

PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI
XXV ANNIVERSARIO
DELLA PROMULGAZIONE DEL CODICE DEI CANONI DELLE CHIESE ORIENTALI
18 ottobre 1990 – 18 ottobre 2015

GIORNATA DI STUDIO

*Il Codice delle Chiese Orientali.
Problematiche attuali e sviluppi legislativi*
Roma, Sala San Pio X
3 ottobre 2015

Sviluppi del rapporto ecumenico nell'ambito teologico,
Em.mo Card. KURT KOCH
Presidente del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani

RELAZIONE

SOMMARIO: Premessa; 1. Il superamento delle divisioni nella Chiesa tra Occidente e Oriente; 2. Il dialogo della carità e della verità con le Chiese ortodosse; 2. a) La crescente unità nella fede ed il problema permanente dell'uniatismo; 2. b) La storia e la teologia del primato; 3. Il primato come questione cruciale; 4. Passi ecumenici verso il futuro; 5. Il primato al servizio del ristabilimento della Chiesa una ed unica.

Premessa

«Senza dubbio, fra le Chiese e le comunità cristiane, l'Ortodossia, teologicamente, è la più vicina a noi; cattolici ed ortodossi hanno conservato la medesima struttura della Chiesa delle origini; in questo senso tutti noi siamo "Chiesa delle origini", che tuttavia è sempre presente e nuova».¹ Con queste parole, Papa Benedetto XVI ha salutato i rappresentanti delle Chiese ortodosse durante la sua visita pastorale in Germania svoltasi nel settembre del 2011, esprimendo in tal modo quanto stretta è la comunione esistente tra la Chiesa cattolica e le Chiese dell'Oriente e quanto urgente è la necessità di superare la grande divisione tra la Chiesa d'Occidente e la Chiesa d'Oriente per ripristinare tra loro la comunione eucaristica. Da ciò emerge anche il particolare nesso tra il dialogo ecumenico della Chiesa cattolica con le Chiese dell'Oriente ed il Codice dei Canoni delle Chiese Orientali, al quale è dedicata l'odierna giornata di studio.

¹ BENEDETTO XVI, Discorso durante l'incontro con i rappresentanti delle Chiese ortodosse ed ortodosse orientali a Freiburg i. Br. il 24 settembre 2011.

1. Il superamento delle divisioni nella Chiesa tra Occidente ed Oriente

Per quanto riguarda il dialogo ecumenico con le Chiese Orientali, va ricordato innanzitutto che già prima dello Scisma dell'XI secolo tra la Chiesa d'Occidente e la Chiesa d'Oriente ebbero luogo le prime grandi divisioni nella storia della cristianità in Oriente nel IV e nel V secolo, poiché singole comunità ecclesiali non accettarono le decisioni dottrinali del Concilio di Efeso e soprattutto del Concilio di Calcedonia del 451 e si separarono dalla Chiesa dell'impero. Facciamo pertanto una distinzione tra le Chiese calcedonesi e le Chiese precalcedonesi, le quali oggi vengono chiamate Chiese ortodosse orientali e comprendono, tra gli altri, armeni, etiopi, copti e siriani; di queste Chiese l'opinione pubblica è sempre più consapevole per la loro diffusione anche nel mondo occidentale e soprattutto a causa dei conflitti nel mondo arabo. Il motivo teologico della divisione risiede in special modo nella disputa intorno alla formulazione adeguata della confessione di fede cristologica. Mentre il Concilio di Calcedonia optò per la definizione secondo la quale Gesù Cristo, essendo vero uomo e vero Dio, è una Persona in due nature, le Chiese precalcedonesi si attennero a quella convinzione di fede che venne espressa soprattutto da Cirillo d'Alessandria con la formula che afferma che l'unica natura divina si è fatta carne in Gesù di Nazareth.

Poiché questa divisione nella Chiesa s'incentrava sulla confessione cristologica e dunque sul nocciolo stesso della fede cristiana, è facilmente comprensibile che il dialogo ecumenico con le Chiese ortodosse orientali abbia dovuto occuparsi primariamente di questioni cristologiche. I dialoghi ecumenici hanno condotto alla positiva conclusione che, in questa disputa, si è trattato essenzialmente di un problema linguistico, nel senso che si era partiti da diversi concetti filosofici di "persona" e di "natura", ma si voleva fondamentalmente testimoniare la stessa fede in Cristo.² L'aver riconosciuto che anche le Chiese precalcedonesi seguono la confessione cristiana comune professando sia l'umanità di Dio in Gesù sia la consustanzialità del Figlio con il Padre, pur esprimendola con un linguaggio teologico diverso, ha infine condotto, nel 1971, ad una Dichiarazione Comune tra il beato Papa Paolo VI ed il Patriarca siro ortodosso Mar Ignatius Yaqoub III, nella quale viene affermato unanimemente questo consenso cristologico fondamentale. Sulla base di tale risultato, nel 1984 il Santo Papa Giovanni Paolo II ed il Patriarca Ignatius Zakka I Iwas hanno firmato un accordo pastorale relativo all'amministrazione dei sacramenti ai fedeli appartenenti all'altra Chiesa in situazioni particolari. Questo accordo può essere realmente considerato come un accordo storico, poiché con esso, per la prima volta nella storia, si è pervenuti, nonostante la divisione ancora esistente tra le Chiese, ad una parziale *communicatio in sacris*.³

² Vgl. E. CH. SUTTNER, *Vorchalcedonische und chalcedonische Christologie. Die eine Wahrheit in unterschiedlicher Begrifflichkeit*, in: DERS., *Kirche in einer zueinander rückenden Welt. Neue Aufsätze zu Theologie, Geschichte und Spiritualität des christlichen Ostens* (Würzburg 2003) 155-170.

