

SERVIRE LA COMUNIONE

Presso le nostre edizioni

J. A. Komonchak, *Siamo la chiesa?*

A. Mainardi, *Insieme verso l'unità. L'esperienza monastica e il cammino ecumenico*

P. McPartlan, *Un nuovo esercizio del papato. Primato papale, eucaristia e unità della chiesa*

E. Morini, *È vicina l'unità tra cattolici e ortodossi?*

D. Vitali, *Verso la sinodalità*

Il nostro Catalogo generale aggiornato è disponibile sul sito

www.qiqajon.it

GRUPPO DI LAVORO MISTO
ORTODOSSO-CATTOLICO SANT'IRENEO

SERVIRE LA COMUNIONE

Ripensare il rapporto
tra primato e sinodalità

AUTORE: Gruppo di lavoro misto ortodosso-cattolico Sant'Ireneo
TITOLO: *Servire la comunione*
SOTTOTITOLO: *Ripensare il rapporto tra primato e sinodalità*
COLLANA: Sequela oggi
FORMATO: 21 cm
PAGINE: 138
TITOLO ORIG.: *Serving Communion. Re-thinking the Relationship between Primacy and Synodality*
TRADUZIONE: dall'inglese e dal tedesco a cura di Adalberto Mainardi, monaco di Bose
IN COPERTINA: *Gregorio di Nazianzo in mezzo a vescovi*, miniatura (XII secolo), codice nr. 6, p. 24ov, Monastero di San Panteleimon, Monte Athos

Volume pubblicato con il contributo del Johann-Adam-Möbler-Institut für Ökumenik e dell'arcidiocesi di Paderborn

© Saint Irenaeus Joint Orthodox-Catholic Working Group

© 2019 EDIZIONI QIQAJON

COMUNITÀ DI BOSE

13887 MAGNANO (BI)

Tel. 015.679.264

ISBN 978-88-8227-548-8

EDIZIONI QIQAJON
COMUNITÀ DI BOSE

PRESENTAZIONE

Il dialogo teologico tra le chiese cattolica e ortodossa non avviene solo a livello ufficiale, attraverso il mandato affidato dalle chiese alla Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la chiesa cattolica e la chiesa ortodossa, ma anche grazie alla riflessione e agli incontri fraterni di teologi che si sentono impegnati dal vangelo nella ricerca dell'unità. In questo spirito, al fine di aiutare e affiancare il dialogo teologico ufficiale tra ortodossi e cattolici, che all'inizio degli anni Duemila conosceva uno stallo sul problema dell'uniatismo, nel 2004 è nato il Gruppo di lavoro misto ortodosso-cattolico Sant'Ireneo, per iniziativa dell'Istituto ecumenico Johann Adam Möbler di Paderborn. Un gruppo di teologi cattolici e ortodossi ha deciso d'intraprendere liberamente un percorso di studio per approfondire gli aspetti più problematici che ancora dividono le loro chiese, attraverso un confronto rispettoso di mentalità e modelli di pensiero diversi, in un dialogo che non dissolva ma arricchisca l'identità di ciascun interlocutore.

Un primo frutto di questa ricerca comune è il documento Servire la comunione. Ripensare il rapporto tra primato e sinodalità, risultato di diversi anni di lavoro e reso pubblico a Graz il 18 ottobre 2018. È il testo che qui presentiamo, con un saggio introduttivo dedicato alla storia del Gruppo Sant'Ireneo, scritto dal suo cosegregario

cattolico, Johannes Oeldemann, e la prefazione dei due copresidenti, il vescovo cattolico Gerhard Feige di Magdeburgo e il metropolita ortodosso romeno Serafim (Joantă) di Germania, Europa centrale e settentrionale.

Lo studio che offriamo qui al lettore italiano affronta uno dei temi di maggiore importanza non solo nel dialogo attuale tra le chiese ortodossa e cattolica, ma anche nel complesso dibattito interno a ciascuna di esse: il modo in cui si articolano, in quanto termini correlativi, primato e sinodalità, a tutti i livelli, locale, regionale e universale. È il tema oggetto dei due ultimi documenti della Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la chiesa cattolica e la chiesa ortodossa, quello di Ravenna (Le conseguenze ecclesiologiche e canoniche della natura sacramentale della chiesa: Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità, 2007), e di Chieti (Sinodalità e primato durante il primo millennio: verso una comprensione comune al servizio dell'unità della chiesa, 2016).

L'importanza del documento del Gruppo Sant'Ireneo sta sia nel metodo sia nei contenuti. Non si tratta tecnicamente di un testo di consenso, ma di uno studio storico e teologico su come, nel corso di due millenni di storia delle chiese, forme di governo sinodali e forme primaziali si sono formate e consolidate, sono state in tensione ma anche in feconda interazione. Una prima novità sta dunque nell'estensione cronologica: lo studio riguarda non solo il primo millennio (come nei due citati documenti della Commissione mista) ma anche il secondo, quando le divisioni e i conflitti tra le chiese non si sono più potuti sanare. Un secondo aspetto importante del documento sta nella scelta metodologica di utilizzare una griglia in cui l'approccio ermeneutico, lo studio della storia delle chiese e la riflessione sistematica cercano di essere in costante interrelazione.

Che significato hanno nei diversi contesti e nelle diverse tradizioni parole come "cattolicità", "primato", "sinodalità", "collegialità", "conciliarità"? Che cosa significano esattamente i termini "primato d'onore", "infallibilità", "giurisdizione universale"? In che modo l'esperienza conciliare del XX e XXI secolo, sia nella chiesa cattolica sia nelle chiese ortodosse, ha aperto nuove vie per pensare e praticare l'unità nella chiesa e tra le chiese? Sono questi gli interrogativi che si pone il documento di Graz e a cui cerca di dare una risposta condivisa tra cattolici e ortodossi.

Il Gruppo Sant'Ireneo ha tenuto nel 2012 la sua nona sessione annuale presso monastero di Bose, approfondendo in quell'occasione il primato e la sinodalità alla luce dei due grandi eventi conciliari del XX secolo: il concilio di Mosca del 1917-1918 e il concilio Vaticano II. Il Vaticano II fu per molti versi un evento inaspettato, perché nella chiesa cattolica era ormai comunemente accettato che dopo il Vaticano I (1869-1870) e la definizione del dogma dell'infallibilità papale, non fosse più necessario convocare un'assemblea conciliare. Fu papa Giovanni XXIII – che a più riprese dirà di aver agito per ispirazione dello Spirito santo – a dare con convinzione l'annuncio del concilio il 25 gennaio 1959, a meno di tre mesi dalla sua elezione, nonostante l'avviso contrario dei suoi collaboratori e della stessa curia romana. E veramente si è trattato di un evento ispirato dallo Spirito santo, che ha cambiato profondamente la nostra comprensione del mistero della chiesa come comunione, aprendo la possibilità di un dialogo d'amore con la chiesa ortodossa.

Come osservava Pavel Evdokimov, in un articolo scritto alla vigilia del Vaticano II, l'orizzonte della preghiera di Gesù al Padre per l'unità dei credenti nel quarto vangelo è l'apertura al mondo: "perché siano perfetti nell'unità e

il mondo conosca che tu mi hai mandato e che li hai amati come hai amato me” (Gv 17, 23). Per il teologo russo, osservatore al concilio, si trattava di realizzare una vera e propria “epiclesi ecumenica”, affinché nel “mistero della disunione” risplendesse il “mistero della comunione”¹.

Credo che oggi sia sempre più necessario che tutte le chiese sappiano porsi con rinnovato entusiasmo all’ascolto dello Spirito (cf. Ap 2, 7, 11, 17; 3, 22), ritrovandosi “gli uni verso gli altri”, in una condizione di apertura e dialogo (esse per alterum), capaci di fare silenzio di fronte all’altro lasciando spazio a un ascolto essenziale, che ha la sua fonte ultima nel mistero della comunione di Dio.

*Il cammino verso la piena comunione si costruisce attraverso una pratica di comunione. Se le chiese vivono la logica della competizione, dell’autosufficienza, dell’ignoranza dell’altra chiesa, se sono incapaci di atti di carità gratuita e di aiuto verso le altre chiese, se si lasciano condizionare da scelte politiche, allora sarà impossibile sperimentare l’autentica sinodalità, che è propriamente *syn-odós*, un cammino fatto insieme, un cammino percorso sapendo attendere il passo dell’altro, ognuno con la propria grazia e nel suo mistero, ma tutti impegnati a riconoscere e vivere la *koinonía* dell’unico corpo di Cristo.*

Enzo Bianchi
fondatore di Bose

Bose, 2 gennaio 2019
Basilio, padre della chiesa, monaco e pastore

¹ P. Evdokimov, “L’Esprit saint et la prière pour l’unité”, in *Verbum Caro* 55 (1960), pp. 259-260.

IL GRUPPO DI LAVORO MISTO ORTODOSSO-CATTOLICO SANT’IRENEO

Breve storia dell’origine
e dei primi quindici anni di attività

Johannes Oeldemann

Il 18 ottobre 2018, il Gruppo di lavoro misto ortodosso-cattolico Sant’Ireneo ha adottato il suo primo documento congiunto, che viene qui pubblicato. Si tratta del risultato di un lungo processo di dialogo iniziato quasi quindici anni fa. Queste pagine desiderano descriverne brevemente l’origine e il percorso, per collocare meglio il testo e comprenderne il retroterra.

Nel 2003 il dialogo ortodosso-cattolico si trovava in una crisi profonda. Da quando le chiese orientali unite a Roma, a cominciare dalla fine degli anni ottanta, avevano riacquisito la possibilità di agire liberamente e ricostruire le loro strutture ecclesiastiche nei paesi dell’Europa orientale usciti dai regimi comunisti, il dialogo ortodosso-cattolico fu dominato, nel corso degli anni novanta, dal dibattito sull’“uniatismo” e il “proselitismo”. La commissione internazionale per il dialogo ortodosso-cattolico aveva affrontato l’argomento nelle sessioni di Freising (1990) e Balamand (1993), ma le dichiarazioni ivi adottate avevano incontrato l’opposi-

zione sia degli ortodossi sia degli uniti. Dopo un'interruzione di sette anni, la Commissione internazionale per il dialogo si riunì a Baltimora, Usa, nel luglio 2000, nella sua ottava sessione plenaria. Il cardinale Walter Kasper, allora ancora segretario del Pontificio consiglio per l'unità, rievoca in questi termini l'incontro: "Quando nel 2000 a Baltimora la Commissione cercò di affrontare di nuovo questa difficile questione, si concluse con un fiasco e segnò il fallimento de facto del dialogo"¹. La commissione si congedò senza accordo sul prosieguo dei lavori, lasciando nell'incertezza il futuro del dialogo ortodosso-cattolico.

Un ulteriore deterioramento dei rapporti, soprattutto tra Roma e Mosca, avvenne nella primavera del 2002, quando la Santa Sede annunciò l'elevazione a diocesi delle quattro amministrazioni apostoliche che aveva istituito nella Federazione Russa nel 1991 e nel 1999. "La maldestra strategia di comunicazione da parte del Vaticano nei confronti del Patriarcato di Mosca e l'inesatta valutazione della portata di un simile passo da parte russa condussero ad accuse reciproche e a un crescente conflitto"², che finì per rendere ancora più tesi i rapporti ortodossi-cattolici. I fili di comunicazione esistenti rischiavano di spezzarsi e il dialogo tra cattolici e ortodossi, anche al di sotto del livello ufficiale, minacciò d'interrompersi.

¹ W. Kasper, *Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene* I, Freiburg i. Br. 2012 (WKG S 14), pp. 561-562.

² J. Oeldemann, *Orthodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog. Positionen, Probleme, Perspektiven*, Paderborn 2004, p. 106.

La fondazione del Gruppo Sant'Ireneo

In questa situazione, su invito dell'Istituto ecumenico Johann Adam Möhler, il 13 marzo 2003 si incontrarono a Paderborn sei specialisti di teologia ecumenica e ortodossa per riflettere sul futuro del dialogo ortodosso-cattolico. Nel verbale dell'incontro si legge: "In considerazione dell'attuale stallo nel dialogo ufficiale tra le chiese ortodossa e cattolica, occorre pensare insieme a come dare nuovo impulso al dialogo teologico tra ortodossi e cattolici"³. Nelle riflessioni preliminari furono coinvolti Thomas Bremer, Basilius Groen, Antoine Lambrechts, Johannes Oeldemann, Rudolf Prokschi e Wolfgang Thönissen. Fu allora deciso di "istituire un forum di discussione a livello panortodosso che potesse affrontare problemi teologici e questioni ermeneutiche generali"⁴. Nel corso della discussione nacque l'idea di costituire un gruppo di lavoro permanente tra teologi ortodossi e cattolici. "Un simile gruppo di lavoro stabile, che si riunisca in modo regolare con una composizione il più costante possibile", recita il "rapporto" dell'incontro di Paderborn, sarebbe potuto diventare "un organismo che, grazie a una progressiva fiducia reciproca", avrebbe potuto anche "affrontare le questioni più difficili del dialogo ortodosso-cattolico"⁵. Nel corso del 2003, gli iniziatori riuscirono a coinvolgere il vescovo serbo Ignatije (Midić) di Braničevo e l'allora vescovo ausiliare di Magdeburgo, Dr. Gerhard Feige, quali co-

³ Protocollo della riunione del 13 marzo 2003 presso l'Istituto Johann-Adam-Möhler per l'ecumenismo, Paderborn (Archivio dell'Istituto Möhler).

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

presidenti del gruppo in via di fondazione. In stretto coordinamento con i due copresidenti, ventiquattro teologi, dodici ortodossi e dodici cattolici, furono invitati alla riunione costitutiva del gruppo di lavoro.

Questo primo incontro, che si svolse a Paderborn dal 23 al 27 giugno 2004, volle essere anzitutto un bilancio del dialogo ortodosso-cattolico, sia a livello internazionale sia nei diversi contesti regionali. Inoltre, furono presentati vari modelli per il gruppo di lavoro in progetto, quali il “Gruppo di lavoro ecumenico di teologi evangelici e cattolici” (“Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen”) in Germania⁶, noto anche con il nome di circolo Jaeger-Stählin, o il “Gruppo di Dombes” (“Groupe des Dombes”) in Francia⁷. Enzo Bianchi raccontò l’esperienza dei convegni ecumenici di Bose, mentre il vescovo Ignatije e il vescovo ausiliare Gerhard Feige cercarono di delineare le prospettive future del dialogo ortodosso-cattolico. Al termine della conferenza di Paderborn, i partecipanti decisero la fondazione di un gruppo di lavoro permanente, con il nome di “Gruppo di lavoro misto ortodosso-cattolico Sant’Ireneo” (“Saint Irenaeus Joint Orthodox-Catholic Working Group”)⁸. La proposta di eleggere sant’Ireneo di Lione a patrono del gruppo era stata avanzata da alcuni membri ortodossi. Ireneo si offrì come eponimo ideale, per essere un padre della chiesa venerato in oriente e in occidente, la cui biogra-

fia – originario dell’oriente (Asia Minore) e attivo come vescovo in occidente (Lione) – può considerarsi esemplare per quel legame spirituale tra le chiese d’oriente e d’occidente, che il gruppo di lavoro voleva promuovere attraverso le sue consultazioni.

I membri fondatori ancora oggi attivi nel Gruppo Sant’Ireneo sono, da parte ortodossa, Nikolaos Lou-dovikos, Paul Meyendorff, Vladan Perišić e Mariyan Stoyadinov; da parte cattolica il vescovo ausiliare Gerhard Feige (dal 2005 vescovo di Magdeburgo), Thomas Bremer, Basilius Groen, Hervé Legrand, Johannes Oeldemann, Rudolf Prokschi, Ronald Roberson e Wolfgang Thönissen. Oggi fanno parte del Gruppo Sant’Ireneo tredici teologi ortodossi e tredici teologi cattolici di sedici paesi diversi: Argentina, Bulgaria, Germania, Francia, Grecia, Gran Bretagna, Italia, Libano, Malta, Paesi Bassi, Austria, Romania, Russia, Serbia, Ucraina e Stati Uniti⁹. I membri del gruppo di lavoro non sono nominati dalle loro chiese come delegati, ma sono invitati in base alla loro competenza teologica. Le nuove designazioni – per esempio a seguito delle dimissioni di un membro – avvengono per cooptazione. Il gruppo di lavoro Sant’Ireneo non è quindi una commissione ufficiale per il dialogo, ma un gruppo di discussione non ufficiale, che si riunisce tuttavia con l’intenzione di promuovere il dialogo ortodosso-cattolico a livello internazionale.

⁶ Cf. B. Schwahn, *Der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen von 1946 bis 1975*, Göttingen 1996.

⁷ Cf. C. Clifford, *For the Communion of the Churches. The Contribution of the Groupe des Dombes*, Grand Rapids 2010.

⁸ Cf. il comunicato sul convegno di Paderborn: http://www.moehlerinstitut.de/pdf/texte/kommunikues/2004_paderborn_en.pdf (ultimo accesso ai siti citati: 17 gennaio 2019).

⁹ Si veda l’elenco dei membri nell’appendice alla fine del documento, *infra*, pp. 130 ss.

I primi dieci anni

Dopo l'incontro di fondazione a Paderborn, il secondo colloquio del Gruppo Sant'Ireneo si tenne nel novembre 2005, su invito della chiesa di Grecia, nel monastero Penteli di Atene. Nella scelta della sede dei suoi incontri, il gruppo di lavoro si è sempre preoccupato che si svolgessero alternativamente in un ambiente cattolico e in uno ortodosso. Nella riunione di Atene, i membri del Gruppo Sant'Ireneo si sono occupati del rapporto tra chiesa locale e chiesa universale nell'ecclesiologia cattolica e ortodossa, esaminando come le due ecclesiologie valutino le altre chiese cristiane¹⁰. Ogni sottotema era trattato sia da parte ortodossa sia da parte cattolica, in modo che l'auto-rappresentazione e la valutazione dall'esterno potessero interagire tra loro.

La terza riunione annuale del Gruppo Sant'Ireneo si svolse alla fine di novembre 2006 nel monastero benedettino di Chevetogne in Belgio. Fu l'occasione di affrontare la dottrina e la pratica del primato nel primo millennio¹¹, che furono esplorati non solo attraverso diverse relazioni sui rapporti tra gli antichi patriarcati, il diritto di appello e il significato dei sinodi, ma anche attraverso lo studio congiunto delle fonti (ad esempio i canoni del concilio di Sardica). Fin dall'inizio è stato importante per il gruppo di lavoro esaminare non solo la concezione teorica del primato come si riflette nei canoni dei primi concili, ma anche la pratica concreta

¹⁰ Cf. il comunicato sul convegno di Atene: http://www.moehlerinstitut.de/pdf/texte/kommunikues/2005_athens_en.pdf.

¹¹ Cf. il comunicato sul convegno di Chevetogne: http://www.moehlerinstitut.de/pdf/texte/kommunikues/2006_chevetogne_en.pdf.

del primato espressa nella corrispondenza, nelle visite reciproche e nella commemorazione liturgica.

Su invito del copresidente ortodosso, il vescovo Ignatije di Braničevo, il Gruppo Sant'Ireneo si riunì per il suo quarto incontro annuale in Serbia all'inizio del novembre 2007. Dopo l'apertura del convegno presso la Facoltà teologica ortodossa di Belgrado, le sessioni di lavoro si tennero nel monastero di Pokajnica a Velika Plana, nella diocesi del vescovo Ignatije. Proseguendo in ordine cronologico le discussioni di Chevetogne, i membri del gruppo di lavoro si occuparono della dottrina e della pratica del primato nel medioevo. L'attenzione si concentrò sugli sviluppi della riforma gregoriana e sul conflitto tra papato e conciliarismo in occidente, ma anche sui concili dell'unione di Lione e Ferrara-Firenze¹². Da questa sessione, il gruppo di lavoro ha adottato la metodologia di discutere le presentazioni in gruppi linguistici, riassumendone quindi le conclusioni in tesi, che sarebbero state infine ridiscusse in seduta plenaria. Le parti su cui si raggiungeva un consenso venivano incluse nel comunicato sull'incontro annuale, pubblicato in cinque lingue (tedesco, inglese, francese, greco e russo) sul sito dell'Istituto Möhler e inviato ai responsabili delle chiese.

La quinta conferenza annuale dell'Gruppo Sant'Ireneo si tenne a Vienna nel novembre 2008 con il sostegno della Fondazione Pro Oriente. Questa sessione si occupò della dottrina e della pratica del primato nei tempi moderni. Furono esaminati sia lo sviluppo del primato papale dopo il concilio di Trento, sia le funzioni

¹² Cf. il comunicato sul convegno di Belgrado: http://www.moehlerinstitut.de/pdf/texte/kommunikues/2007_belgrad_en.pdf.

primaziali del patriarca di Costantinopoli nell'impero ottomano e del patriarca di Mosca nell'impero russo¹³. Per la prima volta, nel contesto dell'incontro annuale del gruppo, si tenne una conferenza pubblica, in cui Job Getcha e Hervé Legrand intervennero sulla situazione del dialogo ortodosso-cattolico. È in seguito all'incontro viennese che i lavori del Gruppo Sant'Ireneo cominciarono a suscitare un crescente interesse, tanto che i suoi comunicati furono pubblicati in diverse riviste in tedesco, inglese e francese.

Il sesto incontro annuale del Gruppo Sant'Ireneo si tenne nel novembre 2009 a Kiev, su invito della chiesa ortodossa ucraina (patriarcato di Mosca). Durante questo convegno, ospitato nei locali dell'Accademia teologica all'interno della laura delle Grotte di Kiev, il gruppo di lavoro affrontò per la prima volta in modo sistematico il concilio Vaticano I¹⁴. Diversi contributi ne studiarono il contesto storico sul piano ecclesiale, culturale e politico, sforzandosi di comprendere l'esatto significato e l'intenzione delle definizioni conciliari, attraverso uno studio congiunto delle fonti. Il programma dei lavori incluse anche l'incontro con l'allora capo della chiesa ortodossa ucraina, il metropolita Volodymyr (Sabodan).

In occasione della settima riunione annuale, tenutasi a Magdeburgo nel novembre 2010 su invito del vescovo Gerhard Feige, ordinario del luogo e copresidente cattolico, proseguirono le riflessioni sul concilio Vaticano I. Furono esaminate soprattutto la ricezione cattolica del

¹³ Cf. il comunicato sul convegno di Vienna: http://www.moehlerinstitut.de/pdf/texte/kommunikues/2008_wien_en.pdf.

¹⁴ Cf. il comunicato sul convegno di Kiev: http://www.moehlerinstitut.de/pdf/texte/kommunikues/2009_kiev_en.pdf.

concilio e le reazioni ortodosse alle delibere conciliari. All'incontro a Magdeburgo prese parte per la prima volta il metropolita Youhanna (Yazigi) del patriarcato ortodosso di Antiochia in veste di nuovo copresidente ortodosso, incarico cui avrebbe dovuto rinunciare tre anni dopo, quando fu eletto patriarca della sua chiesa.

Anche l'ottavo incontro annuale del Gruppo Sant'Ireneo, svoltosi nel novembre 2011 su invito della chiesa ortodossa russa presso l'Accademia teologica ortodossa di San Pietroburgo, fu consacrato all'esame delle definizioni del concilio Vaticano I e alle prese di posizione ortodosse a riguardo¹⁵. Dalla discussione emerse con chiarezza l'importanza cruciale di comprendere il concilio Vaticano I con l'aiuto del metodo storico, per superare, da entrambe le parti, le posizioni apologetiche di fine Ottocento e inizio Novecento. Il gruppo di lavoro prese inoltre in esame le proposte sul primato papale di altri gruppi di studio ecumenici (Consultazione teologica ortodossa-cattolica nordamericana, Gruppo di studio cattolico-luterano di Farfa Sabina).

In occasione del nono incontro annuale, tenutosi presso il monastero di Bose all'inizio di novembre 2012 su invito della comunità monastica ecumenica di Bose, si è affrontato per la prima volta il xx secolo, studiando in particolare il concilio della chiesa ortodossa russa del 1917-1918 e il concilio Vaticano II¹⁶. Sul primo punto, ci si è concentrati, da un lato, sulla partecipazione di clero e laici al concilio di Mosca e, dall'altro, sul rapporto tra concilio e patriarca. Per quanto riguarda

¹⁵ Cf. il comunicato sul convegno di San Pietroburgo: http://www.moehlerinstitut.de/pdf/texte/kommunikues/2011_petersburg_en.pdf.

¹⁶ Cf. il comunicato sul convegno di Bose: http://www.moehlerinstitut.de/pdf/texte/kommunikues/2012_bose_en.pdf.

il secondo punto, si è approfondita la questione della ricezione del concilio Vaticano I nei documenti del Vaticano II. Sul piano metodologico, si è rivelato utile per la discussione abbinare una risposta cattolica a ogni relazione tenuta da un membro ortodosso e viceversa.

La preparazione di uno studio congiunto

Nel novembre 2013 il Gruppo Sant'Ireneo si è riunito per il suo decimo incontro annuale a Salonicco, nei locali dell'Università ecclesiastica, dove insegna Nikolaos Loudovikos, il cosegretario ortodosso. Dopo aver completato la panoramica storica su primato e sinodalità, il gruppo ha cominciato a occuparsi degli aspetti ermeneutici e storici del dialogo teologico¹⁷. Un punto importante è stata la determinazione del rapporto tra storia e teologia, su cui hanno tenuto una conferenza il vescovo Gerhard Feige e Job Getcha, scelto dal gruppo come nuovo copresidente ortodosso dopo la sua consacrazione episcopale a fine novembre 2013. Nel corso dell'incontro sono state discusse anche le reazioni ortodosse al concilio Vaticano II e la comprensione del primato e della sinodalità nella teologia ortodossa contemporanea. Inoltre, a Salonicco è stata presentata una prima sintesi dei risultati dei primi dieci anni di lavoro e si è deciso di preparare uno studio congiunto sul rapporto tra primato e sinodalità.

