



Federica Botti

(assegnista di ricerca nell'Università degli Studi di Bologna,
Dipartimento di Scienze Giuridiche)

La transizione dell'Est Europa verso la libertà religiosa *

SOMMARIO: 1. Stati a democrazia socialista, ateismo di Stato e libertà religiosa - 2. Dalla pentarchia patriarcale all'evoluzione della nozione di territorio canonico - 3. Sulla restituzione dei beni confiscati: vecchi conflitti e nuove prospettive - 4. Le Conferenze ecumeniche e la pacificazione tra le Chiese cristiane - 5. I problemi aperti: il rapporto della Chiesa cattolica con la Chiesa ortodossa del patriarcato di Mosca - 6. Le prospettive di azione comune delle Chiese nella difesa dei valori etici.

1 - Stati a democrazia socialista, ateismo di Stato e libertà religiosa

Convenzionalmente oggi con l'espressione geografica "Est Europa" si fa riferimento a quei paesi dell'Europa centrale e orientale nei quali, prima della caduta del muro di Berlino, il tratto omogeneo comune era costituito dal predominio del modello giuridico - costituzionale socialista di stampo sovietico che ha caratterizzato per oltre un quarantennio la loro produzione giuridica. Intendiamo riferirci sia ai paesi già allora indipendenti sia a quelli un tempo inclusi nella Federazione delle Repubbliche Socialiste Sovietiche e oggi divenuti Stati sovrani e indipendenti. Tutti questi ordinamenti, entrati nell'orbita sovietica, avevano dovuto abbandonare in larga parte le loro esperienze giuridiche precedenti e fare riferimento a "un nucleo giuridico costituito dal diritto romano germanico" che consentiva loro di adottare le direttive provenienti dal centro dell'"Impero", permettendo "un intenso scambio di modelli normativi e dottrinali con l'Unione Sovietica"¹.

* Il contributo, sottoposto a valutazione, fa parte del progetto "*Religione e politica*" finanziato dall'Istituto di Studi Politici S. Pio V ed è destinato alla pubblicazione negli atti in corso di stampa.

¹ **G. AJANI**, *Diritto dell'Europa Orientale*, UTET, Torino, 1996, p. 7; **G. CIMBALO**, *Tutela individuale e collettiva della libertà di coscienza e modelli di relazione tra Stato e Confessioni religiose nei Paesi dell'Est Europa*, in *Libertà di coscienza e appartenenza religiosa nell'Est Europa*, a cura di G. Cimbalo, F. Botti, Bononia University Press, Bologna, 2008, p. 15.



Tuttavia non era stato possibile cancellare completamente le specifiche esperienze giuridiche dei differenti paesi tanto che, l'intersecarsi tra il diritto di stampo sovietico e i modelli normativi di derivazione nazionale, aveva prodotto dei sistemi giuridici d'impronta socialista misti. A volte ispirati al modello francese, come per esempio è accaduto per la Romania dove l'indipendenza nazionale era stata preceduta da una diffusione delle dottrine giusnaturalistiche e seguita da una codificazione basata sul modello francese, salvo poi venire a patti con correnti ispirate a modelli germanico-pandettistici. Altre volte il riferimento era più direttamente al modello germanico, com'è avvenuto per l'Ungheria² e non del tutto in contrasto con il sistema giuridico precedente; o ancora le scelte risentivano in modo particolarmente evidente dell'influenza di entrambi i modelli, francese e germanico, come avvenne per la Bulgaria. Questo spiega come mai la recezione del sistema socialista da parte dei paesi dell'Est - malgrado il proclamato ateismo dell'ordinamento sovietico - abbia diversamente influenzato la regolamentazione dei rapporti tra Stato e comunità religiose in quell'area: molti e diffusi erano i residui della legislazione precedente e rispondevano alla distribuzione e alle afferenze delle popolazioni ai diversi culti.

Anche a causa della radicata presenza delle confessioni religiose nella società, a volte, la sovietizzazione ha avuto un impatto meno profondo, così nella Romania comunista, dove, sebbene sotto controllo del regime, e con molte limitazioni, almeno il culto ortodosso romeno poté essere esercitato e la Biserica ortodoxă română riconosciuta³. Così dicasi per la Bulgaria e la relativa Chiesa nazionale autocefala, mentre un discorso a parte va fatto per la Polonia dove il radicamento della Chiesa cattolica impose scelte certamente diverse⁴. Malgrado queste differenze

² AA. VV., *Percorsi guidati e metodologia di analisi giuridica*, a cura di A.M. Giomaro, C. Brancati, Edizioni Studio @lfa, Fano, 2005, p. 58. Per il caso ungherese, per tutti, vedi A. TORRES GUTIÉRREZ, *El derecho a la libertad de conciencia en Austria*, Librería-Editorial Dykinson, Madrid, 2006.

³ Ben consci che anche il rapporto tra Stato e Chiesa negli ordinamenti di ispirazione marxista affonda le sue origini nel materialismo storico, per opportunità di trattazione rinviamo allo studio attento di: R. DAVID, C. JAUFFRET SPINOSI, *I grandi sistemi giuridici contemporanei*, traduzione a cura di R. Sacco, Cedam, Milano, 5^a ed., 2004. Per un approfondimento della tradizione giuridica russa, vedi R. DAVID, J.N. HAZARD, *Le droit soviétique*, I, Librairie générale de droit et de jurisprudence (LGDJ), Paris, 1954, pp. 13-80.

⁴ G. BARBERINI, *Stati socialisti e confessioni religiose*, Giuffrè, Milano, 1973; ID., *Stato socialista e Chiesa cattolica in Polonia. Storia, politica, diritto*, La nuova Agape, Forlì, 1983; ID., *Al di là della cortina di ferro. Ricordi di un viaggiatore solitario*, Volumnia, Foligno, 2005.



può però dirsi che i diversi orientamenti sulla regolamentazione del fenomeno religioso nei paesi dell'Est Europa sono sfaccettature della più ampia politica religiosa sovietica⁵ la quale, nel territorio dell'URSS e degli Stati annessi, vede l'alternarsi di periodi di repressione a sfondo religioso a periodi di maggiore liberalità, anche se con la costante della lotta contro la presenza cattolica e l'asservimento delle Chiese ortodosse alla politica interna ed estera degli Stati⁶.

Ma se la confessione ortodossa in URSS, nonostante i tentativi del governo centrale volti a controllarne la crescita territoriale, comunque, è sempre riuscita a mantenere un ruolo privilegiato, assai differente è stata la sorte toccata ad altre confessioni cristiane; già dal periodo autocratico della Russia imperiale, ove alla confessione cattolica romana era riconosciuto lo status di culto ammesso e di conseguenza il conferimento di una serie di diritti⁷ - che andavano dal libero esercizio del culto, al diritto di possedere beni immobili e mobili, alla possibilità di potere esercitare il diritto di libertà religiosa - seppure limitatamente alla nozione di "territorio canonico"-. Con l'avvento dell'era sovietica si inaugura il periodo delle persecuzioni nei confronti del clero e della gerarchia cattolica: in particolare dopo la fine della Seconda guerra mondiale, durante la quale Stalin - stretto dalle necessità della guerra - aveva chiamato la Chiesa ortodossa russa a svolgere un ruolo patriottico e l'attività antireligiosa si era concentrata sulla Chiesa cattolica, fedele a

⁵ In generale, gli orientamenti del pensiero giuridico sovietico attraversano diverse fasi che possono così essere periodicizzate in: fase del "comunismo di guerra" (dal 1917); fase della NEP (1921-1926); fase dell'industrializzazione pianificata e accelerata (1927-1941); fase dello sforzo bellico e della ricostruzione (1941-1953); fase dello sviluppo multidimensionale dell'organismo economico e tecnico-scientifico. Così: U. **CERRONI**, *Il pensiero giuridico sovietico*, Editori Riuniti, Roma, 1969, p. 30. A questi diversi periodi corrispondono scelte in tema di rapporti tra Stato e confessioni religiose differenti. Tuttavia la svolta delle relazioni tra entità religiose e Stato si ebbe con il coinvolgimento delle Chiese durante la Seconda guerra mondiale con l'attribuzione alla Chiesa Ortodossa Russa, di un ruolo patriottico. Ciò fece sì che, successivamente, alle Chiese dei paesi introdotti nell'area d'influenza sovietica venisse esteso uno status ormai consolidato che risentiva degli equilibri raggiunti a Mosca e rafforzava la primazia della Chiesa ortodossa russa nei confronti delle Chiese autocefale dell'Est Europa, indotte a vivere all'ombra della Chiesa maggiore.

⁶ G. **CODEVILLA**, *Lo Zar e il patriarca, Il rapporto tra trono e altare in Russia dalle origini ai giorni nostri*, La Casa di Matriona, Milano, 2008, p. 215 ss.

⁷ In realtà non per tutte le confessioni cristiane, sebbene riconosciute, era prevista la medesima disciplina. Ad esempio per la sola Chiesa cattolica era previsto che lo stipendio dei sacerdoti cattolici fosse dispensato dallo Stato. Vedi G. **CODEVILLA**, *Chiesa e Impero in Russia, Dalla Rus' di Kiev alla Federazione Russa*, Jaca Book, Milano, p. 231, nt. 522.



Roma, a causa dei rapporti intrattenuti a livello internazionale dalla Santa Sede con le potenze del blocco occidentale⁸.

Per comprendere quanto avviene nell'Est Europa, dove la maggioranza delle popolazioni ancora oggi aderisce all'ortodossia, è tuttavia necessario fare, sia pur sinteticamente, chiarezza sul concetto stesso di "territorio canonico", nozione quest'ultima che fu utilizzata dalle Chiese ortodosse per ergere una barriera alla penetrazione cattolica e le indusse ad allearsi con gli Stati, anche quando questi dichiaravano d'ispirarsi ai principi del marxismo-leninismo e dell'ateismo di Stato e proclamavano in Costituzione la loro separazione dalle Confessioni religiose.

2 - Dalla pentarchia patriarcale all'evoluzione della nozione di territorio canonico

La nozione di "territorio canonico" è propria del mondo cristiano antico e affonda le sue radici nella forma di governo del patriarcato nel quale si organizzarono le Chiese cristiane autocefale dei primi Concili ecumenici⁹. I cinque patriarcati di Roma, Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme, tramite i loro rispettivi rappresentanti – i patriarcha -, gestivano collegialmente e mantenevano l'unità della Chiesa di Cristo. Al patriarcha¹⁰ era affidato il governo pastorale delle circoscrizioni territoriali,

⁸ **G. CODEVILLA**, *Ortodossia e diritti umani in Russia. Nuovo legame tra religione e politica*, in **AA. VV.**, *Diritti umani e libertà religiosa*, a cura di A. Possenti, Rubettino Editore, Soveria Mannelli, 2010, p. 87 e ss.; **G. BARBERINI**, *La libertà religiosa nell'Europa centro orientale*, in **AA. VV.**, *Diritti umani*, cit., p. 117 ss.

⁹ Per la Chiesa ortodossa orientale, la massima autorità nella Chiesa poggiava sui Concili generali o ecumenici (universali), che potevano essere indetti soltanto da un Imperatore. La Chiesa ortodossa riconosce quindi solamente sette concili di questo tipo, quelli della Chiesa "indivisa" da Roma. I concili in questione sono quelli di Nicea (325), Costantinopoli (381), Efeso (431), Calcedonia: (451), Costantinopoli (553), Costantinopoli (680-681), Nicea (787). **K. SCLATZ**, *Storia dei Concili, La Chiesa nei suoi punti focali*, Ed. Dehoniane, Bologna, 2012; **G. ALBERIGO**, *Storia dei concili ecumenici*, Queriniana, Brescia, 1993.

¹⁰ Il termine papa viene utilizzato nei primi secoli del cristianesimo per rivolgersi ai membri del clero e soprattutto ai vescovi; ancora oggi il patriarcha copto di Alessandria d'Egitto è chiamato Papa. Soltanto in un secondo momento, verso il secolo IX-X, diventa esclusivo del vescovo di Roma: da padre in senso generale a padre in senso specifico, il padre di Roma. Al Vescovo di Roma era attribuito anche il titolo di patriarcha dell'Occidente, lasciato cadere da Benedetto XVI. Cfr. **V. PERI**, *I patriarchati "ecumenici": un'espressione gerarchica della comunione visibile*, in **AA. VV.**, *Forme storiche di governo della*



le diocesi, nelle quali era territorialmente diviso il patriarcato, e che, nel loro insieme, andavano a costituire il c.d. territorio canonico. In generale possiamo affermare che a questo concetto corrisponde l'individuazione di un'area geografica-territoriale e sociale nella quale le religioni cristiane antiche erano legittimate a professare il proprio credo. Ciò comporta la limitazione dell'attività degli altri gruppi religiosi ai nuclei di popolazione che etnicamente a essi appartenevano e il divieto di ogni attività di proselitismo¹¹. Il concetto di territorio canonico si è arricchito di nuovi elementi e specifiche già all'indomani del Concilio di Nicea come strumento atto a regolamentare le competenze su territori "non tradizionali" e in particolare delle Chiese di Roma e di Alessandria che avevano travalicato il perimetro dei confini provinciali dei rispettivi territori canonici¹². Ogni territorio canonico adottava la propria lingua liturgica, che di solito era quella "nazionale" e poteva, data l'estensione e l'oggettiva difficoltà di gestione, essere frazionato in una o più diocesi, purché a ognuna di esse corrispondesse un solo vescovo.

L'adozione di questa regola ha consentito alle prime Chiese cristiane di preservare l'egemonia del mondo cristiano nell'area mediterranea e di neutralizzare sul nascere potenziali forme di concorrenza tra le Chiese particolari anche se, come la storia dimostrerà, si trattava di un equilibrio vacillante e lacerato da rivendicazioni teologiche di primazia¹³. Il territorio canonico era quindi il "raggio di azione

Chiesa universale. Giornata di studio in occasione dell'ultima lezione del prof. Giuseppe Alberigo, 31 ottobre 2001, a cura di P. Prodi, CLUEB, Bologna, 2003, p. 43; ID., La pentarchia: istituzione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica, in AA. VV., Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo, Settimane di studio del Centro Italiano Studi sull'Alto Medioevo, XXXIV, vol. I, Spoleto, p. 209 ss..

¹¹ G. CODEVILLA, *Stato e Chiesa nella tradizione Ortodossa Russa*, in <http://tinyurl.com/pchwd9c>.

Un'eccezione a questa regola è costituita dalla c.d. diaspora confessionale, vale a dire, gli ortodossi che vivono in un territorio dove i vescovi cattolici hanno storicamente esercitato la loro giurisdizione, e viceversa. Un chiaro esempio in Russia è costituito dallo status della Chiesa Cattolica prima della rivoluzione del 1917, e nell'Europa occidentale dallo status di varie giurisdizioni di Chiese ortodosse locali, incluso quello della Chiesa ortodossa russa.

¹² Nel corso del Concilio di Nicea, si decise che la posizione preminente della diocesi di Roma in Occidente poteva replicarsi anche in Africa (Egitto, Libia e Pentapoli o Cirenaica), sotto la giurisdizione della sede di Alessandria, nonché nell'area orientale, sotto la giurisdizione di Antiochia (Theopoli).