³ Vgl. J. OELDEMANN (Hrsg.), *Gemeinsamer Glaube und pastorale Zusammenarbeit. 25 Jahre Weggemeinschaft zwischen der Syrisch-Orthodoxen Kirche und der Römisch-katholischen Kirche* (Freiburg / Schweiz 2011).

Naturalmente, queste dichiarazioni comuni non hanno ancora portato alla comunione eucaristica. Ma grazie agli sviluppi positivi verificatisi, è stato possibile avviare nel 2003, tra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse orientali, una commissione teologica, che già nel 2009 ha prodotto un documento comune intitolato "Natura, costituzione e missione della Chiesa". Dopo essersi occupata, negli anni successivi, del tema della Chiesa come *communio* e della *communicatio* esistita tra le Chiese nei primi cinque secoli della storia della Chiesa, la commissione si dedicherà, nella nuova fase iniziata quest'anno, alle questioni relative alla dottrina dei sacramenti ed in particolare al sacramento del battesimo. Non si tratterà di un compito semplice, poiché in diverse Chiese orientali è tuttora praticato il ri-battesimo.

Con la Chiesa assira dell'Oriente, originaria dell'Irak, il Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani conduce un dialogo bilaterale a parte. Questo dialogo si basa sulla Dichiarazione comune cristologica firmata nel 1994 dal Santo Papa Giovanni Paolo II e dal Patriarca assiro Mar Dinkha IV ed affronta al momento le diverse teologie dei sacramenti delle due Chiese.

Gli sviluppi ecumenici sopra menzionati sono stati possibili anche perché entrambe le comunità ecclesiali hanno mantenuto quella struttura ecclesiologica fondamentale che si è sviluppata a partire dal II secolo e che porta il nome di successione apostolica, ovvero la struttura sacramentale-eucaristica ed episcopale della Chiesa, nel senso che entrambe le Chiese considerano l'unità nell'eucaristia ed il ministero episcopale come elementi costitutivi dell'essere Chiesa.⁴ Una simile constatazione può essere fatta anche a proposito della divisione tra la Chiesa d'Occidente e la Chiesa d'Oriente nell'XI secolo, dato che tra entrambe le Chiese sussiste una comunanza fondamentale a livello di fede, di sacramenti e di struttura episcopale della Chiesa.

2. Il dialogo della carità e della verità con le Chiese ortodosse

Il dialogo ecumenico tra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse ha preso avvio, nella sua forma ufficiale, cinquant'anni fa a Gerusalemme con l'incontro storico tra il Patriarca ecumenico, Athenagoras di Costantinopoli, ed il Vescovo di Roma, Papa Paolo VI, il 5 e 6 gennaio 1964.⁵ Questo memorabile incontro preparò la strada all'evento storico del 7 dicembre 1965, quando, nella cattedrale del Fanar a Costantinopoli e nella basilica di San Pietro a Roma, fu letta la Dichiarazione comune dei più alti rappresentanti delle due Chiese, con la quale fu deciso di "togliere dalla memoria e dal mezzo della Chiesa" le reciproche sentenze di scomunica dell'anno 1054, per evitare che esse fossero "un ostacolo al riavvicinamento

⁴ Vgl. K. KOCH, *Die apostolische Dimension der Kirche im ökumenischen Gespräch*, in: *Communio. Internationale katholische Zeitschrift* 40 (2011) 234-252.

⁵ Cfr. METROPOLITE EMMANUEL / CARDINAL K. KOCH, *L'esprit de Jérusalem. L'orthodoxie et le catholicisme au XXIème siècle* (Paris 2014) 55-105.

nella carità".⁶ Con tale atto, il veleno della scomunica è stato tolto dall'organismo della Chiesa ed il "simbolo della divisione" è stato sostituito dal "simbolo della carità", come sottolineò giustamente l'allora teologo Joseph Ratzinger.⁷

a) *La crescente unità nella fede ed il problema permanente dell'uniatismo*

Gli atti sopracitati sono diventati il punto di partenza del dialogo della carità, il quale, con essi, ha compiuto passi fondamentali. Il dialogo della carità è tanto più importante quanto la causa vera e propria della successiva separazione tra Oriente ed Occidente risiede in un crescente e reciproco allontanamento, a cui hanno contribuito in modo decisivo anche le diverse forme di spiritualità.⁸ È vero che, con questi diversi modi di intendere la vita spirituale, il cristianesimo orientale ed il cristianesimo occidentale hanno convissuto all'interno dell'unica Chiesa nel primo millennio; tuttavia, con il passare del tempo, essi si sono sempre più distanziati cosicché sempre meno sono stati in grado di comprendersi. Questo reciproco allontanamento ha condotto infine alla separazione, come ha rilevato giustamente il Cardinale Walter Kasper: "La cristianità si è separata principalmente non a livello di discussioni e di dispute su differenti formulazioni dottrinali, ma a livello di vita".⁹ Sarà possibile superare questo reciproco allontanamento, che ha portato, nel corso della storia, a gravi malintesi e polemiche, soltanto con la pazienza e con la carità.

Poiché nel processo storico di allontanamento sono entrate in gioco anche serie questioni teologiche, come ad esempio quella del filioque, il dialogo della carità ha bisogno anche del dialogo della verità, ovvero della seria riflessione sulle differenze teologiche che dividono ancora le Chiese. L'inizio di questo dialogo teologico della verità fu annunciato dal Patriarca ecumenico Dimitrios I e dal Santo Papa Giovanni Paolo II, in occasione del primo viaggio del Pontefice al Fanar nel 1979 per la Festa di Sant'Andrea, tramite una dichiarazione comune¹⁰ con la quale si istituiva anche la Commissione mista internazionale per il dialogo teologico.

