

IL CONCILIO DI FERRARA-FIRENZE E LA RICONCILIAZIONE FRA ORIENTE E OCCIDENTE

SOMMARIO: *Premessa – Il Concilio di Firenze: le sue premesse storiche e teologiche – I motivi politici – I motivi ecclesiali – Aspetti ecumenici del Concilio di Ferrara-Firenze – Una ecclesiologia pluralista – Il confronto sulle fonti comuni della fede – Una dinamica di conversione – Delle conclusioni sufficientemente pluraliste – Un nuovo Concilio di unione o una nuova ricezione del Concilio di Firenze?*

Una rivisitazione del Concilio di Ferrara-Firenze risveglia sensazioni dolorose ancora oggi, per le grandi speranze che esso aveva suscitato, le delusioni che ne sono seguite, e le polemiche e incomprensioni che da esso sono state originate nei rapporti fra Oriente e Occidente. «E' particolarmente doloroso, nell'epoca in cui viviamo, cercare di analizzare ciò che la storia ci ha lasciato come fallimenti. Infatti, nonostante tutte le difficoltà, il dialogo oggi intrapreso fra i cristiani, e soprattutto fra le chiese cattolica e ortodossa, è un dialogo pieno di speranza, che indiscutibilmente rappresenta una via possibile verso il pieno ristabilimento della comunione fra le due chiese. Ora, nell'interesse stesso del lavoro positivo e fruttuoso che con l'aiuto di Dio ci condurrà a una unità piena e intera, nell'assoluta fedeltà alla Verità, è necessario comprendere, alla luce delle domande del presente, perché i dialoghi del passato non sono stati capaci di far avanzare la comprensione reciproca. Ciò è particolarmente vero del Concilio di Ferrara-Firenze che, per molti ortodossi, rappresenta il momento a partire dal quale si è veramente consumato lo scisma fra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa».

Con queste parole Nicolas Lossky iniziava il suo intervento al Simposio internazionale, che si è svolto a Firenze alla fine di settembre del 1989, nella ricorrenza del 550° anniversario della celebrazione del Concilio di Ferrara-Firenze e della bolla «*Laetentur Caeli*», con la quale si proclamava il ristabilimento dell'unione fra la Chiesa latina e la Chiesa greca, e di cui recentemente sono

comparsi gli Atti ⁽¹⁾. Tale simposio, promosso dall'Istituto per le Scienze Religiose di Bologna e dall'Académie Internationale des Sciences Religieuses di Bruxelles, già nel titolo, «*L'unità dei cristiani a 550 anni dal Concilio di Ferrara-Firenze (1439-1989). Delusioni, tensioni, prospettive*», rivelava l'intenzione di non limitarsi a una pura rievocazione storica, ma di cercare di trarre da quanto è accaduto all'epoca tutti gli insegnamenti possibili per il cammino ecumenico attuale. Esso infatti era stato realizzato per il desiderio di conoscere meglio «i contorni di un evento restato da sempre ipotecato persino a livello conoscitivo dai pregiudizi confessionali contrapposti»; l'intento era quello di «offrire una serie di studi analitici dei modelli d'unione e di dialogo (nonché del loro rapporto con fattori altamente culturali), verificati come impraticabili in quella assise» ⁽²⁾.

A questo incontro hanno partecipato insigni studiosi, storici e teologi, occidentali e orientali, che si sono sforzati di superare le interpretazioni confessionali che di questo Concilio sono state date in passato. Le precomprensioni che inficiano la ricostruzione di ogni avvenimento storico incidono in maniera specialissima nell'argomento che ci interessa: troviamo delle precomprensioni quasi opposte non solo in oriente e in occidente, ma anche fra paesi nordici e paesi latini, e in particolare fra studiosi di tendenza filopapale o di tendenza filoconciliare (i quali anche inconsciamente sono portati a passare sotto silenzio, o a sopravvalutare, quanto per esempio è accaduto nella contemporanea assise di Basilea). L'impressione che si ricava dagli Atti è tuttavia quella che alcune delle letture ereditate dal passato siano restate ancora presenti nell'uno o nell'altro degli interventi al Simposio. Tutto questo costituisce un'ulteriore conferma del ruolo che i «fattori non teologici» possono esercitare ancora oggi nelle divisioni, come dimostra ampiamente anche la cronaca contemporanea.

Questo Concilio presenta un grande interesse per molti motivi. Esso ci consente di conoscere meglio il mondo e la cultura orientale, prima che con la caduta dell'impero di Costantinopoli molte di queste straordinarie ricchezze spirituali e culturali andassero disperse.

Inoltre esso si è svolto in un'epoca nella quale, nonostante la netta contrapposizione fra il Concilio di Basilea e quello di Firenze (preludio e preparazione della divisione che avrà luogo nel

(1) *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39 – 1989*, Ed. by G. Alberigo (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 97), Leuven, University Press – Uitgeverij Peters, 1991, pp. XII-685: 241.

(2) A. MELLONI, *L'unità dei cristiani a 550 anni dal Concilio di Ferrara-Firenze 1439-1989*, in «Cristianesimo nella Storia» 10 (1989) 609-613: 609s.

sedicesimo secolo) la cristianità occidentale si presentava ancora unita. Forse la situazione di comunione reale anche se imperfetta allora esistente in Occidente non manca di paralleli con la situazione attuale.

Vi è ancora un ulteriore motivo che giustifica l'attenzione che vogliamo portargli: il rifiuto di recepire le decisioni del Concilio di Firenze da parte di coloro che non avevano partecipato alla dinamica conciliare ci richiama alla possibilità che un tale rifiuto si possa ripetere ancora oggi, da parte di coloro che non avendo partecipato alla dinamica del Concilio Vaticano II sono rimasti disorientati per le sue conclusioni. Né Firenze, né il Vaticano II hanno inteso condannare coloro che si erano opposti alle decisioni della maggioranza o hanno previsto modi per difendere le proprie deliberazioni. A Firenze il risultato è stato che Marco Eugenio (di Efeso), l'unico che aveva rifiutato di sottoscrivere Firenze, ha potuto trascinare dietro di sé la maggioranza dei monaci, dei fedeli e infine del clero, contribuendo in misura determinante al rigetto del Concilio in Oriente, mentre da parte occidentale l'interpretazione delle decisioni del Concilio è stata compiuta con le categorie ecclesiologiche preesistenti al Concilio determinando di fatto uno svisamento delle sue deliberazioni. Quello che è accaduto in passato può ancora ripetersi.

Resta infine un'ultima, quasi inaudita speranza. Ci si può infatti domandare se un Concilio le cui deliberazioni per quanto attiene al pluralismo teologico, liturgico, ecclesiale, appaiono in qualche modo valide ancora oggi, pur non essendo stato pienamente recepito a suo tempo, potrebbe esserlo a distanza di tanti secoli in un nuovo contesto ecclesiale.

Tutto ciò giustifica l'attenzione che riteniamo di dover portare a questi Atti, che aggiungono un nuovo capitolo alla già abbondante bibliografia in materia, dopo la pubblicazione negli ultimi decenni dei documenti sopravvissuti relativi a tale Concilio ⁽³⁾ e dopo l'opera del Gill che costituisce comunque sempre un punto di riferimento essenziale ⁽⁴⁾. Nell'impossibilità di un'analisi dettagliata

(3) Gli atti ufficiali del Concilio sono scomparsi. Tutti i documenti conosciuti relativi al Concilio sono stati pubblicati nella collezione *Concilium Florentinum-Documenta et Scriptores*, editi dal Pontificio Istituto Orientale di Roma. Tre sono le fonti principali, in realtà a carattere privato, alle quali si può ricorrere: i cosiddetti *Acta Graeca* (CF V, I-II, Roma, 1953), i cosiddetti *Acta Latina*, redatti da Andrea di Santacroce (CF VI, Roma, 1955, e le memorie redatte successivamente dall'antiunionista Siropulo (*Les «Memoires» du grand ecclésiarque de l'Eglise de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le Concile de Florence (1438-1439)*, ed. V. Laurent [CF IX], Roma, 1971).

(4) J. GILL, *The Council of Florence*, Cambridge, 1959 (tr. it., Firenze, 1967).

di tutti i contributi pubblicati, ci limitiamo a richiamare l'attenzione sopra alcuni di essi, attraverso una riflessione a carattere più generale.

