

DICASTERO
PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI

IL VESCOVO DI ROMA

PRIMATO E SINODALITÀ
NEI DIALOGHI ECUMENICI
E NELLE RISPOSTE
ALL'ENCICLICA *UT UNUM SINT*

DOCUMENTO DI STUDIO
2024

[Traduzione dall'originale inglese]

INDICE

PREFAZIONE	1
INTRODUZIONE	3
“Trovare una forma di esercizio del primato”: interventi papali	3
Origine, scopo e struttura del documento	7
1. RIFLESSIONE ECUMENICA SUL MINISTERO DEL VESCOVO DI ROMA.....	11
1.1. Risposte a <i>Ut unum sint</i>	11
1.2. Dialoghi teologici	12
1.3. Un rinnovato interesse e un positivo spirito ecumenico	21
1.4. Una lettura teologica delle nostre relazioni	22
2. QUESTIONI TEOLOGICHE FONDAMENTALI.....	25
2.1. Fondamenti scritturistici	25
2.1.1. Una rinnovata lettura dei “testi petrini”	25
2.1.2. “Episcopé” o “ministero di sorveglianza” a livello universale	29
2.1.3. Autorità come <i>diakonia</i>	30
2.1.4. La “funzione petrina”	30
2.1.5. I “testi petrini” nella tradizione patristica	31
2.2. <i>De iure divino</i>	34
2.2.1. Chiarimenti ermeneutici	35
2.2.2. Sia <i>de iure divino</i> che <i>de iure humano</i> ?.....	37
2.2.3. “ <i>Necessitas Ecclesia</i> ”: essenza teologica e contingenza storica	39
2.3. Le definizioni del Vaticano I sul primato di giurisdizione e sull’infalibilità papale	41
2.3.1. Un approccio ermeneutico al Vaticano I	43
a. <i>Il contesto storico del Concilio</i>	43
b. <i>Distinzione tra intenzione ed espressione</i>	44
c. <i>Distinzione tra il testo e la sua interpretazione</i>	45
2.3.2. Un’ermeneutica dei dogmi	47
a. <i>Primato della giurisdizione</i>	47
b. <i>Infalibilità</i>	49
o <i>Chiarimenti su espressioni e intenzioni</i>	49
o <i>Riserve rimanenti</i>	52

3. PROSPETTIVE PER UN MINISTERO DI UNITÀ IN UNA CHIESA RIUNIFICATA.....	57
3.1. È necessario un primato per tutta la Chiesa?.....	57
3.1.1. L'argomento della tradizione apostolica.....	57
3.1.2. L'argomento ecclesiologicalo: primato e sinodalità ad ogni livello della Chiesa.....	60
3.1.3. Un argomento pragmatico: la necessità di un ministero dell'unità a livello universale.....	63
3.2. I criteri del primo millennio.....	66
3.2.1. "La storia della Chiesa nel primo millennio è decisiva".....	66
3.2.2. Le espressioni di comunione non erano primariamente giuridiche.....	68
3.2.3. Un "primato d'onore" del Vescovo di Roma.....	69
3.2.4. Il modello del Canone apostolico 34.....	72
3.2.5. Il diritto di appello come espressione di comunione (Canoni di Sardica).....	72
3.2.6. Concili ecumenici: la <i>synergeia</i> del Vescovo di Roma.....	74
3.2.7. Una diversità di modelli ecclesiali.....	76
3.3. Alcuni principi per l'esercizio del primato nel XXI secolo.....	77
3.3.1. La struttura comunitaria, collegiale e personale della Chiesa.....	78
a. <i>Interdipendenza reciproca tra primato e sinodalità</i>	78
b. "Tutti", "alcuni" e "uno".....	80
3.3.2. Articolazione tra il livello locale, regionale e universale.....	84
a. <i>Simultaneità della Chiesa locale e della Chiesa universale</i>	84
b. <i>Il livello regionale</i>	86
o <i>Chiese orientali: "Facultatem se secundum proprias disciplinas regendi"</i>	87
o <i>Le comunioni cristiane occidentali: il significato ecclesiologicalo del livello regionale</i>	90
c. <i>La sussidiarietà</i>	92
o Un "principio antico".....	92
o Una "limitazione volontaria nell'esercizio del potere".....	94
o Una "autorità sufficiente".....	95

PREFAZIONE

La genesi di questo documento risale all'invito rivolto a tutti i cristiani da San Giovanni Paolo II a trovare, “evidentemente insieme”, le forme in cui il ministero del Vescovo di Roma “possa realizzare un servizio di amore riconosciuto dagli uni e dagli altri” (*Ut unum sint*, 95). Numerose sono state le risposte a questo invito, così come le riflessioni e i suggerimenti provenienti da vari dialoghi teologici ecumenici.

Alcune risposte erano già state riassunte nel 2001 dall'allora Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani in un primo documento di lavoro intitolato *Il ministero petrino*. Nel 2020, questo Dicastero ha visto nel 25° anniversario dell'enciclica *Ut unum sint* un'opportunità per riprendere e approfondire la discussione, tenendo conto dei nuovi documenti del dialogo teologico e delle dichiarazioni dei Pontefici successivi. Infatti, Papa Benedetto XVI ha ricordato l'invito di Giovanni Paolo II in vari contesti, esprimendo la necessità di approfondire “il discernimento tra la natura e la forma dell'esercizio del primato”. Papa Francesco ha sottolineato l'urgenza di rispondere all'invito dell'*Ut unum sint*, osservando che: “Siamo avanzati poco in questo senso” (cfr. qui §§ 4-5). La convocazione di un Sinodo sulla sinodalità per il 2021-2024 ha confermato la rilevanza del progetto del Dicastero, come contributo alla dimensione ecumenica del processo sinodale.

Il testo, intitolato *Il Vescovo di Roma. Primato e sinodalità nei dialoghi ecumenici e nelle risposte all'enciclica Ut unum sint*, è un “documento di studio” che non pretende di esaurire l'argomento né di riassumere il magistero cattolico su di esso. Il suo scopo è quello di offrire una sintesi oggettiva dei recenti sviluppi ecumenici sul tema, riflettendo così le intuizioni ma anche i limiti degli stessi documenti di dialogo. Questo studio si conclude con una breve

proposta dell'Assemblea plenaria del Dicastero del 2021, intitolata "Verso un esercizio del Primato nel XXI secolo", che individua i suggerimenti più significativi proposti dalle varie risposte e dai dialoghi per un rinnovato esercizio del ministero dell'unità del Vescovo di Roma.

Il documento è il risultato di un vero e proprio lavoro ecumenico e sinodale. Riassume una trentina di risposte alla *Ut unum sint* e cinquanta documenti di dialogo ecumenico sul tema. Ha coinvolto non solo il personale, ma anche i membri e i consultori del Dicastero che lo hanno discusso in due assemblee plenarie. Sono stati consultati molti esperti cattolici e numerosi studiosi di varie tradizioni cristiane. Infine, il testo è stato inviato a vari Dicasteri della Curia romana e alla Segreteria generale del Sinodo. In tutto, sono stati presi in considerazione più di cinquanta contributi. Tutti, pur suggerendo miglioramenti, hanno giudicato positivamente l'iniziativa, la metodologia, la struttura e le idee principali del documento di studio. Desidero esprimere la mia profonda gratitudine a tutti coloro che hanno offerto il loro prezioso contributo a questa riflessione, e in particolare agli ufficiali del Dicastero che hanno promosso e coordinato il progetto in collaborazione con l'Istituto di Studi Ecumenici dell'*Angelicum*.

Siamo lieti di pubblicare questo documento di studio con l'accordo di Sua Santità Papa Francesco. Ci auguriamo che esso favorisca non solo la ricezione dei dialoghi su questo importante tema, ma stimoli anche ulteriori approfondimenti teologici e suggerimenti pratici, "evidentemente insieme", per un esercizio del ministero dell'unità del Vescovo di Roma "riconosciuto dagli uni e dagli altri" (*UUS*, 95).



Kurt Cardinale Koch
Prefetto

INTRODUZIONE

“TROVARE UNA FORMA DI ESERCIZIO DEL PRIMATO”: INTERVENTI PAPALI

1. La comprensione e l'esercizio del ministero del Vescovo di Roma sono entrati in una nuova fase con il Concilio Vaticano II. L'atto stesso di convocare un Concilio che avesse nell'unità dei cristiani uno dei suoi obiettivi principali e che prevedesse la partecipazione di tutti i cristiani indicava già l'approccio di San Giovanni XXIII al ruolo del Vescovo di Roma nella Chiesa. Completando le definizioni del Concilio Vaticano I sul primato papale, la Costituzione *Lumen gentium* ha rafforzato l'ufficio dei vescovi che governano le loro chiese particolari come “vicari e legati di Cristo [...] e non come vicari dei romani Pontefici” (LG, 27) e ha sottolineato il significato della collegialità episcopale (LG, 23). Il Decreto *Unitatis redintegratio* segnò l'ingresso ufficiale della Chiesa cattolica nel movimento ecumenico e aprì la strada alla creazione di dialoghi teologici, molti dei quali avrebbero affrontato la questione del primato.

2. Durante e dopo il Concilio, i Papi che si sono succeduti hanno dato un contributo significativo a questo sviluppo. Convinto che “il Papa [...] è senza dubbio il più grave ostacolo sulla via dell'ecumenismo”¹, San Paolo VI, con i suoi gesti e le sue dichiarazioni, ha contribuito in molti modi a una nuova comprensione del ministero papale. Già nell'Enciclica *Ecclesiam suam*, aveva espresso la convinzione che il suo ufficio pastorale di unità “non vuole costituire supremazia di spirituale orgoglio e di umano dominio, ma primato di servizio, di ministero, di amore.”

1. Papa Paolo VI, *Discorso al Segretariato per la promozione dell'unità dei cristiani*, 28 aprile 1967.

(ES, 114). Attraverso una serie di incontri, sviluppò relazioni fraterne con altri *leader* cristiani, che contribuirono a stabilire la Chiesa cattolica all'interno della comunione cristiana. Consapevole che la credibilità ecumenica della Chiesa cattolica dipende dalla sua capacità interna di rinnovamento, Paolo VI, recependo una proposta dei vescovi del Concilio Vaticano II, istituì nel 1965 il Sinodo dei vescovi per prevedere un modo più collegiale di esercitare il primato per il bene di tutta la Chiesa (cfr. Motu Proprio *Apostolica sollicitudo*, 1965) e rese obbligatorie le conferenze episcopali (Motu proprio *Ecclesia sancta*, 1966, 41).

3. San Giovanni Paolo II non solo ha riaffermato questo percorso ecumenico, ma ha anche invitato ufficialmente gli altri cristiani a riflettere sull'esercizio del ministero del Vescovo di Roma. Nella sua fondamentale lettera enciclica *Ut unum sint* (1995) ha utilizzato la nozione biblica di "*episkopein*" ("*vegliare*") per descrivere questo ministero (UUS, 94), il cui primato è definito come un *ministero di unità* (UUS, 89) e un *servizio di amore* (UUS, 95). Assumendo la sua particolare responsabilità ecumenica e "ascoltando la domanda che mi è rivolta", Papa Giovanni Paolo II ha riconosciuto la necessità di "trovare una forma di esercizio del primato che, pur non rinunciando in nessun modo all'essenziale della sua missione, si apra ad una situazione nuova" (UUS, 95). Convinto che un *ministero dell'unità* reciprocamente accettabile non possa essere definito unilateralmente, ha rivolto un invito aperto a tutti i pastori e teologi delle diverse tradizioni ecclesiali, ripetendo una richiesta già avanzata nel 1987 nella Basilica di San Pietro alla presenza del Patriarca ecumenico Dimitrios I: "Lo Spirito Santo ci doni la sua luce, ed illumini tutti i pastori e i teologi delle nostre Chiese, affinché possiamo cercare, evidentemente insieme, le forme nelle quali questo ministero possa realizzare un servizio di amore riconosciuto dagli uni e dagli altri" (UUS, 95). Grazie a questa distinzione tra la natura del primato e le forme temporali in cui viene esercitato, si sperava che

attraverso “un dialogo fraterno, paziente,” si sarebbe svelata la “volontà di Cristo per la sua Chiesa” (*UUS*, 96).

4. Papa Benedetto XVI, nel suo primo discorso, ha parlato di sé assumendo “come impegno primario quello di lavorare senza risparmio di energie alla ricostituzione della piena e visibile unità di tutti i seguaci di Cristo”². Ha ricordato e rinnovato l’invito di Giovanni Paolo II in diversi contesti, con la convinzione che “le riflessioni circa il discernimento tra la natura e la forma dell’esercizio del primato come le ha fatte Papa Giovanni Paolo II nell’Enciclica *Ut unum sint* (n. 95), possono ancora darci fruttuosi impulsi”³, e ha incoraggiato il dialogo teologico sul rapporto tra primato e sinodalità, soprattutto con la Chiesa ortodossa. Le sue dimissioni dall’ufficio papale nel 2013, le prime di un Papa in tempi moderni, riconoscendo “la mia incapacità di amministrare bene il ministero a me affidato”⁴, hanno contribuito a una nuova percezione e comprensione del ministero del Vescovo di Roma.

5. Papa Francesco ha ribadito più volte l’invito di Giovanni Paolo II a trovare un nuovo modo di esercitare il primato⁵, riconoscendo che “Siamo avanzati poco in questo senso” (*Evangelii gaudium*, 32). Invitando a una “conversione pastorale” del papato e delle strutture centrali della Chiesa cattolica, riconosce che “un’eccessiva centralizzazione, anziché aiutare, complica la vita

2. Papa Benedetto XVI, *Missa Pro Ecclesia*, 20 aprile 2005.

3. Papa Benedetto XVI, *Discorso all’incontro con i rappresentanti delle Chiese ortodosse e ortodosse orientali*, Friburgo in Brisgovia (Germania), 24 settembre 2011; cfr. anche *Discorso alla Chiesa patriarcale di San Giorgio nel Fanar* (Istanbul, Turchia), 30 novembre 2006; *Messaggio a Sua Santità Bartolomeo I, Arcivescovo di Costantinopoli, Patriarca ecumenico*, 25 novembre 2009.

4. Papa Benedetto XVI, *Declaratio*, 11 febbraio 2013.

5. Papa Francesco, *Esortazione apostolica Evangelii Gaudium* 32; *Discorso alla celebrazione ecumenica nella Basilica del Santo Sepolcro (Gerusalemme)*, 25 maggio 2014; *Discorso in occasione del 50° anniversario dell’istituzione del Sinodo dei Vescovi*, 17 ottobre 2015.

della Chiesa e la sua dinamica missionaria”, e lamenta in particolare l’insufficiente elaborazione dello statuto delle conferenze episcopali (EG, 32). Per Papa Francesco “oggi non si comprenderebbe pienamente il servizio petrino senza includervi questa apertura al dialogo con tutti i credenti in Cristo”⁶. Facendo della sinodalità un tema chiave del suo pontificato, Papa Francesco sottolinea l’importanza di una sinodalità fondata sul *sensus fidei* del Popolo di Dio “infallibile *in credendo*” (EG, 119), che è essenziale per una rinnovata comprensione ed esercizio del ministero petrino, come ha affermato nel suo discorso per il 50° anniversario del Sinodo dei Vescovi: “In una Chiesa sinodale, anche l’esercizio del primato petrino potrà ricevere maggiore luce”. Infatti, “Il Papa non sta, da solo, al di sopra della Chiesa; ma dentro di essa come Battezzato tra i Battezzati e dentro il Collegio episcopale come Vescovo tra i Vescovi, chiamato al contempo – come Successore dell’apostolo Pietro – a guidare la Chiesa di Roma che presiede nell’amore tutte le Chiese”⁷. L’impegno di Papa Francesco a costruire una Chiesa sinodale a tutti i livelli “è gravido di implicazioni ecumeniche”, in primo luogo perché la sinodalità è un dono che possiamo imparare dagli altri cristiani (cfr. EG, 246), e anche perché sia la sinodalità che l’ecumenismo sono processi di un “camminare insieme”. Papa Francesco vede la rinnovata prassi del Sinodo dei Vescovi, che include una più ampia consultazione di tutto il Popolo di Dio, come un modo di “contribuire al ristabilimento dell’unità fra tutti i cristiani” e di per sé come una risposta all’“auspicio formulato anni or sono da Giovanni Paolo II” nella *Ut unum sint* (Costituzione apostolica *Episcopalis communio* 2018, 10). Anche i numerosi riferimenti agli insegnamenti della Conferenza episcopale nei suoi documenti magisteriali (*Evangelii*

6. Papa Francesco, *Omelia per i Vespri della Solennità della Conversione di San Paolo Apostolo*, 25 gennaio 2014.

7. Papa Francesco, *Discorso in occasione del 50° anniversario dell’istituzione del Sinodo dei Vescovi*, 17 ottobre 2015.

gaudium, Amoris letitia, Laudato si') testimoniano il suo impegno sinodale. Infine, in linea con la prassi pastorale dei suoi recenti predecessori, l'accento posto da Papa Francesco sul titolo di "Vescovo di Roma" fin dall'inizio del suo pontificato, mentre gli altri titoli pontifici sono ora elencati come "storici" (cfr. *Annuario Pontificio* 2020), contribuisce anche a una nuova immagine del ministero petrino.

ORIGINE, SCOPO E STRUTTURA DEL DOCUMENTO

6. L'invito di Giovanni Paolo II nella *Ut unum sint* ha suscitato molte risposte da parte di comunioni cristiane e organismi ecumenici, così come da parte di simposi accademici e singoli teologi di diverse tradizioni. La maggior parte di esse ha attinto ai risultati dei vari dialoghi che hanno discusso la questione del primato, sia prima che dopo la pubblicazione dell'enciclica.

7. La sessione plenaria del 2001 dell'allora Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani [PCPUC] ha discusso lo stato attuale della riflessione ecumenica sull'esercizio del ministero petrino. In quell'occasione fu preparato un documento di lavoro che riportava i principali elementi della discussione in corso, così come erano emersi dai dialoghi teologici ufficiali e non ufficiali sul ministero petrino e dalle varie risposte alla richiesta di Papa Giovanni Paolo II. Alcune considerazioni e suggerimenti della Plenaria sono stati aggiunti al documento sotto il titolo *Suggerimenti della Plenaria riguardo allo studio sul ministero petrino*⁸. Il documento è stato pubblicato nel bollettino ufficiale del Pontificio Consiglio e inviato a un gran numero di *leader* della Chiesa e di *partner* ecumenici, soprattutto a coloro che avevano già inviato una

8. *Information Service* 109 (2002/I-II), p. 29-42. Gran parte del materiale di questo testo è stato raccolto con l'assistenza dell'Istituto Johann-Adam-Möhler.

risposta alla *Ut unum sint*, per condividere la riflessione e continuare il dialogo.

8. Il PCPUC, divenuto il 5 giugno 2022 Dicastero per la Promozione dell'Unità dei Cristiani, ha visto nel 25° anniversario dell'Enciclica *Ut unum sint*, così come nel processo sinodale per la XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi dal titolo *Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione e missione* (2021-2024), l'opportunità di riprendere la discussione su questo tema. Infatti, dal 2001, i Papi hanno rilasciato ulteriori dichiarazioni e ulteriori risposte all'enciclica e sono stati pubblicati nuovi documenti di dialogo teologico. Tutti questi documenti hanno dato un contributo significativo alla riflessione sulla questione del primato nella Chiesa e meritano di essere ripresi in un dialogo continuo. Inoltre, il pontificato di Papa Francesco ha aperto nuove prospettive per un esercizio sinodale del primato. Una "raccolta dei frutti" di questi sviluppi e delle riflessioni ecumeniche sul Vescovo di Roma, sul primato e sulla sinodalità è sembrata opportuna e potrebbe contribuire a un rinnovato interesse per l'unità dei cristiani.

9. Il Dicastero ha quindi elaborato un nuovo documento di studio su questo tema, che si basa sul testo precedente ampliandolo in modo significativo. Tenendo conto delle riflessioni sul primato e sul ministero del Vescovo di Roma fatte da altre comunioni cristiane, da organismi ecumenici e da dialoghi teologici (con la partecipazione cattolica), questo documento vuole essere una sintesi oggettiva e descrittiva dei recenti sviluppi della discussione ecumenica su questo tema. Non pretende di essere una sintesi del magistero cattolico o della risposta cattolica alle riflessioni ecumeniche, né di essere uno *status questionis* dell'intero dibattito teologico, ma di rappresentare una "raccolta dei frutti" dei recenti dialoghi ecumenici. Riflette quindi le intuizioni, ma anche i limiti, degli stessi documenti di dialogo. Come nel caso dei precedenti documenti di lavoro del PCPUC, è offerto principalmente agli

studiosi che lavorano nel campo della teologia ecumenica, ai membri dei vari dialoghi teologici e ai *partner* di dialogo della Chiesa cattolica. Questa sintesi è offerta come contributo alla discussione, in un certo senso come *instrumentum laboris*, nella speranza che possa promuovere ulteriori approfondimenti teologici e il dialogo, e stimolare suggerimenti pratici per un esercizio del ministero dell'unità del Vescovo di Roma "riconosciuto dagli uni e dagli altri" (UUS, 95).

10. Una prima bozza di questo testo è stata preparata nel 2020 dal DPUC e inviata a teologi di diverse tradizioni cristiane chiedendo un loro autorevole commento. Il documento di studio è stato poi sottoposto nel giugno 2021 all'esame di tutti i membri e consultori del DPUC ed è stato discusso nell'Assemblea plenaria dell'11 novembre 2021, tenutasi *online*, insieme a una proposta intitolata *Verso un esercizio del Primato nel XXI secolo*. Una bozza aggiornata è stata poi sottoposta ai Dicasteri competenti della Curia romana e nuovamente discussa in un'assemblea plenaria in presenza del DPUC il 3 maggio 2022. In ognuna di queste fasi il documento di studio è stato ulteriormente modificato. Il Dicastero per la Promozione dell'Unità dei Cristiani esprime la sua profonda gratitudine a tutti coloro che hanno offerto il loro prezioso contributo a questa riflessione. Dopo ulteriori aggiornamenti, il documento è stato sottoposto a Sua Santità Papa Francesco, che ne ha approvato la pubblicazione durante l'udienza concessa al Cardinale Kurt Koch il 2 marzo 2024.

11. Le pagine che seguono offrono una presentazione schematica 1) delle risposte alla *Ut unum sint* e dei documenti dei dialoghi teologici dedicati alla questione del primato; 2) delle principali questioni teologiche che tradizionalmente mettono in discussione il primato papale e di alcuni progressi significativi della riflessione ecumenica contemporanea; 3) di alcune prospettive per un ministero dell'unità in una Chiesa riunita; 4) di suggerimenti o richieste pratiche rivolte alla Chiesa cattolica. Questa sintesi si basa

sia sulle risposte alla *Ut unum sint* sia sui risultati dei dialoghi ufficiali e non ufficiali riguardanti il ministero dell'unità a livello universale. Utilizza la terminologia adottata da questi documenti, con i suoi vantaggi e limiti. Alla fine di questo documento di studio viene offerta una sintesi.

1. RIFLESSIONE ECUMENICA SUL MINISTERO DEL VESCOVO DI ROMA

1.1. RISPOSTE A *UT UNUM SINT*

12. L'invito di *Ut unum sint* ai teologi e ai *leader* della Chiesa a riflettere insieme sul ministero del Vescovo di Roma ha suscitato una vasta gamma di risposte. Le risposte ecclesiali ufficiali sono arrivate da un ampio spettro di comunioni cristiane dell'Occidente: Chiese vetero-cattoliche, Chiese della Comunione anglicana, Chiese luterane, Chiese presbiteriane, Chiese riformate e Chiese libere. In termini geografici, la maggior parte delle risposte proveniva dal Nord America e dall'Europa, soprattutto dalle isole britanniche, dalla Germania e dagli Stati Uniti, preparate principalmente da gruppi o istituzioni locali. Risposte esaurienti sono arrivate dalla Camera dei vescovi della Chiesa d'Inghilterra, dalla Conferenza episcopale della Chiesa di Svezia e dalla Chiesa presbiteriana degli Stati Uniti. Non ci sono state risposte ufficiali da parte delle Chiese ortodosse o ortodosse orientali.

13. Alcune risposte sono arrivate da commissioni ecumeniche (ad esempio la Commissione Fede e Costituzione del Consiglio Ecumenico delle Chiese, la Commissione Fede e Costituzione del Consiglio Nazionale delle Chiese di Cristo negli USA) e da Consigli di Chiese locali e nazionali (ad esempio il Consiglio delle Chiese per la Gran Bretagna e l'Irlanda, *Churches Together* in Inghilterra, *Church Leaders of West Yorkshire*). Alcune istituzioni accademiche (ad esempio, il *Konfessionskundliches Institut des Evangelischen Bundes*; l'*Ökumenische Arbeitsgruppe "Ut Unum Sint" Schweiz*) hanno inviato reazioni, così come alcune comunità ecumeniche (ad esempio, l'Associazione delle Famiglie Interconfessionali; la Comunità di Iona) e gruppi teologici *ad hoc* (come il Gruppo di Farfa Sabina). Singoli teologi di diverse tradizioni ecclesiali hanno pubblicato una ricca varietà di articoli e monografie in risposta – o in occasione –

della richiesta di Papa Giovanni Paolo II. Tra questi vi era un numero significativamente elevato di autori cattolici.

14. In risposta e ispirati dalla richiesta del Papa sono stati organizzati anche diversi simposi e seminari teologici con la partecipazione di rappresentanti di varie Chiese. Due convegni si sono svolti in Vaticano: nel 1996 la Congregazione per la Dottrina della Fede ha organizzato un simposio su “Il primato del successore di Pietro”, da cui ha pubblicato nel 1998 il testo “Considerazioni”; nel 2003 il Pontificio Consiglio per la Promozione dell’Unità dei Cristiani ha organizzato un simposio dal titolo “Il ministero petrino: Cattolici e ortodossi in dialogo”. Molti altri convegni sono stati organizzati a livello locale, i cui atti contengono importanti contributi ecumenici sulla questione del primato, ripresi e sviluppati nei dialoghi ecumenici. Anche singoli teologi di molte tradizioni – compresi alcuni ortodossi – hanno dato un prezioso contributo alla discussione. Tuttavia, data l’impossibilità di includerli tutti e nella convinzione che il dialogo tra le Chiese sia il contesto appropriato per questa riflessione, il presente documento si limita ai dialoghi teologici e alle risposte alla *Ut unum sint*.

1.2. DIALOGHI TEOLOGICI

15. Molti dialoghi teologici hanno discusso la questione del primato papale, a volte in modo profondo e completo. I paragrafi che seguono offriranno una panoramica dei documenti di dialogo teologico totalmente o parzialmente dedicati alla questione del primato. Onorando l’ampio invito rivolto da Giovanni Paolo II nella *Ut unum sint* e confermato dai Papi successivi, questo documento, come quello di lavoro del 2001, attinge da un’ampia varietà di documenti, tenendo conto delle riflessioni fatte da dialoghi ufficiali internazionali e nazionali i cui membri sono nominati dalle Chiese, e anche da gruppi di dialogo non ufficiali. Pur riconoscendo il diverso *status* di questi dialoghi, e in particolare

il maggior peso dei dialoghi ufficiali internazionali, il presente documento ha seguito gli stessi criteri per le seguenti ragioni: 1) i dialoghi ufficiali, come quelli non ufficiali, riflettono la posizione delle commissioni stesse, e non necessariamente la posizione ufficiale delle Chiese coinvolte, dal momento che il processo di ricezione non è ancora concluso (a questo proposito, anche le risposte e le reazioni ufficiali a questi testi offrono importanti spunti di riflessione); 2) i dialoghi nazionali hanno spesso offerto contributi più ampi al dibattito: per esempio, mentre il dialogo internazionale luterano-cattolico dice molto poco su questo tema, quello statunitense vi ha dedicato due interi documenti (e il dialogo internazionale ha elogiato e raccomandato questo lavoro, cfr. infra §22); 3) in un documento che sottolinea l'importanza della sinodalità sarebbe stato paradossale trascurare il dialogo condotto dalle conferenze episcopali; 4) i dialoghi non ufficiali sono stati in prima linea nell'aprire nuove prospettive: un'ampia indagine ermeneutica sul Vaticano I è stata intrapresa finora solo dai dialoghi non ufficiali; 5) la ricezione di alcuni documenti dei dialoghi non ufficiali da parte della comunità accademica ed ecumenica, a volte superiore a quella dei documenti ufficiali del dialogo, attesta il loro valore e la loro autorità; 6) l'invito rivolto da Papa Giovanni Paolo II era molto ampio ("tutti i pastori e i teologi delle nostre Chiese") e non era diretto solo ai dialoghi ufficiali internazionali. Naturalmente, le preoccupazioni, le sottolineature e le conclusioni di questi diversi dialoghi variano a seconda delle diverse ecclesologie delle confessioni coinvolte, come si riflette nella loro scelta terminologica, alcuni preferendo parlare di "primato universale", altri di "ministero papale", "ministero petrino", "funzione petrina" o "vescovo di Roma", ognuno dei quali ha sfumature diverse. Ad esempio, l'espressione "ministero petrino" non è generalmente utilizzata nel dialogo ortodosso-cattolico, mentre la nozione di Pentarchia, familiare nel pensiero ortodosso, ha meno rilevanza per i *partner* del dialogo occidentale.

16. Dal 2006 il lavoro della Commissione internazionale mista per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e la **Chiesa ortodossa** (nel suo insieme) si è concentrato sulla questione del rapporto tra primato e sinodalità. Il quinto documento della commissione (Ravenna, 2007), la cui bozza iniziale era già stata preparata nel 1990, è una riflessione sistematica su questo tema, intitolata *Conseguenze ecclesologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa: Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità*, con un intero capitolo sul primato e la sinodalità a livello universale. Il sesto documento, intitolato *Sinodalità e primato nel primo millennio: verso una comune comprensione nel servizio all'unità della Chiesa* (Chieti, 2016), è una lettura comune dell'articolazione di questi due principi nel primo millennio, comprese importanti considerazioni sulla posizione e sul ruolo del Vescovo di Roma in quel periodo. Il settimo documento, intitolato *Primato e sinodalità nel secondo millennio e oggi* (Alessandria, 2023), estende questa lettura comune al periodo di allontanamento e separazione tra Oriente e Occidente e al recente riavvicinamento tra le nostre Chiese.

17. Anche alcune commissioni nazionali ortodosso-cattoliche hanno dedicato importanti documenti alla questione del primato. Nel 1986 la Consulta teologica ortodosso-cattolica del Nord America ha pubblicato un documento intitolato *L'apostolicità come dono di Dio nella vita della Chiesa*, in cui è stata affrontata per la prima volta la questione del primato e della "petrinità". Nel 1989, la *Dichiarazione comune sulla conciliarità e il primato nella Chiesa* è stata la prima dichiarazione congiunta ortodosso-cattolica interamente dedicata a questo tema. Nel 2010 ha pubblicato un documento intitolato *Passi verso una Chiesa riunificata: Abbozzo di una visione ortodosso-cattolica per il futuro*, con particolare attenzione al ruolo del Vescovo di Roma in una cristianità riconciliata. Nel 1991 il Comitato misto per il dialogo teologico cattolico-ortodosso in Francia ha pubblicato uno studio congiunto su *Il primato romano nella Comunione delle Chiese*. Più recentemente, nel 2018, il Gruppo misto

di lavoro ortodosso-cattolico Sant'Ireneo, un dialogo internazionale non ufficiale, ha pubblicato un ampio studio intitolato *Servire la comunione. Ripensare il rapporto tra primato e sinodalità*, che affronta questo tema da prospettive ermeneutiche, storiche e sistematiche.

18. Anche il dialogo teologico con le **Chiese ortodosse orientali** ha affrontato la questione del primato. I primi due documenti della Commissione internazionale mista per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse orientali, rispettivamente su *Natura, costituzione e missione della Chiesa* (2009) e su *L'esercizio della comunione nella vita della Chiesa primitiva e le sue implicazioni per la nostra ricerca di comunione oggi* (2015), fanno riferimento alla questione del primato a livello universale. Anche i dialoghi teologici bilaterali con le Chiese ortodosse orientali hanno rilasciato dichiarazioni significative su questo tema, in particolare con la Chiesa copta ortodossa (*Principi per guidare la ricerca dell'unità tra la Chiesa cattolica e la Chiesa copta ortodossa*, 1979) e con la Chiesa siro-ortodossa malankarese (*Dichiarazione congiunta sull'episcopato e il ministero petrino*, 2002).

19. Già nel 1968, il *Rapporto di Malta* della Commissione mista preparatoria **anglicano-cattolica** aveva individuato nell'autorità e nel primato petrino una delle tre aree di studio che avrebbero dovuto essere affrontate nel dialogo ecumenico. La prima Commissione internazionale anglicano-cattolica (ARCIC I) ha ripreso questo tema nella sua terza dichiarazione comune *Autorità nella Chiesa I* (1976), che ha esposto una comprensione comune delle basi dell'autorità nella Chiesa e della sua pratica conciliare e primaziale. Nel 1981, l'ARCIC ha pubblicato altri due documenti sull'autorità. Il primo, intitolato *Autorità nella Chiesa: Chiarimento* rispondeva a varie critiche mosse all'*Autorità I*. Il secondo, *Autorità nella Chiesa II*, affrontava quattro aree teologicamente controverse identificate nell'*Autorità I*, ossia: i testi scritturistici petrini, lo *jus divinum*, la giurisdizione e l'infallibilità. Nella sua seconda fase

(ARCIC II), la commissione è tornata sulla questione dell'autorità, pubblicando la sua dichiarazione comune sulla scia di *Ut unum sint. Il dono dell'autorità* (1999) ha esaminato il ministero del Vescovo di Roma nel contesto del collegio episcopale concludendo che si è arrivati a un accordo sufficiente per consentire che il primato universale del Vescovo di Roma sia offerto e ricevuto anche prima che le due comunioni siano in piena comunione. Incaricata di esaminare “la Chiesa come comunione, locale e universale”, l'ARCIC III ha affrontato anche questo tema. Nella sua dichiarazione comune, *Camminare insieme sulla strada. Imparare a essere la Chiesa – locale, regionale, universale* (2018), che per la prima volta utilizza il metodo dell'ecumenismo ricettivo, ogni tradizione si chiede dove le proprie strutture di comunione, compresi il primato e la sinodalità a livello universale, stiano fallendo o siano compromesse e cosa si possa imparare dalla pratica del proprio *partner* di dialogo.

20. Anche i dialoghi nazionali anglicano-cattolici (ARC) hanno preso in considerazione questi temi. In risposta a una richiesta diretta dell'ARCIC, l'ARC inglese ha prodotto *Alcune note su indefettibilità e infallibilità* nel 1974. ARC-USA ha pubblicato il suo *Rapporto concordato sulla Chiesa locale/universale* nel 1999. Il rapporto identificava cinque “questioni divisive”, tra cui “Il primato e il vescovo di Roma” e “L'equilibrio tra la Chiesa locale e quella universale”. ARC Canada ha pubblicato una breve *Dichiarazione comune sull'infallibilità* nel 1992.

21. La Commissione internazionale **luterano**-cattolica per l'unità ha finora affrontato questo problema solo raramente e sempre all'interno di altri ambiti di ricerca⁹. Anche se uno studio dettagliato

9. Vale la pena di notare che nella tradizione luterana esistono due importanti trattati dottrinali sul papato: gli *Articoli di Smalcalda* (il quarto articolo), 1537, e il *Trattato sul potere e il primato del Papa*, 1537, in *The Book of Concord. The Confessions of*

è ancora da farsi, i documenti di dialogo esistenti offrono comunque una serie di importanti dichiarazioni basilari sul primato papale, individuando accordi ed esprimendo riserve. Alcuni paragrafi importanti si trovano in *Il Vangelo e la Chiesa (Rapporto di Malta, 1972)*, che descrivono la controversia, affermano la necessità e le conseguenze di un consenso, nonché le condizioni *sine qua non* per accettare l'ufficio petrino. Storicamente, questo è stato il primo documento ufficiale del dialogo ecumenico in cui sono stati affrontati alcuni aspetti della questione del primato papale, da cui la sua importanza. Nel documento *Il ministero nella Chiesa (1981)*, la commissione ha dedicato un intero capitolo a "Il ministero episcopale e il servizio per l'unità universale della Chiesa" (67-73).

