

Sinodalità e primato nella Chiesa
Il dialogo teologico fra Oriente e Occidente e il Documento di Chieti
di
+ Bruno Forte
Arcivescovo di Chieti-Vasto

Per una lettura adeguata del Documento di Chieti, approvato il 21 Settembre 2016 dalla Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa nel suo insieme, vorrei richiamare alcuni aspetti del “renouveau ecclésiologique” prodottosi in ambito cattolico nel XX secolo e dell’analogo ripensamento del mistero della Chiesa in ambito ortodosso fra il XIX e il XX secolo.

1. Il rinnovamento ecclesologico cattolico

La concezione della Chiesa dominante nella teologia cattolica anteriore al Concilio Vaticano II era caratterizzata dall'accentuazione degli aspetti visibili e istituzionali della realtà ecclesiale. L'enfasi era posta sulla sua dimensione cristologica, sul suo aspetto di «incarnazione» dell'invisibile: perciò questo modo di vedere è stato definito «cristomonismo»¹. L'accentuazione si era sviluppata nell'ecclesiologia medioevale, in rapporto da una parte al ruolo storico-politico che la comunità cristiana era andata assumendo, soprattutto nella sua componente gerarchica, dall'altra in relazione alla riflessione critica della fede e alla separazione da essa introdotta nell'unità del mistero col contrapporre il Corpo di Cristo «vero» dell'eucaristia a quello ecclesiale, chiamato «mistico», in reazione alle dottrine eucaristiche di Berengario di Tours e al suo rifiuto della presenza reale del Signore nei segni da Lui scelti per la Santa Cena². Per evidenziare la verità del corpo eucaristico si designerà la Chiesa come «corpo mistico», senza che questa espressione abbia più alcun rapporto con l'eucaristia: di conseguenza le teorie ecclesologiche andranno sviluppandosi al di fuori del quadro sacramentale.

La compiuta formulazione di questa tendenza si avrà nell'ecclesiologia della Controriforma, attenta a sottolineare al massimo le mediazioni visibili ed istituzionali della comunità ecclesiale in alternativa all'«invisibilismo», attribuito ai Riformatori:

¹ Cf. Y. Congar, *Pneumatologie ou “Christomonisme” dans la tradition latine?*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 45(1969) 394-416.

² Questo passaggio è documentato da H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucaristia e la Chiesa nel Medioevo. Studio storico*, Torino 1968.

la sistemazione classica di questo orientamento è dovuta a Roberto Bellarmino. Contro ogni *monofisismo ecclesiologico*, volto a ridurre la complessa tensione fra l'umano e il divino, che costituisce la Chiesa, a una sola delle due «nature» del mistero ecclesiale, e parimenti contro qualsivoglia *nestorianesimo ecclesiologico*, che separi la componente umana e quella divina della Chiesa stessa, Bellarmino intende affermare l'unicità e l'oggettività del dono di Dio, che costituisce la comunità ecclesiale: egli afferma perciò che «la Chiesa è una sola, non due, e unica e vera è la comunità degli uomini raccolti mediante la professione della vera fede, la comunione degli stessi sacramenti, sotto il governo dei legittimi pastori e principalmente dell'unico vicario di Cristo sulla terra, il romano pontefice»³ Ciò che Bellarmino intende rifiutare è ogni separazione di visibile e invisibile nella Chiesa, quasi che il divino e l'umano possano incontrarsi solo per un'iniziativa di Dio che escluda ogni attiva partecipazione dell'uomo, o al contrario per un protagonismo umano che non faccia spazio ad alcun intervento dall'alto. Nella coerenza con la logica dell'incarnazione, Bellarmino ritiene che la Chiesa è altrettanto visibile quanto lo è la missione del Figlio e l'appartenenza ad essa si misura sull'oggettiva esperienza del dono di Dio: «Perché qualcuno possa essere dichiarato membro di questa vera Chiesa, di cui parlano le Scritture, noi non pensiamo che sia da lui richiesta alcuna virtù interiore. Basta la professione esteriore della fede e della comunione dei sacramenti, cose che il senso stesso può constatare. La Chiesa infatti è una comunità di uomini così visibile e palpabile come la comunità del popolo romano, o il regno di Francia, o la repubblica di Venezia»⁴.

