

Cattolici e ortodossi insieme verso l'unità.

Costruire una spiritualità del dialogo

Dimitrios Keramidis

Istituto Francescano di Spiritualità, Pontificia Università Antonianum

Venerdì, 22 gennaio 2016

Com'è noto, la Chiesa Cattolica e quella Ortodossa si sono nuovamente scoperte come chiese sorelle, dopo diversi secoli in cui sui loro rapporti dominava la diffidenza e il sospetto, allorché il papa Paolo VI e il patriarca ecumenico Atenagora – due grandi precursori del risveglio ecumenico delle loro Chiese – si sono fraternamente abbracciati in Terra Santa il 6 gennaio 1964. Qualche mese più tardi, il 7 dicembre 1965, venivano abrogati gli anatemi del 1054 tra Roma e Costantinopoli e si apriva concretamente la prospettiva della riconciliazione tra queste due grandi sedi ecclesiastiche dell'Occidente e dell'Oriente cristiano, che in tal modo dichiaravano la loro determinazione di “deplorare e di cancellare dalla memoria e dal seno della Chiesa le sentenze di scomuniche che vi hanno fatto seguito, ed il cui ricordo è stato fino ai nostri giorni come un ostacolo al riavvicinamento nella carità, e di condannarle all'oblio” (Dichiarazione Comune 1965). Era un periodo in cui da entrambe le parti fiorivano sentimenti di autentica amicizia evangelica e profondo desiderio di unità.

Eppure, fino alla fine degli anni '50 l'ecumenismo cattolico-ortodosso veniva praticato in maniera piuttosto riservata, esaltandone il carattere personale. Per quanto riguarda la Chiesa Cattolica, i rapporti con le chiese ortodosse competevano alla Congregazione delle Chiese Orientali (prima dell'istituzione del Segretariato per l'unità dei cristiani), mentre dall'altra parte gli ortodossi si mostravano alquanto prudenti di fronte alla prospettiva di avviare un dialogo frontale con Roma. Fu, piuttosto, la visione di una nuova generazione di teologi di intuizione ecumenica (quali il tedesco A. Bea, l'olandese J. Willebrands e l'*intelligentsia* ortodossa russa della diaspora – G. Florovsky, N. Afanassieff, J. Meyendorff) ed ampie vedute intellettuali (come J. Daniélou, Y. Congar e J.-M. Tillard, teologo greco N. Nissiotis e il Metropolita Meliton del Patriarcato Ecumenico ed al.) che rammentarono l'importanza di un rinnovamento della teologia nelle risorse della tradizione veteroecclesiale, e cioè all'esegesi biblica, all'ecclesiologia eucaristica e alla teologia patristica – ovvero a quel modo di definire e fare propria la fede cristiana non per mezzo di assiomi speculativi, ma secondo i dettami del *vivere ecclesiale*, in altre parole, secondo un modo di teologare attento alle esigenze spirituali dell'uomo e al disegno salvifico universale di Dio e non più destinato a servire una mentalità caratterizzata dall'antagonismo confessionale. Altrettanto importante fu il mandato diplomatico di Angelo Roncalli in Bulgaria e a Costantinopoli, grazie al quale il futuro papa Giovanni XXIII ebbe modo di conoscere e apprezzare la spiritualità e il carisma particolare dell'Oriente cristiano, nonché l'esperienza pastorale di Atenagora negli Stati Uniti che fece di lui un ecclesiastico orientale nella provenienza, ma universale nel respiro ecclesiastico.

Facendo eco a questi movimenti, il CVII ha incluso tra i suoi propositi il tema dell'unità cristiana ed ha proposto dei principi-guida che hanno cambiato

