

Il proselitismo e la libertà di religione nel contesto delle relazioni tra cattolici e ortodossi

Introduzione

Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, che percorrete il mare e la terra
per fare un solo proselito e, ottenutolo,
lo rendete figlio della Geenna il doppio di voi (Mt 23,15).

In questo versetto del Vangelo, il problema rilevato non è il proselito *in sé*, né il fatto che si è andati lontano per farne uno, ma ciò che il proselito diventa a causa di chi l'ha "ottenuto". Infatti un proselito, in senso etimologico, non è altro che qualcuno che "si è avvicinato", che "è sopravvenuto": προσ-ήλυτος, aggettivo verbale di προσέρχομαι, indica un movimento verso qualcuno o qualcosa. Nell'Antico Testamento, il proselito è un residente straniero (cf. Es. 20,10; Dt 5,14). Nel Nuovo Testamento, il concetto indica più specificamente un pagano aggregato al Giudaismo – un "convertito" – attraverso la circoncisione (Mt 23,15; At 2,10; 6,5, 13,43). Nella Divina Liturgia bizantina, il diacono usa la stessa parola per invitare i fedeli alla comunione – Μετά φόβου Θεού... προσέλθετε! – indicando, in qualche modo, che essere proselito è la risposta positiva a una vocazione da parte del Signore.

Tuttavia, non è solo il fatto di "essere sopravvenuto" che importa ma ciò che ne consegue. Il proselito di cui parla il Signore è trasformato dagli scribi e dai farisei in un "figlio della Geenna" ancor più di quanto non siano loro, "il doppio" per l'appunto. Se già scribi e farisei sono chiamati "ipocriti", il proselito è dunque almeno doppiamente ipocrita... La Geenna si riferisce a una valletta scavata dal torrente Hinnom – *gē-hinnom*: "valle dell'Hinnom" – sul lato sud del Monte Sion. In questa valle venivano offerti bambini in olocausto al dio Moloch. Per impedire che continuasse la pratica di questo culto, il re Giosia trasformò la valle in una discarica di immondizie, dove bruciava un fuoco continuo. La Geenna, quindi, rappresenta allo stesso tempo il luogo per eccellenza dell'immondizia e dell'impurità e il luogo di punizione, dove il fuoco brucia i peccatori. "Figlio della Geenna" è colui chi proviene da quel luogo di dannazione e che ha lì la sua dimora. Che contrasto tra la conversione del proselito e la dinamica dell'avvicinarsi per abbracciare la fede d'Israele da un lato e il giudizio del Signore sul risultato reale di tale conversione dall'altro...

Questo ci mostra che, parlando di proselitismo, occorre osservare non solo la dinamica stessa del "sopravvenire" ma anche, e soprattutto, il punto d'arrivo del proselito, il suo stato ultimo, provando a discernere quale ne siano le cause. In ultima analisi, si tratta dunque di scoprire da che cosa è stato mosso il proselito, quale sia stato il nucleo della dinamica proselitistica e, quindi, che cosa si può dire dell'intenzione che ha ispirato coloro che si sono impegnati a "ottenerlo".

È in questa prospettiva che desidero trattare il tema che mi è stato affidato. Vorrei partire non tanto dai problemi attuali e molto concreti che oggi si possono incontrare nella vita della Chiesa, soprattutto nel contesto della convivenza di comunità cristiane separate tra di loro in uno stesso territorio geopolitico o socioculturale, ma da considerazioni di carattere più filosofico e fenomenologico. Proverò dunque a usare per la mia analisi una chiave più antropologica che morale, più "liturgico-sacramentologica" che giuridico-canonica, più soteriologica che ecclesiologica. In primo luogo parleremo dei concetti di "proselitismo" e di "libertà di religione" dal punto di vista della loro comprensione comune e di ciò che questa trascina con sé, ma anche dal punto di vista di ciò che un approccio più fenomenologico e soteriologico può offrire come nuova prospettiva. Successivamente, grazie alle analisi del "Pew Research Center" (www.pewresearch.org), ci soffermeremo sull'immediato contesto socioculturale e geopolitico in cui il fenomeno del proselitismo è maggiormente percepito come un problema. In un terzo momento ci concentreremo su alcune tendenze, storiche e attuali, nel contesto delle relazioni tra la Chiesa Cattolica e le Chiese Ortodosse. Proveremo a non perdere mai di vista la chiave soteriologica attraverso cui desideriamo approfondire la problematica. La conclusione ci

permetterà di rivolgere brevemente l'attenzione su un documento che ha provato ad affrontare in modo equilibrato la tensione esistente – e forse inevitabile – tra libertà di religione e proselitismo, sebbene ritengo che la problematica profonda sia da situarsi su un piano più antropologico-spirituale che giuridico-ecclesiologico.