IL CONCILIO DI FIRENZE: LE SUE PREMESSE STORICHE E TEOLOGICHE

La Chiesa d'oriente e la Chiesa d'occidente, che già tante volte nel corso del primo millennio avevano rotto la comunione a motivo di ragioni non sempre legate a questioni di fede, si trovavano in una condizione di separazione a partire dal 1054, data nella quale erano intercorse le reciproche scomuniche.

Nel corso dei secoli successivi la frattura non aveva fatto che approfondirsi, anche a causa delle Crociate, che soprattutto con le vicende della quarta Crociata avevano umiliato gli orientali attraverso la creazione di un impero e di un patriarcato latino a Costantinopoli, dando origine a dei risentimenti che si sono tramandati fino ad oggi in tanti ambienti dell'ortodossia.

L'unica via per superare tale frattura appariva quella del ricorso a un Concilio, conformemente alla più antica tradizione ecclesiale, che riconosceva in esso il mezzo principe per risolvere le controversie. Questa tradizione collegata al cosiddetto «Concilio di Gerusalemme» (At 15), si era tradotta in pratica già nel corso del secondo secolo con i sinodi per la data della Pasqua, ed aveva costituito successivamente lo strumento principale per la salvaguardia della koinonia ecclesiale, a partire dal momento nel quale era stata riconosciuta la libertà della Chiesa nei territori dell'Impero, con i grandi Concili, locali e poi generali, convocati talvolta dagli stessi imperatori.

La tradizione conciliare si era così progressivamente radicata nella coscienza dei fedeli, che conservavano con venerazione la memoria dei primi Concili e l'accettazione delle loro decisioni. Il Concilio di Lione del 1274 era volto a ristabilire l'unione, ma era stato un atto prevalentemente politico, nel quale le due parti non si erano trovate su un piede di parità e l'occidente aveva praticamente imposto la propria prospettiva agli orientali, rappresentanti quasi dal solo imperatore. Quest'ultimo, nonostante tutto il suo impegno, non era peraltro riuscito a trarre dietro di sé la Chiesa greca, nella quale andava crescendo sempre più un vivo odio antilatino, legato ai già ricordati avvenimenti della quarta Crociata e dell'impero latino, e alimentato incessantemente dall'atteggiamento degli occidentali che esigevano solo piena sottomissione.

Gli avvenimenti del 1274 non avevano comunque compromesso l'aspirazione a un Concilio come mezzo per ristabilire la comu-

nione fra oriente e occidente ⁽⁵⁾, ed esso di fatto venne ripetutamente richiesto, a partire dagli inizi del tredicesimo secolo, soprattutto da parte degli orientali, e questo tanto per motivazioni politiche, quanto per ragioni ecclesiali.

1. *I motivi politici*

Nel corso dei secoli decimoterzo e decimoquarto la situazione dell'impero bizantino, che per secoli aveva costituito un baluardo al riparo del quale la cristianità occidentale aveva potuto maturare e svilupparsi, era diventata estremamente precaria.

All'inizio del quattordicesimo secolo i turchi selgiucidi, la cui potenza si era frantumata in diversi staterelli, si erano riorganizzati o avevano passato la mano ai turchi ottomani, i quali avevano conquistato successivamente le grandi città dell'Asia minore (Bursa 1326; Nicea 1329), e poi erano passati sulla costa europea, dove si erano installati saldamente (Gallipoli 1354; Adrianopoli 1367). Nei decenni successivi essi avevano occupato la Serbia e la Bulgaria, e sconfitto gli Ungheresi nella battaglia di Nicopoli (1396). Per tre volte Costantinopoli stessa era stata assediata, e sempre si era salvata per circostanze fortuite ed esterne. I bizantini erano costretti a invocare a questo punto il soccorso dei cristiani d'occidente, e per favorire tale aiuto ci si era convinti della opportunità di ristabilire la piena comunione ecclesiale fra le due parti della cristianità.

Alla vigilia del Concilio di Ferrara-Firenze, l'Impero è ormai allo stremo: Costantinopoli è quasi spopolata, i bizantini controllano solo più una stretta fascia costiera sulla costa europea del Bosforo, e alcuni territori nel Peloponneso e nella Grecia nord-occidentale, i quali comunque erano sottoposti a una specie di supervisione da parte dei turchi. Genovesi e veneziani da parte loro erano i veri padroni dei commerci e del mare. Le popolazioni assoggettate dai turchi, e soprattutto coloro che erano stati vinti in battaglia, venivano ridotti in schiavitù, per cui il numero degli schiavi cristiani, spesso tenuti in condizioni di vita durissime, era strabocchevole.

I principi e i popoli d'Occidente, occupati soprattutto a combattersi, non avvertivano in generale l'urgenza di impegnarsi per la salvezza di Bisanzio, nonostante l'importanza che essa aveva per l'insieme dell'Europa. Solo alcune popolazioni maggiormente coinvolte nei commerci con l'oriente avvertivano l'importanza anche

(5) Cf H.J. SIEBEN, *Die via concilii zur Wiedervereinigung der Kirchen. Stellungnahmen, Hindernisse, konkrete Projekte. Ein historischer Exkurs (13.-17. Jhd.)*, in *Christian Unity*, 23-56.

politica dell'unione, come dimostra il forte sostegno anche economico che verrà dato al Concilio soprattutto dai veneziani e dai fiorentini.

Dal punto di vista strettamente politico, non ci si deve tuttavia meravigliare se l'interesse degli orientali era rivolto alla convocazione di un Concilio, ma non alla realizzazione di un vero e proprio tentativo di ristabilire la comunione: coscienti delle difficoltà che un tale progetto comportava e delle ostilità che avrebbe incontrato sul suo cammino, si temeva che il suo fallimento avrebbe reso ancora più drastica la rottura con l'Occidente e più drammatica la situazione dell'Impero. La ragione politica sembra che suggerisse di intavolare trattative, senza tuttavia desiderare che queste giungessero a delle conclusioni che si temeva venissero poi di fatto rifiutate dall'insieme del clero e del popolo, come era già accaduto in passato e come di fatto puntualmente si verificò dopo il Concilio di Firenze. I consigli che in questo senso sembra siano stati dati da Manuele II Paleologo ai suoi figli, non erano pertanto dettati da cinismo, ma da una dolorosa consapevolezza delle difficoltà esistenti.

2. I motivi ecclesiali

I motivi ecclesiali per la convocazione di un Concilio erano tuttavia ancora più decisivi. Il fatto che la riunione di un Concilio destinato ad affrontare il problema dell'unione sia stata ripetutamente sollecitata dagli stessi orientali, non dipese solo dalle ragioni politiche che abbiamo visto, ma anche dalla convinzione, viva tanto in oriente che in occidente, che la situazione di divisione non fosse assolutamente normale e fosse in contrasto con la volontà del Signore circa la sua Chiesa. Non ci si era ancora abituati a quell'idea di divisione che si consoliderà e verrà infine accettata come un dato di fatto nella seconda parte del secondo millennio.

Le richieste di un Concilio, nel quale su piano di parità orientali e occidentali potessero confrontarsi e risolvere assieme le questioni pendenti, avanzate già da prima del Concilio di Lione del 1274, si erano poi rinnovate più volte nel corso del XIV secolo, fino a che le circostanze che portarono alla convocazione dei Concili di Costanza e di Basilea non sembrarono condurre a una situazione ideale per questo confronto in un Concilio autenticamente ecumenico.

Il Concilio non era altrettanto ben visto inizialmente nella prospettiva della Chiesa occidentale, la quale riteneva che molte questioni dottrinali fossero già state risolte, anche a Lione nel 1274, e che non fosse opportuno ritornarvi sopra.

La drammatica lacerazione dello scisma d'occidente, l'esperien-

za che aveva mostrato come uno scisma può essere sanato soltanto attraverso un Concilio, la nuova affermazione dell'idea conciliare agli inizi del quindicesimo secolo, avevano tuttavia gradatamente convinto anche gli occidentali che il Concilio poteva essere l'unica via per sanare la frattura fra le due parti della cristianità. L'occidente invocava comunque soprattutto un Concilio di riforma della Chiesa, e considerava il ristabilimento della comunione con l'oriente quasi come una conseguenza di tale riforma ⁽⁶⁾.