22. Nel 2006, il dialogo internazionale ha lodato e raccomandato il lavoro già intrapreso da diversi dialoghi locali luterano-cattolici su questo tema. In effetti, il primato è diventato un argomento di studio indipendente per la prima volta nel Dialogo luterano-cattolico degli Stati Uniti, con i suoi due documenti sul primato papale: *Atteggiamenti diversi nei confronti del primato papale (1973)* e *Autorità di insegnamento e infallibilità nella Chiesa (1978)* (che rappresenta uno degli studi più avanzati sull'argomento). Il dialogo offre una giustificazione biblica del ministero petrino, un'analisi del papato come istituito *de iure divino* ed esplora le conseguenze pratiche delle differenze tra cattolici e luterani riguardo, in particolare, alla questione del primato della giurisdizione. Nel 2004, la stessa commissione ha pubblicato una Dichiarazione comune dal titolo *La Chiesa come koinonia di salvezza, le sue strutture e i suoi ministeri* che riflette anche sul ministero universale nella Chiesa alla luce di un'ecclesiologia di *koinonia*. Nel 2015 il Comitato per gli affari ecumenici e interreligiosi della Conferenza dei vescovi cattolici degli Stati Uniti e della Chiesa evangelica luterana in America ha

the Evangelical Lutheran Church, Robert Kolb and Timothy J. Wengert (eds), Fortress Press, Minneapolis, 2000.

pubblicato una dichiarazione intitolata *Dichiarazione lungo il cammino. Chiesa, ministero ed eucaristia*, che individua un consenso su alcune questioni ecclesologiche basate su documenti precedenti, in particolare per quanto riguarda il ministero dell'unità a livello universale.

23. Anche altri dialoghi nazionali ufficiali hanno trattato l'argomento. Nel 1988, il Dialogo luterano-cattolico svedese ha pubblicato un documento intitolato *L'ufficio di vescovo*, comprendente una sezione su "La collegialità dei vescovi intorno all'ufficio di Pietro". Nel 2000, il Gruppo di lavoro bilaterale tra la Conferenza episcopale tedesca e il Consiglio della Chiesa evangelica luterana unita di Germania [*Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands*] ha pubblicato il documento *Communio sanctorum. La Chiesa come Comunione dei Santi*, che riflette sul ministero petrino sulla base di approfondimenti scritturistici, storici e sistematici. Nel 2007, il Dialogo luterano-cattolico in Australia ha pubblicato un rapporto intitolato *Il ministero di supervisione: L'ufficio di vescovo e presidente nella Chiesa*, con alcune riflessioni sul ruolo del Vescovo di Roma tra i suoi confratelli vescovi, e nel 2016 ha concordato una dichiarazione congiunta interamente dedicata all'argomento, il cui titolo, *Il ministero petrino in una nuova situazione*, fa riferimento alla "nuova situazione" menzionata da Giovanni Paolo II nella *Ut unum sint* (UUS, 95). Anche il Gruppo di dialogo romano-cattolico-luterano per la Svezia e la Finlandia, nel suo documento del 2009 *La giustificazione nella vita della Chiesa*, ha dedicato una sezione a "Il ministero di Pietro – Un servizio per la pienezza e l'unità" (313-328). Nel 2017, la Commissione di dialogo luterano-cattolica per la Finlandia ha pubblicato un rapporto intitolato *Comunione in crescita: Dichiarazione sulla Chiesa, l'Eucaristia e il Ministero*, dedicando un capitolo al "Ministero petrino" (348-355).

24. Anche le commissioni non ufficiali hanno dato un contributo significativo alla riflessione. Il *Groupe des Dombes*, che comprende cattolici, luterani e riformati, ha pubblicato nel 1985 un documento su *Il ministero della comunione nella Chiesa universale*, evidenziando le dimensioni comunitaria, collegiale e personale di tale ministero, dal punto di vista storico, scritturistico e teologico. Nel 2014, lo stesso gruppo ha pubblicato *Un solo maestro: L'autorità dottrinale nella Chiesa*, in cui diversi capitoli sono dedicati a un'interpretazione del dogma dell'infallibilità. Nel 2009, in risposta all'invito di *Ut unum sint*, il Gruppo di Farfa Sabina ha concordato un documento intitolato *Comunione delle Chiese e ministero petrino: Convergenze luterano-cattoliche* (2009), che rivisita, in particolare, il contesto e il contenuto teologico dell'insegnamento del Vaticano I nel quadro della *communio ecclesiarum*.

25. Il dialogo **riformato**-cattolico, pur non avendo ancora affrontato direttamente la questione del ministero petrino, ha dedicato alcuni capitoli a temi correlati come la collegialità (*La presenza di Cristo nella Chiesa e nel mondo*, 1977, 102) e il concetto di infallibilità (*Verso una comprensione comune della Chiesa*, 1990, 39-42), proponendo in futuro uno studio più esteso di questo argomento (*id.*, 144).

26. Nel 1986, la Commissione internazionale **metodista**-cattolica (MERCIC) ha pubblicato *Verso una dichiarazione sulla Chiesa*, in cui ha esaminato i testi scritturistici petrini, lo sviluppo del primato del Vescovo di Roma nella Chiesa primitiva, la giurisdizione del Vescovo di Roma e l'insegnamento autorevole. La commissione è tornata su questo tema nel documento *Dio in Cristo che riconcilia* (2022), in cui si chiede se l'ufficio petrino possa essere visto come un ministero di riconciliazione piuttosto che come un ostacolo alla riconciliazione.

27. Nel 2009, la Commissione internazionale di dialogo **vetero cattolico**-cattolico ha pubblicato il documento *La Chiesa e la*

comunione ecclesiale, in cui un capitolo è dedicato a “ Il ministero del papa per l’unità della Chiesa e il suo mantenimento nella verità” e un altro alle “concezioni veterocattoliche della forma di una possibile comunione ecclesiale”. In un’appendice, offre estratti di documenti sul ministero petrino realizzati dall’Unione di Utrecht con altri *partner* ecumenici. Nel 2016 questo documento è stato ampliato con alcune aggiunte (“*Ergänzungen*”) e pubblicato nel 2017. Le Chiese vetero-cattoliche dell’Unione di Utrecht considerano questi documenti come la prima risposta ufficiale vetero-cattolica alla *Ut unum sint*. La Dichiarazione congiunta sull’unità (2006) tra la Conferenza episcopale cattolica statunitense e la *Polish National Catholic Church*, una Chiesa vetero-cattolica ma non più membro dell’Unione di Utrecht, ha ammesso per la prima volta i cristiani occidentali non cattolici alla comunione eucaristica cattolica, anche senza un accordo sulla questione del primato del Vescovo di Roma.

28. Altri dialoghi bilaterali con le comunioni cristiane occidentali, pur non affrontando direttamente il primato, toccano la questione in vari modi: facendovi riferimento indirettamente e trattando la relazione tra Chiesa locale e universale (**Evangelici**, *Chiesa, evangelizzazione e legami di koinonia*, 2002, 30-35; **Pentecostali**, *Prospettive sulla koinonia*, 1989, 82); offrendo una panoramica dei disaccordi (**Battisti**, *La Parola di Dio nella vita della Chiesa*, 2010, 198; **Mennoniti**, *Chiamati insieme a essere costruttori di pace*, 2003, 105, 109, 110), o indicandolo come argomento di lavoro futuro (**Discepoli**, *La Chiesa come comunione in Cristo*, 1992, 53d).

29. La questione del primato è stata affrontata anche a livello multilaterale. Nel 1993, la Commissione Fede e Costituzione del Consiglio Ecumenico delle Chiese ha proposto di “iniziare un nuovo studio sulla questione del ministero universale dell’unità dei cristiani” (*Faith and Order Paper* n. 166, 243). Il progetto, intitolato *La natura e la missione della Chiesa* (2005), è stato il primo testo di Fede e Costituzione a riconoscere apertamente la necessità di

affrontare la questione del primato papale, riconoscendo la convinzione cattolica che questo ministero debba servire l'unità di tutta la Chiesa. Il testo di convergenza del 2013, intitolato *La Chiesa: Verso una visione comune* ha affrontato la questione alla fine del capitolo intitolato "La Chiesa: Crescere nella comunione" (CVVC 54-57). Il Gruppo misto di lavoro tra il Consiglio Ecumenico delle Chiese e la Chiesa cattolica ha pubblicato nel 1990 il documento *La Chiesa: locale e universale*, che riflette in particolare sulle strutture canoniche della comunione e sull'incarico papale (42-47).

30. Alcune risposte e commenti di Chiese o organismi ecumenici indicano il livello di ricezione di questi documenti. Ad esempio, le risposte ufficiali all'ARCIC I della Conferenza di Lambeth (1988) e della Chiesa cattolica (1991); le risposte del Comitato nazionale tedesco della Federazione luterana mondiale al documento americano *Dichiarazione lungo il cammino* (2017) e al rapporto finlandese *Comunione in crescita: Dichiarazione sulla Chiesa, l'Eucaristia e il Ministero* (2019); la risposta del Santo Sinodo della Chiesa ortodossa russa al *Documento di Ravenna*, intitolato *Posizione del Patriarcato di Mosca sul problema del primato nella Chiesa universale* (2013); nonché le risposte della Consulta teologica ortodosso-cattolica del Nord America ai documenti di Ravenna e Chieti (2009 e 2017); La risposta dell'ARC-USA a *Il dono dell'autorità* (2003); la *Risposta* di ARC Canada *alla risposta vaticana al rapporto finale dell'ARCIC* (1993) e la *Risposta a Il dono dell'autorità* (2003), che propone una Dichiarazione congiunta, sul modello della *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*, che stabilisca un consenso di base sull'autorità e sul ministero del Vescovo di Roma (4.1).

1.3. UN RINNOVATO INTERESSE E UN POSITIVO SPIRITO ECUMENICO

31. Da questa panoramica delle risposte e degli accordi di dialogo si può concludere che la questione del primato papale è stata

intensamente discussa in quasi tutti i contesti ecumenici negli ultimi decenni: in tutto, circa 30 risposte e 50 documenti di dialogo sono stati almeno parzialmente dedicati all'argomento. I dialoghi teologici e le risposte all'enciclica *Ut unum sint* (molte delle quali fanno implicitamente o esplicitamente riferimento ai risultati di questi dialoghi teologici) testimoniano un nuovo e positivo spirito ecumenico nella discussione di questa questione. Nella sua enciclica, Papa Giovanni Paolo II aveva già fatto riferimento a questo nuovo clima, notando che “Dopo secoli di aspre polemiche, le altre Chiese e Comunità ecclesiali sempre di più scrutano con uno sguardo nuovo tale ministero di unità” (*UUS*, 89 e nota 149). Citando la raccomandazione di *Fede e Costituzione* del 1993 (vedi sopra §29), ha affermato: “È tuttavia significativo ed incoraggiante che la questione del primato del Vescovo di Roma sia attualmente diventata oggetto di studio, immediato o in prospettiva, e significativo ed incoraggiante è pure che tale questione sia presente quale tema essenziale non soltanto nei dialoghi teologici che la Chiesa cattolica intrattiene con le altre Chiese e Comunità ecclesiali, ma anche più generalmente nell'insieme del movimento ecumenico” (*UUS*, 89). Questa percezione di un nuovo spirito ecumenico è stata recentemente condivisa anche dalla Commissione *Fede e Costituzione*: “Negli ultimi anni, il movimento ecumenico ha contribuito a creare un clima più conciliante in cui si è discusso di un ministero a servizio dell'unità di tutta la Chiesa” (*FC 2013 CVVC 55*).

1.4. UNA LETTURA TEOLOGICA DELLE NOSTRE RELAZIONI

32. La riflessione teologica sul primato non può riguardare solo le differenze dogmatiche del passato, ma dovrebbe anche riflettere sulla vita attuale delle nostre Chiese – i loro sviluppi interni, le sfide e le relazioni. Per quanto riguarda la vita interna della Chiesa cattolica, la rinnovata prassi del Sinodo dei vescovi o l'enfasi di

Papa Francesco sul titolo di “Vescovo di Roma”, tra gli altri aspetti di riforma, sono ecumenicamente significativi. Le relazioni tra le nostre Chiese in tutte le loro dimensioni sono anche un “*locus theologicus*” privilegiato. Come ha affermato Giovanni Paolo II nella *Ut unum sint*, “il riconoscimento della fraternità [...] va ben al di là di un atto di cortesia ecumenica e costituisce una basilare affermazione ecclesiologica” (UUS, 42). A questo proposito, il “dialogo dell’amore” e il “dialogo della vita” non devono essere intesi solo come una preparazione al “dialogo della verità”, ma come una teologia in azione, capace di aprire nuove prospettive ecclesiologiche¹⁰. Come ha affermato Papa Francesco, ricevendo i membri della Commissione internazionale mista per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse orientali: “L’ecumenismo teologico dovrebbe dunque riflettere non solo sulle differenze dogmatiche sorte nel passato, ma anche sull’esperienza attuale dei nostri fedeli. In altre parole, il *dialogo sulla dottrina* potrebbe adeguarsi teologicamente al *dialogo della vita* che si sviluppa nelle relazioni locali e quotidiane delle nostre Chiese, le quali costituiscono un vero e proprio *luogo teologico*”¹¹. In un momento in cui i rapporti tra le Chiese si intensificano, sembra più che mai necessario rileggere teologicamente questa vita di relazione, sviluppando una “teologia del dialogo dell’amore” e realizzando così le parole attribuite al Patriarca Atenagora nel 1964: “I capi della Chiesa agiscono, i teologi spiegano”. Esempi meritevoli di tale riflessione teologica potrebbero essere le recenti iniziative come l’incontro dei capi delle Chiese a Bari nel 2018, la visita congiunta a Lesbo di Papa Francesco, del Patriarca ecumenico Bartolomeo e dell’Arcivescovo Ieronymos II nel 2016, il riferimento all’insegnamento del Patriarca

10. Come afferma il metropolita Melitone (Chatzis) di Calcedonia: “Amandoci gli uni gli altri e dialogando nella carità, facciamo teologia, o meglio costruiamo teologicamente”, *Proche-Orient Chrétien* 18 (1968), p. 361.

11. Papa Francesco, *Discorso ai membri della Commissione internazionale mista per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse orientali*, 23 giugno 2022.

Bartolomeo nell'enciclica *Landato sù*, il ritiro spirituale per i *leader* del Sud Sudan ospitato da Papa Francesco e dall'Arcivescovo Justin Welby nel 2019, il pellegrinaggio ecumenico di pace in Sud Sudan di Papa Francesco, dell'arcivescovo Justin Welby e del reverendo Iain Greenshields nel 2023, o la veglia ecumenica di preghiera “*Together. Raduno del Popolo di Dio*” tenutasi in Piazza San Pietro nel 2023, alla vigilia della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi.

2. QUESTIONI TEOLOGICHE FONDAMENTALI

33. I contributi teologici riguardanti la natura e l'esercizio del primato papale variano ovviamente a seconda del *background* confessionale dei loro autori. Quattro questioni teologiche fondamentali, tuttavia, riemergono costantemente in vari modi e gradi: i fondamenti scritturistici del ministero petrino, lo *jus divinum*, il primato di giurisdizione, l'infallibilità. Queste quattro questioni sono state individuate, in particolare, in ARCIC 1976, 24; ARCIC 1981; MERCIC 1986, 39-75. Si possono identificare alcuni nuovi approcci e accenti nel modo in cui queste questioni vengono trattate.

2.1. FONDAMENTI SCRITTURISTICI

34. Sia la teologia ortodossa che quella protestante hanno tradizionalmente contestato l'interpretazione cattolica dei "testi petrini" del Nuovo Testamento, soprattutto il modo diretto in cui la Chiesa cattolica collegava il ministero del Vescovo di Roma alla persona e alla missione di Pietro. In particolare hanno messo in discussione la comprensione cattolica di alcuni riferimenti biblici, come Matteo 16,17-19 e Giovanni 21,15 ss.

2.1.1. UNA RINNOVATA LETTURA DEI "TESTI PETRINI"

35. L'esegesi contemporanea ha aperto nuove prospettive per una lettura ecumenica dei "testi petrini" (cfr. L-C US 1973, 9-13; ARCIC 1981, 2-9; Dombes 1985, 96-107; L-C Aus 2016, 23-42). I dialoghi teologici hanno messo in discussione le letture confessionali del Nuovo Testamento¹². Il dialogo luterano-cattolico tedesco sostiene che nella teologia luterana

12. Un buon esempio di tale lettura confessionale si trova nel *Trattato luterano Sul potere e il primato del Papa*, 1537, op. cit. p. 332-340, che divenne parte degli scritti confessionali raccolti nel *Libro della Concordia* (1580).

contemporanea “l’esame esegetico della figura di Pietro nel Nuovo Testamento e del ruolo dell’apostolo Paolo hanno permesso di vedere nuovamente il significato di una responsabilità personale per la comunione e l’unità della Chiesa” (L-C Germ 2000, 183). I dialoghi hanno infatti facilitato la riscoperta esegetica della preminenza di Pietro tra gli apostoli durante il ministero di Gesù e nella Chiesa post-pasquale. Simon Pietro aveva una posizione speciale tra i dodici: è costantemente nominato per primo negli elenchi ed è chiamato “primo” (Mt 10,2); è tra i primi chiamati (Mt 5,18, Gv 1,42); a volte è raffigurato come portavoce degli altri discepoli (Mt 16,16, At 2,14); è nominato come il primo dei testimoni apostolici di Gesù risorto (1 Cor 15,5; Lc 24,34); è il destinatario delle chiavi del regno dei cieli (Mt 16,18); il confessore e predicatore della vera fede (Mt 16,16; At 2) e il portatore di un unico ministero di unità (Gv 21; Lc 22,32). Il dialogo internazionale riformato-cattolico è stato anche in grado di riconoscere “nel Nuovo Testamento la testimonianza del ministero speciale conferito da Cristo ai Dodici e a Pietro all’interno della cerchia dei Dodici” (R-C 1977, 95). Sulla base di questa riscoperta, altri cristiani hanno acquisito un nuovo apprezzamento dell’analogia che è stata tracciata tra il ruolo di Pietro tra gli apostoli e quello del Vescovo di Roma tra i suoi colleghi vescovi (cfr. *LG*, 22). Questa analogia ha permesso all’ARCIC I di affermare che: “È possibile pensare che un primato del vescovo di Roma non sia contrario al Nuovo Testamento e faccia parte dello scopo di Dio riguardo all’unità e alla cattolicità della Chiesa, pur ammettendo che i testi del Nuovo Testamento non offrono una base sufficiente per questo” (ARCIC 1981, 6-7). Nello stesso spirito, il dialogo luterano-cattolico tedesco ha riconosciuto che: “Le affermazioni del Nuovo Testamento su Pietro mostrano che la Chiesa primitiva combinava con la figura di Pietro le funzioni di un ministero pastorale e di insegnamento che si riferiscono a tutte le congregazioni e che facilitano in particolare la loro unità. Qui sta la sfida attuale di pensare insieme, nei nostri

rapporti ecumenici, in modo totalmente nuovo a un ministero petrino per tutta la Chiesa” (L-C Germ 2000, 163).

36. I cattolici sono stati anche sfidati a riconoscere ed evitare una proiezione anacronistica di tutti gli sviluppi dottrinali e istituzionali riguardanti il ministero papale nei “testi petrini”, e a riscoprire una diversità di immagini, interpretazioni e modelli nel Nuovo Testamento. Hanno innanzitutto recuperato un’immagine più completa di Pietro. Come nota Giovanni Paolo II in *Ut unum sint* (90-91), Pietro non fu solo la “roccia” nominata da Gesù (Mt 16,18; Gv 1,42; Mc 1,42); ma anche pescatore missionario (Lc 5, Gv 21); testimone e martire (1 Cor 15,5; cfr. Gv 21,15-17; 1 Gv 21,15-17). Gv 21,15-17; 1 Pt 5,1); un essere umano debole, un peccatore pentito, rimproverato da Cristo e osteggiato da Paolo (Mc 8,33; Mt 16,23; Mc 14,31.66-72; Gv 21,15-17; Gal 2,5). Giovanni Paolo II conclude: “È proprio come se, sullo sfondo dell’umana debolezza di Pietro, si manifestasse pienamente che il suo particolare ministero nella Chiesa proviene totalmente dalla grazia” (*UUS*, 91).

37. I cattolici hanno acquisito una nuova consapevolezza delle diverse interpretazioni dei “testi petrini”, in particolare di Matteo 16,17-19. Come ha dimostrato il *Groupe des Dombes*: “Dal momento in cui appaiono nella letteratura patristica, all’inizio del III secolo, le interpretazioni di Matteo 16, 17-19 sono molteplici: esse applicano la parola rivolta da Gesù a Pietro sia a ogni cristiano a motivo della sua fede, sia a tutti gli apostoli e ai loro successori, i vescovi, sia infine alla persona dell’apostolo Pietro, sia perché egli stesso è fatto fondamento della Chiesa, sia perché la sua confessione di fede è il fondamento della Chiesa. Ma non si dimentica mai che la prima pietra su cui è costruita la Chiesa è Cristo stesso” (Dombes 1985, 96). Una lettura ecumenica di Matteo 16,17-19 non si oppone a queste interpretazioni, ma fa emergere tre dimensioni complementari nella confessione di fede della

Chiesa: una dimensione comunitaria, una dimensione collegiale e una dimensione personale (*id.*, 103).

38. I cattolici hanno riscoperto una diversità di *leadership* nel Nuovo Testamento, poiché “la responsabilità della guida pastorale non era limitata a Pietro” (ARCIC 1981, 4; si veda anche ARCIC 2018, 34). Ad esempio, l’espressione “legare e sciogliere” usata in Matteo 16,19 per Pietro, appare di nuovo in Matteo 18,18 nella promessa fatta da Cristo a tutti i discepoli. Allo stesso modo, il fondamento su cui è costruita la Chiesa è riferito a Pietro in Matteo 16,18, ma anche all’intero corpo apostolico in altri testi (ad esempio, Ef 2,20). Anche se Pietro era il portavoce a Pentecoste, l’incarico di annunciare il Vangelo a tutto il mondo era stato dato in precedenza da Cristo risorto agli Undici (At 1,2-8). Inoltre, Pietro non fu l’unica persona ad esercitare un “ministero di unità” nella Chiesa primitiva: Paolo esercitava una funzione analoga per le aree in cui estendeva la sua attività missionaria, in particolare tra i Gentili, espressa come “preoccupazione per tutte le Chiese” (2 Cor 11,28, cfr. anche Gal 2,7-8; 1 Cor 9,1); e Giacomo, il fratello del Signore, nella sua epistola cattolica si rivolge alle Dodici Tribù della Diaspora (Gm 1,1). Inoltre, il Nuovo Testamento fa riferimento alla collaborazione e alla condivisione delle decisioni tra Pietro, Giacomo e Giovanni, indicati da Paolo come “colonne della Chiesa” (Gal 2,9), e agli altri apostoli e *leader* della comunità (Gal 2,7-9; 1 Cor 9,1; At 15,2).

39. Infine, i cattolici si sono confrontati anche con altri punti di vista sulla questione della trasmissibilità del ministero petrino. Alcuni dialoghi teologici hanno riconosciuto che “il Nuovo Testamento non contiene alcuna registrazione esplicita di una trasmissione della *leadership* di Pietro; né la trasmissione dell’autorità apostolica in generale è molto chiara” (ARCIC 1981, 6). Se nei primi capitoli degli Atti la Chiesa di Gerusalemme appare come Chiesa madre, “il Nuovo Testamento non dice da nessuna parte che un’altra Chiesa sia subentrata a quella di Gerusalemme: il

primato della Chiesa di Pietro e Paolo, cioè di Roma, è un fatto successivo al Nuovo Testamento” (Dombes 1985, 117, vedi anche ARCIC 2018 35 e 42).

2.1.2. “EPISCOPE” O “MINISTERO DI SORVEGLIANZA” A LIVELLO UNIVERSALE

40. Pur riconoscendo il posto speciale di Pietro tra gli apostoli, alcuni dialoghi hanno preferito inquadrare le loro riflessioni sull'autorità nel più ampio concetto biblico di *episcopé*. Questo approccio pone l'accento su ciò che è comune a tutti coloro che esercitano il ministero dell'*episcopé*, prima di riconoscere l'emergere di un ministero episcopale primaziale e un esercizio distintivo di questo ministero a livello universale (cfr. ARCIC 1981 5, 19). L'ARCIC I ha riconosciuto che “il modello degli aspetti complementari primaziale e conciliare dell'*episcopé* al servizio della *koinonia* delle Chiese deve essere realizzato a livello universale” (ARCIC 1976, 23). “Le esigenze della vita ecclesiale richiedono un esercizio specifico dell'*episcopé* al servizio di tutta la Chiesa. Secondo il modello che si trova nel Nuovo Testamento, uno dei dodici è scelto da Gesù Cristo per rafforzare gli altri in modo che rimangano fedeli alla loro missione e in armonia tra loro” (ARCIC 1999, 46). La stessa nozione è stata utilizzata nel dialogo internazionale riformato-cattolico: “Siamo d'accordo sulla necessità dell'*episkopé* nella Chiesa, a livello locale (per la cura pastorale in ogni congregazione), a livello regionale (per il collegamento delle congregazioni tra di loro) e a livello universale (per la guida della comunione sovranazionale delle Chiese)”, pur riconoscendo che “c'è disaccordo tra noi su chi è considerato *episkopos* a questi diversi livelli e su quale sia la funzione o il ruolo dell'*episkopos*” (R-C 1990, 142).

2.1.3. AUTORITÀ COME *DLAKONIA*

41. Sulla base dell'esegesi contemporanea, i dialoghi teologici sottolineano che autorità e servizio sono strettamente correlati. Come afferma l'ARCIC, "in accordo con l'insegnamento di Gesù, secondo cui il vero comando è servire e non dominare gli altri (Luca 22,24 e seguenti), il ruolo di Pietro nel rafforzare i fratelli (Luca 22,32) è una *leadership* di servizio" (ARCIC 1981, 6). Anche il dialogo internazionale ortodosso-cattolico insiste sul fatto che "l'esercizio dell'autorità compiuto nella Chiesa, nel nome di Cristo e con la forza dello Spirito Santo, deve essere, in tutte le sue forme e a tutti i livelli, un servizio (*diakonia*) d'amore, come lo fu quello di Cristo" (O-C 2007, 14). Senza dubbio, "Gesù Cristo associa questo essere "primi" al servizio (*diakonia*): Chi vuole essere il primo deve essere l'ultimo di tutti e il servo di tutti" (Mc 9,35)" (O-C 2016, 4; cfr. anche *UUS*, 88).

42. L'autorità è quindi inestricabilmente legata al mistero della croce e alla *kenosi* di Cristo. Come afferma il Gruppo Sant'Ireneo, l'autorità nella Chiesa deve essere intesa "come servizio al Popolo di Dio basato sul potere della Croce", poiché "qualsiasi uso del potere nella Chiesa ha senso solo se esercitato secondo il modello di Cristo crocifisso, come servizio e non come modo di dominare sugli altri (cfr. Mc 10,42-45 e paralleli; Gv 13,1-17)", un servizio che include "il dovere di rendere conto alla comunità ai diversi livelli". In questo senso, l'esercizio dell'autorità deve essere modellato sull'esempio kenotico di Cristo, "come un servizio che include la disponibilità a praticare la rinuncia a se stessi ("*kenosis*", cfr. Fil 2,5-11; Mt 23,8-12)" (Sant'Ireneo 2018, 13).

2.1.4. LA "FUNZIONE PETRINA"

43. Tenendo conto della difficoltà di trovare un fondamento immediato per il ministero del Vescovo di Roma nel Nuovo Testamento, il dialogo luterano-cattolico negli Stati Uniti ha

introdotto un concetto generale di “*funzione petrina*”, che non è necessariamente legato a una sede o a una persona particolare. È definita come “una particolare forma di ministero esercitato da una persona, da un titolare di un ufficio o da una chiesa locale in riferimento alla chiesa nel suo insieme”. Questa funzione petrina del ministero serve a promuovere o a preservare l’unicità della chiesa simboleggiando l’unità e facilitando la comunicazione, l’assistenza o la correzione reciproca e la collaborazione nella missione della chiesa” (L-C US 1973, 4). Per quanto riguarda le immagini associate a Pietro nel Nuovo Testamento, questo dialogo affermava anche che: “Quando si traccia una “traiettoria” di queste immagini, troviamo indicazioni di uno sviluppo da immagini precedenti a immagini successive. Questo sviluppo delle immagini non costituisce un primato nel suo senso tecnico successivo, ma si può vedere la possibilità di un orientamento in quella direzione, se modellato da fattori favorevoli nella Chiesa successiva” (L-C US 1973, 13).

2.1.5. I “TESTI PETRINI” NELLA TRADIZIONE PATRISTICA

44. Alcuni dialoghi teologici hanno evidenziato che il primato del Vescovo di Roma “non può essere stabilito dalle Scritture in modo isolato dalla tradizione vivente”, che, molto presto, ha riconosciuto alla Sede romana una posizione e un ruolo speciali (cfr. MERCIC 1986, 55). Il Dialogo luterano-cattolico negli Stati Uniti ha sottolineato che questa posizione e questo ruolo dipendono dalla convergenza di “due linee parallele”: “nel periodo successivo all’era del Nuovo Testamento, due linee di sviluppo parallele tendevano a rafforzare il ruolo del vescovo di Roma tra le Chiese del tempo. Una era il continuo sviluppo delle diverse immagini di Pietro che emergevano dalle comunità apostoliche, l’altra derivava dall’importanza di Roma come centro politico, culturale e religioso” (L-C US 1973, 15). In quanto capitale dell’Impero, l’importanza strategica di Roma per la missione mondiale del

cristianesimo era riconosciuta già ai tempi del Nuovo Testamento (cfr. At 19,21; 25,25). La comunità cristiana di Roma divenne quindi rapidamente importante, come dimostra il fatto che Paolo cercò il sostegno della Chiesa romana nella sua predicazione del Vangelo (cfr. MERCIC 1986, 52). La preminenza di Roma come luogo in cui Pietro e Paolo avevano le loro tombe, stabilì la sede di Roma come una Chiesa apostolica di importanza unica. Come afferma l'ARCIC: “La Chiesa di Roma, la città in cui Pietro e Paolo insegnarono e furono martirizzati, venne riconosciuta come detentrica di una responsabilità unica tra le Chiese: il suo vescovo fu visto svolgere un servizio speciale in relazione all'unità delle Chiese, e in relazione alla fedeltà all'eredità apostolica, esercitando così tra i suoi colleghi vescovi funzioni analoghe a quelle attribuite a Pietro, di cui si sosteneva che il vescovo di Roma fosse il successore” (ARCIC 1981, 6).

45. Nella Chiesa latina il martirio e la sepoltura di Pietro a Roma furono alla base dell'applicazione dei “testi petrini” al Vescovo di Roma fin dall'inizio del III secolo (cfr. Tertulliano, *De Pudicitia* 21, *Præscriptionibus adversus Hæreticos* 22.4). Secondo il *Groupe des Dombes*: “Il riferimento a testi scritturistici che evidenziano il ruolo di Pietro appare nella Chiesa primitiva come un fenomeno secondario rispetto a una pratica primaria” (Dombes 1985, 22). Con Leone I (440-461), la correlazione tra il vescovo della Chiesa romana e l'immagine di Pietro, già implicita in alcuni suoi predecessori, divenne pienamente esplicita. Secondo Leone, Pietro continua il suo compito di enunciare la fede attraverso il Vescovo di Roma, e il predominio di Roma sulle altre chiese deriva dalla presenza di Pietro nei suoi successori, i vescovi della sede romana (cfr. Leone, *Epistola* 98). Alcuni vedono questa convinzione sostenuta dai vescovi del Concilio di Calcedonia nell'approvazione del Tomo di Leone a Flaviano: “Questa è la fede dei padri; questa è la fede degli apostoli; questa è la fede di tutti noi; Pietro ha parlato per mezzo di Leone” (citato in MERCIC 1986, 53). Altri osservano che il Tomo

di Leone fu accettato perché ritenuto coerente con l'insegnamento di Cirillo di Alessandria, cioè con la tradizione apostolica e patristica: "Il Concilio fu anche attento a sottolineare l'accordo di Leone con Cirillo: 'Pio e vero Leone insegnava, così insegnava Cirillo'" (Sant'Ireneo 2018, 7.6). Tuttavia, da questo momento il fattore decisivo per la Chiesa cattolica nel comprendere la posizione e il ruolo speciale della Sede romana fu la relazione del Vescovo di Roma con Pietro: "L'ecclesiologia 'petrino-romana' di Leone giocherà un ruolo determinante nel successivo orientamento della dottrina 'cattolica'" (Dombes 1985, 26). Il dialogo internazionale ortodosso-cattolico descrive questo sviluppo teologico: "In Occidente, il primato della sede di Roma è stato inteso, soprattutto a partire dal IV secolo, con riferimento al ruolo di Pietro tra gli Apostoli. Il primato del vescovo di Roma tra i vescovi fu gradualmente interpretato come una prerogativa che gli spettava in quanto successore di Pietro, il primo degli apostoli. Questa concezione non fu adottata in Oriente, che aveva una diversa interpretazione delle Scritture e dei Padri su questo punto" (O-C 2016, 16). Il dialogo luterano-cattolico tedesco coglie sinteticamente lo sviluppo occidentale: "Al posto di un principio locale (*sedes apostolica*), compare un principio personale (*successor Petri*)" (L-C Germ 2000, 168).

46. Infatti, pur riconoscendo il primo posto di Roma nella *taxis*, gli ortodossi di solito danno meno peso dottrinale ai suoi legami petrini. Questa posizione si riflette nella dichiarazione del dialogo ortodosso-cattolico nordamericano: "Roma è stata affermata come prima sede senza riferimento alla tradizione petrina" (O-C US 2017). Gli ortodossi sono soliti sottolineare la base politica del primato di Roma, argomentando dal canone 28 del Concilio di Calcedonia, che riconosceva che "i padri hanno giustamente [...] accordato prerogative [*presbeia*] alla sede dell'antica Roma, poiché questa è una città imperiale" (cfr. O-C 2016, nota 11). In effetti, l'obiezione mossa da alcuni di loro non riguarda tanto il primato

del Vescovo di Roma o il primato di Pietro nel Nuovo Testamento, ma la fusione dei due nell'insegnamento cattolico.

47. Una menzione particolare merita la lettura dei “testi petrini” nella tradizione siriana, per molti versi consona alla comprensione latina, dal momento che Pietro ha fondato le Chiese di Antiochia e di Roma, e quindi i vescovi di entrambe le Chiese sono considerati suoi successori. Nella *Dichiarazione congiunta sull'episcopato e il ministero petrino* (2002), la Commissione per il dialogo tra la Chiesa cattolica e la Chiesa siro-ortodossa malankarese ha affermato: “Secondo le Scritture e la Tradizione, Gesù ha affidato a Pietro un ministero speciale. Dandogli il nome di *Kepha* (roccia), Gesù lo ha nominato capo, rappresentante e portavoce dei dodici apostoli. Pietro e i suoi successori sono dotati del ministero dell'unità a livello universale. Nella Chiesa cattolica questo ministero è esercitato dal Vescovo di Roma e nella Chiesa siro-ortodossa dal Patriarca di Antiochia. Secondo la Chiesa siro-ortodossa il Patriarca di Antiochia, in quanto successore di Pietro, è il simbolo visibile dell'unità e rappresenta la Chiesa siro-ortodossa universale” (4).

2.2. DE IURE DIVINO

48. Il Vaticano I ha insegnato che il primato del Vescovo di Roma è stato istituito *de iure divino* e quindi appartiene alla struttura essenziale e irrevocabile della Chiesa (“*ex ipsius Christi Domini institutione seu iure divino*”, *Pastor aeternus* II). Altre Chiese hanno tradizionalmente contestato o rifiutato questa istituzione *de iure divino*. Le Chiese orientali, pur riconoscendo un primato d'onore che spetta al Vescovo di Roma, ritenevano che questo primato fosse una questione di sviluppo storico. Ad esempio, facendo riferimento al teologo Nilus Cabasilas del XIV secolo, il Patriarcato di Mosca ha affermato nel 2013 che: “Il primato in onore accordato ai vescovi di Roma non è stato istituito da Dio ma dagli uomini” (*Posizione del Patriarcato di Mosca sul problema del primato nella Chiesa*

universale, 4). Allo stesso modo, i teologi protestanti che non rifiutavano categoricamente il primato papale, consideravano la sua istituzione semplicemente “*de iure humano*” (*per diritto umano*), in quanto non radicata nelle Scritture. Ad esempio, Filippo Melantone sosteneva che, se il papa “ammettesse il Vangelo”, la “superiorità del papato sui vescovi” potrebbe essere concessa *iure humano* (cfr. L-C US 2004, 74; L-C Aus 2016, 71). La riflessione ecumenica contemporanea ha fatto emergere alcune nuove possibilità per superare questa tradizionale opposizione.

