

# Riflessioni sulla potestà episcopale della sacra gerarchia ortodossa e di quella delle antiche Chiese orientali

Vittorio PARLATO

Sommario: 1. Il tema; 2. Monismo delle organizzazioni ecclesiastiche. Unicità dell'ordinamento canonico cattolico; 3. I dati storici; possibili aperture; 4. Le chiese ortodosse come 'chiese sorelle' per la successione apostolica e validità dei sacramenti in esse amministrati; 4.1. Quanto ai documenti conciliari; 4.2. Quanto alle Dichiarazioni comuni; 4.3. Quanto agli impegni della gerarchia cattolica nell'azione pastorale; 5. L'ufficio episcopale; differente concezione cattolica e ortodossa; 5.1. Riconoscimento della gerarchia della Chiesa copta, di quella armena e di altre chiese pre-calcedoniane; 5.2. La comunione anglicana non qualificabile come 'chiesa sorella'; 6. La possibile giustificazione e qualificazione della giurisdizione ecclesiastica ai vescovi ortodossi. L'autogoverno delle chiese particolari prive della comunione con Roma; 7. Il magistero della sacra gerarchia ortodossa; 7.1. Azione coordinata di magistero operata dalle Chiesa cattolica e dalle Chiese ortodosse; 8. Qualche conclusione.

## I. Il tema

Nella *Nota esplicativa previa* alla Costituzione conciliare del Vaticano II *Lumen Gentium*, in calce alla *Nota* stessa, si legge: N.B. “*Senza la comunione gerarchica l'ufficio sacramentale-ontologico, che si deve distinguere dall'aspetto canonico-giuridico, 'non può' essere esercitato. La commissione ha pensato bene di non dover entrare in questioni di 'liceità' e validità, le quali sono lasciate alla discussione dei teologi specialmente per ciò che riguarda la potestà che di fatto è esercitata presso gli Orientali separati e della cui spiegazione vi sono varie sentenze*”.

Questo studio vuole affrontare il tema basandosi su dati storici, sul complesso dei documenti conciliari del Vaticano II, sugli atti inter-ecclesiali o ecumenici posteriori, tenendo presenti alcune valutazioni dottrinali, spesso non adeguatamente motivate.

La tematica, poi, rientra in quella più vasta relativa al riconoscimento dell'organizzazione e della normativa delle chiese orientali separate da Roma, della loro azione pastorale e missionaria, del riconoscimento reciproco della capacità sanzionatoria della gerarchia stessa nei confronti dei loro fedeli o delle chiese appartenenti alla comunione delle chiese ortodosse, della condizione dei fedeli di quelle chiese, del riconoscimento ad essi di alcuni diritti in ordine alla *salus animarum*<sup>1</sup>.

Parlo volutamente di potestà episcopale, di ufficio episcopale, nelle chiese orientali prive della comunione con Roma, giacché i concetti di potestà d'ordine, di potestà di giurisdizione e di potestà di magistero - propri dell'ecclesiologia romano-cattolica, in relazione ai *munera santificandi, regendi e docendi* conferiti al vescovo tramite la sacra ordinazione - non corrispondono alla concezione ortodossa e orientale, in genere, in merito all'ufficio episcopale.

## 2. Monismo delle organizzazioni ecclesiastiche. Unicità dell'ordinamento canonico cattolico

La Chiesa romano-cattolica considera il proprio ordinamento come un *unicum*, come il diritto dell'unica Chiesa di Cristo; se chiama le chiese ortodosse 'chiese sorelle' non ritiene che esse facciano parte del proprio ordinamento giuridico, né che esse siano chiese particolari

1 Donato GIORDANO – Lorenzo LORUSSO, “*Vademecum* per la pastorale delle parrocchie cattoliche verso gli orientali non cattolici”, in *O Odigos [Riv. Centro ecumenico, Bari]*, 1/2011, 4 s.; “I lavori della Commissione mista cattolico – ortodossa orientale [Chiese pre-calcedoniane]” a cura della redazione, in *O Odigos* 1/2011, 11 s.

nell'ambito della *Ecclesia Christi* che *subsistit solummodo* nella Chiesa cattolica stessa. Le chiese ortodosse sono altro, un *aliud diversum*, dal punto di vista ordinamentale e, anche se hanno alla base antiche norme fondamentali comuni e comuni principî dogmatici, non hanno gli stessi principî dello *ius publicum ecclesiasticum internum* circa la *sacra potestas*.

Vero è che nelle chiese d'Oriente, anche separate, si è mantenuta ininterrotta la successione apostolica, principio e fondamento della validità della trasmissione del sacerdozio ministeriale nella Chiesa.

La Chiesa cattolica e le chiese orientali separate ritengono che il Cristo abbia conferito agli Apostoli i poteri di governare la Chiesa e di darsi dei successori: la successione apostolica consiste, infatti, nell'ordinazione di un vescovo, attraverso l'imposizione delle mani e la recita di una precisa formula, da parte di un altro vescovo per il quale si possa risalire ad un'ordinazione fatta ininterrottamente da successori degli apostoli, attraverso i secoli.

Con le chiese ortodosse e con quelle pre-calcedoniane si ha un sistema di collegamenti tra entità chiuse che si riconoscono a vicenda; esse tendono a sottolineare i punti di identità della fede professata, ma limitano notevolmente la rilevanza reciproca delle loro istituzioni e delle situazioni soggettive dei loro fedeli.

Diversa, e ancor più distante, è la posizione di altre realtà ecclesiali, quelle riformate, in cui mancano la validità dell'ordinazione *in sacris* ed i 'poteri' in ordine alla *salus aeterna animarum* che la sacra ordinazione episcopale conferisce, per quanto attiene la funzione santificante e, almeno in linea di principio, l'ufficio episcopale.

Le relazioni tra le istituzioni religiose cristiano-ortodosse si muovono, quindi, su di un piano di collegamenti inter-ecclesiali anche se al di fuori della comunione cattolica, ma pur sempre nell'ambito di 'chiese sorelle'; per quelle derivanti dalla Riforma i rapporti si basano su di un piano meramente amicale o su principî giuridici naturali e secolari.

Va rilevato che la legislazione per le Chiese orientali cattoliche e lo stesso *C.C.E.O.* obbliga solo i fedeli romano-cattolici<sup>2</sup>.

### 3. I dati storici; possibili aperture

Secondo la tradizionale dottrina ecclesiale e giuridica precedente al Concilio Vaticano II i vescovi ortodossi, in quanto dissidenti, scismatici, e forse anche eretici, perché non accettano il dogma del primato pontificio, erano carenti della potestà di giurisdizione ecclesiastica.

Coussa esprime la tradizionale concezione, secondo cui la potestà di giurisdizione di foro esterno e quella di magistero sono conferite con la *missio canonica*, per cui i prelati ortodossi sono privi di entrambe, salvo, invece, la giurisdizione di foro interno per garantire l'assoluzione dei peccati ai loro fedeli<sup>3</sup>.

Occorre subito rilevare che altro era la concezione cattolica, specialmente dopo il Concilio Vaticano I, con l'affermazione del primato pontificio su tutta la Chiesa, altro era la concezione propria della chiesa ortodossa che, proprio in base ai principî del diritto canonico riconosciuti in Occidente ed in Oriente nel primo millennio, riteneva che il proprio episcopato avesse mantenuto quei poteri ecclesiali, quelle prerogative, che gli erano universalmente riconosciuti prima della definitiva rottura della comunione con Roma, nel 1054.

Peri scrive che i "Patriarchi, per quanto scismatici, secondo la più rappresentata dottrina cattolica possono correttamente essere considerati forniti di valido potere d'ordine (sia pure esercitato in modo illegittimo) e di un reale e vero potere di giurisdizione così in foro interno come in foro esterno, poteri che nessun testo positivo o dato

2 Cfr. Vittorio PARLATO, *Le Chiese d'Oriente tra storia e diritto*, Saggi, Torino 2003, 48; GIORDANO – LORUSSO, "Vademecum" (nt. 1), 6.

3 Acacius COUSSA, *Epitome prolectionum de iure ecclesiastico orientali (I)*, *Introductio, De ritibus orientalibus, De fontibus, De ecclesiastica hierarchia*, Cryptoferratae 1948, 19–25.

indiscutibile emanato dalla chiesa cattolica ha mai ritirato e negato alle Chiese ortodosse<sup>4</sup>.

Fatti storici giustificano la tesi della permanenza della potestà episcopale, o meglio dell'ufficio episcopale nel suo complesso, in capo all'episcopato ortodosso, ricordo la partecipazione di prelati ortodossi con pieno diritto di voto a due concili ecumenici: quello Lionese II e quello di Firenze.

Il concilio Lionese II (1274), XIV concilio ecumenico, fu convocato anche per il ripristino dell'unità con i Greci, su iniziativa bizantina. La delegazione dei prelati greci, che rappresentava cinquanta metropoli e cinquecento vescovi partecipò, ai lavori conciliari dalla quarta alla settima ed ultima sessione, nella quinta sessione fu proclamata l'unione<sup>5</sup>.

La loro piena partecipazione agli atti conciliari dimostra che venivano riconosciuti legittimi pastori e rappresentanti delle loro chiese orientali 'scismatiche' e partecipavano della *sollecitudo erga Ecclesiam universalem*.

Altro concilio cui partecipano prelati Greci, compreso il Patriarca di Costantinopoli, Giuseppe II, è quello di Firenze (1439)<sup>6</sup>, che si concluse con il ripristino dell'unità tra Latini, Greci, Armeni e Copti. L'unione con i Greci fu sanzionata con la bolla *Laetentur Coeli*.

Di tutt'altro tipo sono gli avvenimenti accaduti nei territori orientali soggetti a dominazione di Stati e principi latini nel basso medio evo e nell'età moderna; pesa ancora la memoria storica dei soprusi perpetrati con la quarta Crociata e relativa conquista di Costantinopoli, con la creazione dell'Impero Latino d'Oriente, con l'infeudazione a principi latini di territori orientali, con la sostituzione della gerarchia

4 Vittorio PERI, *I concili e le Chiese, ricerca storica sulla tradizione d'universalità dei sinodi ecumenici*, Roma 1965, 72.

5 Voce "Lione, concilio ecumenico di-", in *Dizionario dei concili*, a cura di Pietro PALAZZINI, II, Roma 1964, 294 - 297.

6 Voce "Firenze, concilio ecumenico di-", in *Dizionario* (nt. 5), 63.

greca con una latina, con l'imposizione forzata del primato pontificio. Una testimonianza delle limitazioni giuridiche e vessazioni cui era sottoposta la gerarchia greca nei territori soggetti a principi cattolici, nei primi secoli del secondo millennio, è stata ben evidenziata anche in un esauriente studio di Condorelli<sup>7</sup>.

