

Che cosa è l'ecumenismo? I dialoghi con le Chiese d'Oriente

Conversazione tenuta il 21 febbraio 2008

nell'ambito dei «Giovedì della Dozza» presso la parrocchia di Dozza Calamosco (Bologna)

Preparare la conversazione di questa sera è stato per me, da un lato, molto facile, e dall'altro molto difficile.

Molto facile perché l'ecumenismo è un tema centrale nel lavoro di informazione e di riflessione teologica della rivista *Il Regno*, con cui collaboro da vent'anni, e naturalmente il dialogo della Chiesa di Roma con le Chiese d'Oriente è stato ed è un tema fisso, un ospite stabile delle nostre pagine, anche se personalmente me ne sono occupato prevalentemente solo dal lato della pubblicazione dei documenti, mentre il racconto e la riflessione sono toccati ad altri colleghi e collaboratori.

In particolare ho ritrovato delle fonti pressoché perfette nelle periodiche relazioni che il card. Walter Kasper tiene alle assemblee plenarie del Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, che è il dicastero della Santa Sede che ha competenza in materia, da quando ne è presidente, e cioè dal 2001; e siccome il vostro titolo – «I dialoghi con le Chiese d'Oriente» – dava per sottinteso che il partner implicito dei dialoghi fosse la Chiesa cattolica, tramite la Santa Sede appunto, io potrei anche dirvi: ecco, vi ho portato l'ultima relazione di Kasper, guardate i paragrafi intitolati «Le Chiese d'Oriente», buona lettura, arrivederci.

Difficile perché ripercorrere questi anni di lavoro, e anche un po' di studio, di analisi, di tentativi di capire cosa stava succedendo, rivedere i risultati e le crisi, le speranze e le angosce – verrebbe da dire – attraversate dal dialogo ecumenico tra Roma da una parte, e Costantinopoli e Mosca dall'altra, mi ha in più di un momento messo nella tentazione di farvi un ritratto non dirò pessimista ma certo disincantato, forse troppo disincantato: un ritratto in cui si costata che gli accordi teologici valgono poco, finché non si traducono nel vissuto ecclesiale. Ci torneremo alla fine.

In ogni caso, sappiate che non mi sono discostato dal nostro consueto metodo di lavoro (nostro intendo dei giornalisti, religiosi e non, purché seri): consultare delle buone fonti, farci un'idea e poi cercare di raccontarvela.

Prima però è bene circoscrivere il nostro campo di osservazione. Innanzitutto mi limiterò a parlare dei dialoghi condotti dalla Chiesa cattolica con le Chiese ortodosse cosiddette calcedonesi, cioè le Chiese d'Oriente di tradizione bizantina, siriana e slava, con le quali la Chiesa d'Occidente è rimasta in comunione per tutto il primo millennio. Lascero' cioè ai margini del discorso le Chiese orientali cosiddette precalcedonesi, cioè quelle separatesi dalla comunione, a causa delle controversie sulla natura umana e divina di Cristo, intorno al Concilio di Calcedonia del 451 o ancor prima, intorno al Concilio di Efeso del 381. Di queste vi basti sapere che le questioni cristologiche che ci dividevano sono sostanzialmente state ricomposte (cioè, lo dico con parole mie ma è così, ci si è accorti, dopo quindici secoli, che in realtà intendevamo dire sulla natura di Gesù Cristo la stessa cosa, solo con parole diverse), e che si sta discutendo della natura e missione della Chiesa.

