

Oriente cristiano



ANNO VII - N. 3

LUGLIO - SETTEMBRE 1967

RIVISTA TRIMESTRALE DELLA



ASSOCIAZIONE CATTOLICA ITALIANA per l'ORIENTE CRISTIANO

In copertina:

S. GREGORIO il Teologo

Iconostasi della chiesa di S. Nicola
(Palermo) Piana degli Albanesi

Proprietà riservata

Associazione Cattolica Italiana per l'Oriente Cristiano - Piazza Bellini, 3 - PALERMO

Direz. - Redaz. - Amm.ne: ASSOCIAZIONE CATTOLICA ITALIANA PER L'ORIENTE CRISTIANO
PALERMO PIAZZA BELLINI, 3 - c.c.p. 7-8000 Palermo

Abbonamento ordinario: Italia L. 1.200 annue; Estero L. 2.000 annue; Sostenitore L. 3.000 annue

S O M M A R I O

	Pagina
IL PELLEGRINAGGIO DI PAOLO VI IN TURCHIA <i>(Mons. Enrico Galbiati - Prof. Pietro Galignani)</i>	2
Le Chiese sorelle	18
Discorso di S.S. Paolo VI	20
Discorso di S.S. Atenagora	23
Il viaggio di Paolo VI in Turchia negli echi della stampa ortodossa	26
Significato ecclesiologico dell'incontro del Fanar	32
LA TEOLOGIA GRECA ODIERNA: La Chiesa Greca e la validità delle ordinazioni anglicane <i>(Arch. P. Dumont)</i>	34
Matrimonio e celibato del Clero nel Diritto ecclesiastico orientale <i>(Giuseppe Ferrari)</i>	67
Piana degli Albanesi ha il suo proprio Vescovo residenziale <i>(Damiano Como)</i>	81
Appello dei Vescovi bizantini d'Italia per le celebrazioni del V centenario di Skanderbeg	87
Altre Chiese e Comunità ortodosse minori <i>(A. Brunello)</i>	90

IL PELLEGRINAGGIO DI PAOLO VI IN TURCHIA

« Oggi nuovamente ci ritroviamo di fronte ad un grande avvenimento storico della vita della Chiesa: il Papa, capo della Chiesa romana, fa visita al Phanar ed incontra il Patriarca Ecumenico Atenagora. Entrambi pregano insieme per l'unità e la pace. L'avvenimento è storico se noi pensiamo quali erano i rapporti tra l'occidente e l'oriente, Roma e Bisanzio, prima, durante e dopo lo scisma.

Questo avvenimento deve essere posto nel contesto ecumenico che oggi viviamo e tra gli sforzi compiuti per ricercare l'unità cristiana. Per la verità, fino ai giorni nostri, il movimento ecumenico era tra le mani dei teologi, confidato al loro laboratorio. Oggi il movimento ecumenico, gli sforzi ecumenici, sono ufficialmente opera della Chiesa. L'ecumenismo non è più una teoria, una discussione tra teo-

ATENAGORA I a PAOLO VI: « ... Salutiamo la venuta della Santità Vostra nelle terre di Oriente come l'alba di un nuovo e sfolgorante giorno del Signore nella storia delle nostre due Chiese, di Roma e di Costantinopoli, del mondo cattolico romano e di quello ortodosso, dell'intera cristianità e di tutta l'umanità. Sii tu benedetto, fratello, che vieni nel nome del Signore ».

PAOLO VI, rientrato in Vaticano, così ha voluto esprimere la sua gioia ad ATENAGORA I per questo nuovo incontro: « Ancora commossi di questo nuovo incontro che la Provvidenza volle donarCi, vogliamo rinnovare a Vostra Santità l'espressione della Nostra gratitudine per la sua indimenticabile accoglienza. Il Signore benedica i nostri sforzi comuni e guidi i nostri passi verso questa comunione tanto desiderata da una parte e dall'altra. Noi ripetiamo a Vostra Santità il Nostro profondo e rispettoso affetto nel servizio e nell'amore del nostro Dio Unico ».



logi, è una vita vissuta dalle Chiese stesse. Lo sforzo ed invito della unità dei cristiani è un dovere essenziale delle Chiese ». (1)

Così il metropolita di Myra Crisostomo nel suo commento al viaggio del Papa in Turchia, espone i momenti salienti del secondo incontro tra Paolo VI ed Atenagora e soprattutto ne individua il significato storico fondamentale: con questo incontro l'ecumenismo non è più principalmente un problema tecnicamente teologico, ma si apre decisamente ad una dimensione ecclesiale.

Se è vero il rilievo, ampiamente riportato dalla stampa, secondo il quale bisogna considerare storico l'incontro tra Paolo VI ed Atenagora a Costantinopoli, poichè da più di mille anni un vescovo di Roma non compiva un atto simile, tuttavia bisogna guardare più in profondità l'avvenimento, bisogna inserirlo profondamente nel contesto ecumenico attuale e nella vita stessa delle Chiese cristiane per coglierne tutta la profondità.

Il solo riferimento alla cronaca è sufficiente ad indicare che l'incontro tra i due Capi non si presenta, come un gesto suggestivo e vigoroso che si impone alla sensibilità ed all'attenzione dei cristiani in una atmosfera spirituale staccata dalla vita della Chiesa e dalla realtà del mondo contemporaneo. È ben il contrario ciò che è avvenuto poichè tale incontro si iscrive nella trama più chiara e precisa dei viaggi di Paolo VI, i quali hanno due motivi

rilevanti, il cui vertice è l'impegno ecumenico che ne è, per così dire, il coronamento: la presa di coscienza e approfondimento di elementi della tradizione della Chiesa ed il dialogo col mondo.

Non è possibile dimenticare il riferimento costante che il Papa fa all'« Ecclesiam Suam » che, per chi attentamente la consideri, diventa sempre più chiaramente la carta programmatica del suo pontificato, soprattutto dopo il Concilio che ha messo in grado la Chiesa di seguire e capire le mete lungimiranti del vescovo di Roma.

Nell'enciclica Paolo VI propone la presa di coscienza, il rinnovamento, il dialogo, tre elementi che non ha senso attuare progressivamente poichè essi si implicano a vicenda ed assieme scandiscono il ritmo della vita della Chiesa. Soprattutto, Paolo VI nei suoi gesti di maggior risonanza ha voluto rappresentare la Chiesa, il popolo di Dio dinamicamente proteso a compiere la sua missione. Per questo nei suoi viaggi, il Papa ha dialogato con il mondo incontrandosi con la difficile situazione indiana, con la complicata realtà politica mondiale nella sede dell'O.N.U.; è voluto andare a meditare in umile pellegrinaggio sui luoghi più santi ed insigni della Palestina che richiamano e ricordano le esperienze capitali e decisive del popolo di Dio. Lì ogni luogo è testimonianza di un'esperienza eccezionale, dell'incontro dell'uomo con Dio.

1) Typos, 9 - 10, 1967, p. 8



LUGLIO 1054: I Legati pontifici depongono sull'altare di S. Sofia in Costantinopoli la Bolla di scomunica. Ha inizio lo scisma tra Occidente e Oriente.

LUGLIO 1967: Esattamente 913 anni dopo, il Papa in persona, Paolo VI, tenendo per mano il Patriarca ecumenico Atenagora I, ritorna a Costantinopoli, entrando nella chiesa patriarcale di S. Giorgio al Fanar. Con questo suo gesto, che trabocca di carità, anticipa e fa quasi sentire viva e palpitante la comunione — non ancora piena — tra la Chiesa di Occidente e quelle dell'Oriente ortodosso.

Il Dialogo con il Mondo

Il pellegrinaggio in Turchia rianoda in un solo gesto questi significati: il Papa si reca in visita di omaggio alla nazione turca, in visita

di omaggio alla sede primaziale delle chiese ortodosse, in visita di culto ai luoghi dei primi concili ecumenici. « Ci proponiamo di fare una

visita di culto a quei luoghi sacri per le molte memorie, tanto legati alla storia della Chiesa, di onore alle Autorità civili e religiose, e fra queste principalmente al patriarca Atenagora, di speranza per il ristabilimento graduale della piena comunione di fede e carità con quelle Chiese tuttora da noi divise».(2)

Se già i viaggi in India e allo O.N.U. volevano essere il segno concreto che la Chiesa vive con attenta considerazione i problemi del mondo contemporaneo, la visita alla nazione turca ha voluto suggellare un nuovo modo di attenzione, di comprensione, di collaborazione secondo le rilevanti indicazioni del Vaticano II in generale e della « Gaudium et Spes » in particolare.

Oggi il problema dei rapporti della Chiesa con il mondo non è particolarmente sentito solamente dalla Chiesa cattolica post-conciliare; si può affermare che questo è il problema delle Chiese cristiane. Questo rilievo risulta dall'attenta considerazione della testè decorsa estate ecumenica. A Bristol il Dipartimento « Fede e Costituzione » del Consiglio Mondiale delle Chiese (3) ha organizzato la propria assemblea attorno al tema « L'uomo nella natura e nella storia ». Nello svolgimento dei lavori, che hanno visto i teorici schierati non più secondo le varie denominazioni cristiane ma secondo scuole teologiche, ha preso grande rilievo la convinzione che il tema proposto è il pro-

blema più urgente e più stimolante all'interno del quale le ricerche che « Fede e Costituzione » si era proposta come compito a Montréal devono essere continuate. (4)

La dimensione entro la quale ogni ricerca teologica oggi deve essere condotta è la tensione Chiesa-mondo contemporaneo affinché la teologia non sia discorso astratto per il mondo, ma sia servizio ad esso, originandosi da una viva e profonda esperienza ecclesiale dentro al mondo poichè la Chiesa esprime il suo servizio nel mondo pur non esaurendosi in esso.

L'incontro del Papa con la nazione turca ha in particolare messo a fuoco un punto importante nella metodologia del servizio al mondo. E' noto che nei secoli passati l'incontro tra la civiltà cristiana e quella islamica è approdato ad un tragico scontro dominato dallo spirito delle crociate. Esso, date le premesse, era inevitabile, ed ancora oggi ne portiamo i segni ed il ricordo. In Turchia, infatti, se Paolo VI è stato accolto con simpatia, salutato come amico dalla nazione turca, non ha avuto tuttavia quel contatto calorosamente traboccante che ha caratterizzato la visita a Gerusalemme ed a Bombay. Dai turchi il pellegrinaggio di Paolo VI è stato considerato in chiave spiccatamente politica: la visita ufficiale di un capo di stato che nel passato non ha avuto cordiali rapporti con loro.