Caratteristica di questa definizione della Chiesa è l'insistenza sull'inseparabilità in essa dell'elemento umano e di quello divino. L'accento è posto soprattutto sul rifiuto della concezione spiritualista attribuita alla Riforma, e perciò sulla continuità fra il mistero dell'Incarnazione e la realtà storica della Chiesa, oltre che sulla visibilità e verificabilità empirica di una tale continuità. A questa esigenza risponde il modo in cui la struttura visibile della Chiesa viene concepita, perché sia storicamente riconoscibile: il «tutto» che è la Chiesa, unito dall'unica fede e dagli stessi sacramenti, si presenta articolato in parti o porzioni, verticisticamente collegate fra loro, sotto la guida del Capo visibile della comunità ecclesiale, il Vescovo di Roma. I vescovi locali sono pensati come luogotenenti del Pastore universale: nell'episcopato

³ R. Bellarmino, *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos (Controversiae)* (1586-1593), Ingolstadt 1601, t. II: *Prima Controversia generalis*, liber III: *De Ecclesia militante*, caput II: *De definitione Ecclesiae*, 75: «Nostra autem sententia est Ecclesiam unam tantum esse, non duas, et illam unam et veram esse coetum hominum ejusdem christianae fidei professione, et eorundem sacramentorum communionem colligatum, sub regimine legitimorum pastorum, ac praecipue unius Christi in terris vicarii romani pontificis».

⁴ «Ut aliquis aliquo modo dici possit pars verae Ecclesiae, de qua Scripturae loquuntur, non putamus requiri ullam internam virtutem, sed tantum externam professionem fidei, et sacramentorum communionem, quae sensu ipso percipitur. Ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi romani, vel regnum Galliae, aut respublica Venetorum»: *ib.*

si vede una semplice delega di poteri, conferita dall'alto della struttura gerarchica della Chiesa, e non una realtà sacramentale. Questa concezione non è, peraltro, che l'estremo frutto di una serie di reazioni successive: contro il regalismo, tendente a subordinare il potere spirituale a quello temporale, si era sviluppata la teologia dei poteri gerarchici e della Chiesa come regno organizzato (Egidio Romano, ad esempio); contro le teorie conciliari, che subordinavano il ministero del Papa all'autorità del Concilio, si era accentuato il ruolo del primato papale; contro lo spiritualismo di Wiclif e di Hus la dimensione ecclesiastica e sociale del cristianesimo; contro la Riforma, si era voluto riaffermare il valore obiettivo dei mezzi di grazia, specie dei sacramenti e del ministero gerarchico. Anche dopo la sistemazione bellarminiana la concezione visibilista e giuridica della Chiesa verrà rilanciata sotto lo stimolo di nuove reazioni: contro il giansenismo, più o meno legato al gallicanismo episcopale e regalista, che tendeva a valorizzare le Chiese nazionali, saranno ribaditi i poteri del centralismo romano; contro il laicismo e l'assolutismo statale del XIX secolo si insisterà sulla Chiesa come società perfetta («societas perfecta»), dotata di diritti e di mezzi propri e sufficienti; contro il modernismo si avrà l'affermazione vigorosa delle prerogative della Chiesa docente.

Non mancheranno voci tese a riscoprire la Chiesa nella sua interiorità e nel suo mistero, con varietà di accenti e di approcci: fra queste, J.B. Sailer e la Scuola di Tubinga (J.S. Drey, J.B. Hirscher, J.E. Kuhn, J.A. Möhler)⁵ in Germania, J.H. Newman in Inghilterra, in Italia A. Rosmini e la Scuola romana del sec. XIX (G. Perrone, C. Passaglia, C. Schrader, J.B. Franzelin). In particolare, l'opera di Johannes Adam Möhler *L'unità nella Chiesa*, maturata nel clima del romanticismo tedesco e nutrita da un fecondo ritorno al pensiero dei Padri, presenta l'unità organica dello spirito e del corpo della Chiesa, ricca proprio nella sua articolata diversità ed in continuo sviluppo organico, come frutto dell'opera dello Spirito Santo: «L'unità della Chiesa cristiana consiste in una vita, accesa direttamente e continuamente dallo Spirito divino; vita che si conserva e si propaga per il fattivo amore che stringe fra di loro i fedeli»⁶. Questa forte percezione della dimensione pneumatologica, unitamente al clima romantico, influenzerà l'idea della Chiesa intesa come mistero di unanimità nell'amore, totalità unita nella carità, depositaria, custode e trasmittitrice della verità cristiana, intesa appunto come la verità dell'amore. Quest'unanimità viene vista come frutto del reciproco accogliersi dei credenti nel vivo dell'esperienza ecclesiale, grazie all'azione dello Spirito Santo in loro.

Nonostante queste voci anticipatrici, si deve riconoscere che l'ecclesiologia cattolica alle soglie del XX secolo si presentava più come il frutto di reazioni e di

⁵ Cf. W. Kasper, *Concezione della teologia ieri e oggi*, in Id., *Fede e storia*, Queriniana, Brescia 1975, 17-42.

