

L'IMPEGNO ECUMENICO TRA CAMMINO ECCLESIALE E COMPIMENTO ESCATOLOGICO

(pubblicato in *Ut unum sint: La sfida dell'ecumenismo*, (Studia Œcumenica Farfensia, vol. II), a cura di Mario Russotto, Libreria Ed.ce Vaticana, Città del Vaticano 1997, pp. 97-115).

Vorrei iniziare, anche questa stesura finale per scritto della mia relazione orale, esprimendo anzitutto un sentito ringraziamento agli organizzatori dell'incontro di cui vengono ora presentati gli Atti, per avermi gentilmente invitato, me figlio della Chiesa Armena, a prendervi la parola. Infatti, è ancora frequente, purtroppo, anche in ambienti colti, a volte persino tra persone e gruppi impegnati ecumenicamente, la tendenza a identificare l'Oriente cristiano con l'universo bizantino-slavo; un mondo, questo, splendido e affascinante senz'altro, ma che da solo non esprime in maniera adeguata la ricca varietà, affatto priva anch'essa di splendore e di fascino, dell'intero patrimonio cristiano orientale.

La mia riflessione verterà in particolare sulla problematica generale della prospettiva in cui si colloca l'ideale ecumenico e si dispiega il conato per il suo perseguimento; in funzione poi di tale problematica, ci sarà un'ulteriore riflessione su alcuni problemi, teorici e pratici, fortemente sollecitati dall'impegno ecumenico.

L'ecumenismo è un campo di attività ecclesiale assai giovane¹. Un campo quindi, fondamentalmente, di ricerca, oltreché di preghiera. Ricerca, interamente guidata certo dalla fede, ma di una fede "quaerens intellectum", ansiosa al tempo stesso di capire i perché, delle divisioni tra i fedeli che si professano discepoli del medesimo Maestro, e di scoprire o, almeno, di intravedere le giuste vie per una loro eventuale ricomposizione. Non è perciò da meravigliarsi che in siffatta ricerca si possa talora imboccare delle piste non sempre spianate. Sono perciò fiducioso della fraterna comprensione e collaborazione, nel comune impegno di discepolato e di approfondimento, di quanti si mettono umilmente su questo stesso sentiero di cristiana ricerca. E ciò a tanto maggior ragione che sullo sfondo dell'orizzonte di ricerca, di cui vorrei farmi interprete, soggiace l'esperienza, dolorosa ma tenace, di una cristianità di "frontiera"; esperienza di *martyria*, nella duplice dimensione della testimonianza e dell'immolazione.

Benché collocata in certo qual senso ai margini dell'antica oikumene cristiana, e per ciò stesso spesso ignorata e misconosciuta - oggi come nel passato, nondimeno si rivela codesta esperienza portatrice non solo di valori essenziali permanenti, ma anche di messaggi e atteggiamenti drammaticamente attuali² e non privi nemmeno di una propria dimensione di sconcerto, in linea con quella posizione, assurda quasi a fatale destino, di 'terzo scomodo' che all'armeno sovente assegnò la storia³.

¹ "L'ecumenismo è una cosa nuova rispetto alla lunga e dolorosa storia che ci ha preceduto ... è cosa arcana che affonda le sue radici nei misteriosi disegni di Dio" (Paolo VI, Discorso del 14 sett. 1964): cfr. G. PATTARO, *Corso di teologia dell'ecumenismo*, Queriniana, Brescia 1985, pp. 121, 339.

² Mi sia permesso a proposito il rinvio al mio: *Riflessioni preliminari sulla spiritualità armena. Una cristianità di "frontiera": martyria ed apertura all'oikumene*, in "Orientalia Christiana Periodica", 61 (1995), pp. 333-365.

³ Cfr. ad esempio quanto scriveva l'imperatore di Bisanzio Maurizio al suo "partner" e "collega", il sasanide Chosroe di Persia: "Sono una nazione tortuosa e indocile .. stanno tra noi ad istigare; orsù, io raduno i miei e li raccolgo in Tracia, e tu raccogli i tuoi e ordina loro di portarsi in Oriente, poiché se essi muoiono, muoiono dei nemici ... e noi staremo in pace" (SEBÊOS, *Storia*, traduz.

Tra i messaggi più attuali di tale storia, per quanto ad affinità col nostro tema, un aspetto di particolare rilievo è dato da quella capacità di apertura poliedrica e dalla spontanea disposizione per una identità, che meglio si qualificherebbe come polivalente, le quali capacità e disposizione non di rado accompagnano le situazioni di frontiera; esse hanno, in ogni caso, profondamente connotato la cristianità armena⁴.

Lo sviluppo tematico che seguirò, avrà tre momenti principali:

- a) la questione della prospettiva;
- b) le esigenze e le modalità di movimento in tale prospettiva attraverso l'esemplificazione di due problemi attinenti e particolarmente attuali;
- c) conclusioni.

A. Unità dei cristiani: meta intraecclesiale o attesa escatologica?

Un quesito così formulato non rispecchia certamente un contesto di euforia o, almeno, di facili ottimismo ecumenici quale fu, ad esempio, il clima prevalente negli anni Sessanta, pervasi dalla marea delle travolgenti novità del pontificato giovanneo, dell'inatteso annuncio del Concilio Vaticano II e delle conseguenti vicende.

Un'esperienza più che trentennale, nella Chiesa cattolica, di attiva partecipazione al movimento ecumenico, induce oggi l'osservatore attento ad una maggiore cautela, forse anche equilibrio, nei giudizi e nelle prospettive, senza facili entusiasmi ed euforie, almeno in relazione ad un ideale di unione che sia concepita tanto secondo i modelli e le categorie della teologia cattolica, anche di quella postconciliare più aperta, quanto di altre teologie cristiane.

I. Crisi dell'ecumenismo?

Nell'ormai lontano '72, uno dei maggiori protagonisti dell'ecumenismo cattolico, padre Pierre Duprey, scriveva un articolo dal titolo significativo: *Crise de l'oecuménisme?*⁵ E rispondeva

dall'armeno, introd. e note di C. GUGEROTTI, (Eurasistica. Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici, Università .. di Venezia, 4), Casa Ed. ce Mazziana, Verona 1990, cap. XIII, p. 66.