Paolo VI si è sforzato di superare

2) Ai fedeli raccolti in piazza S. Pietro. Osservatore della Domenica, 1967, n° 31 - 32, p. 3

3) SOEPI, 1967, n° 29

4) SOEPI, 1967, n° 28



Paolo VI e Atenagora I, tenendosi per mano come fratelli ritrovati, entrano nella chiesa di S. Giorgio al Fanar (25 luglio 1967).

Nel corso della cerimonia, dopo la lettura del S. Vangelo, è stata anche recitata una lunga preghiera litanica. In un versetto di essa, così venivano invitati a pregare i presenti:

«... Fratelli carissimi, supplichiamo il Dio dei nostri Padri affinché Sua Santità il papa Paolo VI, Sua Santità il patriarca ecumenico Atenagora I, e i pastori di tutte le comunioni cristiane siano fedeli servitori del Vangelo di Cristo...».

questa difficile situazione. Già nel gennaio 1965 aveva riconsegnato alle autorità turche lo stendardo catturato nel 1571 nella memorabile giornata di Lepanto. Era il segno che qualcosa nella Chiesa romana

era mutato. Roma non custodiva più con esclusiva benevolenza la civiltà medioevale come l'unica civiltà cristiana, con tutte le implicazioni che ne derivano; desiderava ormai un rapporto inverso con il mon-



Nella pace di una comune liturgia, Paolo VI e Atenagora I benedicono insieme i fedeli, cattolici ed ortodossi, che pregano uniti dalla fede nello stesso Signore nostro Gesù Cristo.

do, un rapporto che non tendesse più ad assimilare il mondo, a costringerlo dentro gli schemi di una particolare « civiltà cristiana » che

si era espressa in un momento della storia. Ben altrimenti, la Chiesa desidera una collaborazione sincera e costruttiva, accetta la fisionomia po-



Davanti alla « Porta speciosa » dell'iconostasi della cattedrale patriarcale di S. Giorgio al Fanar, Paolo VI e Atenagora I pregano.

I due principali assertori dell'unione delle Chiese, con il loro esempio, invitano le rispettive Gerarchie e i fedeli ad unirsi a loro generosamente nel lavoro di sutura della tunica inconsueta di Cristo, rimasta per un millennio lacerata principalmente a causa di una vicendevole mancanza di carità, per cui Occidente e Oriente si sono ignorati e hanno camminato malauguratamente nella separazione e nello scisma.

sitiva ed indipendente del mondo contemporaneo anche là dove esso si è costruito, vive e si esprime al di fuori ed all'esterno dell'ombra benefica della Chiesa.

Ciò facendo essa si propone al mondo in un mondo nuovo, tutta tesa ad una testimonianza e ad un servizio libero dagli equivoci accumulati inevitabilmente in due millenni di storia. Il Papa depone le insegne dell'onore e del potere e cingendo l'umile veste del pellegrino come già a Gerusalemme, dove ha voluto meditare il mistero dell'ineffabile presenza di Dio nella storia umana; come al Palazzo di

Vetro delle Nazioni Unite, dove si è presentato unicamente come persona « esperta in umanità », si incontra con la nazione turca con spirito attento ai valori positivi, con animo disposto ad apprendere ed a rendere omaggio. È però anche vero che probabilmente, il Papa non sarebbe potuto andare in Turchia se non presentandosi come personalità politica. Ciò significa che il mondo contemporaneo è ancora distratto dai numerosi motivi secondari, da evidenti condizionamenti storici per cogliere la funzione autentica della Chiesa nel mondo.

Sui luoghi dei primi Concili

Paolo VI all'inizio dell'Anno della Fede ha voluto compiere un pellegrinaggio sui luoghi dei primi concili ecumenici affinché non si riducesse solo a tecnico sforzo teologico l'impegno di questo « Anno post-conciliare, nel quale la Chiesa ripensa la sua ragion d'essere, ritrova la sua nativa energia, ricompono in ordinata dottrina il contenuto ed il senso della Parola vivificante della Rivelazione, si presenta in attitudine di umile ed amorosa certezza ai fratelli ancora distinti dalla nostra comunione, e si prodiga per il mondo moderno quale è, pieno di grandezze e di ricchezza, e bisognoso fino al pianto dell'annuncio consolatore della fede » (5).

Questo pellegrinaggio, che continua idealmente il viaggio in Terra Santa, al di là della prima impressione esterna, della novità e della spettacolarità, ampiamente rilevata dalle fonti di informazione, indica chiaramente il modo con il quale l'Anno della Fede deve essere intimamente vissuto ed attuato.

Non è esso promosso solo per i teologi perchè si impegnino, in questo periodo post-conciliare, ad appianare difficoltà, a chiarire le perplessità, provocate dalla ventata innovatrice del Concilio Vaticano II. Il Papa ha rivolto un richiamo preciso a tutto il popolo di Dio che è nella comunione cattolica perchè viva con una intensità particolare la storia della salvezza. Essa non deve

5) Discorso del XIX Anniversario del martirio degli apostoli Pietro e Paolo. Osservatore romano 1967, n° 150, p. 1



Paolo VI e Atenagora I procedono insieme, tra i fedeli, la mano dell'uno stretta in quella dell'altro, come due fratelli che si ritrovano. Un gesto che commuove!

Si vuole assaporare l'epoca della Chiesa unica, cancellando un lungo passato di dissapori e di incomprensioni; si vuole anticipare amorosamente, con la carità, l'auspicata piena comunione delle due Chiese sorelle.

rimanere un fatto culturale più o meno acquisito, un giudizio morale poco o punto attuato; bensì una esperienza personale carica di emozione (non nel senso puramente psicologico) e di urgenza operativa.

La storia della salvezza non deve essere considerata cioè come l'esperienza oggettiva della comunità alla quale il cristiano si aggrega, ma la sua stessa esperienza personale che lo rende uno con gli altri, coinvolto personalmente nella loro esperienza, formando così un vero popolo, un tempio fatto di pietre viventi.

È questo il modo autentico in cui la parola divina, che è diventata azione, è diventata gesto, si chiarisce nella coscienza cristiana e si approfondisce nell'esperienza della vita della Chiesa attraverso le sollecitazioni delle vicende storiche, offrendo al teologo la possibilità di elaborare in modo riflesso ciò che il popolo di Dio crede, sperimenta e approfondisce in una vivace attenzione alla propria storia ed in umile servizio al mondo.

Per richiamare a questa profonda ed essenziale dinamica della vita della Chiesa, per sottolineare che la fede diventa viva ed operante nell'esperienza personale della storia della salvezza, Paolo VI si è recato sui luoghi dei primi Concili che, dopo i luoghi santi della Palestina, offrono i segni vivacemente toccanti, intimamente significativi della storia del popolo di Dio.

Così ha voluto ritrovare, riassumere nella sua esperienza i segni che

fanno presente l'esperienza di una lunga tradizione, affinché si riaffermi, si dilati, in un servizio sempre migliore « la salda ed immutabile fede sulla quale, come su roccia, la Chiesa è stata fondata » (6).

In questo ritorno, in questo attento ripiegamento sui momenti essenziali della vita della Chiesa, gesto che, come si è indicato, non ha solo un significato simbolico ma è una vera esperienza nella quale la Chiesa approfondisce la propria coscienza, il Papa ha ritrovato le grandi tradizioni delle Chiese orientali che offrono la loro spiritualità, le loro attente meditazioni su esperienze comuni le quali, nella Chiesa d'occidente erano restate per lungo tempo, troppo forse, quasi ai margini della coscienza.

Nel clima ecumenico che s'è felicemente instaurato, le « Chiese sorelle » dell'oriente offrono alla venerabile Chiesa di Roma il loro contributo che allarga, completa, approfondisce l'esperienza della storia della salvezza, che unisce tutti i cristiani, affinché si costituisca un « Discorso » comune (πολιτευμα), che non solo è parola espressa ma prima ancora di ciò è una vita vissuta.

Con molta acutezza l'archimandrita Andrea Scrima ha colto tutto ciò quando ha detto che « il Papa viene nella regione delle Chiese dell'Apocalisse per rimetterci in ascolto dello Spirito, presso le stesse fonti. Il Papa sembra, nelle sue azioni successive, condotto sia da una visione intima, sia da un concorso di circostanze che sboccano in « gesti

6) Giovanni Damasceno, omelia sulla trasfigurazione, Migne, P. G., 96, 556.



Dal collo del Papa scende un'insegna vescovile, propria della Gerarchia orientale, l'« encolpion ».

Non si tratta di uno sfoggio vanitoso o di una posa retorica, ma è un gesto carico di significato. Ci fa pensare ai venerandi riti, diversificatisi col tempo, di cui oggi il Papa vuol testimoniare la legittimità e la fastosità, quasi un cammino all'indietro alla ricerca di quei secoli in cui la Chiesa progrediva salda ed unita.

-segno», come per esempio il pellegrinaggio in Asia Minore. Le due ecclesiologie, che fino ad ora si opponevano (quella di S. Pietro e quella di S. Giovanni) stanno per ritrovarsi nella loro pienezza ori-

ginale. Ad ogni modo si ha la impressione che qualcosa sia in movimento, nelle profondità della Chiesa, non tanto come istituzione, ma come capacità di sentire e servire il destino totale dell'uomo» (7).

L'incontro tra Paolo VI e Atenagora

Nel contesto dato dal servizio al mondo e dalla meditazione delle esperienze fondamentali della Chiesa, Paolo VI ha reso visita al patriarca Atenagora. Paolo ed Atenagora si sono abbracciati, hanno pregato insieme ed insieme hanno meditato sulle azioni che hanno compiuto, veri atti ecclesiali dei quali hanno voluto partecipare a tutti i cristiani il significato non meno che la esperienza perchè più compiutamente questo gesto divenisse esperienza comune delle « Chiese sorelle ».

