

Hyacinthe Destivelle, OP (Chiesa Romano Cattolica)

**L'ENCICLICA E IL MESSAGGIO DEL SANTO E GRANDE CONCILIO DELLA
CHIESA ORTODOSSA: UNO SGUARDO CATTOLICO**

(Chantilly, 6 ottobre 2026)

Vostra Santità,
Beatitudine,
Eminenze, Eccellenze,
Reverendi Padri e Madri, cari Professori,
cari Fratelli e Sorelle,

Desidero anzitutto esprimere i miei sinceri ringraziamenti al Comitato organizzatore, e in modo particolare a Sua Eminenza il Metropolita Emmanuel di Calcedonia, per il gradito invito a prendere parte a questo colloquio commemorativo del decimo anniversario del Santo e Grande Concilio della Chiesa Ortodossa. La mia gratitudine è ancor più viva in quanto ebbi l'onore di seguire da vicino questo storico evento in veste di giornalista, corrispondente de *L'Osservatore Romano*, l'organo ufficiale della Santa Sede, per il quale fui incaricato di redigere da Kolympari, in Creta, una cronaca quotidiana per quasi quindici giorni.

A proposito dell'Enciclica, scrivevo su *L'Osservatore Romano* il 29 giugno 2016 – mi si perdoni la citazione di me stesso: «*Occorre salutare con vivo favore questa Enciclica del Santo e Grande Concilio, che rimarrà certamente come uno dei suoi frutti più mirabili. Per la prima volta nell'epoca moderna, le Chiese ortodosse parlano con una sola voce non soltanto delle questioni che le premono da vicino, ma anche di quelle che angustiano l'umanità*». E proseguivo: «*Come mostrano i titoli dei suoi capitoli, ove ricorre incessantemente il termine "Chiesa", l'Enciclica affronta tutte siffatte questioni muovendo sempre da un punto di vista ecclesiologico, per non dire ecclesiocentrico. È questo un tratto indubbiamente peculiare dell'Ortodossia per la quale, come afferma l'Enciclica, il mondo intero è chiamato a essere "ecclesializzato"*».

A dieci anni di distanza, non posso che confermare tale constatazione. Poiché mi è stato chiesto di porgere uno sguardo cattolico sull'Enciclica e sul Messaggio del Concilio – e sono pervaso da profonda ammirazione nel farlo dinanzi ai redattori medesimi di questo documento, a cominciare dal Metropolita Emmanuel, Presidente del Comitato di redazione –, cercherò di adempiere a ciò, anzitutto come ecclesiologo, alla luce dei principi cattolici, segnatamente di quelli definiti dal Concilio Vaticano II. Sebbene i due Concili siano manifestamente assai dissimili per composizione, durata e ordine del giorno, il parallelismo non appare ingiustificato, tanto più che le conferenze preparatorie al Concilio ortodosso

ebbero inizio nel momento stesso in cui si svolgeva la preparazione del Vaticano II. Il documento di Alessandria del 2023, emanato dalla Commissione mista internazionale per il dialogo teologico cattolico-ortodosso, traccia del resto un'analogia tra i due eventi, affermando che *«questi due importanti Concili meritano di essere esaminati da vicino»*. Un altro significativo termine di paragone è offerto dal recente processo sinodale della Chiesa cattolica, inaugurato da Papa Francesco già nel 2015 e proseguito da Papa Leone XIV, processo che ha configurato la sinodalità come una delle dimensioni costitutive della Chiesa, nel medesimo frangente in cui tale dimensione veniva valorizzata e promossa nella Chiesa ortodossa per il tramite del Santo e Grande Concilio.