In secondo luogo, ci concentreremo principalmente sulle tappe del dialogo teologico ufficiale, quello istituito per volontà del papa, vescovo di Roma, e del patriarca di Costantinopoli e che si svolge in seno a una commissione che si chiama Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa nel suo insieme, e in cui sono rappresentate, oltre alla Santa Sede, tutte e 14 le Chiese ortodosse autocefale e autonome: dal Patriarcato di Mosca alla Chiesa di Grecia, da quella di Serbia al Patriarcato di Alessandria ecc. Vedremo come intorno al procedere più o meno lesto di questo dialogo si annodano le altre vicende principali che riguardano i rapporti tra la Chiesa di Roma e queste sue numerose sorelle d'Oriente, soprattutto Costantinopoli e Mosca, come dicevo già prima, mentre per forza di cose ho rinunciato a darvi conto dei dialoghi che si svolgono ad altri livelli, o tra Chiese ortodosse e cattoliche della stessa nazione, o tra una singola diocesi cattolica di un paese e una singola Chiesa ortodossa di un altro paese. Non credo vi possano essere dubbi sul fatto che la data di concepimento di questo dialogo è il 21 novembre 1964, ovvero il giorno in cui il Concilio Vaticano II promulga il decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*. Qui la Chiesa di Roma formula dichiarazioni a riguardo delle Chiese d'Oriente – dalla definizione di «Chiese

sorelle» (n. 14) all'affermazione che «quantunque separate hanno veri sacramenti e soprattutto, in forza della successione apostolica, il sacerdozio e l'eucaristia, per mezzo dei quali restano ancora unite a noi da strettissimi vincoli» (n. 15) – che sostanzialmente il dialogo successivo non dovrà far altro che ratificare, argomentandole, in forma bilaterale: cioè la prima fase del dialogo sarà quella in cui verificare se anche per gli ortodossi il sacerdozio e l'eucaristia celebrati in seno alla Chiesa cattolica sono «veri sacramenti». Nello stesso anno, sul versante ortodosso, la III Conferenza panortodossa a Rodi incoraggia le Chiese ortodosse a impegnarsi in studi preparatori in vista di un dialogo con Roma.

Se il novembre 1964 è il concepimento, la nascita è il dicembre 1965, quando il papa Paolo VI e il patriarca ecumenico (cioè di Costantinopoli) Atenagora I, un anno dopo essersi abbracciati a Gerusalemme, con una dichiarazione comune vollero che fosse cancellata dalla memoria la reciproca scomunica del 1054, gli atti cioè intercorsi fra Michele Cerulario, patriarca di Costantinopoli, e il card. Umberto di Silvacandida, legato papale, ai quali si fa simbolicamente risalire la scissione, o separazione, o scisma, tra la Chiesa d'Oriente e la Chiesa d'Occidente. Simbolicamente perché gli storici sono oggi concordi nell'affermare che vi fu una lunga storia di relazioni tese ma che il punto estremo in realtà venne raggiunto nel 1204, quando cioè, con la presa di Costantinopoli, fu chiaro che i «nemici» contro i quali in Europa occidentale si allestivano le crociate erano tanto i musulmani quanto i cristiani d'Oriente. Io nel 1964-65 ero molto piccolo e pensavo evidentemente ad altro (...), ma credo che chi all'epoca era già adulto e partecipe della vita della Chiesa potrebbe ben testimoniarmi l'emozione profonda che quel gesto, suggellato dalle immagini dell'abbraccio di pace tra i due leader ecclesiali, ha suscitato: finivano, o sembravano sul punto di finire, quelli che il *Dizionario del movimento ecumenico* – un'altra delle mie fonti di stasera – definisce «secoli di reciproco isolamento e di reciproche ostilità, durante i quali ogni Chiesa aveva negato di fatto la realtà ecclesiale della controparte».

Seguì una lunga fase preparatoria dell'inizio del dialogo teologico vero e proprio, che si colloca alla fine del 1979 (incontro tra Giovanni Paolo II e Dimitrio I) e che si pone

come obiettivo il massimo, cioè il ristabilimento della piena comunione, e come metodo quello di partire – già in parte lo dicevamo – dagli elementi che già univano cattolici e ortodossi, per passare poi ad analizzare i punti più spinosi.