⁴ Per ulteriori approfondimenti si veda la "Bibliografia sussidiaria" alla fine del lavoro citato nella n. 2, pp. 184-185, par. X, XII; inoltre: B. L. ZEKIYAN, *In margine alla storia. Dal fenomeno dell'emigrazione verso un nuovo concetto dell'identità e dell'integrazione etnoculturale*, in *Ad limina Italiae. In viaggio per l'Italia con mercanti e monaci armeni*, a cura di B. L. ZEKIYAN, (Eurasistica, 37), Editoriale Programma, Padova 1996, pp. 267-286.

⁵ L'articolo, nell'originale francese, per quanto mi risulta, fu pubblicato in forma abbreviata sul settimanale "La France Catholique" del 21 gen. 1972. Una versione armena integrale da una copia manoscritta, messa gentilmente a disposizione dall'autore, è stata curata dal sottoscritto in "Bazmavap" (Revue d'Études Arméniennes, Venezia), 131 (1973), pp. 480-500.

Tra le varie riflessioni in merito, proposte di recente, segnaliamo il dialogo tra il Cardinale Joseph Ratzinger e il pastore Paolo Ricca, avvenuto alla Facoltà valdese di teologia il 29 gennaio 1993: J. RATZINGER, P. RICCA, *Ecumenismo: crisi o svolta?*, (Fascicoli di meditazioni, 58), Comunità di Bose, 1994. Secondo il porporato romano "molti problemi derivano dal fatto che l'ecumenismo spesso viene inteso secondo un modello politico e considerato come le negoziazioni tra stati o anche tra le parti del mondo economico" (p. 3). Quanto a Ricca, "Per trasformare la crisi

sostanzialmente con un distinguo: sì, se per 'crisi' si intende 'crisi di crescita'. Oggi, persino un osservatore non tanto addentro alle vicende interecclesiali non avrà grandi difficoltà per accorgersi che, purtroppo, la crisi in atto non sembra essere solo di crescita.

Diversi sono, e variamente valutabili senz'altro, i fattori di siffatta crisi. Si penserebbe subito al ruolo, certamente non trascurabile, svolto anche in questo campo dal crollo, inopinato e precipitoso ad un tempo, dell'Unione Sovietica e dei regimi comunisti nei paesi satelliti. Le varie cristianità emergenti dal lungo silenzio, ortodosse, cattoliche o altre che siano, si presentano in genere come le eredi di un'immagine del mondo cristiano e dei rapporti interecclesiali corrispondente a degli stereotipi vecchi di settanta o, almeno, di cinquanta anni. Per di più, il rapporto conflittuale con il regime comunista, che non di rado si poneva come sfida di martirio, aveva ulteriormente rinvigorito lo spirito combattivo, mentre la maggiore discriminazione del regime verso i cattolici inasprì, a sua volta, ancora di più i già non placidi, spesso tesi, rapporti tra le confessioni.

Non sarebbe però storicamente esatto addebitare al crollo dei regimi comunisti l'intero peso delle difficoltà resesi più acute negli ultimi tempi, tra le confessioni cristiane. Il fatto stesso che già nel '72 si ponesse l'interrogativo di una eventuale crisi, è un indizio abbastanza significativo che l'orologio manifestava sin d'allora qualche sintomo di ritardo e che una disamina forse più rigorosa avrebbe potuto svelare.

Mi sembra che tra i fattori che possono, in qualche modo, offrire una spiegazione del disagio, abbia un suo posto, non trascurabile, quel fenomeno che chiamerei, un po' provocatoriamente, la "ghettizzazione intracomunitaria" dell'ecumenismo. In parole più povere, si tratta del fatto che i grandi cultori, i protagonisti del movimento - per quanto concerne soprattutto la Chiesa cattolica e le Chiese d'Oriente - hanno sovente agito come se l'ecumenismo fosse quasi un privilegio d'iniziati, di pochi addetti ai lavori, senza curarsi, nella misura e nei modi dovuti, di aprire, praticamente di educare, all'ecumenismo le rispettive loro comunità, senza, in effetti, promuovere all'interno di queste un serrato dialogo sull'ecumenismo per impegnarle nel medesimo cammino, con il desolante risultato di vedersene isolati progressivamente essi stessi. Onde, ad esempio, la scarsa comunicazione, se non a volte la competitività e la non intesa, in seno alla Chiesa Cattolica, tra il Consiglio per l'Unione dei cristiani e vari altri dicasteri romani⁶.

Altro fattore di disagio, in parte riconducibile a quanto or detto, è stato, mi pare, il malinteso sulle comunità orientali unite con Roma, in genere dette 'uniate'⁷: la loro identità, ruolo, sorte sono

in svolta sono necessari tre passi: le chiese devono uscire dal loro narcissismo, dal loro settarismo e dal loro legalismo" (p. 11).

⁶ Questo concetto di 'ecumenismo intracomunitario', all'interno cioè delle singole Chiese e comunità in dialogo con altre, ribadiva già nel XII secolo San Nersēs Šnorhali, un grandissimo e assai singolare precursore dell'ecumenismo vero e proprio, che durante il dialogo intrapreso con la Chiesa imperiale di Costantinopoli tracciò delle direttive per l'unione mirabilmente sagge e di straordinaria attualità. Cfr. B. ZEKIYAN, *Un dialogue oecuménique au XIIe siècle: Les pourparlers entre le Catholicos St. Nersēs Šnorhali et le légat impérial Théorianos en vue de l'union des Églises arménienne et byzantine*, in *Actes du XVe Congrès International d'Études Byzantines*, Athènes - Septembre 1976, IV, *Communications*, Athènes 1980, pp. 420-440; ID., *St Nersēs Šnorhali en dialogue avec les Grecs: un prophète de l'oecuménisme au XIIe siècle*, in *Armenian Studies/Études Arméniennes in memoriam Haïg Berbérian*, D. KOUYMJIAN editor, C. Gulbenkian Foundation, Lisboa 1986, pp. 861-883; ID., *Nersēs IV Šnorhali (Saint)*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, XI, coll. 134-150.

