

LA NUOVA
EUROPA

RIVISTA INTERNAZIONALE DI CULTURA



LA CASA DI MATRIONA

2 Stiamo perdendo tempo e forse non ne abbiamo più molto

RUSSIA e UCRAINA *dopo il Majdan*

DOSSIER A CURA DI MARTA DELL'ASTA

RUSSIA

- 5 **Come perdere una generazione, o guadagnarla**
- 15 *Svetlana Panič* **Riflessioni quotidiane sui fatti di cronaca**
- 22 *Vladimir Fëdorov* **«Se non io, allora chi?»**
- 24 **La Russia risponde: marce, congressi e... facebook**
- 30 **Natal'ja Georgievna, la Nonna-patria**

LE CHIESE

- 33 **A chi apparteniamo?**
- 34 *Onufrij di Černovcy e Bukovina* **Dov'è il nostro amore a Dio e al prossimo?**
- 36 **Il patriarca Kirill e il «Mondo Russo»**
- 37 *M. O.* **I nuovi «ortolani»**
- 40 *Sejatoslav Ševčuk* **Possiamo aggiungere vita ai nostri giorni**

UCRAINA

- 43 **Una battaglia «casa per casa»**
- 45 **Interrompere la catena della violenza si può**
- 50 **La festa della Vittoria**

CRISTIANESIMO D'ORIENTE

- 51 *Sergej Brjun* **Siria, antico paese cristiano**
- 56 *Abram Unal* **Se i cristiani capissero il valore dell'unità**
(intervista di Maurizio Vitali)
- 59 *Gregorio III (Laham)* **Non togliamo Cristo al mondo arabo**
- 67 *Rostislav Kolupaev* **Russia e Siria: Chiese e politica ufficiale**

RICOSTRUIRE IL MOSAICO

- 72 *Cesare Alzati* **Si discute sul primato nelle Chiese**
-

- 86 **Recensioni**
- 88 **Segnalazioni**

Si discute sul primato nelle Chiese

Cesare Alzati

Negli ultimi mesi, da Mosca e Costantinopoli sono venuti due significativi contributi alla ricerca dell'unità tra le Chiese. Vertono sul Primato e, al di là delle polemiche contingenti, chiarificano la discussione poiché sottolineano l'esistenza di piani diversi che non si escludono a vicenda.

IN UN RAPPORTO DELL'OTTOBRE 2006, il compianto monsignor Eleuterio Fortino, allora sottosegretario del Pontificio Consiglio per la promozione dell'Unità dei Cristiani, veniva segnalando come la IX Sessione plenaria della Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa, svoltasi a Belgrado nei giorni 18-25 settembre di quell'anno, avesse segnato in maniera positiva l'avvio di una nuova fase della propria ricerca, ponendo le premesse per uno studio comune, introduttivo al tema cruciale del Primato nel contesto della comunione tra le Chiese¹. La Commissione, partendo da un testo preparato dal Comitato di coordinamento riunitosi a Mosca nel febbraio 1990,

testo fino ad allora mai preso in esame dalla Commissione, aveva affrontato il tema: *Conseguenze ecclesiologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa: conciliarità e autorità nella Chiesa.*

Proseguendo in tale nuova prospettiva di ricerca, la X Sessione della Commissione mista, svoltasi a Ravenna tra l'8 e il 14 ottobre 2007, assente la delegazione del Patriarcato russo (per questioni istituzionali interne alla Comunione ortodossa), nel giorno antecedente lo scioglimento dell'incontro approvò un documento su *Le conseguenze ecclesiologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa. Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità.*

Il 26 dicembre 2013, il Santo Sinodo del

1. Rapporto di Mons. Eleuterio F. Fortino sulla «Nuova fase del dialogo teologico cattolico-ortodosso» (Ottobre 2006): www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20061024_fortino-dialogo_it.html.

Patriarcato di Mosca ha approvato e pubblicato una propria valutazione di tale documento, con riferimento segnatamente alla sezione riguardante Sinodalità e Primato a livello di Chiesa universale². L'importanza del testo sinodale è oltremodo rilevante: stante l'altissima autorità istituzionale che lo ha emesso, esso si configura quale direttiva (evidentemente vincolante) per i rappresentanti del Patriarcato di Mosca operanti all'interno della Commissione mista internazionale.

Per natura e contenuti, tale dichiarazione moscovita viene a interpellare direttamente tutti gli attori del dialogo teologico cattolico-ortodosso, e primariamente i rappresentanti delle diverse Chiese autocefale, che nella Commissione mista internazionale sono rappresentate. È stato dunque oltremodo naturale (e, per certi aspetti, doveroso) per il Patriarcato ecumenico ospitare nel proprio sito ufficiale, sulle questioni poste dalla Chiesa moscovita, un impegnato intervento – dal titolo *Primus sine paribus* – svolto da s.e. Elpidophoros (Lambrianiadis), metropolita di Bursa ed esarca della Bitinia, figura ecclesiastica di alta qualificazione teologica e impegnata con rilevanti responsabilità in molteplici sedi ufficiali del dialogo interortodosso ed ecumenico³.

Questa presa di posizione del Santo Sinodo della Chiesa patriarcale di Mosca e le conseguenti considerazioni di un qualificato esponente istituzionale del Patriarcato Ecumenico costituiscono due momenti di altissimo significato ecclesiale, che la banalizzazione dei «media» e gli schiamazzi della «rete» non riescono a scalfire. Siamo di fronte a due tra le massime sedi del mondo cristiano che, con straordinario senso di responsabilità verso il

proprio *depositum fidei* e verso il comune dovere di cercare – secondo le parole del proprio Signore – l'unità dei credenti in lui, espongono con assoluta franchezza e trasparenza quali siano i fondamenti su cui, a loro giudizio, tale unità possa essere perseguita.

Il primo sentimento che tali testi dovrebbero suscitare in chiunque li accosti (a qualsiasi ambito confessionale egli appartenga), credo sia un profondo e riverente rispetto, quale si addice alle Chiese, cui essi danno voce.

Un eloquente esempio patristico

Affrontare il tema del Primato nel contesto delle Chiese (in particolare qualora si tratti di Chiese rette da un episcopato rigorosamente concepito alla luce del principio della successione apostolica) pone inevitabilmente in contatto con consuetudini istituzionali variegata e molteplici, meritevoli tutte di debita considerazione in quanto testimoni di tradizioni spesso risalenti ad un tempo, cui le Chiese concordemente guardano come a riferimento autorevole, segnato – pur nelle menzionate differenze – da una fattiva comunione. In merito a siffatta compresenza, nella comunione, di tradizioni e consuetudini diversificate, ma analogamente legittimate da autorevoli origini, emblematica risulta la questione quartodecimana, sviluppatasi nel corso del II secolo. Allora le comunità dell'Asia, anziché celebrare la Pasqua – come le altre Chiese – nella domenica successiva al 15 Nisan (ossia, nella domenica dopo il primo plenilunio successivo all'equinozio di Primavera), risultano

2. Il testo, in traduzione inglese, è visibile sul sito del Patriarcato moscovita: <https://mospat.ru/en/2013/12/26/news96344>.