Dopo due sessioni plenarie si giunge, nel 1982, all'approvazione del primo documento, *Il mistero della Chiesa e dell'eucaristia alla luce del mistero della santa Trinità*. E qui devo aprire una parentesi sul «valore», o meglio sull'«autorità» di questi documenti. Il metodo delle commissioni teologiche bilaterali è stato assunto dal Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, che dalla nascita fino al 1988 si è chiamato Segretariato per l'unione dei cristiani e che è l'organismo della Santa Sede cui il papa ha delegato il lavoro ecumenico, come strumento per dirimere le questioni teologiche che dividono le Chiese e le comunioni cristiane mondiali. Alle commissioni vengono assegnati dagli organi centrali delle Chiese, dei temi; esse producono dei testi che esprimono il consenso ed eventualmente il dissenso teologico raggiunto dai componenti della commissione su ciascun tema dato; tali testi sono consegnati agli organismi mandanti, che possono approvarli formalmente, esprimere delle «risposte» più o meno critiche o semplicemente prenderne atto senza trarne alcuna conseguenza pratica per la vita delle rispettive Chiese e comunità ecclesiali. Quando le Chiese mandanti hanno voluto fare dei «passi avanti» a partire dai documenti delle commissioni ufficiali di dialogo bilaterale, si sono inventate, per così dire, delle forme, diverse caso per caso e diverse da un partner all'altro, essendo diversi per ciascun soggetto del dialogo quelli che gli anglicani chiamano gli «strumenti della comunione».

Dicevamo dunque del primo documento, del 1982, e dei successivi: *La fede, i sacramenti e l'unità della Chiesa*, del 1987, e *Il sacramento dell'ordine nella struttura sacramentale della Chiesa, con particolare riferimento all'importanza della successione apostolica per la santificazione e l'unità del popolo di Dio*, del 1988.

Spiega ripetutamente il card. Kasper nelle varie relazioni che vi ho citato all'inizio che con questi tre documenti si è chiarito come affermazione condivisa ciò che appunto il concilio Vaticano II aveva affermato, per così dire, unilateralmente, e cioè

«che, malgrado la separazione, elementi essenziali dell'unità sono stati conservati: come in precedenza, noi siamo uniti nella stessa fede apostolica del primo secolo, così come essa è testimoniata dai padri della Chiesa che abbiamo in comune; celebriamo gli stessi sacramenti, anche se con riti diversi, e in particolare l'eucaristia, che costituisce il centro e il culmine della vita della Chiesa; infine, siamo uniti dallo stesso ministero episcopale nella successione apostolica; insieme veneriamo i santi, in particolare Maria, la madre di Dio, e apprezziamo la vita monastica».

In particolare, prosegue Kasper: «Il battesimo è il sacramento fondamentale, per mezzo del quale siamo incorporati nella comunione (*koinonia*) con Dio Padre, per mezzo del Figlio, nello Spirito Santo. Attraverso il battesimo, come afferma l'apostolo Paolo, noi siamo incorporati a Cristo (cf. 1Cor 12,13). Anche se apparteniamo a comunità ecclesiali diverse, per mezzo del battesimo noi siamo già in profonda, anche se imperfetta, comunione spirituale tra di noi. Una tale comunione gli uomini non possono distruggerla, essa è più forte di tutto il potere del peccato. Malgrado le nostre divisioni, siamo già fratelli e sorelle in Gesù Cristo (cf. *Lumen gentium*, n. 15; *Unitatis redintegratio*, n. 3). Il culmine della vita sacramentale della Chiesa è la celebrazione dell'eucaristia (cf. *Lumen gentium*, n. 11). La Chiesa vive di essa. La Chiesa è ovunque si celebra l'eucaristia. E soprattutto, poiché riconosciamo la validità dell'eucaristia delle Chiese ortodosse (cf. *Unitatis redintegratio*, n. 15), noi riconosciamo che esse sono vere Chiese, e le apprezziamo come Chiese sorelle (cf. *Unitatis redintegratio*, n. 14). In terzo luogo: la visibilità sacramentale della Chiesa si esprime, in ultima analisi, nel ministero apostolico del vescovo. Attraverso tale consacrazione sacramentale, lo Spirito del Signore conferisce al vescovo non solo un potere meramente giuridico, bensì un potere sacramentale (*exousia*), per mezzo del quale egli può parlare e agire a nome di Gesù Cristo nello Spirito Santo (cf. Lc 10,16; 2Cor 5,20). I vescovi ortodossi, pertanto, hanno diritto al nostro rispetto e alla nostra considerazione. Essi sono stati stabiliti dallo Spirito Santo come pastori del loro gregge (cf. At 20,28)».