Entrambi ricordarono con emozione il loro incontro presso il Monte Oliveto donde è iniziato il cammino comune che si dirige con passi misurati ma sicuri verso l'unità. Non c'è presunzione, non c'è desiderio di personale merito in que-

sta iniziativa che, col passare del tempo e col progresso dell'attività ecumenica, avvince il cattolicesimo e l'ortodossia, in una convergenza sempre più larga e profonda.

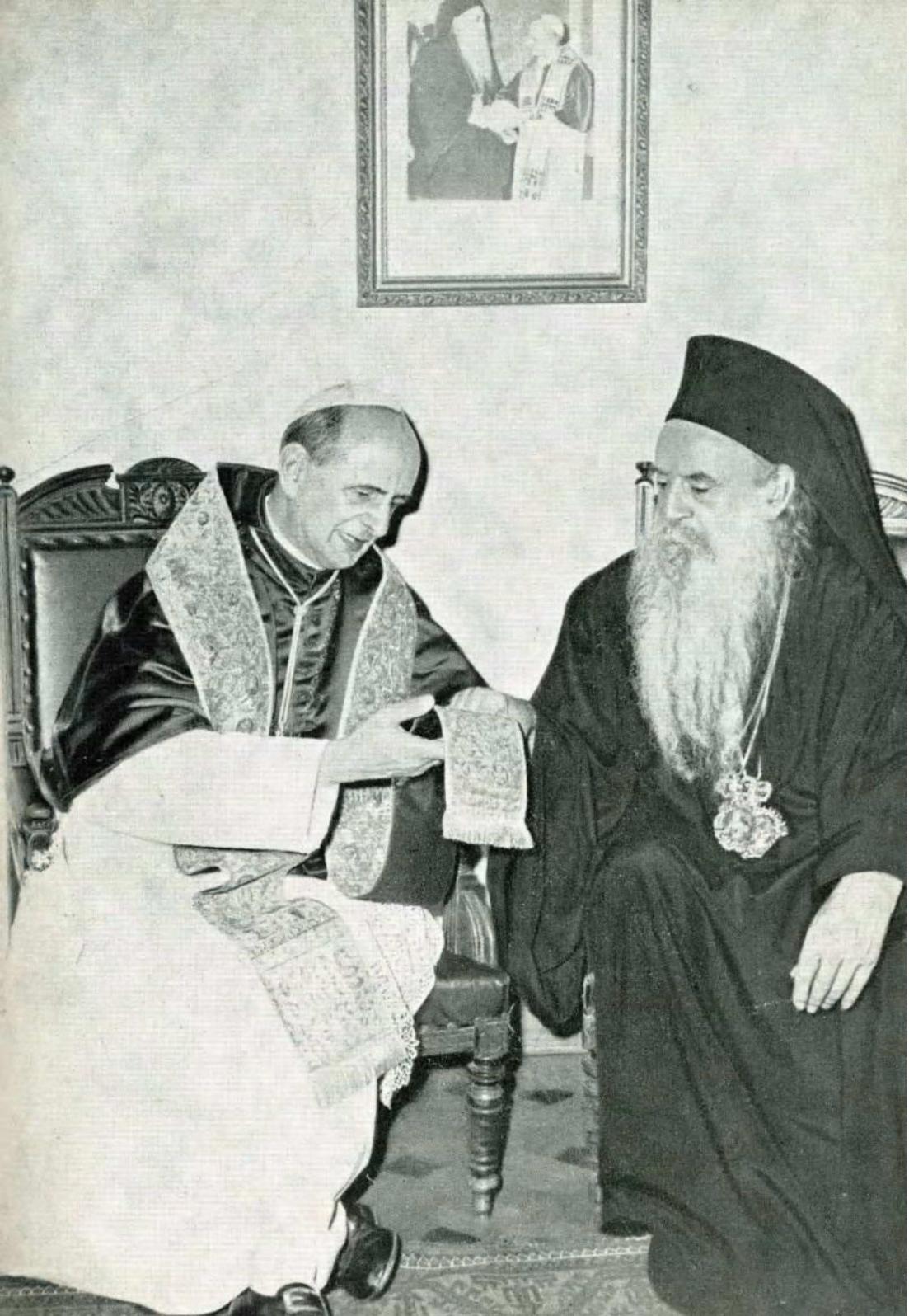
Più profonda poichè questi incontri, veri gesti ecclesiali, fanno gradatamente riscoprire sempre di più e sempre meglio la comune origine che si radica saldamente in una lunga tradizione che riprende vigore e significato quanto mai attuale. Più larga perchè ambienti sempre più vasti delle due Chiese scoprono il valore, l'importanza dello sforzo comune a rimuovere tutti gli ostacoli affinchè lo Spirito faccia risplendere il volto autentico della Chiesa.

Il ricordo non si è compiaciuto di sè, non ha lasciato tempo alla soddisfazione interiore, alla lieta e

7) *Le monde*, 23 - 24 luglio 1967, p. 12

Il Papa ammira la preziosa stola vescovile « Omoforion », che già indossa, dono del Patriarca Atenagora.

Paolo VI si compiace di questo gesto di Atenagora, che non è privo di alto significato, così come Atenagora si compiace nel vedere Paolo VI, nelle preghiere comuni alla presenza dei fedeli costantinopolitani, fare il segno della croce alla maniera ortodossa. E' lo stesso segno, la stessa invocazione trinitaria, la stessa figura della croce che si traccia sul petto del fedele: esiste solo una diversità di forma che non intacca per nulla la sostanza. Anche nella Chiesa latina si praticò quest'uso fino ai tempi di Innocenzo III (P. L. CCXVII col. 825). E' una di quelle differenze che debbono essere conservate.



consolante ammirazione dei risultati ottenuti. Esso è uno stimolo invitante che sospinge più in là, è la presenza di una dinamicità nuova che cerca con insistenza la propria espressione, la propria conclusione definitiva. « Discesi in pace dal monte degli Ulivi, come da un primo spunto di accordo, e seguendo la strada verso Emmaus, sulle orme del Signore risorto, abbiamo diviso il pane, percorrendo il cammino fino ad oggi, dialogando in carità. E ardevano i nostri cuori. E il Signore non ci ha abbandonati ». Così ha esordito Atenagora.

Il cammino iniziato è un atto di amore reciproco, il passo definitivo di quel dialogo dell'amore tanto auspicato dal patriarca Atenagora. Esso era iniziato con l'attenzione ed il rispetto reciproco, continua ora con atti che completamente esprimono il nuovo rapporto intercorrente tra le Chiese cristiane di occidente e di oriente. L'incontro di Gerusalemme, l'abrogazione reciproca delle scomuniche, la visita ad Istanbul, di Paolo VI, la imminente visita di Atenagora a Roma sono le tappe di questo cammino che procede con sicurezza sempre maggiore.

Prima di tutto si vogliono rimuovere gli ostacoli che nel corso dei secoli si sono interposti ad una libera e sincera espressione d'amore vicendevole. « Facciamo ogni possibile sacrificio — così s'è espresso Atenagora — allo scopo d'abolire vicendevolmente e con generosità tutto ciò che nel passato contribuiva, in apparenza, al compimento della Chiesa, ma in realtà, alla sua difficilmente superabile divisione ».

Su questa strada è possibile final-

mente approfondire la comune origine offrendosi reciprocamente le esperienze ecclesiali che sono state acquisite. Tali esperienze delle Chiese, che hanno permesso un approfondimento, una migliore comprensione della Parola di Dio, sottoposte alla riflessione hanno dato luogo ad una spiritualità, ad una tradizione ed infine ad una teologia. Tutto ciò è un patrimonio comune che è reciprocamente offerto affinché le Chiese vivano concretamente come « Chiese sorelle » in ciascuna delle quali opera il mistero dell'amore divino. Paolo VI ha fatto proprio il messaggio che l'apostolo Giovanni ha inviato alle Chiese dell'Asia: « Quel che abbiamo visto ed udito, lo annunciamo anche a voi, affinché anche voi siate in comunione con noi ».

La comunione nella carità è in atto, si espande con libertà lo Spirito dell'amore che permette al patriarca Atenagora di gioire perché « abbiamo in mezzo a noi il vescovo di Roma, primo a noi per amore, "che presiede alla carità" ».

« La carità — prosegue Papa Paolo — è l'ambiente vitale necessario all'espansione della fede, e la comunione nella fede è condizione della piena manifestazione della carità che si esprime nella concelebrazione ». Il dialogo dell'amore perciò nel suo svilupparsi urge verso la pienezza della fede condivisa attraverso un dialogo teologico tutto teso non al trionfo delle opinioni umane, bensì unicamente ad esprimere fedelmente il Vangelo pur nella varietà delle culture. Questa fedeltà al Vangelo non solo permetterà la unione perfetta tra la Chiesa catto-



Nello scambio dei doni tra Paolo VI ed Atenagora I, ecco un'icone di squisita fattura bizantina che il Papa assieme al Patriarca ecumenico ammirano. Paolo VI ha donato anche dei calici: è un dono preziosissimo, non per l'oro o per la fine esecuzione, ma per il senso che assume. Il calice, infatti, è il vaso del sacrificio. Si può donare solo se si riconosce la validità del sacerdozio e dell'Eucaristia. Con questo gesto il Papa ha riconosciuto ancora tangibilmente l'unità sostanziale delle due Chiese, occidentale e orientale.

lica e quella ortodossa ma già contribuisce al compimento della volontà del Signore: l'unione di tutti i cristiani affinché il mondo creda che il Cristo fu inviato da Dio.

Il movimento ecumenico ritrova, nella meditazione dei due capi

delle Chiese, la sua dimensione originaria di fedeltà al Vangelo, approfondimento sempre maggiore della parola di Dio e servizio al mondo, dialogo e comprensione dei problemi della società contemporanea: la stessa dimensione che ha portato

Paolo VI ad incontrarsi con le autorità turche ed a compiere un pellegrinaggio nella terra dei primi concili.