¹⁷ Cf. il comunicato sul convegno di Salonicco: http://www.moehlerinstitut.de/pdf/texte/kommunikues/Communique_2013_Thessaloniki_EN.pdf.

L'undicesima riunione annuale si svolse all'inizio del novembre 2014 presso il Seminario Arcivescovile di Rabat, a Malta¹⁸. Il tema principale dell'incontro era il primato e la sinodalità nelle chiese ortodosse, che il comitato preparatorio, espressamente istituito per la prima volta per questa riunione, aveva individuato come l'ambito ancora insufficientemente studiato dal gruppo. Il tema fu discusso da un lato tenendo conto del rapporto tra primato e sinodalità nel primo millennio; dall'altro, vennero dibattuti anche i documenti più recenti pubblicati da Costantinopoli e Mosca sulla comprensione del primato. Nel corso della riunione di Malta, fu costituito un comitato redazionale di quattro membri, due ortodossi (Assaad Elias Kattan e Vladimir Khulap) e due cattolici (Edward Farrugia e Johannes Oeldemann), cui affidare l'ulteriore elaborazione del progettato studio congiunto.

Sulla base delle osservazioni dei membri del gruppo sulla bozza discussa a Malta, il comitato di redazione ha preparato nel giugno 2015 una prima versione del documento che viene ora pubblicato. Il testo è stato poi ridiscusso in dettaglio in occasione del dodicesimo incontro annuale, tenutosi su invito del patriarcato ecumenico all'inizio di novembre 2015, presso la Scuola teologica di Chalki, nelle Isole del Principe al largo di Istanbul¹⁹. In questa sessione sono stati inoltre approfonditi alcuni temi non sufficientemente trattati nella prima bozza dello studio, quali l'importanza del principio della chiesa nazionale nell'ortodossia, il concetto

¹⁸ Cf. il comunicato sul convegno di Rabat: http://www.moehlerinstitut.de/pdf/texte/kommunikues/Communique_2014_Malta_EN.pdf.

¹⁹ Cf. il comunicato sul convegno di Chalki: http://www.moehlerinstitut.de/pdf/texte/kommunikues/2015_Chalki_EN.pdf.

di autorità nella chiesa, o ancora l'idea di *communio* e il suo significato ecumenico.

Negli ultimi due anni, il lavoro sullo studio congiunto ha occupato sempre più spazio. Di norma, il comitato di redazione si riuniva due volte all'anno, una a Roma e una a Paderborn, per individuare lacune, affidare approfondimenti e inserire tesi supplementari. La tredicesima riunione annuale, tenutasi in Francia all'inizio di novembre 2016 su invito della comunità ecumenica di Taizé, si è concentrata sulla discussione dello studio congiunto²⁰. Si sono inoltre investigati i problemi dell'ermeneutica dei dogmi e della comprensione dell'autorità nella chiesa.

Anche in occasione del quattordicesimo incontro annuale del Gruppo Sant'Ireneo, tenutosi all'inizio di ottobre 2017 su invito della chiesa ortodossa romana nel monastero di Caraiman, i lavori sono stati assorbiti dallo studio congiunto. Per colmare le lacune ancora esistenti, i membri del gruppo di lavoro si sono occupati del ruolo dei patriarcati orientali nel primo millennio, della posizione dell'apostolo Pietro nella tradizione ecclesiale e del diritto di appello in oriente e in occidente²¹. Nei mesi successivi, il comitato di redazione, dopo aver apportato le ultime modifiche, ha inviato la versione finale dello studio a tutti i membri per la revisione definitiva.

Il 18 ottobre 2018 il Gruppo Sant'Ireneo, nel corso della sua quindicesima riunione annuale, presso il centro di formazione Mariatrost della diocesi cattolica

²⁰ Cf. il comunicato sul convegno di Taizé: http://www.moehlerinstitut.de/pdf/texte/kommunikues/2016_Taiz%C3%A9_EN.pdf.

²¹ Cf. il comunicato sul convegno al monastero Caraiman: http://www.moehlerinstitut.de/pdf/texte/kommunikues/2017_Caraiman_EN.pdf.

di Graz-Seckau, ha discusso per l'ultima volta e poi adottato all'unanimità il testo dello studio. L'incontro è stato copresieduto dal vescovo Gerhard Feige e dal nuovo copresidente ortodosso, il metropolita romeno Serafim (Joantă) di Germania, Europa centrale e settentrionale, succeduto nell'incarico all'arcivescovo Job, nel frattempo nominato copresidente della commissione ufficiale per il dialogo ortodosso-cattolico. La sera del 18 ottobre lo studio è stato presentato al Meerscheinschlössl di Graz in occasione di un evento pubblico, organizzato dalla Facoltà di teologia dell'Università di Graz in collaborazione con la sezione di Graz della Fondazione Pro Oriente.

Struttura e contenuto dello studio congiunto

Il presente studio riguarda il rapporto tra primato e sinodalità nella chiesa. Il documento del Gruppo Sant'Ireneo tratta quindi lo stesso argomento che è all'ordine del giorno della commissione internazionale ufficiale di dialogo. Il primato e la sinodalità, secondo la convinzione dei membri del Gruppo Sant'Ireneo, svolgono il loro compito solo quando sono "al servizio della comunità", come recita il titolo dello studio congiunto²². Il sottotitolo formula la pretesa di "ripensare" il rapporto tra primato e sinodalità. Qual è la novità di

²² Il testo originale inglese del documento è accessibile in rete: http://www.moehlerinstitut.de/pdf/texte/kommunikues/2018_graz_serving_communion.pdf.

questo documento? Innanzitutto il fatto che primato e sinodalità non siano qui considerati in modo esclusivamente storico né trattati in modo puramente sistematico, ma che i due piani siano integrati sulla base di riflessioni ermeneutiche.

Le “Riflessioni ermeneutiche” costituiscono di conseguenza anche la prima delle tre principali sezioni del documento. Dopo alcune considerazioni di fondo sul significato dell’ermeneutica per il dialogo ecumenico, sono presentate una serie di riflessioni sull’ermeneutica del linguaggio teologico, dei dogmi e dei canoni. La sezione si conclude esaminando l’influenza di fattori non teologici e il significato della storia per la teologia. Nel corso delle loro discussioni, i membri del Gruppo Sant’Ireneo si sono sempre più resi conto che una riflessione autocritica sulle rispettive interpretazioni della storia e su quanto ne deriva sul piano sistematico è la chiave per una più profonda comprensione reciproca. Il capitolo sull’ermeneutica è quindi di fondamentale importanza per l’intero testo, e ne costituisce probabilmente la parte più innovativa, poiché finora non c’era nulla di analogo elaborato insieme da teologi ortodossi e cattolici.

La seconda e più estesa sezione del documento contiene “Osservazioni storiche” sullo sviluppo del rapporto tra primato e sinodalità. Il titolo è formulato con voluta cautela: il Gruppo Sant’Ireneo non pretende di offrire prospettive storiche completamente nuove, ma intende sintetizzare i risultati della ricerca storica degli ultimi decenni, traendone “osservazioni” per comprendere il primato e la sinodalità, che in alcuni punti si differenziano da opinioni preconcepite e pregiudizi diffusi. Ciò vale sia per la chiesa antica, in cui “pri-

mato e sinodalità si trovavano in tensione creativa tra di loro” (§ 7), sia per i secoli successivi, che videro la rottura tra l’oriente greco e l’occidente latino, quale “risultato di un lungo processo di reciproca alienazione” (§ 8). A partire dal XVI secolo si assistette alla “nascita dell’identità confessionale” (§ 9) e a una “ecclesiologia esclusivista”, in base alla quale sia i cattolici sia gli ortodossi “giunsero a chiedersi se una comunità in scisma potesse servire come strumento di salvezza” (§ 9.10).

Il XIX secolo, che lo studio caratterizza come epoca “dell’introversione ecclesiologica”, ha rappresentato una sfida considerevole per la descrizione congiunta della storia. Nella chiesa cattolica le nuove sfide in campo ecclesiastico, politico e intellettuale portarono a un’attenzione esclusiva sull’ufficio del papa, che culminò nei dogmi del Vaticano I sull’infallibilità e il primato di giurisdizione del papa. Lo studio del Gruppo Sant’Ireneo fornisce un’interpretazione delle definizioni dogmatiche del primo concilio Vaticano che si basa su una comune analisi delle fonti, chiarendo che i padri conciliari non volevano fare del papa un “monarca assoluto” (§ 10.7) e che la successiva “interpretazione massimalistica” non corrisponde alle definizioni del concilio (§ 10.10). Lo studio ricorda inoltre che nel XIX secolo si verificarono cambiamenti significativi anche in ambito ortodosso, dovuti al confronto con l’illuminismo e all’emergere di chiese nazionali autocefale, che ancora oggi hanno ripercussioni sul dialogo ortodosso-cattolico.

La sezione storica si conclude con un resoconto della “rinascita ecclesiologica” del XX e XXI secolo, connessa allo sviluppo dell’ecclesiologia eucaristica da parte ortodossa e, da parte cattolica, alla riscoperta dei padri della chiesa e al movimento liturgico. Il concilio Vati-

cano II ha aperto la porta al dialogo ecumenico ed è stato accolto dai teologi ortodossi “come un passo in avanti verso la conciliarità” (§ 11.14). Dal lato ortodosso, il processo preparatorio del concilio panortodosso ha testimoniato uno “sforzo serio di esercitare la sinodalità nella teoria e nella pratica” (§ 11.6). Il fatto che il concilio di Creta non sia riuscito a realizzarla nel modo desiderato, così come le difficoltà che il pontificato di papa Francesco incontra nel rafforzamento della sinodalità all’interno della chiesa cattolica, conducono il Gruppo Sant’Ireneo ad affermare, alla fine della parte storica, che “ortodossi e cattolici si trovano gli uni e gli altri di fronte alla sfida di integrare primato e sinodalità, e sarebbe utile e produttivo per tutte e due le chiese affrontare questi problemi insieme, in modo da raggiungere una soluzione accettabile per entrambe” (§ 11.15).

La terza ampia sezione del documento è dedicata alle “Riflessioni sistematiche” sull’argomento. Partendo da una descrizione condivisa del concetto di “comunione” (*koinonía/communio*), il testo delinea innanzitutto la comprensione dell’autorità nella chiesa, che deve essere sempre al servizio della comunione, sia essa esercitata in modo primaziale o sinodale. La comprensione teologica del primato e della sinodalità viene approfondita in due ulteriori sottosezioni prima della conclusione, sottolineando l’interdipendenza tra primato e sinodalità al servizio della comunione. I membri del gruppo di lavoro sottolineano la “medesima origine” e la “complementarietà” dei principi primaziale e sinodale nella chiesa (§ 16) e sono convinti che “non si può legittimamente concepire il primato senza sinodalità, né considerare la sinodalità ignorando il primato” (§ 16.3).

La conclusione riassume ancora una volta le principali linee di pensiero ed esprime una “visione per il futuro” in cui i membri del Gruppo Sant’Ireneo auspicano il superamento di certe “posizioni del passato” e l’integrazione degli “elementi essenziali che sono stati conservati in entrambe le tradizioni in una comune concezione del primato” (§ 17.8). Essi sono convinti che “un semplice ritorno al passato non è una soluzione né per gli ortodossi né per i cattolici” (§ 17.10). Ci sarebbe piuttosto bisogno di “una soluzione comune accettabile per entrambe le chiese” che risponda “ai bisogni esigenze del XXI secolo” e sia “fondata sui punti di forza di ciascuna di esse” (§ 17.12). Secondo l’auspicio che conclude lo studio, tale soluzione non potrà essere trovata solo nel dialogo accademico tra teologi, ma dovrà coinvolgere anche i vescovi, il clero e tutti i credenti.

I membri del Gruppo Sant’Ireneo sperano che il loro studio possa godere di un’ampia accoglienza, non solo nella teologia accademica, ma anche nei diversi contesti del dialogo ortodosso-cattolico internazionale, nazionale e regionale. In uno studio recentemente pubblicato, il Gruppo di lavoro Sant’Ireneo è descritto come “un think-tank per il dialogo cattolico ortodosso a livello internazionale”²³. Se il gruppo vorrà rendere giustizia a quest’affermazione, dovrà impegnarsi ad affrontare le questioni più ardue che ancora oggi, forse più a livello profondo che superficiale, gravano sul dialogo ortodosso-cattolico. Dopo l’adozione dei documenti di Ravenna (2007) e Chieti (2016), la Com-

²³ R. Kisić, “Gemeinsamer orthodox-katholischer Arbeitskreis St. Irenäus”, in *Mosaik der Ökumene. Rezeptionsimpulse zum orthodox-katholischen Dialog*, a cura di M. Hastetter e S. Bortnyk, Freiburg i.Br. 2018, pp. 110-129, qui p. 128.

missione internazionale per il dialogo sta accedendo ad una nuova fase. A causa dell'inasprirsi nell'autunno 2018 della disputa tra i patriarcati di Costantinopoli e di Mosca sulle strutture ecclesiastiche in Ucraina, anche il dialogo ortodosso-cattolico rischia di entrare in una nuova crisi. Il Gruppo Sant'Ireneo fu fondato quindici anni fa proprio in ragione dello stallo nel dialogo ortodosso-cattolico. Sembra che la sua esistenza continui a essere significativa e necessaria, affinché il dialogo tra ortodossi e cattolici possa proseguire il più indipendentemente possibile dagli sviluppi della politica ecclesiastica.

NOTA EDITORIALE

La traduzione del documento è stata condotta sul testo inglese, che è la lingua ufficiale di riferimento indicata dal Gruppo Sant'Ireneo. Tuttavia si è tenuto conto anche delle versioni tedesca (*Im Dienst an der Gemeinschaft. Das Verhältnis von Primat und Synodalität neu denken. Eine Studie des Gemeinsamen orthodox-katholischen Arbeitskreises St. Irenäus*, Paderborn 2018) e francese, effettuate da membri del gruppo. Le note sono state integrate, ove possibile, con l'indicazione dell'eventuale traduzione italiana. Si è ritenuto inoltre di aggiungere in nota, per chiarezza e comodità del lettore, la traduzione dei termini greci e latini: in tutti questi casi la nota è segnalata come [N.d.T.]. I testi biblici sono riportati secondo la traduzione CEI (2008). Il saggio introduttivo del cospiratore cattolico Johannes Oeldemann e la prefazione dei due copresidenti del Gruppo Sant'Ireneo sono stati tradotti dall'originale tedesco.

SERVIRE LA COMUNIONE

PREFAZIONE

Da molto tempo si parla di “dialogo dell’amore e della verità” a proposito delle relazioni tra ortodossi e cattolici. Dopo oltre un millennio di estraniamento, dagli anni sessanta del secolo scorso è stato possibile riavvicinarsi seriamente, conoscersi meglio e ricostruire una fiducia reciproca. Su questa base si sono anche potuti deporre gravami storici e avviare un dialogo teologico. Da allora sono stati compiuti passi sorprendenti, di cui non possiamo che rallegrarci. Sappiamo che sono più le cose che ci uniscono di quelle che ci dividono, possiamo parlare di “chiese sorelle”. E tuttavia, purtroppo, nelle nostre relazioni restano ancora molti problemi e ogni tanto ne compaiono di nuovi.

Per questo dobbiamo prendere coscienza di essere tutti responsabili della separazione; non perché siamo stati noi cristiani di oggi ad averla provocata, ma perché ci sentiamo troppo a nostro agio in questa divisione, perché nella nostra tradizione l’abbiamo resa troppo confortevole, fino a escludere chi non è come noi.

Per questo dobbiamo prendere coscienza di essere tutti responsabili della separazione; non perché siamo stati noi cristiani di oggi ad averla provocata, ma perché ci sentiamo troppo a nostro agio in questa divisione, perché nella nostra tradizione l’abbiamo resa troppo confortevole, fino a escludere chi non è come noi.

Il ristabilimento dell'unità dei cristiani richiede perciò da parte nostra una conversione personale, che inizia nel cuore di ciascuno di noi e dura per tutta la vita. È una conversione che esige un'incessante trasformazione interiore verso Cristo e l'adempimento dei suoi comandamenti, che hanno il loro punto culminante nell'amore. Chiunque, per grazia di Dio, giunga ad acquisire un cuore pieno d'amore o un cuore compassionevole, non sarà più – come dice sant'Isacco il Siro – separato da nulla e da nessuno, portando in sé l'umanità e il cosmo interi.

Senza dubbio, molti sono i cristiani che hanno raggiunto un cuore compassionevole attraverso la preghiera e l'ascesi, portando pazientemente la loro croce giorno per giorno. Costoro vivono già ontologicamente l'unità al livello più profondo del cuore, al di là di qualsiasi separazione confessionale o di altro tipo. Tuttavia, conoscendo il peccato della divisione, le nostre chiese non si limitano a raccomandare ai fedeli la preghiera e l'ascesi come via all'unità interiore di ogni cristiano, ma anche, con l'aiuto delle loro preghiere, cercano di riguadagnare l'unità della fede della chiesa indivisa attraverso il dialogo teologico.

Siamo consapevoli dei limiti dei nostri concetti teologici, che non devono essere posti in modo assoluto, per non rischiare di voler racchiudere Dio nelle nostre nozioni. Ma Dio rimane eternamente indicibile, non può essere espresso a parole ed è al di là di ogni modello concettuale. Come Vladimir Lossky ebbe a dire ai suoi studenti, ogni modello teologico di pensiero, inteso a esprimere e trasmettere la fede, dovrebbe essere messo da parte subito dopo essere stato utilizzato, per non imprigionare Dio nel nostro modo di pensare.

In questo senso, è dal 2004 che il Gruppo di lavoro misto ortodosso-cattolico Sant'Ireneo si sforza di discute-

re e ripensare, con libertà e apertura, i problemi e le sfide presenti tra le due chiese. Fortunatamente, dopo una prima fase di reciproca conoscenza e approfondimento scientifico, negli ultimi anni è stato possibile redigere lo studio che qui presentiamo, con il titolo Servire la comunione, che cerca in molti modi di “ripensare” il rapporto tra primato e sinodalità. La novità sta forse soprattutto nel fatto che non vengano presentate argomentazioni esclusivamente storiche o puramente sistematiche, ma che entrambe siano connesse sulla base di riflessioni ermeneutiche.

Ci auguriamo che questo studio possa costituire un segnale incoraggiante e un contributo costruttivo alla mutua comprensione tra le nostre chiese e al loro interno. Ancora oggi la riconciliazione è dolorosamente necessaria, richiede i cuori e le menti per realizzare progressi credibili e salutaritari nel “dialogo dell'amore e della verità”. È per questo che invociamo la sovrabbondante benedizione di Dio.

✠ Dr. Gerhard Feige

Vescovo di Magdeburgo
Copresidente cattolico
del Gruppo di lavoro Sant'Ireneo

✠ Dr. Serafim Joantă

Metropolita di Germania,
Europa centrale e settentrionale
Copresidente ortodosso
del Gruppo di lavoro Sant'Ireneo

I INTRODUZIONE

Il rapporto tra primato e sinodalità è stato al centro del dialogo teologico tra cattolici e ortodossi per oltre un decennio. Da quando è apparso il documento della Commissione mista internazionale per il Dialogo teologico tra la chiesa cattolica e la chiesa ortodossa sulle *Conseguenze ecclesologiche e canoniche della natura sacramentale della chiesa: Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità* (Ravenna 2007), il dibattito sull'ecclesiologia tra teologi cattolici e ortodossi si è incentrato sul modo in cui primato e sinodalità, in quanto termini correlativi, si articolano nei diversi livelli, vale a dire a livello locale, regionale e universale. L'ultimo documento della Commissione, *Sinodalità e primato durante il primo millennio: verso una comprensione comune al servizio dell'unità della chiesa* (Chieti 2016), ha riconsiderato alcuni di questi aspetti, ma è ancora solo un passo verso una comune comprensione del rapporto tra primato e sinodalità.

La questione del rapporto tra primato e sinodalità, tuttavia, non è nuova: in certa misura, è rispecchiata negli interscambi teologici ed ecclesologici del primo millennio; nel secondo millennio ha condizionato le discussioni tra teologi d'oriente e d'occidente, spes-

so caratterizzate da polemiche. Dall'epoca della loro divisione, cattolici e ortodossi hanno sviluppato forme diverse di esercizio dell'autorità, sia individuale sia collegiale, che a sua volta ha determinato approcci unilaterali nella dottrina e nella pratica da entrambe le parti. Tuttavia, il rapporto tra la comunità dei vescovi e il suo primato non è statico: le diverse forme di esercizio del primato nella chiesa cattolica dopo il Vaticano I (1869-1870) dimostrano che la stessa idea di primato può essere realizzata in modi diversi, mentre nella chiesa ortodossa la cooperazione tra il primo vescovo e i vescovi locali è tutt'altro che omogenea. Inoltre, il dialogo tra le nostre chiese si è finora concentrato sul primato e la sinodalità come categorie concernenti principalmente la gerarchia ecclesiastica, ma è necessario riflettervi anche nel contesto più ampio del popolo di Dio e dei suoi multiformi carismi.

Ripensare il rapporto tra primato e sinodalità non è quindi solo un compito del dialogo ortodosso-cattolico, ma è anche una sfida per il dibattito ecclesiale interno, come hanno mostrato i sinodi dei vescovi cattolici a Roma (2015 e 2016) e il concilio panortodosso di Creta (2016). È in questo contesto che il Gruppo di lavoro misto ortodosso-cattolico di Sant'Ireneo offre il presente studio, nella speranza che dia un impulso nuovo al ripensamento del rapporto tra primato e sinodalità.

L'autocomprendione e gli obiettivi del Gruppo Sant'Ireneo

Il Gruppo di lavoro misto ortodosso-cattolico di Sant'Ireneo è stato fondato nel 2004 a Paderborn, in Germania, in un momento in cui il dialogo internazionale ufficiale tra la chiesa cattolica e quella ortodossa si trovava in difficoltà. Il gruppo comprende tredici teologi ortodossi e tredici teologi cattolici di vari paesi (attualmente provenienti da Argentina, Austria, Bulgaria, Francia, Germania, Grecia, Italia, Libano, Malta, Paesi Bassi, Romania, Russia, Serbia, Ucraina, Regno Unito e Stati Uniti). I membri del Gruppo di lavoro non sono delegati dalle rispettive chiese, ma sono invitati per la loro competenza teologica. Il Gruppo Sant'Ireneo non è quindi una commissione ufficiale di dialogo, ma un gruppo di lavoro non ufficiale di esperti, che si riunisce con l'intenzione di sostenere il dialogo ortodosso-cattolico a livello internazionale.

I membri del Gruppo Sant'Ireneo, quale gruppo internazionale caratterizzato da un'ampia diversità linguistica e culturale, ritengono loro compito indagare le differenze nella mentalità e nelle pratiche delle chiese, così come nei modi di pensare e fare teologia. Cercando di capire i problemi presenti e il modo in cui entrambe le chiese possono arricchirsi vicendevolmente in uno "scambio di doni"¹, essi sperano di promuovere la comprensione reciproca nelle rispettive chiese e si impegnano personalmente in questo sforzo.

¹ Concilio Vaticano II, *Lumen gentium* 13, in *Enchiridion vaticanum* I, Bologna 1993, p. 497, nr. 320; Giovanni Paolo II, *Ut unum sint* 28, in *Enchiridion vaticanum* XIV, Bologna 1997, p. 1597, nr. 2719.

Il metodo del nostro studio comune

Il presente documento è frutto del lavoro comune dei membri del Gruppo Sant'Ireneo nel corso di diversi anni. Tale lavoro è consistito essenzialmente in un'indagine su un ampio spettro di questioni ermeneutiche, storiche e sistematiche sotto forma di presentazioni, risposte e formulazione di tesi comuni. Siamo convinti che le questioni ancora irrisolte tra la chiesa cattolica e quella ortodossa possano essere effettivamente superate solo attraverso l'interazione di un approccio ermeneutico, storico e sistematico. Tuttavia, siamo consapevoli degli inevitabili limiti del nostro studio, soprattutto nella sua parte storica.

Il documento presenta una serie di considerazioni secondo questa triplice griglia in sedici dichiarazioni comuni, ciascuna accompagnata da commenti che hanno lo scopo di illustrarne, con esempi, l'idea principale, nonché di spiegare i termini impiegati, identificare gli sviluppi storici e formulare i problemi aperti. Il presente documento si sforza di offrire un approccio comune alla relazione tra primato e sinodalità e di fornire una descrizione comune delle divergenze.

II RIFLESSIONI ERMENEUTICHE

1. L'importanza dell'ermeneutica per il dialogo ecumenico

Dichiarazione comune: Lo sviluppo dell'ermeneutica ha messo in rilievo il carattere storico e i condizionamenti socio-culturali dei concetti, che rappresentano una sfida costante per la teologia. Qualsiasi discorso ha un contesto storico ed è condizionato da fattori sociali e culturali. Ogni dialogo teologico deve perciò tener conto delle differenze linguistiche, dei modi di pensare e dei rilievi specifici di ogni tradizione. Nello sforzo di accrescere la nostra comprensione reciproca, è necessario collocare le espressioni del passato nel loro contesto storico ed evitare di leggerle in modo anacronistico. In questo modo, ci si può approssimare alla comprensione delle asserzioni secondo la loro intenzione originaria, e se ne può cogliere il valore duraturo. Ciò richiede un costante ripensamento delle nostre tradizioni nella loro diversità, in quanto espressioni della fede che ne manifestano la ricchezza senza necessariamente escludersi a vicenda.

