

Chiesa d'Oriente e Chiesa d'Occidente

Church of the East and Church of the West

Luca Biachi
Pontificia Università Antonianum - Roma - Itália

Riassunto

L'unità cristiana è stata sempre un desiderio e una sfida nella storia del cristianesimo. Lo scisma del 1054 è così un momento simbolico di una sfida costante. Il presente testo cerca di fare un percorso nel cammino del dialogo ecumenico, specialmente tra la Chiesa Cattolica e le Chiese orientali, cercando di capire i motivi di separazione e, allo stesso tempo, lo sforzo per trovare una via di dialogo. La base della ricerca sono i documenti elaborati dalla Chiesa Cattolica, e quelli preparati in collaborazione con le altre Chiese. Desidera anche riflettere sulle tradizioni dell'Oriente cristiano, con l'intento di favorire il cammino ecumenico dei credenti in Cristo verso la piena comunione e l'unità. Sottolinea il ruolo del Concilio Vaticano II e le sue conseguenze per il dialogo ecumenico, evidenziando il rapporto con le Chiese Orientali, specialmente dopo il crollo del comunismo nell'Europa orientale. Sottolinea anche il ruolo magisteriale dei papi Paolo VI e Giovanni Paolo II, che hanno portato avanti il dialogo ecumenico nell'impegno di fare respirare la Chiesa con i due polmoni. In questo cammino si è passati dal dialogo della carità al dialogo della verità. Si descrivono i passi fatti negli ultimi anni con i documenti frutto del dialogo: Monaco (1982), Bari (1987), Valamo (1988), Balamand (1993), Ravenna (2007), Chieti (2016) e Alessandria (2023).

Parole chiave

Chiesa d'Oriente.
Dialogo.
Ecumenismo.
Chiesa d'Occidente.
Unità.

Abstract

Christian unity has always been a desire and a challenge in the history of Christianity. The schism of 1054 is thus a symbolic moment of constant challenge. The present text seeks to make a journey along the path of ecumenical dialogue, especially between the Catholic Church and the Eastern Churches, trying to understand the reasons for separation and, at the same time, the effort to find a way of dialogue. The basis of the research are the documents developed by the Catholic Church, and those prepared in collaboration with other Churches. He also wishes to reflect on the traditions of the Christian East, with the aim of promoting the ecumenical journey of believers in Christ towards full communion and unity. It highlights the role of the Second Vatican Council and its consequences for ecumenical dialogue, highlighting the relationship with the Eastern Churches, especially after the collapse of communism in Eastern Europe. It also underlines the magisterial role of Popes Paul VI and John Paul II, who continued ecumenical dialogue in the commitment to make the Church breathe with both lungs. On this journey we have moved from the dialogue of charity to the dialogue of truth. The steps taken in recent years are described with the documents resulting from the dialogue: Monaco (1982), Bari (1987), Valamo (1988), Balamand (1993), Ravenna (2007), Chieti (2016) and Alessandria (2023).

Keywords

Eastern Church.
Dialogue.
Ecumenism.
Western Church.
Unity.

Introduzione

«Poiché crediamo che la venerabile e antica tradizione delle Chiese orientali sia parte integrante del patrimonio della Chiesa di Cristo, la prima necessità per i cattolici è di conoscerla per potersene nutrire e favorire, nel modo possibile a ciascuno, il processo dell'unità» (Giovanni Paolo II, 1995a, n. 1). Queste sono le parole che s. Giovanni Paolo II nel 1995 poneva all'inizio della sua Lettera apostolica *Orientalium lumen*. E questo articolo si pone a servizio di quel desiderio del papa e vuole contribuire, nel suo piccolo, a far conoscere la tradizione dell'Oriente cristiano, col desiderio di favorire il cammino dei credenti in Cristo verso la piena comunione e l'unità.

Cenni di storia del rapporto tra la Chiesa occidentale e la Chiesa orientale

1054: lo Scisma tra Roma e Costantinopoli

Lo scisma tra Costantinopoli e Roma (Rigo; Meyendorff, 2005), detto anche Grande Scisma o Scisma d'Oriente, divise la Cristianità calcedoniana fra la Chiesa orientale bizantina - quella che oggi chiamiamo Ortodossia - e la Chiesa occidentale latina - il cattolicesimo romano.

Come data simbolica è tradizionalmente indicata, soprattutto dalla storiografia occidentale, quella del 1054, con le reciproche scomuniche tra il patriarca Michele Cerulario e il legato pontificio Umberto da Selvacandida (Ostrogorsky, 1993).

In realtà tale Scisma fu il risultato di un lungo periodo di progressivo distanziamento fra le due Chiese, un lungo e tortuoso processo di allontanamento che Congar definiva, con un termine inglese difficilmente traducibile, *estrangement* (Congar, 1954, p. 8)¹ e che aveva le sue radici molto prima dell'XI secolo, anzi addirittura nei primi secoli, quando vennero operate scelte dottrinali decisive per la cristianità.

Tra l'altro questa scissione fu preceduta da altri scismi, quelli avvenuti in seguito al Concilio di Efeso (431) e a quello di Calcedonia (451). Ancor oggi in Oriente, oltre alle Chiese ortodosse calcedonesi, separate dalla Chiesa di Roma dal 1054, ci sono altre Chiese che non hanno accettato Efeso (Chiesa Assira dell'Est, già detta "nestoriana") o Calcedonia (Chiese Ortodosse Orientali o Antiche Orientali, già chiamate "monofisite": Chiesa armena, copta, etiopica, eritrea, siro-occidentale, siro-malancarese).

Un progressivo "estraneamento"

Il progressivo allontanamento tra Oriente e Occidente, dunque, parte da molto lontano: il cristianesimo latino e quello greco differiscono

¹ "Lo scisma di Oriente ci appare consistere nell'accettazione di uno stato di cose in cui ogni parte della cristianità, vive, si comporta e giudica senza tener conto dell'altra. Allontanamento quindi, provincialismo, situazione di non rapporti, stato di ignoranza reciproca. Una parola inglese, difficilmente traducibile, esprime tutto questo, la parola *estrangement*. Lo scisma d'oriente, si è realizzato a causa di un progressivo *estrangement* (estraniarsi) delle parti e consiste oggi nell'accettazione di tale estraniarsi".

profondamente, praticamente fin dall'inizio, per teologia, istituzioni, concezione del mondo, orientamento spirituale e destino politico (Rigo; Meyendorff, 2005).

Un'epoca chiave è quella dei secoli IV-V: questo periodo evidenzia, già nei dibattiti trinitari, un diverso approccio teologico; è poi il periodo in cui avviene la fondazione di Costantinopoli, che diverrà la nuova capitale dell'impero; è ancora il periodo in cui la divisione dell'impero in due parti si fa definitiva; e infine è l'epoca in cui, con il concilio di Calcedonia, e in particolare con il suo canone 28, viene ad esplicitarsi quell'ecclesiologia «imperiale», tipica della Chiesa d'Oriente, a cui si oppone, da parte occidentale, il principio dell'apostolicità, secondo cui l'autorità era conferita a Roma in virtù della sua origine apostolica (*Decretum Gelasianum*) (Rigo; Meyendorff, 2005, p. 17)².

In seguito, la perdita delle province orientali dell'impero nel secolo VII, a causa degli Arabi, accresce il potere del patriarca di Costantinopoli; le invasioni slave creano una barriera alle relazioni terrestri tra Roma e Costantinopoli; il latino viene sostituito dal greco come lingua ufficiale dell'amministrazione imperiale: Costantinopoli smette di interessarsi dell'Occidente (Obolensky; Knowles, 1973)³.

Nel secolo VIII (732), a causa della crisi iconoclasta, l'imperatore Leone III sottrasse Calabria, Sicilia e Illiria alla giurisdizione pontificia e le pose sotto l'autorità del patriarca di Costantinopoli; in questo periodo, per la debolezza delle postazioni bizantine in Italia, il papato si alleò con i Franchi (754).

Nel secolo IX vi fu la controversia foziana. Fozio eletto patriarca nell'858 al posto di Ignazio, fu riconosciuto legittimo da un concilio nell'861, a Costantinopoli, alla presenza di legati pontifici. Ma papa Niccolò I, influenzato dai partigiani di Ignazio, rifiutò di ratificare la decisione dei suoi legati e scomunicò Fozio (863). Questo fatto causò un'aperta rottura tra Roma e Costantinopoli. La questione si complicò a causa del problema della

² «La santa chiesa romana fu posta a capo delle altre chiese non da qualche concilio, ma ricevette il primato per bocca del nostro Signore e salvatore: "Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa"».

³ In questi capitoli, i rapporti tra Roma e Costantinopoli vengono trattati da due storici, uno ortodosso e uno cattolico.

giurisdizione della Bulgaria. Nell'867 Fozio, in una lettera sugli errori latini, denunciò il *filioque* come dottrina eretica (Alzati, 1995, p. 567-568). Ma nell'869-70 un concilio a Costantinopoli scomunicò Fozio e reintegrò Ignazio. Nell'877 Ignazio muore e torna Fozio: un nuovo concilio nell'879-880 riconosce Fozio come patriarca legittimo e annulla le decisioni del concilio dell'869-70. Questo concilio viene accettato da Roma (papa Giovanni VIII) e torna la comunione tra le due Chiese.

I due problemi principali in discussione tra Roma e Costantinopoli d'ora innanzi saranno: il primato del Papa e il *filioque*.

Per l'Oriente il primato di Roma non era dovuto tanto all'origine apostolica quanto al fatto che essa fosse l'antica capitale dell'impero; e il primato era solo d'onore o al massimo un diritto di appellarsi a Roma (Concilio di Serdica 343), ma non un potere supremo su tutta la Chiesa; alla dottrina romana sul primato, rispondevano con la teoria della pentarchia.

I Greci si opponevano poi al *filioque* per due motivi: perché aggiunta indebita al simbolo e perché teologicamente falso.

La rottura del 1054 in realtà ebbe come cause immediate motivi diversi: la pretesa di Roma di imporre una prassi liturgica uniforme nelle Chiese greche dell'Italia meridionale e quella del patriarca di costringere le chiese latine di Costantinopoli a conformarsi alle usanze greche (in particolare era censurato l'uso del pane azzimo nel sacrificio eucaristico). Una delegazione fu inviata da Roma e dopo un aspro contraddittorio, il cui argomento principale fu l'uso degli azzimi, ma durante il quale il capo delegazione latino, Umberto, contestò anche lo stato coniugale del clero greco e la disciplina del digiuno, si arrivò alla scomunica che Umberto di Silvacandida lanciò contro il patriarca Michele Cerulario il 16 luglio (quando il papa però era già morto). I greci a loro volta scomunicarono i legati latini, facendo bruciare la loro bolla di scomunica. Questo fatto assunse solo in seguito un significato simbolico e un'importanza fondamentale. In realtà già dal 1009 i papi non erano più citati nei dittici della Chiesa di Costantinopoli⁴.