Ove si prosegue nel confronto tra il Concilio di Creta e il Concilio Vaticano II, due osservazioni preliminari si impongono a un cattolico riguardo all'Enciclica. La prima è di carattere formale: il termine "enciclica" nella Chiesa cattolica è, in linea di principio, riservato a un documento pontificio e non all'atto di un Concilio. Per contro, un Concilio cattolico può, oltre alle costituzioni, ai decreti e alle dichiarazioni, promulgare dei messaggi, e il Vaticano II ne ha pubblicati molteplici, all'inizio e soprattutto al termine dei suoi lavori. Sotto il profilo dottrinale, desidero riprendere il rilievo da me espresso nel 2016 circa il carattere eminentemente ecclesiologico, se non ecclesiocentrico, dell'Enciclica, del Messaggio e, in ultima analisi, dello stesso Santo e Grande Concilio: intesa la Chiesa non come mera istituzione, bensì come mistero che permette al cristiano di rispondere alla propria divina vocazione. Ciò accosta singolarmente il Concilio di Creta al Concilio Vaticano II, il quale fu anzitutto un Concilio ecclesiologico, inteso a rispondere alle sfide pastorali alla luce del mistero della Chiesa.

Desidero illustrare questa constatazione attraverso cinque considerazioni, vertenti rispettivamente sull'ecclesiologia eucaristica, sulla natura conciliare della Chiesa, sulla missione intesa come ecclesializzazione, sull'antropologia e sul dialogo.

1. Un'ecclesiologia eucaristica

La prima osservazione risiede nel fatto che tanto l'Enciclica quanto il Messaggio si fondano su un'ecclesiologia primariamente eucaristica. Entrambi i documenti esordiscono, d'altronde, con considerazioni di ordine ecclesiologico. Il primo capitolo dell'Enciclica, intitolato *«La Chiesa in quanto corpo di Cristo, icona della Santa Trinità»*, sottolinea che la tradizione apostolica e patristica ha costantemente posto l'accento sul nesso indissolubile *«tra il mistero della Chiesa e il sacramento della divina Eucaristia, perpetuato incessantemente nella vita sacramentale della Chiesa per l'azione dello Spirito Santo»*. È proprio l'Eucaristia, d'altro canto, la sorgente della vita conciliare: *«La divina Eucaristia è il nucleo centrale della funzione conciliare del corpo ecclesiale»*. Il Messaggio sottolinea a sua volta che *«ogni Chiesa locale che*

celebra la divina Eucaristia è la presenza e la manifestazione locale della Chiesa una, santa, cattolica e apostolica».

Questo approccio si rivela assai prossimo all'ecclesiologia di comunione sviluppata dal Concilio Vaticano II. Sebbene la costituzione *Lumen Gentium* privilegi la comprensione della Chiesa come "popolo di Dio" rispetto a quella di "Corpo di Cristo", la costituzione *Sacrosanctum Concilium* afferma che l'assemblea eucaristica presieduta dal vescovo è «*la principale manifestazione della Chiesa*», e che il sacrificio eucaristico è «*fonte e culmine di tutta la vita cristiana*». *Lumen Gentium* sottolinea inoltre l'importanza delle Chiese locali, dichiarando finanche che «*in esse e a partire da esse esiste la Chiesa cattolica, una e unica*» (*in quibus et ex quibus*). Infine, l'affermazione del Santo e Grande Concilio secondo cui la Chiesa ortodossa costituisce l'autentica continuità della Chiesa una, santa, cattolica e apostolica non è priva di legami con il celebre «*subsistit in*» prescelto da *Lumen Gentium* (8) onde evitare una rigida identità esclusiva tra la Chiesa cattolica e la Chiesa di Cristo.