1.1. L'ermeneutica pertiene all'interpretazione. Il cristianesimo può essere descritto come inevitabilmente ermeneutico, in quanto presuppone un'adeguata interpretazione dei testi biblici (cf. Rm 7,6 e 2Pt 3,16), così come dei simboli di fede, degli scritti patristici e di altre espressioni della fede cristiana. In particolare, lo studio critico della Bibbia ha messo in discussione gli approcci tradizionali alla Scrittura e ha aperto orizzonti nuovi sia per gli ortodossi sia per i cattolici.

1.2. Insieme, ortodossi e cattolici ritengono che la sacra Scrittura debba essere compresa all'interno della tradizione, che ne costituisce la chiave interpretativa. Questo approccio ermeneutico si concretizza nella liturgia, nella vita spirituale e nella *diakonía*. La dimensione ermeneutica del nostro dialogo implica lo sforzo di interpretare insieme le molteplici espressioni della tradizione. Siamo poi convinti che la comprensione stessa della tradizione richieda l'intelligenza reciproca del modo in cui ciascuno degli interlocutori nel dialogo accosta le diverse componenti della sua trasmissione.

1.3. Non è possibile conseguire un'oggettività assoluta, poiché ogni interpretazione è storicamente condizionata. Tuttavia, una coscienza critica può rivelare i pregiudizi e i risentimenti nascosti che generano interpretazioni inadeguate. Ad esempio, la riflessione ermeneutica sul passaggio da un'ecclesiologia gerarchica ed esclusivista a un'ecclesiologia di comunione (cf. capitoli 11 e 12) facilita il compito di individuare ed evitare anacronismi nella lettura delle controversie passate, come anche d'identificarne i fattori non teologici che le hanno condizionate.

1.4. Il concetto di ricezione è fondamentale per il dialogo ecumenico. La ricezione deve tener conto del

principio secondo cui l'insieme e le parti si interpretano reciprocamente. È importante, ad esempio, che le affermazioni del Vaticano I sul primato e l'infallibilità, che rappresentano ancora una pietra d'inciampo nel dialogo ortodosso-cattolico, siano integrate nell'insieme dell'ecclesiologia e della tradizione della chiesa cattolica, in particolare alla luce del Vaticano II (cf. §§ 11.10 - 11.11). In ambito ortodosso, è ormai ampiamente accettato che l'ecclesiologia eucaristica sia utile per comprendere l'ecclesiologia della chiesa primitiva.

1.5. Il modo in cui oggi consideriamo le nostre rispettive identità richiede una spiegazione più profonda, nella consapevolezza che nel corso della storia sono cambiate considerevolmente e sono state a volte gravemente offuscate. A questo proposito occorre tener conto anche delle immagini che abbiamo gli uni degli altri e verificare se queste immagini corrispondano o meno al modo in cui i nostri interlocutori vedono se stessi.

2. Ermeneutica del linguaggio teologico

Dichiarazione comune: *Nel dialogo utilizziamo spesso termini che hanno significati diversi nelle nostre rispettive tradizioni, e la loro comprensione cambia nel corso del tempo. Si tratta di termini che hanno solitamente molteplici livelli di significato e vengono spesso interpretati in modo diverso dai vari destinatari. Di conseguenza, il dialogo tra ortodossi e cattolici richiede un adeguato grado di chiarezza su che cosa si intenda con determinati termini.*

Inoltre, certi termini, quando sono tradotti in un'altra lingua, possono veicolare connotazioni diverse.

2.1. La nostra riflessione teologica si è nutrita dell'esperienza ecumenica, che ha permesso alle diverse forme del pensiero cristiano, evolutesi a loro volta in direzioni diverse nel corso del tempo, di dialogare tra loro. Tenerlo presente facilita la comprensione tra forme mentali teologiche diverse, e consente di superare le opposizioni e i contrasti ancora esistenti, nella misura in cui possono essere ricondotti a incomprensioni e fraintendimenti nel modo d'intendere i diversi concetti. Chiarificare il modo di pensare peculiare a ciascuno degli interlocutori è uno dei compiti più importanti del dialogo ecumenico.

2.2. Alla base di nozioni teologiche divergenti e della loro diversa ricezione ci sono spesso differenze culturali e storiche. Le traduzioni di nozioni greche in latino e viceversa hanno inevitabilmente comportato la trasposizione di idee e concetti in un ambito culturale diverso con altre priorità teologiche. Ci sono state così sottolineature differenti, come mostrano ad esempio le diverse sfumature tra i termini *mystérion* e *sacramentum*² o ancora tra *prótos* e *primus*³. Il problema della traduzione riguarda ancora le lingue moderne, dove ad esempio la nozione di "infallibilità" è resa in varie lingue con connotazioni diverse (per esempio "assenza di peccato" in russo, "esenzione dall'errore" in greco).

² Rispettivamente, i termini utilizzati in greco e in latino per "sacramento" [N.d.T.].

³ Rispettivamente, i termini utilizzati in greco e in latino per designare il "primo", in particolare con riferimento al vescovo primate in una determinata regione [N.d.T.].

2.3. Per comprendersi, è necessario essere coscienti che una stessa parola può descrivere a volte stati di cose differenti. Le nozioni usate da entrambe le parti, ma che nel corso della storia o in un'epoca particolare indicano realtà diverse, devono essere chiarite. Questo vale in particolare per nozioni ecclesologiche usuali quali cattolicità, primato, sinodalità, collegialità e conciliarità. Così, la nozione di *sobornost'* può essere intesa ai nostri giorni nel senso di cattolicità o di conciliarità, ma è fortemente plasmata dal contesto filosofico e teologico russo del XIX e XX secolo. Allo stesso modo, occorre guardarsi dall'intendere il concetto di primato nel senso di centralizzazione o il concetto di sinodalità nel senso di decentramento.

2.4. Sarebbe di grande utilità la comune stesura di un glossario che definisca le nozioni ecclesologiche chiave e richiami l'attenzione sulle diverse sfumature di significato di un concetto espresso in greco o in latino, come è il caso delle espressioni di *potestas immediata*⁴ e *plenitudo potestatis*⁵ nell'uso che ne fa il Vaticano I, o dei termini greci *presbeía tes timés*⁶ e *táxis*⁷.

3. Ermeneutica dei dogmi

Dichiarazione comune: *L'ermeneutica dei dogmi esige che si distingua tra la formulazione di un dogma ("ciò che*

⁴ "Potere non mediato" da altri organismi [N.d.T.].

⁵ "Pienezza dei poteri" [N.d.T.].

⁶ "Primato di onore" [N.d.T.].

⁷ "Ordine" [N.d.T.].

è detto”) e l’affermazione intesa (“ciò che è significato”). Pur essendo asserzioni della chiesa vincolanti in materia di dottrina, i dogmi sono nondimeno storicamente condizionati, nel senso di costituire una risposta a specifiche sfide teologiche o pastorali in un contesto concreto e secondo un determinato linguaggio. Pertanto, le formulazioni dogmatiche sono limitate sia nella forma sia nel contenuto, poiché non possono mai esprimere esaustivamente ciò che testimoniano e tentano d’interpretare. Ciò corrisponde alla natura apofatica della teologia, che può solo approssimarsi a cogliere e articolare il mistero e l’opera di Dio.

3.1. La chiesa non ha mai cercato di articolare la propria fede in modo completo e dettagliato. Piuttosto, i dogmi sono da intendersi come demarcazioni (*horoi*) che la chiesa si è sentita obbligata a tracciare quando le questioni di verità sono state messe in discussione, per meglio proteggere il tesoro di fede custodito nel suo seno. La maggior parte dei teologi sono ben consapevoli del fatto che i contenuti della rivelazione oltrepassano incomparabilmente la comprensione umana e le nozioni che cercano di descriverli. Come afferma Massimo il Confessore (580 ca.-662): “Il grande mistero dell’incarnazione divina rimane sempre un mistero”⁸.

3.2. Le formulazioni dogmatiche presuppongono sempre un certo quadro di comprensione e sono inserite in un contesto interpretativo. Ecco perché i dogmi non devono essere compresi alla lettera, ma si deve tener conto della situazione in cui sono stati formulati e dell’intenzione del loro messaggio (cf. §§ 10.1-10.9). L’applicazione coerente di questa metodologia nel dia-

⁸ Massimo il Confessore, *Capitoli teologici ed economici* 15,12, PG 90,1184B.

logo ecumenico si è rivelata estremamente feconda e ha mostrato come si possa giungere a un accordo sulla materia stessa, pur utilizzando a volte nozioni diverse. In tal modo, i recenti dialoghi tra calcedonesi e non calcedonesi⁹ hanno mostrato che entrambi adoperavano termini e concetti differenti per esprimere essenzialmente la stessa fede cristologica.

3.3. Nonostante la chiesa ortodossa e la chiesa cattolica non abbiano sempre la stessa comprensione della natura della dottrina, entrambe le tradizioni distinguono, in modi diversi, tra dogmi, insegnamenti generalmente accettati e opinioni teologiche non vincolanti. Inoltre, il Vaticano II parla di una “gerarchia delle verità”¹⁰ per rendere conto del nesso delle dottrine teologiche con il fondamento della fede cristiana, un’idea che corrisponde, in una certa misura, anche al punto di vista di alcuni teologi ortodossi, come Vasilij V. Bolotov (1854-1900). L’approfondimento della riflessione comune sulla natura differenziata delle affermazioni dottrinali può dare un contributo al superamento delle difficoltà nel valutare le dottrine sostenute da una sola tradizione.

3.4. È compito dell’ermeneutica dei dogmi valutare le diverse articolazioni e spiegazioni (*anáptysis*)¹¹ del

⁹ Cf. *Growth in Agreement II. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982-1998*, a cura di J. Gros et al., Genève 2000, pp. 187-199; cf. *Enchiridion oecumenicum* III, Bologna 1995, pp. 1113-1127, nrr. 2649-2694.

¹⁰ Concilio Vaticano II, *Unitatis redintegratio* 11, in *Enchiridion vaticanum* I, p. 691, nr. 536.

¹¹ Al concilio di Costantinopoli del 1351, Palamas caratterizzò la propria dottrina come una “spiegazione” o “sviluppo” (*ἀνάπτυξις*) degli insegnamenti del VI concilio ecumenico sulle due energie e le due volontà di Cristo: cf. *The Great Councils of the Orthodox Churches*, a cura di A. Melloni et al., CCCOIG IV/1, Turnhout 2016, p. 183. Si veda inoltre J. Meyendorff, *Introduction à l’étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959, p. 142.

patrimonio apostolico nel corso della storia, tenendo conto del rispettivo contesto, e discernere in che misura le nuove formulazioni siano espressioni legittime della fede qual è formulata nelle fonti.

3.5. La riflessione ermeneutica sul deposito della fede e le formulazioni dogmatiche consente di approfondirne il senso. Questa nuova visione è importante nella misura in cui riguarda la salvezza degli esseri umani. Ciò significa che la riflessione ermeneutica sui dogmi non si pone solo a livello teorico, ma può aiutare anche a valutare la vita e la pratica della chiesa.

4. Ermeneutica dei canoni

Dichiarazione comune: *I canoni costituiscono spesso un'eccezione applicata. Al pari dei dogmi, devono essere interpretati nel loro contesto rispettivo. Cattolici e ortodossi hanno approcci diversi al diritto canonico e una diversa comprensione della relazione tra diritto canonico e la dottrina e la prassi della chiesa. Di qui, la necessità di una discussione approfondita sull'ermeneutica dei canoni, sia all'interno di ciascuna chiesa sia tra ortodossi e cattolici. La nuova situazione della chiesa nel terzo millennio richiede un'ulteriore riflessione su come i canoni della chiesa antica possano essere applicati in un mondo globalizzato.*

4.1. Se vogliamo superare le nostre divisioni, non possiamo dimenticare la dimensione giuridico-canonica. Il diritto canonico ha spesso un'influenza sulla vita

ecclesiale più pervasiva del dogma. Tuttavia, anche nel primo millennio l'ideale canonico non sempre corrispondeva alla realtà storica. Così, i vescovi venivano trasferiti da una sede all'altra nonostante il canone 15 del primo concilio di Nicea. Nel secondo millennio la chiesa ortodossa e la chiesa cattolica hanno inteso e applicato i canoni in modi diversi. Mentre gli ortodossi si sono limitati per lo più a commentare i canoni già esistenti e a formulare nuove norme solo a livello di chiese locali, i cattolici hanno sviluppato un sistema codificato di diritto canonico, in parte evolutosi indipendentemente dall'ecclesiologia.

4.2. Una delle ragioni dell'estraniamento (*estrangement*) tra oriente e occidente è stata la perdita di un quadro concettuale comune nell'utilizzo dei canoni. Ad esempio, l'imperatore Giustiniano II, per tramite dei canoni del II concilio in Trullo, il cosiddetto Quinisesto (691-692), mirava, tra l'altro, ad allineare la prassi canonica di Roma a quella di Costantinopoli, con scarsa considerazione delle sue antiche tradizioni. Tuttavia, i cosiddetti "canoni antiromani"¹² non erano motivati da ostilità verso Roma, ma cercavano di ristabilire un ideale di uniformità in un unico impero. D'altro lato, la riforma gregoriana a Roma condusse a un approccio sempre più giuridico al primato, conferendo uno straordinario rilievo al ruolo del vescovo di Roma, del tutto incomprensibile per i bizantini (cf. § 8.4).

4.3. Nonostante nella chiesa ortodossa i canoni abbiano nel complesso un notevole peso teologico, nel

¹² Cf. Concilio Quinisesto, cann. 13, 36, 55 (per esempio). Si veda inoltre H. Ohme, "Die sogenannten 'antirömischen Kanones' des Concilium Quinisextum", in *The Council in Trullo Revisited*, a cura di G. Nedungatt e M. Featherstone, Rome 1995, pp. 307-321.

mondo odierno, a causa delle mutate condizioni storiche, si tende a considerarli, almeno in parte, irrilevanti. In considerazione della necessità di applicarli oggi nell'ortodossia, si può parlare di una "gerarchia dei canoni", in quanto non tutti rivestono la stessa importanza. Nikolaj Afanas'ev (1893-1966) ha parlato del permanente valore del loro messaggio, come egli stesso si esprime: "La sottostante verità dogmatica dei canoni non può essere cambiata; solo la sua applicazione e incarnazione in un dato canone può essere alterata dall'esistenza storica della chiesa"¹³.

4.4. Per la chiesa cattolica, la normativa canonica vigente è il *Codex iuris canonici* del 1983 (per la chiesa latina) e il *Codex canonum ecclesiarum orientalium* del 1990 (per le chiese cattoliche orientali). I canoni dei concili ecumenici servono ora quali *fontes*, costituiscono cioè le fonti su cui si basa l'attuale diritto canonico; il canone 4 di Nicea I (325), che richiede la presenza di almeno tre vescovi per un'ordinazione episcopale, è ancora in vigore¹⁴. Inoltre, alcuni canoni ecclesiastici antichi sono stati inclusi nell'attuale prassi liturgica, ad esempio il canone 20 di Nicea I (325) per quanto riguarda la *gonyklisia*, cioè l'interdizione d'inginocchiarsi nel tempo di Pasqua o nelle domeniche. Questa regola è ancora osservata dai cattolici di rito bizantino.

¹³ N. Afanas'ev, "The Canons of the Church: Changeable or Unchangeable?", in *St Vladimir's Seminary Quarterly* 11 (1967) pp. 54-68, qui p. 62.

¹⁴ Cf. CCEO, can. 746,1: "Il vescovo sia ordinato da tre vescovi, eccetto nel caso di estrema necessità".

5. L'importanza dei fattori non teologici

Dichiarazione comune: *Le ragioni della separazione delle nostre chiese non furono puramente teologiche, ma ebbero anche componenti politiche, sociali, culturali, psicologiche e altre ancora. In effetti, i fattori politici e culturali hanno fortemente influenzato lo sviluppo delle strutture ecclesiastiche in oriente e in occidente. Pertanto, nell'esaminare le cause e le conseguenze degli scismi, il ruolo di questi fattori deve essere considerato e valutato teologicamente. È perciò necessario un approccio multidisciplinare che tenga conto anche di questi aspetti, i quali, pur avendo scarsa rilevanza dogmatica, incidono tuttavia sulla pratica ecclesiologica delle chiese. Tali fattori continuano ancor oggi a essere una componente delle difficoltà nel dialogo teologico ufficiale tra le nostre chiese.*

5.1. La chiesa non è solo divina, ma anche umana. Per questo motivo può essere descritta non solo in senso teologico stretto, ma anche in altri termini, per esempio sociologici. Più precisamente, nel corso della storia la chiesa si è trovata ad assumere responsabilità crescenti in ambiti sempre più numerosi, che hanno richiesto nuove strutture organizzative. E dal momento che il contesto sociale e politico era diverso in occidente e in oriente, si sono sviluppati modelli ecclesiologici differenti, da intendersi come risposta alle sfide dell'epoca corrispondente. Questi ultimi molto spesso hanno ricevuto solo in seguito un'interpretazione teologica e una codificazione canonica, le quali devono essere viste come spiegazioni storicamente limitate appartenenti al loro tempo.

5.2. Non bisogna idealizzare i modelli del passato, proiettando in tempi anteriori strutture più tarde, né respingere totalmente il passato, considerandone qualsiasi realizzazione irrilevante per il presente, se non di ostacolo al progresso. A tal fine, possono essere di notevole aiuto le metodologie sviluppate da scienze umane quali la sociologia, l'antropologia e la psicologia. Inoltre, gli aspetti teologici e i fattori non teologici devono essere correlati in modo equilibrato, evitando posizioni unilaterali. In tale operazione, la prospettiva confessionale non dovrà indebitamente prevalere nello studio scientifico della storia della chiesa e delle sue dottrine (cf. § 6.3).

5.3. Nel dialogo ortodosso-cattolico c'è una forte tendenza a idealizzare il primo millennio. Tuttavia, nei 506 anni tra il 337 e l'843 ci sono stati 217 anni di scisma tra Roma e Costantinopoli¹⁵; non si può perciò semplicemente parlare di una chiesa "indivisa" del primo millennio. Nondimeno, l'esperienza del primo millennio può essere una grande fonte d'ispirazione per ristabilire la comunione tra le nostre chiese (cf. capitolo 7).

5.4. Sebbene in modi e misura diversi, le chiese si trovarono spesso, sia in oriente sia in occidente, di fronte alla tentazione di confondere il governo della chiesa con il potere secolare e le sue istituzioni. Non di rado era lo stato a imporre modelli alla chiesa (cf. §§ 9.8 e 10.2). I problemi posti dall'esercizio del potere mondano, dalla tendenza alla centralizzazione o al decentramento, così come dall'enfatizzazione dell'identità

¹⁵ Cf. Y. Congar, "Neuf cents ans après. Notes sur le 'schisme oriental'", in 1054-1954. *L'Église et les églises à neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident. Études et travaux sur l'unité des chrétiens offerts à Dom Lambert Beauduin I*, a cura di O. Rousseau, Chevetogne 1954, pp. 3-95.

nazionale, si possono osservare tanto in oriente quanto in occidente. Questo ha spesso avuto l'effetto di rafforzare l'autorità primaziale a scapito delle strutture sinodali. Anche se a volte la sinodalità è rimasta in secondo piano, non è mai stata completamente assente dalla coscienza della chiesa come principio teologico. Strutture sinodali di un tipo o di un altro sono sempre state presenti nella vita della chiesa.

5.5. Le forme primaziali e sinodali si sono evolute nel corso dei secoli. Esse continueranno e dovranno continuare a cambiare per adattarsi a sviluppi nuovi quali la globalizzazione, i cambiamenti geopolitici e le nuove strutture del potere politico, senza conformarsi allo spirito di questo mondo (cf. Rm 12,2). Ciò comporta uno sforzo costante per riformare e rinnovare le strutture ecclesiali, nella fedeltà all'identità fondamentale della chiesa come corpo di Cristo e nell'obbedienza alla sua missione sotto la guida dello Spirito santo.

6. L'importanza della storia per la teologia

Dichiarazione comune: *La fede cristiana sarebbe inconcepibile senza riferimento alla storia, poiché la rivelazione di Dio in Gesù Cristo ha avuto luogo in un determinato momento storico. Gesù di Nazareth, il Figlio di Dio, ha una storia umana. L'azione salvifica di Dio per gli esseri umani non avviene al di fuori del tempo e dello spazio, ma in mezzo alla storia umana. Anche l'auto-comprensione della chiesa, la sua teologia e la sua predicazione sono quindi segnate dalla storia. Lo studio della storia della*

chiesa è necessario per meglio giudicare il ruolo dei fattori storici, sociali e culturali nello sviluppo della teologia, specialmente quando siano in giuoco questioni che sono state fonte di divisioni. La ricerca comune e la comune presentazione storiografica che ne deriva possono offrire un quadro di riferimento per comprendere le questioni teologiche controverse.

6.1. La storia della chiesa si occupa delle tendenze generali e specifiche all'interno del cristianesimo. Ciò comporta l'approfondimento della vita ecclesiale nelle sue dimensioni dogmatica, simbolica (i Credo), liturgica, canonica, spirituale ed etica. La storia della chiesa si avvale inoltre degli stessi metodi e delle stesse fonti di altre discipline storiche, con cui è spesso in stretta interrelazione.

6.2. La storia della chiesa, in quanto disciplina, ha uno specifico significato teologico. Essa pone interrogativi sulla tradizione, la continuità e il cambiamento all'interno della chiesa, sulle sue strutture e la sua teologia, facilitando così l'elaborazione critica di una memoria ecclesiale. L'indagine storica aiuta anche a tracciare una linea di demarcazione tra le occasioni in cui i cristiani sono rimasti fedeli al Vangelo e quelle in cui, consapevolmente o inconsapevolmente, lo hanno deformato. La storia della chiesa fornisce così un indispensabile contributo a un'ecclesiologia responsabile.

6.3. La ricerca, nell'ambito disciplinare proprio alla storia della chiesa, non dovrebbe cedere alla tentazione di giustificare la storia di una particolare confessione e nazione, ma preoccuparsi piuttosto di discutere criticamente ciascuna tradizione secondo la sua specifica autocomprensione. Ci si aspetta che i teologi impegnati

nel dialogo, senza accogliere determinati preconcetti e pregiudizi, studino le dottrine e le pratiche dei loro interlocutori, in modo da promuovere un dialogo autentico, in uno spirito di amore e verità.

6.4. La ricerca recente, ermeneuticamente equilibrata, negli ambiti della storia della chiesa e della teologia, ha permesso la formazione di una visione più sfumata delle questioni controverse che dividono le chiese. Ne sono esempi concreti: lo studio delle controversie cristologiche nelle decisioni dei concili di Efeso (431) e Calcedonia (451; cf. § 3.2); una nuova valutazione della crisi del 1054 (cf. § 8.3); l'accordo del 1999 tra cattolici e luterani sui principi fondamentali della dottrina della giustificazione¹⁶; o ancora la presentazione congiunta della storia della Riforma nel documento del 2013 da parte della Commissione internazionale per il dialogo cattolico-luterano¹⁷. Si tratta di esempi che mostrano come sia possibile scrivere la storia superando le divisioni confessionali.

6.5. Un'esposizione storiografica congiunta, come quella tentata nel presente studio, è essenziale per un risanamento delle memorie. Per i membri del Gruppo di lavoro misto ortodosso-cattolico Sant'Ireneo, tale sforzo costituisce un prerequisito indispensabile per il ristabilimento della piena comunione tra le loro chiese.

¹⁶ Cf. Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, Federazione Luterana Mondiale, *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*, in *L'Osservatore Romano documenti*, 12 novembre 1999.

¹⁷ Cf. Commissione luterana-cattolica romana sull'unità, "2017: la Riforma. Dal conflitto alla comunione. La commemorazione comune luterana-cattolica della Riforma nel 2017", in *Il Regno - documenti* 11 (2013), pp. 353-384.

III OSSERVAZIONI STORICHE

7. I primi secoli della storia della chiesa (I-VIII secolo)

Dichiarazione comune: *Nel periodo che precedette il primo concilio ecumenico di Nicea (325), si svilupparono strutture ecclesiastiche quali il monoepiscopato, una gerarchia a tre livelli e i concili locali; venne inoltre fissato il canone della sacra Scrittura. Per questo motivo, l'era pre-nicena ha una straordinaria importanza per l'ecclesologia fino ai giorni nostri. Le questioni allora controverse (ad esempio, la data di Pasqua, il ribattesimo degli eretici e degli scismatici) e le soluzioni che si individuarono, possono fornire ancora penetranti indicazioni per affrontare le attuali differenze all'interno della chiesa. Nell'era dei concili ecumenici (IV-VIII secolo), la chiesa divenne una chiesa imperiale, definita in una certa misura secondo le linee delle strutture civili. Questa evoluzione ebbe un impatto sul processo decisionale all'interno della chiesa. L'imperatore svolse un ruolo cruciale nella convocazione dei concili ecumenici e nell'attuazione delle loro decisioni. Come regola generale, in ogni provincia il vescovo del capoluogo presiedeva il sinodo episcopale, nonché l'elezione*

dei vescovi e la loro ordinazione. In quel periodo, i cinque patriarcati antichi, definiti in seguito “pentarchia”, svolsero un significativo ruolo soprattutto in oriente. Il vescovo di Roma ebbe una funzione importante, ma le sue prerogative furono interpretate diversamente in oriente e in occidente. In questo periodo, primato e sinodalità si trovavano in tensione creativa tra di loro. Sebbene l’oriente e l’occidente li intendessero in modo diverso, la mutua interrelazione tra primato e sinodalità si rivelò un modello praticabile, che può ancora ispirarci sulla via del ristabilimento dell’unità.