⁴ Nel 1009, papa Sergio IV, in occasione della sua elezione, aveva inviato, secondo l'uso, a Costantinopoli la sua professione di fede, che per la prima volta conteneva il *filioque*: da quel momento il Patriarca lo tolse dalla lista dei vescovi legittimi.

E d'altra parte in diverse zone dell'impero i rapporti tra le due Chiese continuarono.

Un altro duro colpo fu la quarta crociata (1204) che condusse al sacco di Costantinopoli, alla creazione di un impero latino al posto di quello bizantino, e alla forzata latinizzazione della Chiesa bizantina. Questi fatti costituirono un trauma definitivo per la comunione tra Oriente e Occidente: l'azione dei conquistatori e le ratifiche pontificie al loro operato dimostrarono che Chiesa latina e Chiesa greca costituivano ormai due Chiese distinte, percepite come incompatibili e alternative.

Un tentativo di riunificazione fu il Concilio di Lione (1274), che però dal punto di vista bizantino fu motivato solo da ragioni politiche che spingevano l'imperatore Michele VIII a difendersi da Carlo d'Angiò, re di Sicilia e di Napoli. L'unione sottoscritta a Lione dal legato dell'imperatore, e che comprendeva il giuramento d'obbedienza al Papa e la ricezione del *filioque*, fu dapprima avversata e poi sconfessata dalla Chiesa greca.

Più serio fu il tentativo del Concilio di Ferrara-Firenze (1438-1439), dove, per la prima volta, la Chiesa latina accettava di discutere in un concilio tutte le questioni aperte tra le due Chiese. Dopo lunghe discussioni, fu sottoscritta una bolla di unione (*Laetentur coeli* del 6 luglio 1439), firmata in modo parallelo dal papa e dai cardinali, da una parte, e dall'imperatore Giovanni VIII Paleologo, dal patriarca di Costantinopoli e dagli ecclesiastici orientali, dall'altra (con l'eccezione del solo Marco Eugenio). A Firenze, dunque, l'unità fu ricostituita non come riconduzione dell'Oriente al paradigma romano, ma come ricomposizione della frattura tra le due Chiese in base a un concorde riconoscimento della medesima fede (Alzati, 1995, p. 582). Nel decreto di unione però si accettava la dottrina romana del *filioque* e del purgatorio e la supremazia pontificia (anche se fu inserito un riferimento agli atti e canoni dei concili antichi, che alle orecchie greche salvaguardava le prerogative dei patriarchi). Tale unione fu perciò rapidamente respinta dalle Chiese ortodosse e praticamente morì con l'impero bizantino. Il 29 maggio del 1453 infatti Maometto II entrava in Costantinopoli ponendo fine all'impero. Dopo la caduta di Costantinopoli (1453), Roma e l'Oriente bizantino ebbero definitivamente storie separate.

La situazione odierna: il dialogo ecumenico

Il dialogo tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa: il dialogo della carità

Fino agli anni '50 del secolo scorso, un contatto ufficiale tra Roma e il mondo ortodosso era inimmaginabile: come si è visto sopra, secoli di polemiche, pregiudizi, mancanza di fiducia avevano allontanato in modo profondo Oriente e Occidente; anche il movimento ecumenico, nato da qualche decennio, non era visto dalla Chiesa cattolica in modo favorevole. Per descrivere il clima di quegli anni, D. Salachas ricorda un fatto accaduto nel 1951: la Chiesa ortodossa di Grecia celebrava i 1900 anni dell'arrivo di s. Paolo in Grecia e alle solenni celebrazioni aveva invitato anche la Chiesa cattolica, con una lettera del suo primate, l'arcivescovo di Atene, Spyridion. Roma non solo rispose negativamente all'invito, ma nella lettera di risposta, firmata dall'allora sostituto della Segreteria di Stato, Giovanni Battista Montini, non riconobbe il carattere ecclesiale della Chiesa ortodossa di Grecia e dei suoi pastori (Salachas, 1994, p. 16)⁵.

Ma le cose cambiarono in pochi anni e in maniera inaspettata. Il primo a manifestare un nuovo atteggiamento fu il patriarca ecumenico Atenagora I il quale, con l'elezione di Giovanni XXIII, intuì che qualcosa di nuovo era cominciato, e con alcuni messaggi nel 1958 tese una mano verso Roma. Ben presto la mano tesa si trasforma in dialogo: papa Giovanni nel suo messaggio natalizio di quello stesso anno chiama i cristiani all'unione ed Atenagora risponde immediatamente che la sua Chiesa è pronta a collaborare fattivamente per la pace. Con questi contatti ha inizio quel dialogo, chiamato "della carità" e continuato poi da Paolo VI, che segnò il riavvicinamento delle due Chiese e preparò piano piano il dialogo "della verità" e cioè quello teologico⁶.

⁵ Nel ripercorrere la storia del dialogo teologico tra Chiesa cattolica e Chiesa ortodossa, seguiremo in particolare questo volume. Cf. anche FORTINO, Eleuterio Francesco. *Il dialogo tra cattolici e ortodossi. Panoramica e prospettive*. In: *La Chiesa cattolica oggi nel dialogo. Corso breve di ecumenismo*, IV, Roma 1982. Mi permetto di rimandare anche al mio testo BIACHI, Luca. *Eucaristia ed ecumenismo. Pasqua di tutti i cristiani*. Bologna: EDB, 2007.

⁶ La storia di questo dialogo è contenuta nel *Tomos Agapis, Vatican - Fanar (1958-1970)*, Rome - Istanbul 1971, il "Libro della carità", un volume che contiene 284 documenti, per lo più lettere e telegrammi, scambiati tra la Santa Sede e il Patriarcato Ecumenico tra il 1958 e il 1970, testimonianza di una vita comune che riprende progressivamente.

Altri due avvenimenti del pontificato di Giovanni XXIII contribuirono a determinare quella che fu chiamata la “primavera ecumenica” della Chiesa cattolica: l’annuncio della convocazione di un concilio ecumenico, che papa Giovanni diede il 25 gennaio 1959, e l’istituzione, il 5 giugno 1960, del Segretariato per l’unità dei cristiani, che ebbe fra i suoi compiti quello di invitare al concilio gli osservatori orientali.

Il Concilio Vaticano II e le Conferenze panortodosse

L’avvenimento decisivo che mutò l’atteggiamento della Chiesa cattolica verso le Chiese ortodosse, e in generale verso i non cattolici, fu senza dubbio il Concilio Vaticano II. “Con il Concilio Vaticano II, la Chiesa cattolica si è impegnata in modo irreversibile a percorrere la via della ricerca ecumenica” (Giovanni Paolo II, 1995b, n. 3). A questa apertura contribuirono vari fattori, tra i quali la presenza degli osservatori delle Chiese ortodosse. Essi giocarono un ruolo importante sia per la riflessione durante le sessioni conciliari, sia per l’informazione diretta sul nuovo atteggiamento della Chiesa cattolica che essi trasmettevano alle proprie Chiese. I due documenti conciliari che in modo più chiaro hanno espresso questo nuovo atteggiamento sono la costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium* e il decreto *Unitatis redintegratio*, ambedue promulgati a conclusione della terza sessione, il 21 novembre 1964: sono questi i documenti che hanno offerto la base dottrinale per il dialogo cattolico-ortodosso.

Nel concilio, la Chiesa cattolica aveva davanti a sé un compito molto difficile: da una parte doveva chiarire e mantenere la sua autocoscienza, dall’altra, voleva porre un fondamento per i contatti ecumenici con gli altri cristiani. Il testo più significativo in questa direzione si trova nel n. 8 di *Lumen gentium*:

questa Chiesa, costituita e organizzata in questo modo come società, sussiste nella Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui, anche se numerosi elementi di santificazione e di verità si trovano anche fuori della sua compagine: elementi che, come doni propri della Chiesa di Cristo, sospingono verso l’unità cattolica (LG 8: EV 1/305).

La Chiesa di Cristo, dunque, pienamente realizzata nella Chiesa cattolica, è presente anche al di fuori di essa⁷. Un altro testo ecumenicamente fecondo, che Philips descrive come il “fondamento teologico dell’ecumenismo” (Philips, 1993, p. 181), è nel n. 15 di *Lumen gentium*:

con coloro che sono battezzati e quindi insigniti del nome cristiano, ma non professano integralmente la fede e non conservano l’unità di comunione sotto il romano pontefice, la Chiesa si sa congiunta per molteplici ragioni. Fra di loro ci sono infatti molti che onorano la sacra Scrittura come regola di fede e di vita, dimostrano di avere uno zelo religioso sincero, credono di cuore in Dio Padre onnipotente e in Gesù Cristo, Figlio di Dio e Salvatore, sono segnati dal battesimo che li unisce a Cristo, anzi riconoscono e accettano nelle proprie Chiese o comunità ecclesiastiche anche altri sacramenti. Molti fra di loro hanno anche l’episcopato, celebrano la sacra eucaristia e coltivano la pietà verso la vergine Madre di Dio (LG 15: EV 1/325).

Quelli che prima erano chiamati eretici e scismatici adesso sono riconosciuti come cristiani e sono uniti ai cattolici da numerosi elementi visibili di unità.

Il decreto sull’ecumenismo, *l’Unitatis redintegratio*, nella parte intitolata “Speciale considerazione delle Chiese orientali” (n. 14-18), descriveva approfonditamente quegli elementi di santificazione e di verità conservati nelle Chiese ortodosse. Innanzitutto, ricordava che le Chiese d’Oriente e d’Occidente avevano fatto, nel primo millennio, un cammino comune, seguendo ciascuna una propria via, ma unite dalla fraterna comunione della fede e della vita sacramentale (UR 14: EV 1/543). Inoltre, in questo documento, per la prima volta era applicato all’Ortodossia il termine “Chiesa”, cioè, veniva esplicitamente riconosciuta l’ecclesialità delle comunità orientali: e questo perché “quelle Chiese, quantunque separate, hanno veri sacramenti e soprattutto, in virtù della successione apostolica, il sacerdozio e l’eucaristia, che li uniscono ancora a noi con strettissimi vincoli” (UR 15: EV 1/549)⁸. In quello stesso numero si aggiunge anche:

È pure noto a tutti con quanto amore i cristiani orientali compiano le sacre azioni liturgiche, soprattutto la celebrazione eucaristica, fonte della vita della Chiesa [...]. Perciò, per mezzo della celebrazione dell’eucaristia del Signore in queste singole Chiese, la Chiesa di Dio è edificata e cresce (UR 15: EV 1/547).

