

L'ORTODOSSIA GRECA AL DI DENTRO E AL DI FUORI DELLA COMUNIONE ORTODOSSA

Prof. Enrico Morini

*Professore associato di storia e istituzioni della Chiesa ortodossa
presso l'Alma Mater Studiorum, Università di Bologna*

La mia esposizione consisterà essenzialmente – e ciò rende ragione del titolo – nel rispondere a due quesiti, che mi paiono decisivi per definire l'identità dell'Ortodossia greca: che cos'è nei confronti del cattolicesimo latino e che cos'è rispetto al resto dell'Ortodossia? A queste due domande, dalla evidente struttura parallela, mi sembra di poter rispondere con due categorie tratte dalla dinamica parentale: l'Ortodossia greca è sorella e madre; sorella del cattolicesimo latino e madre di altre componenti dell'Ortodossia, come la slava e la romena, anch'esse presenti in Italia.

La definizione di Chiese sorelle – ripresa da papa Paolo VI, nel luglio 1968, con il breve *Anno ineunte*, proprio in riferimento alla Chiesa di Costantinopoli e, com'è noto, oggetto nel 2000 di alcune precisazioni restrittive in una *Dichiarazione* della Congregazione per la Dottrina della Fede, che non si intende qui discutere – è da me assunta in senso consapevolmente forte, in un'accezione cioè non solo ecclesiologica – sulla base della comune successione apostolica –, ma ancor prima filosofico-culturale. Quando il cristianesimo incomincia a diffondersi nel bacino del Mediterraneo, uscendo dall'originario alveo semitico palestinese, esso incontra essenzialmente due culture, quella greca e quella latina, unificate dalle comuni categorie di linguaggio e di pensiero ellenistiche – nelle quali trovava posto anche il giudaismo della diaspora – e deve di conseguenza “inculturarsi” in esse. La riuscita di queste due sintesi culturali, espressioni imperiture della fecondità dell'incontro tra messaggio evangelico e cultura ellenistica, è manifestata dallo straordinario fenomeno dei Padri della Chiesa, i quali, in un periodo di tempo massimamente concentrato – nel 373, ad esempio, i più importanti tra di essi, sia pure con età diverse, risultavano viventi –, hanno definito e trasmesso alla Chiesa come interpretare la Scrittura (l'esegesi tipologica), come pregare (le famiglie liturgiche) e come vivere disciplinatamente (la normativa canonica). Ora i Padri, a parte l'isolato gruppo dei siro-orientali, afferiscono a questi due mondi e vengono raggruppati nelle due liste dei Padri greci e dei Padri latini: è primariamente questa gemella filiazione delle due Chiese, greca e latina, dai rispettivi Padri a renderle sorelle. Se poi si considera che, in virtù di questa sintesi patristica, tutto il cattolicesimo romano (astraendo dal fenomeno contingente delle Chiese orientali cattoliche) è culturalmente latino e tutta l'Ortodossia (compresa, a questo punto, la massiccia componente slava) è culturalmente greca, allora anche le due Chiese, cattolica ed ortodossa, possono correttamente essere considerate sorelle, senza ledere il l'impregiudicabile principio, tale per entrambe, dell'unicità della Chiesa.

Alla fraternità germana di queste due componenti, greca e latina, della cristianità, si aggiunge quella delle due sedi episcopali, che di esse rispettivamente rappresentano il vertice gerarchico, Roma e Costantinopoli, entrambe investite di una primazialità nei rispettivi ambiti, anche se disomogenea quanto al divenire storico ed ai presupposti ecclesiologici. Costantinopoli, il cui nome autentico è appunto quello di Nuova Roma – come recita tuttora la titolatura del suo vescovo –, è nata infatti, sul piano civile, come un duplicato della prima, in un'endiadi istituzionale ben presto estesa, almeno nel sentire del clero costantinopolitano, anche al piano ecclesiastico: sono noti infatti i tentativi dei vescovi della Nuova Roma di ottenere dall'Antica per partecipazione, in virtù di questa

unità ideale, quella prerogativa dell'apostolicità di cui Roma ridondava, mentre Costantinopoli ne era inizialmente priva. Quando poi anche sul Bosforo si arriverà ad elaborare, sulla base di antiche leggende, una specifica tradizione di apostolicità per le origini della propria Chiesa, la scelta sarebbe caduta su Andrea, non a caso il fratello di Pietro, un apostolo pertanto funzionale ad esprimere simbolicamente, nella prospettiva costantinopolitana, ora la pari dignità delle sedi episcopali delle due Rome, ora – sulla base della sua qualifica di “primo chiamato” desunta dal racconto giovanneo – la prerogativa della Nuova a sottrarsi al primato giurisdizionale dell'Antica.