2.2.1. CHIARIMENTI ERMENEUTICI

49. Alcuni dialoghi teologici hanno riflettuto sul significato del termine “diritto divino” (*ius divinum*). I partecipanti cattolici al dialogo luterano-cattolico negli Stati Uniti hanno affermato: “Nei secoli precedenti si pensava piuttosto comunemente che questo termine implicasse, in primo luogo, l’istituzione con un atto formale di Gesù stesso e, in secondo luogo, una chiara attestazione di tale atto da parte del Nuovo Testamento o di qualche tradizione che si riteneva risalisse ai tempi apostolici”. Pertanto, essi erano in grado di riconoscere che: “Dal momento che il “diritto divino” si è caricato di queste implicazioni, il termine stesso non comunica adeguatamente ciò che crediamo riguardo all’istituzione divina del papato” (L-C US, 1973). In un documento successivo, la stessa commissione sostiene che “le categorie di diritto divino e di diritto umano devono essere riesaminate e collocate nel contesto del ministero come servizio alla *koinonia* della salvezza” (L-C US 2004, 74). Come ha affermato l’ARCIC I, lo *ius divinum* “non deve essere inteso come un’istituzione permanente del primato universale fondata direttamente da Gesù durante la sua vita sulla terra. Né il termine significa che il primate universale sia una “fonte della Chiesa”, come se la salvezza di Cristo dovesse essere incanalata attraverso di lui. Piuttosto, egli deve essere il segno della *koinonia* visibile che Dio vuole per la Chiesa e uno strumento attraverso il

quale si realizza l'unità nella diversità. È a un primate universale così previsto all'interno della collegialità dei vescovi e della *koinonia* di tutta la Chiesa che si può applicare la qualifica di *iure divino*" (ARCIC 1981, 11). Mentre la risposta ufficiale cattolica all'ARCIC I del 1991 esprimeva riserve su questa comprensione, la Congregazione per la Dottrina della Fede ha usato una formulazione simile nel 1998, affermando che "l'episcopato e il primato, reciprocamente correlati e inseparabili, sono di istituzione divina" (*Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa*, 6).

50. Allo stesso modo, il dialogo vetero cattolico-cattolico afferma che: "Se per 'ufficio petrino' si intende un ministero, esercitato in prospettiva universale dal papa, al servizio dell'unità, della missione e della sinodalità delle Chiese locali guidate e rappresentate dai loro vescovi, allora anche la teologia vetero-cattolica potrebbe di fatto assentire a ciò che si intende con il termine (per loro estraneo) di 'diritto divino' nel senso sopra suggerito (cfr. anche A-RC/Autorità II, 10-15)" (OC-C 2009, 47).

51. Basandosi sulla distinzione tra *l'esse* e il *bene esse* della Chiesa, il dialogo internazionale luterano-cattolico ha affermato nel 1972: "La questione [...] che rimane controversa tra cattolici e luterani è se il primato del papa sia necessario per la Chiesa, o se rappresenti solo una funzione fondamentale possibile" (L-C 1972, 67). Il Gruppo di Farfa Sabina ha espresso un'idea simile, distinguendo le questioni necessarie per l'essere stesso e per l'unità della Chiesa: "Qui un'altra differenziazione potrebbe rivelarsi cruciale: la differenza tra ciò che è necessario *per l'essere stesso della Chiesa* e ciò che è necessario *per l'unità della Chiesa*. Certo, una tale differenziazione tra *l'essere* e *l'unità* della Chiesa solleva anche delle difficoltà, poiché l'unità appartiene agli attributi essenziali della Chiesa: appartiene al suo stesso essere. Tuttavia, la nuova apertura a una forma di primato che si manifesta oggi nell'ecumenismo ci obbliga quasi a fare una tale differenziazione" (Farfa 2009, 124).

2.2.2. SIA DE IURE DIVINO CHE DE IURE HUMANO?

52. I chiarimenti ermeneutici hanno contribuito a mettere in una nuova prospettiva la distinzione tra “*de iure divino*” e “*de iure humano*”. Il dialogo internazionale luterano-cattolico, nel *Rapporto di Malta*, ha sottolineato che le due nozioni sono state separate in modo troppo netto: “Una maggiore consapevolezza della storicità della Chiesa, insieme a una nuova comprensione della sua natura ecclesiologicala, richiede che ai nostri giorni i concetti di *ius divinum* e *ius humanum* vengano ripensati.... Lo *ius divinum* non può mai essere adeguatamente distinto dallo *ius humanum*. Abbiamo lo *ius divinum* sempre e solo come mediato attraverso particolari forme storiche” (L-C 1972, 31). Secondo il dialogo luterano-cattolico negli Stati Uniti, il primato papale è sia *de iure divino* che *de iure humano*: è sia parte della volontà di Dio per la Chiesa che mediato dalla storia umana. Per questo motivo, il primato papale è sia teologicamente rilevante che aperto all’adattamento. Nelle riflessioni dei partecipanti luterani si afferma che: “Nella nostra discussione, tuttavia, abbiamo riscontrato, attraverso una serie di accurate indagini storiche, che la tradizionale distinzione tra *de iure humano* e *de iure divino* non riesce a fornire categorie utilizzabili per la discussione contemporanea sul papato”. Da un lato, i luterani non vogliono trattare l’esercizio del ministero universale come se fosse semplicemente facoltativo. È volontà di Dio che la Chiesa abbia i mezzi istituzionali necessari per promuovere l’unità del Vangelo. D’altra parte, i cattolici, sulla scia del Vaticano II, sono consapevoli che ci sono molti modi di esercitare il primato papale” (L-C US 1973, 35).

53. In modo simile, il dialogo ortodosso-cattolico ha riconsiderato il peso teologico di fattori talvolta considerati semplicemente istituzionali o giuridici nella vita della Chiesa. Come afferma il *Documento di Chieti*: “Dio si rivela nella storia. È particolarmente importante intraprendere insieme una lettura teologica della storia della liturgia, della spiritualità, delle istituzioni e dei canoni della

Chiesa, che hanno sempre una dimensione teologica” (O-C, 2016, 6). Infatti, poiché la Chiesa è sia divina che umana, le sue istituzioni e i suoi canoni non hanno solo un valore organizzativo o disciplinare, ma sono l’espressione della vita della Chiesa sotto la guida dello Spirito Santo. Tra queste istituzioni, sia il primato che la sinodalità appartengono alla sua stessa natura, come ha affermato il Gruppo misto di lavoro ortodosso-cattolico Sant’Ireneo: “Il primato e la sinodalità non sono forme opzionali di amministrazione della Chiesa, ma appartengono alla natura stessa della Chiesa, perché entrambi hanno lo scopo di rafforzare e approfondire la comunione a tutti i livelli” (Sant’Ireneo 2018, 16; significativamente, il Vaticano II insegna che la collegialità è radicata “nell’istituzione e nel comando di Cristo”, cfr. infra § 66).

54. L’ARCIC ha anche cercato di stabilire una convergenza dottrinale interpretando la nozione tradizionale *de iure divino* come “un dono della provvidenza divina” o come “un effetto della guida dello Spirito Santo nella Chiesa”: “Tuttavia, di tanto in tanto i teologi anglicani hanno affermato che, in circostanze mutate, potrebbe essere possibile per le chiese della Comunione anglicana riconoscere lo sviluppo del primato romano come un dono della divina provvidenza – in altre parole, come un effetto della guida dello Spirito Santo nella Chiesa”. Data la suddetta interpretazione del linguaggio del diritto divino nel Concilio Vaticano I, è ragionevole chiedersi se esista davvero un divario tra l’affermazione di un primato per diritto divino (*iure divino*) e il riconoscimento della sua nascita per divina provvidenza (*divina providentia*)” (ARCIC 1981, 13). Nel contesto di un’ecclesiologia di comunione, l’ARCIC conclude che: “In passato, l’insegnamento cattolico secondo cui il vescovo di Roma è il primate universale per diritto o legge divina è stato considerato dagli anglicani inaccettabile. Tuttavia, crediamo che il primato del vescovo di Roma possa essere affermato come parte del disegno di Dio per la *koinonia* universale in termini compatibili con entrambe le nostre tradizioni” (ARCIC 1981, 15;

la Conferenza di Lambeth del 1988 ha approvato questa comprensione, vedi Risoluzione 8, punto 3).

2.2.3. “NECESSITAS ECCLESIAE”: ESSENZA TEOLOGICA E CONTINGENZA STORICA

55. Grazie anche alla riflessione ecumenica, la distinzione tra “*de iure divino*” e “*de iure humano*” è stata ampiamente superata da una distinzione tra l'essenza teologica e la contingenza storica del primato. Considerando quanto profondamente il primato papale sia stato determinato da sfide storiche, imperativi, mandati e minacce di ogni tipo (ad esempio, ecclesiali, politiche, culturali), si può e si deve fare una distinzione più chiara tra l'essenza dottrinale del primato papale e la sua contingenza storica. Papa Giovanni Paolo II ha espresso questa distinzione nella *Ut unum sint* quando ha accolto la richiesta di “trovare una forma di esercizio del primato che, pur non rinunciando in nessun modo all'essenziale della sua missione, si apra ad una situazione nuova” (*UUS*, 95). La Congregazione per la Dottrina della Fede, nelle sue “Considerazioni” formulate in risposta a questo invito, ha spiegato la distinzione in questo modo: “I contenuti concreti del suo esercizio caratterizzano il ministero petrino nella misura in cui esprimono fedelmente l'applicazione alle circostanze di luogo e di tempo delle esigenze della finalità ultima che gli è propria (l'unità della Chiesa). La maggiore o minore estensione di tali contenuti concreti dipenderà in ogni epoca storica dalla *necessitas Ecclesiae*” (*Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa*, 12).

56. Se l'unità dei cristiani è una delle “necessità primarie della Chiesa”, come può essere esercitato il primato papale per soddisfare questa necessità? Cosa appartiene all'ordine *de iure divino* e cosa può essere considerato contingente? “Il ministero dell'unità è definito anche “ministero petrino”. Questo ministero, come elemento permanente della Chiesa di Cristo, ha trovato rispetto ed

espressione viva fin dai tempi più antichi. Tuttavia, nel corso della storia, sono sorte controversie su particolari strutture e forme di questa espressione” (L-C Germ 2000, 153). In effetti, molti problemi, timori o insoddisfazioni ecumeniche sono principalmente legati a caratteristiche contingenti e quindi mutevoli del primato papale. Alcune caratteristiche del primato papale, che originariamente rispondevano a un’esigenza reale in un periodo specifico della storia della Chiesa, hanno continuato a sussistere anche dopo che la ragione della loro origine era scomparsa. “Bisogna inoltre chiedersi se e fino a che punto la Chiesa cattolica veda fundamentalmente la possibilità di una forma di comunione delle Chiese non cattoliche con il Papa, in cui l’essenza del ministero petrino dell’unità sia conservata, ma in forme canoniche diverse da quelle che sono state presentate come normative a partire dal Medioevo, e soprattutto nel periodo moderno” (L-C Germ 2000, 200). Lo stesso vale per l’estensione del primato papale su vari ambiti della vita della Chiesa; le circostanze storiche, che un tempo giustificavano un’estensione più o meno ampia del primato in materia ecclesiale, potrebbero essere cambiate. È quindi “importante distinguere tra l’essenza di un ministero di primato e i modi particolari in cui è stato o è attualmente esercitato” (FC 2013 *CVVC* 56). Infine, l’indagine storica è un mezzo essenziale per la “guarigione delle memorie”. Più che alla sua essenza teologica, molte “ferite” potrebbero essere principalmente legate a modi contingenti di esercitare il primato, e anche a fallimenti personali. In breve: i documenti ecumenici chiedono una maggiore attenzione e valutazione delle condizioni storiche che hanno influenzato l’esercizio del primato nelle varie regioni e periodi. Infatti, “anche se in modo e misura diversi, le Chiese sia in Oriente che in Occidente si sono spesso confrontate con la tentazione di confondere la guida della Chiesa con il potere secolare e le sue istituzioni?” (Sant’Ireneo 2018, 5.4).

2.3. LE DEFINIZIONI DEL VATICANO I SUL PRIMATO DI GIURISDIZIONE E SULL'INFALLIBILITÀ PAPALE

57. Fin dal Medioevo, i teologi cattolici hanno sostenuto che il ministero del Papa è un ministero *de iure divino*. Strettamente legate a questa concezione del ministero papale sono le dottrine della giurisdizione universale e dell'infallibilità del Papa. Queste dottrine possono essere rintracciate nell'insegnamento della Chiesa cattolica molto prima del Vaticano I. Ad esempio, come afferma il dialogo luterano-cattolico negli Stati Uniti: "Il Concilio di Firenze, nel suo Decreto di Unione per le Chiese greche e latine (1439) espone la dottrina del primato papale in termini che si avvicinano a quelli del Vaticano I" (L-C US 1973, 19). La dottrina della giurisdizione universale, come sviluppata nel periodo post-tridentino, può essere vista come uno dei presupposti ecclesiologici del fenomeno dell'"uniatismo" (cfr. infra §131). Allo stesso modo, la proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione da parte di Pio IX nel 1854 implica già l'esercizio dell'infallibilità papale. Tuttavia, le dottrine del primato della giurisdizione e dell'infallibilità del Papa non erano ancora definite come dogmi.

58. Nella *Pastor aeternus*, il Concilio Vaticano I (1870) ha creato una nuova situazione, proclamando queste dottrine come dogmi. Queste definizioni dogmatiche si sono rivelate un ostacolo significativo per gli altri cristiani nei confronti del papato. "Mentre per i cattolici mantenere la comunione nella fede e nei sacramenti con il vescovo di Roma è considerato un criterio necessario per essere considerati Chiesa in senso pieno, per gli ortodossi, così come per i protestanti, sono proprio le pretese storiche del papa di avere autorità nell'insegnamento e nella vita della Chiesa che sono più in contrasto con l'immagine della Chiesa che ci viene presentata nel Nuovo Testamento e nei primi scritti cristiani" (O-C US 2010, 2).

59. In linea con l'appello di alcuni teologi per una *rilettura* o una ricezione del Concilio Vaticano I¹³, alcuni dialoghi teologici locali e non ufficiali, come il *Groupe des Dombes* (1985, 82-84; 2014, 196-206), il dialogo luterano-cattolico negli Stati Uniti (2004, 209-217), il Gruppo di Farfa Sabina (2009, 62-124), il dialogo luterano-cattolico in Australia (2016, 130-134) o il Gruppo Sant'Ireneo (2018, 10.1-10.13) hanno intrapreso una rilettura del Concilio Vaticano I, che ha aperto nuove strade per una comprensione più completa del Concilio. Questo approccio ermeneutico sottolinea l'importanza di interpretare le affermazioni dogmatiche del Vaticano I non in modo isolato, ma alla luce del Vangelo, dell'intera tradizione e del suo contesto storico¹⁴. Sebbene le dottrine della giurisdizione universale e dell'infallibilità del Papa siano due questioni distinte, saranno comunque affrontate insieme in questa sottosezione poiché sono state definite dallo stesso Concilio.

13. Si veda, ad esempio, Joseph Ratzinger: "Come all'interno della Sacra Scrittura si verifica il fenomeno della rilettura [...], così anche i singoli dogmi e pronunciamenti dei Concili non vanno intesi come isolati, ma piuttosto nel processo di rilettura dogmatico-storica all'interno di questa unità della storia della fede. [...] Che questa intuizione sia di fondamentale importanza per l'interpretazione del Vaticano I, è ovvio", (Joseph Ratzinger, *Das neue Volk Gottes: Entwürfe zur Ekklesiologie*, 2a ed. [Düsseldorf: Patmos, 1970], 140-141); si veda anche Walter Kasper: "Secondo la visione cattolica, tale ri-ricezione non mette in discussione la validità delle definizioni del Concilio, ma riguarda le sue interpretazioni. Infatti, la ricezione non significa un'accettazione automatica e meramente passiva, ma un processo vivace e creativo di appropriazione", "Petrine Ministry and Synodality", *The Jurist* 66, 1 (2006), 302. Si veda anche Yves Congar, *Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique*, Paris, Éditions du Cerf, 1982, p. 244-257.

14 Cfr. Walter Kasper, "Catholic Hermeneutics of the Dogmas of the First Vatican Council", *The Petrine Ministry. Catholics and Orthodox in Dialogue*, Walter Kasper (a cura di), New York, The Newman Press, 2006.

2.3.1. UN APPROCCIO ERMENEUTICO AL VATICANO I

a. Il contesto storico del Concilio

60. Il Vaticano I deve essere compreso nel quadro del suo contesto storico. Il Gruppo di Farfa Sabina (2009, 106), il *Groupe des Dombes* (2014, 198), il Gruppo Sant'Ireneo (2018, 10.1-10.6) e il Dialogo internazionale ortodosso-cattolico (O-C 2023, 3.5) hanno riflettuto sul fatto che nel XIX secolo la Chiesa cattolica stava rispondendo a diverse sfide. Dal punto di vista ecclesiologico, il gallicanesimo ha fatto rivivere il concetto di conciliarismo ponendo l'accento sull'autonomia delle Chiese nazionali. Dal punto di vista politico, la Chiesa fu sfidata dal regalismo (un maggiore controllo statale sulla Chiesa) e dalla crescente influenza di un liberalismo anticlericale. Sul piano intellettuale, il razionalismo e gli sviluppi scientifici moderni sollevavano interrogativi sulle formulazioni tradizionali della fede. In reazione a queste sfide e per contrastarle, il movimento ultramontano promosse la *leadership* del Papa e la creazione di una Chiesa più centralizzata, modellata sui regimi politici di sovranità contemporanei. In questo contesto, “la maggioranza dei vescovi vedeva in un papato rafforzato una protezione per la libertà della Chiesa e, più in generale, una forza di unità di fronte al mondo moderno” (Farfa 2009, 106).

61. Un ulteriore fattore di complicazione è l'interruzione del Concilio a causa dello scoppio della guerra franco-prussiana nel 1870, che ha contribuito a uno squilibrio nella sua ecclesiologia: il Concilio non è stato in grado di andare oltre un primo documento ecclesiologico sul papato, e non ha quindi trattato il mistero della Chiesa nel suo complesso (cfr. O-C 2023, 3.5). La questione dei vescovi nella Chiesa, dei loro compiti e dei loro diritti, non è stata discussa in dettaglio e formulata come dottrina ecclesiale fino al Vaticano II. Per questo motivo, il Gruppo di Farfa Sabina afferma che: “La regola ermeneutica secondo cui i risultati del Vaticano I devono essere letti alla luce delle affermazioni del Vaticano II è in

linea con questi fatti storici. In questo modo il contenuto di ciò che è stato realizzato nel 1870 viene conservato e allo stesso tempo visto in un contesto più complesso” (Farfa 2009, 116).

b. Distinzione tra intenzione ed espressione

62. Un altro importante principio ermeneutico è quello di interpretare il Concilio Vaticano I alla luce delle sue intenzioni. Come afferma il Gruppo Sant’Ireneo: “Un’ermeneutica del dogma richiama l’attenzione sul fatto che si deve distinguere tra la formula di un dogma (“ciò che è detto”) e l’affermazione intesa (“ciò che è significato”)” (Sant’Ireneo 2018, 3). Il Concilio ha voluto che le sue decisioni fossero comprese “secondo l’antica e costante credenza della Chiesa universale” (*Pastor aeternus* [PA] *Introduzione*, DH 3052), così come è “contenuto anche negli atti dei Concili ecumenici e nei sacri canoni” (PA III, DH 3059), specialmente “quelli nei quali l’Oriente si accordava con l’Occidente nel vincolo della fede e della carità” (PA IV, DH 3065). Il Gruppo di Farfa Sabina chiede quindi di distinguere tra l’*enuntiabile*, condizionato da un contesto e da un linguaggio specifico, e la *res* delle definizioni dogmatiche del Vaticano I: “La definizione stessa e ciò che essa definisce è l’*enuntiabile*, ma l’atto di fede si rivolge non ad essa, ma a ciò che è inteso da essa, cioè al suo significato, alla *res* che è intesa da essa” (Farfa 2009, 178). “Se si opera una tale distinzione, allora il significato del dogma dell’infalibilità e del primato della giurisdizione potrebbe essere oggettivamente stabilito come segue: 1) contribuire ad assicurare l’unità della Chiesa nelle questioni fondamentali della fede cristiana nei casi in cui essa è minacciata; 2) assicurare la libertà dell’annuncio del Vangelo e la libera nomina agli uffici ecclesiali in tutti i sistemi sociali” (*id.*, 179).

63. Sulla base di questa distinzione, il Gruppo di Farfa Sabina ha potuto concludere che: “I risultati delle più recenti indagini storiche permettono ora di distinguere il significato effettivamente inteso del Vaticano I dal modo in cui è stato espresso nelle circostanze

prevalenti a quel tempo. È stata questa veste, tuttavia, questo modo di formulare la dottrina, a favorire l'interpretazione massimalista prevalente in passato di entrambi i dogmi. Quel Concilio non aveva alcuna intenzione di negare o respingere la tradizione del primo millennio, vale a dire la Chiesa come rete di chiese reciprocamente comunicanti. Sebbene sia certamente prematuro affermare che le divergenze sul ministero papale siano state superate, la nuova visione del Vaticano I permette ai luterani e ad altri di giungere a una nuova valutazione delle definizioni conciliari” (*id.*, 259).

c. Distinzione tra il testo e la sua interpretazione

64. Inoltre, la successiva interpretazione delle risoluzioni da parte del magistero della Chiesa cattolica è della massima importanza per un'adeguata comprensione dell'insegnamento conciliare. Infatti, “l'indagine storica porta a constatare che molti dei modi in cui il Vaticano I è stato recepito, soprattutto quelli massimalisti, non erano fedeli alle definizioni del Concilio [...] Solo se si è consapevoli di queste differenze tra l'intenzione originaria e la ricezione che ne è derivata è possibile superare i successivi atteggiamenti apologetici” (Sant'Ireneo 2018, 10.10).

65. Storicamente, la “Risposta dei vescovi tedeschi al dispaccio circolare di Bismarck” del 1875 è di importanza cruciale, perché fu accolta da Pio IX, il papa che convocò il Concilio, come sua interpretazione autentica. Secondo questa Risposta, il primato giurisdizionale del Papa non riduce l'autorità ordinaria dei vescovi, perché l'episcopato si basa “sulla stessa istituzione divina” dell'ufficio papale. Per quanto riguarda l'infallibilità, la Risposta sottolinea che essa copre “esattamente lo stesso ambito del magistero infallibile della Chiesa in generale ed è vincolata al contenuto della Sacra Scrittura e della tradizione e alle decisioni dottrinali già adottate dal magistero” (cfr. Farfa 2009, 104; Sant'Ireneo 2018, 10.8; O-C 2023, 3.6).

66. Ma soprattutto, il Vaticano I può essere ricevuto correttamente solo alla luce dell'insegnamento del Concilio Vaticano II. Il Vaticano II ha trattato questioni che erano rimaste aperte nel Vaticano I, in particolare il modo in cui l'episcopato è inteso e il suo rapporto con il ministero papale. Alcune riserve, che erano state espresse al Vaticano I dalla minoranza, sono state prese in considerazione e integrate nelle dichiarazioni sul primato papale. Per quanto riguarda l'infallibilità, la Costituzione sulla Divina Rivelazione, *Dei verbum*, afferma che il "magistero vivo della Chiesa [...] non è superiore alla parola di Dio ma la serve, insegnando soltanto ciò che è stato trasmesso" (DV, 10), e la Costituzione sulla Chiesa, *Lumen gentium*, sostiene che "la totalità dei fedeli [...] non può sbagliarsi nel credere" (LG, 12). Nell'insegnamento sulla sacramentalità dell'episcopato (LG, 21), il Vaticano II ha ristabilito la connessione tra i poteri sacramentali e giuridici conferiti con l'ordinazione¹⁵: "Ciò significa che un vescovo, in virtù della sua ordinazione, possiede un'autorità che non è giuridicamente delegata dal vescovo di Roma. L'esercizio di questa autorità, tuttavia, è controllato in ultima istanza dalla suprema autorità della Chiesa". (L-C US 2004, 218). Il fatto che entrambi i poteri di ordine e di giurisdizione derivino dall'ordinazione riflette il fatto che Cristo è la fonte del potere e il modello per l'esercizio dell'autorità nella Chiesa. Infatti, "il vescovo riceve i poteri sacramentali e pastorali direttamente da Cristo attraverso l'ordinazione e la consacrazione episcopale" (Farfa 2009, 111).

Su questa base, la Costituzione *Lumen gentium* ha sottolineato il significato della collegialità episcopale "per istituzione e precetto di Cristo" (LG, 23, cfr. anche LG, 22 e 25). Così facendo, "la teologia del Vaticano II ha sviluppato l'insegnamento del Vaticano I, dando un resoconto più equilibrato delle relazioni del Papa con i

15. Si veda in particolare la *Nota explicativa pravia* pubblicata in appendice alla *Lumen gentium*.

vescovi e dei vescovi con il Popolo di Dio. Il vescovo di Roma è a capo del collegio dei vescovi, che condividono la sua responsabilità per la Chiesa universale. La sua autorità ha uno scopo pastorale anche quando ha una forma giuridica. Essa va sempre compresa nel suo contesto collegiale” (L-C US 1973, 20). Il concetto conciliare di collegialità è stato ulteriormente sviluppato all’interno del più ampio principio di sinodalità, soprattutto nell’insegnamento di Papa Francesco: il Sinodo dei Vescovi, agendo sempre “*cum Petro et sub Petro*” nella *hierarchica communio* (cfr. *LG*, 21-22), è, a livello della Chiesa universale, “espressione della *collegialità episcopale* all’interno di una Chiesa tutta sinodale”¹⁶.

2.3.2. UN’ERMENEUTICA DEI DOGMI

a. Primato della giurisdizione

67. Per interpretare adeguatamente le definizioni del Concilio Vaticano I, diversi dialoghi hanno studiato la storia del testo della *Pastor aeternus*, soprattutto il contesto che ha condizionato la scelta dei termini utilizzati (in particolare le spiegazioni del vescovo Zinelli, intervenuto a nome della Deputazione della Fede). I dialoghi hanno potuto chiarire che, secondo gli atti del Concilio, il dogma della giurisdizione universale prevede una serie di limitazioni¹⁷. La stessa Costituzione sottolinea che la giurisdizione

16. Papa Francesco, *Discorso in occasione del 50° anniversario dell’istituzione del Sinodo dei Vescovi*, 17 ottobre 2015.

17. Come ha chiarito il Gruppo di Farfa Sabina: (1) la stessa pienezza di potere spetta ai vescovi riuniti in concilio insieme al Papa; (2) la giurisdizione papale è limitata dal diritto naturale e dal diritto divino (cioè dalla Rivelazione) e normalmente dal diritto canonico e consuetudinario; (3) mentre l’autorità papale è “ordinaria” (cioè non delegata) e “immediata” (cioè esercitata senza ricorrere a un intermediario), il Papa non interferisce normalmente nella vita quotidiana della Chiesa locale, ma solo in via eccezionale e in casi di emergenza; (4) la giurisdizione

“ordinaria e immediata” di ogni vescovo all’interno della sua Chiesa particolare deve essere “confermata, rafforzata e difesa” dall’esercizio del ministero del Vescovo di Roma (*Pastor aeternus* III, DH 3064). Un chiarimento del significato di questi termini ha aiutato a comprendere meglio l’intenzione del Concilio. Come spiega l’ARCIC: “Sono sorte difficoltà dall’attribuzione della giurisdizione universale, ordinaria e immediata al vescovo di Roma da parte del Concilio Vaticano I. L’incomprensione di questi termini tecnici ha aggravato le difficoltà. La giurisdizione del vescovo di Roma come primate universale è detta ordinaria e immediata (cioè non mediata) perché è inerente al suo ufficio; è detta universale semplicemente perché deve permettergli di servire l’unità e l’armonia della *koinonia nel suo* insieme e in ciascuna delle sue parti” (ARCIC 1981, 18; cfr. anche MERCIC 1986, 61). “Dopo aver esaminato ciò che è stato effettivamente votato al concilio”, il Gruppo di Farfa Sabina è in grado di dichiarare che “diventa ovvio, in sintesi, che il Vaticano I non ha fatto del Papa un monarca assoluto della Chiesa” (Farfa 2009, 105).

68. Nonostante questi chiarimenti, i dialoghi teologici esprimono la necessità di integrare l’insegnamento del Vaticano I sulla giurisdizione in un’ecclesiologia di comunione. Come afferma il dialogo luterano-cattolico tedesco: “Per una comprensione luterana, il principio di un ‘primato di giurisdizione’ è inaccettabile, a meno che la sua forma non sia costituzionalmente incorporata nella struttura di comunione della Chiesa” (L-C Germ 2000, 198). Infatti, “la pretesa che il Vescovo di Roma abbia per istituzione divina una giurisdizione ordinaria, immediata e universale su tutta la Chiesa è vista da alcuni come una minaccia all’integrità del collegio episcopale e all’autorità apostolica dei vescovi, quei fratelli che Pietro era stato incaricato di rafforzare” (*Risposta della Camera*

papale è sempre tesa a promuovere l’edificazione della Chiesa e mai a mettere in pericolo la sua legge e il suo ordinamento divino (cfr. Farfa 2009, 102).

dei Vescovi della Chiesa d'Inghilterra, 47). Analogamente, il dialogo internazionale ortodosso-cattolico osserva che “una tale ecclesologia è per gli ortodossi un grave allontanamento dalla tradizione canonica dei Padri e dei concili ecumenici, perché oscura la cattolicità di ogni Chiesa locale” (O-C 2023, 3.10).

b. Infallibilità

69. Studiando il contesto storico del Vaticano I, i suoi lavori (con particolare attenzione alla *relatio* del vescovo Gasser, presidente della commissione responsabile) e la sua ricezione, alcuni dialoghi teologici sono riusciti a chiarire il significato di alcuni termini relativi al dogma dell'infalibilità e a concordare su aspetti del suo insegnamento (cfr. L-C US 1978, Farfa 2009, Dombes 2014).

o Chiarimenti su espressioni e intenzioni

70. Alcuni dialoghi teologici hanno potuto chiarire la formulazione del dogma. Il dialogo luterano-cattolico negli Stati Uniti (1978), il *Groupe des Dombes* (2014) e il Gruppo di Farfa Sabina, in particolare, offrono “alcune importanti correzioni che eliminano molti pregiudizi e fraintendimenti abituali” e chiariscono cosa non è l'infalibilità (Farfa 2009, 263): 1) l'infalibilità *non è una qualità personale*: “Il Concilio Vaticano I non ha affermato senza riserve che il Papa è infallibile. Piuttosto, ha insegnato che, quando compie alcuni atti ben precisi, è dotato della stessa infalibilità che Cristo ha conferito alla sua Chiesa (DS 3074)” (L-C US 1978, 14; anche MERCIC 1986, 71) – in altre parole, ha “definito non l'infalibilità personale del papa, ma la sua capacità, a certe condizioni, di proclamare infallibilmente la fede della Chiesa” (O-C 2023, 3.7); 2) l'infalibilità *non è indipendente* dalla Chiesa e l'affermazione che le definizioni papali sono irreversibili “di per sé e non per consenso della Chiesa (*ex sese, non autem ex consensu ecclesiae*)” è stata aggiunta “allo scopo di escludere la tendenza di alcuni gallicani e conciliaristi, che consideravano necessaria l'approvazione dei vescovi per

conferire infallibilità a qualsiasi definizione papale”. Il termine consenso del Vaticano I va inteso nel senso giuridico di approvazione ufficiale e non nel senso più generale di accordo o accettazione da parte della Chiesa nel suo insieme” (L-C US 1978, 17; anche O-C 2023, 3.7); 3) l’infalibilità *non è assoluta* in quanto è limitata non solo dal suo soggetto e dal suo atto, ma anche dal suo oggetto, poiché il Papa non può pronunciare un nuovo insegnamento, ma solo dare una formulazione più sviluppata di una dottrina già radicata nella fede della Chiesa (*depositum fidei*) (cfr. PA IV). Nel dialogo luterano-cattolico negli Stati Uniti, i membri luterani riconoscono che “il linguaggio dell’infalibilità non ha lo scopo di aggiungere qualcosa all’autorità del Vangelo, ma piuttosto di far riconoscere tale autorità senza ambiguità”. (L-C US 1978, “Riflessioni luterane” 12). Allo stesso modo, l’ARCIC afferma che “l’infalibilità significa solo la preservazione del giudizio dall’errore per il mantenimento della Chiesa nella verità, non l’ispirazione o la rivelazione positiva. Inoltre, l’infalibilità attribuita al vescovo di Roma è un dono per essere, in determinate circostanze e sotto precise condizioni, un organo dell’infalibilità della Chiesa” (ARCIC 1981, nota 7).

71. Al di là del chiarimento sulla formulazione del dogma stesso, i dialoghi sono riusciti a trovare una certa convergenza sul suo significato, riconoscendo in particolare la necessità di un’autorità personale di insegnamento, poiché l’unità della Chiesa è un’unità nella verità. Nel dialogo luterano-cattolico negli Stati Uniti, i membri luterani hanno dichiarato di essere stati stimolati “a considerare quanto sia vitale per le Chiese parlare, quando le circostanze lo richiedono, con una sola voce nel mondo e come un ufficio di insegnamento universale come quello del Papa possa esercitare un ministero dell’unità che sia liberatorio e rinvigorente piuttosto che restrittivo o repressivo” (L-C US 1978, 18). Secondo l’ARCIC, la persona che esercita un ministero universale dell’unità detiene anche una particolare autorità di insegnamento: “Il giudizio

della Chiesa è normalmente dato attraverso una decisione sinodale, ma a volte un primate che agisce in comunione con i suoi fratelli vescovi può articolare la decisione anche a prescindere da un sinodo. Sebbene la responsabilità di preservare la Chiesa di fondamentali errori appartenga a tutta la Chiesa, essa può essere esercitata a suo nome da un primate universale [...]. In effetti, nella storia della Chiesa ci sono stati momenti in cui sia i concili che i primati universali hanno protetto posizioni legittime che erano state attaccate” (ARCIC 1981, 28). La Chiesa ha quindi bisogno di un’autorità di insegnamento sia collegiale che personale: “[...] la Chiesa ha bisogno sia di un’autorità multipla e dispersa, con la quale tutto il Popolo di Dio è attivamente coinvolto, sia di un primate universale come servitore e fulcro dell’unità visibile nella verità e nell’amore. Questo non significa che tutte le differenze siano state eliminate; ma se nella Chiesa vivente si esercitano funzioni e uffici petrini di cui un primate universale è chiamato a servire come fulcro visibile, allora è insito nel suo ufficio che egli debba avere sia una responsabilità di insegnamento definita sia un appropriato dono dello Spirito che gli permetta di assolverla” (*id.*, 33). Nella sua *Risposta alla Ut unum sint*, la Chiesa d’Inghilterra riconosce anche che “gli anglicani non sono affatto contrari al principio e alla pratica di un ministero personale a livello mondiale al servizio dell’unità. Anzi, sempre più spesso la loro esperienza della Comunione anglicana li porta ad apprezzare la giusta necessità, accanto ai ministeri comunitari e collegiali, di un servizio personale di unità nella fede” (44). Sulla stessa linea, il *Groupe des Dombes* afferma che: “Ogni collegio deve essere presieduto per prendere una decisione dottrinale, concludere su un determinato problema e dare espressione alla sua unanimità. Questo dato profondamente umano è attestato nel Nuovo Testamento con il ruolo di presidenza assunto dagli apostoli, in particolare da Pietro, qualunque siano le implicazioni che le Chiese ne hanno tratto. L’autorità della presidenza personale normalmente rappresenta, assume e ricapitola

in sé l'autorità della comunità e del collegio ministeriale" (Dombes 2014, 346).

