

**P**  
**Ve**

IL CONCILIO VATICANO II NELL'ATTESA DELLA CRISTIANITÀ

# IL CONCILIO VATICANO II NELL'ATTESA DELLA CRISTIANITÀ

*Presentazione:*

Prof. FRANCESCO VITO

*Scritti di:*

S. Em. Card. G. B. MONTINI

S. E. Mons. PERICLE FELICI

Prof. Mons. CARLO COLOMBO

Prof. P. GIOVANNI RINALDI

Prof. Sac. PIERO ZERBI

Prof. Sac. ALBERTO BELLINI

Prof. ORIO GIACCHI

lire 750

93  
VAR

EDITRICE VITA E PENSIERO - MILANO

- 1962 -

IL CONCILIO VATICANO II  
NELL'ATTESA  
DELLA CRISTIANITÀ



EDITRICE VITA E PENSIERO - MILANO

Nihil obstat quominus imprimatur  
sac. *Julius Oggioni* censor ecclesiasticus

Imprimatur in curia archiepiscopali Mediolani  
die 2-VIII-1962

† *Aloysius Oldani* provicarius generalis

SOMMARIO

FRANCESCO VITO, rettore dell'Università Cattolica del S. Cuore	
<i>Presentazione</i> . . . . .	pag. IX
S. Em. Card. GIOVANNI BATTISTA MONTINI, arcivescovo di Milano	
<i>I Concili nella vita della Chiesa</i> . . . . .	» 1
CARLO COLOMBO, professore di teologia dogmatica nella Pontificia Facoltà Teologica Milanese	
<i>Il concetto teologico di Concilio ecumenico</i> . . . . .	» 23
PIERO ZERBI, professore incaricato di storia della Chiesa nell'Università Cattolica del S. Cuore	
<i>I Concili ecumenici nella storia della Chiesa</i> . . . . .	» 45
ALBERTO BELLINI, consultore del Segretariato per l'unione dei cristiani	
<i>Le Chiese protestanti di fronte al Concilio ecumenico</i> . . . . .	» 73
GIOVANNI RINALDI, professore ordinario di ebraico e lingue semitiche comparate nell'Università Cattolica del S. Cuore	
<i>L'atteggiamento delle Chiese orientali di fronte al Concilio ecumenico</i> . . . . .	» 121

- ORIO GIACCHI, professore ordinario di diritto canonico  
nell'Università Cattolica del S. Cuore
- Il Concilio ecumenico e l'attuale legislazione della  
Chiesa* . . . . . pag. 155
- S. E. Mons. PERICLE FELICI, arcivescovo titolare di  
Samotracia, segretario della Commissione cen-  
trale preparatoria del Concilio ecumenico Vati-  
cano II
- Il lavoro di preparazione al Concilio ecumenico  
Vaticano II* . . . . . » 179

## PRESENTAZIONE

« *Un Concilio è un atto solenne, un momento straor-  
dinario, un avvenimento importantissimo nella vita della  
Chiesa* », afferma, proprio nelle prime pagine di questo  
volume, S. Em. il cardinale Montini.

*Nessuna meraviglia, quindi, se in tutto il mondo, e  
non soltanto fra i cattolici, non si fa che parlarne, da  
quando, tre anni or sono, S. S. Papa Giovanni XXIII ma-  
nifestò, fra lo stupore e la commozione di tutti, il pro-  
posito di convocare il secondo Concilio ecumenico Va-  
ticano.*

*Nessuna meraviglia se l'Università Cattolica del Sacro  
Cuore, che ha fra i suoi compiti anche quello di celebrare i  
momenti più importanti della vita della Chiesa, al volume  
già pubblicato pochi mesi or sono su L'unità della Chiesa  
(Milano, Vita e Pensiero, 1962, pp. 207) ne aggiunge ora  
un altro, frutto di una settimana di studio tenuta nella  
sua sede accademica nel marzo-aprile 1962, col proposito  
di approfondire quanto più largamente possibile la cono-  
scenza dei problemi che si riferiscono all'imminente Con-  
cilio ecumenico.*

*È bene, infatti, che l'opinione pubblica ne sia autore-  
volmente informata, perchè l'attesa sia più consapevole e*

*più intima l'adesione al grande avvenimento che ci avrà testimoni fortunati e attenti.*

*Il presente volume differisce sostanzialmente dal precedente, pur muovendosi entrambi nell'atmosfera del Concilio. Direi che l'uno è naturale premessa dell'altro.*

*L'unità della Chiesa è la suprema aspirazione di tutti i cattolici, memori della preghiera di Gesù stesso perchè uno sia l'ovile e uno il pastore.*

*Ma ad essa non si arriverà certamente che attraverso l'opera di un Concilio ecumenico: e volesse Iddio che fosse il Vaticano secondo, aperto, fino dalla sua preparazione, verso tutti i fratelli separati in un'attesa fatta di trepidazione e di speranza.*

*Di qui le domande: che cos'è, dunque, un Concilio? Come è concepito nell'attuale legislazione della Chiesa? Che importanza ha avuto nella vita e nella storia di essa? Quale è l'atteggiamento delle Chiese d'Oriente e d'Occidente di fronte ad un Concilio ecumenico? A queste domande rispondono gli autori delle conferenze qui raccolte, guidati da S. Em. il cardinale Montini, con indagini che, per quanto basate sulla più severa documentazione, come era necessario, sono accessibili ad ogni lettore di media cultura, trasportate dentro un'esposizione pacata e condotte con un discorso sempre vivo.*

*Questo sarà l'ultimo contributo di dottrina che l'Università Cattolica offre al mondo della cultura sull'argo-*

*mento. Nei pochi giorni, infatti, che ci separano dall'apertura del Concilio, lo studio deve cedere il passo alla preghiera e alla sua grande alleata, la penitenza. È lo stesso Santo Padre che ce ne ammonisce con l'enciclica Poenitentiam agere del 1° luglio scorso e il successivo discorso alle religiose e alle anime consacrate a Dio del 2 luglio.*

*Fra poco la parola sarà ai Padri raccolti intorno al Padre comune: sarà, cioè, come proclama da sempre la Chiesa cattolica, allo Spirito Santo, sposo divino della Chiesa e luce di ogni anima.*

*E dalle comunità cattoliche di tutto il mondo salirà al cielo la preghiera comune: «Veni, Sancte Spiritus, et emitte coelitus lucis tuae radium». Dentro il raggio di quella luce vivranno e si muoveranno i Padri del Concilio.*

FRANCESCO VITO

Prof. P. GIOVANNI RINALDI C. R. S.  
dell'Università Cattolica del S. Cuore

## L'ATTEGGIAMENTO DELLE CHIESE ORIENTALI DI FRONTE AL CONCILIO ECUMENICO

Il tema che mi è stato chiesto di trattare nella presente relazione richiama alla mia memoria un incontro, di cui conservo il più gradito ricordo, avvenuto a Gerusalemme, nel settembre del 1959, con uno studioso ortodosso di teologia e storia, autore di importanti pubblicazioni e direttore della interessante rivista del patriarcato, « Nea Sión »: l'archimandrita Jakob Kapenekâs. Ricevendomi molto cordialmente nella sua abitazione nel monastero presso il Santo Sepolcro, portò egli stesso il discorso sui temi che indovinava presenti in modo speciale al mio interesse in quel momento e in quel luogo, cominciando a dirmi: « Speriamo che il nuovo Papa lavori molto per l'unione dei cristiani ».

Il discorso passò quasi subito al Concilio, da poco annunciato; e il mio interlocutore, facendomi capire chiaramente che non avrebbe voluto mettermi in una posizione imbarazzante, proprio mentre ero in amichevole conversazione in casa sua, mi domandò: « Ma come può essere *ecumenico* un sinodo a cui non partecipano gli ortodossi? ». Il suo sguardo era sospeso. Gli risposi con il principio semplice e generico: l'ecumenicità non è una nozione topografica o numerica, ma è l'universalità degli aventi comunione di fede. « Ecumenico », detto di un Concilio, è conseguenza di « uno », *che si è esteso, ma rima-*

nendo uno, in comunione; e tale è il caso della Chiesa cattolica. Non gli dissi, perchè allora non lo conoscevo ancora, che questo è il pensiero espresso quasi in questi termini, benchè con altri fini, da teologi ortodossi contemporanei<sup>1</sup>.