3. Per il testo, in traduzione inglese: <http://patriarchate.org/documents/first-without-equals-elpidophoros-lambrianiadis>.

aver celebrato la festa il 14 Nisan: giorno antecedente la Pasqua ebraica. Alla fine di quel II secolo il vescovo di Roma Vittore volle dirimere il dissidio una volta per tutte e, aperto un duro contenzioso con l'episcopato asiatico, chiese agli episcopati sparsi nell'ecumene di pronunciarsi sul problema. Vescovo a Lione era in quel momento Ireneo. Questi, con tutti i vescovi della Gallia cui presiedeva, seguiva la prassi domenicale, ma si era formato in contesto quartodecimano. Scrivendo a Vittore per dissuaderlo dal rompere la comunione con i vescovi dell'Asia a causa di una dissonanza tra prassi entrambe venerande, egli segnalava al collega romano come «la diversità dei giorni di digiuno non facesse che confermare la consonanza della fede». Al riguardo Ireneo si appellò all'esempio offerto da quanti nelle generazioni precedenti avevano presieduto la Chiesa romana, cominciando da Sisto (che fu vescovo nel secondo decennio di quello stesso II secolo). In particolare Ireneo menzionò il caso di Aniceto, che poco dopo la metà del secolo aveva accolto a Roma l'anziano Policarpo di Smirne e con lui aveva dibattuto il problema, senza che nessuno dei due potesse dissuadere l'altro dall'osservare la consuetudine ricevuta. In quell'occasione, peraltro, Aniceto aveva addirittura lasciato a Policarpo l'onore di presiedere l'Eucaristia e i due si erano congedati nella pace. Merita ricordare che Policarpo era stato discepolo di Giovanni e che, più tardi, il vescovo di Efeso Policrate, nel rammentare al romano Vittore gli autorevoli testimoni della prassi asiatica di celebrare la Pasqua nel giorno in cui – secondo la cronologia del quarto Vangelo – il Signore era

stato immolato sulla Croce, non tralasciò di additare per primi gli apostoli Filippo e Giovanni. Si trattava, dunque, di prassi di sicura ascendenza apostolica. Eusebio di Cesarea, cui siamo debitori di un corposo dossier sulla questione, osservò come in quei frangenti il grande Ireneo si fosse mostrato «di nome e di fatto uomo di pace»⁴.

Primato trascendente del Cristo e Primato nella Chiesa

Quella lontana esperienza è ricca di molteplici insegnamenti, costituendo un potente richiamo alla prudenza necessaria nella valutazione di prassi ecclesiastiche tradizionali e documentando inequivocabilmente come nella comunione cristiana siano esistite da sempre tradizioni particolari diverse, ma analogamente legittime. In questo senso la tendenza a voler ridurre la variegata realtà della comunione delle Chiese a un unico modello, considerato paradigmatico, più che zelo per l'unità sembra riflettere modelli di omologazione mondana. Non a caso a Efeso nel 431 «la santa ed ecumenica sinodo», nel concedere l'autocefalia alla Chiesa di Cipro, venne ribadendo che si dovessero salvaguardare «puri e inviolati a ciascuna provincia i diritti che le competevano all'origine e da principio secondo l'uso anticamente in vigore», «affinché (...) non perdiamo, lasciandola intaccare a poco a poco, quella libertà che a noi ha donato col proprio sangue il Signore nostro Gesù Cristo, il liberatore di tutti gli uomini»⁵.

4. Cfr., per la documentazione, Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, V, XXIII-XXV, ed. E. Schwartz, cur. F. Winkelmann, Berlin 1999² (1903¹) (*Die griechischen christlichen Schriftsteller* [Gli scrittori cristiani greci], [= GCS], n. F., VI, 1), pp. 488-498.

5. Efeso, can. 8: testo greco in *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (= ACO), I: *Concilium Vniuersale Ephesenum*, I, 7, ed. E. Schwartz, de Gruyter, Berolini-Lipsiae 1927, p. 122; testo latino: ACO, I, V, p. 360 (cfr. *Discipline Générale Antique*, I, 1: *Les Canons des Conciles Oecuméniques*, ed. P. P. Joannou, Grottaferrata 1962 [Pontificia Commissione per la redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale. Fonti, IX], pp. 63-65).

Questo canone è patrimonio della Chiesa indivisa e il Santo Sinodo moscovita ha giustamente ritenuto opportuno richiamare su di esso l'attenzione che merita. Ma in tale sottolineatura mi pare trovare espressione anche la particolare sensibilità ecclesiologica del mondo russo, diretto riflesso della sua specifica vicenda istituzionale. In effetti dal 1721 al 1917, instauratosi il regime ecclesiastico zarista, al vertice delle istituzioni ecclesiastiche non si trovò più la persona di un patriarca, ma un particolare organismo di governo, il Santo Sinodo. Questo non era una ripresa della *synodos endēmōusa* (sinodo residenziale) costantinopolitana, che raccoglieva – in nome della successione apostolica ricevuta mediante l'ordinazione – tutti i vescovi presenti a qualsiasi titolo nella città imperiale, ma era un organismo istituzionale ristretto, configurato sull'esempio del Konsistorium protestante. Nel nuovo ordinamento così determinatosi la suprema signoria e il primato trascendente del Cristo assunsero un rilievo del tutto particolare, costituendo – nell'assenza di un'autorità ecclesiastica personale di vertice – il riferimento in cui trovava fondamento e veniva garantita l'unità della Chiesa. Quella percezione è stata acquisita nel profondo ed emerge luminosa anche nel testo sinodale qui considerato, nel quale si afferma: «Le varie forme di Primato conosciute dalla Chiesa nel corso del suo cammino storico in questo mondo sono secondarie rispetto all'eterno Primato di Cristo quale Capo della Chiesa: tramite lui Dio, il Padre, riconcilia a sé tutte le cose, sia quelle che stanno sulla terra, sia quelle nei cieli (Col 1, 20)».

L'insistenza con cui, da parte costantinopolitana, Elpidophoros rimarca come «per la Chiesa, un'istituzione sia sempre ipostatizzata in una persona» evidenzia quanto la diversa vicenda storica abbia suscitato anche una diversa sensibilità ecclesiologica. Personalmente credo sia il tipico caso di una pluralità di tradizioni ecclesiali la cui complementarietà – parafrasando Ireneo – non fa che «confermare la consonanza della fede». Entrambe enunciano proposizioni perfettamente ortodosse che, integrandosi, si arricchiscono e si illuminano reciprocamente.

Qualsiasi tentazione di ridurre tale polifonia a un canto monodico mi appare – appunto – una tentazione, da respingere decisamente, anche perché velleitaria e improduttiva⁶.

Forme storiche di Primato e loro elaborazioni dottrinali

La funzione primaziale, nella sua declinazione storica, presenta una ricca e diversificata fenomenologia. Tale varietà si può verificare confrontando le esperienze istituzionali sviluppatesi contemporaneamente in Chiese diverse, ma pure considerando l'evoluzione nel tempo di una singola Chiesa. In effetti, se le forme con cui tra IV e V secolo esercitava la propria autorità il papa di Alessandria erano ben diverse rispetto alle consuetudini contemporaneamente vigenti ad Antiochia, la modalità con cui il papa di Roma adempì le proprie funzioni primaziali nell'ultima parte del IV secolo, di fatto, si modificò a partire

6. Va osservato che la struttura del Santo Sinodo, inizialmente accolta con qualche perplessità all'interno della comunione ortodossa (in particolare da parte del Patriarcato di Gerusalemme), fu poi perfettamente recepita anche dalle altre Chiese che, consideratane la funzionalità operativa, la fecero a loro volta propria. Essa è attualmente assunta, col titolo di «Sinodo Permanente», anche dalle Chiese orientali unite (ossia, in comunione con la Chiesa romana) di rango patriarcale o arcivescovile, come può vedersi nel *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (1990): Titulus IV, cap. IV, cann. 115-122: «Acta Apostolicae Sedis», LXXXII (1990), pp. 1082-1083.

dal 404, quando la residenza imperiale in Occidente si stabilì definitivamente a Ravenna (città, la cui cattedra episcopale era partecipe della provincia ecclesiastica suburbicaria, e pertanto direttamente sottomessa – anche quanto a ordinazione – all'autorità romana)⁷.