sostanzialmente l'ottica dei rapporti intercristiani, specie quelli concernenti la Chiesa Ortodossa. Infatti, il Concilio, in un'ottica dialogante ed inclusiva, riconosceva numerosi "elementi di santificazione e di verità" che esistono al di fuori del corpo visibile della Chiesa Cattolica (LG§8). I Padri sinodali hanno, inoltre, parlato della congiunzione della Chiesa Cattolica con i cristiani che "sono segnati dal battesimo, col quale vengono congiunti con Cristo. Molti fra loro hanno anche l'episcopato, celebrano la sacra eucaristia e coltivano la devozione alla vergine Madre di Dio". Con loro esiste "una certa vera unione nello Spirito Santo, poiché anche in loro Egli opera con la sua virtù santificante" (LG§15). La comunione tra la Chiesa Cattolica con i non cattolici era accennata anche in UR che integrava la dottrina ecclesiological conciliare e soprattutto quella sul popolo di Dio: "Coloro infatti che credono in Cristo ed hanno ricevuto validamente il battesimo, sono costituiti in una certa comunione, sebbene imperfetta, con la Chiesa cattolica" (UR§3). Il documento proponeva il concetto di *elementa ecclesiae*, già contenuto in LG. Ebbene, anche la Dichiarazione parlava degli elementi spirituali che "possono trovarsi fuori dei confini visibili della Chiesa cattolica: la parola di Dio scritta, la vita della grazia, la fede, la speranza e la carità, e altri doni interiori dello Spirito Santo ed elementi visibili", che appartengono all'unica Chiesa di Cristo (UR§3). Il Concilio ha, altresì, ricordato i tesori delle Chiese d'Oriente, ovvero i "molti elementi nel campo della liturgia, della tradizione spirituale e dell'ordine giuridico" e il fatto che "i dogmi fondamentali della fede cristiana sulla Trinità e sul Verbo di Dio incarnato da Maria vergine, sono stati definiti in Concili ecumenici celebrati in Oriente" (UR§14). Le Chiese d'Oriente, si aggiungeva, "hanno veri sacramenti", in virtù "della successione apostolica, il sacerdozio e l'eucaristia" (UR§15). Infine, si ricordava che "per ciò che riguarda le tradizioni teologiche autentiche degli orientali, bisogna riconoscere che esse sono eccellentemente radicate nella sacra Scrittura, sono coltivate ed espresse dalla vita liturgica, sono nutrite dalla viva tradizione apostolica, dagli scritti dei Padri e dagli scrittori ascetici orientali, e tendono a una retta impostazione della vita, anzi alla *piena* contemplazione della verità cristiana" (UR§16).

Nello stesso periodo il mondo ortodosso incominciava ad affrontare sinodalmente la questione dei rapporti con Roma. Nelle Conferenze Panortodosse degli anni '60, sebbene non si fosse raggiunti ad un accordo unanime circa l'invio o meno di osservatori ortodossi al CVII (anche se ciascuna chiesa locale era libera di inviare a nome proprio degli osservatori al Concilio), era stato deciso l'avvio del dialogo della Chiesa Ortodossa *nel suo insieme* con la Chiesa Cattolica nel segno dell'uguaglianza, ovvero "da pari a pari", mentre il tema del dialogo con gli "eterodossi" fu iscritto nell'ordine del giorno del Sinodo Panortodosso. Ad ogni modo, e nonostante una qualche esitazione e sospetto da parte di alcuni nei confronti di Roma e del movimento ecumenico in generale, l'Ortodossia degli anni '60 riconosceva l'esistenza di altre realtà ecclesiali e si dichiarava propensa all'idea della collaborazione intercristiana sul piano etico-sociale, pastorale e accademico (il cosiddetto "ecumenismo pratico"), sì da cercare punti di contatto con gli altri cristiani e coltivare l'amicizia e un *éthos* che promuovesse l'unità della famiglia cristiana.

Ora, il termine “dialogo da pari a pari”, in riferimento al Cattolicesimo, non intendeva essere un eufemismo, bensì riconosceva l’ecclesialità della Chiesa Cattolica (e quindi si poteva parlare del dialogo *tra Chiese* e non tra una Chiesa ed alcuni cristiani intesi individualmente, il che riporterebbe all’idea del “ritorno”), ricordava che l’ecumenismo è un dovere di tutta l’Ortodossia, sottolineava che i Paesi di tradizione ortodossa non devono essere considerati territori soggetti ad attività proselitistiche e che, in questo dialogo, nessuna Chiesa può rivendicare per sé una posizione “di superiorità” o “esclusività ecclesiologica”, esigendo il “ritorno” degli altri ad essa. Infatti, la Terza Conferenza Panortodossa (1964) ricordava che “la propaganda, il proselitismo, l’assorbimento e l’invito da una Chiesa ad un’altra al «ritorno» sono metodi remoti, inaccettabili e condannati nella coscienza cristiana”.