Siamo dunque al 1988: Giovanni Paolo II, il papa slavo, è a capo della Chiesa cattolica da dieci anni, e ha fatto dell'auspicio che la Chiesa torni a respirare con tutti e due i suoi polmoni, quello occidentale e quello orientale, uno dei grandi temi del suo pontificato, sostanziandolo con importanti documenti, dall'enciclica *Slavorum apostoli* alla lettera apostolica *Euntes in mundum*. Ma i grandi avvenimenti storici che seguono, e che si suole intestare politicamente e soprattutto socialmente e culturalmente allo stesso Giovanni Paolo II – intendo naturalmente la caduta dei regimi comunisti nei paesi dell'Europa orientale e in Russia – innescano un processo che va a interferire pesantemente con il percorso del dialogo ecumenico cattolico-ortodosso, e che potremmo complessivamente porre sotto il titolo de «la riscoperta dell'identità».

Non posso dilungarmi troppo, ma basterà ricordare da un lato che nella ricerca di un'identità nazionale post-comunista della Russia è del tutto ovvio che la società, prima che la politica, si rivolga alla Chiesa ortodossa, che malgrado la persecuzione prima e la libertà vigilata dopo causata dal regime si è mantenuta e ora si riscopre e si ripropone come riferimento morale della nazione; dall'altro che anche le Chiese grecocattoliche slave, particolarmente quella ucraina, che lo stesso regime aveva spinto nella clandestinità, si ritrovano libere e, forti anche del loro martirio, rivendicano spazi anche ai danni della Chiesa ortodossa.

Ecco dunque che nell'approccio del Patriarcato di Mosca – che però invoca la solidarietà delle altre Chiese sorelle ortodosse; e in ogni caso rivendica di essere la maggiore Chiesa ortodossa, e contesta a Costantinopoli il primato di fatto sull'intera ortodossia – al dialogo ecumenico compaiono due pesanti parole di accusa verso i cattolici: uniatismo e proselitismo, che fanno entrambe capo al concetto di territorio canonico ovvero all'idea che nelle aree in cui è storicamente presente la Chiesa ortodossa con una sua giurisdizione stutturata non vi possa essere alcuna azione di evangelizzazione da parte di altre comunità cristiane.

Tutte le crisi, anche gravissime, nei rapporti tra Roma e l'Ortodossia, le ripetute metafore nordiche (gelo, inverno) di cui sono stati infarciti i titoli nelle notizie

