



RELACIONES ENTRE CATÓLICOS Y ORTODOXOS

All'alba del terzo millennio, abbiamo il diritto di rimanere divisi? Cronaca ecclesiologica di un quindicennio ecumenico tra Cattolici ed Ortodossi

All'indomani dell'inaugurazione del pontificato, il 22 ottobre 1978, Giovanni Paolo II dichiarava che «l'impegno della Chiesa Cattolica nel movimento ecumenico era irreversibile». Insistentemente, negli anni seguenti, ritornò sul concetto che esso costituiva una priorità pastorale per il suo ministero papale, iscrivendolo con realismo spirituale e storico in un compito specifico che i segni dei tempi affidavano, col Concilio, alla Chiesa contemporanea. E a distanza di un anno insisteva: «Eccoci ormai al termine del secondo millennio: non sarebbe il tempo di affrettare il passo verso la perfetta riconciliazione fraterna, affinché l'alba del terzo millennio ci trovi di nuovo fianco a fianco, nella piena comunione, per testimoniare insieme la salvezza di fronte al mondo, la cui evangelizzazione attende questo segno di unità?».

Identica esortazione, in termini molto simili, ricorre nei paragrafi 16 e 34 della Lettera Apostolica *Tertio millennio adveniente*, che il 10 novembre 1994 prospettava ai vescovi, al clero e ai fedeli la preparazione al Grande Giubileo dell'anno 2000. Vi si richiama lo «sforzo enorme», che l'intensificazione della comune preghiera ecumenica, la prosecuzione del dialogo dottrinale e le opportune iniziative pastorali impongono per superare le divisioni stagnanti del secondo millennio. L'enciclica *Ut unum sint*, pubblicata con la data del 25 maggio 1995, presenta la ricapitolazione dei progressi sin qui fatti e costituisce la *magna charta* per la loro ripresa.

Il riconoscimento più importante del documento papale può probabilmente vedersi nel significato ecclesiologico attribuito senza riserve all'espressione tradizionale di «Chiese sorelle». Tali sono e restano le Chiese locali strette intorno ad un vescovo nella continuità della primitiva professione di fede, anche quando la loro comunione dottrinale e visibile con la Chiesa Romana non è più o non è ancora piena, come deve essere. Le caratteristiche costitutive della sola e vera Chiesa fondata da Gesù Cristo, elencate nel simbolo niceno-costantinopolitano (una, santa, cattolica ed apostolica), continuano perciò a connotare, ancorché in misura imperfetta ed incompleta, tali Chiese, in cui il cristiano è pertanto tenuto a credere dalla sua stessa professione di fede. Ciò che le differenzia e divide, tra loro e con Roma, è una riduzione, non una perdita totale dei mezzi sacramentali indispensabili per



la salvezza (in tale caso non sarebbero più Chiese, sicché il passaggio dall'una all'altra richiederebbe il ribattesimo di un cristiano convertito quasi fosse un pagano: come purtroppo si è talvolta fatto nei secoli scorsi dall'una e dall'altra parte!). Corrisponde piuttosto ad un'anchilosi della spirituale possibilità e necessità di comunicarsi reciprocamente nella carità e nella professione concordata dell'unica fede. L'enfimesa scismatica, l'edema di natura ereticale, che da un millennio impedisce alle Chiese d'Occidente e d'Oriente di respirare a pieni polmoni nel pleroma vivificante della grazia, pretende d'essere guarito dalla moderna terapia ecumenica, con la medicina salutare della penitenza e con la riabilitazione funzionale dell'ascesi.

«Purtroppo, con la sua progressione, —si legge nel paragrafo 56 dell'Enciclica— il mutuo distacco delle Chiese d'Occidente e d'Oriente le privò delle ricchezze di doni e scambi reciproci». Questo è l'organico insegnamento recente. Tuttavia la frase citata all'inizio venne significativamente pronunciata quindici anni or sono, durante una Liturgia ortodossa, cui Giovanni Paolo II assistette a Costantinopoli nella cattedrale di San Giorgio al Fanar, il 30 novembre 1979, allorché venne annunciata l'istituzione della Commissione mista per il Dialogo teologico tra la Chiesa Cattolica Romana e le Chiese Ortodosse della famiglia Bizantina. Come il Concilio aveva precisato nei suoi grandi documenti sulla ricerca dell'unità, ad una gerarchia delle verità da credere nuovamente insieme, corrisponde una gerarchia delle Chiese più «prossime» alla nostra, tra le quali è storicamente ragionevole sperare di ricomporre in via prioritaria l'interrotto vincolo visibile e canonico della piena comunione, senza per questo trascurare o rallentare, a più ampio raggio, il lavoro di avvicinamento e di collaborazione intrapreso ormai con tutte le altre Comunità cristiane. Le Chiese Ortodosse Orientali e la Chiesa Anglicana in Occidente rappresentano, per la tradizione, la storia e la cultura a lungo condivise, gli interlocutori privilegiati della Chiesa Cattolica d'Occidente, sempre all'interno di una ricerca ecumenica a tutto campo come quella avviata, per impulso dello stesso Spirito Santo (così si esprime il Concilio), dal Consiglio Mondiale delle Chiese. «Soprattutto dopo il Concilio Vaticano II sono state molte le iniziative ecumeniche intraprese con generosità ed impegno: si può dire che tutta l'attività delle Chiese locali e della Sede Apostolica abbia assunto in questi anni un respiro ecumenico. Il Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani è divenuto uno dei principali centri propulsori del processo verso la piena unità» (Lett. Apost. *Tertio millennio adveniente*, nr. 34).