¹³ L'autorità indiscussa nel campo della dottrina era solo la fede trasmessa dai Padri nei concili. Ancora oggi la Chiesa romana rifiuta questo principio in nome del fatto che essa si ritiene "unica Chiesa di Cristo".



temporale" del potere spirituale del patriarcato¹⁴, spesso la sua estensione corrispondeva alla geografia di interi paesi¹⁵; esso era tanto più vasto quanto più era radicata la presenza di una Chiesa locale tra la popolazione. I rapporti ecumenici tra i cinque patriarcati erano disciplinati nel rispetto di un ordine prestabilito, la *taxis*, che sottostava alla regola del "*primus inter pares*" in virtù della quale a Roma era riconosciuto il posto d'"onore" nell'ordine canonico testimoniato dalla Chiesa antica. La funzione del *primus inter pares* era di guida e di coordinamento e i suoi poteri erano vincolati dalla condizione stessa di essere capo, a titolo onorifico, di Chiese sue pari: Chiese particolari tra loro sorelle, tutte aventi eguale dignità e tutte poste al medesimo livello. La Chiesa di Roma è rimasta la figura rappresentativa della pentarchia patriarcale fino allo Scisma d'Oriente – o dei Latini - del 1054, quando il Vescovo di Roma rivendicò il primato universale della sua giurisdizione e da quel momento ritenne di essere considerato un'autorità superiore a quella degli altri patriarchi.

Per tutti i cinque patriarchi della Chiesa, l'unità è più un fattore ideale, inteso come *sobornost'* tra le Chiese locali perfettamente uguali tra loro e altrettanto concordi nel ritenere che il Vescovo di Roma dovesse ricevere onori più elevati degli altri, ma non era chiaro se, e in che modo, al Papa spettasse una vera autorità di giurisdizione sugli altri quattro patriarchi e quanto ampia potesse essere tale autorità¹⁶. La prassi precedente, del resto, aveva riconosciuto al Papa un primato d'onore, ma non di vera e propria giurisdizione, inoltre tale primato non era accettato sulla base della dottrina tradizionale affermata in Occidente, che vede il Papa *protos* (primo) tra i patriarchi come legittimo successore di Pietro e, pertanto, investito di autorità su tutta la Chiesa per divina disposizione, e non semplicemente perché era il Vescovo della capitale dell'Impero romano.

¹⁴ Sotto il regno di Giustiniano si ha la codificazione della pentarchia patriarcale. È lui che dal 531 utilizza il titolo di "patriarca" per indicare soltanto i vescovi delle cinque sedi. Ormai i titoli di "arcivescovo" e "patriarca" si equivalgono e sono superiori a quello di "metropolita".

¹⁵ Non tutti i territori patriarcali erano caratterizzati dall'omogeneità di lingua e costumi. Si pensi al patriarcato di Antiochia il quale aveva l'estensione territoriale più vasta, potendo contare ben diciassette metropolitani e centotrentotto vescovi, ma era caratterizzato da una certa eterogeneità della popolazione, al punto che al suo interno trovarono facile attecchimento molte eresie. **A. GUILLOU, F. BURGARELLA, A. BAUSANI, *L'impero bizantino e l'Islamismo*, UTET, Torino, 1981, p. 107.**

¹⁶ **S. RUNCIMAN, *The Eastern Schism. A study of the papacy and the Eastern churches during the XIth and XIIth Centuries*, Clarendon, Oxford, 1955.**



La pentarchia patriarcale rimase incompleta dal momento in cui Roma fu declassata con la caduta dell'Impero romano d'Occidente, al punto che il vescovo più importante nella penisola divenne quello di Ravenna sul quale si proiettava la protezione politica dell'Impero di Oriente, e Costantinopoli occupava il primo posto nella *taxis* ridotta a quattro elementi. In ordine di gerarchia il patriarcato di Costantinopoli era il secondo dopo Roma, e precedeva Alessandria, Antiochia e Gerusalemme. Consumato lo scisma, oggi è il "primo tra pari" della Chiesa ortodossa orientale, riconosciuto tale anche dalla Chiesa cattolica.

L'autoproclamazione di Chiesa universale da parte della Chiesa cattolica ha messo in crisi il concetto di territorio canonico, giacché corollario di questa "universalità" è l'ampliamento del "territorio di competenza" che si estende a tutto il mondo. La Chiesa cattolica è dunque Chiesa universale, una, santa, cattolica e apostolica, non sorella¹⁷, ma madre di tutte le Chiese particolari. Ciò provoca ancora oggi accesi dissidi in materia di "competenza territoriale" tra la Chiesa di Pietro e le Chiese ortodosse e tra queste, in particolare, la Chiesa Ortodossa Russa, la quale rivendica tra l'altro il primato del patriarcato di Mosca su quello di Costantinopoli.

Infatti, mentre fino alla caduta di Costantinopoli del 1453 i principali protagonisti delle controversie cattolico-ortodosse, tra tentativi di unioni e nuove spaccature, rimangono comunque Costantinopoli e Roma, con l'ascesa dell'Impero zarista e la nascita - con il benessere del patriarcato di Costantinopoli - nel 1588¹⁸ del patriarcato di Mosca, viene ricostituita la pentarchia, di cui Mosca diventa l'ultimo anello in ordine di tempo¹⁹. Emerge nuovamente la necessità di ridiscutere il ruolo del

¹⁷ Al fine di superare equivoci e ambiguità nell'uso e nell'applicazione dell'espressione *Chiese sorelle*, la Congregazione per la Dottrina della Fede ha ritenuto necessario redigere una *Nota sull'espressione "Chiese sorelle"*, approvata dal Santo Padre Giovanni Paolo II nell'Udienza del 9 giugno 2000. Al punto 12 si legge: "l'espressione *Chiese sorelle* in senso proprio, come è testimoniato dalla Tradizione comune di Occidente e Oriente, può essere adoperata esclusivamente per quelle comunità ecclesiali che hanno conservato il valido Episcopato e la valida Eucaristia". Infatti, in senso proprio, *Chiese sorelle* sono esclusivamente le Chiese particolari, o i raggruppamenti di Chiese particolari: ad esempio, i patriarcati e le metropoli, tra di loro.

Dopo il Concilio Vaticano II e ricollegandosi a quella tradizione, si è ristabilito l'uso di attribuire l'appellativo di *Chiese sorelle* alle Chiese particolari o locali radunate attorno al loro Vescovo (<http://tinyurl.com/oqc444e>).

¹⁸ E. G. SCHMITT, *Istoria critica della Chiesa greco-moderna e della Chiesa russa*, versione dall'originale tedesco a cura di A. Bianchi, Giovini, t. I, Tipografia e Libreria Pirotta e c., Milano, 1842, p. 181, nt. 1 in particolare.

¹⁹ La caduta dell'Impero Romano d'Oriente nel 1453 privò il patriarcato di



patriarcato di Roma rispetto alle altre sedi patriarcali, prime tra tutte Costantinopoli, ora numericamente debole, ma comunque detentrica dell'eredità imperiale romano-bizantina, e Mosca, storicamente meno prestigiosa, ma forte del suo spesso discusso predominio su tutta l'area dell'Est Europa.

E se c'è attrito tra Roma e l'Oriente, sono da non trascurare anche le tensioni interne alle stesse Chiese orientali, molte delle quali mal tollerano il predominio onorifico costantinopolitano. Esse non dimenticano di essersi dovute battere duramente per ottenere la propria autocefalia e oggi, avendo visto migrare molti dei loro fedeli verso i paesi occidentali, temono di perdere la giurisdizione su di essi a opera del patriarcato ecumenico che rivendica la propria giurisdizione su tutti gli ortodossi della diaspora²⁰. Oggi la formula cara all'ortodossia "una diocesi - un vescovo", ancora di più, si risolve nella conseguenza che l'attività non concordata di una Chiesa altra è considerata un atto di slealtà e di proselitismo aggressivo, soprattutto se la Chiesa "ospite" in territorio canonico altrui è una Chiesa che la tradizione vede come sorella.

La dissoluzione dei paesi di democrazia socialista e la massiccia migrazione a occidente sembrano dunque avere ampliato i motivi di contrasto tra le Chiese ortodosse e tra queste e la stessa Chiesa cattolica, per due ordini di ragioni. Da una parte l'uscita dall'isolamento dei confini nazionali ha consentito alle Chiese ortodosse autocefale di ampliare la loro influenza anche sui territori occidentali tradizionalmente estranei alla presenza ortodossa, spingendole a creare proprie diocesi all'estero in territori tradizionalmente cattolici²¹. Dall'altra, viceversa, ha aperto la

Costantinopoli di un proprio territorio e lo costrinse a operare all'interno dell'Impero Turco, occupandosi della gestione del Millet ortodosso in una posizione di subordinazione al Sultano ottomano. Sul punto vedi **G. DEL ZANNA**, *Dal Millet alle nazioni. I cristiani ottomani dal XIX al XX secolo*, in *Contemporanea*, n. 14, 2011, pp. 33-59; da ultima **R. BOTTONI**, *Il principio di laicità in Turchia, Profili Storico- Giuridici*, Vita e Pensiero, Milano, 2012.

²⁰ Dopo la conquista ottomana i Sultani rivendicarono per se stessi il diritto di nomina del patriarca. Al patriarcato, dopo l'ottenimento da parte di molte Chiese nazionali dell'autocefalia, non restavano che le diocesi in territorio turco (molte delle quali solo nominali, essendo scomparsi i fedeli) e in Grecia. Perciò il patriarcato di Costantinopoli sviluppò in tutto il mondo una rete di proprie Diocesi destinate ad accogliere gli ortodossi della diaspora, indipendentemente da quale fosse la Chiesa di provenienza, suscitando forti reazioni da parte delle Chiese ortodosse autocefale, soprattutto quando, dopo il 1989, la diaspora dai paesi dell'Est Europa è divenuta un fenomeno di massa.

²¹ Nello *Statuto d'organizzazione e di funzionamento della Chiesa ortodossa romana* [Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii ortodoxe române], approvato dal Santo Sinodo della Chiesa ortodossa romana il 28 novembre 2007, riconosciuto con Decreto



conquista dello spazio religioso nei paesi dell'Est Europa a Confessioni, come per esempio quella cattolica che, sebbene parte minoritaria, se non assente, del patrimonio religioso tradizionale di quei paesi, è stata oggetto di persecuzioni o, comunque, di consistenti limitazioni alla propria libertà, perpetrate negli anni dal 1945 al 1990, negli allora vigenti regimi di "democrazia socialista" e spesso con il sostegno delle rispettive Chiese nazionali autocefale.

A mutare lo *status quo* è intervenuta la politica inaugurata dalla Germania di apertura all'Est che tendeva all'unificazione del paese, perseguibile a condizione di disarticolare il controllo sovietico su tutta l'area est europea. Nella nuova situazione anche la Santa Sede, con Giovanni XXIII, avvia l'Ostpolitik cercando il dialogo con i Governi dei paesi appartenenti al blocco sovietico e con la stessa URSS. Queste iniziative diplomatiche sfociano nella Conferenza di Helsinki. Uno dei risultati di questa Conferenza è l'accettazione da parte dei paesi socialisti

Governativo n. 53 del 16 gennaio 2008, in *Monitorul Oficial al României*, n. 50 del 22 gennaio 2008, consultabile in lingua romena su: <http://licodu.cois.it/?p=1370>, all'art. 6, lett. B, la Biserica Ortodoxă Română enumera le seguenti diocesi all'estero:

I. – La Metropoli di Basarabia, autonoma e di vecchio stile, ed Esarcato di Plaiuri, comprendente:

1. L'arcivescovado di Chisinău, con sede nel municipio Chisinău.
2. Il vescovado di Bălți (ex di Hotin), con sede nella città di Bălți.
3. Il vescovado di Basarabia di Sud (ex di Cetatea Albă-Ismail), con sede nella città di Cantemir.
4. Il vescovado ortodosso di Dubăsari e di tutta la Transnistria (ex Missione ortodossa romena di Transnistria), con sede a Dubăsari.

II. – La Metropoli ortodossa romena dell'Europa occidentale e meridionale, comprendente:

1. L'Arcivescovado ortodosso romeno dell'Europa Occidentale, con sede a Parigi.
2. Il vescovado ortodosso romeno d'Italia, con sede a Roma.
3. Il vescovado ortodosso romeno di Spagna e di Portogallo, con sede a Madrid.

III. – La Metropoli ortodossa romena di Germania, Europa Centrale e del Nord, comprendente:

1. L'arcivescovado ortodosso romeno di Germania, con sede a Nürnberg.
2. Il vescovado ortodosso romeno dell'Europa di nord, con sede a Stoccolma.

IV. – L'arcivescovado ortodosso romeno delle due Americhe, con sede a Chicago.

V. – Il vescovado ortodosso romeno d'Australia e di Nuova Zelanda, con sede a Melbourne.

VI. – Le rappresentanze del patriarcato Romeno: gli stabilimenti romeni dei Luoghi Santi (Gerusalemme, Giordane e Ierihon), la parrocchia ortodossa romena di Sofia (Bulgaria), la rappresentanza del patriarcato Romeno presso le istituzioni europee (Bruxelles).

VII. – Unità ortodosse romene che mantengono legami spirituali e culturali con il patriarcato Romeno: gli stabilimenti romeni del Monte Atos (Prodromu, Lacu e altri).



della modifica dei loro ordinamenti nel campo delle libertà e dei diritti umani mediante l'accettazione della tutela della libertà religiosa e di coscienza²². Questo nuovo dato normativo e politico agisce come una leva che inizia a demolire la politica di totale chiusura degli Stati dell'Est europeo sul tema della libertà religiosa, aprendo gradualmente degli spazi che contribuiranno alla crisi dei paesi dell'Est e consentiranno alle confessioni religiose di riprendere la loro attività in quei territori.

La nuova situazione istituzionale e politica è di estrema importanza per i cattolici poiché consente l'emersione dalla clandestinità della c.d. Chiesa del silenzio²³, attraverso la quale la Chiesa di Roma aveva operato durante la "Guerra fredda" nei territori dove la sua presenza era preclusa. Dopo Helsinki, la Chiesa cattolica ha potuto legittimamente re-insediarsi nei diversi paesi dell'Est dove agiva clandestinamente. Le sue attività sono emerse alla luce del sole anche sul suolo russo con il fiorire di opere missionarie e di proselitismo²⁴, suscitando come vedremo una forte e risentita reazione da parte della Chiesa ortodossa russa. Ciò ha contribuito ancora di più a mettere in crisi il rispetto del principio del territorio canonico, riproponendo vecchie questioni mai sopite come quella della restituzione anche alla Chiesa cattolica dei beni ecclesiastici confiscati dagli Stati di "democrazia socialista", spesso con la connivenza se non con il concorso delle Chiese ortodosse autocefale dei diversi paesi le quali, all'epoca della confisca, si videro attribuire in parte la proprietà di tali beni.

²² Come ha osservato il cardinale Achille Silvestrini, per i governi comunisti la normalità era il riconoscimento da parte della Chiesa del sistema socialista come realtà non modificabile, in cui la comunità religiosa avrebbe dovuto inserirsi. Per la Chiesa era invece il ristabilimento delle condizioni di libertà necessarie per lo sviluppo della vita religiosa in tutte le sue dimensioni. La normalizzazione del rapporto fra la Santa Sede e i governi socialisti non poteva quindi che marginalizzare il terzo interlocutore, che era la vera forza esclusa dalla negoziazione: la reale afferenza ecclesiale del clero e dei credenti. **A. SILVESTRINI**, *L'Ostpolitik de Paul VI*, in *Paul VI et la vie internationale, Journées d'études*, Aix-en-Provence, 18 e 19 maggio 1990, Brescia - Roma, Istituto Paolo VI, 1992, p. 116.