⁷ Pare doveroso sottolineare che non si può omologare sotto un'unica etichetta o ricondurre ad un unico modello le modalità con cui varie comunità orientali si sono avvicinate alla piena comunione

a tutt'oggi intesi con delle divergenze, non sempre secondarie o accidentali, da esse stesse, dalle rispettive Chiese non unite del proprio rito, dal Consiglio per l'Unione e dagli altri dicasteri romani di competenza. Un'inflazione, si direbbe, di posizioni, non irrilevante! Essa è venuta a galla, anche con tonalità drammatiche, in seguito al riemergere delle Chiese del silenzio.

II. La domanda sull'obiettivo

L'interrogativo di fondo sulla natura stessa dell'unità cristiana, formulato nel sottotitolo della presente sezione, se da una parte denota una coscienza di crisi, sebbene senza dubbio anche nel senso di una consapevolezza in crescita, più matura, più articolata, d'altra parte non per questo viene meno il suo significato quale ineludibile interpellanza di un ulteriore approfondimento e chiarimento della stessa meta che ci si prefigge, dell'obiettivo che si vuol perseguire.

Qual è l'unione che desideriamo, verso cui tendiamo?

La questione, anche se suggerita, in base a quanto detto, dalle vicende interecclesiali degli ultimi trent'anni, credo che abbia la sua ragione più profonda nelle parole stesse di Gesù: *ut unum sint*.

Credo che a sentire tale supremo grido del cuore del Salvatore, in procinto della sua straziante agonia e della sua offerta sacrificale al Padre, non sia possibile sfuggire al dilemma: se l'unità è meta intraecclesiale, non ne segue forse che essa sia già fallita? se invece costituisce una finalità metastorica, ciò non significherebbe, che la Chiesa peregrinante non possa essere una? E' chiaro che in ambe le ipotesi ci si imbatte in un'impasse in quanto il credente non può ammettere né che il Redentore sia fallito, né che la Chiesa non sia una. Quale procedimento, quale tipo di impostazione potrà allora aiutarci a ricomporre il dilemma?⁸

Teoricamente, o a priori, tre tipi fondamentali di risposta sono possibili alla domanda: quale unità? Storicamente, tutti e tre sono stati proposti, benché non tutti, né sempre, con la stessa chiarezza e compiutezza.

a) Una prima tipologia, che a sua volta si divide in due tronconi - cattolico e ortodosso -, potrà essere individuata nelle teologie classiche delle 'grandi' Chiese le quali fondano l'unità della Chiesa, quantunque in modi assai diversi, su un punto di riferimento strutturale ben preciso: così il

con Roma e come l'hanno intesa e vissuta. Persino all'interno del medesimo rito vi sono state differenze di modalità e d'impostazione notevoli, come ad esempio tra i monaci armeni mechitaristi di Venezia e certi orientamenti che prevalsero in seno al Patriarcato armeno-cattolico.

Su altri fattori che abbiano potuto condizionare la crisi dell'ecumenismo, v. la n. 5.

8. Benché risulti con evidenza sia dal testo che dal contesto che si tratta di un'affermazione paradossale, dato che durante il dibattito susseguente si manifestò al riguardo qualche fraintendimento, non sarà superfluo in questa sede sottolineare espressamente tale carattere paradossale.

Vi è d'altronde, credo, solo un'analogia, ma non un'identità di livelli per quanto concerne la non accettazione della fede cristiana e la non piena unità della Chiesa. La fede infatti genera la comunità ecclesiale, cioè la Chiesa, e il dono della fede è anzitutto una chiamata alla persona nel santuario più intimo della sua libera e irripetibile individualità, mentre l'unità è una qualità inerente alla struttura stessa della Chiesa. Le due realtà, pur essendo quindi strettamente connesse, si collocano su registri che non possono essere confuse o semplicemente equiparate.

vescovo di Roma per i cattolici, la Pentarchia per gli ortodossi. Le differenze sostanziali e fondamentali nel ruolo unificativo attribuito rispettivamente a dette istituzioni, non tolgono il comune denominatore della necessità di un punto preciso di riferimento strutturale per l'unità.

b) Una seconda tipologia potrà essere invece individuata, anche qui con enormi differenze tra le varie formulazioni, in quelle teologie che non esigono un punto di riferimento *strutturale* preciso per l'unità della Chiesa universale. Così le varie ecclesiologie nate dalla Riforma. A questa tipologia può essere ricondotta, sempre *mutatis mutandis* ovviamente, le posizioni di quelle Chiese orientali minori, non "ortodosse", come la Chiesa Armena per esempio, per cui la Pentarchia non offre ovviamente il punto di riferimento ch'essa rappresenta per l'orbe ortodosso.

c) La terza grande tipologia è forse appena in fase di gestazione: è quella rappresentata dai gruppi in cui si sta maggiormente sviluppando la consapevolezza ecumenica che la Chiesa è *già una*, benché non perfettamente, ma che tale imperfezione non prevale, né rompe l'unità di base già in atto.

Da parte cattolica, dopo e oltre la ben nota e ormai 'vulgata' formula di 'Chiese sorelle', canonizzata da Paolo VI, una delle più recenti e forti affermazioni in tal senso troviamo nelle seguenti parole di Giovanni Paolo II: "Non possiamo dimenticare che noi veniamo dal Vicino Oriente. E se Pietro è fuggito da Gerusalemme, attraverso Antiochia fino a Roma, colpa sua. Possiamo dire che fu lui a creare il problema tra la Chiesa Orientale e la Chiesa Occidentale: un po' creato, ma *felix culpa*, come si dice *beatum scelus*. Grazie a lui, grazie a tutti i nostri fratelli in Oriente, che mantenendo la stessa fede ci portano la speranza, la speranza cristiana di essere uniti. Perché *siamo* uniti. E' stupidità dire che noi siamo separati, fratelli separati. E' vero, sì, se si guarda anche alle vesti: un po' separati, un po' divisi, un po' differenti. Differenti sì. Ma io confesso quella fede cristiana che è stata anche di Soloviev; non posso accettare che la Chiesa sia divisa. *E' una la Chiesa di Cristo*. Se ci sono divisioni, è un'altra cosa, si devono superare, ma la Chiesa è una, la Chiesa di Cristo tra l'Oriente e l'Occidente non può essere che una, una e unita"⁹.