Giovanni Paolo II non attese molto per indicare la priorità pastorale dello sforzo ecumenico attuale. Nella Lettera Apostolica *Egregiae virtutis* del 31 dicembre 1980, il Pontefice proclamava i santi Cirillo e Metodio copatroni d'Europa insieme a san Benedetto, che Paolo VI aveva salutato con quel titolo nel 1964. Prendeva in tale modo forma un programma spirituale e culturale sempre meglio precisato dagli ultimi papi. La via ecumenica passava attraverso la riscoperta, nelle comuni radici cristiane, dell'ispirazione vitale, persistente ed ancora feconda per la storia e



le culture proprie del nostro continente europeo. «L'Europa, infatti, nel suo insieme geografico è, per così dire, frutto dell'azione di due correnti di tradizione cristiana, alle quali si aggiungono anche due forme di cultura diverse, ma al tempo stesso profondamente complementari». L'enciclica *Slavorum Apostoli*, del 2 giugno 1985, volle porsi come il manifesto per una rinnovata tensione verso l'unità ecclesiale profonda, prodotta dalla Trinità attraverso l'Economia dell'Incarnazione, nella varietà delle inculturazioni storiche cristiane della fede, le quali pretendono un rispetto più grande e convinto di quanto la civiltà occidentale e la Chiesa Romana abbiano finora accordato loro. Cattolico vale universale e, al tempo stesso, pluralistico: libero, pieno e concorde, cioè; non universalistico, internazionalista, uniforme, razionalisticamente ridotto al minimo comune denominatore di una convivenza umana, cui sembra spingere il *way of life* postmoderno e capitalista, erede di altri imperialismi ideologici ed assolutismi politici, ma nato come loro in Europa. Perché l'ispirazione cristiana delle origini riassuma realisticamente incidenza nella costruzione di una civiltà dell'amore, nella presente età storica di trasformazioni epocali e planetarie per l'umanità, è indispensabile, nel pensiero del pontefice, che «sparisca quanto divide le Chiese, i popoli, le nazioni», senza che per questo debbano sparire le Chiese locali, i popoli, le nazioni. Nel suo *continuum* storico e concreto, l'umanità è solidale con tutto il suo passato e il suo futuro, fino alla Parusia gloriosa del Cristo crocifisso, morto e risorto per noi uomini e per la nostra salvezza e felicità. Un'astratta e moralistica pretesa di distinguere —come in un'inutile ed impossibile autopsia postuma di ciò che fu la storia viva e dolorosa degli uomini e dei cristiani— tra fattori teologici e fattori non teologici nelle situazioni ecclesiali del passato risente di uno spiritualismo estraneo alla grande tradizione cristiana dell'Incarnazione e ad un rifiuto pusillanime di universale solidarietà umana e storica.

1. Una conversione contemporanea alle fonti evangeliche

In questa prospettiva, l'ecumenismo, assunto e rilanciato con vigore dal concilio Vaticano II, non rischia di venire impoverito in un programma di modernizzazione efficientistica dell'organizzazione ecclesiastica, in un *maquillage* del vocabolario e del protocollo ecclesiastico e diplomatico, in un aggiornamento tattico e pragmatico dei metodi pastorali, che la Gerarchia Cattolica adotterebbe, per apparire in maggiore sintonia con la mentalità e l'attualità culturale, sociologica e politica del mondo contemporaneo. Senza opporsi in nulla alla nobiltà sacrosanta degli ideali umanitari e dei diritti fondamentali —primo tra tutti una libertà di coscienza, senza nessun sospetto eccesso di *distinguo*—, i quali positivamente pervadono all'origine tutte le ideologie di tipo universalistico derivate dai sistemi filosofici moderni, dando per lo più enfasi ed incidenza storica ad altrettanti enunciati cristiani rimasti in molti casi parenetici e socialmente sterili, l'ecumenismo tuttavia *se ne distingue*.



Risponde infatti primariamente che ad una esigenza costituzionale e strategica della Chiesa, alla necessità evangelica della sua permanente *metanoia* interiore e riforma comunitaria. Operare *ut unum sint*, affinché il mondo possa credere, sperimentando concretamente un tipo di convivenza fraterna radicata nell'altruismo personale e portante dell'amore soprannaturale di Dio, che supera ma non abroga i diritti umani fondamentali, oggi scoperti dall'umanità.

In Europa, dove ha avuto origine, la prima antitesi da superare appare l'inveterata scissione intervenuta nello scambio fraterno dei doni divini tra le Chiese, che «dall'alto» li detengono: conclamata contraddizione con la volontà di Cristo e scandalosa antitestimonianza al Vangelo, resa dai vescovi —compresi più volte quelli di Roma— e dai fedeli di questo continente, secondo la ferma denuncia del Decreto conciliare sull'ecumenismo. «Poiché, dopo secoli di divisione della Chiesa tra Oriente ed Occidente, tra Roma e Costantinopoli, a partire dal concilio Vaticano II, sono stati intrapresi passi decisivi nella direzione della piena comunione, pare che la proclamazione dei santi Cirillo e Metodio a copatroni d'Europa, accanto a san Benedetto, corrisponda pienamente ai segni del nostro tempo. Specialmente se ciò avviene nell'anno (1980), in cui le due Chiese, cattolica ed ortodossa, sono entrate nella *tappa decisiva* di un Dialogo, che si è iniziato nell'isola di Patmos, legata alla tradizione di san Giovanni Apostolo ed Evangelista. Pertanto questo atto (*sc.* la proclamazione dei copatroni europei) intende anche rendere memorabile tale data» (Lett. Apost. *Egregiae virtutis*).