⁷ Cf. Anche *UUS 11: EV 14/2684*.

⁸ Per questi motivi, in questo stesso paragrafo, si incoraggia una certa *communicatio in sacris*.

Per tutti questi motivi

il santo Concilio esorta tutti, ma specialmente quelli che intendono lavorare al ristabilimento della desiderata piena comunione tra le Chiese orientali e la Chiesa cattolica, a tenere in debita considerazione questa speciale condizione della nascita e della crescita delle Chiese d'Oriente, e la natura delle relazioni vigenti fra esse e la Sede di Roma prima della separazione (UR 15: EV 1/549).

Se dunque il Concilio Vaticano II è stato decisivo nel mutare l'atteggiamento cattolico verso le Chiese d'Oriente, determinanti per la Chiesa ortodossa sono state invece le Conferenze panortodosse svoltesi a Rodi nel 1961, 1963 e 1964. Esse permisero al patriarca Atenagora di rafforzare l'unità ortodossa e di progettare il dialogo con la Chiesa cattolica romana.

In questo nuovo clima altri avvenimenti favorirono il dialogo: il 20 settembre 1963, Paolo VI, tre mesi dopo la sua elezione al pontificato, indirizzava al patriarca Atenagora una lettera con la quale, non soltanto riallacciava un rapporto anche epistolare con il Patriarcato ecumenico interrotto nel 1584 e che sarebbe diventato sempre più intenso, ma indicava anche nella realtà sacramentale la vera base teologica e spirituale delle relazioni fra le due Chiese (Salachas, 1994, p. 19).

Nel 1964 Atenagora e Paolo VI si incontrarono a Gerusalemme, ambedue pellegrini in Terra Santa. In quell'occasione il papa regalò al patriarca ecumenico un calice per la messa, segno di riconoscimento del suo sacerdozio e della speranza di una rapida comunione sacramentale. Ma soprattutto fu di essenziale rilevanza per il miglioramento dei rapporti tra Roma e Costantinopoli l'atto ecclesiale del 7 dicembre 1965: a conclusione del Vaticano II, con cerimonia parallela a Roma e Costantinopoli, si procedette all'abrogazione delle scomuniche del 1054. Quell'atto fu accolto con grande entusiasmo, come un gesto di giustizia e di perdono reciproco e come espressione di una sincera volontà reciproca di riconciliazione.

Il breve Anno ineunte (1967) e lo sviluppo del dialogo della carità

Particolarmente ricco di avvenimenti fu l'anno 1967. Innanzitutto, il papa Paolo VI prese la decisione di fare visita al patriarca Atenagora I al

Phanar. Durante quella visita, Atenagora regalò al papa una stola, riconoscendo la dignità sacerdotale del vescovo di Roma, nonostante le divisioni ancora presenti tra le due Chiese. Ma soprattutto, in quell'occasione, Paolo VI consegnò al patriarca il breve *Anno ineunte*, nel quale venivano riaffermati e approfonditi i presupposti teologici ed ecclesologici del dialogo ecumenico, già presenti nei documenti conciliari. In particolare, il papa delineò le linee essenziali di quella teologia delle “Chiese-sorelle”, già accennata nell'*Unitatis redintegratio*, che avrà così grande importanza nel fondare il dialogo successivo. Nel breve si dice infatti:

Dio ci ha concesso di ricevere nella fede questa testimonianza degli Apostoli. Per mezzo del battesimo noi siamo uno in Cristo Gesù (cf Gal 3,28). In virtù della successione apostolica, il sacerdozio e l'eucaristia ci uniscono più intimamente; partecipando ai doni di Dio alla sua Chiesa, noi siamo in comunione con il Padre, per mezzo del Figlio nello Spirito Santo. Diventati figli nel Figlio in tutta realtà, noi siamo diventati realmente e misteriosamente fratelli gli uni degli altri. In ogni Chiesa locale si opera questo mistero dell'amore divino. Non è forse questa la ragione dell'espressione tradizionale e tanto bella per cui le Chiese locali amavano designarsi quali Chiese sorelle (cf UR 14)? Questa vita di Chiese sorelle, noi l'abbiamo vissuta durante secoli, celebrando insieme i concili ecumenici, che hanno difeso il deposito della fede da ogni alterazione. Ora, dopo un lungo periodo di divisione e incomprensione reciproca, il Signore ci concede di riscoprirci come Chiese sorelle, nonostante gli ostacoli che nel passato si sono frapposti tra di noi. [...] Bisogna prima di tutto che, servendo la nostra santa fede, noi lavoriamo fraternamente per trovare insieme le forme adatte e progressive per sviluppare e attualizzare, nella vita delle nostre Chiese, la comunione che, sebbene imperfetta, già esiste (Tomo Agapis, 1971, p. 388-391).

È così delineata la nuova impostazione teologica che permette il dialogo e che ha questi fondamenti: la realtà ecclesiale e sacramentale comune alle due Chiese, la teologia delle Chiese-sorelle, la concezione dell'unità come comunione (Salachas, 1994, p. 38-41)⁹.

Nello stesso anno, il 26 ottobre 1967, Atenagora restituì la visita al papa, e fu la prima visita di un patriarca di Costantinopoli a Roma. Ma un

⁹ Sul tema delle Chiese sorelle vedi CONGAR, Yves. *Diversità e comunione*. Assisi, 1983, p. 131; CONGIU, M. G. *Le Chiese sorelle nella teologia di Yves Congar*. Roma, 2001; GARUTI, Adriano. “Chiese sorelle”: realtà e interrogativi. In: *Antoniano* 4 (1996), p. 631-686; SPITERIS, Yannis. *La Chiesa ortodossa riconosce veramente quella cattolica come “Chiesa sorella”? Il punto di vista della tradizione teologica ed ecclesiale greca*. In: *Studi Ecumenici* 1 (1996), p. 43-81.

altro avvenimento del tutto eccezionale accadde il 14 dicembre del 1975, in occasione del decimo anniversario dell'abrogazione delle scomuniche: alla fine della liturgia eucaristica, Paolo VI si avvicinò al metropolita Melitone di Calcedonia, rappresentante del patriarca di Costantinopoli, si inginocchiò davanti a lui, che rappresentava per il papa tutta l'Ortodossia, e ne baciò i piedi. Commentando questo gesto, senza precedenti nella storia della Chiesa, il patriarca Dimitrios I affermò:

Con questa manifestazione il venerato e a noi carissimo fratello, il papa di Roma Paolo VI, ha superato se stesso e ha mostrato alla Chiesa e al mondo ciò che è e può essere il vescovo cristiano e soprattutto il primo vescovo della cristianità: una forza di riconciliazione e di unificazione delle Chiese e del mondo (Salachas, 1994, p. 23).

In quella stessa occasione il papa affermò per l'ennesima volta che le due Chiese sono unite da legami così profondi che manca poco per celebrare insieme l'eucaristia, sacramento che esprime e fa l'unità della Chiesa; e ricordò anche che questa profonda, benché non piena, unità si basa sul sacramento dell'episcopato che ambedue le Chiese possiedono grazie alla successione apostolica e sui dogmi fondamentali confermati dai concili del primo millennio. In questo modo Paolo VI riconosceva come valido il ministero episcopale nella Chiesa ortodossa, nonostante la mancanza di unità con il papa: dava così un commento autorevole al Vaticano II che non aveva risolto la questione di tale validità.

La preparazione prossima del dialogo teologico

Il 14 dicembre 1975 il metropolita Melitone di Calcedonia, venuto a Roma come delegato del patriarca Dimitrios I, come abbiamo visto sopra, annunciò la decisione del patriarca di costituire una commissione inter-ortodossa per la preparazione del dialogo teologico con la Chiesa cattolica. Rispondendo a questo annuncio, anche il papa decise di convocare una commissione preparatoria cattolica. Si creò poi un comitato misto di coordinamento dei lavori, che si riunì per la prima volta a Roma dal 29 marzo al 1° aprile 1978. Questo comitato, composto da cinque membri ortodossi e cinque cattolici, concordò un documento comune, il *Plan pour la mise en*

route du dialogue théologique entre l'Église catholique romaine et l'Église orthodoxe (Salachas, 1994, p. 25-30)¹⁰. Questo documento presentava lo scopo, il metodo e i primi temi del futuro dialogo teologico.

Per quanto riguarda lo scopo del dialogo il documento comune afferma:

lo scopo del dialogo tra la Chiesa cattolica romana e la Chiesa ortodossa è il ristabilimento della piena comunione tra le due Chiese. Questa comunione, fondata sull'unità di fede nella linea dell'esperienza e della tradizione comune della Chiesa antica, troverà la sua espressione nella celebrazione comune della santa eucaristia.

Parlando del metodo, il documento chiarisce:

Il dialogo deve partire dagli elementi che uniscono le Chiese. Ciò non significa in nessun modo che sia desiderabile o possibile evitare i problemi che dividono ancora le due Chiese. Ciò significa soltanto che il modo di affrontare il dialogo deve avvenire in uno spirito positivo e che questo spirito deve prevalere nel trattare i problemi che si sono accumulati durante una separazione di diversi secoli. Durante l'esame dei problemi aperti occorre fare una distinzione tra diversità compatibili per la comunione nell'eucaristia e le divergenze incompatibili e che esigono che siano trovati una soluzione e un accordo comune.

Il tema proposto per la prima fase del dialogo è lo studio dei sacramenti. Infatti:

l'esperienza sacramentale e la teologia si esprimono l'una per mezzo dell'altra. Dallo studio dei problemi relativi ai sacramenti si perverrà all'esame degli aspetti della fede, senza allontanarsi dal carattere vissuto che è fondamentale per la teologia. Si studieranno in primo luogo gli aspetti che interessano l'unità della Chiesa, cioè quelli legati all'ecclesiologia nella sua accezione larga. I sacramenti non devono essere concepiti principalmente come azioni autonome o come mezzi individualistici di trasmissione della grazia divina, ma come espressione e realizzazione del sacramento unico della Chiesa. Questo sacramento unico della Chiesa si esprime e si realizza nella storia e per eccellenza nella santa eucaristia. L'eucaristia non deve dunque essere considerata come un sacramento tra gli altri, ma come il sacramento per eccellenza della Chiesa e di conseguenza deve essere la base di ogni esame del tema dei sacramenti nel quadro del dialogo.

Il 30 novembre 1979, a Costantinopoli, durante la visita di Giovanni

¹⁰ Questo Documento Preparatorio Comune (DPC) non è mai stato pubblicato ufficialmente, l'originale è stato redatto in francese. Per la presentazione di questo documento ci basiamo su Salachas, *Il dialogo teologico*, p. 25-30.