Le strutture ecclesiastiche, attraverso cui allora si venne sviluppando la vita della comunione cristiana, costituiscono anzitutto dati di fatto istituzionali e canonici. A essi, peraltro, si sono spesso venute associando specifiche elaborazioni dottrinali.

Com'è a tutti noto, la Chiesa di Roma si caratterizza al riguardo per un singolare e tenace riferimento a Pietro quale fondamento delle prerogative primaziali del proprio vescovo: poco dopo la metà del III secolo

l'epistola di Firmiliano di Cesarea a Cipriano, conservataci dall'epistolario di quest'ultimo, offre al riguardo un'eloquente testimonianza, che documenta sia il fatto che il vescovo romano – allora Stefano – rivendicasse esplicitamente «se successio-nem Petri tenere», sia la drastica contestazione che il vescovo cappadoce sviluppò del di lui operato⁸.

Merita osservare come in quegli stessi anni Cipriano (che pure mostrava una specifica attenzione nei confronti della «ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est»⁹ e che vedeva nel vescovo di tale Chiesa colui che teneva il «locus Petri»¹⁰), allorché nella sua riflessione ecclesiologica venne additando la *cathedra Petri* quale fonte unica e fondamento dell'unità dell'episcopato, que-

7. In effetti fin dal can. 9b/9a, emesso nel 343 dall'occidentale concilio di Serdica, la funzione di normale tramite per i vescovi nelle loro relazioni con l'autorità imperiale competeva al presule della città della Corte: *Discipline Générale Antique (IV-IX s.)*, I, 2: *Les Canons des Synodes Particuliers*, ed. P. P. Joannou, Grottaferrata 1962 (Pontificia Commissione per la redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale. Fonti, IX) p. 171. In questo compito il vescovo della *sedes imperii* si veniva affiancando al vescovo romano: cfr. can. 10a/9b (*Ibidem*, p. 172). Nell'ultimo quarto del IV secolo, Milano fu in Occidente la «città imperiale»; e in effetti, in quegli anni, vediamo le sinodi d'Africa e della Spagna presentare i propri deliberati ad entrambi i vescovi, di Roma e di Milano; le Chiese della diocesi imperiale delle Gallie rivolgersi insistentemente al presule milanese per riottenere la comunione, interrottasi per la questione di Prisciliano; quelle delle «Sette Province» rimettersi al giudizio sinodale di un'assemblea episcopale svoltasi nella provincia milanese e con ogni verosimiglianza presieduta dal metropolita di Milano; pure le Chiese dell'*Illyricum*, tanto occidentale quanto orientale, appaiono guardare al presule milanese come a interlocutore privilegiato. Ma anche con le Chiese della *pars Orientis* la sede milanese risulta aver interagito fattivamente (anche se non sempre felicemente): basti menzionare le interferenze di Ambrogio in merito alla successione sulla cattedra di Costantinopoli nel 381 e le sue drastiche prese di posizione sulla delicata questione di Antiochia; nonché, sotto i successori Simpliciano e Venerio, l'intervento (in stretta consonanza con gli orientamenti della Corte) riguardo alla questione origeniana. Negli ultimi decenni del IV secolo e fino al 402 sussistette, dunque, pure nell'Occidente ecclesiastico una forma di diarchia istituzionale, ecclesiologicamente tanto significativa quanto abitualmente trascurata in sede storiografica. Per la documentazione testuale al riguardo e per la relativa bibliografia, si potrà vedere: C. Alzati, *Residenza imperiale e preminenza ecclesiastica in Occidente. La prassi tardo antica e i suoi echi alto medioevali, in Diritto e religione. Da Roma a Costantinopoli a Mosca. Rendiconti dell'XI Seminario «Da Roma alla Terza Roma»*. Campidoglio, 21 aprile 1991, cur. M. P. Baccari, Roma 1994 (Da Roma alla Terza Roma. Rendiconti), pp. 95-106. Per il contatto con tale diarchia occidentale avutosi a Costantinopoli attraverso i canoni africani, fatti propri con il concilio Trullano: Theodorus Balsamon, Ioannes Zonaras, *In canones synodi Carthaginensis*, PG, CXXXVIII, cc. 233-237.

8. [Cyprianus Carthaginensis], *Epistulae*, LXXV, 17, ed. G. F. Diercks, Brepols, Turnhout 1996 (Corpus Christianorum. Series Latina [= CCL], III, C), pp. 596-597. Per la datazione cfr. G. W. Clarke, *Chronology of the Letters*, CCL, III, D, 1999, p. 704.

9. Cyprianus, *Epistula LIX*, 14, 1, CCL, III, C, p. 361. Cfr. M. Maccarrone, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Facultas Theologica Pontificii Athenaei Lateranensis, Romae 1952 (Lateranum, XVIII), pp. 30-35.

10. Cyprianus, *Epistula LV*, 8, 4, CCL, III, B, 1994, p. 265. Ma scrivendo al collega della Mauritania, Quinto, lo stesso Cipriano venne segnalando polemicamente che nemmeno Pietro, nel proprio contrasto con Paolo, era stato tanto arrogante «ut diceret se primatum tenere»: Cyprianus, *Epistula LXXI*, 3, CCL, III, C, p. 519.

sto fece – come ben ha segnalato anche Michele Maccarrone – non pensando a Roma, né al vescovo di quella Chiesa, ma all'unico legittimo episcopato, riconoscibile nella sua organica unità, da cui erano esclusi i vescovi scismatici¹¹: così intesa, la *cathedra Petri* assumeva i caratteri di sintesi simbolica dell'unico legittimo ministero episcopale, su cui si edifica l'unica Chiesa di Cristo¹².

Credo opportuno richiamare l'attenzione su questo dissolvimento di ogni concretezza istituzionale in merito alla *cathedra Petri* realizzatosi in sede dottrinale ad opera di quello stesso Cipriano, che sul piano fattuale riconosceva la cattedra ecclesiastica del vescovo romano quale «locus Petri».

Questa diversità di enunciati, che può apparire contraddittoria alla nostra sensibilità, dopo secoli di rigide contrapposizioni tra linguaggi di scuola cristallizzati, non lo era affatto per quelle lontane generazioni.