Sarebbe difficile affermare qualcosa di più incisivo ed impegnativo al tempo stesso sull'unità *esistente* tra i cristiani, anche se "un po' divisi", la quale divisione resta assai in margine rispetto all'unità che li accomuna. Certo, non appaiono forse cartesianamente distinti e chiari il rapporto e la proporzione tra l'unità e la divisione. Ma per questo appunto le parole del Papa assumono un significato, una valenza, un'autenticità del tutto particolari, in quanto sono state proferite senza essere lette, senza essere scolasticamente 'ragionate', ma sgorgate dal cuore nella più limpida trasparenza di quelle ragioni "que la raison ne comprend pas", come ragionava da ineccepibile esperto il grande Pascal¹⁰.

Credo che questo ultimo approccio sia l'unico possibile per superare l'impasse del dilemma sopra proposto tra le 'divisioni' pur esistenti in seno alla Chiesa e il voto supremo di Gesù Cristo sull'unità della sua Chiesa, prospettata sul modello della stessa unità intratrinitaria delle persone divine. E' sull'assunto stante alla base di tale approccio, come intorno ad un cardine, che dovrebbe svolgersi e svilupparsi l'intera riflessione teologico-ecumenica.

L'assunto sotteso all'approccio in questione, potrebbe essere esplicitato e formulato in maniera generale nei seguenti termini: l'unità della Chiesa è come la sua santità. Come questa, essa

⁹ *Parole rivolte da Giovanni Paolo II ai Docenti del Pontificio Istituto Orientale*, in "L'Osservatore Romano", n. 286, 13-14 dic. 1993, p. 4.

¹⁰ E' pure un segno dei tempi che le parole del Pontefice, le quali in altri tempi o per certi orecchi potrebbero suonare 'sconcertanti', non siano state sottomesse ad 'interventi redazionali' né tanto meno 'censurate'. Per simili operazioni avvenute in passato cfr. ad esempio: E. BIANCHI, *Israele e la Chiesa*, (Fascicoli di Meditazioni, 34), Comunità di Bose, s.d. 31 [1990], p. 6.

non sarà mai perfetta, mai data una volta per tutte, *tota simul*. *Casta meretrix* si compiacevano di chiamare la Chiesa gli antichi Padri¹¹. Anche l'unità, come la santità, è quindi soggetta alla norma della dialettica fondamentale dell'intera economia cristiana: *già e non ancora*. Finché siamo quaggiù, *impossibile est ut non veniant scandala*, anche all'interno della Chiesa, di cui certamente fanno parte le varie divisioni. Ma come la santità, persiste pure l'unità sostanziale della Chiesa al di là delle stesse divisioni. Altrimenti, queste avrebbero prevalso, avrebbero intaccato l'unità di fondo dell'unica Chiesa. Se ciò non si ammette, sarà giocoforza ritornare all'antica concezione, felicemente superata ormai da parte di molte teologie, anche cattoliche, di identificare esclusivamente l'unica e universale Chiesa di Cristo con una determinata confessione cristiana, anche se la più antica e numerosa.

Se è questo l'approccio che sembra più giusto all'unità ecclesiale, ne conseguirebbe un corollario importante: l'unità che nel movimento ecumenico ci prefiggiamo e verso cui tendiamo, *prima di* costituire un obiettivo intraecclesiale del secolo presente, è anzitutto una componente essenziale di quella tensione escatologica in cui deve la Chiesa intera vivere continuamente nello slancio a realizzare e nell'attesa di raggiungere il perfetto compimento della propria speranza in Cristo. L'unità intraecclesiale è soprattutto un segno ed una testimonianza di quella tendenza e tensione escatologiche che sono componenti primordiali della vita della Chiesa.

Ciò significa, da una parte, che più l'unità intraecclesiale è riconoscibile, trasparente, armoniosa, meglio riluce la sua funzione di segno e di testimonianza. D'altra parte, esso significa che tale unità non necessariamente deve essere concepita né in base a dei criteri di un solo ordine (ad es. il riferimento al Primato o alla Pentarchia) con l'esclusione di altri, né in base ad un modello univoco e a delle modalità predefinite. Ciò vale, non per ultimo, anche per il semplice fatto che neppure nelle epoche in cui l'unità strutturale della Chiesa era più tangibile di quanto non lo sia stata in seguito, si può parlare di criteri e di modelli di unità che si siano esclusivamente ed univocamente imposti per l'intera durata del periodo storico in considerazione. Basti pensare al celebre canone 28 del Concilio di Calcedonia, sintomo inconfondibile del disagio che covava alle radici della progressiva estraniamento tra le due Rome, e che dista di sei secoli dalla simbolica e faticosa rottura del 1054!

Fatte queste premesse di principio di ordine generale, vorrei ora soffermarmi alquanto nella seguente sezione su alcuni problemi più concreti.

Certo, mai si deve perdere di mira quanto rilevava un saggio pastore copto: "Negli incontri non ufficiali si vedono le delegazioni preoccupate di trovare una precisa formula conciliatrice in vista dell'unità. Ma alla luce di quanto abbiamo appena detto, anche se Cristo in persona apparisse loro, stesse in mezzo a loro e si lasciasse toccare da loro, l'eventualità del dubbio rimarrebbe sempre, come pure quella di uscire dall'unanimità: il principio stesso dell'unità assicurata dallo Spirito Santo è ancora assente"¹². Per quanto prendiamo atto della verità di questa osservazione, non possiamo però dispensarci dall'interrogarci sempre più accuratamente quali possano essere i vari possibili percorsi che ci aiutino a trovarci reciprocamente più vicini e più in armonia come cristiani.

B. Alcune sfide concrete del momento ecumenico attuale

¹¹ Cfr. H. URS VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, Brescia 1972, pp. 189-283, in part. 239-259, 267-268, 275-283 (si tratta di una serie di conferenze tenute nel 1948).

¹² M. EL MESKIN, *Quale unità tra i cristiani?*, (Fascicoli di meditazione, 47), Comunità di Bose 1992, p. 20.

I. Non vi è dubbio: in qualsiasi modo s'intenda l'unità, la professione cattolica del primato del Romano Pontefice costituirà un grosso problema, se non il problema per eccellenza, sulla via di un'intesa tra i vari cristiani. Lo riconobbe con grande onestà e coraggio Paolo VI e il discorso fu ripreso nel mirino, anche di recente, da Giovanni Paolo II.