A questo livello cronologico, infatti, la Grande Chiesa ortodossa e cattolica – così chiamata per distinguerla dalle Chiese particolari alienatesi dal resto della cristianità per il loro rifiuto del terzo e del quarto concilio ecumenico – era già di fatto passata da una struttura pentarchica, pur sempre valida formalmente, ad una sostanziale diarchia tra Roma e Costantinopoli. Gli altri tre patriarchi orientali infatti, a loro volta espressione di altre componenti culturali dell'ellenismo antico – Alessandria di quella egiziana, Antiochia di quella siriana e Gerusalemme di un particolare ellenismo cosmopolita –, nonché di proprie tradizioni di fondazione apostolica (Marco per Alessandria, Pietro per Antiochia e Giacomo, “fratello del Signore”, per Gerusalemme), erano stati inesorabilmente ridimensionati, prima dagli scismi cristologici e poi dall'espansione islamica e di conseguenza vennero a trovarsi in una posizione di inferiorità rispetto a Costantinopoli, non solo quanto al prestigio, ma anche sul piano istituzionale. Questa minorità informale sarebbe poi stata formalizzata nel IX secolo nell'*Epanagoghé*, una sorta di carta costituzionale dell'impero romano cristiano, mai ufficialmente promulgata, ma nondimeno attribuita, non senza fondamento, al grande patriarca Fozio. Non a caso, nel contesto della famosa controversia del 1054 tra Roma e Costantinopoli, il papa Leone IX, scrivendo al patriarca Pietro di Antiochia, lo esortava a difendere le prerogative della Chiesa apostolica dell'Oriente dalle prevaricazioni del collega costantinopolitano.

Quest'ultimo è stato, sino alla piena età moderna, il vertice istituzionale dell'Ortodossia greca, che godeva pertanto anche di una pressoché totale unità gerarchica. Al momento della sua istituzione, al concilio di Calcedonia del 451, il patriarcato di Costantinopoli comprendeva soltanto l'Asia minore, senza la Cilicia, e, in Europa la Tracia; senonché alla metà dell'VIII secolo gli imperatori iconoclasti, volendo fare coincidere i confini di questo patriarcato con i territori da loro effettivamente governati – o per lo meno rivendicati –, estesero la sua giurisdizione alla Cilicia, prima dipendente da Antiochia, e soprattutto alla Grecia con le sue isole, all'Italia meridionale e alla Sicilia, prima dipendenti da Roma. Mentre questa recupererà nell'XI secolo, con le conquiste normanne, la giurisdizione sull'Italia meridionale e la Sicilia, ciò non avverrà mai, nonostante le proteste dei papi, per la penisola balcanica. La Grecia divenne pertanto definitivamente parte integrante del patriarcato ecumenico, con Costantinopoli – e non più Tessalonica – come capitale non solo politica, ma anche culturale ed ecclesiastica. Tale rimase anche dopo la fine dell'impero nel 1453 e per tutta la durata della Turcocrazia, sino a quando nel 1833 una parte del paese non riuscì a conseguire l'indipendenza, al prezzo di una lunga e sanguinosa lotta di liberazione dai Turchi. In quell'occasione la Nuova Grecia, che si considerava erede non già dell'antica Bisanzio, bensì della più antica Atene – scelta come nuova capitale –, non volle più dipendere dalla giurisdizione del patriarca di Costantinopoli, ancora inserito nel sistema amministrativo dell'impero ottomano, e si proclamò anche ecclesiasticamente indipendente. Con l'autocefalia della Chiesa greca – che Costantinopoli avrebbe riconosciuto nel 1850 – l'Ortodossia greca si trovò frammentata in più Chiese particolari, in totale comunione di fede, di tradizione culturale e di lingua liturgica, ma con un'altrettanto totale configurazione canonica di autogoverno. Esse sono: il patriarcato di Costantinopoli –