Ne possiamo trovare una non meno significativa conferma anche tra IV e V secolo,

relativa non più all'Africa ma alla provincia ecclesiastica milanese. Nel 404 Gaudenzio di Brescia fu aggregato, quale autorevole rappresentante della sinodo milanese, alla sfortunata legazione inviata, sotto l'egida dell'imperatore Onorio, da papa Innocenzo I in Oriente a sostegno del Crisostomo¹³. Questo stesso Gaudenzio, che aveva operato quale legato del papa romano, quando in occasione della propria ordinazione invitò il proprio metropolitano a prendere la parola, così si espresse: «Ora ...inviterò il comune padre Ambrogio ...parlerà con lo Spirito Santo, di cui è ricolmo ...e come successore dell'apostolo Pietro egli sarà la voce di tutti i presuli che lo circondano»¹⁴. L'esegesi di Mt 16, 15-16, che sottende a questo riferimento a Pietro e che configura quale successore dello stesso Pietro colui che si trovi a esercitare la presidenza in un collegio episcopale, non è un'estemporanea invenzione di un dotto vescovo italiciano, dato che è reperibile anche in ambito siro-orientale per definire il ministero del

11. M. Maccarrone, *Lo sviluppo dell'idea dell'episcopato nel II secolo e la formazione del simbolo della cattedra episcopale*, in *Problemi di Storia della Chiesa. La Chiesa Antica. Secc. II-IV*, Milano 1970, p. 198, con riferimento a M. Bévenot, *Episcopat et Primauté chez S. Cyprian*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses», XLII (1966), pp. 181-182, e – più in generale – a D. Demoustier, *Episcopat et union à Rome selon saint Cyprian*, «Recherches de science religieuse», LII (1964), pp. 337-369.

12. Cfr. Cyprianus, *De ecclesiae catholicae unitate*, 4, ed. M. Bévenot, Turnholti, Brepols, 1972 (CCL, III, 1), pp. 251-252. Sui problemi d'autenticità di questo passo si potranno vedere i lavori di M. Bévenot; basti qui segnalare: St. Cyprian's "De Unitate" Chap. 4 in the Light of the Manuscripts, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1937 (Analecta Gregoriana, XI); *The Tradition of Manuscripts. A Study in the Transmission of St. Cyprian's Treatises*, Oxford 1961; *The Preparation of a Critical Edition Illustrated by the Manuscripts of St. Cyprian*, in *Papers presented to the Fifth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1967*, cur. F. L. Cross, Berlino 1970 (*Texte und Untersuchungen*, CVII: *Studia Patristica*, X), pp. 3-8. Analogamente: *Epistula XLIII*, 5, 2, CCL, III, B, p. 205.

13. Per la delegazione occidentale, cui fu impedito di raggiungere Costantinopoli: Sozomenus, *Historia Ecclesiastica*, VIII, 28, GCS, n. F, IV, pp. 388-389, e soprattutto Palladius, *Dialogus ... de uita Iohannis Chrysostomi*, IV, che ne dà la composizione: i vescovi suburbicari Emilio di Benevento e Cythegius, il vescovo italiciano Gaudenzio, i preti romani Valentiniano e Bonifacio; a costoro s'erano uniti i vescovi Ciriaco, Demetrio, Palladio, Eulysius. Essi recavano lettere dell'imperatore Onorio, di papa Innocenzo, di Cromazio d'Aquileia e di Venerio di Milano, per l'imperatore Arcadio, nonché le istruzioni «della sinodo di tutto l'Occidente» [ed. A.-M. Malingrey, conlab. Ph. Leclercq, Parigi 1988 (Sources Chrétiennes, CCCXLI), pp. 84-92]. Per la lettera di ringraziamento indirizzata da Giovanni a Gaudenzio: Ioannes Chrysostomus, *Epistula CLXXXIV ad Gaudentium episcopum Brixianum*: PG, LII, cc. 715-716. Quanto alle lettere del Crisostomo agli altri legati occidentali: Ioannes Chrysostomus, *Epistulae CLVII, CLVIII, CLIX, CLX ad episcopos qui ab Occidente venerunt; Epistula CLXI ad Romanos presbyteros, qui cum episcopis venerunt; Epistulae CLXV, CLXVI, CLXVII ad episcopos qui cum occidentalibus venerant*: PG, LII, cc. 703-705, 705-706, 707-709.

14. «Nunc vero... obsecrabo communem patrem Ambrosium ... loquetur Spiritu Sancto, quo plenus est ... et tamquam Petri successor apostoli ipse erit os universorum circumstantium sacerdotum»: Gaudentius Brixianensis, *Tractatus XVI*, 9, ed. A. Glueck, Vindobonae-Lipsiae 1936 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, LXVIII), p. 139.

qatûliqâ di Seleucia-Ctesifonte¹⁵.

Il fatto sembra spingere a una certa prudenza quanto alla sicurezza di poter dedurre in modo univoco, da argomentazioni dottrinali o esegetiche, precisi ordinamenti ecclesiastici.

Questi ultimi certamente trovano nelle formulazioni dottrinali elementi preziosi, utili a manifestare più compiutamente la propria natura spirituale, la grazia che li pervade, il loro radicamento apostolico. E tuttavia, facendo appello a enunciati di natura esclusivamente esegetica e dottrinale, tali ordinamenti non sono riusciti a creare attorno a sé un consenso unanime, e neppure un riconoscimento di estensione pari a quello ch'essi possono registrare sul piano istituzionale.

Dittici e Primato

Un elemento della vita ecclesiale, su cui il documento sinodale russo appare insistere particolarmente, è rappresentato dalla reciproca commemorazione, che unisce nella celebrazione eucaristica i presuli delle diverse sedi patriarcali: un elemento rituale sinteticamente designato con l'espressione «i dittici». La terminologia deriva dalle tavolette a due valve, su cui un tempo i nomi dei patriarchi venivano scritti per essere menzionati al momento opportuno.

È non piccolo merito del testo sinodale aver richiamato l'attenzione su tale espressione rituale, oltremodo eloquente, della comunione tra le Chiese. Nei dittici, infatti, si evidenzia l'unità dei primati delle Chiese autocefale nella condivisa ortodossia e orto-

prassi, la natura anzitutto misterica di tale unità e il suo abbracciare inscindibilmente i vertici gerarchici e l'intero popolo.

In merito al valore che i dittici assumono nella vita istituzionale della comunione delle Chiese, e segnatamente in merito alla determinazione della funzione primaziale, nel documento sono contenute alcune affermazioni di particolare rilievo, che sembra opportuno qui riportare.

«Il Primato è determinato in conformità alla tradizione dei sacri dittici e rappresenta un Primato d'onore. Questa tradizione si può rintracciare fin nei canoni dei concili ecumenici (...) e lungo la storia della Chiesa ha trovato conferma negli atti di concili di singole Chiese locali e nella prassi della commemorazione liturgica, ogni qual volta il primate di ciascuna Chiesa autocefala menziona i nomi dei primati delle altre Chiese locali secondo l'ordine (v porjadke) dei sacri dittici.

...La fonte del Primato d'onore a livello di Chiesa universale risiede nella tradizione canonica fissata nei sacri dittici e riconosciuta da tutte le Chiese locali autocefale. Il Primato d'onore a livello universale non trova definizione nei canoni di concili ecumenici o locali. I canoni su cui i sacri dittici sono basati non conferiscono a chi ha il primo posto (come soleva essere il vescovo di Roma ai tempi dei concili ecumenici) alcun potere ecclesiastico su vasta scala».