Il fatto è che non si tratta affatto - per quanto concerne il dialogo ecumenico - solo di una questione pratica o 'psicologica' o, comunque la si voglia considerare, al di là della sfera prettamente dottrinale della teologia ufficiale.

Prima ancora che nel dialogo con le altre Chiese, la Chiesa Cattolica necessita di un chiarimento dottrinale di fondo su questo punto nodale nel confronto con se stessa. Cercherò di spiegarmi con un esempio.

Se il Vaticano II non fosse stato, per espressa dichiarazione e volontà, un concilio 'pastorale', alcuni degli atti conclusivi avrebbero potuto suscitare seri problemi per quanto concerne il rapporto tra il Papa, capo del Collegio episcopale, e le altre membra del Corpo costituito dal resto dell'intero episcopato del mondo. Il carattere 'pastorale' del Concilio se poté agire da ammortizzatore dell'urto, non può però servire da diaframma per eludere il problema che difatti esiste.

Un breve richiamo dei fatti. Alla vigilia dell'approvazione definitiva di alcuni decreti conciliari, il Segretario generale del Concilio, Mons. Pericle Felici, faceva presente ai Padri che per intervento di "un'autorità superiore" - evidentemente il Papa - erano state introdotte nei testi, già discussi e approvati capitolo per capitolo e paragrafo per paragrafo, alcune modifiche. Sentiamone il commento, per quanto concerne il Decreto sull'Ecumenismo, di un teologo autorevolissimo quale fu Yves Congar: "L'émotion fut grande dans l'assemblée, plus grande encore, nuancée de peine profonde, dans les rangs des observateurs dont leurs amis et les membres du Secrétariat pour l'unité, qui sont en rapport quotidien avec eux, partageaient la tristesse"¹³.

Quanto alla portata effettiva di tali modifiche, l'illustre teologo la valutava nei seguenti termini: "Une rapide inspection des modifications introduites suffisait pour voir que la moitié d'entre elles n'avait aucune importance ... Plusieurs des autres, cependant, touchaient vraiment au texte et sembler lui ôter quelque chose de sa fraîcheur"¹⁴, per concludere comunque con un tocco d'ottimismo: "Cependant, ami lecteur, crois-moi: je te livre l'absolu de ma sincérité. Je viens de relire attentivement ces trois chapîtres *De oecumenismo*. Leur substance, leur teneur même est inchangée"¹⁵.

Ciò non impediva comunque che i commenti immediati degli osservatori non cattolici, di cui Congar riferisce alcuni, fossero del seguente tenore: "Il faudra deux générations pour regagner cela", "Das Schema ist sehr entwertet"¹⁶. E non impedisce soprattutto, come abbiamo già sottolineato, che sulla natura, caratteristiche, limiti e determinazioni del rapporto che intercorre tra il Vescovo di Roma quale capo del Collegio episcopale e il resto di tale Corpo esista, nella teologia cattolica, un problema reale e fondamentale.

Certamente il Papa, nella teologia cattolica, è un capo atipico rispetto ai suoi 'colleghi'. Lo è d'altronde, in ogni teologia cristiana, l'intera struttura ecclesiale, in alcune sue caratteristiche fondamentali, rispetto alle dinamiche sociali delle istituzioni umane. Ma nel caso del Papato la

¹³ Y. M.-J. CONGAR, *Introduction. Décret sur l'oecuménisme "Unitatis redintegratio"*, in *Concile Oecuménique Vatican II. Documents Conciliaires*, vol. 1, Éd.s du Centurion, Paris 1965, p. 168.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 169.

¹⁶ *Ibid.*, p. 168.

sproporzione può assumere dimensioni mastodontiche. Il voto di un capo nelle istituzioni umane vale, normalmente, per due di altri voti. Nel caso del Papato sembra che essa possa assurgere a delle dimensioni quale uno per duemila e oltre, senza che si possa stabilire, almeno allo stato attuale della teologia cattolica, se tale sproporzione sia veramente di diritto divino. In altre parole, se non vi sia un limite ben chiaro all'autorità papale secondo la volontà e le intenzioni stesse di Cristo.

Qualora si dovesse affermare, come pare probabile, che un tale limite non possa non esserci, non necessariamente si qualificherà d'abuso di potere l'esercizio dell'autorità papale, come sinora condotto a partire almeno dall'inizio del secondo millennio. Ormai si sa, infatti, che il grande scisma tra Oriente e Occidente avvenne non esattamente per questioni d'ordine divino, bensì per contingenti conflitti di prevalenza, cementati da reciproci sgarbi e dispetti. In parole brevi e semplici, si trattava in massima parte di conflitti 'politici' tra due patriarchie in vista di allargare le rispettive zone d'influsso. E difatti, moltissime prerogative attribuite in seguito al primato romano (sino all'esasperazione di alcune teorie di considerare i vescovi come 'vicari' del Papa), non erano altro che la trasposizione sul piano del 'primato' di diritti primaziali o patriarcali. Diritti, che devono essere quindi intesi come 'delegati' dal corpo episcopale a certi suoi rappresentanti, dato che solo l'episcopato e, secondo la tradizione cattolica, il primato romano (i cui contenuti necessitano comunque di ulteriori precisazioni) sono di istituzione divina, ma non gli altri livelli di gerarchia.

Tornando al discorso iniziale di un intervento 'dottrinale' del Papa, un percorso di approfondimento della questione potrebbe essere suggerito dalle seguenti considerazioni.

L' 'infallibilità' del Papa presuppone ed implica l' infallibilità della Chiesa, anzi in ultima istanza non può essere interpretata altrimenti che come una implicazione ed esigenza della stessa infallibilità della Chiesa. Ciò significa che ad una 'definizione' papale infallibile (peraltro la cosa forse più rara in assoluto nella storia bimillenaria del cristianesimo) non potrà mai venir meno, per la natura stessa di tale infallibilità l'assenso e il consenso della Chiesa. Da ciò segue ulteriormente che sarebbe contraddittorio, quindi impensabile, che il Papa possa definire qualcosa infallibilmente che risulti non condiviso dalla Chiesa. Ora se ciò non può avvenire, per definizione, nel caso di una dichiarazione infallibile, perché esporsi allora al rischio di non apparire in sintonia con la maggioranza del corpo episcopale in questioni di minor peso?