Il mio interlocutore faceva cenni di aver capito: quasi certamente pensava che questa è la conseguenza, se si ammette la dottrina cattolica sulla Chiesa. Allora volli a mia volta rivolgergli una domanda: « Facciamo l'ipotesi, per nostra curiosità, che al Concilio fossero invitate le autorità ortodosse, con gli stessi diritti e doveri dei membri cattolici: a suo parere che cosa deciderebbero di fare i Vescovi invitati? ». Rispose netto, subito: « Ma questo è impossibile ». « E se fossero invitati di persona o per mezzo di rappresentanti, come "osservatori" ? ». Rispose meno sicuro: « Non so ».

Mi sono permesso di intrattenere su questo piccolo episodio personale, perchè mi sembra che esso in qualche modo indichi la risposta che in definitiva va data al tema da trattare: la Chiesa ortodossa non riconosce il valore di Concilio ecumenico a un Concilio a cui essa stessa non partecipi; praticamente, che cosa fare e se fare qualche cosa di fronte a questo Concilio che sta per avere inizio, è incerto.

Venendo ora al nostro argomento, pensiamo che sia conveniente, a nostra istruzione, occuparci di quella dot-

<sup>1</sup> P. EVDOKIMOV, *L'orthodoxie*, Neuchâtel 1959, p. 160; N. AFANASSIEV, *L'Église qui préside dans l'amour*, in *La Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, « Bibliothèque Orthodoxe », Neuchâtel 1960, 7-64, 18-20.

trina che è di netto rifiuto del nostro Concilio, vederne le ragioni, valutarne le conseguenze che dagli stessi ortodossi sono ricavate.

### *Reazione all'annuncio del Concilio Vaticano II*

Non sarebbe certo privo di interesse rifare la storia degli atteggiamenti che autorità e pensatori hanno assunto di fronte al fatto particolare della convocazione del prossimo Concilio: ma il ciclo storico di questo avvenimento non è ancora nemmeno giunto al suo momento più intenso e ci vorrà certo un po' di tempo dopo il Concilio stesso, perchè si possa vedere nell'insieme ciò che ora appare sminuzzato nella cronaca. Di questa si occupa attivamente la stampa periodica cattolica<sup>2</sup>, anche quotidiana.

La notizia della convocazione di un Concilio giunse inattesa; secondo un autorevole teologo ortodosso, essa ebbe l'effetto di « una scossa psicologica e morale »<sup>3</sup>.

In genere si conoscono pareri piuttosto di teologi, che di autorità ecclesiastiche e in questo caso non in rappresentanza di tutta la Chiesa; e pareri espressi in epoca immediatamente vicina all'annuncio del Concilio, quando sembrò che questo fosse convocato espressamente allo scopo di indurre ortodossi e protestanti a unirsi alla Chiesa

<sup>2</sup> Ricordo in particolare G. CAPRILE, *I greci ortodossi, l'unione delle Chiese e il Concilio*, in « Civiltà Cattolica », 18 luglio 1959, 178-187 (ha interessanti riferimenti alla stampa ortodossa); P. LESKOVEC, *Il Concilio Vaticano II e le vie dell'unione nel pensiero dei teologi ortodossi*, in « Civiltà Cattolica », I, 17 giugno 1961, 561-574; II, 19 agosto 1961, 352-366 e la cronaca e bibliografia che alla preparazione del Concilio dedica spesso la stessa « Civiltà Cattolica ».

<sup>3</sup> N. ARSENEV citato da LESKOVEC, *Conc. Vat.*, cit., I, 561.

cattolica; ciò che si disse allora a proposito del Concilio Vaticano II era piuttosto sotto l'ispirazione del pensiero dell'unione delle chiese, o anche esplicitamente collegato con esso. Solo quando fu chiarito che nessuno pensava al prossimo Concilio come a un nuovo « Concilio di Firenze », si ebbero giudizi più intonati alla realtà.

Nel senso di reazione in difesa della individualità di gruppo furono le notizie giunte in principio dall'America. In una relazione al XII raduno eparchiale dell'America del Nord e Canada della « Chiesa ortodossa (russa) all'estero » (New York, maggio-giugno 1959) si disse che il prossimo Concilio aveva per fine la « conversione della Russia alla Chiesa cattolica e l'unificazione di tutti i cristiani mediante una convenzione pattuita, per cui sparirebbero le singole chiese come formazioni storiche provvidenziali, pur mantenendo ciascuna le proprie forme tradizionali di culto »<sup>4</sup>. Lo stesso pensiero di difesa contro la minaccia di un livellamento cattolico è in una delle risoluzioni di quel raduno, che va anche oltre, perchè dichiara che, se così avvenisse, anche lo stesso cattolicesimo perderebbe le sue attuali caratteristiche e diventerebbe un incolore ecumenismo cristiano.

In un altro sinodo della stessa Chiesa (ottobre 1959) l'arcivescovo Savva disse che il cattolicesimo « con il cosiddetto Concilio ecumenico si prefigge lo scopo di ridurre ad un medesimo livello tutte le confessioni e così distruggerle, essendo pronto a lasciare tutto a tutti, purchè riconoscano la supremazia dell'infalibile Papa »<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> LESKOVEC, *Conc. Vat.*, cit., I, 564.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

Si osserva qui la stessa preoccupazione di difesa dell'individualità ecclesiastica, senza allusione al significato e valore di un Concilio cattolico; il tono è polemico, ma nello stesso tempo una dichiarazione di favore all'avversario, in quanto riconosce la disposizione della Chiesa cattolica ad ammettere la conservazione di quelle particolarità locali, che stanno a cuore — questo giustamente — all'autore, e non sono in contrasto con la fede cattolica.

Nella dichiarazione ufficiale di questo medesimo sinodo (11 novembre 1959) un punto importante fu dedicato al futuro Concilio, questa volta con presa di posizione in senso, diciamo così, teologico e canonico. « Un Concilio comune degli ortodossi e dei cattolici non è possibile, fintantochè questi ultimi professano la fede nell'infalibilità del Papa nelle questioni di fede; tale credenza muta il concetto antico di Concilio ecumenico, mettendo il Papa al di sopra di esso e rendendolo un organo puramente esecutivo alle dipendenze del Papa. La Chiesa ortodossa inoltre non può ammettere di prendere parte ad un « XXI Concilio ecumenico », perchè ne riconosce solo sette e considera errori le definizioni degli altri tredici... I fedeli non si lascino trascinare da incauto entusiasmo, nè dalle rosee prospettive del Concilio romano-cattolico, nè dal movimento ecumenico, *in cui domina lo spirito dell'inter-confessionalismo, che inevitabilmente conduce all'indifferentismo nei riguardi delle verità dogmatiche*<sup>6</sup>.

Queste ultime parole indicano come la preoccupa-

<sup>6</sup> LESKOVEC, *Conc. Vat.*, cit., I, 564-565 (con adattamenti di forma). Per fino si rimprovera alla Chiesa cattolica di cedere all'ambiente, come la Chiesa russa in patria (l.c., 564, n. 6).



zione « particolaristica » ricordata possa essere interpretata benevolmente: l'abbandono della propria chiesa per un'altra può essere in realtà indifferentismo. Il giudizio sul rapporto tra l'autorità pontificia e quella del Concilio non è esatto (involontariamente): ma questo ci fa pensare che una opposizione, basata su informazioni inesatte, non tarderà a rivelarsi priva di valore e a dileguarsi.

A un momento più distensivo appartengono le dichiarazioni del Patriarca di Costantinopoli Atenagora, pur esse generalmente note. Si riferiscono al problema dell'unione delle chiese, ma indirettamente anche al Concilio. Dopo aver allegato i documenti e rilevato il pensiero che essi esprimono, il P. Stephanou mette a confronto il messaggio di capodanno 1959 del patriarca Atenagora « con la risposta che nel 1868 il suo predecessore, a cui si associarono gli altri patriarchi greci, diede all'analogo appello all'unione di Pio IX (Mansi, *Conc. Coll.*, 40, 378-416) e col modo in cui fu accolto al patriarcato l'invito a partecipare al Concilio Vaticano (cfr. F. de Wyels in "Irénikon" 6, 1929, 489-499) ». E continua notando che « alla polemica condotta con mal celata acredine, alla difesa di posizioni rigide che non s'intende abbandonare, a una ostentata indifferenza che raggiungeva l'insulto fa oggi riscontro il senso di gioia, di esultanza di chi s'incontra nello stesso pensiero con una persona 'amata e stimata' », con cui vivamente si desidera stabilire rapporti. Ancorchè le posizioni dottrinali non siano di molto cambiate, l'atteggiamento psicologico è realmente diverso, e

<sup>7</sup> Espressioni riferite da Atenagora a Giovanni XXIII.

come, cambiando il cielo, mutano i colori, così molte difficoltà acquistano proporzioni diverse là dove i cuori sono altrimenti disposti »<sup>8</sup>.