I. Proselitismo e libertà di religione tra coscienza dell'individuo e autorità istituzionale

Il concetto di "libertà di religione" si richiama sia a un diritto alla libertà dentro il tessuto di una determinata società o istituzione, sia a una caratteristica fondamentale della natura umana. Mentre la società o l'istituzione è restrittiva della libertà dell'individuo, nel senso in cui stabilisce, in ossequio al "bene comune", dove questa libertà comincia e dove finisce, nessuna autorità può pretendere per diritto di padroneggiare la coscienza umana al livello del principio inalienabile della convinzione interiore.

In questo senso, occorre distinguere tra coscienza religiosa, quella che appartiene per natura alla persona umana, e prassi religiosa, la prassi di una religione concreta, in cui la libertà si trova restretta da condizioni. Per principio, nessuna autorità – né una autorità interna alla religione né una autorità esterna ad essa, come lo può essere, per esempio, l'autorità civile – ha potere sulla coscienza religiosa della persona dal momento che la coscienza religiosa è la coscienza che la collega a Dio e alla comunità umana in senso largo. Questa coscienza è nutrita dall'esperienza spirituale della persona, esperienza che trascende le frontiere religiose.

La prassi religiosa, invece, è ciò che stabilisce le relazioni tra coloro che praticano una stessa religione. È definita da tre cose: a) la confessione di fede, che riguarda l'adesione personale di un individuo a una dottrina o a una persona; b) la professione di fede, ossia il fatto che dentro il sistema qualcuno può trasmettere e insegnare ciò che riguarda questa fede. In questo ambito, all'interno di un sistema di prassi religiosa, appaiono chiaramente i limiti della libertà personale; c) l'aggregazione ad una comunità culturale. Nel caso delle Chiese cattoliche e ortodosse si tratta qui dell'aggregazione sacramentale. Quindi, all'interno di una data confessione religiosa l'esercizio dell'autorità diventa restrittivo a livello della prassi: chi aderisce liberamente a una determinata confessione si espone al fatto che un'autorità religiosa limita la sua libertà in termini di dottrina, in termini di morale e in quanto riguarda le regole del culto. Ma questa stessa autorità religiosa non è in grado *per diritto* di agire sulla convinzione interiore della persona.

Ora, anche l'autorità stessa conosce due possibili espressioni: una giuridica e un'altra carismatica. La forma giuridica dell'autorità si richiama ad un potere riconosciuto dal diritto: qualcuno ha autorità perché gli è stato conferito dall'istituzione, secondo il diritto. L'altro tipo di autorità, invece, è la medesima che suscitava la domanda dei farisei: "Dicci con quale autorità fai queste cose o chi è colui che ti ha dato questa autorità?" (Lc 20,2). Qui si tratta di un'autorità carismatica, una autorità che proviene dall'interiorità di una persona e che non si richiama alla struttura giuridica. È una autorità che "va da sé", che è evidente per chi la riconosce. È ciò che succede quando la parola di qualcuno echeggia nella profondità del proprio essere, mettendosi in sintonia con la propria dinamica spirituale più profonda: si sa che è così, si sa che è vero.

Riassumendo, la libertà di religione si afferma su due piani: su quello della libera scelta di aderire ad una religione per convinzione interiore, motivo per cui la libertà si troverà ristretta ai livelli della dottrina, della morale e del culto, e sul piano della convinzione interiore della propria coscienza, sebbene ciò possa tradursi, alla fine, nell'allontanamento dalla stessa religione a cui prima si era liberamente aderiti.

Ora, come si presenta la questione della libertà di religione nel contesto dell'appartenenza ad una Chiesa o ad una confessione che è imparentata per via dell'origine e della tradizione secolare, ad un'altra Chiesa o confessione come è precisamente il caso delle Chiese ortodosse e delle Chiese orientali cattoliche? Questa domanda diventa particolarmente pertinente alla luce

di ciò che affermò Papa Francesco durante la Divina Liturgia a Costantinopoli, il 30 novembre 2014:

Voglio assicurare a ciascuno di voi che, per giungere alla meta sospirata della piena unità, la Chiesa cattolica non intende imporre alcuna esigenza, se non quella della professione della fede comune, e che siamo pronti a cercare insieme, alla luce dell’insegnamento della Scrittura e della esperienza del primo millennio, le modalità con le quali garantire la necessaria unità della Chiesa nelle attuali circostanze: l’unica cosa che la Chiesa cattolica desidera e che io ricerco come Vescovo di Roma, “la Chiesa che presiede nella carità”, è la comunione con le Chiese ortodosse¹.

