



# ORIENTE CRISTIANO

ANNO XXXIV 1-2  
GENNAIO-GIUGNO 1994

RIVISTA TRIMESTRALE DELLA ASSOCIAZIONE  
CULTURALE ITALIANA PER L'ORIENTE CRISTIANO

DIRETTORE RESPONS.: Diacono **Paolo Gionfriddo**  
COORDINAM.: P. **Nicola Cuccia**, P. **Giovanni Stassi**

Direzione - Redazione - Amministrazione: Piazza Bellini, 3 - 90133 PALERMO - Fax 091/363355  
c.c.p. 14574909 Autorizzazione Trib. PA 14/1961

## S O M M A R I O

<i>La pagina dell'A.C.I.O.C.</i>	pag. 2
Aspetti ecclesiologici della Chiesa italo-albanese - Tensioni e Comunione ( <i>Eleuterio F. Fortino</i> )	3
Il valore ecumenico del "Padre Nostro" ( <i>Petre Coman</i> )	26
La Chiesa ortodossa e l'ordinazione delle donne ( <i>Enrico Morini</i> )	36
Gli inizi del cristianesimo nell'antica Nubia ( <i>Danilo Ceccarelli Morolli</i> )	46
Documentazione	
La "Via Crucis" del Patriarca Ecumenico Bartolomeo I ( <i>Eleuterio F. Fortino</i> )	53
L'Eparchia di Lungro ha celebrato il 75° di istituzione (1919 - 1944) ( <i>Donato Oliverio</i> )	58
Per la prima volta nella storia la Bibbia in albanese ( <i>Eleuterio F. Fortino</i> )	65
Libri e Riviste	
Un libro da meditare: <i>Giuseppe M. Croce</i> , La Badia greca di Grottaferrata e la Rivista "Roma e l'Oriente" ( <i>Domenico Minuto</i> )	68
<i>Christos Yannaras</i> , Variazioni sul Cantico dei Cantici ( <i>Maurizio Aliotta</i> )	73
<i>Alzati Cesare</i> , Ambrosiana Ecclesia - Studi sulla Chiesa milanese e l'ecumene cristiana fra tarda antichità e medioevo ( <i>Marco Mauri</i> )	77
<i>K. Stoffregen Pedersen</i> , Gli Etiopi ( <i>Danilo Ceccarelli Morolli</i> )	79
In memoria del Cardinale Francesco Carpino	80

SPEDIZIONE IN ABBONAMENTO POSTALE - 50 %

*Esempio significativo  
di Ecclesiologia di comunione tra Chiese*

**ASPETTI ECCLESIOLOGICI  
DELLA CHIESA ITALO-ALBANESE**

TENSIONI E COMUNIONE

**Introduzione**

La Storia della Chiesa nell'Italia Meridionale, tanto nel primo millennio - e quindi avanti lo scisma fra Bisanzio e Roma, - quanto nel secondo millennio, oltre alla Chiesa latina, registra anche la presenza di una Chiesa di tradizione bizantina. E ciò che è caratteristico - ad eccezione di alcuni periodi di tensioni, in particolare dopo la politica dell'imperatore Leone III l'Isaurico (731), da Roma considerata sempre come una usurpazione, - le due Chiese vivevano in piena comunione e nella giurisdizione del Primate d'Italia, il Papa. Nel secondo millennio, dopo alcuni accomodamenti, provocati dalle tensioni conseguenti alla violenza (1) usata dall'imperatore iconoclasta Leone III e poi dalla divisione che andava instaurandosi fra Bisanzio e Roma, si ristabilì una situazione analoga.

La periodizzazione dell'intera vicenda della Chiesa bizantina in Italia è stata fatta nel sec. XVIII da Pietro Pompilio Rodotà (2) e rimane tuttora sostanzialmente valida pur apportandovi le dovute precisazioni verificate

- 
- (1) Francis Dvornik, *La lutte entre Byzance et Rome à propos de l'Illyricum au IX siècle*, Mélanges Charles Diehl (Paris, 1930), 61-80; V. Grumel, *L'annexion de l'Illyricum oriental, de la Sicile et de la Calabre au patriarchat de Constantinople. Le témoignage de Théophanes le chronographe*, *Recherches de science religieuse*, 40, Mélanges Jules Lebreton, 2 (1951-1952); Idem, *Cause et date de l'annexion de l'Illyricum oriental, de la Sicile et de la Calabre au Patriarchat byzantin*, *Studi Bizantini e Neoellenici*, 7 (1953), 376; M. V. Anastos, *The transfert of Illyricum, Calabria and Sicily to the jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople in 732-733*, *Studi Bizantini e Neoellenici*, 9 (1957) 14-31.
- (2) Pietro Pompilio Rodotà, italo-albanese di Calabria (S. Benedetto Ullano 1707 - Roma 1770), docente di lingua greca al Collegio Greco di Roma, è stato "scriptor graecus" alla Biblioteca Vaticana. Questo gli ha offerto la possibilità di svolgere accurate ricerche negli Archivi Vaticani, delineando, per la prima volta, una storia organica della Chiesa Greca in Italia che ha pubblicato in tre volumi (1758, 1760, 1763) dal titolo "*Dell'Origine, Progresso e Stato*

in seguito a nuove ricerche di archivio e anche in conseguenza di diversa impostazione ecclesiologica. La fase italo-greca della presenza bizantina in Italia (fino al sec. XV) e quella successiva italo - albanese - distinte per ragioni storiche, culturali, etniche e linguistiche - vengono unificate dal Rodotà sotto l'ombrello della nozione, che si sviluppava nella sua epoca, di "rito greco" (3) e non più di Chiesa, anche se di fatti nell'Opera del Rodotà vi è una visione ecclesiologica che non limita la diversità a una questione rituale né identifica diversità e divergenza. Il secondo elemento, ecclesiologicamente importante, che assimila le due fasi della storia della Chiesa bizantina in Italia è il fatto che tanto la prima fase (con la parentesi aperta da Leone III con il trasferimento della Calabria e della Sicilia sotto la giurisdizione di Costantinopoli e chiusa con l'arrivo dei Normanni, sec. XI), quanto la seconda fase hanno vissuto nella giurisdizione del Primate d'Italia. La caratteristica della vicenda storica di questa porzione di popolo di Dio, è che pur esprimendo due tradizioni ecclesiali diverse - quella bizantina, nell'ambito di quella maggioritaria latina - esse hanno convissuto, anche se con tensioni, in comunione. Si ha qui il caso unico della presenza di due tradizioni ecclesiali nell'ambito della diretta giurisdizione del Papa, prima e dopo lo scisma.

---

*presente del rito greco in Italia*", il primo volume tratta dei Greci in Italia, il secondo dello sviluppo culturale e religioso apportato dai Monaci, e "il terzo - l'autore afferma nella prefazione - espone lo stato presente, di cui siano tenuti agli Albanesi che lo difendono con impareggiabile gloria". Appare chiara la distinzione di due fasi chiaramente distinte della presenza di una Chiesa bizantina in Italia: la fase italo-greca (dal tempo di Giustiniano al sec. XV) e la seconda dalla venuta degli Albanesi in Italia (sec. XV) in poi. Questa distinzione non si motivava soltanto in relazione al tempo, ma soprattutto sulla diversità etnico-culturale. L'esigenza di una tale chiarificazione era considerata necessaria dagli Italo-Albanesi, come mostra la nota, che precede la pubblicazione della Storia del Rodotà, redatta da un italo-albanese di Sicilia "Notizia distinta degli Italo-Greci e degli Italo-Albanesi, esposta da Monsignor Giuseppe Schirò, Arcivescovo di Durazzo, già vicario apostolico in Cimarra nell'Epiro. In occasione di dover rispondere ad alcuni quesiti proposti da un personaggio. In Roma, l'anno 1742".

- (3) Vittorio Peri, "scriptor graecus" alla Biblioteca Vaticana, successore in questa funzione del Rodotà parlando della sua Opera" rimasta classica" afferma che "fin dal titolo del suo lavoro individua non nella Chiesa, ma nel rito greco l'oggetto proprio della prefissa ricerca. Già la scelta dell'oggetto sottende una valutazione ecclesiologica. Il Rodotà senza pretesa di originalità condivide quella dell'ambiente teologico romano del suo tempo, in "Chiesa latina e Chiesa Greca nell'Italia postridentina (1564-1596) negli Atti del Congresso di Bari (1969) su "La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo", Padova 1973.

## 1. Dopo il Concilio di Firenze (1439): comunione tra Chiese

Gli Albanesi sono emigrati in Italia al tempo della resistenza all'invasione ottomana dei Balcani e particolarmente dopo la morte dell'eroe nazionale Giorgio Castriota (1468) (4), quindi in seguito al Concilio di Firenze che dichiarò l'unione (1439) fra la Chiesa Romana e la Chiesa Greca (5). Pertanto la nuova fase della presenza della Chiesa bizantina in Italia si apre in un periodo di "unione esistente" e in questo quadro va vista la sistemazione data agli Albanesi nelle varie zone dell'Italia Meridionale.