Paolo II al patriarca Dimitrios I, fu dato solennemente l'annuncio dell'inizio del dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolica romana e la Chiesa ortodossa. In quella stessa occasione fu creata una Commissione mista cattolico-ortodossa per il dialogo teologico, composta da trenta membri dalla parte cattolica e trenta dalla parte ortodossa, vescovi e specialisti di diverse discipline ecclesiastiche. D. Salachas fa notare che la massiccia presenza di vescovi in ambedue le delegazioni indicava che le due Chiese avevano voluto conferire al loro dialogo un carattere prevalentemente ecclesiale e non accademico (Salachas, 1994, p. 43). Questa Commissione Mista Internazionale (CMI) si riunì per la prima volta a Patmos e a Rodi dal 29 maggio al 4 giugno 1980.

Il documento di Monaco (1982)

La Commissione Mista Internazionale si riunì poi dal 30 giugno al 6 luglio 1982 a Monaco di Baviera e durante quella seconda assemblea plenaria fu approvato il suo primo documento intitolato *Il mistero della Chiesa e dell'eucaristia alla luce del mistero della Santa Trinità* (Cereti, Voicu, 1986-88, p. 1028-1039)¹¹. Per la prima volta dal concilio di Firenze-Ferrara le due Chiese avevano prodotto un documento teologico comune, che nel preambolo si presenta come il desiderio di esprimere insieme una fede che è la continuazione di quella degli Apostoli.

La prima parte analizza l'eucaristia come sacramento di Cristo stesso (DM I,1-2) e il rapporto tra l'eucaristia e la Chiesa nella prospettiva dell'ecclesiologia eucaristica (DM I, 4). Si affronta poi il rapporto tra l'eucaristia e la Trinità (DM I, 5-6). La seconda parte del documento riflette sul tema dell'eucaristia nella Chiesa locale, celebrata sotto la presidenza del vescovo. La terza parte tratta dell'unità della Chiesa e dei rapporti tra la Chiesa locale e la Chiesa universale.

Il documento di Bari (1987)

Dal 6 al 16 giugno 1987 ebbe luogo a Bari (per la precisione a Cassano

¹¹ Per il testo del documento.

Murge, in provincia di Bari) la seconda parte della quarta sessione plenaria della Commissione Mista Internazionale, durante la quale fu approvato il secondo documento del dialogo cattolico-ortodosso, intitolato *Fede, sacramenti e unità della Chiesa* (Cereti; Puglisi, 1995, p. 777-791)¹². Molte difficoltà furono relative alla questione dell'amministrazione dei sacramenti dell'iniziazione cristiana nella Chiesa cattolica e in particolare della prassi frequente di amministrare ai bambini l'eucaristia prima della cresima.

Tema del documento di Bari è il rapporto tra fede e sacramenti. Esso è composto da un'introduzione (n. 1-4) e da due parti. L'introduzione ricorda che l'unità nella fede è un presupposto per l'unità nei sacramenti e specialmente nella santa eucaristia (n. 2).

La prima parte (n. 5-36) è intitolata *Fede e comunione nei sacramenti*. La seconda parte del documento (n. 37-53) è intitolata *I sacramenti dell'iniziazione cristiana: il loro rapporto con l'unità della Chiesa*. Il problema più discusso riguarda l'usanza, gradualmente diffusasi in alcune Chiese latine, di ammettere alla prima comunione battezzati che non hanno ancora ricevuto la confermazione, anche se è vero che le direttive disciplinari circa l'ordine tradizionale dei sacramenti dell'iniziazione cristiana non sono mai state abrogate nella Chiesa cattolica. Questa inversione suscita comprensibili obiezioni o riserve da parte sia degli ortodossi che di cattolici romani, ed esige perciò una riflessione teologica e pastorale approfondita (n. 51).

Il documento di Bari ha segnato un grande progresso nel dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e quella ortodossa, grazie all'affermazione di una comunione profonda che già esiste in materia sacramentale. Ma la lacuna più grave è stata l'incapacità di giungere ad una dichiarazione di riconoscimento reciproco del battesimo: se infatti da parte cattolica, dopo il Vaticano II, non vi è esitazione alcuna nel riconoscere tutti i sacramenti celebrati nella Chiesa ortodossa, da parte della Chiesa ortodossa non si è ancora giunti a un esplicito riconoscimento del battesimo cattolico. Se infatti questo non vuol dire che gli ortodossi neghino la validità del battesimo dei cattolici, il riconoscimento ufficiale di tale battesimo significherebbe anche, per loro, il riconoscimento di tutta la struttura ecclesiale e dogmatica della

¹² Per il testo del documento.

Chiesa cattolica, cosa che secondo la parte ortodossa non è ancora possibile (Salachas, 1994, p. 85-86; Spiteris, 2003, p. 123-191).

Il documento di Valamo (1988)

Il terzo documento ufficiale del dialogo cattolico-ortodosso fu approvato durante la quinta sessione plenaria della Commissione Mista Internazionale, che si riunì a Valamo, in Finlandia, dal 19 al 27 giugno 1988. Il titolo del documento, maturato tra il 1984 e il 1987, è *Il sacramento dell'ordine nella struttura sacramentale della Chiesa* (Cereti; Puglisi, 1995, p. 792-804)¹³.

La prima sezione, *Cristo e lo Spirito Santo* (n. 6-14), presenta una visione cristologica e pneumatologica del ministero ordinato. La seconda sezione s'intitola *Il sacerdozio nell'economia della salvezza* (n. 15-23). La terza sezione porta il titolo *Il ministero del vescovo, del presbitero e del diacono* (n. 24-43) e parte dalla dichiarazione che, nella celebrazione dell'eucaristia, è l'intera assemblea il "liturgo" della *koinonia*. La quarta sezione riguarda *La successione apostolica* (n. 44-55).

La crisi del dialogo dopo l'89: l'«uniatismo». Il documento di Balamand (1993)

L'assemblea di Valamo si era conclusa con la decisione del tema successivo da discutere, che avrebbe portato il titolo: *Conseguenze ecclesiologicalhe e canoniche della struttura sacramentale della Chiesa. Conciliarità e autorità nella Chiesa*. Ma durante la sesta assemblea plenaria, svoltasi a Freising in Baviera nel giugno del 1990, invece del tema previsto, su richiesta della parte ortodossa, tutta la sessione fu dominata dal problema dell'uniatismo e del proselitismo.

Il problema delle Chiese cattoliche orientali (spesso chiamate "uniati" o, come sarebbe meglio "unite") era già emerso nel dialogo teologico

¹³ Per il testo del documento di Valamo.

cattolico-ortodosso¹⁴, ma era esploso soprattutto dopo il 1989 a causa dei cambiamenti politici avvenuti nei paesi dell'Europa centrale e orientale. Tali Chiese, infatti, soppresse nell'Unione Sovietica e in Romania dopo la Seconda guerra mondiale, furono ricostituite dopo la caduta del comunismo, e la loro attività religiosa suscitò tensioni con le Chiese ortodosse, soprattutto in Ucraina e Romania. Per questo a Freising si decise di affrontare questo tema e si elaborò un testo che fu la base del quarto documento ufficiale del dialogo cattolico-ortodosso, discusso e approvato a Balamand, in Libano, durante la settima assemblea plenaria della Commissione Mista Internazionale, che si svolse dal 17 al 24 giugno 1993. Titolo del documento è *L'uniatismo, metodo d'unione del passato, e la ricerca attuale della piena comunione* (Cereti; Puglisi, 1995, p. 805-815)¹⁵.

Il documento è composto di una breve introduzione (n. 1-5) e di due parti. Nell'introduzione si sintetizzano i due principi fondamentali poi analizzati nel testo: circa il metodo che si è denominato "uniatismo", lo si respinge come metodo di ricerca dell'unità, perché in contrasto con la tradizione comune delle due Chiese; per quanto concerne le Chiese orientali cattoliche, è chiaro che esse hanno il diritto di esistere e di agire per rispondere alle necessità spirituali dei loro fedeli.

In tale contesto è inaccettabile ogni esclusivismo soteriologico e la pratica di ribattezzare. La Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa, dunque, si riconoscono reciprocamente Chiese sorelle e per questo il loro sforzo ecumenico, fondato nel dialogo e nella preghiera, ricerca una comunione perfetta e totale che non sia né assorbimento né fusione, ma incontro nella verità e nell'amore. Le Chiese orientali cattoliche, alle quali si riconosce il diritto di esistenza e di azione pastorale, devono essere integrate nel dialogo della carità e in quello teologico.

¹⁴ Nel 1979 il metropolita Chrisostomos di Peristerion aveva addirittura chiesto l'abolizione delle Chiese cattoliche orientali come presupposto per iniziare il dialogo teologico: vedi J. BUJAK, *Il ministero ordinato, la collegialità/conciliarità e il primato del vescovo di Roma nei documenti della Commissione Mista Internazionale del dialogo cattolico-ortodosso*, Roma 1999, 68 nota 222.

¹⁵ Per il testo del documento di Balamand.

Da Balamand (1993) a Baltimora (2000). L'enciclica *Ut unum sint* (1995)

Le speranze espresse nella conclusione del documento di Balamand purtroppo non si realizzarono: negli anni successivi, infatti, i rapporti tra la Chiesa ortodossa e quella cattolica furono molto difficili, dominati dalla questione delle Chiese cattoliche orientali, e dalle costanti accuse di proselitismo contro i cattolici, da parte della gerarchia ortodossa russa.

Nonostante questa situazione difficile, Giovanni Paolo II fece alcuni passi significativi, pubblicando in pochi mesi tre documenti di portata ecumenica: la lettera *Tertio Millennio Adveniente* del 10 novembre 1994, l'*Orientale Lumen* del 2 maggio 1995, e soprattutto l'enciclica sull'impegno ecumenico *Ut unum sint* del 25 maggio 1995.

Di questa enciclica citiamo alcuni brani:

La convinzione della Chiesa cattolica di aver conservato, in fedeltà alla tradizione apostolica e alla fede dei Padri, nel ministero del Vescovo di Roma, il segno visibile e il garante dell'unità, costituisce una difficoltà per la maggior parte degli altri cristiani, la cui memoria è segnata da certi ricordi dolorosi. Per quello che ne siamo responsabili, con il mio Predecessore Paolo VI, imploro perdono (UUS 88).

Rivolgendomi al Patriarca ecumenico, Sua Santità Dimitrios I, ho detto di essere consapevole che "per delle ragioni molto diverse, e contro la volontà degli uni e degli altri, ciò che doveva essere un servizio ha potuto manifestarsi sotto una luce abbastanza diversa. Ma [...] è per il desiderio di obbedire veramente alla volontà di Cristo che io mi riconosco chiamato, come Vescovo di Roma, a esercitare tale ministero [...]. Lo Spirito Santo ci doni la sua luce, ed illumini tutti i pastori e i teologi delle nostre Chiese, affinché possiamo cercare, evidentemente insieme, le forme nelle quali questo ministero possa realizzare un servizio di amore riconosciuto dagli uni e dagli altri" (Clement, 1998)¹⁶ (UUS 95).

