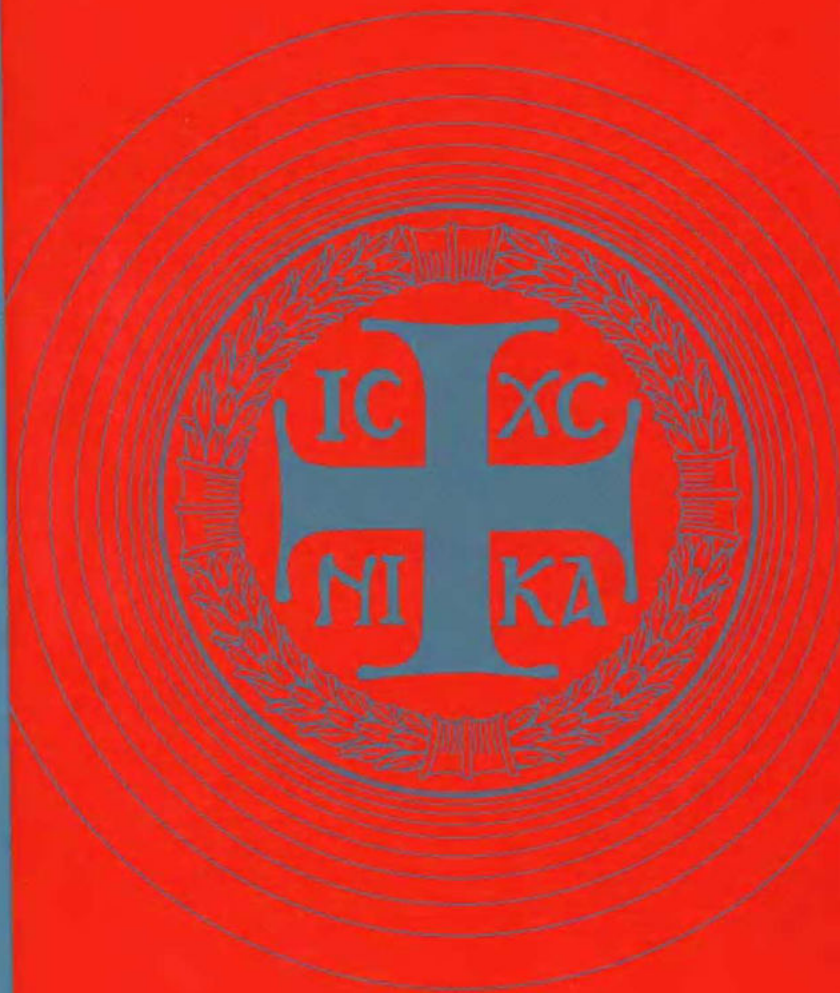


RIVISTA TRIMESTRALE DELL'ASSOCIAZIONE CATTOLICA ITALIANA
PER L'ORIENTE CRISTIANO - PIAZZA BELLINI, 3 - PALERMO

ORIENTE CRISTIANO



Anno XI

GENNAIO-MARZO 1971

1

Direz. - Redaz. - Amm.ne: ASSOCIAZIONE CATTOLICA ITALIANA PER L'ORIENTE CRISTIANO
90133 PALERMO - PIAZZA BELLINI, 3 - c.c.p. 7-8000 Palermo
Abbonamento ordinario: Italia L. 1.500 annue; Estero L. 2.300 annue; Sostenitore L. 5.000 annue

S O M M A R I O

	Pagina
Presupposti per la formazione di uno spirito ecumenico (<i>Eleuterio F. Fortino</i>)	2
Intercomunione. - Possibilità e limiti (+ <i>Emilianòs, me- tropolita di Calabria</i>)	16
Il Concilio ecumenico nel Diritto canonico ortodosso (<i>Demetrio Salachas</i>)	26
I vecchi credenti in URSS - La Chiesa vecchio-ritualista (<i>Marco Zucchini</i>)	37
Chiese e Comunità cristiane in Oriente nei primi cinque secoli (<i>Aristide Brunello</i>)	63
Chi può ricevere il Sacramento dell'Olio Santo (<i>Giuseppe Ferrari</i>)	72
Libri e Riviste	83
NOTIZIARIO	
In preparazione del Sinodo panortodosso	85
Morte del Patriarca copto d'Alessandria	87
Morte del Patriarca Cirillo di Bulgaria	88
Notizie varie	89
A proposito della Chiesa russa ortodossa greca cattolica d'America	94

Presupposti per la formazione di uno spirito ecumenico

L'Ecumenismo, in quanto ricerca dell'unità della Chiesa, deve avere il suo fondamento teologico. Non si tratta infatti di una ricerca qualsiasi, di una attività determinata dalla nostra buona volontà, e orientata ad un risultato che potrebbe essere configurato, plasmato da noi stessi e raggiungibile anche attraverso un compromesso. Né d'al-

tronde è cristianamente possibile considerare la divisione come uno stato di fatto irreformabile, o agire « come se » la divisione non esistesse.

Se così stanno le cose si rende necessaria una riflessione su alcuni presupposti teologici per la formazione di uno spirito veramente ecumenico.

Premessa

Quando il Concilio, nel nr. 10 del Decreto sull'Ecumenismo, parla della formazione ecumenica, insiste in modo particolare sul ruolo della teologia e richiede che questa sia « elaborata accuratamente » sotto l'aspetto ecumenico. È vero, il testo parla di « futuri pastori e di sacerdoti ». Non parla di Laici. Però

si aggiunge: « Infatti dalla formazione dei sacerdoti dipende sommaramente l'istruzione e formazione spirituale dei fedeli e dei religiosi » (nr. 10). Lo stesso decreto però fa obbligo a tutti di collaborare per l'unità della Chiesa: « la cura di ristabilire l'unione *riguarda tutta la Chiesa*, sia i fedeli che i pastori,

e ognuno secondo le proprie capacità, tanto nella vita cristiana di ogni giorno quanto negli studi teologici e storici » (nr. 5). Ne consegue che tutti debbono avere delle *idee di base valide*.

Ai nostri giorni è sempre più evidente che anche i laici devono avere la propria *visione teologica della vita della Chiesa*.

Per la formazione di uno spirito

ecumenico credo indispensabili alcune affermazioni di base sulla Chiesa, e sulla nostra condizione nella Chiesa di fronte alle divisioni. Saranno perciò questi i tre temi della presente nota:

1. la Chiesa è una Comunione.
2. Unità e pluralismo nella Chiesa.
3. Contraddizione tra la nostra fede e la nostra situazione storica.

1. La Chiesa è una comunione

Attraverso la lettura del Vaticano II si scopre la dimensione di una teologia che definisce la Chiesa come *Comunione*. Questa ecclesiologia la si ritrova particolarmente nella *Costituzione sulla Liturgia*, nel *Decreto sull'Ecumenismo*, nella *Costituzione dogmatica sulla Chiesa*, ma riscontra richiami e precisazioni in tutti gli altri documenti, dove più dove meno, e trova una realizzazione molto importante per il nostro assunto, nell'ammissione della *Communicatio in sacris* con gli Ortodossi, affermata tanto dal Decreto sull'Ecumenismo, (nr. 15), quanto in quello sulle Chiese orientali cattoliche (nn. 27-28).

Questa nozione — comunione — si trova nella storia della Chiesa e sono noti gli studi di L. Hertling e di D'Ercole (1) che ci presentano un ricco materiale nei primi secoli. Durante la storia dell'ecclesiologia occidentale la nozione però

era quasi scomparsa, sostituita da altre dai contorni più precisi e giuridicamente meglio definiti. Tuttavia rimaneva in alcune espressioni. Le Encicliche dei Papi vengono dirette ai Vescovi « *pacem et communionem cum apostolica sede habentes* » e W. Bertrams s.j. la trova talvolta presente anche nel Diritto Canonico, precisamente sul presupposto teologico dei canoni 87 e 2257.

La nozione della teologia di comunione viene però quasi riscoperta dal Vaticano II e valorizzata soprattutto in campo ecumenico. Ciononostante neanche l'ultimo Concilio della Chiesa cattolica ne ha dato una definizione pur offrendo tutti gli elementi e pur inquadrando le sue soluzioni in questa prospettiva.

Gustavo Thils, secondo la materia offerta dal Vaticano II, formula la seguente definizione: « Per ecclesiologia di comunione, si in-

(1) HERTLING L., « *Communio, Chiese e Papato* », Roma 1961. — D'ERCOLE G., « *Communio, Collegialità, Primato e sollicitudo omnium ecclesiarum* », Roma.

tende una ecclesiologia che definisca più volentieri la Chiesa come un tutto organico e vivente, costituito da legami spirituali (fede, speranza, carità) e da legami di struttura visibile (professione di fede, economia sacramentale, ministero pastorale) e che culmina nel ministero eucaristico. Questa ecclesiologia mette evidentemente in opera l'essenziale degli elementi costitutivi della Chiesa: i doni dello Spirito Santo, la vita teologica, la struttura ministeriale, il Papato. Ma ognuno di questi elementi è da considerarsi in quanto condiziona, favorisce, realizza o completa la « comunione che è la Chiesa » (2). Cosicché « comunione », *koinonia* vorrà dire: possesso comunitario di beni comuni e unità conseguente prodotta da tale possesso.

La nozione di comunione offre un ampio respiro all'ecclesiologia e molte questioni che nelle definizioni della Chiesa degli ultimi secoli rimanevano ferme in vicoli ciechi, trovano in questa nuova prospettiva indicazioni preziose per soluzioni valide e più conformi alle fonti bibliche.

L'ecclesiologia di comunione comprende ed esprime la dimensione *verticale* della Chiesa: incorporazione dei cristiani in Cristo e comunione con la Trinità; e quella *orizzontale*: la comunione tra tutti coloro che sono in comunione con Cristo nello Spirito pegno di riconciliazione, e comunione non solo tra singoli, ma tra le varie comunità locali di credenti. Questa ecclesiologia abbraccia, inoltre, l'aspetto

pneumatologico, sacramentale, misterioso della Chiesa e anche quello strettamente giuridico.

A questo fine cito un limitatissimo numero delle affermazioni del Concilio:

A) *La Chiesa è una comunione*

1. « Il popolo di Dio è costituito da Cristo per una *comunione* di vita, di carità e di verità » (LG. n. 9).
 - « La Chiesa è una comunità di fede, di speranza e di amore » (LG. n. 8).
 - « Col dono dello Spirito Santo, Cristo ha istituito una nuova comunione fraterna » (Gaudium et Spes, n. 32).
 - « Lo Spirito Santo, che abita nei credenti e tutta riempie e regge la Chiesa, produce *comunione* dei fedeli e tanto intimamente tutti congiunge in Cristo, da essere il principio dell'unità della Chiesa » (UR, n. 2).
 - « Sono pienamente incorporati alla Chiesa quanti nel suo corpo visibile sono congiunti con Cristo dai vincoli della professione della fede, dei sacramenti, del regime ecclesiastico, e della comunione » (LG. n. 14).
2. *Il Concilio parla anche della comunione tra le varie funzioni e ministeri della Chiesa:*
 - « La Chiesa è governata dal successore di Pietro e dai Vescovi *in comunione* con lui (LG. n. 8).
 - « La cattedra di Pietro presiede

(2) THILS G., « *L'Eglise et les Eglises* », DDB, 1967.

alla universale *comunione* di carità » (LG. n. 13).

- « Il Romano Pontefice è il visibile principio e il fondamento della *comunione* » (LG. 18).
- « *Comunione* gerarchica tra il Capo e le membra del Collegio episcopale perché i Vescovi possono legittimamente insegnare e governare » (LG. n. 21 e altrove).

Inoltre:

- La *comunione* dei presbiteri « con il vescovo e tra di loro » (PO. n. 12).
 - La *comunione* dei diaconi con il vescovo e i sacerdoti (LG. n. 29).
 - Infine, « il credente deve esercitare i suoi carismi nella Chiesa e in *comunione* con i propri fratelli e Pastori » (AA. n. 3).
3. Il Concilio non si limita alla comunione di individui con altri individui oppure alla comunione con la Chiesa, ma *parla anche della comunione tra Chiese locali.*

Il Concilio esige infatti che

- « resti intima la comunione delle nuove Chiese con tutta quanta la Chiesa » (Ad Gentes, n. 19).

Inoltre asserisce:

- « Fra le varie Chiese particolari dell'unica Chiesa cattolica vige una *comunione* » (OE. n. 29).
- « Nella *comunione* ecclesiastica vi sono legittimamente le Chiese particolari, con proprie tradizioni » (L.G. n. 13).

Fino a questo punto potrebbe sembrare che il Concilio non aves-

se introdotto nulla di nuovo, ma soltanto riordinato la materia antica sotto una nuova terminologia. Il Concilio però parla pure di una estensione della comunione ecclesiale. Afferma l'esistenza *della comunione anche tra la Chiesa cattolica e le Chiese non cattoliche.*

B) *Esiste una comunione tra tutti i cristiani*

Le affermazioni di base del Concilio per questa tesi sono due:

- a) La Costituzione « Lumen Gentium » asserisce: « Con coloro, che, battezzati, sono sì insigniti del nome cristiano, ma non professano integralmente la fede o non conservano l'unità di comunione sotto il successore di Pietro, la Chiesa sa di essere *per più ragioni congiunta* » (numero 15).
- b) Il Decreto « Unitatis Redintegratio » ribadisce: « Quelli che credono in Cristo e hanno ricevuto debitamente il battesimo, sono costituiti in una certa *comunione*, sebbene imperfetta con la Chiesa cattolica. Non vi è dubbio che, per le divergenze che in vari modi esistono fra loro e la Chiesa cattolica, sia nel campo della dottrina e talora anche della disciplina, sia circa la struttura della Chiesa, impedimenti non pochi e talvolta gravi, si oppongono *alla piena comunione ecclesiastica*, al superamento dei quali tende appunto il movimento ecumenico. Nondimeno, giustificati dal battesimo nella fede, sono *incorporati a Cristo* e perciò sono a ra-

gione insigniti del nome di cristiani e dai figli della Chiesa cattolica sono giustamente riconosciuti quali fratelli nel Signore » (n. 3).

Queste due affermazioni possiamo esplicitarle in cinque asserzioni particolari:

- a) tutti i battezzati sono incorporati a Cristo;
- b) tutti i battezzati sono fratelli nel Signore;
- c) con tutti gli altri battezzati la Chiesa cattolica sa di essere *per più ragioni congiunta*;
- d) tutti i battezzati sono costituiti in una *certa comunione* con la Chiesa cattolica;
- e) esistono impedimenti che si oppongono alla *piena comunione ecclesiastica* tra la Chiesa cattolica e gli altri cristiani non cattolici.

Tutte queste affermazioni sono importanti per il movimento ecumenico perché determinano il suo ambiente teologico e la direzione verso cui si muove. Tra tutti i cristiani esiste una *comunione fondamentale* e a causa di divergenze di vario ordine non si dà la *piena comunione ecclesiastica e sacramentale*. L'Ecumenismo dunque si muove *nella crescita* della comunione fondamentale verso la piena comunione e non nel ritorno di una Chiesa verso l'altra.

Non è stato però facile al Concilio pervenire alle sue affermazioni. Per esempio, per una certa menta-

lità giuridica in questioni di fede era difficile concepire una *comunione parziale*. In effetti nel corso di elaborazione del Decreto conciliare sull'Ecumenismo per il numero 3, dove si afferma che « *comunità non piccole si staccarono dalla piena comunione della Chiesa cattolica* » è stato chiesto di sopprimere il termine « *piena* », poiché si osserva: o c'è o non c'è comunione, senza altre distinzioni. Il Segretariato per l'Unione dei Cristiani nella *Explicitatio modorum* rifiutò la richiesta e diede questa spiegazione: « *Poiché la comunione non deve essere concepita soltanto giuridicamente, ma contiene diversi elementi di ordine spirituale e sacramentale che non sono necessariamente verificati in tutte le comunità, si può considerare come legittima la nozione di comunione piena e di comunione non piena* ».

Si può concludere riaffermando la asserzione: « esiste una comunione tra tutti i cristiani. Questa comunione è fondata, secondo il Decreto conciliare sull'Ecumenismo (n. 8), su quegli elementi e beni dal complesso dei quali la Chiesa è edificata e vivificata » che possono trovarsi fuori i confini visibili della Chiesa cattolica e che sono: « la Parola di Dio scritta, la vita della grazia, la fede, la speranza e la carità, ed altri doni dello Spirito Santo ed elementi visibili ». « Tutte queste cose — afferma ancora il Decreto — provengono da Cristo e a Lui conducono » (n. 3). Né si tratta di una comunione vaga e indefinibile, ma bene individuabile e diversificata.

C) *Si danno diversi gradi di comunione tra i cristiani*

La comunione tra i cristiani è la vita dello Spirito Santo in loro e il possesso in comune dei beni soprannaturali dell'ordine della salvezza. Questi « beni » possono essere presenti in maggiore o minore misura nelle varie comunità cristiane; da questa differenziazione sorge la varietà di « gradi » di comunione.

Ha studiato minuziosamente questo problema W. Bertrams esponendo le conclusioni su *Gregorianum* in un articolo dal titolo « *De gradibus communionis in Doctrina Vaticani II* » (3). La questione posta era se i cristiani acattolici godono dei diritti comuni dei cristiani nella Chiesa. Poiché questi diritti dipendono dalla professione di fede e dall'unione del popolo di Dio gerarchicamente organizzato, e poiché queste esigenze dal punto di vista cattolico sono parzialmente carenti tra i cristiani non cattolici, ponendosi da un punto di vista di una considerazione strettamente giuridica occorrerebbe affermare che i cristiani non cattolici sono privi di questi diritti. Il Concilio, però, tenendo in maggior conto l'indole teologica dei fatti, afferma la possibilità di una *parziale communicatio in sacris*, il che significa che riconosce i diritti del cristiano ai non cattolici. Ciò non vuol dire — secondo Bertrams — che il Concilio ha mutato i principi, ma ha esplicitato il diritto divino in questa materia.

Il Concilio ha riconosciuto che, nonostante la carenza di « fede e unione piena », tra i non cattolici ci può essere, e difatti c'è, la fede e l'unione, circa *alcuni elementi* (più o meno secondo le varie comunità).

Pertanto quando il Concilio afferma che la Chiesa cattolica può ammettere i non cattolici ai suoi sacramenti, non lo fa *in quanto essi rifiutano*, la professione di fede e l'unione del popolo di Dio. Però questa loro professione può essere più o meno estesa. Di conseguenza: *in quanto i non cattolici professano questa fede e questa comunione più o meno estesa, in tanto adempiono agli obblighi dei battezzati*. In effetti la comunione cristiana per sé deve essere comunione cristiana piena, perfetta; tuttavia le realizzazioni concrete della comunione riscontrano vari gradi di intensità.

W. Bertrams perviene così a questa conclusione: « Il Concilio Vaticano II con i battezzati non cattolici ammette la comunione della Chiesa, però non quella piena e perfetta, ma la comunione che può avere dei gradi cosicché la comunione circa i beni soprannaturali si abbia *in quella misura* che si ha la professione di fede e di unione cristiana presso di loro nelle loro rispettive comunità ».

Come esemplificazione della conclusione si possono portare le relazioni tra Chiesa cattolica e Chiese della Riforma in confronto alle Chiese orientali. Anche con i Riformati si ammette la comunione, ma è considerata di grado inferiore

(3) BERTRAMS W., « *De gradibus communionis in Doctrina Vaticani II* », *Gregorianum* 47 (1966), pp. 286-305.

in quanto la loro professione di fede e di unione cristiana non ha tanti elementi comuni con la Chiesa cattolica quanto la comunione con le Chiese orientali. Si può dun-

que considerare come motivata la asserzione secondo cui si danno vari gradi di comunione all'interno della comunione tra tutti i battezzati.

2. Unità e pluralismo nella Chiesa

Passiamo ora a considerare il secondo nostro presupposto: il pluralismo nella Chiesa, in questa comunione.

Non si può dire che nella nostra Chiesa cattolica sia stato facile abituarci a pensare che nella Chiesa il pluralismo sia non solo tollerabile, ma legittimo e fecondo. Né è detto che veramente ci siamo abituati.

Il belga N. M. Wildiers nel libro « La Chiesa nel mondo di domani » (Vallecchi, 1968), fa una indagine sulle linee di sviluppo della nostra società odierna. Mi sembra che la tesi del libro sia questa: se la Chiesa vuole essere presente nel mondo di domani, sin da ora dovrà studiare quali sono le caratteristiche dominanti del mondo del prossimo futuro. Altrimenti si troverà domani ancora una volta indietro e sarà costretta ad accettare, a subire uno stato di cose realizzato senza la sua presenza. E quando la Chiesa lo accetterà, facendo uno sforzo di adattamento, gli uomini quello stadio lo hanno già abbandonato perché sorpassato...! Ancora una volta la Chiesa si troverà indietro: non comprenderà il linguaggio degli uomini.

Nella sua indagine Wildiers osserva che « l'umanità odierna è im-

pegnata in un movimento che opera il passaggio:

- 1) da una cultura *pre-scientifica* ad una cultura fondata sulle scienze naturali e sulla *tecnica*;
- 2) da una società di tipo *feudale* verso una società sempre più *democratica*;
- 3) da un tipo di cultura *particolaristico* ed omogeneo verso una forma di cultura universale e ideologicamente *pluralistica*.

Il pluralismo dunque è un fenomeno particolare del nostro tempo che va accentuandosi man mano che ci inoltriamo nell'avvenire.

Potrebbe sembrare contraddittorio osservare che nello stesso tempo il mondo tende all'unità. Osserviamo così un'accentuazione del pluralismo culturale e politico e una tendenza all'unità. Questo non è contraddittorio. Invece si prova come la Chiesa, nei suoi momenti migliori, è veramente profetica: da quando i cristiani professano la fede nel Simbolo niceno-costantinopolitano nella Chiesa « una e cattolica »? Non è come dire: una e pluralistica?

Non è mia intenzione ridurre la densità della nota « cattolica » al

solo aspetto di pluralismo; ugualmente però occorre rendersi conto che nel corso dei secoli la cattolicità della Chiesa è stata considerata in modo *superficiale* e *esteriore* a scapito anche della stessa unità a cui questa limitazione della cattolicità voleva servire.

a) il Concilio Vaticano II

L'ultimo Concilio della Chiesa Romana può essere considerato come il Concilio che ha veramente accolto il pluralismo.

Naturalmente sono presenti nei testi conciliari filoni di pensiero che si opporrebbero ad una simile affermazione. Ma pensiamo quanto viene detto per le missioni — adattamenti, nuovi riti secondo l'indole dei vari popoli —; pensiamo alla Costituzione sulla Liturgia, alla riforma liturgica; pensiamo alle dichiarazioni sulla libertà religiosa in confronto per esempio ai decreti di inquisizione; pensiamo alla costituzione sulla Chiesa nel mondo moderno e a quanto viene detto, per esempio, per le culture. In seno a questo contesto così ampio, qui vorrei portare però soltanto qualche testo sulla Costituzione dogmatica sulla Chiesa e del Decreto sull'Ecumenismo.

La *Lumen Gentium* al n. 13 afferma: « Tutti gli uomini sono chiamati a formare il *nuovo popolo* di Dio ».

Può sembrare una affermazione piatta e un poco trionfalistica, mentre invece racchiude il dramma secolare della Chiesa: il rapporto tra messaggio evangelico e cultura, tra Parola di Dio e annuncio di questa

Parola, tra verità rivelata e involucro storico spesso statico.

« Tutti gli uomini sono chiamati » ma *uomini concreti*, con la propria storia, la propria mentalità, con i propri costumi.

« Sono chiamati a formare il *nuovo* popolo di Dio ». Il popolo *nuovo* di Dio, vale a dire *un solo popolo*, ma *uno solo in quello che è nuovo*, cioè un popolo *nella redenzione* e un popolo *nella conversione*, pur rimanendo popoli diversi per razza, lingue, stirpe, mentalità, storia.

« Perciò — continua la Costituzione *Lumen Gentium* — questo popolo, pur restando *uno e unico*, si deve estendere a tutto il mondo e a tutti i secoli ».

La *novità* di questo popolo, *uno e unico*, formato dal Signore che è uno e unico, si deve estendere *a tutto il mondo, tra tutti i popoli*. Ciò implica la diversità delle culture, comporta quel fenomeno che chiamiamo incarnazione nelle varie culture e conseguentemente il rischio di identificarsi con una cultura più forte e stabilirsi in essa sopprimendo le altre forme. In questo caso il difetto di fondo non sta tanto nella soppressione delle altre forme culturali, quanto nell'identificazione del messaggio cristiano con una determinata forma culturale. L'incarnazione della nostra fede implica sempre *una distinzione*. È questa distinzione che permette realizzazioni diverse in diversi paesi.

Il Concilio parla pure dell'estensione del nuovo popolo a *tutti i secoli*. Pertanto si tratta di una estensione orizzontale, spaziale, ma an-

che temporale, attraverso la storia.

Questo secondo aspetto implica un'altra zona di varietà: evoluzione di una stessa cultura in stadi e momenti diversi e conseguentemente esigenze di nuove forme di incarnazioni del messaggio cristiano.

Dall'estensione nello spazio e nel tempo, sorgono due brucianti questioni per le quali è difficile stabilire la linea di demarcazione: unità e diversità; *continuità* e *cambiamenti*.

Queste due questioni, prescindendo dalla soluzione che si darà loro, ci pongono davanti ad un fatto incontestabile: il nuovo popolo di Dio comprende la varietà indefinibile e un pluralismo indeterminato nello spazio e nel tempo. Questo pluralismo è un dato di fatto e altamente positivo.

b) *Pluralismo legittimo*

Da parte sua il decreto conciliare sull'ecumenismo inculca chiaramente un sano pluralismo e la sana libertà della ricerca ed elaborazione teologica. Si afferma: « Nella Chiesa tutti, secondo il compito assegnato ad ognuno, sia nelle varie forme della vita spirituale e della disciplina, sia nella diversità dei riti liturgici, anzi, anche nell'elaborazione teologica della verità rivelata — pur custodendo l'unità nelle cose necessarie — serbino la debita libertà » (n. 4).

Vengono così indicate varie forme di pluralismo:

- nella vita spirituale;
- nella disciplina;
- nei riti liturgici;
- nella elaborazione teologica della verità rivelate.

È da notare che non si parla più di varietà di formulazione delle verità rivelate, ma di libertà da avere nella *elaborazione teologica delle verità rivelate*. Si può di conseguenza pervenire ad una varietà di teologie.

Di questa pluralità di teologie e di discipline abbiamo un caso tipico accettato come legittimo dallo stesso Concilio Vaticano II: è quello delle Chiese Ortodosse, così come è descritto nella Parte Prima del Terzo Capitolo del De Oecumenismo. Al n. 14 si dice: « L'eredità tramandata dagli Apostoli è stata accettata *in forme e modi diversi* e fin dai primordi stessi della Chiesa, qua e là *variamente* sviluppata ». Vi si afferma perciò un patrimonio *proprio*, da cui la « Chiesa d'Occidente molte cose ha preso nel campo della liturgia, della tradizione spirituale, e dell'ordine giuridico ». (n. 14). « Fin dai primi tempi — leggiamo nel n. 16 — le Chiese di Oriente seguivano discipline proprie ».

E ciò che è più importante, avendo in prospettiva l'unità della Chiesa, nello stesso numero 14 si afferma la *legittimità* di questa diversità. Ciò viene detto non secondo quell'artificioso principio del cosiddetto « privilegio », ma secondo il buon diritto di ogni Chiesa di svilupparsi secondo la propria condizione storica e secondo i carismi a lei affidati dal Signore. Queste diversità infatti, sempre secondo il Decreto, erano « sancite dai Santi Padri e dai Concili, anche ecumenici ». (n. 16).

Quanto detto finora è importante, ma il Concilio va più in là: af-

ferma anche il *legittimo pluralismo teologico*, poiché — si dice nel n. 17 del De Oecumenismo — « nell'indagare la verità rivelata in Oriente e in Occidente furono usati *metodi e cammini diversi* per giungere alla conoscenza ed alla confessione delle cose divine ».

Per questa ragione si constata pure che alcuni aspetti del mistero rivelato possono essere meglio percepiti e posti in migliore luce dall'Oriente nei confronti dell'Occidente e viceversa. La « vita propria » attraversa tutti i campi della vita cristiana: il culto, la spiritualità, il diritto, la teologia nei suoi vari rami: dalla teologia trinitaria alla sacramentologia, alla soteriologia, alla ecclesiologia, alla pneumatologia, alla stessa possibilità di conoscere Dio.

Quasi a sigillo di tutto questo, il Concilio dichiara formalmente: « Le Chiese d'Oriente, memori della necessaria unità di tutta la Chiesa, *hanno potestà* di regolarsi secondo le proprie discipline come più consone all'indole dei loro fedeli e più adatte a provvedere al bene delle anime » (U. R. n. 16). Il Concilio apre qui la grande via dell'unità, intesa come equilibrio tra unità e molteplicità, unità e varietà, unità e diversità, e mi pare che chiuda definitivamente con questa parte del De Oecumenismo, la teologia dell'uniatismo; intesa come tentativo di ridurre all'uniformità di pensiero sotto una varietà esteriore.

Il pluralismo dunque nella Chiesa è legittimo e autorevolmente riconosciuto dal Concilio.

Non è mia intenzione di limitare

il discorso ai rapporti tra oriente e occidente. Se ho portato quest'esempio, l'ho fatto perché è quello più tipico e più drammaticamente provato nel corso dei secoli.

Qualche tempo fa, un vescovo del Sud Africa mi diceva: « L'Africa non è né occidentale né orientale, è africana ». Pertanto non dobbiamo considerare un pluralismo del passato come un dato di fatto, ma prevedere un più grande pluralismo per l'avvenire, man mano che andrà diminuendo il colonialismo culturale ed ecclesiastico.

c) *Pluralismo illegittimo*

Non ogni pluralismo però è legittimo; ne esiste uno chiaramente illegittimo. Nel proemio del De Oecumenismo leggiamo: « Da Cristo Signore la Chiesa è stata fondata *una e unica*, eppure molte comunità cristiane propongono se stesse agli uomini come la vera eredità di Gesù Cristo. Tutte invero asseriscono di essere discepoli del Signore, ma hanno diverse sentenze e camminano per vie diverse, come se Cristo stesso fosse diviso » (numero 1).

Se questa diversità arriva fino ad intaccare lo stesso Cristo, è chiaro che non si tratta di quella varietà che rispetta e serve gli uomini e arricchisce la Chiesa. Qui le « sentenze diverse » e le « vie diverse » arrivano fino al punto di causare la frattura della comunione ecclesiale. Questo tipo di pluralismo non può essere conforme alla volontà del Signore.

3. Contraddizione tra la nostra fede e la nostra situazione storica

Predichiamo l'amore verso i nemici e lo neghiamo a chi ci richiama allo stesso battesimo e alla stessa Salvezza.

Chiamiamo fratello l'ortodosso e il protestante e vicendevolmente ci neghiamo il pane eucaristico.

Si potrebbe fare un elenco di simili contraddizioni, ma tutte dipendono da una fondamentale: noi crediamo nella Chiesa « una » e viviamo in Chiese divise tra loro.

Il Decreto sull'Ecumenismo afferma categoricamente: « Questa divisione *contraddice* apertamente alla volontà di Dio » (n. 1).

Prendere coscienza di questa contraddizione tra la nostra fede e le nostre dottrine e le giustificazioni storiche — fatte a posteriori per dar credito di innocenza a fatti causati da nostre colpe — significa porsi su quella via maestra verso l'unità che il Concilio chiama: « interiore ravvedimento » (U. R., n. 1) esplicitato nei n. 6-8 dello stesso Decreto, secondo i seguenti temi:

- 1) esigenza di conversione del cuore;
- 2) di rinnovamento della mente;
- 3) di riforma della Chiesa,

con lo sbocco definitivo nella *pregbiera*, poiché in ultima analisi la unità della Chiesa è un dono di Dio. Anche per questa ricerca, infatti, vale quanto nell'Epistola ai Romani si trova scritto per i primi Cristiani di Roma: « non dipende da

chi corre o da chi vuole, ma da Dio che usa misericordia » (Rom. 9,16).