⁶ J.A. Möhler, *L'unità nella Chiesa. Il principio del cattolicesimo nello spirito dei Padri della Chiesa dei primi tre secoli* (1825), tr. di G. Corti, Roma 1969, 29.

difese, che come l'annuncio gioioso e liberante del «mistero», nascosto dai secoli e rivelato in Cristo. Il bisogno di un rinnovamento ecclesiologico era connesso ai limiti stessi della teologia dei manuali e delle scuole: si affacciava l'esigenza di un ripensamento, che, attingendo alle sorgenti della fede, ne dischiudesse la ricchezza di orizzonti. Il secolo XX - definito molto presto in ambito teologico come il «secolo della Chiesa»⁷ - si apre segnato da questo bisogno, che la crisi provocata dalla prima guerra mondiale ulteriormente evidenzierà⁸. Il crollo della fiducia nelle istituzioni, le sofferenze provate e il desiderio nuovo di interiorità, spingono verso una rinascita del senso sociale (sviluppo degli studi sociologici, società internazionale, ecc.), risvegliando contemporaneamente l'anelito religioso: all'esperienza diffusa della lacerazione e della solitudine si sente l'urgenza di contrapporre la comunione donata dall'alto offerta nella Chiesa⁹. Le cause più profonde e decisive del rinnovamento ecclesiologico sono di ordine spirituale: esse vanno individuate nella vigorosa presa di coscienza del soprannaturale provocata dall'azione antimodernista, nel movimento liturgico, nell'intensificazione della vita eucaristica, nel «ritorno alle fonti» bibliche e patristiche, nella riscoperta del ruolo attivo del laicato, nei primi impulsi del movimento ecumenico moderno, in «uno slancio di ordine spirituale, che fu vissuto prima d'essere formulato»¹⁰.

Il rinnovamento ecclesiologico si viene configurando come un superamento della concezione visibilista e giuridica dell'ecclesiologia della Controriforma, nel senso di «una riscoperta degli elementi soprannaturali e mistici della Chiesa, di uno sforzo umile e religioso per considerare in tutta la sua divina profondità il *mistero della Chiesa*»¹¹. Attingendo soprattutto alla teologia dei Padri e della Scolastica si recuperano le dimensioni pneumatologiche e cristologiche della realtà ecclesiale: emerge l'idea della Chiesa comunione, concepita a immagine della Trinità divina. «Nella Chiesa l'umanità... è unita a Dio... con una unione vitale, non personale, per formare una realtà divino-umana misticamente una. Non c'è più unione (entitativa) di due nature in una Persona, ma comunione di più persone nella stessa vita divina»¹². Si percepisce la vicinanza alla tradizione ortodossa, riproposta proprio negli stessi anni dal movimento neopatristico: «Il mistero insondabile della Chiesa, opera di Cristo e

⁷ Cf. O. Dibelius, *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlin 1926, e Y. Congar, «*Le siècle de l'Église*», in *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, o.c., 459ss.

⁸ Cf. P.C. Bori, *Koinonía. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Brescia 1972, 15.

⁹ Cf. K. Adam, *L'essenza del cattolicesimo* (1924), Brescia 1947, 188: «Il cattolico non è mai solo!» Nel medesimo contesto in campo evangelico D. Bonhoeffer maturava la sua tesi, discussa nel 1927, ma pubblicata solo tre anni dopo col titolo *Sanctorum communio. Una ricerca dogmatica sulla sociologia della Chiesa*, Brescia 1972.

¹⁰ Y. Congar, *Chronique de trente ans d'études ecclésiologiques*, in *Sainte Eglise, études et approches ecclésiologiques*, Paris 1963, 514. Cf. tutto il testo: 445-696.

¹¹ *Ib.*, 450.

¹² Y.M.-J. Congar, *Chrétiens désunis*, Paris 1937, 71. È il primo volume della collana «Unam Sanctam», che tanto ha contribuito al rinnovamento dell'ecclesiologia.

dello Spirito Santo, è di essere una nel Cristo, molteplice nello Spirito; *una sola natura umana* nell'ipostasi del Cristo, *molte ipostasi umane* nella grazia dello Spirito Santo»¹³. È in questo clima culturale e spirituale che fiorisce e si sviluppa in ambito cattolico la teologia della Chiesa Corpo mistico di Cristo, rispetto alla quale non mancheranno le esagerazioni e le resistenze, che provocheranno l'intervento del magistero pontificio: la *Mystici Corporis* (29 giugno 1943) vorrà equilibrare il rischio presente nell'ecclesiologia del Corpo Mistico - quello di ridurre la Chiesa a pura interiorità -, affermando l'equazione fra il Corpo Mistico e la Chiesa cattolico-romana. In tal modo, la *Mystici Corporis* chiuderà gli inizi del rinnovamento ecclesiologico, assumendone il contributo decisivo della teologia del Corpo mistico, aprendo ai nuovi sviluppi, che troveranno spazio nella primavera del Concilio Vaticano II.