Hanno molta autorità in questa questione, come in genere in tutto ciò che riguarda il pensiero e la vita religiosa, i pensatori, spesso laici, comunemente detti « teologi » dell'ortodossia, russi e greci (i russi all'estero). Ora, riguardo al Concilio essi in genere si sono pronunciati in base a concezioni ecclesiologiche non del tutto corrispondenti e anzi talvolta molto diverse da quella che possiamo chiamare tradizionale nel mondo ortodosso (tenuta comunemente dai Vescovi e seguita nell'insegnamento al popolo), di cui ci occuperemo più avanti. Questa ecclesiologia è maturata sotto lo stimolo di fattori nuovi: gli studi nati dal confronto tra la vita religiosa orientale e occidentale, dall'interesse per la storia passata, dalla situazione attuale del mondo ortodosso, dalle condizioni sociali del mondo cristiano in generale. Avviene che quelle teorie siano ignorate e anche sconfessate dall'autorità ecclesiastica: bisogna però tener presente che esse sono in via di guadagnare autorità, tanto più in quanto risultano utili alla difesa dell'ortodossia. Ora bisogna confessare che tutti in modo assoluto e deciso questi pensatori hanno negato che il futuro Concilio abbia un valore qualsiasi per il mondo ortodosso.

<sup>8</sup> P. STEPHANOU, *Il Patriarcato di Costantinopoli di fronte al problema dell'unione* (« Civiltà Cattolica », 2 luglio 1960, 46-58), p. 58; cfr. « Sal Terrae », 48, 1960, 404 ss.

*Dottrina « ufficiale » e « tradizionale » dell'ortodossia sul valore di un Concilio ecumenico*

Veniamo ora alla parte centrale del nostro studio: l'esposizione, sulla base di qualche documento diretto, di ciò che potremmo chiamare la « teologia conciliare degli ortodossi ».

Cominceremo dal pensiero, che, con certi limiti, conaturati alla generale concezione che l'ortodossia ha del dogma, e del magistero autorizzato a insegnarlo, ma in senso vero, possiamo chiamare la dottrina tradizionale e ufficiale.

Ci limitiamo alla Chiesa che s'intende propriamente quando si parla di « ortodossi »<sup>9</sup>, quella che conservò la « retta » (orthós) fede contro le eresie cristologiche, che già nel secolo quarto-quinto si staccarono da essa: i nestoriani, che non accettarono il III Concilio ecumenico (Efeeso, 431) e i monofisiti (giacobiti, armeni, copti), che non accettarono il IV (Calcedonia, 451).

Gli ortodossi riconoscono come « ecumenici », ossia teologicamente autorevoli, i sette antichi Concilî, riconosciuti come tali anche dai cattolici (che però ne aggiunsero altri tredici). Essi si chiamano la « Chiesa dei sette Concilî ». « Ciò non è senza ragione — scrive il P. Lesko-

<sup>9</sup> A complemento v. W. DE VRIES, *Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer* (« Or. Chr. An. », 145, Roma 1955), Kap. III: *Die Stellungnahme der Syrer (Jakob. Nestor.) zu den Konzilien*; G. CAPRILE, *Il Concilio ecumenico visto da alcune Chiese orientali separate*, in « Civiltà Cattolica », 29 giugno 1959, 620-628. Lo stato attuale delle Chiese è indicato in sintesi in G. DE VRIES, *Uno sguardo all'Oriente cristiano*, in « Civiltà Cattolica », 18 luglio 1959, 169-177.

vec<sup>10</sup> — poichè nella vita religiosa e nel pensiero teologico di quella (Chiesa) l'istituto del Concilio ecumenico gode di un'autorità del tutto particolare ». E cita il pensiero di un moderno teologo ortodosso, N. N. Afanassiev, secondo il quale « il Concilio, e tanto più il Concilio ecumenico, è la forma suprema dell'autorità ecclesiastica, è l'organo in cui risiede la suprema autorità ecclesiastica con la pienezza delle sue funzioni »<sup>11</sup>. Notiamo subito che l'autore citato non parla propriamente della « Chiesa », ma dell'autorità ecclesiastica, per due volte; comunque questo carattere di suprema autorità, che vien riconosciuto senza riserve al Concilio, è conseguenza della mancanza di un capo, come lo ha la Chiesa cattolica nel Papa. Il Concilio è l'autorità ecclesiastica suprema e unica.

Nonostante questo, osserva lo stesso Leskovec<sup>12</sup>, la « Chiesa dei sette Concilî... non ha mai elaborato una vera teologia del Concilio ecumenico ». Avviene perfino che « nei manuali di teologia, di diritto canonico, di apologetica, di storia ecclesiastica » la questione di questo supremo istituto ecclesiastico sia trattata « per lo più sommariamente », o non vi si accenni neppure.

Questa dottrina poco sviluppata è tuttavia semplice e chiara: è dominante nel periodo bizantino fino al secolo XV, resta comune successivamente nella corrente conservatrice slava, vi aderisce tuttora generalmente la

<sup>10</sup> P. LESKOVEC, *Il Concilio ecumenico nel pensiero teologico degli Ortodossi*, I, « Civiltà Cattolica », 16 aprile 1960, 140-152; II, 21 maggio 1960, 372-384.

<sup>11</sup> P. LESKOVEC, *Conc. ecum.*, cit., I, 140.

<sup>12</sup> P. LESKOVEC, *Conc. ecum.*, I, 142.

gerarchia ecclesiastica orientale non cattolica ed è nella fede semplice del popolo<sup>13</sup>.

Questa dottrina si basa sulla concezione della uguaglianza dei Vescovi nell'autorità che hanno nella Chiesa, come corpo di Cristo, che è il suo unico Capo. Nessun apostolo ebbe la somma autorità e così oggi non l'ha nessun Vescovo. C'è però una somma autorità nella Chiesa ed è il Concilio. Questo, come sintetizza l'Alivisatos<sup>14</sup>, «comprende tutti i Vescovi in carica nella Chiesa, uguali tra loro e membri del Concilio ecumenico in virtù dell'autorità personalmente ricevuta alla loro consecrazione... Possono essere invitati sacerdoti e anche laici ortodossi per speciale permesso e senza diritto di voto, mai non ortodossi». Al Concilio — si può aggiungere — spetta di diritto divino il potere gerarchico supremo e universale; i suoi decreti sono infallibili e assolutamente obbligatori. Il Concilio è la voce di tutta la Chiesa, organo dello Spirito Santo.

Il citato Alivisatos continua precisando anche qualche interessante elemento esterno: «Il diritto di radunare un Concilio ecumenico appartiene alla Chiesa stessa in seguito a comune intesa tra più Chiese particolari e la esecuzione tecnica di una tale decisione è sotto la responsabilità del Vescovo della Chiesa che ha il primo posto d'onore»; l'autore soggiunge: «attualmente il patriarca ecumenico di Costantinopoli, prima dello scisma il Vescovo di Roma»<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> P. LESKOVEC, *Conc. ecum.*, I, 143.

<sup>14</sup> H. S. ALIVISATOS, *The proposed Ecumenical Council and Reunion* (in «The Ecumenical Rev.», 12, 1959, 1-10), p. 5.

<sup>15</sup> In un altro suo scritto: *Les conciles œcuméniques Ve, VIe, VIIe et*

A parte queste ultime espressioni, che suggeriscono molte domande non prive d'importanza, raccogliamo la nozione di Concilio ecumenico come raduno delle autorità ecclesiastiche, in forza del loro specifico ministero<sup>16</sup>: e vediamo di precisare il valore di quella nozione stessa con l'esame di qualche documento.

Ne consideriamo due.

Nella nota opera di Pietro Moghila, metropolita di Kiev (1633-1646), *Confessio fidei orthodoxae*, approvata dai patriarchi orientali del tempo (sinodo di Gerusalemme, 1672), ritenuta come normativa in tutta l'ortodossia e in epoca più vicina a noi adottata come ufficiale in Russia per l'insegnamento teologico, l'unico cenno ai Concilî, che

VIII<sup>e</sup> (in *Le Concile et les Conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Eglise*, Chevetogne 1960, pp. 111-124), p. 114, l'ALIVISATOS dalla storia del modo con cui furono convocati i Concilî giunge a dare la seguente spiegazione della fede nell'autorità dei Concilî: «Come dimostra la storia dei (primi) sette Concilî ecumenici, qualunque fosse la parte a cui l'imperatore era favorevole, alla fin fine vinceva il punto di vista ortodosso, perchè la decisione del concilio era controllata dal *consensus Ecclesiae*. E da questo fatto fu accettata, con certe restrizioni, la concezione ecclesiastica dell'infallibilità dei Concilî».