Compito immane, che non possiamo rifiutare e che non posso portare a termine da solo. La comunione reale, sebbene imperfetta, che esiste tra tutti noi, non potrebbe indurre i responsabili ecclesiali e i loro teologi ad instaurare

¹⁶ Una risposta ortodossa a questa esortazione di Giovanni Paolo II.

con me e su questo argomento un dialogo fraterno, paziente, nel quale potremmo ascoltarci al di là di sterili polemiche, avendo a mente soltanto la volontà di Cristo per la sua Chiesa, lasciandoci trafiggere dal suo grido "siano anch'essi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato" (Gv 17,21)? (UUS 96).

Sempre nel 1995 ebbe luogo un altro avvenimento importante: la visita del patriarca ecumenico Bartolomeo I in Vaticano per la festa dei ss. Pietro e Paolo. In quell'occasione il papa e il patriarca recitarono insieme il Credo in greco senza il *Filioque*, e il papa affermò la volontà cattolica di chiarire proprio la questione del *Filioque*¹⁷.

Baltimora (2000)

L'VIII sessione plenaria della Commissione Mista Internazionale ebbe dunque luogo nel luglio del 2000 a Emmitsburg-Baltimora (USA). Il tema discusso era *Implicanze ecclesiologicalhe e canoniche dell'uniatismo*. Le discussioni furono ampie, intense e approfondite, toccando diversi aspetti teologici e canonici, legati all'esistenza stessa e all'attività delle Chiese cattoliche orientali. Tuttavia, dal momento che non si raggiunse nessun accordo circa il concetto teologico di base dell'"uniatismo", si decise di non pubblicare un documento comune, ma di diramare solo un comunicato stampa. In esso si riconosceva che il documento di Balamand aveva incontrato, qualche volta da ambedue le parti, una certa riserva e anche una netta opposizione, e per questo la Commissione aveva giudicato necessaria un'ulteriore riflessione per giungere a una comprensione comune di tale questione giudicata estremamente spinosa.

Belgrado (2006)

Con la IX sessione plenaria della Commissione Mista Internazionale (Belgrado, 18-25 settembre 2006) il dialogo teologico fra la Chiesa cattolica e

¹⁷ Come risposta a questo desiderio del papa, il Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani ha pubblicato una "chiarificazione" intitolata: *La tradizione greca e latina a riguardo della processione dello Spirito Santo*, in *L'Osservatore Romano* 13 settembre 1995, 5. Vedi anche CCC 245-248.

la Chiesa ortodossa nel suo insieme, ha imboccato in maniera positiva una nuova fase. Ha studiato un testo che fa da prologo alla questione più rilevante del contenzioso fra cattolici e ortodossi: il ruolo del Vescovo di Roma nella Chiesa di Dio e nella comunione fra le Chiese. Il tema studiato è così formulato: *Conseguenze ecclesologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa: conciliarità e autorità nella Chiesa.*

Il documento di Ravenna (2007)

La X sessione plenaria della Commissione mista del dialogo teologico fra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa nel suo insieme, che ha avuto luogo a Ravenna (8-15 ottobre 2007), ha concordato e reso pubblico un documento dal titolo *Le conseguenze ecclesologiche e canoniche della natura sacramentale della chiesa. Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità*¹⁸.

Il documento è articolato in due parti. Nella prima si presentano i fondamenti della conciliarità e dell'autorità nella Chiesa, due dimensioni intrecciate tra di loro per sorreggere la comunione ecclesiale e renderla armonicamente attiva. Un modo particolare con cui si esprime l'autorità e la conciliarità nella vita della Chiesa sono i concili locali, regionali ed ecumenici. La dimensione conciliare della vita della Chiesa appartiene alla sua natura più profonda.

La seconda parte del documento tratta in modo specifico della «triplice attualizzazione della conciliarità e dell'autorità» (n. 10). Questa prospettiva viene introdotta con l'affermazione che “la dimensione conciliare della Chiesa deve essere presente ai tre livelli della comunione ecclesiale: locale, regionale e universale” (n. 10). A livello locale si intende la diocesi affidata al vescovo. A livello regionale si intende un insieme di Chiese locali (metropoli, patriarcato) con i loro vescovi che riconoscono colui che è il primo tra di loro. Per il livello universale si afferma nel documento che “coloro che sono i primi (*pròtoi*) nelle varie regioni, insieme con tutti i vescovi, collaborano per ciò

¹⁸ Il testo italiano in: [2007 Documento di Ravenna - Le conseguenze ecclesologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa - Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità \(christianunity.va\)](#) (28.03.24). Va anche notato che il DR purtroppo non è stato approvato dai Patriarcati di Russia, Bulgaria, Serbia e Georgia.

che riguarda la totalità della Chiesa. A questo livello i *pròtoi* debbono riconoscere chi è il primo tra di loro” (n. 10).

Quanto viene affermato per questo terzo livello contiene la novità del documento perché introduce la visione della cattolicità della Chiesa e il ruolo del vescovo di Roma in essa di cui, nella prossima fase di dialogo, si dovranno precisare in un comune accordo le sue prerogative.

In questa visione il documento tratta il ruolo dei concili ecumenici nella storia, strumenti privilegiati di conciliarità e di autorità. Il documento afferma:

La conciliarità a livello universale, esercitata nei concili ecumenici, implica un ruolo attivo del vescovo di Roma, quale *pròtos* tra i vescovi delle maggiori sedi, nel consenso dell'assemblea dei vescovi. Sebbene il vescovo di Roma non abbia convocato i concili ecumenici dei primi secoli, e non li abbia mai presieduti, egli fu nondimeno coinvolto nel processo decisionale di tali concili (n. 42).

Primato e conciliarità sono “reciprocamente interdipendenti”. Il documento qui osserva che ai vari livelli della vita della Chiesa - locale, regionale, universale - “il primato deve essere sempre considerato nel contesto della conciliarità e, analogamente, la conciliarità nel contesto del primato” (n. 43). Questa interdipendenza tra conciliarità e primato è bene espressa nel cosiddetto canone 34 degli Apostoli.

Un canone accettato in Oriente ed in Occidente esprime la relazione tra le Chiese locali in una determinata regione: “I vescovi di ciascuna nazione (*ethnos*) debbono riconoscere colui che è il primo (*protos*) tra di loro, e considerarlo il loro capo (*kephale*), e non fare nulla di importante senza il suo consenso (*gnome*); ciascun vescovo può soltanto fare ciò che riguarda la sua diocesi (*paroikia*) ed i territori che dipendono da essa. Ma il primo (*protos*) non può fare nulla senza il consenso di tutti. Poiché in questo modo la concordia (*homonoia*) prevarrà, e Dio sarà lodato per mezzo del Signore nello Spirito Santo” (Canone Apostolico 34, n. 24).

Il documento entra più direttamente nel problema del *pròtos* a livello universale. Ricorda innanzitutto che “entrambe le parti (cattolici e ortodossi) concordano sul fatto che Roma, in quanto Chiesa che presiede nella carità, occupava il primo posto nella *tàxis* e che il vescovo di Roma era pertanto il *pròtos* tra i patriarchi” (n. 41).

Per quanto riguarda il primato ai diversi livelli, il documento afferma due punti: a) Si tratta di una pratica fermamente fondata nella tradizione canonica della Chiesa. b) Mentre il fatto del primato a livello universale è accettato dall'Oriente e dall'Occidente, esistono delle differenze sia circa il modo secondo cui esso dovrebbe essere esercitato, sia circa i suoi fondamenti scritturistici e teologici (n. 43)

Il documento segnala varie piste di ricerca. Innanzitutto, una di carattere storico; le due parti in dialogo “non sono d'accordo sull'interpretazione delle testimonianze storiche per ciò che riguarda le prerogative del vescovo di Roma in quanto *pròtos*, questione compresa in diversi modi già nel primo millennio” (n. 41).

Quindi una di carattere teologico:

Resta da studiare in modo più approfondito la questione del ruolo del vescovo di Roma nella comunione di tutte le Chiese. Quale è la funzione specifica del vescovo della “prima sede” in un'ecclesiologia di *koinonia*, in vista di quanto abbiamo affermato nel presente testo circa la conciliarità e l'autorità? In che modo l'insegnamento sul primato universale dei Concili Vaticano I e Vaticano II può essere compreso e vissuto alla luce della pratica ecclesiale del primo millennio? (n. 45).

Il documento di Chieti (2016)

Nel 2016 a Chieti è stato approvato un nuovo documento dal titolo *Sinodalità e primato nel primo millennio: verso una comune comprensione nel servizio all'unità della Chiesa*¹⁹. Rispetto ai documenti precedenti della CMI, quello di Chieti è più breve e dal taglio storico ma non per questo meno importante. La CMI ha cercato di individuare i punti di convergenza tra le due Chiese su questo tema. Il testo esamina quindi la relazione tra primato e conciliarità nella Chiesa del primo millennio a livello locale, regionale e universale. Vi sono accenni ai fondamenti sacramentali e trinitari della comunione ecclesiale (n. 1), alla sinodalità quale qualità fondamentale della Chiesa (n. 3), al primato (“La tradizione cristiana mostra chiaramente che,

¹⁹ Testo italiano in [2016 Documento di Chieti - Sinodalità e Primato nel Primo Millennio. Verso una comune comprensione nel servizio all'unità della Chiesa \(christianunity.va\)](https://www.christianunity.va/2016/03/24/documento-di-chieti-sinodalita-e-primato-nel-primo-millennio-verso-una-comune-comprensione-nel-servizio-all-unita-della-chiesa/) (28.03.24).

nell'ambito della vita sinodale della Chiesa a vari livelli, un vescovo è stato riconosciuto come il “primo”” n. 4).

Si riconosce poi che

la storia della Chiesa nel primo millennio è fondamentale. Malgrado alcune fratture temporanee, all'epoca i cristiani d'Oriente e d'Occidente vivevano in comunione e, in quel contesto, furono costituite le strutture essenziali della Chiesa. Il rapporto tra sinodalità e primato assunse diverse forme, che possono offrire agli ortodossi e ai cattolici una guida fondamentale nei loro sforzi per ripristinare oggi la piena comunione (n. 7).

