

IL DOCUMENTO DI RAVENNA DELLA COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE CATTOLICI-ORTODOSSI

1. Documenti precedenti

Dall'8 al 14 ottobre 2007 si è riunita a Ravenna la X Sessione plenaria della Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica romana e la Chiesa ortodossa nel suo insieme. È stato discusso e alla fine approvato il documento intitolato *Le conseguenze ecclesiologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa. Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità (Documento di Ravenna)*¹. Si deve tener presente, tuttavia, che il documento è emanazione di una Commissione, quindi non dev'essere considerato una pronuncia magisteriale.

È utile vedere il cammino che ha portato a quanto viene affermato nel documento, cammino che viene sintetizzato all'inizio del documento stesso (n. 2).

¹ Il progetto base e il testo finale del documento approvato sono in inglese; la traduzione in italiano del documento, curata del Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, è pubblicata in *Regno/Doc.* 20 (2007) 708-714.

Dal 30 giugno al 6 luglio 1982 la Commissione mista internazionale, riunita a Monaco, discusse e approvò il documento *Il mistero della Chiesa e dell'Eucaristia alla luce del mistero della Santa Trinità (Documento di Monaco)*². In tale documento, all'interno dell'esposizione della dottrina comune alla Chiesa cattolica e a quella ortodossa sulla natura dell'Eucaristia in rapporto alla Trinità nell'economia della salvezza, sulla relazione tra l'Eucaristia e la Chiesa e sul carattere centrale della prima, si trattava della comunione ecclesiale, sia a livello di Chiesa locale radunata attorno al suo vescovo sia a livello delle relazioni tra i vescovi e tra le Chiese locali sulle quali ogni vescovo presiede in comunione con la Chiesa una di Dio, che si estende per tutto l'universo.

Volendo chiarire la natura della comunione, il 16 giugno 1987 la stessa Commissione, riunita a Cassano Murge, approvava il documento *Fede, sacramenti e unità della Chiesa (Documento di Bari)*³, in cui si esprimeva l'accordo sul fatto che l'unità nella fede della comunità nel suo insieme è necessaria per la comunione sacramentale e che il riferimento al simbolo niceno-costantinopolitano è norma necessaria della comunione dell'unica Chiesa e del riconoscersi a vicenda come vere Chiese di Dio. In questo contesto il compito dei vescovi e degli altri ministri consiste nella salvaguardia della comunione ecclesiale.

Su queste basi, la Commissione, riunita a Valamo, il 26 giugno 1987 approvava il documento

² Cf. *Enchiridion Oecumenicum* (= EO) 1/2183-2197; per il testo originale in francese, cf. *Irénikon* 55 (1982) 350-362.

³ Cf. *OE* 3/1762-1807; per il testo originale in francese, cf. *Service d'Information* 21 (1987) 64, 86-91.

*Il sacramento dell'ordine nella struttura sacramentale della Chiesa (Documento di Valamo)*⁴, dove, approfondendo il sacramento dell'ordine nella struttura sacramentale della Chiesa, si indicava il ruolo della successione apostolica come garante della *koinonia* di tutta la Chiesa e la sua continuità con gli Apostoli in ogni tempo e in ogni luogo. È in questo contesto e nella prospettiva della comunione fra le Chiese che si affermava che «ci si potrebbe accostare al tema del primato nell'insieme della Chiesa e in particolare a quello del primato del vescovo di Roma, che costituisce una divergenza grave fra noi e che sarà discusso ulteriormente».

Nella riunione di Balamand (Libano) il 23 giugno 1993, veniva approvato il documento *L'uniatismo, metodo d'unione del passato e ricerca attuale della piena comunione (Documento di Balamand)*⁵ nel quale, di fronte all'uniatismo e ai problemi e tensioni da esso sorti, si conveniva che l'ecclesiologia di comunione oggi ha portato la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse a riscoprirsi e a considerarsi Chiese sorelle, chiamate a incontrarsi nella verità e nell'amore, quindi a compiere un cammino insieme verso la piena comunione.

Come si può vedere c'è stata una progressione di tematiche: da quelle di tipo ecclesiologico più generali a quella più specifica del sacramento dell'ordine e della successione apostolica, che necessariamente

⁴ Cf. OE 3/1812-1866; per il testo originale in francese, cf. *Service d'Information* 22 (1988) 68/III-IV, 191-199.

⁵ Cf. OE 3/1867-1900; per il testo originale in francese, cf. *Service d'Information* 38 (1993) 15, 491-493.

ha posto il problema del primato del vescovo di Roma, tema affrontato nel *Documento di Ravenna*, anche se in modo ancora generale, insieme al tema della conciliarità o sinodalità.

Mentre nei documenti precedenti, possiamo dire, le tematiche affrontate erano settoriali, in quanto riguardavano, ciascuno, un aspetto specifico della vita della Chiesa, nel *Documento di Ravenna* la visione è globale. Come punto di arrivo della riflessione degli ultimi decenni, sulla base di una visione sintetica della dimensione conciliare o sinodale di tutta la Chiesa e della natura dell'autorità in essa esercitata, la prospettiva del *Documento di Ravenna*, è quella della configurazione della struttura gerarchica fondamentale della Chiesa nel rapporto tra conciliarità e primato a livello locale, regionale e universale, cioè tra l'agire insieme di più membri della Chiesa, secondo diverse categorie, e quel vescovo che è loro *protos*. Comunque è certo che il punto cruciale è il rapporto tra conciliarità e primato a livello universale, cioè tra l'agire insieme dei vescovi di tutta la Chiesa e il loro *protos*, il vescovo di Roma.

Possiamo notare che dalla lettura dei documenti sopra menzionati precedenti quello di Ravenna, il primato del vescovo di Roma risulta essere una specie di tabù: è totalmente sottaciuto, eccezion fatta per il *Documento di Valamo* del 1987, che ne accenna appena. Un accenno precedente lo si ritrova in un altro documento, del 15 dicembre 1977, intitolato *Riflessioni sui ministeri (Documento di Chambésy)*⁶,

⁶ Cf. EO 1/2198-2216; per il testo originale in francese, cf. *La Documentation Catholique* 75 (1978) 6/1738, 262-265.

frutto di una serie di colloqui intercorsi tra il 1972 e il 1977 tra un gruppo di teologi cattolici e di teologi ortodossi. In questo documento già venivano trattati temi come il rapporto tra il vescovo e la comunità apostolica, il suo ruolo di presidenza eucaristica e di segno di unità nella Chiesa locale, inoltre la collegialità e la comunione universale delle Chiese, il senso dell'ordinazione, temi che convergono nel *Documento di Monaco* e nel *Documento di Valamo*. Nel *Documento di Chambésy* si dice: «Alla luce della comunione tra le Chiese locali si potrebbe affrontare il problema che esiste tra cattolici e ortodossi per quanto riguarda la funzione del vescovo di Roma rispetto agli altri vescovi». È interessante notare come questa presa in considerazione del ruolo del vescovo di Roma rispetto agli altri vescovi sia caduta nel silenzio per 10 anni, dal 1977 al 1987, per cadere di nuovo nel silenzio per 20 anni fino al *Documento di Ravenna*.

2. Conciliarità o sinodalità in generale

Il *Documento di Ravenna* tratta nella prima parte innanzitutto della conciliarità o sinodalità in generale, quindi dell'autorità, per poi riprendere il tema della conciliarità in modo più particolareggiato nella parte seconda, nella sua articolazione a livello locale, regionale e universale. Nella mia esposizione, però, integrerò una breve trattazione sull'autorità, come è delineata nel documento, all'interno della trattazione sulla conciliarità.

Il *Documento di Ravenna* parla di “conciliarità o sinodalità” usando i due termini come sinonimi (n. 5), tuttavia è da dire che la cosa rimane ambigua, in

quanto, almeno in ambito cattolico, quando si parla di conciliarità si fa riferimento solo all'azione collegiale dei vescovi riuniti in un concilio ecumenico o in un concilio particolare, mentre nel documento il termine viene usato anche nell'accezione più ampia di riunione di qualsiasi categoria di fedeli. Ritengo che per la seconda accezione, cioè per le riunioni di varie categorie di fedeli, sia più adatto il termine "sinodalità", che indica l'espressione operativa della comunione ecclesiale nella sua organicità a tutti i livelli, locale, regionale e universale. La "conciliarità", come azione conciliare del Collegio episcopale a livello universale o dei vescovi a livello locale, provinciale o plenario, a mio parere è un'espressione della sinodalità, ma non la esaurisce. Sinodalità che riguardo ai vescovi assume la figura della collegialità.

Chiarito questo, comunque, il documento, volendo dare nella prima parte i fondamenti della conciliarità o sinodalità, mette in risalto la responsabilità che ogni fedele ha, in virtù del battesimo, nella Chiesa come *koinonia* eucaristica. Il punto di riferimento è il mistero trinitario che si riflette nella Chiesa e in modo particolare nella sua dimensione di conciliarità o sinodalità. Richiamando la dottrina di San Basilio, viene affermato che come l'enumerazione delle persone divine, come seconda o terza, non implica una diminuzione o una subordinazione di una persona divina all'altra, così, analogamente «esiste anche un ordine tra le Chiese locali, che tuttavia non implica disuguaglianza nella loro natura ecclesiale» (n. 5). È da osservare che bisogna usare sempre con molta accortezza l'analogia tra la realtà divina e quella umana, tenendo presente che tra i due termini la differenza è sempre più grande dell'ugua-

gianza. La *Lumen gentium* nei nn. 2-4 presenta la Chiesa come effetto dell'attività di ognuna delle tre Persone divine per cui a conclusione del n. 4 viene detto che «la Chiesa universale si presenta come “un popolo adunato nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo”». La Chiesa è un disegno della SS. Trinità, per questo in essa si realizza l'unità nella differenziazione, ma il testo conciliare non afferma niente di più circa la struttura della Chiesa, in relazione alla SS. Trinità. Infatti, è da chiedersi che cosa significa che l'ordine esistente tra le Chiese locali «non implica disuguaglianza nella loro natura ecclesiale». Certamente la “natura ecclesiale” di una porzione di popolo di Dio è data dal fatto che essa, riunita nello Spirito Santo mediante il Vangelo, aderisce al vescovo come suo pastore, che ne ha la cura con la cooperazione del presbiterio, così che in essa è veramente presente e operante la Chiesa di Cristo una, santa, cattolica e apostolica (*CD* 11a; can. 369)⁷. È evidente che il vescovo dev'essere validamente consacrato per perpetuare la successione apostolica e di conseguenza sia valida la celebrazione dell'Eucaristia da lui presieduta. Questo, però, non dice che tra le Chiese non vi possa essere una differenziazione data da una diversa missione nella comunione universale, che comporti anche una subordinazione; questo, infatti, non intacca l'uguale natura ecclesiale, costituita dagli elementi sopra menzionati, che unisce tutte le Chiese. Se si vuole rimanere nell'analogia con la Trinità, sempre tenendo presente che si tratta solo di un'analogia e

⁷ Cf. nt. 18.

non di un'uguaglianza, anche tra le Persone divine vi sono proprietà e quindi appropriazioni e missioni diverse, che, pur non comportando subordinazione, tuttavia stabiliscono un ordine (*taxis*), in quanto il Padre è il principio, l'origine e la fonte unica della divinità, da comprendersi sempre nella relazione dall'eternità al Figlio e allo Spirito Santo⁸. Inoltre, Cristo, costantemente riferito al Padre, nella sua natura umana, pur sempre unita alla natura divina nell'unicità della Persona, è obbediente al Padre⁹.

Se questo non si ammettesse dovremmo negare lo stesso principio gerarchico proprio della Chiesa. Tutta la Chiesa come popolo di Dio viene riferita al mistero trinitario. Infatti, come dice il *Documento di Ravenna*, l'Eucaristia manifesta la *koinonia* trinitaria attualizzata nei fedeli, che costituiscono un'unità organica nella molteplicità dei carismi, servizi e ministeri, che ciascuno esercita per l'edificazione di tutto il corpo ecclesiale di Cristo e così rende responsabilmente presente il ministero di Cristo (n. 6). Tutti i fedeli sono responsabili per il mantenimento della purezza della fede nella Chiesa, per cui l'intera comunità e ciascun fedele ha la "consapevolezza della Chiesa" o "*sensus fidelium*"; in virtù del battesimo e della cresima ogni fedele, continua il documento, «esercita una forma di autorità nel corpo di Cristo», nel senso però ben specifico, che «l'insieme del popolo di Dio, avendo ricevuto "l'unzione dello Spirito Santo" (*IGv* 2,20.27), in comunione con i

⁸ Cf. L.F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Casale Monferrato 1999, 414-416.