L'orientamento conciliare si profila già nei dibattiti sinodali: così, nella discussione sul primo Schema *de Ecclesia*, con esplicito riferimento a quei teologi ortodossi che “contrappongono l'ecclesiologia universalistica (cioè l'ecclesiologia della Chiesa unica ed universale, giuridicamente organizzata in modo gerarchico - come nella Chiesa cattolica) all'ecclesiologia giuridica (cioè all'ecclesiologia delle Chiese particolari, non subordinate per diritto divino secondo l'autorità - come nella Chiesa Ortodossa)”, si afferma come sia “utilissimo indicare in che modo anche la Chiesa Cattolica parta da un'ecclesiologia eucaristica che insieme è anche universalistica”¹⁴. Questa prospettiva si offre come particolarmente feconda per comprendere la maniera in cui l'unità cattolica viva e si esprima nella comunione delle Chiese e dei singoli carismi e ministeri, senza annullarne la ricchezza e la varietà, e al tempo stesso senza cedere il posto a un localismo esasperato e privo di legami con la Chiesa universale. È quanto dimostrano le opere di grandi ecclesiologi del Novecento, fra i quali Henry de Lubac, Yves Congar, J.-M. R. Tillard e Joseph Ratzinger, futuro Papa Benedetto XVI. Secondo questi, in particolare, è l'ecclesiologia eucaristica che può aiutare a intendere nel modo migliore la continua, reciproca inabitazione (“pericorese ecclesiologica”), di cui vivono le Chiese nell'unità della *Catholica*: “L'unità della Chiesa si fonda sulla pericorese delle Chiese, sulla pericorese dell'ufficio episcopale, sulla compenetrazione del dinamico noi dalla molteplice vitalità che è in essa...”¹⁵. La Chiesa viene pensata come “communio” a immagine della Trinità divina, da cui proviene e verso cui tende, una comunione in cui l'unità nutre e vivifica la diversità e questa è sostenuta e a sua volta alimentata dall'azione unificante dello Spirito Consolatore¹⁶. La via dell'incontro fra la Chiesa

¹³ V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente* (1944), Bologna 1967, 175.

¹⁴ *Acta Synodalia Concilii Vaticani II*, I, IV, 87.

¹⁵ *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 1971, 235.

¹⁶ Cf. B. Forte, *La Chiesa nell'Eucaristia. Per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, M. D'Auria Editore, Napoli 1975. 1988²; Id., *La chiesa icona della Trinità. Breve ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 1984. 2003⁸;

cattolica e le Chiese ortodosse potrà dunque passare attraverso le prospettive aperte dall'ecclesiologia eucaristica del primo millennio, nel senso segnalato dai teologi cattolici ricordati e proposto da vari pensatori ortodossi, in particolare dal teologo Johannes Zizioulas.

2. Il rinnovamento ecclesologico ortodosso

Il rinnovamento dell'ecclesiologia ortodossa nel XIX secolo è legato al cosiddetto “movimento slavofilo”, volto a riscoprire le ricchezze della tradizione slava orientale. È in particolare A. S. Khomiakov¹⁷ a presentare la Chiesa come mistero di unanimità nell'amore (*sobornost*)¹⁸, totalità e unità di membri nella carità, depositaria, custode e trasmittitrice della verità cristiana, che è la verità dell'amore. Questa unanimità nasce dal reciproco accogliersi dei credenti nelle relazioni ecclesiali ed è frutto dello Spirito Santo che opera in loro: «Il mistero insondabile della Chiesa, opera di Cristo e dello Spirito Santo, è di essere una nel Cristo, molteplice nello Spirito; *una sola natura umana* nell'ipostasi del Cristo, *molte ipostasi umane* nella grazia dello Spirito Santo»¹⁹. Queste idee sono vicine a quelle presentate nell'opera *L'unità nella Chiesa*, pubblicata nel 1825 dal teologo cattolico Johannes Adam Möhler, maturata nel clima del romanticismo tedesco e nutrita da un fecondo ritorno ai Padri: essa presenta l'unità organica dello spirito e del corpo della Chiesa, ricca proprio nella sua articolata diversità e in continuo sviluppo organico, come il frutto dell'opera dello Spirito Santo: «L'unità della Chiesa cristiana consiste in una vita, accesa direttamente e continuamente dallo Spirito divino; vita che si conserva e si propaga per il fattivo amore che stringe fra di loro i fedeli»²⁰.

Si ricollega originalmente agli “slavofili” Nicolai Afanassieff²¹, che non esita a contrapporre l'“ecclesiologia universalista” a quella “eucaristica”. La prima sarebbe legata all'opera di Cipriano di Cartagine, che «sia pur in maniera inconsapevole ha costruito la sua dottrina dell'unità della Chiesa ispirandosi all'idea dell'impero

Id., *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995.