In altri casi il rapporto tra latini e greci fu diverso: un primo patriarca latino di Antiochia fu nominato solo quando Giovanni V, patriarca ortodosso, qualche anno dopo, vista la difficile convivenza con i nuovi conquistatori, si ritirò a Costantinopoli e di là continuò a governare il suo gregge<sup>8</sup>.

Da alcuni documenti si evince che la Santa Sede riconosceva i prelati greco-ortodossi come titolari dell'ufficio episcopale cui erano preposti<sup>9</sup>.

Va ricordato anche che la Repubblica di Venezia, d'intesa con papi del tempo (Leone X, Clemente VII, Pio IV) abbia considerato i greci

7 Orazio CONDORELLI, *Unum corpus, diversa capita, Modelli di organizzazione e cura pastorale per una "varietas ecclesiarum (secoli IX – XV)*, Roma, 2002, p. 48 s. In altri casi la Repubblica di Venezia attuava una politica tollerante nei confronti dei greci abitanti nei territori e nelle isole su cui esercitava la sovranità; cfr. Giorgio FEDALTO, *Ricerche storiche sulla posizione giuridica ed ecclesiastica dei greci a Venezia nei secoli XV e XVI*, Firenze, 1967, 103 s. Ricordo che in una decisione della Rota fiorentina, in una causa di pretesa preda marittima del 1733, i giudici relatori distinguono tra scisma consapevole e scisma materiale, o di fatto, dovuto all'essere stati educati da prelati inviati dai "patriarchi orientali i quali sono riconosciuti come superiori nello spirituale" in virtù dello statuto personale che i dominatori Turchi accordavano ai greci ortodossi. Cfr. Vittorio PARLATO, "Le prede marittime in una sentenza toscana del 1733: II", in *Rivista di diritto internazionale* 57 (1974) 105 s. L'incomprensione tra greco-ortodossi e cattolici latini si differenziava dalla pacifica convivenza che si era istaurata tra gerarchie bizantine e invasori islamici; si riconosceva al *Basileus* un protettorato sui cristiani che vivevano in Terra Santa e il diritto di insediare il patriarca gerusalemmitano. CONDORELLI, «*Unum corpus*», *op. cit.*, 50, n. II.

8 CONDORELLI, «*Unum corpus*» (nt. 7), 50 s.

9 CONDORELLI, «*Unum corpus*» (nt. 7), 58 s.

abitanti a Venezia, cui viene concesso di costruire una propria chiesa nel 1514 e di esercitare il culto secondo i propri riti, non come scismatici, ritenendo valida da citata bolla di unione emanata nel Concilio di Firenze<sup>10</sup>.

4. Le Chiese ortodosse come ‘chiese sorelle’ per la successione apostolica e validità dei sacramenti in esse amministrati

Molti documenti posteriori al Concilio Vaticano II fanno espresso riferimento al concetto di ‘Chiese sorelle’, cioè quelle chiese in cui è presente la successione apostolica nella gerarchia, il che comporta l’esistenza e la validità del sacramento dell’ordine sacro e degli altri sacramenti che lo hanno come presupposto.

Per meglio comprendere il significato teologico del concetto di ‘Chiesa sorella’ occorre tener presente quanto affermato nella dichiarazione *Dominus Jesus* emanata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, il 6 agosto 2000, ed approvata espressamente da papa Giovanni Paolo II; in essa si legge che “*La Chiesa fondata da Cristo [...] sussiste nella Chiesa cattolica*” e ancora “*La Chiesa di Cristo [...] continua ad esistere pienamente solummodo nella Chiesa cattolica*”<sup>11</sup>.

Questa dichiarazione secondo cui la Chiesa di Cristo è presente solamente nella Chiesa cattolica, non chiude il problema. L’aver proclamato che la Chiesa di Cristo *subsistit*, ma non più *adest*, nella Chiesa

<sup>10</sup> FEDALTO, *Ricerche* (nt. 7), 25, 34 s., 44 s., 101 s.

<sup>11</sup> Cfr. Enrico SIRONI, “Dominus Jesus, Gesù è il Signore”, in *O Odigos* 1/2001, 3. Ulteriori precisazioni del significato dell’affermazione si trovano in saggi interpretativi, successivi da parte di teologi, cito ad es. uno scritto dello stesso Sironi il quale precisa che il documento “afferma che la pienezza della ecclesialità c’è nella Chiesa cattolica” senza escludere che altre chiese particolari abbiano elementi della Chiesa di Cristo; la Chiesa cattolica “riconosce di non identificarsi completamente con la pienezza della Chiesa di Cristo”, Enrico SIRONI, “La Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* e il Decreto *Unitatis Redintegratio*”, in *O Odigos* 3/2013, 9.

cattolica ha aperto la possibilità di riconoscere la stessa ed unica Chiesa di Cristo presente anche in altre chiese cristiane<sup>12</sup>, chiese particolari, come sono quelle ortodosse<sup>13</sup>, in cui si è mantenuta la successione apostolica e quindi la validità dei sacramenti, esse sono ‘quasi’ in piena comunione con la Chiesa cattolica tanto da dire che sono ‘Chiese sorelle’<sup>14</sup>; si potrebbe ritenere, quindi, che i loro pastori, validamente ordinati, abbiano la potestà di governo e di magistero - per usare una terminologia cattolica - per guidare i loro fedeli e per dar loro i mezzi di salvezza attraverso i sacramenti e la guida.

L’indagine su quali siano i presupposti, il significato e le conseguenze dell’esistenza di ‘Chiese sorelle’ muove dai Documenti del Concilio Vaticano II, dalle Dichiarazioni comuni tra primate cattolici ed ortodossi come anche da impegni della gerarchia romano-cattolica nei Paesi a tradizione cristiano-ortodossa in merito all’azione pastorale.

12 Adalberto MAINARDI, “Il dialogo tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa russa”, in *O Odigos* 3/2013, 18.

13 SIRONI, “La Costituzione” (nt. 11), 12, riporta la considerazione del patriarcato di Mosca secondo cui in base alla successione apostolica la Chiesa ortodossa è erede dell’antica ed indivisa Chiesa.

14 La qualifica di ‘chiese sorelle’ si trova anche nel Messaggio (Il testo è riportato, in lingua italiana, da *O Odigos* 3/1990, 5), non è la prima presa di posizione ufficiale sulle Chiese orientali cattoliche, uniate, segue quella della Commissione mista internazionale per il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolico-romana e la Chiesa ortodossa il cui ordine del giorno prevedeva «*lo studio e le conseguenze teologiche e canoniche della struttura sacramentale della Chiesa*», ma il comunicato ufficiale, diramato alla fine dei lavori, è una dichiarazione sull’uniatismo, i cui punti salienti si possono riassumere così:

- a. l’uniatismo è un problema che deve avere la priorità su altri temi di dialogo, anche teologici;
- b. l’uniatismo è il tentativo di realizzare l’unità dalla chiesa separando dalla Chiesa ortodossa comunità o fedeli senza tener conto che per la comune ecclesiologia, la Chiesa ortodossa è una Chiesa sorella che offre da se stessa i mezzi di grazia e di salvezza.



4.1. Quanto ai documenti conciliari

In particolare, nel Decreto *Unitatis Redintegratio* si legge, al n. 14: “ *Le Chiese d’Oriente e d’Occidente hanno seguito per molti secoli una propria via, unite però dalla fraterna comunione nella fede e nella vita sacramentale, sotto la direzione della Sede romana di comune consenso accettata, qualora fra loro fossero sorti dissensi circa la fede o la disciplina. È cosa gradita per il sacro Concilio richiamare alla mente di tutti, tra le altre cose di grande importanza, che in Oriente prosperano molte Chiese particolari o locali, tra le quali tengono il primo posto le Chiese patriarcali, e come non poche di queste si gloriano d’essere state fondate dagli stessi apostoli. Perciò presso gli orientali grande fu ed è ancora la preoccupazione e la cura di conservare, in una comunione di fede e di carità, quelle fraterne relazioni che, come tra sorelle, devono esistere tra le Chiese locali*”<sup>15</sup>.

Al n.16 viene scritto che “ *fin dai primi tempi le Chiese d’Oriente seguivano discipline proprie, sancite dai santi Padri e dai Concili, anche ecumenici. Una certa diversità di usi e consuetudini, come abbiamo sopra ricordato, non si oppone minimamente all’unità della Chiesa, anzi ne accresce la bellezza e costituisce un aiuto prezioso al compimento della sua missione perciò il sacro Concilio, onde togliere ogni dubbio dichiara che le Chiese d’Oriente, memori della necessaria unità di tutta la Chiesa, hanno potestà di regolarsi secondo le proprie discipline, come più consone al carattere dei loro fedeli e più adatte a pro muovere il bene delle anime. La perfetta osservanza di questo principio tradizionale, invero non sempre rispettata, appartiene a quelle cose che sono assolutamente richieste come previa condizione al ristabilimento dell’unità*”.

E al n.18 si conclude affermando che “ *Considerate bene tutte queste cose, questo sacro Concilio inculca di nuovo ciò che è stato dichiarato dai precedenti sacri Concili e dai romani Pontefici, che cioè, per ristabilire o conservare la comunione e l’unità bisogna « non imporre altro peso*

15 Cfr. anche MAINARDI, “Il dialogo” (nt. 12), 18.

*fuorché le cose necessarie » (At 15,28). Desidera pure ardentemente che d'ora in poi, nelle varie istituzioni e forme della vita della Chiesa, tutti gli sforzi tendano passo passo al conseguimento di essa, specialmente con la preghiera e il dialogo fraterno circa la dottrina e le più urgenti necessità pastorali del nostro tempo. Raccomanda parimenti ai pastori e ai fedeli della Chiesa cattolica di stabilire delle relazioni con quelli che non vivono più in Oriente, ma lontani dalla patria. Così crescerà la fraterna collaborazione con loro in spirito di carità, bandendo ogni sentimento di litigiosa rivalità. Se questa opera sarà promossa con tutto l'animo, il sacro Concilio spera che, tolta la parete che divide la Chiesa occidentale dall'orientale, si avrà finalmente una sola dimora solidamente fondata sulla pietra angolare, Cristo Gesù, il quale di entrambe farà una cosa sola”.*

Le chiese orientali ortodosse hanno una vita sacramentale e liturgica analoga a quella cattolica ed un insegnamento ancorato saldamente alle verità definite dai concili ecumenici comuni all'Occidente ed all'Oriente. “Malgrado l'assenza di una piena comunione gerarchica con Roma queste chiese hanno conservato il loro carattere di chiesa nel legame alla fede apostolica e alla comunione sacramentale”<sup>16</sup>.