La forma, con cui il documento del Santo Sinodo russo è venuto qui esprimendo i propri convincimenti, può aver indotto lettori frettolosi a ritenere che in tale testo si additasse la tradizione rituale dei dittici quale origine e fondamento del Primato nella Chiesa. In realtà, come si può vedere negli

15. Cfr. al riguardo la consonante testimonianza dell'ambiente siro-orientale in merito al *qatûliqâ* di Seleucia-Ctesifonte: W. M. Macomber, *The Authority of the Catholicos Patriarch of Seleucia-Ctesiphon*, in *I patriarchati orientali nel primo millennio. Relazioni del Congresso tenutosi al Pontificio Istituto Orientale nei giorni 27-30 dicembre 1967*, Roma, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1968 (Orientalia Christiana Analecta, CLXXXI), pp. 170-200.

enunciati sopra evidenziati, il testo chiaramente afferma che «la fonte del Primato risiede nella tradizione canonica», che «i sacri dittici sono basati sui canoni», con l'ulteriore annotazione che per la corretta configurazione del Primato un sicuro criterio è costituito dalla «conformità alla tradizione dei sacri dittici».

Forse il testo è eccessivamente sbrigativo nel negare qualsiasi fondamento canonico a una dimensione sovralocale del Primato. In fondo tutti i sacri gerarchi, che detengono il Primato nelle rispettive Chiese (a cominciare dai cinque antichi patriarchi), non sono soltanto autorità locali, ma assumono anche una dimensione universale, come ben indica la *Novella CIX* di Giustiniano (7 maggio 541), che nel proemio parla di *hagiōtatoi pásēs tēs oikouménēs patriárchai / sanctissimi totius orbis terrarum patriarchae* (santissimi patriarchi di tutta l'ecumene)¹⁶.

Peraltro, come al riguardo osservava Vittorio Peri: «L'attributo "oikoumenikós", in questo primitivo contesto, ... non suonava esclusivo per nessuno dei cinque patriarchi cui indistintamente lo si dava, quasi che uno di loro fosse per tale titolo superiore agli altri nella direzione collegiale pentarchica»¹⁷.

La comprensibile preoccupazione di evitare alterazioni nell'ordinamento della comunione ortodossa, che configurino la presenza di un «gerarca universale» dotato di poteri di magistero e di governo dall'estensione illimitata, non può comunque portare a disconoscere le funzioni proprie di chi nella comunione delle Chiese ha l'onore della presidenza: un onore che forse non lo renderà «sine paribus», ma che lo qualifica indubbiamente come «primus».

E di tale speciale condizione la facoltà di accogliere ricorsi, di cui le sedi di Roma e della Nuova Roma hanno goduto, è ulteriore espressione, e di non poco rilievo.

Il Primato tra teologia e canone

Come già si è osservato, il documento sinodale russo e l'intervento di Elpidophoros esprimono sensibilità ecclesiali ed ecclesio-logiche, entrambe perfettamente ortodosse, ma diverse. Il Santo Sinodo russo, con un intervento di grande autorevolezza istituzionale, di fronte agli assunti d'ordine dottrinale immessi nel Documento di Ravenna, si è preoccupato di ancorare l'importante ricerca ecumenica in atto ai dati d'ordine canonico e istituzionale, di cui le Chiese tutte possono disporre, e ha cercato di dedurre da tali realtà concrete le proprie considerazioni d'ordine ecclesiologico. L'intervento del metropolita di Bursa, pur non evitando il confronto con la storia, ha teso a ribadire la validità di un accostamento essenzialmente teologico ai temi affrontati, elaborando con argomentazioni d'ordine speculativo un discorso dottrinale, di fatto ammirevole per densità di contenuti e per implicazioni spirituali. Pare di ritrovare in questo un orientamento condiviso anche dal metropolita Ioannis (Zi-zioulas) di Pergamo, non a caso espressamente citato. Un'affermazione di Elpidophoros, riportata nella sua nota 8, può riassumere emblematicamente tale metodologia di accostamento alle questioni: «A livello della Santa Trinità il principio di unità non è l'es-

16. *Novellae*, edd. R. Scholl - G. (W.) Kroll, Weidmann, Berolini 1954⁶ (Corpus Iuris Civilis, III), p. 518.

17. V. Peri, *La Pentarchia: istituzione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica*, in *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo*, I, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1988 (XXXIV Settimana di Studio: 3-9 aprile 1986), p. 270.

senza divina ma la persona del Padre (“monarchia” del Padre), a livello ecclesiologico della Chiesa locale il principio di unità non è il *presbyterium* o la comune adorazione dei cristiani, ma la persona del vescovo; sicché a livello pan-ortodosso il principio di unità non può essere né un’idea, né un’istituzione, ma deve essere – se vogliamo rimanere coerenti con la nostra teologia – una persona». Di qui l’affermazione che, nel caso dell’arcivescovo di Costantinopoli, la fonte della specifica primazia, che lo caratterizza, deve essere individuata nella sua stessa persona, sicché egli quale vescovo è uno tra pari, ma quale arcivescovo di Costantinopoli (e conseguentemente quale patriarca ecumenico) è *primo senza pari*: affermazione indubbiamente suggestiva (ma, appunto: suggestiva).

Il Documento di Ravenna, affrontando il tema dell’attualizzazione di conciliarità e autorità, era venuto delineando un quadro sistematico articolato in tre livelli: locale, regionale, universale. Al riguardo il paragrafo 44 così si esprime: «Nella storia dell’Oriente e dell’Occidente, almeno fino al IX secolo, e sempre nel contesto della conciliarità, era riconosciuta una serie di prerogative, secondo le condizioni dei tempi, per il *protos* o *kephalē* in ciascuno dei livelli ecclesiastici stabiliti: localmente, per il vescovo in quanto *protos* della sua diocesi rispetto ai suoi presbiteri e ai suoi fedeli; a livello regionale, per il *protos* di ciascuna metropoli rispetto ai vescovi della sua provincia, e per il *protos* di ciascuno dei cinque patriarcati rispetto ai metropolitani di ciascuna circoscrizione; e universalmente, per il vescovo di Roma come *protos* tra i patriarchi». Il Santo Sinodo della Chiesa patriarcale russa ha visto in tale enunciato una non sufficiente segnalazione della sostanziale diversità istituzionale e canonica sussistente tra le tre evocate forme di Primato. In realtà si trattava di una carenza più apparente che reale, giacché della specificità

del Primato ai diversi livelli si era diffusamente occupata l’ampia trattazione, che nel Documento precedeva l’enunciato di carattere sintetico sopra riportato. In ogni caso da parte russa si è ritenuto opportuno scongiurare ogni possibile fraintendimento, e questo è stato fatto sviluppando alcune considerazioni in merito alla «fonte» del Primato ai vari livelli: essa è stata individuata rispettivamente nella successione apostolica dell’ordinazione, nella elezione sinodale, nella tradizione canonica.

Se si confrontano queste considerazioni sinodali moscovite con quelle dell’eminentissimo presule costantinopolitano si può immediatamente verificare come esse si pongano su piani diversi: essenzialmente canonico-istituzionali le prime, decisamente teologiche le seconde. Come già si era notato a proposito di Primato trascendente del Cristo e Primato nella Chiesa, si è di fronte ad affermazioni per nulla in contraddizione tra loro, ma fondamentalmente complementari. Le tensioni che ne sono derivate, pongono peraltro un quesito, che ampiamente trascende questo episodio, indubbiamente importante, ma comunque contingente.

E il quesito è questo: in vista dell’unità tra Chiese caratterizzate da un episcopato legato alla successione apostolica sacramentalmente trasmessa, la convergenza – in merito agli aspetti istituzionali – deve essere ricercata con riferimento agli ordinamenti canonicamente ratificati o deve presupporre la condivisione delle dottrine ecclesiologiche elaborate in merito a tali ordinamenti?