¹⁷ *L'Église latine et le protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient*, Lausanne et Vevey 1872; *Tserkov odna, L'Église est une*, in A. Gratieux, *Le mouvement slavophile à la veille de la révolution*, Paris 1953, 213-242; cf. dello stesso Khomiakov *et le mouvement slavophile*, 2 voll., Paris 1939)

¹⁸ Etimologicamente *sobornost* equivale a “sinodalità” o “collegialità”, ma nell'uso ecclesiastico slavo corrisponde anche a “cattolicità”, intesa non in senso geografico-estriero, ma come unanimità libera e perfetta nell'amore: cf. M. Jugie, *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*, IV, Paris 1931, 568ss e L. Peano, *La Chiesa nel pensiero russo slavofilo*, Brescia 1964.

¹⁹ V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente* (1944), Bologna 1967, 175.

²⁰ J.A. Möhler, *L'unità nella Chiesa. Il principio del cattolicesimo nello spirito dei Padri della Chiesa dei primi tre secoli*, tr. di G. Corti, Roma 1969, 29)

²¹ Cf. N. Afanassieff, *Una Sancta*, in *Irénikon* 36(1963) 436-475; Id., *La Chiesa che presiede nell'amore*, in AA.VV., *Il primato di Pietro*, Bologna 1965, 487-555; Id., *L'Église du Saint-Esprit*, Cerf, Paris 1975.

romano»²². Per lui «è il principio dell'unità dell'episcopato che è il principio dell'unità della chiesa universale. L'unità della Chiesa postulava l'unità dell'episcopato, e, d'altra parte, l'unità dell'episcopato salvaguardava l'unità della Chiesa»²³. Secondo la prospettiva eucaristica, invece, che sarebbe propria della tradizione orientale, «in quanto corpo del Cristo, la Chiesa si manifesta in tutta la sua pienezza nell'assemblea eucaristica della Chiesa locale, perché il Cristo è presente nell'Eucaristia nella pienezza del suo Corpo. Ecco perché la Chiesa locale possiede tutta la pienezza della Chiesa, è, in altri termini, la Chiesa di Dio in Cristo»²⁴. Perciò, «in ecclesiologia “uno più uno fa *uno*”: ogni Chiesa locale manifesta tutta la pienezza della Chiesa di Dio perché è Chiesa di Dio e non soltanto parte di essa. Può esservi pluralità di manifestazioni della Chiesa di Dio, ma la Chiesa medesima rimane una ed unica, perché è sempre uguale a se stessa... La pluralità delle Chiese locali non distrugge l'unità della Chiesa di Dio, come la pluralità delle assemblee eucaristiche non distrugge l'unità dell'Eucaristia nel tempo e nello spazio. Nella Chiesa l'unità e la pluralità non soltanto sono superate, ma, anche, una contiene l'altra...»²⁵.

Tutto questo si manifesta storicamente nella comunione e reciproca accoglienza delle Chiese locali: «Empiricamente... ogni Chiesa locale accetta e si appropria di ciò che avviene nelle altre, e tutte le Chiese accettano quel che avviene in ciascuna di esse. Tale accettazione, che si può indicare col termine di “ricezione” (*receptio*), è la testimonianza della Chiesa locale nella quale abita la Chiesa di Dio su ciò che avviene in altre Chiese, nelle quali anche la Chiesa di Dio abita; è cioè la testimonianza della Chiesa su se stessa, o la testimonianza dello Spirito sullo Spirito»²⁶. Proprio così la Chiesa eucaristica si manifesta come la Chiesa dell'Amore: «E quando ciascun cristiano e tutti i cristiani avranno compreso insieme che l'Amore è al di sopra della divisione e che la divisione stessa è un peccato davanti a Dio, allora la verità dell'Amore calpestata sarà ristabilita, e grazie ad essa e alla sua forza la stessa verità del dogma sarà restaurata»²⁷. «È unicamente nell'amore portato a Cristo e nel Cristo che si acquisisce questo carisma dell'Amore, che permette di donarsi agli altri, al fine di salvarne almeno qualcuno. Guadagnare tutti gli uomini non a sé, ma al Cristo, ecco il contenuto del potere dell'amore nella Chiesa»²⁸.

La bellezza delle intuizioni di Afanasieff non può oscurare il limite della sua proposta, e cioè la contrapposizione esasperata fra ecclesiologia eucaristica ed organizzazione storica dell'unità della Chiesa universale. È un altro teologo

²² *La Chiesa...*, 491s.

²³ *Una Sancta*, 449.

²⁴ *Ib.*, 452,

²⁵ *La Chiesa...*, 510s.