E' certo che essi provenivano dalla parte meridionale dell'Albania, in quanto parlavano l'albanese nella variante tosca tipica del Sud dell'Albania e vivevano la tradizione cristiana nella forma bizantina diffusa in questa regione (6).

Anche per questa ragione l'insediamento dei nuovi nuclei albanesi nelle regioni meridionali dell'Italia risultava abbastanza naturale per l'antica tradizione bizantina ininterrottamente presente in quei territori, anche se nel momento dell'arrivo degli Albanesi quella presenza era in via di estinzione. Questo fatto, assieme alla considerazione che la nuova immigrazione avveniva nel contesto di "unione ristabilita" con la Chiesa d'Oriente ha reso possibile una accoglienza abbastanza favorevole proprio dagli ambienti religiosi. Non è senza significato che i nuovi villaggi si siano ricostruiti attorno ad antichi monasteri, e ciò non soltanto per lavorare le

- 
- (4) I delineamenti classici della venuta degli Albanesi in Italia si trovano nel 3° volume della *Storia* del Rodotà. Si possono consultare con utilità gli studi di Domenico Zangari, *Le Colonie italo-albanesi di Calabria, Storia e demografia, Sec. XV-XIX, Napoli (1941)* e la pubblicazione a cura di Claudio Rutelli, *Gli Albanesi in Calabria, Sec. XV-XVIII, Ed. Orizzonti meridionali, Cosenza, 1988*; le introduzioni storiche di Giuseppe Schirò ai *Canti tradizionali ed altri saggi delle Colonie albanesi di Sicilia, Napoli 1923* ed anche la visione complessiva di T. Morelli, *Cenni storici sulla venuta degli Albanesi nel Regno delle Due Sicilie, Napoli 1842*.
- (5) Cfr. Vittorio Peri, *La lettura del Concilio di Firenze nella prospettiva unionistica Romana*, in "Christian Unity", The Council of Ferrara - Florence 1438/39-1989, Edited by Giuseppe Alberigo, Leuven, 1991: Cfr. pure lo studio dello storico ortodosso, come esempio di interpretazione, Zacharias N. Tsirpanlis, *Il Decreto Fiorentino di unione e la sua applicazione nell'arcipelago greco. Il caso di Creta e di Rodi*, estratto da "Thesaurismata", 21(1991), 43-48, Venezia 1991.
- (6) Il linguista Eqrem Cabej perviene a questa stessa tesi attraverso gli studi della sua specializzazione e afferma che la grande massa di questo movimento migratorio proviene dalla regione costiera del Sud Ovest dell'Albania, che va da Vallona fino a Preveza e dall'interno di questa zona. A questa regione rinviano fenomeni fonetici, morfologici,

terre incolte e talvolta abbandonate. Così per esempio, tanto per fermarci alla Calabria, si sono formati i nuovi agglomerati di S. Demetrio Corone, di S. Cosmo Albanese, di S. Benedetto Ullano, di Acquafredda, di S. Basile, di Lungro ecc.. Altro tema da tenere in considerazione è il fatto che spesso le stesse capitolazioni, i contratti con cui si stabiliva l'accordo del feudatario con i nuovi sudditi, sono firmati da un ecclesiastico, per es. le capitolazioni del casale di S. Demetrio Corone (3 nov. 1471) sono fatte con l'archimandrita di S. Adriano; quelle di Frascineto sono firmate dal vescovo di Cassano (1491); quelle di S. Sofia sono firmate dal vescovo di Bisignano (1586) (7). Ciò non sarebbe avvenuto se i nuovi arrivati fossero considerati "scismatici". In seguito pertanto eventuali divergenze, vere o presunte, che si rilevavano dall'Autorità ecclesiastica latina in queste Comunità venivano considerate non come espressioni di una diversa visione della fede, ma di semplici "abusi" o di "reminiscenze di errori" già rifiutati nel Concilio di Firenze.

Si costituivano infatti vere Comunità con proprie tradizioni culturali, religiose, liturgiche, disciplinari: con un proprio clero, spesso coniugato secondo la tradizione orientale; e, ciò che è particolarmente importante, con dei vescovi che di tanto in tanto venivano dall'Oriente a visitarli in modo pacifico e con le dovute autorizzazioni del Papa.

Uno studio accurato e documentato (8) ha messo in luce, di recente in modo oramai incontestabile, che vi fu un periodo in cui diversi vescovi orientali sono stati regolarmente autorizzati dal Papa ad esercitare la loro giurisdizione sulle Comunità italoalbanesi. Questi vescovi erano mandati

---

lessicali, folcloristici e toponomastici presenti tra gli Albanesi d'Italia: Cfr. Eqrem Cabej, *Cështja e prejardhjes së ngulimevet arbëreshe të Italisë në dritën kryesisht të gjubës e të emrave vetjake*, ora in *Studime gjubësore*, Rilindja, Prishtinë 1975, pp. 36 - 47. Il testo è stato pubblicato per la prima volta in tedesco negli Atti dell'VIII Congresso internazionale di studi onomastici a Amsterdam, 28 agosto 1963, *Proceedings of the Eighth International congress of Onomastic Sciences*, L'Aja - Parigi 1966, pp. 70 - 81.

- (7) Cfr. lo studio sugli insediamenti albanesi in Calabria di Domenico Cassiano, *Le Comunità arbëreshë nella Calabria del XV secolo* Ed. Brenner, Cosenza 1977. Per le Comunità di Sicilia cfr. *Cenni sulla origine e fondazione delle colonie albanesi in Sicilia*, in Giuseppe Schirò, *Canti Tradizionali ed altri saggi delle colonie albanesi di Sicilia*, Napoli 1923, pp. IX - CXXXV.
- (8) Cfr. Vittorio Peri, *I metropolitani orientali di Agrigento, La loro giurisdizione in Italia nel XVI secolo*, nell'opera in collaborazione *Bisanzio e l'Italia, Raccolta di studi in memoria di Agostino Pertusi*, Vita e Pensiero, Milano 1982, pp. 274 - 321. Il Peri oltre a ricostruire questa importante vicenda, ecclesiologicamente significativa, pubblica i maggiori documenti, in gran parte finora inediti.

dall'arcivescovo di Ohrid, il quale aveva la giurisdizione sugli emigrati albanesi di tradizione bizantina in Italia. Questo fatto è stato contestato ed esaminato al tempo del patriarca di Costantinopoli Dionisio II. Vi era chi asseriva che i cristiani di tradizione bizantina in Italia dovessero dipendere da Costantinopoli. Ma Costantinopoli in realtà da tempo non rivendicava più questa giurisdizione avuta negli ultimi due secoli del primo millennio. In seguito al recupero della giurisdizione romana da parte dei Normanni di fatto Costantinopoli non se preoccupava più. Poiché i nuovi immigrati provenivano dall'Albania è stato considerato che dovessero dipendere dall'Arcivescovo di Ohrid il quale portava anche il titolo di *Arcivescovo di Albania* (9). Una lettera del patriarca di Costantinopoli Dionisio II (1551) conferma questa nuova situazione. E' interessante rilevare ciò che l'Arcivescovo di Ohrid chiede al Papa presentando gli Pafnuzio che egli ha eletto metropolita d'Italia. Chiede al Papa *che comandi* agli Albanesi in Italia che *vogliano obbedire* a Pafnuzio e ai documenti dell'Arcivescovo di Ohrid che egli porta (10). Questa richiesta esprime una situazione in cui l'Arcivescovo di Ohrid, che crede di doversi interessare della cura pastorale di fedeli emigrati da un territorio di sua giurisdizione, l'Albania, chiede al Papa, che ha la giurisdizione sull'Italia di poter autorizzare l'azione pastorale di colui che ha nominato metropolita d'Italia e in più chiede che il Papa domandi agli albanesi di obbedire al nuovo metropolita.