7.1. Nei primi secoli del cristianesimo emergono diverse forme di primato o “preminenza” nelle chiese locali e regionali: il primato di un singolo vescovo in una chiesa locale – di solito una città con i suoi dintorni –, ampiamente accettato dalla metà del III secolo; il primato del vescovo di una città metropolitana (capitale) tra i vescovi di una particolare provincia; e più tardi, il primato del vescovo di un centro urbano preminente (Roma, Alessandria, Antiochia, Costantinopoli, e per un certo tempo altre città quali Cartagine, Tessalonica, Milano e Ravenna) tra le chiese di una “diocesi” politica o regione imperiale (dal tempo delle riforme di Diocleziano). Alcuni di questi centri (tra cui Gerusalemme come meta di pellegrinaggi) finirono per essere chiamati “patriarcati” nel corso di un processo iniziato alla metà del V secolo (cf. § 7.8). Questo tipo di primato metropolitano e patriarcale era esercitato presiedendo i sinodi locali e regionali, nonché le ordinazioni dei vescovi locali o metropolitani, e fungendo da istanza di appello nei casi che coinvolgevano vescovi e che erano stati precedentemente esaminati a livello locale.

7.2. La fama di Roma quale luogo in cui Pietro e Paolo avevano insegnato e ricevuto il martirio e dove si trovavano le loro tombe, stabilì fin dall’inizio un prestigio senza pari per la città, senza negare che i due apostoli vi fossero giunti perché era la capitale dell’impero. Ignazio d’Antiochia descriveva la chiesa di Roma come la chiesa che “presiede nell’amore” (*prokatheméne tes agapés*). La posizione di Roma è illustrata dalla prima lettera di Clemente ai Corinzi, letta ogni anno nella liturgia domenicale di Corinto, secondo la testimonianza del suo vescovo Dionigi (170 ca.)¹. Alla fine del II secolo, lo status privilegiato di Roma era accresciuto a tal punto che ci volle tutta l’abilità di mediazione di Policrate di Efeso e Ireneo di Lione per scongiurare il tentativo del suo vescovo Vittorio I di scomunicare i quartodecimani che celebravano la Pasqua in una data diversa dalle altre chiese. Un’iscrizione, non posteriore al 216, sulla tomba di Abercio, vescovo di Gerapoli in Frigia, recita: “Il casto Pastore ... mi mandò a Roma a contemplare la maestà sovrana, e a vedere una regina dalle vesti d’oro, dai calzari d’oro”². Cipriano († 258) conìò per Roma l’espressione di chiesa “dalla quale ha avuto origine l’unità sacerdotale”³, e di *cathedra Petri*⁴, sulla quale però ogni vescovo siede, evidenziando così l’interdipendenza del vescovo di Roma e degli altri vescovi in quanto *collegium*. I canoni di Sardica (343) as-

¹ Cf. Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica* 4,23,11, a cura di F. Migliore e S. Borzi, Roma 2001, vol. I, p. 231.

² J. Quasten, *Patrologia*, I. *Fino al Concilio di Nicea*, Casale Monferrato 1980, p. 154.

³ Cipriano di Cartagine, *Lettere* LIX,14,1, a cura di M. Vincelli e G. Taponecco, Roma 2007, vol. II, pp. 110-111 (... *unde unitas sacerdotalis exorta est*).

⁴ Id., *L’unità della chiesa* 4, in Id., *A Donato; L’unità della chiesa; Pregbiera del Signore*, a cura di C. Failla, Roma 1967, p. 83.

sicurarono ai vescovi il diritto di appellarsi a Roma (cf. § 7.3). L'idea espressa dalla formula *Roma locuta est, causa finita est*⁵, attribuita ad Agostino († 430)⁶, non fu seguita dai vescovi di Cartagine nel caso del presbitero Apiario, da loro condannato due volte, assolto due volte da Roma, fino ad essere definitivamente condannato dal concilio di Cartagine (418), che vietò a un semplice presbitero, pena la scomunica, di appellarsi a Roma. Il più considerevole apprezzamento per Roma venne dal più grande teologo bizantino dell'VIII secolo, Massimo il Confessore, che nel contesto della controversia monotelita non solo definì la “santissima chiesa dei romani” la prima tra tutte le chiese, che dispone del potere di legare e di sciogliere⁷, ma affermò anche che tutti i cristiani avrebbero dovuto guardare a essa come a un “sole di luce eterna”⁸.

7.3. Uno dei tentativi più significativi e controversi, nel IV secolo, di tenere un nuovo concilio universale, fu il concilio di Sardica (o Serdica; oggi Sofia), convocato nel 343 dall'imperatore Costanzo II, nella speranza di sanare la crescente spaccatura nella ricezione del credo niceno. Temendo di essere messi in minoranza dai vescovi d'occidente di lingua latina, che intendevano riabilitare l'esiliato Atanasio, i vescovi greci alla fine rifiutarono di riunirsi in un concilio generale, trasferendosi invece a Filippopoli in Tracia (oggi Plovdiv⁹). Il concilio d'occidente promulgò una serie di canoni

⁵ “Una volta che Roma ha espresso il suo parere, la causa è conclusa” [N.d.T.].

⁶ Cf. Agostino di Ippona, *Discorsi* 131,10, a cura di M. Recchia, Roma 1990, vol. III/1, pp. 202-203.

⁷ Cf. Massimo il Confessore, *Opuscoli teologici e polemici* 12, a cura di B. De Angelis, Bologna 2007, p. 119, PG 91,144C.

⁸ *Ibid.* 11, p. 175, PG 91,137D.

⁹ In Bulgaria [N.d.T.].

riguardanti la struttura e la disciplina della chiesa. Il canone 3 della collezione greca sancisce per ogni vescovo, deposto dal suo sinodo provinciale, il diritto di appello al vescovo di Roma, che avrebbe potuto disporre la celebrazione di un nuovo processo. Sebbene il concilio di Sardica non fosse inizialmente riconosciuto in oriente, il canone 3 fu poi ripreso nel canone 2 del secondo concilio in Trullo o Quinisesto (691-692), che gli ortodossi considerano una continuazione del V e VI concilio ecumenico. Grazie alla loro ricezione da parte del Quinisesto, i canoni di Sardica divennero parte integrante del corpus canonico della chiesa ortodossa. Nel primo millennio, infatti, vi furono ripetuti appelli al vescovo di Roma in questioni dogmatiche e pratiche, come nei casi di Giovanni Crisostomo († 407), Cirillo di Alessandria († 444) e Teodoro Studita († 826). Nel secondo millennio, il celebre canonista bizantino Teodoro Balsamone (1120-1198 ca.), nel suo commento al canone 3 di Sardica, riconobbe il diritto di appello al papa di Roma, applicandolo tuttavia al patriarca di Costantinopoli¹⁰.

7.4. In anni recenti, alcuni teologi ortodossi e cattolici hanno indicato nel canone apostolico 34, parte di una più ampia raccolta risalente al IV secolo di norme liturgiche e disciplinari della chiesa di Antiochia, un modello per quella complessa interazione tra governo primaziale e collegiale che caratterizza al suo meglio l'esercizio dell'autorità ecclesiastica. I *Canoni apostolici*, redatti nel IV secolo da uno o più autori anonimi, sono tramandati anche in diverse lingue orientali (siriano, copto, etiope e arabo). In occidente, devono la

¹⁰ Cf. PG 137,1432-1436.

loro autorità al fatto che Dionigi il Piccolo (morto prima del 556) li incluse nella sua collezione di canoni. Il canone 34, probabilmente scritto dai compilatori delle *Costituzioni apostoliche*, di cui gli ottanta *Canoni apostolici* costituiscono la sezione finale, riflette la diffusa preoccupazione di equilibrare il governo episcopale che segnò gli ultimi decenni della controversia trinitaria del iv secolo. Esso stabilisce che “i vescovi di ogni popolo (*éthnos*)” – che presumibilmente significa di ogni provincia politica – devono riconoscere l’autorità di “colui che ha il primo posto tra di loro” – cioè il loro vescovo metropolitano – e non devono “fare nulla di importante (*perittos*) senza il suo consenso (*gnóme*)”; ma anche quest’ultimo non deve fare nulla “senza il consenso di tutti”. Il fulcro dell’azione di ogni vescovo, insiste il canone, deve essere solo ciò che riguarda la sua chiesa locale (*paroikía*). Il canone 34, che, al pari degli altri *Canoni apostolici*, non è stato sovente citato dai teologi se non in tempi recenti, sembra dipendere dal canone 7 di Nicea (325) e dal canone 9 del sinodo di Antiochia del 341, e riflette la permanente preoccupazione della chiesa nelle province orientali d’impedire l’egemonia dottrinale e giurisdizionale di potenti capi di chiesa, all’origine di gran parte delle dispute teologiche del iv secolo.

7.5. Il ruolo del vescovo di Roma deve essere visto all’interno delle diverse sfere d’influenza in cui effettivamente prendeva decisioni e articolava la tradizione della chiesa. Nell’Italia centrale, naturalmente, era il vescovo metropolitano dell’antica capitale, il quale convocava e presiedeva i sinodi locali. Nell’*Italia suburbicaria*, che comprendeva l’Italia centrale e meridionale, la Sicilia, la Corsica e la Sardegna, esercitava un’autorità

super-metropolitano o, nella terminologia successiva, patriarcale. Nel iv secolo, soprattutto in risposta alla crisi ariana, questa sfera d’influenza si estese gradualmente su tutta la parte occidentale dell’impero di lingua latina: a ovest del Reno, a sud del Meno e del Danubio, a oriente fino a Tessalonica e a nord fino alla Scozia. In queste regioni, il vescovo di Roma era occasionalmente rappresentato nei sinodi regionali, doveva essere informato dei loro decreti e gli si poteva fare appello in caso di decisioni locali contestate. Già dai tempi di papa Damaso (366-384), i vescovi di Roma cominciarono a promulgare decisioni, sotto forma di rescritti giuridici, su questioni dottrinali e disciplinari sorte in diverse chiese dell’occidente latino, che erano state sottoposte loro per essere risolte.

7.6. Nelle chiese orientali, il ruolo del vescovo di Roma era meno chiaramente definito, ma crebbe d’importanza nel corso delle grandi controversie dottrinali del iv e v secolo. Nel 404 Giovanni Crisostomo si appellò a papa Innocenzo I, a Venerio di Milano e a Cromazio di Aquileia per chiedere sostegno nelle sue lotte a Costantinopoli. In vista del concilio di Efeso (431), Cirillo d’Alessandria si assicurò l’appoggio di papa Celestino I nella sua battaglia contro Nestorio di Costantinopoli. Flaviano di Costantinopoli e Teodoreto di Cirro si appellarono con vigore a papa Leone I nel 449, in virtù della sua “autorità apostolica”, al fine di ribaltare le definizioni cristologiche e le decisioni amministrative del sinodo di Efeso di quello stesso anno. I vescovi di Roma in questo periodo cominciarono a essere visti, soprattutto in tempi di tensioni dirompenti tra le chiese locali, come i primi difensori della tradizione apostolica, proprio per il fatto di essere vescovi di Roma.

Eloquente in questo senso è il fatto che il concilio di Calcedonia (451) acclamasse papa Leone quale voce di Pietro: “Pietro ha parlato per bocca di Leone”. Tuttavia, il concilio fu anche attento a sottolineare l’accordo di Leone con Cirillo: “Leone insegnò secondo la pietà e la verità, così come insegnò Cirillo”.

7.7. Negli scritti di grandi figure quali Leone I e Gregorio Magno, il ruolo significativo del vescovo di Roma nella formazione della dottrina non era considerato in competizione con l’autorità dei vescovi o dei sinodi locali e regionali nella chiesa d’occidente, ma piuttosto come quello che ne rafforzava, promulgava e regolava il lavoro. Sia Leone sia Gregorio sollecitarono spesso i metropolitani d’occidente affinché i sinodi locali e regionali si riunissero regolarmente seguendo le procedure canoniche; Gregorio ogni cinque anni teneva a Roma un sinodo dei vescovi di tutta l’*Italia suburbicaria* (cf. § 7.5). Entrambi ritenevano che i sinodi locali e regionali avessero l’autorità di giudicare questioni disciplinari o dottrinali, e che la propria funzione consistesse nel venirne informati, nel confermarne le decisioni e nell’intervenire solo nei casi in cui le autorità locali non riuscissero a trovare una soluzione chiara. Leone – che s’identificava fortemente con Pietro¹¹ – concepiva il proprio ruolo soprattutto come quello di proclamare con chiarezza la fede e la pratica apostolica accettate in tutte le chiese dai tempi degli apostoli. In caso di crisi, era compito dei concili regionali ed ecumenici definire esplicitamente tale fede; il ruolo del papa era “rendere manifesto quanto sai, e annunciare ciò che tu

¹¹ Cf. per esempio Leone Magno, *Lettere* 156, PL 54,1129.

credi”¹². Come scriveva Leone ai vescovi riuniti in un sinodo locale a Calcedonia nel 453: “Possono le Vostre Santità riconoscere che io, con l’aiuto del nostro Dio, sono il custode della fede cattolica e della legislazione dei nostri padri?”¹³. Suo compito non era di esprimere le proprie convinzioni, ma di garantire la fede apostolica.

7.8. Fin dall’inizio, l’oriente si è accostato al problema del primato attraverso il prisma del rapporto tra le grandi sedi episcopali. Alla sede romana veniva sempre riconosciuta la precedenza rispetto a sedi quali Alessandria e Antiochia, anche se l’oriente non riteneva che ciò implicasse il possesso di una specifica forma di autorità in ogni materia. I canoni di Nicea prendono come norma la provincia guidata dal vescovo della metropoli, ma riconoscono e approvano il fatto che le sedi di Roma, Alessandria e Antiochia abbiano acquisito maggiori autorità e prerogative. Nicea concede anche a Gerusalemme, sempre secondo la consuetudine, un posto d’onore dopo queste grandi sedi. Roma e Alessandria sono generalmente riconosciute come le sedi principali, rispettivamente, d’occidente e d’oriente – per esempio nel decreto *Cunctos populos* di Teodosio (380). Ma un grande cambiamento avvenne con l’affermarsi di Costantinopoli come Nuova Roma, capitale dell’emergente impero cristiano. Il II concilio ecumenico (381) elevò Costantinopoli al secondo rango dopo Roma sulla base di considerazioni politiche, un’elevazione sentita come un affronto e respinta da Roma e Alessandria. Calce-

¹² Id., *Lettere* 165,1, in Id., *Lettere Dogmatiche*, a cura di G. Trettel, Roma 1993, p. 139, PL 54,1155 (lettera all’imperatore Leone).

¹³ Id., *Lettere* 114,2, PL 54,1031-1032.

donia si spinse oltre nel concedere ulteriori privilegi a Costantinopoli e nel definire il suo status pari a quello di Roma, salvo in materia di rango – ancora una volta per motivi politici –. Con l’uscita di Gerusalemme dalla giurisdizione di Cesarea Maritima, il sistema della pentarchia (il governo dei cinque patriarcati antichi) è, in linea di principio, pienamente formato. La pentarchia è ulteriormente consolidata dalla legislazione di Giustiniano e dal II concilio in Trullo. Detto questo, il funzionamento del modello pentarchico fu compromesso dallo scisma di Calcedonia, particolarmente grave per Alessandria e Antiochia. La conquista araba lo indebolì ulteriormente, riducendo drasticamente la capacità delle sedi di Antiochia, Alessandria e Gerusalemme di fornire un contrappeso effettivo a Roma e a Costantinopoli. Dall’VIII secolo divenne chiaro che la pentarchia si era risolta di fatto nella diarchia di Roma e Costantinopoli. Il conseguente scisma tra oriente e occidente fu in qualche misura il risultato dell’emergere di Roma e Costantinopoli come due blocchi in competizione, con concezioni diverse del primato ecclesiale.

7.9. I padri della chiesa ci forniscono preziose indicazioni sui problemi del primato e della sinodalità. Ad esempio, Massimo il Confessore suggerisce con il suo caso personale che questi concetti non sono in linea di principio esclusivi l’uno dell’altro quando si tratta della chiesa a livello universale. Massimo incoraggiò papa Martino I a convocare il concilio Lateranense del 649, che condannò il monotelismo, e lui stesso svolse un ruolo importante nel plasmare le decisioni del concilio. Non solo, ma il suo impegno, come padre della chiesa sia d’occidente sia d’oriente, mostra che

nessun organismo ha il monopolio della verità nella chiesa.

7.10. Negli atti del concilio di Nicea II (787), nella sesta sessione, ci si imbatte in una confutazione del concilio di Hieria (754), che, pur condannando la venerazione delle icone, si arrogava il titolo di ecumenico: “Ancora, come può essere ‘grande’ ed ‘ecumenico’ questo concilio, dal momento che coloro che presiedono il resto delle chiese non l’hanno né accettato né vi hanno acconsentito, ma l’hanno piuttosto respinto con anatema? Non ebbe la collaborazione del papa dei Romani dell’epoca e dei suoi preti, per tramite di un suo rappresentante o di una sua lettera enciclica, come è la regola nei concili. Né ebbe il consenso dei patriarchi d’oriente, cioè di Alessandria, di Antiochia, e della Città Santa, o dei loro preti e vescovi”¹⁴. Si nota la posizione del papa chiaramente distinta da quella degli altri patriarchi e il fatto che l’approvazione di un concilio da parte sua avesse un peso particolare. Retrospectivamente, il concilio costantinopolitano I (381), convocato dall’imperatore come concilio regionale, assurse allo status di ecumenico perché il suo credo fu in seguito “ricevuto” dal concilio di Calcedonia, mentre i vescovi di Roma, a cominciare da papa Ormisda († 523), solo nel 519, dopo la risoluzione dello scisma acaciano, ne accettarono le decisioni dogmatiche, ma non gli altri canoni, a causa del canone 3 che assegnava a Costantinopoli il primato d’onore subito dopo Roma. Quando Leone I rifiutò di approvare Calcedonia a causa del canone 28, che conferiva a Costantinopoli estese prerogative giuri-

¹⁴ Mansi, vol. XIII, coll. 208D-209A; cf. D. Sahas, *Icon and Logos: Sources in Eighth-Century Iconoclasm*, Toronto 1986, p. 52.

sdizionali, l'imperatore Marciano lo esortò comunque a ratificare l'intero concilio, la cui autorità sarebbe stata altrimenti compromessa.

7.11. Queste osservazioni mostrano come fino all'VIII secolo non esistesse una formula generalmente accettata per definire il rapporto tra primato e sinodalità a livello universale. Primato e sinodalità nella chiesa antica si sono evoluti, riflettendo le sfide del loro tempo. Erano esercitati, ma non codificati. Non sembra esserci stato un unico modello universalmente accolto. Oltre al fatto che i sette concili ecumenici furono tutti riconosciuti da Roma e dai patriarcati orientali, la correlazione tra il primato del vescovo di Roma e l'autorità di un concilio ecumenico rimase indefinita. Per comprendere come il primato trovasse espressione nei concili ecumenici, è necessario considerare il contesto particolare di ogni caso, in cui giocavano un ruolo l'autorità imperiale, le dispute dottrinali e le differenze culturali.

7.12. L'assenza di una chiara definizione del rapporto tra primato del vescovo di Roma e concili ecumenici non significa che non vi sia stata un'interazione creativa tra primato e sinodalità. Fu proprio questa interazione ad aiutare in molti casi le chiese a rimanere fedeli al vangelo. È per questo che i padri dei concili ecumenici – pur non mettendo mai in discussione lo statuto speciale di Roma e del suo vescovo – risposero solo con un correttivo *a silentio* alle occasionali voci occidentali che tentavano di comprendere il primato romano in modo massimalistico.

8. L'epoca dell'estraniamento (IX-XV secolo)

Dichiarazione comune: *La rottura tra l'oriente greco e l'occidente latino fu il risultato di un lungo processo di reciproca alienazione avvenuto tra il IX e il XV secolo. Fu un processo determinato anzitutto da ragioni culturali: mentre la lingua latina era compresa con crescente difficoltà nell'impero romano d'oriente ellenizzato, il greco non era più quasi parlato in occidente. In secondo luogo, in termini politici, il distacco dell'Ilirico orientale dalla giurisdizione papale e la perdita dei territori controllati da Bisanzio in Italia, intensificò l'orientamento dei vescovi di Roma verso l'impero carolingio e ne provocò la crescente diffidenza verso gli imperatori bizantini. In terzo luogo, dal punto di vista amministrativo, il vescovo di Roma assunse in misura sempre maggiore funzioni che erano state fino allora espletate a livello regionale. In quarto luogo, sul piano teologico, l'iconoclasmo bizantino allargò il divario tra Costantinopoli e Roma. Non solo, ma la controversia sul Filioque venne percepita come una ragione di divisione della chiesa da parte del patriarca Fozio di Costantinopoli (810 ca.-893). L'istituzione di strutture gerarchiche latine dopo la conquista di Gerusalemme da parte dei crociati nel 1099 e la conquista di Costantinopoli nel 1204, provocò un ulteriore allargamento del divario tra oriente e occidente. Gli sforzi per ristabilire l'unità, inizialmente tra i latini e i bizantini e successivamente anche con altre chiese orientali, non riuscirono a colmare questo divario. Malgrado tutto, lo status di chiesa degli uni e degli altri non fu mai messo in discussione. In epoca successiva, la condanna del conciliarismo in occidente avrebbe reso, tra molti teologi, a lungo sospetta la sinodalità.*

8.1. Le posizioni iconoclaste di un certo numero d'imperatori bizantini e il trasferimento dei territori pontifici dell'Italia meridionale e dell'Illirico orientale alla giurisdizione del patriarcato di Costantinopoli, contribuirono a spostare l'orientamento dei papi dai Bizantini ai Franchi. L'incoronazione di Carlo Magno imperatore da parte di Leone III il giorno di Natale dell'800 provocò tensioni politiche tra Costantinopoli e Roma. Di fatto, non c'era più un unico impero, ma due, con due imperatori. La divisione politica tra Roma e Costantinopoli fu il preludio alla successiva divisione della chiesa.

8.2. Dopo Nicea II (787), i teologi carolingii – senza cercare l'appoggio di Roma – iniziarono una controversia con i “greci” sulla venerazione delle icone. L'incomprensione reciproca fu accresciuta dalla prima traduzione latina degli *Acta synodalia*, che non distingueva correttamente tra “adorazione” (*latreia*) e “venerazione” (*proskýnesis*). Quest'ultima era stata impropriamente resa con “adorazione” invece che “venerazione”. Poco dopo, nell'807, sorse la prima grande disputa sul *Filioque* tra monaci greci e latini a Gerusalemme. La controversia arrivò fino a Fozio, che divenne patriarca di Costantinopoli nell'858. Tuttavia, non tutti i ponti erano stati bruciati. Ad esempio, in epoca carolingia videro la luce le prime traduzioni latine delle opere dello Pseudo-Dionigi e di Massimo il Confessore per mano di Giovanni Scoto Eriugena (810 ca.-877). Inoltre, il concilio di Costantinopoli dell'879-880 pervenne a ristabilire la comunione tra Roma e Costantinopoli re-insediando Fozio come patriarca.

8.3. La crisi del 1054, spesso impropriamente presentata come la rottura definitiva tra Roma e Costan-

tinopoli, era legata a due fattori: a) l'avanzata dei normanni nell'Italia meridionale, che mise fine all'alleanza politica tra Roma e Costantinopoli; b) il riaccendersi della disputa sull'uso del pane azzimo nell'eucaristia in seguito all'annessione bizantina dell'Armenia (inizio XI secolo), ben presto estesa anche alla chiesa romana, che utilizzava il pane non lievitato. Per risolvere le due questioni, una delegazione romana guidata dal cardinale Umberto di Silva Candida si recò a Costantinopoli, dove incontrò la risoluta intransigenza del patriarca Michele Cerulario. L'incapacità delle parti di raggiungere un accordo portò agli anatemi reciproci che, va notato, si applicavano solo a specifiche persone e non alle chiese di Costantinopoli e di Roma nel loro insieme. A quel tempo Leone IX, il papa che aveva inviato la delegazione romana, era già morto. È a tutt'oggi controverso il diritto della delegazione a proseguire i negoziati. Quando nel 1071 Bari cadde in mano normanna, i bizantini persero il loro ultimo bastione militare in Italia, e Roma rinunciò a qualsiasi speranza di aiuto militare da parte di Costantinopoli contro i normanni. Gli sforzi di mediazione del patriarca Pietro III di Antiochia (1052-1056) nel corso della disputa non ebbero successo.

8.4. In questo quadro di fondo, fu durante il medioevo che la funzione primaziale del vescovo di Roma cambiò radicalmente. La fine dell'impero romano in occidente nel 476 aveva creato un vuoto di potere parzialmente colmato dal papato, che riuscì così ad affermarsi come unico punto di riferimento nei conflitti in occidente. Nella guerra delle investiture (fine XI-inizio XII secolo) tra il papato e l'impero germanico, il papa ottenne una vittoria così netta che la responsabilità per

il benessere spirituale del popolo fu in gran parte sottratta alle mani dell'imperatore. Il *Dictatus papae* (1075), un documento non ufficiale di cui non è chiaro il reale contesto, riflette questo sviluppo. I suoi ventisette assiomi attribuiscono al papa un'autorità più grande di quella che gli era stata fino allora riconosciuta, incluso il diritto di deporre l'imperatore. Anche se la riforma gregoriana (dal nome di papa Gregorio VII, 1073-1085) mirava a porre fine alla simonia, agli abusi del clero e all'interferenza dell'imperatore nella vita della chiesa, il *Dictatus* è un esempio dell'unilateralità di alcuni aspetti della riforma. Tali sviluppi suscitarono comprensibilmente l'irritazione dei bizantini.