○ *Riserve rimanenti*

72. Nonostante questi chiarimenti, i dialoghi esprimono ancora preoccupazioni relative ai seguenti principi:

1) *Il primato del Vangelo*, un punto particolarmente importante per i luterani. "Il principio dell'infalibilità è inaccettabile per una comprensione luterana, a meno che le decisioni *ex cathedra* del Papa non rimangano sotto la clausola finale della rivelazione data nella Sacra Scrittura" (L-C Germ 2000, 198; si veda anche L-C US 1978, 41, 52; L-C US 2004, 117). Da parte loro, i cattolici riconoscono che "rimane un importante compito ecumenico che spetta ai cattolici: l'infalibilità deve essere ulteriormente esaminata alla luce del primato del Vangelo e dell'atto salvifico di Cristo; ma è anche importante mostrare come l'infalibilità possa rendere un servizio al Popolo di Dio dando espressione a tale primato" (L-C US 1978, 75).

2) *Infalibilità al servizio dell'indefettibilità di tutta la Chiesa*. La *Lumen gentium* ha descritto l'infalibilità come un dono di cui tutta la Chiesa è "dotata" (LG, 25; cfr. anche LG, 12, vedi sopra §66). Tuttavia, alcuni dialoghi hanno espresso riserve sull'uso del termine: "Siamo d'accordo che si tratta di un termine applicabile incondizionatamente solo a Dio, e che usarlo di un essere umano, anche in circostanze molto ristrette, può produrre molti equivoci [...] Riconosciamo anche che l'attribuzione al vescovo di Roma dell'infalibilità a certe condizioni ha teso a conferire un'importanza esagerata a tutte le sue affermazioni" (ARCIC 1981, 32; cfr. anche Farfa 2009, 263). Con lo stesso spirito critico: "I metodisti hanno problemi con questa comprensione cattolica dell'infalibilità, soprattutto perché sembra implicare un discernimento della verità che supera la capacità degli esseri umani peccatori [...] I metodisti

hanno ulteriori difficoltà con l'idea che il Vescovo di Roma possa agire in questo processo a nome di tutta la Chiesa" (MERCIC 1986, 72-73).

Un concetto più ampio spesso preferito dai dialoghi è quello di indefettibilità, "che non parla della mancanza di difetti della Chiesa, ma confessa che, nonostante tutte le sue numerose debolezze e mancanze, Cristo è fedele alla sua promessa che le porte degli inferi non prevarranno contro di essa" (ARCIC 1981, nota 3). Alcuni di loro notano nella storia della Chiesa cattolica un "movimento dall'*indefettibilità* (o inerranza) della Chiesa all'*infallibilità* del magistero della Chiesa" (Dombes 2014, 192) e sottolineano che l'*infallibilità* deve essere intesa come "al servizio dell'*indefettibilità* della Chiesa" (ARCIC II 1999, 42). Infatti, "la promessa divina di rimanere nella verità va intesa innanzitutto come connessa all'*indefectibilitas ecclesiae*" (Farfa 2009, 272), il cui "mantenimento" è a sua volta inteso "come opera sovrana di Dio" (L-C US 1978, 3). Sia l'*indefettibilità* che l'*infallibilità* sono espressioni della fede nello Spirito Santo, che Cristo ha promesso ci condurrà alla verità tutta intera (Gv 16,13).

3) *L'esercizio della collegialità episcopale*. La definizione del Vaticano I non esclude la necessità della consultazione del collegio episcopale e allude ai vari modi di discernere la fede di tutta la Chiesa (concili ecumenici, consultazione del parere delle Chiese sparse, sinodi speciali e "altri mezzi messi a disposizione dalla divina Provvidenza", cfr. *Pastor aeternus* IV). Va infatti ricordato che una vasta consultazione dei vescovi cattolici, interpellati sulla fede e sulla devozione del clero e dell'intero Popolo di Dio, fu fatta in preparazione alla proclamazione dei dogmi dell'Immacolata Concezione (1854) con l'enciclica *Ubi primum* (1849) e dell'Assunzione (1950) con l'enciclica *Deiparae Virginis Mariae* (1946, citata nella Costituzione Apostolica *Munificentissimus Deus*, 1950, 11-12). Tuttavia, il Vaticano I "ha taciuto sulla necessità di coinvolgere o consultare la Chiesa nello stabilire la verità" nella sua

preoccupazione di evitare il gallicanesimo (Farfa 2009, 80) e non ha codificato il processo di consultazione per accertare la fede della Chiesa.

Il Vaticano II completò il Vaticano I attraverso il suo insegnamento sulla collegialità episcopale (*LG*, 22-23, 25) (vedi sopra §66): “Il Vaticano II ha integrato e completato l’insegnamento del Vaticano I, secondo il quale il Papa ha la suprema e piena autorità sulla Chiesa e, in determinate circostanze, può proclamare infallibilmente la fede della Chiesa, affermando che anche il corpo dei vescovi (‘collegio episcopale’), in unione con il suo capo, il Papa, esercita entrambe le prerogative (*Lumen Gentium*, 22, 25, rispettivamente)” (O-C 2023, 4.1).7); essa “ha ripreso le definizioni del Vaticano I sul primato papale e le ha integrate sottolineando il ruolo dei vescovi” (Sant’Ireneo 2018, 11.12). Tuttavia, “dal punto di vista ortodosso, non è andato abbastanza lontano nel riconsiderare i dogmi del Vaticano I sull’infallibilità e sul primato del papa” (*id.*, 11.14). Quanto l’insegnamento del Vaticano II su questa materia abbia cambiato la prassi della Chiesa cattolica è stato messo in dubbio dall’ARCIC, che si è chiesta: “L’insegnamento del Concilio Vaticano II sulla collegialità dei vescovi è stato sufficientemente attuato?”. (ARCIC 1999, 57).

4) *La necessità della ricezione*. Al di là della collegialità episcopale, molti *partner* ecumenici affermano la necessità di una rinnovata riflessione sul rapporto tra autorità di insegnamento e ricezione da parte di tutta la Chiesa, riconoscendo l’importanza del ruolo del *sensus fidei* dei singoli credenti e dell’intero corpo dei fedeli – il *sensus fidelium*. L’ARCIC ha affermato che “sebbene non sia attraverso la ricezione da parte del Popolo di Dio che una definizione acquisisce per prima l’autorità, l’assenso dei fedeli è l’indicazione ultima che la decisione autorevole della Chiesa in una questione di fede è stata veramente preservata dall’errore dallo Spirito Santo” (ARCIC 1981, 25). Di conseguenza, “nonostante il nostro accordo sulla necessità di un primato universale in una Chiesa unita, gli anglicani non accettano il

possemo garantito di un tale dono di assistenza divina nel giudizio, necessariamente collegato all'ufficio del vescovo di Roma, in virtù del quale le sue decisioni formali possono essere conosciute come completamente assicurate prima della loro ricezione da parte dei fedeli" (*id.*, 31). In risposta a *Ut unum sint*, la Camera dei vescovi della Chiesa d'Inghilterra ha ribadito una delle sue precedenti dichiarazioni: "Una cosa sarebbe per gli anglicani dire "sì" al primato universale del vescovo di Roma come persona che significa in modo particolare l'unità e l'universalità della Chiesa e riconoscere le sue speciali responsabilità per mantenere l'unità nella verità e per ordinare le cose nell'amore; un'altra cosa sarebbe accettare l'infallibilità senza la comprensione della ricezione come l'abbiamo descritta" (46).

Il dialogo internazionale ortodosso-cattolico ha anche notato nel suo ultimo documento che la "Chiesa ortodossa considera anche che l'infalibilità appartiene alla Chiesa nel suo insieme, come espresso dai concili ricevuti dall'intero Popolo di Dio" (O-C 2023, 3.10). I suoi documenti precedenti menzionavano la questione della ricezione come requisito della sinodalità: "L'ecumenicità delle decisioni di un Concilio è riconosciuta attraverso un processo di ricezione di durata lunga o breve, per il cui tramite il popolo di Dio nel suo insieme – attraverso la riflessione, il discernimento, il dibattito e la preghiera – riconosce in tali decisioni l'unica fede apostolica delle Chiese locali, che è stata sempre la stessa e di cui i vescovi sono i maestri (*didaskaloi*) ed i custodi. Tale processo di ricezione è diversamente interpretato in Oriente ed in Occidente, secondo le loro rispettive tradizioni canoniche. Pertanto la conciliarità o sinodalità implica molto di più dei vescovi radunati in assemblea. Essa coinvolge anche le loro Chiese. I primi sono i depositari della fede e danno voce alla fede delle seconde. Le decisioni dei vescovi devono essere ricevute nella vita delle Chiese, specialmente nella loro vita liturgica. Ciascun concilio ecumenico accettato come tale, nel significato proprio e pieno del termine, è,

di conseguenza, una manifestazione della comunione di tutta la Chiesa ed un servizio reso ad essa” (O-C 2007, 37-38; cfr. anche O-C 2016, 18; OO-C 2015, 20).

73. Nonostante queste rimanenti riserve, alcuni dialoghi hanno registrato progressi promettenti nella rilettura del Vaticano I. Ad esempio, i membri luterani del Gruppo di Farfa Sabina hanno potuto dichiarare che: “In questa luce il papato ha perso il suo carattere di questione controversa necessariamente invincibile tra luterani e cattolici. Se il Vaticano I viene interpretato come indicato sopra, i luterani possono essere disposti a riconoscere il papato come espressione legittima del ministero petrino di unità per la Chiesa cattolica. Ciò non significa che la forma attuale dell’ufficio papale sia considerata dalle Chiese luterane come una concretizzazione appropriata del ministero ecclesiale universale di unità per la *communio ecclesiarum* del futuro” (Farfa 2009, 266). Analogamente, il dialogo luterano-cattolico in Australia afferma che “i luterani possono riconoscere che il modo in cui la Chiesa cattolica insegna oggi la dottrina dell’infalibilità papale ha molto in comune con la comprensione luterana dell’infalibilità della parola di Dio e dell’indefettibilità della Chiesa cattolica, che riceve questa parola e la trasmette nella sua proclamazione e nel suo insegnamento” (L-C Aus 2016, 125).

3. PROSPETTIVE PER UN MINISTERO DI UNITÀ IN UNA CHIESA RIUNIFICATA

74. L'approccio alle questioni teologiche fondamentali appena menzionate ha aperto nuove strade per riflettere su come il ministero dell'unità possa essere esercitato in una Chiesa riconciliata. Come si è chiesta la Commissione Fede e Costituzione del Consiglio Ecumenico delle Chiese: "Se, secondo la volontà di Cristo, le attuali divisioni saranno superate, come potrebbe essere compreso ed esercitato un ministero che favorisca e promuova l'unità della Chiesa a livello universale?" (FC 2013 *CVVC* 57).

3.1. È NECESSARIO UN PRIMATO PER TUTTA LA CHIESA?

75. Prima di considerare le caratteristiche di un possibile primato per tutta la Chiesa, una prima domanda è se l'esistenza stessa di un tale primato sia necessaria. Molti dialoghi teologici e risposte alla *Ut unum sint* hanno riconosciuto la necessità di un primato per tutta la Chiesa. Oltre agli argomenti scritturistici tradizionalmente presentati dalla Chiesa cattolica, propongono altre giustificazioni: l'argomento della tradizione apostolica, l'argomento ecclesiologico e un argomento pragmatico.

3.1.1. L'ARGOMENTO DELLA TRADIZIONE APOSTOLICA

76. Fin dalla Chiesa primitiva, il cristianesimo era organizzato su grandi sedi apostoliche che occupavano un ordine specifico, essendo la sede di Roma la prima nella gerarchia. I dialoghi tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa sottolineano questo argomento. È su questa base che nel 1989 la Consultazione teologica ortodosso-cattolica nordamericana ha riconosciuto che: "Gli ortodossi accettano la nozione di primato universale, parlandone come di un 'primato d'onore' accordato a un *primus inter pares*" (O-C US 1989, 7)". Il dialogo internazionale ortodosso-

cattolico ha potuto affermare anche nel *Documento di Ravenna* che “il fatto del primato a livello universale è accettato sia dall’Oriente che dall’Occidente”, pur riconoscendo che “ci sono differenze di comprensione riguardo al modo in cui deve essere esercitato, e anche riguardo ai suoi fondamenti scritturali e teologici” (O-C 2007, 43). Il *Documento di Chieti* afferma che: “Tra il IV e il VII secolo venne riconosciuto l’ordine (*taxis*) delle cinque sedi patriarcali, basato e sancito dai concili ecumenici, con la sede di Roma che occupava il primo posto, esercitando un primato d’onore (*presbeia tes times*), seguita dalle sedi di Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme, in questo ordine specifico, secondo la tradizione canonica.” (O-C 2016, 15). Nel documento “Posizione del Patriarcato di Mosca sul problema del primato nella Chiesa universale” (2013), che esprimeva disaccordo con l’ultima parte del *Documento di Ravenna*, il Santo Sinodo del Patriarcato di Mosca riconosceva anche l’esistenza di un “primato d’onore nella Chiesa universale” esercitato nel primo millennio dal Vescovo di Roma (4) e poi, nella Chiesa ortodossa nel suo complesso, dal patriarca di Costantinopoli: “Il primato nella Chiesa ortodossa universale, che è un primato d’onore per sua natura, piuttosto che di potere, è molto importante per la testimonianza ortodossa nel mondo moderno” (5). Tuttavia, seguendo il canone 28 di Calcedonia (non ricevuto da Papa Leone), nella concezione ortodossa il primato delle sedi di Roma e Costantinopoli si basa sul loro status imperiale piuttosto che sulle loro origini apostoliche (vedi sopra §46).

77. L’ARCIC ha attinto anche all’argomento della tradizione apostolica quando ha riflettuto sul primato universale della sede di Roma: “La sola sede che rivendica il primato universale e che ha esercitato ed esercita tuttora tale *episcopé* è la sede di Roma, la città dove morirono Pietro e Paolo. Sembra appropriato che in ogni futura unione un primato universale come quello descritto sia detenuto da quella sede” (ARCIC 1976, 23; si veda anche ARCIC

2018, 42; anche FC 2013 *CVVC* 55, ha utilizzato questo argomento).

78. Allo stesso modo, il dialogo vetero-cattolico – ortodosso, nella dichiarazione comune del 1983, affermava che: “Il Vescovo di Roma godeva di tale posizione onorifica perché la sede di Roma occupava il primo posto nell’ordine delle sedi episcopali: Roma era la capitale dell’impero e la sua Chiesa conservava la tradizione apostolica – ancora senza alcuna innovazione; portava il Vangelo della salvezza a popoli e nazioni che non avevano ancora sentito parlare di Cristo ed era ricca di vita ecclesiale e di opere d’amore. Perciò il Vescovo di Roma possiede la presidenza d’onore nella Chiesa. Ma per quanto riguarda l’autorità episcopale, egli non differisce in alcun modo dai suoi fratelli vescovi” (citato in OC-C 2009, Appendice testo 6).

79. Pur riconoscendo l’importanza delle sedi particolari basate sulla tradizione apostolica e sull’ordine registrato dai primi concili ecumenici (Nicea I, canone 6; Costantinopoli I, canone 2), le Chiese ortodosse orientali, a differenza della Chiesa ortodossa, non riconoscono una gerarchia specifica tra loro, poiché “non hanno un unico centro di comunione universale, ma funzionano sulla base di un modello indipendente e universale, con una fede dottrinale comune” (OO-C 2009, 53), e la loro comunione è stata stabilita senza “un chiaro punto centrale di riferimento” (OO-C 2015, 71; cfr. infra §§92-93).

80. Per alcune comunioni occidentali, l’argomento della tradizione apostolica non ha un peso significativo e di conseguenza non vedono perché il primato debba necessariamente appartenere a sedi particolari. Ad esempio, l’Unione battista della Gran Bretagna, nella sua Risposta (1997) alla *Ut unum sint*, afferma che: “Se lo Spirito dovesse condurre le Chiese verso una collegialità di *leader* spirituali in cui una *leadership* principale (intesa in termini di servizio principale) fosse utile per la vita della Chiesa, non vediamo perché

questa dovrebbe essere legata in forma permanente a uno qualsiasi dei grandi centri storici della testimonianza cristiana. In effetti, la necessità di imparare dal ministero delle chiese povere, oppresse ed emarginate nel nostro mondo potrebbe sostenere il contrario”. La stessa risposta riconosce però che: “Una tale comunione mondiale di Chiese cristiane, tuttavia, difficilmente potrebbe realizzarsi senza l’influente *leadership* del Vescovo di Roma all’interno del processo, e in questo senso siamo d’accordo con l’applicazione a lui delle parole di Gesù a Pietro: ‘quando ti sarai convertito, rafforza i tuoi fratelli’”. Chiaramente, l’importanza data allo sviluppo storico della Chiesa come indicativo della volontà divina su di essa influenza l’accettazione o il rifiuto dell’argomento della tradizione apostolica.

3.1.2. L'ARGOMENTO ECCLESIOLOGICO: PRIMATO E SINODALITÀ AD OGNI LIVELLO DELLA CHIESA

81. Diversi dialoghi hanno trovato una giustificazione per l’esercizio di un primato universale basato sul riconoscimento dell’interdipendenza reciproca tra primato e sinodalità a ogni livello della vita della Chiesa: locale, regionale e universale. Il Dialogo luterano-cattolico negli Stati Uniti ha formulato chiaramente la domanda: “Se l’interdipendenza tra assemblea e ministero ordinato è tipica della struttura della Chiesa a livello locale, regionale e nazionale, allora perché tale interdipendenza non si dovrebbe trovare anche a livello universale?” (L-C US 2004, 118). Allo stesso modo, l’ARCIC sostiene che, “se si vuole realizzare la volontà di Dio per l’unità nell’amore e nella verità dell’intera comunità cristiana, questo modello generale degli aspetti complementari primaziali e conciliari dell’*episkopé* al servizio della *koinonia* delle chiese deve essere realizzato a livello universale” (ARCIC 1976, 23). La stessa questione è sollevata dal *Groupe des Dombes*: “A livello personale, l’esperienza del ministero della Parola e dei sacramenti nella Chiesa locale e quella della presidenza di assemblee e consigli anticipano che ogni espressione visibile della Chiesa universale

richiede un ministero di comunione. Le Chiese della Riforma dovrebbero interrogarsi sulle ragioni che impediscono loro, attualmente, di concepire e riconoscere tale ministero che sarebbe esercitato a beneficio della comunione di tutta la Chiesa” (Dombes 1985, 157). Sulla base dello stesso argomento, il primato a livello universale è stato riconosciuto come appartenente all’essenza della Chiesa da alcuni dialoghi. Infatti, il dialogo luterano-cattolico in Germania ha potuto affermare che: “Un ministero ecclesiastico universale per l’unità e la verità della Chiesa corrisponde all’essenza e alla missione della Chiesa, che si costituisce a livello locale, regionale e universale. Un tale ministero deve quindi essere considerato in linea di principio come oggettivamente appropriato. Esso rappresenta la totalità del cristianesimo e ha un compito pastorale nei confronti di tutte le chiese particolari” (L-C Germ 2000, 196).

82. Parallelamente all’argomento apostolico, anche il dialogo internazionale ortodosso-cattolico basa le sue riflessioni su questo argomento ecclesiologicalo. La dimensione primaziale e sinodale della Chiesa a livello locale e regionale, sostiene, dovrebbe esistere anche a livello universale: “Il primato a tutti i livelli è una pratica saldamente fondata nella tradizione canonica della Chiesa” (O-C 2007, 43). La Risposta del Patriarcato di Mosca al *Documento di Ravenna*, tuttavia, sottolinea la peculiarità del primato a ogni livello: “A causa del fatto che la natura del primato, che esiste ai vari livelli della struttura ecclesiastica (diocesano, locale e universale) varia, le funzioni del *primus* ai vari livelli non sono identiche e non possono essere trasferite da un livello all’altro”. (3). Anche il Gruppo Sant’Ireneo ha notato che: “C’è un’analogia ma non un’identità nel rapporto tra primato e sinodalità ai diversi livelli della Chiesa: locale, regionale e universale. Poiché la natura del primato e della sinodalità differisce a ciascun livello, anche le dinamiche tra primato e sinodalità variano di conseguenza” (Sant’Ireneo 2018, 16.4). Allo stesso modo, il dialogo ortodosso orientale-cattolico

afferma che: “La sinodalità/conciliarità e i primati si esprimono in modi diversi ai diversi livelli della vita della Chiesa. Questi modi e livelli sono stati articolati in modo diverso nelle tradizioni cattolica e ortodossa orientale, sia nel passato che nel presente” (OO-C 2009, 46).

83. Il dialogo ortodosso-cattolico sottolinea l'importanza della successione apostolica nella comprensione del primato e della sinodalità. La Consultazione teologica ortodosso-cattolica nordamericana ha affrontato per la prima volta la questione del primato nel documento del 1986 intitolato *Apostolicità come dono di Dio nella vita della Chiesa*, che sottolineava i diversi approcci ortodossi e cattolici al rapporto tra apostolicità e “petrinità”: “Nelle Chiese orientali si è spesso posto l'accento sulla pienezza dell'apostolicità e della ‘petrinità’ di ciascuna Chiesa, mentre si è criticata la Chiesa romana per la tendenza a localizzare queste qualità in un'unica sede”. La stessa commissione nota però che “l'immagine di Pietro all'interno del collegio apostolico si riflette nella vita di ogni chiesa locale; si riflette anche nella comunione visibile di tutte le chiese locali. Non c'è un'opposizione intrinseca tra questi due approcci” (O-C US 1986, 12). Analogamente, il dialogo internazionale ortodosso-cattolico ha introdotto la questione del primato nel contesto della sua riflessione sulla successione apostolica, osservando che l'apostolicità “significa qualcosa di più di una semplice trasmissione di poteri”, poiché “è la successione in una Chiesa che testimonia la fede apostolica, in comunione con le altre Chiese, testimoni della stessa fede apostolica” (O-C 1988, 46). La commissione osserva anche che “è in questa prospettiva di comunione tra le Chiese locali che si potrebbe affrontare la questione del primato nella Chiesa in generale e, in particolare, del primato del vescovo di Roma” (*id.*, 55). Allo stesso modo, il dialogo internazionale ortodosso orientale -cattolico collega esplicitamente la sinodalità/collegialità e i primati con la successione apostolica: Poiché i vescovi sono

successori degli “apostoli”, ereditando l’apostolato dei “Dodici”, il ministero episcopale nella Chiesa è per sua natura collegiale” (OOC 2009, 37). La questione della successione apostolica è stata affrontata anche in alcuni dialoghi con le comunioni cristiane occidentali, raggiungendo diversi gradi di accordo, ma sollevando alcune altre questioni fondamentali, come la comprensione sacramentale della Chiesa e dei suoi ministeri¹⁸.

3.1.3. UN ARGOMENTO PRAGMATICO: LA NECESSITÀ DI UN MINISTERO DELL’UNITÀ A LIVELLO UNIVERSALE

84. Un altro argomento, di natura più pragmatica, si basa sul crescente senso della necessità di un ministero dell’unità a livello universale. Questo senso si fonda su considerazioni sia interne che missionarie.

In un mondo sempre più globalizzato, molte comunità cristiane, che hanno a lungo privilegiato la dimensione locale, sentono sempre più la necessità di un’espressione visibile della comunione a livello mondiale. La maggior parte delle comunioni, federazioni e alleanze mondiali, così come gli organismi ecumenici, sono stati istituiti nell’ultimo secolo per mantenere e rafforzare i legami di unità a livello regionale e mondiale. Questa necessità di strumenti globali di comunione è stata avvertita anche per risolvere i disaccordi tra le Chiese locali riguardo a questioni nuove e potenzialmente divisive in un mondo globalizzato. Ad esempio, l’ARCIC descrive una serie di questioni che hanno creato “una nuova situazione a causa dell’apparente incapacità degli strumenti di comunione a livello mondiale di risolvere le questioni stesse e di trovare processi concordati [...] per contenere il conflitto in modo

18. Sui vari accordi sulla successione apostolica e sulle questioni da risolvere, si veda: Walter Kasper, *Harvesting the Fruits. Basic Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue*, 2009, London-New York, Continuum International Publishing Group, nn. 43-44.

che non porti a un'ulteriore compromissione della comunione” (ARCIC 2018, 77).

85. Questa situazione ha prodotto una nuova apertura a un ministero dell'unità a livello universale. Come ha affermato il Dialogo luterano-cattolico negli Stati Uniti già nel 1973: “I luterani riconoscono sempre più la necessità di un ministero che serva all'unità della Chiesa universale. Riconoscono che, per l'esercizio di questo ministero, si dovrebbero prendere in seria considerazione istituzioni radicate nella storia” (L-C US 1973, 28). Anche l'ARCIC ha riconosciuto molto presto la necessità di un “*episcopé* di un primate universale”: “Secondo la dottrina cristiana, l'unità nella verità della comunità cristiana richiede un'espressione visibile. Siamo d'accordo che tale espressione visibile è la volontà di Dio e che il mantenimento dell'unità visibile a livello universale include l'*episcopé* di un primate universale” (ARCIC 1981 *Chiar.*, 8). La stessa commissione ha riconosciuto nel 1982 che “il primato, come fulcro della *koinonia*, è una garanzia che ciò che [tutti coloro che esercitano l'*episcopé*] insegnano e fanno è in accordo con la fede degli apostoli” (ARCIC 1982, *Introduzione* 6). Nello stesso spirito, la risposta della Chiesa d'Inghilterra a *Ut unum sint* affermava che “sempre di più la loro esperienza [degli anglicani] della Comunione anglicana li porta ad apprezzare la giusta necessità, accanto ai ministeri comunitari e collegiali, di un servizio personale di unità nella fede” (44). Nel documento *Camminare insieme sulla strada*, seguendo il metodo dell'ecumenismo ricettivo, i membri anglicani dell'ARCIC si chiedono che cosa possano imparare da alcuni aspetti dell'esercizio cattolico del primato mondiale, in particolare per quanto riguarda il ruolo della sede di Canterbury e il ministero del suo arcivescovo all'interno della Comunione anglicana (ARCIC 2018, 145).

86. Parallelamente a questi sviluppi interni, la consapevolezza della necessità di un ministero dell'unità si basa anche su considerazioni missionarie. Nel suo documento del 2018, pur non riferendosi specificamente al primato universale, l'ARCIC ha

comunque sottolineato l'importanza di efficaci strumenti universali di comunione affinché la Chiesa possa compiere la sua missione, perché senza di essi “potrebbe non esserci sufficiente distanza critica dalla cultura locale prevalente” (ARCIC 2018, 154).

87. In seguito a queste considerazioni interne ed esterne, alcuni dialoghi prevedono la possibilità di ricevere il ministero del Vescovo di Roma. Già nel 1972, la Commissione internazionale luterano-cattolica sull'unità riconosceva che, da un punto di vista luterano, “l'ufficio del papato come segno visibile dell'unità delle Chiese non è quindi escluso nella misura in cui è subordinato al primato del Vangelo attraverso una reinterpretazione teologica e una ristrutturazione pratica” (L-C 1972, 66). La stessa commissione ha ripreso queste linee nel 1981, riconoscendo anche che “in vari dialoghi comincia a emergere la *possibilità* che anche l'ufficio petrino del vescovo di Roma non debba essere escluso dai luterani come segno visibile dell'unità della chiesa nel suo insieme” (L-C 1981, 73). La *Dichiarazione lungo il cammino* della Commissione per gli Affari Ecumenici e Interreligiosi della Conferenza dei Vescovi Cattolici degli Stati Uniti e della Chiesa Evangelica Luterana in America, considerando una “speciale attualità nel nostro momento culturale”, afferma che “in un'epoca di crescente consapevolezza globale e di comunicazione istantanea oltre molte linee di divisione, il vescovo di Roma testimonia il messaggio cristiano nel mondo più ampio attraverso l'evangelizzazione, le relazioni interreligiose e la promozione della giustizia sociale e della cura del creato” (L-C US 2015, IV B 6). L'ARCIC ha riconosciuto che “le esigenze della vita ecclesiale richiedono un esercizio specifico dell'*episcopé* al servizio di tutta la Chiesa” (ARCIC 1999, 46) e ha proseguito suggerendo che gli anglicani potrebbero accettare il ministero del Vescovo di Roma, ma esercitato in modo collegiale e sinodale e nel rispetto delle legittime diversità, “anche prima che le nostre chiese siano in piena comunione” (*id.*, 60). Infatti, “alcune difficoltà non saranno completamente risolte finché non sarà stata presa un'iniziativa

pratica e le nostre due Chiese non avranno vissuto insieme più visibilmente nell'unica *koinonia*” (ARCIC 1981, 33).

3.2. I CRITERI DEL PRIMO MILLENNIO

88. Nella *Ut unum sint*, Papa Giovanni Paolo II conferma ripetutamente (UUS 5, 56, 61) che la Chiesa cattolica “null'altro vuole se non la piena comunione tra Oriente ed Occidente. In ciò si ispira alla esperienza del primo millennio”. *Unitatis redintegratio* si riferisce anche all’“unità attestata dalle sacre Scritture e dalla veneranda tradizione della Chiesa” (UR 3). I principi e i modelli di comunione onorati nel primo millennio possono rimanere paradigmatici per una futura restaurazione della piena comunione. Il tema è stato esaminato in particolare nel dialogo con la Chiesa ortodossa e con le Chiese ortodosse orientali (per queste ultime fino alla metà del V secolo), con implicazioni più ampie per il dialogo ecumenico nel suo complesso.

3.2.1. “LA STORIA DELLA CHIESA NEL PRIMO MILLENNIO È DECISIVA”

89. I documenti dei dialoghi ortodosso-cattolici hanno prestato notevole attenzione al modello del primo millennio, prima della divisione tra Oriente e Occidente. Il *Documento di Chieti su Sinodalità e primato nel primo millennio* afferma che: “La storia della Chiesa nel primo millennio è decisiva. Nonostante alcune rotture temporanee, i cristiani d'Oriente e d'Occidente hanno vissuto in comunione durante questo periodo e, in questo contesto, sono state costituite le strutture essenziali della Chiesa” (O-C 2016, 7). Conclude: “Questo patrimonio comune di principi teologici, disposizioni canoniche e pratiche liturgiche del primo millennio costituisce un punto di riferimento necessario e una potente fonte di ispirazione sia per i cattolici che per gli ortodossi nel momento in cui cercano

di sanare la ferita della loro divisione all'inizio del terzo millennio" (*id.*, 21).

90. Il dialogo ortodosso orientale-cattolico, nel documento intitolato *L'esercizio della comunione nella vita della Chiesa primitiva e le sue implicazioni per la nostra ricerca di comunione oggi*, analizza anche come le forme di comunione dei primi cinque secoli possano essere di ispirazione per l'oggi: "È certamente impossibile prescindere dai numerosi sviluppi che hanno avuto luogo nei quindici secoli successivi, ma il periodo fino alla metà del quinto secolo rimane una fonte unica di riferimento, ispirazione e speranza. Il fatto che le nostre Chiese siano state in grado di vivere in comunione durante questi secoli, nonostante le differenze negli approcci e nelle interpretazioni, dovrebbe sfidarci nella nostra attuale ricerca di un'unità visibile nella diversità, sotto la guida dello Spirito Santo" (OO-C 2015, 2).

91. Il primo millennio è un criterio non solo nel dialogo con le Chiese orientali, ma anche con le Comunioni occidentali. La Risposta alla *Ut unum sint* della Camera dei vescovi della Chiesa d'Inghilterra afferma che: "Parte del rimedio risiede senza dubbio in un'esplorazione comune del modo in cui la Chiesa del primo millennio ha mantenuto la sua unità" (48, cfr. anche ARCIC 2018, 123). La Risposta ricorda le parole dell'allora cardinale Ratzinger: "Per quanto riguarda la dottrina del primato, Roma non deve pretendere dall'Oriente più di quanto sia stato formulato e vissuto durante il primo millennio"¹⁹, concludendo che "un tale approccio offre una notevole speranza, e potrebbe rendere possibile una nuova considerazione di molte questioni in cui le Chiese si sono sviluppate nella separazione l'una dall'altra" (54). Anche il dialogo luterano-cattolico in Germania chiede "la possibilità di un

19 Joseph Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre: Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München, 1982, p. 209.

orientamento all'esercizio del primato nel primo millennio cristiano senza riferimento agli sviluppi successivi" (L-C Germ 2000, 200; cfr. anche L-C Aus 2016, 135-136).

I paragrafi che seguono cercano di descrivere alcuni elementi del primo millennio che possono servire da ispirazione per l'esercizio del primato nel XXI secolo.

3.2.2. LE ESPRESSIONI DI COMUNIONE NON ERANO PRIMARIAMENTE GIURIDICHE

92. La massima espressione della comunione tra le Chiese è sempre stata la celebrazione della Santa Eucaristia. Nel primo millennio, la lettura dei nomi degli altri Patriarchi nei *dittici* liturgici in un ordine specifico (cfr. O-C 2007, 40; 2016, 17) illustrava il fatto che la comunione ecclesiale è sempre una comunione eucaristica. Questo è stato espresso dal dialogo internazionale ortodosso orientale-cattolico: "La comunione con Cristo inizia con il battesimo e si alimenta e si esprime nella celebrazione dell'Eucaristia, che è la manifestazione e il mezzo supremo della comunione ecclesiale" (OO-C 2015, 7). Allo stesso modo, i vescovi cattolici e anglicani hanno dichiarato alla riunione inaugurale della IARCCUM: "La nostra visione dell'unità piena e visibile è quella di una comunione eucaristica delle Chiese" (IARCCUM, 2000, 13).

93. Oltre a questa comprensione sacramentale, alcuni dialoghi teologici identificano altre espressioni di comunione nel primo millennio, notando che non erano principalmente giuridiche. Il dialogo internazionale ortodosso-cattolico, nel suo documento su *Sinodalità e primato nel primo millennio*, pur rilevando il diritto di appello alle sedi maggiori, sottolinea che "il vescovo di Roma non esercitava l'autorità canonica sulle Chiese d'Oriente" (O-C 2016, 19). Da parte sua, il dialogo internazionale ortodosso orientale-cattolico, dopo un'indagine sulle espressioni di comunione nella Chiesa primitiva (come lo scambio di lettere e visite, i sinodi e i

concili, la preghiera e le pratiche liturgiche, la venerazione dei martiri e dei santi comuni, il monachesimo e i pellegrinaggi ai santuari delle varie Chiese), sottolinea nella sua conclusione il carattere informale di queste espressioni di comunione: “Per la maggior parte, in questo periodo queste espressioni di comunione erano informali, cioè non si svolgevano all’interno di strutture chiare. Inoltre, tendevano a svolgersi principalmente a livello regionale; non c’era un chiaro punto centrale di riferimento. Da un lato, a Roma cresce la consapevolezza di un più ampio ministero di comunione e unità, in particolare a partire dalla fine del III secolo. D’altra parte, non c’è alcuna prova evidente che le Chiese ortodosse orientali abbiano mai accettato un tale ministero” (OO-C 2015, 71; riguardo alle espressioni di comunione, si veda anche l’ARCIC 1991, 45; 2018, 34). È interessante notare che nello stesso dialogo si legge che: “Molte delle relazioni che esistevano tra le Chiese nei primi secoli sono continuate fino ad oggi nonostante le divisioni, o sono state recentemente ravvivate” (OO-C 2015, 72).

3.2.3. UN “PRIMATO D’ONORE” DEL VESCOVO DI ROMA

94. Anche se non c’era “un chiaro punto centrale di riferimento”, Roma era comunque riconosciuta come la prima sede. La posizione di Roma è illustrata dalla lettera di Clemente ai Corinzi, alla fine del I secolo, che testimonia la preoccupazione della Chiesa di Roma per il bene di un’altra Chiesa. Nel II secolo, Ignazio di Antiochia descrisse la Chiesa di Roma come la Chiesa che “presiede nella carità”, e Ireneo lodò “la grandissima, antichissima e universalmente nota Chiesa fondata e organizzata a Roma dai due gloriosissimi apostoli, Pietro e Paolo [...] Poiché è necessario che ogni Chiesa si accordi con questa Chiesa, a causa della sua autorità preminente” (Contro le eresie, III, 3, 2) (cfr. Dombes 1985, 20; Sant’Ireneo 2018, 7.2).