#### *4.2. Quanto alle Dichiarazioni comuni*

Nelle Dichiarazioni comuni, da qualificarsi come documenti giuridici, i capi delle Chiese coinvolte si riconoscono l'un l'altro rappresentanti delle loro rispettive Chiese. La posizione in cui si pongono i firmatari è quella di assoluta parità come rappresentanti di Chiese paritarie, non subordinate una all'altra, legittimati a governare le loro Chiese, porzioni del Popolo di Dio. Entrambi sono portatori di valori e interessi che, per quanto attiene ai temi delle Dichiarazioni stesse, sono convergenti, e, se del caso, impegnano loro e le loro Chiese.

<sup>16</sup> PERI, *I concili* (nt. 4), 72–73. Peri cita il passo del Decreto conciliare *Unitatis Redintegratio*, n. 17 “*Per celebrationem Eucharistiae Domini in his singulis ecclesiis Ecclesia Dei aedificatur et crescit*”.

Nella Dichiarazione Comune tra il Romano Pontefice Paolo VI e il Patriarca ecumenico di Costantinopoli Atenagora I, del 7 dicembre 1965, *Pénétrés de reconnaissance*, la prima in ordine di tempo, con la quale si tolgono reciprocamente dalla memoria le scomuniche tra Roma e Costantinopoli<sup>17</sup>, si riconosce al patriarca ecumenico la potestà di “levare dalla memoria e dal mezzo della Chiesa le sentenze di scomunica dell’anno 1054”, non si tolgono le scomuniche alle rispettive chiese, giacché le scomuniche comminate in quell’anno erano relative alle singole persone, e non alle Chiese, e la scomunica perde efficacia con la morte del soggetto colpito dall’anatema.

Il testo dice che si esprime profondo rammarico per le parole offensive e per i gesti condannabili, che da una parte e dall’altra hanno contrassegnato quegli eventi. Si deplorano i dolorosi precedenti e le tristi conseguenze che hanno portato alla rottura effettiva della comunione ecclesiastica. Le sentenze di scomunica, dice Fortino, ”a) vengono levate, si tolgono dalla memoria; b) vengono levate, si tolgono la mezzo della Chiesa; c) vengano condannate all’oblio”<sup>18</sup>.

Quella firmata in Vaticano il 1° luglio 2004 è la settima dichiarazione comune siglata dalla Santa Sede e dal Patriarcato ecumenico di Costantinopoli. Nel novembre 1979, a conclusione del viaggio del Papa a Costantinopoli, Giovanni Paolo II e Dimitrios I, patriarca ecumenico, firmarono il documento che istituiva la Commissione mista per il dialogo teologico. Altre due dichiarazioni sono poi state siglate in occasione delle visite a Roma di Dimitrios I (1987) e del successore

17 AAS 58 (1966) 20 “*Il Papa Paolo VI e il Patriarca Atenagora I nel suo sinodo*”.

18 Per un significativo commento alla Dichiarazione rinvio a Eleuterio FORTINO, “Ambulante in dilectione”, in *O Odigos* 3/2008, 4 s. Non sto qui a sottolineare che la scomunica contenuta nella bolla del cardinale Umberto da Silva Candida oltrepassava i poteri che gli erano stati conferiti dall’allora papa Leone IX, in merito alla controversia sul *Filioque*; a questa bolla rispose il patriarca Michele Cerulario con un atto sinodale costantinopolitano di scomunica nei confronti dei rappresentanti romani.

Bartolomeo I (1995). Un testo comune sulla salvaguardia del creato è stato, infine, firmato nel 2002.

Meno significativa è la recentissima Dichiarazione comune del 30 novembre 2006, riportata nel *L'Osservatore Romano* del 1° dicembre 2006, che recita testualmente: “*La rencontre fraternelle que nous avons eu, nous Benoît XVI, Pape de Rome, et Bartholomaios I, Patriarche œcuménique, est l'œuvre de Dieu [...]*”<sup>19</sup>. Si sottolinea così l'aspetto territoriale della giurisdizione papale, usando a mo' di compromesso un titolo quello di Papa di Roma non usato nello stile della Curia romana. Ugualmente si indica l'aspetto territoriale della potestà pontificia nell'ultima Dichiarazione comune del Romano Pontefice e di un primate ortodosso, l'Arcivescovo di Atene, vi si legge: “*Nous, Benoît XVI, Pape et Évêque de Rome, et Christodoulos Archevêque d'Athènes et de toute la Grèce [...]*”<sup>20</sup>.

Non solo, ma secondo Lorusso<sup>21</sup>, nelle dichiarazioni comuni ciascun prelado, primate di Chiesa “si rivolge ai propri fedeli congiuntamente al capo dell'altra Chiesa. Implicitamente, quindi, riconosce all'altro [prelato] responsabile l'autorevolezza per insegnare anche ai propri fedeli e si assume personalmente l'onere della preoccupazione per la *salus animarum* dei fedeli dell'altra Chiesa”. Questo potrebbe significare un reciproco riconoscimento della potestà episcopale.

E Lorusso continua precisando che con le Dichiarazioni comuni, da considerarsi immediatamente vincolanti per entrambi, “assumono un impegno pubblico [...] a far sì che quanto in esse affermato sia recepito nell'esperienza concreta dei propri fedeli”.

Le conclusioni cui arriva Lorusso sono certamente interessanti, ma necessitano di alcune precisazioni ulteriori.

19 vatican.va dichiarazione comune 1.12.2006.

20 vatican.va dichiarazione comune 4.12.2006.

21 Lorenzo LORUSSO, “Il valore giuridico delle Dichiarazioni comuni tra la Chiesa cattolica e le altre confessioni cristiane”, in *O Odigos* 4/2006, 12.

È sicuramente vero che le pubbliche dichiarazioni dei prelati sono dichiarazioni congiunte dirette ai fedeli delle due Chiese, ma, a parer mio, rimangono atti interni di ciascuna Chiesa e si riferiscono ai propri fedeli, il contenuto della dichiarazione è comune, ma i destinatari restano distinti.

Inoltre abbiano Dichiarazioni comuni con i massimi esponenti anglicani, evangelici e pentecostali, pastori, tutti, privi da valida ordinazione *in sacris* e quindi di qualsiasi ufficio episcopale; se viene loro riconosciuta la rappresentanza delle confessioni religiose di cui sono a capo, questo non significa che sia loro riconosciuta una qualche giurisdizione ecclesiastica in senso cattolico o ortodosso.

Detto questo, vediamo se nelle Dichiarazioni comuni tra romani pontefici e patriarchi o arcivescovi autocefali ortodossi si possa intravedere il riconoscimento di un ufficio episcopale e anche ultra-metropolitano, nonché della *sollicitudo erga Ecclesiam universalem*.

Partiamo dall'abolizione delle scomuniche contenuta nella Dichiarazione comune tra il Romano pontefice Paolo VI e il Patriarca ecumenico di Costantinopoli Atenagora I, del 7 dicembre 1965, questo è l'unico caso in cui tanto il papa tanto il patriarca hanno emanato un documento canonico con cui si dà valore giuridico alla dichiarazione comune. Questo atto canonico ha inteso proporre alle rispettive chiese la Dichiarazione comune come atto ecclesiale proprio, e ciò è avvenuto secondo il modo di procedere di ciascuna chiesa<sup>22</sup>: *Motu proprio* di Paolo VI: *Ambulate in dilectione* e *Tomos* patriarcale e sinodale di Atenagora I e del Sinodo costantinopolitano. I due atti hanno immesso nella propria 'normativa', forse meglio realtà ecclesiale, un atto comune che altrimenti sarebbe rimasto solo un documento di amicizia, di programma, di buona volontà, ma non avrebbe avuto effetti giuridici nelle rispettive Chiese. Giustamente Fortino sottolinea che questo è l'unico caso in cui dalla Dichiarazione comune derivano

22 FORTINO, "Ambulante" (nt.18), 7.

conseguenze giuridiche per le due Chiese. Si può dire che trattasi di atto esterno alle normative delle due Chiese che entra in esse, come i trattati internazionale, attraverso un atto giuridico interno (nel caso del diritto internazionale tramite legge di esecuzione).

Le altre dichiarazioni si configurano come intenti programmatici che esprimono principi convergenti su più temi ecclesiali e temporali da parte dei contraenti e della chiese che rappresentano, ma non si configurano come impegni reciproci vincolanti, certo non sono atti unilaterali, nella forma, proprio perché sono dichiarazioni congiunte, ma neppure atti contrattuali cui seguono diritti e obblighi da parte dei contraenti.

Tutto questo porta a ritenere che le Dichiarazioni comuni tra S. Sede ed ortodossi non indichino il riconoscimento della potestà ecclesiastica inter-ecclesiale posseduta dai loro primati.

In costanza di questo riconoscimento non avrebbe avuto luogo e significato il duplice atto di Paolo VI e di Atenagora I di immettere ciascuno secondo la propria tipologia la revoca delle scomuniche nella propria normativa e realtà ecclesiale<sup>23</sup>.

Non credo, poi, che sia più applicabile, in assenza della comunione tra Roma e le Chiese ortodosse, il can. I del concilio di Costantinopoli dell'879-880<sup>24</sup> avente per oggetto il riconoscimento reciproco, tra

23 Il documento emesso dalla VII sessione della Commissione mista per il dialogo teologico tra Chiesa cattolica e Chiesa Ortodossa tenutasi dal 17 al 24 giugno 1993 a Balamand (Libano) - dove si riafferma che il metodo del cosiddetto uniatismo non è quello della ricerca dell'unità tra i *Christifideles*, si prende atto che le chiese orientali cattoliche, uniate, hanno il diritto di esistere e di agire con strutture adeguate all'attività pastorale nei confronti dei fedeli, in spirito di collaborazione e di fiducia tra le Chiese che si riconoscono reciprocamente come Chiese sorelle, ma si pongono limiti al proselitismo cattolico nei territori 'ortodossi' - non fu applicato da parte cattolica, perché non ratificato dalla S. Sede.

24 Il concilio viene chiamato anche di Santa Sofia e fu tenuto dal novembre 879 al marzo 880. Presieduto dal card. Pietro, legato pontificio, ebbe tra i partecipanti, oltre a Fozio, restaurato, e 38 vescovi bizantini, gli inviati degli altri tre patriarchi orientali, il rappresentante di Alessandria arrivò a fine lavori.