Fu comunque soprattutto l'esistenza del Concilio di Basilea e l'invito rivolto agli orientali a partecipare ad esso che contribuì in maniera decisiva a affrettare i tempi per la convocazione di un Concilio di unione. Anche la Chiesa romana ed il Papa, fino ad allora assai riluttanti nei confronti di una soluzione conciliare, si rendevano conto del rischio di una affermazione definitiva del conciliarismo, se i greci avessero accettato l'invito dei padri di Basilea e sigillato l'unione con tale Concilio; per questo ci si decise ad anticipare gli avvenimenti e a invitare gli orientali a partecipare a un Concilio indetto e presieduto dal Papa, Concilio che in un momento di particolare debolezza del papato egli giunse a prevedere di poter tenere anche a Costantinopoli.

A conclusione di questa prima parte si può riconoscere che vi fu una convergenza assolutamente eccezionale fra orientali e occidentali nell'intento di realizzare un Concilio di unione, una decisione di riunirsi a Concilio presa da tutti coloro che erano legittimati a farlo, che ne fa un vero Concilio. La scelta da parte degli orientali di partecipare al Concilio del Papa e non al Concilio di Basilea, al quale aderivano allora la grande maggioranza dei poteri civili d'Europa che avrebbero potuto aiutare militarmente gli orientali, mostra come le motivazioni ecclesiali prevalessero sulle motivazioni politiche.

ASPETTI ECUMENICI DEL CONCILIO DI FERRARA-FIRENZE

Nell'ambito necessariamente limitato di questo contributo ci si limiterà a rilevare quegli elementi, nello svolgimento del Concilio di Ferrara-Firenze e nel decreto di unione da esso pubblicato, che sembrano rispondere alle domande di oggi per quanto riguarda un ristabilimento della comunione capace di rispettare un pluralismo dottrinale, liturgico e disciplinare.

(6) Come Concilio di riforma della Chiesa il Concilio di Firenze si rivelerà il più deludente di tutti. Cf J. HELMRATH, *Reform als Thema der Konzilien des Spätmittelalters*, *ivi*, 75-152 (specialmente 119-120).

1. *Una ecclesiologia pluralista*

In una prospettiva ecumenica, il primo elemento positivo da rilevare è il fatto che le due Chiese di oriente e di occidente, pur considerandosi in stato di separazione, convergono assieme a Concilio: si tratta di un fatto ecclesiologicamente rilevante. Chiesa d'oriente e Chiesa d'occidente continuano ad avere coscienza di appartenere insieme all'unica Chiesa di Cristo, nella quale riconoscono l'unico Signore, sono guidate dallo stesso Spirito, e partecipano dell'unica tradizione, su un piano di sostanziale eguaglianza.

Il riconoscimento comune dell'unico Signore della Chiesa è simboleggiato dalla presidenza del Concilio che gli viene affidata, ponendo già a Ferrara l'Evangelo al centro dell'aula, mentre i latini occupavano un lato della Chiesa, e i greci l'altro lato.

La guida dello Spirito che opera nelle due Chiese viene riconosciuta nelle motivazioni ultime che porteranno ad accettare l'unione, e cioè il fatto che è lo stesso Spirito Santo che ispira i padri e i santi riconosciuti come tali nelle due tradizioni: se anche le espressioni sono diverse, esse debbono essere ammesse come tutte conformi alla fede comune.

La coscienza mai perduta di fare parte assieme dell'unica Chiesa si esprime infine nell'appello alla comune tradizione conciliare. Essa va al di là del modo soggettivo con il quale potevano pensare al Concilio gli orientali e gli occidentali, dopo che in occidente si era sviluppato il conciliarismo con tutte le questioni connesse in relazione al papato: questioni che risultavano estranee e quasi incomprensibili ai cristiani orientali, che continuavano a pensare al Concilio nei termini del primo millennio, e che di fatto scelsero di andare al Concilio papale e non a quello di Basilea, per fedeltà alla tradizione della Chiesa indivisa che non vedeva la possibilità di realizzare un Concilio autenticamente ecumenico senza la partecipazione del vescovo di Roma, al quale nella prospettiva della pentarchia veniva riconosciuto il ruolo di primo dei patriarchi.

2. *Il confronto sulle fonti comuni della fede*

Il Concilio di Ferrara-Firenze costituì un momento elevato di incontro e di dialogo fra oriente e occidente, grazie anche alla qualità di alcuni partecipanti e alla migliore conoscenza reciproca fra il mondo bizantino, erede della cultura greca, e il mondo occidentale (7).

(7) Cf C. VASOLI, *Il peso dei fattori non teologici: «cultura», linguaggio, politica», in Christian Unity*, 389-406.

Nel nuovo clima del Rinascimento e dell'Umanesimo, l'occidente cominciava ad avere una migliore conoscenza e una grande ammirazione per il mondo greco, e anzi la cultura greca antica esercitava una notevole attrazione in occidente, con riflessi innegabili di simpatia e di interesse per coloro che erano considerati gli eredi di una tale cultura e che anzi della stessa sembravano ancora vivere. La conoscenza della lingua greca aveva cominciato a diffondersi fra gli occidentali e permetteva anche ad essi, per la prima volta dopo tanti secoli, di accedere direttamente alle fonti tanto della grecoità classica quanto dei padri greci. Nel corso dei secoli XIII e XIV molti intellettuali e chierici bizantini si erano trasferiti in occidente, per insegnare il greco e per diffondere la conoscenza della cultura greca; alcuni di essi passarono alla Chiesa cattolica, e divennero anche religiosi: fra i maggiori esponenti del Concilio deve essere ricordato Andrea Chisoberghes, un orientale fattosi domenicano e divenuto poi vescovo di Rodi. I manoscritti antichi venivano ricercati con avidità, con viaggi attraverso i territori già appartenuti all'impero bizantino, e con il risultato di portare soprattutto in Italia una grande massa di testi, la cui conoscenza porta a un'ammirazione crescente per una civiltà, nella quale si ritrovano le radici comuni del mondo europeo, in tutti i campi, dalla filosofia alle arti, dalle scienze alla stessa elaborazione dottrinale della fede cristiana. Si venivano così moltiplicando le traduzioni in latino delle opere greche, mentre si erano affinati i fondamenti della critica filologica. L'analisi testuale delle autorità patristiche, la ricerca di testi che fossero assolutamente autentici al di là di ogni sospetto di successiva interpolazione, rivela l'ingresso in un mondo nuovo, fondato su basi più critiche e più scientifiche rispetto al passato. La grande speranza di quest'epoca è proprio quella di giungere a risanare le divisioni e a rinnovare la Chiesa approfondendo la conoscenza e il dialogo con la tradizione orientale: dall'incontro con l'oriente si attendeva anzi una nuova linfa spirituale, che consentisse un superamento anche dei conflitti, politici ed ecclesiastici, che dilaniavano l'occidente.

Anche l'oriente tuttavia nella stessa epoca cominciava a conoscere meglio l'occidente, grazie alla traduzione in greco delle opere di Ambrogio, Agostino e di Tommaso, alla presenza di colonie occidentali numerose e relativamente evolute, con i loro religiosi e le loro Chiese; e grazie anche all'installazione in oriente di conventi di ordini mendicanti, la cui presenza e il cui zelo apostolico sembra fossero assai apprezzati.

Il dibattito che si svolse a Ferrara e a Firenze intorno alla questione del Purgatorio ⁽⁸⁾ ed i dibattiti relativi all'aggiunta del *Filioque*

(8) Cf l'analitico ed eccellente contributo di A. DE HALLEUX, *Problèmes de*

e alla processione dello Spirito mostrano che, nonostante tutte le carenze, le due parti cercavano di fare ricorso alla Tradizione della Chiesa indivisa e di mostrare la conformità di quanto essi credevano con la dottrina dei padri della Chiesa, mediante il ricorso all'analisi testuale la più progredita dell'epoca e facendo ricorso a tutte le fonti disponibili. Se in partenza i testi che venivano invocati erano attinti per lo più da florilegi e da catene medievali, con il progredire dei lavori si fece sempre più ricorso direttamente ai testi originali, contenuti in manoscritti che riportavano le opere integrali dei padri, manoscritti che erano stati ricercati nelle biblioteche di oriente e di occidente, talvolta proprio allo scopo esplicito di giungere a superare la controversia trinitaria, mostrando la sostanziale unità nella fede pur nelle diverse espressioni dell'oriente e dell'occidente. Se in seguito talune fonti risulteranno essere non autentiche, ciò non può essere attribuito a dolo o a colpa di chi le adduceva a Firenze, come sarebbe forse accaduto in altro contesto culturale, e nonostante i sospetti sistematici di Marco Eugenio, che in maniera aprioristica tacciava tutti i testi invocati dagli occidentali o come di padri eretici, o almeno come falsificati e interpolati. E' particolarmente significativo quanto accadde nelle sessioni pubbliche dell'autunno 1438, allorché i padri greci e latini si scambiavano i codici e sottoponevano all'esame dell'altra parte i propri codici, in una sincera ricerca della verità contenuta nelle fonti comuni che mostra la serietà del lavoro che è stato svolto al Concilio.