2. La natura conciliare della Chiesa

Elemento di maggiore novità rispetto alla *Lumen Gentium* è l'insistenza del Santo e Grande Concilio sulla conciliarità quale definizione stessa della Chiesa. L'Enciclica dichiara che «*la Chiesa è in sé stessa un concilio istituito da Cristo e guidato dallo Spirito Santo*», mentre il Messaggio ribadisce che «*la conciliarità plasma [l'organizzazione della Chiesa ortodossa], il modo in cui essa assume le decisioni e la determinazione del suo destino*». Sua Santità il Patriarca Bartolomeo aveva d'altronde quasi interamente dedicato il proprio discorso di apertura del Concilio alla conciliarità, presentata come dimensione intrinseca della Chiesa, e persino come dimensione della fede cristiana. In questo caso, più che il Concilio Vaticano II, è il recente processo sinodale della Chiesa cattolica a poter essere accostato. Non si può non rimanere colpiti dalla profonda convergenza di vedute e dalla similitudine delle espressioni, a pochi mesi di distanza, tra il discorso del Patriarca Bartolomeo e quello pronunciato da Papa Francesco il 17 ottobre 2015 in occasione del cinquantesimo anniversario del Sinodo dei Vescovi, un'allocuzione anch'essa interamente consacrata alla sinodalità; entrambi i Primate si sono richiamati alla medesima citazione di san Giovanni Crisostomo: «*"Chiesa" significa al contempo assemblea (systema) e sinodo (synodos)*». Il Patriarca Bartolomeo e Papa Francesco intendono la conciliarità/sinodalità in un'accezione assai vasta – più ampia della collegialità di cui tratta *Lumen Gentium* (22-23), la quale concerne unicamente i Vescovi –, e dunque ben più estesa della sola convocazione di Concili o Sinodi, sebbene questi ultimi ne siano l'espressione per eccellenza.

Sempre in merito al modello conciliare, il sesto capitolo dell'Enciclica, intitolato «*La Chiesa di fronte alla globalizzazione, alla violenza come fenomeno estremo e alla migrazione*», propone alla società, «*quale modello alternativo di organizzazione*», la conciliarità, «*fondata*

sull'uguaglianza di valore delle Chiese locali». Il Messaggio riprende siffatta originale idea, affermando che «di fronte al movimento di omologazione impersonale, favorito in vario modo, l'ortodossia proclama il rispetto della particolarità delle persone umane e dei popoli».

Questa proposta del modello della conciliarità evoca le affermazioni del Sinodo cattolico sulla sinodalità, il quale presenta nel suo Documento Finale del 2024 la «sinodalità come profezia sociale», un «vessillo alzato tra le nazioni» (cf. Is 11,12), asserendo che «autentiche pratiche di sinodalità permettono ai cristiani di sviluppare una cultura capace di profezia critica nei confronti del pensiero dominante. Essi possono così offrire un contributo peculiare alla ricerca di risposte a molte delle sfide che le società contemporanee devono affrontare, nonché alla costruzione del bene comune».

3. La missione come ecclesializzazione

Il capitolo II, intitolato «La missione della Chiesa nel mondo», reca quasi il medesimo titolo del documento conciliare dedicato a tale questione, intitolato «La missione della Chiesa ortodossa nel mondo contemporaneo». Il suo contenuto è tuttavia assai diverso: il suo proposito è l'apostolato, inteso come una "ecclesializzazione" del mondo attraverso, segnatamente, l'istituzione di nuove Chiese locali.

Questo approccio alla missione si distingue da ciò che i cattolici definiscono "evangelizzazione", sebbene tanto l'Enciclica quanto il Messaggio presentino come necessaria «la rievangelizzazione del popolo di Dio nelle società contemporanee secolarizzate». Si tratta, in effetti, meno di "evangelizzazione" e più di un processo di "ecclesializzazione", vale a dire di trasformazione del creato in Corpo di Cristo, che è la Chiesa. Siffatta visione è direttamente mutuata dai grandi teologi ortodossi del XX secolo, Georges Florovsky e Sergej Bulgakov (i quali traducevano questo concetto con il termine russo *vocerkovlenie*), e proseguita da Dumitru Stăniloae e Ioannis Zizioulas. Per costoro, la Chiesa non è un mero strumento di diffusione del messaggio, come talvolta tende a presentarla l'approccio cattolico, bensì la destinazione finale della missione, in una prospettiva eucaristica ed escatologica. Il vettore principale di questa "ecclesializzazione" è la liturgia, la comunità sacramentale e la Chiesa locale. È quanto afferma l'Enciclica, la quale sottolinea che la missione scaturisce dalla partecipazione all'Eucaristia, che induce il cristiano a prolungare la «liturgia dopo la Divina Liturgia» – riprendendo qui la celebre espressione promossa dall'Arcivescovo Anastasios Yannoulatos negli anni '70 per designare la missione e il servizio dei fedeli nel mondo.