²³ C.F.Casula (a cura di), *Agostino Casaroli, Il martirio della pazienza. La Santa Sede e i paesi comunisti (1963-1989)*, Einaudi, Torino, 2000; **G. BARBERINI**, *La diplomazia di mons. Agostino Casaroli*, Libellula, Tricase, 2009; **ID.**, *La politica internazionale della Santa Sede (1964-1990)*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1983.

²⁴ **G. BARBERINI**, *L'Ostpolitik della Santa Sede. Un dialogo lungo e faticoso*, il Mulino, Bologna, 2007; **ID.**, *Codice della Conferenza sulla sicurezza e la cooperazione in Europa*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1990.



3 - Sulla restituzione dei beni confiscati: vecchi conflitti e nuove prospettive

La “Chiesa del silenzio” era stata presente in tutti gli Stati dell’area orientale europea, da sempre egemonizzati dalle Chiese ortodosse, ma con rilevanti e contesi nuclei di fedeli e Chiese di rito greco-cattolico²⁵. Questa presenza si estendeva anche a una parte dei territori dell’Impero zarista sebbene la Chiesa cattolica costituisse nella Russia presovietica solo una piccola minoranza²⁶. A partire dal 1917, il governo comunista procedette alla sua sistematica persecuzione: le vessazioni nei confronti della parte cattolica aumentarono e si diffusero man mano che l’URSS acquisiva potere. Così, in seguito all’Accordo russo-tedesco del 1939, le persecuzioni furono estese anche ai territori ex polacchi annessi alla Russia e, dal 1941, continuarono anche nei territori dell’Estonia, della Lettonia e della Lituania per poi estendersi, a partire dal 1945, anche in Ungheria, Cecoslovacchia e Polonia. Esenti dalle persecuzioni non rimasero nemmeno le terre di Albania, Bulgaria e Romania. In particolare in quest’ultima e nella vicina Ucraina i primi a essere presi di mira dal regime furono i cattolici di rito bizantino (o greco-cattolico), i c.d. uniati. La loro fedeltà a Roma fu considerata in contrasto con gli usi e le tradizioni romene e ucraine, che peraltro essi dichiaravano di volere mantenere sebbene avessero aderito a Roma in occasione di un Sinodo

²⁵ Un discorso a parte va fatto relativamente agli Stati Baltici ritornati sotto il controllo dell’URSS agli inizi della Seconda guerra mondiale. Benché tali Stati registrino una presenza prevalente di cattolici e luterani notiamo in Lettonia la presenza di una Chiesa ortodossa autocefala legata al patriarcato di Costantinopoli e di un’atra Chiesa ortodossa di obbedienza moscovita. A sud la Repubblica della Georgia era a maggioranza ortodossa, mentre l’Armenia era sede di un antico patriarcato. Nella Repubblica di Moldavia si confrontavano invece la Chiesa ortodossa di Moldavia di osservanza moscovita e la Mitropolia Basarabiei, legata alla Biserica ortodoxă română. Sfuggivano all’egemonia ortodossa le Repubbliche del Kazakistan, la Kirghizia, l’Uzbekistan, il Tagikistan e altre Repubbliche meridionali, di confessione islamica. Notevole la presenza di buddhisti, ad esempio nella Repubblica Buriata. **F. ALESSANDRINI**, *I cattolici e il comunismo*, Ed. Cinque Lune, Roma, 1945; **G. CIMBALO**, *Tutela individuale e collettiva della libertà di coscienza e modelli di relazione tra Stato e confessioni religiose nei paesi dell’Est Europa*, in *Libertà di coscienza e diversità di appartenenza religiosa nell’Est Europa*, a cura di G. Cimbalo, F. Botti, Bononia University Press, Bologna, 2008, pp. 15-29.

²⁶ Nonostante la presenza cattolica in Russia costituisse solo il 3% della popolazione totale, essa poteva vantare una certa efficienza “così da poter numerare fra i territori vecchi e nuovi ceduti definitivamente alla Russia col trattato di Riga del 1921, una popolazione cattolica di quasi 1.600.000 fedeli”, distribuiti nelle cinque grandi diocesi di Mohilev, Minsk, Lutskzytomir, di Kamieniec-Podolsk e di Tiraspol. Vedi **A. BRUNELLO**, *La Chiesa del silenzio*, Edizioni Paoline, Roma, 1953, pp. 1-2.



plenario tenutosi in Transilvania il 24 ottobre 1698, ai tempi dell'Impero asburgico²⁷.

Dopo la fine della Seconda guerra mondiale, gli uniati ucraini e romeni furono accomunati dal medesimo destino. Un Sinodo convocato a Leopoli nel 1946 anticipò la sorte degli uniati di Transilvania, segnando la fine della Chiesa uniate ucraina e il trasferimento di tutti i suoi beni alla Chiesa ortodossa. Qualche anno più tardi, infatti, con la nascita della Romania comunista, il governo romeno non mancò di emanare, il 1 dicembre del 1948, il decreto n. 358²⁸ che produsse gli stessi effetti, costringendo la gerarchia della Chiesa romena unita greco-cattolica, insieme al clero e ai fedeli, a entrare con la forza nell'unica Chiesa riconosciuta dallo Stato, quella ortodossa²⁹. Le vicende della Chiesa romena unita si intersecano inevitabilmente con l'evoluzione del ruolo della Chiesa ortodossa in Russia la quale, forte dell'appoggio di Mosca, intende in quegli anni estendere l'egemonia ortodossa in funzione anticattolica e antioccidentale. Ciò comporta un deciso appoggio all'ortodossia romena e alla Chiesa ortodossa ucraina a scapito dell'autonomia della Chiesa uniate, considerata traditrice della fede ortodossa, e gli appartenenti al suo clero complici della Chiesa cattolica, quest'ultima responsabile di avere alterato l'autentica ortodossia ecumenica e lo spirito del cristianesimo in generale³⁰.

²⁷ A. BRUNELLO, *La Chiesa del silenzio*, cit., p. 88. La Chiesa Arcivescovile Maggiore Romena è stata "preparata" ad Alba Iulia nel sinodo del 1697 e decisa ufficialmente in quello del 7 ottobre 1698. L'unione con Roma fu solennemente ratificata nel sinodo di Alba Iulia del 7 maggio 1700. Il 9 maggio 1721 Innocenzo XIII conferma con la bolla *Rationi congruit* la fondazione di un vescovado per gli "uniti di Transilvania", con la sede prima a Fagaras e poi, dal 1737, a Blaj. Nel 1853, con la bolla *Ecclesiam Christi ex omni lingua*, Pio IX istituì la metropoli greco-cattolica rumena nell'eparchia di Fagaras-Alba Iulia con tre diocesi suffraganee. La Chiesa è stata elevata allo statuto di Chiesa Arcivescovile Maggiore il 16 dicembre 2005. Il suo capo è l'arcivescovo maggiore di Fagaras e Alba Iulia che ha sede a Blaj. La Chiesa è suddivisa in sei eparchie delle quali cinque in Romania, riunite in una provincia ecclesiastica, e una negli Stati Uniti d'America immediatamente soggetta alla Santa Sede, con un numero di 737.900 fedeli.

²⁸ <http://licodu.cois.it/?p=1374>.

²⁹ Qualche mese prima, si assisteva alla definitiva rottura dei rapporti con la Santa Sede con la denuncia unilaterale da parte rumena del Concordato del 1927. Vedi *Decreto n. 151 per la denuncia del Concordato stipulato tra la Romania e la Santa Sede il 10 maggio 1927*, del 17 luglio 1948, n. 151, in <http://licodu.cois.it/?p=1366>.

³⁰ L'atteggiamento del patriarcato ortodosso di Mosca e delle altre Chiese autocefale ortodosse dei paesi socialisti, è stato definito nel corso di un congresso delle Chiese ortodosse tenutosi a Mosca nella seconda metà di luglio 1948. Quell'occasione ha visto unite le Chiese ortodosse nel contrastare la partecipazione alla prima Assemblea del Concilio ecumenico "perché gli scopi del movimento ecumenico sono essenzialmente



Il Governo romeno, d'altra parte, con precedente decreto n. 176 del 2 agosto 1948³¹, aveva deliberato il trasferimento allo Stato di

*“tutti i beni mobili ed immobili che sono appartenuti alle chiese, congregazioni, comunità religiose, associazioni private con o senza scopo di lucro e, in generale, a privati, persone fisiche o giuridiche, e che sono serviti al funzionamento degli istituti di insegnamento”*³².

Con successivo decreto del 1° agosto 1949, n. 810 il Consiglio dei Ministri aveva deliberato lo scioglimento degli ordini e delle congregazioni cattoliche di rito latino che si occupavano di insegnamento, cura dei malati e assistenza sociale³³. Altresì, l'art. 2 del decreto legge n 358 recita:

“i beni mobili e immobili appartenenti alle organizzazioni e alle istituzioni indicate all'art. 1 del presente decreto, con l'eccezione espressa dei beni delle ex-parrocchie, sono attribuite in proprietà allo Stato romeno, che ne prende possesso immediatamente”.

Una commissione interdipartimentale, composta da delegati dei Ministeri dei Culti, delle Finanze, degli Interni, dell'Agricoltura e dei Beni Demaniali e dell'Educazione Pubblica, avrebbe deciso la destinazione di questi beni, potendo attribuire una parte di essi alla Chiesa ortodossa romena o ad altri enti della stessa.

Il 27 dicembre 1948 viene emanata la decisione del Consiglio dei ministri n. 1719, che all'art. 3 sub c) afferma:

“le cattedrali, le chiese, le cappelle e gli edifici dedicati al culto divino, come pure i monasteri e gli eremi con le pertinenze e i terreni circostanti passano in proprietà della Chiesa ortodossa romena o di altri enti della stessa nel territorio in cui questi beni si trovano”.

In base a questa disposizione

“i beni mobili e immobili delle organizzazioni centrali e di quelle previste dagli statuti dell'ex culto greco-cattolico verranno destinati ai diversi dipartimenti o istituzioni. Per ciò che riguarda gli altri beni

politici e antidemocratici”, che si sarebbe tenuta dal 22 agosto al 4 settembre successivo ad Amsterdam. Nonostante l'assenza di parte dell'ortodossia, l'Assemblea di Amsterdam ha visto però la partecipazione di 450 delegati rappresentanti delle 142 Chiese, per la maggior parte protestanti, ma anche la partecipazione di Chiese ortodosse di zone non politicamente sotto influenza sovietica.

³¹ <http://licodu.cois.it/?p=1375>.

³² <http://licodu.cois.it/?p=1365>.

³³ Testo italiano disponibile su: <http://licodu.cois.it/?p=1377>.



deciderà la commissione, che ha il potere di attribuirli a diversi dipartimenti e istituzioni dello Stato”³⁴.

Tuttavia, se sul finire del 1989, grazie all’attenta politica intrapresa da Giovanni Paolo II, gli uniati dell’Ucraina occidentale ritornarono almeno in parte in possesso dei loro beni, non altrettanto è accaduto in Romania. Nell’anno del crollo dei regimi comunisti europei assistiamo alla rinascita della Chiesa romena unita greco-cattolica in terra romena, ma insieme alla libertà cominciano anche i problemi e soprattutto si fa sentire la mancanza dei luoghi di culto e di altre strutture. La posizione ufficiale adottata dalla Chiesa greco - cattolica in Romania, è quella di una richiesta di restituzione *ad integrum* di tutti i beni materiali espropriati³⁵, posizione non accettata dalla Biserica ortodoxă română perché consapevole che restituendo le chiese e i beni materiali avrebbe restituito contemporaneamente anche i fedeli greco-cattolici, costretti a entrare nella Chiesa ortodossa nel 1948 in nome dell’unità religiosa del popolo romeno³⁶.

Come l’esempio romeno dimostra, nei territori nei quali è stata applicata la politica sovietica di annessione forzata dei greco-cattolici alle Chiese ortodosse autocefale, esiste un doppio problema relativamente alla restituzione dei beni ecclesiastici espropriati: la restituzione dei beni incamerati dallo Stato e quella del trasferimento dei beni dalla Chiesa ortodossa a quella cattolica. Questo problema non manca ancora oggi di

³⁴ Cfr. *Monitorul Oficial al României*, n. 303 del 29 dicembre 1948 e *Telegraful Român* del 16 gennaio 1949. Sulla posizione giuridica della Chiesa greco-cattolica romena nel periodo 1° dicembre 1948 - 1° dicembre 1990, cfr. **O. MOISIN**, *Cultul Greco-Catolic*, in *Unirea* (Blaj), Serie nouă, Anul II, n. 2, gennaio 1991.

³⁵ **A. FILIPPI**, *Diario ecumenico. Attualità Chiesa ortodossa romena - Chiesa cattolica*, in *Il Regno-Attualità*, 1991, n. 36, p. 534.

³⁶ Con questa posizione della Chiesa greco-cattolica della Romania nei confronti della Biserica ortodoxă română, inizia un periodo di grandi tensioni tra il clero e i fedeli delle due Chiese che culmina con l’occupazione con la forza di tanti luoghi di culto da parte dei fedeli greco-cattolici, ritornati nella loro Chiesa. Ad esempio, il 19 maggio 1991, si assiste all’occupazione della chiesa cattedrale Metropolitana di Blaj, dedicata alla Santa Trinità, dove è posta la sede del Metropolita che termina solo con l’intervento delle forze dell’ordine. In seguito a questo avvenimento il patriarca della Biserica ortodoxă română, Sua Beatitudine Teoctist, ha inviato un messaggio ai primati di tutte le altre Chiese ortodosse autocefale invitandoli a deliberare l’interruzione totale del dialogo teologico con Roma per tutto il Pontificato di Giovanni Paolo II. Egli affermava infine che l’ecumenismo favorisce il proselitismo uniate, cioè l’espansione del cattolicesimo a detrimento dell’ortodossia in tutta l’Europa orientale. **A. JOOS**, *Chiese Cristiane oggi: un Panorama ecumenico. Situazione e prospettive oggi*, parte VI, ed. 2009, p. 6, consultabile in: www.webalice.it/joos.a/CC1BCOOR.pd.



tenere in vita un contenzioso tra le confessioni, affrontato dalle Chiese con differenti strumenti, anche al fine di non pregiudicare una comune iniziativa di rievangelizzazione nei territori interessati³⁷.

Questa collaborazione è frutto anche della spinta decisiva ai rapporti tra le due confessioni che si è verificata alla vigilia del XII incontro internazionale "Uomini e Religioni" svoltosi a Bucarest dal 30 agosto al 1 settembre 1998 e organizzato dalla comunità di Sant'Egidio, dalla presidenza della Romania e dal patriarcato della Biserica ortodoxă română³⁸. Questo incontro fu provvidenziale anche per redigere il documento di Balamand, sulla questione dell'uniatismo. La Biserica ortodoxă română chiedeva di ritirare dai tribunali tutte le richieste avanzate verso di essa, finalizzate a ottenere in tante località le chiese richieste dalle comunità greco-cattoliche.