Quanto si è detto mostra come in esso ci si sia sforzati di applicare nel dialogo teologico un metodo, che cercava un confronto su un piano di parità, nel rispetto e nell'ascolto reciproco, fondandosi sulla convinzione che anche gli altri cristiani sono partecipi della comune tradizione e giungendo alla conclusione che essi sono conservati dallo Spirito nella fedeltà al Vangelo. Il confronto fra le due Chiese è stato condotto sulla Scrittura e sul patrimonio

méthode dans les discussions sur l'eschatologie au Concile de Ferrare et Florence, in *Christian Unity*, 251-302. Esso conclude che non sembra corretto contrapporre occidentali e orientali come se i primi utilizzassero una teologia scolastica, «razionale», e i secondi una teologia monastica, «esistenziale». Greci e latini si fondano ugualmente sulla Scrittura, sui Padri e sulla ragione. Quello che si deve riconoscere è che essi fanno riferimento a una istanza diversa per autenticare il dogma: «l'autorità della Chiesa romana» o «un'autorità sinodale».

La difficoltà maggiore nell'opposizione tra latini e greci sta in una divergenza fondamentale, che le conoscenze storiche dell'epoca non consentivano di superare: i latini vedono nella dottrina del Purgatorio, così come veniva allora proposta, *la fede di sempre* (a causa di una carenza di senso storico, di mancanza del senso dello sviluppo); i greci vedono invece solo delle *opinioni libere*, non sostenute da definizioni conciliari.

comune della Chiesa indivisa, accettando tuttavia di andare sempre più in profondità nella comprensione del mistero rivelato, a partire dalla convinzione che esso è stato espresso in maniera sempre inadeguata e sempre storicamente condizionata da tutte le formulazioni che abbiamo potuto ricevere dal passato, e giungendo a riconoscere la parte di verità di cui l'altra Chiesa era portatrice.

3. *Una dinamica di conversione*

Questo confronto a partire dalla Scrittura e dalla Tradizione ha potuto giungere a dei risultati, non tanto per delle imposizioni dall'esterno, come a lungo è stato sostenuto, ma perché nel corso dell'assise conciliare si è determinata una dinamica di conversione, che ha coinvolto almeno la maggior parte dei partecipanti all'assise, e che può essere paragonata a quella dinamica che si è realizzata nel caso del Concilio Vaticano II, e che ha condotto anche in esso a risultati sorprendenti nel volgere di brevi anni. Una tale dinamica legata all'avvenimento conciliare non può essere adeguatamente compresa da chi non vi ha partecipato, per cui i risultati a cui essa ha condotto possono essere considerati come un tradimento delle convinzioni con le quali si è entrati in Concilio. In alcuni casi, usciti dalla dinamica dell'avvenimento conciliare, gli stessi protagonisti non si rendono pienamente conto di come hanno potuto giungere ad avallare certe decisioni, e quindi tornano indietro rispetto ad esse, esattamente come è accaduto tanto nel Concilio di Firenze quanto in alcuni protagonisti del Vaticano II.

E' ovvio che la dinamica di conversione comporta un cambiamento in entrambi le parti: e infatti nella bolla di unione si può riscontrare quanto una tale dinamica abbia portato anche i latini a modificare le proprie posizioni di partenza. Come caso esemplare possiamo tuttavia seguire le maturazioni e i cambiamenti di opinione che ebbero luogo nel contesto dei dibattiti conciliari, soprattutto a proposito del *Filioque*, per esempio da parte del Bessarione, una delle figure più significative per il suo leale atteggiamento di sincera ricerca della verità e dell'unità.

Bessarione aveva un senso profondamente vivo di quella che oggi possiamo chiamare l'evoluzione dei dogmi, del fatto che l'evoluzione si era compiuta in modo diverso in oriente e in occidente, e insieme di quella distinzione fra la sostanza della fede, conservata in comune, e i modi di enunciazione, che potevano essere diversi nelle due grandi tradizioni ecclesiali. Le diversità apparenti possono essere conciliate, come si è già visto, facendo

ricorso alla fede nello Spirito: è lo stesso Spirito Santo che ha parlato nei padri d'oriente e in quelli d'occidente, e le diversità che esistono possono essere forse ridotte al principio di «economia», di adattamento, che lo stesso Spirito ha ritenuto necessario nelle particolari circostanze storiche.

Una tale dinamica di conversione consentì di giungere a un accordo reale, e proprio a proposito del *Filioque*. I dibattiti dell'autunno 1438, che apparentemente sembravano essere restati sterili, per il fatto che mentre i latini moltiplicavano i propri argomenti, i greci continuavano a ripetere che l'aggiunta non era lecita, non erano rimasti completamente senza risultati. I discorsi di Cesarini avevano deposto nel cuore degli ascoltatori più attenti dei semi, e l'epistolario del Bessarione mostra come egli avesse cominciato a convincersi delle buone ragioni dei latini, esposte appunto dal Cesarini; anche se l'argomento che inizialmente lo convinse fu che il divieto di fare aggiunte al Credo sarebbe stato già promulgato a Nicea, come risultava da un documento addotto in buona fede dai latini ma che in seguito risulterà apocrifo, e non solo ad Efeso, dopo che il Credo era stato completato nel 381 a Costantinopoli.

Questa dinamica di conversione si realizzò tuttavia soprattutto in alcuni momenti forti del dibattito intorno alla processione dello Spirito Santo che si realizzò a partire dal marzo 1439 a Firenze. Uno di essi risultò essere l'affermazione del Montenero, per cui secondo la Chiesa latina, anche se si crede che lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio, tuttavia il Padre e il Figlio non costituiscono che un unico principio e un'unica causa dello Spirito. Questa chiarificazione fu molto importante per il seguito dei dibattiti, in quanto i greci affermarono che essi avevano sempre inteso che i latini si riferissero a due cause dello Spirito.

L'altra può essere ravvisata nel passaggio di san Massimo Confessore in una lettera a Marino, secondo il quale i latini «non fanno del Figlio una causa dello Spirito Santo, perché conoscono una sola causa di esso; il Padre infatti è causa del Figlio e dello Spirito Santo, del primo per generazione, del secondo per processione. Il loro scopo è solo quello di affermare che lo Spirito promana attraverso il Figlio per stabilire così l'unità e l'immutabilità della sostanza» (cf PG 91, 136A). Tale passo venne considerato una spiegazione sufficiente della posizione dei latini; i greci dissero che se i latini fossero stati disposti a riconoscerlo come espressione della loro fede, non ci sarebbero stati più ostacoli all'unione.

Il momento forse decisivo in questa dinamica di conversione è quello in cui si fece appello all'accordo dei santi: se i santi della Chiesa orientale e occidentale avevano accettato queste diverse formulazioni e si erano espressi nel modo indicato dai latini, e questo

sembrava riconoscerlo se si accettava la documentazione addotta da Giovanni di Montenero, bisognava riconoscere che l'insegnamento intorno alla processione dello Spirito era sostanzialmente lo stesso nelle due Chiese, nonostante le diverse formulazioni.

Fra i greci, di fatto, ben pochi erano in grado di comprendere gli argomenti scolastici, ed anzi questi argomenti sembravano fatti apposta per indisporre gli orientali. Mentre infatti gli orientali (e il loro portaparola Marco Eugenio) si limitavano a citare i padri, tutt'al più riprendendo la citazione con una parafrasi, gli occidentali, e in particolare Giovanni da Montenero, commentavano e spiegavano ogni passo, cercando di trarne tutte le conseguenze, alla luce della propria logica. Invece un argomento semplice come quello dell'accordo fra i santi appariva pienamente comprensibile anche ai padri conciliari meno preparati: se è vero che i santi latini dicevano che lo Spirito procede «dal Padre e dal Figlio», e i padri greci «dal Padre attraverso il Figlio», allora queste due espressioni dovevano avere lo stesso significato. I santi non potevano sbagliarsi in materia di fede, perché erano certamente sotto la guida dello Spirito; ora se essi usano due espressioni diverse, poiché lo Spirito non si può contraddire, queste due espressioni dovevano esprimere la stessa verità di fede. Questo argomento era quello che aveva convinto Bessarione, e che lo stesso Bessarione cercò di far accettare dagli altri greci, con un importante «Discorso dogmatico»; esso era comunque condiviso anche da Scolario, il quale scrisse due trattati al fine di convincere i greci, con le stesse argomentazioni. Esso non era escluso neppure da Marco di Efeso, il quale però negava l'affermazione che i santi fossero d'accordo, sospettando come si è visto sistematicamente di interpolazione tutti i testi addotti dai latini su questo argomento.