95. Sebbene queste affermazioni di Ignazio e Ireneo si riferiscano principalmente alla Chiesa di Roma, le implicazioni per l'autorità personale del suo Vescovo furono sempre più riconosciute in Occidente (vedi sopra §45). Tuttavia, l'esercizio di questa autorità non era uniforme nelle diverse regioni: “Il ruolo del vescovo di Roma deve essere visto all'interno delle diverse sfere di influenza in cui egli prendeva decisioni efficaci e articolava la tradizione della Chiesa” (Sant'Ireneo 2018, 7.5). Inoltre, “il ruolo significativo del vescovo di Roma nella formazione della dottrina negli scritti dei maggiori gerarchi come Leone I e Gregorio Magno non era visto come in competizione con l'autorità dei vescovi o dei sinodi locali e regionali o dei sinodi nella Chiesa occidentale, ma piuttosto come un rafforzamento, una promulgazione e una regolamentazione del loro lavoro [...]. Entrambi consideravano lo scopo dei sinodi locali e regionali come consistente nell'esprimere un giudizio autorevole su questioni sia disciplinari che dottrinali; la loro funzione era quella di essere informati di queste decisioni, di confermarle e di intervenire solo nei casi in cui le autorità locali non riuscivano a raggiungere una soluzione chiara” (*id.*, 7.7).

96. In Oriente, “il ruolo dei vescovi di Roma era meno chiaramente definito, ma crebbe di importanza durante le grandi controversie dottrinali del IV e V secolo” (*id.*, 7.6). Tuttavia il primato era concepito soprattutto come una precedenza: “Fin dall'inizio l'Oriente affrontò la questione del primato ecclesiale attraverso il prisma del rapporto tra le grandi sedi. A Roma veniva costantemente concessa la precedenza rispetto a sedi come Alessandria e Antiochia, ma non era considerata in primo luogo in Oriente come detentrici di una forma speciale di autorità in tutte le questioni” (*id.*, 7.8).

97. Le Chiese ortodosse non hanno mai contestato il primato d'onore della Sede romana. Durante la sua visita del 1967 a Paolo VI, il Patriarca Atenagora dichiarò che Roma è la “Sede che è la prima in onore e ordine nel corpo vivente delle Chiese cristiane

sparse nel mondo”²⁰. Il recente dialogo teologico ortodosso-cattolico ha riaffermato questo riconoscimento. Il *Documento di Ravenna* ha potuto affermare che: “Entrambe le parti concordano sul fatto che [...] Roma, in quanto Chiesa che ‘presiede nella carità’ secondo la frase di Sant’Ignazio di Antiochia (*Ai Romani*, Prologo), occupava il primo posto nella *taxis*, e che il vescovo di Roma era quindi il *protos* tra i patriarchi” (O-C 2007, 41, cfr. anche O-C 2016, 15). Tuttavia, questi documenti hanno anche riconosciuto un disaccordo nella comprensione del “primato dell’onore”. Ortodossi e cattolici “non sono tuttavia d’accordo sull’interpretazione delle prove storiche di quest’epoca riguardo alle prerogative del vescovo di Roma come *protos*, una questione che era già stata compresa in modi diversi nel primo millennio” (O-C 2007, 41; 2016, 16).

98. Il primato riconosciuto alla Chiesa di Roma nel primo millennio “implicava un’autorità nella Chiesa, non il governo della Chiesa” (Dombes 1985, 23). Infatti, autorità non è sinonimo di governo o giurisdizione (concetto sviluppato nel secondo millennio). Tuttavia, alcuni dialoghi sottolineano che nel primo millennio questo “primato d’onore” non significava semplicemente “precedenza onorifica”, ma “autorità di prendere decisioni reali” (O-C US 2010, 7 a). Nel 1991, il dialogo ortodosso-cattolico francese ha lanciato un appello per superare l’opposizione tra “primato d’onore” e “primato di giurisdizione”, riconoscendo che “l’onore implica una responsabilità e un’autorità reali: se il “primate” è effettivamente *inter pares*, non è meno *primus*” (O-C Fr 1991, p. 118-119).

20. *Information Service* 3 (1967/III), p. 16. Secondo Joseph Ratzinger, con queste parole il patriarca Atenagora “esprimeva il contenuto essenziale della dottrina del primato come era conosciuta nel primo millennio”, in *Theologische Prinzipienlehre: Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München, 1982, p. 209.

3.2.4. IL MODELLO DEL CANONE APOSTOLICO 34

99. Negli ultimi anni, commissioni miste ortodosso-cattoliche (O-C 1988, 53; O-C 2007, 24; O-C 2016, 10; O-C US 1989, 6b; O-C Fr 1991 pp. 118-119; Sant'Ireneo 2018, 7.4, OO-C 2009, 44) hanno riflettuto sul canone apostolico 34, presentandolo come un modello di interdipendenza tra la dimensione primaziale e quella sinodale della Chiesa. Questo canone, appartenente alla comune tradizione canonica delle nostre Chiese, fa parte di una più ampia raccolta di norme della Chiesa di Antiochia che risale al IV secolo. Offre una descrizione della correlazione tra il *protos* e gli altri vescovi di ogni regione:

I vescovi del popolo di una provincia o di una regione [*ethnos*] devono riconoscere colui che è il primo [*protos*] tra loro e considerarlo il loro capo [*kephale*], e non fare nulla di importante senza il suo consenso [*gnome*]; ogni vescovo può fare solo ciò che riguarda la propria diocesi [*paroikia*] e i suoi territori dipendenti. Ma il primo [*protos*] non può fare nulla senza il consenso di tutti. In questo modo, infatti, prevarrà la concordia [*homonoia*] e Dio sarà lodato per mezzo del Signore nello Spirito Santo.

100. Sulla base di questo canone, il *Documento di Ravenna* ha potuto descrivere la “mutua interdipendenza” di primato e conciliarità (O-C 2007, 43; cfr. infra §§112-113). Tuttavia, osservando che il canone 34 descrive il livello regionale, alcuni dialoghi si sono chiesti “fino a che punto la [sua] formula [...] può servire da modello per la Chiesa universale e per le Chiese locali?” (O-C US 2010 9b; cfr. anche Sant'Ireneo 2000, 16.4; *Posizione del Patriarcato di Mosca sul problema del primato nella Chiesa universale* 2013, 3).

3.2.5. IL DIRITTO DI APPELLO COME ESPRESSIONE DI COMUNIONE (CANONI DI SARDICA)

101. Un'altra istituzione del primo millennio legata all'esercizio del primato è il diritto di appello alle sedi maggiori e soprattutto al Vescovo di Roma. Recenti dialoghi ortodosso-cattolici hanno

potuto analizzare questa procedura (C-O P 1991; O-C 2016, 19; Sant'Ireneo 2018 7.3 e 17.9). Il dialogo ortodosso-cattolico francese ha sottolineato nel 1991 l'importanza del Concilio di Sardica (343), recepito dal Concilio *in Trullo* (692) e dal Concilio foziano dell'879. I canoni di Sardica stabilivano che un vescovo condannato poteva appellarsi al Vescovo di Roma e che quest'ultimo, se lo riteneva opportuno, poteva ordinare un nuovo processo, che doveva essere condotto dai vescovi di una provincia vicina a quella del vescovo appellante. Vale la pena ricordare che questa procedura corrisponde più a una Corte d'Appello definitiva o a una Corte di Cassazione, poiché il nuovo processo non è condotto da Roma ma dai vescovi locali. Va inoltre notato che il canone 3 di Sardica giustifica la decisione relativa alla procedura di appello alla sede di Roma con motivi spirituali: “*sanctissimi Petri memoriam honorare*”. Il documento del dialogo ortodosso-cattolico in Francia auspica “una ricezione comune” del Concilio foziano dell'879, che potrebbe costituire “un punto di partenza per riprendere il dialogo sul significato del primato, fondato su basi ecclesiologiche comuni” (O-C Fr 1991, p. 124).

102. Riferendosi a Sardica, il *Documento di Chieti* ricorda che: “Nel corso dei secoli sono stati presentati numerosi appelli al vescovo di Roma, anche dall'Oriente, per questioni disciplinari, come la deposizione di un vescovo”, e che “gli appelli al vescovo di Roma dall'Oriente esprimevano la comunione della Chiesa”. Chieti nota anche che i ricorsi in materia disciplinare venivano fatti anche in Oriente e che “tali ricorsi alle sedi maggiori erano sempre trattati in modo sinodale” (O-C 2016, 19)²¹.

21. In risposta al *Documento di Ravenna*, il Patriarcato di Mosca ha respinto l'uso dei canoni 4 e 5 di Sardica “nella letteratura polemica, per dare una giustificazione canonica ai poteri giuridici della prima cattedra di Roma”. Questi canoni, prosegue il testo, “non affermano che il diritto della cattedra di Roma di accettare

103. Il Documento di Sant'Ireneo del 2018 suggerisce che la procedura di Sardica potrebbe essere valida anche per il futuro: “Un tale accordo rispetterebbe pienamente l'autocefalia delle Chiese ortodosse, assicurando allo stesso tempo un efficace ministero universale dell'unità da parte del vescovo di Roma” (Sant'Ireneo 2018, 17.9). Allo stesso modo, il documento prospettico del 2010 della Consultazione teologica ortodosso-cattolica nordamericana afferma che: “Nei casi di conflitto tra i vescovi e i loro primati che non possono essere risolti a livello locale o regionale, ci si aspetta che il vescovo di Roma predisponga un processo di appello giuridico, forse da attuare da parte dei vescovi locali, come previsto dal canone 3 del Sinodo di Sardica (343). In caso di controversia tra primati, il vescovo di Roma dovrebbe mediare e portare la crisi a una risoluzione fraterna”. Lo stesso dialogo vede questo “diritto di appello” estendersi anche alle questioni dottrinali: “E nelle crisi di dottrina che potrebbero occasionalmente riguardare l'intera famiglia cristiana, i vescovi di tutto il mondo avrebbero il diritto di appellarsi a lui anche per una guida dottrinale, proprio come fece Teodoreto di Cirro a Papa Leone I nel 449, durante la controversia sulla persona di Cristo che precedette il Concilio di Calcedonia (Ep. 113)”. (O-C US 2010, 7e; si noti tuttavia che i teologi ortodossi orientali non citerebbero questo esempio come precedente, poiché hanno un'altra interpretazione della controversia).

3.2.6. CONCILI ECUMENICI: LA *SYNERGELA* DEL VESCOVO DI ROMA

104. Le espressioni di comunione *par excellence* del primo millennio a livello universale sono stati i concili ecumenici. Questi concili erano ecumenici “non solo perché riunivano i vescovi di tutte le regioni e in particolare quelli delle cinque sedi maggiori”, ma

appelli sia esteso a tutta la Chiesa universale” (*Posizione del Patriarcato di Mosca sul problema del primato nella Chiesa universale*, 2013, nota 6).

“perché le loro solenni decisioni dottrinali e le loro formulazioni di fede comune, soprattutto su punti cruciali, sono vincolanti per tutte le Chiese e per tutti i fedeli, per tutti i tempi e tutti i luoghi” (O-C 2007, 35).

105. Il *Documento di Ravenna* riconosce che: “Sebbene il vescovo di Roma non abbia convocato i concili ecumenici dei primi secoli e non li abbia mai presieduti personalmente, tuttavia era strettamente coinvolto nel processo decisionale dei concili” (O-C 2007, 42). Allo stesso modo, il *Documento di Chieti* identifica il ruolo specifico del Vescovo di Roma che, pur non essendo presente personalmente a nessuno di questi concili, era rappresentato dai suoi legati o concordava con le conclusioni del concilio *post factum*. Chieti fa riferimento ai criteri per la ricezione di un concilio come ecumenico descritti dal VII Concilio Ecumenico (Nicea II, 787), ovvero “la concordia (*symphonia*) dei capi delle Chiese, la cooperazione (*synergieia*) del vescovo di Roma e l'accordo degli altri patriarchi (*symphronountes*)” (O-C 2016, 18).

106. Rimangono interrogativi sulla comprensione comune della *synergieia* del Vescovo di Roma, e sul perché e in che misura essa differisca dalla *symphonia* e dalle *symphronountes* degli altri capi di Chiesa e patriarchi. In effetti, “nessun modello unico sembra essere stato universalmente accettato. Oltre al fatto che i sette concili ecumenici furono tutti riconosciuti da Roma e dai patriarchi orientali, la correlazione tra il primato del vescovo romano e l'autorità di un concilio ecumenico rimase indefinita” (Sant'Ireneo 2018, 7.11). Tuttavia, tutti concordano sul fatto che “la ricezione da parte della Chiesa nel suo insieme è sempre stata il criterio ultimo per l'ecumenicità di un concilio” (O-C 2016, 18, vedi sopra §72[4]). Immaginando come potrebbe realizzarsi il ruolo del Vescovo di Roma in una Chiesa riunificata, la consultazione ortodossa-cattolica nordamericana suggerisce che “il suo ruolo universale si esprimerebbe anche nel convocare e presiedere i sinodi regolari dei patriarchi di tutte le Chiese, e i concili ecumenici, quando dovessero

verificarsi” (O-C US 2010, 7 d). Analogamente, il dialogo luterano-cattolico in Australia, riconoscendo che “il vescovo di Roma ha un ruolo speciale nel promuovere l’unità della Chiesa come Popolo di Dio e Corpo di Cristo”, afferma che “in una Chiesa riconciliata [...] il Papa potrebbe fare questo convocando e presiedendo sinodi, in modo che l’intera Chiesa possa deliberare sulle questioni e le sfide che deve affrontare e cercare risposte pastorali adeguate. In questo contesto può essere opportuno di tanto in tanto riaffermare la dottrina della Chiesa o trovare nuovi modi per esprimerla in un nuovo contesto” (L-C Aus 2016, 150, 152).

3.2.7. UNA DIVERSITÀ DI MODELLI ECCLESIALI

107. Infine, viene spesso sottolineata la diversità dei modelli ecclesiali del primo millennio. Il dialogo ortodosso-cattolico nordamericano, nella sua risposta al *Documento di Chieti*, sottolinea che “la Chiesa primitiva aveva una diversità di modelli organizzativi ecclesiali, rispondenti alle consuetudini e alle necessità locali” (O-C US 2017). Ad esempio, le Chiese di Alessandria e di Roma avevano principi organizzativi interni specifici, diversi da quelli delle altre Chiese: “Non si tratta necessariamente di una pratica divisiva della Chiesa. Una certa diversità non solo è da aspettarsi nella vita della Chiesa, ma dovrebbe essere accolta come salutare” (*id.*). Come afferma il Vaticano II a proposito delle Chiese orientali: “Una certa diversità di usi e consuetudini [...] non si oppone minimamente all’unità della Chiesa, anzi ne accresce la bellezza e costituisce un aiuto prezioso al compimento della sua missione” (UR, 16). In questo contesto, e con riferimento al sottotitolo del *Documento di Chieti* (*Verso una comprensione comune al servizio dell’unità della Chiesa*), il dialogo ortodosso-cattolico nordamericano si chiede: “È necessario, o addirittura auspicabile, avere comprensioni assolutamente identiche? Forse il modello ecumenico del consenso differenziato è utile in questo caso” (*id.*). Questa è stata la metodologia utilizzata dal dialogo internazionale luterano-cattolico

nella *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* [DCDG]. ARC Canada ha proposto una Dichiarazione congiunta che stabilisce un consenso di base sull'autorità e sul ministero del Vescovo di Roma sul modello della DCDG e seguendo la sua metodologia (ARC Canada 2003, 4.1).

3.3. ALCUNI PRINCIPI PER L'ESERCIZIO DEL PRIMATO NEL XXI SECOLO

108. Se la storia del primo millennio è “decisiva”, il primo millennio non deve tuttavia essere idealizzato. La consueta contrapposizione tra il primo e il secondo millennio per quanto riguarda le relazioni ecclesiali Oriente-Occidente è di per sé eccessivamente semplicistica. Il Gruppo Sant'Ireneo, ad esempio, offre una presentazione storica più sottile in termini di cinque periodi: I-VIII secoli; IX-XV secoli; XVI -XVIII secoli; XIX secolo; XX e XXI secoli. Inoltre, è stato spesso osservato che è difficile parlare di una Chiesa “indivisa” nel primo millennio, tenendo conto delle numerose fasi di divisione tra Roma e Costantinopoli (cfr. Sant'Ireneo 2018, 5.3), ma anche i tragici scismi del V secolo dopo i concili di Efeso e Calcedonia. Infatti, “il passato non deve essere né idealizzato né sminuito, e si deve fare una giusta distinzione tra gli ideali espressi dalle Chiese e le realtà umane concrete in cui questi ideali sono vissuti” (Sant'Ireneo 2018, 17.3).

109. Inoltre, il primato a livello universale dovrebbe anche onorare gli sviluppi del secondo millennio nel rispondere alle sfide del XXI secolo: “Le strutture del primo millennio non possono essere semplicemente ricreate nelle diverse circostanze alla vigilia del terzo millennio. Pur essendo fedeli al passato, dobbiamo anche essere fedeli al contesto attuale e alle esigenze della vita, della testimonianza e del servizio in comune oggi” (*Risposta della Chiesa d'Inghilterra all'UUS*, 50). In una Chiesa riunificata, “il ruolo del vescovo di Roma dovrebbe essere attentamente definito, sia in continuità con gli

antichi principi strutturali del cristianesimo, sia in risposta alla necessità di un messaggio cristiano unificato nel mondo di oggi” (O-C US 2010, 7).

110. Le risposte alla *Ut unum sint* e i documenti di dialogo hanno identificato alcuni principi e quadri di riferimento per l’esercizio del primato nel XXI secolo. Ad esempio, il dialogo luterano-cattolico negli Stati Uniti ha concordato nel 1973 tre “norme per un rinnovamento” affinché “il papato possa servire meglio la Chiesa nel suo insieme”: il principio della legittima diversità, il principio della collegialità e il principio della sussidiarietà (L-C US 1973, 22-25). Anche la consultazione ortodosso-cattolica nordamericana ha individuato alcune “caratteristiche” per una futura “forma di comunione” tra ortodossi e cattolici, soprattutto per quanto riguarda il ruolo del papato (O-C US 2010, 6-7).

111. Dai dialoghi teologici e dalle risposte alla *Ut unum sint* emergono due quadri ricorrenti, che possono aiutare a riflettere sull’esercizio del primato nel XXI secolo: la struttura comunitaria, collegiale e personale della Chiesa e l’articolazione tra i livelli locale, regionale e universale.

3.3.1. LA STRUTTURA COMUNITARIA, COLLEGIALE E PERSONALE DELLA CHIESA

a. Interdipendenza reciproca tra primato e sinodalità

112. La maggior parte delle risposte e dei documenti di dialogo concordano chiaramente sul fatto che il primato debba essere esercitato in un’autentica Chiesa conciliare/sinodale²². Come si è

22. I documenti di dialogo generalmente usano “conciliarità” e “sinodalità” in modo intercambiabile (si veda ad esempio O-C 2016, 3; O-C 2007, 5-11; OO-C 2009, 43-46), il più recente privilegiando “sinodalità”. Anche questo documento

visto sopra, i dialoghi ortodosso-cattolici degli ultimi trent'anni, ispirati dal Canone apostolico 34, hanno sottolineato la reciproca interdipendenza tra primato e conciliarità, anche a livello universale della Chiesa. Questo principio è stato espresso per la prima volta dalla Consulta teologica ortodosso-cattolica del Nord America, affermando che “le due istituzioni, reciprocamente dipendenti e che si limitano a vicenda, che hanno esercitato la più forte influenza sul mantenimento della struttura di comunione delle Chiese fin dai tempi apostolici, sono state la riunione dei vescovi e di altri *leader* locali nominati nei sinodi, e il primato o la preminenza riconosciuta di un vescovo tra i suoi colleghi episcopali” (O-C US 1989, 6). Analogamente, la tesi di fondo del *Documento di Ravenna* è che “primato e conciliarità sono reciprocamente interdipendenti. Per questo motivo il primato ai diversi livelli della vita della Chiesa, locale, regionale e universale, deve essere sempre considerato nel contesto della conciliarità, e la conciliarità allo stesso modo nel contesto del primato” (O-C 2007, 43). In modo simile, ma utilizzando il concetto sinonimo di “sinodalità”, il Gruppo Sant’Ireneo ha affermato che: “Sia teologicamente che canonicamente, è [...] impossibile sia affrontare la questione del primato senza considerare la sinodalità, sia ignorare il primato quando si tratta di sinodalità” (Sant’Ireneo 2018, 16). In questa interdipendenza, “la storia della Chiesa rivela due tendenze ecclesiologiche: principalmente, ma non esclusivamente, sinodale in Oriente, e principalmente, ma non esclusivamente, primaziale in Occidente; tuttavia queste possono coesistere in una tensione creativa”. Pertanto, “qualsiasi ripristino della piena comunione tra le Chiese cattolica e ortodossa richiederà, da entrambe le parti, un rafforzamento delle strutture sinodali e una rinnovata comprensione di un primato universale – entrambi al servizio della

di studio privilegia il termine “sinodalità”, a meno che non si faccia riferimento a documenti che utilizzano “conciliarità”.

comunione tra le Chiese” (Sant’Ireneo 2018, 16. 7). L’esercizio sinodale del primato è necessario per una comprensione comune dell’esercizio del ministero del Vescovo di Roma: “In accordo con l’insegnamento di entrambi i concili vaticani, il vescovo di Roma sarebbe compreso da tutti come avente autorità solo all’interno di un contesto sinodale/collegiale: come membro e capo del collegio episcopale, come primo patriarca tra i primate delle Chiese e come servitore della comunione universale” (O-C US 2010, 7b).

113. Fin dall’inizio del suo lavoro, l’ARCIC ha anche ripetutamente sottolineato la necessità di un giusto equilibrio tra primato e conciliarità a ogni livello della Chiesa: “Sebbene il primato e la conciliarità siano elementi complementari dell’*episcopé*, è spesso accaduto che l’uno sia stato enfatizzato a scapito dell’altro, fino ad arrivare a un grave squilibrio. Quando le Chiese sono state separate l’una dall’altra, questo pericolo è aumentato. La *koinonia* delle Chiese richiede che sia mantenuto un giusto equilibrio tra i due con la partecipazione responsabile di tutto il Popolo di Dio” (ARCIC 1976, 22). Il rapporto tra primato e conciliarità è legato ai principi di unità e diversità nella Chiesa: è necessario “il giusto equilibrio tra un primato che serva l’unità e una conciliarità che mantenga la giusta diversità della *koinonia* di tutte le Chiese” (ARCIC 1981 *Chiar.*, 8).

b. “Tutti”, “alcuni” e “uno”

114. Nella recente riflessione ecclesiological si è fatta una distinzione più chiara tra due aspetti della sinodalità: la collegialità episcopale e la partecipazione di tutto il Popolo di Dio. Per quanto riguarda il primo, l’ARCIC scrive: “Il primato accordato a un vescovo implica che, dopo aver consultato i suoi colleghi vescovi, egli possa parlare in loro nome ed esprimere il loro pensiero” (ARCIC 1976, 20) e “un primate esercita il suo ministero non in isolamento ma in associazione collegiale con i suoi fratelli vescovi” (*id.*, 21). Anche la Risposta della Conferenza episcopale della Chiesa

di Svezia alla *Ut unum sint* sottolinea la necessità della collegialità episcopale: “Per progredire, il concetto di collegialità deve probabilmente essere ulteriormente sviluppato, sia all’interno della Chiesa cattolica romana che a livello ecumenico. Questo va sottolineato a fronte di un papato, soprattutto in passato, fortemente centralizzato. Ogni vescovo e l’intero collegio episcopale hanno, in altre parole, la responsabilità dell’intera Chiesa cattolica romana – insieme al Papa. Tutti i vescovi possono riunirsi per un concilio o un sinodo episcopale mondiale, ma non senza il Papa” (*Una risposta alla Lettera Enciclica Ut unum sint*, 12).

115. Il termine sinodalità può essere usato in modo più ampio per designare la partecipazione attiva alla vita ecclesiale di tutti i fedeli sulla base del loro battesimo. È in questo “senso più ampio che si riferisce a tutti i membri della Chiesa” che il concetto viene utilizzato dal dialogo internazionale ortodosso-cattolico: “Parleremo innanzitutto di conciliarità nel senso che ogni membro del Corpo di Cristo, in virtù del battesimo, ha il suo posto e la sua responsabilità nella *koinonia* eucaristica (*communio* in latino)” (O-C 2007, 5). Questa comprensione si basa sulle riflessioni ecclesologiche sul *sensus fidei* di tutti i battezzati (*sensus fidelium*): “L’intera comunità e ogni persona che ne fa parte porta la ‘coscienza della Chiesa’ (*ekklesiastike syneidesis*), come la chiama la teologia greca, il *sensus fidelium* nella terminologia latina”. Di conseguenza, “tutti i fedeli (e non solo i vescovi) sono responsabili della fede professata nel loro Battesimo” (*id.* 7). Questa comprensione più ampia della sinodalità come partecipazione di tutto il Popolo di Dio è stata più recentemente chiamata aspetto “comunitario” o “comunione”.

116. In linea con questa distinzione tra i diversi aspetti della sinodalità, alcuni dialoghi teologici individuano tre dimensioni complementari della Chiesa: quella comunitaria (“tutti”), quella collegiale (“alcuni”) e quella personale (“uno”). Già nel 1927, la prima Conferenza mondiale di Fede e Costituzione di Losanna

riconosceva che i sistemi “episcopale”, “presbiterale” e “congregazionale” “devono avere un posto appropriato nell’ordinamento della vita di una Chiesa riunificata”. Progressivamente, queste tre dimensioni – utilizzando una terminologia diversa – sono state identificate come aspetti essenziali della sinodalità stessa: “Nel corso della storia la sinodalità della Chiesa è stata servita attraverso l’autorità conciliare, collegiale e primaziale” (ARCIC 1999, 45). Le diverse tradizioni cristiane possono essere percepite come favorevoli a una dimensione piuttosto che a un’altra: I cattolici la dimensione personale, gli ortodossi la dimensione collegiale e i riformati la dimensione comunitaria.

117. Facendo riferimento alla Conferenza di Losanna, nel 1982 la Commissione Fede e Costituzione ha applicato queste tre dimensioni al ministero ordinato: “Il ministero ordinato dovrebbe essere esercitato in modo personale, collegiale e comunitario. Dovrebbe essere personale perché la presenza di Cristo tra il suo popolo può essere più efficacemente indicata dalla persona ordinata per annunciare il Vangelo e chiamare la comunità a servire il Signore in unità di vita e di testimonianza. Dovrebbe anche essere collegiale, perché c’è bisogno di un collegio di ministri ordinati che condividano il compito comune di rappresentare le preoccupazioni della comunità. Infine, l’intima relazione tra il ministero ordinato e la comunità dovrebbe trovare espressione in una dimensione comunitaria in cui l’esercizio del ministero ordinato è radicato nella vita della comunità e richiede l’effettiva partecipazione della comunità alla scoperta della volontà di Dio e alla guida dello Spirito” (FC 1982 *BEM*, Ministero, 26, Commento). Questa linea di ragionamento è stata successivamente sviluppata da diversi dialoghi come principio guida di un ministero dell’unità: “La conversione della Chiesa cattolica consisterebbe nel mantenere un rapporto equilibrato tra le dimensioni comunitaria, collegiale e personale di tale ministero; in realtà, quest’ultima dimensione

potrebbe essere esercitata solo se fosse portata, per così dire, dalle altre due” (Dombes 1985, 134, cfr. anche 9; cfr. anche L-C Germ 2000, 188).

118. Queste considerazioni ecumeniche sono state accolte nel recente insegnamento cattolico. Nel suo documento sulla *Sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa* (2018), la Commissione Teologica Internazionale riconosce in queste tre dimensioni aspetti fondamentali di una teologia della sinodalità: “Questa visione ecclesologica invita a promuovere il dispiegarsi della comunione sinodale tra “tutti”, “alcuni” e “uno”. A diversi livelli e in diverse forme, sul piano delle Chiese particolari, su quello dei loro raggruppamenti a livello regionale e su quello della Chiesa universale, la sinodalità implica l’esercizio del *sensus fidei* della *universitas fidelium* (tutti), il ministero di guida del collegio dei Vescovi, ciascuno con il suo presbiterio (alcuni), e il ministero di unità del Vescovo e del Papa (uno). Risultano così coniugati, nella dinamica sinodale, l’aspetto comunitario che include tutto il Popolo di Dio, la dimensione collegiale relativa all’esercizio del ministero episcopale e il ministero primaziale del Vescovo di Roma.” (CTI 2018, 64). Riferendosi a questo documento, Papa Francesco ha affermato che “la sinodalità nella Chiesa Cattolica, in senso ampio, può essere compresa come l’articolazione di tre dimensioni: ‘tutti’, ‘alcuni’ e ‘uno’”. In questa visione, “il ministero primaziale è intrinseco alla dinamica sinodale, come lo sono pure l’aspetto comunitario che include tutto il Popolo di Dio e la dimensione collegiale relativa all’esercizio del ministero episcopale”²³. In questa prospettiva, la sinodalità non deve essere vista come un contrappeso in competizione con il primato, né come un semplice aspetto collegiale o comunitario della Chiesa, ma

23. Papa Francesco, *Discorso al Gruppo misto di lavoro ortodosso-cattolico Sant'Ireneo*, 7 ottobre 2021.

come una dinamica che include in sé le dimensioni personale, collegiale e comunitaria.

3.3.2. ARTICOLAZIONE TRA IL LIVELLO LOCALE, REGIONALE E UNIVERSALE

119. La riflessione ecumenica ha contribuito a meglio evidenziare che il ministero del Vescovo di Roma non può essere inteso in modo isolato da una prospettiva ecclesiologicala più ampia. Nel considerare il primato, molti dialoghi teologici hanno notato che queste tre dimensioni – comunitaria, collegiale e personale – sono operative a ogni livello della Chiesa.

a. Simultaneità della Chiesa locale e della Chiesa universale

120. Una questione cruciale è il rapporto tra la Chiesa locale e la Chiesa universale. Se molte tradizioni cristiane sottolineano la realizzazione locale della Chiesa, l'ecclesiologicala cattolica di solito enfatizza la dimensione universale, e quindi il ministero universale del Papa. La *Lumen gentium*, tuttavia, afferma sia che le “Chiese particolari [...] sono formate ad immagine della Chiesa universale [*Ecclesiae universalis*]”, sia che “è in esse e a partire da esse [*in quibus et ex quibus*] che esiste la Chiesa cattolica una e unica [*una et unica Ecclesia catholica existit*]” (LG, 23).

121. I dialoghi ecumenici hanno aiutato a considerare la simultaneità di queste dimensioni. Il primo documento del dialogo internazionale ortodosso-cattolico affermava che: “Poiché Cristo è uno per i molti, così nella Chiesa, che è suo corpo, l'uno e i molti, l'universale e il locale, sono necessariamente simultanei” (O-C 1982, III, 2).

122. Analogamente, il Gruppo Misto di Lavoro tra il Consiglio Ecumenico delle Chiese e la Chiesa Cattolica, nel suo documento *La Chiesa: locale e universale* (1990), afferma che un'ecclesiologicala escatologica e pneumatologica “non assegna una priorità esclusiva

alla Chiesa locale o a quella universale, ma suggerisce una simultaneità di entrambe” (GML 1990, 22), poiché c’è sempre una “interdipendenza tra locale e universale nella Comunione delle Chiese” (*id.*, 35).

123. Sulla stessa linea, anche il dialogo anglicano-cattolico negli Stati Uniti concorda sul fatto che “la Chiesa locale e la Chiesa universale sono co-costitutive e correlate [...] La Chiesa è, quindi, sia locale che universale. La Chiesa locale non è semplicemente una suddivisione della Chiesa universale, né la Chiesa universale è semplicemente un aggregato di Chiese locali. Ciascuna è pienamente interdipendente dall’altra” (ARC-USA 1999). La questione è stata nuovamente sollevata nel dialogo internazionale: “Per i cattolici un’ulteriore questione chiave riguarda la realtà ecclesiale della Chiesa universale, simboleggiata e strutturata in termini di primato della Sede di Roma. La Chiesa universale ha una priorità temporale e ontologica rispetto alle Chiese locali e agli organismi regionali, con questi ultimi che derivano e dipendono dalla realtà anteriore dell’universale? Oppure l’universale e il locale devono essere visti come reciprocamente definiti, coesistenti e necessariamente correlate, in modo che la Chiesa universale abbia responsabilità nei confronti delle Chiese locali, e le Chiese locali abbiano responsabilità sia l’una verso l’altra che verso la Chiesa universale?” (ARCIC 2018, 67, cfr. anche 48 e 154).

124. All’inizio del dialogo internazionale con i luterani: “Da parte luterana è stato riconosciuto che nessuna chiesa locale dovrebbe esistere in modo isolato, poiché è una manifestazione della Chiesa universale. In questo senso è stata riconosciuta l’importanza di un servizio ministeriale della comunione delle chiese e allo stesso tempo è stato fatto riferimento al problema sollevato per i luterani dalla mancanza di un tale efficace servizio di unità” (L-C 1972, 66).

125. Anche la consultazione con l’Alleanza Evangelica Mondiale, nel documento *Chiesa, evangelizzazione e i legami di koinonia* (2002), ha

registrato un certo accordo sull'interdipendenza tra la Chiesa locale e quella universale: “Gli evangelici, come i cattolici, riconoscono il valore della comunione mondiale, ma a causa di diversi presupposti teologici e di diverse interpretazioni di alcuni passi biblici, hanno una visione diversa del rapporto tra la Chiesa universale e le chiese locali. Gli evangelici intendono per “chiesa universale” tutti coloro che, ovunque e in ogni epoca, credono e confidano in Cristo per la salvezza”. Pur riconoscendo che Cristo “ha voluto la fondazione di Chiese visibili [...] principalmente locali”, gli evangelici affermano tuttavia che “queste congregazioni possono cercare federazioni e alleanze come mezzi per esprimere il carattere universale della natura e della missione della Chiesa” (33).

126. Queste riflessioni ecumeniche hanno aiutato a raggiungere una più profonda comprensione cattolica della “correlazione intrinseca” tra la Chiesa locale e la Chiesa universale, come indicato dalla Commissione Teologica Internazionale: “In quanto cattolica, la Chiesa realizza l’universale nel locale e il locale nell’universale” (CTI 2018 59); quindi la Chiesa locale e la Chiesa universale sono interne l’una all’altra. “L’intrinseca correlazione di questi due poli si può esprimere come mutua inabitazione dell’universale e del locale nell’unica Chiesa di Cristo. Nella Chiesa in quanto cattolica la varietà non è mera coesistenza ma compenetrazione nella mutua correlazione e dipendenza: una *pericoresis* ecclesiologica nella quale la comunione trinitaria incontra la sua immagine ecclesiale” (CTI 2018, 60; si veda anche il concetto di “mutua interiorità” in *Communio in notio*, n. 9).

b. Il livello regionale

127. Un'altra questione menzionata nei dialoghi è l'importanza del livello regionale (chiamato anche sovra-locale o trans-locale) nella Chiesa. Il Vaticano II ha riconosciuto che questa dimensione è radicata nella volontà divina, affermando che “per divina Provvidenza è avvenuto [*Divina autem Providentia factum est*]che varie

Chiese, in vari luoghi stabilite dagli apostoli e dai loro successori, durante i secoli si sono costituite in vari raggruppamenti” (LG, 23). Molti dialoghi, osservando che il livello regionale è il più rilevante per l’esercizio del primato nella maggior parte delle comunioni cristiane e anche per la loro attività missionaria, sottolineano la necessità di un equilibrio tra l’esercizio del primato a livello regionale e l’esercizio del primato a livello universale. La questione ha avuto sviluppi diversi e ha sollevato varie questioni in Oriente e in Occidente.