Altrettanto significativo per l'ecclesiologia sottostante il *Breve* di Papa Giulio III per Pafnuzio che porta il titolo di Arcivescovo di Agrigento. Giulio III afferma che l'Arcivescovo Pafnuzio può "libere exercere" il suo ministero e che nessuno glielo impedisca. Il Papa enumera diverse attività come: poter celebrare, amministrare i sacramenti, celebrare Pontificali secondo i riti e i costumi e le "osservanze della Chiesa Orientale", esercitare il potere giudiziario "*causas decidendo tam active quam passive*

- 
- (9) Nella lettera di Procoro, arcivescovo di Ohrid a Papa Paolo III con cui presenta Pafnuzio come metropolita d'Italia, scrive: "Ego Prochorus, Prime Iustiniane, Magne Bulgarie, Servie, Blachie, Caropogdanie, Ungarie, *Abanie, etc. divina miseratione Archiepiscopus... Quodcirca illum ego Sicilie Appulie Calabrie et totius Italie et Occidentis Graecorum et Albanorum metropolitam declaratum consecravi. Questo documento è riportato dal Peri, o. c. p. 310-311.*
- (10) Documento riportato dal Peri o. c. p. 310. L'arcivescovo di Ohrid chiede a Paolo III: "... *humiliter ac suppliciter obsecrantes ut per litteras tuas omnibus Grecis et Albanis in Italia degentibus imperes ut eidem sicut de diplomatibus nostris quibus Paphnutium verum legitimumque eorum metropolitanum et Mediocitatis nostre veluti consortio aggregatum esse significamus, reverenter obedire velint*".

uti", senza che alcuno possa frapporre *impedimenti* oppure richiedere il pagamento di alcuna tassa. In sintesi l'arcivescovo può fare tutte le cerimonie della tradizione orientale con l'unico limite "che non generino il pericolo degli animi, derogando dalla rettitudine ecclesiastica". Il Papa riconosceva all'Arcivescovo il pieno esercizio pastorale sui fedeli orientali. E difatti l'Arcivescovo esercitò tale ministero.

Ci troviamo di fronte a questo caso: nel territorio della giurisdizione del Papa, Primate d'Italia, si trova un Arcivescovo residenziale (con sede ad Agrigento), ma che esercita legittimamente, e in accordo con il Papa, su tutti i fedeli orientali residenti in Italia il suo ministero. Questo caso esprime una situazione di comunione di due tradizioni ecclesiali che le contingenze storiche hanno portato a vivere integrate sullo stesso territorio in pieno accordo gerarchico. Questa situazione si protrasse durante il servizio di tre metropolitani d'Italia (Giacomo che forse visse fino al 1543; Pafnuzio che morì nel 1566; il successore Timoteo, già vescovo di Coritza; Acacio Casnesio, ultimo metropolita di Agrigento ma che di fatto non poté mai esercitare la sua giurisdizione).

Questa situazione che sostanzialmente si fondava sullo spirito di unione stabilito a Firenze, aveva avuto anche diverse decisioni in favore dei Greci" da parte di vari Papi. Il documento più esplicito è il *Breve* di Leone X *Accepimus Nuper* (18 maggio 1521). Ne seguirono altri documenti papali in favore dei "Greci", dei successori di Leone X, come Clemente VII (1523 - 1534) e Paolo III (1534 - 1549). Il *Breve* di Leone X ha offerto la struttura di base alle altre disposizioni. Questo *Breve* di Leone X confermava il libero esercizio delle proprie tradizioni, sanzionate dal concilio di Firenze, permetteva la celebrazione dei sacramenti per i fedeli orientali anche in territorio della giurisdizione di un vescovo latino, proibiva ai vescovi orientali di ordinare sacerdoti latini e viceversa. Là dove vi sono fedeli orientali, il vescovo latino deve provvedere ad avere un vicario generale orientale, eletto da loro stessi; là dove vi sono due vescovi uno latino e uno orientale, ciascuno deve occuparsi della cura pastorale dei propri fedeli; i monaci orientali godono degli stessi diritti dei monaci occidentali; le vedove dei sacerdoti avranno i medesimi privilegi dei loro mariti. I vescovi latini che non osserveranno queste norme saranno *sospesi*, gli altri *scomunicati*. Queste censure però dicono chiaramente che esistevano problemi. Lo stesso *Breve* di Leone X afferma che ci sono ordinari latini che *molestano* gli orientali, per esempio, *costringendo i bambini orientali*

battezzati secondo il rituale bizantino di essere ribattezzati secondo il modo di fare latino. Il Breve aggiunge anche che questi ordinari non vogliono che si porti la barba, che si celebri con pane fermentato ma con azimo e richiedono che gli ordinati in sacris non facciano uso del matrimonio. Questo è un problema reale, ma secondario. L'incontro di due tradizioni diverse, anche all'interno della comunione ecclesiale, non deve essere considerato come una realtà scontata e pacificamente ammessa. Il Diritto ammesso però della permanenza delle due tradizioni, e nel nostro caso la difesa fatta dal Papa, hanno un significato che va al di là della naturale tensione sollevata dal contatto e dal contrasto delle diverse consuetudini.

Questo regime di due Chiese di diversa tradizione in comunione, o almeno considerate tali, durò fino al Concilio di Trento o fino a poco dopo. E' una esperienza storica ecumenicamente significativa.

## **2. Dopo il Concilio di Trento (1563): assorbimento di una Chiesa dall'altra**

Il Concilio di Trento segnò una svolta anche in questo campo. Non che abbia preso delle decisioni specifiche nei confronti degli orientali viventi in Italia. Ma *l'applicazione dei decreti di riforma* mise delle condizioni nuove che mutarono radicalmente il regime instaurato dopo il concilio di Firenze (11).

Solo a titolo esemplificativo, si può ricordare qualche elemento. Se si fossero applicate agli orientali - e così è stato - nello stesso modo, in cui si doveva fare per i latini, alcune disposizioni del *secondo decreto sulla riforma*, ne sarebbe scaturita una situazione completamente diversa da quella instaurata dal Concilio di Firenze e dalle conseguenti normative dei

---

(11) Vittorio Peri ha dedicato diversi studi a questo argomento apportando un contributo decisivo di chiarificazione, stabilendo i fatti e rilevando le implicazioni dottrinali ed ecclesologiche. Cfr. *La Chiesa latina e La Chiesa Greca nell'Italia posttridentina* (1564-1596) già sopracitato; Idem, *Chiesa Romana e "Rito Greco"*, G. A. Santoro e la *Congregazione dei Greci* (1566-1596); Idem, *L'unione della Chiesa Orientale con Roma, Il moderno regime canonico occidentale nel suo sviluppo storico*, in *Aevum*, LVIII (1984). pp. 439 - 498. Cfr. pure Sotirios V. Varnalidis, *Le implicazioni del Breve "Accepimus nuper" di Papa Leone X* (18 maggio 1521) e del Breve "Romanus Pontifex" di Papa Pio IV (16 febbraio 1564) nella vita religiosa dei Greci e degli Albanesi dell'Italia Meridionale, nella Rivista di Teologia Ecumenico - Patristica, *Nicolaus*, IX (1981) 259 - 382.

Papi nei confronti degli orientali. Alcune decisioni generali del Concilio di Trento e più esattamente l'interpretazione data per l'applicazione produssero un autentico mutamento. Il Can. 8 del decreto sulla riforma del concilio di Trento afferma: "Gli ordinari locali siano tenuti ogni anno a *visitare* con autorità apostolica tutte le chiese *in qualsiasi modo esenti*"; oppure per quanto riguarda le ordinazioni dei chierici il can. 10 esige: "Le facoltà per essere ordinati da chiunque non saranno valide *se non per quelli che hanno una legittima causa, per cui non possono essere ordinati dai propri vescovi*, causa che deve essere esposta per iscritto. Ed in questo caso non vengano ordinati se non da un vescovo che risieda nella propria diocesi, o da chi ne sia stato delegato, e non senza previo diligente esame".

Se disposizioni simili aprivano per se stesse la possibilità di un nuovo atteggiamento restrittivo verso gli orientali residenti in Italia, due documenti pontifici lo sancirono in modo autoritativo e definitivo. Un *Breve* di Pio IV *Romanus Pontifex* (1564) diede la svolta decisiva: abrogò le esenzioni e i privilegi concessi dai Pontefici precedenti e da lui stesso nel passato, sottomise le Comunità orientali alla giurisdizione degli ordinari latini, denunciò come presenti tra queste comunità opinioni eretiche, errori e abusi, chiamando così diverse pratiche che in realtà fanno parte delle legittime consuetudini liturgiche degli orientali (12).

Forse vale la pena vedere più da vicino questo *Breve*. Innanzitutto si afferma che nell'Italia Meridionale si trova una *magna multitudo* di laici, di chierici e di religiosi che seguono *Ecclesiae Graecae mores et ritus* i quali hanno anche con se i *propri Prelati* e non sottostanno agli ordinari del luogo. Essi si rifanno - e il *Breve* li enumera - ai privilegi e alle esenzioni concesse da Leone X, Paolo III, Giulio III e da altri Pontefici; ad un certo punto il *Breve* aggiunge *ac Nos* e ciò dallo stesso Pio IV. Alcuni ordinari hanno riferito al Papa che questa condizione ha permesso che tra gli orientali serpeggiassero *opinioni eretiche e perverse*, asserzioni blasfeme sulla non esistenza del *Purgatorio*, che il *Pontefice Romano* non ha alcuna giurisdizione sugli orientali, non ammettono *le indulgenze*, non osservano *le feste secondo il calendario romano*, danno *la comunione ai bambini*, rifiutano *la giurisdizione degli ordinari locali*, e con tali componimenti turbano la coscienza dei semplici e dei popoli vicini.