ampiamente decurtato nella sua giurisdizione da questo abnorme proliferare di autocefalie dai discutibili requisiti canonici –, l'apostolica Chiesa di Cipro, autocefala dal V secolo, ed appunto la Chiesa di Grecia. Tra i patriarcati orientali è prevalente la "grecità" in quello ortodosso di Alessandria, ancor oggi il più ellenizzato – ed il cui crescente numero di fedeli di colore nel continente africano è alimentato dall'attività missionaria di clero proveniente dalla Grecia e da Cipro – e in quello di Gerusalemme, dove però ad una gerarchia integralmente greca fa riscontro un corpo di fedeli interamente arabo (mentre il patriarcato ortodosso di Antiochia è ormai completamente arabizzato).

A questa bipolarità greco-latina della Chiesa antica faceva puntualmente riscontro la già nominata diarchia istituzionale, in virtù della quale le due Rome risultano le sole Chiese investite di primazialità nella Chiesa universale. Due concili ecumenici hanno infatti riconosciuto a Costantinopoli tale primazialità, in subordine a Roma, che viene così ad aggiungersi alla primazialità simultaneamente attribuita in tutto l'Oriente, dov'essa godette di un diritto di appello nei confronti dei tribunali ecclesiastici locali, esemplato su quello che nel IV secolo il concilio di Sardica aveva riconosciuto a Roma. Sennonché i due concili, che sancirono la primazialità universale di Costantinopoli – quello del 381 nella città imperiale e quello di Calcedonia nel 451 – sulla base dell'analogia tra le due Rome, ci attestano una lettura riduttiva del primato romano, fondandolo non già sulla successione petrina, bensì sulla priorità cronologica dell'Antica Roma quale capitale dell'impero. Si delinea così, in modo indiretto ma esplicito – come immediatamente compresero i papi del tempo – il punto di massima divaricazione ecclesiologica tra cattolici ed ortodossi, che non è pertanto l'esistenza o meno di un primato romano e neppure le sue modalità di esercizio, ma piuttosto la sua origine, se sia cioè di diritto divino o di diritto ecclesiastico. Va detto però, ritornando alla primazialità della greca Costantinopoli nell'ambito ortodosso, che essa non è interpretata in termini così favorevoli alla Nuova Roma dalle altre componenti dell'Ortodossia. Quella russa infatti – avendo elaborato in tempi recenti un'ecclesiologia più comunionale che sinodale, più pneumatica che giuridica, espressa nella dottrina della *sobornost'* – non nasconde il suo timore che il patriarca ecumenico intenda assumere nella Chiesa ortodossa un ruolo assimilabile a quello del papa nella Chiesa cattolica. È stata proprio la Chiesa russa a volere nel documento di dialogo teologico cattolico-ortodosso approvato a Ravenna nel 2008 – sebbene essa fosse assente alla sua approvazione – la precisazione che la comunione rispettivamente con Roma e con Costantinopoli, quale requisito di canonicità dei concili tenutisi nelle due Chiese dopo lo scisma, dev'essere "compresa in modo diverso" nei due differenti contesti ecclesiologici.

Abbiamo così toccato un punto relativo al secondo quesito che ci siamo posti all'inizio, cioè quale sia il ruolo dell'Ortodossia greca nei confronti del resto dell'Ortodossia, anticipando la risposta che ne è la madre. Si tratta ora di spiegare quest'affermazione. Una Chiesa è madre di un'altra quando l'ha generata, come scriveva Tertulliano, «per traducem fidei et semina doctrinae», gettando nel terreno incolto di paesi lontani il seme della Parola ed inviandovi poi, come maestri della fede e tramite di santificazione, vescovi e preti. Su tali presupposti tutta l'Ortodossia, con l'eccezione dei tre patriarcati orientali, è figlia di Costantinopoli. Come il canto del *Kyrie* nella Messa latina e la proclamazione del *Trisaghion* tra gli impropri del venerdì santo, nella liturgia cattolica, esprimono anche liturgicamente che Roma e Costantinopoli sono sorelle, così il sentire cantare in Russia, nelle liturgie più solenni, il medesimo *Trisaghion* in greco, oppure riconoscere, nelle chiese romene, la melodia greca di molti tropari, cantati nella lingua nazionale, rendono a sua volta evidente come la Chiesa greca sia la madre di queste altre componenti, complessivamente di molto maggioritarie, dell'Ortodossia.