Di fatto, canoni e decisioni conciliari costituiscono precedenti per tutti autorevoli e appartenenti in qualche modo a un patrimonio comune. Le dottrine ecclesiologiche (al di là dei punti connessi alla sacramentalità dell’episcopato e condivisi da tutte le Chiese in questione) si configurano quali formulazioni che nel tempo hanno conosciuto notevoli

sviluppi, con esiti diversi nelle varie Chiese e all'interno delle singole Chiese (nella stessa Chiesa romana, ad esempio, è stata del tutto abbandonata la dottrina ierocratica, desunta dal principio petrino e solennemente affermata nella Bolla *Unam Sanctam* del 1302).

Vorrei far notare che il riferimento ai canoni e ai concili ecumenici non significa degradare il consenso a strutture puramente umane o, peggio, secolari. I canoni e le decisioni conciliari, anche in forza del consenso ecumenico e della generalizzata recezione, sono segno della provvidente presenza divina che, nonostante i limiti umani, accompagna e garantisce il cammino della Chiesa nella storia. In questo senso credo debba essere precisata l'affermazione del documento moscovita: «I teologi ortodossi (...) credono che il primato d'onore accordato ai vescovi di Roma sia istituito non da Dio, ma dagli uomini». Nella sua prima asserzione l'enunciato è pienamente comprensibile in ambiente che, esterno all'ambito romano, non ne condivide l'appello al principio petrino e intende esplicitamente rifiutarlo; ma che il conferimento al vescovo romano del primo posto nella comunione delle Chiese sia «opera di uomini», essendo tale riconoscimento proclamato dai canoni e compiutamente manifestato dai concili ecumenici, mi pare asserzione nella quale l'icasticità è andata

a scapito della chiarezza (certamente i padri sinodali non erano uno stuolo di potenze angeliche, ma ciò che essi hanno operato ed è stato ecumenicamente recepito non è riducibile a puro progetto umano).

Un precedente conciliare di non trascurabile rilievo

Com'è universalmente noto il concilio Fiorentino è stato rifiutato dalle Chiese «greche» e con particolare enfasi dalla Chiesa russa, che peraltro negli scritti polemici del tempo non si astenne dall'usare per tale concilio la denominazione di *Ottavo concilio*, denominazione evidentemente allora corrente¹⁸. Altrettanto noto è che l'oggetto centrale del contrasto tra unionisti e antiunionisti fu, nella fase successiva al concilio, il *Filioque*¹⁹. Oltre all'avversione verso l'eresia latina, ebbe allora facile presa sul popolo lo sdegno nei confronti del «culto del pane azimo»²⁰. La questione del Primato del papa romano non godette in quel contesto di particolare attenzione. In generale l'Unione fu additata dai suoi oppositori quale tradimento dell'ortodossia e cedimento ai latini²¹. Ma fu veramente così? Gli scritti russi sul concilio,

18. *Povest' svjaščennoinoka Simeona suždalca, kako rimskij papa Evgenij sostavljal' osmyj sobor' so svoimi edinomyšleniki*, (Racconto del sacerdote Simeon di Suzdal', di come il papa Eugenio indisse l'ottavo concilio con i suoi correligionari), in *Acta Slavica concilii Florentini*, ed. J. Krajcar, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1976 (Concilium Florentinum, XI), p. 79. Sull'ecumenicità del concilio insistette in ambito greco Georgius Scholarius, *Oratio I ad synodum oecumenicam Florentinam de pace*, ed. L. Petit - X. A. Sidéridès - M. Jugie, *Oeuvres complètes de Gennade Scholarius*, I, Paris 1928, pp. 306-325 («nessuno potrebbe contestare che questo [concilio] sia anch'esso ecumenico e che goda della stessa dignità spettante agli altri»: par. 7, p. 312); su tali fondamenti, cfr. successivamente: *Canon in octavam synodum Florentiae habitam* auctore Ioanne Plusiadena, PG, CLIX, c. 1096.

19. Basti l'esempio delle argomentazioni svolte da Giorgio Scolario, divenuto ormai guida degli antiunionisti, nei dibattiti svoltisi al palazzo di Xylalas, probabilmente nel 1445, argomentazioni poi riprese in un lungo trattato sullo Spirito Santo: ed. Petit - Sidéridès - Jugie, *Oeuvres complètes de Gennade Scholarius*, II, 1929, pp. 1-268. Esclusivamente sulla questione pneumatologica s'incentrarono anche le argomentazioni presentate per iscritto al nuovo imperatore Costantino XI dagli oppositori all'unione fiorentina: *Ibidem*, III, 1930, pp. 196-170.

20. Ducas, *Historia Byzantina*, ed. I. Bekker, Weber, Bonnae 1834 (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, XVI), p. 255.

21. «Chiunque commemora il papa come se fosse un presule ortodosso ha accolto in sé tutto il latinismo, fino all'uso

elaborati (e rielaborati, talvolta in modo alquanto creativo) nei travagliati anni del postconcilio, contengono al riguardo due affermazioni interessanti.

La prima è fissata nella *Peregrinazione del metropolita Isidoro*: un'accurata descrizione del lungo viaggio compiuto dal metropolita della Rus' per giungere da Mosca al concilio, con una succinta relazione sui lavori di quest'ultimo e una stringata indicazione dell'itinerario percorso al ritorno. Tale testo, dopo aver descritto la festosa promulgazione del decreto d'unione nella seduta del 6 luglio 1439, afferma: «e dopo questo l'intera compagine del clero latino e tutto il popolo iniziarono a cantare e a rallegrarsi che da parte dei greci fosse stato loro accordato il perdono»²². L'affermazione può apparire curiosa, ma riflette una percezione interessante di quanto avvenuto in concilio. In effetti, nel decreto finale, in particolare con riferimento alla dottrina sullo Spirito Santo, non si trattò dell'assunzione da parte dei greci della dottrina latina, ma del riconoscimento da parte dei greci della non eterodossia della dottrina latina (la formulazione stessa del decreto manifesta chiaramente come l'ortodossia della dottrina greca fosse fuori discussione); inoltre ad opera del concilio (e perciò ad opera dei greci) con una giustificazione «ecumenica» i latini venivano liberati dall'accusa di aver trasgredito – con l'interpolazione filioquista – una solenne disposizione conciliare di valore ecumenico. Un simile riferimento al «perdono» accordato ai latini non

era, pertanto, affatto immotivato, e si direbbe riflettere un sentimento avvertito (almeno nella delegazione russa) e strettamente legato ai giorni del concilio (vista la sua difficile componibilità con le argomentazioni della successiva polemica antiflorentina).

La seconda annotazione singolare ci è offerta nella narrazione (forse del 1447) sul concilio Fiorentino dovuta al prete Simeone di Suzdal' e si ritrova anche nella revisione di tale testo avvenuta forse anteriormente al 1453. Ricordando un intervento di Marco d'Efeso in una sessione ferrarese del concilio, Simeone gli attribuisce questi rimproveri diretti a papa Eugenio: «Ascolta, venerando papa romano e maestro della gente latina, ... tu designi questo l'Ottavo concilio, ma non fai nemmeno una menzione dell'imperatore; chiami questo il concilio tuo, e ottavo, ... e non chiami tuoi fratelli i patriarchi»²³. Di fronte a queste parole non si può non pensare alle concrete situazioni determinatesi negli ultimi giorni del concilio, situazioni da cui derivarono conseguenze assolutamente decisive per la configurazione sinodale del decreto d'unione e per la particolare forma secondo cui in esso venne definito il Primato del papa di Roma e il Primato dei patriarchi nelle rispettive Chiese.