Le prime due assemblee plenarie, tenutesi a Patmos e a Rhodos nel 1980, servirono a preparare il dialogo dal punto di vista della sua metodologia e delle tematiche da trattare nella prima fase. Fin dall'inizio, il dialogo non fu privo di difficoltà; campeggiavano in primo piano soprattutto il problema dell'uniatismo ed il conseguente problema della partecipazione, nella Commissione, di rappresentanti di Chiese cattoliche orientali. Fu possibile superare in maniera pragmatica tali difficoltà concordando sul fatto che la presenza di cosiddetti uniati non avrebbe significato che "l'uniatismo è riconosciuto da parte ortodossa".

⁶ Tomos Agapis, n. 127.

⁷ J. Kardinal RATZINGER, *Rom und die Kirchen des Ostens nach der Aufhebung der Exkommunikationen von 1054*, in: DERS., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie* (München 1982) 214-230, zit. 229.

⁸ Vgl. Y. CONGAR, *Zerrissene Christenheit. Wo trennten sich Ost und West?* (Wien 1959).

⁹ W. KASPER, *Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene* (Freiburg i. Br. 2005) 208.

¹⁰ La Dichiarazione, redatta in greco ed in francese, è pubblicata ne: *L'Osservatore Romano* del 1 dicembre 1979.

Seppure, nel corso del dialogo, sia stato continuamente confermato che l'uniatismo costituisce un "problema irrisolto", è stato comunque possibile affrontare questioni fondamentali di fede, dimostrando così che esse sono condivise da entrambe le Chiese. Di fatti, poiché la Chiesa cattolica ha in comune con le Chiese ortodosse un'ampia base di convinzioni di fede, si può facilmente comprendere il motivo per cui il dialogo ecumenico si è concentrato innanzitutto sul consolidamento di questo fondamento di fede comune.¹¹

Ciò è vero soprattutto per il primo decennio, dal 1980 al 1990, nel quale furono individuate considerevoli convergenze su importanti tematiche teologiche. L'assemblea plenaria di Monaco, nel 1982, iniziò col trattare la questione del concetto teologico di Chiesa; da lì nacque il documento conosciuto come "testo di Monaco", intitolato "Il mistero della Chiesa e dell'Eucaristia alla luce del mistero della Santa Trinità".¹² In questo documento, viene evidenziato in particolare che la Chiesa si realizza nell'Eucaristia ed è costituita come mistero di unità ad immagine della Santa Trinità. Le successive plenarie, tenutesi a Chania sull'isola di Creta nel 1984 e a Bari nel 1987, si occuparono del tema "Fede, sacramenti e unità della Chiesa", producendo un documento conclusivo, pubblicato con lo stesso titolo,¹³ nel quale si ribadiva che non può esistere comunione sacramentale senza comunione nella fede. La plenaria di Nuova Valamo, in Finlandia, nel 1988, s'incentrò sul significato teologico e sulla missione del ministero ordinato nella Chiesa e pubblicò l'importante documento "Il Sacramento dell'Ordine nella struttura sacramentale della Chiesa, in particolare il significato della successione apostolica per la santificazione e l'unità del popolo di Dio".¹⁴ Allora si decise che il dialogo ecumenico avrebbe trattato nel futuro la questione del primato, soprattutto il primato del Vescovo di Roma, e si prestabilì, come primo passo, il tema della seguente plenaria della Commissione, programmata a Freising nel 1990, che avrebbe dovuto riflettere sulle conseguenze teologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa, tra cui, in particolare, le relazioni reciproche tra autorità e conciliarità nella Chiesa.

Tuttavia, questo fu irrealizzabile, poiché nel secondo decennio, tra il 1990 ed il 2000, le conversazioni ecumeniche divennero sempre più difficili ed il dialogo teologico giunse quasi ad un blocco. Una delle cause determinanti va rintracciata nella nuova situazione creata dopo la grande svolta politica del 1989. I cambiamenti politici avvenuti nell'Europa dell'Est hanno fatto sì che, soprattutto in Ucraina, in Transilvania ed in Romania, le Chiese

¹¹ Vgl. G. MARTZELOS, *Der theologische Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche: Chronik - Bewertung - Aussichten*, in: K. NIKOLAKOPOULOS (Hrsg.), *Benedikt XVI. und die Orthodoxe Kirche. Bestandsaufnahmen, Erwartungen, Perspektiven* (St. Ottilien 2008) 289-327; J. MARTE (Hrsg.), *Herausforderung sichtbare Einheit. Beiträge zu den Dokumenten des katholisch-orthodoxen Dialogs = Das Östliche Christentum. Neue Folge*, Band 60 (Würzburg 2014).

¹² Documentato in: H. MEYER / D. PAPANDREOU / H. J. URBAN / L. VISCHER (Hrsg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung*. Band 2: 1982-1990 (Paderborn - Frankfurt a. M. 1992) 531-539.

¹³ Documentato in: H. MEYER / D. PAPANDREOU / H. J. URBAN / L. VISCHER (Hrsg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung*. Band 2: 1982-1990 (Paderborn - Frankfurt a. M. 1992) 542-551.

¹⁴ Documentato in: H. MEYER / D. PAPANDREOU / H. J. URBAN / L. VISCHER (Hrsg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung*. Band 2: 1982-1990 (Paderborn - Frankfurt a. M. 1992) 556-565.

cattoliche orientali, duramente perseguitate durante la dittatura staliniana, sono uscite nuovamente dalle catacombe e tornate alla vita pubblica. Questi sviluppi hanno riaperto da parte ortodossa le vecchie polemiche sull'uniatismo e sul proselitismo, comportando un drammatico peggioramento dell'atmosfera del dialogo ed un cambiamento dei punti previsti all'ordine del giorno.