La Chiesa di Costantinopoli – che è la vera capitale dell’Ortodossia greca – ha avuto anch’essa i suoi “barbari” – cioè gli Slavi stanziatisi, dalla fine del VI secolo, in tutta la penisola balcanica o presenti ai confini settentrionali dell’impero, oltre il Danubio e a nord del Mar Nero –, che erano ancora pagani, a differenza di molti “barbari” dell’Occidente romano, che erano già cristiani ariani. L’evangelizzazione degli Slavi da parte di Costantinopoli fu un’operazione di straordinarie dimensioni – e di enorme portata per il continente europeo, che nasce pertanto ecclesiasticamente e culturalmente bipolare –, accuratamente programmata da un impero in piena espansione territoriale, culturale ed artistica ed avviata nel giro di pochissimi anni: tra l’863 e l’867 si situano infatti la missione dei santi fratelli, Cirillo e Metodio, nella Grande Moravia, la conversione della Bulgaria, la tradizionale nemica di Bisanzio, con il battesimo del re Boris, nonché l’invio di un vescovo negli ostili principati della Rus’, mentre nell’879 ci sarebbe stato il battesimo del re serbo Mutimir.

Con il tragico fallimento della missione cirillo-metodiana in Moravia e in Pannonia fallisce anche il tentativo di creare un terzo polo linguistico-culturale nella cristianità – quello slavo in aggiunta al greco e al latino –, suddiviso tra le due giurisdizioni patriarcali romana e costantinopolitana. Con il passaggio però in Bulgaria dei superstiti discepoli slavi dei due fratelli di Tessalonica, latori di tutto il patrimonio fondativo per una Chiesa slava, questa progettata operazione si realizzerà solo all’interno del cristianesimo ortodosso. Un confronto tra i due alfabeti, il glagolitico, cioè quello cirilliano, ed il cirillico, cioè quello bulgaro – quest’ultimo, a differenza del primo, con la sua stretta dipendenza dalle lettere greche –, è la più efficace visualizzazione del cambio di destinazione, per così dire, della missione cirillo-metodiana, nonché della grecità culturale dell’Ortodossia slava. Tale patrimonio fondativo, ulteriormente elaborato ed ellenizzato in Bulgaria, divenne poi uno strumento indispensabile per la missione costantinopolitana verso gli Slavi da convertire oltre i confini della Bulgaria stessa, cioè per i principati della lontana e sconfinata Rus’. Fin quasi alla metà del XV secolo questi principati formarono una smisurata metropoli nell’ambito del patriarcato di Costantinopoli – che non vorrà mai suddividerla –, governata da metropoliti greci o grecizzati, che seppero coniugare l’appoggio all’azione del Gran Principe di Mosca per unificare il paese con la *romaiosynê*, cioè con una tenace fedeltà alla lontana Costantinopoli. Qui il patriarca assumeva sempre di più, di fronte al declinare del prestigio imperiale, la connotazione di supremo pastore di tutta l’Ortodossia, già costituita, anche in Europa, da una pluralità di giurisdizioni: il patriarcato bulgaro di Târnovo, l’autocefalia serba di Peć (nel XIV secolo, per breve tempo, anch’essa patriarcato) e quella greco-slava di Ochrida, in Macedonia.

Nel 1448, per aperti dissensi con la politica unionistica di Costantinopoli – che a Firenze nel 1439 aveva sottoscritto l’unione con Roma – anche la Chiesa russa si decise, dopo lunghe esitazioni, al gran passo dell’autocefalia: la figlia si staccò dalla madre, di cui era già più estesa e questa crescita a dismisura della prima in rapporto alla seconda si è accentuata in epoca moderna, con la straordinaria espansione missionaria russa nell’Asia siberiana, arrivando persino, oltre lo stretto di Bering, nel continente americano. I rapporti numerici tra le due Chiese sino pertanto invertiti rispetto ai loro ruoli: oggi il settantadue per cento di tutti gli ortodossi – ha rilevato Andrea Pacini – vive nel territorio canonico della Chiesa russa. Nondimeno la Chiesa madre, il trono ecumenico, non ha mai cessato di rivendicare questa sua qualifica nei confronti della Chiesa russa: il patriarca Demetrio, nel 1988, lo ha voluto ribadire in una lettera enciclica inviata al pleroma dell’Ortodossia in occasione del millenario del battesimo della Rus’ e nel luglio 2008 la solenne celebrazione dei Vespri, da parte del suo successore Bartolomeo, sotto le volte di S. Sofia di Kiev – la cattedrale storica dei metropoliti di