Il decreto *Ad Gentes* sull'attività missionaria del Concilio Vaticano II non impiega, certo, il concetto di ecclesializzazione, ma presenta anch'esso la missione come un'estensione della comunione trinitaria (2), che si realizza concretamente attraverso l'impianto di una Chiesa locale («*Plantatio Ecclesiae*», AG 6), processo nel quale i laici

rivestono un ruolo specifico in virtù del loro regale sacerdozio (decreto *Apostolicam Actuositatem* sull'apostolato dei laici, 3).

A questo tema dell'ecclesializzazione può essere ricordato altresì il capitolo III dell'Enciclica, intitolato «*La Famiglia: icona dell'amore di Cristo per la sua Chiesa*», che affronta temi affini al documento conciliare sul matrimonio, ma da un punto di vista più teologico e spirituale: la famiglia è una «*piccola Chiesa*» (san Giovanni Crisostomo), il matrimonio è «*un laboratorio di vita nell'amore alimentato dalla Chiesa*». Come è noto, il Vaticano II tratta anch'esso la famiglia nella sua dimensione ecclesiale: *Lumen Gentium* la definisce come «*Chiesa domestica*» (*Ecclesia domestica*, LG 11), poggiando sulla tradizione patristica, e la presenta come santuario della vita e primo luogo di evangelizzazione, come terreno privilegiato dell'apostolato dei laici (35) e come cammino di santità a pieno titolo (41). Nel caso dell'Enciclica come del Concilio, la famiglia non è più vista come una semplice istituzione sociale, bensì come una realtà pienamente spirituale, ecclesiale e missionaria.

4. Un'antropologia indissociabile dall'ecclesiologia

Un quarto punto concerne ciò che l'Enciclica definisce «*l'attualità dell'antropologia ortodossa*» (12) quale risposta alle sfide contemporanee delineate nei capitoli V e VI: secolarismo (10), sviluppo scientifico (11), bioetica (12), consumismo (13), crisi ecologica (14), globalizzazione (15), diritti dell'uomo (16), violenza (17). Non è questa la sede per commentare tali temi, ma si può affermare che la risposta a tutte queste sfide poggia anzitutto sull'antropologia cristiana, indissociabile da quella che si può chiamare la vocazione ecclesiale del cristiano. «*Al posto dell'“uomo-dio” contemporaneo, la Chiesa ortodossa afferma il “Dio-uomo” quale misura ultima di tutto*», dichiara l'Enciclica (10). La sua antropologia si fonda sulla «*creazione all'immagine e alla somiglianza di Dio, e sulla destinazione eterna dell'essere umano*», una visione che contribuisce segnatamente «*ad arricchire il dibattito filosofico e scientifico relativo alle questioni bioetiche, apportandovi l'antropologia biblica e l'esperienza spirituale dell'Ortodossia*» (12). Da questa antropologia promana il principio dell'«*ascesi*» (14) e la cultura di un «*rapporto eucaristico con il creato*» (14).

Per molti versi, si potrebbero accostare tali sviluppi alla visione antropologica proposta dalla costituzione pastorale *Gaudium et Spes* del Vaticano II, la quale delinea un'antropologia cristocentrica affermando che «*il mistero dell'uomo non si illumina che nel mistero del Verbo incarnato*» (22). L'antropologia del Vaticano II è fondata sul tema dell'*imago Dei* (14), un'antropologia al contempo profondamente relazionale, poiché convinta che l'uomo sia fondamentalmente un essere sociale «*che non può ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé*» (24).