Nell'esaminare dunque questa storia, si fa riferimento per la Chiesa locale all'origine eucaristica del ministero episcopale (n. 8-10), al cosiddetto canone apostolico 34 come base per comprendere il rapporto tra il “primo” e i “molti” di un concilio regionale (n. 13), nonché al sistema della pentarchia esercitata sul piano della Chiesa “tutta” (n. 16). Il documento afferma inoltre che la comunione ecclesiale scaturisce da un elemento focale che si attua sul piano locale, ossia la sinassi eucaristica, e si evolve fino a incontrare le altre Chiese, nella persona dei rispettivi vescovi, e arrivare alla Chiesa universale, ovvero all'ecumene cristiana, dove “i vescovi dell'Oriente e dell'Occidente sono consapevoli di appartenere all'unica Chiesa” (n. 20).

Si può dire che con questo testo gli ortodossi hanno dichiarato che non c'è conciliarità senza primato, mentre i cattolici hanno accettato che il primato, a tutti i livelli, esiste solo in seno alla sinodalità. La posizione di Chieti è dunque che la convivenza tra queste «strutture essenziali della Chiesa» (n. 7) ha un ruolo fondamentale nell'autocoscienza delle due Chiese.

Il documento di Alessandria (2023)

E infine nel 2023 è stato approvato il documento di Alessandria, intitolato *Sinodalità e primato nel secondo millennio e oggi*²⁰. Il tema del documento è illustrato al n. 0.3 dell'Introduzione:

²⁰ Testo inglese in [2023 Documento di Alessandria - Sinodalità e Primato nel secondo millennio e oggi \(christianunity.va\)](https://www.christianunity.va) (28.03.24). Anche questa volta non era presente la delegazione del Patriarcato di Mosca. Erano assenti anche i rappresentanti dei Patriarcati di Antiochia, della Bulgaria e della Serbia.

Il presente documento considera la travagliata storia del secondo millennio in quattro periodi. Esso s’impegna a dare, per quanto è possibile, una lettura comune di questa storia, e offre agli Ortodossi e ai Romano Cattolici la benvenuta opportunità di spiegarsi vicendevolmente gli uni gli altri circa vari punti lungo questa strada, così da promuovere la reciproca comprensione e fiducia che sono requisiti essenziali per la riconciliazione all’inizio del terzo millennio.

I quattro periodi descritti, a partire dall’emblematica data del 1054, con il noto episodio della reciproca scomunica, sono i seguenti: 1) dal 1054 al Concilio di Firenze (1438-1439); 2) dalla Riforma al XVIII secolo; 3) gli sviluppi nel XIX secolo; 4) il XX e il XXI secolo: ritorno alle fonti e avvicinamento. È istruttivo leggere con attenzione, nei suoi vari passaggi, il reperimento dei risultati prodotti da questa lettura comune della storia della Chiesa nel secondo millennio attraverso la chiave di lettura del rapporto tra sinodalità e primato. A questo proposito è particolarmente significativa la conclusione del documento che sottolinea che

la Chiesa non è correttamente compresa come una piramide, con un primato che la governa dall’alto, ma neppure è correttamente compresa come una federazione di Chiese autosufficienti. Il nostro studio storico della sinodalità e del primato nel secondo millennio ha mostrato l’inadeguatezza di entrambe queste visioni. Similmente, è chiaro che per i Romano Cattolici la sinodalità non è meramente consultiva, e per gli Ortodossi il primato non è meramente onorifico (5.1).

In concreto, si rileva che il Vaticano II ha inaugurato autorevolmente la stagione di una più integrale intelligenza della Chiesa come mistero di comunione, in cui - secondo l’auspicio di Giovanni Paolo II nella *Ut unum sint* (1995) - la comprensione e l’esercizio del primato, da parte cattolica, si aprono a una situazione nuova, mentre, da parte ortodossa, è per lo più pacifico il riconoscimento che la sinodalità è interdipendente, complementare e inseparabile dal primato anche a livello universale (cf. *Documento di Chieti* 5).

Tale interdipendenza è «un principio fondamentale nella vita della Chiesa. Esso è intrinsecamente relazionato al servizio della Chiesa a livello locale, regionale e universale. Tuttavia, il principio dev’essere applicato in specifici contesti storici, e il primo millennio offre una preziosa guida per

l'applicazione del principio testé menzionato (cf. *Documento di Chieti* 21). Ciò che è richiesto nelle nuove circostanze è una nuova e corretta applicazione dello stesso principio di governo (5.4).

Ne consegue che “Ortodossi e Romani Cattolici sono impegnati nel trovare le vie per superare l'estraneazione e la separazione che si sono verificate nel corso del secondo millennio” (5.5). Questo è l'impegno per la prossima tappa del dialogo teologico.

Il patrimonio cristiano dell'Oriente: la *Oriente lumen*

Il dialogo della carità prima e il dialogo teologico poi hanno permesso ai cattolici di riscoprire tanti aspetti della ricchezza teologica, spirituale, liturgica delle Chiese orientali. E il magistero della Chiesa cattolica ha stimolato autorevolmente tale riscoperta. Tra i documenti degli ultimi papi, ce n'è uno particolarmente prezioso in questa direzione. Si tratta della già citata Lettera apostolica *Oriente lumen*, promulgata da Giovanni Paolo II il 2 maggio del 1995. Questa lettera risulta una sintetica ma efficace valorizzazione del patrimonio dell'Oriente cristiano. Ci sembra utile, perciò, sottolinearne i passaggi principali, completandoli con alcuni altri testi della tradizione orientale.

Il papa inizia la sua lettera con un forte invito ai cattolici ad approfondire la conoscenza della ricchezza dell'Oriente cristiano:

Poiché infatti crediamo che la venerabile e antica tradizione delle Chiese orientali sia parte integrante del patrimonio della Chiesa di Cristo, la prima necessità per i cattolici è di conoscerla per potersene nutrire e favorire, nel modo possibile a ciascuno, il processo dell'unità. I nostri fratelli orientali cattolici sono ben coscienti di essere i portatori viventi, insieme con i fratelli ortodossi, di questa tradizione. E' necessario che anche i figli della Chiesa cattolica di tradizione latina possano conoscere in pienezza questo tesoro e sentire così, insieme con il Papa, la passione perché sia restituita alla Chiesa e al mondo la piena manifestazione della cattolicità della Chiesa, espressa non da una sola tradizione, né tanto meno da una comunità contro l'altra; e perché anche a noi tutti sia concesso di gustare in pieno quel patrimonio divinamente rivelato e indiviso della Chiesa universale che si conserva e cresce nella vita delle Chiese d'Oriente come in quelle d'Occidente (OL 1).

Prosegue poi riaffermando la convinzione, già maturata nel Concilio Vaticano II, che con queste Chiese già abbiamo in comune quasi tutto:

alle Chiese d'Oriente si dirige il mio pensiero, come numerosi altri Papi fecero nel passato, sentendo rivolto anzitutto a sé il mandato di mantenere l'unità della Chiesa e di cercare instancabilmente l'unione dei cristiani dove fosse stata lacerata. Un legame particolarmente stretto già ci unisce. Abbiamo in comune quasi tutto (*Unitatis Redintegratio*, 14-18) e abbiamo in comune soprattutto l'anelito sincero all'unità (OL 3).

Di grande importanza ecumenica ed anche teologica è poi l'affermazione successiva, tratta dal Concilio, che segna il superamento definitivo di un metodo apologetico e controversistico:

nell'indagare la verità rivelata in oriente e in occidente furono usati metodi e prospettive diversi per giungere alla conoscenza e alla proclamazione delle cose divine. Non fa quindi meraviglia che alcuni aspetti del mistero rivelato siano talvolta percepiti in modo più adatto e posti in miglior luce dall'uno che non dall'altro, cosicché si può dire allora che quelle varie formule teologiche non di rado si completino, piuttosto che opporsi" [*Conc. Ecum. Vat. II, Decr. sull'ecumenismo Unitatis Redintegratio*, 17]. Portando nel cuore le domande, le aspirazioni e le esperienze a cui ho accennato, la mia mente si volge al patrimonio cristiano dell'Oriente. Non intendo descriverlo né interpretarlo: mi metto in ascolto delle Chiese d'Oriente che so essere interpreti viventi del tesoro tradizionale da esse custodito (OL 5).

Dopo aver sottolineato che l'Oriente cristiano ha un ruolo unico e privilegiato, in quanto contesto originario della Chiesa nascente, il papa legittima e valorizza le differenze tra il mondo cristiano orientale e quello occidentale:

La tradizione orientale cristiana implica un modo di accogliere, di comprendere e di vivere la fede nel Signore Gesù. In questo senso essa è vicinissima alla tradizione cristiana d'Occidente che nasce e si nutre della stessa fede. Eppure, se ne differenzia, legittimamente e mirabilmente, in quanto il cristiano orientale ha un proprio modo di sentire e di comprendere, e quindi anche un modo originale di vivere il suo rapporto con il Salvatore (OL 5).

Mentre la tradizione occidentale risulta piuttosto uniforme,

l'Oriente cristiano fin dalle origini si mostra multiforme al proprio interno, capace di assumere i tratti caratteristici di ogni singola

cultura e con un sommo rispetto di ogni comunità particolare²¹. Non possiamo che ringraziare Dio, con profonda commozione, per la mirabile varietà con cui ha consentito di comporre, con tessere diverse, un mosaico così ricco e composito (OL 5).

Nonostante questa colorata varietà, il papa riconosce che

[...] vi sono alcuni tratti della tradizione spirituale e teologica, comuni alle diverse Chiese d'Oriente, che ne distinguono la sensibilità rispetto alle forme assolute della trasmissione del Vangelo nelle terre d'Occidente. Così li sintetizza il Vaticano II: “E noto a tutti con quanto amore i cristiani orientali compiano le sacre azioni liturgiche, soprattutto la celebrazione eucaristica, fonte della vita della Chiesa e pegno della gloria futura, con la quale i fedeli uniti col Vescovo hanno accesso a Dio Padre per mezzo del Figlio, Verbo Incarnato, morto e glorificato, nell'effusione dello Spirito Santo, ed entrano in comunione con la santissima Trinità, fatti "partecipi della natura divina" (2Pt 1,4)” [Conc. Ecum. Vat. II, Decr. sull'ecumenismo *Unitatis Redintegratio*, 15]. In questi tratti si delinea la visione orientale del cristiano, il cui fine è la partecipazione alla natura divina mediante la comunione al mistero della santa Trinità (OL 6).

Una visione trinitaria e un accento pneumatologico

Il riferimento di *Oriente lumen* alla Trinità ci dà l'occasione di una prima importante sottolineatura. Si tratta del fatto che, mentre la teologia occidentale è prevalentemente cristocentrica, quella orientale privilegia una visione più pienamente trinitaria. Nei secoli passati il pensiero occidentale, nell'espone il dogma trinitario, partiva più spesso dalla natura una per considerare poi le tre persone, mentre i Greci hanno sempre seguito la via opposta: dalle tre persone alla natura una: «Quando dico Dio intendo il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo» (Gregorio Nazianzeno, *Discorsi*, XLV,4).

