

## L'ECUMENISMO MEDIEVALE

Il Medioevo non è epoca di ecumenismo. Si potrà intendere il termine in modi diversi, ma non si potrà escludere che con ecumenismo si intenda una realtà, vissuta o desiderata, per cui l'ecumene, tutto lo spazio che la geografia e la storia offrono, sia a portata della chiesa che si richiama all'esempio e alla parola di Gesù di Nazareth.

L'ecumene come unità della natura, uscita dall'unico atto di Dio padre creatore; l'ecumene come unità della storia, segnata dall'unico atto redentore del Verbo di Dio incarnatosi; l'ecumene come unità della parusia, a cui unicamente porta la forza di Dio spirito. Questa unità dell'ecumene comporta l'unità della chiesa di Cristo: è questo il fondamento teologico dell'ecumenismo. Ma quale unità? una unità di fede speranza e carità? oppure anche un'unità di gerarchia storicamente e istituzionalmente individuabile?

Oggi l'ecumenismo, si sa, pare avere fatto dei passi enormi, dopo essere stato solo recentemente legittimato. Prima del concilio vaticano II era infatti pericoloso per un cattolico tenere rapporti con altre confessioni cristiane, e ancora più pericoloso tenerli con confessioni non cristiane, come l'Islam. Questo ora non avviene più, ma dopo i tentativi anche ufficiali e istituzionali, e il clima degli anni sessanta e settanta, la spinta pare indebolita se non esaurita, e sembra tornare uno spirito di intolleranza. Non è mio compito valutarne le ragioni, ma solo prendere atto della situazione per poter meglio comprendere il passato.

Ho detto che il Medioevo non è epoca di ecumenismo, e bisognerà allora precisare. Non lo è per due opposti motivi: primo, perché la chiesa nel Medioevo è stata per lunghi secoli una e unita; secondo, perché la chiesa medievale, una volta divisa, non avvertì come primario il volersi riunire.

Su questo binario certamente semplificatorio cercherò di proporre alcune considerazioni. Innanzitutto: fino alla rottura del secolo XI tra Roma e Bisanzio, tra i due maggiori corpi della tradizione cristiana, c'è una unità che si può dire ecumenica, ma che è certamente sui generis, perché la realtà e la storia è molto più complessa del fatto unitario. Intanto la tradizione delle chiese di Gerusalemme, di Alessandria e di Antiochia è nei primi secoli molto più forte di quella di Costantinopoli: le divisioni in materia trinitaria e cristologica hanno poi profondamente diviso, anche dopo il IV secolo (cioè dopo l'avviarsi dell'impero cristiano di Costantino e di Teodosio) le

capitali cristiane, che assumono il ruolo istituzionale di patriarcati; Roma è vista, in questo quadro unitario, come uno dei cinque patriarcati. Si parla esplicitamente di una sola chiesa, ma questa unità è vissuta, talvolta drammaticamente, come componibile con la diversità teologica e la contrapposizione istituzionale e storica. Le decisioni conciliari, da Nicea I fino a Costantinopoli II (il concilio di Giustiniano), ma anche fino al Trullano del VII e a Nicea II dell'VIII secolo, hanno riportato sì a definizioni ritenute ecumenicamente ortodosse, ma a prezzo di gravissime lacerazioni (si pensi a quella ariana) e senza vanificare le diversità teologiche.

La presenza dell'autorità imperiale a Costantinopoli, poi l'occupazione araba dei territori africani e medio-orientali, hanno sempre più messo in rilievo il ruolo decisivo di Bisanzio, che non a caso costruisce il mito di S. Andrea, l'apostolo fratello di Pietro, che avrebbe versato il suo sangue, martire a Bisanzio, e fecondata così una chiesa che poteva aspirare a un primato parallelo a quello romano. Le diversità nelle chiese orientali (si deve propriamente definirle al plurale) hanno via via sempre minore diretta influenza sul patriarcato di Roma, che sviluppa poco per volta il suo primato di fatto su tutto l'Occidente, con molte difficoltà ai confini orientali (come mostra la gravissima questione dei Bulgari nel secolo IX) e senza rinunciare mai al suo primato teorico su tutto l'ecumene.