Questa antropologia cristiana è evidente nel breve capitolo dell'Enciclica consacrato a «*L'educazione secondo Cristo*». Il sistema educativo dovrebbe «*concernere non semplicemente*

*ciò che l'uomo è, ma ciò che egli deve essere» (9); esso non riguarda «soltanto la cultura intellettuale, ma anche l'edificazione e lo sviluppo dell'essere umano nel suo insieme, in quanto entità psicosomatica e spirituale» (9). Si ritrovano qui molti aspetti sviluppati dal Vaticano II nella dichiarazione *Gravissimum Educationis* sull'educazione cristiana, la quale sottolinea che l'educazione mira alla formazione integrale della persona umana, orientata al suo fine ultimo e, contemporaneamente, al bene dei vari gruppi sociali di cui l'individuo è parte.*

Infine, sempre in merito all'antropologia, è provvidenziale che l'Enciclica rechi altresì uno sviluppo sulla santità (4), presentata come *«la partecipazione dell'umanità al mistero della Chiesa e anche ai suoi sacri sacramenti, avente come centro la divina Eucaristia»*, incarnando i santi *«l'identità escatologica della Chiesa»*. Come è noto, il capitolo V della *Lumen Gentium* farà anch'esso della vocazione universale alla santità uno dei fondamenti dell'ecclesiologia del Concilio Vaticano II.

5. Il dialogo come testimonianza

Infine, per uno sguardo cattolico, l'ultimo capitolo dell'Enciclica, intitolato *«La Chiesa: testimoniare nel dialogo»*, dedicato al dialogo con i *«cristiani eterodossi»*, riveste manifestamente un'importanza peculiare. Tale dialogo è giustificato dalla testimonianza e dall'irradiazione dell'Ortodossia: *«Per mezzo di questo dialogo, gli altri cristiani conoscono ormai meglio l'Ortodossia e la purezza della sua tradizione. Essi sanno altresì che la Chiesa ortodossa non ha mai accettato il minimalismo teologico o la messa in dubbio della sua tradizione dogmatica e del suo ethos evangelico» (20). Il Messaggio ribadisce dal canto suo che, grazie al dialogo, «il resto del mondo cristiano conosce più precisamente l'autenticità della tradizione ortodossa» (3).*

È veramente singolare che questo capitolo concluda l'Enciclica e non si può che compiacersi di siffatta dichiarazione che ribadisce solennemente l'impegno della Chiesa ortodossa nel dialogo; dichiarazione che va integrata con il documento del Concilio vertente su questo tema. Sia consentito tuttavia esprimere qui alcune osservazioni più critiche. Anzitutto sulla terminologia dell'Enciclica che designa gli altri cristiani, nella versione francese, come "eterodossi": l'espressione più positiva di "altri cristiani" sarebbe stata forse preferibile. Altro rilievo: il capitolo sembra circoscrivere il dialogo al solo dialogo teologico. Il "dialogo della verità" è, certamente, un aspetto essenziale delle relazioni tra cristiani, ma non le esaurisce; fu proprio il Metropolita Melitone a inaugurare l'espressione "dialogo della carità" per designare le relazioni tra la Chiesa ortodossa e la Chiesa cattolica, relazioni che possiedono anch'esse una dimensione teologica. Vi si potrebbe del resto aggiungere il "dialogo della vita", che concerne la collaborazione pratica in molteplici ambiti e costituisce una testimonianza comune. Una terza osservazione: l'Enciclica giustifica il dialogo ecumenico in funzione della "testimonianza ortodossa" grazie alla quale *«gli altri cristiani conoscono meglio l'Ortodossia e la purezza della sua tradizione»*. È questa, palesemente, una dimensione rilevante