L'inizio ufficiale del Dialogo Teologico tra le due Chiese con la istituzione di una Commissione mista paritetica, chiamata a svolgerlo nella carità e nella verità, è già qui definito «data memorabile». Anche nell'Enciclica *Slavorum Apostoli*, nr. 2, l'apertura felice e promettente di questo tavolo istituzionale di dialogo nell'isola di Patmos, viene espressamente menzionata come uno degli avvenimenti, che erano stati oggetto della preghiera e della riflessione del papa, ed avevano ispirato la sua Lettera del 1980. Quindici anni più tardi, l'Enciclica *Ut unum sint* riconosce i rilevanti risultati di comunione per l'intera Chiesa, già raggiunti con i Documenti comuni elaborati e sottoscritti all'unanimità da questa Commissione mista interecclesiale, che obiettivamente, per la sua composizione interna ed il metodo di lavoro, si presenta omogenea con l'antica struttura di consultazione sinodale. Questa struttura la Tradizione unanime considera confacente per ogni ricerca ecclesiale di ristabilire la pace e l'unione tra Chiese divise da dissensi dottrinali o canonici. Il suo «immane compito», enunciato come fine specifico all'atto della istituzione, resta, nella parola del Papa, il raggiungimento della piena comunione, interrotta da oltre un millennio, tra le Chiese d'Occidente e d'Oriente.

Iniziato a Patmos, il Dialogo Teologico è chiamato a riportarsi idealmente dopo tre lustri, nel 1995, durante «l'anno dell'Apocalissi», indetto dal Patriarca ecumenico di Costantinopoli Bartolomeo I con l'appello a tutti i cristiani al pellegrinaggio e alla meditazione in quell'alto luogo spirituale giovanneo, dove l'antica tra-



dizione bizantina vuole composta in quell'anno, 19 secoli or sono, l'ultima consolante Rivelazione del Nuovo Testamento. L'invito non escludeva certo i cattolici, pastori e fedeli, anche se l'informazione non ha dato eccessive notizie di come esso sia stato da loro raccolto in forme ufficiali o spontanee. Eppure un simile pellegrinaggio ecumenico, come quelli sempre più frequenti promossi per altri centenari e millennari in Europa dalla Chiesa Cattolica, poteva essere auspicabile, se il magistero conciliare e pontificio indicano costantemente nella preghiera comune per l'unità e nel ritorno anche fisico sui luoghi sacri il fattore propulsivo per eccellenza della ricercata piena comunione, al segno che la meditazione seguita da Giovanni Paolo II nella *Via crucis* del Venerdì Santo al Colosseo è stata dettata nel 1994 dal patriarca di Costantinopoli Bartolomeo I.

2. *Il cammino percorso*

La Lettera Apostolica *Tertio millennio adveniente* è occasione per chiedersi: negli ultimi tre lustri, dopo le prese di posizione profetiche di Giovanni XXIII e di Paolo VI e la cancellazione dei reciproci anatemi dal mezzo della Chiesa e dalla sua memoria, cosa si è prodotto di nuovo tra le Chiese della comunione romana e della comunione bizantina, non solo nella ripresa dei loro rapporti ufficiali, ma soprattutto nella vita di fede e canonica di ciascuna di esse, nel cuore e nella coscienza dei suoi fedeli?

La Commissione mista per il Dialogo Teologico si è riunita in sette sessioni plenarie: I. Patmos e Rodi (29.V-4.VI.1980); II. Monaco di Baviera (30.VI-6.VII.1982); III. Xanià nell'isola di Creta (30.V-8.VI.1984); IV, 1-2. Bari (29.V-7.VI.1986 e IX-16.VI.1987); V. Uusi Valamo in Finlandia (19-27.VI.1988); VI. Freising (6-15.VI.1990); VII. Balamand in Libano (17-24.VI.1993). Quattro Testi ed una Dichiarazione, redatti, discussi, elaborati ed approvati in comune, sempre all'unanimità, tranne l'ultimo che la Chiesa ortodossa greca ha per ora respinto, hanno proposto l'insegnamento che entrambe le Chiese attestano tradizionale e condiviso, nei seguenti Documenti: 1. Il mistero della Chiesa e dell'Eucarestia alla luce del mistero della S. Trinità; 2. Fede, sacramenti ed unità della Chiesa; 3. Il sacramento dell'Ordine nella struttura sacramentale della Chiesa; 4. L'uniatismo, metodo di unione del passato e la ricerca attuale della piena comunione. Di altro tipo è la Dichiarazione sull'uniatismo pubblicata dalla Commissione mista nella sessione plenaria di Freising, il 15 giugno 1990. Pur essendo discussa e sottoscritta in comune, come i testi precedenti e seguenti, per le circostanze di emergenza suscitate dalla restituzione all'esistenza legale delle Chiese orientali unite con la Sede Romana nei Paesi dell'Est europeo, essa si era imposta con urgenza e non ha permesso di rispettare l'*agenda* concordata dei lavori e l'*iter* previsto per l'elaborazione ed approvazione dei Documenti. Tale *iter*, e lo stesso tema, vennero comun-



que ripresi nella successiva sessione plenaria della Commissione mista a Balamand, nel 1993. Il prossimo testo, già preparato per essere discusso ed approvato a Freising, affronta il tema cruciale delle «Conseguenze ecclesiologiche e canoniche della struttura sacramentale della Chiesa: autorità e conciliarità della Chiesa».