tutta la Rus' dipendenti da Costantinopoli – ne ha offerto una efficace riaffermazione liturgica. Da parte loro i governanti russi, che volevano la dignità patriarcale per il metropolita di Mosca, non si comportarono come quelli serbi – che nel 1346 avevano elevato a patriarca l'arcivescovo di Peć in un concilio da cui era assente la Chiesa madre costantinopolitana –, ma la pretesero, nel 1589, direttamente dal patriarca di Costantinopoli, Geremia II, allora in visita nelle loro terre, proprio come a suo tempo avevano voluto i patriarchi bulgari, elevati a tale dignità a due riprese, nel 927 e poi nel 1235, sempre dalla Chiesa madre di Costantinopoli.

Nel frattempo la caduta dell'impero romano cristiano, oltre a determinare l'inquietante aporia teologica di una Chiesa senza più impero, aveva incrementato e, per così dire, istituzionalizzato, quella dimensione panortodossa già assunta, come si è detto, dall'Ortodossia greca – tramite il ruolo del patriarcato di Costantinopoli –, nell'ultimo secolo dell'impero romano d'oriente. Posto al vertice del *millet* dei Romani, cioè della “nazione” di tutti i cristiani ortodossi dell'impero ottomano, con limitate ma ben definite prerogative civili nei loro confronti, il patriarca ecumenico vide sempre più enfatizzata la sua primazialità, indirettamente rafforzata dalla soppressione del patriarcato moscovita e dalla sua sostituzione, nel 1721, con il sistema sinodale. Questo si verificò innanzitutto nei confronti degli antichi patriarcati orientali, che del resto, già a partire dal XIII secolo, avevano abbandonato le proprie originarie tradizioni liturgiche (alessandrina, antiochena e gerosolimitana) per assumere il rito costantinopolitano. Infatti, pur essendo essi a capo di Chiese da sempre autocefale e colleghi, nella comune dignità patriarcale, dell'arcivescovo di Costantinopoli – del quale rispettano la primazialità ecclesiastica –, dal punto di vista civile questi vescovi erano, nel sistema amministrativo dell'impero turco, sostanzialmente dei sudditi dell'omologo costantinopolitano. Nella parte europea dell'impero ottomano si registrava poi la tendenza del patriarca ecumenico ad estendere l'ambito della sua diretta giurisdizione ecclesiastica, facendolo coincidere con quello delle sue competenze civili: abbiamo così le soppressioni, nel 1766, del secondo patriarcato serbo (che era stato ricostituito nel 1557) e, nel 1767, dell'autocefalia greco-slava di Ochrida (istituita nel lontano 1018), misure accompagnate da tentativi di ellenizzazione dei nuovi fedeli, serbi e bulgari, così acquisiti dal patriarcato, per non parlare degli analoghi tentativi effettuati nelle terre romene, in modo ancor più deciso, dai vescovi “fanarioti” – cioè da ecclesiastici greci originari del Fanar, ancora oggi il quartiere cristiano di Costantinopoli – inviati a governare le eparchie di Valacchia e di Moldavia. In virtù di questa politica ecclesiastica centralizzatrice – del resto tradizionale per il patriarcato ecumenico, che incominciò a attribuire a questo suo titolo una valenza giurisdizionale panortodossa – la Chiesa di Costantinopoli venne ad assumere un carattere multietnico e polilinguistico, che metteva in secondo piano la sua connotazione etnica di patriarcato ellenico. A questo riguardo il grande Atenagora, nato da una famiglia greca in un villaggio bielnico e bilingue (come attesta il doppio nome: *Tsaraplanà* in slavo e *Vasilikòn* in greco), nell'Epiro (dunque alla confluenza tra Grecia, Albania e Macedonia slava) e familiarizzato con la frammista componente valacca, di cui conosceva la lingua, è stato l'ultimo autorevole rappresentante – come hanno fatto notare Valeria Martano e Roberto Morozzo della Rocca – di questa dimensione panortodossa del patriarcato ecumenico.