⁹ Cf. L.F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero* (cf. nt. 8), 357-361.

suoi pastori, non può errare in materia di fede (cf. *Gv* 16,13)» (n. 7). A questo punto viene affermato che «nel proclamare la fede della Chiesa e nel chiarire le norme di comportamento cristiano, i vescovi, per istituzione divina, hanno un compito specifico». Richiamando il *Documento di Valamo* (n. 40), quello di Ravenna esplicita la specificità del compito dei vescovi: «essere responsabili della comunione della fede apostolica e della fedeltà alle esigenze di una vita secondo l'Evangelo» (n. 8). Il *Documento di Ravenna* rimane piuttosto vago per la sua necessaria sinteticità, ma ci rimanda al *Documento di Valamo*, che era più esplicito, in quanto configurava la distinzione tra sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale conferito con l'ordinazione, come continuazione nella Chiesa della missione degli Apostoli, che Cristo, Capo della Chiesa, ha costituito per rappresentarlo e da lui sono stati muniti di autorità e di potere e fortificati dalla grazia dello Spirito Santo. I vescovi, spiega il *Documento di Valamo*, con l'ordinazione sono costituiti successori degli Apostoli e così guidano il popolo di Dio sulle vie della salvezza (nn. 18; 23) e ricevono tutti i poteri necessari per svolgere la loro funzione (n. 29).

È chiaro qui che l'analogia che si può stabilire tra la Chiesa nel suo complesso e la SS. Trinità, pur sottolineando l'unità tra i diversi carismi, ministeri e servizi, non elimina la subordinazione nella differenziazione: i fedeli sono subordinati ai vescovi che ricevono autorità e potestà da Cristo per guidare il popolo di Dio. Non si vede, allora, perché non ammettere anche una differenziazione di missioni tra le Chiese e tra i vescovi, che comportino anche rapporti di subordinazione. D'altra parte il *Docu-*

mento di Valamo, come vedremo più avanti, fa accenno a prerogative particolari che una Chiesa può avere tra le altre e di un vescovo tra gli altri vescovi (nn. 44; 49).

L'autorità dei vescovi, quindi il loro potere (*exousia*), espone il *Documento di Ravenna*, deriva da Gesù Cristo, Capo della Chiesa, in quanto Cristo, l'ha condivisa con gli Apostoli, per mezzo dello Spirito Santo (Gv 20,22) e attraverso loro è stata trasmessa ai vescovi, loro successori e quindi a tutta la Chiesa (n. 12). Sarebbe stato più esatto dire che, essendo gli Apostoli, come afferma il Decreto *Ad gentes* 5a, «ad un tempo il seme del nuovo Israele e l'origine della sacra Gerarchia», il potere (*exousia*) loro dato è potere nello stesso tempo dato alla Chiesa, attraverso la quale è trasmesso ai vescovi, che succedono agli Apostoli.

Secondo il mandato del Signore agli Apostoli, dice il documento della Commissione mista, l'esercizio dell'autorità dei vescovi comprende la proclamazione del Vangelo, la santificazione attraverso i sacramenti, specialmente l'Eucaristia, e la guida pastorale (n. 12). Tale autorità non è delegata dalla comunità, ma è un dono dello Spirito Santo per il servizio (*diakonia*) della comunità e quindi non è mai esercitata al di fuori di essa (n. 13). Pur essendo un'autorità come servizio d'amore, esercitata senza dominazione, quindi senza coercizione fisica o morale, tuttavia, afferma il documento, essa «può e deve esigere obbedienza» (n. 14). La Chiesa ha una struttura orientata alla salvezza, dice il documento, quindi l'autorità nella comunione ecclesiale è legata a questa struttura essenziale, alla quale appartengono la fede professata e i sacramenti celebrati nella successione apostolica. Nello stesso tempo l'esercizio dell'autorità è regolato dai canoni e dagli statuti

della Chiesa, per cui, affinché si abbia la piena comunione tra le Chiese ci dev'essere il reciproco riconoscimento delle legislazioni canoniche nelle loro legittime diversità (n. 16).

Il *Documento di Ravenna*, dicendo che il modo principale di esercitare la comunione tra i vescovi sono i concili, rinvia al *Documento di Valamo* e al *Documento di Monaco* (n. 9). Il *Documento di Monaco* afferma che «Il raccordo alla comunione apostolica collega l'insieme dei vescovi, che assicurano la *episkopè* delle chiese locali, al collegio degli apostoli» (III, n. 4). Il *Documento di Valamo* esplicita che tale raccordo è dato dalla successione apostolica, dicendo che

I vescovi sono quindi radicati nell'“una volta per tutte” del gruppo apostolico, per mezzo del quale lo Spirito Santo testimonia la fede. Infatti, come fondamento della Chiesa, i Dodici sono unici. È tuttavia necessario che altri uomini rendano visibile la loro insostituibile presenza. In questo modo verrebbe assicurato il legame di ogni comunità sia con la comunità delle origini che con la comunità escatologica (n. 48).

Il *Documento di Monaco* già apriva la prospettiva dalle singole Chiese locali alla Chiesa universale. I vescovi uniti nella fede, la carità, la missione e la riconciliazione, comunicano tra di loro nella stessa responsabilità e nello stesso servizio alla Chiesa universale, questo proprio perché nella Chiesa locale si trova l'una e unica Chiesa. Nell'ordinazione il vescovo riceve, insieme al carisma dello Spirito per l'*episkopè* di una Chiesa locale, il carisma dello Spirito per l'*episkopè* di tutta la Chiesa, che è esercitata dai vescovi in reciproca comunione; reciproca comunione che si esprime nella pratica conciliare (III, n. 4).

Il *Documento di Valamo*, dopo aver affermato che «Con l'ordinazione, ogni vescovo diventa successore degli Apostoli, qualunque sia la Chiesa che egli presiede e le prerogative (*presbeia*) di questa Chiesa fra le altre» (n. 49) e dopo aver menzionato vari modi di esercizio della comunione tra i vescovi, ammette che fin dai primi secoli si è instaurata una gerarchia o *taxis* tra le Chiese a seconda dell'antichità di fondazione o dell'importanza delle città oppure nel loro rapporto di Chiesa madre e Chiese figlie, gerarchia che ha trovato la sua espressione canonica formulata dai concili, anche se alcuni loro canoni hanno trovato diversa interpretazione in occidente e in oriente. Comunque tali canoni hanno attribuito particolari prerogative nell'organizzazione della vita sinodale della Chiesa a vescovi di sedi metropolitane o maggiori, generando così la pentarchia costituita dalle sedi di Roma, Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme (n. 52).

Il *Documento di Ravenna* esplicita che la dimensione conciliare appartiene alla natura più profonda della Chiesa, quindi è fondata nella volontà di Dio, anche se le determinazioni canoniche della sua realizzazione cambiano a seconda delle circostanze storiche, sociali, politiche e culturali (n. 10). Infatti, si deve dire che la sinodalità si basa su elementi di diritto divino: la sinodalità tra tutti i fedeli si basa sul battesimo e quella tra i vescovi e i presbiteri sull'unico sacramento dell'ordine, anche se ricevuto in grado diverso, mentre la sinodalità o conciliarità tra i vescovi si basa sulla comune partecipazione alla pienezza del sacramento dell'ordine ricevuta nella consacrazione e quindi è una diretta deduzione dalla dimensione collegiale dello stesso ministero episcopale.

Tale dimensione sinodale o – come dice il *Documento di Ravenna* – conciliare dev'essere presente a livello locale di diocesi, a livello regionale in un raggruppamento di Chiese locali con i loro vescovi che riconoscono «colui che è il primo tra loro», e a livello universale, dove coloro che sono i primi (*protoi*) nelle diverse regioni, insieme a tutti gli altri vescovi, collaborano tra loro per il bene di tutta la Chiesa, dovendo riconoscere «chi è il primo tra di loro» (n. 10).

3. Attuazione della conciliarità o sinodalità

3.1 A livello locale

La premessa del *Documento di Ravenna* è che «La Chiesa di Dio esiste laddove vi è una comunione radunata dall'Eucaristia, presieduta, direttamente o attraverso i suoi presbiteri, da un vescovo legittimamente ordinato nella successione apostolica, il quale insegna la fede ricevuta dagli Apostoli, in comunione con gli altri vescovi e le altre Chiese» (n. 18). Posto questo, ogni fedele, in virtù del battesimo, è chiamato ad essere al servizio della comunità, quindi, per la comunione che si stabilisce tra tutti i membri, la Chiesa locale è sinodale, o conciliare come dice il documento, nella sua stessa struttura. Tale sinodalità non si manifesta solo nel rapporto tra il vescovo e il presbiterio, che è il suo consiglio, ma anche nel rapporto di obbedienza di tutti i fedeli al vescovo, che è il *protos* e il capo (*kephalè*) della Chiesa locale. Il documento richiama la partecipazione attiva, in occidente e in oriente, del laicato, delle persone appartenenti alle comunità monastiche e delle persone consacrate, alla vita della

diocesi e della parrocchia, secondo i diversi carismi che convergono in unità sotto il ministero del vescovo (nn. 20-21). Inoltre, la «comunione è il quadro entro il quale è esercitata tutta l'autorità ecclesiale» (n. 18)¹⁰.

3.2 A livello regionale

La cattolicità della Chiesa, che si attua nella sinassi della Chiesa locale, deve manifestarsi, dice il *Documento di Ravenna*, in comunione con le altre Chiese, specialmente con quelle più vicine. Tale comunione viene manifestata nell'ordinazione di vescovi, che quando è compiuta secondo i canoni garantisce la comunione tra le Chiese nella retta fede, nei sacramenti e nella vita ecclesiale, e anche la comunione vivente con le generazioni precedenti (n. 22).

Il canone 34 dei *Canoni degli Apostoli*, accettato, come sottolinea il *Documento di Ravenna*, sia in Occidente sia in Oriente, regola la relazione tra le Chiese locali in una determinata regione. Così si esprime:

I vescovi di ciascuna nazione (*ethnos*) debbono riconoscere colui che è il primo (*protos*) tra di loro, e considerarlo il loro capo (*kephalè*) e non fare nulla di importante senza il suo consenso (*gnome*); ciascun vescovo può soltanto fare ciò che riguarda la sua dio-

¹⁰ Almeno nella Chiesa latina, la sinodalità a livello locale si attua nel Sinodo diocesano, nel Consiglio presbiterale, nel Collegio dei Consultori, nel Consiglio pastorale e nel Consiglio per gli affari economici.

cesi (*paroikia*) e i territori che dipendono da essa. Ma il primo (*protos*) non può fare nulla senza il consenso di tutti. Poiché in questo modo la concordia (*homonoiā*) prevarrà, e Dio sarà lodato per mezzo del Signore nello Spirito Santo¹¹.

Questa norma si applica a tutte le relazioni tra i vescovi di una provincia, di una metropoli o di un patriarcato e la sua pratica si trova nei sinodi o concili di una provincia, di una regione o di un patriarcato (n. 26). Il documento fa riferimento anche all'istituzione delle conferenze episcopali nella Chiesa latina, che «esprimono lo spirito di comunione nella Chiesa, rispettando allo stesso tempo la diversità delle culture umane» (n. 29). Inoltre, precisa il documento, «ciascun vescovo, nell'esercizio della sua cura pastorale, è giudice e responsabile davanti a Dio per le questioni che riguardano la sua propria diocesi; pertanto egli è il custode della cattolicità della sua Chiesa locale, e deve sempre attentamente adoperarsi a promuovere la comunione cattolica con le altre Chiese» (n. 26).

Attualmente, almeno nella Chiesa latina, il canone 34 dei *Canoni degli Apostoli* in un qualche modo si applica riguardo alle competenze del metropolita in relazione al concilio provinciale (can. 442 §1) e riguardo all'azione del presidente della Conferenza episcopale (can. 455 §4). Il singolo vescovo, invece, deve decidere con gli altri vescovi, insieme al metropolita, nelle materie stabilite dal Codice, o nell'assemblea dei vescovi della provincia o nel concilio provinciale, a seconda dei casi (cann. 952 §1;

¹¹ *Documento di Ravenna*, n. 24.

1264, 2°; 1264, 1°) oppure nell'assemblea dei vescovi di una regione ecclesiastica in quelle materie nelle quali le è stata conferita speciale competenza da parte della Santa Sede (can. 434) oppure nell'assemblea generale della Conferenza episcopale nelle materie stabilite come di sua competenza a norma del can. 455. Lo stesso *Documento di Ravenna*, d'altra parte, di fatto sembra ammettere che il can. 34 dei *Canon degli Apostoli* attualmente non è pienamente applicabile, quando afferma l'ordinaria responsabilità del vescovo nel governo della propria diocesi.