L'unità tra noi Cristiani non sarà opera delle nostre mani, né costruiremo la Chiesa unita con vecchie pietre prese dalle rovine di templi pagani o dalle macerie dei vari confessionarismi.

Dice il Salmo: « Sono magnifiche le Tue opere o Signore! . . . mandi il Tuo spirito e rinnovi la faccia della terra » (103, 30).

L'unità della Chiesa sarà operata dal Signore. San Paolo, rivolto ai Cristiani di Corinto, parlando degli operai evangelici, scriveva: « Nulla è chi pianta, nulla chi innaffia, ma è tutto Iddio che fa crescere ». Certo sarà opera di Dio. E San Paolo porta come esempio se stesso: « Io ho piantato, Apollo ha innaffiato, ma è Dio che ha fatto crescere ». Però può anche aggiungere: « Noi siamo cooperatori di Dio ».

Anche per l'opera dell'unità della Chiesa, la cooperazione dei Cristiani è indispensabile; cooperazione soprattutto in quella trasformazione interiore che avviene quando ci si pone in ubbidiente ascolto della Parola di Dio. E in stato di penitenza.

Di conseguenza siamo chiamati non soltanto ad abbandonare lo spirito del passato, la controversia, la avversione reciproca; e non basta ritrovare lo spirito di comprensione. Ma occorre soprattutto riesaminare

la nostra vocazione alla luce dell'Evangelo.

Il Concilio in questo è stato esplicito. Ha usato parole chiare che talvolta consideriamo « dure », come i primi discepoli consideravano dure le parole di Cristo, e talvolta, come essi, ci scandalizziamo. Non dimentichiamo però che Cristo è stato e rimane « scandalo per gli ebrei e follia per i greci ». Quello scandalo e quella follia suscitata dal fatto che di un uomo *vecchio* bisogna fare un *nuovo* uomo il quale deve *rinascere dall'alto* (Giov. 3, 2).

Il *rinnovamento* della Chiesa è indispensabile per l'unità (U.R., n. 6); in base però alla nozione stessa di *Chiesa come comunione* questa urgenza di rinnovamento non può essere presa come occasione per *accusare la Chiesa intesa come qualcosa d'altro*, di diverso da noi, come se soltanto le istituzioni, la gerarchia, il clero, *oppure gli altri* doves-

sero realizzare questo rinnovamento. Il Concilio invece non fa distinzioni: esige da tutti la « conversione interiore e il rinnovamento della mente » (U.R. n. 7), « la conversione del cuore e la santità di vita » (U.R., n. 8). *L'unità* non la ritroveremo sulla base dell'uomo vecchio, *ma dell'uomo nuovo*. Né è *buon metodo ecumenico* quello di attaccare un pezzo di stoffa nuova sopra un vestito usato, né quello di mettere *vino nuovo in otri vecchi*, « altrimenti — leggiamo in Matteo — gli otri si rompono e il vino si versa e gli otri stessi vanno in malora; ma si mette il vino nuovo in otri nuovi: e l'uno e l'altro si conservano ».

La santità di vita, questo vino sempre nuovo nella Chiesa, esige otri nuovi, nuovi organismi, nuove strutture. Ciò che è più necessario però è il vino nuovo: accresciuta santità nella Chiesa.

Osservazioni conclusive

«È necessario che tutti i Cristiani si sentano animati da spirito ecumenico, soprattutto quelli a cui sono stati affidati una missione e un compito particolare nel mondo e nella società ». Questa affermazione viene fatta nell'introduzione alla seconda parte del Direttorio Ecumenico su « *L'Ecumenismo nell'insegnamento superiore* » pubblicato dal Segretariato per l'Unione dei Cristiani nell'Aprile 1970 (4). Il docu-

mento si indirizza alla formazione ecumenica negli Istituti superiori e particolarmente negli Istituti di formazione teologica, ma esso contiene disposizioni generali che possono essere applicate per l'insegnamento ad ogni livello. Ecco come il documento descrive le finalità delle iniziative ecumeniche:

« Queste iniziative si propongono di far crescere negli alunni e nei maestri una conoscenza più profon-

(4) Acta Apostolicae Sedis, nr. LXII (1970) pp. 705-724.

da della fede, della spiritualità e di tutta la vita e dottrina della Chiesa cattolica, tali da renderli partecipi al dialogo ecumenico con maggiore perspicacia e frutto secondo le capacità di ciascuno; farli orientare attentamente a quel rinnovamento interno della stessa Chiesa cattolica, che è di grande aiuto a promuovere l'unità dei Cristiani, e farli pure prendere coscienza di quanto nella loro vita e nella vita della Chiesa costituisce causa di impedimento o ritardo al progresso della unità. I maestri e gli alunni acquistino una istruzione più ampia sulle altre Chiese o Comunità, perché sappiano capire meglio ed apprezzare con giudizio più esatto, i fattori che uniscono i Cristiani e, nello stesso tempo, gli elementi che li mantengono separati. Per ultimo, siccome tali iniziative non restano di indole puramente intellettuale, coloro che vi partecipano siano più coscienti dell'obbligo di favorire la unità dei Cristiani e siano stimolati ad agire con efficacia per ottenere questo scopo, e siano ugualmente portati a dare con tutte le forze una comune testimonianza cristiana di fronte al mondo moderno ».

Il richiamo alla realtà della tradizione spirituale delle altre Chiese cristiane è costante nel documento e viene fatto presente, come esigenza, nell'insegnamento di tutte quelle discipline che possono essere influenzate, non solo dalla teologia, ma anche dalla filosofia, storia civile, storia della Chiesa, letteratura, arte ecc.

Per tutte queste discipline il direttorio (n. 3) dà i seguenti orien-

tamenti: « Nei corsi di filosofia, che danno una valida conoscenza dell'uomo, del mondo e di Dio, derivata dal patrimonio della filosofia perenne, si considerino pure le investigazioni filosofiche dei tempi moderni e gli alunni vengano messi a opportuna conoscenza dei loro principi. Giova in realtà che apprendano e valutino bene i principi filosofici che spesso stanno a fondamento delle opinioni teologiche ed esegetiche in vigore presso le varie Chiese e Comunità cristiane.

Siano riveduti i metodi e i modi di insegnare la storia in modo che, trattandosi della società cristiana, siano prese in dovuta considerazione le diverse comunità cristiane, tenendo presente tutta la loro vita. Sia svolta con equità la trattazione di avvenimenti e persone che rientrano nella storia dei vari dissidi, e non si trascurino i numerosi tentativi compiuti per ristabilire l'unità ed attuare il rinnovamento della Chiesa.

Nelle altre discipline si può attirare l'attenzione su quegli elementi spirituali che, derivati dal comune patrimonio cristiano, per esempio, tramite la letteratura, l'arte, la musica, si riscontrano presso le varie comunità cristiane ».

L'educazione ecumenica deve permeare non soltanto l'insegnamento teorico, ma essa deve pervenire fino alla collaborazione pratica in campo sociale. Il Direttorio (n. 3) infatti afferma:

« Un campo più vasto di testimonianza comune si apre soprattutto nelle opere di carattere sociale o di beneficenza. Gli alunni siano prepa-

rati e incoraggiati a tali forme di collaborazione. Ciò sarà particolarmente efficace se non solo gli alunni della facoltà teologica, ma anche quelli delle altre facoltà (per esempio giurisprudenza, sociologia, economia politica) apporteranno il loro contributo al fine di favorire ed attuare tali iniziative ».

Queste disposizioni del direttorio non fanno che concretizzare in alcuni punti particolari, quei principi indicati come presupposti di una formazione ecumenica. Infatti soltanto in una concezione ecclesiologica che abbracci, nella loro specificità cristiana, il pensiero, il patrimonio, l'opera delle altre Chiese e soltanto in una concezione che ammetta il pluralismo nell'espressione dell'unica fede, possono avere consistenza reale e complementaria le diverse tradizioni cristiane.

Tutto ciò naturalmente rinvia ad altri principi che sul piano giuridico convergono in quello della libertà religiosa, solennemente affermato dal Concilio Vaticano II. Infine la

considerazione della contraddizione tra la nostra fede nella Chiesa una e la nostra vita in Chiese diverse ci riporta di fronte alla nostra responsabilità di fronte a Dio che ci ha inviati e liberati in un mondo che non sappiamo trasformare più.

La ricerca dell'unità dei cristiani di conseguenza non è altro che la espressione di una più sincera e ferma fedeltà alla propria fede, senza la quale il dialogo — anche quello ecumenico — scende al livello di un mero colloquio privo di vero impegno delle due parti. Siamo quindi sollecitati — ognuno nel suo posto di lavoro e di impegno nella Chiesa — a ricercare nuove vie e sussidi per creare migliori rapporti tra i cristiani e ristabilire l'unità, la quale non fa appoggio sulle indifferenze d'animo, sul falso irenismo, o sul modo facile di adattarsi alle reciproche esigenze di un compromesso, ma sulla maggiore fedeltà all'Evangelo e su un'autentica professione di fede cristiana che corrisponde a verità e carità.

Eleuterio F. Fortino

Intercomunione

POSSIBILITÀ E LIMITI

Questo tema, già da anni dibattuto tra i cristiani all'avanguardia dell'attuale movimento ecumenico, ma soprattutto recentemente tra gli Ortodossi (dopo la dichiarazione del S. Sinodo della Chiesa ortodossa russa - Cfr. « Oriente Cristiano » X, 1, pagg. 2-17) e tra gli altri cristiani, nel corso e dopo l'Assemblea Generale di Uppsala del C.E.C. (Cfr. « Oriente Cristiano » VIII, 2, pagg. 11-17; VIII, 3, pagg. 14-42, 80-88), e quindi di grande attualità, viene trattato in questo numero dal metropolita Emilianòs di Calabria, Rappresentante del Patriarca Atenagora al Consiglio Ecumenico delle Chiese.

Egli, in questo suo approfondito studio, ci fa conoscere i vari aspetti che, alla luce dei Padri della Chiesa e della Tradizione, devono portarci ad una soluzione del problema, anche se per una sua pratica attuazione bisogna prima attendere la realizzazione di altre più complesse e difficili controversie, che dividono cattolici ed ortodossi e che si oppongono a quella piena comunione ecclesiale, da tutti auspicata.

I cristiani d'oggi, benché animati da una apertura ecumenica, sono perplessi. Essi manifestano due tendenze in ciò che riguarda le loro attitudini sul piano dell'intercomunione: vi sono, da una parte, coloro che, sotto il pretesto della carità incondizionata, propendono per l'intercomunione con troppa fretta e senza vedervi alcun ostacolo; altri, invece, che tendono piuttosto a rimanere attaccati alla disciplina richiesta dalla pratica antica e i testi ecclesiastici pervenuti ai nostri giorni.

Il versetto paolino: « un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo » (1), sancisce che questa triade costituisce una entità inseparabile e — ciò che è assai importante — unica e amministrata nella sola e medesima Chiesa. Per meglio comprendere il comportamento della Chiesa a questo riguardo, bisogna riandare alla prassi sacramentale della Chiesa nel corso dei secoli. Già dal suo battesimo il fedele era ed è incorporato nella comunità locale. Era per lui l'arca della salvezza. Egli riceveva un insegnamento religioso, assisteva al culto ed era spiritualmente fortificato dall'opera pastorale e dall'Eucarestia. Il fedele non era

(1) Efes. 4, 5

un cristiano autonomo, che agiva arbitrariamente e che errava da una Chiesa all'altra. Se per un motivo eccezionale aveva bisogno di spostarsi, egli doveva procurarsi una lettera di raccomandazione per essere accettato in un'altra comunità eucaristica (2). Il fedele, infatti, rimaneva attaccato alla stessa ed unica Chiesa locale. Non gli era permesso di ascoltare la parola di Dio e di comunicarsi in un'altra Chiesa che non fosse la sua, né di mutare a suo piacere la sua appartenenza ecclesiastica. Vi sono più motivi che giustificano questa usanza; ne daremo di seguito alcuni esempi.

Pratica sacramentale della Chiesa.

La disciplina delle quattro classi penitenziali era allora strettamente osservata, e bisognava prendere ogni precauzione necessaria per impedire il penitente di venire ammesso all'Eucarestia. Il catecumeno e il penitente dovevano dunque essere rinviati all'inizio della Liturgia dei fedeli. I cristiani tra loro non rimanevano in incognito. Essi si conoscevano gli uni gli altri: da qui le relazioni intime tra i vari membri di una stessa comunità. Il termine neotestamentario di « corpo », « soma », « sinassi », era dunque perfettamente applicato, e la Chiesa costituiva effettivamente un corpo organico e una famiglia spirituale i cui membri erano legati tra loro.

Viste le condizioni sociologiche, la parrocchia si staccava dal resto della società come un nocciolo. I cristiani pertanto si distinguevano dalla città pagana e tra loro intrattenevano delle relazioni. Questa struttura sociologica facilitava l'amministrazione pastorale ed ecclesiastica. In una stessa città non vi era che un solo Vescovo, che veniva considerato come il capo di tutti i pastori. Il pluralismo delle giurisdizioni ecclesiastiche e la presenza di vescovi oltre al solo vescovo canonico sarebbero stati dei fatti inconcepibili, una anomalia scandalosa. Era solamente il vescovo che proclamava la Parola e amministrava i sacramenti, in quanto Pastore e Capo dell'assemblea eucaristica. Nella sua persona si manifestava l'essenza stessa dell'unità. Il fatto di essere ricongiunti ad un solo vescovo poteva essere pertanto considerato come un segno essenziale della fedeltà alla Chiesa. Capitava anche, nella Chiesa primitiva, che dei presbiteri ai quali il vescovo aveva dato la facoltà conferissero il battesimo e la comunione. Chiunque si staccava dal clero si staccava anche automaticamente dalla Chiesa. O viceversa, chi si allontanava dalla vita sacramentale della Chiesa, s'allontanava inevitabilmente dal clero.

Contrariamente a quanto si potrebbe pensare, i rapporti tra la Chiesa e i suoi fedeli non erano semplicemente facoltativi, democratici

(2) S. Basilio riporta le testimonianze relative a questo uso.

e spogli di strutture. Ma il fatto che il Cristo abbia delegato il suo potere al clero implica la sottomissione dei fedeli alla Chiesa. L'insieme dei fedeli forma un corpo mistico i cui membri hanno funzioni differenti pur restando tutti subordinati alla « testa », cioè a Cristo. Rifiutare d'ammettere questa autorità del Cristo e l'interdipendenza dei membri del suo Corpo potrebbe condurre all'anarchia. Le crisi della Chiesa sono in maggior parte dovute al fatto che alcuni membri non hanno voluto seguire il « consensus Ecclesiae ». Essi pretendevano di poter introdurre il loro punto di vista personale su tale o tal'altro dogma o sulla tradizione.

Esiste un rapporto significativo tra l'insubordinazione all'autorità ecclesiastica e le divergenze d'opinioni che hanno condotto agli scismi. Se un membro della Chiesa se ne separava per stabilirsi in maniera settaria all'infuori di essa, i sacramenti che egli celebrava perdevano per questo motivo la loro validità. Ed ogni attività di questa nuova « comunità » non veniva riconosciuta dalla Chiesa, essendo praticata all'infuori di essa. Nel conflitto tra S. Cipriano e i Montanisti, il vescovo di Cartagine avanzò l'argomento che i celebranti settari avevano agito contro l'autorità della Chiesa locale. Tuttavia più tardi, particolarmente ai tempi di S. Agostino, il battesimo di alcuni scismatici, i Donatisti, è stato tuttavia considerato come valido. Questo atteggiamento sembra assai normale e lo si poggia su alcuni dati teologici, secondo cui il battesimo, di sua natura, non può essere ripetuto. Nel simbolo della Fede, il principio è stato molto chiaramente enunciato: noi non crediamo che ad un solo battesimo. Se invece l'Eucarestia può ripetersi, essa tuttavia non può essere celebrata che dalla Chiesa autentica. La posizione della Chiesa a riguardo dello statuto dei sacramenti è la seguente: la Chiesa considera i sacramenti celebrati dagli scismatici come incompleti e non validi, ma non come inesistenti.

Appartenere alla stessa comunità

Bisogna ben riconoscere che una tale teologia, dove il legame tra Eucarestia e Chiesa è così stretto, vi è poco spazio per l'intercomunione. Come potrebbe esistere comunione eucaristica tra comunioni ecclesiastiche o separate, mentre queste due comunioni — l'eucaristica e l'ecclesiastica — dipendono l'una dall'altra? Tra coloro che si riconoscono membri d'una stessa Chiesa, la comunione è universale ed indivisibile. Ciascuno di loro, dovunque si trova, può comunicarsi sacramentalmente e rifare l'esperienza di questo vescovo di Frigia, della metà del II secolo, Abercius di Hieropolis:

« La fede mi conduceva dappertutto. Dappertutto essa mi ha dato in nutrimento un pesce di fonte assai grande, assai puro,

pescato da una vergine santa. Lei lo dava senza posa a mangiare agli amici; lei possiede un vino delizioso che dà assieme al pane ».

In questo testo, si riconosce subito, sotto le immagini del simbolismo cristiano primitivo, il Cristo nella Cena eucaristica. Questa universalità aveva anche la sua contropartita. Quando un fedele aveva rotto con il suo vescovo, egli non doveva essere ricevuto in alcun luogo alla comunione eucaristica (3).

La comunione, essendo di per sè universale, non si hanno soluzioni semplicemente locali alla divisione tra Chiese. Se in un determinato paese, una comunità protestante entrasse, per esempio, in comunione con una parrocchia cattolica, entrerebbe anche in comunione con la diocesi cui la parrocchia appartiene, e con tutte le diocesi della Chiesa cattolica, ed anche, per questo, con il vescovo di Roma, il quale è il legame di questa unica comunione.

Comunicarsi con il Cristo significa appartenere ad una Chiesa che celebra il sacrificio del Figlio di Dio. Con l'Eucarestia, il comunicante si unisce profondamente al Corpo ecclesiale. È il segno del compimento di una unione, è il segnale d'un accordo totale. La comunione impegna non solo il fedele che la riceve ma la comunità tutta intera. Pertanto non bisogna incoraggiare i fedeli a gesti che tradiscono questa unità tra il Cristo e la comunità ecclesiale, gesti basati su una unità che non esiste, per il momento, che in apparenza, sentimentale e affettiva.

Poiché il vescovo costituisce nella sua persona la pienezza del sacerdozio, un sacerdote non celebra l'Eucarestia che dietro suo mandato. Così il sacerdote non gode della sua funzione sacerdotale se non in quanto è stato incaricato dal vescovo. Ci riferiamo a due usanze tuttora attuali. Primieramente, il sacerdote non inizia mai la celebrazione dell'Eucarestia in presenza del vescovo, senza domandargli la benedizione episcopale. Questa benedizione sarà per lui come una autorizzazione canonica. Il celebrante s'inchina davanti al vescovo, che sta sul trono episcopale, e lo prega di accordargli il « Kairòs » (tempo di inizio della celebrazione). Il fatto di ricevere il « Kairòs » da parte del vescovo significherà per lui che il momento e il diritto gli viene concesso di celebrare la liturgia in questo tempo. Si osserva una analoga usanza nella pratica delle celebrazioni nuziali. Un sacerdote non può celebrare un matrimonio, senza aver ricevuto, preventivamente l'autorizzazione dal vescovo.

La seconda usanza alla quale ci riferiamo è quella dell'*antimission*; mostra l'autorità episcopale e la dipendenza del suo sacerdote. Senza entrare nel dettaglio della sua evoluzione, possiamo dire che l'uso di questa stoffa è divenuto indispensabile per la celebrazione eucaristica.

(3) Cfr. Y. Congar, Su l'intercomunione, *Amica contestatio*, in *Chrétiens en dialogue*, Paris, 1964, pag. 243-254.

L'*antiminsion* è benedetto dal vescovo e da questi consegnato al sacerdote che, a sua volta, celebra la santa comunione sull'altare, dopo avervi spiegato e poggiato l'*antiminsion*. Ancora qui si può constatare la posizione centrale del vescovo, e come questi rimane il dispensatore principale della grazia, nel senso che egli gode di una posizione centrale nella sua gerarchia, con un carisma speciale che ha ricevuto dallo Spirito Santo. Non si tratta qui di un dono esclusivo dello Spirito Santo, ma di un funzionamento particolare nella linea della continuità apostolica. Si può ugualmente notare in questi usi la stretta relazione che esiste tra il vescovo, i suoi sacerdoti designati e il popolo. Matteo, Patriarca di Costantinopoli, in una risposta al Metropolita di Heraklea verso l'anno 1400, parla degli *antiminsia* che venivano inviati ai vescovi coadiutori e agli esarchi per sottolineare la loro dipendenza da una autorità suprema. Simeone, Arcivescovo di Tessalonica, conferma che gli *antiminsia* venivano inviati su ordine del vescovo (4).

La giurisdizione episcopale era talmente severa che era inconcepibile celebrare la liturgia su un altare non ortodosso. I santuari, serviti da sacerdoti che avevano ricevuto l'*antiminsion*, segnavano dunque la limitazione dei diritti legittimi del vescovo, celebrante per eccellenza, attorniato dai suoi presbiteri e dalla sua comunità. Durante il Concilio di Firenze, i delegati ortodossi non vollero celebrare le loro ufficiature su un altare latino. Ma essi dichiararono più tardi, apertamente, di avervi lo stesso utilizzati i loro propri *antiminsia* e i loro vasi sacri.

L'ordinazione crea un'associazione profonda di carattere esistenziale, tra il prete ordinato e una data comunità. Da questo momento il prete appartiene ad una parrocchia determinata e, viceversa, la parrocchia è profondamente rilegata al suo prete. Un'alleanza è cementata. Il vescovo non può cambiare la sua diocesi. Se lo fa senza un motivo valido, per questo suo atto è considerato come un adultero. Ugualmente, ogni fedele appartiene al suo clero, da cui riceve la grazia sacramentale. In questo modo, l'introduzione prematura dell'intercomunione non farebbe che rendere più manifeste le differenze ecclesologiche. Ed è chiaro che un consenso di fedeli su un piano sociologico e unilaterale non basterebbe affatto a risolvere i nostri problemi. Bisogna che questo consenso resti in armonia con la tradizione della Chiesa, in ciò che concerne il modo con cui l'Eucarestia è stata concepita dalla Chiesa attraverso i secoli e il modo con cui essa è sempre stata amministrata.

Nei primi secoli, la comunità (*paroikia*) era presieduta dal vescovo e amministrata personalmente da lui. Vi erano delle intime relazioni tra il gregge e il suo padre spirituale. Ma con l'espansione del cristianesimo e la creazione di numerose parrocchie (*synaxis* o *paroikia*) eucaristiche, divenne difficile o praticamente impossibile per un vescovo visitare i suoi fedeli così dispersi e servirli sacramentalmente. Fu allora che ven-

(4) Comm. della liturgia, PG. 155, 332.

nero creati i delegati vescovili che esercitavano, per commissione, la funzione di amministrare i sacramenti. L'*antimission* costituisce dunque la prova del diritto che possiede il prete delegato da un vescovo per servire i fedeli in una parrocchia lontana, con la celebrazione degli uffici eucaristici; e ciò a maggior ragione quando dei pseudoministri, senza relazione alcuna con il vescovo, si manifestarono. L'*antimission* pertanto esprimeva non solo lo statuto canonico del sacerdote che celebrava in nome del vescovo, ma anche la legittimità di una comunità.

Per scusarsi, gli impazienti hanno dichiarato che l'intercomunione è illecita, ma vi sono delle situazioni particolari ed eccezionali in cui si può passare oltre. Simili situazioni si presenterebbero quando delle comunità locali avessero già, su un loro piano, realizzato l'unità, mentre ancora le Chiese alle quali fanno capo queste comunità non vi sono ancora pervenute.

È vero - dicono essi - che tutte le questioni del sacerdozio, della successione apostolica, e particolarmente della presenza reale del Cristo costituiscono un ostacolo dogmatico all'intercomunione. Ma - viene aggiunto - si può vedere il problema diversamente. Allorquando i cristiani vogliono riunirsi per fare insieme ciò che Cristo ha ordinato, cioè riunirsi attorno alla medesima tavola e celebrare il memoriale che realizza la presenza del mistero del Cristo, della sua vita, delle sue sofferenze, della sua morte e della sua resurrezione, si può dire che Dio è presente e operante « una realtà di Dio in mezzo a noi ». Tuttavia si pensa che altre condizioni devono essere completate: bisogna che il desiderio di questa comunione sia assai forte perché si possa così passare oltre alla legge; non è sufficiente che il prete e il pastore rasentino questo desiderio e che le posizioni teologiche si ravvicinano, il passo deve essere quello delle due comunità (per esempio, cattolica e protestante) nel loro insieme; infine, bisogna che le due comunità abbiano già compiuto dei passi comuni su un campo, dove non esistono difficoltà dogmatiche o giuridiche.

Bisogna categoricamente sottolineare che il passo teologico classico partendo da considerazioni sul sacerdozio e sulla presenza reale non è il solo possibile. Forse sarebbe meglio partire da una concezione più profonda e considerare che l'Eucarestia realizza ed esprime la pienezza della vita della Chiesa; ma si perviene alla stessa conclusione: questa pienezza non può essere realizzata ed espressa in un'assemblea di cristiani che restano separati. È la comunione che bisogna ritrovare, una « intercomunione » passeggera ed incompleta non ha senso; d'altronde, l'esperienza delle Chiese non cattoliche dimostra come essa ritarda piuttosto che favorire il ristabilimento dell'unità.

Rimanere nell'unità

Per meglio comprendere il rapporto tra l'unità ecclesiastica e la celebrazione dell'Eucarestia in una sola e medesima Chiesa, rifacciamoci all'insegnamento di S. Paolo, commentato da alcuni Padri, specialmente da S. Basilio e S. Giovanni Crisostomo, che riepiloga tutta la dottrina patristica a tale soggetto. Ha valore costatare che S. Giovanni Crisostomo s'esprime come se egli stesso fosse impegnato nei gravi problemi che ci preoccupano ai nostri giorni. Egli chiaramente rievoca la questione per conoscere se un cristiano allontanato dalla fede cattolica è autorizzato a ricevere, per compassione e carità, la comunione in un'altra Chiesa oltre che nella sua.

L'insegnamento dei Padri

Non vorremmo entrare nella vasta inchiesta intrapresa da S. Giovanni Crisostomo a riguardo dell'unità. Ci limiteremo ad un saggio schematico.

S. Giovanni Crisostomo intende, con la parola « unità », l'unità nella fede, che implica automaticamente il ricevimento del sacramento in una sola e medesima Chiesa. I membri del Corpo di Cristo possiedono delle caratteristiche comuni. Sono legati nella carità così strettamente come se essi non avessero che una sola anima. Commentando l'epistola agli Efesini: « un sol corpo, un solo spirito » (5), egli concepisce la vastità cosmica del corpo. « Il corpo », dice, sono i credenti dispersi nell'*oikumene*, coloro che lo sono già, quelli che lo stanno per essere, e coloro che lo saranno più tardi. Anche coloro che sono stati graditi a Dio, prima della venuta del Cristo, fanno parte di questo solo Corpo (6).

Chiunque agisce contrariamente all'armonia che regna in seno al Corpo del Cristo si priva del diritto al sacramento dell'unità. S. Giovanni Crisostomo deplora l'atteggiamento di alcuni fedeli « che hanno recato danno all'armonia della Chiesa fino ad annullarla. La casa paterna è in fiamme e nessuno reagisce poiché si resta inerti ed insensibili. Niente è stato risparmiato a questo incendio. Credetemi che la Chiesa non è altro che questa dimora che è stata costituita dalle nostre anime » (7).

A più riprese i Padri insistono sul senso profondo di questa formula di S. Paolo: « uno spirito, un corpo » e mostrano l'interdipendenza che può esistere tra spirito e corpo. Se noi siamo un corpo, noi diverremo anche uno spirito. Ma questa affermazione non è sempre valida, poiché l'uomo può anche riattaccarsi bene agli eretici, e allora l'unità del corpo non condurrà a quella dello spirito. L'unanimità autentica

(5) Efes. 4, 4.

(6) Omelia 10, 1. PG. 62, 75.

(7) Omelia, 10, 2. PG. 62, 78.

dello spirito è tutt'altro che questa unità che può scaturire dal semplice fatto di essere membri di un corpo qualsiasi. Alcuni uomini possono aderire ad un gruppo separatista, intendersela tra di loro, ma essi non possederanno per ciò stesso questo spirito di cui parla S. Paolo.

S. Giovanni Crisostomo insiste sul ruolo primordiale d'avere una fede unica. È questa unità nella fede che egli intende col termine « unità ». Egli ammette il pluralismo dei carismi tra i membri impegnati nella Chiesa, ma afferma che la vera unità non può esistere che quando tutti i membri hanno una medesima fede. I fedeli devono rimanere fermamente in questa unità nella fede e « non lasciarsi sballottare dai venti della dottrina » (8). La fede è un dono che necessita di una vigilanza costante, e questa fede può andare approfondendosi. Così i fedeli, grazie alla loro più stretta collaborazione, formeranno un corpo più unito e più concorde. Nessuna parte di questo corpo può funzionare correttamente senza essere in costante relazione con gli altri membri del corpo, sapendo conservare il posto che le è attribuito. La carità non è un elemento costitutivo dell'uomo sul piano umano, essa è venuta fuori dalla sua fonte, il Cristo. La carità riavvicina gli uomini non solo nelle loro relazioni umane, ma essa li conduce ad una fede comune, donde l'interdipendenza tra l'intercomunione e l'unità. Il corpo ecclesiastico, cioè la comunità dei fedeli, può essere lesa in due modi: sia quando noi rilasciamo il nostro zelo nella carità, sia quando noi commettiamo degli atti indegni di un tale corpo. In questo modo, noi ci separiamo da questa pienezza del pleroma del corpo. Una tale esclusione conduce anche automaticamente alla proscrizione dei sacramenti.

Tra gli attentati condotti contro la Chiesa, non ve n'è nessuno che sia così grave come quello costituito dalle divisioni, le querele di gruppi o di persone individuali; in seno alla Chiesa niente irrita tanto il Signore. Coloro che frazionano l'unità della assemblea della Chiesa saranno i più severamente giudicati. S. Giovanni Crisostomo sviluppando le sue riflessioni sull'epistola agli Efesini qualifica gli eterodossi come indegni della comunione sacramentale. Ancora non devono essere frequentati perché essi credono agli errori e li accettano, e anche perché hanno uno spirito separatista, perturbatore ed ambizioso. S. Giovanni Crisostomo ci richiama i misfatti di Coré, Datan e Abiram (9) e il modo con cui vennero castigati, e con loro tutti quelli che si riallacciavano alle loro idee. L'argomento di alcuni, secondo cui quelli che conservano una medesima fede sono per ciò stesso ortodossi, non è valido. Noi ci dobbiamo dunque preoccupare del problema della difesa della fede, considerando tuttavia egualmente molti altri soggetti vitali per la vita della Chiesa. Bisogna che noi restiamo vigilanti quanto allo stato canonico del clero, altrimenti tutto è perduto: l'altare è consacrato invano, invano esiste egualmente una congregazione, e i numerosi preti

(8) Efes. 4, 14.

(9) Nomb 16.

sono inutili. Noi avremo rovesciato e distrutto tutto (10).

Il Crisostomo si sdegna allora della canzonatura dei pagani di fronte alla situazione pietosa di divisioni in seno alla cristianità, ma sottolinea che l'apparizione di una seconda autorità ecclesiastica in un territorio fermamente stabile costituisce un nuovo soggetto di scandalo e di disprezzo. Egli si esprime con un tono di profonda indignazione:

« Perché un altro pastore interviene nella Chiesa, se essi conservano lo stesso insegnamento e gli stessi misteri . . . Tu sei sconvolto da queste parole, poiché se io ti dico: "picchiami", tu sarai meravigliato. Per cui tu picchi Nostro Signore e resti insensibile. Tu smembrì il corpo del Signore, e non tremi? Ora la Chiesa è la casa paterna. Questa sete del potere è dunque un adulterio. È infatti impossibile che noi siamo gli uni gli altri nella verità. Solamente gli uni possono detenere questa verità. Se tu pensi che siamo in possesso irregolare del potere . . . noi siamo pronti a rinunciarvi per trasmetterlo a chiunque tu designerai. Ma che la Chiesa resti una! Se noi siamo in posizione d'autorità legittimamente, cerca di persuadere coloro che hanno usurpato il potere di dimettersi » (11).