La situazione odierna di questa Chiesa comporta il permanere di tutte le limitazioni imposte dalle autorità turche, islamiche o laiche che siano, a fronte della perdita di tutti i privilegi di cui essa aveva goduto sotto il governo ottomano. La sede costantinopolitana ha conosciuto anche una drastica riduzione della sua giurisdizione – per l'emergere delle autocefalie balcaniche, in maggioranza evolutesi poi in patriarcati, e per la quasi simultanea catastrofica fine della grecità nell'Asia Minore e nel Ponto –, che

ha comportato il forzato recupero, nello spazio geopolitico dell'Ortodossia, dell'identità etnico-culturale ellenica. Nel frattempo però la presenza dell'Ortodossia greca nella comunione delle Chiese ortodosse si è duplicata con il conferimento dell'autocefalia, nel 1850, alla Chiesa del Regno di Grecia, dopo diciassette anni di rottura delle reciproche relazioni canoniche in seguito all'autoproclamato distacco di quest'ultima dalla Chiesa madre. Questa dualità di rappresentanza greca nell'Ortodossia comportò inevitabilmente acute tensioni, del tutto comprensibili alla luce dell'intrinseca debolezza canonica dell'autocefalia greca, perfettamente avvertita da Costantino Oikonomos degli Oikonomoi, forse la più grande personalità ecclesiastica greca del XIX secolo, la cui carriera si è svolta emblematicamente tra Costantinopoli, Pietroburgo ed Atene.

La Chiesa greca infatti, rispetto a quella di Costantinopoli, risulta chiaramente priva di quella specifica identità linguistico-culturale ed etnica nei confronti della Chiesa madre, che il canone 34 degli Apostoli presenta come un requisito indispensabile per legittimare l'indipendenza di una Chiesa particolare dal patriarcato di afferenza. Inoltre fu subito evidente la tendenza della Chiesa greca a superare i limiti imposti dal tomo patriarcale di autocefalia: esso prevedeva infatti che i suoi vescovi menzionassero nella liturgia non già un suo primate, ma il Santo Sinodo, e che il presidente di questo organismo, il metropolita di Atene, non assumesse il titolo di arcivescovo, come invece è avvenuto. Del resto le recenti dispute tra le due Chiese in merito alle nomine episcopali nelle trentasei metropoli della Grecia del Nord e dell'Egeo settentrionale – prestate dal patriarcato, nel 1928, all'amministrazione della Chiesa di Grecia –, nelle quali il patriarca ritiene di aver voce in capitolo, ed all'obbligo dei loro vescovi di menzionare nella liturgia non già il sinodo ateniese, bensì il patriarca, sono una significativa testimonianza del persistere di tali tensioni, più volte emerse sotto l'arcivescovo di Atene Cristodulo, scomparso nel gennaio 2009. Del resto anche in seguito, in uno scritto diffuso *on line* il 1° febbraio di quest'anno, il metropolita Amvrosios di Kalavrita – già da tempo messi in luce per le critiche alle aperture ecumeniche di Costantinopoli – ha accusato il patriarca Bartolomeo di essersi rivolto al nuovo arcivescovo di Atene Hieronymos, in visita l'anno scorso al Fanar, con il titolo di Metropolita.

Si registra invece nell'Ortodossia ellenica un pieno consenso tra la Chiesa di Grecia ed il patriarcato di Costantinopoli nel comune riconoscimento della giurisdizione canonica della sede ecumenica su tutti i Greci sparsi nel mondo, nonché, più in generale, su tutti gli ortodossi della cosiddetta "diaspora", prerogativa quest'ultima contestata implicitamente – e talvolta anche esplicitamente – dalle altre componenti non elleniche dell'Ortodossia. Essa si fonda sul cosiddetto canone 28 del concilio di Calcedonia del 451, che rappresenta, per così dire, la carta di fondazione del patriarcato ecumenico, il documento in cui è delineato con precisione l'ambito originario della sua giurisdizione patriarcale e che non può non essere valido ancor oggi, pur con le necessarie interpretazioni ed estensioni coerenti con il moderno assetto geopolitico. Proprio una sua clausola aveva in sé la potenzialità di dilatare enormemente gli spazi della diretta giurisdizione costantinopolitana, quasi a futura impreveduta compensazione della drastica riduzione, che ai nostri giorni – come si è visto – essa avrebbe subito. I Padri di Calcedonia attribuirono infatti all'arcivescovo di Costantinopoli anche la giurisdizione sui vescovi che incominciavano ad insediarsi, in virtù della progressiva attività missionaria, in territori al di fuori dell'impero romano d'oriente, definiti per questo dal canone "terre dei barbari". Ora in virtù del presupposto fondamentale della perenne validità della normativa canonica – che esige però inevitabilmente l'interpretazione "attualizzante" di una terminologia ormai storicamente desueta – risultò assolutamente naturale assimilare la categoria di "barbari" – in un mondo moderno in cui essa non ha più uno spazio accettabile – a quella di "non ortodossi", interpretando semplicemente in