Sono cose note. Mi pare necessario tuttavia sottolineare alcuni fatti. La divisione linguistica tra greco e latino, già resa piena a livello di classe dirigente nel secolo VI (Boezio è una eccezione), ha determinato una divisione di fatto molto forte, un'incomprensione ricorrente anche a livello di trattative normali, non solo a livello teologico. Inoltre la chiesa di Roma ha esercitato un potere in Oriente sempre assai relativo; anche perché l'impero d'Oriente, così come era stato concepito e così come operava, riteneva di rappresentare in toto l'exusia divina, di essere cioè la sola guida del popolo cristiano, lasciando a patriarca e vescovi il ruolo liturgico, catechetico, e solo in parte quello dottrinale.

Questi fatti e queste condizioni sono dal VI secolo permanenti, e dicono come la chiesa antica e altomedievale, unita nella stessa fede, è stata in realtà sempre divisa, non solo nel rapporto che ha avuto via via con il potere, ma divisa nella stessa concezione di Dio, nell'immagine che del Dio fatto uomo, come figlio del Padre, si è fatta e ha trasmesso. L'ecumenismo comporta una concezione della chiesa e dietro questa, una concezione e un'immagine di Dio. Ora l'immagine di Dio che viene dalle chiese d'Oriente diventa nel Medioevo sempre più diversa da quella della chiesa romana. Gli episodi di rottura tra le chiese bizantina e romana sono episodi di una storia in cui l'unità e la diversità vanno di pari passo. Episodi

come quello di papa Martino, nel secolo VII, che per le controversie sul monotelismo viene condotto a Costantinopoli e condannato all'esilio, dove muore martire; o come quello della lotta tra iconoclasti orientali e iconoduli occidentali nel secolo VIII - conflitto in cui riesce ad inserirsi abilmente Carlo Magno; o come quello gravissimo del secolo IX, con la condanna e poi la riabilitazione da parte di Roma del patriarca Fozio, non sono di gravità diversa dall'episodio di metà secolo XI, quando Michele Cerulario da una parte e Umberto di Silva Candida dall'altra devono constatare, ben al di là del loro personale carattere, l'impossibilità di un accordo, e si arriva allo scisma tra le due chiese: scisma che non è stato più composto e che rischia di non comporsi ancora per molto tempo.

Ma cos'è che unisce le chiese e cosa le divide? L'unità è data senza dubbio dalla esplicitazione della fede in Gesù di Nazareth come figlio incarnato e risorto di Dio, e dunque nella dottrina trinitaria e cristologica. Ma è dentro questa stessa concezione che continuano le diversità e non solo e tanto nella loro formulazione analiticamente teologica, quanto nella stessa intuizione di fondo, che nei secoli altomedievali s'è fatta sempre più palese, fino a determinare lo scisma con un episodio non più grave degli altri precedenti ma ormai intollerabile. Il Dio cristiano nei secoli IV e V è un Dio insieme cristiano e neoplatonico. Nel II secolo Ireneo di Lione poteva contro gli gnostici elaborare una teologia ancora direttamente legata al tema tradizionale del Nuovo Testamento, la resurrezione di Cristo e la resurrezione dell'uomo, in cui è dunque il corpo l'immagine di Dio, e l'anima, che viene in secondo luogo, dispone il corpo all'incontro con lo Spirito, ed è dunque media e strumentale. Il tema capitale è quello della divinizzazione della carne, che è il tema che vince il timore della morte, e che solo dà all'uomo la pienezza della sua stessa esperienza.

Ma non è la linea di Ireneo quella vincente nella teologia e nell'immaginario cristiano dei secoli successivi; è piuttosto la linea di Origene in Oriente, e quella di Agostino e di Gregorio Magno in Occidente, che rappresentano una variante della soluzione origeniana.