del dialogo, e lo stesso Concilio Vaticano II indica come fine primario del dialogo la mutua conoscenza (*Unitatis Redintegratio*, 4). Tuttavia, il fine ultimo di ogni dialogo tra cristiani non è forse anzitutto l'unità visibile, secondo la preghiera stessa di Cristo? È del resto quanto evoca un passo del documento del Santo e Grande Concilio sulle «*Relazioni della Chiesa ortodossa con il resto del mondo cristiano*», ove si afferma che: «*Nelle sue relazioni con gli altri cristiani, [la Chiesa ortodossa] non si fonda unicamente sulle forze umane di coloro che conducono i dialoghi, ma conta anzitutto sulla protezione dello Spirito Santo e sulla grazia del Signore che ha pregato "perché tutti siano una cosa sola" (Gv 17,21)*».

I temi sotto i quali abbiamo riassunto l'insegnamento dell'Enciclica e del Messaggio – ecclesiologia eucaristica, conciliarità, missione come ecclesializzazione, antropologia e dialogo – ben illustrano, come notavamo in esordio, la visione essenzialmente ecclesiale dell'uomo e del mondo recata da questi documenti.

Tale visione fu propria anche del Vaticano II: l'uomo, il creato, il cosmo non si comprendono se non entro una visione ecclesiale. Il *Pastore di Erma* lo affermava già: «*Il mondo è stato creato per la Chiesa*», e Clemente Alessandrino asseriva che «*così come la volontà di Dio è un atto e si chiama mondo, allo stesso modo la sua intenzione è la salvezza degli uomini, e si chiama Chiesa*». San Giovanni Crisostomo sosteneva parimenti che il mondo intero è stato creato per la Chiesa preesistente: «*I cieli sono per la Chiesa, e non la Chiesa per i cieli*». L'Enciclica del Santo e Grande Concilio della Chiesa Ortodossa illustra per eccellenza siffatta visione e, di conseguenza, deve indubbiamente annoverarsi non soltanto come uno dei frutti più straordinari del Concilio, ma come uno dei grandi documenti del cristianesimo di questo inizio del XXI secolo.

Note:

1. 16 articoli pubblicati su *L'Osservatore Romano* tra l'8 giugno e il 2 luglio 2016.
2. Hyacinthe Destivelle, «*L'enciclica del Santo e grande concilio ortodosso. Dalla Chiesa al mondo*», *L'Osservatore Romano*, 29 giugno 2016, p. 5.
3. Commissione mista internazionale di dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa, *Sinodalità e primato au secondo millennio e oggi*, Alessandria, 2023, 4.4.
4. Su questo discorso e il parallelismo con quello di Papa Francesco: H. Destivelle, *Conduis-la vers l'unité parfaite. Œcuménisme et synodalité*, Paris, Éditions du Cerf, 2018, p. 379-383.
5. «*Ἐκκλησία γὰρ συστήματος καὶ συνόδου ἐστὶν ὄνομα*» (tradotto in latino con: «*Ecclesia enim est nomen conventus et congregationis*»), S. Giovanni Crisostomo, *Explicatio in Ps 149* (PG 55, 493).

6. Cf. Nikolaos Tsirevelos, '*Liturgy after the Liturgy*'. *A code phrase exhorting to missionary outreach introduced by Archbishop Anastasios of Albania*, *Theology & Culture*, 2022/5, p. 49-64.
7. L'espressione sembra essere stata impiegata per la prima volta in un discorso pronunciato dal metropolita Melitone a Patrasso, il 18 novembre 1964, davanti ai partecipanti alla III conferenza panortodossa, cf. *Proche-Orient Chrétien* XV (1965), p. 103-104.
8. *Pastore di Erma* I, *Visione* II, 4. Giustino, *Apol.* 2, 7.
9. Clemente d'Alessandrino, *Pæd.* 1, 6.
10. Giovanni Crisostomo, *Omelia prima dell'esilio*, 2.