Il Papa, quindi, pone due esigenze per la restaurazione della comunione: la professione della fede comune e “essere pronti a cercare insieme” (ciò che è diverso di “già aver trovato”...). Come non leggere qui l’espressione della profonda convinzione di Papa Francesco secondo cui le nostre divisioni non hanno più una vera consistenza? Per la questione della libertà di religione e del proselitismo questo significa che di per se appaiono come un “non luogo” in quanto riguarda l’espressione giuridica dell’autorità religiosa: non viene negata la realtà apparente della divisione tra cattolici e ortodossi, ma alla luce dell’unità² di dottrina, di morale e di culto, il proselitismo non vi ha più un vero oggetto mentre la libertà di coscienza si esprime per eccellenza in una autentica e magnanima esperienza di libertà di religione.

Anche dal punto di vista di ciò che abbiamo già esposto rispetto alla prassi religiosa e alla coscienza religiosa si può arrivare alla medesima visione. Questo vale soprattutto nel contesto di una parentela naturale quale quella esistente – o che dovrebbe esistere secondo *Orientalium Ecclesiarum* – tra le Chiese Orientali Cattoliche e le Chiese Ortodosse da cui provengono o a cui corrispondono. L’appartenenza confessionale esiste in riferimento a un quadro giuridico che impone delle regole e delle norme secondo un’ecclesiologia a cui l’autorità religiosa chiede di aderire nella fede. Ora, il contenuto della fede dal punto di vista della dottrina, della morale e del culto, se possiamo prendere in parola Papa Francesco, non differisce in essenza tra cattolici e ortodossi. L’ecclesiologia a cui si deve aderire nella fede, quindi, oltre ad essere un’espressione del risentito bisogno di coesione da parte dell’autorità religiosa, fa appello alla coscienza religiosa degli adepti della propria istituzione – ossia dei fedeli della “Chiesa confessionale” – affinché riconoscano le norme e le regole summenzionate come facenti parte del *depositum fidei*. Se nel tempo delle varie unioni delle Chiese Orientali con Roma questa dimensione era sicuramente caratteristica della “coscienza ecclesiologica” di Roma, per le stesse Chiese Orientali Cattoliche la fedeltà alla dottrina ecclesiologica segnò un’evoluzione della coscienza religiosa dal momento in cui queste Chiese venivano perseguitate proprio a motivo di tale dimensione della loro fede.

Torniamo al punto di vista della coscienza religiosa della persona. Si può senz’altro affermare³ che alla conclusione dell’unione, la coscienza religiosa fu implicata soprattutto nella misura in cui l’adesione ad una prassi religiosa rientra nell’ambito del diritto alla libertà di religione, anche se si tratta di un concetto un po’ anacronistico per il periodo sotto esame. La questione ecclesiologica non aveva uguale importanza per le due parti stipulanti l’unione. Tuttavia sempre, quando un’autorità esterna – civile, religiosa o entrambe – con forza provò ad eliminare quello che era nato sotto l’egida della libertà di religione, focalizzando appunto la dimensione ecclesiologica, trasformò quest’ultima dimensione nella questione centrale della coscienza religiosa a tal punto che si preferiva sacrificare la propria vita piuttosto che tradire “la fede”.

1

² Occorre notare che per i membri ortodossi della Commissione Mista di Dialogo Teologico tra la Chiesa Cattolica e le Chiese Ortodosse – per non parlare dell’“opinione pubblica ortodossa” – molti problemi persistono appunto nel campo della dottrina, della moralità e del culto, rendendo la restaurazione della comunione “impossibile”. Negli occhi degli ortodossi, la questione del proselitismo, naturalmente, appare in una luce del tutto diversa in tale circostanza.

³ Cf. G. Rigotti (a cura di), *Oriente Cattolico*, T. I, Congregazione per le Chiese orientali & Valore italiano 2017, (d’ora in poi: *Oriente Cattolico*), 96.