Per S. Giovanni Crisostomo la rottura dell'unità nella fede equivale a volte alla rottura della carità. Poiché i fedeli sono uniti tra loro da una stessa fede e da uno stesso cuore. Se, da una parte, l'eresia ferisce la verità, d'altra parte, lo scisma causa disordine e confusione nella comunità. Questi due elementi dunque sono gravi. Molti eretici e scismatici d'ogni sorta hanno fatto un grande torto alla Chiesa primitiva. S. Giovanni Crisostomo non vuole che questo male sia preso alla leggera, e veglia affinché gli uomini prendano coscienza di queste conseguenze per salvaguardare il contatto profondo che esiste tra il fedele e la verità rivelata dal Cristo. Egli dichiara solennemente la gravità del separatismo. Vedere la Chiesa che si spezzetta non è meno grave che cadere nell'eresia (12).

Dopo una fedeltà alla fede spoglia di ogni compromesso, l'attaccamento canonico al vescovo costituisce, per S. Basilio, la più solida espressione dell'unità della Chiesa. Anche se alcuni vescovi possono cadere nell'errore fino a tradire la fede, essi esprimono tuttavia nel loro insieme la fede e la coscienza della Chiesa universale, poiché lo Spirito Santo ha dato la garanzia che sarà sempre con loro, malgrado la defezione umana.

Ecco perché la comunione con l'episcopato, continuazione visibile del collegio apostolico, è un segno d'appartenenza al Corpo del Cristo. Nella sua lettera ai fedeli di Neocesarea, dopo aver constatato che non gli era possibile di dare un giudizio su alcuni casi dolorosi, sebbene isolati, tra il clero, egli così si esprime:

« È più equo stimare la nostra condotta non secondo il numero

(10) Omelia II, 5 sull'epist. agli Efes. PG. 62, 86.

(11) Omelia II, 5 e 6, PG. 62, 86.

(12) Omelia agli Efes. 12, 5, PG. 62, 87.

ristretto di coloro che seguono il diritto cammino della verità, ma secondo l'insieme dei vescovi che, su tutta la terra, sono uniti a noi dalla grazia del Signore . . . Tutti, dalle differenti regioni, ci inviano lettere, e, in riscontro ne ricevono da noi. Da queste lettere, che ci pervengono e da quelle che vengono inviate in risposta da qui, potete capire che noi siamo tutti uniti dagli stessi sentimenti ed ispirati dallo stesso pensiero. Ecco perché colui che fugge la nostra comunione — e che la vostra coscienza non s'illuda — si separa da tutta la Chiesa » (13).

Secondo S. Basilio, l'unità delle Chiese è fondata sul fatto che la fede è identica attraverso il mondo intero. Malgrado la dispersione delle Chiese locali, ogni Chiesa s'appoggia sulla stessa dottrina. Questa concezione è già stata presentata da S. Ireneo di Lione. In più, l'unità si manifesta in tutti i campi della vita della Chiesa, nei sacramenti, nella dottrina:

« Noi non abbiamo una fede a Seleucia, un'altra a Lampsaco, un'altra ancora a Roma; e quella che oggi è attuale non differisce da quelle precedenti; è sempre una sola e medesima fede. Noi siamo battezzati secondo la formula che abbiamo ricevuto dal Signore, noi crediamo per il nostro battesimo; noi glorifichiamo Dio secondo la nostra fede. Tenetevi saldi nella fede, gettate gli occhi attorno a voi sulla terra, e constaterete che essa è piccola, questa parte della Chiesa che è ammalata. Il resto della Chiesa che ha ricevuto l'Evangelo, da una estremità del mondo all'altra, vive secondo questa dottrina sana senza deviazione, che noi difendiamo » (14).

I dissidenti che s'allontanano dalla Chiesa, s'allontanano anche dalla verità. S. Basilio descrive questa rottura in questi termini:

« Coloro che si erano separati dalla Chiesa non ebbero più la grazia dello Spirito Santo in loro: essi cessavano d'appartenervi, poiché era stata interrotta la continuità. In effetti, coloro che erano stati i primi a ritirarsi, avevano ricevuto l'ordinazione dei padri, e grazie all'imposizione delle mani di questi padri, avevano il dono spirituale; ma coloro che furono tolti via e ridotti allo stato laicale, non avevano il potere né di battezzare né di ordinare, poiché essi non potevano più procurare ad altri una grazia dello Spirito Santo da cui essi stessi eran stati esclusi. Ecco perché gli anziani ordinarono che coloro che erano stati battezzati dai laici venissero purificati passando per il vero battesimo della Chiesa, venendo perciò alla Chiesa . . . (15).

(continua)

+ **Emilianòs, metropolita di Calabria**

(13) Epist. 204, 7, PG. 32, 753, 756.

(14) Epist. 251, 4, PG. 32, 937.

(15) Epist. 188, 1, PG. 32, 668.

Il Concilio ecumenico

nel Diritto canonico ortodosso

Intensificandosi sempre più i lavori preparatori per il « Grande e Santo Sinodo della Chiesa ortodossa », crediamo opportuno pubblicare il seguente studio su « Il Concilio ecumenico nel Diritto canonico ortodosso », scritto dal P. Demetrio Salachas, il quale da recente ha tenuto un interessante corso presso l'Istituto Superiore di Teologia Ecumenica di Bari.

I nostri Lettori, sempre a proposito di questa grande Assise panortodossa, troveranno altre notizie nella rubrica « Notiziario » di questo stesso numero della nostra Rivista.

NOZIONE

Secondo la definizione di Milash e Alivisatos, comunemente accettata dalla Chiesa Ortodossa, il Concilio Ecumenico è l'assemblea dei vescovi residenziali, pastori e dottori della Chiesa, convenuti possibilmente da tutte le parti del mondo cristiano e radunati per discutere e decidere coll'assistenza dello Spirito Santo su questioni ecclesiastiche, ossia concernenti la fede e la vita della Chiesa universale, la quale a sua volta accetta e riconosce tali decisioni (1).

I Concili Ecumenici nella Chiesa dei primi secoli sono stati il magistero autentico, e l'organo supremo della formulazione ed interpretazione infallibile della dottrina dogmatica, e della sacra tradizione, comune ed unanime, sulla fede rivelata, la fondazione e costituzione della Chiesa. Essi costituirono l'unica suprema autorità a cui spettava di combattere infallibilmente le diverse eresie, sorte nel corso dei secoli, che scossero la Chiesa, e di salvaguardare l'unità e la comunione ecclesiale tra le Chiese locali.

La Chiesa ortodossa riconosce come tali solo i sette primi Concili Ecu-

(*) Cfr. ALIVISATOS A., *note universitarie*, Atene 1954.

MILASH N., *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, ed. 2^a, Mostar 1905. (Originale in lingua serba, versione in lingua greca, romena, russa).

(1) MILASH, p. 404/405.

menici (2), respingendo perciò i 14 posteriori convocati dalla Chiesa di Roma. La Chiesa ortodossa considera questi ultimi come dei sinodi maggiori della Chiesa occidentale (3).

CONDIZIONI DELL'ECUMENICITA' DI UN CONCILIO

Affinché un Concilio possa essere definito ecumenico occorre che si verifichino secondo Milash e Alivisatos alcune condizioni « interne » ed « esterne », ossia riguardanti da una parte il contenuto degli argomenti di discussione e deliberazione e dall'altra la struttura canonica del Concilio.

A) Condizioni Interne

a) Le questioni sottomesse all'esame e deliberazione dei Padri Conciliari devono essere di natura universale, generale, ossia riguardanti l'essenza, il contenuto della dottrina e del magistero dogmatico, l'ecclesiologia, l'ordine e la disciplina canonica della Chiesa universale, cioè questioni che interessano tutte le Chiese locali e non solo una od alcune di esse.

b) Il Concilio, promulgando delle decisioni e disposizioni su diverse questioni concrete, deve esprimere difatti ciò che è creduto sempre e da tutti, cioè dall'intero Corpo ecclesiale. Esso non può creare delle nuove verità, ma approfondire ed esprimere la verità contenuta nella Scrittura e nella Tradizione e proporla al popolo di Dio.

Queste due condizioni si verificano storicamente, secondo la Chiesa ortodossa solo nel caso dei sette primi Concili Ecumenici.

La complicata procedura di convocazione e confermazione di un Concilio Ecumenico, l'autocefalia ed il sistema di regime sinodale, che

(2) I sette primi Concili Ecumenici sono: a) C. Niceno, a. 325, riunito da Costantino sotto il pontificato di S. Silvestro (contro gli ariani), b) C. Costantinopolitano I, anno 381, adunato sotto il pontefice Damaso e l'imperatore Teodosio il Grande (contro i macedoniani), c) C. Efesino, a. 431, sotto il pontificato di Celestino I e Teodosio il Giovane (contro Nestorio), d) C. Calcedonese, a. 451, essendo pontefice Leone Magno e imperatore Marciano (contro Eutiche), e) C. Costantinopolitano II, a. 553, essendo pontefice Vigilio, f) C. Costantinopolitano III, a. 680, convocato sotto il Papa Onorio ed approvato da Papa Agatone (contro i monoteliti), g) C. Niceno II, a. 787, sotto la reggenza dell'imperatrice Irene, essendo pontefice Adriano I (contro gli iconoclasti). Gli altri, dal Concilio Costantinopolitano IV (869-70) fino al Concilio Vaticano II (1962-1965), sono considerati come sinodi della Chiesa Occidentale, cioè sinodi maggiori locali e non ecumenici.

(3) KARMIRIS G., « *Thriskettiki ke Itbiki Enghiclopedia* », (Enciclopedia Religiosa) vol. IX col. 688.

caratterizza le diverse Chiese nazionali e Patriarcati, impongono la rarità di simili adunanze, giustificate solo ogni qual volta la Chiesa affronta gravissimi problemi dogmatici, morali, canonici e disciplinari, come fu il caso dei sette primi Concili Ecumenici. La convocazione frequente di un sinodo ecumenico, dice Alivisatos, è facile per la Chiesa occidentale, a causa della posizione particolare del Romano Pontefice, invece diventa cosa troppo difficile per l'Ortodossia. Oggi, egli sostiene, non è possibile e non deve essere convocato il Concilio Ecumenico perché manca la causa più importante per giustificare la sua convocazione, ossia le questioni dogmatiche da definire; non ci sono delle eresie che scuotono il cammino della Chiesa. Vi sono tuttavia oggi delle questioni secondarie, canoniche, disciplinari, su cui già hanno disposto diversi Concili Ecumenici, e che oggi hanno bisogno di revisione. Per essere, però, oggi modificate ed aggiornate occorre certo convocare un Concilio Ecumenico (4). Moltissime questioni infatti regolate in un determinato modo durante i primi secoli, secondo le esigenze, la mentalità e le condizioni storiche di allora, oggi sembrano anacronistiche; quindi un aggiornamento dottrinale, morale e canonico è oggi per l'Ortodossia più che urgente. Molti problemi attuali della Chiesa non si ponevano al tempo dei sette Concili Ecumenici. Malgrado ciò, si ricorre anacronisticamente a quelli per trovare una soluzione che certo è fuori tempo. Di conseguenza l'Ortodossia sente oggi un grave bisogno di rinnovamento interno, di aggiornamento. Si trova precisamente di fronte alla necessità di convocare un Concilio Ecumenico. Ecco perciò il problema: *È possibile oggi la convocazione da parte della Chiesa Ortodossa di un Concilio Ecumenico?*

Il prof. Christofilopoulos sostiene che la convocazione di un Concilio Ecumenico non è oggi più possibile, poiché non essendovi più unità di fede nella Chiesa, data la divisione dogmatica tra le diverse comunità cristiane, non ci può essere di conseguenza un Concilio Ecumenico che possa rappresentare la Chiesa intera «sensu lato».

Ciò che è possibile però nell'Ortodossia è solo la convocazione di sinodi panortodossi, ossia con la partecipazione di tutte le Chiese ortodosse autocefale (5). Questo argomento fu accennato ugualmente durante la prima Conferenza panortodossa di Rodi nel 1961, dove si parlò della necessità di preparare un «concilio panortodosso», un «concilio ortodosso ecumenico». Ivi difatti sono usati tutti e due i termini. Il metropolita di Myra, Mons. Crisostomo, ha parlato di «concilio ecumenico ortodosso», invece altri teologi di «concilio generale», di «sinodo maggiore dell'Ortodossia», di «concilio panortodosso». Questi ultimi sembra che abbiano voluto riservare il termine «ecumenico» ai sette primi

(4) ALIVISATOS A., *op. cit.*, p. 72.

(5) CHRISTOFILOPOULOS A., *Ellinikon Ekklesiastikon Dikaion* (Diritto ecclesiastico ellenico), Atene 1965, 2^a ed., pag. 165.



Concilio ecumenico. Cattedrale di Sovdal. Dipinto su tavola di I. Brailowsky. Collezione russa della S. Congregazione per le Chiese Orientali. Foto tratta dall'opera di Mons. Gian Pietro Pozzi. « Il "de modo celebrandi Concilium" ».

concili. Il prof. Karmiris sostiene che « i sinodi generali panortodossi devono rifunzionare, poiché esprimono l'unità dell'Ortodossia e la continuazione dell'opera dei sette Concili Ecumenici, e degli altri sinodi minori della Chiesa ortodossa, che devono certo essere completati » (6). Occorre notare tuttavia che questa diversità nell'uso di termini non è solo differenza di espressione « Non si tratta forse solo di diversità di termini qui, ma della nozione stessa di Concilio Ecumenico. Teologi orto-

(6) KARMIRIS G., « *Ekklesia* » N° 38 (1961) pag. 375; A proposito della questione della convocazione oggi di un concilio panortodosso oppure ecumenico cfr. discussione nel primo congresso di teologia ortodossa (1936) tra Alivatos, Balanos, St. Zankow, E. Granitch, V. Sesan, in « Procès-Verbaux du Premier Congrès de théologie orthodoxe à Athènes », Atene 1939 pag. 256 ss., 297 ss., 264 ss., 283 ss., 288 ss., M. Jugie, *Le schisme byzantin*, Paris 1941, p. 384 ss. Germanon A., Risposta al prof. Troiski (in greco) in « *Orthodoxia* » vol. XXVIII (1953) pag. 5-43.

dossi pensano che sarà Ecumenico il Concilio che riunirà i vescovi ortodossi; per essi panortodosso o ecumenico sono sinonimi. Per altri, un concilio non può essere ecumenico se non riunisce non solo gli ortodossi, ma anche gli altri cristiani, almeno quelli che nessun Concilio Ecumenico ha condannato per eresie; per essi un concilio panortodosso non sarebbe un Concilio Ecumenico (7).

Alivisatos afferma che è molto difficile per la Chiesa ortodossa convocare oggi l'ottavo Concilio Ecumenico, dato che essa riconosce solo i primi sette. Quando furono convocati i primi sette, la Chiesa cristiana era una, ossia la Chiesa ortodossa cattolica. Le Chiese d'Oriente e d'Occidente costituivano una sola Chiesa, senza i rami della Chiesa occidentale romana e protestante. Volendo oggi convocare l'ottavo Concilio Ecumenico, ci troviamo di fronte ad un insormontabile ostacolo. Quando diciamo oggi « Chiesa Ortodossa » intendiamo la Chiesa primitiva, una ed indivisibile. Se oggi la Chiesa Ortodossa convoca l'ottavo Concilio Ecumenico, senza la partecipazione dei rami occidentale-romano e protestante, allora il Patriarcato di Roma non parteciperà; invece, ai sette primi Concili Ecumenici vi ha preso parte. Certo la storia ecclesiastica, dice Alivisatos, parla di uno scisma tra Oriente ed Occidente. D'altra parte la Chiesa di Roma ha preso posizione, dopo lo scisma, di fronte agli ortodossi e protestanti, considerando i primi come scismatici e gli altri come eretici. Da parte sua, la Chiesa Ortodossa non ha ancora preso posizione in un Concilio Ecumenico sul cattolicesimo e sul protestantesimo. Certo, i teologi ortodossi hanno proceduto nelle loro considerazioni al riguardo dei cattolici e protestanti, ma solo un Concilio Ecumenico ha il potere autentico di pronunziarsi su tale argomento. Due problemi perciò, dice Alivisatos, si pongono a proposito di questa questione: uno teorico ed uno pratico.

PROBLEMA TEORICO

Se venisse convocato oggi un Concilio Ecumenico, cioè l'ottavo, esso dovrebbe definire innanzitutto cosa è il cattolicesimo ed il protestantesimo, e in seguito prendere la propria posizione, oppure dovrebbe semplicemente ignorare il passato. Un simile Concilio non può essere ecumenico, poiché sarà assente il Patriarcato di Roma. La stessa difficoltà deve esistere presso gli occidentali; essi non possono chiamare un Concilio Ecumenico se non vi partecipano la Chiesa orientale ortodossa e quella protestante, in quanto accettano il simbolo niceno-costantinopolitano.

(7) DUPREY P., *op. cit.* in « Proche-Orient Chretien » 1, 1961, pag. 2.

Il prossimo sinodo che l'Ortodossia sta preparando è chiamato « Grande e Santo Sinodo della Chiesa Ortodossa ».

PROBLEMA PRATICO.

Già si è posto nel passato il problema dell'eventuale convocazione di un Concilio Ecumenico da parte della Chiesa Ortodossa. Ma questo progetto non considera il fatto che il cristianesimo di oggi non è più quello del settimo concilio ecumenico.

Da quel Concilio in progetto sarebbero assenti i 3/4 del cristianesimo. Dove sarebbe l'ecumenicità di un simile Concilio Ecumenico? Quindi, afferma Alivisatos, perché la Chiesa Ortodossa possa convocare oggi un Concilio Ecumenico, deve invitare la Chiesa Cattolica, cioè il Patriarcato di Roma. Cosa potrebbe succedere in un caso simile? Il Papa o accetterà l'invito e prenderà parte a questo Concilio, oppure risponderà che non ha nessun inconveniente purché sia egli stesso a convocarlo e confermarlo. In questo secondo caso, continua Alivisatos, la Chiesa Ortodossa potrà iniziare i lavori del Concilio Ecumenico senza tener conto del Papa.

B) Condizioni esterne

a) I vescovi partecipanti devono essere in funzione, poiché solo essi esercitano la triplice responsabilità pastorale — governo, insegnamento, culto — nella Chiesa. I vescovi residenziali quindi « ipso jure » senza previo consenso di nessun'altra autorità, che sia il Sinodo permanente o il Sinodo della gerarchia di una chiesa autocefala o patriarcato, partecipano al Concilio. Se per diverse ragioni non possono esservi presenti possono delegare il loro rappresentante, oppure esporre per scritto il punto di vista della loro eparchia sulle questioni in discussione. Perciò, membri di diritto sono i vescovi residenziali. Il Concilio tuttavia può permettere la partecipazione di sacerdoti, diaconi e laici, teologicamente preparati, come pure dei vescovi titolari. Tutti questi non hanno voto deliberativo ma solo possono essere consultati.

b) Il numero dei partecipanti al Concilio Ecumenico non costituisce la nota principale dell'ecumenicità. Ci sono stati Concili Ecumenici senza grande numero di vescovi, come pure dei sinodi locali in cui la partecipazione di vescovi fu più numerosa che in alcuni Concili Ecumenici.

c) Affinché un Concilio Ecumenico sia veramente ecumenico, occorre che sia accolto, accettato da parte di tutte le Chiese, rappresentate o no nel Concilio, da tutti i Patriarchi e vescovi residenziali e in modo particolare dal « pleroma » della Chiesa, ossia dal clero e popolo cristiano che costituisce la « coscienza della Chiesa » (8).

Questa ultima condizione, cioè l'approvazione e conferma delle

(8) « *Pedaliom* » nota 1, Prefazione al I Concilio Ecumenico; ALIVISATOS A., *La coscienza ecclesiastica* (in greco) Atene, pag. 33 ss. Questa famosa teoria della « conciliarità » o « sobornost » e della « receptio » del Concilio Ecumenico dal popolo fu esposta specie dal teologo russo Alexis Khomiakoff.

decisioni del Concilio Ecumenico da parte della « coscienza ecclesiale della Chiesa » ha una particolare importanza nella teologia ortodossa ed è connessa con la stessa costituzione della Chiesa, in quanto garantisce l'unanimità e la sacralità delle decisioni conciliari, possesso comune di tutti i membri della Chiesa.

Le decisioni dei Concili Ecumenici esprimono, specie su questioni dogmatiche, ciò che sempre da tutti i credenti fu creduto. L'intero pleroma della Chiesa rende tali decisioni conciliari infallibili, obbligatorie, ecumeniche. Il pleroma della Chiesa costituisce il soggetto della infallibilità nella Chiesa, invece il Concilio Ecumenico ne costituisce l'organo di espressione, l'autorità giuridica suprema della Chiesa. Nel Concilio Ecumenico è rappresentato difatti il pleroma della Chiesa, tramite i suoi pastori, i vescovi, i quali decidono assistiti dallo Spirito Santo. Di conseguenza, il clero e il popolo separatamente non possono da soli decidere su questioni dogmatiche, *a fortiori* un individuo da solo anche se è un vescovo, un patriarca o il vescovo di Roma.

Il diritto esclusivo di procedere a definizioni dogmatiche spetta al Concilio Ecumenico, in cui i vescovi rappresentano il pleroma della Chiesa e ne esprimono la sua fede. In tal modo i Concili Ecumenici formulano in definizioni dogmatiche la fede tradizionale del corpo della Chiesa, il quale accettando delle definizioni dogmatiche come conformi alla sua coscienza comune e alla sua fede, riconosce la loro ecumenicità. Quindi l'ecumenicità dei Concili dipende dal « consensus Ecclesiae » (9).

Il prof. Trembelas scrive precisamente che « attribuire tale valore al riconoscimento popolare si spiega perfettamente, se si considera che le definizioni e le formulazioni dei santi concili sono prese secondo la tradizione apostolica scritta e non scritta, che non è una sapienza morta e teorica, ma il pensiero vivente di tutto il corpo della Chiesa, attestata e formata dalla fede attiva di tutti i suoi membri viventi. Il tesoro della fede, contenuto nella Sacra Scrittura e in generale nella tradizione apostolica, deve essere la proprietà di ogni cristiano e deve essere vissuto nella vita di ciascuno. Così, le decisioni dei santi concili relative a questo tesoro, prese quando la verità è contestata dagli eretici, contestazioni seguite con un interesse instancabile dai membri viventi della Chiesa non possono incontrare l'indifferenza dei fedeli, poiché questi non sono morti. Così si presenta il giudizio spontaneo delle decisioni sinodiche dalla parte del pleroma ecclesiale; sebbene non sia sempre moderato, dimostra nello stesso tempo

(9) Cfr. KARMIRIS G., *op. cit.* pag. 688-9; MOURATIDIS C., *Lezioni di Diritto Canonico* (dispense universitarie).

Ecco perché né il Concilio (latrocinio) di Efeso del 449, né il Concilio di Lione del 1274, neppure quello di Firenze del 1439 sono stati considerati come ecumenici dal punto di vista ortodosso. La ragione è che tali concili sono stati disapprovati dalla coscienza del popolo fedele. E proprio la coscienza collettiva, unanime del pleroma della Chiesa che si pronunzia in ultima istanza sulle decisioni del Concilio, e proprio questa coscienza che ha rigettato il « Brigantaggio di Efeso », che ha accettato il Concilio di Calcedonia e dichiarato nullo l'atto di unione del Concilio di Firenze.

il pensiero generale della Chiesa, che non ha mai cessato d'essere attestato da esso » (10).

Il prof. Trembelas illustra poi i rapporti stretti tra Concilio Ecumenico e pleroma della Chiesa: « I santi concili definiscono di loro propria iniziativa (mouvement) e con l'assistenza dello Spirito Santo. I concili definiscono essi stessi « con l'assistenza dello Spirito Santo, ipso et divino jure ». La loro accettazione e il loro riconoscimento del pleroma ecclesiale, esprime la voce di tutta la Chiesa, non costituiscono un'accettazione delle decisioni e degli atti conciliari, senza la quale sarebbero invalidi . . . Il popolo pio non consacra i Concili Ecumenici e i vescovi, che li compongono, non definiscono a nome del popolo, come dei procuratori che avrebbero ricevuto da esso l'onore di proclamare una verità protetta da esso, come sembrano sostenere dei teologi russi. L'accettazione e il riconoscimento da parte del pleroma ecclesiale delle decisioni conciliari sono una testimonianza esteriore molto ufficiale e inattaccabile del loro carattere sacro. Simile accettazione basta da sola a riconoscere definitivamente che un concilio è santo ed ecumenico . . . (11). Notiamo inoltre che « i laici e il clero come pastore del popolo fedele, che professa e vive la fede ortodossa, formano la coscienza della Chiesa che può a sua volta giudicare e controllare la validità stessa e il prestigio dei concili ecumenici » (12).

Come abbiamo visto, la teoria della « conciliarità » e della « receptio » dei Concili Ecumenici dal popolo è sostenuta dai teologi ortodossi greci e russi, i quali hanno cercato di trovare un fondamento di questa teoria in un atto dell'autorità della gerarchia ecclesiastica. La Chiesa Ortodossa ufficialmente ha mai adottato tale teoria?

In effetti nel 1848 c'è stata una Enciclica dei quattro Patriarchi ortodossi orientali molto significativa in questo senso, in risposta a quella indirizzata loro dal Papa Pio IX, che li invitava all'unità della Chiesa. Nell'Enciclica patriarcale si legge testualmente: « Da noi né i Patriarchi, né i Concili hanno mai potuto introdurre fatti nuovi, perché il difensore della religione è lo stesso corpo della Chiesa, cioè il popolo stesso, che vuole che la religione sia eternamente immutabile e sempre perfettamente fedele a quella dei loro padri ».

Dopo questa enciclica sembra che questa teoria sia divenuta ormai un articolo di fede della Chiesa Ortodossa, contenuto nel magistero ecclesiastico ufficiale. Benché non parli direttamente della necessità che il popolo accetti e riconosca le decisioni conciliari, tuttavia essa afferma nettamente il suo ruolo concreto ed attivo nel proteggere e difendere la religione e la fede ortodossa. Quindi è assolutamente negato il diritto del Romano Pontefice di approvare con la sua propria e suprema autorità il Concilio Ecumenico.

(10) TREMBELAS P., *Dogmatique de l'Eglise orthodoxe catholique*, vol. II, pag. 438.

(11) *ibid.* p. 437-438.

(12) ALIVISATOS A., intervista a « Typos - Bonne Presse » N° 11, Atene 1967.

DIRITTO DI CONVOCAZIONE DEL CONCILIO ECUMENICO

Chi ha il diritto di convocare un Concilio Ecumenico dal punto di vista ortodosso?

Ecco una questione discussa ancora oggi. Devono difatti essere esaminate due questioni:

a) Chi ha convocato i primi sette Concili Ecumenici?

b) Chi oggi può convocare un eventuale Concilio Ecumenico?

a) L'opinione secondo cui, afferma Alivisatos, l'imperatore ha diritto di convocare un Concilio Ecumenico è falsa, poiché si basa su criteri e fatti esterni. I primi Concili sono effettivamente stati convocati dall'imperatore, ma solo « de facto » e non « de jure ». Poi la convocazione fatta dall'imperatore non era la causa della convocazione, ma il consenso imperiale ragionevole, giustificato e naturale, dato che un Concilio Ecumenico per Bisanzio era un avvenimento straordinario e quindi questione pure di ordine pubblico. Le circostanze e condizioni della vita religiosa e politica a Bisanzio in quell'epoca obbligavano l'imperatore, prima di decidere a convocare un Concilio Ecumenico, di studiare tutto per evitare delle tensioni e controversie e turbamenti tra i diversi gruppi di cittadini « ortodossi » ed « eterodossi ». Adunare un gran numero di vescovi a Bisanzio non era sempre facile, quindi l'imperatore assicurava le spese di viaggi, permanenza a Costantinopoli o ad altre città ecc. Quindi possiamo dire che i vescovi delle diverse Chiese locali esigevano la convocazione di un Concilio Ecumenico per affrontare le diverse eresie sorte, e l'imperatore da parte sua garantiva ed organizzava tale convocazione.

b) Poiché oggi la Chiesa Ortodossa è composta da diverse Chiese nazionali, l'autorità civile avrà la sollecitudine di garantire l'ordine pubblico.

Per la convocazione di un Concilio Ecumenico in un determinato Stato si dovrebbe certo chiedere l'autorizzazione dell'autorità civile. Spetta però esclusivamente alla Chiesa di convocare un Concilio Ecumenico, non ad un vescovo, o patriarca, ma all'insieme dei vescovi, i quali sentono la necessità e l'urgenza di riunire questo supremo corpo di autorità nella Chiesa.

Per la convocazione quindi sono previsti due stadi: a) lo stadio della necessità della convocazione e b) quello della discussione sulle questioni da dibattere nel Concilio Ecumenico.

Le diverse Chiese Ortodosse separatamente e in comunione colle altre devono procedere a questi due stadi. Poi viene lo stadio dell'invito formale, che spetta non certo a tutte le Chiese Ortodosse ma a quella di Costantinopoli (prima inter pares). Viene quindi così, in modo democratico, convocato il Concilio Ecumenico.

COMPITO DEI CONCILI ECUMENICI

I compiti di un Concilio Ecumenico sono:

a) Annunziare l'insegnamento dogmatico e morale della Chiesa, sulla base della Sacra Scrittura e della Sacra Tradizione ecclesiastica, ed esporlo in forma di articoli e definizioni di fede.

Il Concilio Ecumenico si esprime infallibilmente solo su questioni dogmatiche e morali, mai su questioni di ordine e disciplina canonica ed ecclesiastica.

b) Lo studio e la conferma della sacra Tradizione, determinando in tal modo la vera dalla falsa Tradizione; la conferma dei canoni e le decisioni dei sinodi locali precedenti.

c) Determinare in genere la giurisdizione ecclesiastica, specie delle Chiese locali e le loro competenze; definire l'autorità e i diritti della gerarchia.

d) Essere Supremo Tribunale di Appello per tutte le Chiese locali.

e) Promulgare delle leggi e disposizioni concernenti la vita e la disciplina di tutte le Chiese locali.

Appare chiaro quindi, come osserva il Prof. Trembelas, che nella Chiesa Ortodossa « nessun vescovo particolare può essere esclusivamente detentore dell'autorità ecclesiastica e proporre se stesso come l'autorità suprema nella Chiesa.

L'autorità più alta in tutta la Chiesa è la riunione dei suoi vescovi in Concilio. L'autorità suprema di tutta la Chiesa è il Concilio Ecumenico. In quanto organo di formulazione e di chiarificazione della verità evangelica, esso definisce infallibilmente nello Spirito Santo. I Concili Ecumenici costituiscono l'autorità esteriore suprema nella Chiesa, quella che interpreta e precisa, con l'assistenza divina, la verità della fede » (13).

CONCLUSIONE

Nella Chiesa Ortodossa il principio fondamentale della sinodalità si esprime in modo particolare nei Concili Ecumenici, i quali fanno parte integrante della sua vita e della sua essenza.

Per questo motivo essa viene anche chiamata la Chiesa dei Sinodi. È proprio nei Concili Ecumenici che si realizza la sinodalità della Chiesa. « Tra l'episcopato che proclama nei concili gli insegnamenti dogmatici e la Chiesa formata dalla moltitudine dei fedeli non esiste divisione. Non esiste una Chiesa docente ed una Chiesa discente, ma esiste una unica Chiesa sinodale, in cui ogni decisione dogmatica, per essere tale,

(13) TREMBELAS P., *op. cit.*, p. 436.

deve passare attraverso il consenso dei fedeli e solo quando sarà stata accettata dalla moltitudine dei fedeli, solo allora essa passerà a far parte del deposito della verità infallibile della Chiesa ». Nel Concilio Ecumenico si realizza e si esercita in modo particolare la suprema autorità della Chiesa costituita precisamente dalla gerarchia e dai credenti (14).