Rinviando all'opera di Joseph Gill per la documentazione testuale al riguardo²⁴, ricordo soltanto che le due parti, raggiunto l'accordo sui vari punti, avevano deciso di approvare e promulgare il decreto d'unione in occasione della festa dei santi apostoli Pietro e Paolo (ossia il 29 giugno). Il 28 giugno, dome-

di radersi la barba sul mento»: così Marcus Ephesinus, *Epistula ad Theophanem sacerdotem in Euboea insula*, ed. L. Petit, *Documents relatifs au Concile de Florence*, II: *Oeuvres anticonciliaires de Marc d'Ephèse*, Paris 1923 (ried. anast., Turnhout 1983) (Patrologia Orientalis, XVII, 2), pp. 481-482 (343-344).

22. *Choždenie mitropolita Isidora* (Pellegrinaggio del metropolita Isidor) (Sankt-Peterburg, Biblioteka Akademii Nauk: Cod. 16.8.13, f. 127^v), in *Acta Slavica concilii Florentini*, ed. Krajcar (cit. nota 19), p. 32.

23. *Isidorov' sobor' i choždenie ego* (Il concilio di Isidor e il suo pellegrinaggio) (Moskva, Muzejnoe sobranie rukopisej, GBL: Cod. 939, f. 11^v), *Ibidem*, p. 56; *Povest' svjaščennoinoka Simeona suzdal'ca ...* (Sankt-Peterburg, Sofijskoe sob., GPB: Cod. 1245, ff. 202^v-203^v), *Ibidem*, p. 84.

24. Cfr. J. Gill, *The Council of Florence*, Cambridge University Press, 1959, pp. 286-296; trad. it.: *Il Concilio di Firenze*, Firenze 1967, pp. 342-353.

nica, il testo finale fu redatto da un comitato misto e presentato all'imperatore Giovanni VIII. Questi, visto il protocollo (in cui quale artefice dell'atto appariva il solo papa, senza menzione né dell'imperatore, né della Chiesa greca) e letto su quali fondamenti fossero legittimate le prerogative primaziali del pontefice romano («come si trovano nelle Sacre Scritture e nelle parole dei santi»), dichiarò che, se non si fossero rettificati quei due enunciati, altro non restava che predisporre la sua partenza²⁵. Continuò il travagliato confronto e sabato 4 luglio si ebbe la stesura definitiva e l'approvazione del decreto. In esso, nel protocollo, si menzionava il consenso accordato al concilio dall'imperatore, nonché l'adesione dei luogotenenti dei «nostri fratelli i patriarchi» e degli altri rappresentanti della Chiesa orientale. È evidente in tale formulazione un chiaro accoglimento delle istanze di parte greca, cui pure il racconto di Simeone di Suzdal diede voce. Quanto poi alle prerogative papali, esse venivano riconosciute «in conformità a quanto contenuto negli Atti dei concili ecumenici e nei sacri canoni». Oltre a ciò, e in forma speculare, nel testo si confermava «l'ordine degli altri venerabili patriarchi *trasmesso nei canoni* ... salvaguardandosi *tutte* le loro prerogative e i loro diritti»²⁶. Negli interventi sinodali sul Primato erano risuonate da parte latina affermazioni nelle

quali si rifletteva l'evoluzione dottrinale propria dell'ecclesiologia romana, finanche con punte di sapore ierocratico (come nel discorso di Giovanni di Montenero del 18 giugno²⁷). Come l'imperatore Giovanni chiaramente evidenziò, su simili elaborazioni la convergenza era assolutamente impossibile. Ma in concilio la convergenza fu ottenuta; e questo non grazie a dottrine ecclesiologiche (più o meno brillanti) elaborate dalle diverse Chiese, ma rifacendosi agli Atti dei concili ecumenici e ai canoni antichi, ossia all'indiscusso patrimonio comune – condiviso da greci e latini – che nessuna Chiesa può ripudiare, pena cessare d'essere se stessa. Sotto quest'aspetto l'episodio (oltre ad essere difficilmente configurabile come un cedimento al latinismo) appare contenere un'indicazione metodologica, sulla quale pure nella presente fase del cammino ecumenico le Chiese potrebbero fruttuosamente tornare a riflettere. «*Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*»: così i cosiddetti «Padri Oxoniensi», autori della grande rinascita del pensiero ecclesiologico nella Church of England del XIX secolo, avevano ripreso e fatto proprio il noto enunciato di Vincenzo di Lérins²⁸, antepoendo al principio dell'universalità (*quod ubique*) il principio della continuità ininterrotta (*quod semper*), inteso quale espressione del radicamento apostolico

25. *Quae supersunt actorum Graecorum Concilii Florentini, necnon Descriptionis cuiusdam eiusdem*, II: *Res Florentiae gestae*, ed. J. Gill, Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1953 (Concilium Florentinum, V), p. 454-455.

26. «*Eugenius episcopus, servus servorum Dei, ad perpetuam rei memoriam, consentiente ad infrascripta carissimo filio nostro Iohanne Paleologo Romeorum imperatore illustri et locatenentibus venerabilium fratrum nostrorum patriarcharum et ceteris orientalem ecclesiam repraesentantibus. // Item diffinimus sanctam apostolicam sedem et Romanum pontificem in universum orbem tenere primatum, et ipsum pontificem Romanum successorem esse beati Petri principis apostolorum et verum Christi vicarium totiusque ecclesiae caput et omnium Christianorum patrem et doctorem existere ... quemadmodum etiam in gestis ycumenicorum conciliorum et in sacris canonibus continetur. Renovantes insuper ordinem traditum in canonibus ceterorum venerabilium patriarcharum, ...salvis videlicet privilegiis omnibus et iuribus eorum*»: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (= COD), cur. J. (G.) Alberigo - J. (G.) Dossetti-P. P. Joannou - C. Leonardi - P. Prodi, consul. H. Jedin, Bologna 1973³ (ried. bilingue: 1991¹, 2002²), pp. 523-524, 528.

27. «*Ipsi [i. e.: reges et principes] sunt executores mandatorum sedis apostolicae, sic dicuntur executores potestatis ecclesiae*»: Andreas de Sancta Croce, *Acta Latina concilii Florentini*, ed. G. Hoffmann, Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1955 (Concilium Florentinum, VI), p. 246. 2-5.

28. *Commonitorium*, II, 5, ed. R. Demeulenaere, Brepols, Turnholti 1985 [CCL, LXIV], p. 149.

dell'organismo ecclesiale²⁹.

Il recente documento del Santo Sinodo di Mosca, richiamando ortodossi e cattolici alla necessità di ponderare con grande senso di responsabilità le future tappe del proprio comune cammino alla ricerca dell'unità, sembra conferire a tale tradizionale aforisma una rinnovata attualità.