Se la teologia è dunque, per gli orientali, essenzialmente contemplazione della Trinità, partecipazione alla vita della Trinità, allora si capisce come sia indispensabile all'uomo ricevere lo Spirito Santo. “Senza lo Spirito, non è possibile vedere il Figlio di Dio, e, senza il Figlio, nessuno può avvicinarsi al Padre, perché la conoscenza del Padre è il Figlio, e la

²¹ “Già altre volte ho messo in evidenza che un primo grande valore vissuto particolarmente nell'Oriente cristiano consiste nell'attenzione ai popoli e alle loro culture, perché la Parola di Dio e la sua lode possano risuonare in ogni lingua. Su questo tema mi sono soffermato nella Lettera enciclica *Slavorum Apostoli*, ove rilevavo che Cirillo e Metodio “desiderarono diventare simili sotto ogni aspetto a coloro ai quali recavano il Vangelo; vollero diventare parte di quei popoli e dividerne in tutto la sorte” [N. 9: AAS 77 (1985), 789-790]” (OL 7).

conoscenza del Figlio di Dio avviene per mezzo dello Spirito Santo” (Ireneo di Lione, *Demonstratio apostolica*, 7).

Da qui discende l'importanza basilare dello Spirito santo nella spiritualità e nella teologia orientale. Importanza ben sintetizzata in questa citazione di Ignatius IV Hazim, Patriarca greco-ortodosso di Antiochia, nel suggestivo passaggio di un suo famoso discorso ad un Consiglio Ecumenico delle Chiese (Uppsala 1968):

Senza lo Spirito Santo, Dio è lontano; Cristo resta nel passato; il Vangelo è lettera morta; la Chiesa una semplice organizzazione; l'autorità un dominio; la missione una propaganda; il culto una rievocazione e l'agire cristiano un moralismo. Con Lui invece: il cosmo si solleva e geme ma nelle doglie del parto, il Cristo risuscitato è presente, il Vangelo è potenza di vita, la Chiesa significa comunione trinitaria, l'autorità è servizio liberatore, la missione è Pentecoste, la liturgia è memoriale e profezia, l'agire umano è deificato.

La centralità della liturgia

Oriente lumen riprende il suo discorso sottolineando come la liturgia si trovi al cuore dell'esperienza cristiana orientale: “La partecipazione alla vita trinitaria si realizza attraverso la liturgia e in modo particolare l'Eucaristia, mistero di comunione con il corpo glorificato di Cristo, seme di immortalità [cfr. S. Gregorio di Nissa, *Discorso catechetico XXXVII*: PG 45,97]” (OL 6).

La Chiesa orientale è anzitutto una Chiesa “che celebra la divina liturgia”²². Una Chiesa rimasta fedele allo spirito liturgico dell'età patristica, quando l'intera vita della Chiesa era “liturgica”.

Sull'importanza della liturgia nella concezione orientale è molto significativo il racconto delle origini del cristianesimo in Russia, riportato dalla Cronaca di Nestore (testo dell'XI secolo) e citato dal Card. Ratzinger al Congresso eucaristico di Bologna (25 settembre 1997):

Un'antica leggenda sulle origini del cristianesimo in Russia narra che al principe Vladimiro di Kiev, che era alla ricerca della vera religione per il suo popolo, si erano presentati l'uno dopo l'altro i

²² “La Chiesa ortodossa russa è una Chiesa che celebra la divina liturgia”. Questa la definizione che della Chiesa russa dava il patriarca di Mosca Alessio I († 1970), sottolineando il ruolo centrale della liturgia nella vita della sua Chiesa.

rappresentanti dell'Islam provenienti dalla Bulgaria, i rappresentanti del giudaismo e gli inviati del Papa provenienti dalla Germania, che gli proponevano ciascuno la loro fede come quella giusta e la migliore di tutte. Il principe sarebbe però rimasto insoddisfatto di tutte queste proposte. La decisione sarebbe invece maturata quando i suoi inviati ritornarono da una solenne liturgia, alla quale avevano preso parte nella chiesa di Santa Sofia a Costantinopoli. Pieni di entusiasmo essi avrebbero riferito al principe: “Non sapevamo più se eravamo in cielo o sulla terra. Poiché sulla terra non vi è un tale spettacolo o una tale bellezza, noi siamo incapaci di esprimerlo. Ma sappiamo solo che è là che Dio abita con gli uomini e che il loro culto supera quello degli altri paesi. No, noi non possiamo dimenticare questa bellezza, perché ogni uomo che ha gustato qualche cosa dolce non sopporta, in seguito, l'amaro” . Ciò che convinse gli inviati del principe russo della verità della fede celebrata nella liturgia ortodossa, non fu una specie di argomentazione missionaria, le cui motivazioni sarebbero apparse loro più illuminanti di quelle delle altre religioni. Ciò che li colpì fu invece il mistero come tale, che proprio andando al di là della discussione fece brillare alla ragione la potenza della verità.

Ciò che convinse gli inviati del principe della verità della fede ortodossa non fu la dottrina ma il culto, la liturgia, e in particolare la sua bellezza. “La bellezza della liturgia [...] pertanto non è un fattore decorativo dell'azione liturgica; ne è piuttosto elemento costitutivo, in quanto è attributo di Dio stesso e della sua rivelazione” (Benedetto XVI, *Sacramentum caritatis* 35).

La liturgia tende a coinvolgere l'uomo nella sua interezza, in tutte le sue dimensioni. Ed è ancora *Oriente lumen* che ce lo ricorda con grande chiarezza:

La preghiera liturgica in Oriente mostra una grande attitudine a coinvolgere la persona umana nella sua totalità: il mistero è cantato nella sublimità dei suoi contenuti, ma anche nel calore dei sentimenti che suscita nel cuore dell'umanità salvata. Nell'azione sacra anche la corporeità è convocata alla lode e la bellezza, che in Oriente è uno dei nomi più cari per esprimere la divina armonia e il modello dell'umanità trasfigurata, si mostra ovunque: nelle forme del tempio, nei suoni, nei colori, nelle luci, nei profumi. Il tempo prolungato delle celebrazioni, la ripetuta invocazione, tutto esprime un progressivo immedesimersi nel mistero celebrato con tutta la persona. E la preghiera della Chiesa diviene così già partecipazione alla liturgia celeste, anticipo della beatitudine finale (OL 11).

La divinizzazione

Giovanni Paolo II passa poi a descrivere quella che resta una delle acquisizioni particolarmente care al pensiero cristiano orientale, la teologia della divinizzazione:

“Nella divinizzazione e soprattutto nei sacramenti la teologia orientale attribuisce un ruolo tutto particolare allo Spirito Santo: per la potenza dello Spirito che dimora nell'uomo la deificazione comincia già sulla terra, la creatura è trasfigurata e il Regno di Dio è inaugurato. L'insegnamento dei Padri cappadoci sulla divinizzazione è passato nella tradizione di tutte le Chiese orientali e costituisce parte del loro patrimonio comune. Ciò si può riassumere nel pensiero già espresso da Sant'Ireneo alla fine del II secolo: Dio si è fatto figlio dell'uomo, affinché l'uomo potesse divenire figlio di Dio [cfr. Contro le eresie, III,10,2: SCh 211/2,121; III,18,7, l.c., 365; III,19,1, l.c., 375; IV,20,4: SCh 100/2,635; IV 33,4, l.c., 811; V, Pref., SCh 153/2,15]” (OL 6).

Con il termine “divinizzazione” si indica quello che è, agli occhi di un orientale, il culmine e il senso della vita cristiana. Le affermazioni dei Padri a questo proposito sono vertiginose. “L'uomo è una creatura che ha ricevuto l'ordine di diventare Dio” (Gregorio Nazianzeno, *Discorso* 43, 48). E questa trasformazione, questa “conversione” radicale, questo cambiamento di natura, avviene attraverso i sacramenti, innanzitutto il battesimo. “Come materia informe e deforme ci immergiamo nell'acqua battesimale, e in essa troviamo la bella forma” (N. Cabasilas, *Vita in Cristo*, II, 4: PG 150, 537D), la forma di Cristo. Il culmine di questa trasformazione si ha nell'eucaristia.

(Cristo) col lavacro battesimale ci libera dal fango della malizia e ci infonde la sua forma, con l'unzione ci rende attivi delle energie dello Spirito, di cui egli è divenuto il tesoro assumendo la carne; ma quando conduce l'iniziato alla mensa e gli dà in cibo il proprio corpo, lo trasforma interamente e lo muta nella propria sostanza. Il fango non è più fango: avendo ricevuto la forma regale, diventa il corpo stesso del re; e di questo nulla si può pensare di più beato (Cf. Cabasilas, 20024, p. 183-84).

Monachesimo ed esicasmo

Il papa introduce poi un altro tema centrale per la spiritualità orientale:

Vorrei ora guardare il vasto paesaggio del cristianesimo d'Oriente da un'altura particolare, che permette di scorgerne molti tratti: il monachesimo. [...] Il monachesimo non è stato visto in Oriente soltanto come una condizione a parte, propria di una categoria di cristiani ma particolarmente come punto di riferimento per tutti i battezzati, nella misura dei doni offerti a ciascuno dal Signore, proponendosi come una sintesi emblematica del cristianesimo. [...] Il monachesimo è stato da sempre l'anima stessa delle Chiese orientali (n. 9).

E aggiungi:

Il monachesimo è un capitolo tanto importante del cristianesimo orientale da far dire che l'Oriente cristiano non esisterebbe senza il monachesimo, o che non si capirebbe nella sua originalità senza di esso, perché nella storia dell'Oriente cristiano quasi tutto ciò che costituisce la teologia e la sensibilità spirituale viene dal monachesimo (Tenace, 2000, p. 129).

E all'interno della tradizione monastica orientale, vale la pena fare almeno un cenno all'esicasmò. L'esicasmò è una corrente spirituale diffusa tra i monaci dell'Oriente cristiano fin dai tempi dei Padri del deserto: si fonda sulla ricerca dell'*hesychia*, la pace interiore, come condizione privilegiata per la preghiera pura e l'unione con Dio. La pratica dell'esicasmò è ancora viva sul Monte Athos e in altri monasteri ortodossi. Sull'Athos essa ricevette un impulso decisivo dall'opera di Gregorio Palamas (morto nel 1359) e, nei secoli successivi, dagli scritti di teologi e mistici che poi furono raccolti nella *Filocalia*.