- *Chiese orientali: “Facultatem se secundum proprias disciplinas regendi”*

128. L’importanza del livello regionale è stata affrontata in molti dialoghi con la Chiesa ortodossa e le Chiese ortodosse orientali. Il dialogo internazionale ortodosso-cattolico ha sottolineato l’importanza ecclesiologicala delle strutture regionali sia in Oriente che in Occidente, tracciando un certo parallelo tra patriarcati e conferenze episcopali: “Nell’Oriente cristiano sono stati fondati nuovi patriarcati e Chiese autocefale, e nella Chiesa latina è emerso di recente un particolare modello di raggruppamento di vescovi, le Conferenze episcopali. Queste non sono, dal punto di vista ecclesiologicalo, semplici suddivisioni amministrative: esprimono lo spirito di comunione nella Chiesa, rispettando allo stesso tempo la diversità delle culture umane” (O-C 2007, 29). Il dialogo ortodosso-cattolico nordamericano ha sollevato la questione del rapporto tra primato e primati quando ha affermato che: “In una Chiesa riunificata, questa visione dell’autorità papale e dell’autorità episcopale, che reciprocamente si completano e si rafforzano, dovrebbe essere ampliata per includere i modelli molto più complessi di poteri locali, primaziali e patriarcali sviluppatasi nelle Chiese orientali fin dai tempi patristici” (O-C US 2010, 7b). Quindi, suggeriva: “In definitiva, nuove strutture di autorità, in cui le relazioni dei primati locali e regionali sono concretamente regolate,

dovrebbero essere istituite da una consultazione comune, forse da un concilio ecumenico” (*id.*, 8 d). Per quanto riguarda le Chiese orientali, il documento propone inoltre che in una Chiesa riconciliata “il rapporto del vescovo di Roma con le Chiese orientali e i loro vescovi [...] dovrebbe essere sostanzialmente diverso dal rapporto ora accettato nella Chiesa latina” e aggiunge che “le attuali Chiese orientali cattoliche si relazionerebbero con il vescovo di Roma nello stesso modo in cui lo farebbero le attuali Chiese ortodosse” (*id.*, 7a).

129. Papa Giovanni Paolo II e Papa Shenouda III sono riusciti a concordare su tale prospettiva nel documento congiunto che hanno firmato nel 1979: “L’unità che prevediamo non significa in alcun modo assorbimento dell’uno da parte dell’altro o dominio dell’uno sull’altro. Essa è al servizio di ciascuna per aiutarla a vivere meglio i doni che ha ricevuto dallo Spirito di Dio. L’unità presuppone che le nostre Chiese continuino ad avere il diritto e il potere di governarsi secondo le proprie tradizioni e discipline” (*Principi per guidare la ricerca dell’unità tra la Chiesa cattolica e la Chiesa copto-ortodossa*, 1979, *Preambolo*, 4-5)²⁴.

130. Le Chiese orientali cattoliche rappresentano un paradigma particolare per quanto riguarda il livello regionale. In quanto Chiese *sui iuris* in piena comunione con la Sede di Roma, esse mantengono la loro identità orientale e la loro autonomia all’interno delle strutture sinodali. Le Chiese ortodosse, temendo di essere assorbite e di perdere il potere di autogoverno, considerano la relazione tra le Chiese orientali cattoliche e la Sede di Roma come una misura della credibilità ecumenica della Chiesa cattolica. Non riconoscono l’attuale rapporto delle Chiese orientali cattoliche con Roma come un modello per la futura comunione. Va comunque ricordato che il Concilio Vaticano II ha riconosciuto solennemente alle Chiese

24. *Information Service* 76 (1991/I), p. 30.

orientali la “potestà di regolarsi secondo le proprie discipline [*Facultatem se secundum proprias disciplinas regendi*]” (UR 16). I presupposti dottrinali e le conseguenze pratiche di questo principio potrebbero diventare oggetto di una rinnovata riflessione ecumenica.

131. Il dialogo ortodosso-cattolico ha reso possibile una nuova lettura del fenomeno storico dell’“uniatismo” da un punto di vista ecclesiologico, strettamente legato alla questione del primato. Nel XVII secolo, la base ecclesiologica dell’“uniatismo”, radicata nell’ecclesiologia post-tridentina, era la rivendicazione della giurisdizione diretta della Sede romana su tutte le Chiese locali. Ciò implicava che le Chiese non in comunione con questa sede potessero essere oggetto di attività missionaria “per riportarle” in comunione con la Chiesa cattolica, pur permettendo loro di conservare la propria liturgia e disciplina. Il dialogo internazionale ortodosso-cattolico, nel documento concordato a Balamand, *Uniatismo, metodo di unione del passato e la ricerca attuale della piena comunione*, ha riconosciuto che, “per il modo in cui cattolici e ortodossi si considerano nuovamente in relazione al mistero della Chiesa e si scoprono nuovamente come Chiese sorelle, questa forma di ‘apostolato missionario’ descritta sopra, e che è stata chiamata ‘uniatismo’, non può più essere accettata né come metodo da seguire né come modello dell’unità che le nostre Chiese stanno cercando” (O-C, 1993, 12). Lo “sforzo ecumenico delle Chiese sorelle d’Oriente e d’Occidente, fondato sul dialogo e sulla preghiera, è la ricerca di una comunione perfetta e totale che non è né assorbimento né fusione, ma un incontro nella verità e nell’amore” (*id.*, 14). Tuttavia, nel suo ultimo documento, la stessa commissione ha riconosciuto che “I motivi di queste unioni sono sempre stati contestati. Il genuino desiderio di unità della Chiesa non può essere escluso dalla riflessione. Spesso si intrecciano fattori religiosi e politici. Le unioni appaiono spesso come tentativi di fuga da situazioni locali sfavorevoli” (O-C 2023, 2.6).

- *Le comunioni cristiane occidentali: il significato ecclesiologicalo del livello regionale*

132. Il valore del livello regionale nella Chiesa latina è sostenuto anche in alcuni dialoghi teologici occidentali, osservando una “asimmetria” tra il suo significato per la Chiesa cattolica e per le altre comunioni cristiane occidentali (cfr. ARCIC 2018, 108). Il *Groupe des Dombes* ha espresso la “speranza che le attuali assemblee continentali dei vescovi ricevano, con il riconoscimento canonico, un’ampia area di competenza per quanto riguarda l’organizzazione delle Chiese, la nomina dei vescovi, la liturgia, la catechesi, ecc. Si tratterebbe di ‘grandi Chiese continentali’, che sarebbero forme rinnovate e adattate degli antichi patriarcati” (Dombes 1985, 144)²⁵.

133. Nella sua risposta alla *Ut unum sint*, la Chiesa di Svezia ha parlato della “necessità” di una “continua decentralizzazione”: “Una maggiore indipendenza locale, ma anche una maggiore uguaglianza reciproca attraverso, ad esempio, patriarcati autonomi o autocefali, diventerà allora una necessità, anche in altre tradizioni ecclesiastiche. Si potrebbero immaginare anche aree di responsabilità regionali anglicane e luterane” (pp. 12-13).

134. Il dialogo vetero-cattolico – cattolico afferma anche la pertinenza della “costituzione patriarcale della Chiesa antica” in cui il Papa eserciterebbe “il primato come primo tra i patriarchi” (OC-C 2009, 29). I vetero-cattolici applicano questo modello a se stessi:

25. Una prospettiva simile è stata formulata da Joseph Ratzinger riflettendo sulla funzione “patriarcale” del Vescovo di Roma: “Diritto ecclesiale unitario, liturgia unitaria, nomine unitarie di sedi episcopali dal centro romano, tutto ciò non fa necessariamente parte del primato in quanto tale, come può apparire quando entrambi i ministeri [di Papa e Patriarca] diventano uniti. Perciò, in futuro, dovremo distinguere più chiaramente la funzione effettiva del successore di Pietro da quella patriarcale e, se necessario, creare nuovi Patriarcati distaccati dalla Chiesa latina”, Joseph Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf, 1969, p. 142 (trad. *ad hoc*).

“Per l’Unione di Utrecht la comunione ecclesiale con la Chiesa cattolica e con il vescovo di Roma significherebbe che essa continua a esistere come chiesa con la propria struttura liturgica e canonica e con gli obblighi ecumenici assunti con altre chiese, ma sta in comunione con il papa come segno della comunione universale delle chiese locali” (*id.*, 83).

135. Più recentemente, l’ARCIC, riflettendo sul fatto che “per certi aspetti [...] le conferenze episcopali rappresentano un ritorno all’antico modello dei concili/sinodi regionali” (ARCIC 2018, 110), ha considerato le “tensioni e le difficoltà nella pratica della comunione ai livelli regionali della vita anglicana e cattolica” (*id.*, 116-118). Ha fatto riferimento alle parole di Papa Francesco nella *Evangelii gaudium*, sottolineando l’importanza delle conferenze episcopali per bilanciare una “eccessiva centralizzazione”: “Il Concilio Vaticano II ha affermato che, in modo analogo alle antiche Chiese patriarcali, le Conferenze episcopali possono «portare un molteplice e fecondo contributo, acciocché il senso di collegialità si realizzi concretamente»(LG, 23). Ma questo auspicio non si è pienamente realizzato, perché ancora non si è esplicitato sufficientemente uno statuto delle Conferenze episcopali che le concepisca come soggetti di attribuzioni concrete, includendo anche qualche autentica autorità dottrinale. Un’eccessiva centralizzazione, anziché aiutare, complica la vita della Chiesa e la sua dinamica missionaria” (EG, 32 citato in ARCIC 2018 nota 38). Lo stesso documento dell’ARCIC nota che alcuni anglicani percepiscono lo sviluppo degli ordinariati personali secondo le disposizioni della Costituzione apostolica *Anglicanorum Coetibus* (2009) come un esempio di tale centralizzazione (5).

c. *La sussidiarietà*

o *Un “principio antico”*

136. Legata alla questione dei livelli ecclesiali, la sussidiarietà è spesso citata nei dialoghi ecumenici come un principio importante per l'esercizio del primato. La Consultazione teologica ortodosso-cattolica del Nord America ha descritto la sussidiarietà come “l'antico principio riconosciuto come normativo per le strutture umane ben organizzate, per cui ci si aspetta che le istanze “superiori” dell'autorità episcopale agiscano solo quando le istanze “inferiori” non sono in grado di prendere e attuare le decisioni necessarie per continuare l'unione nella fede”. Il documento applica questo principio in particolare all'elezione dei vescovi e al riconoscimento dei *leader* della Chiesa a tutti i livelli: “Ciò significherebbe, tra l'altro, che almeno nelle Chiese ortodosse e orientali cattoliche i vescovi sarebbero eletti dai sinodi locali o da altri metodi tradizionali di selezione. Gli eletti ai principali uffici episcopali o primaziali si presenterebbero agli altri capi della Chiesa al loro livello, al proprio patriarca e al vescovo di Roma come primo tra i patriarchi, attraverso lo scambio e il ricevimento di lettere di comunione, secondo l'antica usanza cristiana. Il vescovo di Roma avrebbe anche informato i patriarchi orientali della sua elezione” (O-C US 2010, 6g). Allo stesso modo, l'antica procedura di appello descritta dal concilio di Sardica potrebbe essere considerata una forma di sussidiarietà (cfr. sopra §§101-103).

137. L'ARCIC ha anche sottolineato la necessità dell'esercizio del principio di sussidiarietà, in particolare per rispondere ai contesti culturali regionali: “Il principio di sussidiarietà indica l'utilità degli strumenti di comunione tra il livello locale e quello mondiale/universale della Chiesa. Non tutte le questioni riguardano tutti, e quindi non ogni questione che riguarda più di una Chiesa locale richiede una deliberazione a livello mondiale/universale, che esiste per trattare questioni che

riguardano tutti. Inoltre, le differenze culturali da una regione all'altra possono rendere incauta una determinazione uniforme” (ARCIC 2018, 107).

138. Il Dialogo luterano-cattolico negli Stati Uniti propone il principio di sussidiarietà come una delle tre “norme per un rinnovamento” (vedi sopra §110) e come garante di una legittima diversità attraverso la partecipazione al processo decisionale di tutta la Chiesa: “Il principio di sussidiarietà non è meno importante. Ogni sezione della Chiesa, ognuna consapevole della sua particolare eredità, deve coltivare i doni che ha ricevuto dallo Spirito esercitando la sua legittima libertà. Ciò che può essere deciso e fatto in modo appropriato in unità più piccole della vita ecclesiale non dovrebbe essere riferito ai *leader* della Chiesa che hanno responsabilità più ampie. Le decisioni e le attività devono essere prese con la partecipazione più ampia possibile del Popolo di Dio. Le iniziative devono essere incoraggiate per promuovere una sana diversità nella teologia, nel culto, nella testimonianza e nel servizio. Tutti dovrebbero preoccuparsi che, mentre la comunità si costruisce e la sua unità si rafforza, i diritti delle minoranze e i punti di vista minoritari siano protetti all'interno dell'unità della fede” (L-C US 1973, 25).

139. Allo stesso modo, il dialogo internazionale vetero-cattolico – cattolico fa riferimento a questo principio nel definire una relazione accettabile tra l'Unione di Utrecht e il Vescovo di Roma: “Sarebbe necessario trovare e concordare un modello per il modo in cui il vescovo di Roma esercita il suo ministero a servizio dell'unità universale della Chiesa in vista della comunione ricercata con l'Unione di Utrecht, un modello che dia espressione concreta alla visione (come sopra delineata) del suo primato nella tensione tra l'obbligo reciproco per la comunione e il principio di sussidiarietà” (OC-C 2009, 86).

o *Una “limitazione volontaria nell’esercizio del potere”*

140. Legata al principio di sussidiarietà, la questione del rapporto tra il primato, inteso come “ministero di unità”, e l’esercizio dell’autorità è complessa. Questa complessità è in parte dovuta alla terminologia applicata al primato, dal momento che concetti interconnessi come giurisdizione, autorità canonica, potere, governo, amministrazione sono utilizzati con vari livelli di significato e di sfumature. Alcuni dialoghi e risposte alla *Ut unum sint* mettono in guardia da qualsiasi abuso di potere nell’esercizio dell’autorità. Reagendo all’affermazione di Giovanni Paolo II secondo cui il suo ministero di unità “sarebbe illusorio” senza “il potere e l’autorità” per realizzarlo (*UUS*, 94), la risposta della Chiesa riformata unita del Regno Unito (1996) chiede “un riesame critico” di tale assunto e dichiara: “Non è nostra esperienza che le questioni di disaccordo tra cristiani con coscienze informate possano essere risolte semplicemente con l’esercizio del potere e dell’autorità, né è coerente con la nostra comprensione della natura della cattolicità” (4).

141. Con lo stesso approccio critico, il dialogo luterano-cattolico negli Stati Uniti sostiene che il potere del Vescovo di Roma non dovrebbe essere più ampio di quanto richiesto per l’esercizio della sua funzione e il raggiungimento del suo obiettivo, cioè essere un efficace “ministro dell’unità” a livello universale. Il dialogo suggerisce una limitazione volontaria nell’esercizio del potere: “È un importante principio politico che l’autorità in qualsiasi società dovrebbe usare solo la quantità di potere necessaria per raggiungere l’obiettivo assegnato. Questo vale anche per l’ufficio papale. Una distinzione canonica tra la massima autorità e l’esercizio limitato del potere corrispondente non può essere esclusa e deve essere sottolineata. Tale limitazione non deve necessariamente pregiudicare la giurisdizione universale attribuita al Papa dalla dottrina cattolica. Si può quindi prevedere che le limitazioni

volontarie dell'esercizio della giurisdizione da parte del Papa accompagneranno la crescente validità degli organi di governo collegiale, in modo da riconoscere effettivamente i controlli e gli equilibri nel potere supremo" (L-C US 1973, 27).

o *Una "autorità sufficiente"*

142. In linea con la riflessione sul "primato dell'onore" nel primo millennio (cfr. supra §§94-98), alcuni dialoghi affermano che realisticamente il Vescovo di Roma avrà bisogno di un grado sufficiente di autorità per affrontare le molte sfide e i complessi obblighi legati al suo "ministero dell'unità". Privato dell'autorità, il suo "ministero dell'unità" rischia di diventare uno strumento impotente e alla fine un titolo vuoto. Il *Groupe des Dombes* afferma chiaramente che "non vogliamo un impoverimento o un indebolimento del ministero personale di comunione della Chiesa universale. Pur rispettando coloro che lo hanno esercitato, che lo stanno esercitando o che lo eserciteranno, vogliamo una sua limpidezza evangelica. Questo ministero deve rimanere una forza di iniziativa, di proposta e di sostegno per tutte le Chiese che si confrontano con le sfide del mondo di oggi o con la pressione di certi poteri" (Dombes 1985, 151).

143. Allo stesso modo, una dichiarazione comune nel 1985 tra anglicani e vetero-cattolici, pur riconoscendo il valore della sussidiarietà, afferma: "Riconosciamo che, affinché il primate universale non sia semplicemente un segno di unità, ma anche in grado di mantenere l'unità, la verità e l'amore, deve avere l'obbligo di convocare le riunioni dei vescovi e dei concili in determinati momenti e in determinate circostanze, e il diritto di farlo quando lo ritiene necessario. Può avere un diritto ben definito e limitato di ricevere appelli. È probabile che per il corretto esercizio del suo compito abbia bisogno del sostegno di una consistente struttura di uffici" (OC-C 2009, Appendice testo 7).

4. ALCUNI SUGGERIMENTI PRATICI O RICHIESTE RIVOLTE ALLA CHIESA CATTOLICA

144. Nell'ambito dei dialoghi ecumenici o delle risposte alla *Ut unum sint* sul primato, vengono fatte diverse raccomandazioni a tutte le diverse comunioni cristiane. Nella convinzione che il primo dovere ecumenico dei cattolici sia “esamina[re] la loro fedeltà alla volontà di Cristo circa la Chiesa e, com'è dovere, intraprend[ere] con vigore l'opera di rinnovamento e di riforma” (UR 4), di seguito sono riportati alcuni suggerimenti o richieste pratiche rivolte alla Chiesa cattolica, affinché il primato papale possa ottenere una maggiore ricettività ecumenica.

4.1. UNA RINNOVATA INTERPRETAZIONE DEL VATICANO I

145. Alcuni dialoghi teologici evidenziano il valore di una “ri-ricezione” degli insegnamenti della Chiesa espressi in termini strettamente legati a un contesto specifico. Questo processo è descritto dall'ARCIC come segue: “Ci può essere una riscoperta di elementi che erano stati trascurati e un nuovo ricordo delle promesse di Dio, che porta a rinnovare l'“Amen” della Chiesa. Ci può anche essere un vaglio di ciò che è stato ricevuto, perché alcune formulazioni della Tradizione sono considerate inadeguate o addirittura fuorvianti in un nuovo contesto. L'intero processo può essere definito “ri-ricezione” (ARCIC 1999, 25; si veda anche il precedente § 59).

146. Questo processo di “ri-ricezione” è stato richiesto per quanto riguarda l'insegnamento del Vaticano I. Il Dialogo luterano-cattolico negli USA qualifica questo processo come “reinterpreta-zione” e parla della “possibilità di trovare alla fine nuove espressioni fedeli all'intenzione originale e adattate a un contesto culturale mutato”. Questo processo di reinterpretazione

era già all'opera nel modo in cui la dottrina dell'infallibilità papale è stata trattata nel Concilio Vaticano II, facendo emergere nuovi aspetti" (L-C US 1978, 19). Viene espressa la necessità di "collocare la dottrina dell'infallibilità nelle categorie teologiche della promessa, della fiducia e della speranza piuttosto che in quelle giuridiche del diritto, dell'obbligo e dell'obbedienza" (*id.*, 5).

147. Il *Groupe des Dombes*, "in uno spirito di *metanoia*", esprimeva la "speranza che l'espressione dogmatica di questo ministero [del vescovo di Roma], che è stata data dal Vaticano I e che offende profondamente la sensibilità cristiana dei nostri fratelli separati dell'Oriente e dell'Occidente, dia luogo a un commento ufficiale e aggiornato, anche a un cambiamento di vocabolario, che lo integri in un'ecclesiologia di comunione" (Dombes 1985, 149). In seguito, ha anche chiesto una "riformulazione del dogma dell'infallibilità papale", suggerendo che "questa riformulazione potrebbe essere fatta nel quadro di un futuro concilio, con i delegati delle altre Chiese che allora svolgeranno pienamente il ruolo che spetta loro" (Dombes 2014, 476).

148. In modo simile, cattolici e luterani in Germania hanno espresso la loro speranza per "un'interpretazione ufficiale" del Vaticano I, in cui "il primato della giurisdizione ha il suo posto solo all'interno della struttura di comunione della Chiesa" e "l'infalibilità papale può essere esercitata solo in assoluta fedeltà alla fede apostolica (Sacra Scrittura)" (L-C Germ 2000, 198).

4.2. UN ESERCIZIO DIFFERENZIATO DEL PRIMATO DEL VESCOVO DI ROMA

149. Il Vescovo di Roma agisce contemporaneamente come vescovo di una diocesi locale, come primate della Chiesa occidentale o latina e come ministro di unità a livello universale. Alcuni dialoghi ecumenici chiedono una più chiara distinzione tra le sue diverse responsabilità, in particolare tra il suo ministero

patriarcale nella Chiesa d'Occidente e il suo ministero primaziale di unità nella comunione delle Chiese (si veda anche la precedente nota 25). Questa richiesta di una più chiara differenziazione dei ruoli è in linea con la natura e la relazione distinta del primato e della sinodalità a ciascun livello ecclesiale, rilevata da alcuni dialoghi (cfr. sopra §82).

150. Il dialogo ortodosso-cattolico francese ha chiesto nel 1991 un “esercizio differenziato della giurisdizione del Vescovo di Roma”, “a seconda che riguardi le Chiese occidentali o la Chiesa universale” (O-C Fr 1991, p. 119). Pensando a come il primato potrebbe essere esercitato in una Chiesa riunita, il Gruppo Sant'Ireneo afferma che: “Una migliore comprensione del concetto cattolico di primato a livello universale potrebbe essere raggiunta attraverso una più chiara distinzione tra la posizione unica del Papa nella Chiesa cattolica e la sua possibile funzione di primate all'interno della più ampia comunità cristiana” (Sant'Ireneo 2018, 14.11). Allo stesso modo, il dialogo internazionale ortodosso-cattolico osserva che “C'è anche la volontà di distinguere quello che potrebbe essere definito il ministero patriarcale del papa all'interno della Chiesa occidentale o latina dal suo servizio primaziale nei confronti della comunione di tutte le Chiese, offrendo nuove opportunità per il futuro” (O-C 2023, 5.2).

151. Nello stesso spirito, alcuni dialoghi teologici con le comunioni cristiane occidentali fanno riferimento alla necessità di un esercizio differenziato del ministero del Vescovo di Roma. Ad esempio, il dialogo internazionale metodista-cattolico afferma che “dalla storia si può dimostrare che alcune delle attuali funzioni svolte dal vescovo di Roma riguardano la sua sede diocesana o il suo ufficio di patriarca della Chiesa latina e non riguardano l'essenza del suo ministero universale di unità” (MERCIC 1986, 59). La Risposta del Consiglio delle Chiese per la Gran Bretagna e l'Irlanda alla *Ut unum sint* (1997) afferma che c'è “una distinzione da fare tra primato e giurisdizione universale o tra primato e giurisdizione sul

“Patriarcato d’Occidente” (4). Anche il *Groupe des Dombes* affronta questo argomento, affermando che: “Lo studio storico ha dimostrato che, a causa della rottura tra Oriente e Occidente, la Chiesa cattolica ha coinciso con l’antico Patriarcato d’Occidente o Chiesa latina. Per questo motivo, il Vescovo di Roma ha esercitato in una confusione pratica una doppia responsabilità in quella Chiesa, cioè quella del ministero della comunione e quella del Patriarca d’Occidente, a vantaggio di una crescente centralizzazione. Inoltre, l’intenso sforzo missionario della Chiesa latina ha esteso la giurisdizione del Patriarcato d’Occidente su quasi tutta la faccia della terra, senza soppesarne le conseguenze. Questo “sviluppo anomalo” ha compromesso l’immagine del papato “facendolo confondere con un mostruoso rigonfiamento di ciò che, in realtà, non è” [L. Bouyer, *L’Église de Dieu*, Paris, Cerf, 1970, p. 555]. Finché la differenza tra queste due funzioni non sarà resa visibile nell’organizzazione viva della Chiesa, la necessità del ministero di comunione esercitato dal Vescovo di Roma non sarà recepita dai nostri fratelli ortodossi, anglicani e protestanti. Solo un decentramento interno della Chiesa cattolica potrebbe dare loro una prospettiva concreta del tipo di impegno che si assumerebbero rinnovando il legame di piena comunione con la Chiesa cattolica” (Dombes 1985, 142-143). Il dialogo luterano-cattolico tedesco, aggiungendo la questione del Papa come “Capo di Stato” e le sue implicazioni politico-diplomatiche, si spinge oltre, chiedendo “una differenziazione tra le cariche riunite nella persona del Papa: vescovo di Roma, pastore di tutta la Chiesa, capo del Collegio episcopale, patriarca d’Occidente, primate d’Italia, arcivescovo e metropolita della provincia ecclesiastica di Roma, sovrano della Città del Vaticano” (L-C Germ 2000, 200).

152. In linea con questa proposta di esercizio differenziato del primato del Vescovo di Roma, il *Groupe des Dombes* ha espresso l’auspicio “che l’esercizio del ministero del vescovo di Roma nella sua Chiesa particolare [la Diocesi di Roma] sia valorizzato. Un Papa

che si assumesse maggiormente la sua responsabilità episcopale laddove è richiesto e fosse in grado di esercitarla potrebbe senza dubbio contribuire a un grande cambiamento nell'immagine del papato. Egli apparirebbe allora come il pastore, il servitore e la guida dei suoi fratelli in un ministero di *episcopé* veramente comune e unito” (Dombes 1985, 150).

4.3. SINODALITÀ *AD INTRA*

153. I dialoghi teologici pongono l'accento sulla relazione reciproca tra l'ordinamento sinodale della Chiesa cattolica *ad intra* e la credibilità o il fascino del suo impegno ecumenico *ad extra*. Le Chiese e le comunità ecclesiali sia in Oriente che in Occidente considerano con attenzione il modello di comunione e di primato della Chiesa cattolica *ad intra* come un modello o un banco di prova delle sue intenzioni *ad extra* in campo ecumenico.

154. I dialoghi hanno identificato le aree in cui è necessaria una maggiore sinodalità all'interno della Chiesa cattolica. Nel *Dono dell'Autorità*, l'ARCIC elenca una serie di “questioni che i cattolici devono affrontare”: “C'è a tutti i livelli un'effettiva partecipazione del clero e dei laici agli organismi sinodali emergenti? L'insegnamento del Concilio Vaticano II sulla collegialità dei vescovi è stato sufficientemente attuato? Le azioni dei vescovi riflettono una sufficiente consapevolezza della portata dell'autorità che ricevono attraverso l'ordinazione per governare la Chiesa locale? Sono stati presi provvedimenti sufficienti per assicurare la consultazione tra il Vescovo di Roma e le Chiese locali prima di prendere decisioni importanti che riguardano una Chiesa locale o l'intera Chiesa? Come si tiene conto della varietà di opinioni teologiche quando si prendono tali decisioni? Nel sostenere il Vescovo di Roma nel suo lavoro di promozione della comunione tra le Chiese, le strutture e le procedure della Curia romana rispettano adeguatamente l'esercizio dell'*episcopé* ad altri livelli?

Soprattutto, come affronterà la Chiesa cattolica la questione del primato universale che emerge dal “dialogo paziente e fraterno” sull’esercizio dell’ufficio del Vescovo di Roma a cui Giovanni Paolo II ha invitato “i pastori e i teologi delle nostre Chiese?”. (ARCIC 1999, 57).

155. In risposta a queste domande, i dialoghi hanno avanzato alcuni suggerimenti a livello regionale e universale, con cui i cattolici potrebbero imparare dall’esperienza dei loro *partner* di dialogo. Riflettendo sulla necessità di rafforzare la pratica del primato e della sinodalità a livello regionale, alcuni dialoghi hanno avanzato proposte riguardanti le conferenze episcopali cattoliche. Ad esempio, l’ARCIC individua un “potenziale di apprendimento dall’organizzazione e dalla procedura anglicana in relazione al livello provinciale” e la necessità per i cattolici “di sviluppare principi riguardanti: - l’autorità delle conferenze episcopali; - il rapporto tra le conferenze episcopali nazionali/regionali e il Sinodo dei vescovi; - l’identificazione della gamma e del tipo di questioni che possono essere adeguatamente trattate a livello locale senza ricorrere abitualmente a Roma; - i mezzi appropriati con cui le conferenze episcopali nazionali/regionali potrebbero mettere in discussione le iniziative e le direttive emanate da Roma” (ARCIC 2018, 121). A livello universale, alcuni dialoghi hanno individuato la necessità di un migliore coinvolgimento di tutto il Popolo di Dio nei processi sinodali. I recenti cambiamenti apportati alle procedure del Sinodo dei Vescovi, che favoriscono una maggiore partecipazione di tutti i cattolici, sono stati osservati con interesse (cfr. Sant’Ireneo 2018, 11.15; ARCIC 2018, 146). Sulla base del dialogo luterano-cattolico in Australia e della sua riflessione sulla prassi sinodale luterana, è stato suggerito che, oltre al Sinodo dei vescovi, si potrebbe creare un nuovo “Consiglio pastorale generale” a livello universale della Chiesa cattolica, che includa i fedeli laici, sul modello dei consigli pastorali parrocchiali e diocesani istituiti dopo il Vaticano II (cfr. L-C Aus 2007).

4.4. SINODALITÀ *AD EXTRA*: “CAMMINARE INSIEME”

Il concetto di sinodalità può essere applicato anche alle relazioni della Chiesa cattolica con le altre comunioni cristiane, poiché il cammino ecumenico è anche un processo di “camminare insieme”. Questa sinodalità *ad extra* è promossa attraverso consultazioni regolari e azioni e testimonianze comuni.

4.4.1. LA “COMUNIONE CONCILIARE” E IL PRIMATO

156. Il concetto di “comunione conciliare”, già descritto come possibile modello e metodo di unità negli anni ‘70 dal Consiglio Ecumenico delle Chiese e adottato da varie comunioni cristiane mondiali, offre ancora oggi possibili vie da percorrere. Certamente, la conciliarità/sinodalità costituirà un aspetto della vita interna della Chiesa riunita, e quindi si riferisce al fine dell’ecumenismo e non ai suoi mezzi. Tuttavia, l’espressione “comunione conciliare” intende non solo il fine, ma anche i mezzi sulla via dell’unità, nel quadro di varie strutture e iniziative comuni di tipo conciliare/sinodale. L’Assemblea di Nairobi del Consiglio Ecumenico delle Chiese nel 1975 ha così suggerito l’istituzione di “incontri conciliari” per promuovere l’unità tra le varie comunità cristiane. Attuando questa visione di “comunione conciliare”, le Chiese sarebbero in grado di rendere visibile e approfondire quella comunione che già condividono, attraverso quella che può essere definita una “sinodalità esterna”.

157. In questa prospettiva, il *Groupe des Dombes* concludeva il suo documento del 1985 con un’ultima aspirazione: “Dobbiamo aspettare l’auspicato momento di piena comunione prima di desiderare la convocazione di un’assemblea in cui possano riunirsi i rappresentanti qualificati della Chiesa cattolica e delle Chiese appartenenti al Consiglio Ecumenico delle Chiese? Una tale riunione non avrebbe certamente il nome di concilio. Tuttavia, secondo la tradizione della Chiesa universale, che conferma che

un'assemblea conciliare costituisce una 'forma privilegiata del ministero della comunione', crediamo che con l'aiuto dello Spirito Santo, una tale iniziativa non solo sarà benefica per il progresso ecumenico, ma sarebbe conforme alla volontà di Gesù Cristo per l'unità della sua Chiesa" (Dombes 1985, 163). Il Gruppo aggiunge: "Il nostro studio sul ministero della comunione nella Chiesa universale traccia un ritratto spirituale e pastorale del Vescovo di Roma tale che, se dovesse convocare una simile assemblea insieme al Consiglio Ecumenico delle Chiese, sarebbe fedele al suo ministero di servitore dell'unità. Se tale appello dovesse essere ascoltato, benediciamo il Signore" (*id.*, 165). Allo stesso modo, nelle loro risposte alla *Ut unum sint*, l'*Ökumenische Arbeitsgruppe "Ut unum sint"* svizzero ha chiesto un "Concilio ecumenico per il XXI secolo", e la Comunità di Iona, ispirandosi agli Atti 15, ha suggerito un secondo "Concilio di Gerusalemme".

158. Nello stesso spirito, molti dialoghi hanno proposto diverse iniziative per promuovere la sinodalità tra le Chiese, soprattutto attraverso la collegialità a livello di vescovi e primate. Ad esempio, l'ARCIC II propone passi concreti per stabilire una vera cooperazione nell'esercizio dell'episcopato: incontri regolari dei vescovi a livello locale e regionale, partecipazione dei vescovi di una comunione agli incontri internazionali dei vescovi dell'altra comunione, testimonianze comuni nella sfera pubblica su questioni che riguardano il bene comune, e persino l'accompagnamento da parte dei vescovi anglicani dei vescovi cattolici nelle loro visite *ad limina* a Roma (ARCIC 1999, 59). I *Principi per guidare la ricerca dell'unità tra la Chiesa cattolica e la Chiesa copto-ortodossa* (1979) proponevano, senza attendere il ripristino della piena comunione, un modello pragmatico di riscoperta reciproca della conciliarità attraverso l'istituzione di consultazioni regolari tra primate (6). La Consulta teologica ortodosso-cattolica del Nord America propone che "le delegazioni dei vescovi ortodossi e cattolici di una nazione o di una regione potrebbero iniziare a riunirsi regolarmente per

consultarsi su questioni pastorali. I patriarchi e i rappresentanti delle Chiese ortodosse autocefale e autonome potrebbero anche incontrarsi regolarmente con il Papa e con i principali vescovi cattolici e ufficiali curiali per consultarsi e pianificare” (O-C US 2010, 8 a).

4.4.2. LAVORARE E PREGARE INSIEME

159. Oltre a incontri e consultazioni regolari, la sinodalità implica anche un’azione e una testimonianza comuni. Come afferma l’ARCIC II: “ Il dialogo teologico deve continuare a tutti i livelli nelle chiese, ma da solo non è sufficiente. Per il bene della *koinonia* e di una testimonianza cristiana unita di fronte al mondo, i vescovi anglicani e cattolici dovranno trovare dei modi di cooperazione e di sviluppo di relazioni di reciproca responsabilità [*accountability*] nel loro esercizio della supervisione. In questa nuova fase noi non dobbiamo solo *fare* insieme tutto quello che possiamo, ma anche *essere* insieme tutto quello che la *koinonia* che esiste tra di noi consente” (ARCIC 1999, 58). Queste aspirazioni sono state significativamente migliorate con l’istituzione della Commissione internazionale anglicana-cattolica per l’unità e la missione (IARCCUM), che ha dato una serie di suggerimenti creativi e pratici sui modi in cui i vescovi anglicani e cattolici potrebbero già praticare una rinnovata collegialità (cfr. *Growing Together in Unity and Mission*, 2007, 108-117).

160. Iniziative recenti illustrano questo modo di promuovere la “sinodalità esterna”, ad esempio: la visita congiunta a Lesbo di Papa Francesco, del Patriarca ecumenico Bartolomeo e dell’arcivescovo Ieronymos nel 2016 per testimoniare la loro comune preoccupazione per la tragica situazione dei migranti; la preghiera comune luterano-cattolica a Lund presieduta da Papa Francesco e dal vescovo Munib A. Younan, allora presidente della Federazione luterana mondiale, alla presenza di molti *partner* ecumenici, nel

2017; il ritiro spirituale per i *leader* politici e religiosi del Sud Sudan ospitato in Vaticano da Papa Francesco e dall'arcivescovo Justin Welby nel 2019; il pellegrinaggio ecumenico di pace in Sud Sudan di Papa Francesco, dell'arcivescovo Justin Welby e del reverendo Iain Greenshields nel 2023; e la veglia ecumenica di preghiera “*Together. Gathering of the People of God*” tenutasi in Piazza San Pietro nel 2023. Pietro nel 2023 per la XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi.

RIASSUNTO

161. La comprensione e l'esercizio del ministero del Vescovo di Roma sono entrati in una nuova fase con il Concilio Vaticano II. Da allora, la dimensione ecumenica è stata un aspetto essenziale di questo ministero, come illustrato dai papi successivi. L'invito di Giovanni Paolo II nella *Ut unum sint* a trovare, con l'aiuto dei Pastori e dei teologi di tutte le Chiese, un modo di esercitare il primato "riconosciuto dagli uni e dagli altri", ha segnato un momento epocale in questa consapevolezza ecumenica. Questo invito trova particolare sostegno nel contesto del pontificato di Papa Francesco, il cui insegnamento e la cui pratica sottolineano la dimensione sinodale del suo ministero.