8.5. Le crociate furono una conseguenza degli sviluppi politici, culturali e teologici avvenuti in occidente nei secoli XI-XIII, come anche della nuova visione che i pontefici romani avevano del loro ruolo. Destinate inizialmente a prestare assistenza militare ai bizantini sotto l'imperatore Alessio I (1081-1118), le crociate divennero ben presto un potente strumento per promuovere l'egemonia del papato e consolidare l'identità collettiva della chiesa d'occidente. La fondazione degli stati crociati e lo sviluppo di strutture canoniche parallele, compresa la nomina di patriarchi latini a Gerusalemme, Antiochia e Costantinopoli, erano connessi alla consapevolezza dell'opposizione tra bizantini e latini. La violenta occupazione di Costantinopoli nel 1204 durante la quarta crociata portò a una profonda ostilità dei bizantini verso Roma. Il trasferimento degli imperatori bizantini e dei patriarchi in esilio (risedettero a Nicea fino alla riconquista di Costantinopoli nel 1261) e l'occupazione da parte dei latini (sotto il proprio patriarca) delle più importanti chiese e mona-

steri di Costantinopoli finirono per rendere lo scisma insormontabile.

8.6. L'accresciuta fiducia in se stessi dei papi era evidente anche nei concili medievali della chiesa occidentale. I primi quattro concili tenuti in Laterano (1123, 1139, 1179 e 1215) possono essere definiti "concili papali". La bolla *Unam sanctam* (1302) di papa Bonifacio VIII reinterpreta la teoria delle "due spade", nel senso che il clero detiene la "spada spirituale" mentre lo stato deve adoperare la "spada secolare" al servizio della chiesa. La bolla provocò la reazione militare di Filippo IV il Bello di Francia, le cui truppe attaccarono il papa ad Anagni (1303). In quest'epoca, il papa interveniva con maggior frequenza nei problemi che insorgevano nelle chiese locali, senza nemmeno attendere che gli si facesse appello. Il suo status di *vicarius Christi* l'avrebbe posto al di sopra dei vescovi, senza però alterare il loro status episcopale.

8.7. Tra i fattori che condussero alla divisione tra ortodossi e cattolici, non bisogna sottovalutare i problemi di giurisdizione ecclesiastica (cf. § 8.1), che si aggiungono alle differenze dogmatiche e liturgiche come il *Filioque* o gli azzimi. Il concilio di Lione II del 1274, che rifletteva i timori dell'imperatore bizantino Michele VIII Paleologo di una nuova occupazione latina di Costantinopoli dopo quella terminata nel 1261, non riuscì a ristabilire l'unità ecclesiale perché non implicò alcuna discussione sostanziale e non fu ricevuto dalla chiesa ortodossa.

8.8. Il concilio di Costanza (1414-1418) può essere interpretato come una risposta alla condizione anomala in cui si trovava all'epoca la chiesa d'occidente, divisa fra tre "obbedienze" in cui né i santi né i teologi, né i

principi cattolici né i semplici fedeli finivano per sapere chi fosse il vero papa. Il cosiddetto “conciliarismo” si sviluppò come reazione allo scisma d’occidente (1378-1417). Si trattava di un approccio teologico che intendeva superare i gravi problemi posti da un’eccessiva enfasi sul primato papale e, di conseguenza, sottolineava la superiorità dei concili sui papi. Sebbene la deposizione dei due papi rivali (Giovanni XXIII e Benedetto XIII) da parte di un concilio e le dimissioni di papa Gregorio XII non fossero mai state messe in discussione, il conciliarismo, inteso come superiorità fondamentale di un concilio ecumenico sul papa, fu condannato nella pratica. La validità dei decreti di Costanza è ancor oggi dibattuta. Il papa eletto da questo concilio nel 1417, Martino V, adottò immediatamente misure contro il conciliarismo nel 1418, e il suo successore, Eugenio IV (1431-1447), lo fece con decisione ancor maggiore. Paradossalmente, una spinta all’autorità papale fu data dai greci, che scelsero di negoziare con il partito anti-conciliare di Eugenio IV al concilio di Ferrara-Firenze e non con il concilio di Basilea. Il conciliarismo fu definitivamente condannato nel 1516 dal concilio Lateranense V, che decretò che “solo il pontefice romano regnante, in quanto ha un’autorità superiore a tutti i concili, ha pieno diritto e potestà di convocare, di trasferire, sciogliere i concili”¹⁵. Il dibattito sul conciliarismo mostra come la concezione e la pratica della sinodalità esistessero all’interno della chiesa cattolica, ma che a causa di tali controversie fossero a lungo screditate.

8.9. Nel concilio di Ferrara-Firenze (1438-1439), greci e latini si impegnarono a dibattere sullo stesso piano,

¹⁵ Concilio Lateranense V, Sessione XI, in COD, p. 642.

riconoscendosi così reciprocamente come chiese, senza metterlo in discussione. L’unione fu concordata nel luglio 1439. Durante lo stesso concilio si raggiunsero anche effimere unioni con le maggiori chiese orientali come gli armeni e i copti. La promulgazione del decreto d’unione il 12 dicembre 1452 a Santa Sofia divise ancora di più i bizantini e accrebbe l’avversione del clero e del popolo greco verso i latini. I greci si aspettavano non solo di stabilire l’unione con Roma, ma anche di ricevere aiuti militari contro gli ottomani. Il grande esercito promesso dal papa per venir incontro a questa minaccia fu sconfitto dagli ottomani a Varna sul Mar Nero nel 1444. Poco dopo, il 29 maggio 1453, Costantinopoli cadde sotto gli ottomani. Nel 1484, trent’anni dopo la caduta di Costantinopoli, tutti e quattro i patriarchi orientali revocarono formalmente l’unione, segnando il fallimento del tentativo conciliare di ristabilire l’unità della chiesa. Il concilio di Firenze, tuttavia, sarebbe divenuto un modello per le successive unioni parziali con Roma (cf. § 9.10), e proprio per questo fu considerato con crescente avversione dagli ortodossi.

9. L’epoca del ripiegamento confessionale (XVI-XVIII secolo)

Dichiarazione comune: *Dopo il fallimento dei concili dell’unione di Lione II (1274) e Ferrara-Firenze (1438/1439) e la caduta di Costantinopoli in mano agli ottomani (1453), si verificò in entrambe le parti un graduale irrigidimento delle posizioni, ulteriormente rafforzato dalla*

Riforma. Le dispute di ortodossi e cattolici tra di loro e con i protestanti portarono alla formazione di identità confessionali, caratterizzate dall'opposizione reciproca. Nei "libri confessionali" scritti in questo periodo secondo lo schema delle confessioni protestanti, i teologi ortodossi adottarono argomenti cattolici contro i protestanti e argomenti protestanti contro i cattolici. Non solo, ma lo stesso "modello sinodale" introdotto in Russia da Pietro il Grande era basato su modelli protestanti. Nella chiesa cattolica, la teologia post-tridentina adottò una nozione esclusivista di salvezza, che promosse l'opera missionaria tra gli altri cristiani. In alcune regioni, furono firmate unioni parziali di ortodossi con Roma (Brest, Užhorod e altre). Tuttavia, solo nel XVIII secolo la comunione sacramentale, ancora praticata in alcune regioni, fu definitivamente revocata, confermando così una rottura di fatto che esisteva già da secoli.

9.1. Durante la Riforma, i luterani cercarono il sostegno degli ortodossi, come in seguito avrebbero fatto anche alcuni anglicani. Nonostante gli ortodossi respingessero queste aperture, iniziarono anch'essi a redigere "libri confessionali", che attingevano, oltre a fonti ortodosse tradizionali, anche a quelle protestanti e cattoliche. Nel XX secolo, Georges Florovsky (1893-1979) avrebbe duramente criticato questi sviluppi come devianti ("pseudomorfofi")¹⁶ – un punto tuttora discusso tra storici e teologi.

9.2 In seguito alla Riforma, sviluppatasi in modo diverso nei vari paesi europei, crebbe tra cattolici e orto-

¹⁶ Cf. G. Florovsky, "Western Influences in Russian theology", in *Collected Works of Georges Florovsky*, IV. *Aspects of Church History*, Belmont MA 1975, pp. 157-182, qui p. 179.

dossi la tendenza ad adottare un modello confessionale di autocomprensione. Nonostante la discutibile riduzione dell'identità ecclesiale a formule confessionali, questo periodo conobbe anche sviluppi creativi nelle due chiese, specialmente nella spiritualità, così come una reciproca influenza tra oriente e occidente. Ignazio di Loyola (1491-1556), ad esempio, dimostrò una grande preoccupazione per la fedeltà alla spiritualità dei padri greci, e i bollandisti studiarono a fondo i padri e i santi orientali. Domenicani come Jacques Goar (1601-1653) e Michel Le Quien (1661-1733) contribuirono in misura notevole a promuovere lo studio dell'oriente cristiano. Sul lato orientale, Nicodemo l'Aghiorita (1749-1809) curò il rifacimento di classici quali *Il combattimento spirituale* del teatino Lorenzo Scupoli (1530 ca.-1610). La *Filocalia*, compilata da Nicodemo e Macario di Corinto (1731-1805), pubblicata per la prima volta a Venezia (1782), ebbe una grande influenza, seppur disomogenea, in oriente come in occidente.

9.3. Il contesto in cui si trovarono cattolici e ortodossi portò allo sviluppo di sistemi d'istruzione superiore, come le accademie dei gesuiti in tutta Europa e l'accademia di Pietro Moghila a Kiev. Se la teologia in questo periodo aveva in gran parte carattere controversistico, non mancarono tuttavia teologi della statura dell'ortodosso Massimo Margounios (1549-1602) e del cattolico Leone Allacci (1586 ca.-1669), che espressero apertamente la sostanziale convergenza delle rispettive chiese¹⁷.

¹⁷ Cf. Il commento di Margounios al *De Trinitate* di sant'Agostino (1588), a cura di G. Fedalto, Brescia 1963; Leo Allatius, *De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Cologne 1648.

9.4. I polemisti ortodossi utilizzavano, caratteristicamente, argomenti cattolici contro i protestanti, come nel caso della disputa sull'eucaristia, e argomenti protestanti contro i cattolici, per esempio nelle argomentazioni contro il primato papale. Allo stesso modo, i cattolici ricorrevano ad argomenti di autori ortodossi contro i protestanti; ad esempio, il concilio di Trento cita la posizione di Nicola Cabasilas (1321 ca.-1392) sulla presenza reale nell'eucaristia¹⁸.

9.5. Nonostante l'autorità del papato fosse stata vigorosamente messa in discussione dai riformatori, il concilio di Trento (1545-1563) non si occupò espressamente del primato papale, lasciando così aperta la questione dell'autorità del papa nel definire la dottrina. In pratica, tuttavia, le riforme della vita ecclesiastica avviate dal concilio di Trento e attuate dai papi portarono a una centralizzazione dell'autorità dottrinale nella chiesa cattolica e a un rafforzamento del ruolo della sede romana. Da allora la fedeltà al papato finì per costituire un segno distintivo dell'identità cattolica.

9.6. Nel XVI secolo, la parte dell'Italia meridionale conosciuta come *Magna Graecia* ospitava decine di migliaia di cristiani bizantini. Dopo il concilio di Firenze, questa comunità, che comprendeva rifugiati appena arrivati dall'Albania, continuò a essere una chiesa autonoma in piena comunione con la chiesa di Roma, fino a quando perse il suo status di autonomia in seguito alle riforme disciplinari post-tridentine, che portarono al decreto *Perbrevis instructio* del 1596. In base a questo

¹⁸ Cf. *Concilium tridentinum*, VIII/5. *Acta*, a cura di S. Ehses, Freiburg i.Br. 1919, coll. 912,39-913,1. Il concilio di Trento menziona Nicola Cabasilas nel contesto della dottrina del sacrificio eucaristico.

decreto, la comunità fu sottoposta alla giurisdizione del vescovo latino del luogo; pur essendo privata del proprio vescovo bizantino, tale comunità conservò nondimeno la propria liturgia e il proprio clero. Tuttavia, senza più legami con Costantinopoli e privata dell'autonomia, si ridusse a essere un rito tollerato all'interno della chiesa cattolica (*ecclesia ritualis*). Le fu concesso un vescovo titolare, cosiddetto "ordinante", che risiedeva a Roma e la cui unica funzione era quella di ordinare i presbiteri e i diaconi della comunità di rito bizantino. Fu questo sviluppo a costituire più tardi un modello per certe forme di uniatismo (cf. § 9.10).

9.7. La progressiva perdita di terreno della chiesa cattolica quale attore politico favorì il processo di ripiegamento confessionale. Il rifiuto di trattare con i protestanti isolò i rappresentanti di Roma nella trattativa per porre fine alla guerra dei Trent'anni (1618-1648), cosicché persino gli stati cattolici avrebbero frequentemente anteposto i propri interessi a quelli della chiesa. La chiesa cattolica si ripiegò sempre più su se stessa, sviluppando nuove forme di pietà come nel caso di certe devozioni mariane. Mentre enormi territori in Europa erano perduti per la chiesa cattolica in seguito alla Riforma, i responsabili ecclesiastici cattolici furono solleciti a cogliere l'importanza dell'evangelizzazione dei nuovi continenti.

9.8. Quando all'inizio del XVIII secolo Pietro il Grande intraprese la modernizzazione della Russia secondo modelli europei, la chiesa restò implicata in molti modi in tale processo. Fu introdotto il sistema "sinodale" nel governo ecclesiastico e si cercò d'innalzare il livello d'istruzione del clero. Questo, da un lato, portò a concentrare l'amministrazione ecclesiastica in strutture

sinodali ricalcate su modelli protestanti piuttosto che sull'esempio della chiesa antica e nelle quali gli interessi dello stato giocavano un ruolo decisivo. D'altra parte, la formazione teologica migliorò, sempre secondo modelli occidentali, ponendo le basi per la fioritura della teologia russa del XIX secolo.

9.9. Nell'impero ottomano, la struttura del Rum-Millet portò a una centralizzazione della chiesa ortodossa. In epoca ottomana, di conseguenza, si accrebbe l'importanza del patriarcato ecumenico a spese degli altri patriarcati ortodossi, che secondo la legge ottomana erano effettivamente subordinati al patriarca ecumenico. Ciò avrebbe avuto conseguenze di vasta portata per la chiesa nel XIX secolo, quando i movimenti nazionali all'interno dell'impero ottomano si rafforzarono, soprattutto nei Balcani. Gli ortodossi non greci non si sentivano più rappresentati dal patriarca di Costantinopoli, soprattutto nel loro impegno politico per l'emancipazione nazionale.

9.10. In tutto questo periodo, i tentativi di ristabilire l'unità con Roma nei paesi dell'Europa orientale condussero solo a unioni parziali, che divisero le comunità locali tra cattolici e ortodossi. I primi a cercare di ristabilire la comunione con Roma furono gli ortodossi del Regno polacco-lituano, mossi dal desiderio di ottenere una posizione di eguaglianza con la nobiltà polacca. Nel 1595 furono inviati a Roma due vescovi per le trattative, ma, pur avendo firmato un accordo con Roma, non tutto l'episcopato, che si attendeva d'essere trattato sulla base del concilio di Firenze e non di Trento, accettò l'unione al sinodo di Brest (1596). Seguirono poi gli Uskoki, gli ortodossi fuggiti dal dominio ottomano in Serbia, che nel 1611 formarono una piccola chiesa

cattolica orientale a Marča in Croazia, conservando il loro rito e rimanendo in comunione sia con il patriarcato ortodosso di Peć (Serbia) sia con il papa. Nel 1646, nello stesso spirito dell'Unione di Brest, l'eparchia di Mukačevo (attualmente nell'Ucraina transcarpatica), allora divisa tra Ungheria e Transilvania, si unì, nel sinodo di Užhorod, alla chiesa cattolica. Nel 1700, una parte dei fedeli ortodossi di lingua romena in Transilvania (dal 1918 parte della Romania) si unì alla chiesa cattolica, come reazione alla crescente pressione dei principi calvinisti, ma anche incoraggiata dal proselitismo gesuita. In base all'ecclesiologia esclusivista che, dopo Trento, finì per dominare in reazione alla Riforma protestante, sia i cattolici sia gli ortodossi giunsero a chiedersi se una comunità in scisma potesse servire come strumento di salvezza.

9.11 In altre parti del mondo ortodosso orientale, ad esempio nell'area del Mediterraneo, ortodossi e cattolici, nonostante le innegabili tensioni, conobbero momenti di coesistenza relativamente pacifica. Fu solo nel luglio 1729 che *Propaganda Fide*, la congregazione romana per i missionari, decretò l'interdizione di ogni *communicatio in sacris* con i cristiani che non fossero in comunione con Roma¹⁹. Il decreto è importante perché indica che fino a quel momento una qualche forma di condivisione liturgica e sacramentale tra ortodossi e cattolici era ancora in pratica (altrimenti non sarebbe stato necessario vietarla). La risposta ortodossa al decreto romano fu pubblicata nel luglio 1755, quando i patriarchi di Costantinopoli, Alessandria e Gerusalemme dichiararono invalidi tutti i sacramenti al di fuori

¹⁹ Cf. Mansi, vol. XLVI, coll. 99-104.

della chiesa ortodossa, stabilendo che i non ortodossi sarebbero stati ricevuti nell'ortodossia solo attraverso il battesimo²⁰. La chiesa ortodossa russa, tuttavia, continuò ad accogliere i convertiti dalla chiesa cattolica con una semplice confessione.

10. L'epoca dell'introversione ecclesiologica (XIX secolo)

Dichiarazione comune: Nel XIX secolo la chiesa cattolica in Europa occidentale si trovò ad affrontare una triplice sfida, rappresentata, sul piano ecclesiologico, soprattutto dal gallicanesimo; sul piano politico, dall'accresciuto controllo statale nella sfera ecclesiastica; sul piano intellettuale, dagli sviluppi della scienza moderna. Una reazione a queste sfide fu il movimento ultramontanista, che conferiva un peso sproporzionato al primato papale, quale avrebbe trovato espressione nelle definizioni del concilio Vaticano I. Tuttavia, una comprensione adeguata delle definizioni del concilio deve basarsi su un'attenta lettura degli Atti, e non sulla sua interpretazione massimalista.

Nel corso dell'Ottocento, l'enfasi posta sul concetto di nazione nella sfera politica condusse alcune comunità ortodosse a sopravvalutare il principio etnico a scapito di quello territoriale, favorendo così la formazione di chiese nazionali. Un sinodo dei patriarchi ortodossi orientali a Costantinopoli nel 1872 reagì condannando l'etnofiletismo. Il principio ecclesiale etnico, tuttavia, continua a indebo-

²⁰ Cf. Mansi, vol. XXXVIII, col. 619.

live la testimonianza d'unità della chiesa ortodossa fino ai giorni nostri.

10.1. Nel gallicanesimo (dal nome di "Gallia" per la Francia), concezione che risale al Seicento, rivive l'idea del conciliarismo, cioè la tendenza a subordinare il papa al concilio, rivista e modificata nel XIX secolo per porre l'accento sull'autonomia delle chiese nazionali. Le idee gallicane, diffuse soprattutto in Francia, assunsero una forma simile nel febronianesimo in Germania (dal nome di Febronius, pseudonimo del vescovo ausiliare di Treviri, Johann Nikolaus von Hontheim, 1701-1790). L'istanza autonomista che si esprime nel gallicanesimo e nel febronianesimo era stata condannata nel quadro del dibattito tardomedievale sul conciliarismo dai papi dell'epoca.

10.2. Nell'ambito politico, la chiesa cattolica si trovò di fronte a cambiamenti fondamentali nel rapporto tra stato e chiesa, come la strumentalizzazione della chiesa da parte dello stato in Francia e nell'impero asburgico (come conseguenza del "giuseppinismo", dal nome dell'imperatore Giuseppe II, sul trono dal 1780 al 1790), e la minaccia di perdere lo Stato pontificio in Italia. La chiesa, inoltre, dovette affrontare la crescente influenza del liberalismo, che in molti paesi europei era associato all'anticlericalismo radicale di governi laicisti.

10.3. La sfida intellettuale veniva dallo sviluppo delle scienze naturali, dalla critica della religione nella filosofia e nelle arti e dall'applicazione del metodo storico-critico alla sacra Scrittura. I progressi scientifici in archeologia, geologia, storia eccetera, rimettevano in questione le tradizionali formulazioni della fede; diventava urgente trovare un modo adeguato di esprimere la

fede nella nuova situazione e riconsiderare il rapporto tra fede e ragione.

10.4. In risposta a queste sfide, si sviluppò nei paesi a nord delle Alpi un movimento, detto ultramontanismo, che enfatizzava il primato papale. I suoi sostenitori erano convinti della necessaria supremazia del papa, che regnava a Roma “oltre le montagne” (ultramontano). L’ultramontanismo, tuttavia, non fu solo un movimento di reazione, ma può essere considerato anche un adattamento della chiesa ai condizionamenti della società moderna. Attraverso un riorientamento verso Roma, la chiesa cercava di rispondere alla rivoluzione francese e alle sue conseguenze: scomparsa del Sacro romano impero, ristrutturazione della mappa delle diocesi francesi e deposizione di tutti i loro vescovi. Eppure, paradossalmente, queste conseguenze portarono a un enorme rafforzamento dei poteri del papato.

10.5. Il movimento ultramontano, sostenuto dalle nuove forme di comunicazione che consentivano a un pubblico più vasto di ricevere direttamente le dichiarazioni papali, rafforzò i legami affettivi di molti fedeli con il vescovo di Roma. Sotto Gregorio XVI (1831-1846) e Pio IX (1846-1878) il papato stesso divenne uno dei protagonisti del movimento ultramontano. Inoltre, il ruolo centrale di Roma fu rafforzato dall’espansione missionaria dell’epoca che relativizzava l’importanza dei confini nazionali. Il papa divenne sempre più la figura primaria che simboleggiava la chiesa cattolica, con la quale s’identificavano molti cattolici in tutto il mondo.

10.6. Alcune idee del movimento ultramontano trovarono eco nelle definizioni del concilio Vaticano I, che possono essere correttamente comprese solo tenendo

conto della forte influenza che ebbe sulla loro redazione il contesto storico. La formulazione dei dogmi sulla giurisdizione universale e l’infallibilità può plausibilmente essere vista come una risposta alle sfide dell’epoca, in continuità con la tendenza centralizzatrice dei secoli precedenti e in contrapposizione al razionalismo intra-ecclesiale e agli attacchi dell’irreligiosità, che si diffondeva in tutta Europa. In seguito ai cambiamenti che nel corso del XIX secolo la politica aveva provocato nelle strutture ecclesiastiche, al concilio Vaticano I la chiesa cattolica decise di rafforzare l’autorità del papa per preservare l’unità della chiesa nei momenti critici.

10.7. Contrariamente a un’opinione diffusa, un’attenta lettura degli Atti del concilio Vaticano I mostra che il dogma della giurisdizione universale non fa del papa un monarca assoluto, poiché egli rimane vincolato dalla rivelazione divina e dalla legge naturale e deve rispettare i diritti dei vescovi e le decisioni dei concili. Di fatto, il Vaticano I non ha dogmatizzato la proposizione che “il papa è infallibile”; più precisamente, in una definizione molto più lunga, ha specificato a quali condizioni il papa può esprimere la dottrina della chiesa in modo infallibile. Secondo l’autocomprensione del concilio, l’affermazione che le definizioni papali sono irreversibili “di per sé e non per il consenso della chiesa” (*ex sese, non autem ex consensu ecclesiae*) non significa che il papa possa definire una dottrina indipendentemente dalla comunità ecclesiale. Il papa non può insegnare una nuova dottrina, ma solo enunciare, in modo più dettagliato, una dottrina già radicata nella fede della chiesa (*il depositum fidei*).

10.8. Per una corretta interpretazione delle definizioni del concilio Vaticano I è necessario conoscere

la genesi del documento (*Textgeschichte*), soprattutto il retroterra che ha condizionato la scelta dei termini utilizzati. A questo proposito, è metodologicamente necessario ricorrere alle spiegazioni che precedettero la votazione dei decreti. Solo in questo modo è possibile cogliere l'esatto significato della formulazione voluta dai padri conciliari. Inoltre, la storia della ricezione, cioè la successiva interpretazione delle risoluzioni conciliari da parte del magistero della chiesa cattolica, è della massima importanza per un'adeguata comprensione della dottrina del concilio. Nella storia della ricezione, la *Dichiarazione collettiva dei vescovi tedeschi*²¹ del 1875, in risposta alla circolare di Bismarck, è di cruciale importanza, perché lo stesso Pio IX, il papa che aveva convocato il concilio, la riconobbe come sua interpretazione autentica²². Secondo questo documento, il primato giurisdizionale del papa non riduce l'autorità ordinaria dei vescovi, perché l'episcopato si fonda sulla "stessa istituzione divina"²³ dell'ufficio papale. Non solo, ma l'infallibilità papale "coincide precisamente con l'ambito del magistero infallibile della chiesa in genere ed è legato a ciò che è contenuto nella sacra Scrittura e nella tradizione, come pure alle definizioni già emanate dal magistero ecclesiastico"²⁴.

10.9. L'interruzione forzata del concilio, a seguito dello scoppio della guerra franco-prussiana del 1870 e della susseguente annessione di Roma al Regno d'Italia,

²¹ *Dichiarazione collettiva dei vescovi tedeschi* (gennaio-febbraio 1875), in *DH*, pp. 1074-1079, nr. 3112-3116.

²² Cf. Pio IX, *Lettera Apostolica "Mirabilis illa constantia" ai vescovi di Germania* (4 marzo 1875), in *DH*, pp. 1078-1081, nr. 3117.

²³ Cf. *Dichiarazione collettiva dei vescovi tedeschi*, in *DH*, pp. 1078-1079, nr. 3115.