Di conseguenza, il dialogo ecumenico si è sempre più concentrato sul problema dell'uniatismo, percepito dagli ortodossi come il maggiore pericolo per il dialogo stesso. Alla luce di questa complessa situazione, si era sperato, durante la plenaria della Commissione tenutasi nel 1993 a Balamand in Libano, di giungere ad una soluzione del problema dell'uniatismo. Nel documento approvato con il titolo "L'uniatismo, metodo d'unione del passato e la ricerca attuale della piena comunione",¹⁵ si affermava, da un lato, che l'uniatismo non può essere considerato né come "metodo da seguire", né come "modello per l'unità ricercata tra le nostre Chiese", ma anche, dall'altro, che le Chiese cattoliche orientali unite a Roma, in quanto "parte della comunione cattolica", hanno il diritto di esistere e di agire pastoralmente per rispondere alle necessità spirituali dei loro fedeli. Seppure da questi "principi ecclesologici" siano derivate utili "regole per la prassi", non è stato possibile trovare una soluzione vera e propria per il proseguimento del dialogo teologico. Pertanto, l'ottava assemblea plenaria riunitasi a Baltimora nel 2000 si dovette nuovamente occupare della problematica dell'uniatismo, senza poter giungere ad un risultato risolutivo, così che i lavori della Commissione si arrestarono. Nonostante un lungo periodo di progresso teologico, il dialogo teologico si arenava a causa della controversa questione dell'uniatismo e pareva essere ritornato al punto di partenza, perlomeno per quanto riguardava il superamento di questo problema spinoso.

b) La storia e la teologia del primato

Soprattutto la questione dell'uniatismo costituisce per le Chiese ortodosse un trauma permanente e l'esistenza di Chiese cattoliche orientali, che vivono la loro tradizione orientale in unione con Roma e che considerano questa unione come essenziale per il loro essere Chiesa, continua a suscitare negli ortodossi paure o quanto meno irritazioni. Di questo è necessario che la Chiesa cattolica prenda atto con la dovuta sensibilità; d'altro canto, occorre sottolineare con chiarezza che il problema dell'uniatismo potrà essere risolto soltanto se si approfondirà la questione ecumenica più importante della comunione con Roma e del primato del Vescovo di Roma. Di fatti, la questione dell'uniatismo è inscindibile da quella del primato, come ha osservato giustamente il Cardinale Walter Kasper: «Si potrà dunque progredire, soltanto se si tornerà alla tematica fondamentale».¹⁶ Questo è quanto è avvenuto nel

¹⁵ Documentato in: H. MEYER / D. PAPANDREOU / H. J. URBAN / L. VISCHER (Hrsg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung*. Band 3: 1990-2001 (Paderborn - Frankfurt a. M. 2003) 560-567.

¹⁶ W. Kardinal KASPER, *Ökumene zwischen Ost und West. Stand und Perspektiven des Dialogs mit den orthodoxen Kirchen*, in: *Stimmen der Zeit* 128 (2003) 11-164, zit. 161.

2006. Tra i grandi meriti di Papa Benedetto XVI vi è il fatto che, poco tempo dopo l'inizio del suo pontificato, è stato possibile riavviare il dialogo interrotto nel 2000 e portare avanti, in seguito, i lavori della Commissione mista internazionale per il dialogo teologico.

La Commissione, durante la plenaria di Belgrado del 2006, ha discusso il documento di lavoro che avrebbe dovuto trattare nella sua sesta sessione a Freising/ Monaco nel 1990 e si è concentrata sul tema: "Conseguenze ecclesiologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa. Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità". La discussione è proseguita durante la successiva plenaria svoltasi a Ravenna nel 2007, a conclusione della quale la Commissione ha approvato il relativo documento comune.¹⁷ Tale documento, attraverso un chiarimento teologico del concetto di "conciliarità", ovvero di "sinodalità" e di "autorità", afferma che la sinodalità ed il primato sono interdipendenti a tutti i livelli della vita della Chiesa, dovendosi considerare il primato sempre nel contesto della conciliarità e la conciliarità sempre nel contesto del primato. Ciò significa concretamente che ad ogni livello deve esserci un *prótos*, un *kephalé*. Infine, nel documento, la Commissione si dice convinta che la riflessione presentata sulla comunione ecclesiale, sulla conciliarità e sull'autorità rappresenta «un positivo e significativo progresso nel nostro dialogo» e fornisce «una solida base per la discussione futura sulla questione del primato al livello universale della Chiesa».¹⁸

Il documento di Ravenna costituisce senza dubbio una pietra miliare nel dialogo cattolico-ortodosso, poiché i due partner di dialogo hanno potuto dichiarare insieme per la prima volta che la Chiesa ha bisogno di un *prótos* anche a livello universale. In tal modo, si è preparato il terreno per la ricerca di un consenso sul primato del Vescovo di Roma. Questo passo incoraggiante è tuttavia offuscato dal fatto che questo risultato non è condiviso dal Patriarcato ortodosso russo, il cui rappresentante non era a Ravenna a causa di problemi intra-ortodossi; il Patriarcato ortodosso russo non sembra infatti ritenere che vi sia un fondamento teologico ad un primato a livello universale. Il documento di Ravenna sottolinea comunque che non vi è ancora un'interpretazione unanime delle testimonianze storiche relative alle prerogative del Vescovo di Roma come *prótos* nel primo millennio. A Ravenna si è deciso pertanto che, partendo dal fondamento teologico del documento, la Commissione, in un passo successivo, si sarebbe occupata, con uno studio storico, della questione del ruolo svolto dal Vescovo di Roma nel primo millennio, che è stato comune all'Oriente e all'Occidente; in seguito, in un secondo passo, avrebbe analizzato i vari sviluppi in Oriente ed in Occidente nel secondo millennio; infine, in un terzo passo, avrebbe tentato di mettere a fuoco un'interpretazione comune del primato e del suo esercizio per il terzo millennio.