Qui appare, forse paradossalmente, il concetto di proselitismo. Ortodossi e cattolici divergono sul significato preciso del fenomeno del proselitismo. Mentre la Chiesa Cattolica lo intende come tentativo di attirare fedeli di una comunità cristiana a un'altra con mezzi disonesti, per le Chiese Ortodosse, secondo una concezione più ecclesiologica, il proselitismo consiste nell'evangelizzare su un territorio che si richiama alla responsabilità di un'altra Chiesa⁴. Senza voler entrare nel complesso argomento della territorialità canonica⁵, c'è da chiedersi quale epoca storica sarebbe determinante per la suddivisione della terra in porzioni canoniche. Il concetto, per quanto veicolo di una teologia vetusta rispetto alla realtà della vita delle Chiese nel mondo di oggi, difficilmente resisterà ad un aggiornamento soteriologico e ad un *ressourcement* evangelico della Chiesa. Per il nostro argomento, conviene dire che di proselitismo si tratta ogniqualvolta venga violata la coscienza religiosa di una o più persone, calpestando il diritto della libertà di religione con coercizione fisica, psicologica o morale di qualunque tipo, con lo scopo e con l'intenzione di sottomettere codeste persone alla propria prassi religiosa e alle proprie convinzioni. Tante situazioni nella vita quotidiana delle Chiese si prestano ad essere “proselitistiche”, dalla direzione spirituale, all'amministrazione sacramentale esclusivista, alla persecuzione aperta e spudorata: tante occasioni per esercitare violenza sulla libertà di coscienza. Ora, la missione della Chiesa – delle Chiese – in questo senso, consiste nell'educare ogni cristiano alla libertà di coscienza e alla responsabilità personale di ciascun membro del Corpo di Cristo nella forza dello Spirito Santo.

In questa prospettiva si può dire che la libertà di coscienza non solo implica un diritto alla resistenza al proselitismo, ma comporta anche un obbligo. Nessuna adozione di convinzioni altrui, nessuna conversione, esonera la persona dalla sua responsabilità rispetto alla propria coscienza. Il proselito di cui parla il Signore è egli stesso responsabile per non diventare doppiamente “figlio della Geenna”. Se un convertitore fanatico produce proseliti fanatici, ognuno rimane responsabile per il proprio fanatismo. Invero, una conversione, dal Cattolicesimo all'Ortodossia o viceversa, che non è un ritorno alla propria interiorità spirituale, è il primo passo del concepimento di un figlio della Geenna... In questo senso, la nobiltà della resistenza all'autorità esterna consiste precisamente nella difesa fino al sangue dell'autonomia assoluta della propria coscienza rispetto al principio inalienabile della libertà di religione, come anche nella dichiarazione categorica dell'incompetenza di qualsiasi potere esteriore sulla coscienza religiosa.

Tuttavia, per quanto riguarda la dimensione ecclesiologica della fede – quella che, in qualche modo, il “proselitismo cruento” utilizzò come pretesto – occorre interrogarsi, quando le circostanze storiche cambiano e la persecuzione non riguarda più questo specifico aspetto della fede, se la coscienza religiosa non debba “aggiornarsi” e fare un *ressourcement* dentro il *depositum fidei* originario, evangelico e soteriologico.

II. Relativizzare la problematica: osservazioni socio-culturali

Per il mondo occidentale, caratterizzato da un pluralismo quasi illimitato e irriducibile di tradizioni, religioni, ideologie, forme di vita, memorie, identità e così via, mondo in cui non sono più disponibili criteri di convalida che potrebbero essere essi stessi giustificati al di fuori del loro contesto⁶, il titolo stesso di questa contributo rischia di suscitare stupore e interrogativi. Come è possibile che ancora oggi i cristiani, seguaci del medesimo Gesù storico, membri di Chiese tanto tradizionali quanto in condizioni profonda crisi, si fanno concorrenza, in nome dello medesimo Gesù, contrastandosi a vicenda al fine avere più adepti, edifici e influsso?

⁴ Cf. H. Destivelle, *Conduis-la vers l'unité parfaite. Œcuménisme et synodalité*, Paris 2018, 218-219.

⁵ Cf. *ibid.*, 217-256.

⁶ Cf. C. Vael, *Malines Conversations Group II. Canterbury-London, March 30 - April 3, 2014*, Chevetogne 2015 (edizione ad uso interno), 182

In questo paragrafo vorrei riflettere brevemente sul fenomeno delle ben conosciute accuse ortodosse mosse alla Chiesa Cattolica, sia latina che orientale, rispetto alla riorganizzazione delle strutture ecclesiastiche cattoliche nei territori ex-comunisti, con tutto ciò che codesta riorganizzazione comporta in termini di edifici, formazione, normalizzazione della vita ecc. Come in Turchia i cristiani possono possedere edifici di culto con il diritto di restaurarli ma non di costruirne altri, relegando in questo modo le comunità a un *status quo*, così in Russia ed in altri paesi a maggioranza ortodossa si ha l'impressione che la parola “proselitismo” appaia come un mantra ogniqualvolta una comunità cattolica dà un segno non solo di vita, ma di dinamicità. Questo atteggiamento lascia perplesso il mondo occidentale che ho già menzionato, soprattutto quando si opera il paragone con l'ufficialità e l'assoluta libertà religiosa che caratterizza l'inserimento delle Chiese ortodosse in Occidente e, persino, il sostegno attivo che spesso esperiscono da parte delle Chiese di tradizione occidentale.