Demetrio Salachas

(14) MEHEDINTU V., *Collegialità delle Chiese nell'Ecumenismo contemporaneo*, in « Oriente Cristiano » N° 3/1969 p. 8.

BIBLIOGRAFIA

- KARMIRIS G., *I dogmi ed i monumenti simbolici della Chiesa Ortodossa Cattolica* (in greco) I 2ª ediz., Atene, 1960.
- IDEM., *Concili Ecumenici*, in *Enciclopedia Religiosa ed Etica* (in greco) vol. IX.
- KEPALAS N., *I Concili Ecumenici della Chiesa di Cristo*, (in greco) 2ª ediz., Atene, 1892.
- VAFEIDIS Th., *Nozioni sui Concili e specie Ecumenici* (in greco), Salonico, 1926.
- TIMIADIS E., *La Chiesa dei Concili* (in greco), Atene, 1963.
- HEFELE C., *Conciliengeschichte*, 2ª ediz. I - III, Freiburg, 1873-1877.
- Le Concile et les Conciles*, ediz. di Chevetogne, 1960
- JAEGER L., *Das okumenische Konzil die Kirche und die christenheit*, 4ª ediz., Paderbon, 1961.
- DVORNIK F., *The Ecumenical Conciles*, 3ª ediz., New York, 1961.
- HAYWARD F., *Les Conciles Oecuméniques*, Parigi, 1961.
- DALLMAYR H., *Die grossen vier Konzilien*, Munchen, 1961.
- Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ediz. Centro di Documentazione dell'Istituto per le Scienze Religiose, Bologna - Freiburg, 1962.
- JEDIN H., *Strukturprobleme der Oekumenischen Konzilien*, Koeln - Opladen, 1963.
- ORTIZ DE URBINA, *Nicée et Constantinople*, Parigi, 1963.
- CAMELOT Th., *Ephèse et Chalcedoine*, Parigi, 1961.
- ALIVISATOS A., *Diritto Canonico* (pro manuscripto), Atene, 1954.
- MOURATIDIS K., *Diritto Canonico* (pro manuscripto), Atene.

La Chiesa vecchio ritualista

Dopo l'invasione mongola la Russia non aveva mai subito una scossa come quella del « tempo dei disordini ». Dovunque regnava l'anarchia, il brigantaggio era fiorente dovunque, epidemie distruggevano intere regioni, ipocrisia, venalità, corruzione regnavano nella Russia d'allora. La stessa religione, che sempre era stata il sostegno morale del popolo era in pieno sfacelo e decadimento. Vi furono querele e dispute; in un certo momento vi furono 4 patriarchi viventi: Giobbe, depresso dal falso Demetrio, Ignazio coinvolto nella caduta dell'usurpatore, Filarete accettato dallo zar Basilio, Ermogene debitamente installato. La Chiesa era immischiata in intrighi politici. Le chiese erano profanate, il clero corrotto, dava scandalo ai pii credenti, per far denaro si spogliavano le chiese degli oggetti di valore, i religiosi non osservavano il digiuno, i preti non erano padri spirituali, ma uomini di mondo, e spesso ubriaconi. I Polacchi imperveravano in Russia e di conseguenza i russi temevano la latinizzazione della loro Chiesa.

Questa era la triste situazione della Russia verso il 1615. Tuttavia il buon popolo credente vedeva in tutti questi castighi la giusta punizione divina per gli innumerevoli peccati. Furono i Polacchi e i Lituani, cattolici, che con i loro saccheggi, specie nella regione della Pomoria, a chiese e conventi, contribuirono ad aumentare il sentimento di odio e di disprezzo per il cattolicesimo e per i latini in generale. Essi furono qualificati come: « Devastatori della nostra vera fede ortodossa e offensivi verso la croce del Cristo ».

Tuttavia, pur in mezzo a tanta corruzione, si elevarono figure degnissime di una grande moralità per combattere il male dalle sue radici, promotori della riforma della Chiesa e dei costumi.

È presso la grande e storica Laura della SS. Trinità di Mosca che iniziò la riforma, e il promotore fu l'archimandrita Dionigi, studioso di tutti i libri liturgici, il quale, coadiuvato da altri sapienti, si accorse che nella traduzione dal greco erano stati fatti innumerevoli errori.

Fu grazie al nuovo patriarca Filarete, padre dello zar, che si prese l'iniziativa di far correggere alcuni testi liturgici. Tuttavia il patriarca poco si curò della correzione mentre era suo scopo la moralizzazione della Chiesa.

Ma i frequenti contatti con cattolici e protestanti tra il popolo russo mise sul chi vive i più intransigenti fedeli della Chiesa Russa e delle sue tradizioni. Essi temevano che la loro fede venisse corrotta dall'influsso di queste due religioni non ortodosse. E non si sbagliavano. Infatti non molto tempo dopo, scrittori e pensatori ortodossi rivelarono già nei loro scritti e pensieri un certo influsso cattolico e protestante.

Ma per creare un grande fossato contribuirono, ancora una volta, i polacchi con il loro fanatismo religioso. I disordini, le sofferenze del popolo russo, la presenza in Russia di eserciti polacchi e tedeschi avevano intaccato le tradizioni religiose del popolo ortodosso.

In quel periodo numerosi furono gli eretici che disprezzarono le sante iconi, che non osservarono il digiuno, che subirono il pensiero protestante e cattolico per poi disprezzare la Chiesa Ortodossa. Queste eresie e infiltrazioni nella fede furono tenacemente combattute dal patriarca Filarete e osteggiate dal popolo russo. Era intenzione della Chiesa e dello Stato di procedere al risanamento dell'ordine, della morale, della giustizia tra i due poteri in quanto il patriarca era il padre dello zar e vi erano comuni vedute.

Il patriarca procedeva a ristrutturare la Chiesa e lo zar approvava ogni suo decreto. Fu data una grande importanza alla tipografia ed a Mosca fu consolidata una tipografia per poter stampare maggiori quantità di libri religiosi. In diversi monasteri e parrocchie vi fu un vero risveglio spirituale: osservanza di tutte le prescrizioni della Chiesa, vita cristiana esemplare del clero e dei fedeli. Ma poche erano queste parrocchie e monasteri, dovunque regnava il caos.

In questo clima si erse la figura dell'arciprete Neronov. Uomo integro, iniziatore di una riforma ecclesiastica, molto ascoltato dal popolo. Installatosi in una chiesa povera e abbandonata di Nijni Novgorod egli si mise ad osservare tutte le prescrizioni della Chiesa, si mise a predicare, a leggere le vite dei santi per il popolo. Ben presto la sua attività pastorale dette i suoi risultati facendo sì che



Una processione di vecchi ritualisti, indossanti i loro tipici abiti liturgici, attorno alla Cattedrale vecchio-credente di Mosca.

le sue funzioni attiravano sempre maggiori folle di fedeli. Ma il clero della città riuscì a farlo esiliare perché a loro scomodo. Ma anche in esilio questo valente prete predicava la giustizia, l'osservanza dei precetti della Chiesa, una intensa e genuina vita cristiana. Gli abusi erano tanti: nessuno osservava i canoni della Chiesa; le funzioni religiose erano lunghissime e noiosissime tanto che per abbreviarle i preti, i lettori e i cantori leggevano i libri liturgici saltando delle righe e in gran fretta e tutti insieme. Lo zelante arciprete Neronov scrisse una supplica che personalmente portò al patriarca Filarete, il quale si interessò immediatamente per un rialzo dei costumi del clero e per l'osservanza dei santi canoni. Emanò delle ordinanze che punivano severamente il clero indegno. Contemporaneamente si costituì un gruppo di preti « gli amici di Dio » i quali erano i promotori della riforma.

La riforma ecclesiastica si stava estendendo a tutta la Russia.

Dopo la morte del patriarca Filarete e del suo successore Josafat la tipografia religiosa di Mosca conobbe un periodo di celebrità stampando libri religiosi corretti.

Nel 1642 fu consacrato il nuovo patriarca Giuseppe, egli pure ben disposto per correggere i libri liturgici. Mentre in tutta la Russia monaci e zelanti preti promuovevano una intensa riforma della Chiesa e del costume.

Essi ripristinarono il culto celebrando regolarmente tutte le funzioni in maniera ordinata e decente, con la loro vita esemplare furono da soli un esempio di vita cristiana in mezzo a tanta dissoluzione. Per forza di cose molti di questi religiosi vennero a contatto con l'arciprete Neronov e il suo gruppo.

Nella regione di Nijni Novgorod un altro arciprete, giovane e ardente di fede, per un rialzo della vita civile e religiosa conosceva grandi difficoltà.

Era l'arciprete Avvakum! Nato a Grigorovo il 25 novembre 1620, educato religiosamente in una famiglia povera si sentì chiamato per servire il gregge del Signore. Sposatosi, fu ordinato prete tra il 1642 e il 1644 a Suzdal. Assegnato alla parrocchia di Lopatisci dimostrò il suo zelo pastorale con solenni e regolari funzioni religiose.

Esortò i suoi fedeli a vivere cristianamente e per questo i suoi parrocchiani gli si sollevarono contro costringendolo a fuggire. Assieme alla sua famiglia egli si diresse verso Mosca dove conosceva l'arciprete Neronov, già celebre. Tramite il confessore dello zar, il padre Stefano, veniva eletto superiore del monastero Novospassky l'archimandrita Nicone. Questo monaco, molto ascoltato dallo zar, era molto ambizioso e aveva dei grandi progetti per il futuro della Chiesa Russa.

Per mezzo del padre Neronov, Avvakum fu presentato al confessore dello zar e da questi allo zar! Con l'aiuto di queste potenti personalità egli fu reintegrato nella parrocchia di Lopatisci nel 1647. Riuscì a rialzare il livello religioso della popolazione della sua parrocchia ed a moralizzare i costumi dei fedeli.

Tra il 1651-1652 i suoi parrocchiani riuscirono a cacciarlo definitivamente perché non volevano un prete modello.

Ancora una volta egli andò a Mosca e, tramite lo zar, fu assegnato alla parrocchia di Jureveč sul Volga. Intanto Neronov veniva nominato parroco della chiesa di Kazan dentro il Kitaj gorod (borgata cinese).

Il gruppo che aveva intrapreso la correzione dei libri liturgici riuscì ad imporre l'uso del canto binario (una sola voce) al posto

del canto ternario come era in uso. Il patriarca si oppose, ma il gruppo degli « amici di Dio » costrinse lo zar a emanare una legge che introduceva il canto binario nella Chiesa Russa il 9 febbraio 1651.

La confraternita degli « amici di Dio » continuava a combattere la rilassatezza dei costumi, la corruzione, l'ubriachezza incitando i fedeli ad obbedire alla Chiesa e alle leggi dello Stato. Ma il malessere che si era infiltrato nella Chiesa Russa era di provenienza straniera. Erano i numerosissimi stranieri che intaccavano le usanze russe e l'intero episcopato ne avvertì il popolo ed intervenne con misure repressive.

Nel 1652, morto il patriarca Giuseppe, veniva eletto l'archimandrita Nicone. Essendo molto ambizioso, egli si dimostrò subito tenace avversario di quanti non lo obbedivano. Esigeva il rispetto della fede russa anche da parte degli stranieri, combattè l'ubriachezza, la rilassatezza dei costumi. Intanto Avvakum fu assegnato alla parrocchia di cui era rettore l'arciprete Neronov. Entrambi svolgevano, in fraterna amicizia ed uguale identità di vedute, il ministero pastorale con zelante cura per i loro parrocchiani.

Per alcuni mesi l'arciprete Neronov si recò al suo paese natale così che Avvakum rimase solo per la cura d'anime. Fu in questo periodo che egli riuscì a guadagnarsi l'amicizia dello zar, della sorella e della zarina.

Il patriarca Nicone, come tutti i russi che sapevano in quali bassezze era caduto il Trono Ecumenico, allora sotto i musulmani, disprezzava i greci. Tuttavia con la venuta del patriarca di Gerusalemme, Paisio, a Mosca nel 1649 l'archimandrita Nicone aveva cambiato idea, rimanendo tale anche alla sua nomina a patriarca di tutta la Russia.

Paisio era riuscito a mettere dubbi sulla fede russa che, secondo lui, era molto diversa da quella dei 4 antichi patriarcati.

Una volta arrivato al potere Nicone decise di adeguare la Chiesa Russa agli altri patriarcati ortodossi con opportune riforme. Queste idee e intenzioni reali suscitarono grandi apprensioni tra il clero fedele a tutte le tradizioni russe della Chiesa.

Fu nel 1653 che Nicone fece stampare dei libri liturgici corretti. Questi suscitarono grande scalpore tra i semplici fedeli ed una parte del clero che vedeva disprezzata la fede ortodossa praticata in Russia sin dalla sua conversione al cristianesimo. Per essi il patriarca Nicone rompeva con la fede ortodossa, egli proibiva di inginocchiarsi, il segno della croce doveva farsi con tre invece che con

due dita, furono introdotte alcune modifiche alla preghiera detta di S. Efrem (che in quaresima era quotidiana).

Perché questi cambiamenti? Il popolo era costernato, le modifiche adattavano la Chiesa Russa alla Chiesa greca! E il buon popolo ben sapeva quanto era decaduta la fede dei greci. E allora perché conformarsi agli altri patriarcati quando la Chiesa greca era sotto l'influenza latina e sotto il dominio ottomano? Perché la fede russa, praticata da schiere di santi, di sovrani e fedeli piissimi, doveva essere cambiata?

In seguito a ciò il gruppo dell'arciprete Neronov e Avvakum si allontanò dall'idea riformatrice che, così come era intesa, intaccava profondamente la fede ortodossa tra i russi.

Essi indirizzarono una supplica allo zar scongiurandolo di non cambiare la fede, ma la supplica rimase inascoltata. A questo punto il patriarca Nicone, stanco di questi avversari, decise di liquidare il gruppo dell'arciprete Avvakum, esiliando ed arrestando una gran parte di questi preti e monaci che non dividevano le idee del potente patriarca.

Nicone, che amava il lusso, lo sfarzo della corte, le comodità, era mal visto dal popolo russo. Avvakum denunciò questo, denunciò la corruzione che ancora regnava alla corte, denunciò gli intrighi di alcuni russi e greci al fine di modificare la fede russa e incitò il popolo a stare all'erta per difendere la propria fede.

Infine il patriarca Nicone, stanco di ciò, riuscì ad esiliare Avvakum e la sua famiglia per la Siberia. Avvakum fu esiliato ad Jakutsk nel 1653. Ma anche qui egli si prodigò affinché la fede rimanesse tale e si sforzò di vivere una esemplare vita cristiana in modo da essere di esempio anche per il clero siberiano. Poi fu destinato a Tobolsk dove fu assegnato alla cattedrale dell'Ascensione.

In quel tempo la Siberia era molto selvaggia e inospitale. Vivevano solo pochi pescatori e nomadi e numerose colonie penali. Vi regnava una grande corruzione e decadenza. E pure il clero risentiva della corruzione generale.

Contro tutti questi mali Avvakum si battè sin dal suo arrivo. Anche qui il suo genere di vita austero, le sue prediche incitanti al ravvedimento, al pentimento, gli valsero odi da parte di persone influenti, ma corrotte. Ancora una volta queste denunce fecero sì che fosse trasferito di nuovo a Enisejsk.

Nel marzo del 1654 si svolse un concilio della Chiesa Russa a Mosca, presieduto dal patriarca Nicone, il quale fece approvare molte riforme della Chiesa. Fu corretto il credo, furono corretti

molti libri liturgici, e anche il genere di costruzione delle chiese con grande riprovazione del clero e dei fedeli.

Ma dovunque Nicone faceva arrestare ed esiliare i suoi oppositori. E Avvakum predicava, esortava alla conservazione delle usanze russe, del rialzo della vita spirituale del popolo russo.

Venne ancora esiliato, poi nel 1663 ritornò a Tobolsk.

Ma la riforma tanto incoraggiata a Mosca, nella Siberia era praticamente lettera morta: non vi erano libri corretti sufficienti per tutta la Russia e le disposizioni centrali della Chiesa non raggiungevano celermente tutte le chiese e monasteri di Russia. Così in Siberia si usavano libri e tradizioni religiose come sempre.

Il vero scisma della Chiesa Russa si iniziò dal 1665, quando il patriarca Nicone approvò ufficialmente tutte le modifiche della Chiesa e le introdusse nella Chiesa: bisognava segnarsi con tre dita, la Liturgia sarebbe stata celebrata sullo stesso antimensio, durante la proscomidia non si tagliavano più tre oblate, ma nove; nel credo c'erano delle modifiche, invece di cantare Alleluia, alleluia gloria a te o Dio, si triplicava l'alleluia.



Il Patriarca Nicone di Mosca (1605 - 1681)

Poi Nicone modificò gli abiti del clero adattandoli a quelli greci, abiti liturgici e abiti normali, si cambiarono le forme delle chiese, invece delle cupole piramidali si usarono le cupole a cipolla, si cambiò il disegno sulla « prosforà », si cambiò la forma degli altari.

Nella teologia vi furono modifiche. Il popolo credente, la parte migliore della Chiesa Russa, cioè quella veramente credente ne rimaneva scandalizzata, tutto il suo mondo religioso crollava, tutte le usanze, i riti di ieri venivano sconfessati e anatemizzati dal patriarca Nicone, il quale nel suo proclama malediva coloro che avessero usato i vecchi libri liturgici.

Vi furono arresti in massa, esili contro coloro che non volevano usare i nuovi libri liturgici e le nuove usanze. Fu applicata la tortura, vi furono confische di beni, arresti, ma tutto ciò non serviva, le riforme del patriarca Nicone incontravano molte resistenze in moltissime parrocchie e monasteri di Russia.

Nel 1657 l'arciprete Neronov si rappacificò con il patriarca Nicone. Tuttavia Neronov non smise di usare i vecchi testi e di osservare le vecchie usanze. Ormai Neronov non si batterà più per la vecchia fede e Nicone se ne disinteresserà sempre più.

Nel 1656 furono stampati dei libri liturgici corretti in grande quantità ed essi contenevano altre innovazioni, molte preghiere erano soppresse, il matrimonio era modificato, cambiamenti subivano la consacrazione delle chiese, la confessione.

Nel 1657 furono inviati i nuovi libri al monastero di Solovki, ma i monaci li rifiutarono.

Nel 1658 Nicone si dimetteva da patriarca.

Nel 1660 fu convocato un concilio a Mosca e tutti si chiedevano se le riforme del patriarca Nicone avessero resistito anche dopo la sua caduta, ma questo concilio non risolse alcun problema e si concluse con un nulla di fatto.

Vi furono violente dispute tra i partigiani della vecchia e della nuova fede. Le restrizioni per i vecchi credenti si attenuarono, ma temporaneamente.

L'arciprete Avvakum fu richiamato a Mosca dallo stesso zar e fu accolto come « un Angelo del buon Dio » dallo stesso zar. Ritornato a Mosca Avvakum riprese la sua attività in favore della vecchia fede: prediche, dispute, esortazioni ai suoi parrocchiani. Egli incontrava tutti coloro che non accettavano la nuova fede e li esortava a perseverare, consolava, istruiva, predicava. La vecchia fede era conservata non solo dal popolo minuto, ma anche da nobili, mercanti, militari.

Ogni stato sociale aveva i partigiani della vecchia e della nuova fede. Con le varie guerre la Russia ebbe bisogno di mercenari stranieri, così arrivarono tedeschi, olandesi, svedesi e greci.

Eccetto i greci, gli altri militari e mercanti non erano ortodossi, essi propagarono la fede protestante così che anche la Chiesa Ortodossa risentì dell'influsso dello straniero: le sante iconi venivano dipinte con sembianze umane e non soprannaturali, la venerazione per le iconi calò e furono introdotte altre usanze, che danneggiavano la Chiesa Ortodossa.

Avvakum si scagliò contro queste mode esortando il buon popolo russo a non abbandonare la tradizione religiosa russa. Nello stesso tempo intensificò le sue prediche, le sue esortazioni in chiesa, tra la folla, in mezzo alle strade. Egli chiedeva al popolo di non frequentare le chiese niconiane, di non rispettare i preti niconiani, di non abbandonare il passato religioso per la nuova moda greca.

Tutto questo stancò lo zar così che cessò l'amicizia del sovrano con il prete ribelle, ed oltretutto molto scomodo.

Nell'agosto del 1664 lo zar Alessandro decise di appoggiare le riforme della Chiesa, ma di osteggiare il patriarca Nicone, anche se ritiratosi. In tutti i posti dirigenti della Chiesa lo zar nominò qualcuno del clero fautore delle riforme.

Nello stesso anno Avvakum riprese la strada dell'esilio per il Nord, lui e la sua famiglia. Durante il viaggio Avvakum scrisse una lettera allo zar nella quale gli chiedeva che fosse ristabilita la vecchia fede e le antiche tradizioni russe e lo supplicava di non esiliarlo così lontano. Tramite un'altra supplica dell'arciprete Neronov, lo zar mutò l'esilio e lo lasciò in un piccolo borgo: Okladnikovo.

Qui Avvakum vi rimase un anno, dal 1665 al 1666. In quel periodo delle folle intere di fedeli si ribellarono alla Chiesa ufficiale, non accettando le riforme e tutte le innovazioni. Furono incendiate le nuove chiese, furono malmenati molti preti che usavano i nuovi libri, ma da parte del governo si usò la maniera forte. Esili in massa, arresti, confische.

Avvakum fu separato dalla sua famiglia; egli e i due figli maggiori furono esiliati nella lontana Siberia.

Lo zar convocò un concilio della Chiesa Russa con la speranza di piegare i ribelli e di pacificare la Russia. Nella speranza di calmare l'arciprete Avvakum lo fece ritornare a Mosca.

Il 13 maggio 1666 nella cattedrale dell'Assunzione al Kremlin si arrivò al passo finale: la scomunica dell'arciprete ribelle. Furono scomunicati il p. Avvakum e il diacono Teodoro. Ma mentre il dia-

cono e il clero anatemizzava i due membri della vecchia fede, Avvakum a sua volta maledisse il clero che usava i nuovi libri calpestando la vecchia fede e le vecchie tradizioni russe.

Entrambi furono incarcerati lontano da Mosca, Avvakum e il diacono Teodoro furono incarcerati assieme ad un altro partigiano della vecchia fede; ma mentre il diacono e l'altro religioso ritrattarono, per timore di nuove pene, Avvakum rimase inamovibile.

Durante il concilio fu approvato l'uso dei nuovi libri e riti e quelli vecchi e il loro uso furono sconfessati.

Nello stesso anno arrivarono in Russia i patriarchi di Antiochia e di Alessandria, i quali appoggiarono le decisioni del concilio e convinsero lo zar a riconoscere pubblicamente le decisioni del concilio.

Avvakum ed altri partigiani della vecchia fede furono portati dinanzi al concilio, ma qui essi confusero i loro avversari. Dopo molta indecisione, lo zar si disinteressò completamente di Avvakum e lo abbandonò al suo destino. Da una prigionia all'altra, patimenti dopo patimenti, Avvakum non cedeva.

Egli era il simbolo della vecchia fede, l'anima e il maestro dei vecchi credenti.

Nel dicembre 1667 Avvakum ed altri vecchi credenti arrivarono nel loro nuovo esilio, a Pustozersk. Ma anche a Pustozersk Avvakum non rimase inattivo. Pur vivendo in uno dei più rigidi regimi carcerari egli riusciva a scrivere lettere, trattati in difesa della vecchia fede.

Nello stesso tempo il celebre e venerato monastero di Solovki, fondato dai santi Zosima e Savvazio, si ribellò alla Chiesa ufficiale non accettando le nuove usanze e i nuovi libri. I monaci bruciarono tutti i nuovi libri. Per punizione arrivarono alcune migliaia di soldati, ma il monastero rimase chiuso ai militari e essi lo cinsero di assedio. Il monastero, costruito come una fortezza avrebbe resistito a lungo prima di cedere, ma solo per tradimento.

In tutta la Russia la vecchia fede aveva numerosissimi partigiani, nobili, monaci, preti, monache, semplici paesani. Il governo non tollerava ciò e perciò verso la Siberia partivano continue e lunghe colonne di deportati.

Ad alcuni compagni di Avvakum fu tagliata la lingua, ad altri il braccio destro, e fu da quel periodo che la Chiesa vecchio ritualista incominciò ad avere i primi martiri. Si bruciavano vivi i difensori della vecchia fede, veniva loro tagliata la lingua e il braccio destro, li si rasava completamente.

Vane furono le speranze della Corte e della Chiesa ufficiale, più

i tormenti crescevano e più la vecchia fede riceveva nuovi aderenti. Con queste sofferenze si avveravano le profezie di Avvakum, secondo il quale non erano uomini coloro che usavano i nuovi libri, ma bestie mandate dall'Anticristo.

La Pomoria fu una regione che interamente conservò la vecchia fede. Ma grandi furono le persecuzioni: massacri in massa, incendi di villaggi, torture pubbliche! E i monaci vecchio ritualisti duplicavano le loro energie e i loro sforzi predicando la fine dei tempi, che le sofferenze patite per la vera fede altro non erano che la Divina punizione per i peccati del mondo. Anche i grossi nomi della nobiltà che aderivano alla vecchia fede subirono gli stessi maltrattamenti della popolazione.

Mentre si scatenava la persecuzione Avvakum aumentava i suoi scritti, le sue esortazioni, scritti che, benché in prigione, riusciva ad inviare in tutta la Russia.

È dal 1672 che Avvakum iniziò a scrivere la sua vita; aiutato dai suoi compagni di sventura. Poi ci fu un breve periodo in cui le persecuzioni si attenuarono così la vecchia fede si rafforzò. Le comunità senza prete ricevettero dei preti transfughi, altri aderirono alla vecchia fede e intere parrocchie si trasferirono in regioni lontane o in mezzo a impenetrabili foreste.

Il nuovo patriarca Gioacchino iniziò molte riforme per rialzare il decoro della Chiesa e continuò la lotta contro i vecchi credenti. Ma egli li conosceva assai poco per combatterli, non sapeva quanta fede essi avessero, come fosse grande il loro attaccamento alla fede, alle tradizioni e alla vita religiosa. Egli vedeva in essi dei ribelli e non la parte migliore della Chiesa Russa, poiché chi conservava la vecchia fede lo faceva per convinzione, mentre la maggioranza di coloro che aderivano alla nuova lo facevano per timore o perché la loro fede era tiepida. Così ripresero i supplizi.

Infine il monastero di Solovki, popolato da alcune centinaia di monaci, cadde per colpa di un traditore. I soldati dello zar fecero una strage dei monaci e furono inviati un nuovo superiore con dei nuovi monaci. L'ultimo grande e pericoloso baluardo della vecchia fede aveva ceduto.

Avvakum non cessava di esortare i prigionieri a conservare la vecchia fede come un bene prezioso, a inviare lettere e trattati in tutta la Russia. Molti aiuti Avvakum li riceveva da influenti amici di vecchia fede ancora liberi. La vecchia fede resisteva anche a Mosca dove esistevano numerose cappelle dove ancora si celebrava col vecchio rito.

Ancora una volta si scatenò una violenta persecuzione. In molte parti della Russia per restare fedeli alla vecchia fede ci furono dei roghi collettivi, intere comunità si bruciarono di propria iniziativa per non perdere la fede.

Preoccupato di tutto ciò, per combattere le influenze protestanti nella Chiesa Ortodossa, il patriarca Gioacchino convocò un concilio nel 1682, ma questo concilio adottò molte misure contro i vecchi credenti, misure più poliziesche che ecclesiastiche. Così la fossa che separava i vecchi e i nuovi credenti si allargava sempre più.

In questo concilio si discusse di come troncane la testa dello scisma, di come eliminare l'anima della resistenza e quindi far cessare lo scisma. Fu deciso di bruciare i capi della resistenza: l'arciprete Avvakum, il monaco Epifanio, il prete Lazzaro, il diacono Teodoro, esiliati a Pustozersk. Là essi vivevano da tempo sottoposti a martirii quotidiani in un rigido regime carcerario.

Così il 14 aprile 1682 sulla piazza di Pustozersk furono arsi vivi questi difensori della vecchia fede.

Il popolo che assistette all'esecuzione parlò di miracoli, di apparizioni. La notizia della loro morte si sarebbe saputa solo alcuni mesi dopo.

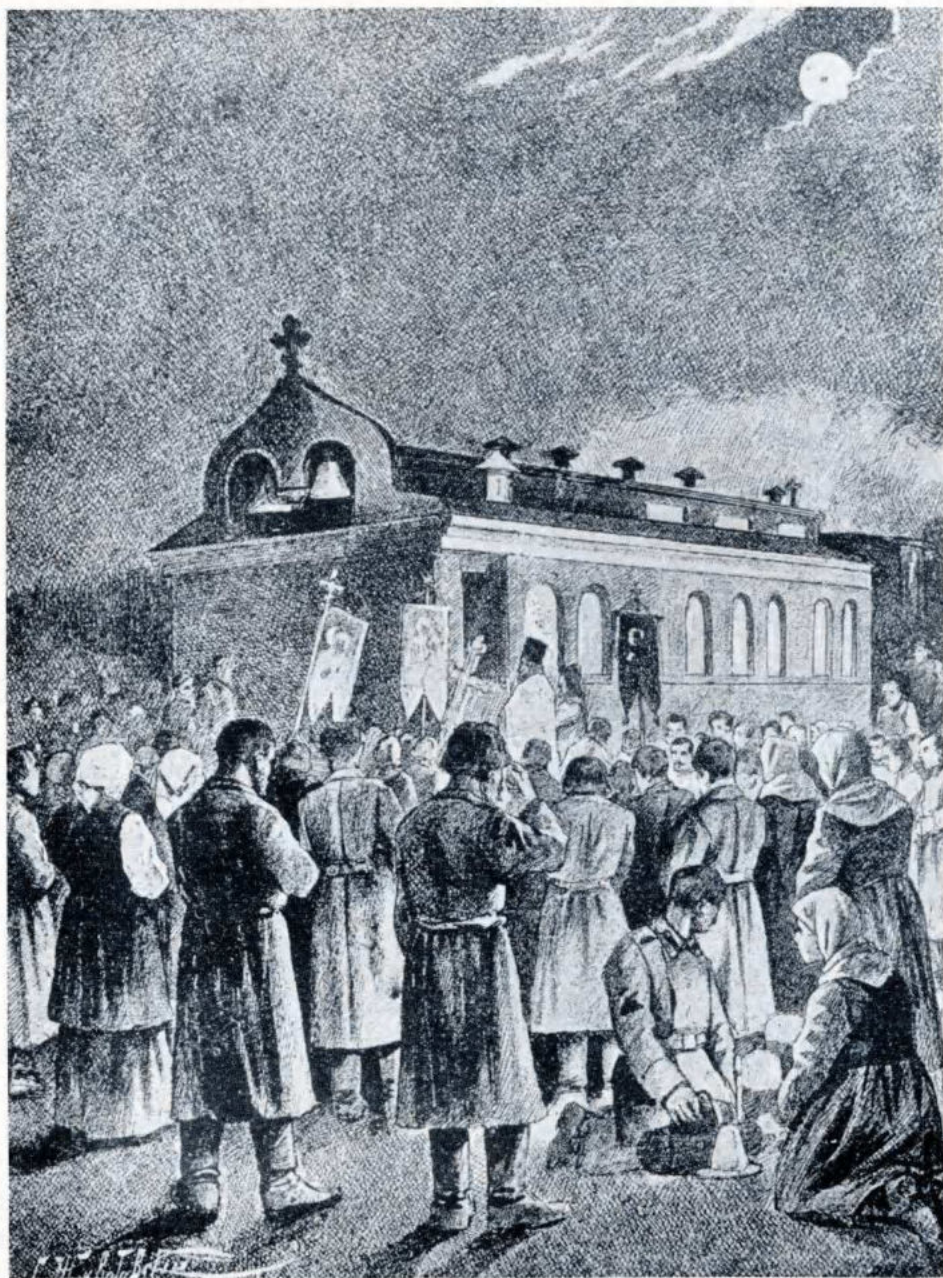
La difesa della vecchia fede dovunque non cessava, nuovi partigiani si aggiungevano alle file di coloro che non volevano seguire la Chiesa nelle nuove usanze.

Quindici giorni dopo il rogo di Pustozersk moriva lo zar Teodoro. Dopo intrighi di corte furono eletti zar Pietro e Giovanni e reggente la zarina Sofia.