Il documento redatto successivamente dalla sottocommissione su "Il ruolo del Vescovo di Roma nella comunione della Chiesa durante il primo millennio" è stato discusso

¹⁷ Documentato in: J. OELDEMANN / F. NÜSSEL / U. SWARAT / A. VLETSIS (Hrsg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung*. Band 4: 2001-2010 (Paderborn-Leipzig 2012) 833-848.

¹⁸ N. 46.

durante le plenarie della Commissione del 2009 a Pafos, sull'isola di Cipro, e del 2010 a Vienna. Il lavoro ha dovuto fare i conti con grandi difficoltà attinenti all'interpretazione delle fonti storiche, così che, dietro richiesta della parte ortodossa, si è infine optato per terminare la discussione sulle questioni storiche e concentrarsi di nuovo su una questione sistematico-teologica. Si è dunque deciso di proseguire il lavoro dedicandosi al tema del rapporto teologico tra sinodalità e primato nella Chiesa. Dopo che il comitato di coordinamento e la sottocommissione hanno steso un progetto al riguardo durante i tre incontri avuti nel frattempo, anche questo testo è stato respinto dalla parte ortodossa all'inizio della plenaria tenutasi ad Amman in Giordania nel 2014. È stata tuttavia esplicitata la disponibilità ad elaborare un nuovo testo ed è auspicabile che, nella prossima plenaria della Commissione programmata per il 2016, un testo comune possa finalmente essere approvato, dopo dieci anni.

La storia complessa del lavoro della Commissione mista mostra che, al momento, non è possibile prevedere quando essa riuscirà a pervenire ad un accordo credibile e solido sulla questione del primato del Vescovo di Roma. Si tratta infatti di un problema cruciale che richiede ulteriori ed approfondite riflessioni. Occorrerà guardare al futuro ed individuare le piste percorribili che potranno far avanzare le cose.

3. *Il primato come questione cruciale*

Un primo utile passo in questa direzione è stato realizzato dal Santo Papa Giovanni Paolo II, il quale era profondamente convinto che il ministero affidato al successore di Pietro è primariamente un ministero di unità e che esso «si esplica in particolare nel campo ecumenico».¹⁹ In questo spirito contrassegnato da una grande apertura ecumenica, Giovanni Paolo II, nella parte conclusiva della sua grandiosa enciclica sull'impegno ecumenico "Ut unum sint", ha espresso il suo pensiero fondamentale sul "ministero d'unità del Vescovo di Roma" ed ha invitato tutte le Chiese e le Comunità ecclesiali ad avviare insieme a lui un paziente dialogo fraterno sul primato del Vescovo di Roma, affinché si riesca a trovare «una forma di esercizio del primato che, pur non rinunciando in nessun modo all'essenziale della sua missione, si apra ad una situazione nuova», e, più precisamente, questo ministero «possa realizzare un servizio di amore riconosciuto dagli uni e dagli altri».²⁰ Per riprendere ed approfondire questa iniziativa ricca di prospettive, il Pontificio Comitato di Scienze Storiche,²¹ la Congregazione per la dottrina della fede²² ed il Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani²³ hanno organizzato simposi di studiosi sulla teoria e

¹⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Varcare la soglia della speranza* (Milano 1994) 168.

²⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Ut unum sint*, n. 95.

²¹ PONTIFICIO COMITATO DI SCIENZE STORICHE (ed.), *Il Primato del Vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze*. Atti del Symposium storico-teologico (Città del Vaticano 1991).

²² *Il primato del Successore di Pietro nel Mistero della Chiesa. Considerazioni della Congregazione per la Dottrina della fede*, in: *Documenti e Studi* 19 (Città del Vaticano 2002) 9-21.

²³ W. KASPER (ed.), *Il ministero petrino. Cattolici e ortodossi in dialogo* (Roma 2004).

sull'esercizio del primato del Vescovo di Roma, anche con la partecipazione, nel caso del simposio del Pontificio Consiglio, di importanti rappresentanti delle Chiese ortodosse quali relatori.

Lo stesso Papa Benedetto XVI ha più volte ripreso la distinzione tra la natura del primato e la forma concreta del suo esercizio, rinnovando così l'invito all'ecumenismo. Già negli anni settanta, l'allora teologo Joseph Ratzinger aveva proposto in modo lungimirante che Roma, nella prospettiva della ricomposizione dell'unità, «relativamente alla dottrina sul primato non deve pretendere dall'Oriente più di quanto sia stato formulato e vissuto nel primo millennio».²⁴ Nella sua ampia intervista con Peter Seewald, egli si è spinto addirittura fino ad affermare che le Chiese dell'Oriente sono «vere Chiese particolari» sebbene non siano in comunione con il Papa e che, in questo senso, l'unione con il Papa «non è costitutiva per la Chiesa particolare». D'altro canto, però, questa mancanza di unità è anche una «mancanza interna della Chiesa particolare» e la mancata comunione con il Papa rappresenta «un'insufficienza di questa cellula vitale». Sintetizzando, Papa Benedetto XVI si è espresso dicendo: «Resta una cellula, può chiamarsi Chiesa, ma nella cellula manca un elemento, e cioè il collegamento con l'intero organismo».²⁵

Papa Francesco prosegue il cammino nella stessa direzione, facendo la stessa chiara distinzione tra ciò che è essenziale per il primato e quella che è la forma concreta del suo esercizio e riconoscendo al contempo che finora «siamo avanzati poco in questo senso». Egli è tuttavia convinto che anche il papato e le strutture centrali della Chiesa universale hanno bisogno di «ascoltare l'appello ad una conversione pastorale» e sente di dover «pensare a una conversione del papato».²⁶

In questo senso, la Chiesa cattolica ha compiuto passi decisivi verso l'ortodossia e a questo orientamento il dialogo ecumenico deve senza dubbio rimanere fedele. Tuttavia, il quadro si complica perché la questione del primato del Vescovo di Roma non è una questione isolata, ma rappresenta piuttosto la punta di un iceberg. Questo traspare già dal fatto che la parte ortodossa vede nel primato, ed in particolare nello sviluppo verificatosi nel secondo millennio, un'alterazione o addirittura una «distruzione della struttura ecclesiale in quanto tale» che ha avuto per conseguenza la comparsa «di qualcosa di diverso e di nuovo al posto della forma della Chiesa primitiva».²⁷ È dunque evidente che alla base della visione cattolica e della visione ortodossa del primato vi è una diversa ecclesiologia e che la

²⁴ J. Kardinal RATZINGER, *Die ökumenische Situation – Orthodoxie, Katholizismus und Reformation*, in: DERS., *Theologische Prinzipienlehre* (München 1982) 203-214, zit. 209.