Si costituirono perciò due commissioni, una greco - cattolica e l'altra ortodossa, che il 28 ottobre 1998 si riunirono per discutere su "l'uso alternativo e la restituzione delle chiese"³⁹. L'occasione per una riconciliazione tra le due Chiese sulla questione dell'uso dei luoghi di culto sembrava essere offerta dal secondo incontro della commissione mista, ortodossa e greco-cattolica, che si tenne a Blaj, il 28 gennaio 1999. La parte ortodossa mirava al ritiro di tutte le azioni giudiziarie contro di essa da parte della Chiesa greco-cattolica entro il 22 febbraio 1999, anche per creare un'atmosfera favorevole per la visita di Giovanni Paolo II in Romania⁴⁰. Il terzo incontro delle due commissioni, avvenuto a un mese

³⁷ L'emigrazione dall'Est Europa seguita alla caduta del muro di Berlino ha prodotto un forte incremento della presenza ortodossa nei paesi occidentali con la conseguente necessità per gli ortodossi di disporre di luoghi di culto. Pertanto la Chiesa cattolica ha inaugurato una politica di collaborazione, mettendo a disposizione edifici di culto nella sua disponibilità (di proprietà ecclesiastica o comunale oppure statale) mediante contratti di comodato che per la loro stessa natura non devono necessariamente essere registrati. A questa disponibilità corrisponde la messa a disposizione di edifici di culto per i cattolici nelle terre che conobbero la presenza uniata, e lo sviluppo di una politica di collaborazione tra cattolici e ortodossi. Su questa nuova politica si veda ad esempio l'accordo identico nei contenuti firmato dal governo rumeno, dalla BOR e dalla Conferenza episcopale greco cattolica e latina di Romania in materia di inclusione sociale. Sul punto vedi **F. BOTTI**, *Le confessioni religiose e il principio di sussidiarietà nell'Unione europea: un nuovo giurisdizionalismo attraverso il mercato*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), gennaio 2011.

³⁸ **A. PLAMADELEA**, *Allocution au cours de l'audience de la délégation roumaine*, in *Information service*, 1972, n. 17, pp. 14-15.

³⁹ Biroului de presă al Mitropoliei Blaj, *Comunicat*, in *Viata Crestina*, 1998, n. 20, p. 1.

⁴⁰ Cfr. Commissione ortodossa e greco-cattolica, *Romania disputa sulle chiese*, in *Il Regno-Attualità*, 1999, n. 44, p. 218. L'apertura della Chiesa Cattolica al dialogo con quella



della visita di Giovanni Paolo II in Romania, il 10 giugno 1999, si apriva con grandi aspettative di miglioramento delle relazioni tra le due Chiese sorelle in Romania. La questione del contenzioso tuttavia non fece alcun passo avanti. La parte ortodossa sottolineò che fosse opportuno costruire nuovi edifici di culto, la cui necessità era particolarmente sentita nelle città. Anche la proposta di svolgere “celebrazioni alternative” nella stessa chiesa, venne considerata come soluzione provvisoria fino a quando non sarebbero state costruite altre chiese.

La parte ortodossa inoltre propose che il documento della Balamand, firmato da tutte e due le parti della commissione internazionale ortodossa e greco-cattolica, fosse posto alla base del dialogo tra le due Chiese, tanto che tutte e due le parti chiesero la risoluzione prioritaria delle dispute patrimoniali non tramite le istanze legali, ma mediante il dialogo.

La parte ortodossa si dichiarò disposta, nei limiti delle sue possibilità, ad aiutare le comunità greco-cattoliche a costruirsi i luoghi di culto di cui avevano bisogno, essendo questa la via più diretta per la risoluzione delle liti esistenti. La parte greco-cattolica si dichiarò anch'essa disponibile ad aiutare la comunità ortodossa nella costruzione di un luogo di culto nelle località dove la Chiesa ortodossa avrebbe restituito il luogo di culto richiesto, tuttavia essa sollecitava nuovamente la restituzione delle chiese cattedrali e la restituzione di quelle vicariali. Nelle località dove c'erano due chiese - tra le quali una greco-cattolica - una di esse avrebbe dovuto essere restituita; nelle località dove esiste una sola chiesa e ci sono due comunità confessionali si sarebbe celebrato alternativamente il culto nell'unico edificio. Sebbene la parte ortodossa non fosse del tutto d'accordo, essa ha espresso la speranza che questi litigi potessero essere risolti con il dialogo, con il rispetto del desiderio dei fedeli di vedere risolti i problemi e al tempo stesso assicurata la convivenza pacifica tra le due Chiese.

ortodossa inizio nel 1965 Con la *Dichiarazione comune Cattolica-Ortodossa*, confermata poi dall'incontro di Paolo VI a Istanbul con Atenagora I, patriarca di Costantinopoli. Seguendo questo indirizzo Giovanni Paolo II è stato il primo Papa a visitare un paese a maggioranza ortodossa dallo Scisma nell'XI secolo (1054). Permettendo, nel 1990, la visita del Papa Giovanni Paolo II in Romania, la Biserica ortodoxă română ha dimostrato da un lato la sua apertura ecumenica, e ha accentuato dall'altro lato la vocazione di ponte tra oriente e occidente del popolo romeno, legato all'Occidente per la sua origine latina e all'Oriente con il suo culto. Vedi anche **GIOVANNI PAOLO II**, *Il discorso durante l'incontro con i membri della Conferenza episcopale*, in *L'Osservatore Romano*, 8 maggio 1999, n. 105, p. 6.



Il quinto incontro delle due commissioni, tenutosi presso il monastero ortodosso, Brâncoveanu, di Sâmbata de Sus, Brasov, costituisce un'altra conferma del desiderio di dialogo e di mettere fine alla polemica e alla disputa sui luoghi di culto esistente tra le due Chiese sorelle in Romania, ma nonostante questi buoni propositi sono ancora tanti i processi in corso nei tribunali romeni sulla questione della restituzione delle proprietà alla parte greco-cattolica e in alcuni casi il conflitto si è trasferito davanti alla Corte EDU⁴¹.

Sul piano della legislazione interna romena tra questi buoni propositi sicuramente va a inserirsi, nel 2006, la legge generale sui culti⁴², entrata in vigore nel 2007 che abroga il decreto n. 177/1948, riguardante il regime generale dei culti religiosi, pubblicato sul *Monitorul Oficial al României* della Romania, n. 178 del 4 agosto 1948, con le modifiche e aggiunte ulteriori, nonché qualsiasi altra disposizione contraria⁴³.

Nella legge il richiamo contenuto nelle "disposizioni generali" (artt. 1-6), ai testi delle convenzioni e dei trattati internazionali riguardanti i diritti fondamentali dell'uomo costituisce il parametro di riferimento per definire e regolamentare la libertà religiosa. La legge, ribadita all'art. 9 comma 1 la neutralità dello Stato, introduce il principio della negoziazione con i culti riconosciuti di provvedimenti concernenti le materie di comune interesse, approvati poi per legge. Come altri ordinamenti, ad esempio quello belga e quelli di molti altri paesi dell'Est Europa, l'ordinamento romeno distingue tra culti riconosciuti e non, in relazione al diverso ruolo sociale dei differenti culti. In ragione di questa diversa posizione lo Stato finanzia direttamente o non finanzia i culti.

Questa differenziazione riguarda soltanto l'esercizio collettivo del culto in quanto la libertà individuale, religiosa e di coscienza, è riconosciuta a tutti; pertanto questo tipo di disposizione s'ispira al principio generale della lotta al proliferare dei nuovi culti. Nel tentativo di dare una forma giuridica a questo fenomeno lo Stato riconosce le istituzioni religiose, persone giuridiche, se composte da almeno trecento persone, cittadini romeni con domicilio in Romania, che si associano in vista di manifestare e praticare una fede religiosa.

⁴¹ *Affaire Archidiocèse Catholique d'Alba Iulia c. Roumanie*, (Requête no 33003/03), Arrêt, Strasbourg, 25 settembre 2012. La sentenza ha accolto le richieste dei greco cattolici, ma la vertenza non riguardava un edificio di culto bensì un piccolo appartamento adibito a foresteria per i ministri di culto.

⁴² Legea n. 489/2006 privind libertatea religioasă și regimul general al cultelor, in *Monitorul Oficial al României*, partea I, n. 11, 8 gennaio 2007.

⁴³ Oggi in <http://licodu.cois.it/?p=1378>, anche in traduzione italiana.



Lo Stato rumeno riconosce ai culti un ruolo nel campo spirituale, educativo, social caritativo e di collaborazione (partnership) sociale, come anche la funzione di garantire la pace sociale. L'autonomia dei culti è riconosciuta e la cooperazione con lo Stato sulle materie di interesse comune viene incentivata, anche al fine di erogare servizi a carattere sociale. Così facendo (art. 10.7) la legge recepisce il principio di sussidiarietà che caratterizza l'ordinamento comunitario, optando per il servizio universale e abbandonando la nozione francese di servizio pubblico, in quanto servizio direttamente erogato attraverso l'apparato strumentale dello Stato. Si giustificano in tal modo le agevolazioni fiscali concesse alle confessioni religiose riconosciute.

La legge impone alle confessioni di dotarsi di un organismo nazionale di governo, o rappresentanza, e detta le regole per il riconoscimento delle confessioni, fissando il principio della concertazione e le regole per la consultazione e per la partecipazione al procedimento di negoziazione. Inoltre la legge sancisce sia l'insegnamento della religione all'interno delle scuole dello Stato, compreso l'insegnamento teologico nelle università statali. Il provvedimento dimostra così di essere innovativo e di raccogliere esperienze anche di altri ordinamenti, ripristinando il rapporto della cultura giuridica romena con l'Europa⁴⁴.

Altre difficoltà tra le due confessioni religiose si sono però aggiunte nel mese di ottobre del 2009, dopo un susseguirsi di sentenze che riconoscono i diritti della Chiesa greco-cattolica: la ripresentazione alla commissione giuridica di disciplina e immunità della Camera dei Deputati di Romania di un disegno di legge, il n. 368 del 2007, *Sul regime giuridico dei beni immobili appartenenti ai culti religiosi ortodosso e greco-cattolico della Romania*, volto ad assegnare alla Chiesa ortodossa in tutto o in parte le proprietà un tempo appartenenti agli uniati di Romania⁴⁵. Sebbene il progetto sia stato ritirato e la magistratura romena si sia pronunciata favorevolmente sulla restituzione di alcune delle proprietà, delle 2.498 chiese e cappelle a suo tempo sottratte ai greco-cattolici ne sono state restituite soltanto duecento⁴⁶.

Attualmente la Chiesa cattolica di rito greco è riconosciuta legalmente in Romania, ma la questione del recupero degli edifici di culto

⁴⁴ Sul punto, in generale: **D.-G. CUCULEA**, *La liberté religieuse en Roumanie*, Bucarest, S.E.R. & CO, 1999; **AA. VV.**, *Les Cultes et l'Etat en Roumanie*, a cura di I.-V. Leb, R. Preda, Cluj-Napoca, Renasterea, 2003.

⁴⁵ Per un commento: **G. CODEVILLA**, *Alcune note sulla Chiesa Greco-Cattolica Romena*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 36/2012, p. 32 ss.

⁴⁶ **G. CODEVILLA**, *Alcune note*, cit., p. 33.



rimane aperta e la Chiesa cattolica di rito greco lotta ancora per recuperare le sue proprietà. In molte parti del paese le sue congregazioni — notevolmente ridotte dopo un'interdizione durata quarantacinque anni — non hanno ancora riavuto tutti i loro possedimenti⁴⁷. Anche per le altre Chiese, a dieci anni dai cambiamenti politici, la situazione non è stata ancora chiarita, come riconosce la stessa Biserica ortodoxă română la quale peraltro rifiuta la restituzione integrale delle chiese già cattoliche, col pretesto che il trasferimento della proprietà è avvenuto per una scelta autonoma dello Stato che ha inteso far prevalere gli interessi della maggioranza dei fedeli presenti sul territorio.

In Romania dunque la questione della restituzione dei beni appartenuti alla Chiesa cattolica è ancora motivo di dissidio con la Biserica ortodoxă română, ma i rapporti tra le due confessioni religiose rimangono tutto sommato buoni, soprattutto in considerazione di un intenso dialogo ecumenico che negli ultimi anni le ha viste unite nella lotta contro le sette. Se il problema della restituzione dei beni confiscati è comune a tutti i paesi dell'Est Europa attraversati dall'esperienza delle repubbliche socialiste⁴⁸,

⁴⁷ **I. I. ICĂ JR.**, *Dilema socială a Bisericii Ortodoxe Române: radiografia unei probleme*, in **AA. VV.**, *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente, documente, analize, perspective*, a cura di I. I. Ică jr., G. Marani, Sibiu 2002, Deisis, pp. 527-564; **E. CITTERIO, N. VALENTINI, I. MARCHIȘ**, *La testimonianza e il presente. Chiesa ortodossa romena*, in *Il Regno*, n. 18, 2005, pp. 629-664.

⁴⁸ In Albania, dove l'appartenenza confessionale era costituita in maggioranza da mussulmani, ortodossi e cattolici la legislazione a riguardo costituisce certamente un'eccezione in questo intricato panorama. Bisogna difatti riconoscere che, anche se non tutti i problemi sono stati risolti, molto è stato fatto sia per quello che concerne la restituzione di beni sia per quello che riguarda il riconoscimento agli espropriati del giusto indennizzo. Vedi *Për disa shtesa e ndryshime në ligjin n. 7699, 21 aprile 1993*, *Për kompensimin në vlerë të ish-pronarëve të tokës bujqësore*, Ligj n. 7981, 27 luglio 1995, <http://licodu.cois.it/?p=320>; *Për tokën*, Ligj n. 7695, 7 aprile 1993, <http://licodu.cois.it/?p=341>, *Për sanksionimin dhe mbrojtjen e pronës private të nismës së lirë, të veprimtarive private të pavarura dhe privatizimit*, <http://licodu.cois.it/?p=338>. A queste garanzie fornite sul piano dei diritti di libertà di associazione si accompagna il ripristino delle attività delle comunità religiose attraverso la messa a punto delle procedure per la restituzione delle proprietà espropriate dal regime a partire dal 1945 e definitivamente confiscate nel 1967. All'inizio si tratta di provvedimenti aventi carattere generale che riguardano prevalentemente le proprietà terriere. *Për tokën*, Ligj n. 7695, 7 aprile 1993, <http://licodu.cois.it/?p=341>, *Për sanksionimin dhe mbrojtjen e pronës private të nismës së lirë, të veprimtarive private të pavarura dhe privatizimit*, <http://licodu.cois.it/?p=338>. Successivamente la restituzione di edifici confiscati e divenuti di proprietà pubblica che ospitavano uffici pubblici. *Për privatizimin e banesave shtetërore*, <http://licodu.cois.it/?p=329>. A gestire questa delicata materia è preposta l'Agenzia per la restituzione e il risarcimento della proprietà alla quale vanno presentate le richieste relative alla restituzione dei beni confiscati, muniti della necessaria documentazione attestante l'antico possesso del bene. Un problema a parte è costituito



non v'è dubbio che la sua soluzione è più complicata là dove la confessione di maggioranza è quella ortodossa, e ciò avviene proprio a causa dei differenti rapporti intercorsi tra la gerarchia ecclesiastica di queste Chiese e i governi dei diversi paesi nel quarantennio successivo alla seconda guerra mondiale⁴⁹.

dalle reliquie e dai documenti storici a suo tempo sequestrati ed entrati a far parte del patrimonio artistico e storico nazionale. Sul punto vedi *Për disa shtesa e ndryshime në ligjin n. 7699, 21 aprile 1993, Për kompensimin në vlerë të ish-pronarëve të tokës bujqësore*, Ligj n. 7981, 27 luglio 1995, in <http://licodu.cois.it/?p=320>; *Për tokën*, Ligj n. 7695, 7 aprile 1993, in <http://licodu.cois.it/?p=341>, *Për sanksionimin dhe mbrojtjen e pronës private të nismës së lirë, të veprimtarive private të pavarura dhe privatizimit*, in <http://licodu.cois.it/?p=338>; *Për privatizimin e banesave shtetërore*, in <http://licodu.cois.it/?p=329>.