Un ulteriore interrogativo riguardava la possibilità di procedere ad un dialogo teologico oppure di limitarsi nell’ecumenismo. L’idea di far precedere il dialogo della carità al dialogo teologico era una scelta che aspirava al superamento della mentalità apologetica del secondo millennio. In altre parole, si dovevano creare prima le dovute condizioni oggettive e psicologiche, sia nell’una che nell’altra parte, per giungere alla “purificazione della memoria collettiva” (Dichiarazione comune di Giovanni Paolo II e Dimitrios, 1979) ed aderire poi al vero e proprio dialogo teologico. Purtroppo non si può ignorare che alcune ferite del passato, nonostante i gesti di perdono e riconciliazione, esercitano tuttora un’incisione negativa sull’animo di alcuni gruppi ortodossi, soprattutto in quelli appartenenti alle correnti più conservatrici dell’Ortodossia.

Tutto questo ci permette di fare una considerazione più generale. Il dialogo teologico coesiste con il dialogo della carità, perché l’assenza del primo significherebbe la perdita dello sfondo spirituale dell’approccio intercristiano, il che trasformerebbe l’ecumenismo in una specie di “buonismo ecclesiastico”, privandolo dalla dimensione carismatica che deriva dalla parentela spirituale che esiste tra coloro che credono in Cristo. Da parte sua, il dialogo della carità rinnova costantemente l’animo e lo spirito dei pastori e dei fedeli, rende effettivi i risultati del dialogo della verità ed ispira le Chiese a continuare le opere in favore dell’unità¹.

Il dialogo della carità fu portato avanti negli anni ’60 e ’70 con gesti umili ma significativi e di carattere più o meno permanente al fine di saldare la riconciliazione ecclesiastica e fu promosso in diversi modi: restituzione di reliquie alle Chiese d’Oriente, incontri di preghiera, scambio di doni, lettere formali e invio di delegazioni ufficiali in occasione delle feste patronali di Roma e Costantinopoli, iniziative di carattere accademico (simposi, borse di studio) ecc. Commentava l’allora Metropolita di Filadelfia e attuale patriarca ecumenico Bartolomeo: “Se il dialogo fosse iniziato a partire dalle grandi divergenze che esistono tra le chiese, il

¹ In questo spirito la Dichiarazione comune di Paolo VI e Atenagora (Roma 1967) ribadiva che il dialogo della carità era alla base di tutte le relazioni tra le due Chiese, in quanto si fondeva sulla completa fedeltà al Signore Gesù Cristo e sul rispetto reciproco delle tradizioni ecclesiali: “Il Papa e il Patriarca danno la loro benedizione e sostegno pastorale a tutti gli sforzi a favore della collaborazione tra studiosi cattolici e ortodossi sul campo degli studi storici, dello studio nelle tradizioni delle Chiese, la patristica, la liturgia e l’annuncio del Vangelo che corrisponda contemporaneamente al messaggio autentico del Signore e i bisogni e le speranze del mondo di oggi”.

suo progresso sarebbe stato problematico, in quanto ci saremmo trovati fin dall'inizio di fronte a difficoltà che, dal punto di vista psicologico, sarebbe stato difficile risolvere”.

Il dialogo della verità, annunciato solennemente dal papa Giovanni Paolo II e il Patriarca ecumenico Dimitrios a Fanar nel 1979, non aveva certamente l'intento di decretare trattati di unità, ma di tracciare un percorso comune verso. Infatti, i documenti del dialogo teologico non costituiscono delle “confessioni di fede”, né hanno un valore magistrale o normativo. Essi sono semplicemente dei documenti di lavoro, che rispecchiano dei punti di convergenza, che possono essere valutati e commentati dalle due Chiese in modo da aiutare i vertici e la base ecclesiale a comprendere meglio l'identità ecclesiastica dell'altro.