²⁵ BENEDETTO XVI, *Luce del mondo. Il Papa, la Chiesa e i segni dei tempi. Una conversazione con Peter Seewald* (Città del Vaticano, 2010) 133.

²⁶ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, n. 32.

²⁷ J. Kardinal RATZINGER, *Die ökumenische Situation – Orthodoxie, Katholizismus und Reformation*, in: DERS., *Theologische Prinzipienlehre* (München 1982) 203-214, zit. 204.

questione del primato deve essere trattata nel più ampio contesto del problema ecclesiologicalo ed approfondita all'interno del dialogo teologico.

L'ecclesiologia ortodossa può essere definita in maniera più calzante come un'ecclesiologia eucaristica, per cui la Chiesa di Gesù Cristo è presente e realizzata in ogni Chiesa locale riunita intorno al proprio Vescovo. La Chiesa locale che celebra l'eucaristia con il suo Vescovo è vista come rappresentazione, attualizzazione e realizzazione della Chiesa una in un luogo concreto. Ogni comunità eucaristica è dunque pienamente Chiesa e non le manca niente. Pertanto, i primi approcci di tale ecclesiologia eucaristica, sviluppati da teologi russi esiliati a Parigi dopo la prima guerra mondiale, furono consapevolmente formulati in opposizione a quello che loro percepivano come centralismo nella Chiesa romano-cattolica. Questo spiega, nella visione ortodossa, la forte tendenza a concepire l'unità orizzontale delle chiese locali tra di loro come una dimensione piuttosto esteriore e non costitutiva dell'essere Chiesa. Ciò vale ancora di più a livello universale, poiché a tale livello – tranne nel caso di un concilio ecumenico – non può esserci un principio ed un organo visibile ed efficace di unità della Chiesa universale dotato di un pieno potere configurato in un certo senso giuridicamente, come quello che la Chiesa cattolica riconosce nel ministero petrino.

Anche alla base dell'ecclesiologia cattolica vi è un'ecclesiologia eucaristica, nel senso che la Chiesa di Gesù Cristo è presente pienamente nella comunità particolare concreta; ma la singola comunità non è la Chiesa piena. L'unità delle comunità eucaristiche particolari tra di loro, e l'unità con il rispettivo Vescovo locale e con il Vescovo di Roma, è costitutiva del loro essere Chiesa. Questa unità non è infatti un ingrediente esterno all'ecclesiologia eucaristica, ma il suo presupposto interno. Ciò vale naturalmente anche in riferimento all'unione con il Vescovo di Roma quale Papa della Chiesa universale.

Convergenze e divergenze tra l'ecclesiologia ortodossa e l'ecclesiologia cattolica affiorano nelle rispettive interpretazioni dell'ecclesiologia eucaristica. Ecco emergere in piena luce il problema al centro del dialogo ecumenico tra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse. Esso va ravvisato nel fatto che si fronteggiano due ecclesiologie diverse, non ancora in equilibrio tra loro, ovvero «un'ecclesiologia legata ad una cultura nazionale ed un'ecclesiologia cattolica contrassegnata dal suo carattere universale».²⁸ È in questo problema ecclesiologicalo che si acuisce in modo particolare la questione del primato del Vescovo di Roma.

4. Passi ecumenici verso il futuro

Per riuscire a progredire, occorre che ciascuna delle due parti compia passi nella direzione dell'altra. Da un lato, la Chiesa cattolica deve approfondire e rendere più credibile il fatto che il primato del Vescovo di Roma non è un elemento puramente giuridico e tantomeno un'appendice esclusivamente esterna all'ecclesiologia eucaristica, ma è fondato proprio in essa, poiché rivela il suo senso profondo solo alla luce di quella rete mondiale di

²⁸ W. Kardinal KASPER, *Ökumene zwischen Ost und West. Stand und Perspektiven des Dialogs mit den orthodoxen Kirchen*, in: *Stimmen der Zeit* 128 (2003) 151-164, zit. 157.

comunità eucaristiche, che è la Chiesa.²⁹ Il primato del Papa di Roma può essere capito in ultima analisi soltanto partendo da questa rete eucaristica mondiale, su cui Papa Benedetto XVI ha richiamato ripetutamente l'attenzione, anche e soprattutto in riferimento all'ecumenismo.³⁰ Ricordando che nella Chiesa primitiva il termine "carità" veniva utilizzato anche per indicare il mistero dell'eucaristia, egli ha evidenziato che il Vescovo di Roma, il quale, secondo le parole di Sant'Ignazio di Antiochia, "presiede nella carità", esercita la sua responsabilità petrina soprattutto in virtù del fatto che, nell'eucaristia, riunisce tutte le chiese locali del mondo nella Chiesa una e universale. Presiedere nella carità significa dunque, secondo le parole di Benedetto XVI, «attirare gli uomini in un abbraccio eucaristico – l'abbraccio di Cristo –, che supera ogni barriera e ogni estraneità, e crea la comunione dalle molteplici differenze».³¹ Il ministero petrino è dunque un primato nella carità nel senso eucaristico che, nella Chiesa, ci si adopra per quell'unità che permette e tutela la comunione eucaristica e che evita, in maniera credibile ed efficace, che un altare si contrapponga ad un altro altare, come fu ad esempio il caso eclatante durante la controversia tra Ottato di Milevi e i donatisti.³² Secondo questa interpretazione fondamentale, il primato del Vescovo di Roma, che si pone al servizio dell'unità eucaristica della Chiesa e fa sì che la Chiesa prenda sempre a criterio e a misura l'eucaristia, si rivela un elemento essenziale e permanente della Chiesa.