Queste norme vengono riorganizzate e coordinate con altri provvedimenti via via emanati. Il testo consolidato della legge al 2004 che disciplina il funzionamento dell'Agenzia, comprensivo del riferimento alle norme correlate: *Për disa ndryshime në vendimin n. 459, 23 settembre 1999 të këshillit të ministrave 'për krijimin e komitetit shtetëror për kultet'*, in <http://licodu.cois.it/?p=2077>. Per la legge relativa ad attività e ruolo dell'Agenzia: *Agjencia e Kthimit dhe e Kompensimit të Pronave*, Ligj n. 9235, 29 luglio 2004, in <http://www.akkp.gov.al/ligje.html>. La restituzione dei beni alle Comunità religiose presenta però aspetti particolari e per questo motivo nel 1993 viene emanata, in applicazione dell'art. 16 della legge n. 7491, *Për dispozitat kryesore kushtetuese, una legge Sulla restituzione e la compensazione delle proprietà agli ex proprietari*. Tuttavia il provvedimento ha ancora un carattere troppo generale, tanto che nel 1995 si emanano specifiche norme sulla restituzione alle comunità religiose delle proprietà agricole confiscate nel 1967, mentre per le altre proprietà o si operano delle compensazioni o si dispone il trasferimento della proprietà senza indennizzo, la dove si ritiene che i beni abbiano conservato un valore equivalente. Le proprietà restituite, spesso in stato di abbandono, non mancano di porre dei problemi in ordine alla loro manutenzione e conservazione. Per un approfondimento su questa delicata tematica, vedi, per tutti, **G. CIMBALO**, *Pluralismo confessionale e comunità religiose in Albania*, Bononia University Press, Bologna, 2012, p. 123 ss.

⁴⁹ La confisca dei beni ecclesiastici, di edifici di culto, di arredi sacri, di oggetti storico, artistici fu un fenomeno comune a tutti i paesi dell'Est Europa. E tuttavia i problemi della loro restituzione sono in parte diversi a seconda che si parli di Paesi a maggioranza ortodossa o meno. In effetti, nei paesi con presenza predominante di cattolici o protestanti la restituzione di parte dei beni è stata attuata senza eccessivi problemi e in gran parte mediate provvedimenti amministrativi – si vedano ad esempio: Lietuvos Republikos: *Katalikų bažnyčios nuosavybės teisės į kilnojamąsias kultūros vertybes atkūrimo* (2005 m. vasario 15 d. n. X-117, Vilnius); *Dėl religinių rankraštinių tekstų (torų), perrašintų išimtinai apeigų paskirčiai, perdavimo žydų religinėms bendruomenėms ar bendrijoms, įstatymas*, (2000 m. spalio 3 d. n. VIII-1971, Vilnius); *Aukščiausiosios tarybos prezidiumo, dėl pastato pylimo g. 4 perdavimo lietuvos žydų kultūros centrui*, (1991 m. gegužės 22 d. n. i-1361, Vilnius); *Vyriausybė, dėl pastato gražinimo vilniaus evangelikų liuteronų bažnyčiai, potavarkis*, (1991 m. rugsėjo 18 d. n. 647, Vilnius); *Dėl pritarimo lietuvos respublikos vyriausybės ir plungės žydų religinės bendruomenės susitarimui dėl negyvenamųjų patalpų, esančių plungėje, j.tumovaižganto g. 3, gražinimo plungės žydų religinei bendruomenei natūra, nutarimas*, (2002 m. kovo 12 d. n. ix-774, Vilnius). **G. CIMBALO**, *Problemi e modelli di libertà religiosa individuale*



Ne è prova il fatto che in Bulgaria, paese ancora una volta a maggioranza ortodossa, il problema della restituzione dei beni confiscati acquista un rilevante spessore tanto che nel 2004 finisce per produrre uno scisma. È accaduto che dopo il 1989 all'interno di questa Chiesa si è costituito un sinodo autonomo poiché una parte del clero, guidato da tre metropolitani, rimproverava al patriarca Maxim legami con la Chiesa ortodossa russa, in una linea di continuità con il passato regime. Il risultato è stato la nascita di un sinodo alternativo a quello ufficiale, l'occupazione di chiese da parte delle due fazioni, accuse reciproche d'interessi in attività economiche poco chiare. La frattura, dopo alterne vicende, sembra essersi ricomposta con la promulgazione della legge sulla libertà religiosa nel 2002⁵⁰ che ha riconosciuto una sola Chiesa ortodossa e un solo sinodo, con patriarca Maxim⁵¹.

L'ingerenza dello Stato, consentita dalla suddetta legge, negli affari interni delle comunità religiose era peraltro a suo tempo stata rilevata

e collettiva nell'Est Europa: contributo a un nuovo diritto ecclesiastico per l'Unione Europea, in Stato, Chiese e pluralismo confessionale, cit., novembre 2008, p. 15.

⁵⁰ Per consultare i provvedimenti richiamati, vedi <http://licodu.cois.it/?p=945>; <http://licodu.cois.it/?p=947>. La nuova legge bulgara sulla religione è entrata in vigore il 1° gennaio 2003, sostituendo la legge sui culti del 24 febbraio 1949 e consentendo l'interferenza del governo negli affari interni di tutte le confessioni religiose. Numerose sono state le critiche provenienti da molte comunità religiose - ad eccezione dei funzionari della Chiesa ortodossa bulgara, guidata dal patriarca Maxim, e della comunità ebraica - e da ONG come il Comitato di Helsinki bulgaro. Tale legge riconosce la libertà religiosa come un diritto fondamentale e dichiara che tutte le confessioni religiose sono libere e uguali, stabilendo la separazione della Chiesa e dello Stato. Allo stesso tempo consente alle comunità statali e locali di sostenere le attività religiose, anche mediante agevolazioni fiscali, nonché la fornitura dei luoghi di culto. Infine, opera un importante cambiamento nel ruolo della Direzione degli Affari Religiosi del Consiglio dei Ministri bulgaro, che si evolve da un organo di direzione e controllo in un corpo principalmente consultivo il cui compito è quello di garantire il rispetto della libertà religiosa.

⁵¹ Il riconoscimento *ex lege* della Chiesa ortodossa bulgara, come definito meticolosamente all'art. 10, paragrafo 1 del provvedimento e l'esenzione di questa istituzione dalla procedura di registrazione, che include anche un controllo sulla legittimità della leadership, vengono generalmente visti come destinati a risolvere la controversia tra Maxim e Innokentii, patriarca del Sinodo alternativo, a favore del primo. Il Sinodo alternativo è effettivamente impedito alla registrazione come una nuova istituzione religiosa in quanto vige il divieto di registrazione di un altro ente che utilizza lo stesso nome di quello già esistente.

Sul punto, vedi V. ANGELOVA, *Bulgaria: alle origini dello scisma*, 11 agosto 2004, Sofia, in: <http://tinyurl.com/nr6ft9b>; T. MANGALAKOVA, *Santo Sinodo conservatore ed alternativo, la cronaca degli scontri*, 11 agosto 2004, Sofia, in: <http://tinyurl.com/otalfj2>; G. CIMBALO, *Religione e diritti umani nelle società in transizione dell'Est Europa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., febbraio 2009, p. 5 ss.



dalla Corte Europea dei Diritti dell'Uomo nella pronuncia Hassan e Tchaouch c. Bulgaria⁵². Difatti, nonostante l'emanazione della legge del 2002, la questione rimane ancora aperta e il sinodo "canonico" reclama le chiese e i templi ancora occupati dai dissidenti⁵³.

4 - Le Conferenze ecumeniche e la pacificazione tra le Chiese cristiane

Al fine di dirimere le controversie interecclesiali e stabilire nella mutata situazione politica sereni rapporti di convivenza e di collaborazione tra le Chiese cristiane, per iniziativa della Chiesa cattolica e di numerose Chiese protestanti e ortodosse, viene promosso l'ecumenismo, intendendo per "movimento ecumenico" le attività e le iniziative suscitate e ordinate a promuovere l'unità dei cristiani, "secondo le varie necessità della Chiesa e secondo le circostanze"⁵⁴.

È nel XX secolo che si fa strada la sensibilità ecumenica, che si concretizza non nella ricerca di una unione di tutte le Chiese, ancora assai utopistica, ma nello sviluppo di un dialogo basato sul rispetto reciproco e sulla esplorazione di vie per condividere, nella preghiera, la comune fede in Cristo. Ma è durante il Concilio Vaticano II (1962-1965) che si apre una nuova epoca dell'ecumenismo. L'atto ufficiale con il quale inizia l'impegno ecumenico della Chiesa cattolica è il decreto sull'ecumenismo, "*Unitatis redintegratio*"⁵⁵ del 21 novembre 1964, con il quale si riconosce la validità del movimento ecumenico già esistente al di fuori della Chiesa cattolica, e, cosa più importante, l'ecumenismo viene considerato come un bisogno vitale in seno alla Chiesa cattolica e frutto di una vera conversione e di un vero rinnovamento della Chiesa.

⁵² Hassan e Tchaouch c. Bulgaria (Grande Camera), sentenza del 26 ottobre 2000, n. 30985/96.

⁵³ Vedi G. CIMBALO, *Tutela individuale e collettiva della libertà di coscienza*, cit., p. 15 ss.

⁵⁴ PAOLO VI, *Decreto sull'ecumenismo, Unitatis Redintegratio*, Roma, presso San Pietro, 21 novembre 1964.

⁵⁵ Il suddetto decreto non è l'unico documento conciliare che parla di ecumenismo. Essenziali, per esempio, per il riconoscimento del valore e dei valori delle altre Chiese e per i rapporti di fraternità e collaborazione con esse, sono le indicazioni contenute nella costituzione sulla Chiesa, *Lumen gentium*. Da ricordare, poi, la *Gaudium et spes*, specialmente per il dialogo con le religioni non cristiane e con i non credenti. A questi ultimi due tipi di dialogo sono dedicati due documenti specifici: la dichiarazione *Nostra aetate* (sulla relazione della Chiesa con le religioni non cristiane) e la dichiarazione *Dignitatis humanae* (sul diritto alla libertà religiosa). Per la reperibilità di questi documenti ufficiali vedi il sito <http://www.vatican.va>.



Per concretizzare questo progetto, “segno dell’attività dello Spirito Santo che riguarda tutta la Chiesa, sia i fedeli che i pastori”⁵⁶, vengono

⁵⁶ Vedi *Decreto sull’ecumenismo Unitatis*, cit., punto n. 5. Il Decreto sull’ecumenismo s’inscrive nel complesso movimento ecumenico che ha segnato una svolta decisiva nel 1948 con la creazione del Consiglio Ecumenico delle Chiese. Sebbene il movimento ecumenico sia stato a lungo guardato con sospetto dalla Chiesa cattolica, l’ecumenismo cattolico è autoctono e la sua ricezione da parte del Concilio Vaticano II ha radici più profonde che risalgono già alla teologia cattolica del XIX secolo. In particolare vanno citati come suoi precursori e pionieri Johann Adam Möhler (1796-1838) dalla Germania e John Henry Newmann (1801-1890) dall’Inghilterra. Perciò il Concilio non doveva trovare difficoltà nel vedere nel movimento ecumenico una iniziativa volta al bene comune della Chiesa.

La struttura del decreto è abbastanza semplice, ma il contenuto è molto ricco e articolato. Consta di tre capitoli, preceduti da un breve proemio. Il primo è dedicato ai principi cattolici dell’ecumenismo; il secondo riguarda il suo esercizio; il terzo, infine, tratta dei rapporti con le Chiese e le Comunità cristiane separate. Nell’introduzione appare subito lo spirito nuovo che anima la Chiesa cattolica nel rapporto con gli altri cristiani. Si afferma infatti che le diversità, più che la fede, riguardano il pensiero e la teologia; i cattolici vengono invitati a fare proprio il cammino ecumenico con animo lieto. Il principio base al quale ogni ecumenismo deve rifarsi è riassumibile nel concetto di “unità e unicità della Chiesa”: questa è la Chiesa ideale, voluta da Cristo, per la quale Egli ha pregato e a cui ha assicurato la sua costante presenza, rafforzata dall’invio dello Spirito di amore. Il decreto costituisce per molti una svolta storica della Chiesa cattolica nel suo aprirsi al dialogo con le altre Chiese e le comunità ecclesiali per ristabilire la pienezza dell’unità della Chiesa di Cristo (UR 1; 4).

L’ecumenismo e il dialogo in ambito cattolico ricevono dunque un impulso importante durante il Concilio ecumenico Vaticano II (1962-1965). Mentre nell’enciclica *Ecclesiam suam*, Paolo VI apriva la Chiesa al dialogo con l’intera umanità, e nella Dichiarazione conciliare *Nostra aetate* il Vaticano II apriva la Chiesa al dialogo interreligioso, nel Decreto *Unitatis redintegratio* coinvolgeva nel confronto e nella discussione il diversificato mondo dei cristiani. Da allora la Chiesa cattolica cerca il dialogo ecumenico in vista dell’unione nell’unica Chiesa di Cristo, annunciando i principi cattolici sull’ecumenismo.

Il Decreto venne approvato il 21 novembre 1964, dopo l’accoglimento dei diciannove emendamenti del testo, accogliendo le richieste formulate da Paolo VI, con 2137 voti favorevoli e undici contrari.

Cfr. **W. KASPER**, *Vie dell’unità. Prospettive per l’ecumenismo*, Queriniana, Brescia, 2006; **A. SILVESTRINI**, *Chiese cattoliche orientali ed ecumenismo sotto il pontificato di Paolo VI*, in *Paolo VI e l’ecumenismo. Colloquio internazionale di studio*, Brescia, 25-26-27 settembre 1998, p. 159 ss.; **G. CERETI**, *Chiese cristiane di fronte al papato: il ministero petrino del vescovo di Roma nei documenti del dialogo ecumenico*, EDB, Bologna, 2006; **L. JAEGER**, *Il decreto conciliare sull’ecumenismo. Storia contenuto e significato*. Testo latino e italiano con commento, Morcelliana, Brescia, 1965; Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, *Il codice delle chiese orientali*. La storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche, Atti del convegno di studio tenutosi nel 20° anniversario della promulgazione del *Codice dei canoni delle chiese orientali*, Roma, 8-9 ottobre 2010, Libreria Editrice Vaticana, Città del



indette delle assemblee ecumeniche. Nel 1983, a Vancouver, dove si svolge la sesta Assemblea del consiglio ecumenico delle Chiese, proviene una proposta destinata a influire in modo rilevante sul cammino del movimento ecumenico. L'avvio, cioè, di un "processo conciliare d'impegno per la pace, la giustizia e la salvaguardia del creato", accolto dalla Conferenza delle Chiese Europee - CEC (ortodosse e protestanti)⁵⁷. In un'Europa che si stava avviando verso la caduta dei regimi comunisti e in cui sarebbe presto sorta la visione di una "casa comune", la CEC ha incoraggiato le Chiese "a sostenere la convocazione di un'Assemblea ecumenica di pace che coinvolga le Chiese di tutti i paesi firmatari dell'atto finale di Helsinki". Il processo della prima Assemblea Ecumenica Europea (AEE1) fu così avviato dalla CEC come risposta all'invito di Vancouver, e dal Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa (CCEE). L'adesione della Chiesa cattolica romana ha permesso all'insieme delle Chiese cristiane d'Europa di preparare in comune l'Assemblea ecumenica di Basilea⁵⁸ la quale è stata la prima di questo tipo ad assicurare la rappresentanza garantita a tutte le Chiese dopo la Riforma protestante, avviando una nuova fase del movimento ecumenico. A Basilea, però, pochi potevano prevedere che il crollo del muro di Berlino, nel novembre

Vaticano, 2011.