Tale situazione complicata era favorevole alle intenzioni di alcuni monaci vecchio ritualisti i quali volevano discutere pubblicamente sulle nuove usanze e i nuovi libri e confutarli.

Il monaco Sergio arrivò a Mosca con una copia della grande supplica di Solovki: 7 quaderni e altro materiale. Egli doveva scrivere una supplica e farla firmare dal più grande numero di persone che fosse possibile. Egli si mise d'accordo con il prete Nikita che aveva ripreso ad usare i vecchi testi, poi ad essi si aggiunse un altro monaco, Sabbazio.

Preparata la supplica e firmata da un gran numero di credenti, essi si recarono al Kremlin per presentarla al sovrano. Qui consegnarono la supplica al capo degli strelzy (guardie di palazzo) dicendo: « Che il nostro sovrano si degni di ristabilire la vecchia fede. E se il patriarca si rifiuta che ci dica in che cosa i libri antichi sono falsi e perché egli maledice, esilia e martirizza i loro difensori e perché



Cerimonia pasquale nella santa Russia. — Da un'antica stampa

egli ha rovinato il monastero di Solovki. Quanto a provare le eresie dei nuovi libri noi lo possiamo ».

Alcuni giorni dopo essi si recarono dal patriarca, ma anche qui non ottennero alcun risultato.

Il 5 luglio 1682 questi religiosi, preceduti processionalmente dalla s. croce, dalle sante iconi, da una moltitudine di popolo, ognuno con un cero acceso, si recarono, portando seco il S. Vangelo e i libri in questione, al Kremliino.

La processione era imponente, una moltitudine enorme vi partecipava, pareva di ritornare ai vecchi tempi e grande fu l'impressione di coloro che vi parteciparono e di coloro che vi assistero. Arrivati nella piazza del Kremliino essi dovettero fermarsi; poi i tre religiosi furono portati dinanzi al Patriarca, ai vescovi e alla zarina Sofia.

Dopo molte dispute, confutazioni, i difensori della vecchia fede credettero nella bontà del patriarca e della zarina e si ritirarono.

Dopo aver celebrato diverse funzioni i fedeli ritornarono alle loro case, ma nei giorni che seguirono, questi religiosi ebbero la prova di essersi sbagliati. Sergio fu incarcerato e esiliato, Nikita fu decapitato e dato in pasto ai cani e Sabbazio, talmente intimorito, ritrattò.

Pochi mesi dopo la sua morte, si sparse la notizia del martirio di Avvakum. Invece di seminare il terrore e il panico, la notizia rinvigorì lo spirito dei vecchi credenti, i quali si sforzarono per guadagnare alla loro causa altri fedeli. Mentre coloro che venivano arrestati rispondevano ai loro carnefici: « Come il nostro padre l'arciprete Avvakum ha sofferto, così anche noi vogliamo soffrire ».

In testa ai necrologi erano scritti i nomi di: 'Avvakum, Lazzaro, Epifanio, Teodoro.

Dovunque si pregava per essi, dovunque si constatavano miracoli, visioni, apparizioni. Essi erano invocati come santi difensori della fede.

È da quel periodo che si iniziò a dipingere delle iconi con l'arciprete Avvakum. Iconi che vennero prodotte in grande quantità e che ogni vecchio ritualista era onorato di possedere.

Nel 1721 il Sinodo della Chiesa Russa intervenne anatemiando coloro che veneravano simili immagini e proibendo il culto. Dopo molte persecuzioni, i vecchi credenti si trovarono senza preti. Qualche eremitaggio molto lontano aveva resistito, qualche parrocchia aveva dei vecchi preti. Ma entro poco tempo tutta la Chiesa vecchio ritualista si trovò senza dei regolari preti. Si accettavano i preti



Gerarchia dei vecchi credenti durante una cerimonia liturgica.
In primo piano: il vescovo Nikodim (attuale locum tenens dell'Arcivescovado vecchio-credente), l'Arcivescovo Iosif (deceduto all'inizio di quest'anno). Seguono: il vescovo Iosaf e l'Arcivescovo Irinarch.

fuggitivi dalla Chiesa ufficiale, ma il problema era sempre grande. Pochi erano i preti e molti i bisogni dei fedeli.

Sorsero le comunità dei vecchi credenti senza prete; d'altra parte

lo stesso Avvakum prevedendo ciò aveva detto: « Nell'assenza del prete non rivolgetevi ai niconiani, la Chiesa è dentro i fedeli e non fuori, confessatevi gli uni agli altri, comunicate voi stessi, battezzate voi stessi, ciò è giustificato dalla necessità ».

Naturalmente questi consigli erano applicati solo in mancanza di un prete. Poi il clero scarseggiò per decenni e grande fu il disagio dei fedeli che volevano una vera Chiesa, con i regolari sacerdoti e sacramenti.

Con le varie querele e dispute religiose sorsero delle comunità dei senza prete di diversa denominazione, di diverso pensiero: la grossa comunità del Vyg, i Fedoseevzy, i Pomori, i Filippovzy, i Grebenciki. Al tempo dello zar Nicola I le persecuzioni furono così violente che intere comunità rimasero senza prete e non fu possibile ricevere qualche prete dalla Chiesa ufficiale.

Grande era la necessità di sacerdoti tra coloro che riconoscevano la validità del sacerdozio, così monaci e semplici fedeli si misero a cercare preti e comunità religiose per tutta la Russia.

Queste ricerche risultarono vane così spinsero i vecchi credenti a cercare sacerdoti e vescovi di vecchia fede fuori della Russia.

Fu così che spedizioni di vecchi ritualisti si spinsero in Turchia, Egitto, Etiopia, Cina.

Nel '700, il racconto del monaco Marco meravigliò tutti i vecchi ritualisti e fece rinascere in loro la speranza di poter riavere un clero regolarmente ordinato.

La leggenda del monaco Marco diceva che, dopo aver attraversato la Siberia e il deserto del Gobi, egli aveva trovato sulle « Acque Bianche » in un misterioso « Impero di Oponè » un vero patriarca e 4 metropolitani di lingua siriana, provenienti da Antiochia di indubbia successione apostolica, con 40 chiese di russi sfuggiti alle persecuzioni di Nicone, con dei vescovi consacrati dai siriani.

Questo straordinario racconto circolò per tutta la Russia. Alle Acque Bianche c'era la pace, la tranquillità, un clima paradisiaco.

Per cercare questo paradiso intere comunità venivano decimate dalla fame, dalle malattie, dal freddo o dal clima torrido.

Finalmente le ricerche dei vecchi credenti ebbero un risultato. Nel 1839 il monaco Pavel Velikodvorsky, dopo molte ricerche, arrivò in Bucovina, allora sotto l'impero austro-ungarico e quivi scoprì un monastero vecchio credente. Qui la vecchia fede non aveva subito persecuzioni.

Il monaco ripartì per la Dalmazia, il Montenegro, la Serbia, la Moldavia, poi visitò Damasco, Gerusalemme, Alessandria e infine a

Costantinopoli, nel 1846, conobbe un metropolita, Ambrogio, deposto dai turchi.

Questo metropolita acconsentì ad adottare la vecchia fede. Condotta al monastero di Bucovina, il 28 ottobre, abiurò i suoi errori e ricevette una nuova unzione. Poi egli consacrò due vescovi: Cirillo e Arcadio. Cirillo a sua volta consacrò Onofrio e Sofronio e fu da essi intronizzato metropolita.

Nel frattempo il metropolita Ambrogio era stato imprigionato poi esiliato dal governo austriaco (sotto pressioni del governo zarista). La gerarchia era ricostituita e la Chiesa vecchio ritualista era rinata.

E per singolare coincidenza, il monastero di provenienza era chiamato « Acque Bianche », Fontana Blanca (in romeno), Bjelokriniza (in russo).

Questa coincidenza contribuì al rapido sviluppo della Chiesa Vecchio ritualista in Russia.

Alcune questioni teologiche fecero sì che l'espansione di questa Chiesa ebbe un certo rallentamento e molte comunità di senzaprete non accettarono questa gerarchia. Tuttavia la maggior parte degli aderenti alla vecchia fede aderirono a questa Chiesa che a tutt'oggi è la più numerosa e meglio organizzata.

* * *

La lotta per la vecchia fede vide, sin dal suo nascere, l'immediarsi del potente zar (dello Stato), nelle questioni puramente religiose. In tutte le dispute teologiche, in ogni questione religiosa era sempre presente il rifiuto totale di dialogo della Chiesa ufficiale con i vecchi credenti, rifiuto dovuto all'avversione dello zar per questi cristiani.

Essi non solo volevano osservare le vecchie usanze, ma volevano una Chiesa libera dalle ingerenze dello Stato.

Con l'estendersi dello scisma, lo Stato moltiplicò le restrizioni contro i vecchi credenti costringendoli a relegarsi all'ultimo gradino sociale della Russia d'allora. Della Russia che aveva solo due tipi di cittadini: i padroni e i servi.

Con l'avvento di Pietro il grande, riformatore *laico* della Chiesa Russa, i vecchi credenti conobbero altre vessazioni.

Pietro il grande vedeva in essi gli oppositori delle sue riforme, degli oppositori alla sua politica di laicizzazione della Chiesa Ortodossa. Non potendoli sterminare, perché troppo numerosi, egli ideò

delle tasse e delle restrizioni così da farli tacere: egli credeva di piegarli, ma si sbagliava. I vecchi ritualisti furono oggetto di una serie di tasse (per la loro barba, per il diritto di praticare la loro religione), non potevano avere nessun pubblico impiego, essi dovevano mantenere il clero nelle occasioni particolari (nascite, morti, avvenimenti particolari della vita del prete ortodosso avente la parrocchia vicino alla comunità vecchio credente), non potevano testimoniare contro gli ortodossi, dovevano portare abiti ridicoli, essi erano esclusi dalle scuole pubbliche (che nella quasi totalità erano nelle mani della Chiesa ufficiale), non potevano partecipare alla vita comunitaria ed erano costretti a subire altre vessazioni.

Ma i vecchi credenti resistettero. Per essi, Pietro il grande era l'Anticristo, il demonio in persona, ma i loro timori e le loro previsioni a riguardo le riforme promosse da Pietro zar nella Chiesa Ortodossa risultarono vere.

La Chiesa Ortodossa dopo lo zar Pietro decadde moralmente e spiritualmente; la Chiesa venne completamente asservita allo Stato. Persino ascoltando le confessioni, se il prete avesse sentito di rivolte contro lo Stato, di movimenti sobillatori, di innovazioni, aveva l'obbligo di denunciare il penitente alla polizia.

In questo tipo di Chiesa non potevano trovar posto dei sinceri cristiani. Così in quel periodo una notevole parte dei cristiani russi aderì alla chiesa vecchio ritualista.

Ma il buon popolo russo, il popolo cristiano russo anche in questo clima anormale mantenne la propria fede inalterata da ogni impurità. Il popolo cristiano continuò ad osservare il digiuno, a leggere le vite dei Santi Padri, usando la preghiera di Gesù, facendo pellegrinaggi nei santuari di Russia.

Ma la presenza dei vecchi credenti non è stata inutile, infatti il metropolita di Mosca Joanniky (1882-1891) diceva che senza i vecchi ritualisti l'Ortodossia russa sarebbe degenerata in luteranesimo.

Notizie tratte dal libro di Pascal - Avvakum e gli inizi dello scisma, dall'opuscolo di Rodion P. Saburov - Staroobrjadcestvo v proshlom i v nastojashem (la vecchia fede ieri e oggi), dal libro di Filimon T. Tolmukhin - La vecchia fede.



Cerimonia pasquale nella santa Russia. - Da un'antica stampa.

I VECCHI CREDENTI DAL XVIII SECOLO AD OGGI

La Chiesa Ortodossa si avvalse del braccio secolare per combattere i vecchi ritualisti, incarcerando i preti, i fedeli e distruggendo chiese e villaggi. I luoghi dove si concentrarono maggiormente i vecchi credenti furono poco accessibili, in zone inospitali, e ai vecchi credenti si deve la colonizzazione di intere regioni selvagge. Le maggiori concentrazioni di vecchi ritualisti si ebbero nelle regioni di là dal Volga, Nijny Novgorod, Kostroma, nella Siberia, si può quasi dire che nelle regioni del centro della Russia le comunità vecchio ritualiste erano scarse mentre ai confini, lontano dal potere centrale, queste si sviluppavano. Con l'avvento dello zar Pietro il grande le cose cambiarono, chi dice in meglio e chi dice in peggio. Una legge dello zar impose il taglio delle barbe e l'accorciamento dei caffettani che allora arrivavano sino alle caviglie. In questo punto i vecchi credenti reagirono, dando una grande importanza alle barbe e ai vestiti, che erano una delle tante usanze da loro gelosamente conservate. In altri punti lo zar Pietro (al suo avvento) si dimostrò più benevolo verso i vecchi ritualisti togliendo tasse che egli giudicava troppo arretrate. È nota l'intenzione dello zar che era quella di ammodernare i costumi e la mentalità del popolo russo. Tuttavia in questa opera egli trovò avversari irriducibili nei vecchi credenti i quali non volevano cambiamenti tanto nel costume come nella chiesa. Ed egli reagì aumentando le tasse per i vecchi credenti, e le vessazioni da parte della polizia e degli organi amministrativi crebbero. Intere regioni dipendevano economicamente dai mercanti vecchio ritualisti i quali, benché considerati arretrati in fatto di costumi e di religione, erano gente morale, onesta, molto laboriosa, caritatevole e le banche, che conoscevano la loro onestà, accordavano loro grandi crediti. Così prosperò il commercio dei piatti, posate ed altri oggetti di legno che era una unica ed esclusiva arte dei vecchi credenti. Il cotone, l'orzo e la segale furono oggetto di particolari cure e di grandi raccolti coi quali essi commerciavano con tutta la Russia. I vecchi credenti erano una potenza economica non indifferente e gli zar lo sapevano. Così crebbero le tasse e le vessazioni. La Chiesa ufficiale aveva decine e decine di missionari appositamente incaricati di predicare, di istruire e di vegliare affinché la Chiesa del vecchio rito non progredisse. E intanto nei numerosissimi eremitaggi celati dentro immensi boschi gli uomini votati a Dio che seguivano il vecchio rito continuavano il loro dialogo con l'Altissimo implo-

randolo di far cessare tutte le persecuzioni e di dar pace religiosa alla Russia.

Sorti per una difesa del costume e della religione, i vecchi credenti continuarono ad accettare tutti coloro che erano stanchi della Chiesa ufficiale, della politica degli zar. Essi volevano una maggiore moralizzazione della Chiesa e dei costumi. Per essi il Patriarca Nikon e lo zar Pietro impersonavano il diavolo in persona. Con l'invasione di Napoleone della Russia tutti i Russi si strinsero sotto la bandiera nazionale e uno dei generali cosacchi che liberarono Mosca, di vecchia fede, fece dono alla Cattedrale moscovita del cimitero di Rogojskoe, della sua chiesa da campo. Avendo bisogno di preti i vecchi credenti accettavano i preti della Chiesa ufficiale che, per un motivo o per l'altro, abbandonavano la Chiesa ufficiale e si univano ai vecchi credenti. Questi preti, queste comunità, si chiamavano dei beglopopyzy.

Tuttavia questi preti transfughi non avevano vita facile e così mentre scarseggiavano i preti si impose il problema della loro successione. Finalmente, nel 1846, il metropolita Ambrogio di Bosnia passò alla Chiesa di vecchio rito e si poté finalmente riavere una regolare gerarchia e un regolare clero. Così fu fondato l'Arcivescovato Vecchio Credente e furono fondate altre diocesi. Questa nuova giurisdizione, detta di Bjelayakriniza, incorporò molte comunità di vecchi ritualisti senza prete i quali riconobbero il sacerdozio e si unirono a questa giurisdizione.

Nel 1905, con l'editto di libertà religiosa, i vecchi credenti poterono respirare, furono aperte nuove chiese e altre furono riaperte. Si poté procedere all'ordinazione di nuovi preti e vescovi. L'istituto superiore che dava un insegnamento religioso teologico ricevette nuovi alunni e i mercanti vecchi ritualisti dettero nuovo aiuto finanziario alla Chiesa. Nel censimento del 1897, fatto in un periodo in cui i vecchi ritualisti erano soggetti a persecuzioni, risultò che essi erano 2.173.000! Se si pensa che molti non osavano dichiarare apertamente la propria fede per timore di sanzioni questa cifra si deve facilmente raddoppiare.

Con l'avvento della rivoluzione e della guerra civile i vecchi credenti ebbero un breve periodo di libertà religiosa e di respiro. Tuttavia questo periodo durò sino al 1926, anno in cui una gran parte dell'episcopato e del clero fu esiliata in Siberia, a Solovki o sparì in altri campi.

La chiesa vecchio ritualista con preti si trovò ad un certo momento in una situazione critica per mancanza di preti e vescovi.

Con la successiva seconda guerra mondiale il patriottismo dei

vecchi credenti fu riconosciuto e la loro gerarchia ecclesiastica si potè ricostituire.

Nell'immediato dopoguerra si poterono ricostruire e riaprire nuove chiese ed altre (di senza prete) si unirono all'Arcivescovato. Notevole fu l'attività dell'arcivescovo Irinarch grazie al quale molte comunità di vecchi ritualisti senza prete passarono all'Arcivescovato.

- Oggi (1970) questa è la situazione dei vecchi credenti in URSS:
- l'arcivescovato di Mosca e di tutta la Russia con a capo l'arcivescovo Josif (Morjakov);
 - il vescovato di Kiev, Vinniza e Odessa con a capo il vescovo Irinarch;
 - il vescovato di Klinz, Novosybk, Don e Caucaso con a capo il vescovo Joasaf;
 - il vescovato di Kishinev retto dal vescovo Nikodim sostituto del metropolita Josif.

Recentemente il capo di questa Chiesa, l'arcivescovo Josif è morto.

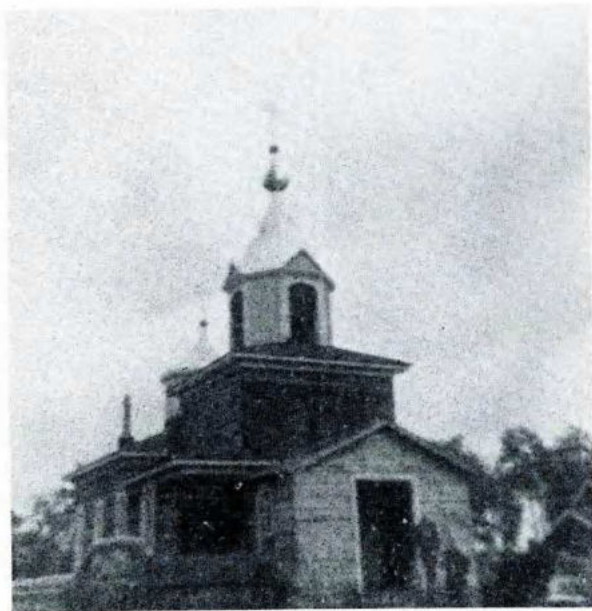
Anche questa Chiesa conosce difficoltà piccole e grandi, la grande religiosità degli aderenti di questa Chiesa non è vista di buon occhio dal governo sovietico. Infatti le funzioni religiose sono lunghe, lunghi i digiuni, tutti i precetti della Chiesa fedelmente osservati così che questo attaccamento agli insegnamenti della Chiesa rende indifferenti i fedeli di essa alla propaganda atea. In Russia ci sono un centinaio di preti con alcune centinaia di comunità.

VECCHI CREDENTI FUORI DI RUSSIA

Soggetti a secoli di persecuzioni da parte del governo zarista intere comunità di vecchi credenti si trasferirono fuori dai confini della Russia degli zar o lontano dal potere centrale, in regioni poco abitate e abitate da non russi. Per mantenere fedeltà alle vecchie tradizioni e usanze religiose migliaia di vecchi credenti emigrarono e altri furono esiliati. Si vennero così a costituire grosse comunità in Siberia, Lettonia, Estonia, Lituania, Romania e nell'impero austro-ungarico.

Dopo secoli di persecuzione a tutte le istituzioni ecclesiastiche i vecchi credenti (con prete = popovzy) si trovarono con un numero molto ridotto di preti e con il problema della successione dei già vecchi preti. Finalmente nel 1846 alcuni monaci vecchi credenti riuscirono ad avere un metropolita greco! Il metropolita Ambrogio

fu destituito dalla sua sede di Bosnia a causa di vari dissidi tra lui, il governo turco e la Chiesa di Costantinopoli. Grazie agli sforzi di alcuni monaci egli passò alla Chiesa vecchio ritualista. Il governo russo ne fu informato e fece passi diplomatici presso il governo ottomano. Ma il metropolita Ambrogio si stabilì in un monastero vecchio credente il quale si trovava sotto l'impero austro ungarico: il monastero di Belaja Kriniza (le acque bianche). Il governo zarista protestò energicamente presso la corte di Vienna e fece intervenire diverse altre potenze così che il metropolita Ambrogio dovette an-



Chiesa dei vecchio-credenti, che riconoscono il sacerdozio (popovzy). Peace River (Canadà).

darsene anche da Belaja Kriniza. Tuttavia egli aveva potuto consacrare un vescovo per i vecchi credenti il quale ritornò in Russia e, clandestinamente, ripristinò la gerarchia ecclesiastica.

Ritornato in Russia questo vescovo, dopo una notevole diffidenza da parte dei suoi correligionari, riuscì a farsi accettare ed a fare riconoscere come unica canonicamente (?) valida la gerarchia di Belaja Kriniza. Egli ordinò numerosi preti e altri vescovi. Tuttavia il monastero di Belaja Kriniza rimase il centro della vita religiosa vecchio ritualista all'estero.

In Lituania, Lettonia ed Estonia si formarono grosse comunità di vecchi ritualisti però senza prete (bezpovovy). Quasi tutte queste comunità facevano parte della comunità dei senza prete dei pomori (la Pomoria è una regione della Russia dove furono numerosi i vecchi credenti senza prete e di qui si propagarono). Ogni comunità dei bezpovovy è retta da un nastavnik (sostituto del prete), vi è il coro, ma non vi è liturgia e altre funzioni connesse con la presenza di un sacerdote.

In queste comunità è ancora in vigore la confessione fatta davanti a un'icona del Cristo (senza sacerdoti essi si confessano davanti all'icona del Cristo pensando che sia la cosa migliore). Hanno conservato il battesimo e la loro religiosità è inattaccabile dalla propaganda atea. Tutti gli uomini, sia dei povovy che dei bezpovovy, hanno la barba. Per essi la barba è una somiglianza con il Cristo.

Alla fine della seconda guerra mondiale le comunità di Estonia, Lettonia, Lituania si trovarono sotto l'URSS, poiché questi stati erano stati incorporati. Così pure le grosse comunità di vecchi ritualisti con prete di Manciuria, dove erano emigrati numerosi durante la guerra civile di Russia, si trovarono in parte sotto l'URSS e in parte sotto la Cina. La gran parte dei vecchi credenti di Cina emigrarono in URSS. Una piccolissima parte emigrò in Brasile e in Australia. In Australia si trovano tuttora due vecchi preti con due comunità di vecchi ritualisti (fedeli circa 6/700).

Ad Hong Kong si trovano tuttora alcune decine di vecchi credenti in attesa di avere il visto per emigrare o che si sono stabiliti là. La Romania è l'unico Stato fuori di Russia ad avere una fiorente e grossa comunità vecchio credente, infatti per poco più di 100.000 fedeli vi è il metropolita Ioasaf Timofei coadiuvato da altri vescovi, circa 60/70 preti ed 80/90 chiese. Questa Chiesa è in comunione spirituale con l'Arcivescovado Vecchio Credente di Mosca e di tutta la Russia.

Vicino Parigi esiste una piccolissima cappella vecchio credente con alcune decine di fedeli vecchi ritualisti, sino a pochi anni addietro essi avevano un prete, poi, essendosi ridotta di molte unità, egli emigrò nel Canada, poi negli Stati Uniti ed ora si trova in Australia.

In Canada vi è un'artistica chiesa, in legno, costruita secondo lo stile delle chiese vecchio credenti. Possiede antiche ed artistiche iconi (come pure la comunità di Parigi), ma attualmente è molto ridotta di numero.

Dal Brasile sono emigrati per gli Stati Uniti alcune decine di famiglie di vecchi ritualisti senza prete (bezpovovy) tuttavia la

vita americana, per essi che sono molto religiosi, molto riservati, con una particolare moralità non si addiceva e così sono emigrati (alcuni anni addietro) nella fredda Alaska. Vi sono una ventina di famiglie, possiedono una piccolissima cappella, sono laboriosi e vivono osservando tutte le usanze religiose di prima del Patriarca Nikon (da essi tanto disprezzato).

Negli Stati Uniti i vecchi credenti sono molto numerosi. Vi sono grosse comunità di vecchi credenti senza prete (bezpopovzy) le quali hanno artistiche chiese. Vi sono pure diverse comunità di



Da sinistra: **P. Teodoro Palczynsky, la famiglia Basargyn, S. E. Mons. Andrea Katkoff, vescovo per i russi cattolici, un monaco benedettino.**
Sullo sfondo: **l'Abbazia di Mount Angel.**

vecchi credenti con prete. Il Sinodo della Chiesa Ortodossa Russa (Metropolita Filarete) per assistere i vecchi credenti ha ordinato prete un giovane vecchio credente il quale è molto attivo, ha una rinomata tipografia dove stampa libri religiosi sull'arte religiosa russa (egli è un bravissimo pittore d'iconi) e in vecchio slavo per i fedeli vecchio ritualisti, così egli ha pubblicato alcuni libri religiosi coi

testi che si usavano prima del Patriarca Nikon. Questo prete serve due cappelle con fedeli residenti da tempo in USA e con fedeli giunti recentemente dalla Turchia.

Vicino New York vi sono due piccolissime cappelle di vecchi credenti con prete (popovzy) i quali purtroppo si trovano senza prete visto il numero ridotto di fedeli e dell'impossibilità per l'Arcivescovato Vecchio Credente di Mosca di inviare preti all'estero per le comunità di fedeli della sua giurisdizione.

In Finlandia esistono due o tre comunità di vecchi credenti senza prete (bezpovvzy), essi si ricollegano ai pomori.

VECCHI CREDENTI CATTOLICI

Esistono negli Stati Uniti alcune centinaia di vecchi credenti cattolici, i quali hanno conservato tutte le loro usanze e i loro riti e riconoscono la Chiesa Cattolica. L'Ordinario per questa grossa comunità è il vescovo Andrey Katkoff, vescovo per tutti i russi cattolici. Le comunità cattoliche di vecchi credenti hanno avuto origine dalla emigrazione dal Brasile e dalla Turchia di vecchi credenti. Grazie ad aiuti della fondazione Tolstoj, del Consiglio Mondiale delle Chiese, alcune centinaia di vecchi ritualisti poterono emigrare in USA dal Brasile e dalla Turchia. In America si concentrarono nello Stato dell'Oregon dove ha sede l'abbazia benedettina di Mount Angel a Saint Benedict. Qui un prete vecchio credente cattolico, il padre Teodoro Palczynsky interessò i monaci del monastero e un monaco americano, ma i cui genitori erano vecchio credenti, il padre Ambrogio Moorman (in russo Murmanoff).

Con l'approvazione dell'abate dentro l'abbazia fu sistemata una cappella che risponde in pieno agli usi dei vecchi credenti. Contemporaneamente in altre 4 località sono state costruite delle cappelle per i fedeli che usano il vecchio rito. Le popolazioni frequentano volentieri queste cappelle e tutte le funzioni religiose sono state conservate intatte. La religiosità di questi cristiani è molto grande.

Sempre nell'Oregon, assieme a questi fedeli vi sono alcune comunità di vecchi credenti senza prete (bezpovvzy). Anche essi sono ugualmente visitati amichevolmente dallo ieromonaco Teodoro Palczynsky e dal monaco p. Ambrogio.

Marco Zucchini

Chiese e Comunità Cristiane in Oriente nei primi cinque secoli

La storia delle origini delle Chiese cristiane in Oriente è in gran parte tutta da scoprire, perché pochi e frammentari sono i documenti, storici od archeologi, che di esse ci sono pervenuti.

Eppure la nascita e la formazione di queste Chiese costituisce un fatto importante nella storia del cristianesimo, perché esse costituiscono il passaggio della Chiesa « messaggio », alla Chiesa « istituzione ».

Connesse infatti con la questione storica della fondazione di queste Chiese e la loro diffusione geografica, vi sono molte altre questioni di carattere teologico, liturgico, canonico, ecumenico, che danno a questo tema una dimensione molto vasta.

In questo e negli altri articoli che seguiranno ci limiteremo al solo esame della posizione storico-geografica delle comunità cristiane sorte in Oriente nei primi cinque secoli, limitandoci solo a qualche accenno sui concetti teologici oggi molto attuali di « Chiese locali » e sulla loro organizzazione gerarchica, la loro struttura ecclesiale, la loro collegialità, ecc.

Scopo di questo studio non è tanto quello di portare un contributo sia pure modesto, allo studio storico-critico sulla diffusione del cristianesimo in Oriente nei primi cinque secoli, ma anche di approfondire il tema della Chiesa particolare o locale nella prospettiva ecumenica, nella linea cioè della teologia della comunione tra Chiesa locale e Chiesa universale.

Lo spazio geografico delle nostre ricerche è limitato da quel territorio comunemente conosciuto con il nome di Oriente, nelle sue varie accessioni storico-geografiche, mentre lo spazio di tempo da noi esaminato è quello racchiuso nei primi cinque secoli.

Per maggior chiarezza divideremo il nostro studio in cinque articoli corrispondenti alla storia ed alla posizione delle varie comunità e Chiese orientali nel primo secolo, nel secondo secolo, e così via.

CHIESE E COMUNITÀ CRISTIANE DEL SEC. I

Le fonti principali per conoscere la storia delle origini delle prime comunità cristiane in Oriente sono costituite da tre sorta di documenti:

1. *documenti biblici:*

- a) Atti degli Apostoli;
- b) Lettere degli Apostoli;
- c) Apocalisse.

2. *documenti letterari:*

- a) Didaché dei 12 Apostoli (anni 70 - 90);
- b) Lettere di San Clemente ai Corinti (anni 96 - 98);
- c) Epistola di Barnaba (96 - 98);
- d) Lettera di Sant'Ignazio di Antiochia (107);
- e) Lettera di San Policarpo ai Filippesi (108).

3. *documenti storici ed archeologici:*

- a) Storia ecclesiastica di Eusebio di Cesarea;
- b) I Martiri della Palestina di Eusebio di Cesarea.