La maggioranza ritenne invece di poter giungere all'accettazione del principio secondo cui tanto l'espressione *a Filio* quanto l'espressione *per Filium* dovevano essere riconosciute come valide espressioni della fede: il fatto che santi riconosciuti come tali nelle due Chiese avessero accettato l'una o l'altra formulazione sembrava essere un dato che dimostrava in modo inoppugnabile la legittimità tanto dell'una quanto dell'altra espressione, senza che con ciò nessuno venisse meno alla propria tradizione.

4. *Delle conclusioni sufficientemente pluraliste*

Il risultato di questa dinamica di conversione si è concretizzato infine nella bolla di unione, sottoscritta da tutti i partecipanti al Concilio che vi avevano diritto, sia da parte latina, che da parte dei

greci: i greci firmarono, tutti, ad eccezione di Marco di Efeso, che rappresentava anche il Patriarca di Antiochia, e di Isaia di Stauropoli, che aveva lasciato Firenze di nascosto alla vigilia della data fissata per la firma.

L'analisi della bolla *Laetentur Caeli* mostra che il ritorno alle fonti e la dinamica di conversione delle quali abbiamo parlato poterono condurre all'accettazione nel documento di un pluralismo ecclesiale, nel rispetto delle legittime diversità, quale era vissuto nelle prime epoche della Chiesa. Il fatto che la mentalità degli occidentali fosse unionista, tendesse cioè alla «*reductio graecorum*» alla verità latina e che altrettanto convinti della loro verità e superiorità fossero i greci, non toglie valore ai risultati raggiunti che sembrano superare le due posizioni. Nell'interpretazione di un documento conciliare non deve farsi riferimento tanto all'intenzione soggettiva degli autori, quanto a ciò che emerge obiettivamente dal testo.

La legittimità di un certo pluralismo, come si è visto (2.1.), era stata implicitamente riconosciuta sul piano ecclesiologico, già per il fatto stesso che la Chiesa latina e la Chiesa greca avevano accettato di ritrovarsi insieme, riconoscendosi a vicenda come Chiese ed esplorando insieme la tradizione comune.

Ora la bolla *Laetentur Caeli* riconosce la legittimità di tale pluralismo sul piano dottrinale. A proposito del *Filioque*, essa afferma che oriente e occidente spiegano in maniera diversa, ma pienamente legittima e sostanzialmente equivalente, il mistero della processione dello Spirito.

«Infatti, i Latini e i Greci, riuniti in questo sacrosanto Concilio ecumenico, hanno dato prova di grande impegno reciproco per discutere, tra le altre cose, con la più grande diligenza e prolungato esame anche l'articolo della divina processione dello Spirito Santo.

Dopo aver riferito le testimonianze tratte dalle Sacre Scritture e da molti dei santi dottori dell'oriente e dell'occidente, poiché gli uni dicono che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio, e gli altri invece che procede dal Padre attraverso il Figlio, ma volendo tutti esprimere la stessa cosa con formulazioni diverse, i Greci hanno assicurato che, dicendo che lo Spirito Santo procede dal Padre, non intendono escludere il Figlio; ma che, sembrando loro, a quanto dicono, che i Latini professassero che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio come da due principi e da due spirazioni, essi si astenevano dal dire che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio. Quanto ai Latini, hanno dichiarato che dicendo che lo Spirito Santo procede dal padre e dal Figlio non avevano l'intenzione di negare che il Padre sia la fonte e il principio di ogni divinità, cioè del Figlio e dello Spirito Santo; né volevano sostenere che il Figlio non abbia dal Padre il fatto che lo Spirito Santo procede dal Figlio, né infine ammettere due principi o due spirazioni, ma affermare un solo principio e una sola spirazione dello Spirito Santo, come hanno sempre sostenuto. E poiché da

tutte queste espressioni scaturisce una sola e identica verità, si sono finalmente e unanimemente intesi e accordati, in uno stesso spirito e in una uguale interpretazione..." (9).

Ciò significava affermare che le due formule *ex Filio* e *per Filium*, che corrispondevano alle due tradizioni teologiche di occidente e di oriente, potevano essere considerate come equivalenti. I greci potevano restare fedeli alla formulazione originaria del Credo, e non si richiedeva ad essi di introdurre il *Filioque* nel Credo. Essi tuttavia avrebbero rispettato la formulazione della Chiesa d'occidente, come una legittima anche se diversa espressione dell'unica fede. Di fatto, le Chiese orientali in comunione con Roma hanno conservato sino ad oggi il Credo senza l'aggiunta del *Filioque*.

Il pluralismo viene però riconosciuto legittimo anche sul piano liturgico. La bolla d'unione prevede che venga considerata materia lecita per l'eucaristia tanto il pane lievitato quanto quello non fermentato, a condizione che il pane sia di grano: si riconosce che in questo caso si tratta di una diversità di consuetudine ecclesiastica da considerarsi legittima.

Quanto al Purgatorio, questione intorno alla quale lunghe discussioni avevano avuto luogo a Ferrara un anno prima, la bolla d'unione affermava l'esistenza di uno stato intermedio di purificazione, nel quale le anime sono purificate con pene purificatrici, a proposito delle quali non si parlava comunque del fuoco. Le intercessioni dei fedeli sono utili per addolcire tali pene. Si dichiarava poi che tanto le anime dei giusti, quanto quelle dei malvagi raggiungevano subito dopo la morte il loro destino definitivo nel cielo o nell'inferno; si affermava pure che «esse vedono chiaramente Dio, uno e trino, come egli è, ma alcune in modo più perfetto di altre, a seconda delle diversità dei meriti» (10). La prima affermazione andava contro la concezione che si era affermata in oriente, e costituiva il frutto di una certa forzatura da parte occidentale; anche se i latini avevano voluto esaudire le richieste dei greci inserendo la seconda parte della frase, e parlando poi anche delle pene ineguali che esistono all'inferno, ancora una volta sulla base dei meriti personali.

Il tema del primato del Papa, che era stato affrontato in maniera piuttosto affrettata nel corso delle ultime settimane, presenta nel decreto di unione relativamente giustapposte le posizioni dei latini e dei greci: prima le affermazioni relative al primato del Papa,

(9) Il testo della bolla viene qui citato secondo la traduzione adottata in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo et alii, Dehoniane, Bologna, 1991, 525-526.

(10) *Ivi*, 528.

redatte nei termini della concezione maturata nella Chiesa cattolica all'epoca, e subito dopo le affermazioni relative alla pentarchia e alla salvaguardia di tutti i diritti e privilegi dei patriarchi, conformemente alla tradizione della Chiesa orientale, e cioè agli atti dei Concili ecumenici e ai sacri canoni.

I greci, per i quali il problema era più canonico che teologico, riconobbero cioè il primato del Papa, ma l'aggiunta al decreto della clausola «nel rispetto di tutti i privilegi e i diritti dei patriarchi» intendeva garantire la conformità a quella che era stata la situazione del primo millennio.

Anche a proposito del primato romano, la compresenza delle posizioni occidentali e orientali non deve quindi essere sottovalutata, al di là delle stesse intenzioni dei protagonisti: essa ha un profondo significato e nessuna delle due parti è autorizzata a leggere nel decreto d'unione solo quello che corrisponde alle convinzioni con le quali era entrata in Concilio, ma deve riequilibrare la propria posizione tenendo conto delle integrazioni che nascono dalla visione ecclesiologica dell'altra parte e che sono state accettate e sottoscritte.

Il principio del pluralismo almeno sul piano ecclesiologico fu accolto anche nei documenti che la Chiesa cattolica venne a sottoscrivere nel prosieguo del Concilio anche con rappresentanti di altre Chiese, anche se l'effettività di tale rappresentanza nei confronti delle rispettive Chiese può lasciare spazio a molti dubbi ⁽¹¹⁾.