Il dialogo teologico ha come ultimo scopo il ristabilimento della piena comunione tra la Chiesa Cattolica e quella Ortodossa nella fede e nella comune celebrazione dell'eucaristia “secondo l'esperienza comune e la tradizione della Chiesa primitiva”. Ne consegue che il dialogo teologico esprime l'impegno ufficiale delle due Chiese a ripristinare la piena unità, così com'essa era vissuta nel contesto della cristianità indivisa. In altre parole, la comunione sacramentale presuppone una precisa esperienza d'unità, o meglio, un *modo* di vivere l'unità secondo dei criteri tangibili: la fede apostolica, la tradizione patristica, i concili ecclesiastici. Il dialogo deve, quindi:

1. Discernere ciò che unisce le Chiese, avvenire in uno spirito positivo e in una modalità nuova, al di là dell'esempio della teologia apologetica (l'esempio dei vecchi “*contra errores graecorum*” latini e quello delle “Confessioni di Fede” ortodosse).
2. Non ignorare i problemi esistenti, ma valutare le diverse formulazioni teologiche alla luce delle elaborazioni ecclesologiche sviluppate dopo lo scisma, distinguendo quelle pratiche o dottrine che sono compatibili alla comunione eucaristica dai problemi che rendono impossibile la condivisione dello stesso calice.

Ora, ci si chiede con quali presupposti teologici gli ortodossi sono entrati al dialogo teologico con il Cattolicesimo e come hanno risposto alla domanda su che cosa c'è al di fuori degli orizzonti canonici dell'Ortodossia. La terza Conferenza Panortodossa Presinodale (1986) ha ribadito la convinzione ortodossa di essere l'“Una, Santa, Cattolica e Apostolica Chiesa”, riconoscendo, al tempo stesso, l'esistenza “reale” delle altre chiese e confessioni cristiane. Inoltre, la Conferenza dichiarava che il movimento ecumenico non è estraneo alla natura e la missione dell'Ortodossia, nella misura in cui si cerca di risolvere questioni ecclesologiche (grazia, sacerdozio, sacramenti, successione apostolica). Pertanto, la Chiesa Ortodossa non dev'essere considerata “parte” dell'unica Chiesa (per cui non può accettare nessun compromesso o “parità” dottrinale), ma partecipa a pieno titolo a “tutta la verità” sulla Trinità, così com'essa è vissuta nella tradizione apostolico-patristica-conciliare. L'ecumenismo, così, inserisce la fede apostolica in nuovi contesti storici e risponde a nuovi interrogativi esistenziali. In tal senso l'Ortodossia testimonia la fede diacronica della Chiesa apostolica, essendo un fattore vivo della Chiesa di Cristo.

Questi principi teorici hanno reso possibile un cambio di prospettiva nei confronti di Roma: dall'epoca in cui teologi e ecclesiastici si esprimevano in toni di esclusività confessionale, esaltando la propria purezza dogmatica, si è passati ad un'era in cui si voleva *scoprire* – senza condannare – le realtà ecclesiali *extra muros*. La CMI fece propri questi interrogativi e si è interessata, fin dall'inizio, allo studio di questioni ecclesologiche per evidenziare ciò che fondamentalmente è la Chiesa, cioè sacramento di unità, comunione e santità. In questo spirito, la prima fase del dialogo cattolico-ortodosso si è concentrata su: “Il mistero della Chiesa e dell'Eucaristia alla luce del Mistero della SS. Trinità” (Monaco 1982); “Fede, sacramenti e unità della Chiesa” (Bari 1987) e “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” (Valamo 1988).

La CMI ha esaminato il sacramento dell'eucaristia e il mistero della Chiesa non in sé, bensì nella prospettiva dell'unità ecclesiastica. I documenti di questa prima fase del dialogo teologico volevano evidenziare che la Chiesa “esiste nella storia in quanto Chiesa locale” (1982) e rivela se stessa ogniqualvolta è *in assemblea*. È l'eucaristia che apre l'orizzonte escatologico e la dimensione comunionale dell'evento ecclesiale. Sicché il vescovo esercita la propria funzione in seno all'eucaristia e in comunione con i vescovi delle altre chiese locali.