⁵⁷ La Conferenza delle Chiese Europee (CEC) è stata costituita nel 1959 per promuovere la riconciliazione, il dialogo e l'amicizia tra le Chiese d'Europa in un momento di crescenti tensioni politiche e divisioni (Guerra Fredda). Si tratta di una comunione ecumenica delle Chiese cristiane in Europa; i suoi membri rappresentano le maggiori Chiese europee: protestanti, ortodossi, anglicani e della Oud-Katholieke Kerk. Nel 1999 la Commissione Ecumenica Europea su Chiesa e società (EECCS) si fuse con la CEC, diventando CEC (Commissione delle Chiese e della Società). La Commissione così costituita ha il compito particolare di coinvolgere le Chiese nel processo di integrazione europea, di monitorare le attività delle istituzioni politiche e le organizzazioni (Unione Europea, Consiglio d'Europa, dell'Organizzazione per la Sicurezza e la Cooperazione in Europa, Nazioni Unite) e mantenere contatti regolari tra le confessioni appartenenti alla Commissione. Frutto di questa cooperazione è la *Charta Oecumenica delle Chiese in Europa*, sottoscritta il 22 aprile 2001, la quale contiene gli orientamenti per migliorare la cooperazione tra le Chiese in Europa. **F. BOTTI**, *Le confessioni religiose e il principio di sussidiarietà nell'Unione*, cit.

⁵⁸ All'Assemblea Ecumenica di Basilea, convocata dal Consiglio Ecumenico delle Chiese che riuniva le Chiese protestanti e ortodosse e il Consiglio delle Conferenze Episcopali della Chiesa cattolica, affermava concordemente che "il processo ecumenico in favore della giustizia, della pace e della salvaguardia del creato è prima di tutto opera dello Spirito Santo". Sulle sue conclusioni vedi *Documento finale dell'Assemblea Ecumenica Europea (Basilea, 15-21 maggio 1989)*, in *Il Regno-doc*, n. 13, 1989, pp. 386-430. Per un commento: **M. P. D. STEEL**, *Reconciliación en Europa. Herencia y visión*, in *Paz con justicia*, n. 76, 1989.



successivo, avrebbe così ampiamente mutato il panorama politico e socio-culturale nel quale le Chiese europee dell'Est si sarebbero trovate ad agire⁵⁹.

Così, l'emergere delle difficoltà di relazione con le Chiese ortodosse è stata evidenziata nel corso della successiva Assemblea di Graz, svoltasi nel giugno 1997. La sopravvalutazione da parte delle "Chiese occidentali" delle aperture ecumeniche dell'ortodossia, precedenti la caduta del muro, ha contribuito a creare un clima teso tra i cristiani dell'Est⁶⁰. Numerose sono state le accuse rivolte agli esponenti delle Chiese d'Oriente di essere stati strumenti di propaganda dei regimi, avendone in qualche modo accreditato le aperture verso la tolleranza e la libertà religiosa⁶¹.

La conseguenza è stata che le "Chiese occidentali" non hanno capito le difficoltà delle Chiese ortodosse nel periodo del comunismo, soprattutto per quanto concerneva la formazione del clero e la loro organizzazione sul territorio. Pertanto, durante il lasso di tempo intercorso tra la prima e la seconda conferenza ecumenica, mentre le Chiese ortodosse erano impegnate al riassetto della loro posizione nel nuovo panorama politico-economico e sociale che si era creato all'indomani della caduta del muro, i cristiani occidentali, che già avevano cominciato a riorganizzare le loro Chiese nei territori dell'Est, avviarono l'opera di proselitismo soprattutto in Russia e in Romania, assumendo oggettivamente una posizione aggressiva verso le "Chiese sorelle". La Chiesa cattolica, in particolare,

⁵⁹ La rinascita delle Chiese cattoliche orientali dopo il 1989 paradossalmente mette in grande difficoltà il cammino ecumenico e lo svolgersi degli incontri della commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica di comunione romana e la Chiesa ortodossa, che – come abbiamo visto - già nel post Concilio e durante il pontificato di Paolo VI perseguiva l'unità della Chiesa di Cristo. Ritrovata la possibilità di poter liberamente operare, le diverse Chiese ortodosse autocefale ricercano una loro identità, piuttosto che favorire le convergenze verso l'unità dei credenti.

⁶⁰ Per quanto riguarda i risultati della Conferenza di Graz vedi *Documento finale della II Assemblea Ecumenica Europea (AEE2-Graz, 23-29 giugno 1997)*, in *Il Regno-doc*, n. 15, 1997, pp. 449-493.

⁶¹ All'epoca della Guerra Fredda i legami ecumenici tra le Chiese sono stati spesso un ponte importante attraverso il quale si sono potute aiutare le Chiese che erano costrette a vivere sotto la dominazione comunista. Un frutto di questi sforzi è stato, ad esempio, la creazione della Conferenza delle Chiese Europee (CEC), nonché del Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa (CCEE). La pressione esercitata dagli Stati socialisti sulle Chiese dell'Europa orientale e meridionale ha talvolta stimolato o rafforzato la solidarietà ecumenica, ma in altri casi ha ostacolato la cooperazione ecumenica e ha prodotto l'insorgere di diffidenze fra le Chiese, tanto più che gli Stati comunisti si sforzarono continuamente di indebolirle. Vedi *Seconda Assemblea Ecumenica Europea (AEE2), Materiale servito da base alle Raccomandazioni operative, Graz, 23-29 giugno 1997, (B5)*.



ristabilisce in quel periodo la propria gerarchia senza informarne previamente le Chiese ortodosse e senza chiarire le sue intenzioni⁶², mentre i gruppi carismatici (sia cattolici sia protestanti) iniziano a evangelizzare la Russia, cercando di sostituirsi alla Chiesa ortodossa. D'altra parte la fine del conflitto Est-Ovest ha offerto l'occasione a tutte le Chiese di ampliare le loro possibilità pastorali e politiche, creando nuove basi anche per le relazioni ecumeniche.

Ma la nuova situazione ha anche generato insicurezza, risvegliato antiche paure e ulteriori timori. Benché gli incontri ecumenici tra rappresentanze delle diverse Chiese continuino e contribuiscano a mantenere i rapporti, ogni Chiesa si dimostra preoccupata della propria identità più che dei rapporti con le altre Chiese. La comunione ecumenica resta sottoposta a dure prove e in diversi luoghi le Chiese minacciano persino di disintegrarsi. Sotto l'impressione prodotta dalla loro difficile situazione, la maggior parte di esse deve concentrarsi maggiormente sui propri problemi interni, per cui le relazioni interecclesiali perdono d'importanza⁶³. Basti pensare ai contrasti interni all'ortodossia, per esempio tra il patriarcato di Mosca e quello di Costantinopoli a proposito dell'Estonia; o ai casi della Romania, Slovacchia e Ucraina e ai dissidi che nascono tra la Chiesa ortodossa e le Chiese uniate⁶⁴. I conflitti etnici s'intrecciano con quelli religiosi, portando difficoltà gravi e rotture per contrasti di giurisdizione, complicate dai nazionalismi, nei territori già sovietici come in quelli dei paesi satelliti.

Perciò la seconda Assemblea Ecumenica Europea non a caso dedicata al tema "Riconciliazione, dono di Dio e sorgente di vita nuova"⁶⁵,

⁶² H. LEGRAND, *La difficile comunicazione*, in *Il Regno*, n. 17, 2002, pp. 530 – 534.

⁶³ Vedi Seconda Assemblea Ecumenica Europea (AEE2), *Materiale servito*, cit., (B6).

⁶⁴ La Biserica ortodoxă română dal 1961 partecipa agli incontri ecumenici e interortodossi e dal 1964 diviene membro della CEC. L'Associazione ecumenica delle Chiese (AIDRom), fondata nel 1993 mantiene i contatti con i partner ecumenici internazionali e tramite la Settimana di Preghiera per l'Unità dei Cristiani, celebrata già dal 1960, incoraggia e assiste lo svolgimento di una liturgia ecumenica in tutto il paese. Tali attività si sono dovute arrestare a causa dell'intervento del regime, per poi riprendere a partire dal 1990, laddove è stato nuovamente concesso il permesso di costruire associazioni, con la conseguente nascita di molte associazioni cristiane, sia confessionali che ecumeniche.

⁶⁵ Giovanni Paolo II, all'Angelus della domenica, vigilia dell'apertura della AEE2 (23-30 giugno), ha proposto queste positive considerazioni: "In questo contesto, si pone con particolare urgenza il richiamo alla riconciliazione tra i cristiani. Il movimento ecumenico, per grazia di Dio ha dato benefici frutti; ha creato una situazione nuova tra i discepoli di Cristo. Vi sono però problemi ancora aperti e talvolta insorgono sconvolgimenti inattesi, nascono timori nuovi, serpeggiano inconsce paure. L'Assemblea



registra un confronto tra Est e Ovest, tra ortodossia e "resto del mondo"⁶⁶. Mentre la parte romena, peraltro la più numerosa seguita da Germania, Austria e Italia, rilevava la difficoltà di intraprendere relazioni ecumeniche tra greco-cattolici e ortodossi per via della disputa sul possesso delle chiese, il patriarca di Mosca, Alessio II⁶⁷, sottolineava come lo stato dei rapporti ecumenici fosse particolarmente critico, poiché l'opera missionaria proveniente dall'esterno risultava essere indirizzata verso persone battezzate nell'Ortodossia o comunque storicamente radicate in essa.

Proprio per questi motivi, forte era l'esigenza di elaborare un documento comune, che mettesse d'accordo tutte le Chiese d'Europa e che contenesse i diritti e i doveri ecumenici fondamentali⁶⁸. Una sorta di *Magna Charta* delle religioni, dalla quale potessero essere dedotte direttive,

di Graz per l'Europa, con il suo programma d'incontro, di scambio e di preghiera, intende rinsaldare il dialogo della carità, il solo veramente capace di promuovere anche il dialogo teologico, che ha davanti a sé un percorso ancora molto impegnativo". Vedi *L'Osservatore Romano*, 22-23 giugno 1997.

⁶⁶ J. FISCHER, *Le Chiese e l'Europa di fronte al terzo millennio: da Basilea a Graz, i progressi dell'ecumenismo in Europa*, in AA. VV., *Il fattore religioso nell'integrazione europea: programma di ricerca Les identités européennes au 20 siècle*, coordinato dall'Institut Pierre Renouvin (Université Paris 1 - Panthéon Sorbonne), a cura di A. Canavero, J-D. Durand, UNICOPLI, Milano, 1999, p. 177 ss.

⁶⁷ A rimarcare la tensione tra Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa russa, ricordiamo il mancato incontro tra il patriarca di Mosca Alessio II e il Santo Padre. Le ragioni sono state individuate nell'impossibilità d'inviare una rappresentanza del patriarcato moscovita alla festa dei SS. Pietro e Paolo a Roma, benché si era ormai instaurata una vera tradizione da oltre vent'anni. Inoltre, nella stessa Assemblea di Graz, da più parti, si sono levate forti proteste contro il "proselitismo" di parte cattolica. Anche l'assenza ai lavori di Graz del patriarca di Costantinopoli Bartolomeo I, benché il suo intervento fosse previsto da tempo, manifestava, assieme agli altri elementi fin qui esaminati, un sicuro disagio che si rifletteva sui rapporti ecumenici.

⁶⁸ A questo fine il Consiglio Ecumenico delle Chiese e della Chiesa cattolica romana ha costituito un gruppo misto di lavoro, la cui attività è sfociata nell'elaborazione di un documento, intitolato *La sfida del proselitismo e l'appello alla testimonianza comune*, le cui indicazioni avrebbero potuto essere utili per il dialogo futuro. In esso si richiamava la necessità da parte di tutte le Chiese cristiane di non invocare il mandato missionario cristiano per cercare di conquistare, con mezzi finanziari o propagandistici, membri di un'altra confessione cristiana. Ma al contempo si sottolineava l'impegno di rispettare il diritto di tutti i cristiani di convertirsi a un'altra confessione, senza pressioni o manipolazioni di sorta. Per fare ciò ed evitare malintesi che potessero portare a interminabili conflitti occorreva la reciproca informazione delle Chiese interessate sulle rispettive attività nei territori, ma ciò poteva avere effetti positivi solo se si operava un bilanciamento tra il concetto ecclesiale di territorio canonico e il diritto umano alla libertà religiosa. Cfr. AEE2, *Materiale servito*, cit., (B7).



regole e criteri ecumenici, atti ad aiutare le Chiese a distinguere tra proselitismo e testimonianza cristiana; tra fondamentalismo e autentica fedeltà alla fede. Così, da una specifica raccomandazione⁶⁹ emersa nel corso della seconda Assemblea Ecumenica Europea di Graz, ha avuto origine l'iniziativa di redigere un documento contenente acquisizioni e prospettive dell'impegno ecumenico intrapreso dalle diverse tradizioni cristiane europee e, dopo un'ampia consultazione, si è arrivati alla redazione della *Charta Oecumenica - Linee guida per la crescita della collaborazione tra le Chiese in Europa*⁷⁰.

La *Charta*, non intende rivestire "alcun carattere dogmatico-magisteriale o giuridico-ecclesiale" e "la sua normatività consiste piuttosto nell'auto-obbligazione da parte delle Chiese e delle organizzazioni ecumeniche europee", come si avverte nel richiamo costante all'impegno comune⁷¹. In essa è sottolineata l'esigenza di riconciliazione tra i cristiani per rendere le Chiese più credibili nel loro annuncio. Il documento è stato sottoscritto nel 2001 a Strasburgo dai due presidenti e segretari della CEC e del CCEE, con l'intento di creare una collaborazione tra le Chiese d'Europa. Non sfugge alle parti che la riconciliazione è difficile soprattutto con l'ortodossia russa che non vuole accettare il superamento del concetto di territorio canonico, impraticabile oggi a causa del ridistribuirsi delle popolazioni sul territorio europeo e del grande processo migratorio in atto, nonché a causa della rapida circolazione di idee e di modelli culturali, sociali e religiosi, anche per l'intensificarsi delle comunicazioni attraverso la televisione, internet e gli altri mezzi di comunicazione di massa. I tre documenti conclusivi dell'incontro di Graz - un messaggio al popolo di Dio, un documento-base di taglio teologico e un testo di raccomandazioni concrete - sono stati approvati a maggioranza, ma con molte astensioni o assenze dall'aula al momento delle votazioni, soprattutto da parte di esponenti ortodossi.

L'ultima conferenza ecumenica, sul tema "La luce di Cristo illumina tutti. Speranza di rinnovamento e unità in Europa", ha visto come tappa finale Sibiu. Essa si caratterizza per il fatto - a differenza delle precedenti - di non essere stata concentrata in un unico incontro, ma "diluita" in quattro incontri, svolti a più tappe in una sorta di pellegrinaggio

⁶⁹ Vedi punto 1.2 del *Documento finale - Raccomandazioni operative -*, Seconda Assemblea Ecumenica Europea (AEE2), Graz, Austria, 23-29 giugno 1997.