Una spiegazione di questo fenomeno – ma non per questo una giustificazione – è offerta dal “Pew Research Center”: un “fact tank” imparziale che informa il pubblico su domande, comportamenti e tendenze che condizionano il mondo⁷. Un sondaggio dell'ottobre 2018, intitolato: “Gli europei occidentali e orientali differiscono sull'importanza della religione, dell'opinione delle minoranze e delle questioni sociali chiave”⁸, traccia una linea di demarcazione socioculturale significativa tra l'Europa occidentale, d'una parte, e l'Europa centrale e orientale, d'altra parte.

La lista delle domande e i risultati, sintetizzati in tabelle o in mappe, danno una visione molto indicativa della diversità di sensibilità tra i paesi europei occidentali e orientali. Ecco un riassunto dei risultati che, però, sono molto più eloquenti sul sito del Pew Research Center, grazie alle tabelle e alle mappe:

- ❖ Gli europei occidentali sono più propensi degli europei centrali e orientali a dire che accetterebbero ebrei e musulmani nella loro famiglia;
- ❖ Sempre meno persone nei paesi dell'Europa occidentale vedono la religione come una componente chiave dell'identità nazionale;
- ❖ Gli europei dell'Est sono più propensi a considerare la loro cultura superiore alle altre (la domanda consisteva nel dichiararsi “completamente” o “principalmente” d'accordo con l'affermazione: “La nostra nazione non è perfetta, ma la nostra cultura è superiore alle altre”);
- ❖ La maggior parte degli europei centrali e orientali si oppone al matrimonio tra persone dello stesso sesso, mentre la maggior parte degli europei occidentali lo favorisce;
- ❖ L'Europa occidentale è unificata a sostegno dell'aborto legale, l'Europa centrale e orientale è divisa in modo più uniforme;
- ❖ Anche tra i giovani adulti, relativamente pochi nell'Europa centrale e orientale sono disposti ad accettare musulmani in famiglia;
- ❖ Complessivamente gli europei centrali e orientali sono più religiosi degli europei occidentali;
- ❖ Credere in Dio è più diffuso nell'Europa centrale e orientale;
- ❖ Gli europei centrali e orientali sono più propensi rispetto agli europei occidentali a credere nel destino;
- ❖ L'Europa occidentale è più unita a sostegno della separazione chiesa-stato;

⁷ Cf. <https://www.pewresearch.org/about/> (consultato: 8 settembre 2019). Ringrazio il mio collega e amico Prof. Joris Geldhof di aver attirato la mia attenzione su questo sito.

⁸ <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/12/12/eastern-and-western-europe-divided-over-gay-marriage-homosexuality/>

- ❖ I cittadini dell’Europa centrale e orientale sono più propensi degli europei occidentali a considerare nascita e discendenza importanti per l’identità nazionale;
- ❖ Giovani adulti nell’Europa occidentale sono meno propensi a collegare la discendenza all’identità nazionale, contrariamente ai loro coetanei nell’Europa orientale;
- ❖ La maggior parte dell’Europa afferma che la lingua e le leggi nazionali sono fondamentali per l’identità.

Non è difficile osservare nei risultati di questo sondaggio l’esistenza di una linea di demarcazione socio-culturale di “purezza identitaria” tra l’Europa occidentale e orientale. Questo, senz’altro, può anche aiutare a comprendere la sensibilità percepita – o pretesa – in Europa orientale nei confronti di un fenomeno come il proselitismo. Tuttavia, in relazione alla summenzionata comprensione ortodossa del proselitismo, va osservato che il proselitismo di cui viene accusata la Chiesa Cattolica non è inteso come una lesione del principio di libertà di religione sofferta dagli ortodossi, ma come una violazione di una specifica comprensione di territorialità religiosa. Questa è anche la ragione per cui accuse dello stesso tenore sono scambiate reciprocamente tra le Chiese ortodosse stesse nella loro attuale crisi ecclesiologica e canonica. Come spesso accade nelle relazioni tra ortodossi e cattolici, la comprensione diversificata di parole, concetti e fatti rende difficile incontrarsi su un livello di vera parità di concetti e di memoria. Così solo un dialogo coraggioso, perseverante e paziente, insieme alla ferma fiducia che le intenzioni del partner siano sostanzialmente buone – malgrado ciò possa talvolta richiedere una certa dose di ingenuità... – può condurre a un avvicinamento nella verità di una memoria condivisa. Nel frattempo non si può però rinunciare né al proprio diritto di libertà di religione, né all’obbligo di amministrare la porzione del popolo di Dio affidata alle proprie cure, secondo la propria coscienza. Questo, in fin dei conti, è un aspetto essenziale della “riforma continua della Chiesa” (*Unitatis Redintegratio* 6), che comprende l’educazione perenne di tutti i credenti alla libertà di coscienza, assieme all’aggiornamento e il *ressourcement* evangelico e soteriologico dell’intero Corpo di Cristo.