RIFLESSIONI ECUMENICHE SUL MINISTERO DEL VESCOVO DI ROMA

162. L'invito di *Ut unum sint* ha suscitato un'ampia gamma di risposte e riflessioni ecumeniche. I dialoghi teologici ecumenici, ufficiali e non, nazionali e internazionali, avviati dopo il Concilio Vaticano II, si sono rivelati negli ultimi decenni un luogo privilegiato per la ricerca di un ministero dell'unità a livello universale. Identificando i temi e le prospettive principali, illustrano l'interesse per questo argomento e gli sviluppi della discussione con le diverse tradizioni cristiane. Inoltre, evidenziano un nuovo e positivo spirito ecumenico nel discutere la questione.

163. Questo nuovo clima è indicativo delle buone relazioni instaurate tra le comunioni cristiane, e soprattutto tra i loro *leader*. In un momento in cui i rapporti tra le Chiese si intensificano, questa "fraternità ritrovata" (*UUS*, 42) va riletta anche in chiave teologica, accanto alle differenze dogmatiche del passato. Questa vita di relazioni include una crescente consapevolezza di "reciproco rendiconto" [*mutual accountability*] tra le comunioni cristiane.

164. Va notato che le preoccupazioni, le enfasi e le conclusioni dei diversi dialoghi variano a seconda delle tradizioni confessionali coinvolte. Inoltre, non tutti i dialoghi teologici hanno trattato il tema allo stesso livello o con la stessa profondità. Se alcuni hanno dedicato interi documenti all'argomento, altri lo hanno trattato solo nel contesto di documenti più ampi, mentre altri ancora non hanno ancora affrontato la questione. Senza voler oscurare questi diversi approcci e accenti, si possono tuttavia individuare i seguenti frutti.

NUOVI APPROCCI A QUESTIONI TEOLOGICHE TRADIZIONALMENTE CONTESTATE

165. Uno dei frutti dei dialoghi teologici è una rinnovata lettura dei "testi petrini", che storicamente sono stati un importante ostacolo tra i cristiani. I *partner* del dialogo sono stati sfidati a evitare proiezioni anacronistiche di sviluppi dottrinali successivi e a considerare nuovamente il ruolo di Pietro tra gli apostoli. Sulla base dell'esegesi contemporanea e della ricerca patristica, sono state raggiunte nuove intuizioni e un arricchimento reciproco, sfidando alcune interpretazioni confessionali tradizionali. È stata riscoperta una diversità di immagini, interpretazioni e modelli nel Nuovo Testamento, mentre nozioni bibliche come *episkopé* (il ministero della supervisione), *diakonia* e il concetto di "funzione petrina" hanno contribuito a sviluppare una comprensione più completa dei "testi petrini".

166. Un'altra questione controversa è la comprensione cattolica del primato del Vescovo di Roma come istituito *de iure divino*, mentre la maggior parte degli altri cristiani lo intende come istituito solo *de iure humano*. I chiarimenti ermeneutici hanno contribuito a mettere in una nuova prospettiva questa tradizionale dicotomia, considerando il primato sia *de iure divino* che *de iure humano*, cioè come parte della volontà di Dio per la Chiesa e mediato attraverso la storia umana. Superando la distinzione tra *de iure divino* e *de iure*

humano, i dialoghi hanno invece sottolineato la distinzione tra l'essenza teologica e la contingenza storica del primato – come espresso nella *Ut unum sint* (UUS, 95). Su questa base chiedono una maggiore attenzione e valutazione del contesto storico che ha condizionato l'esercizio del primato nelle diverse regioni e periodi.

167. Le definizioni dogmatiche del Concilio Vaticano I costituiscono un ostacolo significativo per gli altri cristiani. Alcuni dialoghi ecumenici hanno registrato progressi promettenti nell'intraprendere una "rilettura" o "ri-ricezione" di questo Concilio, aprendo nuove strade per una comprensione più accurata del suo insegnamento. Questo approccio ermeneutico sottolinea l'importanza di interpretare le affermazioni dogmatiche del Vaticano I non in modo isolato, ma alla luce del loro contesto storico, della loro intenzione e della loro ricezione – soprattutto attraverso l'insegnamento del Vaticano II.

168. Studiando la storia del testo della *Pastor aeternus*, e in particolare gli atti del Concilio e il contesto che condizionò la scelta dei termini utilizzati ("ordinario", "diretto", "immediato"), alcuni dialoghi riuscirono a chiarire la definizione dogmatica della giurisdizione universale, individuandone l'estensione e i limiti. Allo stesso modo, sono stati in grado di chiarire la formulazione del dogma dell'infallibilità e persino di concordare su alcuni aspetti del suo scopo, riconoscendo la necessità, in alcune circostanze, di un esercizio personale del ministero dell'insegnamento, dato che l'unità dei cristiani è un'unità nella verità e nell'amore. Nonostante questi chiarimenti, i dialoghi esprimono ancora preoccupazioni circa il rapporto dell'infallibilità con il primato del Vangelo, l'indefettibilità di tutta la Chiesa, l'esercizio della collegialità episcopale e la necessità della ricezione.

PROSPETTIVE PER UN MINISTERO DI UNITÀ IN UNA CHIESA RICONCILIATA

169. Questi nuovi approcci alle questioni teologiche fondamentali sollevate dal primato a livello universale hanno aperto nuove prospettive per un ministero dell'unità in una Chiesa riconciliata. Molti dialoghi teologici e risposte alla *Ut unum sint*, basati per lo più su argomenti che riguardano il *bene esse* piuttosto che l'*esse* della Chiesa, riconoscono la necessità di un primato a livello universale. Facendo riferimento alla tradizione apostolica, alcuni dialoghi sostengono che, fin dalle origini della Chiesa, il cristianesimo si è fondato su sedi apostoliche principali che occupavano un ordine specifico, di cui la sede di Roma era la prima. Sulla base di considerazioni ecclesiologiche, alcuni dialoghi hanno sostenuto che esiste una reciproca interdipendenza tra primato e sinodalità a ogni livello della vita della Chiesa: locale, regionale, ma anche universale. Un altro argomento, di natura più pragmatica, si fonda sul contesto contemporaneo della globalizzazione e sulle esigenze missionarie.

170. I dialoghi teologici, in particolare con le Chiese ortodosse e ortodosse orientali, riconoscono che i principi e i modelli di comunione onorati nel primo millennio (o, per queste ultime, fino alla metà del V secolo), rimangono paradigmatici. In quel periodo, infatti, i cristiani d'Oriente e d'Occidente hanno vissuto in comunione, nonostante alcune rotture temporanee, e le strutture essenziali della Chiesa sono state costituite e condivise. Alcuni criteri del primo millennio sono stati individuati come punti di riferimento e fonti di ispirazione per l'esercizio accettabile di un ministero di unità a livello universale, quali: il carattere informale – e non primariamente giurisdizionale – delle espressioni di comunione tra le Chiese; il “primato d'onore” del Vescovo di Roma; l'interdipendenza tra la dimensione primaziale e quella sinodale della Chiesa, come illustrato dal Canone Apostolico 34; il diritto di appello come espressione di comunione (Canoni di

Sardica); il carattere paradigmatico dei concili ecumenici; e la diversità dei modelli ecclesiali.

171. Sebbene il primo millennio sia decisivo, molti dialoghi riconoscono che non dovrebbe essere idealizzato né semplicemente ricreato, poiché gli sviluppi del secondo millennio non possono essere ignorati e anche perché un primato a livello universale dovrebbe rispondere alle sfide contemporanee. Sono stati individuati alcuni principi per l'esercizio del primato nel XXI secolo. Un primo accordo generale è la reciproca interdipendenza tra primato e sinodalità a ogni livello della Chiesa e la conseguente necessità di un esercizio sinodale del primato. Un ulteriore accordo riguarda l'articolazione tra "tutti", "alcuni" e "uno", tre dimensioni complementari della Chiesa, ad ogni livello ecclesiale: la dimensione "comunitaria" basata sul *sensus fidei* di tutti i battezzati; la dimensione "collegiale", espressa soprattutto nella collegialità episcopale; e la dimensione "personale" espressa dalla funzione primaziale. Diversi dialoghi identificano la dinamica sinodale insita nell'articolazione di queste tre dimensioni.

172. La riflessione ecumenica ha anche contribuito a riconoscere che la funzione petrina deve essere compresa nel contesto di una prospettiva ecclesiologica più ampia. Nel considerare il primato, molti dialoghi teologici hanno notato che queste tre dimensioni – comunitaria, collegiale e personale – sono operative in ciascuno dei tre livelli della Chiesa: locale, regionale e universale. A questo proposito, una questione cruciale è il rapporto tra la Chiesa locale e la Chiesa universale, che ha importanti conseguenze per l'esercizio del primato. I dialoghi ecumenici hanno contribuito a concordare sulla simultaneità di queste dimensioni, insistendo sul fatto che non è possibile separare il rapporto dialettico tra Chiesa locale e Chiesa universale.

173. Un'altra considerazione importante legata ai diversi livelli della Chiesa è il significato ecclesiologico della dimensione regionale o

sovra-locale nella Chiesa. Molti dialoghi sottolineano la necessità di un equilibrio tra l'esercizio del primato a livello regionale e universale, notando che nella maggior parte delle comunioni cristiane il livello regionale è il più rilevante per l'esercizio del primato e anche per la loro attività missionaria. Alcuni dialoghi teologici con le comunioni cristiane occidentali, osservando una "asimmetria" tra queste comunioni e la Chiesa cattolica, chiedono un rafforzamento delle conferenze episcopali cattoliche, anche a livello continentale, e un continuo "decentralizzazione" ispirato al modello delle antiche Chiese patriarcali.

174. L'importanza del livello regionale è sostenuta anche nei dialoghi con le Chiese ortodosse e ortodosse orientali, che sottolineano la necessità di un equilibrio tra primato e primati. Questi dialoghi insistono sul fatto che "lo sforzo ecumenico delle Chiese sorelle d'Oriente e d'Occidente, fondato sul dialogo e sulla preghiera, è la ricerca di una comunione perfetta e totale che non è né assorbimento né fusione, ma un incontro nella verità e nell'amore" (O-C 1993, 14). In una cristianità riconciliata, tale comunione presuppone che "il rapporto del Vescovo di Roma con le Chiese orientali e i loro vescovi [...] dovrebbe essere sostanzialmente diverso da quello ora accettato nella Chiesa latina" (O-C US 2010, 7a), e che le Chiese "continueranno ad avere il diritto e il potere di governarsi secondo le proprie tradizioni e discipline" (Dialogo copto-cattolico, 1979).

175. Il dialogo ortodosso-cattolico ha permesso anche una nuova lettura critica del fenomeno dell'"uniatismo", strettamente legato alla questione del primato e a un'ecclesiologia che rivendica la giurisdizione diretta della Sede romana su tutte le Chiese locali, che "non può più essere accettata né come metodo da seguire né come modello dell'unità che le nostre Chiese stanno cercando" (O-C, 1993, 12). Il fenomeno storico dell'"uniatismo" va comunque distinto dalla realtà attuale delle Chiese orientali cattoliche, che rappresentano un paradigma particolare di "unità nella diversità"

grazie al loro status *sui iuris* nella Chiesa cattolica, mantenendo la loro autonomia all'interno delle strutture sinodali. Tuttavia, le Chiese ortodosse e ortodosse orientali non riconoscono l'attuale rapporto con Roma delle Chiese orientali cattoliche come un modello per la futura comunione.

176. Le considerazioni sui diversi livelli della Chiesa portano a riflettere sul principio di sussidiarietà. Questo principio significa che nessuna questione che possa essere adeguatamente trattata a un livello inferiore deve essere portata a uno superiore. La sussidiarietà è riconosciuta come un principio importante se l'esercizio del primato deve garantire la partecipazione di tutta la Chiesa al processo decisionale. Alcuni dialoghi applicano questo principio per definire un modello accettabile di "unità nella diversità" con la Chiesa cattolica. Essi sostengono che il potere del Vescovo di Roma non dovrebbe superare quello necessario per l'esercizio del suo ministero di unità a livello universale e suggeriscono una limitazione volontaria nell'esercizio del suo potere – pur riconoscendo che egli avrà bisogno di un grado sufficiente di autorità per affrontare le molte sfide e i complessi obblighi legati al suo ministero.

ALCUNI SUGGERIMENTI PRATICI

177. Nel corso dei dialoghi ecumenici e delle risposte alla *Ut unum sint* sul primato, sono stati avanzati diversi suggerimenti o richieste pratiche alle diverse comunioni cristiane, e in particolare alla Chiesa cattolica. Poiché il primo dovere ecumenico dei cattolici è "esamina[re] la loro fedeltà alla volontà di Cristo circa la Chiesa e, com'è dovere, intraprend[ere] con vigore l'opera di rinnovamento e di riforma" (UR 4), essi sono invitati a prendere seriamente in considerazione i suggerimenti che vengono loro proposti, affinché una rinnovata comprensione ed esercizio del primato papale possa contribuire al ristabilimento dell'unità dei cristiani.

178. Una prima proposta è quella di una “ri-ricezione”, “reinterpretazione”, “interpretazione ufficiale”, “commento aggiornato” o addirittura “riformulazione”, da parte della Chiesa cattolica, degli insegnamenti del Vaticano I. Infatti, alcuni dialoghi osservano che questi insegnamenti sono stati profondamente condizionati dal loro contesto storico e suggeriscono che la Chiesa cattolica dovrebbe cercare nuove espressioni e vocaboli fedeli all’intenzione originale, ma integrati in un’ecclesiologia di comunione e adattati all’attuale contesto culturale ed ecumenico.

179. Un secondo suggerimento avanzato da alcuni dialoghi ecumenici è una più chiara distinzione tra le diverse responsabilità del Vescovo di Roma, in particolare tra il suo ministero patriarcale nella Chiesa d’Occidente e il suo ministero primaziale di unità nella comunione delle Chiese, sia d’Occidente che d’Oriente, eventualmente estendendo questa idea per considerare come le altre Chiese occidentali potrebbero relazionarsi al Vescovo di Roma come primate pur avendo esse stesse una certa autonomia. È inoltre necessario distinguere il ruolo patriarcale e primaziale del Vescovo di Roma dalla sua funzione politica di capo di Stato. Un maggiore accento sull’esercizio del ministero del Papa nella sua Chiesa particolare, la diocesi di Roma, evidenzerebbe il ministero episcopale che condivide con i suoi fratelli vescovi e rinnoverebbe l’immagine del papato.

180. Una terza raccomandazione formulata dai dialoghi teologici riguarda lo sviluppo della sinodalità all’interno della Chiesa cattolica. Ponendo l’accento sulla relazione reciproca tra la formazione sinodale *ad intra* della Chiesa cattolica e la credibilità del suo impegno ecumenico *ad extra*, hanno identificato le aree in cui è necessaria una crescente sinodalità all’interno della Chiesa cattolica. In particolare, suggeriscono un’ulteriore riflessione sull’autorità delle conferenze episcopali cattoliche nazionali e regionali, sul loro rapporto con il Sinodo dei vescovi e con la Curia romana. A livello universale, sottolineano la necessità di un migliore coinvolgimento

di tutto il Popolo di Dio nei processi sinodali. In uno spirito di “scambio di doni”, le procedure e le istituzioni già esistenti in altre comunioni cristiane potrebbero servire come fonte di ispirazione.

181. Un’ultima proposta è la promozione della “comunione conciliare” attraverso incontri regolari tra i *leader* delle Chiese a livello mondiale, per rendere visibile e approfondire la comunione che già condividono. Nello stesso spirito, molti dialoghi hanno proposto diverse iniziative per promuovere la sinodalità tra le Chiese, soprattutto a livello di vescovi e primate, attraverso consultazioni regolari e azioni e testimonianze comuni.

VERSO UN ESERCIZIO DEL PRIMATO NEL XXI SECOLO.

PROPOSTA DELL'ASSEMBLEA PLENARIA DEL DICASTERO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI BASATA SUL DOCUMENTO DI STUDIO "IL VESCOVO DI ROMA"

Il documento di studio "Il Vescovo di Roma. Primato e sinodalità nei dialoghi ecumenici e nelle risposte all'enciclica Ut unum sint" ha offerto al Dicastero per la Promozione dell'Unità dei Cristiani l'opportunità di valutare lo sviluppo della riflessione ecumenica su questo tema.

Sulla base di questo documento di studio è stata approvata dall'Assemblea plenaria della DPUC anche una proposta intitolata Verso un esercizio del primato nel XXI secolo. Questa proposta identifica i contributi più significativi dei dialoghi, suggerisce i passi futuri che essi dovranno compiere e offre alcuni principi e suggerimenti per un rinnovato esercizio del ministero dell'unità del Vescovo di Roma che possa essere "riconosciuto dagli uni e dagli altri" (UUS, 95).

CONTRIBUTI SIGNIFICATIVI ALLA RIFLESSIONE SUL PRIMATO

1. I documenti di dialogo e le risposte alla *Ut unum sint* hanno dato un contributo significativo alla riflessione sulla questione del primato. I dialoghi teologici ecumenici si sono rivelati il contesto appropriato per riesaminare la forma del papato e il suo esercizio dell'autorità al servizio della *communio ecclesiarum*. In un'epoca in cui i risultati dell'impegno ecumenico sono spesso considerati scarsi o insignificanti, gli esiti dei dialoghi teologici – internazionali e nazionali, ufficiali e non – dimostrano il valore della loro metodologia, cioè di una riflessione fatta "evidentemente insieme", come auspicato da Giovanni Paolo II nella *Ut unum sint*. È particolarmente degno di nota il fatto che questa riflessione sia

aumentata negli ultimi decenni e abbia coinvolto quasi tutte le tradizioni cristiane entrando nella discussione in un nuovo e positivo spirito ecumenico, con importanti contributi da parte di gruppi locali e non ufficiali, dando vita a una significativa e crescente convergenza teologica.

2. La lettura dei documenti di dialogo attesta che la questione del primato per tutta la Chiesa, e in particolare del ministero del Vescovo di Roma, non deve essere vista solo come un problema, ma anche come un'*opportunità per una riflessione comune sulla natura della Chiesa* e della sua missione nel mondo. La trattazione di questo argomento ha permesso di approfondire alcuni temi ecclesologici essenziali quali: l'esistenza e l'interdipendenza del primato e della sinodalità a ogni livello della Chiesa; la comprensione della sinodalità come qualità fondamentale di tutta la Chiesa, compresa la partecipazione attiva di tutti i fedeli; e la distinzione e l'interrelazione tra collegialità e sinodalità.

3. Questa riflessione comune ha dato un *contributo* significativo *alla teologia cattolica*. Come ha affermato Papa Francesco: “il cammino ecumenico ha permesso di approfondire la comprensione del ministero del Successore di Pietro e dobbiamo avere fiducia che continuerà ad agire in tal senso anche per il futuro”¹. La riflessione teologica sulla simultaneità della Chiesa locale e della Chiesa universale (cfr. Documento di studio §§120-126); il concetto e la comprensione contemporanei della “sinodalità” (cfr. ARCIC 1999, 34-40); e la triplice dimensione della Chiesa (“comunitaria”, “collegiale” e “personale”) (cfr. Documento di studio §§114-118), sono stati sviluppati o approfonditi nel contesto del dialogo ecumenico, arricchendo l'uso di questi concetti nei documenti cattolici successivi. Questa

1. Papa Francesco, *Omelia per i Vespri della Solennità della Conversione di San Paolo Apostolo*, 25 gennaio 2014.

ricezione illustra lo “scambio di doni” menzionato nell’*Evangelii gaudium* citando gli esempi della collegialità e della sinodalità: “se realmente crediamo nella libera e generosa azione dello Spirito, quante cose possiamo imparare gli uni dagli altri! [...] Attraverso uno scambio di doni, lo Spirito può condurci sempre di più alla verità e al bene” (EG 246). Questo “scambio di doni” si può applicare anche all’esercizio del primato. Infatti, mentre i cattolici credono che il ruolo unico del Vescovo di Roma sia un dono prezioso di Dio a beneficio di tutta la Chiesa, i dialoghi hanno dimostrato che ci sono principi validi nell’esercizio del primato in altre comunioni cristiane che potrebbero essere considerati dai cattolici.

PASSI FUTURI DA COMPIERE NEI DIALOGHI TEOLOGICI

4. L’ampiezza e la profondità della riflessione ecumenica sul primato negli ultimi tempi è notevole e sembra indicare che i tempi sono maturi per compiere ulteriori passi nei dialoghi ecumenici. Certamente è necessario un migliore collegamento tra i dialoghi – locali e internazionali, ufficiali e non, bilaterali e multilaterali, e soprattutto tra i dialoghi orientali e occidentali – per evitare ripetizioni e arricchirsi reciprocamente. Ad esempio, i metodi ecumenici del consenso differenziato (cfr. Documento di studio §107) e dell’ecumenismo ricettivo, già adottati da alcuni dialoghi teologici, potrebbero essere utili per concordare un esercizio accettabile di un ministero di unità per tutta la Chiesa: se “si può dire che quelle varie formule teologiche non di rado si completino, piuttosto che opporsi” (cfr. UR, 17), lo stesso si può dire per quanto riguarda le pratiche ecclesiali.

5. I dialoghi teologici sulla questione del primato hanno dimostrato sempre più che il *primato e la sinodalità* non sono due dimensioni ecclesiali contrapposte, ma piuttosto due realtà reciprocamente costitutive e portanti, e che quindi *vanno affrontate*

insieme. Come ha osservato Papa Francesco a un gruppo ecumenico di teologi, “comprendiamo meglio che primato e sinodalità nella Chiesa non sono due principi concorrenti da tenere in equilibrio, ma due realtà che si costituiscono e si sostengono a vicenda al servizio della comunione. Come il primato presuppone l’esercizio della sinodalità, così la sinodalità include l’esercizio del primato”².

6. Poiché la comunione sinodale, intesa come *articolazione di “tutti”, “alcuni” e “uno”*, include l’esercizio del primato, il dialogo teologico sul primato, da un punto di vista metodologico, dovrebbe iniziare con una riflessione sulla sinodalità. Come ha affermato Papa Francesco nello stesso discorso, “la sinodalità nella Chiesa Cattolica, in senso ampio, può essere compresa come l’articolazione di tre dimensioni: ‘tutti’, ‘alcuni’ e ‘uno’”. In questo approccio, “il ministero primaziale è intrinseco alla dinamica sinodale, come lo sono pure l’aspetto comunitario che include tutto il Popolo di Dio e la dimensione collegiale relativa all’esercizio del ministero episcopale. Perciò un approccio fruttuoso al primato nei dialoghi teologici ed ecumenici non può che fondarsi su una riflessione sulla sinodalità: non c’è altra strada”. Sulla stessa linea, la Relazione di sintesi della prima sessione della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi afferma che: “La dinamica sinodale getta nuova luce anche sul ministero del Vescovo di Roma. La sinodalità, infatti, articola in modo sinfonico le dimensioni comunitaria (“tutti”), collegiale (“alcuni”) e personale (“uno”) della Chiesa a livello locale, regionale e universale. In tale visione, il ministero petrino del Vescovo di Roma è intrinseco alla dinamica sinodale, come lo sono pure l’aspetto comunitario che

2. Papa Francesco, *Discorso al Gruppo misto di lavoro ortodosso-cattolico Sant'Ireneo*, 7 ottobre 2021.

include tutto il Popolo di Dio e la dimensione collegiale del ministero episcopale”³.

7. Un altro passo riguarda la *chiarificazione del vocabolario* utilizzato dai dialoghi. Infatti, non sempre i documenti utilizzano in modo omogeneo e coerente termini come “sinodalità/conciliarità”, “collegialità”, “primato”, “autorità”, “potere”, “amministrazione”, “governo” e “giurisdizione”.

8. Sembra particolarmente necessario chiarire il *significato dell'espressione “Chiesa universale”*. Infatti, a partire dal XIX secolo, la cattolicità della Chiesa è stata spesso intesa come la sua dimensione mondiale, in modo “universalistico”. Tale comprensione non tiene sufficientemente conto della distinzione tra *Ecclesia universalis* (la “Chiesa universale” in senso geografico) ed *Ecclesia universa* (la “Chiesa intera”, la “Chiesa tutta”), espressione quest’ultima più tradizionale nel magistero cattolico. Una nozione meramente geografica della cattolicità della Chiesa rischia di dare origine a una concezione secolare di un “primato universale” in una “Chiesa universale”, e di conseguenza a una comprensione secolare dell’estensione e dei vincoli di tale primato. Anche i concetti di “livelli”, “sussidiarietà”, “autonomia” e “decentralizzazione” rimangono nello stesso quadro, con connotazioni amministrative piuttosto che ecclesiologiche. Il primato romano va inteso non tanto come un potere universale in una Chiesa universale (*Ecclesia universalis*), ma come un’autorità al servizio della comunione tra le Chiese (*communio Ecclesiarum*), cioè di tutta la Chiesa (*Ecclesia universa*).

9. Un ulteriore passo necessario è quello di *promuovere la ricezione* dei notevoli risultati di questi dialoghi, non solo attraverso la discussione tra esperti, ma a tutti i livelli, in modo che i risultati

3. *Una Chiesa sinodale in missione*, Relazione di sintesi della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi (4-29 ottobre 2023), 13.a.

possano diventare un patrimonio comune. Il Gruppo Misto di lavoro tra il Consiglio Ecumenico delle Chiese e la Chiesa Cattolica, nel suo documento sulla ricezione, ha descritto la ricezione ecumenica come “l’atteggiamento evangelico necessario per permettere che [i risultati del dialogo] siano adottati nella propria tradizione ecclesiale”⁴. Giovanni Paolo II ha scritto nella *Ut unum sint* che per ricevere gli accordi bilaterali “occorre un serio esame che, in modi, forme e competenze diverse, deve coinvolgere il popolo di Dio nel suo insieme” (*UUS*, 80). Questo processo di accoglienza deve coinvolgere tutta la Chiesa nell’esercizio del *sensus fidei*: fedeli laici, teologi e pastori, con il coinvolgimento delle facoltà teologiche e delle commissioni ecumeniche locali. Può includere la promozione di un facile accesso ai documenti del dialogo, specialmente attraverso internet, la fornitura di traduzioni accurate (non solo nelle lingue occidentali), l’organizzazione di eventi accademici congiunti, l’incoraggiamento di risposte e l’attuazione locale di alcune delle loro proposte.

10. Il dialogo teologico, o “dialogo della verità”, tra le Chiese non deve solo riflettere sulle loro differenze dottrinali del passato, ma anche *interpretare teologicamente le loro relazioni attuali*. Dopo il Concilio Vaticano II, lo sviluppo del “dialogo della carità” e del “dialogo della vita”, attraverso la preghiera e la testimonianza comune, gli accordi pastorali, lo scambio fraterno di lettere e di doni, le visite reciproche tra i *leader* cristiani a tutti i livelli, è ecumenicamente molto eloquente e ha fornito nuove prospettive teologiche per la questione del primato. Fin dai tempi della Chiesa primitiva, tali gesti sono stati considerati come autentici segni e mezzi di comunione. Come afferma Papa Francesco: “Questi gesti, radicati nel riconoscimento dell’unico Battesimo, non sono semplici atti di

4. *IX Rapporto del Gruppo Misto di Lavoro tra la Chiesa cattolica e il Consiglio ecumenico delle Chiese (2007-2012)*, Appendice A “Ricezione: Una chiave per il progresso ecumenico” §15.

cortesia o di diplomazia, ma hanno un significato ecclesiale e possono essere considerati dei veri e propri *loci theologici* [...] In questo senso, sono convinto che il ‘dialogo della carità’ non deve essere inteso solo come una preparazione al ‘dialogo della verità’, ma come una ‘teologia in azione’, capace di aprire nuove prospettive al cammino delle nostre Chiese. In un momento in cui, grazie a Dio, i rapporti tra di noi si intensificano, mi sembra bello rileggere il nostro tessuto di relazioni sviluppando una ‘teologia del dialogo nella carità’⁵.

11. *Gesti particolari e azioni simboliche* da parte del Vescovo di Roma sono stati essenziali per costruire un clima di fiducia, rafforzare i legami di comunione, superare i pregiudizi storici e creare una nuova memoria, e per sviluppare un crescente apprezzamento ecumenico del suo “ministero dell’unità”. È importante che tali gesti e azioni continuino con creatività e generosità e che si rifletta su di essi dal punto di vista teologico.

PRINCIPI E PROPOSTE PER UN RINNOVATO ESERCIZIO DEL PRIMATO

12. Due quadri ricorrenti identificati dai dialoghi teologici possono fornire una risorsa significativa per riflettere sull’esercizio del primato nel XXI secolo. I dialoghi richiedono un’articolazione sinfonica delle dimensioni “comunitaria”, “collegiale” e “personale” a livello locale, regionale e universale della Chiesa.

13. Considerando i diversi livelli ecclesiali, molti dialoghi ecumenici menzionano la *sussidiarietà* come un principio importante per l’esercizio del primato e della sinodalità. Sviluppato inizialmente nel contesto della dottrina sociale della Chiesa, significa che nessuna questione che possa essere adeguatamente trattata a un

5. Papa Francesco, *Discorso ai membri della Commissione internazionale mista per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse orientali*, 26 gennaio 2024.

livello inferiore deve essere portata a uno superiore⁶. Quando viene applicato all'ecclesiologia, occorre tenere presente l'ambiguità (cfr. sopra § 8) e l'origine sociologica di questo principio (che presuppone che l'autorità sia delegata dal livello superiore verso il basso), per evitare un approccio meramente amministrativo alla vita della Chiesa. Tuttavia, la sua intenzione e il suo contenuto potrebbero contribuire, in un contesto ecclesiale, all'esercizio sinodale del primato, assicurando la partecipazione di tutto il Popolo di Dio al processo decisionale, specialmente nelle questioni che lo riguardano direttamente⁷.

14. Tra le proposte espresse dai dialoghi, sembra particolarmente importante l'invito a una “*ri-ricezione*” cattolica o un *commento ufficiale del Vaticano I*. Assumendo la regola ermeneutica secondo cui i dogmi del Vaticano I devono essere letti alla luce del Vaticano II, in particolare del suo insegnamento sul Popolo di Dio (*LG*, capitolo II) e sulla collegialità (*LG*, 22-23), alcuni dialoghi riflettono sul fatto che il Vaticano II non ha interpretato esplicitamente il Vaticano I ma, pur incorporando il suo insegnamento, lo ha completato (*LG*, capitolo III, 18). Resta quindi necessario presentare l'insegnamento cattolico sul primato alla luce di un'ecclesiologia di comunione, nel quadro della “gerarchia delle verità” (*UR*, 11). È inoltre essenziale rileggere il Vaticano I alla luce dell'intera Tradizione, “secondo l'antica e costante credenza della Chiesa universale” (*Pastor aeternus*, *Introduzione*, DH 3052), e nell'orizzonte di una crescente convergenza ecumenica sul fondamento biblico, sugli sviluppi storici e sul significato teologico del primato e della sinodalità. Anche in questo caso è necessario

6. Cfr. *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 185-188.

7. La Commissione Teologica Internazionale distingue nel processo sinodale “il processo per elaborare una decisione (*decision-making*) attraverso un lavoro comune di discernimento, consultazione e cooperazione, e la presa di decisione pastorale (*decision-taking*)”, cfr. *La sinodalità nella vita e la missione della Chiesa* (2018), 69.

chiarire la terminologia adottata, che spesso rimane equivoca e aperta a fraintendimenti, ad esempio: giurisdizione ordinaria, immediata e universale; infallibilità; governo; autorità suprema e potere.

15. Un'altra proposta importante è quella di *fare una distinzione più chiara tra le diverse responsabilità del Papa*, in particolare tra il suo ministero di capo della Chiesa cattolica e il suo ministero di unità tra tutti i cristiani, o più specificamente tra il suo ministero patriarcale nella Chiesa latina e il suo ministero primaziale nella comunione delle Chiese. L'eliminazione del titolo "Patriarca d'Occidente" dall'*Annuario Pontificio* nel 2006 ha sollevato alcune preoccupazioni negli ambienti ecumenici e ha dato l'opportunità di avviare una riflessione sulla distinzione tra queste diverse responsabilità, che deve essere proseguita.

16. Poiché le diverse responsabilità del Papa si fondano sul suo ministero di Vescovo di Roma, la Chiesa che presiede nella carità tutte le Chiese, è anche essenziale *evidenziare il suo ministero episcopale a livello locale*, come vescovo tra i vescovi. A questo proposito, è notevole che Papa Francesco abbia sottolineato il suo titolo di "Vescovo di Roma" fin dalle sue prime parole pubbliche dopo l'elezione, dicendo che "il dovere del Conclave era di dare un Vescovo a Roma" e che "La comunità diocesana di Roma ha il suo Vescovo"⁸. Più recentemente, l'elencazione degli altri suoi titoli pontificali come "storici" (cfr. *Annuario Pontificio* 2020), può contribuire a una nuova immagine del papato. Allo stesso modo, alla cattedrale della diocesi di Roma è stato dato un maggiore risalto da quando i recenti documenti e la corrispondenza papale sono stati firmati da San Giovanni in Laterano, una chiesa che potrebbe giocare un ruolo più significativo anche all'inaugurazione di un

8. Papa Francesco, *Benedizione Apostolica* "Urbi et Orbi". *Primo saluto dalla Loggia Centrale della Basilica di San Pietro*, 13 marzo 2013.

nuovo pontificato. Tuttavia, la terminologia utilizzata nei documenti ufficiali cattolici e nelle dichiarazioni riguardanti il ministero del Papa spesso non riflette questi sviluppi e manca di sensibilità ecumenica.

17. La *dimensione sinodale* della Chiesa cattolica è cruciale per il suo impegno ecumenico. È un dovere che la Chiesa cattolica ha nei confronti dei suoi *partner* di dialogo dimostrare nella propria vita ecclesiale un modello convincente e attraente di sinodalità. Come afferma Papa Francesco, “L’impegno a edificare una Chiesa sinodale – missione alla quale tutti siamo chiamati, ciascuno nel ruolo che il Signore gli affida – è gravido di implicazioni ecumeniche”⁹. Infatti, “è chiaro che il modo in cui la Chiesa Cattolica vive la sinodalità è importante per le sue relazioni con gli altri cristiani. È una sfida ecumenica”¹⁰. Più recentemente, Papa Francesco ha sottolineato la duplice relazione tra sinodalità ed ecumenismo, affermando che “Il cammino della sinodalità, che la Chiesa cattolica sta percorrendo, è e dev’essere ecumenico, così come il cammino ecumenico è sinodale”¹¹.

18. Molte istituzioni e pratiche sinodali delle Chiese orientali cattoliche potrebbero ispirare la Chiesa latina, così come, in uno spirito di “scambio di doni”, le istituzioni e le pratiche sinodali di altre comunioni cristiane (cfr. *EG*, 246), che potrebbero essere sistematicamente identificate e studiate a questo scopo¹². I nuovi

9. Papa Francesco, *Discorso in occasione del 50° anniversario dell’istituzione del Sinodo dei Vescovi*, 17 ottobre 2015.

10. Papa Francesco, *Discorso ai partecipanti alla Conferenza promossa dalla Società per il Diritto delle Chiese Orientali*, 19 settembre 2019.

11. Papa Francesco, *Discorso a Sua Santità Mar Ana III, Catholicos-Patriarca della Chiesa assira d’Oriente*, 19 novembre 2022.

12. Si veda ad esempio la proposta del Patriarca Massimo IV di un “sinodo permanente” sul modello del *synodos endemousa* orientale (cfr. *infra* § 22); oppure il suggerimento di creare un nuovo “Consiglio pastorale generale” a livello

mezzi di comunicazione potrebbero anche offrire nuove opportunità per una Chiesa sinodale nell'era digitale. Naturalmente, le pratiche della sinodalità possono essere diverse e dovrebbero essere appropriate al particolare livello ecclesiale e al contesto culturale. In questa ricerca di una forma più sinodale della Chiesa cattolica, è essenziale una relazione reciproca tra diritto canonico e dialogo ecumenico: “ il diritto canonico non solo è un aiuto per il dialogo ecumenico, ma ne è una dimensione essenziale. D'altra parte, è ovvio che il dialogo ecumenico è anche un arricchimento per il diritto canonico”¹³.