Se, pertanto, la successione apostolica è di ordine sacramentale, essa è espressa visibilmente *nello spazio* (la comunione tra chiese locali) e *nel tempo* (la continuazione della fede apostolica). Le chiese cattolica e ortodossa riconoscono, quindi, l'autorevolezza della fede apostolica fondata sulle Scritture, sulla vita ecclesiale e sui decreti dei concili ecumenici che hanno pronunciato infallibilmente la vera fede. È evidente che con questi riferimenti si desiderava sottolineare un'ecclesiologia fondata sull'eucaristia e sulla natura sacramentale della Chiesa. In tal modo persino i vecchi punti di divergenza potevano ora essere reinterpretati alla luce della loro sintonia (o no) con la fede degli Apostoli e con l'attinenza alla vita eucaristica. In fondo, dal momento in cui si intendeva l'unità come un obiettivo di ordine sacramentale (dettato dall'“ecclesiologia della comunione”) e non amministrativo-gerarchico, i problemi sviluppati dopo lo scisma si inseriscono in “spiritualità dell'unità”.

La seconda fase del dialogo cattolico-ortodosso si è interessata del tema spinoso delle Chiese greco-cattoliche (o uniate) ed ha dimostrato quanto possa danneggiare la spiritualità del dialogo la persistenza di antichi impulsi polemici politico-religiosi. Nelle sessioni di Freising (1990) e Balamand (1993) è stato respinto il proselitismo, l'ecclesiologia della conversione e “del ritorno” quali modelli di unità. Tuttavia, l'insistenza di alcuni ortodossi affinché il tema dell'Uniatismo fosse discusso urgentemente e con la massima priorità, l'atteggiamento ambiguo da parte della Chiesa Cattolica e la mancanza di un trattamento complessivo della questione, ha lasciato allo spirito conflittuale locale il compito della riconciliazione fra greco-cattolici ed ortodossi, trascinando così il dialogo bilaterale ad un'*impasse* che ha arrestato lo spirito positivo degli anni '80.

Nella terza fase del dialogo (2005-oggi) si è tornati ad occuparsi dello studio delle conseguenze canoniche ed ecclesologiche della natura sacramentale della Chiesa, nella cornice delle discussioni sull'eucaristia. Il documento di Ravenna

(2007) ha suggerito che primato e sinodalità, in quanto forme di governo della Chiesa, coesistono e interagiscono a vicenda, ai tre livelli della vita ecclesiale: locale, regionale e universale. Così, la sinodalità è percepita alla luce del primato, mentre il primato è organicamente e funzionalmente inserito nella sinodalità².

Attualmente, il dialogo ufficiale si focalizza sull'esercizio del primato del vescovo di Roma nell'ambito della Chiesa universale del primo millennio e si è in attesa di accertare se esistano margini di accordo tra ortodossi e cattolici su questo punto critico. Nel frattempo, risultano essere degni di nota le recenti affermazioni di papa Francesco di inquadrare l'esercizio del primato in una linea più sinodale³. Contemporaneamente l'Ortodossia si sta preparando per il Sinodo Panortodosso che, salvo imprevisti, si terrà nel 2016. Si auspica che il Sinodo possa offrire una rinnovata testimonianza di unità e di dialogo con i fratelli delle altre Chiese e Confessioni cristiane⁴.

Alla luce di quanto detto possiamo ora concludere con una breve valutazione sulla base dei punti evidenziati.

Un primo aspetto positivo del dialogo è il fatto stesso che le due Chiese abbiano accolto formalmente – e, si spera, irreversibilmente – l'impegno di costruire *insieme* un percorso che le riconduca alla desiderata unità. Grazie a questo itinerario si è potuto verificare che non sono pochi i luoghi teologici su cui sono possibili accordi: eucaristia, battesimo, sacerdozio, successione apostolica, sintonia con la fede apostolica, valore normativo dei concili ecumenici, condanna dell'ecclesiologia della conversione e del ritorno ecc. Poiché poi il dialogo cerca di approfondire i punti di convergenza e mettere luce su quelli di divergenza, i documenti ufficiali sono, in qualche modo, legati l'uno all'altro e non devono essere esaminati isolatamente dal clima ecumenico più generale, in quanto devono favorire la recezione del dialogo sistematico nella vita ecclesiale, in modo da informare trasversalmente il *pleroma* ecclesiale. Purtroppo spesso la dinamica del dialogo rimane pressoché staccata dalla vita ecclesiale, malgrado il notevole e faticoso impegno di ecclesiastici, teologi e attivisti dell'ecumenismo di eliminare vecchi