III. Essere fedeli alla tradizione quando cambia il modello ecclesiologico: le sfide della riforma di mentalità

Il sesto capitolo dell’introduzione della nuova edizione di *Oriente Cattolico*, presenta una panoramica sintetica del “passaggio dall’unionismo all’ecumenismo”⁹ che caratterizza la storia delle Chiese orientali cattoliche nel 20° secolo. Questo sviluppo si è svolto su almeno due piani: quello della Pontificia Congregazione per le Chiese Orientali – il passaggio dal singolare “la Chiesa Orientale” al plurale “le Chiese Orientali”, è già sintomatico del cambiamento di mentalità che è avvenuto – e quello delle Chiese Orientali stesse. Nella misura in cui un passaggio da una ecclesiologia ad un’altra comporta necessariamente una riforma sostanziale delle mentalità, coinvolgendo la Chiesa – le Chiese – in tutti suoi membri, il passaggio dall’unionismo all’ecumenismo rappresenta tuttora una sfida per i pastori e i fedeli di suddette Chiese, soprattutto se si prende in considerazione che le circostanze in cui queste vivono non sono sostanzialmente cambiate.

Secondo il capitolo summenzionato, il termine unionismo

stava ad indicare la modalità, sostenuta dalla Santa Sede, con cui si cercava di operare per il ritorno dei cristiani d’Oriente all’unità, sotto l’autorità del Papa: un’unità che veniva ricercata con il ritorno alla comunione di intere frazioni della cristianità ortodossa e non attraverso adesioni individuali¹⁰.

⁹ É. Fouilloux, “De l’unionisme à l’œcuménisme”, in Comité Mixte Catholique-Orthodoxe en France (éd.), *Catholiques et Orthodoxes : les enjeux de l’unionisme dans le sillage de Balamand*, Paris 2004, 201-219, cf. *Oriente Cattolico*, T.I, 101.

¹⁰ *Ibid.* 96.

Oltre a vedere in tali unioni una manifestazione della propria cattolicità, la Chiesa cattolica sperava che queste Chiese cattoliche orientali

divenissero un modello per il ritorno dell'intero Oriente cristiano alla piena comunione con la Santa Sede¹¹.

Nel 20° secolo, però, non si verificavano più unioni di gruppo, ciò che rese necessario di rafforzare la capacità d'attrazione delle Chiesa già unite¹².

Le linee di azione adoperate in vista di questo scopo consistevano in¹³

- 1) formazione del clero cattolico orientale per renderlo idoneo all'"apostolato presso gli ortodossi" – "ciò che venne accompagnato dalla creazione di nuove circoscrizioni ecclesiastiche nei territori tradizionalmente ortodossi" –;
- 2) pubblicazione di libri liturgici per un gran numero di riti;
- 3) "un vasto lavoro di ricerca delle fonti, in vista di una codificazione del diritto orientale".

L'effetto non fu quello prefissato. Non solo tra gli ortodossi l'idea diffusa era quella secondo cui

l'uniatismo' è stato ideato per dissimulare il proselitismo a danno delle Chiesa ortodosse. Gli 'uniati' non sarebbero altro che dei Latini vestiti con abiti orientali per indurre in errore le anime semplici ed innocenti¹⁴,

ma anche

la tendenza cattolica a ridurre il problema ecclesiologico unicamente a quello del rito finiva per allontanare le Chiese unite dalle Chiese ortodosse¹⁵.

Tuttavia le Chiese unite furono realmente, in qualche circostanza, un ponte tra la Chiesa Cattolica e le Chiese Ortodosse, ma non necessariamente nella direzione prevista:

l'impegno profuso nell'unionismo si rivelerà, alla fine, positivo per la conoscenza che la Chiesa cattolica riuscirà ad acquisire delle Chiese ortodosse¹⁶.

Tale fu sicuramente la via percorsa da un ecumenista come Lambert Beauduin, per cui il Pontificio Collegio Greco di Roma e l'amicizia con il Metropolita Andrey Szeptycky rappresentarono i primi contatti reali con l'Oriente cristiano.

Con il decreto *Orientalium Ecclesiarum*, secondo l'introduzione di *Oriente Cattolico*, il Concilio Vaticano II non prevedeva un specifico ruolo per le Chiese Orientali Cattoliche nel processo di riconciliazione con le Chiese ortodosse¹⁷. Non solo il metodo unionista non fu più promosso, ma alle Chiese orientali in comunione con Roma fu affidato

lo speciale compito di promuovere l'unità di tutti i cristiani, specialmente orientali, secondo i principi del decreto «Sull'ecumenismo» di questo santo Sinodo, in primo luogo con la preghiera, l'esempio di vita, la religiosa fedeltà alle antiche tradizioni orientali, la mutua e più profonda conoscenza, la collaborazione e con il fraterno apprezzamento delle cose e delle persone¹⁸.