Fin d'ora ci si trova di fronte ad una articolata presentazione ecclesiologica, che, per la prima volta, dopo l'epoca dei sette antichi concili ecumenici, aspira ad esprimere in modo positivo, organico e congiunto l'insegnamento teologico tradizionale di entrambe le Chiese, facendolo con fedeltà rigorosa e insieme con un'attenzione comune ed attuale a «ciò che lo Spirito dice alle Chiese» (Ap. 3, 13). Per le stesse consuetudini ecclesiastiche, si tratta di una novità, perché negli antichi concili, nei documenti di magistero e, in genere, nell'esercizio della sacra autorità, i Responsabili ecclesiastici tendevano a pronunciarsi con una dissociazione puntuale e polemica, spesso *ad personam*, su singoli punti di dottrina o di prassi, destinati a costituire in seguito uno statico oggetto di dissenso o argomento di separazione. Il concilio Vaticano II, per l'intuizione profetica di Giovanni XXIII, è stato il primo concilio che non ha voluto concludersi con anatemi e condanne, offrendo un modello nuovo per la vita di tutta la Chiesa. La stessa attitudine ha improntato lo spirito dei documenti della Commissione mista, protesa nella ricerca di ciò che unisce le Chiese e pronta a ignorare, a correggere o a respingere la scontata relatività delle attitudini, dei ragionamenti e delle «tradizioni degli uomini» (Col. 2, 8).

A questa novità può forse attribuirsi la minore risonanza e risposta, che l'opera della Commissione mista sembra avere finora trovato nelle Chiese locali, cattoliche ed ortodosse. La macchina ecclesiastica, il «personale della Chiesa» dell'ultimo Maritain, l'«intendenza» di napoleonica memoria ha in genere seguito piuttosto poco e svogliatamente, soprattutto perché poco si è insistito sul sincero desiderio di riforma di vita e di mentalità che il dialogo richiede alle Chiese. Nell'una e nell'altra Chiesa, la coscienza, storicamente straordinaria, che in larghissima misura il *kerigma* evangelico può annunciarsi insieme e la comunione può riconoscersi sussistente, in misura ormai quasi completa e spesso fino ad una possibile prassi comune nella rispettiva azione sacramentale, secondo le indicazioni del nuovo Direttore ecumenico, resta oscurata proprio dal fatto che ciascuna Chiesa, per un certo verso correttamente, suole attribuire a sé tali prerogative, prescindendo dall'altra, e rimane così corazzata da secoli in un'ecclesiologia autarchica costruita dai rispettivi teologi, con la laboriosa ed automatica tenacia delle formiche operaie, nell'epoca millennaria della divisione. Anche restando soprattutto attenti allo stile dell'ecumenismo, si è badato più volentieri a dimostrarsi indulgenti e comprensivi verso i fratelli separati che evangelicamente esigenti e severi con le proprie incoerenze ecclesiali e culturali.

D'altro canto, l'antica catechesi polemica, spesso storicamente e teologicamente svuotata di contenuti o di riferimenti reali, porta a sospettare come reticenti o parziali dei testi dottrinali scritti con la deliberata volontà di evitare lo sterile me-



todo controversistico del passato, quando le Chiese affidavano ai teologi soprattutto il compito di individuare ciò che divideva le Chiese, per giustificarne, su entrambi i versanti, lo stato dichiarato di scisma, perdurante in una rassegnazione che, più che realismo, indica in chi la intrattiene scarsità e pochezza di fede.

Un'ulteriore remora ad una più attenta considerazione e ad un'applicazione creativa e pratica dei risultati già ottenuti dal Dialogo Teologico in corso tra la Chiesa Cattolica e le Chiese Ortodosse sembra la tendenza a non distinguerlo dalle altre numerose consultazioni bilaterali intavolate dal Pontificio Consiglio per l'unità dei cristiani con Chiese, Comunità e Confessioni diverse. Se l'attesa della conclusione dei lavori e della necessaria recezione finale e globale da parte delle Autorità ecclesiastiche rispettive indubbiamente accomuna questo Dialogo agli altri, è anche vero che nelle Dichiarazioni comuni e solenni dei Papi romani e dei Patriarchi ecumenici di Costantinopoli, pubblicate dopo l'inizio del Dialogo (Giovanni Paolo I a Roma, il 7 dicembre 1987; Giovanni Paolo II e Bartolomeo I a Roma, il 30 giugno 1995) sono stati specificamente apprezzati ed incoraggiati i risultati ottenuti da questo Dialogo Teologico. Sempre più spesso, nel suo magistero orale e scritto, il Papa ha espresso il proprio consenso per gli stessi risultati, giungendo a riprendere testualmente, nel suo discorso, passi ricavati dai Documenti finora elaborati nel corso dello stesso Dialogo Teologico; non ci sembra che nulla di simile sia finora avvenuto per testi comuni redatti in altri dialoghi bilaterali.