Si badi bene che non si tratta affatto di una forma di 'neo-conciliarismo', risuscitato e rivisitato. Questo, infatti, soffriva di un difetto-disagio costituzionale: quello di contrapporre e di isolare reciprocamente il capo e le membra (si ricordi che pure la sottolineatura unilaterale del primato papale soffre dello stesso disagio, cambiandone solo polo e registro!). Il percorso qui suggerito, invece, parte dal presupposto fondamentale di senso contrario, quello di non scindere mai il capo e le membra, ma di considerarli sempre uniti, in reciproca sintonia e sinergia.

II. Un'altra questione, divenuta ancora più spinosa in quest'ultimo decennio, è costituita dalle comunità orientali unite con Roma.

Certamente non è questa la sede per entrare in una disamina, neppure per sommi capi, di tale questione dalle implicanze e complicità enormi sul piano storico, teologico e canonico-giuridico.

Mi pare però che indipendentemente da ogni simile discorso, alcune considerazioni s'impongano di per sé:

a) Da qualunque prospettiva e in qualunque modo che si valutino la loro origine, il loro passato e presente, non si può ignorare che queste comunità difatti esistono, gelose e orgogliose - altro discorso se a ragione o a torto - della propria identità, quali soggetti di diritti e di doveri, esigenti rispetto e considerazione come qualsiasi gruppo umano non rispondente di reato.

b) Nell'euforia degli anni Sessanta è stata suscitata da parte cattolica - altra questione se volutamente o meno, consapevolmente o non - l'impressione che dette comunità fossero destinate ad estinzione in un futuro più o meno prossimo. L'interlocutore non cattolico ha colto al vivo tale segnale - altra questione se per calcolo o ingenuamente!

c) Fatte queste premesse, resta altrettanto vero che codeste comunità, in genere, rappresentano, così come stanno, una qualche 'anomalia' endemica per cui non possono, in ogni caso, funzionare da modello, nel senso pieno del termine, per quella che potrebbe essere il paradigma più o meno ideale per l'eventualità della ritrovata piena comunione tra Oriente ed Occidente.

L'anomalia endemica, chiamata in causa, non sono tanto, credo, le latinizzazioni, le forzature, i contrasti inerenti molto spesso agli stessi processi della loro formazione, quanto il fatto che esse rendono più palese e flagrante l'ultimo, ma forse il più importante residuo della *praestantia ritus latini*. Esse infatti rendono chiara e permanente testimonianza che mentre il Patriarcato d'Occidente considera suo naturale territorio di missione e d'insediamento l'orbe intero, ogni espansione delle Chiese orientali cattoliche al di fuori dei territori del classico Oriente tardo-romano e bizantino, deve invece essere soggetta ad un espresso atto di riconoscimento romano.

Ma neppure sarebbe così semplice voler procedere ad una soluzione correttiva di tale disparità. In parecchie regioni ciò potrebbe venire a collisione con gli interessi 'maggiori' delle rispettive Chiese 'madri' e suscitare le proteste e reazioni. Onde l'opportunità di trattative dirette con esse e il mantenimento, come di minor male, dello status quo attuale.

La messa in luce di tale anomalia, credo sia un'esigenza ineludibile, di chiarezza e di correttezza ad un tempo, quale presupposto preliminare per qualsiasi dialogo ecumenico. Così, come lo è altrettanto, il diritto alla sopravvivenza e al rispetto delle comunità orientali cattoliche fino ad una definitiva ricomposizione dell'unità globale, salvo restando ovviamente l'ormai consolidato principio di esclusione del proselitismo.

Forse la simultanea ed equilibrata considerazione di questi fondamentali e, di primo acchito, contrastanti aspetti della spinosa e complessa questione dei cattolici orientali potrà contribuire, se non ad accelerarne la soluzione nel senso di una ritrovata unità globale, almeno a creare delle condizioni più propizie per lo sviluppo di un dialogo e di una collaborazione ecumenici tra fratelli divisi in seno al medesimo rito e alla medesima tradizione ecclesiale.

C. Conclusioni

I. Prima di procedere ad alcune conclusioni di carattere più concreto, sarebbe opportuno, credo, esplicitare, a mo' di corollario, una questione di principio già implicita in quanto detto finora; questione apparentemente terminologica, ma che in fondo è prettamente teologica, e che determina la natura, il carattere, le radici e le motivazioni, in una parola la 'consapevolezza' di fondo del dialogo ecumenico: la questione se si tratti di qualcosa di specificatamente cristiano.

Infatti, oggi si parla sempre più spesso di ecumenismo, oltretutto in riferimento ai rapporti tra le varie confessioni cristiane, in riferimento anche agli ebrei, ai musulmani, ad altre religioni, e persino a correnti politiche, a gruppi etnici, a categorie e classi sociali e ancora ad altre realtà sociali. Il termine "ecumenismo" è entrato nel linguaggio comune dei mass media e delle stesse masse - forse con una frequenza maggiore in Italia - in seguito alla grande promozione divulgativa che gli è derivata dalla popolarità del Vaticano II, e presto è divenuto un neologismo dal vasto uso e consumo, quasi una chiave magica per aprire le porte ad ogni sognato superamento di situazioni di divergenze, in particolare religiose.

Tale pluralità degli usi del termine, se fosse rimasto ristretto al solo linguaggio profano, si potrebbe interpretarla come un ampliamento metaforico-oratorio delle sue valenze semantiche. Essa si verifica invece anche in contesti teologici e addirittura teologici, ove più che alla metafora sarebbe opportuno rifarsi all'analogia.

Ora, il concetto teologico di 'ecumenismo' nasce storicamente in riferimento ad uno sforzo di dialogo interconfessionale cristiano, con l'obbiettivo fondamentale del superamento dei malintesi storico-dottrinali per ricomporre l'originaria unità persa. E' quindi un

movimento essenzialmente teso alla ricomposizione di una unità un tempo posseduta, e indipersa. Le stesse parole iniziali del decreto sull'Ecumensimo del Vaticano II, *Unitatis redintegratio*, ne sono una conferma significativa: ricomposizione, non di qualsiasi unità, ma dell'unità evangelica, cristologica e cristocentrica, con i suoi requisiti fondamentali, benché ridotti ai massimi essenziali, di una sostanziale unità nella fede.