---

(12) Cfr. *Bullarium Pontificium Sacrae Congregationis De Propaganda Fide*, tomus I, Romae 1839, pp. 8-10.

Il *Breve* osserva che non è mai stata intenzione della Santa Sede di concedere dei privilegi per giungere a *siffatte situazioni pericolose*.

Di conseguenza, di propria volontà (*"Motu Proprio"*), *con certa conoscenza e con la pienezza dell'Autorità Apostolica, sottomette alla giurisdizione degli ordinari del luogo* tutte le chiese dei Greci, monasteri, priorati, gli altri luoghi sacri, i loro prelati, anche se rivestiti di dignità episcopale, arcivescovile e di maggiore dignità. Gli ordinari del luogo possono fare tra di essi le visite ed *"in illis suam ordinariam jurisdictionem, plenamque et omnimodam superioritatem in iis, quae Dei cultum, sacramentorum administrationem, et animarum salutem, haeresumque extirpationem, exercere et exequi libere et licite valeant*. Di conseguenza agli ordinari del luogo bisogna obbedire *humiliter tanquam superioribus suis, suarumque animarum pastoribus*. Il *Breve* aggiunge che qualsiasi cosa da qualsiasi autorità si farebbe contrariamente a queste disposizioni verrebbe considerato come non avvenuto. Queste disposizioni vengono date *nonostante* ogni altra possibile precedente Costituzione o Disposizione.

Il *Breve* infine tuttavia presenta una norma di garanzia affermando: *"Per hoc tamen non intendimus, quod ipsi Graeci ab eorum Graecanico ritu abstrahantur, vel alia desuper quoquomodo per locorum Ordinarios, aut alios impediuntur"*.

Il cambiamento operato è evidente e sintomatico. In questo documento si parla ancora di *Chiesa Greca* in Italia, ma ormai questa Chiesa viene in qualche modo decapitata, viene tolta la giurisdizione ai vescovi, e rimangono delle comunità con una propria tradizione liturgica, senza più la consistenza che alla Chiesa dà l'episcopato. E' vero. Si ristabilisce un altro principio ecclesiologico tradizionale e cioè che in un dato luogo non possono esservi due vescovi, si ristabilisce il principio che il vescovo esprime l'unità della Chiesa. Ciò però è avvenuto a scapito di una delle due Chiese presenti nel territorio. Una di esse è stata di fatto snaturata. La storia poi ha mostrato che questa soluzione non ha garantito la permanenza della Chiesa Orientale e che si è dovuto progressivamente correggere la situazione. Con il *Breve* di Pio IV nasceva l'idea di una Chiesa cattolica nella quale potevano coesistere soltanto varie tradizioni rituali. Scompariva la visione dell'unità della Chiesa come comunione di Chiese.

La prospettiva ecclesiologica aperta dal *Breve* di Pio IV veniva ripresa dal successore e continuata dai Pontefici seguenti, precisando l'atteggiamento di Roma nei confronti degli Orientali. Il nuovo atteggiamento si

troverà finalmente riassunto in una serie di norme nella *Perbrevis Instructio super aliquibus ritibus Graecorum* di Clemente VIII (1595) (13).

Pio V, soltanto due anni dopo, con la Bolla "*Providentia Romani Pontificis*" (1566) ritornava su un argomento non trattato nel *Breve* di Pio IV e revocava tutte le autorizzazioni date nel passato in merito alla possibilità per i latini di celebrare *Graeco ritu* e ai greci di celebrare *more latino* (14). Il Papa afferma all'inizio del documento stesso la motivazione generale di questo cambiamento di normativa. Egli scrive che se alcune cose un tempo sono state decise in un modo, la sollecitudine pastorale dei Romani Pontefici, sempre attenta, può avere *non minori ragionevoli motivi*, per cambiare e ritornare allo stato previo. Nel caso presente è giunta notizia al Papa che molte perversioni avvengono alterando l'antico rito della Chiesa Romana, per cui è ragionevole dare disposizioni che vanno in senso contrario alle precedenti, imponendo ad ognuno di celebrare nel proprio rito.

Questa disposizione, se da una parte poteva concorrere a salvaguardare, forse, l'autenticità e la correttezza delle celebrazioni nei rispettivi riti, dall'altra contribuiva a chiudere le due Comunità in un reciproco isolamento che in se contraddice alla teologia della comunione ecclesiale. Questa normativa, sviluppata, ha portato all'aberrazione che in una chiesa, usata da due Comunità, una latina e una orientale, nello stesso tabernacolo si conservasse l'eucaristia in pane azimo e in quello fermentato.

In seguito al *Breve* di Pio IV le disposizioni seguenti e conseguenti sono state date a seconda dei casi presentati e studiati. Le questioni venivano generalmente poste dai vescovi che avevano nei propri territori la presenza di orientali e ai quali cercavano di imporre la normativa del Concilio di Trento dimenticando completamente l'orientamento del Concilio di Firenze.

E' sintomatico il *Promemoria del I Sinodo provinciale di Reggio Calabria a Pio IV* (15).

---

(13) Vittorio Peri ha approfondito questo periodo storico e l'evoluzione della normativa romana a più riprese: una sintesi organica si trova nello studio che egli ha riservato all'Istituzione curiale che ha trattato la questione: «*Chiesa Romana e "Rito" Greco*», G.S. Santoro e la *Congregazione dei Greci* (1566 - 1596); Idem, *La Congregazione dei Greci e i suoi primi documenti*, in *Studia Gratiana*, 13 (1967), pp. 129 - 256.

(14) Cfr. *Bullarium Pontificium. Tomus I*, pp 11 - 12.

(15) Archivio della Congregazione del Clero, *Synodus Provincialis Rhegina*, A.D. 1565.

Si riferisce agli "*Illyrici, Albanenses nominati*", che abitano nella regione. Si solleva il problema della validità delle loro ordinazioni. Si afferma esplicitamente che "*professano tutto ciò che circa il Purgatorio e la processione dello Spirito Santo è stato definito nel Concilio di Firenze*". Tuttavia oggi "*senza violare i Decreti del Concilio di Trento non potrebbero essere promossi agli ordini*". La ragione formale è che sono "*ordinati sine licentia episcoporum*" da vescovi orientali che sono inviati dal Patriarca di Costantinopoli *scismatico*. La ragione ultima quindi è che questi orientali non sottostanno, come vuole il concilio di Trento, agli ordinari del luogo.

L'emanazione di queste nuove disposizioni non hanno di colpo mutato la situazione, né la coscienza di queste Comunità albanesi di appartenere alla Chiesa orientale. Permaneva una forte latente tensione.

La *Perbrevis Instructio* di Clemente VIII ( 1595 ), un vero e proprio direttorio, fa la sintesi delle disposizioni già collaudate nel periodo postridentino: *ordinati da vescovi scismatici, se tutte le altre condizioni sono adempiute, ricevono l'ordine, ma non possono praticarlo. Inoltre, a coloro che sono ordinati da vescovi scismatici, non si permetta l'esercizio, se non dopo che corretti di tale irregolarità, vengono dispensati dalla Santa Sede. Infine, i Greci, promossi agli ordini sacri senza le dimissorie del vescovo diocesano latino, sono sospesi* (16). Infine l'Istruzione ricorda che è stato creato a Roma un *vescovo greco cattolico* il quale può ordinare i soggetti greci sottoposti a vescovi latini dell'Italia e delle Isole, che hanno le loro lettere dimissorie, date a questo solo scopo.

L'evoluzione avuta nel campo ecclesiologico si può ormai sintetizzare. Dal punto di vista romano non esistono più due Chiese, due comunità con propria tradizione liturgica, spirituale, disciplinare e teologia, in piena comunione; ma una sola Chiesa nel cui ambito si trovano delle comunità cattoliche che possono mantenere parte della loro tradizione: ma non più la gerarchia propria. Un modo errato di intendere la piena comunione.

Questo quadro ecclesiologico si è mantenuto per oltre tre secoli, con qualche leggero accomodamento che sostanzialmente non mutava la prospettiva di fondo. In questa linea si inserisce l'istituzione di *un vescovo ordinante* per tutti i fedeli di tradizione bizantina viventi in Italia (17),

(16) Cfr. *Bullarium Pontificium, tomus I, pp. 1 - 4.*

(17) Nominato da Clemente VIII, il primo vescovo ordinante è stato il monaco cipriota, *Germanòs Kouskonari*: questi rifugiatosi a Roma dopo la caduta di Famagosta in mano ai Turchi (1571), aveva abiurato all'ortodossia e, in seguito, aveva svolto la funzione di celebrante di rito bizantino al Collegio Greco, recentemente fondato (1577) a Roma da Gregorio XIII.

istituzione del tutto nuova e sconosciuta nella ecclesiologia tradizionale. Un modo pratico per risolvere dal punto di vista liturgico, la questione delle ordinazioni, ma non da quello giurisdizionale. Nasceva così la concezione di una Chiesa cattolica "di rito greco".