Se le Chiese Orientali Cattoliche non furono più considerate come modello per l'unità da ricostruire, implicando che si raccomandò a queste Chiese di abbandonare il modello

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.* 97.

¹³ *Ibid.* 98-99.

¹⁴ D. Caloyeras, *Le Concile œcuménique Vatican II et l'union des chrétiens*, Istanbul 1963, citato in *Oriente Cattolico*, T. I, 100, nota 15.

¹⁵ *Ibid.* 100.

¹⁶ *Ibid.* 101.

¹⁷ Cf. *ibid.*

¹⁸ EO 24, *ibid.* 103 e nota 22.

ecclesiologico promosso da parte della stessa Sede Apostolica al momento delle storiche conclusioni di unione, la riforma delle idee – come è normale – non generò in un colpo solo una Chiesa riformata. Questo si è potuto verificare sia per le stesse Chiese orientali unite, sia per la Sede Apostolica¹⁹, sia addirittura per le Chiese Ortodosse. Infatti, molte Chiese Orientali Cattoliche avevano pagato caro la fedeltà alla Sede Apostolica e si sentivano tradite nella loro identità di martiri, basata su una ecclesiologia cattolica tradizionale, in nome di una ecclesiologia “idealista” e di un irenismo ingenuo della Chiesa Cattolica rispetto alle Chiese Ortodosse. Ma anche le Chiese Ortodosse non riuscivano

a comprendere come la Chiesa cattolica potesse sostenere un processo di restaurazione che le avrebbe messe di fronte a degli interlocutori del tutto estranei al passaggio dall’unionismo all’ecumenismo²⁰.

Non va sottovalutato l’impatto della mancata traduzione dei documenti del Concilio Vaticano II nelle lingue dei paesi dell’Europa centro-orientale, ancora a 25 anni dalla chiusura dei suoi lavori. Le mentalità non cambiano in proporzione ai decreti che si pubblicano, ma nella misura in cui si informa e si educa, nel rispetto delle sensibilità, tale espressione autentica di memoria vissuta e ferita.

Ritornando alla nostra tematica “proselitismo e libertà di religione”, si può affermare che la Chiesa Cattolica, sulla scia dell’aggiornamento e del *ressourcement* della sua autocomprensione, abbia liberato le Chiese Orientali Cattoliche da un peso ideologico difficilmente compatibile con la missione della Chiesa come *mysterion* di Dio nel mondo. Se la Chiesa è missionaria per essenza (cf. *Ad Gentes* 2), lo è “come sacramento universale di salvezza” (*Ad Gentes* 1) che non si impone ma si propone alla coscienza di ogni persona²¹: “la verità non si impone [alla coscienza degli uomini] che per la forza della verità stessa, la quale si diffonde nelle menti soavemente e insieme con vigore” (*Dignitatis Humanæ* 1). In questo senso, le Chiese Orientali Cattoliche, se partecipano pienamente alla missione della Chiesa nel mondo, lo fanno nel nome della loro autentica ecclesialità di Corpo di Cristo nella forza dello Spirito Santo, e non come uno strumento per attirare altri cristiani ad abbracciare una teologia non immutabile²², tutto sommato, della Chiesa. Le Chiese Orientali, in questo senso, si trovano ricollegate al proprio impeto con cui, *in illo tempore*, conclusero l’unione con Roma, e riavviate sulla via di emancipazione e di libertà religiosa a cui aspiravano in ambito socioculturale e geopolitico dei contesti in cui vivevano.

Rimane l’esigenza e l’urgenza a impiegarsi per il proprio aggiornamento e *ressourcement* evangelico e soteriologico. Questo, vera vocazione della Chiesa (cf. *Unitatis Redintegratio* 6), consiste in primo luogo nella volontà di riscoprire la propria – unica e autentica – identità ecclesiale e nella ferma disposizione a rinunciare a qualsiasi “identità parassitaria” o spirito di divisione. Ora, rigettare i metodi chiaramente proselitistici come violazione della libertà di religione, non significa essersi liberati da ogni spirito di divisione nella propria identità religiosa. Infatti, nuove traduzioni liturgiche che consistono nella sostituzione di “termini ortodossi” con altri considerati più “aggiornati”, producono divisione in nome di principi che non si richiamano ad una coscienza soteriologica, bensì alla convinzione insita di essere “diversi”. La stessa cosa può essere affermata a proposito, per esempio, di uffici liturgici per commemorare i nuovi martiri della propria Chiesa: quanto è più lecita e necessaria la celebrazione della memoria in cui si è stati generati come cristiani, tanto più l’insistenza nei

¹⁹ Cf. A. Garuti, *Libertà religiosa ed ecumenismo. La questione del « territorio canonico » in Russia*, Siena, Cantagalli, 2015, 124, citato in Destivelle (sopra nota 4), 236.