Un'unica visione, un medesimo spirito, la stessa speranza sorreggono Paolo VI ed Atenagora; la loro meditazione converge in unità di intenti che nuovamente danno origine ad una storia comune. I fatti di Gerusalemme e di Istanbul non sono esperienza peculiare di una Chiesa, appartengono a tutti: sono un atto di vita dell'unico popolo di Dio. Questa consolante realtà offre alla Chiesa una coscienza nuo-

va ed una più acuta capacità di attenzione al mondo. Atenagora spinge già il suo sguardo lontano: «rivolgamoci a tutti coloro che pregano nell'unico Dio creatore dell'uomo e dell'universo, ed in collaborazione con essi, portiamo il Vangelo a tutti gli uomini, senza distinzione di razza, di fede e di convinzioni, onde edificare il bene e la pace del mondo e diffondere il regno di Dio sulla terra».

Mons. Enrico Galbiati

Prof. Pietro Galignani

LE CHIESE SORELLE

Nell'incontro di martedì 25 luglio nella chiesa patriarcale ortodossa di San Giorgio al Fanar, Paolo VI ha consegnato al Patriarca ecumenico Atenagora I il seguente documento, redatto in latino.

Esso è un riconoscimento delle Chiese locali — non solo in quanto sorelle fra loro — ma anche in quanto sorelle con la Chiesa romana.

Su questa base, che va ancora al di là del Decreto sull'Ecumenismo, è possibile sviluppare una nuova teologia della Chiesa locale e della Koinonia.

Il presente documento non a caso nè per sentimentalismo o compiacenza è stato redatto ma per affermare una verità che ogni giorno più va facendosi strada e che segna la via più sicura per arrivare alla comprensione e all'unione.

« All'alba dell'Anno della Fede, indetto nella ricorrenza del centenario del martirio dei Santi Pietro e Paolo, noi, Paolo, Vescovo di Roma e Capo della Chiesa cattolica, convinti che sia nostro dovere di intraprendere tutto quanto possa servire all'universale e santa Chiesa di Cristo, ci incontriamo nuovamente con il nostro amatissimo fratello Atenagora, Arcivescovo ortodosso di Costantinopoli e Patriarca ecumenico, animati dal desiderio ardente di veder realizzarsi la preghiera del Signore: "affinchè siano una cosa sola, come noi siamo una cosa sola: io in essi e

tu in me, affinché siano perfetti nell'unità e il mondo conosca che tu mi hai mandato" (Io 17, 22-23).

Questo desiderio anima una volontà decisa a compiere quanto è in nostro potere per affrettare il giorno in cui sarà ristabilita una piena comunione fra la Chiesa d'Occidente e quella di Oriente, per la ricomposizione di tutti i cristiani nell'unità, la quale permetterà alla Chiesa di testimoniare più efficacemente che il Padre ha inviato il Figlio nel mondo perchè in Lui tutti gli uomini divenissero figli di Dio e vivessero come fratelli nella carità e nella pace.

Convinti che "non v'è sotto il cielo altro nome dato agli uomini per mezzo del quale noi possiamo essere salvi" (*Act. 4, 12*) e che possa dar loro vera fratellanza e pace, ascoltiamo il messaggio inviato da Giovanni, il discepolo prediletto, da Efeso, alle Chiese dell'Asia: "quel che noi abbiamo visto e udito, lo annunciamo anche a voi, affinché anche voi siate in comunione con noi. E la nostra comunione è col Padre e con il suo Figlio Gesù Cristo" (1 Io. 1, 3).

Quello che gli apostoli hanno visto, sentito e annunciato a noi, Dio ci ha concesso di ricevere nella fede. Con il battesimo "siamo un solo uomo in Cristo Gesù" (*Gal. 3, 28*). Per effetto della successione apostolica, il sacerdozio e l'eucaristia ci uniscono ancora più intimamente (cf. Decreto *Unitatis Redintegratio*, 15). Questa la comunione profonda e misteriosa esistente fra noi: partecipando dei doni di Dio alla sua Chiesa siamo messi in comunione con il Padre attraverso il Figlio nello Spirito Santo. Divenuti veri figli nel Figlio (1 Io. 3, 1-2), siamo divenuti anche realmente e misteriosamente fratelli gli uni degli altri.

In ciascuna Chiesa locale si opera questo mistero dell'amore divino, e non è forse questo il motivo ispiratore dell'espressione tradizionale e bellissima con la quale le Chiese locali amano chiamarsi Chiese sorelle? (cf. Dec. *Unitatis Redintegratio*, 14). Questa vita delle Chiese sorelle è stata da noi vissuta per secoli, celebrando insieme i Concili ecumenici che hanno difeso il deposito della fede contro qualsiasi alterazione.

Ora, dopo un lungo periodo di divisione e di reciproca incomprendimento, il Signore ci ha concesso che le nostre Chiese si riscoprano sorelle, nonostante gli ostacoli che erano sorti fra noi

nel passato. Nella luce del Signore, noi vediamo quanto sia urgente la necessità di superare questi ostacoli onde far sì che divenga perfetta quella comunione, già tanto feconda, esistente fra noi. Poichè da una parte e dall'altra professiamo "i dommi fondamentali della fede cristiana sulla Trinità, il Verbo di Dio incarnato per Maria Vergine", così come "sono stati definiti nei Concili ecumenici celebrati in Oriente" (cf. Decr. *Unitatis Redintegratio*, 14) e poichè abbiamo in comune i veri Sacramenti e un Sacerdozio gerarchico, è necessario, innanzi tutto, operare fraternamente al fine di trovare insieme le forme idonee e progressive che permettano di sviluppare e di attualizzare, nella vita delle nostre Chiese, la comunione, che, sia pure imperfetta, esiste già.

È necessario, poi, da una parte e dall'altra, attraverso contatti, promuovere, approfondire e adattare la formazione del clero, l'istruzione e la vita del popolo cristiano. È necessario, mediante un leale dialogo teologico, reso possibile dal ripristino della carità fraterna, conoscersi e rispettarsi nella legittima diversità delle tradizioni liturgiche, spirituali, disciplinari e teologiche (cf. Decr. *Unitatis Redintegratio*, 14-17), per concordare nella confessione sincera dell'intera verità rivelata. Per ristabilire e conservare la comunione e la unità ci si deve preoccupare infatti "di nulla imporre all'infuori delle cose necessarie" (cf. *Act.* 15, 28; Decr. *Unitatis Redintegratio*, 18).

Pertanto nella speranza e nella carità, nella costante preghiera, animati dal solo desiderio dell'unico necessario (cf. *Lc.* 10, 42) e decisi a subordinare tutto a questo, è necessario non solo continuare, ma intensificare il nostro cammino "in nomine Domini" ».

DISCORSO DI S. S. PAOLO VI

Nella Chiesa patriarcale ortodossa di San Giorgio al Fanar, il Santo Padre ha pronunciato il seguente Discorso.

Poco più di tre anni fa, Dio, nella sua infinità bontà, Ci concedeva di incontrarci in quella Terra Santa in cui Cristo fondò la sua Chiesa e versò il suo sangue per essa. Insieme andammo come pellegrini a quel luogo dove fu levata la croce

gloriosa del nostro Salvatore e donde « innalzato da terra, atira tutto a lui » (*Giov.* 12, 32).

Oggi, lo stesso amore per Cristo e per la sua Chiesa ci porta, di nuovo come pellegrini, in questo nobile Paese in cui i successori degli apostoli un tempo si riunirono nello Spirito Santo per testimoniare la fede della Chiesa. Ricordiamo qui i quattro grandi Concili ecumenici di Nicea, di Costantinopoli, di Efeso e di Calcedonia, che i Padri non hanno esitato a paragonare ai quattro Vangeli. Erano le prime volte che essi si incontravano, provenienti da tutto il mondo cristiano d'allora. Animati da una stessa fraterna carità, essi hanno dato alla nostra fede una espressione la cui ricchezza e densità alimenta ancora oggi la fede e la amorosa contemplazione di tutti i cristiani.

Non è forse un segno della divina Provvidenza il fatto che questo pellegrinaggio sia per noi l'occasione desiderata di realizzare l'arrivederci che ci scambiamo a Gerusalemme dopo che Vostra Santità ci disse che « cercando di andarci incontro a vicenda, avevamo trovato insieme il Signore? ».

Il segreto del nostro incontro, dei progressivi ritrovamenti delle nostre Chiese, non è forse quella incessante ricerca del Cristo, di fedeltà a Cristo, che ci fa convergere in Lui? All'inizio di quest'anno nel quale celebriamo il diciannovesimo centenario della suprema testimonianza di fede degli apostoli Pietro e Paolo, ci ritroviamo per scambiarci di nuovo il bacio della carità fraterna laddove i nostri Padri nella fede si sono incontrati per confessare con un sol cuore la Santa indivisibile e consustanziale Trinità.

Alla luce del nostro amore per Cristo e della nostra fraterna carità scopriamo maggiormente la profonda identità della nostra fede, e i punti sui quali ancora divergiamo non devono impedirci di percepire questa profonda unità. Del resto, anche qui deve aiutarci la carità, così come ha aiutato Ilario e Atanasio a riconoscere l'identità della fede al di là della diversità del vocabolario nel momento in cui gravi divergenze dividevano l'episcopato cristiano. Lo stesso san Basilio, nella sua carità di pastore, non difendeva forse la fede autentica nello Spirito Santo evitando l'uso di certe parole che, per quanto precise, potevano essere occasione di scandalo per una parte del popolo

cristiano? E san Cirillo Alessandrino non accettava forse nel 423 di mettere da parte la sua così bella teologia per fare la pace con Giovanni di Antiochia, dopo d'aver avuto la certezza che, al di là delle diverse espressioni, la loro fede era autentica?

Non è forse questo un campo in cui il dialogo della carità può estendersi proficuamente togliendo molti ostacoli e aprendo le vie alla piena comunione di fede nella verità? Ritrovarsi uniti nella diversità e nella fedeltà è solo opera dello Spirito di amore. Se l'unità di fede è richiesta per la piena comunione, la diversità degli usi non è un ostacolo; anzi, Sant'Ireneo « che portava il nome di pace e fu tale anche nella sua condotta » (Eusebio, *Hist. Eccles.*, V, 24, 18), non diceva che la diversità dei costumi « conferma l'accordo nella fede? » (id., 13). Quanto poi al grande dottore della Chiesa africana, Agostino, questi vedeva nella diversità degli usi una delle ragioni della bellezza della Chiesa di Cristo (Ep. XIV, 32).