3.3 A livello universale

Il *Documento di Ravenna* ricorda che ogni Chiesa locale non è in comunione solo con le Chiese vicine, ma è anche in comunione sincronica e diacronica con tutte le Chiese locali e con la Chiesa già nella gloria. Per questo la Chiesa, secondo la volontà di Cristo è una e indivisibile, cioè la stessa, sempre e in ogni luogo, dagli inizi fino alla fine dei tempi; è una e cattolica, nel senso che la nota della cattolicità abbraccia simultaneamente la diversità e l'unità delle comunità umane disseminate attraverso il tempo e lo spazio (n. 32).

In tutte le Chiese locali, allora, una sola e unica è la fede professata, la stessa e unica è l'Eucaristia celebrata, uno solo e unico è il ministero apostolico esercitato: una Chiesa locale non può modificare né il Credo formulato dai Concili ecumenici né un punto fondamentale che riguarda la forma del ministero e neppure può celebrare l'Eucaristia in volontario isolamento dalle altre Chiese locali (n. 33).

Proprio la comunione che vige tra le Chiese locali sulla base dell'unica fede, dell'unico ministero

e dell'unica Eucaristia richiede che tutte le Chiese regolino queste dimensioni della loro vita per mezzo dei canoni, per cui nella storia, per risolvere seri problemi riguardanti la comunione universale e la concordia tra le Chiese, si è ricorsi ai concili ecumenici, così chiamati non solo perché riunivano insieme i vescovi di tutte le regioni e in particolare di quelle maggiori secondo l'antico ordine o *taxis* (Roma, Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme), ma anche perché le loro decisioni erano vincolanti per tutte le Chiese e per tutti i fedeli, di tutti i tempi e di tutti luoghi. Ragione per cui le decisioni dei concili ecumenici rimangono normative (nn. 34-35).

Tuttavia, secondo il *Documento di Ravenna*, un concilio dev'essere posto in un orizzonte più vasto: non coinvolge solo i vescovi riuniti insieme, ma anche le loro Chiese, in quanto le decisioni dei primi debbono essere ricevute dalle seconde nella loro vita, per cui ogni concilio ecumenico diventa una manifestazione della comunione di tutta la Chiesa e un servizio reso ad essa (nn. 37-38).

Dopo la frattura tra Oriente e Occidente, entrambe le Chiese, dice il documento, hanno continuato a tenere concili, alcuni dei quali sono considerati ecumenici dalla Chiesa cattolica romana. Il fatto che le due parti della cristianità abbiano dovuto convocare concili propri, lamenta il documento, ha favorito dissensi, che hanno contribuito ad un reciproco allontanamento, per cui si auspica che siano ricercati «mezzi che permettano di ristabilire il consenso ecumenico» (n. 39).

Nel primo millennio la comunione universale della Chiesa, al di fuori dei concili, era mantenuta attraverso le relazioni fraterne dei vescovi tra di loro,

tra i vescovi e i rispettivi *protoi* e tra gli stessi *protoi* nell'ordine (*taxis*) canonico, per cui si avevano consultazioni, lettere e appelli alle principali sedi, specialmente alla sede di Roma (n. 40)¹².

A questo punto nel *Documento di Ravenna* vengono fatte tre affermazioni importanti.

La prima è al n. 41:

Entrambe le parti concordano sul fatto che tale *taxis* canonica era riconosciuta da tutti all'epoca della Chiesa indivisa. Inoltre concordano sul fatto che Roma, in quanto Chiesa che «presiede alla carità», secondo l'espressione di Sant'Ignazio d'Antiochia (*Ai Romani*, Prologo), occupava il primo posto nella *taxis*, e che il vescovo di Roma è pertanto il *protos* tra i patriarchi. Tuttavia esse non sono d'accordo sull'interpretazione delle testimonianze storiche di quest'epoca per ciò che riguarda le prerogative del vescovo di Roma, in quanto *protos*, questione compresa in modi diversi già nel primo millennio.

Come si vede, viene riconosciuto che la Chiesa di Roma occupa il primo posto nell'ordine canonico tra le principali Chiese e che quindi il suo vescovo è il *protos* tra i patriarchi, ma si vede la necessità di un approfondimento circa l'interpretazione delle testimonianze storiche riguardanti le sue prerogative.

La seconda la troviamo di seguito, al n. 42, dove è riconosciuto un ruolo attivo del vescovo di Roma nei concili ecumenici:

La conciliarità a livello universale, esercitata nei concili ecumenici, implica un ruolo attivo del vescovo di

¹² Vedi quanto detto nella nota 22 riguardo al Concilio di Sardica.

Roma, quale *protos* tra i vescovi delle sedi maggiori, nel consenso dell'assemblea dei vescovi. Sebbene il vescovo di Roma non abbia convocato i concili ecumenici dei primi secoli, e non li abbia mai presieduti, egli fu non di meno strettamente coinvolto nel processo decisionale di tali concili.

Segue la terza nel n. 43:

Primato e conciliarità sono reciprocamente interdipendenti. Per tale motivo il primato ai diversi livelli della vita della Chiesa, locale, regionale e universale, dev'essere sempre considerato nel contesto della conciliarità e, analogamente, la conciliarità nel contesto del primato.

Segue, nello stesso numero, una spiegazione di quanto affermato:

Per quanto riguarda il primato ai diversi livelli, desideriamo affermare i seguenti punti:

1. Il primato, a tutti i livelli, è una pratica fermamente fondata nella tradizione canonica della chiesa.
2. Mentre il fatto del primato a livello universale è accettato dall'Oriente e dall'Occidente, esistono delle differenze nel comprendere sia il modo secondo il quale esso dovrebbe essere esercitato, sia i suoi fondamenti scritturali e teologici.

Nel n. 44, il documento, dopo aver richiamato che «Nella storia dell'Oriente e dell'Occidente, almeno fino al IX secolo, e sempre nel contesto della conciliarità era riconosciuta una serie di prerogative, secondo le condizioni dei tempi, per il *protos* o *kephalè*, in ciascuno dei livelli ecclesiastici stabiliti», precisa: «Tale distinzione di livelli non diminuisce né l'uguaglianza sacramentale di ogni vescovo né la cattolicità di ciascuna Chiesa locale». La precisazione è senz'altro vera, in quanto tra il

Romano Pontefice e tutti gli altri vescovi c'è un'uguaglianza ontologico-sacramentale data dalla comune consacrazione episcopale, mentre la differenza si pone a livello ecclesiologico strutturale, quindi di potestà di governo. Così è vero che la distinzione di livelli non diminuisce la cattolicità di ciascuna Chiesa locale, in quanto la nota della cattolicità è data dal fatto che in essa è professata la fede apostolica, è celebrata l'Eucaristia perché presieduta dal vescovo nella successione apostolica e nella comunione con tutte le altre Chiese, nel rispetto dell'ordine (*taxis*) canonico riguardante le Chiese e i *protoi*.

4. Valutazione del Documento di Ravenna, necessari approfondimenti e prospettive

4.1 Rapporto tra Chiesa locale e Chiesa universale

Il documento rivela un notevole sforzo da ambedue le parti componenti la Commissione mista.

La prospettiva del documento, nella sua insistenza sulla Chiesa locale e l'aspetto sinodale in genere della Chiesa, corrisponde certamente all'ecclesiologia ortodossa. Mi sembra che la parte cattolica abbia fatto lo sforzo di mettersi in questa prospettiva, che d'altra parte di per sé non contraddice l'ecclesiologia cattolica. Infatti, tenendo presenti le precisazioni già espresse lungo l'esposizione del contenuto del documento, si può dire che nel loro complesso possono essere accettate le affermazioni che vengono fatte circa la chiesa locale, la natura sinodale della Chiesa, che si esprime a livello locale, regionale e universale, la natura e l'esercizio dell'autorità, la funzione dei concili ecumenici e la mutua

implicazione tra sinodalità o conciliarità e primato ai tre livelli. Tuttavia, la visione formulata nel documento non esprime pienamente l'ecclesiologia cattolica, per il fatto che la Chiesa universale rimane ancora un orizzonte piuttosto indefinito. D'altra parte si deve dire che il documento segue un metodo di analisi che potremmo dire induttivo, che comunque, inevitabilmente, conduce alla necessità dell'ammissione di un *protos* a livello universale con un ruolo attivo all'interno della conciliarità.

Infatti, le affermazioni che vengono fatte alla fine del documento sono importanti, in quanto da esse si rileva che dalla parte ortodossa della Commissione mista non c'è un rifiuto di principio del primato del vescovo di Roma a livello universale, se si comprendono il primato e la conciliarità in mutua relazione e implicazione.

Pur essendo messi in luce dei punti divergenti, alla fine del documento si esprime la volontà di «studiare in modo più approfondito la questione del ruolo del vescovo di Roma nella comunione di tutte le Chiese. Qual è la funzione specifica del vescovo della “prima sede” in un'ecclesiologia di *koinonia* [...] in che modo l'insegnamento sul primato universale dei concili Vaticano I e Vaticano II può essere compreso e vissuto alla luce della pratica ecclesiale del primo millennio» (n. 45). Infatti, il documento termina affermando che “la dichiarazione [...] sulla comunione ecclesiale, la conciliarità e l'autorità rappresenta un positivo e significativo progresso nel nostro dialogo, e che essa fornisce una solida base per la discussione futura sulla questione del primato nella Chiesa a un livello universale» (n. 46).

Certamente un approfondimento del ruolo del vescovo di Roma a livello universale, proprio per

mantenere gli elementi ecclesiologici comuni emersi nel *Documento di Ravenna*, dovrà comportare la trattazione della mutua relazione tra la Chiesa universale e la Chiesa locale o particolare, che è relazione di mutua interiorità, la quale dà ragione del fatto che, proprio perché nelle Chiese particolari e dalle Chiese particolari esiste la sola e unica Chiesa cattolica (LG 23a; can. 368), la Chiesa di Cristo una, santa, cattolica e apostolica è veramente presente e operante nella Chiesa locale o particolare (CD 11a; cann. 369 CIC; 177 §1 CCEO)¹³. Sarà questa integrazione che eviterà di considerare la Chiesa universale come la somma delle Chiese particolari o una federazione di esse o il mero risultato della loro comunione come fatto esterno e permetterà di considerare che «nel suo essenziale mistero essa precede la creazione stessa»¹⁴.

¹³ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lett. *Communio notio*, 28 maggio 1992, n. 9, AAS 90 (1998) 838-850.

¹⁴ Cf. *ibid.*; cf. anche l'articolo apparso sul *L'Osservatore Romano* ad un anno dalla pubblicazione della lettera *Communio notio*, *** «La Chiesa come comunione, A un anno dalla pubblicazione della Lettera *Communio notio*», *L'Osservatore Romano*, 23 aprile 1993; anche in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera «*Communio notio*» su alcuni aspetti della Chiesa come comunione (28 maggio 1992). *Testo e commenti*, Città del Vaticano 1994, 82; 84. Nel citare questo articolo ci riferiremo sempre a questa seconda pubblicazione.

Risulta inaccettabile dal punto di vista di una retta ecclesiologia cattolica l'affermazione di P. Hürmann che la mutua appartenenza delle Chiese «deve trovare la sua forma compiuta e lo può fare solo attraverso un libero riconoscimento. L'unità della Chiesa universale è un'unità libera – attraverso le singole

Inoltre, dalla mutua immanenza tra la Chiesa universale e la Chiesa particolare deve necessariamente dedursi che i soggetti della suprema autorità – non solo il Collegio dei vescovi, ma anche il Romano Pontefice – e quindi l'esercizio della loro potestà, sono presenti come elementi proprii, interni, in ogni Chiesa particolare, per cui non raggiungono la Chiesa particolare dell'esterno, ma dal di dentro perché appartenenti alla sua essenza¹⁵.

Questo fatto implica il rapporto tra il Romano Pontefice e i vescovi come pastori delle singole Chiese particolari.

Bisogna notare che né nel *Documento di Ravenna* né negli altri documenti della Commissione mista che l'hanno preceduto, si parla di due principi fondamentali dell'ecclesiologia ortodossa quali l'autonomia e l'autocefalia della Chiesa locale, che è il grado massimo di autonomia.