In questa prospettiva, non si vede come si possa applicare il termine 'ecumenismo' al dialogo tra religioni diverse, a meno di ridefinirne il concetto *ex novo*. Nella sua accezione teologica, 'ecumenismo' non è infatti un semplice atteggiamento etico di apertura, per quanto si voglia generosa, di dialogo quanto si voglia sincero e libero, d'irenismo per quanto esso sia profondo e comprensivo. 'Ecumenismo' è invece il riflesso e l'espressione di una coscienza ecclesiale cristiana la quale, non vi è dubbio, deve pure dettare la pratica dei comportamenti etici che implica - di apertura, comprensione, dialogo, irenismo - anche nei rapporti con le varie religioni, anzi con tutti gli uomini. Comportamenti etici che, nella visione cristiana, non possono non avere a loro volta una fondazione teologica, anzi cristologica (Cristo, salvatore dell'umanità intera), ma questa non si pone in codesti casi come l'originaria unità ecclesiale e sacramentale già posseduta in Cristo.

E' ovvio che non si tratta affatto di un declassamento di quanto non rientra rigorosamente nel concetto teologico cristiano dell'ecumenismo, ma solo di una precisazione dei livelli e degli ambiti del discorso con i rispettivi requisiti di contenuti e di metodologie.

II. Il secondo corollario che mi pare importante porre in risalto, è questo: l'ecumenismo non significa la semplice voglia, desiderio, tendenza verso l'unità cristiana. Ogni epoca, a suo modo e misura, li ha avuti, persino le epoche più intolleranti e antiecumeniche. Anzi, la stessa intolleranza è spesso - e neppure tanto paradossalmente - figlia del desiderio, della volontà, della passione per l'unità e, più ancora, per l'uniformità.

Ciò che caratterizza l'ecumenismo sono: da una parte il modo in cui l'unità stessa viene concepita, dall'altra parte i modi e i metodi scelti con cui realizzare tale unità. E in ciò consiste appunto la fondamentale novità del movimento ecumenico, affermata, come abbiamo visto, da Paolo VI.

III. L'ecumenismo è un movimento irreversibile, come di recente ha pure ribadito fortemente Giovanni Paolo II nell'introduzione stessa dell' *Ut unum sint*¹⁷. Irreversibile, non forse necessariamente, nel senso che sia storicamente e teologicamente impossibile la comparsa di un processo involutivo antiecumenico - dato che la storia della Chiesa registra innumeri processi involutivi -, ma certamente nel senso che d'ora in poi chi volesse agire in senso antiecumenico, si assume dinanzi alla storia, alla propria coscienza e a Dio una responsabilità ben maggiore e molto meno 'spiegabile' di quanto non fossero gli atteggiamenti non ecumenici di un tempo. Infatti, se in altre epoche si era semplicemente 'non ecumenici', oggi e d'ora in avanti non sarà possibile non essere ecumenici, senza essere ipso facto antiecumenici; il non ecumenico è ormai fatalmente e irreversibilmente antiecumenico.

IV. L'impegno ecumenico è quindi, per la coscienza cristiana odierna, un 'imperativo categorico' si direbbe, ricorrendo ad una espressione assai pertinente, per quanto presa in prestito dalla saggezza profana.

Nessuno sa con certezza, se l'obiettivo della piena unità sia, nei disegni della Provvidenza, una meta escatologica, e quindi da vivere nel segno della tensione escatologica distintiva della

¹⁷ Cfr. E. I. CASSIDY, *L'appello all'unità dei cristiani*, in "Presenza Pastorale", LXV (1995), n° 12, pp. 13[1173]-14[1174].

coscienza ecclesiale cristiana, o se essa sia, al tempo stesso, un obiettivo intraecclesiale da realizzare durante il cammino di questo pellegrinaggio terreno.

Comunque sia, l'impegno ecumenico trova la sua fondazione, il suo senso e la sua ispirazione nelle parole di Cristo, *ut unum sint*, lette nel loro contesto integrale che ne illumina il significato, le valenze, le implicazioni: "ut omnes unum sint, sicut tu, Pater, in me et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint: ut mundus credat quia tu me misisti. ... ut sint unum, sicut nos unum sumus; ego in eis, et tu in me, ut sint consummati in unum" (Jo. XVII, 21-23).

L'unità della Chiesa, dei fedeli di Cristo in Lui e con Lui trova la sua fonte e il suo prototipo nell'unione di Cristo con il Padre, nell'unità trinitaria la quale, ovviamente, è innanzitutto unità di vita e d'amore.

L'unità della comunione gerarchica deriva il suo senso e valore dal servizio di testimonianza, presidio, stimolo che rende all'unione di vita e d'amore tra i credenti. E', quindi, questa unione di vita e d'amore che costituisce la meta suprema e il modello di confronto dell'unità ecclesiale di cui essa offre la ragion d'essere e il riferimento funzionale.

V. Da ciò deriva che primo e massimo compito di ogni impegno ecumenico è la carità, la coltivazione della virtù, dello spirito di carità - regina assoluta delle virtù -, come già proclamava con estrema chiarezza nel suo 'decalogo' ecumenico il grande precursore, in pieno Medioevo, dell'ecumenismo moderno: San Nersês Šnorhali¹⁸.

Siccome non possono esservi limiti all'unione di carità tra le persone, la sua presenza ed azione possono rendere palpabili e visibili, ai massimi esponenti, tutti quei legami di unità ecclesiale, nella fede comune e nei sacramenti, che già uniscono i credenti in Cristo. La sua assenza, al contrario, offuscherà persino i legami più evidenti già esistenti.

E per ricorrere un'altra volta all'iperbole, una carità quasi più grande e a più forte ragione è richiesta da chi si trova in posizioni di maggiore forza, prestigio o splendore, come ribadiva ancora il saggio Nersês Šnorhali. E' naturale, è logico infatti che spetti a chi è più grande e più forte, e quindi in certo qual senso più sicuro, o meno insicuro, di sé, fare il primo passo, inviare il primo segnale di buona volontà e di accondiscendenza.