senso estensivo la sua semantica di “estranei” all’ecumene romano-cristiana, allora coincidente con lo spazio dell’impero. Consiste precisamente in questo la giurisdizione *iperoria* – letteralmente “oltre i confini” – rivendicata dal patriarcato ecumenico, cioè l’esclusiva della cura pastorale di tutti gli ortodossi viventi al di fuori dell’alveo storico e geografico dell’Ortodossia. In virtù di essa si sono poste sotto l’*omophorion* – cioè l’ampio pallio episcopale – del patriarca ecumenico, vale a dire sotto la sua giurisdizione, singole comunità di Ucraini, Carpato-ruteni ed Albanesi in America, e di Russi nell’Europa occidentale, questi ultimi riuniti dal 1931 in un arcivescovato con sede a Parigi (esarcato dal 1999). Sempre in virtù di essa la Metropoli ortodossa d’Italia e di Malta, Esarcato del patriarcato ecumenico per l’Europa meridionale, ha destinato sue parrocchie alla cura pastorale di fedeli ortodossi anche di altre nazionalità, come slavi e romeni, nonostante la presenza sul territorio delle rispettive giurisdizioni ortodosse dei paesi di provenienza.

Altre componenti etnico-linguistiche dell’Ortodossia, pur essendo tutte Chiese figlie di Costantinopoli, non condividono questa interpretazione estensiva della giurisdizione del patriarcato ecumenico e, di conseguenza, hanno creato una struttura gerarchica per i propri fedeli viventi nella diaspora, determinando così la vistosa anomalia canonica di una sovrapposizione territoriale di diverse gerarchie ortodosse, in flagrante violazione del principio, autorevolmente sancito dai primi concili, di un solo vescovo in ogni città (canone 8 di Nicea) e di un solo metropolita in ogni provincia (canone 21 di Calcedonia). L’esuberanza del sentire in termini di nazionalità ha infatti prodotto un’impropria dilatazione dei confini della Chiesa particolare, concepiti non più in termini territoriali, ma in un’inusitata accezione esclusivamente etnica, come se una giurisdizione ecclesiastica dovesse modellarsi sul territorio secondo il disporsi nello spazio geografico dei propri fedeli, sovrapponendosi pertanto ad altre giurisdizioni relative a fedeli ortodossi, ma di stirpe diversa.

Giustamente preoccupati per questa palese violazione dell’ordinamento canonico, i gerarchi ortodossi cercano da tempo una soluzione, resa estremamente difficile dalla duplice esigenza di contemperare le prerogative di Costantinopoli con l’aspirazione delle Chiese particolari a non perdere la giurisdizione sui propri fedeli emigrati all’estero. Nell’ottobre 2008 i Primati di tutte le Chiese ortodosse, convocati a Costantinopoli dal patriarca ecumenico, hanno deliberato, su proposta di quest’ultimo, di investire della questione una Conferenza panortodossa da convocarsi nell’anno successivo. Questa, riunitasi nel giugno 2009 – nell’ambito delle conferenze panortodosse preconciari, cioè preparatorie del Santo e Grande Concilio della Chiesa ortodossa –, a Chambésy, in Svizzera, presso il Centro ortodosso del patriarcato ecumenico, ha deciso all’unanimità di istituire nei territori della diaspora Conferenze episcopali nazionali, che riuniscano i vescovi di tutte le Chiese ortodosse presenti sul territorio, sotto la presidenza del più anziano dei gerarchi afferenti al patriarcato di Costantinopoli, secondo il modello già sperimentato in America con la Conferenza permanente dei vescovi ortodossi in America. Si tratta di una soluzione necessaria per manifestare l’unità dell’Ortodossia, utile ed efficace per risolvere i problemi pastorali determinati dalla pluralità di giurisdizioni, ma ancora ben lontana dal sanare l’incongruenza canonica della sovrapposizione territoriale delle medesime.