<sup>16</sup> In questa attribuzione dell'autorità del Concilio in sè ai membri della gerarchia vi è un importante punto d'incontro tra insegnamento cattolico e ortodosso tradizionale, come ammettono anche studiosi ortodossi, per esempio N. AFANASSIEV, *L'Eglise qui préside dans l'amour* (cit. nella nota 1), p. 10, il quale tuttavia cerca di evitare di riconoscere nell'insegnamento ortodosso un dogma: «L'église orthodoxe n'a pas défini nettement ses positions, mais l'enseignement d'école suit la doctrine catholique et accepte l'ecclésiologie universelle [quella cattolica] comme un axiome». Poco prima ha detto che questa dottrina (tradizionale) concernente i Concilî ecumenici come organi che sono a capo della Chiesa è insufficiente a confutare la dottrina cattolica del primato; il che non pare costituire una posizione oggettiva di studio e ricerca. Il rifiuto del primato diventa una specie di dogma negativo, in cui non si vede nessun pregio.

interessi per la nostra questione è nell'articolo I, 4<sup>17</sup>, in cui nella *fides orthodoxo-catholica apostolica* si comprende *corde credere et ore confiteri* tutto ciò che è contenuto nelle Sacre Scritture, hanno insegnato Gesù Cristo, gli Apostoli e i santi Padri, e, a parità di valore, *omnes articulos fidei... in synodis oecumenicis declaratos*. Più avanti (I, 96) si dice che tutti i Concilî (i sette) hanno quest'autorità, ma specialmente i primi due, Nicea e Costantinopoli (I, 5; cfr. I, 12.71).

Non si tratta di una dottrina sul Concilio, ma dell'affermazione dell'appartenenza alle verità di fede di ciò che nei primi sette fu insegnato; con l'insistenza sui primi due si mette l'accento sulla dottrina intorno a Dio e Gesù Cristo. L'opera del Moghila era più o meno velatamente apologetica, non serenamente espositiva, e ha più in oggetto di affermare l'essenziale e il necessario, che sviluppare del pensiero.

Simile situazione si trova in altre opere, più o meno di quella autorità (libri simbolici).

Prendiamo ora in considerazione un'altra opera, più umile — un catechismo per le scuole — ma nel suo genere fatta molto bene<sup>18</sup>, alquanto sviluppata, e — ciò che più importa — rivestita di un certo carattere di ufficialità, avendo avuto un documento di approvazione (riportato nel libro stesso) dal sinodo dei Vescovi elleni del 19 giugno 1893 ed essendo stata dichiarata da uno dei Vescovi del sinodo, che aveva avuto incarico di esaminarla,

<sup>17</sup> Edizione A. MALVY e M. VILLER, in « Or. Chr. Per., X », Roma 1927.

<sup>18</sup> Peccato che nelle note abbia continuamente la preoccupazione di polemizzare con i cattolici e, un po' meno decisamente, con i protestanti.

in tutto consona con i dogmi e le tradizioni della santissima Chiesa ortodossa orientale: la *Orthodoxos christianiķi Katichis* del sac. Minās Chamadóπουλος, Atene 1893<sup>19</sup>.

Trattando della « sacra tradizione » (p. 18), dopo aver distinto la tradizione divina e umana, dice: « La divina tradizione ci hanno tramandato gli Apostoli, in quanto 'sacre guide'<sup>20</sup> e messaggeri (trasmettitori) di tutto ciò che avevano udito dal Salvatore, come anche di ciò che fu loro rivelato dallo Spirito Santo; inoltre i padri e pastori della Chiesa, messaggeri delle verità teoretiche, o dogmi, che sono contenuti nella Sacra Scrittura di fatto, o in potenza, non proprio alla lettera (*κατὰ λέξιν*) e che essi fissarono, sotto la guida dello Spirito Santo, che sempre abita nella Chiesa, raccogliendosi nei *sinodi ecumenici* ».

Nel paragrafo sul « Capo della Chiesa, centro dell'autorità ecclesiastica » (p. 72) dice: « Il Salvatore, avendo affidato il governo visibile della sua Chiesa ai Vescovi, che per l'autorità che è stata loro data uniscono tutti i fedeli in un'unica comunità esterna, conserva egli stesso invisibilmente il timone del comando come vero suo capo; vivificandola per mezzo dell'unica e medesima

<sup>19</sup> Sono debitore di questa interessante segnalazione al Rev.mo Monsignor ENRICO GALBIATI, della Pont. Facoltà teologica di Venegono, che mi ha pure dato in lettura la sua copia del libro. Colgo l'occasione che mi si offre per esprimere un cordiale ringraziamento per molti utili suggerimenti che mi sono stati dati dallo stesso Mons. GALBIATI e dal P. PIETRO MODESTO.

<sup>20</sup> Il termine greco *μυσταγωγός* implica la nozione di « guida »; il primo componente *μυστα* allude sia ai « misteri », sia al carattere sacro della persona, *μύστις*; nell'insieme può contenere l'idea di « depositario del sacro magistero ».

grazia salvatrice dello Spirito Santo, unifica, con un legame interno, tutti i membri della Chiesa, poichè (Dio) pose Lui capo su tutta la Chiesa, che è il corpo di Lui e il pleroma (quasi "compimento") di Lui, che tutto completa in tutte le cose» (*Efes.* 1, 22-23). Inoltre, in conseguenza del potere dato dal « Salvatore, il centro dell'autorità spirituale su ciascuna chiesa particolare è posto nella persona del suo Vescovo, da cui derivano l'insegnamento, i poteri sacri (*ἱεροτελεστία*) e la loro amministrazione; però questi centri particolari sono concentrati, per così dire, e subordinati nel centro generale della Chiesa universale, cioè nei *sinodi ecumenici*, le cui decisioni si devono osservare con pietà (scrupolo religioso, *εὐλάβεια*), poichè nelle basi della fede non c'è autorità più alta che quella dei sinodi».

Nulla di nuovo, in fondo, ma chiara esposizione di principî, che si possono schematizzare così:

Governo invisibile - Governo visibile;

Un capo unico invisibile - Nessun capo unico visibile.

C'è un'autorità centrale, non però stabile, ma che si forma occasionalmente ed è espressamente attribuita alla riunione dei Vescovi, senza menzione (e quindi con tacita esclusione) di ogni altro potere, non solo di un capo, ma anche di una massa popolare. Molto espressiva è l'immagine dei «centri» parziali (*τὰ κατὰ μέρος κέντρα*), che nel sinodo si «concentrano» (*συγκεντροῦνται*).

Per quanto chiari e fedelmente conservati secondo le antiche tradizioni, questi principî non indicano quale è il fondamento dell'autorità di un Concilio; anzi questo

problema non è neppure posto<sup>21</sup>. Vi sono stati già nella Chiesa antica dei Concilî illegittimi; un *concilium* fu detto *latrocinium*, invece che raduno ecclesiastico, un raduno di delinquenti; e la Chiesa ortodossa è d'accordo su questo giudizio storico. Allora, quali sono le condizioni di legittimità nella convocazione, composizione, linea di svolgimento dei lavori di un Concilio, quali le condizioni per cui, secondo la ricordata espressione del Moghila, *articuli fidei in synodis oecumenicis declarati* appartengono alla *fides orthodoxo-catholica apostolica*?

La dottrina ortodossa tradizionale che abbiamo rievocato, in modo breve, ma speriamo non inesatto, non è che non abbia sentito il problema, ma era nell'impossibilità di risponderci. Ed è venuto un momento in cui cause esterne hanno sollecitato la ripresa di questi problemi: a risponderci hanno provveduto teologi singoli, o singole scuole, con l'effetto di allontanarsi sempre più dalla concezione cattolica, ma anche, come vedremo, dalla stessa base tradizionale ortodossa.

### *Il pensiero dei teologi sul Concilio ecumenico*

Questo ci introduce all'ultimo punto della nostra semplice trattazione: il Concilio nel pensiero dei teologi ortodossi.