Il termine "autonomia", infatti, può restare ambiguo. Esso sarebbe erratamente usato se lo si inten-

Chiese quali associazioni autonome – mediata e suggellata. Attraverso questo libero processo la Chiesa come Chiesa universale e come Chiesa particolare recupera la propria essenza». Veramente "originale" è l'idea delle Chiese particolari come associazioni. Tale visione si basa su un'altra ambigua affermazione, fatta sulla base di LG 26, che «la Chiesa universale non ha essenzialmente nulla di più e nulla di diverso rispetto alla Chiesa particolare», per il fatto che la Chiesa particolare possiede tutti gli elementi essenziali che sono propri della Chiesa. Cf. «"Una cum". Funzioni del ministero petrino dal punto di vista cattolico», in P. HÜRMANN (ed.), *Papato ed Ecumenismo. Il ministero petrino al servizio dell'unità*, Bologna 1999, 110.

¹⁵ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lett. *Communio* notio, n.13.

desse come “rivendicazione autarchica” della Chiesa particolare e dell’esercizio della potestà del vescovo diocesano nei confronti della Chiesa universale e del Romano Pontefice¹⁶. Invece, se il concetto d’autonomia lo si assume per designare la misura di autode-terminazione e quindi la misura dell’indipendenza goduta all’interno di un tutto sociale, e non una situazione di totale svincolo¹⁷, esso si può applicare alla Chiesa particolare, in quanto è soggetto in se stesso completo, proprio perché in essa è presente e agisce la Chiesa, una, santa, cattolica e apostolica, anche se la Chiesa particolare non esaurisce in sé la totalità del mistero della Chiesa di Cristo¹⁸.

¹⁶ Cf. P. AMENTA, *Partecipazione alla potestà legislativa del Vescovo. Indagine teologico-giuridica su Chiesa particolare e sinodo diocesano*, Coll. Tesi Gregoriana. Serie Diritto canonico, 8, Roma 1966, 104-105. La Chiesa non può essere considerata una federazione di Chiese, in quanto perderebbe la nota dell’unità e dell’unicità.

¹⁷ K. MÖRS DORF, «L’autonomia della Chiesa locale», in *La Chiesa dopo il Concilio*. Atti del Congr. Int. di Dir. Can., Roma, 14-19 genn. 1970, Milano 1972, 168-169.

¹⁸ Cf. *** «La Chiesa come comunione» (cf. nt. 14), 82. Giovanni Paolo II nella sua Allocuzione alla Curia Romana del 20 dicembre 1990, dopo aver parlato della “mutua interiorità” tra Chiesa universale e Chiesa particolare sul fondamento della comunione, che sostiene la Chiesa nelle sue più varie espressioni concrete e storiche, dice: «Tale reciprocità, mentre esprime e preserva le rispettive dignità, illustra adeguatamente la figura della Chiesa, una e universale, che nelle Chiese particolari trova insieme e la propria immagine e un suo luogo di espressione essendo le Chiese particolari formate “ad immagine della Chiesa universale, e in esse e da esse è costituita l’una e l’unica Chiesa cattolica”. Le Chiese particolari a loro volta sono “ex et in Ecclesia universali”: da questa e in questa, infatti, hanno la loro ecclesialità. La Chiesa particolare è “Chiesa” proprio

Allora, l'autonomia dell'esercizio della potestà del vescovo, di cui parla l'Es. ap. postsinodale *Pastores gregis*, data da Giovanni Paolo II il 16 ottobre 2003, al n. 56¹⁹, e quindi quella della Chiesa partico-

perché è presenza particolare della Chiesa universale. Così da una parte la Chiesa universale trova la sua esistenza concreta in ogni Chiesa particolare in cui essa è presente e operante e, dall'altra, la Chiesa particolare non esaurisce la totalità del mistero della Chiesa, dato che alcuni suoi elementi costitutivi non sono deducibili dalla pura analisi della Chiesa particolare stessa. Tali elementi sono l'ufficio del successore di Pietro e lo stesso Collegio Episcopale». AAS 83 (1991) 745.

¹⁹ Dice il n. 56 della *Pastores gregis*: «Perché, dunque, il ricorso al principio di comunione sia fatto correttamente ed efficacemente, saranno ineludibili alcuni punti di riferimento. Si dovrà innanzitutto tener conto del fatto che nella sua Chiesa particolare, il Vescovo diocesano possiede tutta la potestà ordinaria, propria e immediata, necessaria per l'adempimento del suo ministero pastorale. *A lui, pertanto, compete un ambito proprio di esercizio autonomo di tale autorità*, ambito riconosciuto e tutelato dalla legislazione universale. La potestà del Vescovo, dall'altra parte, coesiste con la potestà suprema del Romano Pontefice, anch'essa episcopale, ordinaria e immediata su tutte le singole Chiese e i raggruppamenti di esse, su tutti i pastori e i fedeli» (sottolineatura nostra). Il testo rimanda in nota, oltre che a LG 22, ai cann. 331, 333, 381 §1 CIC 1983 e 41, 45 §1, 178 CCEO. È utile riportare il testo latino ufficiale: «Ut communionis principium recte efficaciterque adhibeatur, quaedam hac de re necessaria erunt elementa. In primis illud est servandum: in Ecclesia particolari dioecesanum Episcopum omnem habere ordinariam, propriam immediatamque potestatem, quae ad eius pastorale ministerium obeundum est necessaria. *Quocirca ad eum proprius huius auctoritatis exercendae suo iure ambitus pertinet*, quem ambitum agnoscunt et leges universae tutantur. Potestas autem Episcopi, altera ex parte, una cum suprema Romani Pontificis potestate exsistit, ipsa quoque episcopali, ordinaria et immediata quae singulas Ecclesias earumque sodalitates, omnes pastores fidelesque complectitur»

lare sono legittime proprio perché si pongono all'interno della Chiesa intesa come un *totum*, quindi come *universalis* e allo stesso tempo *universa*²⁰, come realtà che precede temporalmente e ontologicamente

(sottolineatura nostra). AAS 96 (2004) 825-927. In Italiano si parla di "ambito proprio di esercizio autonomo" della sua autorità da parte del vescovo, nel testo ufficiale latino abbiamo "*proprius huius auctoritatis exercendae suo iure ambitus*", quindi ad "*autonomo*" corrisponde "*suo iure*". A mio parere viene fondamentalmente reso lo stesso concetto: infatti "autonomo" etimologicamente significa "darsi delle proprie leggi", "*suo iure*" letteralmente significa "per diritto proprio", quindi il vescovo esercita la sua potestà "per diritto proprio", il che mi sembra che esprima un concetto in qualche modo pure più forte che "autonomo". T. Bertone parla di «ampio spazio di legittima autonomia riconosciuto alle Chiese particolari» nel suo articolo «I fedeli nella Chiesa. La costituzione gerarchica della Chiesa», in *I religiosi e il nuovo Codice di Diritto Canonico. Atti della XXIII Assemblea CISM. Collovalenza 8-11 nov. 1983*, Roma 1984, 67, e auspica un «potere del vescovo, in certo modo più autonomo, nella Chiesa particolare, e più esteso, nei riguardi della Chiesa universale» nella sua tesi dottorale *Benedetto XIV (1740-1758) e la gerarchia ecclesiastica*, Università Pontificia Salesiana, Facoltà di Diritto Canonico, Tesi di Dottorato n. 151, Roma 1976, 552 [88].

²⁰ Nel Concilio e nel Codice si usano due espressioni: "*Ecclesia universalis*" (solo nel Concilio) e "*Ecclesia universa*" (nel Concilio e nel CIC), complementari tra di loro e che esprimono l'unica realtà della Chiesa. Tenendo presente che l'una e unica Chiesa cattolica, nella quale sussiste la Chiesa di Cristo, è la comunione delle Chiese particolari, nelle quali ("*in quibus*") e dalle quali ("*ex quibus*") è costituita (LG 23a; can. 368), "*Ecclesia universa*" (cann. 331; 333) sottolinea piuttosto la dimensione spazio-temporale della Chiesa nel suo aspetto, diciamo, quantitativo e materiale, come un "*totum ut summa*" risultante dall'insieme delle Chiese particolari ("*ex quibus*"); "*Ecclesia universalis*" (LG 23a) sottolinea piuttosto l'aspetto qualitativo della realtà della Chiesa, cioè, un "*totum ut unum*", come una unità che mistericamente si rende presente in ogni sua parte ("*in qui-*

la Chiesa particolare, così come, conseguentemente, l'appartenenza del singolo vescovo al Collegio episcopale, con a capo il Romano Pontefice, precede la sua capitalità nella Chiesa particolare²¹.

bus”) (cf. il mio articolo «“*Populus Dei universus*” e “*populi Dei portiones*”», in *Système juridique canonique et rapports entre les ordonnancements juridiques. Sistema giuridico canonico e rapporti interordinamentali*, ed. E. Raad, Beyrouth 2008, 41-46).

²¹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, M.p. *Apostolos suos*, 21 mag. 1998, n. 12, AAS 90 (1998) 642-658. La mutua immanenza tra la Chiesa universale e la Chiesa particolare e la mutua immanenza tra il Collegio dei vescovi e il vescovo sono tra loro correlate. Dice H. de Lubac: «Ora, dal momento che l'episcopato è tutto intero in ognuno, “la Chiesa universale è tutta intera in ognuna delle Chiese”; così “l'unità della gerarchia fa della Chiesa particolare una stessa cosa con la Chiesa universale”». H. DE LUBAC, *Pluralismo di Chiese o unità della Chiesa?*, Brescia 1973, 45. La Chiesa di Cristo, come la salvezza, è in se stessa metastorica, nel senso che, come afferma il n. 9 della Lett. *Communiois notio*, essa «è una realtà ontologicamente e temporalmente previa ad ogni singola Chiesa particolare». Questo perché, «ontologicamente, la Chiesa-mistero, la Chiesa una e unica, secondo i Padri precede la creazione, e partorisce le Chiese particolari come figlie, si esprime in esse». Tuttavia, «temporalmente, la Chiesa si manifesta nel giorno di Pentecoste nella comunità dei centoventi riuniti attorno a Maria e ai dodici Apostoli, rappresentanti dell'unica Chiesa e fondatori delle Chiese locali», per cui da tale Chiesa, «originata e manifestatasi universale, hanno preso origine le diverse Chiese locali, come realizzazioni particolari dell'una e unica Chiesa di Cristo». L'articolo apparso su *L'Osservatore Romano* ad un anno dalla pubblicazione della Lettera *Communiois notio* spiega che «la Chiesa di Gerusalemme del giorno di Pentecoste che appariva “localmente” determinata, non era tuttavia una Chiesa locale (o particolare) nel senso attuale di questa espressione; non era cioè una *portio populi Dei*, una “singola Chiesa particolare”, ma il *Populus Dei*, la *Ecclesia universalis*, la Chiesa che parla tutte le lingue e, in questo senso, madre di

Nell'ecclesiologia ortodossa l'autonomia, si distingue in esterna ed interna. La prima si riferisce all'indipendenza totale della Chiesa rispetto ad ogni altra istituzione non ecclesiale, per es. lo Stato, nella gestione degli affari ecclesiastici. Riguardo a questo tipo di autonomia troviamo una corrispondenza tra la Chiesa cattolica e l'Ortodossia, con la differenza che nella prassi della Chiesa cattolica è la Santa Sede che regola i rapporti con gli Stati, anche se in collegamento con i vescovi della circoscrizione ecclesiastica interessata (can. 365), mentre nell'Ortodossia è la Chiesa autocefala. La seconda, quella interna, invece, si riferisce, da una parte, all'indipendenza amministrativa che ogni diocesi ha rispetto ad ogni altra diocesi pari a lei all'interno di una Chiesa locale, che può essere un arcivescovato, una metropoli o un patriarcato (autonomia diocesana o eparchiale), dall'altra, all'indipendenza, solo nell'ambito amministrativo, di una Chiesa locale che ha un sinodo proprio rispetto alla sua Chiesa madre auto-

tutte le Chiese particolari, le quali, attraverso gli Apostoli, nasceranno da lei come figlie». *** «La Chiesa come comunione» (cf. nt. 14), 84.