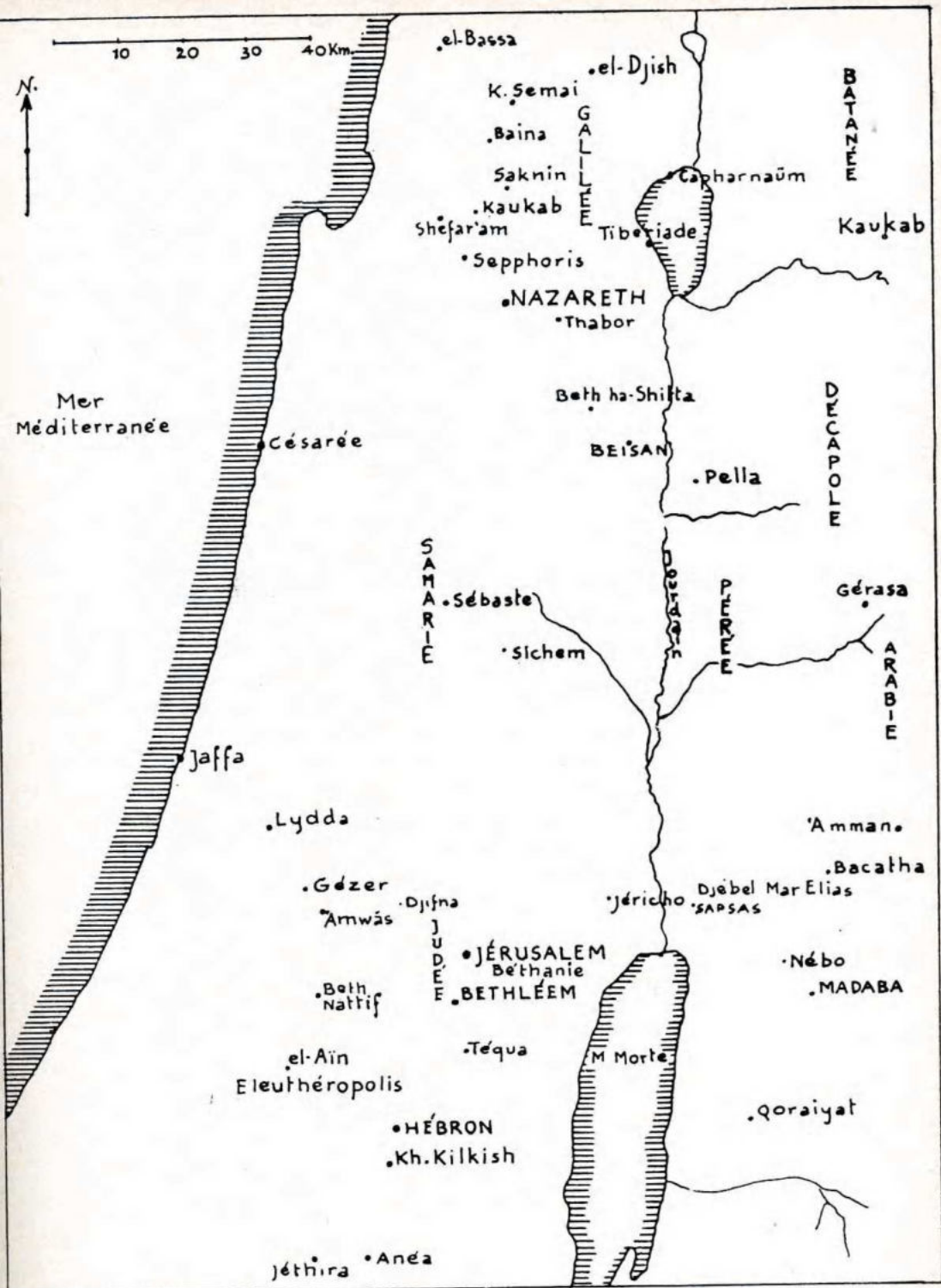
Oltre a questi scritti autentici si possono trovare molte notizie importanti, sulle Chiese e comunità cristiane del I secolo, in alcuni libri apocrifi, di cui diamo qui un elenco sommario:

- a) Atti di Giovanni;
- b) Atti di Pietro;
- c) Atti di Paolo;
- d) Atti di Andrea;
- e) Atti di Tommaso;
- f) Apocalisse di Pietro;
- g) Apocalisse di Paolo.

Da tutte queste fonti risulta, con sufficiente chiarezza, che, verso la fine del I secolo, esisteva già un certo numero di comunità cristiane in Palestina, in Siria, a Cipro, in Asia Minore, in Macedonia, in Acaia ed a Creta.

Risulta ancora, che tutte queste comunità cristiane, fondate dagli Apostoli o dai primi loro successori, erano collegate e unite fra loro non solo dalla carità e dalla professione della stessa fede, ma anche da un legame gerarchico costituito dai vescovi preposti alla direzione delle singole comunità o Chiese locali.

Le comunità cristiane di cui si può affermare con certezza l'esistenza in questo primo periodo che va dal 30 d.C. alla fine del I secolo erano esattamente 40, e si trovano così distribuite:



Località giudeo-cristiane della Palestina e delle regioni vicine.

A) PALESTINA

La fondazione delle prime comunità cristiane in Palestina si può collocare tra gli anni 30 e 50 d. C.

Occorre subito notare che il cristianesimo assunse in Palestina due aspetti differenti, a seconda dell'atteggiamento dei suoi proseliti nei riguardi della legge di Mosè.

Questi due aspetti del cristianesimo primitivo palestinese si ripercorsero anche nelle primitive comunità cristiane palestinesi e si hanno così Chiese giudeo-cristiane e Chiese greco-cristiane.

Tra le Chiese giudeo-cristiane del I secolo le principali sono quelle di Gerusalemme, di Sebaste e di Lidida, che si trovavano nell'interno della Palestina e che erano prevalentemente formate da cristiani di origine giudaica.

Le Chiese greco-cristiane si trovavano invece lungo la costa mediterranea ed avevano come centro principale la città di Cesarea di Palestina.

1) *GERUSALEMME* — La comunità cristiana venne fondata tra il 30 e 40 d.C. come risulta dagli Atti, 4, 32; 8, 2. Di essa sappiamo che era molto numerosa perché alle prime predicazioni degli Apostoli si convertirono tremila giudei, la prima volta (Atti 2, 2) e cinquemila la seconda volta (Atti 4, 4). Sappiamo ancora che la vita della comunità era molto attiva e che tutti i suoi membri formavano un cuore solo e un'anima sola (Atti 4, 32). Da un passo dell'Apostolo Paolo essa appare retta, come vescovo, dall'Apostolo Giacomo (Galat. 1, 19). Dalla Storia ecclesiastica di Eusebio conosciamo anche i nomi dei successori di Giacomo, come vescovi di Gerusalemme, e cioè Simone, che avrebbe retto quella comunità dal 62 al 98 (Eus. V, 12, 2), e Giusto dal 98 al 110 (Eus. III, 25).

2) *SEBASTE DI SAMARIA* — La sua fondazione può essere collocata nel 37 d.C. e fu operata dal diacono Filippo, come appare dagli Atti 8, 5-13.

Di questa comunità di Sebaste di Samaria ci parla anche Giustino nella sua prima Apologia, dove descrive la sua vita religiosa e liturgica.

Dagli scavi archeologici fatti recentemente in questa città sono venuti alla luce i resti di una chiesa primitiva dedicata a S. Giovanni Battista, situata nei pressi della tomba dove, secondo la tradizione, sarebbe stato sepolto il Santo precursore.

3) *LYDDA* — Questa comunità venne fondata, con tutta pro-



Mileto. Resti dell'antico teatro

bilità, verso l'anno 38, da alcuni dei convertiti a Gerusalemme, abitanti di questa città, nel discorso della Pentecoste. Pietro, quando vi si recò, vi trovò già dei « santi », come è detto chiaramente in Atti, 9, 32-35.

Inizialmente la comunità cristiana di questa città fu giudeo-cristiana, ma poi con l'affluire in essa di numerosi greci, provenienti dal vicino porto di Joppe, essa non solo cambiò il suo nome antico di Lydda in quello di « Diospolis », ma anche la sua comunità fu retta da greco-cristiani.

4) *JOPPE, oggi Jaffa* — Dagli Atti degli Apostoli (9, 42), risulta chiaramente che quando l'Apostolo Pietro si portò in quella città vi era già un gruppo di credenti fra i quali viene nominata una discepola per nome Tabitha, che essendo morta venne resuscitata dallo stesso Apostolo Pietro.

Viene anche nominato fra i discepoli un certo Simone, detto il

cuoiaio, che avrebbe ospitato Pietro nella sua casa situata sulla riva del mare.

Dagli scavi archeologici effettuati nella regione chiamata oggi « tomba di Tabitha », è venuta alla luce una zona sepolcrale giudaica dei primi secoli con degli epitaffi di cui qualcuno sembra appartenere ai giudeo-cristiani.

5) *CESAREA di PALESTINA* — La comunità cristiana ebbe origine con il battesimo del centurione Cornelio, da parte dell'Apostolo Pietro, verso l'anno 43-44 (Atti, 10, 47-48) e fu affidata alle cure del diacono Filippo, che ivi abitava con le sue 4 figlie (Atti, 8, 40) e che più tardi, nel 58-59, diede ospitalità nella sua casa a Paolo ed a Luca (Atti, 21, 8-9). Fin da principio, nonostante la presenza numerosa di giudeo-cristiani, questa comunità conservò sempre l'impronta della sua origine straniera e si distinse come *Chiesa dei gentili*. Data la sua posizione di capitale della Palestina, essa divenne in breve la comunità cristiana più importante della regione, il cui vescovo avrà più tardi il secondo posto dopo quello di Gerusalemme.

6) *TIRO* — La fondazione di questa comunità deve essere collocata verso l'anno 50, perché quando l'apostolo Paolo vi sbarcò nel 58, nel suo viaggio verso Gerusalemme, ivi trovò dei « discepoli che l'accolsero con festa e lo trattennero per 7 giorni, accompagnandolo poi tutti « sino a fuori città » (Atti, 21, 3-6).

7) *SIDONE* — Anche questa comunità fu certamente prima dell'anno 40 e molto probabilmente subito dopo la lapidazione di Stefano, quando alcuni cristiani di Gerusalemme per sfuggire alla persecuzione « passarono fino in Fenicia » (Atti 11, 19). Vero è che quando Paolo vi sostò nel 59, egli venne ospitato da alcuni « amici », (Atti 27, 3), con la quale parola, preceduta nel testo greco dall'articolo, vengono designati i cristiani del posto.

8) *TOLEMAIDE* — La presenza di una comunità cristiana in questa città, situata nella baia ai piedi del monte Carmelo, viene segnalata in Atti, 21, 7, in occasione della sosta dell'apostolo Paolo, che ivi, è detto, trovò dei « fratelli », ma la sua fondazione deve porsi prima dell'anno 40, come avvenne per Sidone.

9) *PELLA* — La fondazione di questa comunità deve porsi circa l'anno 70, quando molti cristiani di Gerusalemme, fuggirono dalla città santa, che era stata incendiata da Tito, e si rifugiarono qui, dove diedero vita ad una comunità quasi certamente giudeo-cristiana (Cfr. Eusebio, *Storia Ecclesiastica*, III, 5, 3).



Didyma: Una veduta dei resti del tempio di Apollo.

B) SIRIA

10) *DAMASCO* — La comunità quivi fondata è una delle più antiche, quasi certamente contemporanea a Gerusalemme, come appare dagli Atti, 9, 3, 22. Essa divenne così importante da attirare l'attenzione di Saulo, che aveva chiesto dal sommo sacerdote l'autorizzazione di catturare i cristiani che vi avesse trovati.

11) *ANTIOCHIA* — La comunità cristiana, quivi fondata verso l'anno 40 dopo Cristo, divenne ben presto così rigogliosa da costituire un gruppo unico formato sia da ebrei che da pagani i quali per la prima volta qui furono detti « cristiani ». Atti (11, 26).

C) CIPRO

12) *SALAMINA* — Era la capitale dell'Isola e fu evangelizzata da Paolo e Barnaba circa l'anno 46 dopo Cristo, come appare dagli Atti (13, 4-5).

13) *PAFO* — Fu anch'essa evangelizzata dai due apostoli Paolo e Barnaba nello stesso anno 46 dopo Cristo, come appare dagli Atti (13, 6-12).

D) ASIA MINORE

14) *PERGE* — Era la capitale della Panfilia e fu un centro cristiano antichissimo. Fondata nel 45 d. C. si parla di essa negli Atti (14, 25).

15) *ANTIOCHIA DI PISIDIA* — Era situata nei pressi del confine tra la Frigia e la Pisidia. Fu fondata nell'anno 46 dopo Cristo. Atti (15, 14-52).

16) *ICONIO* — Fondata nel 47 d.C. si parla di essa negli Atti (14, 1-5) a proposito del primo viaggio missionario di Paolo e Barnaba.



Mugla. Tempio di Euromos.

17) *LISTRA* — La comunità di questa cittadina, situata nella regione di Iconio, venne fondata nell'anno 48 d. C.. Di essa si parla in Atti (14, 6-19) a proposito della visita di Paolo e Barnaba nel loro primo viaggio missionario.

18) *DERBE* — La sua fondazione risale all'anno 48 d.C. Venne evangelizzata da Paolo e Barnaba, nel loro primo viaggio apostolico. Atti (14, 20).

19) *EFESO* — Era situata nelle vicinanze della costa ionica, nella parte sud-occidentale e, al tempo degli Apostoli, aveva raggiunto uno splendore unico in tutto l'Oriente, tanto da essere la seconda città dopo Antiochia. Essa ricorre in Atti (18, 19-21), a proposito del secondo viaggio missionario di Paolo. La data della sua fondazione si pone verso l'anno 51 d. C.

20) *TROADE* — Era un antico porto della Misia posto a sud-ovest dell'antica Troia da cui dista 4 chilometri. Il suo nome appare negli Atti degli Apostoli (20, 6-12) a proposito del terzo viaggio apostolico dell'Apostolo Paolo. Fu fondata nell'anno 54 d. C.

21) *COLOSSE* — L'introduzione del cristianesimo avvenne per opera di Epafrà discepolo di Paolo verso l'anno 55 (Col. I, 7). Alla comunità cristiana, ivi fondata, Paolo inviò verso il 62, durante la sua prima prigionia romana, una lettera intitolata appunto ai Colossesi.

22) *LAODICEA* — Si pone come data della sua fondazione l'anno 56 d. C. e si parla di essa nell'Apocalisse (3, 15-18).

23) *GERAPOLI* — La sua fondazione è da collocarsi verso l'anno 57 d. C. Di essa si parla nella lettera ai Colossesi (4, 13) a proposito della predicazione effettuata in quella città da Epafrà verso l'anno 50-60.

24) *SMIRNE* — È ricordata nell'Apocalisse (2, 8-11) come una delle sette Chiese apostoliche dell'Asia Minore alla quale Giovanni ha dedicato la prima delle sue sette lettere. La fondazione avvenne nell'anno 58 d. C.

25) *PERGAMO* — Il suo nome ricorre in Apocalisse (2, 12-16), a proposito della Lettera indirizzata alla Chiesa cristiana, ivi esistente, dall'Apostolo Giovanni. Pare che l'evangelizzazione di Pergamo sia avvenuta verso l'anno 59, ad opera di inviati di Paolo, mentre questi si trovava ad Efeso.

26) *SARDI* — Fu fondata nell'anno 60 d. C. e viene ricordata nell'Apocalisse (3, 1-6).

27) *FILADELFIA* — Si parla di essa nell'Apocalisse (3, 7-13). Fu fondata nell'anno 61 d. C.

(continua)

Aristide Brunello

Chi può ricevere il Sacramento dell'Olio Santo

Soggetto del sacramento è il cristiano che, discendendo da Gerusalemme verso Gerico, cade tra i ladroni che lo spogliano e lo percuotono riempiendolo di piaghe, lasciandolo per terra tramortito (1). Questo cristiano così piagato vede a lui farsi incontro il Cristo, il quale, cura le piaghe con l'olio e impone su di lui le mani per rialzarlo e fargli riprendere il cammino verso Dio Padre. Come appare chiaro, anche dalla lettera dell'apostolo Giacomo, l'Εὐχέλαιον, è il sacramento degli infermi. È ad essi, dunque, che si conferisce e non ad altri. In nessuna maniera può sostituire il sacramento della penitenza; può essere, piuttosto, un suo complemento; e soprattutto in casi particolari. Se il cristiano non si è imbattuto, senza alcuna sua colpa, tra i ladroni, ma si è unito ad essi di sua propria volontà; se egli col peccato grave ha voltato le spalle a Dio, incamminandosi in senso contrario a Lui, egli non è in grado di ricevere questo sacramento, anche se infermo, anche se i ladroni si servono di questo benvenuto collaboratore e poi, senza pietà, lo colpiscono. Il cristiano infelice che fosse così caduto è necessario che muti, prima di tutto, la sua mente e ritorni su se stesso col sacramento della penitenza, riprendendo il cammino di ascesa verso Dio e manifestando questa sua decisione con le opere della penitenza, in quanto possibile, o con le lacrime di un amore intenso che gli facciano

(1) Lc. X, 30ss.

riprendere la stola di una volta. Dopo questo, se il suo corpo, o anche solo la sua anima, saranno piagati e infermi, egli potrà anche ricevere l'unzione della misericordia divina, che servirà non a riconciliarlo col Signore, ma a lenirgli le piaghe che l'allontanamento dal Signore gli ha prodotto. Ma non è necessario che l'uomo aderisca volontariamente al male perché si esponga ai colpi di esso. Anche se egli non lo vuole è la stessa natura umana che, dopo il peccato originale e a causa di esso, è esposta ad essere ferita dalle forze del male; e può venir ferita l'anima sola o il corpo solo o entrambi. Se il peccato non ha potuto strappare dall'uomo l'immagine di Dio, tuttavia anche la mente dell'uomo (la νοῦς) è rimasta colpita, soprattutto la mente. Spesso, anche se non sempre, le malattie del corpo, hanno rapporto con le infermità dello spirito. A tutti questi bisogni del cristiano risponde il sacramento dell'olio della preghiera. Tre condizioni, adunque, si richiedono, perché si possa ricevere questo sacramento: che chi lo riceve sia cristiano ortodosso; che sia membro vivo del corpo di Cristo; che sia infermo. L'infermità, però, non deve intendersi soltanto come malattia puramente somatica, ma in senso più generale, anche come malattia psichica che comporta prostrazione fisica, perturbamento, squilibrio nell'ordine elargitoci dal Creatore tra le potenze dell'anima e il corpo, che non è più, così, perfettamente funzionale, l'indebolimento della volontà, l'assalto feroce e violento delle passioni che colpiscono e feriscono il cristiano nella sua unione con Dio, impedendogli il cammino di ascesa verso il cielo.

Tutti gli scritti della tradizione antica, in oriente come in occidente, si trovano su queste posizioni ed è questo il linguaggio delle liturgie, sia orientali che occidentali: la supplica è rivolta a Dio e l'olio viene santificato perché guarisca le infermità dell'anima e quelle del corpo. E per infermità dell'anima non bisogna certamente intendere il peccato, come giustamente insegna la lettera a Decenzio di Gubbio di papa Innocenzo I (2). Ai peccatori in istato di peccato grave non si amministra il sacramento degli infermi. Quando la liturgia parla di remissione dei peccati intende dire le conseguenze del peccato o, come la teologia occidentale usa dire, le reliquie del peccato. Ecco la prima delle due orazioni con cui il rituale bizantino fa consacrare l'olio degli infermi: « O Signore, tu che nella tua pietà e misericordia guarisci i disordini delle anime e dei corpi, tu stesso, o Sovrano, santifica quest'olio, perché diventi a coloro che con esso si ungono terapia e guarigione di ogni passione, macchia di corpo e di spirito, e di ogni male... ». Ed ecco

(2) L. c.

l'orazione della benedizione dell'olio degli infermi contenuta nel Gelaziano antico e nel Gregoriano dell'antica liturgia romana: «Emitte, quaesumus, Domine, Spiritum Sanctum Paraclitum de coelis in hac pinguedinem olei, quam de viridi ligno producere dignatus es ad refectio-nem mentis et corporis. Et tua sancta benedictio sit omni ungenti, gustanti, tangenti, tutamentum corporis, animae et spiritus, ad evacuan-dos omnes dolores, omnem infirmitatem, omnem aegritudinem mentis et corporis . . . » (3). Ma il rituale bizantino, nella stessa orazione che accompagna l'unzione dell'infermo, invoca Dio Padre che « ha inviato il suo Figlio Unigenito il Signor nostro Gesù Cristo » a guarire ogni infermità e ogni indebolimento » perché sani il servo di Dio N. dalla infermità somatica e psichica che lo ha colpito e per la grazia del Cristo gli ridoni la vita piena. Le due liturgie, quindi, la bizantina e la romana, considerano come soggetto del sacramento non solo l'ammalato nel corpo, ma anche chi è ammalato nell'anima, purché non si tratti di persona comunque non riconciliata con la Chiesa. E purché si tratti di un infermo e non di persona sana. Il sacramento dell'olio santo è nella tradizione cristiana universale un mezzo terapeutico che chiede al Signore di voler ridonare la salute dell'anima e del corpo ad un membro ammalato del corpo ecclesiale.

A noi sembra che la stessa tradizione dell'occidente di amministrare il sacramento dell'olio agli agonizzanti (prassi sconosciuta all'oriente), sia da collegarsi non con lo stato di infermità del corpo del sofferente, ma con quello di infermità dell'anima. È l'anima che vuol essere purificata in quell'estremo momento e che vuol farsi una corazza contro gli assalti delle forze del male che, secondo tutta la tradizione antica, si fanno particolarmente violenti in quel momento. Noi non vediamo alcuna difficoltà di considerare valida una simile prassi, purché sia ben inteso che si tratta di una estensione del sacramento, il cui vero soggetto è l'ammalato in condizioni di guarire non solo psichicamente, ma anche fisicamente, perché così è detto nella lettera dell'apostolo Giacomo. Non è necessario che l'infermità sia grave e da includere un pericolo di morte. Il sacramento nella tradizione antica non ha alcun rapporto diretto nè con l'agonia nè con la morte, ma soltanto con l'infermità, qualsiasi infermità. Tutti i rituali antichi suppongono che il rito sacro si svolga sia in chiesa, sia in casa. E in chiesa l'infermo si recava coi propri piedi. Sia papa Innocenzo, per la tradizione della chiesa romana, sia il Crisostomo, per la tradizione della chiesa antio-chena, ci testimoniano che gli ammalati con le proprie mani prendevano

(3) Muratori, Lit. rom. vet. I, 555.

l'olio dalle lampade che ardevano in chiesa e si ungevano da soli. Si trattava, dunque, di ammalati capaci di stare in piedi e di muoversi. Il rituale bizantino, ancora oggi, non solo fa celebrare il sacro rito in chiesa o in casa indifferentemente; quand'anche, verso la fine del rito, prescrive che l'infermo compia una prostrazione profonda e chieda perdono delle sue colpe (4); cosa che certamente non potrebbe fare chi fosse affetto da indebolimento profondo e certamente, in determinati stati dell'infermo, i sacerdoti celebranti non chiedono a lui di compiere questo gesto.

Fin qui abbiamo parlato di soggetti infermi, fisicamente o psichicamente ma, comunque, infermi. Cosa dire, invece, di persone, di cristiani ortodossi, evidentemente, che, senza veruna infermità, dopo il sacramento della penitenza, ritornati a Dio da colpe gravi, chiedono il sacramento dell'olio degli infermi? Che questa prassi fosse assai diffusa nell'antichità cristiana, non ci sembra che, storicamente, possa porsi in dubbio. E ciò vale per la Chiesa universale. Le testimonianze sono troppo numerose. La riconciliazione dei penitenti era assai spesso accompagnata dall'unzione con l'olio. Il passo di Origene applica la disposizione dell'apostolo Giacomo alla riconciliazione dei penitenti e non agli infermi (5). E lo stesso celebre intervento di papa Innocenzo I testimonia che non solo questa prassi si era generalizzata, ma che addirittura era causa di un vero grave abuso, per cui molti, invece del sacramento della penitenza, ricevevano solo l'olio santo; anche se colpevoli di peccati gravi. Il pontefice condanna solo questa prassi: non si può amministrare il sacramento dell'olio a coloro che si trovano in colpe gravi, senza essersi prima riconciliati; ma tace sul fatto che l'olio si amministri dopo la riconciliazione. Dal contesto, anzi, fa capire che dovrebbe essere questa la prassi normale, tenute presenti le testimonianze di altre chiese locali che agivano in questa maniera, come la chiesa di Alessandria, documentata da Origene.

Considerando che questa prassi era una volta in uso, cosa si deve dire su di essa: approvarla o condannarla? Qualche teologo moderno potrebbe rispondere che si trattava di sacramentali e non di sacramenti e così crederebbe di tagliare la testa al toro. Ma che nell'antichità non si pensasse proprio in questa maniera ci sembra fuori di discussione. Noi crediamo, invece, che nei primi secoli lo stato di peccato grave di un cristiano fosse considerato sempre stato di infermità di questo membro del corpo ecclesiale e, una volta ritornati col sacramento della penitenza

(4) Eucologio bizantino: rito dell'olio santo.

(5) L. c.

e riammessi nel ceto dei fedeli, fossero, almeno nei primi tempi, considerati come convalescenti, bisognosi di venire corroborati dal sacramento degli infermi, che servisse ad essi come corazza contro le insidie del male (6). Tracce non lievi rimangono ancora oggi nelle lunghe orazioni e nel rito prolisso bizantino e non meno appariscente è questo modo di considerare questo sacramento nella tradizione liturgica romana antica e in tutti gli scritti medievali. Si tratta, perciò, anche qui di estensione del sacro rito, che rimane sempre e propriamente il sacramento dei soli infermi.

GLI EFFETTI DEL DONO CELESTE

Gli effetti dell'azione liturgica sono stati già enunziati con sufficiente precisione dallo stesso apostolo: « la preghiera della fede salverà l'infermo » « e il Signore lo rialzerà » « e se si troverà di aver commesso peccati, saranno a lui rimessi » (7). Ma il parente del Signore suggerisce pure subito dopo di confessare i peccati gli uni agli altri « per essere sanati » (8). È lui stesso, quindi, a legare il sacramento dell'olio alla confessione dei peccati, come complemento di questa e qui si riferisce non a malattie del corpo, ma a peccati (9).

Il Concilio Tridentino, molto autorevolmente per l'occidente, descrive gli effetti del sacramento: « Res porro et effectus huius sacramenti illis verbis explicatur: et oratio fidei salvabit infirmum et alleviabit eum Dominus; et, si in peccatis sit, dimittentur ei. Res etenim haec gratia est Spiritus Sancti, cuius unctio delicta, si quae sint adhuc expianda, ac peccati reliquias abstergit, et aegroti animi alleviat et confirmat, magnam in eo divinae misericordiae fiduciam excitando, qua infirmus sublevatus et morbi incommoda ac labores levius fert, et tentationibus daemonis calcaneo insidiantis facilius resistit, et sanitatem corporis interdum, ubi salutem animae expedierit, consequitur » (10).

La liturgia bizantina nelle preghiere che fa recitare a turno dai sette presbiteri ci spiega minutamente tutti i vari effetti del sacramento.

(6) Negli antichi rituali il rito è associato a formule di esorcismo. Cf. l'Eucologio di Serapione (A. Hamann: *Preghiere dei primi cristiani*, ed. Vita e Pensiero, Milano, 1962, nn. 195 e 207) e il Messale di Bobbio (Muratori, *Lit. rom. vet.* II, 961).

(7) Ep. di Giacomo, V, 15.

(8) Ἐξομολογεῖσθε... ὅπως ἰαθῆτε. (5, 16)

(9) E non si metta avanti una diversa interpretazione, perché è tutta la tradizione antica a darne unicamente questa.

(10) Denzinger, *Ench. Symb.* n. 909.

Dopo il 1° vangelo: «... divenga, o Signore, quest'olio, olio di giubilo, olio di santificazione, vestimento regale, corazza di potenza, difesa contro ogni insidia diabolica, impronta che tenga lontana ogni insidia, gioia del cuore, giubilo eterno, perché anche in questo coloro che si ungono con l'olio della rigenerazione, siano terribili contro gli avversari e brillino nello splendore dei tuoi santi, non avendo ruga o macchia...». Nella orazione che si recita dopo la lettura del secondo vangelo, la guarigione che si chiede è piuttosto quella dell'anima di un peccatore che torna pentito; preghiera veramente tipica del rito della riconciliazione: «... ascolta noi servi indegni e dovunque offriamo a te, nel tuo nome grande, quest'olio, invia le guarigioni del tuo dono e la remissione dei peccati e guariscili nella moltitudine della tua misericordia. Sì, o Signore clemente, il solo misericordioso e amante degli uomini, tu che dimentichi le colpe nostre, tu che sai che la mente dell'uomo è inclinata al male dalla sua infanzia, che però non vuoi la morte del peccatore, ma che si converta e viva, tu che per la salvezza dei peccatori ti sei fatto uomo essendo Dio, tu creato per la tua creatura. Sei tu che hai cercato la pecorella smarrita; sei tu che sei andato in cerca accuratamente della dramma smarrita e la trovasti; sei tu che hai detto: non scaccerò fuori colui che viene da me; sei tu che non hai disprezzato la meretrice, che bagnava con le lacrime i tuoi piedi venerandi; sei tu che hai detto: quante volte cadi, alzati e sarai salvo; sei tu che hai detto che gran gioia si fa in cielo per un solo peccatore che torna contrito. Tu stesso, o misericordioso, volgi il tuo sguardo su noi peccatori e indegni tuoi servi, nella grazia dello Spirito Santo in quest'ora e vieni ad abitare nel tuo servo N. che ha riconosciuto le proprie colpe e s'avvicina a te con fede: accoglilo con la tua particolare filantropia e qualsiasi colpa abbia egli commesso in parola, in azione, in pensiero, tu perdonagli e cancella e purificalo da ogni peccato e, rimanendo sempre presente in lui, custodisci il tempo restante della sua vita, perché cammini nei tuoi comandamenti e non diventi più oggetto di compiacenza del diavolo...» (11).

Come è facile notare in questa orazione si tratta della sola riconciliazione di un peccatore reo di colpe gravi, senza che vi sia alcuna allusione a infermità corporali. Le altre orazioni che seguono parlano di guarigione dell'anima e del corpo, mentre qualche altra ancora torna sull'argomento della riconciliazione del penitente. Ma, ciò che è di particolare rilievo, alla fine della lettura dei sette brani evangelici, delle sette orazioni e delle sette unzioni, la liturgia prescrive che l'ammalato

(11) Eucologio bizantino: rito dell'olio santo.

o il penitente s'inginocchi e tutti i sette celebranti impongano su di lui le mani con il libro del vangelo e la stola, mentre il primo celebrante, a nome degli altri, recita una preghiera assolutoria. Questa orazione che è quasi una ricapitolazione di tutti gli effetti del sacramento chiede a Dio di accogliere il peccatore pentito che a Dio ritorna. Nient'altro. Quest'ultima preghiera, nella forma con cui viene recitata e con la solennità particolare e i riti che l'accompagnano, deve considerarsi necessaria per il sacramento e così viene considerata dalla prassi liturgica. Ricordando le testimonianze patristiche di Roma e di Antiochia, dove si ammetteva, nei primi sette secoli, che il fedele si ungesse da solo dalle lampade consacrate per questo scopo e ardenti in chiesa, che, però, rimaneva al fedele l'obbligo di recarsi dal presbitero per farsi recitare l'orazione, noi non possiamo non collegare quest'ultima preghiera con la prassi di Roma e di Antiochia.

L'effetto principale del sacramento dell'Εὐχέλαιον è, dunque, la restituzione della salute dell'infermo, salute dell'anima e del corpo; perché non si tratta solo di una supplica o di un rito per ottenere la guarigione clinica dell'infermo; si tratta, al contrario, di un rito che soprattutto vuol ottenere dalla Grazia dello Spirito Santo di poter rimettere in sesto l'ordine dei rapporti tra l'anima e il corpo, ordine sconvolto dalle passioni malsane, a causa del peccato originale e dei peccati individuali. Il peccato originale ha gettato l'uomo nella corruzione e nella morte e noi tutti, concepiti nel peccato, ereditiamo la tendenza a imitare il nostro capostipite. La natura umana, dopo il peccato originale, si trova in un nuovo modo di essere che è contro la natura dell'uomo stesso. Creato a immagine di Dio, la vera natura dell'uomo è quella di indirizzarsi, di camminare verso il Creatore. Ed essendo stato l'uomo posto da Dio a capo del creato, la sua caduta sconvolge tutto l'ordine che si ribella a lui. La morte che l'uomo si è data nell'anima, separandosi da Dio, ha sottomesso lo stesso corpo a tutte le sofferenze e alla corruzione. E questo viene ereditato allo stesso istante in cui l'uomo viene al mondo. Perduta la somiglianza con Dio, l'uomo non può che generare delle persone simili a se stesso, sottomesse, cioè, alla corruzione e alla morte. Il battesimo ci libera dalla morte; ma l'uomo, fino alla resurrezione, porta i segni della colpa. La natura umana è, perciò, ammalata. E tutte le malattie dell'uomo hanno un rapporto diretto o indiretto con lo stato di colpa. È questa la vera ragione per cui il sacramento dell'olio santo si riferisce, nella tradizione cristiana antica, sia alle malattie del corpo che a quelle dell'anima. Anche l'ordinamento liturgico di questo sacramento nella tradizione romana è tipicamente penitenziale.