Una interpretazione unionista del Concilio di Ferrara-Firenze da parte degli occidentali e la imperfetta o mancata recezione del Concilio tanto da parte della Chiesa d'occidente che di quella d'oriente.

Il Concilio di Firenze non ha raggiunto i suoi scopi. La sua mancata ricezione viene generalmente addebitata al comportamento degli orientali. Già nel viaggio di ritorno verso Costantinopoli, alcuni padri orientali ritirarono la loro approvazione, e altri la ritirarono successivamente, di fronte alla resistenza dei monaci e del popolo al decreto di unione, adducendo le pressioni psicologiche ed economiche che avrebbero subito a Firenze. In realtà il rifiuto di recepire le decisioni del Concilio di Firenze è legato a un complesso intrico di cause, fra le quali si ricordano comunemente la fredda accoglienza ricevuta dai padri al loro ritorno in oriente, le esitazioni dell'imperatore nel promulgare l'unione, la ragione politica della ricerca di una autonomia da parte del Granduca di Russia nei

(11) Su questo punto si veda E. LANNE, *Uniformité et pluralisme. Les ecclésiologies en présence*, in *Christian Unity*, 353-373; G. BASETTI-SANI, *L'unione della Chiesa copta Alessandrina alla Chiesa Romana nel Concilio di Firenze*, ivi, 632-644.

confronti dell'imperatore e del Patriarca di Costantinopoli, che condusse al rifiuto di Isidoro di Kiev, che era stato nominato appunto a quella sede da Costantinopoli, e soprattutto la sconfitta di Varna del 1444 con le vicende politiche che ne seguirono e con la caduta di Costantinopoli.

Anche se il 12 dicembre 1452 ci fu in santa Sofia una solenne liturgia di riconciliazione con la promulgazione ufficiale della bolla di unione, i destini dell'unione erano segnati: gli altri Patriarcati di oriente avevano già denunciato l'unione e la stessa Chiesa di Bisanzio la rifiuterà definitivamente nel 1484.

A tanti secoli di distanza, e in un contesto ecclesiale mutato, oggi siamo però in grado di discernere meglio quali furono in ultima analisi le ragioni ultime di questa mancata ricezione, per la quale l'occidente porta una responsabilità che certamente non è inferiore a quella dell'oriente.

1. Per quanto riguarda gli occidentali, si può riconoscere che nonostante tutto quello che venne sottoscritto nella bolla d'unione essi continuarono a leggere l'intesa raggiunta nella prospettiva dell'ecclesiologia romana, incapace di concedere alcunché al pluralismo. In tal modo bisogna dire che i primi che rifiutarono di fatto il Concilio e le sue conclusioni furono proprio i latini. L'atteggiamento unionistico, e cioè quell'atteggiamento, determinato dall'ecclesiologia allora dominante in occidente, che intendeva l'unità della Chiesa come una sostanziale sottomissione alla «monarchia pontificia», e che tendeva quindi alla *«reductio Graecorum»*, per quanto non fosse conforme alle conclusioni raggiunte dal Concilio, continuò tranquillamente a egemonizzare la prassi e la mentalità degli occidentali e del Papa, tanto durante il Concilio che dopo la sua conclusione. La mentalità unionista era presente anzitutto nello stesso Papa Eugenio IV, e gli derivava dalla sua formazione, realizzata in un ambiente profondamente convinto della necessità di imporre ai greci la giurisdizione e il rito latino.

La giovinezza di Eugenio IV si era infatti svolta sotto la protezione dello zio, Angelo Correr, anch'egli veneziano, il quale era stato Patriarca latino di Costantinopoli, prima di ascendere al soglio pontificio, con il nome di Gregorio XII, ultimo dei papi della linea romana durante il grande scisma. Il fatto di essere stato Patriarca latino di Costantinopoli lo situava in quella linea caratteristica dell'aristocrazia veneziana, che pur rispettando la cultura greca e la sua originalità, cercava di ridurre il mondo bizantino sotto la propria influenza non solo economica ma anche politica ed ecclesiastica. All'età di 25 anni, nel 1408, Gabriele Condulmer era stato eletto cardinale dallo zio. L'anno successivo vide la convocazione del

Concilio di Pisa, allo scopo di risolvere lo scisma attraverso un Concilio. Ad esso parteciparono diversi cardinali, ma esso fu rifiutato da Gregorio XII e con lui dal nipote. Così come il nipote fu assai riservato e diffidente nei confronti del Concilio di Costanza, al quale partecipò solo dal 1415, dopo che lo zio aveva già dimissionato, restando sempre comunque piuttosto in ombra.

Una volta eletto Papa, egli riprese gli orientamenti dello zio tanto nel rifiutare la superiorità di un Concilio sul Papa, quanto nell'approccio al problema dell'unità con l'oriente, che come appare da alcune sue lettere, egli riduceva alla necessità di riportare coloro che si erano separati dalla Chiesa romana sotto l'autorità del rito latino e dell'«unico pastore»; in sostanza riducendo tutto il problema dell'unione all'accettazione del primato di giurisdizione del Papa e del carattere normativo dei riti della Chiesa romana.

Come ha evidenziato il contributo di Stiebe ⁽¹²⁾, Eugenio IV si rifaceva così a un'ecclesiologia ufficiale per la Chiesa romana, ancora semplificandola nel senso di ridurre tutto al primato giurisdizionale. Essa ignorava tuttavia gli sviluppi ecclesiologici che si erano avuti nel corso dei decenni precedenti, e che avevano portato allo sviluppo di un'ecclesiologia conciliare, che poneva l'accento sulla Chiesa come corpo mistico, la cui unità risiede nello stesso Cristo, mentre il ruolo del Papa veniva relativizzato. Egli non era insensibile neppure al problema della riforma: ed aveva anzi la convinzione che una riforma della Chiesa fosse necessaria. Alla riforma della Chiesa Eugenio IV si era anzi impegnato anche nella capitolazione elettorale con i cardinali prima dell'elezione, confermandola con giuramento dopo che questa aveva avuto luogo. Purtroppo, egli intendeva tale riforma come una riforma prevalentemente morale, innanzitutto della vita religiosa. Così egli intervenne attivamente nell'azione per la riforma dei monasteri e dei conventi, favorendo soprattutto gli Osservanti, nelle diverse famiglie religiose. Questa angusta concezione della riforma gli impedì invece di comprendere la necessità di un rinnovamento più radicale che giungesse a toccare lo stesso papato, soprattutto nei suoi coinvolgimenti politici e economici, così come nei rapporti con le istanze più aperte del movimento conciliare: la sua risoluta opposizione al Concilio di Basilea e alle riforme da esso decise costituì probabilmente un'occasione perduta che logorò e portò all'esaurimento il movimento conciliare, preparando gli spiriti ad accettare una riforma attuata per altre vie, come la riforma luterana.

La netta chiusura a ogni riforma per quello che riguardava la

(12) Cf J.W. STIEBE, *Christian Unity from the Perspective of the Council Fathers at Basel and that of Eugenius IV*, in *Christian Unity*, 57-76.

concezione stessa del papato e delle sue prerogative così come si erano sviluppate nel corso dei secoli precedenti si rivela in alcuni episodi, esemplari di ciò che si deve intendere parlando di ecclesiologia romana e di mentalità unionista.

Quando il Patriarca di Costantinopoli stava per arrivare a Ferrara, all'inizio del marzo del 1438, venne informato che il Papa si attendeva che fosse osservato l'uso, ormai comunemente accettato in occidente anche da imperatori e cardinali, del bacio del piede. Una tale consuetudine apparve inaccettabile al Patriarca, il quale rifiutò di sottomettersi: egli si attendeva di essere ricevuto da pari a pari. Eugenio IV rinunciò alla sua pretesa, accettando però di ricevere il Patriarca e gli altri rappresentanti della Chiesa orientale in privato, e non in forma pubblica e solenne. Questo piccolo dettaglio è un rivelatore della profonda differenza che sul piano ecclesiologico esisteva fra occidentali e orientali: non si trattava infatti di una questione personale, ma del rango da riconoscere alle rispettive Chiese ⁽¹³⁾.