19. A livello locale e regionale, sembra necessario recuperare e rafforzare le strutture sinodali che includono tutti i fedeli, come previsto dal Vaticano II e previsto dal *Codice di Diritto Canonico*, come i consigli pastorali diocesani (*CIC* can. 511-514), i sinodi diocesani (*CIC* can. 460-468), e anche i concili plenari e provinciali (*CIC* can. 439-445), che sono raramente, o mai, convocati. Il *Codice dei Canonici delle Chiese Orientali* prevede strutture sinodali che includono anche laici, come l'assemblea patriarcale (*CCEO* can. 140-145) e l'assemblea eparchiale (*CCEO* can. 235-242), che potrebbero servire d'ispirazione per la Chiesa latina. È anche importante realizzare l'invito del Concilio Vaticano II riguardo alle conferenze episcopali, “perché ancora non si è esplicitato sufficientemente uno statuto delle Conferenze episcopali che le concepisca come soggetti di attribuzioni concrete, includendo anche qualche autentica autorità dottrinale” (*EG* 32, riferendosi al Motu Proprio *Apostolos suos*, 1998). In particolare, si può osservare che il parallelo tra le conferenze episcopali e gli antichi patriarcati tracciato da *Lumen gentium* 23 (cfr. anche O-C 2007, 29; *EG* 32) non

universale della Chiesa cattolica, che includa i fedeli laici, sul modello di alcune comunioni occidentali (cfr. Documento di studio § 155).

13. Papa Francesco, *Discorso ai partecipanti alla Conferenza promossa dalla Società per il Diritto delle Chiese Orientali*, 19 settembre 2019.

è stato sviluppato, né teologicamente né canonicamente. In linea sia con questo parallelo sia con la proposta di creare “nuovi patriarcati” o “Chiese maggiori” (cfr. Documento di studio, nota 25), occorre riflettere sul significato ecclesiale degli organismi episcopali continentali, la cui dimensione sovranazionale può proteggerli da pressioni politiche e interessi nazionalistici.

20. A livello universale, il *Codice di Diritto Canonico* e il *Codice dei Canoni delle Chiese Orientali* offrono disposizioni per un esercizio più collegiale del ministero papale. Queste potrebbero essere ulteriormente sviluppate nella pratica e rafforzate in una futura revisione di entrambi i testi. Ad esempio, il *Codice di diritto canonico* afferma che il Papa, nell’adempimento del suo *munus* supremo, “è sempre congiunto nella comunione con gli altri Vescovi e anzi con tutta la Chiesa” e prevede la possibilità di un esercizio collegiale di questo ministero, una disposizione di cui si potrebbe fare maggiore uso (*CIC* can. 333§2). Allo stesso modo, oltre ai concili ecumenici, il *Codice di Diritto Canonico* prevede un esercizio collegiale nel governo della Chiesa (*CIC* can. 337§2) e nella formulazione dell’insegnamento infallibile (*CIC* can.749§2).

21. Uno sviluppo importante per quanto riguarda la dimensione sinodale della Chiesa cattolica è stato il rinnovamento della prassi del Sinodo dei vescovi. La costituzione apostolica *Episcopalis communio* (2018) esplicita il significato ecumenico di questo rinnovamento: “l’attività del Sinodo dei Vescovi potrà a suo modo contribuire al ristabilimento dell’unità fra tutti i cristiani, secondo la volontà del Signore (cfr. Gv 17, 21). Così facendo esso aiuterà la Chiesa cattolica, secondo l’auspicio formulato anni or sono da Giovanni Paolo II, a ‘trovare una forma di esercizio del primato che, pur non rinunciando in nessun modo all’essenziale della sua missione, si apra ad una situazione nuova’(UUS, 95)” (*EC*, 10). Affermando che il processo sinodale “ha non solo il suo punto di partenza, ma anche il suo punto di arrivo nel Popolo di Dio” (*EC*, 7), l’*Episcopalis communio* promuove una più ampia

partecipazione di tutto il Popolo di Dio attraverso processi di consultazione (*EC* art. 5-7). Inoltre, amplia la possibilità che il Sinodo dei Vescovi sia un organo deliberativo, nel qual caso il documento sinodale finale, che “partecipa del magistero ordinario del Successore di Pietro”, viene pubblicato con la firma del Papa “insieme a quella dei membri” (cfr. *CIC* can. 343; *EC* art. 18). Il processo sinodale 2021-2024 per la XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi dal titolo “Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione e missione”, basato su un’ampia consultazione di tutto il Popolo di Dio a livello locale, regionale (nazionale/continentale) e universale, è un’occasione propizia per approfondire la riflessione sulla dinamica sinodale che articola le dimensioni personale, collegiale e comunitaria della Chiesa.

22. La riforma della Curia è anche un aspetto importante della dimensione sinodale della Chiesa cattolica. La Costituzione apostolica *Predicate evangelium* (2022) afferma che questa riforma si basa sulla “vita di comunione [che] dona alla Chiesa il volto della *sinodalità*” (*PE*, I.4). Sottolineando che “l’emergere delle Conferenze episcopali nella Chiesa latina rappresenta una delle forme più recenti in cui la *communio Episcoporum* si è espressa al servizio della *communio Ecclesiarum* basata sulla *communio fidelium*” (*PE*, I.7), insiste sul fatto che “la Curia Romana non si colloca tra il Papa e i Vescovi, piuttosto si pone al servizio di entrambi secondo le modalità che sono proprie della natura di ciascuno” (*PE*, I.8) e promuove una “sana decentralizzazione” (*PE*, II.2). Papa Francesco ha stabilito “un’ulteriore espressione della comunione episcopale e dell’ausilio al *munus petrinum* che l’Episcopato sparso per il mondo può offrire”, quando, nel primo anno del suo

pontificato, ha creato un Consiglio dei Cardinali¹⁴. Pur non facendo parte della Curia romana, questo Consiglio, accanto ai Concistori ordinari e straordinari (CIC can. 353), potrebbe essere il primo passo verso una struttura di governo sinodale permanente a livello di tutta la Chiesa, con la partecipazione attiva dei vescovi locali. Ciò era già stato suggerito durante il Concilio Vaticano II dal patriarca melchita Massimo IV, che aveva proposto di istituire un “sinodo permanente” rappresentativo del collegio episcopale sul modello del *synodos endemousa* orientale, con il compito di assistere il Papa nel governo centrale della Chiesa¹⁵. Occorre tuttavia tenere presente che i sinodi ortodossi hanno generalmente un carattere deliberativo, mentre le strutture sinodali cattoliche sono per lo più consultive.

23. La dimensione sinodale della Chiesa non è solo una questione di strutture e processi ecclesiali a livello istituzionale, né catturata da specifici eventi sinodali, ma anche un *modus vivendi et operandi di tutta la Chiesa*. Come afferma la Commissione Teologica Internazionale: “La sinodalità designa innanzi tutto lo stile peculiare che qualifica la vita e la missione della Chiesa, esprimendone la natura come il camminare insieme e il riunirsi in assemblea del Popolo di Dio convocato dal Signore Gesù nella forza dello Spirito Santo per annunciare il Vangelo” (CTI 2018, 70).

24. Una sinodalità *ad extra*, che promuove incontri regolari tra i rappresentanti delle Chiese a livello mondiale, talvolta chiamata “comunione conciliare”, è indicata come un modo promettente per rendere visibile e approfondire la comunione già condivisa. Anche se la conciliarità/sinodalità costituisce un aspetto della vita interna

14. *Chirografo con il quale viene istituito un Consiglio di Cardinali per aiutare il Santo Padre nel governo della Chiesa universale e per studiare un progetto di revisione della Costituzione Apostolica “Pastor Bonus” sulla Curia Romana*, 28 settembre 2013.

15. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Œcumenici Vaticani II*, vol. 2, pars, 4, Città del Vaticano, p. 517-518.

della Chiesa già unita, tuttavia una certa sinodalità (“camminare insieme”) tra le Chiese viene promossa ogni volta che i *leader* della Chiesa si riuniscono nel nome di Gesù Cristo per la preghiera, l’azione e la testimonianza comuni, o per le consultazioni e la partecipazione ai rispettivi processi sinodali. Senza aspettare la piena comunione visibile come condizione preliminare per parlare e agire insieme, tale pratica potrebbe consentire alle Chiese di ascoltarsi reciprocamente e di avviare processi di discernimento e di decisione congiunti su questioni urgenti di interesse comune. Ciò potrebbe favorire le opportunità di approfondire la comprensione reciproca e permettere alle Chiese di sostenersi meglio a vicenda. A questo proposito, l’invito alle altre comunioni cristiane a partecipare ai processi sinodali cattolici a tutti i livelli è particolarmente importante e potrebbe essere esteso alle visite *ad limina*, come suggerito da diversi dialoghi. A un altro livello, l’incontro del 2018 a Bari dei *leader* delle Chiese riuniti su invito di Papa Francesco, per pregare, riflettere e confrontarsi in modo informale sulla situazione dei cristiani in Medio Oriente, indica un nuovo modo di esercitare la sinodalità e il primato. La preparazione e la commemorazione congiunta del 1700° anniversario del Primo Concilio Ecumenico (Nicea, 325) potrebbe fornire l’occasione per praticare questa sinodalità tra i cristiani di tutte le tradizioni.

VERSO UN MODELLO DI COMUNIONE

25. Sulla base di questi principi e raccomandazioni, frutto della comune riflessione ecumenica, può essere possibile per la Chiesa cattolica rinnovare l’esercizio del ministero del Vescovo di Roma e proporre un modello di comunione basato su “un servizio d’amore riconosciuto dagli uni e dagli altri” (*UUS*, 95). Evitando un’opposizione superficiale e irrealistica tra diritto e comunione, questa proposta non dovrebbe essere espressa solo in termini giuridici, ma sulla base di un’ecclesiologia di *koìnomia* radicata nella comprensione sacramentale della Chiesa promossa dal Concilio

Vaticano II (cfr. *LG* 1, 9, 48). Tale ecclesiologia si basa sul *sensus fidei* di tutti i fedeli in virtù del loro battesimo, sull'Eucaristia, che “costituisce il criterio della vita ecclesiale nella sua interezza” (O-C 2007, 3), e sulla natura sacramentale dell'episcopato (cfr. *LG*, 21). Poiché “la comunione ecclesiale, la conciliarità e l'autorità” sono intese come “conseguenze ecclesiologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa” (cfr. il titolo del *Documento di Ravenna*), le “strutture istituzionali” della Chiesa devono “riflettere visibilmente il mistero di questa *koïnonia*” (O-C 2007, 3).

26. Anche se esiste un unico “servizio d'amore” essenziale, tale modello di comunione si realizzerebbe in modo diverso in Oriente e in Occidente. Per quanto riguarda le *Chiese ortodosse*, con le quali la Chiesa cattolica riconosce un comune ordinamento ecclesiale basato sulla tradizione apostolica e sui sacramenti, questo modello potrebbe allinearsi strettamente al principio spesso citato secondo cui “Roma non deve pretendere dall'Oriente più di quanto è stato formulato e vissuto nel primo millennio”¹⁶. Il ripristino della piena comunione, come ha affermato Papa Francesco, “non significa né sottomissione l'uno dell'altro, né assorbimento, ma piuttosto accoglienza di tutti i doni che Dio ha dato a ciascuno per manifestare al mondo intero il grande mistero della salvezza realizzato da Cristo Signore per mezzo dello Spirito Santo”¹⁷. Implica il riconoscimento del diritto delle Chiese orientali di “regolarsi secondo le proprie discipline” (*UR*, 16), in particolare per

16. Queste parole di Joseph Ratzinger sono citate nella *Risposta alla Ut unum sint della Camera dei vescovi della Chiesa d'Inghilterra* (1997), vedi Documento di studio §91. Il cardinale Ratzinger ha sfumato ulteriormente questa idea dicendo che trascurare gli sviluppi del secondo millennio rappresenterebbe “una fuga nell'artificiale che dovrebbe essere fermamente contrastata”, J. Ratzinger, *Anglican-Catholic Dialogue, Insight*, 1 (1983), pp. 2-11, qui p. 7; cfr. Documento di studio §§ 109, 171.

17. Papa Francesco, *Discorso durante la Divina Liturgia*, Chiesa patriarcale di San Giorgio, Istanbul, 30 novembre 2014.

quanto riguarda l'elezione dei vescovi. Questo modello potrebbe includere due responsabilità identificate dai dialoghi relativi al ministero dell'unità del Vescovo di Roma: un ruolo specifico nei concili ecumenici (come convocare e presiedere; cfr. Documento di studio §106), e un ruolo di mediazione in caso di conflitti di natura disciplinare o dottrinale, attraverso l'esercizio sinodale della procedura di appello (come descritto ad esempio dal Concilio di Sardica, 343; cfr. Documento di studio §103, e anche UR, 14).

27. Anche alcune *comunioni cristiane occidentali* riconoscono il primo millennio come punto di riferimento. Anche se restano da risolvere alcune questioni ecclesologiche fondamentali, come l'apostolicità e il ministero ordinato, la natura sacramentale e l'ordinamento della Chiesa, molti dialoghi riconoscono la necessità di un primato per tutta la Chiesa per promuovere l'unità dei cristiani e la missione. Allo stesso tempo, sottolineano il primato del Vangelo e la necessità di un esercizio comunitario e collegiale del primato. Insistono inoltre sul valore ecclesologico del livello regionale e sul principio di sussidiarietà. Questi dialoghi offrono importanti spunti e prospettive per un esercizio accettabile del ministero dell'unità da parte del Vescovo di Roma, un primato di annuncio e testimonianza (*kerigma-martyria*), che potrebbe essere accolto dagli altri cristiani occidentali anche prima del ripristino della piena comunione.

28. Un rinnovato esercizio del primato deve in definitiva essere modellato sulla *diakonia*. Autorità e servizio sono strettamente correlati. Il ruolo di Pietro nel rafforzare i fratelli (Lc 22,32) è una *leadership* di servizio fondata sulla consapevolezza della propria debolezza e peccaminosità. Il "primato di servizio, di ministero, di amore" invocato da Papa Paolo VI, il "servizio di amore" proposto da Papa Giovanni Paolo II, è un ministero di unità inteso come quello di un "*servus servorum Dei*" (ES, 114; UUS, 88 che cita Papa Gregorio Magno). Questo ministero è inestricabilmente legato all'autosvuotamento e all'autosacrificio di Cristo, compiuto proprio

“perché tutti siano una cosa sola” (Gv 17,21). Il primato deve quindi essere radicato nel mistero della Croce e modellato sull'esempio kenotico di Cristo.

L'UNITÀ, UN DONO DELLO SPIRITO SANTO

29. L'ecumenismo spirituale è l'anima del movimento ecumenico (UR, 8). Una dimensione importante dell'ecumenismo spirituale sono i pellegrinaggi, che hanno svolto “un ruolo significativo nel promuovere la comunione e la comunicazione tra i credenti delle nostre Chiese” (OO-C 2009, 68). Molti cristiani di diverse tradizioni si recano in pellegrinaggio a Roma per visitare le tombe degli apostoli Pietro e Paolo. Questa devozione condivisa è già una potente espressione dei legami di comunione radicati nella fede apostolica. In quanto custode di questi luoghi sacri, la Chiesa di Roma ha una responsabilità specifica nell'accogliere questi pellegrini di altre comunioni cristiane e nel sostenere la loro preghiera e devozione. In uno spirito ecumenico, disposizioni per loro, come apposite cappelle, potrebbero servire come fondamento spirituale nella ricerca dell'unità.

30. Una delle intuizioni fondamentali del movimento ecumenico è che l'unità a cui i cristiani aspirano non sarà principalmente il frutto dei loro sforzi, né sarà realizzata attraverso un modello o uno schema preconcepito. Piuttosto, l'unità sarà un dono ricevuto “come Cristo vuole e con i mezzi che egli vuole” (Preghiera per l'unità di padre Paul Couturier), per opera dello Spirito Santo. Tuttavia, le proposte raccolte dai dialoghi ecumenici e dalle risposte all'enciclica *Ut unum sint* possono servire come indicazioni per le Chiese, nella fiducia che lo Spirito Santo sia all'opera per illuminare la strada verso un ministero dell'unità accettabile per la comunione delle Chiese come vuole Cristo. Come ha detto Papa Francesco: “L'unità non verrà come un miracolo alla fine: l'unità viene nel cammino, la fa lo Spirito Santo nel cammino. Se noi non camminiamo insieme,

se noi non preghiamo gli uni per gli altri, se noi non collaboriamo in tante cose che possiamo fare in questo mondo per il Popolo di Dio, l'unità non verrà! Essa si fa in questo cammino, in ogni passo, e non la facciamo noi: la fa lo Spirito Santo, che vede la nostra buona volontà”¹⁸.

18. Papa Francesco, *Omelia per i Vespri della Solennità della Conversione di San Paolo Apostolo*, 25 gennaio 2014.

FONTI

1. RISPOSTE A *UT UNUM SINT*

1.1. DALLE CHIESE

- **Baptist Union of Great Britain** (*Faith and Unity Executive Committee*), *A Response to the Papal Encyclical Ut unum sint*, 1997, in: *One in Christ* 35 (1999) 360–365.
- **Chiesa Evangelica Valdese** (Sinodo), *Il papato e l'ecumenismo*, 1995, in: *Protestantesimo* L (1995/3) 241–245.
- **Church of England** (House of Bishops), *May they all be one*, *A Response to Ut unum sint*, 1997.
- **Church of Ireland**, *Response to the Papal Encyclical Ut unum sint*, in: *One in Christ* 35 (1999) 351–357.
- **Church of Scotland** (Committee for Ecumenical Affairs in consultation with the Panel on Doctrine), *Response to the Papal Encyclical Ut unum sint*, 1997, in: *One in Christ* 35 (1999) 365–373.
- **Church of Sweden** (Bishops' Conference), *A Response to the Encyclical Letter Ut unum sint*, 1999.
- **Disciples of Christ** (Council on Christian Unity), *Press Release*, in: *Disciples News Service*, 5.6.1995.
- **Methodist Church** (Faith and Order Committee), *Response to the Papal Encyclical Ut unum sint*, 1998, in: *One in Christ* 35 (1999) 377–378.
- **Moravian Church** (Provincial Board), *Response to the Papal Encyclical Ut unum sint*, 1996, in: *One in Christ* 35 (1999) 351.
- **National Council of the Churches of Christ in the USA** (Faith and Order Commission), *Response to the Papal Encyclical Ut unum sint*, 1998.
- **Presbyterian Church of the USA**, *The Successor to Peter. A Paper for Discussion*, 2000.

- **Religious Society of Friends (Quakers) in Britain** (Quaker Committee on Christian and Interfaith Relations, Curt Gardner – Clerk), *Response to the Papal Encyclical Ut unum sint*, 1996, in: *One in Christ* 35 (1999) 359–360.
- **Scottish Episcopal Church** (Doctrine Committee), *Responses to Ut unum sint*, 2002.
- **Theologische Kommission der Selbständigen Evangelisch–Lutherische Kirche (SELK)**, *Das Amt der Kirche*, Hannover 1997.
- **United Reformed Church in the United Kingdom**, *Response to Ut unum sint*, 1996, in: *One in Christ* 35 (1999) 357–358.
- **Vereinigte Evangelisch–Lutherische Kirche Deutschlands**, *Die Kirchenleitung, Ermutigung und Ernüchterung. Erklärung zur Enzyklika „Ut unum sint“*, in: KNA–ÖKI 28 (1995) 3–4.
- **Vereinigte Evangelisch–Lutherische Kirche in Deutschland**, *Die Kirchenleitung (Bericht des Catholica–Beauftragten H.-Cb. Knuth), Erklärung zur Enzyklika „Ut unum sint“*, in: *Evangelischer Pressedienst* 45a/95 (30.10.1995) 9–15.

1.2. DA ORGANISMI ECUMENICI

- **Anglican–Roman Catholic Bishops’ Dialogue of Canada**, *Preliminary Reflections on the Encyclical Letter Ut unum sint*, 2000.
- **Anglican–Roman Catholic Dialogue in Belgium**, *Response to Ut unum sint*, 1998.
- **Association of Interchurch Families**, *An initial response from the Association of Interchurch Families to Ut unum sint*, 1995, in: *One in Christ* 31 (1995) 280–286.
- **Church Leaders of West Yorkshire, England**, *Response to Ut unum sint*, 1996, in: *One in Christ* 35 (1999) 346–350.
- **Churches Together in England**. *Theology and Unity Group, Aide-Memoire*, 1996.
- **Council of Churches for Britain and Ireland**, *A Response on behalf of the church representatives meeting of the Council of Churches for Britain and Ireland to ‘Ut unum sint’. Encyclical letter of Pope John*

Paul II on commitment to ecumenism, 1997, in: *One in Christ* 33 (1997) 173–181.

- **Faith and Order Commission** (Board), *Response to Ut unum sint*, 1998, [*It: Il Regno documenti* 44 (1999) 317–328].
- **Iona Community Conference**, *Response to the Papal Encyclical Ut unum sint*, 1997, in: *One in Christ* 35 (1999) 373–378.
- **Ökumenische Arbeitsgruppe „Ut unum sint“** (Schweiz), *An den Bischof von Rom Johannes Paul II.*, 1997

2. DIALOGHI BILATERALI E MULTILATERALI

2.1. DIALOGHI BILATERALI (IN ORDINE ALFABETICO)

Dialogo anglicano-cattolico

- Commissione internazionale anglicana-cattolica
 - *L'autorità nella Chiesa I* (1976)
 - *L'autorità nella Chiesa I: Chiarimento* (1981)
 - *L'autorità nella Chiesa II* (1981)
 - *Il dono dell'autorità* (1998)
 - *Camminare insieme sulla strada: imparare a essere Chiesa – locale, regionale, universale* (2018)
- Commissione internazionale anglicana- cattolica per l'unità e la missione (IARCCUM)
 - *Dichiarazione: Comunione e missione* (2000)
 - *Crescere insieme nell'unità e nella missione* (2007)
- Consultazione anglicano-cattolica in Inghilterra
 - *Alcune note sull'indefettibilità e l'infallibilità* (1974)

- Consultazione anglicano-cattolica negli Stati Uniti d’America
 - *Rapporto concordato sulla Chiesa locale/universale* (1999)
 - *Risposta a Il dono dell’autorità* (2003)
- Dialogo anglicano-cattolico in Canada
 - *Dichiarazione comune sull’infallibilità* (1992)
 - *Risposta alla risposta vaticana al rapporto finale di ARCIC* (1993)
 - *Una risposta a Il dono dell’autorità* (2003)

Dialogo battista-cattolico

- Conversazioni internazionali tra la Chiesa cattolica e l’Alleanza battista mondiale
 - *La Parola di Dio nella vita della Chiesa* (2010)

Dialogo tra Discepoli di Cristo e Cattolici

- Commissione internazionale per il dialogo tra i Discepoli di Cristo e la Chiesa cattolica
 - *La Chiesa come comunione in Cristo* (1992)

Dialogo evangelico-cattolico

- Consultazione internazionale tra la Chiesa cattolica e l’Alleanza evangelica mondiale
 - *Chiesa, evangelizzazione e legami di koinonia* (2002)

Dialogo luterano-cattolico

- Commissione internazionale luterano-cattolica per l’unità
 - *Il Vangelo e la Chiesa (“Rapporto di Malta”)* (1972)
 - *Il ministero nella Chiesa* (1981)

- Commissione di dialogo luterano-cattolico per la Finlandia
 - *Comunione in crescita. Dichiarazione sulla Chiesa, l'Eucaristia e il Ministero* (2017)
- Comitato per gli affari ecumenici e interreligiosi della Conferenza dei vescovi cattolici degli Stati Uniti d'America – Chiesa evangelica luterana in America
 - *Dichiarazione lungo il cammino. Chiesa, ministero ed eucaristia* (2015)
- Dialogo luterano-cattolico in Australia
 - *Il ministero di vigilanza: L'ufficio del vescovo e del presidente nella Chiesa* (2007)
 - *Il ministero petrino in una situazione nuova* (2016)
- Dialogo luterano-cattolico negli Stati Uniti d'America
 - *Atteggiamenti diversi verso il primato papale* (1973)
 - *Autorità di insegnamento infallibilità nella Chiesa* (1978)
 - *La Chiesa come koinonia di salvezza: Strutture e ministeri* (2004)
- Dialogo luterano-cattolico svedese
 - *L'ufficio di vescovo* (1988)
- *Groupe des Dombes*
 - *Il ministero della comunione nella Chiesa universale* (1985)
 - *Un solo maestro: l'autorità dottrinale nella Chiesa* (2014)
- Gruppo di lavoro bilaterale tra la Conferenza episcopale tedesca e il Consiglio della Chiesa evangelica luterana unita di Germania
 - *Communio Sanctorum. La Chiesa come comunione dei santi* (2000)
- Gruppo di dialogo romano-cattolico-luterano per la Svezia e la Finlandia
 - *La giustificazione nella vita della Chiesa* (2009)

- Gruppo di lavoro di Farfa Sabina sul ministero petrino
 - *Comunione di Chiese e ministero petrino: Convergenze luterano-cattoliche* (2009)

Dialogo mennonita-cattolico

- Dialogo internazionale tra la Chiesa cattolica e la Conferenza mennonita mondiale
 - *Chiamati insieme ad essere costruttori di pace* (2003)

Dialogo metodista-cattolico

- Commissione internazionale metodista-cattolica
 - *Verso una dichiarazione sulla Chiesa* (1986)
 - *Dio in Cristo che riconcilia* (2022)

Dialogo ortodosso-cattolico

- Commissione internazionale mista per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa (nel suo insieme)
 - *Il mistero della Chiesa e dell'Eucaristia alla luce del mistero della Santissima Trinità* (Monaco, 1982)
 - *Il sacramento dell'ordine nella struttura sacramentale della Chiesa con particolare riferimento all'importanza della successione apostolica per la santificazione e l'unità del Popolo di Dio* (Valamo, 1988)
 - *Uniatismo, metodo di unione del passato e ricerca attuale della piena comunione* (Balamand, 1993)
 - *Conseguenze ecclesiologicalhe e canoniche della natura sacramentale della Chiesa: Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità* (Ravenna, 2007)
 - *Sinodalità e primato nel primo millennio: Verso una comprensione comune al servizio dell'unità della Chiesa* (Chieti, 2016)
 - *Sinodalità e primato nel secondo millennio e oggi* (Alessandria, 2023)

- Comitato misto per il dialogo teologico cattolico-ortodosso in Francia
 - *Il primato romano nella comunione delle Chiese* (1991)
- Consultazione teologica ortodosso-cattolica del Nord America
 - *L'apostolicità come dono di Dio nella vita della Chiesa* (1986)
 - *Una dichiarazione comune sulla conciliarità e il primato nella Chiesa* (1989)
 - *Passi verso una Chiesa riunita: Abbozzo di una visione ortodosso-cattolica per il futuro* (2010)
 - *Una risposta comune al Documento di Ravenna su comunione ecclesiale, conciliarità e autorità* (2009)
 - *Una risposta alla Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa: "Sinodalità e primato durante il primo millennio Verso una comprensione comune al servizio dell'unità della Chiesa"* (2017)
- Gruppo misto di lavoro ortodosso-cattolico Sant'Ireneo
 - *Servire la comunione. Ripensare il rapporto tra primato e sinodalità* (2018)

Dialogo ortodosso orientale-cattolico

- Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse orientali
 - *Natura, costituzione e missione della Chiesa* (2009)
 - *L'esercizio della comunione nella vita della Chiesa primitiva e le sue implicazioni per la nostra ricerca della comunione oggi* (2015)
- Commissione mista internazionale tra la Chiesa cattolica e la Chiesa copto-ortodossa
 - *Principi per orientare la ricerca dell'unità tra la Chiesa cattolica e la Chiesa copto-ortodossa* (1979)

- Commissione mista internazionale per il dialogo tra la Chiesa cattolica e la Chiesa siriana ortodossa malankarese
 - *Dichiarazione congiunta sull'episcopato e il ministero petrino* (2002)

Dialogo pentecostale-cattolico

- Dialogo internazionale tra la Chiesa cattolica e alcune Chiese e leader pentecostali classici
 - *Prospettive sulla koinonia* (1989)

Dialogo riformato-cattolico

- Dialogo internazionale tra la Chiesa cattolica e l'Alleanza mondiale delle Chiese riformate
 - *La presenza di Cristo nella Chiesa e nel mondo* (1977)
 - *Verso una comprensione comune della Chiesa* (1990)

Dialogo vetero-cattolico – cattolico

- Commissione internazionale di dialogo vetero-cattolico – cattolico (Unione di Utrecht)
 - *Kirche und Kirchengemeinschaft. Erster* e Zweiter Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch - Altkatholischen Dialogkommission 2009 e 2016*, Paderborn, 2017.
*Traduzione inglese: *The Church and Ecclesial Communion* (2009)
- Dialogo la Chiesa cattolica e la *Polish National Catholic Church* negli Stati Uniti
 - *Dichiarazione congiunta sull'unità* (2006)

2.2. DIALOGHI MULTILATERALI

- Commissione Fede e Costituzione del Consiglio Ecumenico delle Chiese
 - *Battesimo, Eucaristia, Ministero* (“Rapporto di Lima”, 1982)
 - *Natura e missione della Chiesa* (2005)
 - *La Chiesa: Verso una visione comune* (2013)
- Gruppo misto di lavoro tra il Consiglio Ecumenico delle Chiese e la Chiesa Cattolica
 - *La Chiesa: locale e universale* (1990)

ABBREVIAZIONI

ARCIC	Commissione internazionale anglicano-cattolica
1976	<i>L'autorità nella Chiesa</i> (1976)
1981 <i>Chiar.</i>	<i>L'autorità nella Chiesa: Chiarimento</i> (1981)
1981	<i>L'autorità nella Chiesa II</i> (1981)
1999	<i>Il dono dell'autorità</i> (1999)
2018	<i>Camminare insieme sulla strada: Imparare a essere la Chiesa - locale, regionale, universale</i> (2018)
ARC Canada	Dialogo anglicano-cattolico in Canada
ARC-USA 1999	Consultazione anglicana-cattolica negli Stati Uniti d'America, <i>Rapporto concordato sulla Chiesa locale/universale</i> (1999)
<i>Communio innotio</i>	Congregazione per la Dottrina della Fede, <i>Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione</i> (1992)
CTI 2018	Commissione Teologica Internazionale, <i>La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa</i> (2018)
DH	Denzinger, Heinrich. <i>Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lebrentscheidungen</i> . 40 th ed. Edited by Peter Hünermann. Freiburg, Basel, Vienna: Herder, 2005
Dombes	<i>Groupe des Dombes</i>
1985	<i>Il ministero della comunione nella Chiesa universale</i> (1985)
2014	<i>Un solo maestro: l'autorità dottrinale nella Chiesa</i> (2014)
DPUC	Dicastero per la promozione dell'unità dei cristiani
DV	Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica <i>Dei verbum</i> sulla Divina Rivelazione (1965)

EC	Papa Francesco, Costituzione apostolica <i>Episcopalis Communio</i> (2018)
EG	Papa Francesco, Esortazione apostolica <i>Evangelii gaudium</i> (2013)
ES	Papa Paolo VI, Enciclica sulla Chiesa <i>Ecclesiam suam</i> (1964)
Farfa 2009	Gruppo di lavoro di Farfa Sabina sul ministero petrino, <i>Comunione di Chiese e ministero petrino: Convergenze luterano-cattoliche</i> (2009)
FC	Commissione Fede e Costituzione del Consiglio Ecumenico delle Chiese
1982 BEM	<i>Battesimo, Eucaristia, Ministero</i> (“Rapporto di Lima”, 1982)
2005	<i>Natura e missione della Chiesa</i> (2005)
2013 CVVC	<i>La Chiesa: Verso una visione comune</i> (2013)
IARCCUM 2007	Commissione internazionale anglicano-cattolica per l'unità e la missione, <i>Crescere insieme nell'unità e nella missione</i> (2007)
GML 1990	Gruppo misto di lavoro tra il Consiglio Ecumenico delle Chiese e la Chiesa Cattolica, <i>La Chiesa: locale e universale</i> (1990)
L-C	Commissione internazionale luterano-cattolica per l'unità
1972	<i>Il Vangelo e la Chiesa</i> (“Rapporto di Malta”, 1972)
1981	<i>Il ministero nella Chiesa</i> (1981)
L-C Aus	Dialogo luterano-cattolico in Australia
2007	<i>Il ministero della supervisione: L'ufficio di vescovo e presidente nella Chiesa</i> (2007)
2016	<i>Il ministero petrino in una nuova situazione</i>

L-C Fin 2017	Commissione di dialogo luterano-cattolico per la Finlandia, <i>Comunione in crescita. Dichiarazione sulla Chiesa, l'Eucaristia e il Ministero</i> (2017)
L-C Germ 2000	Gruppo di lavoro bilaterale tra la Conferenza episcopale tedesca e il Consiglio della Chiesa evangelica luterana unita della Germania, <i>Communio Sanctorum. La Chiesa come comunione dei santi</i> (2000)
L-C USA	Dialogo luterano-cattolico negli Stati Uniti
1973	<i>Atteggiamenti diversi verso il primato papale</i> (1973)
1978	<i>Autorità di insegnamento e infallibilità nella Chiesa</i> (1978)
2004	<i>La Chiesa come koinonia di Salvezza: Strutture e ministeri</i> (2004)
2015	<i>Dichiarazione lungo il cammino. Chiesa, ministero ed eucaristia</i> (2015) (Comitato per gli affari ecumenici e interreligiosi, Conferenza dei vescovi cattolici degli Stati Uniti – Chiesa evangelica luterana in America).
LG	Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica <i>Lumen Gentium</i> sulla Chiesa (1964)
MERCIC 1986	Commissione internazionale metodista-cattolica, <i>Verso una dichiarazione sulla Chiesa</i> (1986)
O-C	Commissione internazionale mista per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa
1988	<i>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</i> (Valamo, 1988)
1993	<i>Unitatis, metodo di unione del passato e ricerca attuale della piena comunione</i> (Balamand, 1993)
2007	<i>Conseguenze ecclesologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa: Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità</i> (Ravenna, 2007)

- 2016 *Sinodalità e primato nel primo millennio: Verso una comprensione comune al servizio dell'unità della Chiesa* (Chieti, 2016)
- 2023 *Sinodalità e primato nel secondo millennio e oggi* (Alessandria, 2023)
- O-C Fr 1991 Comitato misto per il dialogo teologico cattolico-ortodosso in Francia, *Il primato romano nella Comunione delle Chiese* (1991)
- O-C US Consultazione teologica ortodosso-cattolica nordamericana
- 1986 *L'apostolicità come dono di Dio nella vita della Chiesa* (1986)
- 1989 *Dichiarazione comune sulla conciliarità e il primato nella Chiesa* (1989)
- 2010 *Passi verso una Chiesa riunificata: Abbozzò di una visione ortodosso-cattolica per il futuro* (2010)
- 2009 *Risposta comune al Documento di Ravenna su comunione ecclesiale, conciliarità e autorità* (2009)
- 2017 *Una risposta al documento della Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa "Sinodalità e primato durante il primo millennio: Verso una comprensione comune al servizio dell'unità della Chiesa"* (2017)
- OC-C 2009 Commissione internazionale di dialogo tra cattolici e vetero-cattolici, *Chiesa e comunione ecclesiale* (2009)
- OO-C Commissione internazionale mista per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse orientali
- 2009 *Natura, costituzione e missione della Chiesa* (2009)
- 2015 *L'esercizio della comunione nella vita della Chiesa primitiva e le sue implicazioni per la nostra ricerca della comunione oggi* (2015)

<i>PA</i>	Concilio Vaticano I, Costituzione dogmatica <i>Pastor aeternus</i> (1870)
PCPUC	Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani
R-C	Dialogo internazionale tra la Chiesa cattolica e l'Alleanza mondiale delle Chiese riformate
1977	<i>La presenza di Cristo nella Chiesa e nel mondo</i> (1977)
1990	<i>Per una comprensione comune della Chiesa</i> (1990)
Sant'Ireneo 2018	Gruppo misto di lavoro ortodosso-cattolico, <i>Servire la comunione. Ripensare il rapporto tra primato e sinodalità</i> (2018)
UR	Concilio Ecumenico Vaticano II, Decreto <i>Unitatis redintegratio</i> sull'ecumenismo (1964)
UUS	Giovanni Paolo II, Lettera Enciclica <i>Ut unum sint</i> sull'impegno per l'ecumenismo (1995)