E Origene è l'opposto di Ireneo, perché egli pensa platonicamente alla preesistenza delle anime e al loro inserimento nei corpi come ad una caduta, o almeno al corpo come un limite dell'anima. Si riconoscerà nella tradizione origeniana, e in questo senso platonica, la tradizione cristiana stessa del Medioevo e ben oltre il Medioevo. Ora la traduzione storica della prospettiva origeniana è il monachesimo, che non a caso è stato per secoli l'immagine della perfezione cristiana. Monachesimo che non è un'esperienza esclusiva del cristianesimo: varie forme religiose, in particolare orientali ed estremo-

orientali, lo conoscono; e il rapporto di analogia tra loro è dato dalla concezione di Dio come un essere al di fuori e al di là del corpo e della storia, e dalla concezione del corpo come limite allo spirito e all'anima, e dunque dalla necessità dell'ascesi, della rinuncia al corpo, e di conseguenza al sesso, come della condizione che rende possibile la perfezione.

E' singolare che la fortuna del monachesimo cristiano coincida con l'avvento dell'impero cristiano di Costantino e di Teodosio. Si verifica nel secolo IV una congiuntura determinante: la figura imperiale è la sola figura della pienezza storica cristiana, ma la figura della santità, della perfezione intima e personale, è quella dell'eremita o del cenobita, la figura del monaco che si ritira dalla storia, lascia patria sesso e ricchezza, per intraprendere quel combattimento ascetico, con tutte le sue durezza, che solo potrà portarlo, infine, alla contemplazione di Dio. *Contemplatio*, un termine che non si trova nella Bibbia, diventa la parola chiave per indicare il rapporto uomo-Dio.

L'uomo è nulla, è il contrario di Dio, ma l'anima gli permette di tenere soggiogato il corpo per raggiungere uno stato di atarassia in cui Dio compare e si lascia contemplare. C'è una singolare coincidenza tra il Dio dei monaci e il Dio del potere politico imperiale: Dio come l'essere perfettissimo nei cieli, tutto potenza, tutto luce e splendore e gloria. Ora è questa figura unica e insieme duplice - così ben esemplata nella potenza imperiale e nella contemplazione monastica - ad essere dominante in Oriente fino alla caduta di Bisanzio sotto i Turchi. E ha come conseguenza inevitabile non solo il *contemptus* della vita fisica in sede individuale, ma il *contemptus* della storia in sede collettiva.

La storia è così il punto immediato di disaccordo tra Oriente e Occidente. Perché Agostino e Gregorio Magno sono anch'essi originari, ma la storia si è imposta alla loro riflessione come alla loro esperienza, e questo ha condizionato la loro stessa riflessione su Dio. Il venire meno dell'impero romano e l'occupazione dell'Occidente da parte dei Germani è al centro della loro testimonianza. Nel 410 Alarico aveva saccheggiato Roma, e poco dopo Agostino era morto ad Ippona assediata dai Vandali vincitori; Gregorio Magno, 150 anni più tardi, è papa in una Roma che ha i Longobardi minacciosi alle porte. Agostino e Gregorio non recuperano la teologia irenica, non riescono a sistemare la loro esperienza in una teologia che ne tenga conto fino a livello della concezione trinitaria, ma in essi la figura imperiale non è più un riferimento totale; in Gregorio è la figura papale ad avere già un rilievo straordinario come guida del popolo cristiano di fronte all'invasore germanico ed ariano, come l'aveva in Agostino quella del vescovo.

Si crea poco per volta una figura alternativa, anche se tarderà a imporsi. Ad ogni modo la figura del monaco, dell'asceta ritirato dal mondo, si complica con la figura del vescovo, del perfetto che accetta di abitare la storia, e in questa vive magari da asceta, ma si confronta con gli altri, diventa necessariamente predicatore e profeta, proprio perché un compito storico incombe: quello di convertire i Germani che sono pagani o eretici, e - poco dopo - quello di convertire - anche se non ci riuscirà - l'Islam.