Qualche settimana più tardi, anche la sessione inaugurale del Concilio costituì l'occasione di difficoltà, perché il Papa desiderava che il suo trono fosse al centro dell'aula, mentre i greci non lo accettarono: si giunse al compromesso, rispettato poi nel corso di tutti i lavori, di lasciare ai latini una parte dell'aula, ai greci la parte opposta, disponendo in forma corrispondente i seggi per l'imperatore (d'oriente e d'occidente, anche se quest'ultimo era assente), e i seggi del Papa, leggermente sovraelevato, dei dignitari ecclesiastici latini, da una parte, e quelli del Patriarca e dei dignitari ecclesiastici greci dall'altra, mentre al centro avrebbe troneggiato l'evangelo.

Più serio, anche se non tale da infirmare la validità del Concilio come ecumenico, è il fatto che la stessa redazione del decreto di unione risultò iniziare con la frase «Eugenius episcopus servus servorum Dei ad perpetuam rei memoriam», mentre l'imperatore e la Chiesa greca non venivano nominati. L'imperatore rivendicò il ruolo che di diritto aveva nei Concili e che di fatto aveva anche svolto, e chiese di essere nominato espressamente; dopo qualche incertezza i latini consentirono a inserire, dopo la frase iniziale, la menzione dell'imperatore e della Chiesa orientale: «in accordo per tutto quanto segue con il nostro carissimo figlio Giovanni Paleologo, nobile imperatore dei romani, con coloro che fanno le veci dei nostri venerabili fratelli patriarchi, e con gli altri rappresentanti della Chiesa orientale» ⁽¹⁴⁾.

(13) E' a questo avvenimento che si deve fare riferimento, per intendere il bacio del piede, da parte di Paolo VI, nei confronti del rappresentante del patriarcato di Costantinopoli, nel 1975.

(14) *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 523-524.

Infine, si può ricordare come la richiesta di esaminare il rito seguito dagli orientali nella celebrazione dell'eucaristia, prima di accondiscendere a che tale celebrazione avesse luogo in santa Maria del Fiore, dopo che la bolla di unione era stata promulgata, richiesta respinta sdegnosamente dagli orientali che per tale motivo rinunciarono poi a tale celebrazione, mostra che sin dal primo momento ciò che si era accettato nei documenti non era però entrato veramente nelle convinzioni profonde di una buona parte dei membri del Concilio.

Questa mentalità unionista, incapace di comprendere i veri risultati cui la dinamica suscitata dallo Spirito aveva condotto il Concilio di Firenze, continuò a dominare quelle che si consideravano come applicazioni del Concilio e che in realtà ne costituivano un travisamento, portando a una situazione tale che non può essere definita altro che come mancata ricezione del Concilio da parte dell'occidente latino.

Dopo la morte del Patriarca Giuseppe II, il Papa propose per esempio di eleggere come Patriarca di Costantinopoli il contemporaneo Patriarca latino; anche se tale proposta venne respinta come contraria ai canoni dell'imperatore, la gerarchia cattolica latina continuò ad essere perpetuata in oriente, e il processo di latinizzazione continuò ad essere sostenuto e alimentato.

La conseguenza è che, «limitandosi agli atteggiamenti assunti dalla Chiesa Romana, si assiste a un ininterrotto e pubblico appello dei papi al Concilio di Firenze e alla lettera del suo Decreto, accompagnato dal dichiarato proposito di applicarli, trascurando però oppure alterando alcuni termini qualificanti dell'accordo stesso, come l'accolta omissione del *Filioque* nella recita del simbolo, l'ammissione complessiva dei riti e delle tradizioni sacramentarie proprie della Chiesa Orientale, il riconoscimento di ruoli, prassi e obblighi canonici previsti ai vari livelli gerarchici dalla costituzione sinodale della Chiesa nel regime tradizionale della comunione visibile tra tutte le Chiese ... In tal modo, le autorità gerarchiche e culturali della Chiesa Romana, volendo dare attuazione al Concilio e reinserire in un regime di unione con la Sede romana delle Chiese rimaste fino allora separate, ne lessero e interpretarono le conclusioni alla luce di quella ecclesiologia medievale latina, che l'accordo di Firenze si era concordemente sforzato di correggere in senso più tradizionale e più ecumenico» (15).

La teologia cattolica latina continuerà a lungo a ignorare le ricchezze dei padri greci e non sembrerà riconoscere che i due ap-

(15) V. PERI, *La lettura del Concilio di Firenze nella prospettiva unionistica romana*, in *Christian Unity*, 606-607.

procci complementari al mistero della processione dello Spirito possono aiutare a penetrare più profondamente la ricchezza del mistero: solo con Petavio nel XVII secolo e poi con i teologi del nostro secolo il pluralismo anche su questo punto venne nuovamente ammesso: il Vaticano II introdusse volutamente la formula greca per es. in *Ad Gentes* 2.

2. L'interpretazione data dai latini alle decisioni del Concilio di Firenze, e l'atteggiamento unionista della Chiesa d'occidente, devono essere considerate la causa ultima e veramente determinante nella mancata recezione di Firenze da parte dei greci.

Nessuno può negare l'esistenza di ambienti ferocemente antilatini, presenti soprattutto nei circoli monastici orientali, che si alimentavano di intolleranza e di integrismi e che si opponevano duramente all'unione. Il potere dei patriarchi e dei maggiori responsabili nelle Chiese d'oriente, come mostrarono gli avvenimenti stessi che seguirono Firenze, era infatti più teorico che effettivo: sulla base del principio che «lo spirituale giudica tutti e non può essere giudicato da nessuno», il monachesimo che si era già opposto in precedenza quasi fanaticamente a ogni proposta di unione, e che si considerava (allora come ora) come il rigoroso tutore dell'ortodossia, continuava a diffidare di qualsiasi riavvicinamento con la Chiesa d'occidente, alimentando così la resistenza del basso clero e del popolo nei confronti della Chiesa romana, giudicata come un luogo di eresia e un covo di nemici della vera fede.

Per tali ambienti, appariva addirittura migliore la prospettiva di cadere sotto i turchi che sotto i latini: si pensava infatti che i primi avrebbero rispettato la fede cristiana e l'autonomia delle Chiese orientali più dei latini, che intendevano invece imporre le proprie visioni teologiche e i propri riti.

Esponente di questo ambiente era il metropolita Marco di Efeso, che a Firenze aveva appunto richiesto non solo che i latini omettessero per l'avvenire il *Filioque*, ma che condannassero l'introduzione avvenuta nel passato, in sostanza autoaccusandosi di eresia. Di fronte a Marco di Efeso stavano non soltanto i patriarchi, che furono nei primi tempi favorevoli all'unione siglata, ma anche tutti quegli altri orientali che non solo erano convinti della necessità dell'unione ma che ritenevano che a Firenze fosse stata raggiunta una soluzione giusta e rispettosa della tradizione orientale. Era tuttavia difficile fare intendere ciò che era avvenuto a Firenze, nella dinamica dell'avvenimento conciliare, a quanti non vi avevano partecipato e ne erano molto sommariamente informati. Così fu inevitabile che quanti erano favorevoli all'unione venissero travolti; ciò avvenne però in larga misura come conseguenza dell'atteg-

giamento unionista, che traspirava da tutti gli atteggiamenti degli occidentali, e che confermava gli oppositori all'unione nei loro pregiudizi e nella loro diffidenza nei confronti dei latini, mentre non favoriva quanti erano favorevoli all'unione. L'unione fu rifiutata dai greci, dominati dal timore che «nel corso del tempo il governo del Papa sull'intera Chiesa, concesso nel decreto, avrebbe danneggiato la mutua tolleranza (delle due tradizioni)». Marco Eugenio certamente venne a conoscenza delle pressioni sul Papa per esigere di più, e forse anche dell'opinione di Eugenio IV che l'unione costituiva una prima tappa per una graduale latinizzazione delle Chiese orientali. L'ecumenismo romano ha spesso trovato difficoltà a far superare ai suoi partners ecumenici il timore paralizzante, che quando le Chiese ortodosse o anglicane riconoscono il primato romano in termini che per essi costituiscono il massimo che possono concedere per essere fedeli alla verità, questi stessi termini costituiscono per Roma un minimo, da essere ampliato successivamente in un controllo centralizzato e in una spiacevole uniformità» (16).

UN NUOVO CONCILIO DI UNIONE,
O UNA NUOVA RICEZIONE DEL CONCILIO DI FIRENZE?