Gli esicasti praticano la cosiddetta preghiera di Gesù o preghiera del cuore, una forma di preghiera, ancor oggi molto popolare tra i cristiani bizantini e slavi, che consiste nella invocazione ripetuta del nome di Gesù, per mezzo di una corta formula che costituisce un atto di fede nella sua messianicità divina e implora la sua misericordia. Da molti secoli si esprime così: "Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me".

Spiritualità e teologia

Ed è ancora grazie al monachesimo che possiamo comprendere che cosa è la teologia per un cristiano orientale:

La vita del monaco dà ragione dell'unità che esiste in Oriente fra spiritualità e teologia: il cristiano, e il monaco in particolare, più che cercare verità astratte, sa che solo il suo Signore è Verità e Vita, ma sa anche che egli è la Via (cfr. Gv 14,6) per raggiungere entrambe; conoscenza e partecipazione sono dunque un'unica realtà: dalla persona al Dio tripersonale attraverso l'Incarnazione del Verbo di Dio (OL n. 15).

Il vero teologo, infatti, per la tradizione patristica e orientale, è colui che prega: “Se preghi veramente sei un teologo; se sei un teologo, pregherai veramente” (Pontico, 1998, p. 30). Questa frase ci ricorda che il metodo per conoscere Dio non è innanzitutto quello dell'analisi razionale, come si fa con un oggetto scientifico, ma quello del rapporto vivo con una persona viva. Il fine della teologia non è una conoscenza astratta, ma una reale “esperienza di Dio”.

L'apofatismo

Aferma ancora che

Eppure, continuamente questo mistero si vela, si copre di silenzio, per evitare che, in luogo di Dio, ci si costruisca un idolo. [...] Nasce così quello che viene chiamato l'apofatismo dell'Oriente cristiano: più l'uomo cresce nella conoscenza di Dio, più lo percepisce come mistero inaccessibile, inafferrabile nella sua essenza. [...] Essi percepiscono che a questa presenza ci si avvicina soprattutto lasciandosi educare ad un silenzio adorante, perché al culmine della conoscenza e dell'esperienza di Dio sta la sua assoluta trascendenza. Ad esso si giunge, più che attraverso una meditazione sistematica, mediante l'assimilazione orante della Scrittura e della liturgia. In questa umile accettazione del limite creaturale di fronte all'infinita trascendenza di un Dio che non cessa di rivelarsi come il Dio-Amore, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, nel gaudio dello Spirito Santo, io vedo espresso l'atteggiamento della preghiera e il metodo teologico che l'Oriente preferisce e continua ad offrire a tutti i credenti in Cristo (OL n. 16).

La conoscenza di Dio non può essere astratta e intellettuale, deve invece essere esistenziale ed esperienziale ed impegnare l'uomo tutto intero in un cammino di trasformazione:

L'apofatismo è anzitutto una disposizione di spirito che rifiuta di formulare dei concetti su Dio ed esclude decisamente ogni teologia astratta e puramente intellettuale, che vorrebbe adattare al pensiero umano i misteri della sapienza di Dio. È un atteggiamento

esistenziale, che impegna l'uomo tutto intero; non vi è teologia al di fuori dell'esperienza: bisogna cambiare, divenire un uomo nuovo. Per conoscere Dio bisogna avvicinarsi a lui; non si è teologi se non si segue la via dell'unione con Dio. La via della conoscenza di Dio è necessariamente quella della deificazione (Lossky, 1985, p. 34).

L'approccio teologico apofatico ha delle conseguenze anche sulla modalità di comunicazione delle verità teologiche. L'atteggiamento dell'apofatismo, infatti, porta la teologia orientale a fare ricorso al linguaggio simbolico, cioè a fare uso più del linguaggio dell'arte, della poesia e delle icone che non di quello della logica convenzionale e delle schematizzazioni concettuali.

Conclusione finale

Ancora la *Oriente lumen* ci dona parole che possono sintetizzare bene il senso è il contenuto del presente articolo:

abbiamo sempre meglio appreso che a lacerare il tessuto dell'unità non è stato tanto un episodio storico o una semplice questione di preminenza, ma un progressivo estraneamento, sicché l'altrui diversità non è più percepita come ricchezza comune, ma come incompatibilità. Anche quando il secondo millennio conosce un indurimento nella polemica e nella divisione, quanto più cresce l'ignoranza reciproca e il pregiudizio, non cessano tuttavia incontri costruttivi fra capi di Chiese desiderosi di intensificare i rapporti e di favorire gli scambi, così come non viene meno l'opera santa di uomini e donne che, riconoscendo nella contrapposizione un grave peccato ed essendo innamorati dell'unità e della carità, hanno tentato in molti modi di promuovere, con la preghiera, con lo studio e la riflessione, con l'incontro aperto e cordiale, la ricerca della comunione. È tutta quest'opera meritoria a confluire nella riflessione del Concilio Vaticano II e a trovare come un emblema nella abrogazione delle reciproche scomuniche del 1054 voluta dal Papa Paolo VI e dal Patriarca ecumenico Atenagora I [cfr. Tomos Agapis, Vatican-Phanar (1958-1970), Rome-Istanbul, 1971, pp.278-295] (OL 18).

E in un numero più avanti afferma: “Credo che un modo importante per crescere nella comprensione reciproca e nell'unità consista proprio nel migliorare la nostra conoscenza gli uni degli altri” (OL 24). E io spero che questo piccolo testo possa essere utile a far crescere la nostra conoscenza

dell'Oriente cristiano e perciò il nostro amore per quella tradizione e il nostro desiderio per una unità sempre più piena.

Referenze

ALZATI, Cesare. *La Chiesa ortodossa*. In: FILORAMO, G. (a cura di). *Storia delle religioni*. 2. Ebraismo e Cristianesimo. Roma-Bari: Editori Laterza, 1995.

ANNO ineunte (25 luglio 1967). In: *Tomos Agapis: Paolo VI al Patriarca Atenagora I*. Vatican: Phanar, 1971, n. 176.

BIANCHI, Luca. *Eucaristia ed ecumenismo*. Pasqua di tutti i cristiani. Bologna: EDB, 2007.

BUJAK Janusz, *Il ministero ordinato, la collegialità/conciliarità e il primato del vescovo di Roma nei documenti della Commissione Mista Internazionale del dialogo cattolico-ortodosso*. Roma, 1999.

CABASILAS, Nicola. *La vita in Cristo*. Roma: Città Nuova, 2024.

CERETI, Giovanni; VOICU, Sever J. (a cura di). *Enchiridion Oecumenicum*. Documenti del dialogo teologico interconfessionale. 1a ed. Bologna: EDB 1988, v. I.

CERETI, Giovanni; PUGLISI, James F. (a cura di). *Enchiridion Oecumenicum*. Documenti del dialogo teologico interconfessionale. Dialoghi internazionali. Bologna: EDB, 1995, v. 3.

CLEMENT, Olivier. *Roma diversamente*. Un ortodosso di fronte al papato. Milano: Jaca Book, 1998.

CONGAR, Yves. *Neuf cent ans après. Note sur le "schisme oriental"*. In: 1054-1954. L'Église et les églises, neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident. Chevetogne, 1954, v. I.

CONGAR, Yves. *Diversità e comunione*. Assisi: Cittadella, 1983.

CONGIU, Mariangela Giovanna. *Le Chiese sorelle nella teologia di Yves Congar*. Roma: Gregoriana (16), 2001.

DOCUMENTO DI RAVENNA - *Le conseguenze ecclesologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa* - Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità, 2007.

<http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/2007-documento-di-ravenna.html>.

DOCUMENTO DI CHIETI - *Sinodalità e Primato nel Primo Millennio. Verso una comune comprensione nel servizio all'unità della Chiesa*, 2016.

<http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/2016-sinodalita-e-primato-nel-primo-millennio--verso-una-comune-.html>.

DOCUMENTO DI ALESSANDRIA - *Sinodalità e Primato nel secondo millennio e oggi*, 2023.

<http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/2023-Documento-di-Alessandria-Sinodalita-e-Primato-nel-secondo-millennio-e-oggi.html>.

FORTINO, Eleuterio Francesco, *Il dialogo tra cattolici e ortodossi*. Panoramica e prospettive. In: LA CHIESA cattolica oggi nel dialogo. Roma: Corso breve di ecumenismo, IV, 1982.

GIOVANNI PAOLO II, *Ut unum sint*. Lettera enciclica sull'impegno ecumenico.

https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html.

GIOVANNI PAOLO II, *Orientalium Lumen*. Lettera apostolica per la ricorrenza centenaria della *Orientalium Dignitas* di Papa Leone XIII.

https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_letters/1995/documents/hf_jp-ii_apl_19950502_orientale-lumen.html.

GARUTI, Adriano, *“Chiese sorelle”: realtà e interrogativi*. Roma: Antonianum (4), 1996.

LOSSKY, Vladimir, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*. Bologna: EDB, 1985.

MONACHINO, Vincezo. *Il canone 28 di Calcedonia e San Leone Magno*. Roma: Gregorianum (33), 1952.

OSTROGORSKY, Giorgij. *Storia dell'impero bizantino*. Torino: Einaudi, 1993.

OBOLENSKY, Dimitri; KNOWLES, Michel David. La Chiesa bizantina e Roma e Costantinopoli. In: ROGIER, Ludovicus Jacobus; AUBERT, Roger; KNOWLES, Michael David (ed.). *Nuova storia della Chiesa*. vol. II. Genova: Marietti, 1973, p. 101-362.

PONTICO, Evagrio. *La preghiera pura LX*. Torino: Edizioni Il leone verde, 1998.

PHILIPS, Gerard. *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione Lumen Gentium*. Milano: Jaca Book, 1993.

RIGO, Antonio; MEYENDORFF, Jean. *Lo scisma tra Roma e Costantinopoli*. Magnano: Qiqajon, 2005.

SALACHAS, Dimitrios. *Il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolico-romana e la Chiesa ortodossa*. Bari: Iter e documentazione, 1994.

SPITERIS, Yannis. La Chiesa ortodossa riconosce veramente quella cattolica come “Chiesa sorella”? Il punto di vista della tradizione teologica ed ecclesiale greca. *Studi Ecumenici* 1, 1996.

SPITERIS, Yannis. *Ecclesiologia ortodossa. Temi a confronto tra Oriente e Occidente*. Bologna: EDB, 2003.

TENACE, Michelina. *Il cristianesimo bizantino. Storia, teologia, tradizione monastica*. Roma: Carocci editore, 2000.

Trabalho submetido em 21/04/2024.

Aceito em 16/08/2024.

Luca Biachi

Frate cappuccino della provincia Lombarda. È dottore in scienze ecclesiastiche orientali (Pontificio Istituto Orientale, 2009). Attualmente è professore e preside dell'Istituto di Spiritualità nella Pontificia Università Antonianum. Email: lucabianchi61@libero.it