La carità ci dà la possibilità di prendere più coscienza della profondità stessa della nostra unità, nel tempo stesso che rende più dolorosa l'impossibilità attuale di vedere questa unità espandersi in concelebrazione, e ci incita a fare di tutto per affrettare l'avvento di questo giorno del Signore. Noi vediamo anche più chiaramente che appartiene ai Capi delle Chiese, alla loro gerarchia, guidare le Chiese sulla via che porta alla piena comunione ritrovata. Essi devono farlo riconoscendosi e rispettandosi come pastori della parte del gregge di Cristo a loro affidata, curando la coesione e la crescita del Popolo di Dio ed evitando tutto quello che potrebbe disperderlo o generarvi confusione. Così fin d'ora e con questo sforzo potremo dare una più efficace testimonianza al nome di Cristo, il quale ha voluto che siamo una cosa sola affinché il mondo creda.

La carità è l'ambiente vitale necessario all'espansione della fede, e la comunione nella fede è condizione della piena manifestazione della carità che si esprime nella concelebrazione.

Il Signore, il quale per la seconda volta ci concede di scambiarci il bacio del suo amore, ci illumini e guidi i nostri passi e i nostri sforzi verso quel giorno tanto desiderato. Ci conceda di essere sempre più unicamente animati dallo zelo di compiere fedelmente la sua volontà sulla Chiesa; ci doni il senso vivo dell'uni-

co necessario, al quale tutto il resto deve essere subordinato o sacrificato. Con questa speranza Noi, « con una carità senza ipocrisia » (Rom. 12, 9) vi abbracciamo con un santo bacio (Rom. 16, 16).

DISCORSO DI S. S. ATENAGORA

Alle parole di Paolo VI il Patriarca Atenagora ha così risposto in lingua greca. Del suo sentito e commosso discorso diamo una nostra traduzione.

Santissimo e diletissimo Fratello in Cristo, Gloria a Dio, creatore delle cose stupende, il Quale ci ha oggi concesso, circondati dalla sacra Gerarchia, dal Clero e dal Popolo, e confortati dalla preghiera dei Santissimi nostri fratelli Primati delle singole sante Chiese Ortodosse e dei venerabili fratelli delle altre Chiese Cristiane, di accogliere, con infinita carità e grandissimo onore, la Santità Vostra, a noi amatissima e reverendissima, che dalla vetusta Roma reca il bacio qui a questa sua sorella minore.

Benvenuto, Fratello Santo, successore di Pietro, che di Paolo porti nome e fasto, messaggero di carità, di unione e di pace!

Con noi si rallegrano i Santi Apostoli Pietro e Andrea, mentre insieme gioiscono i cori dei Santi Padri da Occidente e Oriente, da Nord e Sud, partecipi nella testimonianza della comune fede nell'indivisibile Chiesa e nella santificazione della sua concelebrazione; al loro gaudio si uniscono tutte le generazioni che desiderano vedere questo giorno.

Ti ringraziamo per questa grande dimostrazione verso il nostro caro Paese e verso la nostra Chiesa.

Santissimo Fratello,

discesi, in pace, dal Monte degli Ulivi, come da un primo spunto di accordo, e seguendo la strada verso Emmaus, sulle orme del Signore risorto, abbiamo diviso il pane, percorrendo il cammino fino ad oggi, dialogando in carità. E ardevano i nostri cuori. E il Signore non ci ha abbandonati.

Stando al Suo indefettibile Verbo: « ecco io sono con voi » (Matt. 28, 20) Egli ci accompagnò passo per passo, anche nelle

dolorose ore della nostra comune storia. E ci comandò di spazzare via dall'ambito nostro e da quello della Chiesa, nonché dal nostro ricordo, la cortina della separazione. E noi così facemmo, nella misura della nostra debolezza. Ma « il datore di ogni sostegno, nostro comune ed unico Signore, volle benedire ed aumentare la porzione dei suoi doni alla Sua Chiesa e a noi. Ed ecco abbiamo, al di là di ogni umana speranza, in mezzo a noi il Vescovo di Roma, primo a noi per onore, "che presiede alla carità" » (Ignazio Antioch. Lettera ai Romani, Prologo, P. G. 5, 801).

Ed eccoci, ambedue, a cospetto della comune sacrosanta responsabilità verso la Chiesa e verso il mondo.

Quale sarà il nostro futuro cammino?

Il fine e le vie per raggiungerlo sono nelle mani di Dio. Non sono io a dirlo; è il Signore che dice: « affinché siano tutti uno » (Jo. 17, 21).

In ubbidienza al Suo verbo e alla Sua volontà, noi aspiriamo all'unione di tutti, alla completa comunione di carità e di fede, alla concelebrazione del comune Calice di Cristo, nella stessa attesa e speranza che Egli ritornerà alla fine dei tempi e della storia per giudicare i vivi e i morti.

Come conseguiremo tale intento?

Secondo il nostro avviso, mediante la preparazione dell'intera Cattolicità e dell'intera Ortodossia mediante la coscienza e la volontà espresse all'unisono dalle rispettive Gerarchie, dal Clero e dai fedeli, la cui voce è, nei tempi presenti, nostra preziosa guida e consolazione.

Per questa via, è nostra umile convinzione, noi potremo corrispondere all'imperativo della inevitabile realtà dell'ora presente della storia sulla quale Dio vigila.

Chiamati al servizio del Signore, della Sua Chiesa e dell'intero Suo mondo, collaboriamo nell'economia di Dio, che lascia le novantanove pecore per salvare quella che si era smarrita (Matt. 17, 11), a cui dobbiamo offrire in comune la nostra sollecitudine e la nostra testimonianza.

Ma iniziamo da noi stessi. Facciamo ogni possibile sacrificio allo scopo di abolire vicendevolmente e con generosità tutto ciò che nel passato contribuiva, in apparenza, al compimento della Chiesa, ma, in realtà, alla sua difficilmente superabile divisione.

Ricostruiamo il Corpo di Cristo, unendo ciò ch'è disgiunto e raccogliendo ciò ch'è disperso (S. Basil., *Sacra Liturgia*). Con atti ecclesiastici reciproci, ricomponiamo ciò ch'è diviso, riconfermando opportunamente i punti comuni della fede e del canone, ed avviando il dialogo teologico verso il principio della completa comunità nelle cose fondamentali della fede, nonché della libertà del pensiero teologico, devoto e costruttivo, che si ispira ai comuni Padri, e della varietà dei costumi locali, come fin dall'inizio piacque alla Chiesa.

Ciò facendo, aspiriamo non solo all'unione delle nostre due Sante Chiese, ma anche a più vasta missione apostolica; quella di contribuire, con il nostro esempio e il nostro servizio, nei confronti di tutti gli altri diletti fratelli cristiani, al compimento della volontà del Signore: l'unione di tutti, affinché il mondo creda che il Cristo fu inviato da Dio.

Inoltre rivolgiamoci a tutti coloro che credono nell'unico Dio, creatore dell'uomo e dell'universo e, in collaborazione con essi, portiamo il Vangelo a tutti gli uomini, senza distinzione di razza, di fede e di convinzioni, onde edificare il bene e la pace nel mondo e diffondere il regno di Dio sulla terra.

Con l'animo pervaso di questi sentimenti e questi pensieri, salutiamo la venuta della Santità Vostra nelle nostre terre di Oriente come l'alba di un nuovo e sfolgorante giorno del Signore nella storia delle nostre due Chiese, di Roma e di Costantinopoli, del mondo cattolico romano e di quello ortodosso, dell'intera cristianità e di tutta l'umanità.

Sii Tu benedetto, fratello, che vieni nel nome del Signore.

Il viaggio di Paolo VI in Turchia negli echi della stampa ortodossa

Il viaggio di Paolo VI in Turchia e il suo incontro con il Patriarca ecumenico, Atenagora, ha avuto, com'era da aspettarsi, una larga eco nel mondo ortodosso ed è stato oggetto di vari ed approfonditi commenti; in modo particolare lo scopo di questo viaggio è stato messo in relazione con il problema dell'unità dei cristiani e con il riavvicinamento tra le due Chiese.

La stampa greca ha commentato in genere favorevolmente l'incontro di Costantinopoli e quasi tutti i quotidiani della capitale hanno dedicato lunghi corsivi per commentare l'avvenimento.

In particolare, il quotidiano «ETHNOS» che è uno dei più autorevoli giornali della capitale, è stato il più aperto nei suoi commenti e non ha mancato di sottolineare la sorpresa che ha colto gli ambienti ortodossi greci per l'improvvisa decisione del Papa di Roma di recarsi personalmente in visita al Patriarca Atenagora di Costantinopoli.

Nel numero del 12 agosto, annunciando che il Patriarca Atenagora avrebbe quanto prima restituito la visita, recandosi personalmente a Roma, scriveva quanto segue: «L'imminente viaggio del Patriarca a Roma dovrebbe preparare l'accoglienza di un dialogo teologico che ormai dovrebbe attuarsi in forma ufficiale tra le due Chiese. La visita del Patriarca a Roma non può infatti limitarsi ad una visita di carattere amichevole, ma ci si devono aspettare dei risultati molto concreti. Lo stesso Patriarca, infatti, ha dichiarato che l'imminente incontro con il Papa porterà quei risultati che sono attesi da tutto il mondo cristiano. Anche se non sarà da attendersi un superamento completo delle divergenze che da secoli tengono divise le due Chiese, è certo tuttavia che da questo incontro sarà aumentato il desiderio di superare queste divergenze e di trovare la strada per un'intesa reciproca. Sarebbe però un errore il pensare che questo incontro possa automaticamente portare all'unione. Vi sono infatti ancora molte riserve da parte delle altre Chiese ortodosse. Ecco perchè il Patriarca di Costantinopoli ha deciso anche di interrogare i principali esponenti di esse, recandosi successivamente a Mosca, a Bucarest, a Belgrado ed a Sofia».