ecumeniche in questi anni (non da noi, che cerchiamo sempre di evitare questo tipo di enfasi...) si riconducono a questa dinamica identitaria. Anche il dialogo ufficiale lascia perdere il tema del primato petrino, che era il successivo da affrontare e il primo (per non dire l'unico, se si prescinde dalla questione del *Filioque*) realmente divisivo, e si mette a lavorare sull'uniatismo, giungendo abbastanza rapidamente (1993) a un documento che esclude l'uniatismo come forma attuale di ricerca del ristabilimento dell'unità da parte cattolica (pur riconoscendo la realtà storica delle Chiese grecocattoliche slave esistenti). Ma i russi lamentano che nei fatti tale documento non viene applicato dai cattolici, e in particolare protestano violentemente per due decisioni, una concreta e una solo annunciata: l'istituzione di «diocesi» cattoliche in Russia e la creazione addirittura di un Patriarcato grecocattolico in Ucraina, a Kiev. Sostanzialmente bloccano il dialogo (verrà convocata un'unica sessione, fallimentare, nel 2000 a Baltimora) fino a che non muore Giovanni Paolo II. Non è purtroppo una coincidenza: il papa slavo, il papa che vuole che la Chiesa torni a respirare con entrambi i suoi polmoni, è agli occhi dei russi anche e prima di tutto il papa polacco, cioè dell'unico paese slavo non cattolico; polacchi sono i vescovi che vengono nominati nelle neonate diocesi cattoliche russe, e la Polonia è percepita storicamente come il principale sostegno politico delle Chiese cosiddette uniati (la più importante di queste «unioni», quella degli ucraini di Brest-Litovsk 1595-1596, fu conclusa infatti in un momento in cui quella parte dell'Ucraina si trovava sotto l'autorità polacca). Sembra un paradosso, ma si sta ripetendo, questa volta verso i protestanti, con Benedetto XVI: come un cattolico slavo non è stato un interlocutore facile per gli ortodossi slavi, così un cattolico tedesco non è un interlocutore facile per i protestanti tedeschi. La storia e la cultura che sono contenute in ciascuna biografia pesano.

Ma a parte la questione-Wojtyła, rimane il fatto che la rinnovata spinta identitaria assunta in tutto il mondo, da parte di tutte le religioni, a partire dal 1989 è esiziale per il dialogo ecumenico, forse ancor più che per quello interreligioso: lo scopo di quest'ultimo infatti, perlomeno da parte cattolica, non è mai stato arrivare all'«unità

tra le religioni», ma molto più semplicemente a una comune azione delle religioni per il bene dell'uomo, tramite il loro appello alla trascendenza. Ma lo scopo dell'ecumenismo, secondo il Concilio Vaticano II, è il ristabilimento della piena unità visibile tra le Chiese cristiane, e tale traguardo, abbiamo detto, è apparso chiaramente più facile da perseguire nei confronti delle Chiese ortodosse. Fu lo stesso Benedetto XVI, allora semplice teologo, a dichiarare in una celebre conferenza del 1968 che non si poteva pretendere dagli ortodossi niente più di quello che già caratterizzava i nostri rapporti entro la Chiesa indivisa del primo millennio. Sentite invece come qualifica ora (è un discorso del 2002) lo scopo dell'ecumenismo il più autorevole rappresentante del Patriarcato ortodosso dopo il patriarca Alessio, e cioè il metropolita Cirillo di Smolensk, sostanzialmente il «ministro degli esteri» ortodosso russo: «per noi lo scopo fondamentale del dialogo intercristiano è la preservazione dei valori morali cristiani nella vita della società moderna». Una cosa che anche il nostro attuale papa avverte come una profonda priorità, ma che poco ha a che fare con l'urgenza, anzi l'irreversibilità (come dice Giovanni Paolo II nell'enciclica ecumenica *Ut unum sint*) del cammino ecumenico, secondo il comando di Gesù «che tutti siano una cosa sola».

Ecco dunque perché non mi sento di caricare troppo di significato, al di là del fatto in sé, la ripresa del dialogo che ha condotto, proprio qui a Ravenna, poche mesi fa, alla firma del quinto documento ufficiale del dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa nel suo insieme, intitolato *Le conseguenze ecclesologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa. Comnion ecclesiale, conciliarità e autorità*, che pur giustamente vi è stato posto tra le mani. «Per la prima volta – così lo presenta il card. Kasper ai cardinali, nel novembre scorso – gli interlocutori ortodossi hanno riconosciuto un livello universale della Chiesa, e hanno ammesso che anche a questo livello esiste un *protos*, un primate, che può essere soltanto il vescovo di Roma secondo la taxis (l'ordine di precedenza) della Chiesa antica». E infatti il prossimo tema del dialogo sarà «Il ruolo del vescovo di Roma nella comunione della

Chiesa nel primo millennio». Si procede cioè nella direzione sintetizzata da quella famosa espressione del prof. Ratzinger che ho ricordato prima.