Abbiamo accennato a cause esterne che solleccitarono gli studi. Intendiamo esterne al problema in sè e anche all'ortodossia. Nel secolo XVII nel mondo bizantino in generale e nei due secoli seguenti, specialmente in Rus-

<sup>21</sup> Cfr. P. LESKOVEC, *Conc. ecum.*, cit., I, 144-145.

sia, la dottrina religiosa orientale sentì i problemi destati dal protestantesimo e dovette prendere posizione pro o contro. Nell'800 si aggiunsero gli echi dell'idealismo, del razionalismo, del liberalismo. Anche gli studi storici sono stati coltivati e si dovette considerare perchè alcuni Concilî avvenuti con la partecipazione della gerarchia greca, già anticamente (IV di Costantinopoli, 869-70), poi alla fine del Medioevo (Lione, 1274 e specialmente Firenze, 1438-39), non sono considerati « ecumenici ». Specialmente il Concilio di Firenze — di cui la critica cattolica ha messo in chiaro tutti i difetti organizzativi, ma anche la sincerità e la libertà di svolgimento<sup>22</sup> — rimane sulla speculazione contemporanea ortodossa come un peso incomodo da liquidare. Va aggiunto un fervido lavoro di studio della teologia in corso ai nostri giorni da parte di ortodossi che abitano in Europa e America, dunque in ambiente cattolico e protestante, dove il confronto porta in primo piano lo studio dell'ecclesiologia; molti sono interessati nel movimento detto « ecumenismo » e anche « unionismo »; un suo stimolo aggiunge ai nostri giorni l'imminenza del Concilio cattolico. C'è quindi a disposizione molto materiale di studio.

<sup>22</sup> V. i riassunti degli studi fatti dall'autore stesso specialmente col volume *The Council of Florence*, Cambridge 1959, in G. GILL, *I Greci al Concilio di Firenze*, in « Civiltà Cattolica », 4 luglio 1959, 47 ss.; *L'Accord gréco-latin au Concile de Florence*, in *Le Concile et les Conciles*, Chevetogne 1960, 183-194. « Rimane una realtà incontestabile che in questo Concilio, dopo libera discussione su tutti i temi controversi, la Chiesa bizantina (= greca) nella sua più autorevole espressione, cioè l'imperatore e il patriarca, con 27 metropolitani, quanti se ne erano potuti raccogliere nell'impero occupato dai Turchi, accettò l'unione con Roma, professando la fede comune con l'Occidente »: P. STEPHANOU, in « Civiltà Cattolica », 2 luglio 1960, 48.

Anche per questa nuova trattazione dobbiamo limitarci a qualche testimonianza, che ci è sembrata più significativa.

a) Una prima voce ci viene da due correnti di ispirazione diversa e in parte opposta, ma in sostanziale accordo sulla concezione del Concilio, tra la fine del 700 e la prima metà dell'800; l'una sotto l'influsso dell'infiltrazione di idee protestanti in Russia, l'altra in nome e a difesa dell'antica cultura nazionale cristiana russa... « cultura spiritualista, tutta compenetrata di senso mistico e nutrita intensamente della vita della Chiesa »<sup>23</sup>. Piuttosto filoprottestante è giudicato l'arcivescovo Teofane Prokopovic (1681-1736), « braccio destro di Pietro il Grande nella sua radicale riforma ecclesiastica », mentre autore del grande sviluppo della teologia mistica degli « slavofili » è Aleksej Stepanovic Chomjakov (1804-1860).

Il Prokopovic non giunse a rigettare semplicemente con i protestanti i Concilî ecumenici; anzi, ne sostenne l'autorità, ma con ragioni come questa: l'autorità dei Concilî sta nel fatto « che i Concilî spiegano le Scritture, cioè la parola di Dio stesso... più facilmente e meglio di quanto possano fare i singoli dottori individualmente, dato che sono in molti. In un convegno di molti, che meditano sulla stessa cosa con serietà e fedeltà, più facilmente vengono fugate le tenebre e sorge la luce della verità, poichè altri trova ciò che a me è nascosto e altri si accorge di ciò che è sfuggito a un altro, e uno può scoprire gli errori dell'altro, [errori] che non vedeva chi errava. E così

<sup>23</sup> P. LESKOVEC, *Conc. ecum.*, cit., I, 148.

tutto viene facilmente corretto e il vero viene distinto dal falso »<sup>24</sup>.

In questa un po' greve applicazione alla rivelazione di un procedimento di carattere meramente umano non c'è posto per l'infalibilità e praticamente è negato il valore autoritativo e normativo, che anche nella dottrina tradizionale ortodossa ha il Concilio. Un epigono del Prokopovic l'ha detto espressamente: « L'autorità dei Concilii legittimi... non è certo divina, nè dev'essere ritenuta uguale a quella della parola divina »<sup>25</sup>.

Il Chomjakov, singolare e originale figura di pensatore religioso, esercitò uno straordinario influsso su tutta la teologia ortodossa, benchè egli non fosse teologo di professione<sup>26</sup> e nemmeno ecclesiastico; e benchè in sostanza il suo interesse si esaurisca nell'ecclesiologia, da lui costruita con elementi tratti dalla storia, dalla vita della Chiesa (a cui egli partecipava con assoluta dedizione e sincerità) e da sviluppo speculativo, sensibilissimo ai richiami vicendevoli del pensiero, tanto che raggiunse una notevole coerenza, risultata dalla riduzione a sintesi del suo sistema.

<sup>24</sup> *Op. cit.*, I, 146.

<sup>25</sup> TEOFILATTO GOSSKIJ (l'opera è del 1831), cit. dal LESKOVEC, *Conc. ecum.*, cit. I, 147.

<sup>26</sup> Era considerato un « dilettante »: cfr. P. BARON, *Un théologien laïc orthodoxe russe au XIX<sup>e</sup> siècle: Alexis Stépanovitch Khomiakov (1804-1860)*, in « Or. Chr. An. », 127 », Roma 1940, p. 110; ora universalmente chiamato teologo. Il BARON espone e critica minutamente tutta la dottrina dell'autore. Oltre questa opera di interesse teologico per l'ambientazione del Chomiakov nella storia generale religiosa, letteraria, politica del suo tempo, sono importanti le due opere di A. GRATIEUX, *A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile*, 2 voll., Paris 1939 e *Le mouvement slavophile à la veille de la révolution*, Paris 1953, pp. 215-242; in appendice è dato in francese lo scritto del CHOMJAKOV, *La Chiesa è una*.

Al fondo del pensiero chomjakoviano vi è una profonda ricerca di libertà spirituale, che l'autore riconobbe possibile solo per virtù del cristianesimo e sotto l'azione della Chiesa. La libertà si esplica nell'unità dell'amore, che a sua volta condiziona il progresso morale e attraverso a questo la certezza intellettuale. Questa serie di realtà interdipendenti e che si condizionano o producono successivamente — *amore, elevatezza morale o santità, certa conoscenza della verità* — esprime a sua volta la realtà profonda della Chiesa e della sua vita. Ogni sviluppo concettuale del pensiero di Chomjakov, ogni spiegazione dei fatti storici (anzitutto le relazioni esterne e interiori dei tre grandi cristianesimi: ortodosso, cattolico e protestante) è sotto l'influsso di questa formula: l'amore-unità, che si approfondisce e attua primariamente nella santità e conferisce il possesso infallibile della verità. Questa identificazione di moralità-santità e conoscenza della verità, che nel processo vitale dà il primo posto agli aspetti morali-attivi (santità, esperienza mistica) su quelli razionali (dogma, organizzazione della vita religiosa), ha conseguenze ecclesiologiche della più alta importanza: « La verità religiosa rivelata — scrive riassumendo il pensiero di Chomjakov il citato Leskovec<sup>27</sup> — si manifesta solo alla carità e dunque alla santità. Per conoscere la verità è necessaria la cooperazione delle virtù morali, specialmente della carità, con l'intelletto, perchè la verità religiosa morale si conosce mediante il consenso e la conformità morale con la mente di Dio ». Ma dove risiede la carità?

<sup>27</sup> P. LESKOVEC, *Conc. ecum.*, cit., I, 148-150.