A tale riguardo e con specifico riferimento all'ambito cattolico, merita ricordare come l'esperienza di comunione nella diversità delle tradizioni ecclesiali – sussistita per secoli tra Roma e l'Oriente – sia questione dall'allora prof. Joseph Ratzinger espressamente affrontata nel 1976 all'interno di un noto intervento a Graz su *Primato e Sinodalità nella Chiesa*. Le successive puntualizzazioni³⁰ non offuscano il valore paradigmatico che, a quell'antica forma della comunione cristiana, è stato riconosciuto da chi, Prefetto della Congregazione della Dottrina della Fede dal 1981, negli anni 2005-2013 ha retto il soglio romano col nome di Benedetto XVI. È in forza dell'irriducibile valore riconosciuto a quella forma di unità concretamente sperimentata che il teologo Ratzinger poté affermare: «Oggi non può essere impossibile dal

punto di vista cristiano ciò che è stato possibile per un millennio», con la conseguenza che «riguardo alla dottrina del Primato, Roma non può pretendere dall'Oriente più di quanto è stato formulato e praticato nel primo millennio»³¹.

Nove anni dopo quell'enunciato, il beato Giovanni Paolo II, nell'enciclica *Slavorum apostoli*, dichiarò espressamente, in merito alle tradizioni ecclesiali di Oriente e d'Occidente, ch'esse «confluiscono entrambe nell'unica grande Tradizione della Chiesa universale»³². «Le due tradizioni – ribadì l'anno successivo ai presidenti delle conferenze episcopali cattoliche d'Europa – sono, da sole, in qualche modo imperfette. È incontrandosi che possono reciprocamente completarsi ed offrire una interpretazione meno inadeguata del “mistero nascosto da secoli e da generazioni ma ora manifestato ai santi” (Col 1,26)»³³. La marcata attenzione all'Oriente cristiano, che ha caratterizzato il pontificato di Giovanni Paolo II³⁴, non senza ragione acclamato «Magno»³⁵, lo spinse a emanare il 2 maggio 1995 la lettera apostolica *Oriente lumen*, il cui paragrafo conclusivo espressamente dichiara: «Le parole

29. Cfr. John Keble, *The Case of Catholic Subscription to the Thirty-Nine Articles Considered* [London 1841], Oxford 1865, pp. 14-16.

30. J. Ratzinger, *Kirche, Ökumene, Politik, Einsiedeln* 1987, pp. 76 s., 81s.

31. *Id.*, *Theologische Prinzipienlehre. Steine zur Fundamentaltheologie*, Monaco 1982, p. 209.

32. *Slavorum apostoli*, 27; maiuscola e varianti grafiche sono nell'originale latino: «Acta Apostolicae Sedis», LXXVII (1985), p. 807. Testo italiano, a cura di P. Locati, anche in C. Alzati-P. Locati, *L'unità multiforme. Oriente e Occidente nella riflessione di Giovanni Paolo II*, «La Casa di Matriona», Milano 1991, p. 155.

33. *Nuntius scripto datus. Praesidibus Conferentiarum Episcoporum Europae missus* (2 Gennaio 1986): «Acta Apostolicae Sedis», LXXVIII (1986), p. 454.

34. Cfr. C. Alzati, *Oriente e Occidente in Giovanni Paolo II: tra ecclesiologia e teologia della storia*, in C. Alzati-P. Locati, *cit.*, pp. 5-53.

35. Nell'aprile 2003 gli studenti di Diritto Romano della Libera Università «Maria Assunta» di Roma, unitamente a migliaia di altri giovani universitari, rifacendosi al modello delle antiche *adclamations* del popolo romano, coralmente si indirizzarono a Giovanni Paolo II, attribuendo a lui il titolo di *Magno* (cfr. M. P. Baccari, *Giovanni Paolo Magno*, «LUMSA News», IX, [4-6] [2005], pp. 101-103). A tale atto fu data solenne ratifica il 17 maggio di quello stesso anno ad opera del Rettore e del Senato Accademico dell'Università di Roma «La Sapienza», i quali, conferendo al papa la laurea *honoris causa* in Giurisprudenza, nel diploma dichiararono espressamente che, in conformità ai *vota publica* precedentemente espressi, Giovanni Paolo II «in serie Romanorum Pontificum titulo *Magno* iure meritoque esset insignandus». Cfr. *Il titolo di «Magno» dalla Repubblica all'Impero al Papato. Giovanni Paolo Magno*, curr. M. P. Baccari-A. Mastino, Modena 2009 (I Quaderni dell'«Archivio Giuridico», 2).

dell'Occidente hanno bisogno delle parole dell'Oriente perché la parola di Dio manifesti sempre meglio le sue insondabili ricchezze»³⁶. Del resto, già l'8 dicembre 1987, visitando il Pontificio Istituto Orientale, quello stesso papa aveva affermato che «la grande eredità teologica dell'Oriente deve essere accolta come parte sostanziale della riflessione sistematica sui dati della Rivelazione»³⁷.

Non stupisce dunque che, pure per il Primato romano, Giovanni Paolo II abbia avvertito l'esigenza che le modalità del suo esercizio fossero sottoposte al vaglio della tradizione ecclesiale, non romana, dell'Oriente. Così egli si rivolse al patriarca ecumenico Dimi-trios presente il 6 dicembre 1987 nella basilica Vaticana: «Come Lei sa, è per il desiderio di obbedire veramente alla volontà di Cristo che io mi riconosco chiamato, come vescovo di Roma, a esercitare tale ministero. Così, nella prospettiva di questa perfetta comunione che noi vogliamo ristabilire, io prego insistentemente lo Spirito Santo perché ci doni la sua luce, e illumini tutti i pastori e i teologi delle nostre Chiese, affinché possiamo cercare, *evidentemente insieme*, le forme nelle quali questo ministero possa realizzare un servizio di amore riconosciuto dagli uni e dagli altri. Mi permetto, Santità, di chiederLe di pregare con me e per me, affinché colui che ci “guiderà alla verità tutta intera” (Gv 16, 13) ci detti, sin da ora, i gesti, gli atteggiamenti, le parole e le decisioni che ci permetteranno di compiere tutto ciò che Dio vuole per la sua Chiesa»³⁸.

Sono parole anzitutto di sottomissione a Cristo e alla sua suprema signoria, parole

animate da sentimenti di sincera umiltà e di riverente rispetto e apertura verso l'altrui tradizione ecclesiale. Mi pare che il cammino di disarmata ricerca, in esse prospettato, sia di fatto la via più idonea perché le Chiese possano dare, evidentemente insieme, una costruttiva risposta alle fondamentali questioni proposte a ortodossi e a cattolici dall'ormai imprescindibile documento emesso dal Santo Sinodo del Patriarcato di Mosca. 

■ **Cesare Alzati** è professore ordinario di Cultura e Istituzioni del Medioevo Europeo presso l'Università Cattolica di Milano. È direttore onorario dell'Istituto di Storia Ecclesiastica dell'Università di Cluj (Romania). È membro delle Classi di Studi Ambrosiani, di Studi Borromaiici e di Slavistica dell'Accademia Ambrosiana. Studioso della tradizione ambrosiana, fa parte della Congregazione del Rito Ambrosiano e del Comitato Scientifico della Collana vaticana *Monumenta, Studia, Instrumenta Liturgica*.

36. Testo latino: «Acta Apostolicae Sedis», LXXXVII (1995), pp. 745-774; le parole citate si trovano nel paragrafo conclusivo: p. 774.

37. «Acta Apostolicae Sedis», LXXX (1988), p. 735.

38. «Acta Apostolicae Sedis», LXXX (1988), p. 714. Il testo fu poi ripreso nell'enciclica *Ut unum sint*, 95: «Acta Apostolicae Sedis», LXXXVII (1995), p. 978.