L'organo ufficiale della Chiesa greca «EKKLISIA», — scrive «Typos» — (n. 9 - 10 settembre 1967) che ha dato un resoconto completo del viaggio del Papa in Turchia e della sua visita al Fanar, scrive tra l'altro: «La visita di S. S. Paolo VI a Costantinopoli e il suo incontro con S. S. il Patriarca ecumenico Atenagora costituisce un avvenimento storico e una tappa essenziale nelle relazioni tra la Chiesa cattolica di Roma e l'Ortodossa. In effetti, l'even-

S. SOFIA DI COSTANTINOPOLI In questa chiesa che fu bellissima ma che ora, pur nelle incancellabili e splendide linee architettoniche, è triste e non è più chiesa e nemmeno possiamo dire museo, perchè di quell'arte musiva che la rese la più bella del mondo non ci rimane che qualche avaro frammento, il Papa chiede di poter pregare.

Paolo VI con il suo sguardo scruta, fruga dappertutto: cerca l'altare, an-



ch'esso tristissimo, dove venne consumata la separazione tra la Chiesa d'Occidente e quella d'Oriente. Quindi s'inginocchia e, rivolto verso Gerusalemme, prega, tessendo una nuova sutura sopra allo strappo della lacerazione, quasi volendo riparare, con uno slancio di umiltà e di carità, quanto venne compiuto in quella triste estate del 1054

to ha aumentato il prestigio dei due venerabili Capi e ha riacceso negli animi dei popoli cristiani la nostalgia del passato di queste due Chiese - sorelle, cioè della Chiesa Una. In più, questo evento ha aiutato a promuovere positivamente la realizzazione del desiderio del Fondatore della Chiesa « che tutti siano una sola cosa ».

D'altro canto la stampa quotidiana non ha tralasciato di sottolineare l'importanza ecumenica di questo nuovo riavvicinamento storico. In modo particolare i giornali « ETHNOS », « AKROPOLIS », « BHMA », « ELEFTHEROS KOSMOS », etc., hanno sottolineato l'umiltà di Paolo VI, virtù che manifesta nettamente la sua sincerità e la sua buona disposizione.

Nel quotidiano « BHMA » il prof. M. Alivisatos, in un suo articolo, tra l'altro scrive: « Questo gesto unico odierno, al di là del suo carattere cattolico, ha un'importanza ecumenica, senza la quale non si sarebbe potuto realizzare. L'attuale Papa, contrariamente a quello che i suoi predecessori hanno fatto (giustificati d'altra parte per la loro epoca) passando oltre i limiti che impone la teologia della sua Chiesa, convinto che il Patriarca ecumenico avrebbe fatto la stessa cosa, tende la mano fraterna di comunione in Gesù Cristo con una coscienza pura. Il Patriarca risponde in una maniera profondamente cristiana nel desiderio ardente di una ricostituzione dell'unità cristiana di tutti i veri discepoli di Cristo. Questa unità cristiana, in effetti è stata fino adesso gravemente e scandalosamente ignorata e allontanata... ».

Il prof. Alivisatos, non appena dato il primo annuncio della visita del Papa, ha inviato un telegramma di felicitazioni ai due Capi religiosi. In un articolo pubblicato dal giornale « Eletheros Kosmos », M. Delikostopoulos teologo ortodosso, scrive: « La visita del Papa al Fanar, costituisce un avvenimento unico e un passo di notevole portata storica. Evidentemente questo evento non ha ancora unito le due Chiese - sorelle, ma le ha psicologicamente riavvicinate l'una all'altra. Il Papa ha caratterizzato il suo viaggio come un « viaggio della speranza ».

La rivista « ZOI » così scrive: « Evento di estrema importanza storica in special modo per le due grandi Chiese, la visita a Costantinopoli di Paolo VI al Patriarca ecumenico.

La stampa mondiale, civile e religiosa, cristiana e non cristiana ha esaltato l'avvenimento in numerosi articoli. In Occidente come in Oriente e in tutti i continenti, i cuori dei cristiani sono stati profondamente scossi. Tutti, amici e nemici, hanno considerato l'avvenimento come importantissimo, come l'inizio di nuovi grandi eventi ». Continuando il suo commento, la rivista nota: « L'Unione delle chiese costituisce senza dubbio un ardente desiderio dei cristiani, ma la sua realizzazione sembra ancora molto difficile. Una catastrofe, infatti, avviene in poco tempo mentre la ricostruzione richiede del tempo, sacrifici e un arduo lavoro. Lo scisma è stato un avvenimento terribile, venefico frutto di un egoismo anticristiano. La costruzione, la correzione del male e delle sue conseguenze, esigono del lavoro, dei sacrifici e soprattutto la assoluta decisione di rispettare le origini della nostra Fede, la sacra Scrittura e la Tradizione, di rinunciare ad ogni superba tendenza e ad ogni tentativo di sottomissione di una Chiesa all'altra, di ammettere e di riconoscere l'uguaglianza nello Spirito Santo e la obbedienza di tutti al Capo e Fondatore della Chiesa ».

Il giornale « Ethnos » pubblica una intervista di S. E. Mons. Alessandro,



Istanbul (« eis ten polin » trae la sua etimologia dal greco; con questo nome si designava la « polis », la « urbs », la città per eccellenza).

Tutti sappiamo che essa è l'antica Bisanzio, che poi si chiamò Costantinopoli: due nomi affascinanti, suggestivi, carichi di storia, che difficilmente potranno cancellarsi dalla nostra memoria.

Il Papa l'ha ammirata, attraverso la passeggiata d'obbligo per un visitatore straniero, quando è stato portato lungo il Bosforo.

metropolita di Filippi (Kavala), in cui quest'ultimo espone alcune considerazioni ecumeniche in occasione del riavvicinamento storico del Fanar: « Questi ultimi tempi, egli dichiara, ci fanno notare una proficua e soddisfacente evoluzione e progresso del movimento ecumenico. I due Capi delle nostre Chiese, nel loro incontro di Gerusalemme e in quello recente di Costantinopoli, hanno aperto ufficialmente e definitivamente la via interrotta. Essi hanno aperto le porte chiuse da secoli. Il metropolita, parlando della collaborazione tra le due Chiese, dice: « Anzitutto, bisogna che cessi nei popoli la diffidenza e il fana-

tismo in modo che i fedeli dell'una non disprezzino le convinzioni dei fedeli dell'altra Chiesa, poichè siamo tutti fratelli in Cristo; ... Che si instauri un clima di confidenza e di amicizia reale, che permetta l'incremento della carità e prepari il terreno per togliere gli ostacoli e soprattutto per la creazione di una nuova era cristiana. Inoltre, noi, uomini responsabili della Chiesa, dobbiamo riavvicinarci nella fratellanza, nella collaborazione della nostra comune missione, di modo che possiamo affrontare insieme i problemi comuni che adesso preoccupano il mondo cristiano ».

Altre reazioni similari, ma soprattutto delle gravi riserve sono state formulate da qualche altra rivista ecclesiastica, come per es. « Sotir ».

A queste parole di incoraggiamento, fanno purtroppo riscontro altre, apparse su altri organi di stampa più direttamente dipendenti dalla gerarchia ortodossa di Grecia e particolarmente dai bollettini ufficiali di alcune diocesi ortodosse.

Il giornale « Estia », per es., vede nel viaggio del Papa un evento senza dubbio importante, ma esprime apertamente la sua diffidenza sulla sincerità delle disposizioni della Chiesa cattolica romana. Conclude infine: « Vi è un grave pericolo per il Patriarcato e per l'Ortodossia greca se si arriva alla realizzazione dell'unione sotto l'autorità e la giurisdizione del Papa infallibile » (Estia, 18 - 7 - 67).

Dal numero abbastanza cospicuo di articoli contrari all'incontro di Costantinopoli si può dedurre che ancora numerosi sono i Vescovi e i sacerdoti ortodossi di Grecia che rimangono sulle posizioni intransigenti dell'ex arcivescovo Crisostomos.

Il mensile « Orthodoxos Typos » ha decisamente ignorato l'avvenimento, mentre altri si sono limitati a darne l'annuncio senza commenti.

Una voce positiva e confortante è venuta dal messaggio che l'arcivescovo di Atene, Ieronimos, ha inviato al Papa in risposta al messaggio che il Papa stesso gli aveva inviato sia prima di partire da Roma, sia durante il sorvolo del territorio greco.

* * *

La notizia dell'incontro di Costantinopoli è stata riportata, a titolo di cronaca e senza particolari commenti, dalla Tass e dai principali giornali sovietici, ma finora nessun commento ufficiale è apparso sul Bollettino del Patriarcato che si pubblica mensilmente.

Da alcune voci di interviste concesse dal patriarca Alessio, si sa però che il Patriarca di Mosca ha fatto molte riserve su questa visita specialmente per ciò che riguarda l'atteggiamento assunto da Patriarca Atenagora che, secondo lui, è in contrasto con i canoni della Chiesa ortodossa, i quali esigono che nessuna decisione di carattere importante e che abbia riferimento a tutta l'Ortodossia, venga presa senza il consenso di tutte le varie chiese ortodosse.

Così il Patriarca Alessio ha dichiarato all'Agenzia Tass: « Dopo il recente incontro del Pontefice Paolo VI con il Patriarca Atenagora di Costantinopoli, si sente dire correntemente che il problema dell'unione liturgica tra la Chiesa cattolica e quelle ortodosse è sul punto di venire risolto. Ma non esiste un Papa nella Chiesa ortodossa, il quale da solo possa decidere questa unione. La struttura della Chiesa ortodossa è tale che nessuna Chiesa locale può decidere per tutte le altre. Se è possibile parlare di unione delle Chiese, com-



Paolo VI in pellegrinaggio ad Efeso porta con sè le aspirazioni di milioni di cristiani che pregano per l'unione delle Chiese.

Efeso, considerata all'epoca delle peregrinazioni paoline la capitale della « provincia dell'Asia » è anche legata al nome di Giovanni, il discepolo prediletto, e della Madonna, secondo un'antica tradizione. Ad Efeso nel 431 si svolse il Concilio che vide proclamata Maria « Theotokos », « Madre di Dio » e alla quale venne consacrata una grande chiesa.

presa la Chiesa cattolica, tale problema può venire risolto solo da un sinodo il quale riunisca tutte le Chiese ortodosse.