In seguito, per venire incontro al malessere che tale norma generava e per sopperire alle necessità di formazione culturale dei candidati al sacerdozio per gli Italo-albanesi, essendo lontano ed insufficiente per tutti il Collegio Greco di Roma, sono stati creati due seminari, uno in Calabria ( 1732 ) (18) ed uno in Sicilia (1734 ) (19). In connessione con queste iniziative, si è anche proceduto alla creazione di un vescovo proprio ordinante per la Calabria (1735) ed uno per la Sicilia (1787) (20).

Questi vescovi non avevano alcuna giurisdizione sulle popolazioni albanesi. Il loro compito restava limitato alla vita del seminario e alle ordinazioni.

I diritti e i doveri del vescovo ordinante per gli Italo - albanesi di

---

(18) Il Seminario in Calabria è stato creato da Papa Clemente XII con la bolla *Inter multiplices* dell'11 ottobre del 1732. Cfr. A. Zavarroni, *Historia erectionis Pontificii Collegi Corsini Ullanensis italo graeci et deputationis episcopi titularis ritus graeci*, Napoli 1750.

(19) Il Seminario greco-albanese di Sicilia è stato creato da P. Giorgio Guzzetta (1682 - 1757). Questi seminari hanno esercitato una funzione di fatto più ampia di quella esplicitamente prevista nella loro istituzione: essendo le uniche scuole di formazione per gli albanesi d'Italia non si sono limitate all'azione sul clero, ma hanno influito sulla cultura albanese generale in Italia; Cfr. Italo Costante Fortino, *Funzione dei seminari di rito greco di Calabria e di Sicilia nella formazione del laicato italo albanese*, nella rivista trimestrale *Oriente Cristiano*, nn. 2 - 3 1985, pp. 54 - 76. Nello stesso numero speciale della rivista, dedicato al 250° anniversario del seminario greco - albanese di Palermo, si trovano preziosi contributi di Domenico Morelli, ( "P. Giorgio Guzzetta e gli inizi del seminario greco-albanese di Palermo" ); di P. Oliviero Raquez ( "Contributo del Collegio Greco di Roma alla formazione culturale religiosa della Colonia italo-albanese di Sicilia" ), assieme a una interessante documentazione di testi riferentisi all'epoca. Da parte sua V. Peri affronta un argomento che ha attinenze con problematiche trattate nella presente conferenza ( " L'ideale unionistico di P. Giorgio Guzzetta. La pace da ristabilire tra la Chiesa greca e la Chiesa Romana" ).

Per le fasi più recenti e per l'evoluzione presa dal seminario di Calabria divenuto *Collegio e quindi liceo statale* cfr. Maria Franca Cucci, *Il Collegio di s. Adriano e le Comunità italo albanesi di Calabria* (1820 - 1945), in *Aspetti e Problemi di Storia della Società Calabrese nell'età contemporanea*, Atti del primo convegno di studio, Deputazione di Storia Patria per la Calabria, Reggio Calabria, 1 - 4 novembre 1975, pp. 53-75, Editori Meridionali Riuniti, Reggio Calabria 1977.

(20) Il vescovo ordinante per la Calabria è stato creato da Clemente XII con la bolla *Superna dispositione* del 10 giugno 1735, mentre quello di Sicilia da Pio VI con la bolla *Commisssa Nobis* del 6 febbraio 1784.

Calabria, il quale è presidente del seminario, sono precisati nella bolla di nomina (21) del vescovo (1737). Il vescovo ordinante - presidente del seminario è sottratto alla giurisdizione dell'ordinario del luogo, il quale non può interferire in nessun modo in tutto ciò che riguarda la vita del seminario. Il vescovo - presidente ha la facoltà di nominare il curato della parrocchia annessa al seminario, previo esame di fronte all'ordinario del luogo. Il vescovo - presidente dipenderà soltanto e direttamente dal Papa e dal Nunzio in Napoli. Ordina *in sacris* gli alunni del seminario senza dimissorie dell'ordinario, essendo sufficienti le *testimoniali*. Non ha bisogno della *licenza* del vescovo per fare pontificali nel seminario.

Questa soluzione nuova e pratica non risolveva il vero problema della Chiesa italo-albanese. Era una soluzione ecclesiologicamente insufficiente. Per se, forse poteva garantire una certa correttezza in alcuni aspetti della formazione del clero e attraverso di essi poter esercitare un certo influsso sulle comunità albanesi, ma il vescovo non aveva alcuna autorità pastorale di direzione della vita ecclesiale della Chiesa albanese in Italia. In pratica non era considerata una Chiesa in senso pieno, ma una *espressione rituale distinta* nella Chiesa Cattolica.

La Santa Sede cercò, con altri strumenti di dare una certa configurazione e una normativa coerente alle Comunità albanesi in Italia. Nel 1742 Benedetto XIV emanò una Costituzione Apostolica *Etsi Pastoralis*, una specie di piccolo codice di Diritto Canonico in cui si trattavano particolarmente questioni interrituali, ma anche quelle questioni che potevano essere controverse a causa della diversa pratica liturgica o disciplinare fra *greci e latini*, come ci si esprimeva *in* quel tempo. La Costituzione intendeva portare un rimedio alle controversie (22), ma si fondava sul principio della *superiorità del rito latino* che non solo non poteva risolvere

---

Le nuove istituzioni, seminari e vescovi ordinanti, non trovarono entusiastica accoglienza presso gli ordinari latini, se Pietro Pompilio Rodotà, già attorno al 1740, deve presentare al Papa Benedetto XIV una ferma apologia (*"Difesa dell'erezione del seminario Corsini e della deputazione del vescovo italo greco, contro accuse di mons. Vescovo di Bisignano"*). Il documento inedito, giace all'archivio Segreto Vaticano, *Benedetto XIV, Bolle e Costituzioni*, vol. 25, ff. 400-414.

(21) La bolla *Provida Pastoralis* è di Clemente XII ed è stata emanata il 1° aprile del 1737.

(22) Nel proemio la Costituzione benedettina afferma: "*Nos pro nostra pastoralis officii sollicitudine, quantum in Nobis est, hisce malis opportunum remedium adhibere, causasque omnes litium, iurgiorum, dissidiorum, contentionum, quaestionum, et conversiarum amputare*".

le controversie, ma esso stesso ne generava di nuove e forse maggiori (23). Che poi questo regime canonico non abbia garantito neanche la piena armonia, la comunione spirituale nella Chiesa cattolica, lo prova la storia che riferisce il continuo e permanente conflitto fra queste Comunità e gli ordinari del luogo (24). Queste tensioni hanno sollecitato nuove soluzioni ecclesiologicamente più adeguate.

### 3. Verso una Chiesa sui iuris: verso una ecclesiologia di comunione

Le Comunità albanesi hanno spesso espresso a Roma il loro malumore nei confronti della prassi canonica instaurata. A più riprese e in vario modo hanno presentato la richiesta di avere vescovi ordinari con tutti i poteri di giurisdizione e di iniziativa pastorale.

Questa richiesta si è fatta più pressante alla fine del secolo scorso (25) durante il Pontificato di Leone XIII probabilmente anche per il fatto che questo Pontefice mostrava un particolare interesse per l'Oriente (26).