Roma e Costantinopoli delle pene canoniche comminate nell'ambito delle rispettive competenze territoriali e personali<sup>25</sup>.

Ancor più interessante è la frase pronunciata dal papa di Roma Francesco a Gerusalemme il 25 maggio 2014, in occasione dell' incontro con il patriarca Bartolomeo I ed altri prelati ortodossi tra cui il patriarca di Gerusalemme Teofilo III; il romano pontefice afferma nell'omelia: "Ogni volta che, superati antichi pregiudizi, abbiamo il coraggio di promuovere nuovi rapporti fraterni, noi confessiamo che Cristo è davvero Risorto! Ogni volta che pensiamo il futuro della Chiesa a partire dalla sua vocazione all'unità, brilla la luce del mattino di Pasqua! A tale riguardo, desidero rinnovare l'auspicio già espresso dai miei Predecessori, di mantenere un dialogo con tutti i fratelli in Cristo per trovare una forma di esercizio del ministero proprio del Vescovo di Roma che, in conformità con la sua missione, si apra ad una situazione nuova e possa essere, nel contesto attuale, un servizio di amore e di comunione riconosciuto da tutti (cfr. Giovanni Paolo II, *Enc. Ut unum sint*, 95-96)".

25 *"De iis qui poenis canonicis ex sententia Romani episcopi subiacent tales habeantur et a Constantinopolitano et vicissim. 'Statuit sancta et universalis synodus, ut si qui ex Italia clerici vel laici vel episcopi in Asia vel in Europa vel Libya versantes, sub vinculo vel depositione vel anathematizatione apud sanctissimum papam Ioannem fuerunt, ut eiusmodi etiam apud Photium sanctissimum patriarcham Constantinopolitanum in eodem poenae gradu id est, vel depositi vel anathematizati vel segregati. Et quos Photius quidem sanctissimus noster patriarcha clericos vel laicos vel sacerdotalis et episcopalis ordinis in quacumque regione segregationi vel depositioni vel anathematizationi subiecerit, sanctissimus quoque papa Ioannes et sancta Dei romanorum ecclesia eosdem in eodem poenae iudicio habeat; privilegiis quae adsunt sanctissimae romanorum ecclesiae sedi et eius antistiti nihil innovatis nec nunc nec in posterum"*. Il testo è quello dell'edizione critica curata di Périclès-Pierre JOANNOU, in COMMISSIONE PER LA REDAZIONE DEL CODICE DI DIRITTO CANONICO ORIENTALE, *Fonti*, fasc. IX: *Discipline générale antique (IV<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> s.)*, tom. 1/2: *Les canons des Synodes Particuliers*, Grottaferrata 1962, 482-484; cfr. Vittorio PARLATO, *La genesi del primato di Costantinopoli a scapito degli altri patriarcati orientali nel IX secolo*, ora in Parlato, *Le Chiese* (nt. 2), pp.

Qui si pone l'accento sul papa che è vescovo di Roma e come tale ha il primato, un primato il cui contenuto deve essere visto ed attuato come “un servizio di amore e di comunione riconosciuto da tutti”.

4.3. *Quanto agli impegni della gerarchia cattolica nell'azione pastorale*

Cito per tutti quanto previsto nel Documento del 1° giugno 1992 della Pontificia Commissione “Pro Russia” intitolata: *Principi generali e norme pratiche per coordinare l'azione evangelizzatrice e l'impegno ecumenico della Chiesa cattolica in Russia e negli altri paesi della C.S.I.*<sup>26</sup>, lì si danno delle direttive precise in tema di azione pastorale sia per i cattolici di rito latino sia per quelli dei riti orientali (bizantino e armeno) nei territori dell'ex URSS; il documento può essere applicato anche in tutti gli altri Stati di Europa dove la Chiesa ortodossa è maggioritaria<sup>27</sup>.

Dopo aver sottolineato che le strutture gerarchiche cattoliche hanno lo scopo di rispondere ai bisogni delle comunità cattoliche, appartenenti a più riti, presenti nel territorio, e di svolgere la missione “anche verso coloro che sono alla ricerca della verità e dei mezzi di salvezza”<sup>28</sup>, si danno altresì delle indicazioni volte a dissipare le preoccupazioni delle Chiese ortodosse in merito ad un indebito proselitismo.

In sostanza si chiede agli ordinari diocesani di promuovere una sana formazione ecumenica in tutti i loro collaboratori (ricordando che essi sono responsabili di tutte le iniziative pastorali promosse), di informare gli ordinari locali ortodossi delle iniziative pastorali più importanti, quali la costituzione di nuove parrocchie<sup>29</sup>.

26 Pubblicata, in italiano, in *Oriente Cristiano*, 1993, I, 48–57.

27 Cfr. il commento di Eleutero FORTINO, “Evangelizzazione e Ecumenismo nei Paesi ortodossi, Per una lettura adeguata del documento della Commissione «Pro Russia»”, in *Oriente Cristiano*, cit., 39.

28 FORTINO, *Evangelizzazione* (nt. 27), *Principi generali, Introduzione*.

29 Questo corrisponde a quanto sostenuto in uno scritto di un canonista ortodosso (Evangelhos THEODOROU, “Gli uniati ostacolo per l'unità” [trad. italiana], in



Questo è un chiaro riconoscimento della legittimità delle chiese ortodosse, ‘chiese sorelle’, potenziale strumento di salvezza, esse stesse, attraverso l’azione dello Spirito Santo che opera anche loro tramite. Di qui il riconoscimento dell’azione pastorale dell’episcopato ortodosso nei loro territori. Il documento indica le linee pastorali cui ormai ci si attiene.

Ci si avvicina a concezione ortodossa secondo cui l’assenza di comunione, la rottura di comunione tra le chiese, non determina la decadenza della gerarchia e la perdita del *munus* ecclesiastico di cui i sacri pastori sono investiti per la guida del popolo di Dio loro affidato, ma lo limita unicamente ai loro fedeli.

*Oriente Cristiano*, 1992, n. 2–3, 37–38) lì si legge che “si richiede un’attenzione ed un tatto particolare nel regolare i rapporti tra Chiese di confessioni diverse, che non sono dal punto di vista numerico ugualmente rappresentate nello stesso ambito geografico. La Chiesa ufficiale o dominante deve evidentemente rispettare la libertà di coscienza dei membri delle minoranze, ma queste, in quanto credono sul serio che la Chiesa ufficiale o dominante ha le caratteristiche di vera Chiesa e può assicurare le condizioni della salvezza e la possibilità di appropriarsi dell’opera redentrice del Signore, dovrebbero manifestare la sincerità del loro spirito ecumenico non solo evitando qualsiasi attività di proselitismo, diretta o indiretta, ma anche autolimitarsi al minimo indispensabile per la soddisfazione delle esigenze dei propri membri nella loro situazione particolare e lasciando via libera alla Chiesa ufficiale o dominante”. In altre parole si chiede che nei territori in cui la religione ortodossa è la religione di Stato o della maggioranza della popolazione e, come tale, abbia una situazione particolare anche nell’ambito civile, quale è la Chiesa in Grecia, considerata dallo Stato greco come religione dominante, i fedeli delle altre confessioni, cioè i fedeli della Chiesa cattolica o quelli delle antiche Chiese orientali, Chiese tutte che riconoscono la Chiesa ortodossa come *Chiesa sorella* e strumento di grazia divina, godano di una libertà religiosa minima, vicina ad un regime di tolleranza, al fine di non ostacolare le attività della Chiesa dominante.

5. L'ufficio episcopale; differente concezione cattolica e ortodossa

Come ho già rilevato, non si può parlare di potestà d'ordine di potestà di giurisdizione e di potestà di magistero al di fuori dello *jus publicum ecclesiasticum internum* della Chiesa romano-cattolica, giacché questa ripartizione della potestà episcopale è sconosciuta nella Chiesa del primo millennio e nelle Chiese ortodosse ancor oggi.

Con riferimento al primo millennio, il vescovo è colui che presiede una chiesa locale e come tale riceve da Dio alcuni poteri, riconducibili all'unicità dell'ufficio episcopale, sia in campo sacramentale che di governo, ufficio che è conferito con la consacrazione episcopale, ma al tempo stesso, tramite la comunione con il proprio patriarca e tramite lui con il Papa di Roma, è membro della comunione inter-ecclesiale e partecipa della *sollicitudo erga Ecclesiam universalem*<sup>30</sup>.

Quanto poi alla forma di investitura dell'ufficio ecclesiastico per governare il popolo di Dio presso le chiese ortodosse, essa deve avvenire secondo la disciplina prevista nel primo millennio: cioè designazione effettuata da un collegio elettorale cui si aggiungeva la consacrazione episcopale o semplice conferma, compiuta dal prelado superiore (metropolita, patriarca); il conferimento dell'ufficio di patriarca (o di metropolita autocefalo, quello di Cipro) avveniva tramite la designazione dell'organo competente e l'accettazione dell'interessato; a ciò seguiva la richiesta di comunione ecclesiastica con gli altri patriarchi<sup>31</sup>.

Oggi si può dire che, nella sostanza ci si avvale della precedente procedura, tenendo presente che il numero delle chiese autocefale sono quattordici e che il primate delle chiese autonome è confermato dal primate della chiesa autocefala da cui dipendono<sup>32</sup>.

30 Per quanto riguarda il primo millennio, cfr. Vittorio PARLATO, *L'ufficio patriarcale nelle chiese orientali dal IV al X secolo. Contributo allo studio della comunione*, Padova 1969, 223 s. e bibliografia ivi citata.

31 PARLATO, *L'ufficio* (nt. 30), 73 s e 84 s.

32 *Autonome* sono le chiese che ancora non sono ritenute capaci dell'autogoverno, ma o per ragioni storiche o politiche, chiese di Stati indipendenti, ottengono

La consacrazione episcopale dovrebbe essere connessa ad una determinata chiesa locale, ma oggi si ammettono anche i trasferimenti da chiesa locale ad altra chiesa locale, purché sia il risultato di una valutazione da parte di sinodi competenti.

In alcuni casi ci sono interferenze delle autorità statali, che in genere chiedono la cittadinanza del primate delle singole chiese<sup>33</sup>.