Un esempio concreto: all'indomani del crollo dell'Unione Sovietica sorsero tra diverse Chiese ortodosse e le rispettive comunità cattoliche accesi diverbi sulla restituzione ai cattolici di chiese confiscategli dall'ex-regime e concesse agli ortodossi. Mi diceva a proposito il delegato ecumenico di un'importante diocesi italiana: "ma perché litigarvi tanto? In fondo noi siamo più ricchi e sarebbe un bell'atto di solidarietà cristiana lasciare quelle chiese agli ortodossi che probabilmente ne hanno maggior bisogno".

Condivido pienamente questa posizione salvo, comunque, la seguente precisazione.

VI. Non vi è dubbio che un'umiltà e una carità speciali sono esatte da chi è più forte o ricco o colto, ecc. Ma ciò non deve, di per sé, condurre a delle aperture puramente unilaterali, che non trovino riscontro negli interlocutori, in una costruttiva e serena dialettica di reciprocità che significa semplicemente 'dia-logicità'. Reciprocità che deve regolare qualsiasi tipo di dialogo, anche oltre i precisi confini del movimento ecumenico. Si rischia altrimenti di restare imprigionati nel vicolo cieco di un 'monologo' sterile e inutile.

Così, ad esempio, la reciproca e simultanea soppressione, a Roma e a Costantinopoli, delle scomuniche del 1054, fu un atto di una portata veramente dia-logica e, quindi, ecumenicamente autentica e proficua.

Non altrettanto potrà dirsi, credo, di certi topoi di 'retorica ecumenica', ricorrenti con qualche frequenza in alcuni ambienti cattolici, a volte anche evangelici, per cui l'Occidente avrebbe offuscato, tradito, perso gli aspetti migliori della tradizione apostolico-patristica, le quali si sarebbero invece mantenute integre, incontaminate e splendide nelle Chiese d'Oriente. Una

¹⁸ Vedi n. 6.

idealizzazione e mistificazione siffatta delle Chiese orientali non fa bene a nessuno. Anzi dovrebbe persino essere respinta dagli stessi chiamati in causa, in nome del proprio interesse e della propria crescita spirituali nel segno di un equilibrato ripensamento e di una sana autocritica: momenti indispensabili ambedue per ogni società e comunità che sia viva, non sclerotizzata.

Altro esempio clamoroso di apertura o irenismo, privi della cifra di reciprocità - benché si collochi esso al di fuori dei confini del discorso ecumenico nel senso sopra definito -, è senza dubbio la proliferazione continua di moschee e di luoghi di culto islamici in Occidente (nel prosieguo evidente anche di interessi economici), mentre in diversi paesi musulmani non esistono chiese, ed ove esistono, sovente non possono essere riparate o restaurate. Non mi pare che simili 'aperture' unilaterali siano in grado di recare un genuino e durevole contributo, non solo ovviamente alla causa del cristianesimo, ma persino alla stessa nobile causa del dialogo interreligioso, se non forse a qualche miope calcolo di un immediato interesse economico o a qualche utopia politica.

VII. L'ultimo corollario che vorrei porre in rilievo, è l'inderogabile necessità di superare ciò che ho chiamato sopra la 'ghettizzazione intracomunitaria' dell'ecumenismo. Ossia in termini equivalenti: la necessità di coltivare parallelamente e insieme all'ecumenismo interecclesiale, come parte integrante e imprescindibile di questo, l'ecumenismo intraecclesiale, vale a dire il dialogo e l'armonia, per ognuno, all'interno della propria Chiesa e comunità. Sarà altrimenti difficile uscire dal'impasse.

Siamo alla fine, perché dobbiamo pur porre un punto finale ad ogni discorso per quanto affascinanti e inesauribili possono sembrarne gli orizzonti, com'è sicuramente dell'ecumenismo. E come parola finale la quale sia, al tempo stesso, un nuovo inizio, anzi gravida sempre di nuovi germogli, carica di nuovi spicchi, riporterei il voto *ab imo cordis* di San Nersês Šnorhali ch'egli esprimeva, nel corso della sua lunga corrispondenza sull'unione, all'imperatore di Bisanzio Manuele Comneno: "Tanta è la disponibilità del nostro slancio verso queste cose che non solo da vivi, benché siamo affetti da infermità, bensì persino dal sepolcro, se fosse possibile, avremmo voluto risorgere, come Lazzaro, per venire incontro all'appello della voce divina"¹⁹.

A questo voto che riecheggia - è bello sperarlo - il voto della maggior parte dei cristiani di questo fine secolo, travagliato ma ricco di fermenti e di speranze, mi sia permesso di aggiungere uno più modesto, forse più personale, ma sempre nel comune e universale interesse del progresso ecumenico: quello di vedere maggiormente conosciuto e assimilato nell'unica Chiesa universale di Cristo e nelle varie Chiese locali lo straordinario afflato ecumenico che animò il cuore del saggio Nersês Šnorhali, principale ispiratore di queste esigue riflessioni e degno certamente di essere assunto a patrono universale del movimento ecumenico.

BOGHOS LEVON ZEKIYAN

Università Ca' Foscari, Venezia
Pontificio Istituto Orientale, Roma

¹⁹ *Patčar' xndroy miabanut'ean t'agaworin Ho'omoc' Manuêli ew srboc' Kat'otikosac'n Hayoc' Nersisi ew Grigoris. T'ult'k'n zor grec'in ar mimeans*, [Le circostanze della questione dell'unione tra il re dei Romani Emmanuele e i santi Catholicoi armeni Nersês e Grigoris. Le lettere che si sono scritti], in *Endhanrakan t'ult'k' Srboyn NERSISI ŠNORHALWOY*, [Le Lettere generali di S. N. Š], Gerusalemme 1871, p. 111; trad. latina in *Sancti NERSETIS CLAJENSIS Armeniorum Catholici Opera nunc primum in latinum conversa notisque illustrata studio et labore D. J. CAPPELLETTI*, vol. I, Venetiis 1833, p. 196. Cfr. ZEKIYAN, *Un dialogue oecuménique* (cit. n. 6), p. 438.