Anche il Metropolita Nikodim, in un'intervista concessa al giornale quotidiano di Creta « Eleftheros Kosmos », durante la sua permanenza alle riunioni del Consiglio Ecumenico delle Chiese, ha criticato l'atteggiamento assunto dal Patriarca Atenagora affermando che egli non può presentarsi come il Capo dell'ortodossia.

Tuttavia l'incontro di Costantinopoli si sa che ha avuto una vasta eco nella gerarchia ortodossa russa e che sono state fatte richieste per una visita del Papa a Mosca, allo scopo di controbilanciare l'autorità del Patriarca di Costantinopoli che è considerato come il primo Patriarca dell'Ortodossia per le sue origini storiche, con quella del Patriarca Alessio che rappresenta attualmente la più grande Chiesa dell'Ortodossia per il numero dei suoi fedeli.

* * *

Significato Ecclesiologico dell'incontro del Fanar

Riportiamo da « Typos » (n. 9-10 sett. 1967, pag. 8), traducendo in italiano, il pensiero esposto da S. E. Mons. Chrysostomos, metropolita di Mira, al corrispondente del settimanale « Katholiki » di Atene.

Il metropolita ortodosso ha esposto alcune considerazioni importanti sul significato teologico e più precisamente ecclesiologico dell'incontro storico del Fanar, come ultimi avvenimenti ecumenici che hanno rimarcato la vita della Chiesa.

Ecco i punti salienti del pensiero del metropolita:

1. La teologia come scienza sacra e anche i teologi sono al servizio della Chiesa e ne seguono il cammino. Il pensiero teologico che si sviluppa al di fuori della Chiesa e indipendentemente da essa, senza tenere conto del magistero autentico della Chiesa o della vita stessa della Chiesa, non risponde al suo fine e alla sua missione. La teologia, dunque, non può intralciare la vita della Chiesa, come del resto la vita della Chiesa non dipende dai teologi. Di conseguenza la teologia deve essere al servizio della Chiesa e seguire i suoi passi.

2. Grazie al pensiero teologico, la Chiesa ha potuto affrontare nel corso dei suoi Concili ecumenici le eresie cristologiche, ecc. I grandi avvenimenti, positivi o negativi, che hanno avuto luogo in seno alla Chiesa, sono stati per essa l'occasione per sviluppare il suo profondo pensiero teologico.

3. Oggi noi ci troviamo di nuovo davanti ad un grande avvenimento storico della Chiesa: il Papa, capo della Chiesa cattolica romana si reca al Fanar ed incontra il Patriarca ecumenico Atenagora. Tutti e due pregano insieme per l'unità e per la pace. L'avvenimento è veramente storico, se noi pensiamo ai rapporti che ci sono stati tra l'Occidente e l'Oriente, tra Roma e Bisanzio, prima, durante e dopo lo scisma. Questo evento deve essere posto nella cornice ecumenica che noi viviamo oggi e tra gli sforzi compiuti per la ricerca della unità cristiana. In effetti, fino ad oggi, questo movimento ecumenico è rimasto nelle mani dei teologi, affidato ai loro studi. Oggi questo movimento ecumenico, questi sforzi ecumenici sono ufficialmente l'opera delle

Chiese. L'ecumenismo non è più una teoria, una discussione tra teologi, è una vita vissuta dalle stesse Chiese. Lo sforzo in vista dell'unità dei cristiani è un dovere essenziale delle Chiese.

4. Il Papa decide di visitare il Patriarca al Fanar per scambiare con lui il bacio della fraternità, per pregare con lui, per venire in comunione con lui. Il Patriarca si prepara a fare la stessa cosa quanto prima andando a rendere visita al Papa a Roma. Tutti e due dichiarano che, al lume della carità in Cristo, essi scoprono sempre più l'identità profonda della nostra fede e che i punti di divergenza non possono impedire loro di prendere atto di questa profonda unità. Essi costatano dunque e dichiarano che esiste tra di loro, al di là delle differenze di lingua e di quei punti di divergenze teologiche, una profonda identità di fede comune.

5. Oggi noi possiamo dire che, dopo essere stati tolti gli anatemi tra le due Chiese, l'incontro al Fanar e quello prossimo di Roma realizzano in seno alle Chiese l'unità nella carità. Le due Chiese, nella persona dei loro venerabili Capi, hanno ormai dichiarato che loro sono unite nella carità del Cristo. L'unità nella carità è una nota essenziale della Chiesa. In virtù di questa carità le Chiese hanno riscoperto il loro patrimonio comune nella fede, al di là delle differenze di lingue. Le Chiese sono coscienti dei punti che costituiscono ancora un oggetto di differenze teologiche, d'altra parte esse hanno dichiarato che questi punti non possono impedire ad esse di ricercare e di ricostituire la piena comunione nella carità e nella fede.

6. Il dialogo teologico, dunque, sarà orientato verso la ricerca di questa piena comunione. Esso deve tendere all'unione di tutti, alla piena comunione nella carità e nella fede. Esso deve contribuire ad edificare il Corpo di Cristo, riunendo ciò che è diviso e riassetando di nuovo quello che è disperso. Il dialogo teologico deve essere condotto secondo il principio della piena comunione di quello che è fondamentale per la fede e per la libertà di un pensiero teologico nella diversità degli usi locali, ammessi dalla Chiesa.

È, dunque, questa una nuova teologia che sta per essere sviluppata, la teologia della comunione tra le Chiese, che deve tendere verso la pienezza nella fede e nella carità.

LA TEOLOGIA GRECA ODIERNA

LA CHIESA GRECA E LA VALIDITÀ DELLE ORDINAZIONI ANGLICANE

1. Prologo

Durante il XIX secolo le relazioni della Chiesa ortodossa con la Chiesa anglicana e con le Chiese episcopaliane d'America divennero sempre più strette, nonostante le riserve e le perplessità del Patriarcato ecumenico sull'attività proselitistica dei missionari protestanti nel Medio Oriente, manifestate nella Lettera enciclica di Gregorio VI del 1836.

La fondazione dei vescovadi anglicani di Gerusalemme (1841) e di Gibilterra (1842) favorì i contatti tra queste Chiese. Così, quando il vescovo anglicano di Gibilterra venne a Costantinopoli nel 1868 per consacrare il nuovo santuario anglicano di Pera, il Patriarcato fu rappresentato alla sacra cerimonia e il presule anglicano rese omaggio al Patriarca Gregorio. Questi, dopo una corrispondenza con l'arcivescovo di Canterbury, Archibuls Campell, permise nel 1869 ai sacerdoti ortodossi di compiere la sepoltura degli anglicani che cedevano in Paesi ortodossi, quando non vi fossero sul posto chiese e sacerdoti anglicani.

La visita in Inghilterra (1870) del metropolita di Syros e Tinos, Alessandro Lycourgo, fu un'occasione di nuovi contatti tra gli ortodossi e gli anglicani. Nel 1872, dal metropolita di Cesarea, Eustatio Kleovoulos, venne celebrata a Pera una *dossologia* in onore del Principe di Galles. Nel 1874 e nel 1875 teologi anglicani parteciparono

alle Conferenze di Bonn, tra ortodossi e vecchi cattolici. Questi avevano concordato di respingere l'addizione del *Filioque* nel simbolo niceno - costantinopolitano e di accettare la Tradizione, come fonte della fede cristiana, la divina Eucarestia, come sacrificio propiziatorio, la confessione e la remissione dei peccati.

Dall'epoca del patriarca Costantino V (1897-1901) e dell'arcivescovo Federico Tempel, le relazioni tra le due Chiese erano divenute abituali: a Canterbury esistette una commissione per trattare con le Chiese orientali; il vescovo di Salisbury venne a Costantinopoli per discutere dell'unione e per sottoporre una sintesi della dottrina anglicana.

Il patriarca Costantino chiedeva, però, che i missionari anglicani smettessero la loro opera proselitistica presso gli ortodossi e che le traduzioni anglicane della Sacra Scrittura non fossero vendute in Oriente (Cfr. *Vapheidis - Storia Ecclesiastica, II, pag. 117-124, Alessandria, 1928*).

Il secondo patriarcato di Gioacchino III (1901 - 1912, importante sotto tanti aspetti, doveva aprire gli spiriti dell'Oriente ortodosso ai problemi unionistici. La sua enciclica del 1902, indirizzata ai Capi delle Chiese autocefale (Cfr. *Basilio Stavridès - Storia del Movimento ecumenico, pag. 18-20. Atene, 1964*), metteva a fuoco il problema ecclesiologicalo e chiedeva alle Chiese di riunirsi per preparare il terreno e per studiare come conciliare la dottrina ortodossa dell'unità della Chiesa con l'esistenza delle diverse Confessioni cristiane separate. Il documento concludeva: « Pensiamo che, oltre alla comune utilità che scaturirà dalle nostre reciproche comunicazioni, verrà ancora una volta testimoniato al mondo che nella santa Chiesa ortodossa di Cristo esiste un forte potere morale, la cui sorgente è la verità immutabilmente posseduta e il motore potente l'unità infrangibile delle Chiese ».

Nella replica, spedita nel 1904 alle varie risposte delle Chiese, il patriarca Gioacchino sottolineava alcuni punti: a) l'apparizione nelle Chiese « di scopi e di argomenti di carattere temporale e filitico, in opposizione ai sacri canoni apostolici o sinodali », per cui chiedeva efficaci rimedi; b) le tendenze proselitistiche dei cattolici romani e dei protestanti e la vigilanza del popolo fedele; c) la posizione degli ortodossi di fronte agli sforzi compiuti dagli anglicani e dalle altre Chiese non ortodosse in Oriente a favore dell'unione. « Supponiamo, però, degni di simpatia e di una reciproca disposizione gli anglicani che tendono verso la Chiesa ortodossa e che ci hanno dato non poche testimonianze del loro spirito fraterno. Va da sè che

sono degni della stessa simpatia e stima i cristiani dell'Oriente, che sono più vicini a noi nei loro riti, nelle loro usanze, nella loro dottrina generale, nel governo ecclesiastico e nel culto divino»; d) formarci un comune giudizio e una comune prassi circa il modo di ricevere i sacramenti del Battesimo e dell'Ordine di quelli che sono separati dall'Ortodossia.