Quanto alla concezione cattolica va sottolineato che la stessa Costituzione *Lumen Gentium*, quando parla di consacrazione episcopale, afferma che essa attribuisce i *tria munera: santificandi, regendi, docendi*, ma che questi due ultimi non possono essere esercitati se non nella comunione gerarchica con il Romano Pontefice<sup>34</sup>; c'è distinzione tra *ius* ed *exercitium iuris*; distinzione questa coerente con i principî di un'organizzazione centralizzata come la Chiesa romano-cattolica; ma il principio non vale, e non può valere, per le altre chiese particolari, che, prive di comunione con Roma, non sono soggette a questa interpretazione dottrinale e normativa.

un autogoverno limitato, diverso in relazione al *tomo* di concessine. L'autonomia fa sì che la chiesa che la possiede abbia il diritto di eleggere i propri vescovi, mantenendo tuttavia un legame con la chiesa madre, che comporta, tra l'altro, la conferma all'elezione del loro vescovo primate.

33 L'intervento ricognitivo delle autorità statali può essere ricondotto alla situazione esistente nell'Impero ottomano, poi continuata a favore dei titolari della sovranità in quei territori: Regno di Giordania e Mandato britannico in Palestina; il fatto che alle comunità religiose siano singolarmente riconosciute le titolarità di situazioni ed attività giuridiche rilevanti anche per l'autorità civile, per un limitato statuto personale attribuito ai cittadini in base all'appartenenza etnico-religiosa, spiega il permanere dell'istituto del gradimento espresso in diverse forme (Tra queste in Giordania la Chiesa greco-ortodossa il cui capo è il patriarca di Gerusalemme, cfr. Joseph HABBI, "Minorités chrétiennes dans les pays arabes musulmans", in *Kanon, Jahrbuch der Gesellschaft für das recht der ostkirchen*, Wien 1991, 187 s.).

34 *Lumen Gentium*, n. 21: "La consacrazione episcopale conferisce pure, coll'ufficio di santificare, gli uffici di insegnare e governare, i quali però, per loro natura, non possono essere esercitati se non nella comunione gerarchica col Capo e colle membra del Collegio".

La Chiesa romano-cattolica si qualifica, infatti, come una comunione gerarchica<sup>35</sup> e il can. 204 *C.I.C.* precisa “*Questa Chiesa [Chiesa di Cristo] , costituita e ordinata nel mondo come società, sussiste nella Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui*”<sup>36</sup>.

Ne deriva che la rottura della comunione con il Romano Pontefice determina una separazione con tutta la Chiesa. La mancanza della *communio ecclesiastica* è segno tangibile di frattura tra chiese, determinata dalla mancanza dell’unità di fede, di culto e di disciplina, o anche solo di una di esse; questo limita l’ufficio episcopale unicamente ai loro fedeli - fedeli di quei territori che nei secoli hanno seguito quella gerarchia e creduto di appartenere alla vera Chiesa di Cristo - e a maggior ragione determina, invece, l’impossibilità di compiere insieme atti di culto, di magistero e di governo inter-ecclesiale.

5.1. *Riconoscimento della gerarchia della Chiesa copta, di quella armena e di altre chiese pre-calcedoniane*

Anche per le chiese pre-calcedoniane si può parlare di ‘chiese sorelle’ per aver mantenuto la successione apostolica dei loro vescovi e di qui la validità dei sacramenti che la presuppongono.

Francesco papa di Roma nel discorso a Tawadros II papa di Alessandria dei Copti riconosce l’esistenza della successione apostolica in quella gerarchia<sup>37</sup>, riconosce il *vinculum fidei* tra le due Chiese ed il

35 *Lumen Gentium, Nota esplicativa previa*, n. 2

36 Sulla tematica relativa alla validità dei sacramenti amministrati fuori della Chiesa e sull’avvenuta applicazione, in certi casi, del principio dell’”economia” al fine di considerarli validi cfr. tra gli altri Pierre L’HULLIER, *Quelques précisions sur la notion d’”économie” dans le droit canonique orthodoxe*, in *Aspects de l’orthodoxie, Structures et spiritualité*, Paris 1981, 49 s.

37 Degna di nota è la considerazione per la Chiesa copta d’Egitto, chiesa appartenente alla comunione delle antiche chiese orientali, essa (circa otto milioni di fedeli) è guidata dal Papa e Patriarca di Alessandria e consta di quaranta diocesi

vescovo romano assicura una preghiera “affinché l’intero gregge affidato alle Sue cure pastorali possa sempre essere fedele alla chiamata del Signore, invoco la comune protezione dei santi Pietro Apostolo e Marco Evangelista, essi [...] intercedano per noi e accompagnino il cammino delle nostre Chiese”<sup>38</sup>.

Circa i rapporti con la Chiesa armena-gregoriana<sup>39</sup> va detto che l’Armenia fu invasa dai Persiani lo stesso anno del concilio di Calcedonia; ciò impedì alla chiesa di partecipare a quel concilio e di accettarne le decisioni, dopo non si ritenne necessario aggiungere nulla

residenziali in Egitto e nel Medio Oriente. Sulla controversia monofisita all’indomani del Concilio di Calcedonia del 451 cfr. Eugenio LUDWIG, *Monophysite opposition to the council of Chacedon: fifth century catholicity and its challenge to twentieth century ecumenism*, in *Incontro fra canonici d’Oriente e d’Occidente*. Atti del Congresso Internazionale, Raffaele COPPOLA (a cura di), Bari [1994], vol. 2, 73 s. e PARLATO, *L’ufficio* (nt. 30), 26–31. Sulle vicende relative al disconoscimento del Concilio di Calcedonia (451) da parte della gerarchia egiziana, la scomunica di Pietro Mongo e Timoteo Eluro cfr. PARLATO, *Le Chiese* (nt. 2), 3–10. Lì si parla dell’invalidità della ordinazione di chi è consacrato da eretici condannati e deposti: il caso di Timoteo Eluro e di Pietro Mongo, patriarchi monofisiti di Alessandria

38 Riportato in *O Odigos* 2/2013, 32.

39 La dispersione del popolo armeno, costretto ad una tragica diaspora, determinò il formarsi di quattro giurisdizioni primaziali (*katholikosati* e patriarchati). Capo della chiesa armena è il *katholikòs* di Etchmiadzin (Armenia) che estende la sua giurisdizione anche sui fedeli d’Europa, America, Australia, Nuova Zelanda, Egitto, Etiopia, Sudan, Iraq, Iran, India. Il *katholikòs* di Cilicia (residenza Beirut) ha giurisdizione su Siria, Libano e Cipro; il patriarca di Gerusalemme è a capo degli armeni di Israele e Giordania; quello di Costantinopoli a cura dei fedeli in Turchia e a Creta. Gli armeni sono stimati sui sei milioni di cui circa tre milioni in Armenia. Va ricordato che nella tradizione armena il *katholikosato* è assolutamente indipendente, autocefalo, mentre il patriarchato è autonomo, cioè rientra nella giurisdizione di un *katholikòs*; e che i patriarchati di Gerusalemme e Costantinopoli, come tali, dipendono dal *katholikòs* di Etchmiadzin; il *katholikòs* di Cilicia è autocefalo per l’aspetto amministrativo, ma in piena comunione con l’altro.

alla formula cristologica di Efeso. Il fatto, poi, che la Chiesa armena vivesse in territori soggetti ai Persiani, non cristiani, la spinse a rimanere separata dalle chiese ortodosse considerate come chiese legate alla fede e alla politica dell'imperatore bizantino.

Nel 1983 papa Giovanni Paolo II e il *katholikòs* di Cilicia hanno firmato una dichiarazione congiunta in cui si incoraggiano lo studio e la conoscenza reciproca come anche una collaborazione più stretta nel campo sociale e in quello dei diritti umani.

Nella *Dichiarazione comune* di Giovanni Paolo II e di Karekin I, *katholikos* di Etchmiadzin, del 13 dicembre 1996 si riconobbe ufficialmente che tanto la Cristologia della Chiesa armena nella sua formulazione tradizionale, quanto quella della Chiesa di Roma, sono perfettamente ortodosse, sempre che si definiscano i termini usati nel senso dovuto<sup>40</sup>.

Gli stessi principi sono stati ribaditi nel *Comunicato congiunto*, firmato da Giovanni Paolo II e Karekin II il 9 novembre 2000, tale documento fa un ulteriore passo verso il ristabilimento della piena comunione tra le due Chiese, in esso si legge: “Noi crediamo anche nella Chiesa Una, Cattolica, Apostolica e Santa. La Chiesa, quale corpo di Cristo, è infatti una ed unica. Questa è la nostra fede comune, basata sugli insegnamenti degli Apostoli e dei Padri della Chiesa. Noi riconosciamo che la Chiesa Cattolica e la Chiesa Armena hanno veri sacramenti - soprattutto per mezzo della successione apostolica dei Vescovi - il Sacerdozio e l'Eucarestia”; il *Comunicato congiunto* si chiude sottolineando che le diverse tradizioni liturgiche, teologiche e canoniche sono più complementari che opposte<sup>41</sup>.

La dichiarazione che la fede professata è basata sugli insegnamenti degli Apostoli e dei Padri della Chiesa e che la validità dei sacra-

40 Giuseppe MUNARINI, “La Chiesa Armena in dialogo con la Chiesa Cattolica”, in *Oriente Cristiano*, 1997, 3, 43.

41 Giuseppe MUNARINI, “Dalla morte di S. S. Karekin I alla visita di S. S. Karekin II al Papa di Roma”, in *Oriente cristiano*, 2000, 4, 48.

menti è data della successione apostolica dei Vescovi, principî questi che sono cardine dell'ecclesiologia romano-cattolica, come anche il riconoscere, senza riserve, che la chiesa romano-cattolica ha veri sacramenti, cosa che talvolta è messa in dubbio in teoria, o in fatto, da alcune chiese ortodosse<sup>42</sup>, fa sì che il dialogo ecumenico con questa chiesa sia, oggi, più proficuo che con le stesse chiese 'ortodosse' più aperte al dialogo, come lo stesso patriarcato ecumenico. Ciò è determinato anche dal fatto che non si pone il problema dell'uniatismo, ma che anzi si riconosce il patriarcato armeno cattolico di Cilicia come un fatto positivo.

Anche se non c'è la piena comunione tra le due chiese, si sono avute liturgie comuni, cui ha partecipato anche il Patriarca armeno cattolico<sup>43</sup>.

*5.2. La comunione anglicana non qualificabile come 'chiesa sorella'*

Quanto affermato non può valere per le dichiarazioni con la gerarchia anglicana; nella comunione anglicana non esiste, infatti, la successione apostolica e coloro che assumono il titolo e ruolo di arcivescovi o vescovi sono dei laici. Ogni dubbio sulla validità delle ordinazioni anglicane è stato risolto con la Costituzione apostolica *Anglicanorum coetibus* del 4 novembre 2009.