Oggi tuttavia l’unità ortodossa potrebbe sembrare compromessa, ben più che da questo contenzioso riguardante i diritti di giurisdizione sulla diaspora, da profonde diversità di vedute che, oltre a dividere le diverse componenti etnico-linguistiche dell’Ortodossia, hanno tracciato una linea di demarcazione all’interno della stessa Ortodossia greca, contrapponendo – anche se non formalmente, tuttavia sostanzialmente – la Chiesa figlia di Grecia alla Chiesa madre di Costantinopoli. Si tratta essenzialmente di una diversa valutazione in generale delle implicazioni teologiche e canoniche del

movimento ecumenico e in particolare del dialogo teologico con la Chiesa cattolica, comprensibilmente il più impegnativo e – per evidenti ragioni storiche – il più compromettente per l’Ortodossia. Un’ecclesiologia aperta al dialogo con le altre Chiese e confessioni cristiane, ai fini di una ricomposizione della piena unità, non è, per il patriarcato ecumenico, un’acquisizione recente, ma è profondamente radicata nella sua tradizione, nella sua storia e nell’autocomprensione del proprio ruolo, come testimoniano le storiche encicliche del 1902 e del 1904 del patriarca Gioacchino III, quella sinodale del 1920 e quella del 1952 del patriarca Atenagora. La dimensione di promotrice del dialogo ecumenico è così diventata un tratto caratteristico ed irreversibile della diaconia della Chiesa di Costantinopoli nei confronti di tutta l’Ortodossia e, più in generale, nei confronti dell’intero mondo cristiano. Per converso la Chiesa di Grecia ha sempre propugnato, all’interno dell’Ortodossia ellenica, un’ecclesiologia più angusta, espressione di un esclusivismo soteriologico non ignoto alla patristica più antica, d’Oriente e d’Occidente, ed avvertito come essenziale all’integrità della fede ortodossa. Lo ha di recente testimoniato l’articolata *Confessione di fede contro l’ecumenismo*, emessa nell’aprile 2009 da un’assemblea di monaci e di preti e in seguito sottoscritta anche da tre metropolitani della Chiesa di Grecia e dai cui contenuti il Sinodo della Gerarchia della Chiesa greca nell’ottobre scorso, al momento di discutere le comprensibili rimostranze del patriarca di Costantinopoli, non ha voluto, né forse potuto, prendere troppo le distanze, pur ribadendo la propria volontà di continuare il dialogo teologico con gli eterodossi in sinergia con il patriarcato ecumenico.

Ci sembra però di poter affermare che questa disarmonia interna all’Ortodossia ellenica – a differenza del disordine canonico interortodosso rappresentato dalla pluralità di giurisdizioni territoriali – è il riflesso di quella bipolarità tra l’intransigenza e la condiscendenza, la chiusura mentale e l’apertura, il rigore e la duttilità, talmente connaturale all’Ortodossia che nessuno dei due atteggiamenti dovrebbe rivendicarne l’esclusiva. La loro dialettica compresenza non solo è sempre rilevabile lungo tutto il suo sviluppo storico, ma con sovrana libertà è, per così dire, interscambiabile nel pensiero degli esponenti dell’una e dell’altra tendenza, come risulta dai seguenti due esempi. Il grande Fozio, l’unico patriarca che, scomunicato dal papa, non si astenne dallo scomunicarlo a sua volta – e per questo viene oggi considerato uno dei tre “combattenti contro il papismo” –, era, nel contesto ecclesiale del tempo, la figura emblematica dell’apertura mentale e della libertà intellettuale, talmente portato alla mediazione, da essere ad un tempo Padre della Chiesa e gigante della cultura profana. Per converso s. Teodoro Studita, campione del rigore canonico e confessore dell’Ortodossia, nonché maestro di intransigenza dottrinale, è colui che ha scritto che se la concordia nella dottrina dei cinque patriarchi della Pentarchia fosse compromessa dall’eterodossia di uno o più di essi ed un concilio non potesse liberamente pronunciarsi, allora da Roma verrebbe la certezza della fede. Sarebbe perciò improprio, dentro e fuori all’Ortodossia, riservare ad una delle due voci il monopolio di quest’ultima.