²⁶ *Ib.*, 514.

²⁷ *Ib.*, 474.

²⁸ *L'Église...*, 371: queste prospettive possono essere tuttavia ben integrate nella concezione cattolica della “communio” ecclesiale, quale è stata proposta dal Vaticano II: cf. B. Forte, *La Chiesa nell'eucaristia...*, o.c., Napoli 1975. 1988².

ortodosso, Johannes Zizioulas, a mettere in guardia rispetto a questo limite²⁹. Sin dalle origini, scrive Zizioulas, “l'eucaristia presentava il privilegio di riunire in un tutto, in un'esperienza unica, l'opera del Cristo e quella dello Spirito Santo e di esprimere delle considerazioni escatologiche attraverso delle realtà storiche, combinando nella vita ecclesiale l'elemento istituzionale e l'elemento carismatico... In ecclesiologia la polarizzazione fra l'istituzione e l'evento è evitata grazie all'eucaristia compresa correttamente: il Cristo e la storia donano alla Chiesa il suo essere, che diviene autentico ogni volta che lo Spirito costituisce la comunità eucaristica come Chiesa”³⁰. Pertanto, “nella divina eucaristia la Chiesa si manifesta nel luogo e nel tempo come il corpo di Cristo, ma anche come unità canonica. L'unità della divina eucaristia si pone come la fonte dell'unità della Chiesa nel corpo di Cristo, ma anche dell'unità nel Vescovo”³¹. Si deve concludere allora che “la Chiesa in pienezza o cattolica è lì dove si trovano la divina Eucaristia e il Vescovo”³². Quando l'ecclesiologia eucaristica viene intesa integralmente, insomma, non solo non esclude, ma implica l'unità visibile della Chiesa, espressa localmente nel Vescovo e universalmente nella comunione delle Chiese e dei loro Vescovi: “La soluzione delle questioni in sospeso fra Oriente e Occidente - afferma da parte cattolica, il P. Bernard Schultze - non sta nella separazione del diritto, dell'autorità e del potere dall'amore, ma nella loro sintesi, non in una contrapposizione fra ecclesiologia eucaristica ed ecclesiologia universale, ma nel loro incontro”³³.

3. La Commissione Mista Internazionale Cattolico-Ortodossa e il cammino dell'unità

È sulla strada aperta dal rinnovamento ecclesiológico tanto cattolico, quanto ortodosso, che si è mossa la *Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa nel suo insieme*, istituita da Giovanni Paolo II e dal Patriarca Ecumenico Dimitrios I in occasione della visita che il Papa effettuò al Phanar il 30 novembre 1979. La Commissione ha dunque una storia ormai relativamente lunga, segnata da difficoltà e interruzioni, ma anche da frutti rilevanti. I suoi incontri sono avvenuti: a Rodi nel 1980, con l'approvazione di un documento significativo su “Il mistero della koinonia ecclesiale alla luce del mistero della Santa Trinità e dell'eucaristia”; a Monaco nel 1982, dove si approvò un

²⁹ Fra le sue opere principali vanno ricordati il volume *L'unità della Chiesa nella santa eucaristia e nel Vescovo secondo i Padri dei primi tre secoli*, Atene 1965 (in greco), e la raccolta di saggi *L'être ecclésial*, Labor et Fides, Genève 1981.

³⁰ *L'être ecclésial*, o.c., 17s.

³¹ *L'unità della Chiesa*, o.c., 58s.

³² *Ib.*, 99.

³³ *Der Primat Petri und seiner Nachfolger nach den Grundsätzen der universellen und eucharistischen Ekklesiologie*, in *Orientalia Christiana Periodica* 31(1965) 51.

testo su “La comunione della Chiesa locale intorno al Vescovo e fra i Vescovi e le Chiese locali”; a Bari nel 1987, dove si rifletté su “Fede, sacramenti e unità della Chiesa”; a Valamo nel 1988, dove si presero in esame il sacramento dell’ordine, la struttura sacramentale della Chiesa e la successione apostolica come garanzia della comunione della Chiesa nel tempo e nello spazio; a Balamand nel 1993 dove si lavorò fra non poche difficoltà su “La questione dell’uniatismo”; a Baltimora nel 2000, dove si sancì l’interruzione del dialogo per le difficoltà frattanto insorte. La ripresa della riflessione comune fu possibile grazie a una commissione rinnovata, integrata con la presenza di tutte le quattordici autocefalie ortodosse a Belgrado nel 2006, dove si lavorò su un testo preparato a Mosca già nel 1990, intitolato “Conseguenze ecclesiologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa. Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità”.