Dal combinato disposto dei punti della Costituzione Apostolica e dall' articolo II delle Norme Complementari risulta che le ordinazioni anglicane sono nulle e quindi tutti i sacramenti per la cui amministrazione si richiede come ministro un soggetto ordinato *in sacris* sono nulli<sup>44</sup>. La chiesa anglicana non può essere una 'chiesa sorella', in

42 Ad es. casi di rebattesimo, cfr. Enrico MORINI, *Gli ortodossi, L'Oriente dell'Occidente*, Bologna 2002, 97.

43 Vedi MUNARINI, *Dalla morte* (nt. 41), 45.

44 L' art. II, §I delle *Norme complementari* recita infatti: "un Vescovo già anglicano e coniugato è eleggibile ad essere nominato Ordinario. In tal caso è ordinato presbitero nella Chiesa cattolica ed esercita nell'Ordinariato il ministero pastorale e sacramentale con piena autorità giurisdizionale". Questo è un *esca-*

essa manca la successione apostolica nell'ordine sacro e la validità dei sacramenti di cui la validità dell' *ordo sacer* è presupposto necessario.

6. La possibile giustificazione e qualificazione della potestà ecclesiastica ai vescovi ortodossi. L'autogoverno delle chiese particolari prive della comunione con Roma

Scrivono Salachas<sup>45</sup>: “la portata ecumenica della duplice codificazione [...] consiste proprio nel confermare un principio ecclesiologico, sancito dal Vaticano II, secondo il quale le Chiese d'Oriente e le Chiese d'Occidente [...] hanno il diritto di governarsi secondo le proprie discipline [...] lo stesso principio viene confermato per le Chiese orientali ortodosse alle quali il concilio riconosce esplicitamente il diritto di autonomia interna, ossia il loro diritto di reggersi secondo le proprie discipline,

*motage* per consentire ad un vescovo anglicano di continuare ad essere a capo del proprio gregge nella chiesa romano-cattolica, pur solo come presbitero, ma in possesso della potestà di giurisdizione quasi-episcopale come avviene per tutti quei prelati che senza essere vescovi reggono porzioni del popolo di Dio, con potestà *ordinaria vicaria Romani Pontificis*, cfr. V. PARLATO, *Note sulla Costituzione apostolica Anglicanorum coetibus*, in *Cattolicesimo e ortodossia alla prova, Interpretazioni dottrinali e strutture ecclesiali a confronto nella realtà sociale odierna, Saggi*, Soveria Mannelli, 2010, p. 226 s. Segnalo un recente saggio di Spyros TROIANOS, *Le célibat épiscopal dans la 'civitas augescens'*, in *Roman Law as Formative of Modern Legal System. Studies in Honour of W. Litewski*, II, Kraków 2003, 185 s., lì si rileva che nei primi secoli c'erano vescovi sposati, che la norma sul celibato episcopale trova applicazione con la legislazione giustiniana, e che da allora le consorti di soggetti ordinati vescovi dovevano entrare in monastero.

- 45 Dimitri SALACHAS, “*Ius oecumenicum*” e sua attuazione nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali, in CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Ius Ecclesiarum vehiculum caritatis*. Atti del simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Città del Vaticano 19–23 novembre 2001, Silvano AGRESTINI – Danilo CECCARELLI MOROLLI (a cura di), Città del Vaticano 2004, 148.



aggiungendo che “*la perfetta osservanza di questo principio tradizionale, invero non sempre rispettata, appartiene a quelle cose che sono assolutamente richieste come previa condizione al ristabilimento dell’unità*”<sup>46</sup>.

Se dunque si riconosce esplicitamente alle Chiese ortodosse, da parte del Concilio, il diritto di reggersi secondo le proprie discipline, aggiungendo che la perfetta osservanza di questo principio appartiene a quelle cose che sono assolutamente richieste come previa condizione al ristabilimento dell’unità, significa che è riconosciuta la potestà di governo al proprio episcopato nei confronti dei loro fedeli, secondo i principî in vigore prima della definitiva rottura; ed allora questa potestà non era attribuita ai vescovi tramite la *missio canonica* pontificia, ma attraverso la consacrazione episcopale e la comunione con il proprio metropolita e tramite lui con il proprio patriarca, per i metropolitani tramite la consacrazione episcopale effettuata dal loro patriarca e con quel rito sacro conferiva anche la comunione ecclesiastica.

È difficile configurare questo autogoverno in termini della gius-pubblicistica cattolica classica che considera l’ordinamento della Chiesa cattolica come l’unico ordinamento giuridico primario *in spiritualibus*; mentre le chiese ortodosse rifuggono dal considerare la loro normativa come ordinamento giuridico e tanto meno primario.

Per la dottrina canonica classica le *societates sunt ut fines*; due sono i fini: quello temporale e quello spirituale e “*societates autem quae talia bona et completa et suprema tamquam finem habent, sunt ipsae supremae*”<sup>47</sup>. “*Subordinatae dicuntur societates quarum finis est vel pars vel relate ad finem alterius societatis, vel medium ad istum consequendum*”<sup>48</sup>.

Le chiese ortodosse, ‘chiese sorelle’ perseguono il fine spirituale, ma non sono considerate *supremae in suo ordine*, giacché tale è solo la Chiesa romano-cattolica, ed esse stesse non si considerano tali, né pos-

46 Principî questi del Decreto *Unitatis Redintegratio* sopra riportati.

47 Alphridus OTTAVIANI, *Institutiones iuris publici ecclesiastici, I, Ecclesiae constitutio socialis et potestas*, Città del Vaticano 1958, 44.

48 OTTAVIANI, *Institutiones* (nt. 47), 45.

sono essere qualificate subordinate alla Chiesa romano-cattolica poiché né essa le considera tali, né loro si considerano tali; si può dire che perseguono la stessa finalità della chiesa di Cristo, ma con modalità diverse, in quanto prive del *vinculum communionis et subordinationis*.

Solo la chiesa romano-cattolica è una *societas iuridice perfecta* nell'ordine spirituale, perché persegue il bene spirituale *in suo ordine completum tamquam finem habens, ac media omnia ad illud consequendum*; al contrario la *societas iuridice imperfecta* ha un fine incompleto nell'ordine spirituale e non ha i mezzi sufficienti per realizzarlo<sup>49</sup>. Né la definizione di 'chiese sorelle' può assimilarle a *societates coordinatae*, società che sono pari vicendevolmente indipendenti, ma con l'obbligo di operare congiuntamente, ad es. due province di uno stesso Stato, due comunità di una medesima famiglia religiosa<sup>50</sup>; non è il caso delle chiese orientali separate e la chiesa romano-cattolica.

Alla luce di ciò possiamo trarre alcune considerazioni che però non aiutano a qualificare i rapporti giuridici tra le 'chiese sorelle' nel senso sopra descritto, ma consentono di precisare la realtà giuridico-canonica, anche perché tutta la dottrina gius-pubblicistica canonica classica è esclusivo patrimonio della canonistica cattolica<sup>51</sup> e non ha corrispondente in quella orientale, in genere, ed ortodossa, in specie.

Prima osservazione: la normativa, priva di completezza nel senso gius-pubblicistico del termine<sup>52</sup>, di queste chiese, oggi prive della

49 OTTAVIANI, *Institutiones* (nt. 47), 46 e 353.

50 OTTAVIANI, *Institutiones* (nt. 47), 44-45.

51 Fino al Concilio Vaticano II le chiese orientali, ortodosse o pre-calcedoniane, venivano considerate come chiese dissidenti, i cui fedeli, *uti singuli*, venivano invitati a convertirsi al cattolicesimo.

52 Il diritto delle chiese ortodosse è di per sé incompleto - cioè non pretende di regolare ogni fattispecie come avviene per il diritto canonico della Chiesa cattolica il quale o regola autonomamente tutte le possibili fattispecie o rinvia al diritto civile territoriale - e anche per quanto attiene l'organizzazione ecclesiastica, ancor oggi alcune chiese ortodosse autocefale si avvalgono di una normativa statale integrativa, antica o recente, addirittura prioritaria, come nel

piena comunione con la Chiesa di Roma, non si è costituita da sé dopo la separazione, ma è la normativa vigente nel primo millennio, nell'intera *Ecclesia Christi*<sup>53</sup>; a queste norme se ne sono, poi, aggiunte altre in linea con quelle.

Seconda osservazione la chiesa romano-cattolica e le chiese ortodosse si riconoscono reciprocamente come realizzazioni della Chiesa di Cristo; ognuna ritiene se stessa la vera Chiesa di Cristo. Ciascuna prende atto della presenza della chiesa sorella a volte nel medesimo territorio, ed in spirito di fratellanza e riconoscimento reciproco, talvolta di diritto o almeno di fatto, coordinano o tengono presente l'azione pastorale dell'altra, lecita entro certi limiti. Come dicevo all'inizio di questo studio, con le chiese ortodosse e con quelle pre-calcedoniane si ha un sistema di collegamenti tra entità chiuse che si riconoscono a vicenda; esse tendono a sottolineare i punti di identità della fede professata, ma limitano notevolmente la rilevanza reciproca delle loro istituzioni e delle situazioni soggettive dei loro fedeli<sup>54</sup>.

caso della Chiesa di Grecia (Arcivescovato) dove il Parlamento ha emanato una Costituzione per la Chiesa ortodossa greca nel 1977.

53 Sul *vinculum disciplinae* cfr. *supra*, 21.

54 Un esempio recente che suffraga quanto sostenuto è dato dal fatto che nel 2000 il Patriarca ecumenico Bartolomeo I, a Budapest, in occasione della celebrazione del millennio del cristianesimo e dello Stato ungherese ha canonizzato davanti alla cattedrale di Budapest il primo re apostolico, Santo Stefano, e il santo vescovo Hierotheos, dedicatisi entrambi alla diffusione della fede di Cristo tra gli ungheresi. La Chiesa ortodossa non ha più inserito nei suoi calendari i santi canonizzati dalla Chiesa cattolica romana dopo il grande scisma del 1054, mentre mantiene i santi anteriori a questa data, di qui il gesto di considerazione per l'Ungheria canonizzando il loro santo patrono, il re Stefano I, anche per la Chiesa ortodossa. *www.Ecumenical Patriarchate, new*. Egli è primo nuovo santo ad essere dichiarato tale da Cattolici e Ortodossi dopo lo scisma delle due chiese, *www.Stefano I d'Ungheria*. Cattolicesimo ed ortodossia, dopo il 1054, hanno ciascuno i propri nuovi santi.