La *Pastores gregis* al n. 8 stabilisce un'analogia tra il rapporto Chiesa universale-Chiesa particolare e Collegio episcopale-vescovi, in riferimento agli Apostoli, quando, riferendosi ad AG 5, afferma: «Possiamo meglio comprendere questo parallelismo tra la Chiesa universale e il Collegio dei Vescovi alla luce di quanto afferma il Concilio Vaticano II: "Gli Apostoli furono, dunque, ad un tempo il seme del nuovo Israele e l'origine della sacra gerarchia". Negli Apostoli, non singolarmente considerati, ma nel loro essere Collegio, era contenuta la struttura della Chiesa, che in loro era costituita nella sua universalità e unità, e del Collegio dei Vescovi loro successori, segno di tale universalità e unità».

cefala (autonomia ecclesiastica). Allora, e questo mi sembra molto importante sottolinearlo, anche nell'Ortodossia l'autonomia interna non indica una totale indipendenza della Chiesa locale, in quanto consiste nella possibilità di governarsi secondo le proprie leggi, ma rispettando allo stesso tempo i principi dell'unico *corpus canonum*, che non può essere cambiato se non da un concilio o sinodo ecumenico, che è l'autorità suprema per la Chiesa ortodossa²². Allora, ogni Chiesa locale ortodossa nel suo statuto di organizzazione propria mantiene l'unità canonica, dogmatica e cultica con la Chiesa ortodossa universale, proprio per il fatto che rispetta i principi canonici fondamentali del *corpus canonum*. La Chiesa ortodossa si considera, così, una comunione di Chiese locali, sia autonome che autocefale, che conservano l'unità in uno stretto rapporto di interdipendenza dogmatica e canonica, sebbene è da dire che l'autocefalia sviluppatasi nei secc. XIX e

²² Tale *Corpus canonum* (sacri canoni) è costituito dai canoni degli Apostoli, i canoni dei concili o sinodi ecumenici e locali e quelli dei Santi Padri, riconosciuti dal can. 2 del Concilio in Trullo (691-692) e confermati dal Concilio Niceno VII (787). Cf. G. GRIGORITA, *Il concetto di Ecclesia sui iuris. Un'indagine storica, giuridica e canonica*, Roma 2007, 25-26. È da notare che il Concilio in Trullo conferma i canoni del Concilio di Sardica (343-344), che già sancì il diritto di cassazione da parte del vescovo di Roma, cioè di rifiutare la deposizione di un vescovo e di inviare dei suoi legati per partecipare al giudizio d'appello che emetteranno i vescovi vicini della provincia in cui si è prodotta la causa. Tali canoni erano comunque già stati ricevuti poco a poco in oriente. Cf. O. CLÉMENT, *Rome autrement. Un orthodoxe face à la papauté*, Paris 1977, 34.

XX, sotto la spinta nazionalistica, ha condotto verso una quasi totale indipendenza connotata da nazionalismo religioso²³. L'autocefalia, poi, come sistema di organizzazione ecclesiastica, riguarda la Chiesa locale, che, governata dal suo Santo Sinodo composto da tutti i vescovi di tale Chiesa e presieduto da un *protos*, si amministra liberamente nei suoi rapporti con lo Stato (autonomia esterna) e con le altre Chiese locali (autonomia interna), ma, anch'essa, sempre nel rispetto dei principi fondamentali del *corpus canonum*. L'autonomia, allora, si articola in diversi gradi, il più alto dei quali costituisce l'autocefalia. In conclusione possiamo dire che il punto di convergenza tra una visione cattolica della giusta autonomia della Chiesa particolare e la visione ortodossa dell'autonomia o autocefalia della Chiesa locale consista nel fatto che l'autonomia indica un'indipendenza amministrativa di una Chiesa particolare o locale, che può variare in funzione del suo sistema amministrativo (diocesi/eparchia, arcivescovato, metropolia, patriarcato)²⁴. Evidentemente il punto di divergenza sta nel fatto che nella Chiesa cattolica la legittima autonomia è relativa al primato del Romano Pontefice, nell'Or-

²³ Cf. O. CLÉMENT, *Rome autrement* (cf. nt. 22), 82.

²⁴ Per tutta la questione, cf. G. GRIGORITA, *Il concetto di Ecclesia sui iuris* (cf. nt. 22), 17-36. Sappiamo che nel CCEO è entrato il termine *Ecclesia sui iuris*, per indicare un'unità giuridica che ha un proprio patrimonio spirituale, teologico, disciplinare e quindi un'organizzazione che la rende in un certo grado autonoma. Il termine è nuovo ed è stato assunto per non usare il termine "autonomia", perché avrebbe potuto causare confusione con la stessa parola usata in senso analogo dagli ortodossi. Cf. I. ŽUŽEK, «Che cosa è una Chiesa, un Rito orientale?», *Seminarium* 27 (1975) 275.

todossia è relativa ai principi del *corpus canonum* e quindi alla comunione che la Chiesa locale mantiene con tutte le altre Chiese e quindi con l'ortodossia diffusa per l'intero universo.

D'altra parte, come dicevo, nel *Documento di Ravenna*, evitando di scendere in concrete determinazioni circa l'organizzazione canonica delle Chiese particolari, non fa uso affatto dei concetti di autonomia e autocefalia tanto cari all'Ortodossia. L'uso di tali concetti avrebbe certamente complicato il discorso, in quanto se si scende nei dettagli nell'Ortodossia l'attuazione dell'autocefalia non è semplice.

Nel *Documento di Monaco*, invece, si offre una visione mistica della comunione, fondata cristologicamente e teologicamente. Si dice:

Lungi dall'escludere la diversità o la pluralità, la *koinonia* la presuppone e guarisce le ferite della divisione, transcendendola nell'unità. Poiché Cristo è uno per i molti, così nella Chiesa, che è suo corpo, l'uno e i molti, l'universale e il locale, *sono necessariamente simultanei*²⁵. Ancora più profondamente, poiché il Dio uno e unico è comunione di tre persone, la Chiesa una e unica è comunione di più comunità, e la Chiesa locale comunione di persone. La Chiesa una e unica si identifica alla *koinonia* delle Chiese. Unità e molteplicità appaiono legate a un punto tale che l'una non potrebbe esistere senza l'altra. È questa la relazione costitutiva della Chiesa che le istituzioni rendono visibile e, per così dire, storicizzano (III, 2).

Come si vede è completamente estranea a questo testo l'idea di una federazione di Chiese o di una comunione di Chiese puramente esteriore. È certa-

²⁵ Sottolineatura nostra.

mente da dire che da una parte la tradizione della Chiesa orientale ha sempre mantenuto come fondamentale una visione mistica della comunione ecclesiale, trascurando, però, l'aspetto istituzionale che la esprima e la garantisca, dall'altra la tradizione della Chiesa occidentale ha sviluppato, in contrapposizione al protestantesimo, l'aspetto istituzionale dell'unità della Chiesa, trascurando l'aspetto mistico della comunione, che come dimensione della grazia e dell'opera dello Spirito Santo, che unisce al Padre nel Figlio, sostiene e dà senso all'elemento istituzionale. La riflessione ecclesiologica nell'ambito cattolico successiva al Vaticano II ha sempre più recuperato questa dimensione interiore della Chiesa, la comunione di grazia, rispetto alla cui realizzazione, l'elemento istituzionale è funzionale. L'incontro delle due ecclesiologie, quella dell'Oriente e quella dell'Occidente, sarà un arricchimento reciproco, nel senso che ognuna potrà mantenere la sua ispirazione fondamentale, ma sarà resa più completa nell'integrazione di elementi trascurati o non sufficientemente considerati.

Comunque, in prospettiva, considerando il rapporto di mutua immanenza tra la Chiesa universale e la Chiesa particolare e quindi dell'immanenza in quest'ultima del Romano Pontefice come elemento proprio e non estrinseco, non si potrà evitare di affrontare il tema della coordinazione dell'esercizio della potestà primaziale del Romano Pontefice e della potestà del vescovo nella sua diocesi e del rapporto tra il diritto universale e il diritto particolare²⁶.

²⁶ Per un approfondimento della questione, cf. i miei articoli «Autonomia delle chiese particolari», in B. CHIARELLI

Oltre al fatto che per diritto divino il vescovo diocesano nella diocesi affidatagli ha tutta la potestà ordinaria, propria e immediata che è richiesta per l'esercizio del suo *munus pastorale* (can. 381 §1 CIC; LG 27a; CD 8a; can. 178 CCEO), dobbiamo considerare pure che, come afferma la *Pastores gregis* al n. 56, proprio in virtù del realizzarsi pieno della Chiesa di Cristo e della sua cattolicità nella Chiesa particolare, questa ha in sé tutti i mezzi naturali e soprannaturali per adempiere la missione che Cristo ha affidato alla Chiesa da compiere nel mondo. Perciò possiamo dire che gode per diritto divino di una sua legittima autonomia. Per questo le singole Chiese particolari, che legittimamente erette godono per il diritto stesso di personalità giuridica (can. 373 CIC), costituiscono un vero ordinamento giuridico, anche se non primario e originario, in quanto non indipendente e pienamente sovrano, essendo destinatario anche delle norme emanate dall'autorità suprema e, come dice il can. 381 §1 CIC, sottoposto alle riserve fatte dal diritto o da un decreto del Sommo Pontefice alla suprema autorità oppure ad altra autorità ecclesiastica (CD 8a) o, come dice il can. 178 CCEO, l'esercizio della potestà del vescovo eparchiale in ultima istanza ("*ultimatum*") è governato dalla suprema autorità della Chiesa e può essere circoscritto entro certi limiti in vista dell'utilità della Chiesa o dei fedeli cristiani.

(ed.), *La Chiesa particolare nel codice del post-Concilio*, Quaderni della Rivista di Scienze Religiose n.6/ 2005, 25-58; «Linee di governo della diocesi da parte del vescovo secondo l'Es. Ap. *Pastores gregis* e il nuovo Direttorio per il ministero dei vescovi *Apostolorum successores*», *Periodica* 93 (2004) 568-600.

L'autonomia, come capacità di governarsi, comprendente anche quella di annunciare autenticamente le verità di fede (cann. 753 CIC; 600 CCEO), però, è legittima quando è regolata dal principio della comunione gerarchica (cann. 336; 375 §2 CIC; 49 CCEO; *LG* 21b; 22a). Nel numero 56 dell'Es. ap. *Pastores gregis* si mette in relazione l'unità della Chiesa e l'unità dell'episcopato, unità dell'una e dell'altro che richiede un centro, che è il Romano Pontefice, Vescovo di Roma, per cui la suprema autorità, come abbiamo visto, è elemento interiore alla Chiesa particolare, in virtù della mutua interiorità tra Chiesa universale e Chiesa particolare.

Lo stesso numero della *Pastores gregis* conclude: «[...] i vincoli della comunione gerarchica che legano i Vescovi alla Sede Apostolica richiedono una necessaria coordinazione tra la responsabilità del Vescovo diocesano e quella della suprema autorità, che è dettata dalla natura stessa della Chiesa. È lo stesso diritto divino a porre i limiti dell'esercizio dell'una e dell'altra». Tale coordinazione della responsabilità del vescovo diocesano e di quella della suprema autorità, si esprime in quella tra il diritto particolare e il diritto universale o comune, nonché attraverso le riserve stabilite²⁷.

Sulla base del riconoscimento che il Vaticano II ha espresso della tradizione spirituale, teologica e disciplinare delle Chiese orientali, anche di quelle non in piena comunione con la Chiesa cattolica (*UR* 14-17), nel cammino di ristabilimento della piena

²⁷ Cf. il mio articolo «Diritto universale e diritto particolare: un rapporto di complementarità», *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 15 (2002) 11-20.

comunione ci si può chiedere se dal punto di vista giuridico non sarebbe da prendere in considerazione la formulazione di un Codice fondamentale comune per tutta la Chiesa, frutto del lavoro congiunto della Chiesa cattolica e delle Chiese ortodosse, in cui siano contenuti i canoni che configurano negli elementi essenziali solo le istituzioni di diritto divino, cioè stabilite da Cristo stesso o dagli Apostoli, e contengano quei canoni che disciplinino quei modi di attuazione di tali istituzioni senza i quali queste rimarrebbero svuotate²⁸. La Chiesa latina e le varie Chiese Orientali, una volta ristabilita la piena comunione, potrebbero avere ciascuna un proprio Codice in cui trovi applicazione la loro peculiarità spirituale, teologica, liturgica e disciplinare, con istituzioni proprie²⁹. Non corrisponderebbe questo, in qualche modo, all'ispirazione originale che era alla base del progetto di Paolo VI di avere un codice comune e

²⁸ Esponeva sinteticamente questa ipotesi P. Erdö nella relazione «Rigidità ed elasticità delle strutture normative nel dialogo ecumenico», da lui tenuta al Convegno di Studio *Legge canonica nella vita della Chiesa. Indagine e prospettive, nel segno del recente Magistero Pontificio*, organizzato dal Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, in occasione del XXV Anniversario della promulgazione del Codice di Diritto Canonico 25. I. 1983 - 25. I. 2008, tenutosi nella Città del Vaticano il 24-25 gennaio 2008.