Ripreso nell’incontro di Ravenna nel 2007 il documento fu approvato in assenza della Chiesa russa, che aveva lasciato i lavori in segno di protesta per questioni interne alle relazioni con il Patriarcato di Costantinopoli (il riconoscimento dell’autocefalia della Chiesa estone). Nel testo tra l’altro si afferma: «Durante il primo millennio, la comunione universale delle Chiese, nel normale svolgersi degli eventi, fu mantenuta attraverso le relazioni fraterne tra i vescovi. Tali relazioni dei vescovi tra di loro, tra i vescovi ed i loro rispettivi *protoi*, e anche tra gli stessi *protoi* nell’ordine (*taxis*) canonico testimoniato dalla Chiesa antica, ha nutrito e consolidato la comunione ecclesiale. La storia registra consultazioni, lettere ed appelli alla principali sedi, specialmente la sede di Roma, che esprimono palesemente la solidarietà creata dalla *koinonia*. Disposizioni canoniche quali l’inserimento nei dittici dei nomi dei vescovi delle sedi principali, e la comunicazione della professione di fede agli altri patriarchi in occasione di elezioni, erano espressioni concrete di *koinonia*» (n. 40). Il documento di Ravenna aggiungeva che «entrambe le parti concordano sul fatto che tale *taxis* canonica era riconosciuta da tutti all’epoca della Chiesa indivisa. Inoltre, concordano sul fatto che Roma, in quanto Chiesa che “presiede nella carità”, secondo l’espressione di Sant’Ignazio d’Antiochia (*Ai Romani*, Prologo), occupava il primo posto nella *taxis*, e che il vescovo di Roma è pertanto il *protos* tra i patriarchi. Tuttavia essi non sono d’accordo sull’interpretazione delle testimonianze storiche di quest’epoca per ciò che riguarda le prerogative del vescovo di Roma in quanto *protos*, questione compresa in modi diversi già nel primo millennio» (n. 41). La riflessione su questo punto è proseguita nelle sessioni plenarie tenutesi a Cipro (2009), a Vienna (2010) e ad Amman (2014), senza che alcun testo venisse approvato.

La 14° sessione della Commissione si è svolta a Francavilla (Chieti) dal 15 al 22 settembre 2016 ed ha segnato un significativo passo nell’incontro fra le due Chiese sorelle. Ne è espressione l’accordo raggiunto sul rapporto fra il primato del

Vescovo di Roma e la sinodalità della Chiesa intera nel primo millennio, espresso nel cosiddetto *Documento di Chieti*, votato da tutti i partecipanti con la sola eccezione della Chiesa Ortodossa di Georgia. Il testo è intitolato “Sinodalità e primato nel primo millennio: verso una comprensione comune al servizio dell’unità della Chiesa”. Ai lavori hanno preso parte due rappresentanti di ognuna delle quattordici Chiese ortodosse autocefale (con la sola eccezione della Chiesa bulgara, assente) e altrettanti rappresentanti cattolici. Approvato il 21 Settembre 2016, il “Documento di Chieti” a giudizio di tutti i presenti potrà rappresentare una tappa rilevante nel dialogo ecumenico fra le due Chiese.

La prima ragione del valore del consenso raggiunto consiste nel fatto stesso di aver approvato e pubblicato un documento comune: i tempi sono stati ritenuti maturi perché l’accordo, sia pur non totale, venisse reso pubblico e perché le rispettive comunità ecclesiali potessero essere invitate a riflettere su quanto i loro rappresentanti hanno ritenuto patrimonio comune della visione di fede delle due Chiese riguardo alla sinodalità della Chiesa stessa e al primato del Vescovo di Roma nel primo millennio cristiano. Già questo dato appare rilevante e apre la strada a futuri, ulteriori sviluppi della riflessione avviata. In particolare, si comprende la rilevanza del consenso raggiunto, se solo si pensa alle divisioni intervenute a partire dall’inizio del secondo millennio fra le Chiese d’Oriente e d’Occidente riguardo al primato del Papa. Il testo muove dal richiamo alle missioni divine del Figlio e dello Spirito (n. 1), in forza delle quali la Chiesa nasce a immagine della Trinità una nella diversità (n. 2), e dalla chiarificazione dei termini “sinodalità” (n. 3) e “primato” (n. 4), prendendo atto della rottura intervenuta tra Oriente e Occidente agli inizi del secondo millennio e dell’importanza di una retta comprensione del rapporto fra sinodalità e primato per il ripristino della comunione fra cattolici e ortodossi (n. 5).