In ciascun fedele, a seconda del suo grado di santità, e in tutta la Chiesa, che a ogni momento della sua esistenza è santa: tutta la Chiesa, come insieme di tutti i fedeli con i sacerdoti e Vescovi, non particolarmente in questi, nella « gerarchia ecclesiastica ». La libertà esclude la distinzione di Chiesa governante e governata, non lascia posto a elementi giuridici nei rapporti tra i membri, al riconoscimento di autorità e soggetti; e la carità esclude la distinzione tra una Chiesa docente e una discente: « Esiste solo il magistero della vita santa, della santità, in cui ogni fedele è insieme discente e docente, in cui non vi è distinzione tra Vescovo e laico [non si parla qui del ministero sacramentale], tra bambino e adulto, tra letterato e analfabeta, poichè Dio concede il dono della sapienza a chi vuole ». Quindi « la formulazione e l'espressione della retta fede è un'azione vitale della Chiesa » nella sua totalità di unione nell'amore e nella preghiera. « La Chiesa non conosce nessun organo particolare di magistero, neppure il Concilio ecumenico ».

Tra le dichiarazioni più significative del Chomjakov ricordiamo questa: « Senza dubbio, fedele al principio apostolico e ai precetti più chiari del Nuovo Testamento, la Chiesa terrestre non dimentica che i Vescovi sono il tramite per cui ella si collega al suo divino fondatore nella discendenza dei secoli, e si sente costantemente risalire a colui la cui mano ha consacrato gli Apostoli... ed è questa la ragione per cui ella ammette le loro decisioni nelle cose di disciplina, concede loro il diritto e l'onore di dichiarare le sue decisioni dogmatiche, pur riservandosi il

diritto di giudicare se essi sono organi fedeli della sua fede e della sua tradizione »<sup>28</sup>.

La negazione implicita di Prokopovic in Chomjakov (che pure si distacca nettamente e rifiutò espressamente il Prokopovic) è diventata esplicita. Chomjakov ammette ancora un valore assoluto, dogmatico alle decisioni conciliari: ma la base di questa autorità è situata fuori del Concilio dei Vescovi, che hanno solo il compito di dare una solenne testimonianza della fede della Chiesa; essa risiede nella « universale unanimità di tutta la Chiesa, gerarchia e fedeli compresi insieme », che ha il diritto di controllo sulle decisioni del Concilio. Vedremo questa concezione un po' indistinta, tra misticismo, laicismo, democrazia, ripresa e sviluppata in tempi a noi più vicini.

b) L'ortodossia è stata sorretta in ogni tempo ed è tuttora sostenuta da una grande forza — anche se in modo che qualcuno giudica piuttosto esclusivistico e con qualche eccesso di sviluppi cerimoniali —: l'intensa pietà liturgica. Di qui anzitutto — ma anche da altre cause, tra cui la reazione alla riduzione della gerarchia a un corpo di puri « liturghi » nel sistema chomjakoviano — si è sviluppata la moderna grande corrente di pensiero, molto variata, che qualcuno ha chiamato « ecclesiologia eucaristica ».

Il principale rappresentante di questa scuola è il sacerdote Giovanni Meyendorff, docente al seminario ortodosso di San Vladimiro a New York. Nella sua dottrina<sup>29</sup>

<sup>28</sup> *L'Église latine et le protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient* (Lausanne et Vevey 1872), pp. 151-152, cit. dal BARON, pp. 199-200.

<sup>29</sup> *Il Concilio Vaticano*, cit., I, 570-571; anche le citazioni seguenti sono del P. LESKOVEC.



ogni chiesa locale, ossia ogni comunità cristiana, avente a capo un Vescovo, per la celebrazione eucaristica realizza in sè pienamente la Chiesa di Dio ed è in possesso di tutti i carismi della grazia, compresa la pienezza della verità e del magistero. Queste chiese locali « sono unite dalla identità della fede e della testimonianza e mediante i vincoli della mutua carità. Le funzioni episcopali sono essenzialmente le stesse in ogni singola comunità locale, retta dal Vescovo; non vi può essere quindi alcuna subordinazione autoritativa (di diritto divino) di una chiesa all'altra ». Il Meyendorff dice esattamente: « Dio non potrebbe accordare ad una chiesa particolari privilegi, poichè egli a tutte dà la pienezza »<sup>30</sup>. Si potrebbe osservare che la fede cattolica del primato non implica « privilegi » di « una chiesa » sulle altre, nè limita la « pienezza » del potere che la tradizione antica riconosce ai Vescovi: solo aggiunge la subordinazione dei Vescovi stessi e di tutta la Chiesa al Papa, come rappresentante visibile del Capo invisibile e successore di Pietro, chiamato « fondamento » della Chiesa da Gesù Cristo.

Ma qui ci importa la teoria del Concilio. Il Meyendorff riconosce « il senso dommatico e il compito di tali raduni », in questo « manifestare la verità divina, esistente pienamente nelle singole chiese locali, e redigere formulazioni comuni di fede più adatte ».

Siamo ancora alla teoria ricordata, che limita il compito del Concilio a un'attività che rimane esteriore all'oggetto del magistero sacro. Con l'appoggio di testimo-

<sup>30</sup> Cit. in « Civiltà Cattolica », 17 giugno 1961, 570.

nianze storiche (*latrocinium ephesinum*, 449; Concilio di Firenze, 1439) egli dice espressamente: « I sette Concilî ecumenici riconosciuti dalla Chiesa vengono da essa riconosciuti perché proclamarono la Verità, e non grazie a questi o quei segni distintivi formali che li renderebbero 'ecumenici'. Non la 'ecumenicità', ma la conformità dei Concilî alla verità rende i loro decreti obbliganti per noi »<sup>31</sup>. È ovvia la domanda: e come si giudica che il Concilio ha detto il vero e per questo è ecumenico? Il Meyendorff non se la pone direttamente, ma si può riconoscere la risposta che darebbe da queste altre sue parole, a conclusione di una nuova esplicita negazione del criterio cattolico: « La permanenza della verità nella Chiesa è un fatto di ordine soprannaturale, simile sotto tutti i punti di vista alla realtà del sacramento. La sua efficacia è accessibile all'esperienza religiosa, ma non all'esame razionale e non può venire sottoposta alle norme del diritto »<sup>32</sup>.

« Suonano gravi, commenta il P. Leskovec, queste ultime parole, che additano come criterio della conoscenza della verità rivelata l'esperienza religiosa, escludente ogni esame razionale e ogni normazione oggettiva, vale a dire un criterio essenzialmente soggettivo ».

Con sfumature loro proprie sono nella stessa posizione altri autori, che seguono l'indirizzo ecclesiologico della medesima corrente; p. es. Paul Evdokimov, di cui si ha una notevole opera di sintesi sulla teologia ortodossa<sup>33</sup>. Questo autore sviluppa accanto alla nozione « misteriale » (eucari-

<sup>31</sup> Cit. in « Civiltà Cattolica », 17 giugno 1961, 571.

<sup>32</sup> « Civiltà Cattolica », l. c., 573.

<sup>33</sup> Cfr. nota 1.

stica) della definizione della Chiesa, quella « comunitaria », che riconduce a quella di possesso della verità. Più volte ed esplicitamente rifiuta ogni concezione giuridica della struttura della Chiesa. A questa riconosce le quattro « note » con cui fu caratterizzata nel Concilio di Costantinopoli (381): una, santa, cattolica, apostolica; ma vi scorge un mistero, davanti al quale la ragione è invitata a spogliarsi della « logica » e di qualsiasi formula, per ricevere « le illuminazioni provenienti dal dogma ». A questa realtà profonda e interna della Chiesa egli applica gli aggettivi « ecclesiale » e « comunitario », a differenza da quelli tradizionali « ecclesiastico » e « societario », che si riferirebbero soltanto ad aspetti esterni, giuridici<sup>34</sup>. Cita il detto di un « teologo cattolico, tra i più vicini all'oriente », il Moehler: « Tutta la costituzione della Chiesa non è che l'amore corporificato (corporifié) » e gli accosta quello di Chomjakov: « La Chiesa è la vita universale d'amore e d'unità ». Termini sinonimi a questi sono per lui elementi, non solo sufficienti, ma esclusivi di una definizione della Chiesa; essi soli ne indicano la natura. Il termine preferito è forse questo: « illuminazione del dogma ». L'unità della Chiesa è ricondotta a quella di possesso (mistico-religioso-sacramentale) della verità, che si trova nella Chiesa ortodossa. Nella « pluralità delle chiese autocefale », nella « diversità storica delle lingue e culture... la Chiesa (ortodossa) è fundamentalmente una per il dogma ». L'autore aggiunge: « e nei sacramenti » e come termine di alternativa alle due cose

<sup>34</sup> EVDOKIMOV, cit., p. 155.