L'ideale è sempre quello della *contemplatio*, ma un altro termine si affianca ad esso in Occidente, quello di *praedicatio*. La storia viene accettata, come una condizione in cui Dio si manifesta, dove l'uomo è portatore di novità.

Ma questo diventa ben presto la causa prossima del venire meno dell'ecumene cristiano. L'Oriente, dopo i primi 4 concili ecumenici, ha difficoltà a riconoscerne altri, e quando ci sarà costretto, cercherà di abbassarne il significato; la questione del *filioque* è la chiave di questa differenza, perché ammettere che lo Spirito proviene anche dal Figlio, comporta accettare che lo Spirito vivificante di Dio contiene in sé la storia, che il Figlio ha assunto ab aeterno nel progetto della sua incarnazione. In Oriente la tradizione è più forte di ogni innovazione. In questo senso non è un caso che la rottura dei due mondi avvenga in epoca gregoriana e per tramite di un fedele del papato riformatore quale è Umberto di Silva Candida.

Infatti la linea di Agostino e di Gregorio Magno trova la sua espressione compiuta in Gregorio VII, che propugna e lotta per la *libertas ecclesiae* dal potere politico, che pur è cristiano, rovesciando le posizioni bizantine del primato storico dell'imperatore a vantaggio del pontefice romano. L'innovazione rispetto alla tradizione orientale è massima.

L'ecumene cristiano altomedievale si conclude in questi termini. Era stato un ecumene in cui la diversità era ammessa, anche se era concepita come conflittuale; quando la conflittualità divenne alternativa, si è verificato lo scisma. Di solito si tende oggi a vedere i torti della chiesa di Roma, mentre fino a qualche decennio fa si vedevano solo i torti bizantini. Sono due approcci critici insufficienti, in eguale misura, a comprendere il fatto storico e il suo significato.

In realtà erano due modi di esperienza cristiana che la storia e la cultura avevano reso sempre più diversi; e lo spessore della storia non si toglie con nessun detersivo.

Il tempo dello scisma non si è più chiuso. Il tentativo del 1274, nel concilio II di Lione, a cui Bonaventura autorevolmente partecipò, era un tentativo di conciliazione tra vertici politici, e non ebbe conseguenze storiche: lo scisma continuò. E così più tardi il tentativo di Firenze nel Quattrocento, quando Costantinopoli è ormai stremata

dai Turchi, che poco dopo la cancelleranno dalla storia cristiana.

Così pare succeda anche oggi, anche se l'abbraccio istituzionale è pur avvenuto, ma con una chiesa costantinopolitana autocefala e ridotta quasi al nulla.

Ma prima del 1274 un fatto va ricordato come capace di creare una situazione e un clima diverso, una condizione nuova di ecumenicità. E' un fatto di per sé rivoluzionario, quello rappresentato dall'esperienza di Francesco d'Assisi. In lui si ha una diversa immagine di Dio: non più il Dio-metastorico, potente e splendente dei monaci, questo Dio a suo modo tra il platonico e il vetero-testamentario; non più nemmeno il Dio-storico di Gregorio VII, visto nella gloria escatologica come capace di guidare la storia; ma un Dio-uomo, non più glorioso e splendente e potente, perché è un Dio del dolore, visto nei momenti della sua impotenza, della sua più manifesta umanità, quella della nascita e della morte. Questo Dio di Gesù che Francesco non riusciva a trovare, e poi finalmente capì di avere incontrato quando comprese di poter baciare e amare i lebbrosi: il dolore dell'uomo come segno della presenza di Dio, il volto dolorante dell'uomo come il volto stesso di Dio. Di qui la scelta della povertà: perché il denaro rappresenta il potere, e per questo rappresenta la violenza dell'uomo sull'uomo, non l'amore reciproco, che rende tutti eguali, mette tutti sullo stesso piano.

Anche la predicazione è talvolta violenza: Francesco va in Oriente per convertire il Sultano, non più con le armi di guerra come i crociati, ma con la sola arma della parola; e nella regola ingiunge ai suoi frati di andare tra gli infedeli e di non predicare finché l'esempio della loro vita non li abbia resi amici.