- 
- (23) Nel par. II, n. XIII, la Costituzione di Benedetto XIV esplicitamente afferma: "*Ritus enim latinus propter suam praestantiam, eo quod sit ritus Sanctae Romanae Ecclesiae omnium Ecclesiarum Matris, e Magistrae, sic supra Graecum ritum praevalet, maxime in Italicis regionibus, ubi latinis Episcopis Graeci subiecti sunt, ut non modo ab ipso ad Graecum transitus nullatenus permittitur, verum etiam a Graecis semel assumptus, absque Apostolica dispensatione deseri nequeat.*" Il testo della Costituzione viene riprodotto in *Codicis Juris Canonici Fontes*, cura Em. mi Petri card. Gasparri, Romae MCMXXXVII, pp. 734 - 755. Per uno studio complessivo della disciplina emanata per gli Italo Albanesi nel corso dei secoli cfr. Isidoro Croce, *Italo - Albanesi*, nella raccolta di studi su *Codificazione canonica Orientale, Fonti, Fascicolo VIII, Studi Storici sulle Fonti del Diritto canonico orientale, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1932, pp. 225-264.*
- (24) Questi conflitti sono ampiamente documentati negli Archivi Romani perché le Congregazioni, in particolare quella di Propaganda Fide, a più riprese, ha dovuto studiare ricorsi e provvedimenti da prendere. Cfr. per es. *Il Rito Greco nell'Italia Inferiore*, (Nota di Segreteria), Novembre 1917, Roma, Tipografia Poliglotta Vaticana.
- (25) Nel 1888 in occasione del Giubileo sacerdotale di Leone XIII, presentato al Papa un *Indirizzo* con parecchie migliaia di firme di Italo-Albanesi per porgere voti augurali al Papa e per "*reclamare l'autonomia ecclesiastica con la creazione di una diocesi a parte con a capo un vescovo indigeno del nostro rito: cfr. L'Autonomia Ecclesiastica degli Italo-Albanesi delle Calabrie e della Basilicata per l'Arciprete Pietro Camodeca dei Coronei*, 2 Edizione, Roma, Tipografia A. Befani, 1903.
- (26) Rosario F. Esposito, *Leone XIII e l'Oriente Cristiano*, Studio storico - sistematico, Ed. Paoline, Roma 1960.

E' stato Benedetto XV il quale, tra diverse iniziative in favore dell'Oriente, ha creato ( 1919 ) una Eparchia per gli Italo - Albanesi di Calabria e dell'Italia Continentale. Pio XI poi ( 1937 ) ha istituito un'altra per quelli di Sicilia ed ha elevato a monastero esarchico il Cenobio di Grottaferrata (27).

Queste iniziative ridavano alla Chiesa italo - albanese consistenza ecclesiologica. Riassumevano la configurazione di una Chiesa, con un proprio popolo, una propria tradizione, una propria lingua, un proprio episcopato. In questa nuova situazione è stato possibile convocare e tenere a Grottaferrata (1940) un sinodo intereparchiale con lo scopo di *purificare* la prassi liturgica dalle infiltrazioni aliene e di *unificare* la disciplina. Non è stato possibile convocare un vero e proprio sinodo provinciale, perché gli ordinari che lo hanno convocato non costituiscono una *Provincia Ecclesiastica*, ma anche la forma di *sinodo intereparchiale*, convocato con l'autorizzazione del Papa, rafforza la consistenza ecclesiale delle Comunità italo - albanesi (28).

Le tre Circostrizioni sono entità canoniche ben definite, indipendenti da ogni altra autorità locale, direttamente soggette alla Santa Sede. Possono organizzare in modo autonomo la pastorale e ogni iniziativa nell'ambito del diritto comune.

Questa nuova sistemazione canonica offriva la possibilità a queste comunità di ritrovare in modo unitario la propria identità e rafforzarla culturalmente, spiritualmente, disciplinarmente. In quanto diocesi in senso pieno, come tali entrano nella comunione delle Chiese particolari.

---

(27) Per i lineamenti essenziali dell'Eparchia di Lungro cfr. Francesco Godino, *Gli albanesi e la difesa del rito greco in Calabria*, ed. Mit., Cosenza 1971; Eleuterio F. Fortino, *Una Chiesa italo-albanese tra tradizione e rinnovamento*, nel 70° anniversario dell'Eparchia di Lungro (1919-1989), in *Oriente Cristiano*, XXIX, n. 1-2, 1989, pp. 34-39.

Per l'Eparchia di Piana degli Albanesi cfr. Damiano Como, *L'Eparchia di Piana degli Albanesi*, Una diocesi della Chiesa italo-albanese, Palermo 1981; Ignazio Parrino, *Documenti sulle origini della cultura riflessa siculo - albanese*, Palermo 1973.

Per il monastero esarchico di Grottaferrata cfr. Giuseppe Croce, *La Badia Greca di Grottaferrata e la rivista "Roma e l'Oriente"*, Cattolicesimo e Ortodossia fra unionismo ed ecumenismo (1799-1923), Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 1990; Eleuterio F. Fortino, *Il vetusto cenobio di Grottaferrata*, Una testimonianza dell'Oriente, un servizio all'unità della Chiesa, in *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, n.s., XLII, 1988, 161 - 182.

(28) Per la documentazione relativa alla convocazione, alla organizzazione e alla preparazione del Sinodo e inoltre alla configurazione canonica delle tre nuove circostrizioni ecclesiastiche bizantine in Italia cfr. *Manuale del Sinodo intereparchiale*, Grottaferrata, Tipografia Italo -

Questa comunione è organicamente vissuta a vari livelli: a livello regionale con la partecipazione alle rispettive Conferenze Episcopali Regionali, a livello nazionale con la partecipazione come membri a pieno titolo della Conferenza Episcopale Italiana. In quanto queste circoscrizioni orientali sono direttamente dipendenti dalla Santa Sede, esprimono anche con questo rapporto la comunione con il successore di Pietro e con la Chiesa universale.

Per quanto riguarda l'organizzazione canonica interna delle tre Circo-scrizioni bizantine in Italia, *come entità unitaria*, è da dire che finora, pur avendone tutti gli elementi necessari, non costituiscono una Chiesa *sui iuris* nel senso definito dal nuovo *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, non costituendo né una Chiesa *patriarcale* (can. 55 - 150), né una Chiesa *Arcivescovile maggiore* (can. 151 - 154), né una Chiesa *metropolitana* (can. 151 - 173). Potrebbe essere inserita in questa ultima categoria, ma occor-rebbe un atto positivo dell'Autorità della Santa Sede. L'estrema catego-ria che prevede il Codex di *altre Chiese sui iuris* (cann. 174 - 176) non corrisponde, perchè insufficiente, alla realtà della Chiesa italo - albanese.

La categoria di *Ecclesiae sui iuris* supera in questo punto la visione che permaneva ancora nel Concilio Vaticano II che in qualche modo identifi-cava le Chiese particolari con i riti. Il Decreto sulle Chiese Orientali cattoliche trattava "*De Ecclesiis particularibus seu ritibus*" (*Orientalium Ecclesiarum*, 2).

Il nuovo CCEO distingue chiaramente le due realtà (29), mentre la Chiesa *sui iuris* è un raggruppamento di fedeli congiunto dalla gerarchia a norma del diritto e come tale riconosciuto (can. 27), il *rito* esprime un modo di vivere la fede proprio di ciascuna Chiesa *sui iuris* (can. 28) (30).

---

Oriente S. Nilo, 1940. Il risultato del Sinodo si trova nel volume *Costituzioni del Sinodo Intereparchiale* (13 - 16 ottobre 1940), Grottaferrata, 1943. Per una ricostruzione dell'avve-nimento e uno studio sull'apporto di "riforma" liturgica, operato dal Sinodo ho preparato un contributo per un *Festschrift* in onore del Prof. Robert Taft s. j., del Pontificio Istituto Orientale di Roma, di prossima pubblicazione. Il titolo dello studio sarà *Il sinodo intereparchiale e la chiesa bizantina in Italia*.

(29) *Can. 27: Coetus christifidelium hierarchia ad normam iuris iunctus, quem ut sui iuris expresse vel tacite agnoscit suprema Ecclesiae auctoritas, vocatur in hoc Codice Ecclesia sui iuris.*

*Can. 28: par. 1. Ritus est patrimonium liturgicum, theologicum, spirituale et disciplinare cultura ac rerum adiunctis historiae populorum distinctum, quod modo fidei vivendae his cuiusque Ecclesiae sui iuris proprio exprimitur.*

(30) Una descrizione di questo recupero e di questa correzione, operata nel corso degli studi

Questa categoria ecclesiologica applicata agli Italo - albanesi offre la possibilità del pieno recupero della dimensione ecclesiale come unità organica, come comunità strutturata con una gerarchia propria in comunione con la Chiesa latina del territorio. Si ristabilisce così la visione di due Chiese in piena comunione di fede, di sacramenti e di gerarchia. E si riafferma in tal modo una visione più adeguata della comunione cattolica nella prospettiva dell'unità nella legittima diversità.

Questa realtà vissuta fino al Concilio di Trento, ritrova così il suo quadro naturale che di fatti garantisce la comunione vera nella concordia e nella pace e non la semplice sudditanza di una Chiesa all'altra, in genere fonte di ingiustizie e di permanenti tensioni.

#### 4. Aspetti ecumenici

La Chiesa italo - albanese, come qualsiasi comunità cristiana, è coinvolta nella grande questione della ricomposizione dell'unità dei cristiani (31).

La sua vicenda storica ha fatto sì che emergessero due contributi particolari che questa Chiesa pensa di poter offrire alla causa ecumenica, uno all'interno stesso della Chiesa cattolica ed uno nei rapporti con gli ortodossi. Nel suo spirito è certamente presente la questione ecumenica nella sua più estesa ampiezza, comprendente anche i rapporti con i protestanti, ma è ovvio che essa sia più particolarmente interessata all'Oriente.