Questo aspetto del sacramento, inteso come terapia delle ferite dell'anima, comune alla chiesa universale nell'antichità, non congiunto, però, alla concezione patristica della natura dell'uomo dopo la caduta, ha portato la scolastica occidentale a considerare come effetto del sacramento « la remissione dei peccati » o, non potendo far rimettere le colpe gravi, perché vi è il sacramento della penitenza, si pensò ai peccati veniali o alle reliquie, come si suol dire, dei peccati. E qui venne fuori una nuova dottrina sul sacramento, certamente sconosciuta a tutta l'antichità cristiana: il sacramento dei moribondi: « numquam nisi in extremo adhibenda est » così S. Bonaventura (12); dottrina perfezionata da S. Tommaso secondo il quale il sacramento dell'olio santo è « ultimum remedium quasi immediate disponens ad gloriam » (13). Siamo, cioè, alla « estrema unzione », cosa che non meraviglia, conoscendo la storia del sacramento in occidente prima e dopo l'epoca carolingia. Bisogna, però, aggiungere che la chiesa occidentale, nei suoi documenti ufficiali e soprattutto nella sua liturgia non ha mai sposato queste posizioni estreme della teologia scolastica; pur subendone l'influenza e insistendo che il sacramento si amministri agli ammalati gravi. Oggi, poi, la teologia in occidente è assai più larga circa l'amministrazione del sacramento. Del tutto ingiustificata sembra, invece, a noi l'accusa che qualche teologo orientale fa contro la prassi occidentale di amministrare il sacramento anche ai moribondi (diciamo anche ai moribondi e non solo ai moribondi), considerandola illecita e da condannarsi. Se secondo la teologia orientale il sacramento cura anche le ferite dell'anima prodotte dal peccato, perché non si deve dare il sacramento a chi sta per abbandonare questo mondo, ma è ancora in vita?

Come sempre avviene, le due tradizioni, orientale e occidentale, sono sostanzialmente le medesime, anche se l'una accentua determinati aspetti meno accentuati dall'altra. La verità è che le grandi chiese antiche da cui si è diffuso il cristianesimo nel mondo, rimangono, anche in questo sacramento, fedeli alla dottrina e alla tradizione apostolica e sono proprio alcune lievi differenze a mettere in risalto la fede comune e la comune fedeltà alla prassi apostolica; in quanto queste due tradizioni, orientale e occidentale, da molti e molti secoli, hanno camminato ciascuna per proprio conto.

(12) *Comm. in Sent. IV, d. 23, a. 11.*

(13) *Suppl. q. 32, ad 2.*

L'EYXEΛAION DEL SANTO E GRANDE MERCOLEDÌ

Una tradizione molto antica della chiesa orientale fa amministrare il sacramento dell'olio santo a tutti i fedeli in chiesa, nel pomeriggio del santo e grande mercoledì, in preparazione della celebrazione eucaristica del giovedì e della Passione, Morte e Resurrezione del Signore. Cosa dire di questa prassi? Diciamo subito che se la chiesa nostra madre agisce così da secoli, essa certamente non sbaglia. Sotto il profilo storico non dobbiamo che richiamare alla memoria i tempi quando nella chiesa romana, come in quella antiochena (per citare solo prassi documentate, ma che forse erano comuni a tutte), i fedeli si recavano in chiesa e prendevano l'olio santo con le proprie mani e si ungevano, recandosi poi dai presbiteri per ricevere l'imposizione delle mani e l'orazione. Che si tratta, dunque, di riti di veneranda antichità, non mi sembra vi possano essere dubbi, anche se con l'andar dei tempi i riti stessi subiscono mutamenti vari. La verità è che la chiesa antica era molto più facile di oggi nell'amministrazione dell'olio degli infermi. L'amministrare il sacramento dell'olio santo, in molti casi, dopo il sacramento della penitenza anche a chi non aveva alcuna malattia fisica era pratica ammessa e da nessuno fu mai condannata come un abuso. L'abuso venne, e fu condannato, quando si evitava il sacramento della penitenza per ricevere soltanto l'olio santo. Queste le ragioni storiche del sacro rito della settimana maggiore. Ma non mancano le ragioni teologiche che lo consigliano e lo rendono quanto mai opportuno. Come si è detto più sopra, l'olio vuol essere un mezzo terapeutico contro le passioni malsane, contro la corruzione e la morte portate all'uomo dal peccato. Ora con il rito del mercoledì la chiesa intende inculcare che è la Passione di Cristo a distruggere le nostre passioni, è la Sua Morte che distrugge la corruzione e la morte. « Con la tua passione, o Cristo, siamo stati liberati dalle passioni e con la tua Resurrezione fummo redenti dalla corruzione » (14). La partecipazione a questo rito vuol essere una professione della fede nella creazione, nella caduta e nella Redenzione dell'uomo. Non per niente negli ultimi giorni della quaresima la chiesa bizantina ricorda la parabola del buon samaritano e la liturgia canta colui che « non dalla Samaria ma dalla Vergine Maria viene a sanare le nostre ferite » (15). È costante pen-

(14) Ottoeco bizantino: aposticha del modo I.

(15) Idiomelo del vespero della V settimana di quaresima. Durante tutta questa settimana è all'ordine del giorno della liturgia bizantina il tema del buon samaritano, inteso come spogliazione delle virtù e della vita in Dio causata dal peccato e sanata dalle passioni del Signore, che ci ridanno la veste primitiva con l'unzione dell'olio per guarirci dalle ferite.

siero della spiritualità bizantina rendere tutta la vita del cristiano una perenne testimonianza delle verità della fede. Si ha poi il fatto narrato dal Vangelo di Giovanni circa la cena di Betania svoltasi sei giorni prima della Pasqua, quando Maria versò l'unguento sopra Gesù, e Giuda protestò per avarizia, ma il Signore disse: « Lasciate fare, valga per il giorno della mia sepoltura » (16). Questo testo evangelico la chiesa bizantina fa leggere nella liturgia dei Presantificati dello stesso mercoledì. Cristo è il primogenito di ogni mortale, secondo la voce dell'Apostolo. Ci seppelliamo con Lui, uniti come Lui, per risorgere con Lui.

L'OLIO DEI DEFUNTI

In alcune chiese locali in oriente, vi fu nel passato un uso oggi estinto. Si benediva dell'olio e veniva unto il cadavere da sette presbiteri, con letture varie e con canti; letture e canti diversi, però, da quelle del sacramento dell'olio santo. Sarà stato, probabilmente, uno sviluppo del rito ancora oggi in uso, per cui il sacerdote, dopo che la bara è stata depositata nella terra, vi versa sopra l'olio della lampada ardente (17). È un rito purificatorio. Qua e là questo rito, assai semplice, avrà avuto uno sviluppo particolare, senza alcun rapporto col sacramento dell'olio, che, evidentemente, non si può amministrare ai morti. Qualche liturgia bizantina antica non trova alcunché di male in questo rito, purché, beninteso, sia considerato soltanto come una pia usanza e nulla più (18). Qualche altro però condanna quest'usanza duramente. Tra questi ultimi il patriarca ecumenico Niceforo II che lo proibisce severamente, per paura che si confonda questo rito con il sacramento (19).

(16) Gv. XII, 49.

(17) Eucologio bizantino: rito funebre.

(18) Così Simeone di Tessalonica: « Anche i morti vengono unti con olio, come dice il divino Dionisio, a immagine dell'unzione con l'olio che già una volta ebbero nel battesimo. E di ciò si dà la ragione che virtuosamente e bene il defunto ha condotto la sua battaglia in Cristo, per cui, come prima era stato unto, adesso pure viene unto. E questo, come segno del Cristo e sigillo dei defunti in Cristo e a santificazione dei corpi morti, che hanno combattuto per Cristo e sono vissuti quaggiù piamente; e ad onore di quanti vissero conforme al Cristo, di cui è segno l'olio santificato dell'unzione. Perciò a coloro che vengono deposti nella tomba si fa come per le sacratissime reliquie dei martiri sotto il divino altare, sulle quali si versa il Myron invece di quest'olio. Sui perfetti, infatti, si versa ciò che è perfettissimo. Anche noi, dunque, facciamo questo e ai fratelli nostri morti in Cristo versiamo olio. Tuttavia *non l'olio santo che si dà ai vivi*, di cui parla il fratello del Signore, ma quello della lampada che arde nel tempio; meglio quello che arde all'altare (P. G. CLV, c. 520). Simeone, perciò, non solo approva, ma raccomanda il rito, spiegando, nello stesso tempo, che questo rito non ha alcun rapporto col sacramento.

(19) Patriarca di Costantinopoli dal 1260 al 1261. La sua Διάταξις si trova nella PG. CXL, 940-946, 806-808. Fabritius, Bibliotheca Graeca, VII, pag. 609 e anche in Gedeon, Πατρ. Πιν. p. 391. Di questo patriarca non rimangono altri scritti.

Oggi questo rito è scomparso e abbiamo voluto ricordarlo piuttosto come un fatto storico, contro cui non vi sarebbe nulla da dire se non vi fosse stato il pericolo di intenderlo in modo non retto. In realtà, in mancanza di documenti, è difficile oggi pronunziarsi sulla vera origine di questo rito, ma non è da escludersi l'ipotesi che, collegato proprio col sacramento dell'olio degli infermi, si volle con quel rito e con quelle unzioni difendere il defunto dall'assalto degli spiriti cattivi, nell'ora in cui i vari $\tau\epsilon\lambda\omega\nu\epsilon\iota\alpha$ accusano l'anima ferocemente (20). Forse il rito potrebbe anche avere qualche rapporto con l'olio santo degli agonizzanti in occidente.

Comunque la chiesa bizantina ha combattuta l'usanza che è scomparsa.

Giuseppe Ferrari

(20) $\tau\epsilon\lambda\omega\nu\epsilon\iota\alpha$ ($\tau\epsilon\lambda\omega\nu\iota\alpha$) sono spiriti malvagi che tentano di accusare l'anima di tutti i vari peccati e colpirla dopo morte, per poterla rapire. Ne parla anche il Crisostomo nel suo commento su Giobbe. Famosa, su quest'argomento, un'omelia attribuita a S. Cirillo Alessandrino. Molti nel medioevo credevano che l'uomo non poteva essere avvicinato da questi demoni se, al momento della morte, oppure dopo morte, si trovasse spalmato di olio santo. Questa credenza spiegherebbe bene sia la « estrema unzione » dell'occidente, sia l'unzione dei morti dell'oriente. Entrambe queste pratiche non sono, però, conformi alla epistola di Giacomo, che parla di guarigione dell'infermo e di remissione dei peccati. Molto opportunamente, quindi, Simeone Tessalonicense spiega che altro è il sacramento che ha come scopo la guarigione dell'anima e del corpo e altro questa pia pratica.



ELEUTERIO F. FORTINO, *S. Atanasio. La Liturgia greca a Roma*, Roma 1970, pp. 250, L. 2.000.

È un'opera che concorre a creare quell'atmosfera di simpatia e di collaborazione tra ortodossi e cattolici, che costituisce l'unica via per arrivare alla sospirata unione.

Nella prima parte vi si danno brevi cenni sulla storia del Pontificio Collegio Greco di Roma, cui è ammessa la chiesa di S. Atanasio, e sulla Comunità di rito bizantino di Roma, composta in prevalenza da italo-albanesi delle due Eparchie di Lungro (Calabria) e Piana degli Albanesi (Sicilia).

La parte centrale è costituita dalla presentazione, facendone conoscere la ricchezza teologica, della Liturgia di S. Giovanni Crisostomo, dell'Ufficiatura dei sacramenti e di quelle delle varie feste dell'anno liturgico bizantino.

L'ultima parte è dedicata alla questione ecumenica e alla situazione attuale delle relazioni tra cattolici ed ortodossi, con le norme pratiche sui matrimoni misti e la « *communicatio in sacris* ».

È, pertanto, un manuale assai utile, non solo per i fedeli di rito bizantino di Roma e di quanti frequentano la chiesa di S. Atanasio di quella città, ma anche per coloro che si interessano di Liturgia e del problema dell'unione delle Chiese. Lo raccomandiamo, perciò, caldamente ai nostri Lettori.

J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969.

L'autore prende le mosse dalla cristologia del Concilio di Calcedonia (451) per passare in rassegna i suoi sviluppi nei secoli successivi fino alla caduta di Bisanzio del 1453.

Si tratta di un'opera molto importante di uno dei più preparati teologi ortodossi del nostro tempo, che mette in luce il pensiero teologico bizantino ed ortodosso.

EVDOKIMOV P., *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris 1969.

È una delle ultime opere del noto teologo laico ortodosso recentemente scomparso.

Si tratta di uno studio originale che tenta di esporre tutto il pensiero della teologia bizantina ed ortodossa, d'influenza russa sulla figura e l'opera della terza Persona della Santissima Trinità nella vita della Chiesa, in chiave non più polemica, ma complementare delle due tradizioni orientale ed occidentale.

EVDOKIMOV P., *Le Christ dans la pensée russe*, Paris 1968.

Questo studio fa seguito al volume dello stesso autore « L'Ortodossia » recentemente tradotto in italiano e pubblicato dalla società editrice « Il Mulino ».

Si tratta di un'opera ricca di pensiero e di dottrina che può collocarsi sulla scia dei grandi scrittori russi da Ciaadàjev a Chomjakov, da Solovjov a Merezkovskij, da Tolstoj a Dostojeskij, fino a Berdiajev.

J. WILLEBRANDS, *Oecuménisme et problèmes actuels*, Paris 1969.

Quest'opera traccia un bilancio dei progressi realizzati dopo il Concilio Vaticano II e precisa le aspettative e le prospettive ecumeniche per il futuro.

Essa assume una particolare importanza a causa della importante posizione del suo autore come Cardinale presidente del Segretariato per l'Unità dei Cristiani, e può costituire una risposta a quanti si meravigliano di una certa stasi del movimento ecumenico nell'attuale momento.

V. ВАЛТА, *Intercomunion avec Rome?*, Paris 1970.

L'autore che è direttore del centro di studi ecumenico di Strasburgo ha voluto portare un valido contributo ad una migliore impostazione del problema della intercomunione con Roma, specialmente puntualizzando una terminologia ancora confusa sull'argomento ed esaminando la posizione delle varie comunità d'Oriente e d'Occidente di fronte a questo problema.

B. BOBRINSKOY ed altri, *Intercomunion: des chrétiens s'interrogent*, Tours Mame, 1969.

È uno studio in collaborazione fatto dal Padre Boris Bobrinskoy, ortodosso, professore all'istituto San Sergio di Parigi, del pastore luterano Jean Jaques Heiz e del padre gesuita Paul Lebeau i quali, ciascuno dal punto di vista della comunità cristiana a cui appartengono hanno affrontato il problema ponendo a base delle loro conclusioni, l'eucarestia, la Chiesa e l'unità.

DIASPORA. Periodico di cultura e informazioni sulle Chiese d'Oriente, Direzione e Amm.ne: Via dei Greci, 46 - Roma. c.c.p. 1-49304, intestato a P. Fr. Fortino. Abbonam. annuo per l'Italia Lire 1.000, per l'Estero Lire 2.000.

Periodico che intende informare sui vari problemi culturali religiosi riguardanti le Chiese d'Oriente ed è diretto — almeno da quanto è possibile intuire dal suo titolo — ai fedeli di rito bizantino, provenienti principalmente dalle due Eparchie bizantine d'Italia (Lungro in Calabria e Piana degli Albanesi in Sicilia), che per varie ragioni si trovano nella *DIASPORA* romana.

È quindi un mezzo di coesione tra i numerosi immigrati romani di rito bizantino. Auspichiamo pertanto che esso penetri nelle loro famiglie, curato soprattutto dal punto di vista pastorale, aspetto finora carente nella stampa ad essi diretta, e intonato alle peculiari esigenze del loro ricco patrimonio culturale liturgico, che va conservato e valorizzato, specie in questa epoca di grande apertura ecumenica.



In preparazione del Sinodo panortodosso

A Creta, grazie ad una iniziativa della locale Accademia ortodossa, nel mese di gennaio ha avuto luogo una consultazione alla quale hanno preso parte numerosi teologi — sacerdoti e laici — per discutere il tema: « Il Concilio e il popolo cristiano ».

Il primo conferenziere, il Metropolita Ireneo di Kissamos e di Selinon, presidente dell'Accademia, ha messo al corrente i partecipanti dei progressi già raggiunti nella preparazione del Santo e Grande Concilio dell'Ortodossia, e ha auspicato che i teologi studino a fondo i temi del Concilio, oltre che per propria edificazione e formazione, anche per dare un loro contributo e per partecipare attivamente a questo sforzo generale della Chiesa.

A lui si sono succeduti altri oratori, fra cui il Prof. Alessandro Papaderos, e, alla fine, sei gruppi di studio hanno intrapreso una ricerca più approfondita sui seguenti argomenti: a) l'aspetto storico della partecipazione dei laici nella vita liturgica; b) la teologia di questa partecipazione; c) la teologia del laico; d) la realtà liturgica attuale nelle città e nelle campagne; e) le difficoltà della partecipazione.

* * *

Sempre in vista del « Grande e Santo Concilio della Chiesa Ortodossa », sono stati presentati dai giovani teologi tre differenti tesi sulla « Codificazione dei santi canoni ed istituzioni canoniche » da sottoporre all'approvazione del futuro Concilio.

Una fa capo all'Archim. Bartolomeo Archondonis, del Patriarcato Ecumenico, il quale, in un suo studio pubblicato a Salonico (« Sulla Codificazione dei sacri canoni ed istituzioni canoniche nella Chiesa ortodossa » 1970, 148 p.) si schiera tra coloro che riconoscono la necessità di una tale codificazione e

sostengono la possibilità di redigere un codice per tutta la Chiesa ortodossa, adducendo a sostegno della sua tesi che « il contenuto dei canoni tante volte contraddittorio e comunque pieno di ripetizioni » è un buon argomento per la codificazione. « Ancora — prosegue l'Archim. Archondonis — questa necessità appare evidente per il gran numero di istituzioni canoniche resosi inutilizzabile, sia per la creazione di una usanza opposta sia per altra nuova promulgazione di istituzione riguardante lo stesso argomento ».

Infine, « le difficoltà e gli anacronismi che si sono riscontrati nell'applicazione del diritto matrimoniale e penale » — dichiara l'Archim. Archondonis — rendono estremamente necessaria una tale codificazione ».

Una certa perplessità e riserva sulla convenienza e possibilità di una rapida codificazione esprime, invece il Dr. I. Boumis, il quale scrive (Cfr. Rivista « Theologia », 1970 pag. 463) che codificare e quindi applicare un codice è assai prematuro per l'Ortodossia. « Ciò esige un enorme lavoro di preparazione ermeneutica ».

Una terza opinione, radicalmente differente, è emersa dall'opera recente « La morale e la libertà » (Atene, 1970, 236 p.) del Prof. Christos Yannaras, il quale — tra l'altro — scrive: « I canoni ecclesiastici sono arrivati al punto da costituire un problema assai grave, un vero "scandalo" per l'etica liturgica e la vita eucaristica della Chiesa ». Sarebbe, invece, auspicabile — secondo il Prof. Yannaras — che la Chiesa ritrovi a poco a poco la sua propria coscienza teologica e che ritorni alla sua sostanza eucaristica, autentica, sbarazzandosi dei criteri estranei, criteri di una morale mondana e sociale... ».

* * *

Due noti teologi ortodossi, Paolo Evdokimov e Oliviero Clément hanno redatto, in vista del « Grande Concilio della Chiesa Ortodossa » un « Appello alla Chiesa ».

I due appartengono all'Istituto di Teologia ortodossa di Parigi. Il loro documento è apparso due mesi dopo la morte di P. Evdokimov.

Essi, in quel documento, costatano che « nell'Ortodossia, l'espressione regolare della cattolicità della Chiesa s'è interrotta... per cui per essa i concili ecumenici son cessati da dodici secoli... ». Essi sono convinti che « la riunione panortodossa, iniziata dieci anni fa dal Patriarca Ecumenico, è un pegno di speranza. Tuttavia perché essa possa continuare e dare i suoi frutti in un "Santo e Grande Concilio", il problema del contenuto passa ora in primo piano. Ora, l'agenda di Rodi, che vorrebbe che si definisse questo contenuto, appare caotica... Preparare il Concilio non significa, infatti, analizzare tale o tal'altro dettaglio ma proporre una visuale globale che contenga l'ispirazione dei Padri, il loro spirito di universalità ».

« Simultaneamente — prosegue il documento — la pesantezza della storia gioca contro la presa di coscienza dell'Ortodossia nella sua unità e nel suo servizio. Le ipoteche politiche e le rivalità di prestigio costituiscono delle remore, mentre le informazioni circolano malamente nel mondo ortodosso ».

« Ecco perché ci sembra oggi essenziale fare appello al Popolo di Dio ».

I fedeli se si svegliano in questa fase preconciliare porteranno certamente un aiuto immediato alla preparazione al Concilio.

« Bisogna premettere — dicono gli autori dell'appello — che anche si esprima l'istinto dell'Ortodossia, lo spirito profetico del Popolo di Dio. E

l'insieme del Corpo di Cristo, infatti, che, secondo l'enciclica dei Patriarchi orientali del 1848, costituisce lo scudo della fede».

Per cui, la preparazione del Concilio — secondo i due professori — deve concentrarsi sul tema fondamentale: « Che cos'è il cristianesimo? Cosa è oggi il cristianesimo? ».

Mentre il Vaticano II ha fatto culminare la sua ricerca nel problema della Chiesa nel mondo, l'Ortodossia, che vede nella Chiesa l'origine e il fine della creazione, il mondo in via di trasfigurazione, deve convergere la sua ricerca nello sforzo di portare il mondo nella Chiesa ».

Morte del Patriarca copto di Alessandria



Il Patriarca copto Cirillo VI

eccezionalmente ascetica. Prima della sua elezione, egli era monaco con il nome di Abate Menas, nel celebre eremitaggio di S. Antonio.

Da patriarca, egli compì ogni sforzo per rinnovare la vita monacale, incontrando gravi difficoltà specialmente tra i vecchi monaci, viventi fuori del proprio monastero.

Egli, però, riuscì a svolgere il suo ruolo di rinnovatore e di pacificatore, conciliando le opposte tendenze che hanno agitato per quasi un secolo la Chiesa copta e che hanno visto in conflitto un clero conservatore contro laici desiderosi di riforme.

Il patriarca Cirillo VI ha anche dovuto soffrire per le incomprensioni

Il Patriarca copto ortodosso di Alessandria e di tutta l'Africa, Cirillo VI, è morto il 9 marzo 1971, in seguito ad una crisi cardiaca, sopravvenuta nel corso di una udienza. Egli aveva 69 anni.

Solenni funerali hanno avuto luogo al Cairo l'11 marzo, alla presenza di numerose autorità e di una gran folla di fedeli.

Cirillo VI, Capo spirituale di tutti i copti del mondo (circa 3 milioni, la maggior parte dei quali si trovano in Egitto) era salito al Trono patriarcale nel 1959.

Secondo la tradizione, egli era stato scelto tra i monaci, in mezzo ai quali aveva condotto una vita

del regime nasseriano, che trattò per lungo tempo i cristiani come cittadini di secondo rango.

Ma in occasione della posa della prima pietra della nuova cattedrale ortodossa di San Marco, il 24 luglio 1965, il presidente Nasser doveva infine tendere una mano amica ai cristiani egiziani.

L'inaugurazione di questa nuova cattedrale fu, nel giugno 1968, l'occasione di un significativo riavvicinamento tra la vecchia Chiesa copta che si separò dalle altre Chiese dopo il Concilio di Calcedonia (451) e la Chiesa romana. Nella cripta della cattedrale dove si trovano ora le reliquie di San Marco, restituite al Cairo dal cardinale Duval, un affresco rappresenta fianco a fianco Paolo VI e Cirillo VI che guidano il corteo del ritorno delle reliquie.

Due grandi eremitaggi, quello di Assint e di Deir-Moharrag, beneficiarono ancora in modo particolare delle riforme propuginate da Cirillo VI, dando lustro alla Chiesa copta d'Egitto. Essi, assieme alla Comunità monastica fondata dal patriarca e che raggruppa monaci di alta levatura intellettuale, nel vecchio convento di S. Menas, presso il delta del Nilo, costituiscono oggi una gloriosa realizzazione del patriarcato di Cirillo VI e insieme la premessa più lusinghiera per il futuro della Chiesa copta.

La Chiesa copta d'Egitto conta 500 parrocchie con 600 sacerdoti e 18 vescovi. All'estero ha due metropoli, a Giaffa e al Sudan. Essa pubblica due settimanali al Cairo in lingua araba: « Magallat Madaris al-Ahad » e « al-Watani ».

Morte del Patriarca Cirillo di Bulgaria



Il Patriarca di Bulgaria, S. B. Cirillo

Il 7 marzo 1971 moriva a Sofia S. Beatitudine Cirillo, Patriarca di Bulgaria. Dopo i funerali, che si sono svolti nella cattedrale di Sofia, il Patriarca veniva trasportato nel monastero di Bačkovo, dove è stato seppellito.

Nato a Sofia il 3 gennaio 1901, S. B. Cirillo, al secolo Costantino Marcov Costantinoff, aveva retto autorevolmente per 20 anni la Chiesa ortodossa bulgara.

Dopo aver fatto i suoi primi studi a Sofia, egli s'era recato per perfezionare la sua cultura a Belgrado, Cernović, Zagabria, Berlino e Vienna. Conseguiva nel 1927 il dottorato in teologia e successiva-

mente si specializzava in Storia ecclesiastica. Autore di scritti storici sulla Chiesa e su questioni ecclesiastiche, veniva nominato membro di varie Accademie teologiche e letterarie e, l'anno scorso, veniva eletto membro dell'Accademia bulgara delle Scienze. Oltre alle lingue classiche e a quella sua materna, il Patriarca Cirillo conosceva e parlava molto bene il francese, l'inglese, il tedesco, il russo, il serbo e il romeno.

Entrato a far parte del clero il 30.12.1923, aveva successivamente lavorato come segretario dello storico monastero di Rila, quindi come cancelliere della metropoli di Sofia; veniva poi nominato direttore dell'Ufficio dell'Educazione presso il Santo Sinodo ed infine presidente dello stesso.

Il 12 luglio 1936 veniva consacrato vescovo di Stova e il 12 maggio 1938 era eletto metropolita di Filippopoli. Il 3 gennaio 1951 veniva eletto *locum tenens* della metropoli di Sofia e presidente del Santo Sinodo.

Con l'erezione a patriarcato della Chiesa ort. bulgara, nel maggio 1953, S. B. Cirillo ne diveniva primo Patriarca. Il 1 agosto 1961 otteneva dal Patriarcato ecumenico il riconoscimento dell'elevazione al rango di patriarcato della Chiesa di Bulgaria.

Dopo la sua morte, il metropolita Pimene di Nevrokope è stato eletto *locum tenens* del trono patriarcale e presidente del Santo Sinodo.

La Chiesa ortodossa bulgara conta oggi un patriarcato e dieci metropoliti, oltre a sette vescovi ausiliari con vari incarichi; incerto è il numero dei suoi fedeli.

* * *

MONS. ZERVOS, VICARIO PER L'ITALIA DEL METROPOLITA TSITER, È STATO NOMINATO VESCOVO IL 17 GENNAIO A NAPOLI

Mons. Gennadios Zervos, Vicario della metropoli d'Austria per l'Italia è stato ordinato vescovo dal metropolita dott. Chrysostomos Tsiter il 17 gennaio a Napoli.

Dal 1967 il nuovo Vescovo suffraganeo lavorava come sacerdote nella comunità greca a Napoli, e nel 1968 era stato nominato vicario generale della metropoli per l'Italia.

PROSSIMA L'ELEZIONE DEL NUOVO PATRIARCA DI MOSCA

Il Santo Sinodo che dovrà eleggere il nuovo Patriarca di Mosca si riunirà nel monastero di Zagorsk dal 30 maggio al 2 giugno 1971.

Vi prenderanno parte tutti i Vescovi della Chiesa russa (70 prelati) e anche un delegato del clero e un delegato laico per ciascuna diocesi. Non si conosce ancora il criterio con cui verranno nominati questi delegati.

Il giorno 6 giugno successivo avrà luogo la cerimonia dell'incoronazione del nuovo Patriarca, presenti — come si prevede — le rappresentanze di tutte le Chiese autocefale ortodosse e numerose altre rappresentanze delle Chiese e Comunità cristiane. Il Patriarcato ecumenico, per decisione del suo Santo Sinodo (seduta dell'11 marzo 1971) sarà rappresentato dal metropolita Jacovos di Germania.

In quella seduta del Santo Sinodo della Chiesa russa, a Zagorsk, saranno — tra l'altro — presentati e discussi i seguenti tre rapporti:

1. Vita e attività della Chiesa russa. Relatore: metropolita Pimen, Custode del Trono patriarcale;
2. Attività ecumenica della Chiesa ortodossa russa. Relatore: metropolita Nikodim di Leningrado e Novgorod;
3. Attività della Chiesa ortodossa russa in favore della pace. Relatore: metropolita Alexis di Tallin e d'Estonia.

IL PATRIARCA ROMENO JUSTINIAN HA CELEBRATO IL 70° COMPLEANNO

Il capo della Chiesa romeno-ortodossa, Patriarca Giustiniano, ha compiuto 70 anni il 22 febbraio scorso. Dopo una lunga attività come insegnante e sacerdote, il patriarca venne trasferito al seminario di San Nicola come Rettore nel 1932.

Nel 1945 egli fu nominato prelato-vicario della metropoli della Moldavia e di Suczawa e nel 1947 metropolita ausiliare del vescovado. Il 24 maggio 1948 Justinian fu eletto patriarca ed il 6 giugno intronizzato solennemente nel suo ufficio.

ELEZIONE DI NUOVI VESCOVI NELLA CHIESA ORTODOSSA ROMENA

Il 13 dicembre 1970 il Collegio elettorale della Chiesa ortodossa romena ha eletto all'unanimità vescovo della Diocesi d'Oradea il Rev. P. Basilio Coman, arciprete di Brasov, dottore in Teologia dal 1947. Questi s'è distinto, oltre che per la sua ricca attività pastorale, per le sue numerose e dotte pubblicazioni e la spiritualità della sua vita. Tale elezione è stata approvata l'indomani dal Santo Sinodo.

Il 15 dicembre 1970 il Santo Sinodo, su proposta del Patriarca Giustiniano, ha eletto vescovo-vicario patriarcale l'Archim. Antonio Plamadalea, il quale occuperà il posto del vescovo Bessarione Astilianu, nominato vescovo-vicario dell'Archidiocesi di Sibiu. Il vescovo A. Plamadalea è autore di numerose pubblicazioni sulla Teologia sistematica, Storia della Chiesa e vita monastica ortodossa. Egli, dal 1968-1970, continuando i suoi studi in Inghilterra, s'è reso noto per i suoi viaggi di studi e per le sue conferenze tenute in Europa e nell'America del Nord, come pure per aver partecipato a numerosi simposi e colloqui teologici.

Sempre nella seduta del 15 dicembre, il Santo Sinodo — su proposta del Sinodo permanente — ha eletto l'archim. Nestore Vornicescu, superiore del Monastero di Neamtz, a vescovo-vicario della Metropoli di Oltenia, e l'archim. Gerasimo Cristea ausiliare dell'Arciv. del Basso Danubio.

LUTTO NELL'ESARCATO CATTOLICO DI SOFIA

Nello stesso giorno della morte del Patriarca Cirillo di Bulgaria, il 7 marzo 1971, decedeva a Sofia S. E. Mons. Cirillo Kurteff, Esarca Apostolico per i cattolici di rito bizantino-slavo residenti in Bulgaria.

Egli aveva 80 anni. Nominato vescovo nel 1926, era stato costretto per ragioni di salute a lasciare la carica. La riprese nel 1951, svolgendo fino alla fine una zelante opera pastorale.

IL PATRIARCATO GRECO-ORTODOSSO DI GERUSALEMME LANCIA UNA RIFORMA MONASTICA

Come riferisce l'organo ufficiale del patriarcato di Gerusalemme « Nea Sion » solo la Chiesa greco-ortodossa della Terra Santa, sostenuta per la maggior parte dei monaci dell'Ordine del Santo Sepolcro », ha incominciato la rinnovazione esterna e spirituale dei suoi numerosi monasteri. Inoltre è stata fondata un'altra casa sul luogo del martirio dell'arcidiacono Stefano, presso il fiume del Kedron.