Dall'altro lato, ci si può aspettare dalle Chiese ortodosse che affrontino in maniera determinata il problema centrale della loro ecclesiologia, ovvero l'autocefalia delle Chiese nazionali e la loro inerente tendenza al nazionalismo. Il fatto che le Chiese ortodosse siano radicate nelle loro rispettive nazioni e culture costituisce in un certo senso la loro forza, ma si rivela anche una loro grande debolezza, in quanto non di rado è all'origine di svariate tensioni tra di loro. Detto questo, possiamo constatare con gratitudine che anche alcuni teologi ortodossi, come ad esempio John Meyendorff, considerano il concetto di Chiese nazionali autocefale come il vero problema all'interno dell'ortodossia e ritengono alquanto urgente un approfondimento teologico sull'argomento,³³ affinché non soltanto l'ortodossia riesca a non perdere – o per meglio dire riesca a riacquistare – la propria unità interna e la capacità di un agire comune, ma si possa anche spianare il cammino ad una riconciliazione teologica tra l'ecclesiologia eucaristica ed il principio del ministero petrino.

²⁹ Cfr. B. FORTE, *Il primato nell'eucaristia. Considerazioni ecumeniche intorno al ministero petrino nella Chiesa*, in: *Asprenas* 23 (1976) 391-410. Cfr. anche A. GARUTI, *Ecclesiologia Eucaristica e primato del Vescovo di Roma*, in: R. KARWACKI (Hrsg.), *Benedictus qui venit in Nomine Domini* (Radom 2009) 455-472.

³⁰ Vgl. K. KOCH, *Die Primatstheologie von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. in ökumenischer Perspektive*, in: M. C. HASTETTER / CH. OHLY (Hrsg.), *Dienst und Einheit. Reflexionen zum petrinischen Amt in ökumenischer Perspektive. Festschrift für Stephan Otto Horn zum 80. Geburtstag* (St. Ottilien 2014) 15-37.

³¹ BENEDETTO XVI, Omelia durante la concelebrazione eucaristica con i nuovi cardinali, il 19 febbraio 2012.

³² Vgl. J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (St. Ottilien 1992), bes. 102-123: § 12 Optatus von Mileve.

³³ Vgl. J. MEYENDORFF, *Orthodoxy and Catholicity* (New York 1966); DERS., *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church* (New York 1982).

Da queste considerazioni deriva una doppia conclusione: da una parte, il primato del Vescovo di Roma rappresenta, dal punto di vista ecumenico, come hanno più volte osservato Papa Paolo VI e Papa Giovanni Paolo II, l'«ostacolo principale» al ripristino dalla piena comunione ecclesiale anche con le Chiese dell'Oriente. Dall'altra, esso ne rappresenta «l'opportunità principale», «poiché senza di lui, anche la Chiesa cattolica si sarebbe disgregata da tempo in Chiese nazionali e Chiese aventi rito proprio, che renderebbero assolutamente confuso il paesaggio ecumenico, e poiché esso permette di compiere passi vincolanti verso l'unità».³⁴ Affinché l'ostacolo principale possa trasformarsi sempre di più ed in maniera sempre più convincente nell'opportunità principale, la questione teologica del rapporto tra primato e sinodalità deve essere ulteriormente approfondita, come si è impegnata a fare la Commissione mista ecumenica. Infatti, con tale questione, non è ad un compromesso intorno al minimo denominatore comune che si tenta di arrivare. Piuttosto, si vogliono far interloquire tra loro i punti di forza di entrambe le Chiese, confidando nel fatto che esse saranno disposte ad imparare l'una dall'altra e confermando il principio fondamentale del dialogo ecumenico che consiste nel mutuo scambio di doni.

Da un lato, le Chiese ortodosse possono imparare che un primato anche al livello universale della Chiesa non è soltanto possibile e teologicamente legittimo, ma è necessario, che le stesse tensioni all'interno dell'ortodossia suggeriscono che occorre riflettere su un ministero dell'unità a livello universale e che questa riflessione non è assolutamente in contrasto con l'ecclesiologia eucaristica, ma è con essa compatibile, come ricorda continuamente il Metropolita John D. Zizioulas, Co-Presidente della Commissione di dialogo.³⁵

Dall'altro lato, la Chiesa cattolica dovrà ammettere che non ha ancora sviluppato nella sua vita e nelle sue strutture ecclesiali quel grado di sinodalità che sarebbe teologicamente possibile e necessario. Molto terreno rimane da recuperare, soprattutto per quanto riguarda il livello medio tra i tre menzionati nel documento di Ravenna, ovvero il livello regionale. Questo livello è, al contrario, fortemente sviluppato nelle Chiese ortodosse, laddove ai metropolitani spettano le stesse competenze loro attribuite già nei primi secoli, riguardo alle quali furono prese importanti decisioni nel primo Concilio ecumenico di Nicea, nel 325, e nel quarto Concilio ecumenico di Calcedonia, nel 451. Proprio a questo livello, è evidente che il principio sinodale ed il principio primaziale non si escludono a vicenda e che un legame credibile tra il principio primaziale-gerarchico ed il principio sinodale-comuniale sarebbe un grande aiuto che la Chiesa cattolica offrirebbe al proseguimento del dialogo ecumenico con le Chiese dell'Oriente.³⁶ Difatti, nel necessario rafforzamento della sinodalità va senza

³⁴ J. Cardinal RATZINGER, *Briefwechsel zwischen Metropoliten Damaskinos und Joseph Cardinal Ratzinger*, in: DERS., *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio* (Augsburg 2002) 187-209, zit. 203.