⁷⁰ M. LAVOPA, *La "Charta oecumenica européenne". Una carta per l'Europa contemporanea*, in *InStoria*, Rivista on line di storia & informazione, n. 38, febbraio 2011.

⁷¹ Così si legge nel prologo della *Charta*. Il documento è consultabile in http://www.internetica.it/charta_oecumenica.htm.



simbolico. Il “quadruplo pellegrinaggio” ha visto come prime due tappe Roma e Terni nel 2006⁷², quindi Wittenberg e Sibiu, nel 2007⁷³. Durante questo pellegrinaggio ecumenico sono stati inoltre organizzati numerosi incontri regionali, oltre a quello delle Chiese ortodosse a Rodi e quello dei giovani a St. Maurice.

I principali temi oggetto di riflessione nel corso della terza Assemblea Ecumenica Europea (AEE3) si sono discussi in nove forum, che corrispondono ai principali temi della *Charta Oecumenica*. Tre importanti nodi da sciogliere sono in particolare emersi nelle tappe preparatorie all'Assemblea.

Il primo è quello delle differenti visioni che le diverse Chiese hanno dell'unità cristiana, con particolare attenzione alla situazione ecumenica europea; tale problema è apparso evidente nel corso della prima tappa romana⁷⁴.

Il secondo nodo è quello della missione in Europa, affrontato nella tappa di Wittenberg e anch'esso poi ripreso nel corso del dibattito svoltosi a Sibiu, nell'ambito del forum n. 3, dedicato alla "testimonianza" nei suoi diversi aspetti, da quella diretta della fede a quella che si realizza

⁷² Il convegno ecumenico nazionale è stato promosso a Terni, dal 5 al 7 giugno 2006, dalla Commissione episcopale della CEI per l'ecumenismo e il dialogo, dalla Federazione delle Chiese evangeliche in Italia e dall'Arcidiocesi ortodossa d'Italia.

⁷³ Il punto di partenza dell'itinerario verso Sibiu è stato un incontro preparatorio a Roma, tenutosi dal 24 al 27 gennaio 2006: 150 delegati delle Chiese e Conferenze episcopali hanno messo a punto la struttura del processo Assembleare, cogliendo inoltre l'occasione per incontrare la "famiglia confessionale" cattolica con Papa Benedetto XVI, che ha espresso parole di apprezzamento per il tema dell'Assemblea. La seconda tappa è consistita in una serie di incontri a livello nazionale e regionale, inaugurata dal convegno ecumenico italiano di Terni, nel giugno 2006. CEC e CCEE hanno recensito una cinquantina di iniziative simili in tutta Europa. La terza tappa è stata costituita da un incontro ecumenico delle stesse dimensioni di quello romano, svoltosi dal 15 al 18 febbraio 2007 in un luogo-simbolo del protestantesimo, la città luterana di Wittenberg in Germania. Fra gli obiettivi di questa tappa, l'incontro con le Chiese della Riforma e un primo esame dei risultati degli incontri a livello nazionale e regionale. Infine - quarta tappa - l'Assemblea vera e propria, che per la prima volta si svolge in un Paese dell'Est e a tradizione ortodossa: Sibiu, città della Transilvania e “capitale europea della cultura” proprio nel 2007.

⁷⁴ Mentre cattolici e ortodossi sono piuttosto vicini nella loro comprensione dell'unità della Chiesa, ed esiste una notevole affinità con le Chiese della cosiddetta comunione di Porvoo (anglicani e luterani nordici), il modello di unità rappresentato dalla "Concordia di Leuvenberg" (sottoscritta da luterani, riformati, Chiese unite e metodisti) non è "compatibile" con la concezione cattolica e quella ortodossa, in quanto consente la convivenza di ecclesiologie troppo diverse. Cfr. **R. NOLL**, *In cammino verso Sibiu. L'integrazione europea: un tema nell'agenda delle Chiese*, in *Il Regno*, n. 5, 2006, p. 201 ss.



attraverso la presenza cristiana e la solidarietà nella società⁷⁵. Tra gli spunti per il dibattito, il tema del proselitismo non perde di attualità nemmeno nella terza Conferenza per le Chiese ortodosse dei Paesi dell'Est europeo, che da anni si sentono minacciate dall'attività di proselitismo aggressivo condotta sia da gruppi evangelici che da movimenti cattolici di stampo carismatico e catecumenale.

Infine (forum n. 4), un altro grosso nodo riguarda la diversa concezione che le Chiese hanno del loro ruolo nella società europea. Le posizioni emerse sono diverse e non si possono ridurre semplicemente alle differenze confessionali; molto dipende anche dalla storia nei singoli Paesi e dalla loro tradizione relativamente al rapporto fra Chiesa e Stato. Semplificando, i partecipanti si dividono principalmente in due fazioni. Da un lato, quello di chi intende la presenza cristiana come una sobria testimonianza all'interno di una società laica e pluralista e, dall'altro, quella costituita da coloro che sostengono la necessità di una "ricristianizzazione" dell'Europa, caratterizzata da una più forte influenza della Chiesa in materia di legislazione, specie sui temi etici.

5 - I problemi aperti: il rapporto con la Chiesa ortodossa del patriarcato di Mosca

Il problema del proselitismo cattolico nel territorio canonico della Chiesa ortodossa russa è uno dei più seri ostacoli al miglioramento delle relazioni tra le due Chiese⁷⁶. Il proselitismo cattolico viene percepito come

⁷⁵ Questa presenza si articola in: a) testimonianza individuale e/o collettiva-ecclesiale, b) testimonianza verbale e/o silenziosa, c) preghiera come testimonianza in rapporto al dibattito sui valori politici e sociali europei, d) testimonianza apologetica e/o "diagonale", e) proselitismo e/o missione comune delle Chiese.

⁷⁶ Nel dialogo tra cattolici e ortodossi sono stati compiuti molti passi avanti, in modo particolare con la Chiesa ortodossa russa e con la Chiesa ortodossa serba. Tra gli eventi più rilevanti che hanno contribuito alla crescita del dialogo va certamente menzionata l'iniziativa delle *Giornate della cultura e della spiritualità russa*, svoltasi in Vaticano, promossa dallo stesso patriarca di Mosca e di tutta la Russia, Kirill, tramite il Metropolita di Volokolamsk, Hilarion, presidente del Dipartimento per le relazioni ecclesiastiche esterne del patriarcato di Mosca, e organizzata congiuntamente con il Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani e il Pontificio Consiglio della Cultura. Nei giorni 19 e 20 maggio 2010 si sono svolti inoltre a Roma due importanti eventi: un simposio sul tema *Cattolici e ortodossi oggi in Europa. Le radici cristiane e il comune patrimonio culturale d'Oriente e Occidente*, presso la chiesa russa di Santa Caterina, e un concerto di musica sacra russa, alla presenza di Benedetto XVI, nell'aula Paolo VI. Il fenomeno dell'emigrazione ha altresì favorito un crescente avvicinamento tra cristiani di



aggressivo, sia che operi in un mercato religioso, voluto dall'Unione europea, che ha abbandonato gli schemi consolidati del rispetto delle appartenenze tradizionali e del territorio canonico delle altre Chiese cristiane⁷⁷, sia che venga svolto tra la popolazione tradizionalmente ortodossa in Russia e negli altri paesi ex sovietici, e ciò induce le Chiese ortodosse a ritenere che non venga tenuta in alcun modo in

confessioni diverse. A questi incontri devono aggiungersi infatti le numerose visite di alti esponenti del patriarcato di Mosca, in modo particolare del Metropolita Hilarion, in Paesi a maggioranza cattolica (come anche di vescovi cattolici in Russia e in Ucraina), dove, a causa della crescente emigrazione di cittadini ucraini e moldovi, prevalentemente ortodossi, si fa maggiormente sentire la necessità d'incontri tra i sacerdoti e i fedeli cattolici e ortodossi. **M. ZUST**, *Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani*, in *L'Osservatore Romano*, 21 gennaio 2010.

⁷⁷ La critica al proselitismo cattolico si riferisce non tanto alla crescita del numero dei fedeli, quanto alla presenza di vescovi e preti cattolici in Russia che rivendicano una propria giurisdizione territoriale: tale idea è legata alla concezione estremamente politicizzata e all'alto grado di clericalizzazione delle due Chiese. Nel febbraio 2002 Giovanni Paolo II ha elevato al rango di Arcidiocesi l'amministrazione apostolica della madre di Dio a Mosca, e costituito le diocesi di San Clemente a Saratov, della Trasfigurazione a Novosibirsk e di San Giuseppe a Irkutsk. Metropolita della "provincia ecclesiastica" è stato nominato l'Arcivescovo Tadeusz Kondrusiewicz, fino ad allora amministratore apostolico della Russia settentrionale. Le amministrazioni apostoliche per la Chiesa cattolica sono strutture "provvisorie", destinate a "trasformarsi in diocesi". Non si tratta dunque di "introdurre nuove strutture", ma di "ripristinare" quelle "preesistenti" rispetto all'era comunista e che già erano quattro. Il responsabile della sala stampa Navarro-Valls ha osservato all'epoca che il Governo russo non ha "sollevato" obiezioni e ha affermato che la Chiesa cattolica vuole "migliorare" il suo rapporto con la Chiesa ortodossa, "cui non ha mai fatto mancare il proprio sostegno, anche attraverso le varie organizzazioni cattoliche".

Alle proteste del patriarcato ortodosso di Mosca il portavoce vaticano ha risposto osservando che la Chiesa cattolica "rispetta" la Chiesa ortodossa, che "erige strutture di governo pastorale" a Vienna, Berlino, Bruxelles; e "chiede il medesimo rispetto" quando organizza l'assistenza religiosa per i propri fedeli, che vivono in Russia e "sono cittadini russi a tutti gli effetti". I cattolici che vivono nella Federazione russa "si aggirano intorno a 1.300.000", dice la nota vaticana, mentre il patriarcato sostiene che sono solo mezzo milione. Vedi **L. ACCATTOLI**, *Diocesi cattoliche in Russia, l'ira del patriarca*, in *Corriere della Sera*, 12 febbraio 2002. Per la posizione della Chiesa ortodossa russa, cfr. **F. SCAGLIONE**, *Alessio II, Roma ascoltaci* (Intervista esclusiva con il patriarca, che ribadisce le ragioni del dissidio con il Vaticano. Il problema del "proselitismo cattolico", la questione ucraina, il futuro dei rapporti tra le Chiese-sorelle), in *Famiglia Cristiana*, 22 settembre 2002. Cfr. **G. CIMBALO**, *L'appartenenza religiosa tra apostasia, divieto di proselitismo e ricerca d'identità*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., settembre 2011; **Dipartimento delle relazioni con l'estero del patriarcato di Mosca**, *Il proselitismo cattolico tra la popolazione ortodossa in Russia*, Mosca, 25 giugno 2002; **A. FILIPPI**, *Identità e proselitismo*, in *Il Regno-attualità*, n. 12, 1998, p. 422 ss.



considerazione la loro natura di “Chiese sorelle”⁷⁸, così come dichiarato dal Vaticano II. Nonostante ciò negli ultimi anni i rapporti tra il patriarcato di Mosca e la Chiesa cattolica si sono intensificati⁷⁹ e hanno registrato un sensibile miglioramento sulla questione del territorio canonico rispetto agli anni Novanta del secolo scorso quando missionari cattolici andavano in Russia a operare attivamente senza il consenso della gerarchia ecclesiastica ortodossa. Tuttavia la situazione rimane tesa e molti problemi sono irrisolti; oggi l’esigenza più sentita è quella di sviluppare una cooperazione tra ortodossi e cattolici per potere arginare i “nuovi culti” la cui espansione a Est era ed è fortemente sostenuta e patrocinata dal Dipartimento di Stato USA⁸⁰.

L’obiettivo è quello di creare un fronte comune contro le “sette” in nome dei rapporti tra le Chiese sorelle e per far fronte al diffondersi dei “nuovi culti”. La tradizione ecclesiale che accomuna tra loro cattolici e ortodossi, più che i rapporti con il variegato mondo protestante, induce le suddette Chiese ad avere posizioni simili in tema di etica personale e sociale, con particolare riguardo alla morale sessuale, ai problemi di genere, all’istituzione familiare, al progresso scientifico e tecnologico, alla bioetica e ai problemi di fine vita e in generale sulle diverse problematiche che caratterizzano l’epoca contemporanea. Tutte questioni che possono fungere da propulsori per una più stretta cooperazione nel campo della difesa dei diritti di tutti i cristiani e per una più stretta collaborazione tra le due Chiese.

Non a caso, negli ultimi decenni, l’attività delle Chiese ortodosse, e in particolare di quella russa, si sono moltiplicate in ambito europeo

⁷⁸ Dopo il Concilio Vaticano II le Chiese orientali sono considerate *Chiese sorelle* (UR 14; cf UR 3, LG 8, 15). Con l’espressione *Chiese sorelle* si indicano la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse, e non le Chiese cattoliche orientali, le quali sono già incluse nella Chiesa cattolica.

⁷⁹ Nel 1993 è stato costituito a Mosca il Comitato consultivo interconfessionale cristiano, organismo che raccoglie esponenti della Chiesa cattolica ed ortodossa, delle altre confessioni cristiane, nonché esponenti di comunità dei Paesi Baltici e di altri Paesi dell’Europa Orientale. L’attività di tale Comitato, fermatasi nel 2002, è stata riattivata nel 2007 in vista della terza Assemblea Ecumenica Europea.

⁸⁰ Da sempre la politica del Dipartimento di Stato USA ha sostenuto e sostiene l’espansione nel mondo delle confessioni religiose, soprattutto di quelle che hanno la loro origine e i loro organismi direzionali nel territorio statunitense. Ciò avviene malgrado che gli Stati Uniti si proclamino separatisti e tuttavia essi ritengono che il pluralismo religioso e la differenziazione dell’appartenenza confessionale funga da antidoto alle possibili derive autoritarie di ogni Stato. **B. FOUCHEREAU**, *Au nom de la liberté religieuse. Les sectes, cheval de Troie des Etats-Unis en Europe*, in *Le Monde Diplomatique*, maggio 2001, p. 27.



perché ci si sta rendendo conto che il tradizionale concetto di territorio canonico è incompatibile con la normativa comunitaria volta ad abbattere le frontiere tra gli Stati, alla ricerca di una nuova comune identità⁸¹. Il rischio di isolamento dalle logiche comunitarie ha portato il patriarcato di Mosca a superare le iniziali difficoltà della sua adesione alla CEC⁸², in quanto dapprima considerata troppo “occidentale”, rendendo negli ultimi decenni più attivo il suo contributo all'integrazione europea mediante la promozione e la creazione di una commissione speciale sulla partecipazione degli ortodossi alla CEC. Così l'unità politica dei territori nei quali le confessioni ortodosse sono presenti tende a ricomporsi a unità all'interno dell'Unione Europea. Proprio per questo è sentita da parte delle Chiese, in particolare ortodosse, la necessità di ridiscutere l'assetto della giurisdizione canonica e i rapporti tra le diverse strutture delle Chiese, soprattutto in considerazione del progressivo sviluppo, a livello di giustizia internazionale, del riconoscimento del diritto alla diversità etnica, linguistica culturale e religiosa, grazie all'applicazione dei principi di uguaglianza e di non discriminazione⁸³.