Ma il cammino di questi quarant'anni, non solo quello compiuto insieme agli ortodossi – potenzialmente il più facile, il meno accidentato – ma anche quello compiuto insieme ad esempio ai luterani (ne parlerete prossimamente, ma vi dico che l'accordo concluso con loro sulla dottrina della giustificazione nel 1998-1999 è il punto formalmente più avanzato – cioè col più alto livello di investimento da parte delle rispettive autorità ecclesiali – raggiunto in tutti i dialoghi bilaterali avviati dalla Santa Sede dopo il concilio Vaticano II), o agli anglicani (è andato tanto avanti, in particolare sullo stesso terreno del riconoscimento del primato petrino, da consentire che alla commissione del dialogo teologico si sia affiancata una commissione di vescovi, autorevole cioè di per se stessa e non solo per il mandato ricevuto); il cammino di questi quarant'anni ci ha detto che come le rotture tra i cristiani si sono consumate e si consumano tuttora non solo sul terreno teologico, ma su quello politico, culturale, ecc., così anche per la guarigione delle ferite non è sufficiente l'accordo teologico, serve altro: la teologia è importante che sgombri il campo, ma ci vuole anche il resto. Soprattutto il resto.

È certamente questo il motivo per cui, lungo tutto l'arco della sua presidenza del Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, il card. Kasper ha continuato a lavorare e a insistere sul concetto di ecumenismo spirituale, e segnatamente sul ruolo fondamentale che nel cammino ecumenico gioca la preghiera. Egli infatti, sempre rivolgendosi ai cardinali nel discorso citato, ha sottolineato che «il risultato più significativo dell'ecumenismo negli ultimi decenni - e anche il più gratificante - non sono i vari documenti, ma la ritrovata fraternità, il fatto che ci siamo riscoperti fratelli e sorelle in Cristo, che abbiamo imparato ad apprezzarci gli uni gli altri e abbiamo intrapreso insieme il cammino verso la piena unità (cf. *Ut unum sint*, n. 42)».

E ha concluso con parole che sento profondamente di condividere particolarmente in riferimento al dialogo cattolico-ortodosso: «Nel dialogo fondato sullo scambio

spirituale il dialogo teologico avrà anche nel futuro un ruolo essenziale. Però sarà fecondo solo se verrà sostenuto da un ecumenismo della preghiera, della conversione del cuore e della santificazione personale. L'ecumenismo spirituale è infatti l'anima stessa del movimento ecumenico (*Unitatis redintegratio*, 8; *Ut unum sint*, nn. 21-27) e dev'essere promosso da noi in prima linea. Senza una vera spiritualità di comunione, che permette di far spazio all'altro senza rinunciare alla propria identità, ogni nostro sforzo sfocerebbe in un arido e vuoto attivismo. Se facciamo nostra la preghiera di Gesù pronunciata alla vigilia della sua morte, non dobbiamo perderci di coraggio e vacillare nella nostra fede. Come dice il Vangelo, dobbiamo essere fiduciosi che ciò che chiediamo nel nome di Cristo verrà esaudito (cf. Gv 14,13). Quando, dove e come non saremo noi a deciderlo. Questo va lasciato a colui che è il Signore della Chiesa e che radunerà la sua Chiesa dai quattro venti. Noi dobbiamo accontentarci di fare del nostro meglio, riconoscendo con gratitudine i doni ricevuti, ovvero ciò che l'ecumenismo ha finora realizzato e guardare al futuro con speranza. Basta gettare con un minimo di realismo uno sguardo ai “segni dei tempi” per comprendere che non c'è nessuna alternativa realistica all'ecumenismo, e soprattutto nessuna alternativa di fede».