²⁹ Il Decr. *Orientalium Ecclesiarum*, n. 5, dichiara che «le Chiese d'Oriente come anche d'Occidente, hanno il diritto e il dovere di reggersi secondo le proprie discipline particolari, poiché sono commendevoli per veneranda antichità, più corrispondenti ai costumi dei loro fedeli e più adatte a provvedere al bene delle loro anime». Sebbene quest'affermazione si riferisca alle Chiese orientali già in piena comunione con la Sede Apostolica, tuttavia è estendibile a tutte le Chiese orientali una volta ricostituita la piena comunione.

fondamentale, che contenesse il diritto costitutivo della Chiesa, e un Codice di Diritto Canonico per la Chiesa latina e uno per la Chiesa Orientale³⁰? Progetto, che, come si sa, trovò forma in vari schemi della *Lex Ecclesiae Fundamentalis*, che poi per decisione di Giovanni Paolo II non fu promulgata. In effetti in tali schemi non erano contenuti solo i canoni che configurassero negli elementi essenziali unicamente le istituzioni di diritto divino, ma tanti aspetti della Chiesa di diritto puramente umano, più o meno fondati nel diritto divino.

Nell'ipotesi di un Codice comune che raccolga il diritto divino costituzionale della Chiesa e di codici differenziati per la Chiesa latina e per le Chiese Orientali, la coordinazione sarebbe determinata proprio dal contenuto di tale Codice comune o universale. Sarebbe da approfondire se tale Codice comune non potesse ispirarsi anche ai principi contenuti nel *corpus canonum* della tradizione ortodossa, che, essendo tratti da fonti del primo millennio, potrebbero essere accettati anche da parte cattolica.

Con un tale sistema canonico articolato, a mio parere si potrebbe meglio attuare il principio della giusta autonomia di governo delle Chiese particolari o locali, in modo differenziato secondo la tradizione latina e le tradizioni orientali, ma sempre conser-

³⁰ «Peculiaris hic existit quaestio eaque gravis, eo quod duplex est Codex Iuris Canonici, pro Ecclesia Latina et Orientali, videlicet num conveniat communem et fundamentalem condi Codicem, ius constitutivum Ecclesiae continentem». All. *Singulari cum* ai Padri Cardinali e ai Consultori del Pontificium Consilium Codici Iuris Canonici recognoscendo, 20 novembre 1965, AAS 57 (1965) 988.

vando la dipendenza dommatica e canonica dal Codice comune. Questo potrebbe essere sufficiente per mantenere l'unità della comunione, nel riconoscimento comune del primato del Romano Pontefice nei suoi elementi essenziali di diritto divino, ma contemporaneamente nella differenza di esercizio di esso riguardo alla Chiesa latina e alle Chiese orientali³¹. Riguardo all'autocefalia, essa sarebbe da intendersi come capacità di amministrarsi liberamente nei rapporti con le altre Chiese locali, non solo nel rispetto dei principi fondamentali del *corpus canonum*, ma anche in riferimento all'esercizio del primato del Romano Pontefice, nella sua concretezza stabilito nel Codice proprio per tale Chiesa autocefala. D'altra parte, già ora il CCEO disciplina in modo diverso l'autonomia dei vari tipi di Chiese

³¹ Così si esprime il teologo ortodosso O. Clément: «L'Orient n'a pas connu la primauté sous la forme qu'elle devait prendre en Occident après la réforme grégorienne et le concile de Trente. Il en a refusé les prodromes. Mais il a reconnu, au temps des conciles oecuméniques, une réelle primauté romaine et le charisme pétrinien qu'elle suppose. Et il s'agissait de bien autre chose que de la simple "primauté d'honneur" d'un *primus inter pares*, au sens purement honorifique de ces expressions». O. CLÉMENT, *Rome autrement* (cf. nt. 22), 60. La polemica all'interno della teologia ortodossa in reazione all'indurimento della riforma gregoriana in occidente, i vari avvenimenti storici legati allo scisma d'occidente, la controriforma e il dogma dell'infallibilità personale del Romano Pontefice hanno man mano condotto l'ortodossia a rifiutare il carisma petrino della sede di Roma e ad offrire un'interpretazione minimalista del *primus inter pares* e quindi «ont entraîné une certaine occultation, dans la Tradition patristique concernant la présence de Pierre à Rome et le service possible d'unité et d'Universalité de l'évêque de se siècle». *Ibid.*, 80-81.

orientali – se eparchie o metropoli o arcivescovati maggiori o patriarcati – per cui tale autonomia è differente da quella delle Chiese particolari della Chiesa latina e di riflesso è differente l'esercizio del primato del Romano Pontefice riguardo alle Chiese orientali e alla Chiesa latina, come riguardo alla nomina dei vescovi (can. 277 CIC; cann. 110 §3; 182-184; 149 CCEO) o all'ampia autonomia amministrativa del Patriarca (cann. 82; 85 §1 CCEO) e legislativa e giudiziale del Sinodo dei vescovi di una Chiesa patriarcale (cann. 110 §§1, 2; 1062 CCEO). Questo ci dice che ci possono essere diverse modalità di essere Chiese nella piena comunione cattolica³². Nel *Documento di Bologna* la Commis-

³² Cf. P. ERDÖ, «La coesistenza delle diverse Chiese particolari e “sui iuris” nello stesso territorio nel quadro della piena comunione. Realtà e prospettive», *Periodica* 91 (2002) 73-78. L'autore sottolinea pure il fatto che in un ristabilimento della piena comunione con le Chiese ortodosse, potrebbe rimanere differente la disciplina e la configurazione di queste, rispetto anche alle attuali Chiese orientali cattoliche, in quanto portatrici le une e le altre di esperienze e tradizioni diverse. Cf. *ibid.*, 81.

Viene spesso citata la proposta di J. Ratzinger che Roma non può chiedere alla Chiesa d'oriente riguardo alla dottrina del primato più di quello che è stato formulato e vissuto nel primo millennio, per cui la riunificazione potrà esserci se l'Oriente smette di considerare eretico lo sviluppo occidentale del secondo millennio e accetta la Chiesa cattolica come legittima e ortodossa, e, al contrario, se la Chiesa cattolica riconosce la Chiesa orientale come ortodossa e legittima nella forma in cui si è mantenuta. Cf. J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre: Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Munich 1982, 209, citato in J.H. ERICKSON, «El canon 28 de Calcedonia: su permanente significado para el debate sobre el primado en la Iglesia», in J.R. VILLAR (ed.), *Iglesia, ministerio episcopal y ministerio petrino*, Madrid 2004, 259; cf. anche G. CANOBBIO, «Aspetti

sione mista, come abbiamo visto, conviene sul fatto che l'esercizio dell'autorità è regolato dai canoni e dagli statuti della Chiesa, per cui, affinché si abbia la piena comunione tra le Chiese ci dev'essere il reciproco riconoscimento delle legislazioni canoniche

essenziali di una dottrina dogmatica del ministero papale», in A. ACERBI (ed.), *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica*, Milano 1999, 298.

Certamente l'affermazione di J. Ratzinger non può interpretarsi nel senso che il primato così come si è configurato nel secondo millennio non è parte costitutiva della Chiesa e che allora perché si ricostituisca l'unità della Chiesa non è necessario riconoscere il primato di giurisdizione del Romano Pontefice, in quanto lo stesso J. Ratzinger in un altro suo scritto afferma che «la prospettiva d'insieme del Nuovo testamento sembra contrapporsi a un ministero petrino inteso come primato unicamente pastorale, privo di rango giuridico; una simile idea può rimanere fuori di ogni considerazione in quanto oggettivamente irrilevante». J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica*, Cinisello Balsamo 1987, 40; citato in G. CANOBBIO, «Aspetti essenziali» (cf. sopra), 298. Il Concilio di Firenze nel definire il primato della Sede Apostolica e del Romano Pontefice fa riferimento ai Concili ecumenici e ai sacri canoni, ma dopo aver affermato chiaramente la piena e suprema potestà di pascere, reggere e governare la Chiesa universale del Romano Pontefice (DS 1307; 1308). Questo vuol dire che il Concilio di Firenze considera che anche nel primo millennio il primato del Romano Pontefice comprendeva una vera potestà giurisdizionale. A mio parere si può intendere solo nel senso che il Vaticano I ha espresso il dogma in termini giuridici, quindi giurisdizionali, come espressione dell'evolversi storico dell'esercizio del primato nella Chiesa d'Occidente, il quale dogma può essere espresso anche in un'altra forma di esercizio giurisdizionale, ma questo aspetto giurisdizionale non potrà mai essere negato, in quanto è il contenuto del dogma stesso. In questo senso, come dice Canobbio, «la figura ideale della chiesa non sta né nel primo né nel secondo millennio; e non starà neppure nel terzo». Cf. *ibid.*, 300-301.

nelle loro legittime diversità (n. 16). Conviene anche sul fatto che le determinazioni canoniche della realizzazione della dimensione conciliare della Chiesa, pur appartenendo alla natura più profonda della Chiesa, cambiano a seconda delle circostanze storiche, sociali, politiche e culturali (n. 10).

Questo ci sembra corrispondere pienamente all'auspicio espresso da Giovanni Paolo II nell'Enciclica *Ut unum sint* del 25 maggio 1995³³, dove, dopo aver ricordato che ciò che riguarda l'unità di tutte le Comunità cristiane rientra nell'ambito delle preoccupazioni del primato, affermava di sentirsi interpellato, a «trovare una forma di esercizio del primato che, pur non rinunciando in nessun modo all'essenziale della sua missione, si apra ad una situazione nuova».

4.2 *Soppressione del titolo di "Patriarca d'Occidente" del Romano Pontefice*

Recentemente è stato soppresso il titolo "Patriarca d'Occidente" nell'enumerazione dei titoli del Romano Pontefice, per cui non si trova più nell'*Annuario Pontificio* del 2006. Il Pontificio Consiglio per l'unione dei cristiani il 22 marzo 2006 ha emesso una Nota di chiarificazione. Innanzitutto vengono portate ragioni di carattere storico: a) gli antichi patriarcati d'Oriente, fissati dai Concili di Costantinopoli (381) e di Calcedonia (451), avevano un territorio chiaramente circoscritto, mentre il territorio della Sede del Vescovo di Roma rimaneva vago; b) in Oriente, secondo il sistema ecclesiastico giustiniano

³³ Cf. AAS 87 (1995) 921-982.

(527-565) il Papa era compreso come “Patriarca d’Occidente”, mentre Roma privilegiava l’idea delle tre sedi petrine (Roma, Alessandria e Antiochia); c) senza usare il titolo di patriarca d’Occidente, i Concili Costantinopolitano IV (869-870), Lateranense IV (1215) e Fiorentino (1439) dichiararono il Papa come il primo degli allora cinque patriarchi; d) il titolo di “Patriarca d’Occidente” fu usato da Papa Teodoro I nel 642 e in seguito fu usato molto raramente, ma con un significato non chiaro, mentre la sua fioritura avvenne nel XVI e XVII secolo, quando si moltiplicarono i titoli del Papa e nell’*Annuario Pontificio* apparve per la prima volta solo nel 1863.

A queste ragioni di carattere storico viene aggiunta una ragione di carattere culturale: attualmente il termine “Occidente” non si riferisce solo all’Europa occidentale, ma anche, per esempio, all’Australia e alla Nuova Zelanda, per cui il termine non può designare un territorio ecclesiastico. Allora, se a tale termine si vuole dare un significato giuridico ecclesiale, potrebbe essere compreso in riferimento alla Chiesa latina, così che il titolo di “Patriarca d’Occidente” indicherebbe la speciale relazione giurisdizionale del vescovo di Roma alla Chiesa latina. Per queste ragioni, dice la Nota del Pontificio Consiglio, il titolo è diventato «obsoleto e praticamente non più utilizzabile».

La Nota conclude dicendo che il tralasciare il titolo «non cambia chiaramente nulla al riconoscimento tanto solennemente dichiarato dal Concilio Vaticano II, delle Chiese patriarcali (*Lumen gentium* 23). Ancor meno tale soppressione può volere dire che essa sottintende nuove rivendicazioni. La rinuncia a detto titolo vuole esprimere un realismo storico e teologico e, allo stesso tempo essere la rinuncia ad

una pretesa, rinuncia che potrebbe essere di giovamento al dialogo ecumenico»³⁴.

Ci si può chiedere se, nonostante l'affermazione finale della Nota, la rinuncia potrebbe, invece, essere di ostacolo al dialogo ecumenico con l'Ortodossia. Come abbiamo visto, più di una volta i documenti che abbiamo preso in considerazione fanno riferimento alla pentarchia costituita dai cinque patriarcati delle sedi di Roma, Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme; inoltre il *Documento di Ravenna* porta come riferimento storico questa struttura costituente come l'antico ordine (*taxis*) canonico, nel quale la Chiesa di Roma occupava il primo posto, per cui il vescovo di Roma è il *protos* tra i patriarchi (nn. 10; 40; 41). Tuttavia, ci si può legittimamente chiedere se tale struttura oggi regge ancora. Infatti, a seguito della diaspora, anche il territorio degli antichi patriarcati ortodossi non è più ben definito come prima, inoltre sono sorti tanti altri patriarcati autocefali, che hanno rotto tale schema.