²⁴ *Ibid.*, p. 1079, nr. 3116.

contribuirono allo squilibrio della sua ecclesiologia, che tratta del primato papale indipendentemente dall'episcopato e dal mistero della chiesa nel suo insieme (cf. § 11.12). Per questo motivo, il Vaticano I non fornisce un'ecclesiologia completa, perché non considera il ruolo di vescovi, metropolitani, patriarchi, sinodi, laici eccetera. Il concilio aveva anche altri limiti: in primo luogo, l'uso di termini canonici altamente specializzati, spesso con un significato diverso nella vita quotidiana e suscettibili quindi di interpretazioni erranee; in secondo luogo, una teologia non sufficientemente informata alla sacra Scrittura e alla storia della chiesa.

10.10. La ricerca storiografica ha permesso di appurare che in molti casi la ricezione del Vaticano I, in particolare la sua versione massimalista, non era fedele alle definizioni del concilio. Ad esempio, l'infallibilità del papa non è la fonte dell'indefettibilità della chiesa, ma il contrario. Un altro esempio è che l'infallibilità non si applica a tutte le affermazioni dottrinali del papa, ma solo alle definizioni *ex cathedra*. Solo se si è consapevoli dello scarto tra l'intenzione originaria dei padri conciliari e la conseguente ricezione è possibile superare le posizioni apologetiche che ne sono derivate.

10.11. Sebbene il concilio Vaticano I sia stato anzitutto una risposta alle trasformazioni della società occidentale ricordate sopra, non bisogna dimenticare la dimensione orientale. L'approccio ecclesiologico dell'oriente cristiano, che pone maggiormente l'accento sulle prerogative delle chiese locali, fu fatto valere al concilio soprattutto da alcuni dei vescovi cattolici orientali presenti, i quali tuttavia, al pari di una minoranza dei vescovi latini, non riuscirono a far intendere le loro preoccupazioni.

10.12. Gli insegnamenti del Vaticano I contenuti nella costituzione *Pastor aeternus* (1870) suscitarono le obiezioni di un numero significativo di vescovi, preti e fedeli cattolici. All'interno della chiesa cattolica, solo dopo alcuni anni le decisioni del concilio furono accettate da tutti i vescovi nonostante le loro persistenti preoccupazioni. Alcuni cattolici, preti e laici, che consideravano il concilio come una deviazione dalla tradizione della chiesa, fondarono infine la chiesa dei vecchi cattolici, che avrebbe avuto a sua volta un intenso dialogo con la chiesa ortodossa russa. Nel corso di questi colloqui, ad esempio le conferenze di Bonn del 1874 e del 1875, apparve chiaramente che molte delle differenze tra le chiese d'oriente e d'occidente (per esempio, la questione del *Filioque*) potevano essere risolte più facilmente se discusse al di fuori della questione del primato.

10.13. Dopo il Vaticano I, si può osservare un accresciuto rispetto da parte dei papi per le tradizioni dell'oriente cristiano (cf. l'enciclica di papa Leone XIII *Orientalium dignitas*, 1894). Questa attenzione restava tuttavia all'interno di un quadro unionista, inaccettabile per gli ortodossi e, da un punto di vista contemporaneo, impraticabile per il ristabilimento della comunione tra le nostre chiese (cf. l'enciclica dello stesso papa *Satis cognitum*, 1896). Analoghe posizioni si ritrovano anche nei testi ufficiali della chiesa ortodossa dell'epoca (cf. l'enciclica del patriarca Antimo VII di Costantinopoli, 1895). Questi documenti, fondati su un'ecclesiologia del "ritorno" di tipo esclusivista, mostrano un'attitudine condiscendente, nella misura in cui ciascuna chiesa è convinta di possedere essa sola la pienezza della verità, mentre all'altra chiesa mancherebbe inevitabilmente

qualche cosa. Nessuna delle due parti era all'epoca disposta a considerare veramente la posizione dell'altra.

10.14. Proprio come in occidente, anche in oriente l'Illuminismo costituì una sfida alle istituzioni ecclesiastiche esistenti. Il mondo ellenofono era entrato in contatto con l'illuminismo nel XVIII secolo. Inizialmente, ci furono alcune reazioni positive, e illustri studiosi (molti dei quali membri del clero ortodosso o monaci) tradussero una serie di opere occidentali di scienza, matematica, astronomia eccetera, mentre altri ne composero di simili. Molti di questi autori si occuparono dell'illuminismo francese e tedesco, mentre alcuni tra loro risalirono fino a Cartesio (1596-1650) e Leibniz (1646-1716). D'altro canto, vi fu una graduale reazione contro alcuni aspetti dell'illuminismo, come l'autonomia dell'individuo, la resistenza alla tradizione, il materialismo e l'anticlericalismo che, emerso inizialmente nei circoli ammiratori del progresso scientifico illuminista, finì per provocare un atteggiamento negativo da parte della gerarchia ecclesiastica. Di conseguenza, l'illuminismo divenne sospetto e alcuni dei suoi sostenitori non poterono più insegnare nelle scuole ecclesiastiche superiori. Si formò gradualmente un altro gruppo di teologi, ostili all'illuminismo e alla cultura occidentale nel suo insieme. In tutto il mondo ortodosso si possono ancor oggi scorgere le tracce di questo conflitto.

10.15. La filosofia religiosa russa del XIX e dell'inizio del XX secolo fu una componente significativa della rinascita spirituale ortodossa dell'epoca. A partire dal dibattito tra "slavofili" e "occidentalisti", essa diede inizio a un'ampia e creativa comprensione dei fenomeni politici, sociali e culturali contemporanei, della quale fanno parte l'elaborazione d'importanti concetti, come

la *sobornost'* di Chomjakov, o la filosofia della "tutt'unità" di Solov'ev. La filosofia religiosa russa conferì inoltre un notevole impulso allo sviluppo successivo del pensiero teologico nella diaspora russa.

10.16. Alle soglie del xx secolo, gli ortodossi del Medio oriente furono attivamente coinvolti nella rinascita culturale e scientifica del mondo arabo, indicata solitamente con il termine arabo *nahda* (rinascita). Gli intellettuali ortodossi sostenevano l'idea di un'identità araba inclusiva che trascendesse le differenziazioni religiose, e diffondevano gli ideali dell'illuminismo francese in materia d'istruzione, progresso e scienza. Questo pronunciato orientamento laico aveva lo scopo principale di trovare una piattaforma comune con i musulmani al di fuori dell'ambito religioso e aprire la strada a un modello sociale basato sulla ragione. Per quanto riguarda la chiesa, la *nahda* si rivelò un fenomeno ambivalente: da una parte contribuì alla creazione di concili ecclesiali composti principalmente da laici e alla realizzazione di istituzioni educative e umanitarie come scuole e orfanotrofi; dall'altra parte, tuttavia, approfondì il divario tra intellettuali laici e una classe clericale in gran parte non istruita o profondamente assorbita dalle polemiche con i missionari cattolici e protestanti.

10.17. Nel xix secolo, la formazione di chiese autocefale in Europa sudorientale si trova a essere strettamente connessa al processo di costituzione degli stati nazionali, e vi intervengono fattori diversi ma interdipendenti come il territorio, l'etnia, lo stato, la politica e la lingua. Il fenomeno deve essere approfondito per chiarirne la rilevanza ecclesiologica. Le chiese nazionali avrebbero dovuto contribuire alla formazione dei nuovi

stati indipendenti e al consolidamento delle rispettive identità nazionali.

10.18. Nel sud-est europeo, lo sviluppo delle chiese autocefale nazionali (greca, serba, romena e bulgara, così come la chiesa albanese nel xx secolo), pur seguendo modelli diversi, presenta numerosi tratti comuni: la maggior parte dei gruppi etnici in Europa sudorientale viveva in più di un paese, con il risultato che si formarono diverse strutture ecclesiali per ciascuno di essi. Inoltre, i governi dei nuovi stati nazionali aspiravano a chiese autocefale sul proprio territorio, il che sollevò il problema della rottura dei rapporti della chiesa nei nuovi stati con il patriarcato di Costantinopoli. I bulgari, tuttavia, seguirono un percorso diverso: nel loro caso, l'autonomia della chiesa, cioè la creazione dell'esarcato di Bulgaria da parte del sultano, precedette l'indipendenza dello stato bulgaro.

10.19. Per quanto riguarda il riconoscimento dell'autocefalia, va tenuto presente che tutte queste nuove chiese erano fino allora sotto la giurisdizione del patriarcato di Costantinopoli. Il patriarca ecumenico, assieme ai patriarchi di Alessandria, Antiochia e all'arcivescovo di Cipro, reagì alle aspirazioni bulgare all'autocefalia condannando l'etnofiletismo in un sinodo a Costantinopoli nel 1872, che rifiutò di riconoscere una giurisdizione separata per i bulgari ortodossi all'interno dell'impero ottomano, che avrebbe posto il principio etnico al di sopra di quello territoriale. Questo portò a una rottura nella comunione che fu ristabilita solo dopo la seconda guerra mondiale. Dopo la completa indipendenza dei nuovi stati nazionali, l'autocefalia delle nuove chiese nazionali sarebbe stata infine riconosciuta dal patriarcato ecumenico sulla base del principio territoriale.

10.20. Tutto questo mutò la comprensione dell'autocefalia nel corso del XIX secolo: non fu più considerata una questione di ordine interno alla chiesa, ma divenne un segno d'indipendenza dal patriarcato ecumenico. L'autocefalia ecclesiale era vista come parallela alla sovranità statale. Una conseguenza di un simile sviluppo fu la confusione tra il principio etnico e quello territoriale nella struttura della chiesa; questo pone un problema, in quanto i confini geografici dei gruppi etnici e le frontiere politiche degli stati non sempre coincidono.

10.21. La teologia ortodossa non ha cessato di dibattere il significato del principio etnico per l'ecclesiologia. Questo avviene soprattutto nell'ambito delle discussioni circa le modalità di concedere l'autocefalia a una chiesa ortodossa regionale, e su questo punto finora non c'è consenso. Di conseguenza, l'argomento è stato eliminato dall'ordine del giorno del concilio ortodosso di Creta (2016), che si è occupato solo dell'autonomia all'interno di una chiesa autocefala.

11. L'epoca della rinascita ecclesiologica (XX e XXI secolo)

Dichiarazione comune: *Nel XX secolo, cattolici e ortodossi hanno intrapreso un ritorno alle fonti, preoccupandosi di promuovere un'ecclesiologia più genuinamente orientata sul modello della chiesa primitiva. L'elaborazione dell'ecclesiologia eucaristica nella chiesa ortodossa ha condotto a mettere in discussione, sul piano teologico, il rilievo dei principi etnico e nazionale. La necessità di una*

più intensa cooperazione interortodossa e di un dibattito sui temi della modernità e della post-modernità è sempre più avvertita in molti ambienti ortodossi. D'altra parte, la riscoperta dei padri della chiesa, il movimento liturgico e la ricezione dell'ecclesiologia eucaristica hanno permesso alla chiesa cattolica di superare una concezione riduttivamente giuridica della chiesa. Ciò si riflette in particolare nei documenti del concilio Vaticano II quali le costituzioni Sacrosanctum concilium e Lumen gentium. Entrambi gli sviluppi contengono elementi che possono aiutare a superare le divergenze ecclesiologiche tra cattolici e ortodossi.

11.1. Il concilio locale della chiesa ortodossa russa del 1917-1918 fu una risposta sia a circostanze storiche esterne (rivolgimenti sociali, sommovimenti democratici eccetera) sia alla necessità di riforme all'interno della chiesa. Il concilio era composto non solo da vescovi, ma anche da clero e laici. In effetti, la distanza tra vescovi e parrocchie era spesso tale che certe questioni pastorali urgenti dovettero essere discusse e decise con la partecipazione di preti e laici. Allo stesso tempo si prese atto, anche all'interno della gerarchia, della necessità di coinvolgere clero e laici nel processo di riforma della chiesa. Questa partecipazione era teologicamente fondata sul concetto di *sobornost'* e sull'immagine paulina della chiesa come corpo di Cristo (cf. 1 Cor 12,27).

11.2. Dopo duecento anni di predominio statale sulla chiesa (l'epoca sinodale), il concilio locale della chiesa russa del 1917-1918 sviluppò un modello di governo ecclesiastico che combinava elementi primaziali (restaurazione del patriarcato) e sinodali. A causa della rivoluzione bolscevica, questo modello non poté essere imple-

mentato nella chiesa russa; tuttavia, può ancora essere utile per regolare i rapporti tra primato e sinodalità.

11.3. Le chiese ortodosse differiscono tra di loro nell'organizzazione interna, definita negli statuti di ciascuna chiesa locale, ma possiedono tutte una struttura essenzialmente conciliare, con un sinodo che si riunisce regolarmente sotto la presidenza di un primate. Tuttavia, alcune chiese sono fortemente centralizzate, con una grande autorità conferita al patriarca, mentre altre danno maggiore autorità al sinodo. La scelta del primate avviene in modi diversi, a volte unicamente da parte del sinodo dei vescovi, a volte con la convocazione di un concilio che coinvolge anche il clero inferiore e i laici. Allo stesso modo, la scelta dei vescovi differisce in misura notevole, e varia dall'elezione effettuata esclusivamente da un sinodo di vescovi alla nomina da parte di un'assemblea diocesana, composta da clero e laici, con successiva conferma da parte del sinodo. In alcune chiese, i laici non hanno alcun ruolo nel governo ecclesiale, mentre in altre svolgono un ruolo attivo assieme al clero.

11.4. Allo stesso modo in cui esiste una grande varietà nelle rispettive strutture interne, le chiese ortodosse locali differiscono anche nella loro concezione del primato universale. A questo proposito, gli ortodossi sono soliti riferirsi all'espressione "primato d'onore" (*presbeía tes timés*)²⁵, ma la intendono in modo diverso. Ad esempio, la chiesa ortodossa russa tende a comprendere il primato universale in termini puramente onorifici, mentre il patriarcato di Costantinopoli tende a vedervi implicato il diritto di convocare concili,

²⁵ Cf. Concilio Costantinopolitano I (381), can. 3, in *COD*, p. 32.

concedere l'autocefalia, ricevere appelli eccetera. Significativamente, questo disaccordo è emerso nel contesto delle discussioni sul primato e la sinodalità con la chiesa cattolica, mostrando che non si tratta semplicemente di una questione interna all'ortodossia, ma che essa ha rilevanza anche nel dibattito ecclesiologico tra ortodossi e cattolici.

11.5. Nel xx secolo, in seguito all'emigrazione russa dopo la rivoluzione bolscevica o nel contesto del movimento ecumenico, i teologi ortodossi sono stati indotti a riflettere più profondamente sull'identità della loro chiesa, anche grazie agli incontri personali con i rappresentanti delle chiese occidentali. Uno dei risultati più importanti di questo periodo è il concetto di "ecclesiologia eucaristica", di cui i maggiori rappresentanti sono Nikolaj Afanas'ev (1893-1966), Alexander Schmemmann (1921-1983) e John Zizioulas (nato nel 1931). L'ecclesiologia eucaristica vede nella chiesa locale, riunita attorno al suo vescovo, il punto di partenza e il centro della riflessione ecclesiologica. Questa visione ha portato a una riflessione nuova sul rapporto tra unità e diversità all'interno della chiesa ortodossa, che a sua volta ha contribuito a porre in discussione le ristrette concezioni ottocentesche di chiese nazionali.

11.6. All'interno della chiesa ortodossa, nel corso del xx secolo, si accrebbe la consapevolezza della necessità di una cooperazione pan-ortodossa. Lo testimonia già l'enciclica del patriarcato ecumenico alle chiese ortodosse sorelle (1902). Il sedicesimo centenario del primo concilio di Nicea (1925) diede nuovo impulso alla discussione sulla possibile convocazione di un concilio ecumenico nel xx secolo. La risposta, dopo intensi dibattiti al primo congresso dei teologi ortodossi ad

Atene (1936), fu negativa²⁶. L'urgenza della cooperazione ortodossa fu sollevata nuovamente alle conferenze panortodosse (1961-1968) convocate dal patriarca Athenagoras. Qui e in una serie di altre conferenze panortodosse che vi fecero seguito, fu stabilita un'agenda per un futuro concilio di tutte le chiese ortodosse. L'assemblea dei primati delle quattordici chiese autocefale ortodosse, tenutasi a Chambésy nel gennaio 2016, decise di convocare il "Santo e Grande Concilio della Chiesa ortodossa", ma poco prima dell'assemblea quattro chiese (Antiochia, Russia, Bulgaria, Georgia) si ritirarono per vari motivi. Tuttavia, le altre dieci chiese autocefale si riunirono a Creta nella Pentecoste 2016, e i sei documenti designati per la discussione a Chambésy furono approvati con alcune modifiche²⁷. Mentre i documenti e l'enciclica del concilio trattano alcuni dei problemi che l'ortodossia si trova ad affrontare nel XXI secolo, un aspetto ovviamente importante del concilio di Creta è stato lo sforzo serio di esercitare la sinodalità nella teoria e nella pratica. Durante il concilio è stata avanzata la proposta di tenere questo tipo di assemblea ogni sette o dieci anni, e questo può rivelarsi uno dei contributi più importanti dell'assemblea conciliare.

11.7. Nella chiesa cattolica, la prima metà del XX secolo è segnata, da un lato, da una crescente centraliz-

zazione basata su un'interpretazione massimalista dei dogmi papali del concilio Vaticano I, che si esprime, ad esempio, nella promulgazione del codice di diritto canonico (*Codex iuris canonici*, 1917), vincolante per i cattolici in tutto il mondo (e, dal punto di vista romano, per tutti i cristiani). D'altra parte, nelle singole chiese locali si sono sviluppate nuove tendenze ecclesiali e teologiche (ad esempio, il movimento liturgico in Francia, Belgio, Austria e Germania, o la *nouvelle théologie* in Francia) che hanno portato alla riscoperta della liturgia della chiesa antica e della teologia dei padri. I protagonisti di questa rinascita teologica (come Lambert Beauduin, Odo Casel, Romano Guardini, Pius Parsch per il movimento liturgico, Yves Congar, Jean Daniélou, Henri de Lubac per la *nouvelle théologie*) furono stimolati anche dai contatti con i teologi ortodossi che in occidente avevano trovato una nuova casa. Gli stimoli teologici che provenivano da questi ambienti contribuirono a far superare gradualmente l'approccio unilaterale al papato dell'ecclesiologia cattolica nel XIX secolo, preparando così il terreno per il concilio Vaticano II.

11.8. Il concilio Vaticano II è stato segnato dal desiderio dei padri conciliari "di far crescere sempre più la vita cristiana tra i fedeli" e "di favorire ciò che può contribuire all'unione di tutti i credenti in Cristo" (*Sacrosanctum concilium* 1). La costituzione sulla sacra liturgia, che è stato il primo documento adottato dal concilio, si occupa di questioni liturgiche preparate da un lungo periodo di studio e manifesta il desiderio di un rinnovamento della vita cristiana. In questo senso, il concilio si è compreso come un concilio pastorale, che vedeva il proprio fine non nella pronuncia di con-

²⁶ Cf. *Procès-verbaux du premier congrès des théologiens orthodoxes à Athènes*, a cura di H. Alivisatos, Athens 1939.

²⁷ Tutti i documenti sono disponibili sul sito ufficiale del concilio: <https://www.holycouncil.org>; si veda altresì: *The Great Councils of the Orthodox Churches. Crete 2016*, a cura di A. Melloni, CCCOGD IV/3, Turnhout 2016. I testi ufficiali in italiano sono disponibili nel sito della Sacra arcidiocesi ortodossa d'Italia e Malta: http://www.ortodossia.it/w/index.php?option=com_content&view=category&id=316&Itemid=334&lang=it.

danne (*anathémata*), quanto piuttosto nel presentare in modo positivo l'insegnamento della chiesa al mondo moderno²⁸. Anche se non ci sono state nuove definizioni dogmatiche, i documenti del concilio non solo sono un orientamento vincolante per la chiesa cattolica, ma hanno anche una portata ecumenica.

11.9. Una delle decisioni più importanti prese in occasione del Vaticano II è stata la cosiddetta revoca degli anatemi del 1054. Alla vigilia della chiusura ufficiale del concilio (il 7 dicembre 1965), papa Paolo VI e il patriarca Atenagora hanno “consegnato all'oblio” gli anatemi in una cerimonia simultanea al Vaticano e al Fanar. Questo atto simbolico, sebbene importante, non fu sufficiente a risanare lo scisma, se non altro perché nel 1054 non si verificò alcuna rottura definitiva della comunione ecclesiale (cf. § 8.3).

11.10. La costituzione sulla chiesa, *Lumen gentium*, per i suoi costanti riferimenti alla chiesa primitiva e l'insistenza sulla sacramentalità dell'ordinazione episcopale e il significato della collegialità dei vescovi, avvicina l'ecclesiologia cattolica alla posizione ortodossa (cf. LG 21-22). Pur confermando il fatto che il papa conserva tutte le prerogative essenziali del suo ufficio, questa costituzione, attraverso cambiamenti strutturali, ha rafforzato il ministero episcopale. Tuttavia, le prerogative delle conferenze episcopali non sono state chiaramente delineate: per questo molti teologi cattolici le considerano insoddisfacenti nella loro forma attuale. Inoltre, l'implementazione della *Lumen gentium* nel diritto canonico corrisponde solo in parte agli ideali

²⁸ Cf. il discorso di apertura di papa Giovanni XXIII, *Gaudet mater ecclesia*, in *Enchiridion vaticanum* I, pp. 32-55, nrr. 26*-69*.

del concilio. Questo scarto tra gli ideali e al loro realizzazione concreta ha dato luogo a un dibattito ancora aperto all'interno della chiesa cattolica sul rapporto tra primato e sinodalità.

11.11. Il decreto del Vaticano II sulle chiese cattoliche orientali, *Orientalium ecclesiarum*, ha chiaramente rafforzato il loro status all'interno della chiesa cattolica. Tuttavia, questo decreto non è riuscito a definire chiaramente il significato delle chiese cattoliche orientali e il loro rapporto con la chiesa latina. Di conseguenza, il desiderio dei patriarcati cattolici orientali e degli arcivescovi maggiori di estendere la loro giurisdizione oltre i loro confini territoriali, al fine di preservare le tradizioni spirituali dei loro fedeli emigrati, è ancora oggi controverso. Questo problema è paragonabile alle difficoltà relative alla giurisdizione territoriale che la diaspora ortodossa sta affrontando in occidente. È notevole che *Orientalium ecclesiarum* indichi il carattere provvisorio delle proprie disposizioni giuridiche fino a quando non sia restaurata l'unità con gli ortodossi (cf. OE 30).

11.12. Il concilio Vaticano II si è posto il problema di come si debba comprendere l'episcopato e della sua relazione con il ministero papale, una questione che non era stata affrontata al Vaticano I, e ha cercato di darvi una risposta. I padri conciliari hanno così ripreso le definizioni del Vaticano I sul primato papale e le hanno integrate valorizzando il ruolo dei vescovi²⁹. Sono state prese in considerazione anche alcune riserve sul primato papale espresse dalla minoranza al Vaticano I.

²⁹ Cf. G. Philips, “Dogmatic Constitution on the Church. History of the Constitution”, in *Commentary on the Documents of Vatican II*, New York 1967, vol. I, pp. 105-137, qui p. 105; il commento di Karl Rahner a *Lumen gentium* 22, *ibid.*, pp. 195-205.

Si trattava di creare un miglior equilibrio tra primato e collegialità.

11.13. La ricezione del Vaticano I da parte del secondo concilio Vaticano delinea un nuovo equilibrio che ancora una volta valorizza l'episcopato e la comunione delle chiese locali. Il decreto sull'ecumenismo, *Unitatis redintegratio*, che mostra una grande stima per le chiese ortodosse, incoraggia un dialogo "su un piano di parità" agevolato da un approccio storico. Non solo, ma l'enciclica *Ut unum sint* (1995) di Giovanni Paolo II (1978-2005) propone un "dialogo paziente e fraterno" con le altre chiese sulle forme che l'esercizio del primato romano potrebbe assumere in una chiesa riunificata³⁰.

11.14. Il concilio Vaticano II, cui hanno partecipato osservatori ortodossi, che hanno potuto introdurre la prospettiva della teologia ortodossa nella discussione dei progetti dei documenti, è stato in generale accolto dagli ortodossi come un passo in avanti verso la conciliarità. Tuttavia, dal punto di vista ortodosso, il concilio non si è spinto abbastanza lontano nel riconsiderare i dogmi del Vaticano I sull'infalibilità e il primato del papa. Il Vaticano II ha anche avuto l'effetto di stimolare la riflessione dei teologi ortodossi sulle questioni che la loro chiesa si trovava ad affrontare, come la possibile convocazione di un concilio panortodosso, e ha reso possibile l'apertura un dialogo teologico ufficiale con la chiesa cattolica.

11.15. La storia della ricezione del Vaticano II fino ad oggi mostra come il concilio non sia ancora riuscito a bilanciare pienamente la tendenza verso un'eccessiva centralizzazione all'interno della chiesa cattolica. Le

difficoltà nell'adottare una maggiore sinodalità hanno portato papa Francesco a insistere con più forza sulla libera consultazione sinodale, soprattutto riconoscendo l'importanza del ruolo delle conferenze episcopali e del sinodo dei vescovi. D'altra parte, si può notare come anche le varie chiese ortodosse autocefale e autonome incontrino difficoltà nella collaborazione reciproca e nell'attuazione di una pratica sinodale. Così, ortodossi e cattolici si trovano gli uni e gli altri di fronte alla sfida di integrare primato e sinodalità, e sarebbe utile e produttivo per tutte e due le chiese affrontare questi problemi insieme, in modo da raggiungere una soluzione accettabile per entrambe.

³⁰ Cf. *Ut unum sint* 95 e 96, pp. 1681-1685, nrr. 2866-2868.