Così la parola chiave che con Francesco prende forza non è più *contemplatio* ma *imitatio*: la perfezione consiste nell'imitare il Dio fatto uomo e uomo-crocefisso. Francesco è il momento in cui il messaggio neotestamentario del Dio che si è fatto uomo viene inteso in termini più profondi dei secoli precedenti. Si sa che il suo esempio ha avuto un enorme successo e l'Europa si è popolata di frati, ma si sa anche che la sua è stata una rivoluzione mancata, nel senso che i suoi erano poco più che gesti simbolici, come lo spogliarsi nudo sulla piazza di Assisi o morire sulla terra di S. Maria degli Angeli. L'Ordine dei minori è stato certo la sua eredità, ma anche il suo tradimento.

Egli comprese che il suo messaggio significava la piena laicità dell'esperienza cristiana, perché se il volto di Dio è nel volto dell'uomo, nel volto di Dio è il volto dell'uomo, e la mediazione ecclesiastica si attenua e scompare (egli del resto sembra esplicitamente ammettere il prete solo nel ruolo di ministro dell'eucarestia); comprese anche che la piena laicità di un'esperienza di perfezione non

era sopportabile al suo tempo e accettò di vedere clericalizzato il suo Ordine.

Nel basso medioevo l'isolamento di Francesco avviene mentre si va perdendo la dimensione che la chiesa romana altomedievale aveva mantenuto, il suo ruolo storico universale, sia pure limitato all'Occidente. Nella seconda metà del Duecento è questo ruolo che si incrina, l'esilio ad Avignone ne è la prima tappa e lo scisma d'Occidente ne è la manifestazione piena. L'ecumene cristiano occidentale viene rotto, il papato-nonostante la profezia di Caterina da Siena-non potrà più recuperare una funzione storica universale ed ecumenica. Con Lutero e il Concilio Tridentino, la particolarità della chiesa è non solo evidente, ma accolta dalla stessa teologia cattolica, la chiesa analoga alla Repubblica di Venezia, come veniva definita da Roberto Bellarmino. Ogni forma di universalità è venuta meno, e dunque ogni ecumenismo è puramente velleitario. I rapporti tra le chiese, e tra queste e gli stati cristiani, sono ormai solo rapporti di forza.

La chiesa cattolica avvia l'opera missionaria come un'opera di conversione anche culturale e non solo spirituale. Così le barriere tra le confessioni cristiane, anche fuori dal vecchio mondo europeo, sono rimaste fortissime, e lo sono state fino a ieri mattina, e in termini che il Medioevo non ha neppure sfiorato.

Vorrei chiudere ricordando alcune parole, a loro modo profetiche, di Vladimir Soloviev. Nel suo «Racconto dell'Anticristo» egli vede possibile l'unione delle chiese cristiane, la cattolica, l'ortodossa, la protestante, solo nel momento della fine della storia, quando l'Anticristo, con l'appoggio del potere politico cristiano, viene eletto papa. Egli vede l'unione come un semplice accostamento delle tre posizioni dottrinali e storiche; non si tratta più di convertire gli ortodossi in cattolici o i protestanti in ortodossi e così via; anche la novità di Francesco è superata; si tratta solo di accettare l'altro come egualmente legittimato ad essere cristiano; l'ortodossia, la vera dottrina, consiste nell'accettare la dottrina dell'altro; ciò che unisce non è propriamente una dottrina, o la ricerca faticosa e impossibile di ciò che in essa è comune o è diverso; consiste piuttosto nel confessare Gesù, Verbo incarnato e risorto. C'è in questa prospettiva escatologica di Soloviev una profonda intuizione: che l'unità delle chiese può coesistere con le loro diversità dottrinali, perché si pone su un piano diverso, quello di un riconoscimento spirituale, non di una conformità culturale.

L'ecumenismo ha dunque una dimensione escatologica e profetica ineliminabile e costitutiva: gli accordi politici e i sincretismi teologici sono stati e rimarranno impari allo scopo.

CLAUDIO LEONARDI