La Nota, tuttavia, ci tiene a ribadire il riconoscimento delle Chiese patriarcali, facendo riferimento a *LG* 23d. Il riconoscimento della *LG* 23d è generale, comprendendo prima tutti i patriarcati e menzionando, poi, specificamente le antiche Chiese patriarcali. Rinunciando il Romano Pontefice al titolo di "Patriarca d'Occidente", si dovrebbe dedurre che il riconoscimento di *LG* 23d viene ad essere limitato alle Chiese orientali? Allora, come il Papa, dovrebbero rinunciare al titolo di patriarca anche il patriarca dei latini a Gerusalemme, delle Indie Occi-

³⁴ AAS 98 (2006) 364-365.

dentali, delle Indie Orientali (Goa), di Lisbona e di Venezia, tanto più che questi patriarchi non hanno alcuna giurisdizione sugli altri vescovi della Chiesa latina.

Infine, si potrebbe ipotizzare che, pur non comparando nell'*Annuario Pontificio*, il Romano Pontefice possa continuare ad essere considerato Patriarca della sede di Roma, indicando il peculiare rapporto giurisdizionale con la Chiesa di rito latino. Se il Papa continuasse ad essere considerato vescovo della Sede patriarcale di Roma, anche senza più avere il titolo obsoleto di "Patriarca d'Occidente", forse sarebbe più facile il dialogo ecumenico con l'Ortodossia, disposta, secondo il *Documento di Ravenna*, a riconoscerlo come *protos* dei patriarchi. Dovrebbe comunque essere ben chiaro che il Papa è Patriarca della Sede di Roma, perché, in quanto vescovo di Roma è successore personale di Pietro, che è il primo degli Apostoli, e che, quindi, l'autorità del Romano Pontefice non è limitata alla Chiesa di rito latino, ma si estende a tutte le Chiese particolari e ai raggruppamenti di esse e a tutti i pastori (cann. 333 §1 CIC; 45 §1 CCEO), anche se tale potestà universale trova una peculiare e specifica attuazione nei confronti della Chiesa latina.

4.3 *Rapporto vescovo-Collegio Episcopale*

Altro problema è il rapporto tra il vescovo e il Collegio. Secondo il *Documento di Monaco*, abbiamo visto, «quando con il sacramento dell'ordinazione, (il vescovo) riceve il carisma dello Spirito per l'*episkopè* di una Chiesa locale, la sua, riceve con ciò stesso il carisma dello Spirito per l'*episkopè* di tutta la Chiesa», che è esercitata dai vescovi in reciproca

comunione, la quale si esprime nella pratica conciliare (III, n. 4). Il *Documento di Valamo*, sostanzialmente sulla stessa linea, afferma che «Con l'ordinazione, ogni vescovo diventa successore degli Apostoli, qualunque sia la Chiesa che egli presiede e le prerogative (*presbeia*) di questa Chiesa fra le altre» (n. 49). È questa una visione che non concorda con il più recente magistero ordinario della Chiesa cattolica.

Il carattere d'universalità del Collegio episcopale ha una base ecclesiologica. Infatti, riprendendo la dottrina della LG 22 e del n. 8 del M.p. *Apostolos suos*, nel n. 8 della *Pastores gregis*, Giovanni Paolo II insegna che può essere stabilito un parallelismo tra la Chiesa una e universale, quindi indivisa, e l'episcopato uno e indiviso, quindi universale, per cui l'unità dell'episcopato è uno degli elementi costitutivi dell'unità della Chiesa. Ciò è dovuto al fatto che il Romano Pontefice è principio e fondamento visibile dell'unità sia della Chiesa sia del Collegio dei Vescovi³⁵. Su queste basi, rifacendosi alla dottrina espressa nel n. 9 della Lett. *Communiois notio* sulla Chiesa universale, che cioè questa non è né la somma delle Chiese particolari, né una federazione di esse, né il risultato della loro

³⁵ «La dimensione collegiale dà all'episcopato il carattere d'universalità. Può, dunque, essere stabilito un parallelismo tra la Chiesa una e universale, quindi indivisa, e l'episcopato uno e indiviso, quindi universale. Principio e fondamento di tale unità, sia della Chiesa sia del Collegio dei Vescovi, è il Romano Pontefice. Come, infatti, insegna il Concilio Vaticano II, il Collegio, "in quanto composto da molti, esprime la varietà e l'universalità del Popolo di Dio; in quanto raccolto sotto un solo capo, esprime l'unità del gregge di Cristo". Per questo la "unità dell'Episcopato è uno degli elementi costitutivi dell'unità della Chiesa"».

comunione, e che quindi «nel suo essenziale mistero essa precede la creazione stessa», deduce che «il rapporto di mutua interiorità che vige tra la Chiesa universale e la Chiesa particolare [...] si riproduce nel rapporto tra Collegio episcopale nella sua totalità e il singolo Vescovo». Riprendendo, quindi, la dottrina del n. 12 dell'*Apostolos suos*, conclude che

il Collegio episcopale non è da intendersi come la somma dei Vescovi preposti alle Chiese particolari, né il risultato della loro comunione, ma, in quanto elemento essenziale della Chiesa universale, è una realtà previa all'ufficio di capitalità sulla Chiesa particolare³⁶.

Ne deriva che

la potestà del Collegio episcopale su tutta la Chiesa non viene costituita dalla somma delle potestà dei singoli Vescovi sulle loro Chiese particolari; essa è una realtà anteriore a cui partecipano i singoli Vescovi, i quali non possono agire su tutta la Chiesa se non collegialmente.

³⁶ «La Chiesa universale non è la somma delle Chiese particolari, né una federazione di esse e, neppure, il risultato della loro comunione in quanto, secondo le espressioni degli antichi Padri e della Liturgia, nel suo essenziale mistero essa precede la creazione stessa. Alla luce di questa dottrina si potrà aggiungere che il rapporto di mutua interiorità, che vige tra la Chiesa universale e la Chiesa particolare, per cui le Chiese particolari sono “formate a immagine della Chiesa universale, nelle quali e a partire dalle quali esiste la sola e unica Chiesa cattolica”, si riproduce nel rapporto tra Collegio episcopale nella sua totalità e il singolo Vescovo. Per questo “il Collegio episcopale non è da intendersi come la somma dei Vescovi preposti alle Chiese particolari, né il risultato della loro comunione, ma, in quanto elemento essenziale della Chiesa universale, è una realtà previa all'ufficio di capitalità sulla Chiesa particolare”».

A tale potestà d'insegnare e di governare i Vescovi partecipano solidalmente in maniera immediata per il fatto stesso che sono membri del Collegio episcopale, nel quale realmente persevera il Collegio apostolico³⁷.

Sempre sulla base del parallelismo già accennato, la *Pastores gregis*, nello stesso n. 8, conclude: «Come la Chiesa universale è una e indivisibile, così pure il Collegio episcopale è un “soggetto teologico indivisibile” e quindi anche la potestà suprema, piena e universale di cui il Collegio è soggetto, come lo è il Romano Pontefice personalmente, è una e indivisibile».

L'appartenenza del vescovo al Collegio episcopale è essenziale all'episcopato come tale, quindi è di diritto divino, ed è previa a qualsiasi ufficio egli dovesse ricevere, anche quello della capitalità di una Chiesa particolare, cosa che di per sé non è costitutiva dell'episcopato, in quanto un vescovo emerito non ha più tale capitalità o un vescovo titolare non l'ha mai avuta, ma sia l'uno che l'altro sono membri

³⁷ Allora, il vescovo, per il fatto stesso di essere legittimamente consacrato, è nella comunione gerarchica e come membro del Collegio partecipa in modo immediato alla potestà che il Collegio, per il fatto che in esso persevera il Collegio apostolico, per diritto divino riceve direttamente da Cristo. Per questo il Collegio è anch'esso soggetto della piena e suprema potestà sulla Chiesa universale (can. 336; *LG* 22b), oltre il Romano Pontefice (can. 331). Ma la comunione gerarchica è determinata dall'esercizio della potestà primaziale del Romano Pontefice, per cui, anche se la partecipazione alla potestà collegiale è immediata, tuttavia essa è condizionata al fatto che il vescovo si trovi nella comunione gerarchica, quindi implica un atto diretto o indiretto, esplicito o almeno implicito, del Romano Pontefice.

del Collegio e partecipano della potestà piena e suprema di esso³⁸.

Allora, per comprendere pienamente il ministero episcopale nelle sue differenti attuazioni, non si può partire solo dal singolo vescovo, pastore di una Chiesa particolare e risalire al Collegio episcopale, perché non si può partire solo dalla Chiesa particolare o locale e risalire alla Chiesa universale.

³⁸ L'Esortazione spiega: «Ogni Vescovo, sempre in unione con tutti i Fratelli nell'episcopato e con il Romano Pontefice, rappresenta Cristo Capo e Pastore della Chiesa: non solo in modo proprio e specifico, quando riceve l'ufficio di pastore di una Chiesa particolare, ma anche quando collabora col Vescovo diocesano nel governo della sua Chiesa, oppure partecipa all'ufficio di pastore universale del Romano Pontefice nel governo della Chiesa universale. Erede del fatto che lungo la sua storia la Chiesa, oltre alla forma propria della presidenza di una Chiesa particolare, ha riconosciuto anche altre forme di esercizio del ministero episcopale, come quella di Vescovo ausiliare o di rappresentante del Romano Pontefice negli Uffici della Santa Sede o nelle Legazioni pontificie, anche oggi essa, a norma del diritto, ammette tali forme, quando si rendono necessarie».

Il Dir. *Apostolorum successores* dato dalla Congregazione per i vescovi il 22 febbraio 2004 (Libr. Ed. Vat. 2004), al n. 71, tuttavia, testualmente afferma: «a) Il Vescovo diocesano, che intende avvalersi di un Vescovo Ausiliare, deve presentare motivata domanda alla S. Sede quando lo richieda la reale necessità della diocesi. La richiesta non deve essere dettata da semplici ragioni di onore o di prestigio. b) Quando sia possibile provvedere adeguatamente ai bisogni della diocesi con la nomina di Vicari Generali o episcopali senza carattere vescovile, il Vescovo diocesano ricorra ad essi, anziché chiedere la nomina di un Vescovo ausiliare».

La Commissione mista non ignora la presenza di vescovi ausiliari sia nella Chiesa cattolica sia nella Chiesa ortodossa, ma non ne trae conseguenze riguardo alla loro appartenenza al Collegio dei vescovi, nonostante non abbiano ricevuto l'ufficio di pastori di una Chiesa particolare. Cf. *Documento di Chambésy*, n. 17.

5. Conclusioni

Come abbiamo potuto vedere, il cammino è avviato e progressivamente si è arrivati a toccare esplicitamente il punto più evidente di divisione tra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse, il primato del vescovo di Roma.

Questo mostra un'apertura e alimenta la speranza. Tuttavia, tale punto richiederà il grande sforzo di conciliare due visioni ecclesiologiche diverse, nel saper trovare ciò che in tali visioni è autentico e quindi come possono essere complementari, per giungere a una visione comune, senza negare la specificità che sempre l'Oriente avrà rispetto all'Occidente e viceversa.

Inoltre, il cammino dovrà ricercare quali sono gli elementi di diritto divino, che danno il contenuto reale al primato universale del Romano Pontefice e alla potestà dei vescovi diocesani, elementi che sono irrinunciabili non solo per la Chiesa cattolica, ma anche per le Chiese ortodosse, distinti da elementi di diritto umano, che possono essere differenziati nella prassi.

Il Vaticano II, infatti, recepisce pienamente il dogma del Vaticano I circa il primato del Romano Pontefice. Nella dottrina del Vaticano I è espressa la fede della Chiesa, per cui il Vaticano II ripropone tale dottrina come pienamente valida anche all'interno di una visione ecclesiologica differente rispetto a quella all'interno della quale fu formulata, in modo particolare all'interno della dottrina della sacramentalità della consacrazione episcopale e della collegialità³⁹.