Terza osservazione la Chiesa romano-cattolica non si presenta rispetto alle altre chiese come ordinamento sovra-ordinato; ma può operare talvolta in un rapporto di parità, o subordinazione di fatto, in relazione alla realtà storico sociale delle popolazioni e dei territori.

Quarta osservazione: nel caso di istituzioni cattoliche e di quelle delle chiese ortodosse il fondamento scritturistico è comune, comuni sono anche i principî contenuti nei *Sacri Canones* del primo millennio; la differente normazione odierna è dovuta all'accentuazione di altri principî, principî che si possono qualificare come 'secondari', ma che hanno permeato le specifiche realtà ecclesiali sì da costituirli come dati di base da cui derivano necessariamente soluzioni giuridiche difformi. Principî 'secondari' non vuol dire principî di minore importanza, ma principî che si aggiungono agli altri comuni, principî che sono nati per una interpretazione teologica o giuridica diversa dello stesso dato scritturistico cui fanno almeno implicito riferimento; principî che sono stati determinati da fattori storici anche secolari, dalla prevalenza del trascendente o della razionalità, da consuetudini e valutazioni sociali e pastorali, da esigenze contingenti, poi divenute irrinunciabili.

Quinta osservazione: gli ordinamenti giuridici laici, se derivati, traggono giuridicità dall'ordinamento sovra ordinato, se primari traggono la propria giuridicità o positività originaria, dall' esistenza di un ordine il quale si pone come ordine normativo, capace di imporre doveri a coloro cui si rivolge, e, in secondo luogo, occorre che tale ordine riceva effettiva e pratica esecuzione. In assenza di uno degli elementi costitutivi l' ordinamento non può essere qualificato come positivo. Sicché la positività di una norma è data dal convincimento da parte di alcuni - coloro che hanno posto la norma o coloro che la osservano - che la norma è valida e obbligatoria; dall' altra il fatto che, in conseguenza di questo convincimento, la norma è realmente fatta osservare o osservata. Tentando di applicare la teoria generale degli ordinamenti all'odierna realtà ecclesiale e con riferimento al can. XXXIV dei Canoni Apostolici (IV sec.) - che espressamente pre-

vede che tutti i vescovi di una stessa etnia possano raggrupparsi in un organismo unitario e compatto sotto la guida di un primate da loro liberamente eletto - al can.VI del I concilio di Nicea (esistenza di sedi ultra metropolitane: Roma Alessandria Antiochia) ed al can. XXVIII del concilio di Calcedonia<sup>55</sup> (giurisdizione patriarcale di Costantinopoli) - si giustificano le diverse realizzazioni della Chiesa di Cristo e cioè sia la Chiesa romano-cattolica, sia le quattordici chiese autocefale ortodosse, sia le chiese pre-calcedoniane, ciascuna con una propria gerarchia, proprie normative, in parte comuni, in parte diverse, espressioni delle diverse tradizioni, culture, realtà sociali e nazionali.

Tutte queste convivono in un sistema giuridico, non istituzionalizzato omnicomprensivo e legittimante, ma in una realtà di fatto in cui singoli rapporti amicali e teologici, più che giuridici, sono alla base di reciproci riconoscimenti, di relazioni e concessioni.

## 7. Il magistero della sacra gerarchia ortodossa

Diversa è la considerazione relativa all'autorevolezza del magistero dei vescovi ortodossi; come è stato prima evidenziato la stessa Costituzione *Lumen Gentium*, quando parla di consacrazione episcopale, afferma che essa attribuisce i *tria munera: santificandi, regendi, docendi*, ma che questi due ultimi non possono essere esercitati se non nella comunione gerarchica con il Romano Pontefice<sup>56</sup>; è stata rilevata l'esistenza di una distinzione tra *ius* ed *exercitium iuris* (distinzione questa coerente con i principi di un'organizzazione centralizzata come la Chiesa romano-cattolica) , ma il principio non può valere, per le

55 Cui si aggiunge la costituzione del patriarcato di Gerusalemme, e dell'autocefalia di Cipro.

56 *Lumen Gentium*, n. 21: "La consacrazione episcopale conferisce pure, coll'ufficio di santificare, gli uffici di insegnare e governare, i quali però, per loro natura, non possono essere esercitati se non nella comunione gerarchica col Capo e colle membra del Collegio".

altre chiese particolari, che, prive di comunione con Roma, non sono soggette a questa interpretazione dottrinale e normativa. Se la consecrazione episcopale conferisce anche il *munus docendi* per guidare i propri fedeli verso la salvezza, quella stessa salvezza che è la finalità essenziale della Chiesa di Cristo, va loro riconosciuta un'*auctoritas*. Il punto sarà stabilire quale sia il grado di autorevolezza, quale sia il loro magistero, quali siano i confini entro cui possano operare.

Si può ritenere che la potestà di magistero sia quella parte del potere della Chiesa che consiste nel diritto e nel dovere di insegnare le verità rivelate e le altre connesse con queste e conseguentemente di dichiarare false le dottrine contrarie<sup>57</sup>.

In sostanza questa potestà, che io chiamerei *auctoritas* per maggiormente sottolineare, oltre alla posizione ecclesiale, l'autorevolezza posseduta dal soggetto, consiste nel proporre ai fedeli quali siano le verità da credere e quali siano i precetti morali da osservare in ordine alla *salus aeterna animarum*.

Nell'adempimento di questa delicatissima funzione docente i Vescovi sono, in virtù della loro ordinazione episcopale, assistiti dallo Spirito Santo; il riferimento esplicito alla fonte del magistero dei vescovi è dato dalle parole della *Dei Verbum* "per divino mandato"<sup>58</sup>.

57 Severino RAGAZZINI, *La potestà nella Chiesa. Quadro storico-giuridico del diritto costituzionale canonico*, Roma 1963, 102 s. Altro sono le prese di posizione, le dichiarazioni, le raccomandazioni che la sacra gerarchia, cattolica e ortodossa, esprime in temi socialmente rilevanti, a meno che tocchino i diritti e i doveri di singoli, società e Stato in ordine alla *salus aeterna animarum*. Rinvio su ciò ai miei saggi: Vittorio PARLATO, *Pronunzie chiesastiche e tutela dell'ambiente: due ecclesiologie a confronto*, in *I diritti fondamentali dell'uomo e dell'ambiente nei cambiamenti dell'Europa centro-orientale*, a cura di Remigius SOBÁNSKI, et al., Warsawia 1995, ora in PARLATO, *Le Chiese* (nt. 2), 125–135 e Vittorio PARLATO, *Magistero ecclesiastico in materia temporale: considerazioni su oggetto e limiti*, in *Metodo, fonti e soggetti del diritto canonico*, a cura di Juan I. ARRIETA – Gianpiero MILANO, Città del Vaticano 1999, 1118–1130.

58 *Dei Verbum*, n. 10.

In relazione a ciò è stato conferito da Cristo il diritto-dovere alla sacra gerarchia di esporre e custodire il *depositum fidei* come anche “tutto ciò che è necessario perché esso possa essere custodito o esposto come si deve”<sup>59</sup>, a questo si aggiungono gli “enunciati che, anche se non sono contenuti nelle verità di fede, sono ad esse intimamente connessi, così che il carattere definitivo di tali affermazioni deriva, in ultima analisi, dalla Rivelazione stessa”<sup>60</sup>.

Vero quindi che l’oggetto del magistero non si limita alle verità da credere per fede divina, ma si estende anche alla sfera delle verità che riguardano la fede o i costumi<sup>61</sup>, sempre che siano collegate con il *depositum fidei*.

Circa la definizione dei confini entro cui operare, o meglio quali siano i limiti entro cui il magistero può esprimersi, possiamo tener presente quanto precisato dai Padri del Concilio Vaticano I, lì si enuncia con voluta chiarezza, nel suo Proemio e nel prosieguito, che le sue definizioni di magistero devono essere comprese alla luce dell’ “antica e costante fede della Chiesa universale”; nel *De fide et ratione, Epilogo*<sup>62</sup>, si fa riferimento agli “Atti dei concili ecumenici e dei santi canoni”; nel *De vi et ratione primatus Romani Pontificis*, n. 3<sup>63</sup> si dice che i poteri pontifici sono quelli “previsti nell’uso perpetuo della Chiesa” uso tradotto dalle dichiarazioni dei concili ecumenici “soprattutto quelli dove l’Oriente si incontra con l’Occidente nell’unione della fede

59 Dichiarazione *Mysterium Ecclesiae*, n. 3.

60 Istr. *Donum veritatis*, n. 16; cfr. Carlos ERRAZURIZ, “*Il munus docendi Ecclesiae*”: *diritti e doveri dei fedeli*, Milano 1991, 127.

61 Can. 749 *C.I.C.*; il can. è ripreso alla lettera al can. 597 *C.C.E.O.*

62 Henrich DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum, et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone 1945, n. 3052. Cfr. Georges DEJAIFVE, *Primauté et collégialité au premier concile du Vatican*, in *L’épiscopat et l’Église universelle*, a cura di Yves CONGAR – Bernard DUPUY, Paris 1962, 650; MANSI, LIII, col. 310; per la dottrina cfr. Tra gli ultimi Hervé LEGRAND, “Il papa patriarca d’Occidente: attualità di un titolo inattuale”, in *Nicolaus* 36 (2007) 39 s.

63 DENZINGER, *Enchiridion* (nt. 62), n° 3059.

e della carità” , *De infallibili magisterio* <sup>64</sup>. Certamente la definizione riguarda il magistero pontificio e quello dei concili ecumenici e siamo nell’ambito della dottrina cattolica, però pongono alcuni punti fermi: il magistero non può staccarsi dalla tradizione e va interpretato alla luce della tradizione.

Il magistero della sacra gerarchia ortodossa è un magistero ecclesiastico di una ‘chiesa sorella’, di una chiesa che ha conservato la successione apostolica, la validità dei sacramenti conferiti, è una chiesa che, se pure non in perfetta comunione con la sede romana, tuttavia è strumento di salvezza e la gerarchia ha sicuramente un’ *auctoritas magisterii* <sup>65</sup>.

Così il magistero che si pone in linea con la tradizione del primo millennio, allorquando c’era la piena comunione tra le chiese d’Oriente e quella d’Occidente, è certamente un magistero valido e salvifico, specie per i temi che sono intimamente connessi alla Rivelazione, sì che il carattere definitivo di tali affermazioni deriva, in ultima analisi, dalla Rivelazione stessa, oppure attengono al diritto naturale, a quei principî che sono insiti in ogni uomo come la tutela della vita, dell’ integrità fisica e morale degli uomini, fino dal concepimento, all’inammissibilità di matrimoni omosessuali i quali non realizzano di per sé l’essere completo nell’ *una caro*, che racchiude in sé la componente maschile e la componente femminile, l’eterosessualità, fattore questo che ne costituisce il presupposto imprescindibile<sup>66</sup>.