Il rapporto con l'Unione europea produce nei paesi di più recente ingresso importanti novità sul ruolo svolto dalle confessioni ortodosse, posto che queste formazioni sociali sono state e sono soggetti capaci di produrre stabilità e coesione sociale dal momento in cui sono coinvolte nelle istituzioni⁸⁴. Ben consapevoli di questa loro forza, tali confessioni

⁸¹ G. CIMBALO, *L'appartenenza religiosa tra apostasia, divieto di proselitismo e ricerca d'identità*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., settembre 2011, p. 44 ss.

⁸² Il processo di unificazione europea, ideato e perseguito per realizzare la pace e favorire la prosperità, va di pari passo con il cammino ecumenico. Questo percorso, iniziato – come abbiamo ricordato più volte – alla fine del XIX secolo ad opera delle Chiese protestanti e cattolica, non vedeva la partecipazione delle Chiese ortodosse. Dopo una fase di stallo tra il 1914 e il 1945, il dialogo tra le religioni venne rilanciato nel 1948 con la creazione del Consiglio Mondiale delle Chiese (WCC) o altrimenti denominato Conferenza delle chiese europee (CEC). La Chiesa ortodossa russa è membro della CEC dal 1961, e quattro dei suoi rappresentanti siedono attualmente nel Comitato Centrale. Dal 1978 al 1992 il patriarca di Mosca e di tutte la Russia Alessio II ha ricoperto la carica di presidente della CEC. Nel 2008 il patriarcato di Mosca ha deciso di sospendere la sua adesione a causa del rifiuto da parte del Comitato centrale della CEC di ammettere tra i suoi membri la Chiesa ortodossa di Estonia, Chiesa autonoma creata nel 1993 su ispirazione del patriarcato moscovita.

⁸³ F. MARGIOTTA BROGLIO, *Religione, religioni, democrazia: amiche o nemiche?*, in AA. VV., *De Amicitia, Scritti dedicati a Arturo Colombo*, a cura di G. Angelini, M. Tesoro, Franco Angeli, Milano, 2007, p. 214.

⁸⁴ Di ciò si è resa ben conto la Commissione di Venezia la quale ha richiesto - e imposto - a tutti i paesi dell'Est Europa l'adozione di una legge sulla libertà religiosa, in modo che questa costituisca una sorta di “statuto di libertà delle religioni” posto a latere e



religiose cercano una nuova collocazione all'interno dei processi decisionali e politici che caratterizzano la vita dell'Unione europea, rivendicando la piena agibilità dello spazio pubblico e proponendosi come agenzie capaci di gestire, nell'ottica della sussidiarietà, servizi alla persona, ricoprendo un ruolo politico e sociale che va ben al di là della dimensione individuale dell'appartenenza religiosa. La normativa comunitaria sulla sussidiarietà orizzontale spinge le confessioni religiose sempre più verso il settore dei servizi alla persona, soprattutto in quei paesi nei quali sono presenti Chiese tradizionali o nazionali che ricoprono un ruolo centrale nel tessuto sociale del paese e tendono a proiettarne e consolidarne gli effetti anche nel quadro europeo, forti del loro recente radicamento anche in altri paesi dell'Unione a causa dell'emigrazione⁸⁵.

6 - Le prospettive di azione comune delle Chiese nella difesa dei valori etici

Benché i rapporti di fratellanza tra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse siano oggi resi più complessi dal contemporaneo spostamento di popolazioni dall'Est all'Ovest che, incrociandosi con una contestuale emigrazione verso le aree più ricche del mondo dal Sud al Nord contribuisce a rimescolare la distribuzione degli appartenenti delle diverse confessioni nel territorio europeo, sembrano essersi create le condizioni per una collaborazione necessitata tra le diverse Chiese. Ciò avviene perché il complesso fenomeno delle differenti esperienze religiose offre alle confessioni religiose tradizionalmente predominanti in determinati territori nuove opportunità di confronto con altri culti portati dall'immigrazione.

In Italia, ad esempio, negli ultimi anni, l'intenso flusso migratorio dall'Est Europa ha riproposto dopo molti secoli la presenza organizzata di confessioni religiose cristiane legate all'ortodossia, tanto che la religione ortodossa è divenuta la seconda per numero di aderenti nel nostro paese, dopo il cattolicesimo. D'altra parte, il moltiplicarsi di casi di apostasia, di scismi e di eresie nello spazio religioso dell'ortodossia, ha visto

a esplicazione delle garanzie costituzionali alla libertà religiosa.

Fortemente critico verso questa politica della Commissione di Venezia è **G. CIMBALO**, *Pluralismo confessionale e comunità religiose in Albania*, cit., pp. 111 e ss., 208 e ss.

⁸⁵ **F. BOTTI**, *Le confessioni religiose e il principio di sussidiarietà nell'Unione europea*, cit., p. 2 ss.



l'inefficacia dell'applicazione del divieto di proselitismo come strumento attraverso il quale governare e salvaguardare il territorio di afferenza alle diverse Chiese autocefale e mantenere l'ordine nei nuovi territori nei quali esse sono presenti⁸⁶.

Ci sono le condizioni di fatto per affermare che si è creato un vasto e diversificato mercato del religioso nel quale le confessioni religiose operano in concorrenza tra loro come delle "agenzie" che cercano di collocare il sacro in società secolarizzate, dove l'offerta si rivolge a segmenti di mercato sempre più ristretti perché in realtà predominano i valori della laicità, quando non dell'indifferentismo in materia religiosa. Questa minoranza relativa di coloro che sentono il bisogno di credere in valori di natura religiosa, spinge le confessioni a contendersi tra di loro i potenziali fedeli, ma anche a cercare di fare fronte comune per salvaguardare quell'insieme di valori fondanti che costituiscono la loro base comune, anche attingendo alla storia e alle origini divine del loro credere.

La complessità della situazione pone le basi e sollecita il comune interesse delle confessioni a un'azione comune presso gli organismi comunitari per affermare e difendere valori condivisi da porre alla base di un rafforzamento complessivo della componente comunque religiosa della popolazione.

È pur vero che i paesi occidentali d'Europa subiscono una fase di forte laicizzazione, sostenuta in passato dal consumismo e alimentata oggi da valori morali di origine laica che si vanno diffondendo sull'onda delle problematiche connesse all'appartenenza di genere, delle battaglie contro i simboli religiosi, in nome della libertà di insegnamento, di educazione e di opinione. Questo processo è sostenuto da una legislazione internazionale emanata a tutela dei diritti umani che ha di fatto sostituito il precedente riferimento al diritto naturale e che cerca nel diritto pattizio, nelle

⁸⁶ Recentemente ha concluso il suo iter l'intesa tra lo Stato italiano e la Sacra Arcidiocesi d'Italia ed Esarcato per l'Europa meridionale dopo anni di stallo. L'accelerazione di questa procedura sembra essere stata dettata più dal bisogno di preconstituire l'esistenza di un'intesa con una Chiesa ortodossa ai fini di contrastare le richieste di una componente ortodossa ben più consistente in Italia quale quella della Biserica ortodoxă română. L'evento dunque si inserisce in uno scontro non dichiarato tra il patriarcato di Costantinopoli e le Chiese autocefale relativamente alla giurisdizione sui fedeli ortodossi che si trovano fuori dal territorio nazionale delle rispettive Chiese. Ma c'è di più, l'Italia è oggi caratterizzata dalla presenza di comunità religiose ortodosse spesso nate per iniziativa di sacerdoti che hanno abbandonato la Chiesa cattolica o frutto della presenza di nuclei di migranti ad esse appartenenti come è il caso della Chiesa Ortodossa Greca del vecchio calendario alla quale si sono aggiunti i vecchi calendaristi romeni.



convenzioni internazionali e negli accordi le nuove regole di convivenza.

Da parte loro i paesi dell'Europa orientale devono contrastare gli effetti di anni di propaganda ateista e di una forte destabilizzazione dell'organizzazione ecclesiastica sul territorio, della crescente carenza di risorse per le confessioni, a fronte delle necessità d'investire nella costruzione e realizzazione di presidi sul territorio attraverso il reinsediamento della loro organizzazione ecclesiastica. La necessità di risorse atte a rendere realizzabile questo progetto non può essere soddisfatta – come abbiamo visto – dalla restituzione dei beni a suo tempo confiscati dagli Stati. Le risorse da reperire sono costituite dai legami che esse saranno capaci di costruire con gli Stati, offrendo servizi alla persona e partecipando alla gestione delle attività d'inclusione sociale predisposte dagli Stati sui loro bilanci sempre più esigui.

Se questo progetto avrà successo crescerà il ruolo sociale delle Confessioni religiose attraverso le opere, si ricreerà quel tessuto economico costituito da una rete di beni e di servizi forniti dalle strutture religiose che aumenterà il loro peso sociale; crescerà così l'offerta in materia scolastica e della formazione, dando vita a quelle strutture intermedie finalizzate a potenziare ruolo e funzione sociale delle enclaves religiose. Così operando si realizzerà nel tempo una tendenziale equiparazione normativa tra le diverse aree del Continente, attenuando le differenze di status giuridico delle differenti Confessioni religiose.

Nell'attesa che ciò si realizzi cattolici e ortodossi sono consapevoli che occorre battersi insieme per conservare il comune radicamento sociale delle religioni. Da qui la presenza di cattolici e ortodossi in alcune battaglie simbolo davanti alla Corte EDU, come quella della presenza del crocifisso negli uffici pubblici e nelle scuole⁸⁷, come nelle vertenze giuridiche concernenti le problematiche di fine vita e la comune opposizione all'adozione di una legislazione civile volta a garantire la possibilità di morire con dignità⁸⁸; come infine l'opposizione alle battaglie

⁸⁷ Nel processo di appello davanti alla Grande Chambre relativo al caso Lautsi e concernente l'affissione del crocifisso nelle scuole pubbliche italiane, sono stati ammessi a intervenire nella procedura scritta, ai sensi degli artt. 36 § 2 della Convenzione e 44 § 2, i governi di Armenia, Bulgaria, Federazione russa, Grecia e Romania dietro la spinta delle rispettive confessioni ortodosse nazionali.

⁸⁸ Da tempo cattolici e ortodossi hanno intrapreso un cammino comune di azione contro le sfide lanciate dalla cultura secolarista, specie su aborto, eutanasia e famiglia. Emblematico è il *Messaggio congiunto alle nazioni di Polonia e Russia*, del presidente della conferenza episcopale polacca, arcivescovo Józef Michalik, Metropolita di Przemysl e del capo della Chiesa ortodossa russa, Kirill, patriarca di Mosca e di tutte le Russie, sottoscritto a Varsavia, il 17 agosto 2012. Il documento ricorda il magistero di Benedetto



concernenti le questioni di appartenenza di genere e in particolare la generale adozione di una legislazione di apertura ai matrimoni tra persone dello stesso sesso.

Il confronto si sposta su terreni del tutto nuovi per la Chiesa cattolica la quale difende ancora l'indissolubilità del matrimonio, mentre è ormai generale l'accettazione di una legislazione divorzistica. Ora è la struttura stessa della famiglia e del matrimonio a essere messa in discussione. Soprattutto le scelte relative a queste problematiche portano con sé l'adozione di un comune atteggiamento delle religioni cristiane rispetto alle pratiche di inseminazione artificiale, nonché di filiazione e di adozione da parte di coppie di genitori formate da persone dello stesso sesso.

Siamo di fronte alle nuove frontiere dell'etica, a una lotta più squisitamente religiosa per i valori fondanti dell'etica cristiana rispetto ai quali cattolici e ortodossi trovano sostanziali motivi di unità, al contrario di quanto avviene con le Chiese protestanti. Queste hanno ormai come punto di riferimento l'etica laica, che esse stesse hanno contribuito a generare, stimolando riflessioni innovative, ad esempio, in materia di qualità della vita o di rapporti matrimoniali tra persone dello stesso sesso, al punto da superare il concetto stesso di vita biologica e di sostituire ai rapporti di doverosità e di esclusività propri del matrimonio cattolico od ortodosso, quello del perdurare dell'amore tra i coniugi.

Malgrado queste battaglie presentino notevoli difficoltà e hanno già visto il verificarsi di significative sconfitte in materia di apertura di matrimoni⁸⁹ e di pratiche di fine vita⁹⁰, esse hanno l'effetto di rinsaldare la

XVI e non manca di sottolineare il clima di ostilità verso Cristo manifestato nella moderna società europea attraverso il "tentativo di promuovere l'aborto e l'eutanasia – peccati gravi contro la vita e disonore della civiltà moderna - il matrimonio tra persone dello stesso sesso, il rifiuto dei valori tradizionali e la rimozione dalla sfera pubblica dei simboli religiosi". "La laicità falsamente intesa" – si legge nel documento – "prende la forma di fondamentalismo ed è una delle forme di ateismo". Si ricorda poi che la famiglia, fondata sulla stabile relazione tra un uomo e una donna, esige rispetto e difesa. È "la culla della vita", "garante di stabilità sociale e segno di speranza per la società". <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1350310>.

⁸⁹ Sia la Francia (legge c.d. Taubira, approvata il 23 aprile 2013), sia l'Inghilterra e con essa il Galles (Marriage "Same Sex Couples" Act 2013 approvato dalla regina il 17 luglio 2013) hanno adottato provvedimenti finalizzati all'apertura del matrimonio a persone dello stesso genere. Entrambi i provvedimenti accettano la possibilità che queste famiglie possano adottare, sebbene l'emendata legge inglese preveda che tale istituto possa perfezionarsi solo allorquando vi sia il consenso prestato dai genitori naturali all'adozione del fanciullo da parte di una coppia di persone dello stesso sesso. Queste norme si aggiungono alle legislazioni di analogo contenuto da anni ormai sperimentate



coesione interna dei fedeli afferenti alle differenti organizzazioni ecclesiastiche, di radunare un numero certamente ridotto di fedeli, ma fortemente motivato, intorno a valori religiosi condivisi.

È questa la nuova frontiera dell'ecumenismo e del possibile incontro tra ortodossi e cattolici in nome della difesa di comuni valori.

È questa una delle sfide più grandi che attende il pontificato di Papa Francesco, la cui sensibilità nei confronti dei rapporti con l'ortodossia è nota.

in numerosi paesi europei, primi tra tutti l'Olanda e il Belgio. Non è escluso che proprio i recenti avvenimenti indurranno anche i paesi dell'Est Europa a orientarsi allo stesso modo. A spingere verso queste soluzioni è la consapevolezza acquisita dell'equivalenza tra le famiglie convenzionali e quelle di fatto nella loro funzione di cellula economica primaria nell'accumulazione della ricchezza sociale. Cfr. **G. ANTONELLI**, *Metamorfosi della famiglia in quanto organizzazione economica*, in **AA. VV.**, *Metamorfosi del matrimonio e altre forme di convivenza affettiva*, a cura di M. Costa, Libreria Bonomo editrice, Bologna, 2007, pp. 99-138.

⁹⁰ Anche per quello che riguarda le pratiche di fine vita la legislazione dei paesi europei sembra avere imboccato una stessa direzione, sia pure utilizzando metodologie differenti. Sul punto vedi **AA. VV.**, *Saggi sull'eutanasia*, a cura di F. Botti, Giappichelli, Torino, 2012; **F. BOTTI**, *L'eutanasia in Svizzera*, Bononia University Press, Bologna, 2007.