— dogma, sacramenti — il termine *koinonía*: unità, frutto di vita religiosa comunitaria, espressione della stessa fede. La limitazione del vero al santo (Chomjakov) è superata e la Chiesa ricondotta alla sua realtà comunitaria.

Evdokimov sembra perfino presentare una concezione di unità ecumenica in termini concilianti con le altre Chiese. « Ogni formazione cristiana — egli dice — appartiene all'ortodossia nella misura della sua partecipazione alla verità ». Un'eresia, uno scisma, non rompono i legami col centro: li allentano soltanto, a seconda del loro grado di perdita della verità<sup>35</sup>.

Il pensiero di questo autore riguardo alla Chiesa è forse più notevole per ciò che non dice che per quello che dice; perchè non è certo un caso che nella descrizione dell'unità « ecclesiale » manchi ogni riferimento alla posizione della gerarchia. La negazione però è accennata nel paragrafo sulla struttura conciliare della Chiesa<sup>36</sup>. Come l'anima penetra in tutte le parti dell'essere, così « Dio nei suoi rapporti con gli uomini non è di più in un patriarca che in un semplice fedele ». E dopo avere in particolare negato la nozione di un capo dei Vescovi, dice: « Il magistero ortodosso non si compie che nell'accordo del *consensus* del Corpo nella sua totalità, espressione della legge spirituale dell'unità, in cui si realizza la sua conformità alla verità. Le decisioni di un Concilio non sono nè imposte da un potere monarchico, nè ottenute dal suffragio democratico, ma sono sempre *ex consensu Ecclesiae*, conformi alla fede totale della Chiesa... Il criterio giuridico

<sup>35</sup> EVDOKIMOV, cit., p. 156.

<sup>36</sup> EVDOKIMOV, cit., pp. 158-161.

formale delle condizioni del pieno potere, l'ambizione di essere 'ecumenico', non sono sufficienti. Bisogna che ogni decisione dogmatica e canonica passi per una 'recezione' (in senso attivo; quasi: 'accoglimento') da parte del popolo della Chiesa... Nell'ortodossia il *consensus* del popolo di Dio si opera *dopo* la definizione, per attestare, quando è il caso, il carattere divino del dogma formulato *ex consensu Ecclesiae* ».

Come si vede, l'autore non avverte l'ovvia domanda: in quale atto della formulazione del dogma opera quel carattere « divino » che in seguito il popolo « attesta »?

Più avanti ancora è progredito N. Afanassiev<sup>37</sup>, il quale dice con tutta chiarezza (p. 10) che bisogna accettare l'ecclesiologia eucaristica, perchè quella professata dalla Chiesa cattolica e anche dalla Chiesa ortodossa (egli la chiama ecclesiologia « universale ») porta logicamente al primato papale cattolico. Il principio conciliare, egli osserva, non è contrario al primato, anzi, lo presuppone. « In Oriente — sono sue parole — non vi furono più Concilî ecumenici. Ai nostri giorni tutti i tentativi di convocare un Concilio pan-ortodosso<sup>38</sup> sono finiti con uno scacco, ed è poco probabile che un tale Concilio sia mai convocato. La causa è nell'assenza di un primato, che sia riconosciuto da tutte le chiese ortodosse. Non c'è capo pan-orto-

<sup>37</sup> Ricordato nella nota 1 e quanto a questa dottrina nella nota 16. Di questo libro ha fatto una critica importante P. LESKOVEC in « Civiltà Cattolica », 2 dicembre 1961, 503-512.

<sup>38</sup> A proposito del convegno di Rodi (settembre-ottobre 1961) v. il documento citato nella « Civiltà Cattolica », 4 novembre 1961, 310(2) e le considerazioni nell'epoca preparatoria di P. DUPREY, *La conférence interorthodoxe de Rhodes*, in « Proche Or. Chrét. », 11, 1961, 169-180.

dosso della Chiesa e per conseguenza la convocazione di un Concilio di fatto è impossibile. Ammettiamo che i capi delle chiese autocefale si mettano d'accordo per permettere a uno dei patriarchi di convocare un Concilio ecumenico: un tale atto vorrebbe dire che questo patriarca è riconosciuto primate della Chiesa ortodossa ». Fin qui l'Afanassiev<sup>39</sup>. A questo punto s'impone la scelta: o accettare il primato papale, o rifiutare anche l'autorità del Concilio ecumenico, nella forma ammessa dagli ortodossi: ed è per questa seconda scelta che si dichiara l'autore.

c) La fede ortodossa tradizionale ha sempre ritenuto come verità di fede l'infallibilità dei Concilî. Ma il principio dell'accettazione dei decreti da parte dei fedeli, del loro controllo e consenso, come criterio di quell'infalibilità ha tolto al dogma stesso la base teologica.

Si conoscono tentativi di uscire dalla stretta, salvando la fede antica e inserendovi le nuove idee.

Il greco Chrestòs Androutsos pensò di avere risolto il problema scindendo l'esercizio dell'infalibilità, spettante ai Vescovi legittimamente adunati per loro proprio diritto, dalla manifestazione esterna e criterio conoscitivo dell'infalibilità come fatto effettivamente avvenuto<sup>40</sup>: ma nè l'una nè l'altra parte ha mostrato di accogliere questa spiegazione.

Così vediamo teologi ortodossi moderni attribuire « senza esitazione al consenso dei fedeli il valore di vera

<sup>39</sup> Che mostra buon giudizio in vari problemi particolari, p. es. riguardo al valore della celebre, ma oscura, testimonianza di IRENEO, *Adv. haer.* 3, 2 (pp. 48-50).

<sup>40</sup> Cfr. ANDROUTSOS, *Dogmatikî tis Orthodóxon anatolikîs Ekkhliasias*, Atene 1907, p. 290.

causa o condizione essenziale, in qualche modo costitutivo dell'ecumenicità e infallibilità dei Concilî ecumenici... ». Nicola Arseniev, per esempio, afferma che la Chiesa non ammette alcuna infallibilità del clero e dell'episcopato, ma ammette soltanto l'infalibilità di tutto il corpo della Chiesa<sup>41</sup>.

Sono posizioni di pensiero tanto più dolorose in quanto diffuse: perchè è evidente il pericolo insito in questa negazione della funzione magisteriale e di guida ai successori degli Apostoli, dopo la negazione delle stesse funzioni al successore di Pietro; ed è preoccupante questo acido corrosivo posto sui legami che hanno sempre tenuto uniti i fedeli d'Oriente con i loro sacri pastori. Più ancora è grave il fondo ideologico che si riconosce in tutte queste teorie: questo trasportare tutto su basi inafferrabili, farne entità sfuggenti; questo parlare di « popolo della Chiesa » come se fosse una realtà che tutti conosciamo, su cui siamo d'accordo, che possiamo esaminare, interrogare, per sapere quale è la verità. Tra queste nozioni inutilizzabili nel problema ecclesiologico che ci occupa, metto senza esitazione quella di « accordo nella carità ». La carità soprannaturale (grazia) è un fatto che non può contare per una ricerca e intesa esteriore tra uomini intorno alla verità. Quanto alla carità nei riflessi dei rapporti esterni, essa ci lega con tutti gli uomini, non solo con quelli che professano chiaramente la fede comune con noi. I Padri di un Concilio non intendono certo rompere i vincoli della carità quando pronunciano degli *Anathema sit*: gli

<sup>41</sup> P. LESKOVEC, *Conc. ecum.*, cit., II, 379.

erranti restano oggetto della carità. Quanto all'unione eucaristica, essa stabilisce certo un vicendevole richiamo più palese: ma l'unità non si può ricondurre a questo, come mostra la storia Oriente-Occidente. Il problema non è qui. L'unità non si può avere che identificando il « comunitario » (interno) con il « societario » (organizzativo esterno), l'« ecclesiale » con l'« ecclesiastico ».

### Conclusioni

Tuttavia bisogna dire che in tante esperienze e sforzi, sinceramente diretti a cercare la verità, possiamo pure trovare utili insegnamenti per noi.

Nei riferimenti ai Concilî di autori ortodossi, specialmente se fedeli alla dottrina tradizionale ricordata, circola un senso di attaccamento, di pregio per la *hierà paradosis*, la « sacra tradizione » antica <sup>42</sup>, che in teoria, ma non più come forma mentis in quella misura, è presente tra noi.