Il Documento, quindi, riflette sui tre livelli dell’esistenza storica della Chiesa: quello locale, quello regionale e quello universale. Il motivo per cui si evita nel testo la terminologia esplicita relativa ai tre livelli sta nella volontà di evidenziare che fra di essi c’è analogia, ma nessuna pura e semplice univocità. Il testo presenta quindi in primo luogo il riconoscimento comune dell’importanza fondamentale della Chiesa locale, presieduta dal vescovo, che in essa è segno di Cristo pastore, specialmente nella presidenza dell’assemblea eucaristica celebrata con i presbiteri e il popolo di Dio (nn. 8-10). Questa rilevanza, sempre sottolineata dall’Ortodossia, è stata rimessa in luce per la Chiesa cattolica dal Concilio Vaticano II ed ha stimolato una rinnovata vitalità pastorale delle Chiese presenti nei vari luoghi del pianeta. Sin dalle origini, però, il rilievo dato alle Chiese locali è stato coniugato alla necessità di una comunione regionale, espressa da sinodi e concili cui le Chiese locali partecipavano attraverso i loro rispettivi vescovi. Questa comunione episcopale ha dato origine alle metropoli e ai patriarcati, in cui la varietà delle Chiese locali riconosceva una

manifestazione e uno strumento significativo dell'unica fede professata da tutte (cf. nn. 11-14). Il passo importante fatto a Chieti è stato anzitutto quello di attestare insieme la necessità e la fondatezza di un'espressione della comunione a livello universale (nn. 15-19).

In questo contesto, riaffermando l'importanza della comunione sinodale di tutti i vescovi accomunati dalla successione apostolica, Ortodossi e Cattolici hanno unanimemente confessato il ruolo unico del vescovo di Roma, la Chiesa che presiede nella carità, a cui è stato sempre riconosciuto il primo posto nell'ordine ("tàxis") delle sedi patriarcali. In concreto, questo primato è stato inteso in Oriente come un "primato di onore" (n. 15), mentre in Occidente, particolarmente dal quarto secolo in avanti, è stato riferito al ruolo di Pietro fra gli Apostoli, interpretando la primazia del vescovo di Roma fra tutti i vescovi come una prerogativa legata al fatto di essere il successore di Pietro, primo fra i Dodici (n. 16). Questo spiega gli appelli alla sede romana provenienti sia da Oriente che da Occidente, per risolvere questioni fra le varie chiese e all'interno di esse, frequenti nel primo Millennio. Inoltre, "a partire dal primo Concilio Ecumenico (Nicea, 325), le questioni rilevanti riguardanti la fede e l'ordinamento canonico nella Chiesa furono discusse e risolte dai Concili ecumenici. Anche se il vescovo di Roma non partecipò di persona a nessuno di quei concili, ogni volta fu rappresentato dai suoi legati o approvò le conclusioni conciliari *post factum*" (n. 18). Così, la "sinergia" del vescovo di Roma fu definita dal secondo concilio di Nicea del 787 come una delle condizioni necessarie per riconoscere l'ecumenicità di un concilio. Il riferimento o l'appello alla sede romana e al suo Vescovo e l'accordo con lui furono insomma percepiti sempre più come segno e garanzia dell'unità della Chiesa universale (cf. n. 19).

La conclusione del *Documento di Chieti* consta di una duplice osservazione: «Per tutto il primo millennio, la Chiesa in Oriente e in Occidente fu unita nel preservare la fede apostolica, mantenere la successione apostolica dei vescovi, sviluppare strutture di sinodalità inscindibilmente legate al primato, e nella comprensione dell'autorità come servizio (*diakonía*) d'amore. Sebbene l'unità tra Oriente e Occidente sia a volte stata complicata, i vescovi di Oriente e Occidente erano consapevoli di appartenere alla Chiesa una» (n. 20). Questa comune constatazione apre ai necessari futuri sviluppi del dialogo: «Questa eredità comune di principi teologici, disposizioni canoniche e pratiche liturgiche del primo millennio rappresenta un punto di riferimento necessario e una potente fonte di ispirazione sia per i cattolici sia per gli ortodossi mentre cercano di curare la ferita della loro divisione all'inizio del terzo millennio. Sulla base di questa eredità comune, entrambi devono riflettere su come il primato, la sinodalità e l'interrelazione che esiste tra loro possono essere concepiti ed esercitati oggi e in futuro» (n. 21). Potrà insomma il modello del primo Millennio tornare in auge per realizzare la comunione delle Chiese

d'Oriente e d'Occidente nel terzo Millennio? La risposta a questa domanda scandirà le prossime tappe del dialogo cattolico - ortodosso, in ogni caso segnato in maniera rilevante da quanto avvenuto a Chieti nel settembre del 2016: certamente una svolta, mille anni dopo la dolorosa rottura; e tuttavia un passo ancora gravido di promesse e di sfide, alle quali occorrerà corrispondere con la tenacia della fede e la forza della speranza in Colui, che non cessa di chiamare i suoi all'unità, per la quale si è consegnato alla morte sul legno della Croce ed è risorto nel giorno della vita che ha vinto e vincerà la morte!