CALCEDONIANI E NON-CALCEDONIANI AD ADDIS ABEBA

Addis Abeba — In occasione della riunione del Comitato esecutivo del Consiglio delle Chiese ad Addis Abeba si è avuto un altro dei periodici incontri fra rappresentanti delle Chiese ortodosse dette « calcedoniane » e di quelle dette « non-calcedoniane »; le prime, come è noto, riconoscono come validi i primi sette concili ecumenici, le altre soltanto i primi tre: sono queste le Chiese copta, siriana, etiopica e armena.

La riunione di Addis Abeba è la quarta del genere; non aveva carattere ufficiale ma di preparazione alle successive riunioni ufficiali; gli argomenti esaminati furono la possibilità di togliere gli anatemi scambiatisi in passato e il riconoscimento del culto di santi come Dioscoro o Leone il grande. Erano presenti 35 teologi delle varie Chiese sotto la presidenza del p. Paolo Verghese, indiano, e del prof. Nikos Niossotis dell'Istituto ecumenico di Bossey in Svizzera; i partecipanti alla riunione hanno fatto visita all'abuna Théophilos, capo interinale della Chiesa etiopica.

I RITROVAMENTI A GERUSALEMME NELLA BASILICA DEL S. SEPOLCRO

I recenti ritrovamenti compiuti dall'architetto greco Thanassis Iconomopoulos nell'area della Basilica del Santo Sepolcro a Gerusalemme, benché abbiano una loro importanza, non fanno che confermare cose già note a proposito del monumento detto « costantiniano » che sorgeva sull'area dell'attuale basilica. Altri reperti fatti in vario tempo, già visibili sul posto e anche incorporato nell'attuale costruzione, e gli scavi già altre volte compiuti in vario tempo avevano già permesso di conoscere così bene il disegno dell'antico monumento che il celebre padre domenicano Henri Vincent, direttore della « Ecole biblique », ne tracciò già la pianta più volte pubblicata e ormai notissima, perché contenuta in tutti i libri che parlano della Terrasanta e anche nelle guide per i pellegrini. I ritrovamenti attuali confermano dunque quanto già si sapeva e anche questo è, del resto, importante.

Secondo dunque gli studi dell'« Ecole biblique » di Gerusalemme il grande monumento eretto per iniziativa del vescovo Macario e con l'interessamento di Costantino (specialmente dopo il viaggio che compì sul posto la madre sua Sant'Elena col ritrovamento della croce di Gesù) conteneva due basiliche entro un « peribolo » o muro perimetrale costituente un rettangolo lungo 132 metri e largo 38. Il muro era preceduto da due propilei che si innestavano nelle colonne calcaree del « cardo maximus » di Aelia Capitolina (come Adriano aveva chiamato la città eretta da lui sulle rovine di Gerusalemme). Alcuni gradini conducevano a tre porte (una delle quali ancora visibili nell'Ospizio russo di Alessandro) tagliate nel muro giudaico che sino al 44 d. C. protesse a nord la città, e che nel 135 fu utilizzato come base del foro di Aelia Capitolina.

Queste tre porte immettevano in un atrio che aveva per sfondo la basilica detta « Martyrium », costruita sulla cripta ove era stata ritrovata la croce; questa basilica, lunga 45 metri e larga 26, era divisa in cinque navate e terminava con un abside nel quale era il trono episcopale perché essa serviva da cattedrale per la comunità cristiana di Gerusalemme; l'abside era circondata da 12 colonne per ricordo dei 12 apostoli.

Al di là della basilica seguiva un altro atrio dopo il quale si accedeva ad un'altra basilica di forma rotonda eretta sul luogo del sepolcro di Cristo detta « Anastasis », ossia resurrezione; seguendo la forma dei mausolei romani aveva nel centro il masso nel quale era scavata la tomba che Giuseppe di Arimatea donò per riporvi il corpo di Gesù. Fuori del « peribolo » era costruito il battistero, ancora visibile e adibito allo stesso uso.

Questo complesso di edifici fu distrutto nel 614 quando irrupero i barbari di Cosroe, e subito ricostruito per iniziativa del monaco Modesto; nuovamente distrutto nel secolo XI dal califfo Hakem fu ricostruito di nuovo, ma solo in parte, dall'imperatore di Bisanzio Costantino Monomaco; solo la « Anastasis » riebbe l'antico splendore; gli altri luoghi furono segnati da piccoli santuari; durante il regno crociato fu concepito e attuato il progetto di riunire tutti i monumenti in un grande edificio a forma di croce: questo edificio, spogliato dalle sue ricchezze e spesso deturpato, è quello attuale.

Come si sa da molti anni esso è ridotto in cattive condizioni statiche e abbisognerebbe di radicali restauri; ma la difficoltà dell'accordo fra le diverse confessioni cristiane, che si disputano le varie parti dell'edificio, non è stata superata nemmeno dal clima ecumenico succeduto al concilio vaticano. Chiuso fra poderose opere di rafforzamento e di fasciamento per impedire che tutto crolli alla minima scossa di terremoto, il Santo Sepolcro si presenta oggi con un fosco aspetto di fortilizio medievale mentre le opere di restauro, slegate e occasionali, procedono a rilento. (E.L.)

UN CENTRO INTERORTODOSSO SU INIZIATIVA DELL'ARCIV. JERONYMOS

Per iniziativa dell'Arciv. Jeronymos, Primate di Grecia, è stato costruito nel monastero di Pendeli un grande edificio che ospiterà un « Centro interortodosso », sotto l'egida della Chiesa di Grecia. Il 6 febbraio 1971, in occasione della festa di S. Fozio, ha avuto luogo una riunione sotto la presidenza di S. B. Jeronymos e con la partecipazione di numerosi Prelati e Professori di teologia per preparare l'organizzazione e il futuro funzionamento del Centro.

Roma = Il recente viaggio e i colloqui di mons. Agostino Casaroli, segretario del Consiglio per gli affari pubblici della Chiesa, a Mosca non sono che il più recente episodio di una catena di relazioni frammentarie, ma tuttavia continuate fra la Santa Sede e l'Unione sovietica, che cominciò cinquant'anni fa.

Infatti fu proprio nell'aprile del 1922 — nemmeno cinque anni dopo la « rivoluzione d'ottobre » — il primo incontro fra un personaggio sovietico e i rappresentanti della Santa Sede; avvenne a Genova durante la conferenza per le riparazioni; i russi vi erano rappresentati dal commissario agli esteri Cicerin; Pio XI, che aveva espresso in due lettere al cardinale arcivescovo di Genova l'augurio per il buon successo della conferenza, vi inviò due prelati come osservatori: mons. Luigi Sincero della Congregazione « Orientale » e mons. Pizzardo della Segreteria di Stato. A Genova fu noto particolarmente il calore delle relazioni che si stabilirono tra Cicerin da una parte e i due prelati dall'altra; durante un pranzo ufficiale ci fu perfino uno scambio delle carte del « menù » con relativi autografi, fra il Commissario sovietico e l'arcivescovo di Genova.

Nel luglio dello stesso anno una missione pontificia si recò in Russia per portare aiuti ai bambini bisognosi; la missione però potè far poco; continuò nominalmente fino al settembre 1924, ma con scarso successo. Nel 1924 ci fu un breve incontro a Berlino fra Litvinoff, allora commissario agli esteri e mons. Eugenio Pacelli nunzio in Germania. Frattanto si preparava il futuro: nel 1925 mons. D'Herbigny, un prelado francese che conosceva bene la Russia, consacrò alcuni vescovi russi; il 15 agosto 1929 Pio XI istituì il Pontificio Collegio di Santa Teresa del Bambino Gesù per preparare sacerdoti per la Russia quando fosse stato possibile mandarveli; e l'anno seguente creò la Pontificia commissione per la Russia (appendice della Segreteria di Stato); attualmente ne è presidente proprio mons. Casaroli.

Durante il Pontificato di Pio XII, tutto occupato dalla guerra e dalle sue immediate conseguenze, non vi furono, che si sappia, relazioni; ma un caso piuttosto strano merita di essere ricordato. Nell'agosto del 1956 l'incaricato di affari dell'ambasciata sovietica a Roma cercò inopinatamente di entrare in relazione con mons. Fietta, nunzio apostolico in Italia, che fin'allora l'ambasciata sovietica aveva ignorato, benché fosse decano del Corpo Diplomatico; ci fu un breve colloquio per la consegna di un documento sovietico ai governi sui problemi della pace, ma la cosa, mal preparata e mal condotta non ebbe seguito.

Le cose mutarono, com'è noto, col pontificato di Giovanni XXIII; nell'ottobre del 1962 in seguito a un viaggio di mons. Willebrands, il Patriarcato di Mosca, sorprendendo tutti, inviò due « osservatori » al Concilio Ecumenico; nessuno pensò che la cosa fosse avvenuta senza intesa con le autorità dello Stato.

Il 7 marzo 1963 altra sorpresa; Giovanni XXIII ricevette il genero di Krusciov, Agiubei, direttore delle « Iszvestia » con la moglie, giunto a Roma come membro della Fondazione Balzan; seguirono in quell'atmosfera la liberazione di mons. Slipyi e di mons. Beran.

Nel giugno dello stesso anno il patriarcato di Mosca fu ufficialmente rappresentato sia ai funerali di Giovanni XXIII, che all'incoronazione di Paolo VI. Nell'agosto successivo lo stesso Paolo VI in occasione della firma del trattato che vietava alcuni esperimenti nucleari, inviò un messaggio ai firmatari tra cui il capo del Governo dell'URSS; simili messaggi Paolo VI ha inviato ai capi dell'URSS in altre occasioni, sempre legate a speranze di pace.

Il 4 ottobre 1965 Paolo VI incontrò all'ONU il ministro degli esteri sovietico Gromiko e « a continuazione del colloquio avvenuto allora » lo ricevette nuovamente in Vaticano il 27 aprile 1966, insieme all'ambasciatore dell'URSS in Italia.

Più importante ancora il ricevimento di Paolo VI del 30 gennaio 1967 al Presidente del Soviet Supremo Podgorny, accompagnato da altri diplomatici e con la notazione ufficiale che non aveva potuto partecipare al colloquio « a causa delle sue condizioni di salute » il primo viceministro degli esteri Kouznetsov; da parte vaticana erano presenti il cardinale segretario di Stato Cicognani e altri prelati: si parlò dei problemi della pace e di quelli interessanti « la vita religiosa e la presenza della Chiesa cattolica nell'URSS ».

Ultimo colloquio, finora, quello di Gromiko col Papa in Vaticano il 12 novembre 1970, presenti anche questa volta diplomatici e prelati, argomenti quelli stessi che mons. Casaroli ha trattato nei giorni scorsi a Mosca. (E.L.)

TIRANA ACCUSA MOSCA DI RELIGIOSITÀ

Tirana = Un'accusa che i dirigenti moscoviti non si sarebbero certamente aspettati è stata loro rivolta dal giornale albanese: «Zeri i populit» quotidiano di Tirana, il quale scrive che «i revisionisti sovietici propagano l'oppio della religione», e rileva «le grandi proporzioni prese dalla pratica religiosa, incoraggiata dai revisionisti cruscioviani dell'Unione sovietica». L'articolo del giornale albanese diffuso anche dall'agenzia ATA, scrive fra l'altro: «Stretti legami esistono oggi fra la cricca revisionista di Mosca e il Vaticano centro della reazione politico-religiosa». Riferendosi a una recente gita in Russia di un gruppo di sacerdoti italiani che secondo il giornale albanese sarebbero stati trattati come ospiti di riguardo, «Zeri i populit» continua: «Questa condotta si spiega con la linea antimarxista della cricca rinnegata Bresnev-Kossighin, che insieme alla restaurazione del capitalismo in economia si serve della religione per far degenerare la società sovietica. Il crusciovismo è la controrivoluzione, continua il giornale. Pretendere che si possa arrivare al comunismo anche al suono delle campane, dei corali e delle Messe nelle Chiese, equivale a sperare che il comunismo possa scendere dal cielo».

ALTRI ATTACCHI ALBANESI ALLE RELIGIOSITÀ NELL'URSS

Tirana = Gli organi di informazione albanese dedicano ampi commenti al viaggio a Mosca di mons. Agostino Casaroli, Segretario del consiglio per gli affari pubblici della Chiesa. I giornali della capitale ribadiscono il carattere «squisitamente religioso» della visita del prelado (che viene indicato come «uno dei più stretti collaboratori del Papa») definendo «pretestuoso lo scopo dichiarato e cioè del deposito dello strumento di ratifica relativo all'adesione del Vaticano al trattato sulla non-proliferazione delle armi nucleari».

La visita stessa andrebbe invece inserita — secondo quanto afferma l'agenzia d'informazione «ATA» — «negli sforzi che va compiendo la «cricca revisionista» sovietica nell'intento palese di promuovere un avvicinamento di Mosca al centro dell'oscurantismo cattolico».

I sovietici — scrive l'organo dell'unione degli scrittori e degli artisti albanesi, «Drita» — «si servono dell'oppio della religione per raggiungere i loro obiettivi capitalisti. I revisionisti sovietici aiutano le istituzioni religiose ad ingrandire le chiese e i monasteri, a costruire nuovi templi e soprattutto ad intensificare le pubblicazioni degli Apostoli, sui miracoli del Cristo ecc.

L'articolo, intitolato «I curati e i fedeli», cita l'esempio di una pubblicazione sovietica di carattere religioso («Scienza e religione») che si diffonde «sull'aspetto progressista dei monasteri e delle chiese, sullo spirito religioso che sopravvive nei villaggi russi, nei «Kolkos», nei «Sovkoz» dove, per stessa ammissione della rivista sovietica, «i sacerdoti hanno ripreso quel ruolo di istitutori che essi già avevano in passato». Nell'unione sovietica «si parla genericamente di ateismo e di lotta contro la religione ma i fatti e la realtà sono più eloquenti della demagogia: basta recarsi in un cimitero russo per avere la conferma della religiosità di quelle genti, inginocchiate e raccolte in preghiera — come scrive con ipocrisia la rivista sovietica — dinanzi alle croci delle tombe». «Non si tratta di casi isolati — continua l'organo degli scrittori e degli artisti albanesi — ma di un fenomeno sempre più evidente nella attuale società sovietica. Sono gli stessi revisionisti che fanno di tutto per accrescere il numero delle pubblicazioni religiose, per la costruzione e la restaurazione delle chiese, per radicare le idee religiose nella coscienza dei giovani e degli operai. La lotta contro le idee religiose non è demagogica da parte di coloro che hanno tradito la rivoluzione e il socialismo». Nelle riviste sovietiche — rivela infine la «Drita» — «Vengono pubblicati articoli sulla storia e la posizione delle chiese ed in primo luogo sulla «Grandezza della Chiesa cattolica»; tali articoli vorrebbero essere critici nei confronti del cattolicesimo ma in realtà sono una riprova della preoccupazione dei loro autori di diffondere maggiormente la fede religiosa nel Paese».

TENSIONE TRA LA CHIESA DI COSTANTINOPOLI E QUELLA DI MOSCA

Si nota, in questo periodo, una certa tensione tra la Chiesa Ortodossa Russa e il Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli. I motivi d'attrito, sono dati da diversi motivi. Innanzitutto, la Chiesa Russa ha decretato l'autonomia dell'antica Metropolia russa negli Stati Uniti, nel 1970. In questo modo, con la sola decisione della Chiesa Russa sembra quasi che la nuova «Chiesa Ortodossa d'America» si identifichi con tutta l'Ortodossia in

America, mentre, negli Stati Uniti esiste un arcivescovo greco che dipende dal patriarcato Ecumenico, come un romeno ed altri ancora. Altro punto d'attrito è stato quello della decisione, da parte della Chiesa Russa, di ammettere alla comunione, in caso di necessità, anche i cattolici. Il metropolita Meliton di Calcedonia ha mostrato di non approvare ma la riunione del Santo Sinodo del luglio '70 ha stabilito che la decisione presa riguarda solo la Chiesa Russa e che è una questione interna.

A PROPOSITO DELLA CHIESA RUSSA ORTODOSSA GRECA CATTOLICA D'AMERICA

— La richiesta della Chiesa Russa Ortodossa Greca Cattolica d'America di essere riconosciuta dal Consiglio Ecumenico delle Chiese come «La Chiesa Ortodossa in America» ha provocato una serie di reazioni da parte delle varie Chiese Ortodosse. L'Agenzia Relazioni Religiose pubblica l'interessante documentazione: Dichiarazioni dei rappresentanti del Patriarcato di Costantinopoli, del Patriarcato di Alessandria, della Chiesa di Cipro e della Chiesa della Grecia.

Al Segretario Generale del Consiglio Ecumenico delle Chiese:

«Avendo appreso dal rapporto del Segretario Generale che è già stato informato riguardo al fatto che la Chiesa russa ortodossa greca cattolica in America, ha cambiato nome, chiamandosi "Chiesa Ortodossa d'America", noi sottoscritti rappresentanti delle rispettive Chiese Ortodosse presso il Comitato Centrale, attiriamo l'attenzione del Comitato Centrale sul fatto che, dietro il cambiamento di denominazione, vi è un cambiamento nello statuto canonico della suddetta comunità ortodossa in America, e che circa questo nuovo cambiamento dello statuto, due delle nostre chiese, il Patriarcato Ecumenico e il Patriarcato di Alessandria, hanno già manifestato il loro parere negativo, mentre le altre non hanno ancora espresso un'opinione. Data questa situazione, considerando che il cambiamento di denominazione, in questo caso particolare, comporta implicazioni di giurisdizione e canoniche, preghiamo il Consiglio Ecumenico delle Chiese di non voler usare questo appellativo e di rimandare ogni iniziativa su questa questione». Addis Abeba, 16 gennaio 1971.

«La presente dichiarazione fa seguito a quella sottoposta al Segretario generale del Consiglio Ecumenico delle Chiese, in data 16 gennaio 1971, riguardo alla questione della Chiesa russa ortodossa greca cattolica in America, secondo la denominazione con cui è stata finora conosciuta, la quale chiede di cambiare denominazione in "Chiesa Ortodossa d'America".

Poiché dal Comitato che doveva esaminare la questione, è stata formulata la richiesta che non vi fossero discussioni su questo soggetto e che tutto il problema venisse trattato dal Segretario Generale, assumendo tutte le responsabilità che questo comportava, consideriamo nostro dovere ritornare sul problema più dettagliatamente e sottolineare che non si tratta semplicemente di un cambiamento di denominazione, nell'interesse del Segretariato Generale e di tutti i membri del Consiglio Ecumenico delle Chiese.

Il soprammenzionato corpo ecclesiastico russo negli Stati Uniti — come il Segretariato Generale ben sa, per averlo menzionato nel documento 13^o (riveduto) — richiede questo cambiamento di denominazione in ragione della concessione di statuto d'autocefalia da parte del Santo Sinodo della Chiesa Ortodossa Russa. Si tratta infatti di mutare lo statuto canonico di un corpo ecclesiastico ortodosso in America. Secondo l'ordine canonico e la tradizione della Chiesa Ortodossa, un cambiamento nello statuto canonico, con un significato panortodosso, ha valore soltanto se realizzato secondo i canoni e se ha ricevuto l'approvazione di tutte le Chiese Ortodosse nel mondo. Questo non è il nostro caso. Al contrario, diversi patriarcati e chiese autocefale ortodosse non riconoscono il nuovo statuto, e altre ancora non si sono pronunciate. Inoltre, la questione del cambiamento dello statuto canonico ecclesiastico della suddetta metropoli russa resta in sospeso.

Ancora, il cambiamento di denominazione richiesto non corrisponde alla situazione reale, dato che esistono in America diverse Chiese Ortodosse, sotto diverse giurisdizioni già sotto il Patriarcato di Antiochia, di Serbia, di Romania, ecc. Vi sono inoltre comunità ortodosse di origine russa che non dipendono da nessuna giurisdizione.

Data questa situazione, la pretesa di un unico corpo ecclesiastico ortodosso in America di ricevere la denominazione di "Chiesa Ortodossa d'America" e di attribuirsi il monopolio dell'Ortodossia, in generale in America ci pare un'azione inammissibile.

Dato che questa nuova arbitraria denominazione implicherebbe conseguenze sul piano della giurisdizione canonica e non incontra l'approvazione dell'intera comunità di confessione ortodossa, l'iniziativa è formalmente respinta dai sottoscritti. Esaminato in profondità, tutto il problema riguardo alla nuova denominazione del succitato corpo ecclesiastico russo in

America, diventa non una questione di cambiamento di denominazione, ma una questione di base nello statuto e nella struttura canonica di una Chiesa che è membro del Consiglio Ecumenico delle Chiese. Di conseguenza avremmo a che fare con l'ammissione di un nuovo membro nel Consiglio Ecumenico. Inoltre né la nuova struttura canonica di questa organizzazione ecclesiastica, né la nuova denominazione richiesta corrispondono effettivamente allo spirito del Regolamento di adesione al Consiglio, (paragrafi 3º, b, c). Possiamo dire dunque in anticipo che l'eventuale accettazione e l'appello da parte del Segretario Generale, di questa organizzazione ecclesiastica con la nuova denominazione, invece di promuovere la causa dell'unità, non farebbe che creare divisioni e altri effetti negativi e nefasti.

Mossi dal rispetto della nostra tradizione e dell'ordine ortodosso e desiderosi di servire i più alti interessi del Consiglio Ecumenico, raccomandiamo al Segretario Generale di astenersi dall'accettare e dall'impiegare la nuova denominazione richiesta fino a che la questione non sarà esaminata nel suo insieme dalla stessa comunità ortodossa ».

19 gennaio 1971

Dal rappresentante del Patriarcato di Antiochia:

« Caro dottor Blaker,

se ho ben compreso, la richiesta presentata dall'antica metropoli della " Chiesa russa ortodossa greca cattolica in America " di sostituire la sua denominazione nei registri del CEC con quella di " Chiesa Ortodossa d'America " non sarà esaminata dal Comitato Centrale e soltanto il Segretario Generale è autorizzato ad agire in quel che concerne la richiesta.

Vorrei permettermi di sottoporre alla Sua considerazione il fatto che quando ogni Chiesa membro del CEC è libera di scegliere la propria denominazione e di modificarla, vengono a crearsi problemi particolari quando la suddetta Chiesa è membro di una comunità confessionale di portata mondiale.

Mi sembra normale, in questo caso, che la Chiesa in questione venga riconosciuta nel CEC, con la stessa denominazione con cui è riconosciuta nell'ambito della sua comunità confessionale. Tutto ciò sembra implicito nel paragrafo 3c del regolamento di adesione al CEC che tratta del dovere delle Chiese membri di riconoscere la loro interdipendenza fondamentale, soprattutto delle Chiese di una stessa confessione.

Mi sembra, di conseguenza, che se l'antica Metropoli aggiornasse la sua richiesta di cambiamento di denominazione perché tutte le Chiese Ortodosse possano prendere una decisione su questo punto, una volta presentata loro la domanda, sarebbe un debito riconoscimento del fatto che il suo statuto di membro del CEC non la rende indipendente, ma presuppone al contrario un'interdipendenza delle altre Chiese Ortodosse. Di contro mi sembra che l'esplicita posizione del CEC nei riguardi delle comunità confessionali dovrebbero spingere il CEC a non prendere provvedimenti per la questione prima delle Chiese Ortodosse, per evitare di porre le Chiese stesse di fronte al fatto compiuto. Per queste ragioni Le suggerisco, nella sua lettera al Metropolita Ireney, di attirare l'attenzione su questa delicata situazione e proporre di rimandare la richiesta al CEC allo scopo di modificare la denominazione della Metropoli nei registri di quest'ultimo, fino a che le Chiese Ortodosse non abbiano preso chiara posizione nei confronti della richiesta che sarà stata sottoposta loro. A mio avviso una tale azione da parte della Metropoli aiuterebbe certamente queste Chiese ad esaminare in maniera più oggettiva la richiesta e eviterebbe di dare l'impressione che il CEC sia implicato in problemi interortodossi.

La prego di credere che con questi suggerimenti non ho altra intenzione che quella di rispettare il principio di interdipendenza reciproca delle Chiese Ortodosse in seno al CEC e di conservare una possibilità per un accordo interortodosso riguardo al problema in questione, accordo che, la Chiesa Ortodossa di Antiochia cercherà con tutte le sue forze di ottenere.

vostro Albert Laham »

20 gennaio 1971

Dal rappresentante del Patriarcato di Romania:

« In seguito alla richiesta della Chiesa russa ortodossa greca d'America di essere registrata al Consiglio Ecumenico come « Chiesa Ortodossa d'America », a nome della Chiesa Ortodossa Romana, porto a conoscenza del Comitato Centrale del Consiglio Ecumenico i seguenti fatti:

a) La proclamazione della Chiesa russa ortodossa greca cattolica d'America in « Chiesa

Ortodossa d'America» non corrisponde ad un semplice cambiamento di denominazione, ma ad una serie di cambiamenti nello statuto che implicano nuovi rapporti canonici all'interno della Chiesa stessa; diverse reazioni si sono verificate in seno alle altre Chiese Ortodosse autocefale, sia per quanto riguarda il diritto di proclamarsi autocefala, sia per quanto concerne i limiti della giurisdizione canonica.

b) Finora la Chiesa Ortodossa Romana non ha preso nessuna posizione riguardo alla proclamazione di autocefalia, ma è molto inquieta per l'estensione della giurisdizione della Chiesa russa ortodossa cattolica d'America.

Prima ancora di essere proclamata «Chiesa Ortodossa d'America», questa Chiesa ha accolto sotto la sua giurisdizione un certo numero di parrocchie romene che si sono costituite in vescovadi separati dal vescovado canonico romeno.

In seguito alla proclamazione di questa Chiesa Ortodossa d'America, si è manifestata la tendenza ad accogliere tutti gli emigrati romeni sotto la sua giurisdizione. La presentazione di un arcivescovo di Michigan e Detroit, *per i romeni*, nella lista gerarchica di questa Chiesa, dopo la sua recente riorganizzazione, dimostra chiaramente le intenzioni di questa Chiesa. Questo fatto non condurrà solo al deterioramento delle relazioni interortodosse, ma farà ugualmente sorgere delle difficoltà per quanto riguarda la collaborazione degli ortodossi nel Consiglio Ecumenico.

Nondimeno, la Chiesa Ortodossa Romana ritiene che dei colloqui diretti tra le due Chiese possano sortire effetti soddisfacenti. Questo esige un certo margine di tempo.

Tenendo conto della situazione, vi prego di accettare la seguente proposta: allo scopo di fornire alle Chiese Ortodosse la possibilità di giungere ad un'intesa per il nuovo statuto della Chiesa Ortodossa russa greca cattolica in America e di stabilire di comune accordo i limiti della sua giurisdizione, il Comitato centrale del Consiglio Ecumenico delle Chiese aggiorni il problema della domanda di questa Chiesa di essere registrata nel Consiglio Ecumenico come Chiesa Ortodossa d'America».

Giustino

Arcivescovo di Jassi e Metropoli della Moldavia

NUOVA FACOLTÀ ORTODOSSA

Una nuova facoltà di teologia è stata aperta il 26 Ottobre 1970 a Balamand, in Libano. Ci sono 18 studenti iscritti al primo anno dei quali due sono donne; gli studi teologici sono divisi in quattro anni. Il rettore della facoltà è il Metropoli Ignazio (Hazin) de Lattaquiè, che vi insegna storia della filosofia. L'archimandrita Andrea Scrima vi tiene un corso sulla spiritualità bizantina, il R. P. Giovanni Romanidis, della facoltà di teologia di Salonico ha cominciato in gennaio un corso di introduzione alla teologia dogmatica. Altri professori hanno l'incarico dell'insegnamento di diverse materie: Sacra Scrittura, Studio delle civiltà, lingue, etc.

L'importanza dell'apertura di questa facoltà nel patriarcato di Antiochia sta nel fatto che è la prima volta in diversi secoli che una formazione teologica viene impartita localmente e che gli studenti che fino ad ora erano dovuti andare all'estero possono adesso proseguire i loro studi in Libano.

Bisogna tenere presente un altro fatto: una grande speranza si apre davanti l'ortodossia del Medio Oriente e nel mondo arabo per il fatto che la Chiesa di Antiochia avrà un maggior numero di preti formati seriamente alla loro attività pastorale e che potranno contribuire al rinnovamento della Chiesa.

La molteplicità delle comunità cristiane, la presenza di diverse religioni nel paese, la congiuntura sociale di un mondo che cambia rapidamente, rendono questa realizzazione di un'importanza capitale per la Chiesa.

Balamand è un'antica abbazia di sicuro valore archeologico.

Al principio del secolo ospitava una scuola ortodossa e da alcune decine di anni un Seminario di livello secondario. Oltre la costruzione modernissima e funzionale che ospita la facoltà di teologia ne è appena stata terminata un'altra.

Si tratta del Seminario che ospita, per l'anno 1970-71 settantacinque studenti che seguono degli studi secondari, ricevono una formazione religiosa e partecipano alla vita liturgica e spirituale di Balamand.

La facoltà di teologia ha potuto essere costruita principalmente grazie ad una donazione fatta alla Chiesa d'Antiochia da Mons. Antonio Behir, Arcivescovo di New York e dell'America del Nord, deceduto cinque anni fa.

PUBBLICAZIONI

DELL'ASSOCIAZIONE CATTOLICA ITALIANA PER L'ORIENTE CRISTIANO

PIAZZA BELLINI, 3 - PALERMO

La serie completa della Rivista ORIENTE CRISTIANO (le prime dieci annate)

Prezzo L. 18.000

MANUALE DI PREGHIERE per i fedeli di rito bizantino. Contiene la Liturgia quotidiana, le ufficiature domenicali e festive e numerose altre preghiere secondo il calendario bizantino. Formato in 18°, su carta color paglino, ricco di illustrazioni.

Testo greco e traduzione italiana

Prezzo L. 1.800

Testo greco traslitterato e traduzione italiana

Prezzo L. 1.500

QUADRI BIZANTINI. Soggetti: **CRISTO e MADONNA.** La lussuosa stampa è in quattricromia più oro, su cartoncino patinato formato 35 x 50.

Prezzo di ciascun soggetto L. 1.200

CARTOLINE a colori con soggetti orientali. La serie completa si compone di 60 soggetti.

Prezzo di ciascuna cartolina L. 20

CARTOLINE a colori (lussuosa stampa in quattricromia più oro). 12 soggetti differenti.

Prezzo di ciascuna cartolina L. 30

IMMAGINETTE a colori. Soggetti bizantini: Cristo, Madonna, Natale, Pasqua, Battesimo di Cristo, Pentecoste.

Prezzo di ciascuna immagnetta L. 12

G. Ferrari: IL BATTESIMO NELLA SPIRITUALITÀ BIZANTINA

Prezzo L. 500

N. Gogol: MEDITAZIONI SULLA DIVINA LITURGIA

Prezzo L. 500

BENEDIZIONE DELLE ACQUE nel giorno dell'Epifania, secondo il rito bizantino greco. Stampato a due colori.

Prezzo L. 100

(In deposito) **A. Brunello: LE CHIESE ORIENTALI E L'UNIONE**

Prezzo L. 3.600

Sulle ordinazioni che superino l'importo di L. 15.000 si concede lo sconto del 10%. Imballaggio e spedizione a carico del committente.

Versamenti sul C.C.P. n. 7/8000 intestato a: **Associazione Cattolica Italiana per l'Oriente Cristiano** - Piazza Bellini, 3 - Palermo.

Con approvazione ecclesiastica

Autorizzazione del Tribunale di Palermo 20 marzo 1961

Abbonatevi a

ORIENTE CRISTIANO

RIVISTA TRIMESTRALE DELLA
ASSOCIAZIONE CATTOLICA ITALIANA
PER L'ORIENTE CRISTIANO

Abbonamenti

ORDINARIO	- Italia	Lire 1.500 annue
»	- Estero	Lire 2.300 annue
SOSTENITORE	-	Lire 5.000 annue

C.C.P. 7/8000, intestato a: Associazione Catt. Italiana per l'Oriente Cristiano
Piazza Bellini, 3 - 90133 PALERMO

DIFFONDETE «ORIENTE CRISTIANO»