Ma a questo proposito si può pure osservare che nella storia dei Concilî è avvenuto piuttosto che questi esercitassero una azione di freno sulle innovazioni avvenute nella « Chiesa », anzichè il contrario e fossero una forza conservativa in senso di fedeltà alla tradizione. Un Concilio è un correttivo alla tendenza a innovare, che può diventare una febbre consuntiva di tutto il passato, senza distinzione. Questa non è una difficoltà contro la teoria

<sup>42</sup> Concetto rinnovato anch'esso nella teologia ortodossa contemporanea con quello di « tradizione vivente »; cfr. G. KOROVSKY, *The Ethos of the Orthodox Church* (« The Ecum. Rev. », 12, 1959, 183-198), pp. 186-192.

ortodossa ricordata della parte che ha tutta la Chiesa nel Concilio, a motivo della concezione della ecumenicità che essi annettono alla Chiesa in quella funzione. E anche in questo vi è qualche cosa di utile da imparare. La nozione che noi percepiamo comunemente nel termine « ecumenico » forse è un poco meno profonda che non quella che il termine desta nella mente di un ortodosso. L'applicazione di questo aggettivo al « movimento ecumenico » deve aver contribuito a dargli una sfumatura di universalità geografica, numerica, confederativa di unità disperate, che in sede teologica esso non deve avere. Gli orientali applicano questo aggettivo a espressioni, che non possono avere questo senso esteriore. Nella loro teologia e liturgia si parla per esempio di « maestri ecumenici », uno speciale gruppo tra i santi Padri, i più grandi e autorevoli. È questo senso interiore che si deve cercare e sentire nell'espressione « Concilio ecumenico », il « raduno ecclesiale » nel raduno « ecclesiastico »<sup>43</sup>.

Bisogna confessare che è palesemente contrario alla volontà di Cristo il rifiuto di riconoscere un capo attivo nella Chiesa: la condizione di *primus inter pares*, che anche gli ortodossi ammettono, è un dato storico, che non solo non è sufficiente a spiegare il *Tu es Petrus*, ma, in quanto pura attribuzione di un onore, non era neanche nell'intenzione di Gesù. L'errore è implicato in quello più vasto del rifiuto — questo piuttosto dei pensatori, che della « Chiesa » ortodossa — di una concezione della Chiesa come entità molteplice giuridicamente stabilita,

<sup>43</sup> « Historiquement, la notion d'œcuménicité apparaît comme de contours peu précis »: Y. CONGAR in *Le Concile*, cit., 315.

con autorità esterne, « canoni », mezzi esecutivi. Nella Chiesa prenicena la *koinonía*, che viene così bene rilevata (questo è un merito) dai seguaci dell'ecclesiologia « eucaristica », era operante in una situazione storica che non escludeva certo dei rapporti di società, costituenti embrionalmente un « diritto canonico ». Elementi di questa natura si possono già indicare in San Paolo<sup>44</sup>. Ma detto questo, si può notare che è pur benefico per noi il forte richiamo alla realtà più profonda e nascosta della Chiesa, società di anime libere, unite nella fede, nella carità, nella comunione dei mezzi di santificazione.

Questo ci conduce a considerare due gruppi di persone che, in misura diversa, saranno presenti nel prossimo Concilio: i Vescovi e il popolo cristiano.

Ricordo di aver sentito dire in Oriente che il Concilio Vaticano I precisò la posizione del Papa nella Chiesa; il Concilio Vaticano II avrebbe precisato quella del Vescovo. Nella presentazione dell'interessante raccolta di studi già ricordata sulla « storia della vita conciliare della Chiesa », in origine relazioni tenute a un incontro di teologi a Chevetogne<sup>45</sup>, si dà rilievo alle parole di uno degli autori: « È stato senza dubbio provvidenziale che il Concilio Vaticano non abbia avuto tempo di mettere a punto e promulgare la sua costituzione sulla Chiesa (rimasta al cap. I). Questa costituzione avrebbe avuto un carattere troppo poco biblico, troppo sociologico, troppo

<sup>44</sup> Come precedente, atto a mostrare la necessità della costituzione in forme giuridiche di un organismo societario, si può ricordare che la stessa « giustizia » dei profeti, i gran « carismatici » indipendenti dell'Antico Testamento, tocca spesso in concreto l'ordine esterno, sostanza del *mispal* « giudizio ».

<sup>45</sup> *Le Concile*, cit. (nota 1).

giuridico, soffrendo la mancanza di attenzione per gli aspetti comunitari»: i quali — aggiunge l'autore dell'introduzione — sono «essenziali alla vita cristiana». E continua rilevando con piacere che il primo di quegli studi è dedicato al «realismo profondo e vitale della collegialità dei Vescovi, la sua organicità, il suo funzionamento, legato all'opera dello Spirito Santo: *È sembrato bene allo Spirito Santo e a noi* (Atti XV, 28)». Queste voci sono molto diffuse tra i pensatori cattolici e noi vi riconosciamo un elemento, su cui l'ortodossia ha da compiacersi, come chi vede apprezzato un bene che a lui sta particolarmente a cuore e non era o non sembrava ugualmente stimato dagli altri.

E la parte dei fedeli? Alla teoria dell'accettazione o approvazione da parte del corpo della Chiesa come costitutivo dell'infallibilità di un Concilio, si può opporre almeno che storicamente questa è una *factio*, senza base nel pensiero corrente al tempo dei primi sette Concilî, ossia senza valore di tradizione<sup>46</sup>. Detta così rozzamente, anche la teoria dell'accettazione successiva, come criterio per riconoscere la verità ecumenica di un Concilio, è inaccettabile. Ma ambedue hanno le radici in una caratteristica della Chiesa, che Congar ha descritto sotto il nome di «collegialità»<sup>47</sup>: qualche cosa che è anteriore alla traduzione in regime giuridico e alle determinazioni amministrative e alle loro modalità particolari. «La collegialità ci appare essere una proprietà che deriva dalla natura della Chiesa e qualifica la sua vita: è in sostanza la sua natura

<sup>46</sup> Y. CONGAR, *Le Concile*, cit., p. 289.

<sup>47</sup> *I. c.*, pp. 301-314.

profonda di comunione dei santi. Per essa, nell'esercizio di quella vita, tutti i membri sono presenti, ognuno alla azione dell'altro, in modo che nessuno può agire solitariamente». Varie circostanze storiche hanno spinto l'ecclesiologia occidentale a pronunciarsi in modo preponderante su problemi di diritto pubblico e in conseguenza a dare la stessa definizione della Chiesa partendo dal concetto di «società»; ma altri concetti, senza escludere le acquisizioni avvenute nel quadro di quello di *societas*, potrebbero servire a perfezionare la nostra conoscenza di questa realtà, pur essa «teandrica», che è la Chiesa.

In un Concilio la collegialità della Chiesa ha una delle sue realizzazioni straordinarie. «Il Concilio esprime la comunione, l'unanimità dei Vescovi nella fede. È un momento privilegiato, in cui si traduce la solidarietà profonda del corpo episcopale, o piuttosto la sua unità profonda». Ciò deriva dalla natura dell'autorità del Vescovo. Come lo diceva san Cipriano, secondo la traduzione oggi accertata: «L'autorità episcopale è unica e (tuttavia) una parte di essa è tenuta da ogni Vescovo (nella sua diocesi) in totalità»<sup>48</sup>. Ogni Vescovo è maestro, come è consacrato, in tutta la Chiesa, e giudice della fede; e questo fatto viene riconosciuto e applicato solennemente nel Concilio. La collegialità è un diverso aspetto dell'unità. La coscienza dei Padri di un Concilio è di avere ognuno in sé la verità che riconosce negli altri. Questa è la comunione ecclesiastica. Ma alla fine ciò implica anche la comunione del Vescovo con i suoi fedeli: l'isolamento del capo, il Vescovo, dal corpo, non è pensabile neanche come

<sup>48</sup> M. BÉVENOT, cit. dal CONGAR, p. 305.

ipotesi. Niente di comune tra questa concezione e quella democrazia della rappresentanza parlamentare: i Vescovi rappresentano la loro chiesa non come delegati di una base, avente la sovranità, ma come personificazione e somma del corpo di cui sono il capo.

Siamo lieti di riconoscere in questa concezione cattolica un contenuto, che corrisponde a ciò che l'Ortodossia possiede di più valido: essa sarà tra i punti di partenza per più ampie intese, quando tutti saremo più docili alla grazia dello Spirito Santo, colui che crea, non solo nel Concilio, ma sempre nella vita della Chiesa, la *koinonia*, l'unanimità, l'unità.