---

preparatori alla redazione del CCEO è stata fatta dal segretario della Commissione competente: Ivan Zuzek, *Le Ecclesiae sui iuris nella revisione del Diritto Canonico*, nell'opera in collaborazione, curata da René Latourelle, *Vaticano II Bilancio e Prospettive, venticinque anni dopo*, 1962/1987, Cittadella editrice, Assisi 1987, pp. 869-882. Cfr. pure dello stesso autore, *Che cosa è una Chiesa, un rito orientale?*, nella rivista *Seminarium*, XV (1975) 276 e ss. Cfr. pure questi altri studi sul tema: M. Brogi, *Le Chiese sui iuris nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, *REDC, Salamanca*, 48 (1991) 517-544; Dimitri Salachas, *Le "status" ecclésiologiques et canonique des Eglises catholiques orientales "sui iuris" et des eglises orthodoxes autocéphales*, in *L'Année canonique, tome XXXIII*, 1990, 29-56; Idem, *Il concetto ecclesiologico e canonico di "Chiese Orientali" "Ecclesiae sui iuris"*, in *Oriente Cristiano*, XXX, 1-2 (1990), 47-53.

- (31) Cfr. Eleuterio F. Fortino, *Ruolo ecumenico della Chiesa italo - albanese*, in *Oriente Cristiano*, XVIII, n. 4, 1978, 157 - 180; Idem, *La fisionomia di una Chiesa orientale cattolica nel Concilio Vaticano Secondo* - Riappropriazione di una identità al servizio del dialogo ecumenico, in *Oriente Cristiano*, XXIX n. 3, 1989, 3 - 18.

a) *All'interno della Chiesa cattolica.*

Nel periodo seguito al Concilio di Trento, durante le *contro - riforma*, la Chiesa cattolica - ed una serie di Pontefici di alta statura - si è decisamente impegnata per un ampio e rigoroso processo di rafforzamento dell'unità interna. La crisi provocata dalla RIFORMA protestante ha condotto a una forte accentuazione delle esigenze dell'unità dottrinale e della sua purezza, dell'uniformità disciplinare e della sua coerenza, del centralismo organizzativo e della sua efficacia tanto nell'amministrazione *ad intra* quanto nella missione *ad extra*.

Questa scelta pastorale, condizionata dal momento storico, aveva per conseguenza naturale un affievolimento della coscienza della *diversità* o della stessa varietà che generava il sospetto di possibili deviazioni nella fede. Prevaleva il progressivo adeguamento all'*uniformità*, come espressione ovvia dell'unità.

In questo contesto ha avuto un ruolo storico importante la piccola Chiesa italo albanese. Essa viveva dispersa nell'Italia Meridionale, con ramificazioni in molte diocesi di varie Regioni (Sicilia, Calabria, Basilicata, Puglie, Campania, Abruzzo e Molise). La sua stessa esistenza poneva problemi quotidiani agli *ordinari locali*, problemi trasmessi spesso a Roma alle *Congregazioni* competenti, con ricorsi al Papa personalmente o dagli *ordinari* oppure anche dalle comunità italo - albanesi, per reclamare il rispetto dei propri diritti tradizionali. Si trattava di questioni riguardanti *particolarità liturgiche* - differente modo di celebrare i sacramenti, ministro della cresima, benedizione dell'olio dei catecumeni, pane azimo nella celebrazione dell'Eucaristia, formula di assoluzione, calendario delle feste non conforme a quello in uso nella Chiesa latina, ecc. - e di *particolarità disciplinari* - clero uxorato, norme del digiuno, tempi di digiuno, digiuno il sabato, ecc.

Il confronto di questa *diversità* e lo studio fatto nei molteplici *sinodi locali* (32) e a Roma, in particolare nella speciale *Congregazione dei Greci* ( 1573 ), ha causato una discussione che - nonostante le limitazioni ideologiche del tempo - ha tenuto presente, nella Chiesa cattolica, la

(32) In seguito al concilio di Trento si sono tenuti *sinodi locali*, diocesani o provinciali, in moltissime regioni. In particolare, per i temi qui trattati, si possono citare i sinodi di Reggio Calabria (1565), Benevento (1567), Bisignano (1571), Rossano (1574), Monreale (1575), Cosenza (1579), Santa Severina (1597), Cassano (1581), Palermo (1586), Catanzaro (1587), Mileto (1587), Messina (1588), Gerace (1593), e nuovamente di Cosenza (1596).

dimensione della varietà, prospettiva essenziale per la ricomposizione della piena unità fra i cristiani. In questo tempo infatti andava progressivamente perdendosi il contatto con la Chiesa ortodossa e le Chiese si chiudevano in un isolamento innaturale ed autosufficiente. Nell'amministrazione centrale romana la Chiesa italo - albanese ha contribuito a salvaguardare il principio della *legittima diversità* nell'unità della fede.

#### *b) Rapporti con gli ortodossi*

Gli Italo - albanesi non hanno mai compiuto un atto ufficiale di rottura con l'ortodossia.

Nel corso della loro integrazione in Italia, nella comunione cattolica, hanno sempre mantenuto un rapporto di "simpatia congenita", e non solo sentimentale, con la Chiesa ortodossa. Questa simpatia si esprime in forme semplici e talvolta ingenui; ma ciò non toglie che gli italo - albanesi si sentano solidali con la più grande tradizione orientale di cui si considerano parte viva, che la Provvidenza ha portato a vivere a diretto contatto con la Chiesa latina, nel suo seno e in piena comunione con essa. Questo fa sì che gli italo-albanesi non facciano alcuno sforzo, intellettuale o spirituale, per considerare gli ortodossi naturalmente fratelli nella fede.

E ciò non soltanto con gli ortodossi di Albania, con cui hanno in comune anche l'origine etnico - culturale, ma con l'intera comunione bizantina e particolarmente con il Patriarcato Ecumenico, con la Chiesa greca e con quella di Creta, con cui i tradizionali rapporti hanno mantenuta viva questa comunione. Va inoltre tenuto presente che la Chiesa italo - albanese, se adesso usa anche la propria lingua nella liturgia, nel passato ha regolarmente usato il greco come lingua liturgica, facendo tuttora regolare uso dei libri liturgici provenienti dalla Grecia. Inoltre anche per l'insieme della propria tradizione, la Chiesa italo - albanese si riferisce alla cultura patristica e bizantina greca.

Si indica solo qualche esempio significativo di questa particolare situazione.

Al sinodo intereparchiale (1940), celebrato dalle diocesi italo - albanesi e dal monastero esarchico di Grottaferrata, intervenne, con il ruolo di *osservatrice*, precorrendo così i tempi, una delegazione della Chiesa ortodossa autocefala di Albania, composta da otto membri e presieduta dal vescovo di Berat Agathanjel Camce. Va rilevato che si era molto tempo

prima della primavera ecumenica, sbocciata attorno al Concilio Vaticano II.

Con la Chiesa greca va particolarmente segnalata la visita ufficiale da parte del santo Sinodo di Atene (11 - 14 ottobre 1973). in restituzione di una analoga visita fatta in Grecia dai vescovi delle Chiese di Sicilia (1970). Promotrice di questi due incontri è stata l'Eparchia di Piana degli Albanesi.

Gli ortodossi hanno ufficialmente visitato anche l'Eparchia di Piana e hanno partecipato (12 ottobre) a una preghiera comune con il vescovo, con il clero e il popolo albanese. Nel corso della celebrazione ha preso la parola, oltre al presidente della delegazione ortodossa, Jakovos, metropolita di Mitilene, anche il metropolita di Corinto, Panteleimon, il quale ha parlato in lingua albanese (33).

A conclusione della visita in Sicilia la delegazione ortodossa ha celebrato l'Eucaristia nella chiesa della Martorana, concattedrale dell'Eparchia di Piana degli albanesi. Dopo un discorso del vescovo Giuseppe di Piana degli Albanesi, ha parlato il metropolita Jakovos: "*Abbiamo celebrato la santa Liturgia* - ha detto - e abbiamo rivolto a Dio quella preghiera che ogni sacerdote della Chiesa rivolge a Dio mattina e sera. Ed ora noi l'abbiamo rivolta con più fervore *per l'unione di tutti*" (34).

Il modo fraterno e liturgico con cui è stata ricevuta la delegazione, in particolare dagli albanesi di Sicilia, è stata messa in evidenza nel comunicato congiunto, emesso a conclusione della visita in Sicilia. La partecipazione del popolo è stata talmente calorosa da provocare una sorpresa di gioia che ha raggiunto il culmine nell'incontro con la Comunità di Piana degli albanesi, che fa sperare in prospettiva, un'ulteriore collaborazione nella carità di Cristo" (35).