IV CONSIDERAZIONI SISTEMATICHE

12. La “koinonía/communio” come fondamento dell’ecclesiologia

Dichiarazione comune: La riscoperta delle fonti sulla chiesa antica nel xx secolo ha portato cattolici e ortodossi a comprendere a qual punto la chiesa sia pienamente realizzata nell’eucaristia. Questo si riflette nel termine greco koinonía, che si riferisce sia alla comunione sacramentale (communicatio in sacris) sia alla comunione dei santi (communio sanctorum). La comunione eucaristica è espressione della natura della chiesa. Nella celebrazione dell’eucaristia, la chiesa si manifesta come popolo di Dio, corpo di Cristo e tempio dello Spirito santo. Quando l’eucaristia è celebrata, la chiesa è pienamente presente, senza essere la chiesa tutta intera. È così che l’eucaristia rinvia anche all’unità fondamentale della chiesa nella sua totalità. Questa comprensione sacramentale della chiesa fornisce il fondamento teologico dell’interrelazione tra primato e sinodalità in quanto principio strutturale della chiesa a livello locale, regionale e universale.

12.1. Nel Nuovo Testamento, la chiesa è descritta come nuovo popolo di Dio (cf. At 13,16-39; 15,13-21; Rm 9,24-30), corpo di Cristo (cf. 1 Cor 12,12-27) e tempio dello Spirito santo (cf. 1 Cor 6,19). Il corpo di Cristo è l'immagine che l'apostolo Paolo preferisce per definire la chiesa e che egli mette in relazione con il corpo eucaristico di Cristo: "Poiché c'è un solo pane, noi, che siamo molti, siamo un solo corpo, perché partecipiamo tutti all'unico pane" (1 Cor 10,17). Nella Lettera ai Colossesi, il termine si applica direttamente anche alla chiesa: "Egli è il capo del corpo, ma il corpo è la chiesa" (Col 1,18). La prima lettera di san Giovanni esplicita il senso neotestamentario della *koinonía/communio* in modo particolarmente perspicuo: "Ciò che abbiamo visto e udito lo proclamiamo anche a voi, perché abbiate comunione (*koinonía*) con noi; e la nostra comunione è con il Padre e con suo Figlio Gesù Cristo" (1 Gv 1,3).

12.2. Nel Nuovo Testamento, il termine di *koinonía* presenta una varietà di aspetti. Comprende sia la comunione con Dio attraverso Cristo, che fa del fedele un figlio di Dio che partecipa del suo Spirito, sia la comunione dei credenti tra di loro. Tale comunione con Dio e gli uni con gli altri si realizza nella *koinonía* eucaristica. La condivisione eucaristica è l'espressione visibile della piena unità in Cristo attraverso lo Spirito.

12.3. Il mistero della chiesa è radicato nel mistero della santissima Trinità (cf. Gv 17). La comunione con il Dio triuno è il fondamento della vita della chiesa. Lo Spirito santo, quale fonte e donatore dei diversi carismi per l'edificazione della comunità (cf. 1 Cor 12,1-11), è il primo agente della *koinonía*. Le radici trinitarie della *koinonía* sono un tema frequente negli scritti dei

padri della chiesa¹. Le prime due delle quattro "note della chiesa" menzionate nel Credo niceno (*una, sancta*) derivano anch'esse dalla comunione della chiesa con il Dio triuno.

12.4 La *koinonía* della chiesa è nutrita dalla proclamazione del Vangelo e dalla celebrazione dei sacramenti, sotto la guida dei ministri della chiesa scelti per servire l'una e l'altra. La realtà della chiesa come partecipazione a Cristo attraverso lo Spirito santo si manifesta pienamente alla luce del mistero eucaristico in cui si fa esperienza della *koinonía* della chiesa.

12.5. Secondo la fede comune a ortodossi e cattolici, la chiesa è una comunione di credenti battezzati e riuniti dallo Spirito santo attorno al Cristo presente nell'assemblea. Questo implica la comunione tra tutte le chiese locali, presiedute dal loro vescovo. Ogni comunità che celebra l'eucaristia sotto la presidenza di un vescovo, o di un sacerdote in comunione con lui, è ultimamente consapevole di partecipare realmente alla *koinonía* di tutta la chiesa.

12.6. Il riconoscimento della piena realtà del mistero eucaristico è il fondamento del mutuo riconoscimento delle chiese come chiesa di Gesù Cristo. Dal punto di vista cattolico, "con la celebrazione dell'eucaristia del Signore in ciascuna chiesa particolare [ortodosse e ortodosse orientali], la chiesa di Dio è edificata e cresce" (UR 15). Nella chiesa ortodossa esistono diversi punti

¹ Cf. Basilio di Cesarea, *Lo Spirito santo* 15; 30; 38; 59, a cura di G. Azzali Bernardelli, Roma 1993, pp. 103-106; 127-128; 139-143; 172-174; Gregorio di Nissa, *Contro Eunomio* III,8,23, in Id., *Teologia trinitaria. Contro Eunomio. Confutazione della professione di fede di Eunomio*, a cura di C. Moreschini, Milano 1994, pp. 1626-1627; Giovanni di Damasco, *Esposizione della fede. De fide orthodoxa* 8, testo critico di B. Kotter, a cura di M. Andolfo, Bologna 2013, pp. 252-253.

di vista circa il riconoscimento dello status ecclesiale e la validità dei sacramenti della chiesa cattolica; finora non c'è un pieno accordo a riguardo tra le varie chiese locali ortodosse.

12.7. La comprensione della chiesa come *koinonía* non ha conseguenze solo per la chiesa stessa e la sua vita interiore, o per i rapporti interconfessionali, ma implica anche un rapporto con il “mondo”, cioè con la società e con coloro che non fanno parte della comunità ecclesiale. Alcuni teologi ortodossi hanno fatto ricorso in proposito al concetto di “liturgia dopo la liturgia”², il che significa che la *koinonía* trova la sua espressione anche nella vita quotidiana del cristiano e che l'incontro eucaristico continua – anche se in modo diverso – nella vita dei cristiani nel mondo: la *koinonía* della chiesa permette ai cristiani di agire come cristiani³. Vivere come cristiani nel mondo non può essere separato dall'esperienza e dall'appartenenza eucaristica, ma è piuttosto la sua espansione nella creazione di Dio. La chiesa cattolica ha espresso idee simili nella costituzione pastorale del Vaticano II sulla chiesa nel mondo moderno *Gaudium et spes*.

² Si veda, per esempio, I. Bria, *The Liturgy after the Liturgy*, Geneva 1996.

³ Cf. Chiesa ortodossa russa, *I fondamenti della concezione sociale* (2000), supplemento a *Il Regno – documenti 1* (2001) e il documento del concilio di Creta sulla *Missione della chiesa ortodossa nel mondo contemporaneo* (2016).

13. L'autorità nella chiesa a servizio della comunità

Dichiarazione comune: *Ogni servizio all'unità della chiesa necessita di un'autorità, che può essere esercitata in modo sia primaziale che sinodale. Un'autorità di questo tipo si basa su un dono di Dio, il carisma del ministero (cf. Rm 12,3-8, 1Cor 12,4-11; Ef 4,7-12), e i suoi compiti comprendono l'annuncio della fede, la celebrazione dei sacramenti, la conservazione della dottrina e la guida del popolo di Dio. L'autorità del “Primo” (primus/prótos) è una forma personale di autorità al servizio della comunità. Cristo stesso ci ha dato un esempio di come l'autorità deve essere intesa: come servizio che include la disponibilità a praticare la rinuncia a se stessi (kénosis, cf. Fil 2,5-11; Mt 23,8-12). Le forme primaziali e sinodali di autorità sono riconosciute come tali attraverso un processo di ricezione che rivela l'autorità di tutto il popolo di Dio (pléroma), il quale custodisce la vera dottrina attraverso il suo senso della fede (sensus fidelium).*

13.1. In ogni società umana esistono i fenomeni dell'autorità e del potere. Occorre operare una distinzione tra questi due fenomeni. L'autorità riguarda l'influenza di una persona o di un'istituzione fondata sulla tradizione o la competenza e il prestigio che ne deriva. Il potere, d'altro lato, riguarda la capacità di utilizzare determinati mezzi e procedure per attuare decisioni. Dell'uno e dell'altra si può facilmente abusare.

13.2. Le nozioni di autorità e di potere acquistano un significato particolare all'interno della chiesa. Il potere (*dýnamis*) appare innanzitutto come attributo di

Dio (cf. Ap 7,12). I testi scritturali presentano il suo potere su tutti gli dèi e sulla creazione (cf. Sal 82,1). In questo senso, la suprema potenza di Dio può essere identificata con la sua gloria (cf. Sal 63,2; Eb 1,3). Questo potere è sempre legato all'amore di Dio per Israele e l'intera umanità, al suo dono della salvezza, al suo perdono e, soprattutto, alla sua misericordia (cf. Os 2,19). Il Nuovo Testamento considera la potenza di Dio che opera in Gesù (cf. 1Cor 1,24). Il Cristo risorto, che ha ricevuto da Dio piena autorità (*exousía*), ha conferito il potere agli apostoli in e con il suo Spirito santo (cf. Mt 28,18-19). Seguendo il comandamento di Gesù, l'autorità nella chiesa non deve essere intesa come dominio, ma come servizio al popolo di Dio basato sulla potenza della croce.

13.3. Nella chiesa ci sono persone con carismi diversi che ricevono ed esercitano l'autorità in ambiti differenti, come mostra Ef 4,11: "Ed egli ha dato ad alcuni di essere apostoli, ad altri di essere profeti, ad altri ancora di essere evangelisti, ad altri di essere pastori e maestri". Questo implica che l'autorità nella chiesa debba essere sempre ordinata alla comunità. Ciò vale per il ministero ordinato, e in particolare per il ministero del vescovo, che ha acquisito un significato speciale per la vita ecclesiale nel corso dei secoli. Tuttavia, figure come Silvano del Monte Athos o madre Teresa mostrano che l'autorità spirituale non presuppone un ministero ordinato.

13.4. Poiché Cristo è il capo della chiesa, egli è la fonte di ogni autorità all'interno della chiesa, indipendentemente dal fatto che sia esercitata da uno (il primate), da alcuni (il sinodo) o da tutti (il popolo di Dio). L'autorità del sinodo e di colui che lo presiede è radi-

cata nel mistero della chiesa come corpo di Cristo nello Spirito santo. La sinodalità, in quanto dimensione essenziale della chiesa, riflette il suo mistero e, come tale, è collegata all'autorità di tutto il popolo di Dio che, attraverso il suo "senso della fede", suscitato e sostenuto dallo Spirito santo, è in grado di discernere ciò che è veramente di Dio.

13.5. Ogni esercizio del potere nella chiesa ha senso solo se praticato secondo il modello di Cristo crocifisso, come servizio e non come dominio sugli altri (cf. Mc 10,42-45 e par.; Gv 13,1-17). Ciò vale anche per l'esercizio del primato ai suoi vari livelli. I mezzi a disposizione di coloro che esercitano il primato devono essere impiegati solo in questo spirito. Questo comprende, ai diversi livelli, il dovere di rendere conto alla comunità.

14. Un'interpretazione teologica del primato

Dichiarazione comune: *Cristo è l'unico capo della chiesa. Egli è l'esempio per tutti coloro che esercitano il ministero di governo nella chiesa. La sacra Scrittura testimonia che, per quanto fluide possano essere state le forme di governo, esse erano comunque indispensabili per le comunità cristiane fin dall'inizio. Le testimonianze patristiche dal secondo secolo in poi indicano che il carisma della presidenza è stato affidato a una persona il cui compito particolare era quello di testimoniare, promuovere e proteggere l'unità della chiesa. Questo compito viene svolto ai vari livelli della vita ecclesiale in modi diversi e con accentuazioni specifiche.*

14.1. Numerosi passi del Nuovo Testamento indicano che fin dall'inizio le comunità cristiane hanno avuto delle guide. In uno dei testi più antichi, l'apostolo Paolo incoraggia i membri della comunità a riconoscere e rispettare le loro guide (*proistámenoi*): "Vi preghiamo, fratelli, di avere riguardo per quelli che faticano tra voi, che vi fanno da guida nel Signore e vi ammoniscono" (1Ts 5,12). Altri testi rivelano l'esistenza di forme embrionali di ministero esercitato da persone chiamate vescovi e diaconi (per esempio At 20,28; Fil 1,1). Il Nuovo Testamento non offre un'immagine coerente di questi ministeri e lascia aperte molte questioni riguardanti le loro precise funzioni.

14.2. Secondo il Nuovo Testamento, durante il suo ministero terreno, Gesù scelse i Dodici come suoi compagni stabili, diede loro il potere (*dýnamis*) e l'autorità (*exousía*) di predicare il vangelo, per guarire e scacciare gli spiriti maligni (Lc 9,1), e promise loro che sarebbero stati i giudici escatologici di Israele (cf. Mt 19,28; cf. anche Ap 21,12). Tre di loro, Pietro, Giovanni e Giacomo, occupavano un posto particolare, essendo stati scelti per stare con Gesù in occasioni speciali come la trasfigurazione (Mc 9,2-10 par), o nel giardino del Getsemani prima del suo arresto (Mc 14,32-42 par.). Paolo testimonia che Giacomo, il "fratello del Signore", così come Pietro e Giovanni, erano considerati le "colonne" della comunità di Gerusalemme (Gal 2,9).

14.3. Pietro funge da testimone speciale della risurrezione nella più antica professione di fede cristiana, che si ritrova nella prima lettera di Paolo ai Corinzi: "e che egli [cioè il Cristo risorto] apparve a Cefa, e quindi ai Dodici" (1Cor 15,5). Nonostante le evidenti differenze, i Vangeli concordano sul fatto che a Pietro

era stato attribuito un ruolo speciale nella cerchia dei discepoli. Così, nel Vangelo di Luca, Gesù lo istruisce a confermare i suoi fratelli (Lc 22,32) e nel Vangelo di Giovanni gli chiede di pascere i suoi agnelli e le sue pecore (Gv 21,15-19). Il primo passo colloca le parole di Cristo nell'ultima cena, mentre il secondo evoca l'eucaristia. Allo stesso tempo gli evangelisti non nascondono in alcun modo le debolezze di Pietro, ma le mettono addirittura in risalto: Pietro per tre volte rinnega il Signore e ha bisogno del suo perdono (Lc 22,34 e 61-62). Nel Vangelo di Matteo la dialettica tra posizione privilegiata e debolezza raggiunge il suo culmine: Pietro, destinato a ricevere le chiavi del regno dei cieli (Mt 16,19), è chiamato "Satana" quando cerca di impedire al Signore di percorrere la via della croce (Mt 16,21-23). Pur essendo coinvolto in un dibattito con Paolo sulla comunione con i cristiani non ebrei (cf. Gal 2,11-21), Pietro gode di particolare rispetto ed è raffigurato come mediatore durante le tensioni e i conflitti (cf. At 15,6-14).

14.4. Molto presto la chiesa di Roma venne associata a Pietro e Paolo, che a Roma resero testimonianza a Cristo e ricevettero il martirio (cf. § 7.2). La venerazione delle loro tombe, unita all'importanza di Roma quale capitale dell'impero, costituì la base per la speciale posizione accordata alla chiesa di Roma e, di conseguenza, al suo vescovo, a partire dal III secolo.

14.5. La particolare posizione di Pietro nel collegio dei Dodici, testimoniata dalla sacra Scrittura, si riflette anche nella tradizione liturgica e viene di solito associata all'eccezionale ruolo di Paolo nella missione ai gentili. Sia il rito romano sia quello bizantino ricordano l'apostolo Pietro e l'apostolo Paolo il 29 giugno. Nel

rito romano è una solennità; nella tradizione bizantina più tarda, la festa dei due apostoli è preceduta da uno specifico tempo di digiuno che sottolinea il prestigio di entrambi.

14.6. Nelle lettere di Ignazio di Antiochia, risalenti al II secolo, il vescovo appare come garante dell'unità della chiesa. Ciò va probabilmente compreso alla luce della preoccupazione dell'autore per la fine della generazione degli apostoli e dei loro immediati discepoli. Cipriano di Cartagine († 258), poi, insegna che ogni vescovo, come successore degli apostoli, siede sulla "cattedra di Pietro". Lo statuto speciale di Pietro, di cui testimonia il Vangelo di Matteo, per Cipriano implica l'unità dell'episcopato⁴. Il ministero dei vescovi fu così considerato un modo di continuare l'eredità apostolica e renderla una realtà presente.

14.7. Lo status ecclesiale del primato a livello regionale è descritto nel canone apostolico 34 (cf. § 7.4). Sebbene il testo stesso sia formulato in modo un po' vago, in parte perché la situazione variava da regione a regione (ad esempio, il primato era esercitato diversamente ad Alessandria e ad Antiochia), il canone riflette le speranze e le aspirazioni presenti nel IV secolo. Il canone 34 insegna qualcosa di vitale sulla dinamica del primato: l'interdipendenza tra il *prótos* e il suo sinodo.

14.8. Il mantenimento dell'unità della chiesa è responsabilità di tutti i suoi membri. Tuttavia, è il "Primo" tra loro che dovrebbe prendersene cura in modo eminente. Tale compito di governo comprende la mediazione, il mantenimento dell'equilibrio tra unità e

diversità, e il renderne conto. All'esercizio di questo ministero si applicano le parole di Gesù: "Se uno vuole essere il primo, sia l'ultimo di tutti e il servitore di tutti" (Mc 9,35).

14.9. Con l'evoluzione delle strutture ecclesiali e la differenziazione in vari livelli, anche l'esercizio del primato divenne più impegnativo. Tuttavia, l'azione primaziale rimane fino ad oggi pertinente a ogni livello della vita ecclesiale: comunità locale, diocesi / eparchia, provincia ecclesiastica / sede metropolitana, patriarcato e chiesa universale. L'esercizio del primato si differenzia a seconda dei diversi livelli della chiesa. Quindi, il primato in una chiesa regionale non è lo stesso di quello di un vescovo nella sua diocesi, perché, nella diocesi, il vescovo ha lo specifico ministero di garantire la comunione tra la sua chiesa e le altre chiese locali.

14.10. È assolutamente necessario tenere conto del particolare contesto storico di ogni affermazione sul primato, della storia del suo sviluppo, della sua importanza per il proprio tempo, ma anche della storia dei suoi effetti. Ad esempio, per quanto riguarda il vescovo di Roma, occorre distinguere tra primato di giurisdizione e infallibilità. A seguito della definizione del primato giurisdizionale, la sede romana è cresciuta d'importanza nel periodo successivo al Vaticano I. Per quanto riguarda l'infallibilità, è importante notare che, in un secolo e mezzo circa dal Vaticano I, i papi hanno fatto ricorso una sola volta a una proclamazione *ex cathedra*, e cioè la proclamazione del dogma dell'Assunzione di Maria in cielo (1950).

14.11. Una migliore comprensione del concetto cattolico di primato a livello universale potrebbe essere raggiunta attraverso una più chiara distinzione tra la

⁴ Cipriano di Cartagine, *L'unità della chiesa* 4-5, p. 83.

posizione unica del papa nella chiesa cattolica e la sua possibile funzione di primate all'interno della più ampia comunità cristiana. Il ruolo del vescovo di Roma nel primo millennio, come descritto nel capitolo 7 di questo articolo e nei documenti di Ravenna e di Chieti della Commissione internazionale ortodosso-cattolica, fornisce un utile punto di partenza sulla questione.

15. Un'interpretazione teologica della sinodalità

Dichiarazione comune: *La sacra Scrittura e la tradizione della chiesa testimoniano che il governo della chiesa si basa su un principio sinodale, espresso, ad esempio, nella comunione degli apostoli e nei sinodi locali della chiesa primitiva. Questo principio sinodale deve valere anche a tutti i livelli della vita ecclesiale, secondo lo specifico ambito di responsabilità.*

15.1. Il principio sinodale ha il suo paradigma nel concilio apostolico di Gerusalemme (At 15). Il libro degli Atti riferisce come “gli apostoli e gli anziani” (At 15,6), di fronte al problema dirompente della circoncisione, si riunissero sotto la presidenza di Giacomo a Gerusalemme, dove la questione fu apertamente dibattuta. La decisione finale, che la circoncisione non poteva essere imposta, servì all'edificazione della comunità (At 15,28). Si può scorgere un'anticipazione del principio sinodale anche nella riunione dei “centoventi fratelli”, durante la quale Mattia fu accolto nella cerchia degli apostoli in sostituzione di Giuda (At 1,15-26).

15.2. I sinodi regionali si possono far risalire ai dibattiti sul montanismo verso la fine del II secolo. Ireneo di Lione vede il manifestarsi dell'apostolicità nell'accordo delle chiese sparse in tutto il mondo, espresso dai rispettivi vescovi, che egli considerava come successori degli apostoli⁵. Cipriano di Cartagine sposta l'accento dalla tradizione custodita dai vescovi al carattere collegiale dell'episcopato, il cui ufficio apostolico si manifesta, quando necessario, nei concili⁶. Per Cipriano, la chiesa è “unita e tenuta insieme dal collante della reciproca coesione dei vescovi”⁷. Entro il terzo secolo, sia in oriente sia in occidente, il concilio della chiesa (locale o regionale) è universalmente riconosciuto come il principale strumento per realizzare e salvaguardare l'unità della chiesa nella tradizione apostolica, ogni volta che le circostanze lo richiedano. Dopo la sconfitta dell'imperatore Licinio per mano di Costantino, divenne possibile la convocazione di un concilio ecumenico (324).

15.3. I sinodi della chiesa primitiva, specialmente i sette concili ecumenici riconosciuti sia dagli ortodossi sia dai cattolici, furono eventi straordinari, ad hoc, determinati dall'urgenza delle circostanze, in particolare dalla necessità di rispondere alle eresie o di risolvere un problema grave che minacciasse l'unità ecclesiale. Tali concili non dovrebbero essere considerati principalmente in termini istituzionali, ma piuttosto quale espressione della voce o del pensiero della chiesa su al-

⁵ Cf. Ireneo di Lione, *Contro le eresie* III,3,1-4, in Id., *Contro le eresie e gli altri scritti*, a cura di E. Bellini e G. Maschio, Milano 1997, pp. 218-219.

⁶ Cf. Cipriano di Cartagine, *Lettere* LXXII, vol. II, pp. 244-249 (“A Stefano”, riguardo al concilio del 256).

⁷ *Ibid.* LXVI,8, pp. 184-185 (... *utique conexas et cohaerentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata*).

cune questioni molto specifiche. In linea di principio i sinodi si vedono riconosciuta autorità in materia di dottrina, liturgia e disciplina, nella misura in cui esprimono la fede della chiesa.

15.4. Il sinodo è l'istanza più elevata in cui può manifestarsi, in particolari contesti e in risposta a specifiche circostanze, l'unità essenziale della chiesa. I vescovi, in quanto successori degli apostoli, sono investiti della responsabilità di pronunciarsi su questioni dottrinali e disciplinari, esprimendo in particolare la fede delle loro comunità. È l'intero popolo di Dio, e i vescovi in particolare, ad avere l'incarico di custodire e trasmettere la predicazione apostolica, secondo la prima lettera di Giovanni: "Ciò che abbiamo visto e udito, lo proclamiamo anche a voi" (1Gv 1,3).

15.5. I vescovi riuniti in sinodo non hanno alcuna facoltà di andare oltre l'insegnamento apostolico (*depositum fidei/parádoxis*). Il loro compito è essenzialmente quello di discernere, affermare e formulare la fede: devono discernere la tradizione apostolica su uno specifico argomento, affermarla e proclamarla.

15.6. Le prime raccolte canoniche (risalenti al IV secolo) articolano il principio della sinodalità in molteplici modi, ad esempio: l'insistenza che un vescovo debba essere ordinato da almeno tre vescovi⁸; la necessità per i vescovi di ogni regione di riconoscere l'autorità di un "primo" per mantenere l'unanimità tra lui e gli altri vescovi⁹; o la prescrizione che in ogni diocesi metropolitana siano regolarmente tenuti dei

⁸ Concilio di Nicea I, can. 4, in COD p. 7; cf. *Canone apostolico* 1, che in ogni caso prescrive: "che un vescovo sia ordinato da due o tre vescovi".

⁹ *Canone apostolico* 34.

concili "per il bene della chiesa e la soluzione delle controversie"¹⁰.

15.7. Nel corso del tempo, le chiese hanno sviluppato anche altre forme di consultazione sinodale che trattano, di volta in volta, questioni dottrinali e disciplinari e che devono essere distinte dai concili locali, regionali o universali. Queste strutture comprendono, per esempio, il sinodo permanente o residenziale di Costantinopoli – la *synodos endemoûsa* – costituito dai vescovi presenti a Costantinopoli per vari motivi e quindi in grado di riunirsi in breve tempo qualora fosse necessario un responso conciliare. Alcune chiese ortodosse autocefale hanno adottato in epoca moderna un sistema in cui le rispettive chiese sono amministrate e dirette da un sinodo permanente di vescovi e altri delegati.

15.8. Le forme e i processi sinodali sono parte integrante dell'identità della chiesa cattolica e ortodossa. Nel corso della storia, nonostante i significativi mutamenti nel tempo e le differenze tra le nostre due tradizioni, la chiesa non è mai esistita senza una certa consapevolezza della sinodalità.

16. Primato e sinodalità al servizio della comunione

Dichiarazione comune: *Un'ecclesiologia fondata sull'eucaristia non può dimenticare che i principi primaziale*

¹⁰ Concilio di Antiochia (341), can. 20; cf. Concilio di Nicea I, can. 5, in COD, p. 8.

e sinodale hanno la medesima origine e sono complementari. Nella tradizione canonica, questo si riflette, ad esempio, nel Canone apostolico 34. Il primato e la sinodalità non sono forme discrezionali di amministrazione della chiesa, ma appartengono alla natura stessa della chiesa, perché hanno entrambe lo scopo di rafforzare e approfondire la comunione a tutti i livelli. Sia dal punto di vista teologico sia da quello canonico, è quindi impossibile affrontare la questione del primato senza considerare la sinodalità, o ignorare il primato quando si tratta di sinodalità.