²⁰ *Oriente Cattolico*, T. I., 108

²¹ Cf. Giovanni Paolo II, *Redemptoris Missio* 39

²² Cf. *Oriente Cattolico*, T. I., 111 e nota 34.

testi liturgici sulla propria diversità rispetto ad altri cristiani²³ continua a nutrire l'identità parassitaria della coscienza religiosa dei fedeli.

Conclusione

La riforma delle mentalità non avviene in proporzione ai decreti che si pubblicano, ma nella misura in cui le menti si convincono della verità, abbracciandola per amore e perché “va da sé”. Nel suo messaggio al Patriarca Athenagoras, il 25 luglio 1967, Papa Paolo VI disse:

Ora, dopo un lungo periodo di divisione e di incomprendimento reciproca, il Signore, malgrado le difficoltà che nel tempo passato sono sorte tra di noi, ci dà la possibilità di riscoprirci come Chiese sorelle. [...] Occorre, da una parte e dall'altra, con reciproci contatti, promuovere, approfondire e adeguare sia la formazione del clero, sia l'istruzione e la vita del popolo cristiano. Attraverso il dialogo teologico, reso possibile dal ristabilimento della carità fraterna, si tratta di conoscersi e di rispettarsi, pur nella legittima diversità delle tradizioni liturgiche, spirituali, disciplinari e teologiche.

Più di 50 anni dopo, si ha l'impressione che l'entusiasmo che ispirava i principali attori dell'avvicinamento tra le Chiese sia sparito. L'ecumenismo si è lentamente ma sicuramente spostato nella vita delle Chiese dal margine profetico al centro confortabile. L'ecumenismo è spesso diventato tecnocratico, dominio di canonisti e teologi dogmatici. Ciononostante, anche in mezzo all'ecumenismo istituzionale continuano a germogliare frutti promettenti. In questo contesto vanno menzionate le direttive della Pontificia Commissione “Pro Russia” del 1992, “Principi generali e norme pratiche per coordinare l'evangelizzazione e l'impegno ecumenico della Chiesa Cattolica in Russia e negli altri paesi della CSI”, che rimane tuttora una fonte di saggezza pratica e pastorale. Varrebbe senz'altro la pena aggiornare questo documento come un *vade mecum* per tutti i pastori che lavorano in paesi dove cattolici e ortodossi vivono fianco a fianco²⁴.

Ma l'ecumenismo istituzionale non sarà ciò che avvicinerà le Chiese tra di loro, perché l'unità della Chiesa non sarà il frutto di ragionamenti ma della conversione dei suoi membri. Ora, una tale conversione non è di dominio della pietà né di dominio della fedeltà ai sacri canoni – anche se, naturalmente, non lo esclude – ma essa consiste nella maturazione interiore della propria coscienza di ogni cristiano, in cui la realtà della vita e la verità della fede si abbracciano. Come piaceva dire al Patriarca Athenagoras:

Oggi, la questione dell'unità cristiana non consiste più in un certo modo di essere Chiesa, ma nell'essere cristiani o di non esserlo.

Il cambiamento di mentalità che questa conversione sottintende reclama un aggiornamento soteriologico e un *ressourcement* evangelico al livello di ogni Chiesa, di ogni comunità, di ogni singolo fedele. La missione della Chiesa, ad ogni livello della sua manifestazione nel mondo, è di essere Cristo che salva, *mysterion* di salvezza, fonte di vita nello Spirito di Dio. Chi ha sete, va al rubinetto da dove esce acqua... Essere rubinetti da dove esce acqua di vita: ecco la missione della Chiesa. Guai alla Chiesa che genera figli della Geenna! L'albero si riconosce dal suo frutto...

Thomas Pott, osb
10 settembre 2019

²³Per esempio, dal ufficio per la festa dei nuovi martiri della Chiesa Greco-Cattolica ucraina (2016): “Glory, Tone 6: The fierce and inhuman enemy cunningly devised to destroy the Church which was not under his authority through a false reunion with the Church which he had already profaned and enslaved (...); “Troparion, Tone 7: O blessed martyrs of Ukraine! You did not tear apart the integrity of the Body of Christ, but handed over your bodies to torment: you did not submit to the flattery of the enemy, nor did you renounce our unity with Peter (...).”

²⁴ Cf. Destivelle (sopra nota 4), 254.