Trattandosi di una visita ufficiale, l'organo della Chiesa di Grecia, "*Ekklesia*" in diversi numeri (36) ha presentato una cronaca dettagliata con relativa ampia documentazione. Il suo direttore, Prof. Constantinos Bonis,

---

(33) Il metropolita Panteleimon, tra l'altro ha detto: "*Sono molto lieto di trovarmi qui, in questa Chiesa, assieme ad italo - albanesi, e di parlare a voi nella lingua dei vostri Padri, lingua che il clero vi aiuta a conservare.*" E concludeva: "*Che possiate venire da noi (in Grecia), e noi qui: il Signore sia largo della sua benedizione a voi e a noi*", in *Oriente Cristiano*, XIII, n. 3 - 4, 1973 p. 122.

(34) *Ibidem* p. 156.

(35) *Ibidem* pp. 168-169.

(36) Cfr. *Ekklesia* nn. 22 - 24 del 1973 e nn. 1 - 4 del 1974. L'autore degli articoli, *Grigorios Stathis*, ha poi pubblicato in volume la serie degli articoli sotto il titolo *Synantesis kai Martyria, Atene 1974, pp. 104.*

da parte sua ha pubblicato un articolo di commento; ha dedicato due estesi paragrafi agli italo - albanesi.

Egli ha messo in rilievo che si è reciprocamente scoperti "*lontani fratelli, consanguinei, compatrioti della stessa fede*". Ha anche presentato gli italo - albanesi e la loro particolare situazione "*di rito greco*". Li ha però distinti da quelli che egli chiamava uniati. "Essi - affermava - *devono distinguersi da quelli di rito greco che presso di noi sono piuttosto conosciuti come uniati*". E aggiungeva: "*Non possiamo non confessare, che si tratta di nostri fratelli dello stesso sangue, dell'identica stirpe, delle medesima identica origine*". Egli condivideva l'affermazione del vescovo di Piana degli Albanesi che citava integralmente: "*Noi abbiamo coscienza di costituire, nella composita realtà ecclesiale, una entità singolare. Una entità originata dalla storia, però non dovuta ad innaturale ed elaborato artificio*".

Il Prof. Bonis concludeva sollevando una domanda: "*La loro Chiesa - affermava - con ammirevole vigore e pazienza ha conservato fino ad oggi le sacre tradizioni della nostra Chiesa. Non sono dunque degni di rispetto e di ammirazione questi testimoni del passato ellenico e delle tradizioni greco - cristiane e greco - ortodosse*" (37).

Che non si trattasse del frutto di una emozione momentanea, lo mostra il fatto che già precedentemente, nell'ambito di un congresso storico internazionale e interecclesiale, il prof. Bonis aveva riassunto in questo modo il suo pensiero: "*Gli attuali "idioritmi" (cioè che seguono un loro rito particolare) dell'Italia Meridionale... per nessun motivo devono essere considerati come gli uniati*" (38).

Rapporti della stessa natura e con identico calore la Chiesa italo - albanese ha mantenuto e mantiene tuttora con la Chiesa di Creta.

Oggi, in un periodo di nuovo interesse per l'iconografia, artisti cretesi hanno dipinto diverse chiese tanto in Sicilia quanto in Calabria. Non è che un segno tra gli altri di una relazione ininterrotta che per la Chiesa italo - albanese costituisce un contributo decisivo, come linfa vitale, per mantenere la sua identità e autenticità di rapporto con la grande tradizione

---

(37) *Ekklesia*, n. 22, 1973, pp. 537 - 544. In particolare i nn. 11-12 dell'articolo sono dedicati alla visita tra gli italo-albanesi.

(38) Constantinos Bonis, *Le Comunità Greche dell'Italia Meridionale e della Sicilia durante il secondo periodo dell'iconoclastia (787 - 843)* sulla base delle fonti bizantine (in greco), in *La Chiesa Greca in Italia dall'VIII al XVI secolo*, Atti del Convegno storico interecclesiale (Bari, 30 aprile - 4 maggio 1969), Padova, 153 - 180.

bizantina, particolarmente di espressione greca, essenziale per la sua consistenza e forse per la sua stessa esistenza.

### **In conclusione: qualche osservazione**

L'esistenza e l'esperienza storica della Chiesa italo - albanese, rappresenta un fenomeno particolare, che non ha una grande "incidenza" né in seno alla Chiesa cattolica né nei rapporti con la Chiesa ortodossa, perciò che concerne il grave problema della divisione e del ristabilimento della piena comunione.

Tuttavia due elementi della esperienza di questa piccola Chiesa possono servire al di là dei suoi ristretti limiti.

*All'interno della Chiesa cattolica*, a causa dei problemi che solleva l'organizzazione della Chiesa italo - albanese, Chiesa di tradizione bizantina in seno alla Chiesa latina, con le stesse tensioni che generava la diversità liturgica e disciplinare e con le implicazioni dottrinali - vere o attribuite - che questa diversità comportava, ha mantenuto vivo, nell'amministrazione centrale romana, l'esigenza del *rispetto della legittima diversità*.

*Nell'insieme del mondo cristiano*, poi, essa ha continuato a testimoniare che, in Italia nella giurisdizione del primate d'Italia, hanno sempre convissuto due tradizioni ecclesiali: la tradizione latina e quella bizantina.

Nonostante momenti di tensione e di inadeguati modelli di unità applicati, esse di fatto hanno vissuto nella piena comunione.

Forse si può aggiungere un altro elemento. Nella sua esistenza, particolarmente dopo il concilio di Trento, la Chiesa italo - albanese ha mostrato che dei principi in se stessi corretti - per es. : l'unità attorno a un solo vescovo in una città o in una regione - possono portare alla mortificazione di altri principi altrettanto validi nella comunione cattolica, come il rispetto dovuto alla identità della Chiesa locale.

Questo problema forse si porrà anche - come questione da risolvere preventivamente - al momento della piena comunione fra cattolici e ortodossi.

Per quanto riguarda il *modello di comunione* stabilito dalla Chiesa italo - albanese nella Chiesa cattolica, forse si può riassumere la sua esperienza storica in questi termini.

Si sono difatti sperimentati esistenzialmente due modelli di unità: uno

che la storia ha scartato come insufficiente, deviante e mortificante: quello sperimentato dopo il Concilio di Trento, che in realtà assorbiva una Chiesa nell'altra deformandola. L'altro vissuto nel primo millennio e riaffermato al Concilio di Firenze e vissuto nel primo periodo anche dalla Chiesa italo-albanese e che si va ristabilendo in epoca contemporanea, prevede la piena comunione di due Chiese, o di più Chiese, comunione in cui ciascuna Chiesa mantiene la struttura propria e la propria identità teologica liturgica, disciplinare. In tale comunione la Chiesa di Roma esercita la funzione di Sede Primaziale.

Mentre cattolici e ortodossi cercano insieme il modello di comunione da ristabilire (39), l'esperienza storica della piccola Chiesa italo-albanese può offrire qualche elemento di riflessione, su rischi da evitare e possibilità da esplorare (40). Questa minuscola storia pertanto non mi sembra del tutto sprovvista di significato ecumenico.

**Eleuterio F. Fortino**

---

(39) Il dialogo cattolico - ortodosso attraverso la *Commissione mista internazionale* si è prefisso questo obiettivo: "Scopo del dialogo teologico tra la Chiesa cattolica romana e la Chiesa ortodossa è il ristabilimento della piena comunione tra queste due Chiese. Questa comunione, fondata sull'unità di fede, nella linea dell'esperienza e della tradizione comuni della Chiesa antica, troverà la sua espressione nella celebrazione della Santa Eucarestia." Così si è concordato lo scopo nel *Documento preparatorio* del dialogo. Il dialogo stesso nel suo primo documento (1982) su "Il mistero della Chiesa e dell'Eucaristia alla luce del mistero della Santissima Trinità" ha affermato la prospettiva della ecclesiologia di comunione.

(40) Nell'enciclica *Slavorum Apostoli* al n. 27 parlando dei santi Cirillo e Metodio come "anelli di congiunzione, o come un ponte spirituale tra la tradizione orientale e la tradizione occidentale che confluiscono entrambe nell'unica grande Tradizione della Chiesa universale", Papa Giovanni Paolo II scrive: "Essi sono per noi i campioni ed insieme i patroni nello sforzo ecumenico delle Chiese sorelle d'Oriente e d'Occidente, per ritrovare mediante il dialogo e la preghiera l'unità visibile nella comunione perfetta totale, l'unità che - come dissi nella mia visita a Bari - non è assorbimento e neppure fusione" (Giovanni Paolo II, *Insegnamenti VII 1, 1984, p. 532*: Discorso nella Basilica di S. Nicola, 26 febbraio 1984, 2).