16.1. Gesù Cristo è il capo della chiesa (cf. Ef 1,22), e quindi “sia lui ad avere il primato su tutte le cose” (Col 1,18). Questa unità viva e organica del capo e del corpo nella vita della chiesa si esprime nell’interazione tra il primate e il sinodo. Ogni forma di primato ecclesiale è, per sua natura, non un potere sulla chiesa, ma un servizio nella chiesa subordinato a Gesù Cristo, il suo capo (cf. § 13.2 e 5).

16.2 L’esperienza eucaristica e la tradizione canonica mostrano che il primato e la sinodalità dipendono l’uno dall’altro. Nell’eucaristia, che è l’espressione fondamentale della vita della chiesa nel suo insieme, la comunità e il *proestós* che la presiede (il vescovo o un presbitero da lui delegato) sono in un rapporto di interdipendenza: la comunità non può celebrare l’eucaristia senza *proestós*, che, a sua volta, non dovrebbe celebrare senza comunità. Nella tradizione canonica, la correlazione a livello regionale tra il “primo” e gli altri vescovi è descritta formalmente dal canone apostolico 34 (cf. §§ 7.4 e 14.7): i vescovi di ogni provincia non possono fare nulla di importante senza il consenso del

loro capo, che, da parte sua, non può fare nulla senza il consenso di tutti. Non si devono contrapporre primato e sinodalità, ma, al contrario, li si deve considerare come inseparabili e complementari l’uno all’altro al servizio dell’unità della chiesa di Dio.

16.3. Nel corso del primo millennio, tutte le istituzioni primaziali, a ogni livello ecclesiale, erano radicate in strutture sinodali. Il primato è una realtà attestata lungo tutti i diversi contesti storici, la quale esprime il rapporto tra un’assemblea e colui che la presiede, sia pure con fondamenti e modalità di funzionamento diversi ai vari livelli in cui si realizza la comunione nella chiesa. Ne consegue che non si può legittimamente concepire il primato senza sinodalità, né considerare la sinodalità ignorando il primato.

16.4. Nel rapporto tra primato e sinodalità, ai diversi livelli della chiesa (locale, regionale e universale) si dà analogia ma non identità: poiché la natura del primato e della sinodalità differiscono da un livello all’altro, e anche la dinamica tra primato e sinodalità varia di conseguenza. Ad esempio, il primato e la sinodalità a livello regionale non sono dello stesso tipo di quelli a livello diocesano. Nella sinodalità diocesana, il vescovo diocesano ha un carisma speciale, che gli permette di essere il garante della comunione tra la sua chiesa e le altre chiese locali. Allo stesso modo, l’interrelazione tra primato e sinodalità a livello universale non rispecchia esattamente quella a livello locale o regionale e richiede quindi un’ulteriore esplorazione teologica. In questo senso, l’assenza di una posizione ortodossa comune sul primato a livello universale, così come la mancanza di una chiara struttura sinodale nella chiesa cattolica, complicano il dialogo ortodosso-cattolico.

16.5. Un aspetto importante del rapporto tra primato e sinodalità è la questione di come salvaguardare una stretta correlazione tra comunione delle chiese e collegialità dei vescovi. I vescovi sono i testimoni della fede delle loro chiese, ma sono anche responsabili della chiesa nel suo insieme. Questo carisma, espresso nel sacramento dell'ordinazione episcopale, rende i vescovi servitori di tutta la comunione ecclesiale – non solo nella loro chiesa locale, ma anche tra le chiese locali –, come indica l'imposizione delle mani da parte dei vescovi concelebranti.

16.6. La sinodalità, come espressione visibile della cattolicità della chiesa, non è propria solo alla gerarchia ecclesiastica, ma anche a tutto il popolo di Dio. In tal modo, l'unità dei "primi" e dei loro fedeli può essere espressa nella vita ecclesiale a diversi livelli, perché la responsabilità della chiesa risiede in tutti i suoi membri. Il fatto che i laici siano stati invitati come consulenti sia ai sinodi dei vescovi della chiesa cattolica sulle questioni familiari (2015 e 2016) sia al concilio ortodosso di Creta (2016) ne è prova eloquente. I laici possono arricchire le deliberazioni sinodali con la loro spiritualità e la loro competenza.

16.7. La storia della chiesa rivela due tendenze ecclesiologiche: principalmente ma non esclusivamente sinodale in oriente, e prevalentemente ma non esclusivamente primaziale in occidente; e tuttavia l'una e l'altra possono coesistere in una tensione creativa. Qualsiasi ristabilimento 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, tutti e due al servizio della comunione tra le chiese.

V CONCLUSIONE

17. Sintesi

17.1. Nel loro lavoro fino al presente, i membri ortodossi e cattolici del Gruppo di lavoro misto ortodosso-cattolico Sant'Ireneo si sono impegnati a vicenda in uno spirito di amicizia e di scambio intellettuale. Sono convinti di aver compiuto, nel corso di quattordici anni, molti progressi nello sforzo di costruire una fiducia reciproca, per meglio comprendersi e vedere oltre le barriere che da tempo impediscono il ristabilimento della piena comunione tra le loro chiese.

17.2. Questo risultato è stato possibile anche per la metodologia che i membri hanno cercato di adottare, interpretando i dati storici in modo da tenere pienamente conto del loro contesto; evitando interpretazioni anacronistiche che proiettano controversie posteriori in un'epoca più antica e ricercando il valore permanente di determinate espressioni così come erano state originariamente intese.

17.3. I membri hanno adottato questo approccio nello studio di un'ampia gamma di questioni che sono state raggruppate in sedici dichiarazioni comuni, a comin-

ciare dall'importanza dell'ermeneutica per il dialogo ecumenico stesso. In questo si sono attenuti ai seguenti principi: 1) il linguaggio è importante, e le parole assumono significati diversi in epoche diverse; 2) i dogmi confessati da ortodossi e cattolici devono essere studiati nel loro contesto, per discernere ciò che è detto e ciò che è significato; 3) si deve anche tener conto dei diversi approcci al diritto canonico, così come del grado di applicabilità al mondo contemporaneo di alcuni canoni elaborati molti secoli fa; 4) inoltre, studiando l'origine delle nostre divisioni deve essere considerato il ruolo dei fattori non teologici; 5) in effetti, la consapevolezza della storia è essenziale per un'adeguata comprensione delle tradizioni teologiche dell'oriente e dell'occidente. Il passato non deve essere né idealizzato né screditato, e si deve operare una giusta distinzione tra gli ideali espressi dalle chiese e le realtà umane concrete in cui questi ideali sono vissuti.

17.4. Il Gruppo Sant'Ireneo ha utilizzato lo stesso approccio nello studio sia della crescente divergenza tra oriente e occidente nel primo millennio, sia delle diverse direzioni che oriente e occidente hanno preso dopo la rottura della piena comunione. Il periodo precedente il concilio di Nicea (325) è particolarmente significativo e potrebbe fornire degli elementi utili per affrontare le questioni oggi controverse tra le chiese. I principi del primato e della sinodalità sono presenti entrambi nei primi secoli, ma nessun modello esclusivo di relazione tra i due è stato universalmente accettato. L'allontanamento tra cattolici e ortodossi, avvenuto tra IX e XV secolo, è dovuto in gran parte al reciproco estraniamento culturale, e il diverso sviluppo delle due tradizioni è stato fortemente influenzato dalle realtà

politiche e sociali che gli uni e gli altri hanno affrontato. L'identità confessionale cattolica e ortodossa si irrigidisce nel periodo della "confessionalizzazione" (XVI-XVIII secolo), quando cattolici e protestanti intensificano la loro azione missionaria. Questo processo è culminato nel XIX secolo, quando cattolici e ortodossi si trovano a rispondere a sfide molto diverse. Il Gruppo Sant'Ireneo ha dedicato una sostanziale attenzione al contesto storico e teologico della controversa dottrina del Vaticano I sull'infallibilità papale e la giurisdizione universale. In questo stesso periodo, nuove chiese autocefale sono sorte in oriente in risposta ai sommovimenti politici nell'Europa sudorientale. È stato con la rinascita ecclesiologicala del XX secolo che la chiesa cattolica e quella ortodossa hanno conosciuto un processo di riavvicinamento, che ha preso slancio grazie al magistero del concilio Vaticano II e agli sviluppi paralleli della teologia ortodossa. I membri del Gruppo Sant'Ireneo ritengono che l'attuale periodo di relazioni reciproche sia il più promettente degli ultimi secoli.

17.5. Alla luce di queste considerazioni, il Gruppo Sant'Ireneo ha riflettuto su alcune questioni sistematiche riguardanti il rapporto tra chiesa cattolica e chiesa ortodossa. Il gruppo riconosce la centralità dell'eucaristia come manifestazione primaria della chiesa, nella sua unità e nei diversi ruoli che i suoi membri occupano. L'interazione tra colui che presiede e l'assemblea nell'eucarestia costituisce anche il fondamento teologico per una rinnovata comprensione di primato e sinodalità, così come dell'autorità nella chiesa, la quale, sia che venga esercitata in modo primaziale sia che abbia carattere sinodale, deve sempre essere al servizio della comunità. Sia la Scrittura sia la tradizione attestano la

necessità di un ministero primaziale per servire l'unità della chiesa a vari livelli; ma attestano anche la necessità della sinodalità a tutti i livelli della vita ecclesiale. La complementarità di questi due principi sarà centrale per una più profonda comprensione teologica della chiesa, che potrà agevolare la riconciliazione tra ortodossi e cattolici.

Una visione per il futuro

17.6. I membri del Gruppo Sant'Ireneo sono consapevoli di non essere ancora giunti al punto di formulare raccomandazioni concrete, che possano costituire la base per il ristabilimento della piena comunione. Tuttavia, essi ritengono che il dialogo ortodosso-cattolico sia sulla via dell'unità, e che già oggi sia possibile discernere a grandi linee una chiesa cattolica e ortodossa pienamente in comunione. È loro convinzione che ogni visione per il futuro debba elaborare un modello di comunione duttile, tenendo conto che la sua realizzazione non potrà che essere graduale. Il movimento verso la riconciliazione tra cattolici e ortodossi non implica necessariamente la soluzione immediata di tutte le questioni in sospeso, ma un quadro condiviso in cui esse possano essere affrontate, tendendo a questo obiettivo.

17.7. Nelle loro riflessioni, i componenti del Gruppo Sant'Ireneo hanno preso atto del lavoro della Consultazione teologica ortodossa-cattolica nordamericana, in particolare della dichiarazione congiunta del 2010, "Verso una chiesa riunita: abbozzo di una visione or-

todossa-cattolica per il futuro"¹. I membri del gruppo condividono con la consultazione nordamericana la convinzione che nessuna delle differenze che per secoli hanno diviso le due chiese sia necessariamente insormontabile. Tutte queste differenze richiederanno uno studio approfondito e un rigoroso approccio ermeneutico per determinare se veramente impediscono il ristabilimento della piena comunione, o se sono esempi di legittima diversità. Soprattutto, le chiese dovranno sforzarsi di realizzare un maggiore equilibrio tra sinodalità e primato a tutti i livelli della vita ecclesiale, con un rafforzamento delle strutture sinodali nella chiesa cattolica e l'accettazione nella chiesa ortodossa di un certo primato all'interno della comunione delle chiese a livello universale.

17.8. Il Gruppo Sant'Ireneo è consapevole che definire il ruolo preciso del vescovo di Roma all'interno di una ristabilita comunione tra le nostre chiese sarà l'aspetto più impegnativo di questo processo. I membri del nostro gruppo sono convinti che il vescovo di Roma possa e debba svolgere un ruolo maggiore nell'esprimere l'unità dei cristiani nel mondo di oggi. Per fare questo, una nuova definizione del rapporto tra la chiesa di Roma e le chiese d'oriente deve essere elaborata in un modo che sia fedele alla tradizione della chiesa indivisa e accettabile sia per i cattolici sia per gli ortodossi. Ciò richiederà una rilettura degli insegnamenti del concilio Vaticano I. A questo proposito, si dovrebbe distinguere

¹ North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *Steps towards a Reunited Church: A Sketch of an Orthodox-Catholic Vision for the Future*, in *Origins* 40/23 (11 novembre 2010), pp. 353-360; <http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/ecumenical-and-interreligious/ecumenical/orthodox/steps-towards-reunited-church.cfm>.

tra la pratica del primato, così come si è sviluppata in particolari circostanze storiche, e la natura stessa del primato. Occorre trovare il modo di superare alcune posizioni del passato e d'integrare gli elementi essenziali che sono stati conservati in entrambe le tradizioni in una comune concezione del primato.

17.9. Sarebbe anche particolarmente proficuo esaminare nuovamente i rapporti tra la chiesa di Roma e le chiese d'oriente nel corso del primo millennio, specialmente nel periodo precedente il primo concilio di Nicea del 325, e in particolare i rapporti previsti dalle disposizioni del concilio di Sardica del 343. Questo concilio definì una forma di diritto papale d'appello, in base al quale le controversie tra le chiese potevano essere deferite a Roma, che avrebbe provveduto a un arbitrato da parte di un altro tribunale, al quale il vescovo di Roma avrebbe potuto inviare delegati. Una tale disposizione rispetterebbe pienamente l'autocefalia delle chiese ortodosse, assicurando al tempo stesso un effettivo ministero universale di unità da parte del vescovo di Roma.

17.10. Se il nostro lavoro si è finora concentrato essenzialmente sull'esame congiunto dei fattori storici, che hanno portato le nostre chiese alla situazione attuale, siamo tuttavia consapevoli che tale riflessione storica, per quanto necessaria e importante, non è in grado di fornire tutte le risposte per il futuro. La nostra analisi ha mostrato chiaramente fino a qual punto gli sviluppi strutturali intervenuti nelle nostre chiese siano stati condizionati da una serie di fattori d'ordine teologico, storico e sociologico. Le sfide che le chiese devono affrontare oggi non sono le stesse del primo millennio, e nemmeno quelle del XIX secolo. Ci rendiamo

dunque conto che un semplice ritorno al passato non è una soluzione, né per gli ortodossi né per i cattolici.

17.11. Insieme, possiamo affermare di aver molto da apprendere gli uni dagli altri sui problemi del primato e della sinodalità. La chiesa cattolica ha saputo realizzare un primato forte in grado di funzionare, anche se alcune delle sue manifestazioni appaiono problematiche agli ortodossi. Gli ortodossi, da parte loro, sono stati generalmente in grado di mantenere forti strutture sinodali a livello locale, regionale e, più recentemente, mondiale, anche se queste a volte portano a situazioni difficili che suscitano perplessità nei cattolici. Così sono presenti, da entrambe le parti, punti di forza e punti di debolezza, cosa che tutti noi possiamo ammettere.

17.12. Ricercando l'unità della chiesa, si è accresciuta in noi la convinzione che sia necessario trovare una soluzione comune, accettabile per le nostre due chiese, fondata sui punti di forza di ciascuna di esse. Tale soluzione non solo dovrà essere mutuamente accettabile, ma dovrà anche rispondere ai bisogni del XXI secolo, un'epoca di comunicazione istantanea che richiede trasparenza e responsabilità. Ciò implica, tra l'altro, che gli antichi modelli imperiali o feudali non trovano più posto. Ma questo richiede soprattutto buona volontà, il desiderio di cooperare e di lavorare insieme per costruire ponti, non solo tra i teologi accademici, ma anche tra i preti che si prendono cura della vita ecclesiale quotidiana, e tra tutti i battezzati, che devono trovare la propria voce quali membra del corpo di Cristo. Questo vale soprattutto per i nostri vescovi, che sovrintendono alla vita delle nostre chiese, e sui quali ricade quindi la responsabilità di mettere in pratica e realizzare l'unità desiderata. È per questo che il Gruppo Sant'Ireneo

raccomanda di prevedere un certo numero di passi intermedi da intraprendere già prima del ristabilimento della piena comunione, quali riunioni periodiche tra i vescovi delle due chiese, come proposto nella citata dichiarazione della Consultazione teologica ortodossa-cattolica nordamericana del 2010.

17.13. Come membri del Gruppo di lavoro misto ortodosso-cattolico Sant'Ireneo, ci impegniamo a proseguire lo studio di questi problemi nella speranza di cooperare in modo significativo al processo di riconciliazione tra le chiese cattolica e ortodossa. Un simile percorso è oggi favorito da una serie di iniziative, soprattutto dal dialogo ufficiale. Siamo pienamente consapevoli che tale processo potrà riuscire solo se lo scambio reciproco non si limiterà ai teologi, ma coinvolgerà anche l'insieme dei fedeli cattolici e ortodossi.

APPENDICE

**Sedi degli incontri annuali
del Gruppo di lavoro misto ortodosso-cattolico
Sant'Ireneo**

2004: Paderborn (Germania)
2005: Atene (Grecia)
2006: Monastero di Chevetogne (Belgio)
2007: Belgrado / Monastero di Pokajnica (Serbia)
2008: Vienna (Austria)
2009: Kiev (Ucraina)
2010: Magdeburgo (Germania)
2011: San Pietroburgo (Russia)
2012: Monastero di Bose (Italia)
2013: Salonicco (Grecia)
2014: Rabat (Malta)
2015: Chalki / Istanbul (Turchia)
2016: Comunità di Taizé (Francia)
2017: Bucarest / Monastero di Caraiman (Romania)
2018: Graz (Austria)

I comunicati degli incontri annuali sono pubblicati in cinque lingue (inglese, francese, tedesco, greco, russo) sul seguente sito web: <http://www.moehlerinstitut.de/en/texts/kommunikues-irenaeus-arbeitskreis>.

Membri cattolici (2018) del Gruppo di lavoro misto ortodosso-cattolico Sant'Ireneo

Vescovo dr. Gerhard Feige di Magdeburg (Germania, membro e Copresidente cattolico dal 2004).

Dr. Johannes Oeldemann, Paderborn (Germania, membro dal e cosegretario cattolico dal 2004).

Prof. dr. Pablo Argárate, Graz (Argentina, membro dal 2016).

Prof. dr. Thomas Bremer, Münster (Germania, membro dal 2004).

Rev. dr. Hyacinthe Destivelle op, Roma (Francia, membro dal 2006).

Rev. prof. dr. Edward G. Farrugia sj, Roma (Malta, membro dal 2005).

Prof. dr. Basilus J. Groen, Graz (Paesi Bassi, membro dal 2004).

Rev. dr. Michel Jalakh oam, Beirut (Libano, membro dal 2017).

Rev. prof. dr. Hervé Legrand op, Parigi (Francia, membro dal 2004).

Fr. Adalberto Mainardi, monastero di Bose (Italia, membro dal 2012).

Rev. prof. dr. Rudolf Prokschi, Vienna (Austria, membro dal 2004).

Rev. dr. Ronald G. Roberson csp, Washington, dc (Stati Uniti, membro dal 2004).

Prof. dr. Wolfgang Thönissen, Paderborn (Germania, membro dal 2004).

Membri ortodossi (2018) del Gruppo di lavoro misto ortodosso-cattolico Sant'Ireneo

Metropolita dr. Serafim (Joantă) di Germania, Europa centrale e settentrionale (Romania, membro e copresidente ortodosso dal 2018).

Rev. prof. dr. Nikolaos Loudovikos, Salonico (Grecia, membro e cosegretario ortodosso dal 2004).

Rev. prof. dr. Daniel Benga, Monaco (Romania, membro dal 2008).

Rev. dr. Cyril Hovorun, Los Angeles, ca (Ucraina, membro dal 2008).

Prof. dr. Assaad Elias Kattan, Münster (Libano, membro dal 2006).

Rev. dr. Vladimir Khulap, San Pietroburgo (Russia, membro dal 2012).

Prof. dr. Paul Meyendorff, Crestwood, ny (Stati Uniti, membro dal 2004).

Rev. prof. dr. Grigorios Papatomas, Atene (Grecia, membro dal 2004).

Rev. prof. dr. Vladan Perišić, Belgrado (Serbia, membro dal 2004).

Dr. Evgeny Pilipenko, Mosca (Russia, membro dal 2014).

Prof. dr. Marcus Plested, Milwaukee, wi (Regno Unito, membro dal 2014).

Rev. prof. dr. Mihai Sasaujan, Bucarest (Romania, membro dal 2012).

Prof. dr. Mariyan Stoyadinov, Veliko Tarnovo (Bulgaria, membro dal 2004).

Ex membri cattolici del Gruppo di lavoro misto ortodosso-cattolico Sant'Ireneo

Rev. prof. dr. Brian E. Daley sj, Notre Dame IN (Stati Uniti, membro dal 2014 al 2016).

Rev. prof. dr. Zygfryd Glaeser, Opole (Polonia, membro dal 2004 al 2014).

Pieter Kohnen, 's-Hertogenbosch (Paesi Bassi, membro dal 2004 al 2013, † 2018).

Rev. Antoine Lambrechts osb, Chevetogne (Belgio, membro dal 2004 al 2007).

Rev. prof. dr. Lorenzo Lorusso op, Bari (Italia, membro dal 2008 al 2011).

Ex membri ortodossi del Gruppo di lavoro misto ortodosso-cattolico Sant'Ireneo

Vescovo dr. Ignatije (Midić) di Braničevo (Serbia, membro e copresidente ortodosso dal 2004-2008).

Metropolita dr. Youhanna (Yazigi) dell'Europa occidentale e centrale, Parigi (Siria, membro e copresidente ortodosso dal 2009 al 2012, attualmente Patriarca di Antiochia e di tutto l'oriente).

Arcivescovo dr. Job (Getcha) di Telmessos (Canada, membro dal 2004 al 2017, copresidente ortodosso dal 2013 al 2017, attualmente copresidente della Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la chiesa cattolica e la chiesa ortodossa).

Prof. dr. Marios Begzos, Atene (Grecia, membro dal 2004 al 2011).

Rev. prof. dr. Viorel Ioniță, Ginevra (Romania, membro dal 2004 al 2007).

Rev. dr. Andrzej Kuzma, Varsavia (Polonia, membro dal 2006 al 2011).

Rev. Viktor Savik, Smolensk (Russia, membro dal 2004 al 2007).

Rev. dr. Vladimir Šmalyj, Mosca (Russia, membro dal 2009 al 2011).

Rev. prof. dr. Jan Zozul'ak, Prešov (Slovacchia, membro dal 2005 al 2007).

ABBREVIAZIONI E SIGLE

CCCOGD	<i>Corpus Christianorum. Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta</i> , a cura dell'Istituto per le scienze religiose di Bologna, Turnhout 2006 ss.
CCEO	<i>Codex canonum ecclesiarum orientalium</i> .
COD	<i>Conciliorum oecumenicorum decreta</i> , a cura di G. Alberigo, G. Dossetti et al., Bologna 2002 ² .
DH	<i>Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> , a cura di H. Denzinger e P. Hünermann, Bologna 2009 ⁵ .
Mansi	<i>Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio</i> I-LIII, a cura di J. D. Mansi, Graz 1960-1961.
PG	<i>Patrologiae cursus completus. Series graeca</i> , a cura di J.-P. Migne, Paris-Turnhout 1857-1866.
PL	<i>Patrologiae cursus completus. Series latina</i> , a cura di J.-P. Migne, Paris-Turnhout 1844-1864.

INDICE

5	PRESENTAZIONE Enzo Bianchi
9	IL GRUPPO DI LAVORO MISTO ORTODOSSO-CATTOLICO SANT'IRENEO Johannes Oeldemann
11	La fondazione del Gruppo Sant'Ireneo
14	I primi dieci anni
18	La preparazione di uno studio congiunto
21	Struttura e contenuto dello studio congiunto
27	NOTA EDITORIALE
29	SERVIRE LA COMUNIONE
31	PREFAZIONE Gerhard Feige, Serafim Joantă
35	I. INTRODUZIONE
37	L'autocomprensione e gli obiettivi del Gruppo Sant'Ireneo
38	Il metodo del nostro studio comune
39	II. RIFLESSIONI ERMENEUTICHE
39	1. L'importanza dell'ermeneutica per il dialogo ecumenico
41	2. Ermeneutica del linguaggio teologico
43	3. Ermeneutica dei dogmi
46	4. Ermeneutica dei canoni
49	5. L'importanza dei fattori non teologici
51	6. L'importanza della storia per la teologia
55	III. OSSERVAZIONI STORICHE
55	7. I primi secoli della storia della chiesa (I-VIII secolo)
67	8. L'epoca dell'estraniamento (IX-XV secolo)

73	9. L'epoca del ripiegamento confessionale (xvi-xviii secolo)
80	10. L'epoca dell'introversione ecclesiologica (xix secolo)
90	11. L'epoca della rinascita ecclesiologica (xx e xxi secolo)
101	IV. CONSIDERAZIONI SISTEMATICHE
101	12. La "koinonía/communio" come fondamento dell'ecclesiologia
105	13. L'autorità nella chiesa a servizio della comunità
107	14. Un'interpretazione teologica del primato
112	15. Un'interpretazione teologica della sinodalità
115	16. Primato e sinodalità al servizio della comunione
119	V. CONCLUSIONE
119	17. Sintesi
122	Una visione per il futuro
127	APPENDICE
129	Sedi degli incontri annuali del Gruppo di lavoro misto ortodosso-cattolico Sant'Ireneo
130	Membri cattolici (2018) del Gruppo di lavoro misto ortodosso-cattolico Sant'Ireneo
131	Membri ortodossi (2018) del Gruppo di lavoro misto ortodosso-cattolico Sant'Ireneo
132	Ex membri cattolici del Gruppo di lavoro misto ortodosso-cattolico Sant'Ireneo
133	Ex membri ortodossi del Gruppo di lavoro misto ortodosso-cattolico Sant'Ireneo
135	ABBREVIAZIONI E SIGLE