³⁵ J. D. ZIZIOULAS, *Being as Communion* (New York 1985); DERS., *The One and the Many. Studies on God, Man, the Church and the World Today* (Alhambra 2010).

³⁶ Vgl. K. KOCH, *Unaufgebbares und Revidierbares in der Gestalt des Papsttums aus römisch-katholischer Sicht*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 52 (2005) 5-30.

dubbio ravvisato il più importante contributo che la Chiesa cattolica può apportare al riconoscimento del primato nell'ortodossia. In questo senso, nella sua Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, Papa Francesco ha sottolineato che, nei dialoghi ecumenici, si tratta soprattutto di raccogliere quello che lo Spirito ha seminato nelle altre Chiese e Comunità cristiane «come un dono anche per noi»; egli ha poi specificato concretamente in cosa consiste questo orientamento ecumenico: «nel dialogo con i fratelli ortodossi, noi cattolici abbiamo la possibilità di imparare qualcosa di più sul significato della collegialità episcopale e sulla loro esperienza della sinodalità».³⁷

5. *Il primato al servizio del ristabilimento della Chiesa una ed unica*

La riuscita di una sintesi credibile tra primato e sinodalità dipenderà soprattutto da quanto il primato del Vescovo di Roma dimostrerà di essere un primato dell'obbedienza al Vangelo, come ha osservato la Congregazione per la dottrina della fede, nelle sue Considerazioni sul "Primato del Successore di Pietro nel mistero della Chiesa": «Il Romano Pontefice è – come tutti i fedeli – sottomesso alla Parola di Dio, alla fede cattolica ed è garante dell'obbedienza della Chiesa e, in questo senso, *servus servorum*. Egli non decide secondo il proprio arbitrio, ma dà voce alla volontà del Signore, che parla all'uomo nella Scrittura vissuta ed interpretata dalla Tradizione; in altri termini, la *episkopé* del Primato ha i limiti che procedono dalla legge divina e dall'inviolabile costituzione divina della Chiesa contenuta nella Rivelazione».³⁸

Soltanto se il Vescovo di Roma, il cui compito consiste nel far sì che la Chiesa si impegni all'obbedienza davanti alla Parola di Dio, è egli stesso modello esemplare di obbedienza e dunque non si autoconcepisce nel senso di una monarchia di tipo politico come regnante assoluto intento a seguire soltanto le proprie idee e le proprie visioni, né limita il proprio servizio ad un semplice primato onorifico, vi è davvero la speranza e la prospettiva che il primato del Vescovo di Roma si ponga ancora di più al servizio del ristabilimento della Chiesa una e indivisa in Oriente e in Occidente. Solo in ciò può consistere l'obiettivo di ogni sforzo ecumenico. Ed è per questo che dovremmo correggere l'espressione corrente secondo la quale la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse sono chiamate Chiese sorelle. Di fatti, in tal modo, si parla di esse come se fossero due Chiese diverse, affermando un plurale di chiese che non rende più visibile il singolare Chiesa, così che «all'ultimo livello del concetto di Chiesa» rimane un «dualismo» e la Chiesa una ed unica diventa un'«utopia» o addirittura un «miraggio», mentre «per lei è essenziale proprio l'essere Corpo».³⁹ L'essere Corpo della Chiesa spinge necessariamente anche verso la comunione vincolante nel Corpo del Signore.

³⁷ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, n. 246.

³⁸ Il primato del Successore di Pietro nel Mistero della Chiesa. Considerazioni della Congregazione per la Dottrina della fede, in: *Documenti e Studi* 19 (Città del Vaticano 2002) 9-21, n. 7.

³⁹ *Briefwechsel zwischen Metropolit Damaskinos und Joseph Cardinal Ratzinger*, in: J. Cardinal RATZINGER, *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio* (Augsburg 2002) 187-209, zit. 205.

È dunque evidente che l'impegno ecumenico teso a ristabilire la Chiesa una e indivisa in Oriente ed in Occidente deve mirare alla ricomposizione della comunione eucaristica, come affermò con particolare chiarezza nel 1968 il Patriarca Ecumenico Athenagoras: «È giunta l'ora del coraggio cristiano. Ci amiamo gli uni gli altri; professiamo la stessa fede comune; incamminiamoci insieme verso la gloria del sacro Altare comune».⁴⁰

Lavorare insieme affinché questo cammino trovi il suo traguardo nell'Agape eucaristica è un duro compito, ma è anche, primariamente, una grande grazia concessa a noi tutti. In questo contesto, il Codice dei Canoni delle Chiese Orientali ha una considerevole importanza ecumenica. Dal modo in cui le Chiese cattoliche orientali riescono a vivere il loro carisma specifico all'interno dell'unica Chiesa cattolica, gli ortodossi si fanno un'idea sulla possibilità e sull'auspicabilità di una futura unità tra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse in comunione con il Vescovo di Roma. Ma il Codice dei Canoni delle Chiese Orientali ha anche in sé una particolare valenza ecumenica e può contribuire molto a far sì che la Chiesa cattolica riesca, al suo interno, a respirare ancora meglio con i suoi due polmoni, che stavano così tanto a cuore a Papa Giovanni Paolo II, promulgatore di questo Codice. E ciò sarà fondamentale per spianare il terreno alla ricomposizione della Chiesa una e indivisa in Oriente e in Occidente.

⁴⁰ Tomos Agapis, n. 277.