³⁹ Cf. G. CANOBBIO, «Aspetti ecclesiali» (cf. nt. 32), 293. G. Colombo afferma chiaramente che il Vaticano II propo-

È da tener presente che «la dogmatizzazione non *costituisce* la verità, bensì la *dice*. Le circostanze sono l'occasione per evidenziare quella verità»⁴⁰. Ciò significa che il contenuto di fede del dogma del primato del Romano Pontefice da sempre ha fatto parte del deposito della fede e quindi della Rivelazione, anche nel primo millennio, sebbene espresso e vissuto in forme storiche diverse da quelle del tempo in cui fu dichiarato dommaticamente nel Vaticano I, e tale contenuto farà per sempre parte del deposito della fede, anche se sarà vissuto in forme diverse e nuove. La ricezione del Vaticano I è fatta sia in un modo esplicito, diremmo formale, nella LG 18b⁴¹ sia

nendo la dottrina sull'episcopato e quindi di una "collegialità strutturata", nel proporre una visione ecclesiologica diversa rispetto a quella del Vaticano I, «non ha avuto l'intenzione di contenere, riequilibrare o ridimensionare la dottrina sul papato definita dal Vaticano I». Cf. G. COLOMBO, «Tesi per la revisione dell'esercizio del ministero petrino», *Teologia* 21 (1996) 325-329; 329. L'autore respinge con seria argomentazione la tesi di chi afferma, come J.M. Tillard (*Il Vescovo di Roma*, Brescia 1985, 24-34), che il Vaticano II ha voluto rileggere il Vaticano I al fine di ridimensionarne la portata, in quanto la definizione del primato pontificio sarebbe stato determinato dall'ultramontanismo (cf. «Tesi per la revisione», 328-329).

⁴⁰ G. CANNIO, «Aspetti essenziali» (cf. nt. 32), 283 (sottolineatura nel testo).

⁴¹ «Questo santo Sinodo, sull'esempio del Concilio Vaticano primo, insegna e dichiara che Gesù Cristo, pastore eterno, ha edificato la santa Chiesa e ha mandato gli apostoli, come egli stesso era stato mandato dal Padre (cfr. Gv 20,21), e ha voluto che i loro successori, cioè i vescovi, fossero nella sua Chiesa pastori fino alla fine dei secoli. Affinché poi lo stesso episcopato fosse uno e indiviso, prepose agli altri apostoli il beato Pietro e in lui stabilì il principio e il fondamento perpetuo e visibile dell'unità di fede e di comunione. Questa dottrina

riprendendo il contenuto della Cost. *Pastor aeternus* in vari punti (LG 22b; 25; 27b; CD 2a). Il CIC a sua volta riprende tale dottrina nei cann. 331; 333 §1; 749 §1 e il CCEO nei cann. 41; 45 §1; 597 §1.

L'affermazione del primato del Romano Pontefice nel Vaticano I assume un contenuto ben preciso: il Romano Pontefice ha «*totam plenitudinem supremae potestatis*», cioè non ha solo una funzione di vigilanza e di direzione, ma una vera e propria potestà di giurisdizione piena e suprema, ordinaria e immediata su tutta la Chiesa, quindi sia su tutte e singole le Chiese sia su tutti e singoli i pastori e i fedeli, non solo in ciò che riguarda la fede e i costumi, ma anche in tutto ciò che riguarda la disciplina e il governo della Chiesa⁴². Tale primato Apo-

della istituzione, della perpetuità, del valore e della natura del sacro primato del romano Pontefice e del suo infallibile magistero, il santo Concilio la propone di nuovo a tutti i fedeli come oggetto certo di fede. Di più proseguendo nel disegno incominciato, ha stabilito di enunciare ed esplicitare la dottrina sui vescovi, successori degli apostoli, i quali col successore di Pietro, vicario di Cristo [38] e capo visibile di tutta la Chiesa, reggono la casa del Dio vivente».

⁴² Il canone relativo al cap. 3 della Cost. *Pastor aeternus* del Vaticano I così si esprime: «Si quis itaque dixerit, Romanum Pontificem habere tantummodo officium inspectionis vel directionis, non autem plenam et supremam potestatem iurisdictionis in universam Ecclesiam, non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent; aut eum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem huius supremae potestatis; aut hanc eius potestatem non esse ordinariam et immediatam sive in omnes ac singulas ecclesias sive in omnes et singulos pastores et fideles: anathema sit» (DS 3064).

stolico del Romano Pontefice comprende anche la suprema potestà di magistero⁴³, per cui, quando egli parla *ex cathedra*, gode di quell'infallibilità, di cui Cristo ha voluto fornire la sua Chiesa nel definire una dottrina riguardante la fede o i costumi, in modo che tali definizioni del Romano Pontefice sono "*ex sese*" irreformabili, non "*ex consensu Ecclesiae*"⁴⁴. Questa dottrina è *de fide divina et catholica* quindi è irrinunciabile.

⁴³ «Ipso autem Apostolico primatu, quem Romanus pontifex tamquam Petri principis Apostolorum successor in universam Ecclesiam obtinet, supremam quoque magisterii potestatem comprehendendi, haec Sancta Sedes semper tenuit, perpetuus Ecclesiae usus comprobatur, ipsaque oecumenica Concilia, ea imprimis, in quibus Oriens cum Occidente in fidei caritatisque unionem conveniebat, declaraverunt». Cap. 4: DS 3065.

⁴⁴ «Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinitus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque eiusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse». Cap. 4: DS 3074.

È interessante notare che il Vaticano I, per superare le divergenze circa l'estensione dell'oggetto dell'infallibilità pontificia, ha fatto riferimento all'oggetto dell'infallibilità della Chiesa. Il Vaticano I non poté per circostanze storiche ad esso estrinseche, approfondire la riflessione sulla Chiesa, per cui il Vaticano II con la sua riflessione sulla Chiesa dev'essere considerato un complemento ermeneutico del Vaticano I. Cf. G. CALABRESE, «L'infallibilità del papa: prospettive per un'intesa ecumenica», *Ricerche teologiche* 12 (2001) 112. Questo vale non solo riguardo alla questione dell'infallibilità personale del Papa, ma anche al suo primato di giurisdizione.

La *Pastor aeternus* non determina niente riguardo all'esercizio della potestà primaziale del Romano Pontefice, però in relazione ai vescovi fa un'affermazione di grande importanza: tale potestà non si oppone a quella episcopale ordinaria e immediata che i vescovi hanno come veri pastori nella propria diocesi, anzi la seconda viene affermata dalla prima, corroborata e rivendicata⁴⁵. Affermazione questa ripresa dalla LG 27b, che dichiara: «La loro (dei vescovi) potestà quindi non è annullata dalla potestà suprema e universale, ma anzi è da essa affermata, corroborata e rivendicata» e, cosa importante, aggiunge la ragione di ciò: «poiché è lo Spirito Santo che conserva invariata la forma di governo da Cristo Signore stabilita nella sua Chiesa»⁴⁶. È lo

⁴⁵ «Tantum autem abest, ut haec Summi Pontificis potestas officiat ordinariae et immediatae illi episcopalis iurisdictionis potestati, qua episcopi, qui positi a Spiritu Sancto [cf. *Act* 20,28] in Apostolorum locum successerunt, tamquam veri pastores assignatos sibi greges singuli singulos pascunt et regunt, ut eadem a supremo et universali pastore asseratur, roboretur ac vindicetur...». DS 3061.

⁴⁶ Anche i cann. 333 §1 CIC 1983 e 45 §1 CCEO, al contrario del CIC 1917, riprendono l'affermazione del Vaticano I e del Vaticano II, indebolendone però un po' la formulazione, in quanto dicono solo che la potestà dei vescovi è rafforzata e rivendicata dal primato del Romano Pontefice e tralasciano che è da esso affermata. Giovanni Paolo II nell'Enc. *Ut unum sint*, nel n. 94, afferma che il Vescovo di Roma deve assicurare la comunione di tutte le Chiese con il potere e l'autorità, senza i quali la funzione dell'*episkopein* che gli è propria sarebbe illusoria. Il "vegliare", l'*episkopein*, è il contenuto della missione del Romano Pontefice e consiste nel far sì che, grazie ai pastori, in tutte le Chiese particolari si oda la voce di Cristo-Pastore e in esse si realizzi la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica. Dice

Spirito Santo che guida il Romano Pontefice nell'esercizio della sua potestà primaziale, in modo che essa sia *ad aedificationem Ecclesiae*, così che la «*Ecclesia Christi sit unus grex sub uno summo pastore*»⁴⁷.

Con questo si afferma che per diritto divino costituiscono la struttura fondamentale della Chiesa il primato della potestà di giurisdizione e di magistero del Romano Pontefice (LG 25c; cann. 749 §1; 752) e la potestà di giurisdizione e di magistero ordinario che i vescovi hanno nelle proprie Chiese particolari (LG 25a; can. 573)⁴⁸, per cui l'esercizio dell'una e dell'altra potestà trova un limite nello stesso diritto divino e nei doveri e diritti reciproci del Romano Pontefice e dei vescovi, che scaturiscono da esso⁴⁹. È da dire che il primato del Romano Pontefice non è illimitato, in quanto vige all'interno della costituzione della Chiesa, alla quale, per diritto divino, appartiene anche l'autorità del corpo episcopale, per cui il fatto che il primato è sempre in un rapporto intrinseco con gli altri organi appartenenti

O. Clément: «Le rôle de Rome, son charisme "pétrinien", c'est donc de veiller à la communion des églises locales, de les empêcher de s'isoler, d'intervenir à la demande de l'une d'elles (ainsi à Corinthe en 96 ou vers 170), de servir de référence lorsqu'on veut rejoindre une des traditions apostoliques les plus prestigieuses». O. CLÉMENT, *Rome autrement* (cf. nt. 22), 30.

⁴⁷ DS 3060.

⁴⁸ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa», in *Il primato del successore di Pietro. Atti del Simposio teologico* (Roma, dicembre 1996), Città del Vaticano 1998, n. 3, 495.

⁴⁹ Cf. *ibid.*, n. 7, 498.

alla costituzione della Chiesa, di per sé non è da considerare come un "limite", ma come la condizione stessa in cui viene costituito⁵⁰; questo vale anche per l'episcopato in relazione al primato del Romano Pontefice, per cui l'esercizio del primato non elide la potestà dei vescovi, ma l'afferma, la rafforza e la rivendica⁵¹.

Metodologicamente, ambedue le parti, la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa, nella ricerca comune dovranno fare lo sforzo di non confondere l'essenziale del ministero petrino come servizio di comunione, quindi di unità nell'amore, con le forme storiche di attuazione che esso ha assunto, e neppure ritenere che esse siano le uniche possibili. Infatti, probabilmente esse sono state le più opportune in un determinato momento storico, ma anche allora, forse, sarebbero potute essere possibili altre. Solo su questo presupposto sarà possibile discernere quali forme nuove possano essere ammesse e sperimentate, fatto salvo il diritto divino sopra sinteticamente delineato in base alla definizione del Vaticano I, riproposto integralmente dal Vaticano II.

Già lungo la trattazione abbiamo accennato all'ipotesi di un sistema legislativo della Chiesa articolato in un Codice fondamentale comune universale e in una varietà di Codici particolari. Connessi con

⁵⁰ Cf. A. ACERBI, «Per una nuova forma del ministero petrino», in A. ACERBI (ed.), *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica*, Milano 1999, 310.

⁵¹ Ciò veniva chiaramente affermato nella risposta del febbraio 1975 dei vescovi tedeschi alla lettera circolare del Cancelliere Otto von Bismarck del 29 dicembre 1875 che pretendeva di interpretare quanto definito dal Vaticano I; risposta confermata da Pio IX (DS 3114-3117).

questo possono essere considerati alcuni aspetti della vita della Chiesa, come, a mo' di esempio, la previa consultazione più frequente dell'episcopato circa documenti che la Santa Sede intende emanare, una più incidente implicazione dell'episcopato locale nella nomina dei vescovi, la funzione dei legati pontifici.

Altro aspetto da approfondire potrebbe essere quello della coordinazione dell'Assemblea Generale del Sinodo dei vescovi con l'Assemblea delle Conferenze Episcopali e i singoli vescovi nelle loro sedi per arrivare ad un'azione congiunta dei vescovi sparsi per il mondo in base ai cann. 337 §2 CIC e 50 §2 CCEO. Questi aspetti potranno essere oggetto di altri studi.

Ci rendiamo conto che il cammino in comune tra Chiesa cattolica e Chiese ortodosse potrà essere fatto solo con l'invocazione di Giovanni Paolo II, che troviamo nell'Enciclica *Ut unum sint*: «Lo Spirito Santo ci doni la sua luce, ed illumini tutti i pastori e i teologi delle nostre Chiese, affinché possiamo cercare, evidentemente insieme, le forme nelle quali questo ministero possa realizzare un servizio di amore riconosciuto dagli uni e dagli altri» (n. 95)⁵².

GIANFRANCO GHIRLANDA, S.J.

⁵² Giovanni Paolo II riprende le parole da lui rivolte al Patriarca Ecumenico Demetrio I il 6 dicembre 1987. Cf. AAS 80 (1988) 714.