64 DENZINGER, *Enchiridion* (nt. 62), n° 3065.

65 Ricordo il significativo indirizzo di saluto del Card. Péter Erdő, Primate d’Ungheria, che, il 3 marzo 2014, rivolgendosi al Patriarca ecumenico Bartolomeo I in visita a Budapest disse: “*Grazie del Suo insegnamento anche sulla dignità della creazione e l’apprezzamento della natura, che è stata affidata dal Creatore alla cura dell’umanità.*”

*La Chiesa Cattolica ungherese La saluta di tutto cuore e Le augura la ricca benedizione di Dio per la Sua persona e per il Suo ministero apostolico*” www Ecumenical Patriarchate, new.

66 Vittorio PARLATO, “Il matrimonio nelle chiese ortodosse”, in *Studi Urbinati di scienze giuridiche, politiche ed economiche*, n°64 (2013) 136–146.



È interessante notare come sui temi attuali della bioetica ci sia una piena sintonia tra magistero cattolico e magistero ortodosso per quanto attiene, in particolare, l'inseminazione artificiale eterologa, la fecondazione in vitro eterologa, l'utero in prestito anche a titolo gratuito, il dono dello sperma, il dono dell'ovulo, l'inseminazione *post-mortem*, l'inseminazione omologa su donne anziane, il congelamento degli embrioni, la distruzione di embrioni, la ricerca su embrioni, la diagnosi genetica su embrioni, la diagnosi pre-natale su feti, la selezione degli embrioni<sup>67</sup>.

Per quanto concerne temi a carattere sociale ed umanitario, che possono essere ricompresi nel diritto naturale l'autorevolezza del magistero sta nell'enunciazione di principî condivisi universalmente, anche se non messi in atto, e sono quei principî che troviamo nella sottocitata dichiarazione comune di Francesco e Bartolomeo I.

*7.1. Azione coordinata di magistero operata dalle Chiesa cattolica e dalle Chiese ortodosse*

Nell'ultima Dichiarazione comune di Papa Francesco e Bartolomeo, Patriarca Ecumenico<sup>68</sup>, del 25 maggio 2014, al n° 5 si legge: “Pur

67 Francesco MARGIOTTA BROGLIO – Cesare MIRABELLI – Francesco ONIDA, *Religioni e sistemi giuridici, introduzione al diritto ecclesiastico comparato*, Bologna 1997, 302–303, tab. III.

68 In questa Dichiarazione i firmatari si qualificano per il loro ruolo, senza qualsivoglia riferimento territoriale; si può ritenere che il vescovo romano nel qualificarsi come Papa Francesco voglia evidenziare il suo ruolo primaziale, papale, mentre la semplice qualifica di Bartolomeo I, quale Patriarca ecumenico per il vescovo di Costantinopoli, sottolinei il suo primato d'onore, di cui al can. III del Concilio ecumenico Costantinopolitano I (a. 381) “*Verum tamen Constantinopolitanus episcopus habeat honoris primatum praeter Romanum episcopum: propterea quod urbs ipsa sit iunior Roma*” e anche qualcosa di più, nell'ambito dell'ortodossia, in quanto patriarca dell'*oikoumenè* bizantina. Egli è considerato come *primus inter pares*, stimolatore e coordinatore delle attività inter-ortodosse; sul ruolo del patriarca di Costantinopoli rinvio François DVORNIK, *Byzance*

essendo ancora in cammino verso la piena comunione, abbiamo sin d'ora il dovere di offrire una testimonianza comune all'amore di Dio verso tutti, collaborando nel servizio all'umanità, specialmente per quanto riguarda la difesa della dignità della persona umana in ogni fase della vita e della santità della famiglia basata sul matrimonio, la promozione della pace e del bene comune, la risposta alle miserie che continuano ad affliggere il nostro mondo. Riconosciamo che devono essere costantemente affrontati la fame, l'indigenza, l'analfabetismo, la non equa distribuzione dei beni. È nostro dovere sforzarci di costruire insieme una società giusta ed umana, nella quale nessuno si senta escluso o emarginato”.

L'argomento non è di carattere ecclesiale, bensì religioso-diplomatico, Francesco e Bartolomeo rilevano che essi stessi e le chiese da essi rappresentate che sono ancora in “cammino verso la piena comunione” hanno, comunque, il dovere di promuovere la pace; e proprio come attuazione della possibile azione di pace va visto l'incontro di papa Francesco con i presidenti di Israele Peres e dell'ANP Mahmoud Abbas nei giardini della Città del Vaticano, l' 8 giugno 2014; è stato evidente il coinvolgimento nell'azione diplomatica della Santa Sede, azione sotto forma di preghiera a Dio, al Dio di ognuna delle tre religioni<sup>69</sup>, del

*et la primauté romanie*, Paris 1964, in particolare a p. 70 s. e sull'utilizzo da parte dei vescovi Roma, di Alessandria e di Costantinopoli del titolo di patriarca *ecumenico*, nel corso de secoli IV, V, VI, Dvornik rileva come da prima esprime la pienezza del potere patriarcale, ultra metropolitano, per poi esprimere “*la position spurême que Constantinople occupait en Orient*” (p. 71) , cfr. anche Vittorio PARLATO, “La politica di accentramento effettuata dal patriarcato di Costantinopoli e conseguente lesione di autonomia degli altri patriarcati orientali nel IX secolo”, in *Kanon, Jahrbuch der Gesellschaft fuer das recht der ostkirchen*, V, 2, Wien 1981. Il cerimoniale attuato nell'incontro di Gerusalemme ben evidenziava il ruolo del patriarca Bartolomeo I, rispetto a quello di Teofilo III di Gerusalemme, patriarca della città che ospitava l'incontro.

69 Non dimentichiamoci che il Dio dei Cristiani racchiude il mistero della SS.ma Trinità.

Patriarca ecumenico, e in modo minore del Patriarca di Gerusalemme, in sostanza di prelati di primissimo piano dell'Ortodossia.

Queste Chiese, se pur prive della piena comunione tra di loro, riconoscendosi porzioni del popolo di Dio, guidate da pastori validamente consacrati per la mantenuta successione apostolica, partendo da medesimi presupposti scritturistici e naturali, riconducibili ai tre principî classici dell' *honeste vivere, neminem laedere, unicuique suum tribuere*, un *neminem laedere* che comprende anche la tutela anche l' *habitat naturale*; tali principî si prefiggono il compito di indirizzare la società umana verso il bene comune sia spirituale che temporale.

Così la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse hanno “il dovere di offrire una testimonianza comune all'amore di Dio verso tutti, collaborando nel servizio all'umanità, specialmente per quanto riguarda la difesa della dignità della persona umana in ogni fase della vita e della santità della famiglia basata sul matrimonio, la promozione della pace e del bene comune, la risposta alle miserie che continuano ad affliggere il nostro mondo. Riconosciamo che devono essere costantemente affrontati la fame, l'indigenza, l'analfabetismo, la non equa distribuzione dei beni”. È dovere delle sacre gerarchie di “costruire insieme una società giusta ed umana, nella quale nessuno si senta escluso o emarginato”

Nella Dichiarazione si afferma anche: “Siamo profondamente convinti che il futuro della famiglia umana dipende anche da come sapremo custodire, in modo saggio ed amorevole, con giustizia ed equità, il dono della creazione affidatoci da Dio. Riconosciamo dunque pentiti l'ingiusto sfruttamento del nostro pianeta, che costituisce un peccato davanti agli occhi di Dio. Ribadiamo la nostra responsabilità e il dovere di alimentare un senso di umiltà e moderazione, perché tutti sentano la necessità di rispettare la creazione e salvaguardarla con cura. Insieme, affermiamo il nostro impegno a risvegliare le coscienze nei confronti della custodia del creato; facciamo appello a tutti gli uomini e donne di buona volontà a cercare i modi in cui vivere con minore spreco e maggiore sobrietà, manifestando minore avidità e

maggior generosità per la protezione del mondo di Dio e per il bene del suo popolo”.

La tutela del creato, l'uso moderato delle risorse da parte di tutti sono valori del magistero cattolico e di quello ortodosso<sup>70</sup>.

## 8. Qualche conclusione

1. In base ai principî dello *ius publicum ecclesiasticum internum* della Chiesa romano-cattolica solo l'episcopato in comunione con la Santa Sede, in virtù della comunione gerarchica, di cui alla *Lumen Gentium*, oltre alla potestà d'ordine possiede anche le potestà di giurisdizione e di magistero nell'ambito della propria diocesi o chiesa locale e, inoltre partecipa al governo della comunione inter-ecclesiale cattolica, come titolare di una *sollicitudo erga Ecclesiam universalem* sotto la guida del Romano pontefice.

2. L'episcopato delle chiese orientali, ortodosse e pre-calcedoniane, le quali hanno conservato la successione apostolica e la validità dei sacramenti, che hanno in essa il necessario presupposto, possiedono un valido ufficio episcopale con i *tria munera, santificandi, regendi et docendi* nei confronti dei loro fedeli, ufficio che trova fondamento nella normativa del primo millennio, comune a tutta la Chiesa indivisa ed, in specie, in quella applicata nelle chiese orientali. Questo ufficio episcopale è limitato ai loro fedeli e a quelli, secondo regole accettate, della comunione delle chiese ortodosse o delle chiese pre-calcedoniane; ma non ha rilievo nell'ambito inter-ecclesiale, cioè al di fuori delle comunioni di chiese di cui fanno parte. Non si può parlare comunque di potestà di giurisdizione e di magistero, termini propri dell'ecclesiologia e del diritto della chiesa romano-cattolica, anche se si nota qualche apertura in ordine all'azione di magistero.

<sup>70</sup> Rinvio a PARLATO, *Pronunzie* (nt. 57), ora in PARLATO, *Le Chiese* (nt. 2), 125–135.

3. Completamente diversa è la potestà pastorale dell' 'episcopato' della comunione anglicana, la quale non ha conservato la successione apostolica e la validità dei sacramenti che hanno in essa il necessario presupposto; essa non possiede un valido ufficio episcopale con i *tria munera, santificandi, regendi et docendi* nei confronti dei loro fedeli, l'ufficio di pastore-vescovo trova fondamento nella normativa di quella confessione religiosa, per lo più di origine statale; siamo quindi fuori da qualsivoglia giurisdizione canonica.