² Secondo il documento la comunione ecclesiale a livello locale si effettua “laddove vi è una comunità radunata dall'Eucaristia, presieduta, direttamente o attraverso i suoi presbiteri, da un vescovo legittimamente ordinato nella successione apostolica, il quale insegna la fede ricevuta dagli Apostoli, in comunione con gli altri vescovi e con le loro Chiese” (§18). A livello regionale e “poiché la Chiesa rivela la sua cattolicità nella *synaxis* della Chiesa locale”, “tale cattolicità deve effettivamente manifestarsi in comunione con le altre Chiese che professano la stessa fede apostolica e condividono la stessa struttura ecclesiale fondamentale” (§22) nel riconoscimento del primo tra i vescovi locali. Infine, a livello universale esiste un *pròtos* che presiede del concilio ecumenico di cui “una Chiesa locale non può modificare il Credo” sebbene si debba sempre “dare risposte adeguate a nuovi problemi, risposte basate sulle Scritture, in accordo e continuità essenziale con le precedenti espressioni dei dogmi” (§33), poiché “le decisioni dei Concili ecumenici restano normative” e “vincolanti per tutte le Chiese e per tutti i fedeli, per tutti i tempi e tutti i luoghi” (§35).

³ Cf. *Evangelii Gaudium*: “Nel dialogo con i fratelli ortodossi, noi cattolici abbiamo la possibilità di imparare qualcosa di più sul significato della collegialità episcopale e sulla loro esperienza della sinodalità” [§246]; “Non è opportuno che il Papa sostituisca gli Episcopati locali nel discernimento di tutte le problematiche che si prospettano nei loro territori. In questo senso, avverto la necessità di procedere in una salutare “decentralizzazione” [§16]; “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»” [§32]

⁴ Cf. il documento della quinta Conferenza Panortodossa Presinodale su: “I rapporti dell'Ortodossia con il resto del mondo cristiano” che sarà sottoposto, *ad referendum*, al Sinodo.

pregiudizi, evitare nuove fratture e costruire un nuovo modo di pensare, agire e vivere cristiano che riavvicini la cristianità occidentale e quella orientale nella comune fede apostolica. In tal senso, anche interventi unilaterali, dell'una e dell'altra parte, che respingono la necessità del dialogo non aiutano, a nostro avviso, la logica dell'unità.

Una spiritualità dell'unità significa che:

1. Al dialogo si entra non per accentuare trionfalmente la superiorità della propria fede a quella altrui, ma per assistere umilmente all'opera d'unità condotta dallo Spirito Santo. Per poterlo fare bisogna:
 - 1.1. Cercare la via del perdono, della costruzione di spazi di accoglienza (il termine greco per la penitenza è: *συν-χώρησις*), che rilevino lo spirito relazionale dell'evento ecclesiale (l'ipostasi trinitaria di Dio indica la priorità della dimensione comunione della Chiesa rispetto a quella istituzionale). Come commenta Mons. Y. Spiteris: "L'ideologia non può essere teologia e molto meno annuncio di salvezza"!
 - 1.2. È opportuno trovare elementi capaci a consolidare l'unità cristiana fondati sull'ecclesiologia e non su fattori extra-ecclesiastici. L'originalità del Cristianesimo deriva dalla Pentecoste, che diffonde a tutti gli effetti del Regno di Dio, e non dall'identificazione con l'uno o l'altro potere temporale.
2. In fondo, l'ecumenismo nasce da un impulso missionario: la chiesa "esce" nel (e non dal) mondo per annunciare la verità del Vangelo e la speranza della riconciliazione che essa *già* vive al suo interno. La missione ha, quindi, l'obiettivo di portare a compimento il "non ancora" (appunto, lo scandalo delle divisioni) con il "già" della partecipazione (eucaristica) di tutti alla vita trinitaria, che raduna il genere umano intorno alla visione della luce del Regno.

In quest'ottica è motivo di speranza che il papa Francesco e il patriarca ecumenico Bartolomeo, nella Dichiarazione comune da loro firmata a Gerusalemme nel 2014, abbiano indicato la spiritualità della professione dell'unica fede, della preghiera, del rinnovamento della vita interiore, del dialogo fraterno che deve ispirare i rapporti delle due Chiese per discernere insieme le tracce del Vangelo di Cristo, la via della penitenza e la *pericoreti agapica* delle rispettive esperienze spirituali.