Sintomi anche più significativi dell'assunzione, già avviata, del consenso dottrinale raggiunto nel Dialogo Teologico possono scorgersi nella vita di relazione tra le Chiese. Nel corso della sua visita alla Sede Romana, il patriarca ecumenico di Costantinopoli, in comunione con tutte le Chiese ortodosse, ha recitato in lingua greca, insieme a Giovanni Paolo II, il simbolo niceno-costantinopolitano della fede. Lo ha fatto nella sacra cornice della Liturgia, durante la messa celebrata dal Papa, sull'altare della Confessione di San Pietro, alto luogo spirituale che una persistente tradizione locale romana collega simbolicamente e topograficamente con la professione pubblica del «Credo». Qui per secoli, dopo la prima discussione sostenuta dalla Chiesa di Roma con la Chiesa franca, perché questa aveva inserito, a giudizio del Papa e dei suoi teologi illecitamente, il *Filioque* nel simbolo liturgico della Chiesa latina, sussistettero, esposti per volontà di Leone III i due pannelli argentei, che riportavano epigraficamente, in latino e in greco, il testo dello stesso simbolo ivi recitato nel 1987 e nel 1995.

La successiva «Chiarificazione sulle tradizioni greca e latina a riguardo della processione dello Spirito Santo», pubblicata nella Vigilia della Festa dell'Esaltazione della Croce dal Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, vuole rispondere al desiderio espresso dal Papa nell'omelia del 29 giugno nella basilica di San Pietro alla presenza del Patriarca ecumenico Bartolomeo I ed intende «mettere in luce la piena armonia della dottrina tradizionale del *Filioque*, presente nella versione liturgica del Credo latino, con ciò che il Concilio ecumenico di Costantino-



poli, nel 381, confessa nel suo simbolo: il Padre come sorgente di tutta la Trinità, sola origine e del Figlio e dello Spirito Santo». Intende infatti offrire una «interpretazione autentica» sul senso dottrinale corretto (cioè, etimologicamente, ortodosso) del *Filioque* sulla base della fede trinitaria del simbolo professato a Costantinopoli dal secondo Concilio ecumenico. La Dichiarazione si fonda su un passo sulla secolare questione teologica, presente nel primo rapporto della Commissione mista per il Dialogo Teologico tra la Chiesa Cattolica romana e la Chiesa Ortodossa, approvato all'unanimità a Monaco di Baviera il 6 luglio 1982, e lo sviluppa alla luce del Documento della stessa Commissione mista, approvato a Bari, sempre all'unanimità, il 16 giugno 1987, segnatamente ai paragrafi 20 e 21 sul simbolo niceno-costantinopolitano e la sua funzione nella vita della Chiesa universale e locale. L'accordo era già stato raggiunto nel 1439 nel concilio di unione di Ferrara-Firenze. Per il comune pensiero, l'esperienza tecnica e il lessico di qualsiasi lingua moderna, il «procedere» dal Padre solo come unica Fonte ed Origine e il «procedere» dal Padre attraverso il Figlio, o per riposare sul Figlio, sono relativamente facili da spiegare, pur nella misteriosa analogia, come per il greco classico, sfuggendo alla povertà del latino medievale: un treno si forma e parte dalla stazione di Milano per andare a Roma; a Roma, quanti lo aspettano, possono dire che proviene (*procedit*) da Milano, ma anche, senza sbagliare, che proviene *anche* da Firenze. Ma già Massimo il Confessore e Fozio stesso erano perfettamente consapevoli di questa precisazione lessicale e linguistica, la quale non era tale da differenziare la fede delle Chiese Greca e Latina.

La recente Chiarificazione ufficiale dichiara tra l'altro: «La Chiesa Cattolica riconosce il valore conciliare e ecumenico, normativo e irrevocabile del simbolo professato in greco dal II Concilio ecumenico a Costantinopoli nel 381, quale espressione dell'unica fede comune della Chiesa e di tutti i cristiani. Nessuna professione di fede propria ad una tradizione liturgica particolare può contraddire questa espressione della fede insegnata e professata dalla Chiesa indivisa». Ed ancora: «La Chiesa Cattolica interpreta il *Filioque* in riferimento al valore conciliare ed ecumenico, normativo ed irrevocabile, della confessione di fede sull'origine eterna dello Spirito Santo così come l'ha definita nel 381 il Concilio di Costantinopoli nel suo simbolo».