Le aspirazioni all'unità che nonostante tutto avevano portato alle conclusioni del Concilio di Firenze continuarono a restare vive in seno alla cristianità, ed esse si espressero un secolo e mezzo più tardi in quelle comunità cristiane che cercarono di ristabilire la comunione con Roma, pur restando in comunione anche con l'ortodossia, sulla base della decisione dello stesso Concilio: si tratta dell'unione di Brest (1596), con la quale venne ristabilita la comunione con Roma da parte della Chiesa rutena (oggi meglio conosciuta come ucraina). Il risultato di tale unione fu tuttavia drammatico: la Chiesa rutena si spaccò in due, e una parte soltanto entrò nella comunione con Roma; le Chiese ortodosse rifiutarono di conservare la comunione con quella parte di Chiesa che era entrata in comunione con Roma, e Roma da parte sua cercò di latinizzare questa Chiesa sulla base della propria interpretazione unionista del Concilio. Gli esiti di questa situazione si avvertono dolorosamente sino ai nostri giorni.

Da molte parti ormai si invoca un nuovo Concilio di unione, nel quale su un piano di parità e di rispetto reciproco, non soltanto i rappresentanti della Chiesa cattolica e di quella ortodossa, ma anche

(16) H. CHADWICK, *The Theological Ethos of the Council of Florence*, in *Christian Unity*, 229-240: 239.

quelli di altre Chiese, nella situazione tanto più complessa che viviamo attualmente, potrebbero tornare a testimoniare al mondo l'unità dei discepoli di Cristo, affinché il mondo creda. Le circostanze culturali e politiche del mondo contemporaneo offrono un nuovo *kairòs*, ancora più prezioso di quello del quindicesimo secolo, per questo cammino di comunione fra tutti i cristiani. La coscienza ecclesiale vi è oggi assai più preparata di quanto non potesse essere in passato, grazie all'azione del movimento ecumenico del nostro secolo. Il fallimento dell'unione proclamata a Firenze senza una sufficiente preparazione dell'insieme del popolo cristiano non pregiudica la possibilità di un nuovo Concilio di unione.

L'esperienza di Firenze deve comunque insegnarci alcune cose. La prima è quella della necessità di non limitarsi nei rapporti fra le Chiese ad affrontare le tematiche dottrinali, a partire dalle divergenze esistenti, pensando che una volta che queste sono risolte l'unità è una cosa fatta. L'esperienza anche contemporanea mostra la difficoltà di giungere a delle formulazioni dottrinali capaci di soddisfare tutti.

Molto più importante è invece la valorizzazione del patrimonio di fede comune, in quanto gli aspetti controversi talvolta possono costituire più un pretesto e una giustificazione successiva dello stato di divisione, che non una sua causa. Necessario è poi soprattutto coinvolgere le comunità cristiane nel loro insieme, ricordando che la vita e la fede della Chiesa, nella sequela del Cristo, non può essere ridotta solo ad aspetti dottrinali astratti. Il cammino verso l'unità deve coinvolgere la comunità cristiana in tutte le sue dimensioni, la vita sacramentale, i diversi carismi, la santità personale, la necessaria riforma, in una metanoia personale e ecclesiale, capace di creare un nuovo atteggiamento di umiltà, di perdono reciproco per gli errori del passato, di benevolenza, di fiducia, di riconoscimento dell'altro e di rispetto per la sua tradizione, capace di farlo riconoscere come un fratello in Cristo, la cui fede può arricchire e sostenere la mia stessa fede.

Prima tuttavia di parlare di un nuovo Concilio, la cui realizzazione presenta già a prima vista tante difficoltà, in una situazione di frazionamento quale l'attuale, ci si potrebbe domandare se non sarebbe forse possibile tornare a valorizzare quello che è stato l'ultimo grande momento di incontro fra oriente e occidente, prima degli avvenimenti del sedicesimo secolo. Un momento di incontro che, pur con tutti i suoi limiti, può tornare a essere considerato da tutte le parti come un autentico Concilio ecumenico, nel quale le due Chiese d'oriente e d'occidente si sono riconosciute a vicenda come Chiese e hanno trattato su un piano di parità di questioni

teologiche, giungendo ad ammettere di comune accordo quello che può essere considerato il principio ideale di ogni unione: identità nella fede, anche sotto espressioni dottrinali e liturgiche differenti.

Esso è stato dichiarato Concilio ecumenico già dagli stessi partecipanti al Concilio, e cioè tanto dal Papa quanto dal Patriarca ecumenico, nel corso della sessione del 9 aprile 1438 ⁽¹⁷⁾, e poi ancora dall'Imperatore all'inizio di giugno del 1439, e cioè da tutti coloro che secondo la tradizione della Chiesa indivisa avevano titolo a farlo: il Concilio era reso valido, secondo l'antica tradizione, per la presenza dei cinque Patriarchi o dei loro delegati. I greci lo hanno enumerato come ottavo, e gli stessi latini lo hanno considerato tale sino all'enumerazione impostasi con Baronio e Bellarmino.

Ora la Chiesa può recepire un Concilio ecumenico anche a distanza di tempo. Quella imperfetta o mancata ricezione del Concilio da parte della Chiesa d'occidente, può essere superata oggi, in un momento in cui essa ora sarebbe in grado di accoglierne le conclusioni in una prospettiva autenticamente ecumenica, soprattutto sulla base del Vaticano II. Quest'ultimo Concilio ha infatti superato l'unionismo entrando in un atteggiamento decisamente ecumenico, accettando il pluralismo nella vita della Chiesa e mostrando come alle origini della sua storia ci fosse una situazione di pluralismo, che deve essere rispettata anche oggi, tanto nella liturgia e nella disciplina ecclesiale, quanto nella stessa teologia, se si vuole giungere alla ricomposizione dell'unità. I paragrafi 14-18 di *Unitatis Redintegratio* possono essere considerati come una ricezione e uno sviluppo di quanto affermato dal Fiorentino, così come significativo deve essere considerato anche il fatto che *Orientalium Ecclesiarum* abbia voluto riprendere sostanzialmente molte espressioni della bolla *Laetentur Caeli* a proposito dei privilegi dei Patriarchi (cf OE 7-9).

Offrire la garanzia che il timore cui faceva riferimento Chadwick non ha ragione di essere costituisce forse la scommessa maggiore dell'impegno ecumenico della Chiesa cattolica oggi. La piena accettazione di quell'ecclesiologia di comunione, in un rapporto fra Chiese sorelle, nel quale al Vescovo di Roma viene riconosciuta la presidenza nella carità, che era la caratteristica del primo millennio, può costituire il passo decisivo per il superamento anche di questa difficoltà.

A sua volta, la Chiesa d'oriente è chiamata a riconoscere che le difficoltà che sono state sollevate in passato contro tale Concilio

(17) Cf *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 520-521.

oggi si dimostrano sempre meno fondate alla luce delle nuove acquisizioni storiche. La libertà dei dibattiti è sempre meno messa in discussione, e ciò consente di riconoscere la validità delle sue conclusioni, raggiunte con la partecipazione di tutti coloro che vi avevano diritto e in una condizione di sostanziale parità con la Chiesa d'occidente.

In tal modo essa può fare proprie le affermazioni di Firenze relativamente al *Filioque*, evitando di peccare contro lo Spirito che conduce le Chiese e di offendere la Chiesa sorella d'occidente pretendendo di non riconoscerlo come legittima espressione di fede.

Una volta che la legittimità del *Filioque* fosse stata pienamente riconosciuta, la Chiesa d'occidente potrebbe giungere forse a tralasciare l'aggiunta del *Filioque* nel Credo, come d'altra parte hanno sempre fatto le Chiese d'oriente in comunione con Roma, e hanno fatto di recente alcune Chiese latine che vivono in oriente: non perché quest'aggiunta non sia pienamente legittima e non sia pienamente corretta, da un punto di vista dottrinale e teologico, ma soltanto per il fatto che si è trattato di un'aggiunta unilaterale fatta in occidente in epoca tardiva.

La celebrazione di un nuovo Concilio di unione o una nuova corretta recezione del Concilio di Firenze sono fra le vie possibili per ristabilire la piena comunione visibile fra oriente e occidente, nell'unica Chiesa di Cristo. Questa prospettiva, che gli avvenimenti degli ultimi anni sembravano rendere più difficile e remota, in realtà può essere molto vicina, se le comunità cristiane prendono coscienza delle proprie responsabilità, e maturando nella fede e nella coscienza ecclesiale si rendono obbedienti alla preghiera del Signore per l'unità dei suoi discepoli e docili all'azione dello Spirito che in tutti i tempi conduce i cristiani verso l'unità.

GIOVANNI CERETI
Via Traspontina, 18 – Roma