Il riconoscimento appare in tutta la sua portata se si considera che esso corrisponde all'ammissione che la fede nella processione dello Spirito Santo, che la Chiesa Orientale ha difeso in modo indefettibile con la sua celebrazione liturgica ed il suo magistero dottrinale, imperniati con rigore perfino letterale sul testo inalterato del simbolo niceno-costantinopolitano, è sempre stata e resta l'unica fede ortodossa, comune della Chiesa e di tutti i cristiani, la fede insegnata e professata dalla Chiesa indivisa. Essa è la stessa nostra fede, quella della Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica; confessata mediante la professione concorde del medesimo simbolo conciliare. Nell'epoca millenaria della polemica sul *Filioque* non fu questo l'insegnamento dottrinale, catechistico e pastorale prevalente nella cristianità occidentale. Oggi le



due Chiese possono salutare la riassunzione concorde del simbolo ecumenico, canonicamente fissato nel periodo della piena comunione, per professare insieme la fede inalterabile in ottemperanza alla disposizione degli antichi concili ecumenici. Sempre più spesso delle ricorrenze centenarie hanno offerto ai Papi contemporanei l'occasione per sottolineare con Lettere Apostoliche la costante e persistente recezione dei singoli concili di tale serie settennaria antica da parte della Chiesa Cattolica.

Nel simbolo, come fu recitato nel 1995 da Giovanni Paolo II con Bartolomeo I e, ancor prima, il 6 dicembre 1987, nello stesso luogo sacro, con il patriarca ecumenico Dimitrios I, non figura ovviamente il *Filioque*. Il fatto, dopo oltre un millennio, indica, con l'eloquenza della sacra e solenne dimostrazione, che tale esplicitazione occidentale inserita nel testo latino, non può più invocarsi da nessuno come divergenza dogmatica tra le due Chiese, se rettamente intesa alla luce della dottrina tradizionale comune sulla S. Trinità e purché utilizzata in modo legittimo nelle opportune sedi catechetiche e liturgiche.

La recita comune del simbolo conciliare ecumenico può anche leggersi come riconoscimento, nello scambio liturgico, del fatto che la comunicazione *in sacris* tra le due Chiese resta vitale, operante e visibile, anche se la loro comunione non può ancora dirsi piena e completa. Le Chiese Cattoliche e le Chiese Ortodosse, nei Primate che le impersonano, riconoscono a sé ed ai legittimi Pastori rispettivi l'assicurazione della nota costituzionale ed indispensabile per l'ecclesialità e, insieme, le prerogative e le responsabilità sacre nei confronti del popolo di Dio; esse derivano loro dall'amministrare, per misteriosa commissione divina, i mezzi della salvezza. Il 14 dicembre 1975, Paolo VI, con l'umile *metania* ai piedi del metropolita ortodosso Melitone, nella Cappella Sistina, riconosceva simbolicamente in lui un vescovo dell'unica Chiesa di Cristo.

3. Purificazione della fede, revisione della mentalità culturale

La grande riscoperta della Tradizione ecclesiale comune suscita dirette ripercussioni nelle mutue relazioni. Anche se in scisma e in parziale dissenso tra loro, anche se reciprocamente in sospetto (in larghissima misura infondato) circa la piena ortodossia di un'altra Chiesa, le Chiese restano sorelle sul fondamento della fede professata insieme. Come tali, sono tenute a rispettarsi e a trattarsi nella doverosa ed impellente ricerca di ricomporre liberamente tra loro l'unità piena della fede professata, la pace e la solidarietà fattiva della perfetta carità, l'unione sacramentale e liturgica del culto reso a Dio. Quindici anni non sembrano molti, per avviare una svolta ideale e pratica di tali proporzioni nella storia dei rapporti interecclesiali tra i cristiani. Fino a ieri l'ipotesi considerata realisticamente praticabile per l'unità era quella dell'obbligata confluenza di una Chiesa nell'altra, o per impensabile e miracolistico trasformismo, o col favore armato e politico della crociata pancristiana op-



pure del crollo endogeno di un regime politico avverso per principio al cristianesimo. Appena l'Enciclica *Ecclesiam suam* di Paolo VI vi rinunciò in modo esplicito nel 1964 in favore del Dialogo, poco più di tredici secoli dopo la crociata militare e religiosa condotta dall'imperatore bizantino Eraclio per la riconquista di Gerusalemme e della Terra Santa.

All'alba del terzo millennio —scrive il Papa nella Lettera Apostolica consacrata all'argomento— non possiamo farci sorprendere nella divisione quale tuttora persiste. Un cambiamento s'impone, anche nel nostro modo di considerare l'ortodossia e il cattolicesimo, che non sono due dimensioni confessionali alternative e contrapponibili, come ancora vuole il linguaggio convenzionale corrente, ma due caratteristiche parallele e complementari dell'unica Chiesa voluta dal Signore. Del resto, il 30 settembre 1979, di fronte ai dubbi allora condivisi da molti sull'utilità e la convenienza dogmatica ad insistere nella via ecumenica, inaugurata da Giovanni XXIII e da Paolo VI, Giovanni Paolo II ribaltava profeticamente i termini della riserva, come aveva già fatto nell'Enciclica *Redemptor hominis* del 4 marzo 1979. E si chiedeva, davanti al patriarca ecumenico di Costantinopoli, nella cattedrale di San Giorgio al Fanar: «All'alba del terzo millennio, abbiamo il *diritto* di rimanere separati?».

Ogni moto di rinnovamento evangelico —personale e comunitario— implica la revisione del nostro modo inveterato di pensare e di comportarci: impone una *metanoia*. Secondo la consegna del Signore, il presupposto per poter predicare il Vangelo agli altri non è quello di convertire loro, bensì di convertire anzitutto se stessi, di rettificare e correggere la propria mentalità, le proprie convinzioni. «Convertitevi e credete al Vangelo» (*Mc.* 1, 15), «Convertitevi: infatti il Regno di Dio si è fatto vicino» (*Mt.* 4, 17). Una consegna analoga appare presente persino nella solenne investitura di Pietro come Capo della Chiesa e perno personale della sua unità: «Simone, Simone... ho pregato per te, perché la tua fede non venga meno; e tu, una volta tornato sui tuoi passi, conferma i tuoi fratelli» (*Lc.* 22, 32).

Per prendere con sicurezza la rincorsa davanti ad un ostacolo, l'atleta deve più d'una volta tornare sui propri passi...

Dalla lunga esperienza storica comune delle Chiese d'Europa, occidentali ed orientali, emergono oggi meglio i problemi che le tengono separate. Il principale sembra essere quello di un'interpretazione nuovamente comune del principio apostolico della ripartizione geografica e gerarchica dell'intera compagine ecclesiale al suo livello universale. Per tutto il millennio della Chiesa indivisa essa risultò concordata dalle Chiese in sede conciliare e sancita canonicamente, di volta in volta, dai concili ecumenici. Per la sua incidenza storica, «l'ufficio sacro del Vangelo» pretende previi accordi missionari ed indispensabili coordinamenti gerarchici e pastorali, assunti in comunione di spirito e concordia di comportamenti dai protagonisti della sacra avventura dell'evangelizzazione del mondo. Lo richiamava già san Pao-



lo. «Da Gerusalemme e dintorni mi sono fatto un punto d'onore di non annunziare il Vangelo, se non dove non era ancora giunto il nome di Cristo, per non costruire su un fondamento altrui» (Rom. 15, 19-20).

Il secondo problema, connesso evidentemente al primo, appare la definizione aggiornata di una teologia politica unitaria dei rapporti tra Stato e Chiesa, adeguata alla realtà contemporanea ed agli inevitabili sviluppi storici delle società civili e del diritto pubblico internazionale. Come va inteso oggi concordemente dai cristiani il «Date a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio?». L'autonomia delle realtà terrestri, che l'antica ideologia eusebiana garantiva affermando la diretta e personale derivazione divina del potere dell'Imperatore cristiano, oggi in genere abbandonata, attende d'essere altrimenti tutelata, adeguando l'intera struttura ecclesiale al ministero del laicato nella Chiesa. Lo schema ideale, proprio della teologia politica della Chiesa indivisa, sopravvissuto nelle Chiese divise quale interpretazione ideologica e polemica della medesima astratta ideologia dopo la definitiva scomparsa dallo scenario internazionale dell'Impero e delle Monarchie cristiane, non può più riproporsi come progetto culturale e dottrinale valido. Neppure riducendolo alle dimensioni di uno Stato nazionale o di un solo popolo, sembra serio e critico un riferimento all'unico Impero cristiano provvidenziale, «ecumenico» ed eterno, retto da un Autocrate, «piissimo» *ex officio* ancorché, al limite, personalmente criminale, e definibile «ortodossissimo» o «cattolicissimo» dalla sua stessa funzione secolare eppure sacrale, che lo rende *defensor Ecclesiae* e politicamente arbitro di una organizzazione, la quale dovrebbe restare nel suo ambito indipendente e sovrana rispetto al suo potere. Non è più un modello proponibile, neppure con la moderna teoria accomodativa della tesi e dell'ipotesi, dopo le costituzioni conciliari *Lumen gentium* e *Gaudium et spes* ed il successivo magistero pontificio; ma neppure le Chiese bizantine, dopo le esperienze negative di un millennio, tragicamente culminato nei regimi totalitari ed atei, possono coltivare nostalgie costantiniane o giustinianee. L'antica formula, con cui si teorizzò in passato un'armonia prestabilita ed atemporale tra il Trono e l'Altare, non appare più capace di recuperare storicamente le concrete assisi politiche e civili per una ristabilita comunione visibile tra le Chiese, ricomponibile solo invocando e promovendo per esse e per tutti gli uomini una effettiva libertà di coscienza e di comportamento religioso.

Per ridisegnare il nuovo spazio di convivenza organizzata e pubblica per le Chiese, così da garantire loro, e a tutti gli uomini, la testimonianza vissuta di una concreta linea di fede e di un coerente comportamento evangelico, serve un nuovo impegno dottrinale da parte di vescovi, concordi come furono quelli riuniti a Nicea e negli altri antichi concili ecumenici. Nel grande e santo concilio panortodosso, che da decenni si prepara, o, meglio ancora, nel futuro concilio ecumenico di unione, il cui auspicio ecumenico e la cui previsione dovrebbero ormai sollecitare una più stretta ed organica collaborazione dei due organismi interecclesiali, in cui le Chiese ortodosse sono unitariamente presenti (il Comitato per la preparazione del grande



e santo sinodo panortodosso e la Commissione Internazionale per il Dialogo Teologico tra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Ortodossa), questo tema non potrà essere assente dall'*agenda* dei lavori, dopo un'interminabile stagione di lacerazioni religiose e sociali fra i cristiani, coonestate volentieri con impertinenti ed equivoche motivazioni di teologia politica. Sarà un impatto forse più brusco, ma certo più produttivo della progressiva cancellazione dal programma dei lavori di ogni tema suscettibile di una discussione dogmatica e di un impegno canonico unitario da parte delle Chiese partecipanti.

Il terzo problema —lo ha riconosciuto Paolo VI nella visita al Consiglio Mondiale delle Chiese a Ginevra nel 1969 e lo ha ribadito Giovanni Paolo II nella recente Enciclica *Ut unum sint*— è rappresentato dal ruolo primaziale e dalla funzione personale di unità, riservati a Pietro nel Collegio apostolico e al vescovo di Roma in carica nell'armonia sinodale e gerarchica delle Chiese. Non si tratta tanto, come volgarmente si suole ripetere, del cosiddetto primato romano, che la Chiesa del primo millennio accettò spontaneamente come dato della Tradizione e, in quanto tale, non mise in discussione; quanto dell'esercizio della potestà connessa ad un ufficio non solo onorifico nella Chiesa universale. A costo di sorprendere qualcuno e di sfatare un inveterato luogo comune occidentale ed orientale, la Chiesa bizantina del primo millennio non ha contestato la *potentior principalitas* della Chiesa dell'Antica Roma, testimoniata da sant'Ireneo, o il suo «presiedere alla carità», attestato da sant'Ignazio di Antiochia. Tuttavia le due Chiese non sono finora riuscite ad esprimere un'unanime interpretazione circa la natura e l'ambito di potere della stessa autorità ecclesiale e circa gli strumenti e i modi canonici propri per il suo esercizio nella Chiesa universale. La struttura costituzionalmente sinodale e gerarchica della Chiesa appare un dato scritturistico e tradizionale, dove l'indubbia autorità sacra possiede tuttavia un carattere che la differenzia sostanzialmente, nella natura e nell'esercizio, da qualsiasi altro tipo di potere ed autorità temporale, per la carità e la libertà che le sono intrinseche.

Per l'anno 2000, imminente, e per i testi finali previsti dall'*agenda* della Commissione mista per il Dialogo Teologico, sono questi gli ultimi temi da definire in comune prima di raggiungere l'ambiziosa meta posta ad essa al momento dell'istituzione: il ristabilimento della piena comunione tra le Chiese in dialogo. Sono i nodi cruciali del confronto, quelli che percorrono come un filo nero il millennio della discordia. Può costituire motivo di speranza l'essere pervenuti a mettere a fuoco insieme, in questi quindici anni, il fatto che l'antica disparità di vedute risale a difficoltà ecclesiastiche culturali e politiche, e quindi storiche, piuttosto che dogmatiche e spirituali. La rottura non può quindi descriversi né come assoluta né come irreversibile. Ma proprio perché è in causa la vita delle Chiese, la quale secondo l'economia dell'Incarnazione è concreta e storica, sarebbe illusorio pretendere di risolvere i contrasti con un'astratta e impossibile distinzione, che il secolo passato ha proiettato sulla nostra epoca, tra fattori teologici e non-teologici, ai quali ultimi,



non senza relativismo, addossare intera la responsabilità della divisione. Il limite spiritualistico, idealistico e razionalistico del pensiero classico occidentale affiora anche nella tentazione di censurare e di condannare in modo farisaico e moralistico persone e scelte collettive del passato mediante revisioni e riscritture storiche parziali e preconcepite, fatte *ad usum* dei tanti Delfini, vivi nei soggetti collettivi contemporanei. La causa dell'unità, giunta a questo punto, pretende un rigore critico e teologico più grande, evangelicamente ispirato, capace di discernere la continuità rivelata e storica della Tradizione ecclesiale unitaria. Il comune chiarimento dei motivi e delle circostanze della millennaria separazione segnerà un ultimo passo verso la piena comunione visibile tra le Chiese d'Occidente e d'Oriente e, più in generale, un contributo indispensabile per l'unità di tutti i cristiani.

Vittorio PERI

Biblioteca Apostolica Vaticana
I-00120 Città del Vaticano

L'impegno dell'Istituto Ecumenico «S. Nicola» di Bari nel dialogo teologico cattolico-ortodosso

Una delle convinzioni che ha accompagnato e animato l'Istituto di Teologia Ecumenica «S. Nicola» fin dal suo nascere nel 1968 è che l'ecumenismo non è monopolio di pochi addetti ai lavori, ma compito e impegno di tutti i cristiani. Una linea ribadita dal magistero del Vaticano II¹, che è stata perseguita con continuità in tutto il complesso di iniziative, di cui l'Istituto si è fatto promotore e carico.

Quando nel 1979 a Costantinopoli venne congiuntamente annunciata da Giovanni Paolo II e Dimitrios I la costituzione di una Commissione mista paritetica di teologi e pastori, 30 per parte, che avrebbe dovuto affrontare la problematica del contenzioso teologico fra le due Chiese, si precisò subito che non cessava il dialogo della carità, ma su di esso si innestava quello della verità. Proprio in quella occasione si ribadì che la partecipazione del popolo di Dio, sia in Occidente che in Oriente, ad ambedue i dialoghi era necessaria ed indispensabile, poiché scaturisce dalla stessa vocazione cristiana.

Il dialogo teologico, nota Dimitrios Salachas, non è puro confronto dottrinale, ma dev'essere condotto nella dimensione più larga dell'amore e della vita concreta delle Chiese. Questa prospettiva comprende, da una parte, la necessità di con-

1. Cf. *Unitatis Redintegratio*: Decreto sull'Ecumenismo (= UR), n. 5.