L'applicazione più o meno regolare dell'*Economia ecclesiastica*, secondo le Chiese, secondo le epoche, per il Battesimo talvolta, altre volte per l'Ordine, rendeva molto fluida la prassi ortodossa e giustificava pienamente le richieste contenute nella replica alle Chiese del 1904 da parte di Gioacchino III.

A tal proposito riportiamo alcuni interessanti episodi.

Mentre nel 1846 la Chiesa ecumenica imponeva di ribattezzare e di riordinare il metropolita di Diaberkir, Macario, nel 1860 applicava un'altra disciplina e riceveva sacerdoti cattolici col sacro myro e il libello. Nel 1869, d'ordine del S. Sinodo di Atene, l'arcivescovo di Syros, Alessandro Lycourgo, ribattezzava e riordinava il sacerdote anglicano, Giacomo Chrystal, e nel 1904, d'ordine del S. Sinodo russo, l'allora arcivescovo del Nord America, Tichon, futuro patriarca di Mosca, riordinava il sacerdote episcopaliano, Irwin Ingram.

Avremo occasione di spiegare la dottrina dell'*Economia ecclesiastica* e di mostrare che soltanto apparente è l'ambiguità della disciplina ortodossa circa i sacramenti amministrati fuori della Chiesa.

D'altra parte, non c'è da meravigliarsi se gli anglicani, orientati più verso il lato pragmatico dei problemi, abbiano posto più volte, durante il XIX secolo e ancora nel 1902, la questione dell'intercomunione. Ancora nel 1906-1907, il vescovo anglicano di Gerusalemme, P. Blyth, chiedeva al patriarca Damiano di riconoscere come validi il Battesimo e l'Ordine degli anglicani. Il patriarca di Gerusalemme era tuttavia costretto a rispondere che da solo, senza che le altre Chiese si pronunziassero, non poteva prendere posizione alcuna circa un tale problema, tanto più che questo veniva presentato isolato dal complesso delle questioni dogmatiche della Chiesa anglicana.

Altri scambi di vedute si ebbero tra gli episcopaliani d'America e i noti teologi greci, l'archimandrita Crisostomo Papadopoulos e il Prof. Amilcas Alivizatos, che accompagnarono l'arcivescovo di Atene, Melezio Metaxakis, durante il suo viaggio in America nel 1918. Quelle discussioni vennero riprese e continuate a Londra in quello stesso anno.

Nel 1920, per la prima volta, la Chiesa ortodossa venne vivamente pregata di inviare Osservatori alla Conferenza dell'Episcopato

anglicano che si tenne a Lambeth. In quella occasione, il Patriarcato ecumenico inviò a Londra il metropolita di Didymoticha, Filarete Vapheides, l'archimandrita Pagoni, il protopresbitero Callinico, e il Prof. di Halki, Pantelis Komninos. Quest'ultimo, in seguito a questo suo soggiorno, scrisse un libro (1921), in cui si schiera a favore della validità delle ordinazioni anglicane, senza porre condizioni.

2. Primi riconoscimenti delle ordinazioni anglicane.

Costantinopoli

Nel 1922 venne istituita a Costantinopoli dal patriarca Melezio IV Metaxakis una commissione, sotto la presidenza del saggio metropolita di Nicea, Basilio Georgiadis (il futuro patriarca Basilio III), perchè si occupasse di questi problemi. Ne facevano parte, come membri, i seguenti professori di Halki: B. Antoniadès, P. Komninos, I. Eustratiou, B. Stefanidès.

La commissione si dichiarava a favore della validità delle ordinazioni anglicane, tuttavia i due ultimi membri ponevano come condizione il riconoscimento dell'Ordine come sacramento da parte della Chiesa anglicana (*B. Stefanidès - Storia Ecclesiastica, pag. 655. Atene, 1948*).

In seguito a questo parere della commissione, il S. Sinodo riconosceva gli Ordini degli anglicani e ne dava comunicazione sia alle Chiese autocefale sia all'arcivescovo di Canterbury.

Diamo di seguito il testo per specificare meglio il contenuto di un tale riconoscimento.

Una prima lettera che porta la data del 22 luglio 1922 (*Cfr. J. Karmiris - Ta Dogmatika . . . II, pag. 1029-1031*), venne indirizzata ai Capi delle Chiese ortodosse. Dopo aver ricordato il desiderio, spesse volte espresso, della Chiesa anglicana di avvicinarsi alle Chiese ortodosse orientali e dopo aver messo in rilievo le relazioni veramente fraterne esistenti con essa da un secolo, il patriarca spiegava di aver costituito una commissione allo scopo di approfondire i diversi punti che separano le Chiese. Nella sua relazione, la commissione giudicava che circa una questione tanto importante, quale la validità delle ordinazioni anglicane, la Chiesa ortodossa non aveva mai espresso un parere ufficiale, sia nella sua universalità sia attraverso un sinodo particolare, anche se i teologi ortodossi ne avessero già discusso. Certamente una ricerca ufficiale in proposito e una so-

luzione canonica sarebbero di grande utilità alla desiderata unione, superandone uno dei principali ostacoli.

Dopo aver studiato attentamente il documento, il S. Sinodo riteneva: a) che la consacrazione di Matteo Parker, come arcivescovo di Canterbury, ad opera di quattro vescovi era un fatto storicamente attestato; b) che in detta consacrazione e nelle seguenti si ritrovavano completi tutti gli elementi visibili e sensibili di una consacrazione episcopale, indispensabili per gli ortodossi, cioè: l'imposizione delle mani, l'invocazione dello Spirito Santo e l'intenzione di conferire il carisma del ministero episcopale; c) che i teologi ortodossi che avevano esaminato la questione erano giunti, quasi all'unanimità, alla stessa conclusione a favore della validità degli ordini anglicani; d) che la prassi della Chiesa non permetteva di supporre che, in caso di unione, la riordinazione dei chierici anglicani sarebbe avviata; e) che generalmente i patriarchi ed i presuli, che rappresentano lo spirito della Chiesa ortodossa, scrivendo ai prelati anglicani li salutavano come « venerabili fratelli in Cristo » e scambiavano con loro lo abbraccio fraterno.

Il S. Sinodo, pertanto, esprimeva la sua opinione a favore della validità del sacerdozio anglicano e stimava di comunicarla alle altre sante Chiese ortodosse, affinché avessero la possibilità di dichiarare la propria opinione, in modo che venisse conosciuto il pensiero panortodosso circa questo grave problema.

Una seconda lettera al Dr. Randall Davidson, arcivescovo di Canterbury, permette di comprendere meglio il significato di questo riconoscimento.

« Il S. Sinodo, in questa occasione, sotto la mia presidenza, affrontando in pieno la questione ed avendola esaminata sotto ogni suo aspetto, è giunto alla conclusione che, per la Chiesa ortodossa, le ordinazioni episcopali, presbiterali e diaconali della Confessione episcopaliana anglicana possiedono la stessa validità che hanno le ordinazioni delle Chiese romana, vecchio-cattolica ed armena, poichè risultano formate da tutti gli elementi, i quali dal punto di vista ortodosso sono giudicati indispensabili per riconoscere il carisma del sacerdozio per successione apostolica ».

« È evidente che non si tratta di una decisione di tutta la Chiesa ortodossa, poichè, in questo caso, sarebbe necessario che anche le altre Chiese ortodosse siano dello stesso parere della santa Chiesa di Costantinopoli. Il fatto, però, che il Sinodo di una Chiesa, e soprattutto della Chiesa 'prototrono', afferrando la questione, sia giunto a tale conclusione, non è sprovvisto di significato. Perciò, con

grande gioia, partecipiamo la notizia a Vostra Eccellenza, nella vostra qualità di 'prototrono' di tutta la Chiesa anglicana. Siamo sicuri che Voi sarete ugualmente soddisfatto e riconoscerete in questa opinione un progresso nell'opera cara a Dio dell'unione di tutti . . . ».

Gerusalemme e Cipro

Nel Febbraio e nel Marzo 1923, le Chiese di Gerusalemme e di Cipro comunicavano al Patriarcato ecumenico la decisione dei loro rispettivi Sinodi in favore del riconoscimento della validità degli Ordini anglicani.

Il documento gerosolomitano usa gli stessi termini della lettera di Costantinopoli per dichiarare che la Chiesa di Sion riconosceva agli ordini anglicani la stessa validità che « a quelli della Chiesa romana » (*J. Karmiris, op. cit., p. 1032*).

La lettera dell'arcivescovo Cirillo di Cipro del 20 marzo 1923 (*J. Karmiris, loc. cit.*), ci apporta forse qualche cosa di più preciso. Se gli Ordini anglicani possono essere riconosciuti come quelli delle Chiese romana, vecchio-cattolica e armena, questo è detto soltanto nella misura in cui i chierici, che provengono da dette Chiese ed entrano nella Chiesa ortodossa, sono ricevuti senza riordinazione. Rimane pertanto esclusa l'intercomunione, che concederebbe ad un fedele ortodosso di ricevere i sacramenti dalle mani di un anglicano, prima che sia realizzata l'unione dogmatica delle due Chiese, ortodossa ed anglicana.

Alessandria

Passarono alcuni anni, altri contratti furono presi tra le due Chiese durante questo primo decennio del Movimento ecumenico. Soprattutto, una imponente delegazione di vescovi e di teologi ortodossi aveva preso parte alla Conferenza decennale della gerarchia anglicana a Lambeth nel 1930. Il folto gruppo ortodosso era presieduto dal patriarca Melezio Metaxakis, il quale intanto (1923) era stato costretto dai Turchi ad allontanarsi dalla sede del Fanar ed era succeduto al patriarca Fozio di Alessandria nel 1926, sotto il nome di Melezio III. Le discussioni intervenute a Londra tra le due delegazioni ebbero grande importanza per chiarire il contenuto della fede anglicana in materia sacramentaria, anzi eucaristica, sotto il lato sa-

crificale e sotto l'aspetto sacramentario. Mentre alcuni punti essenziali furono illustrati dagli anglicani, il patriarca Melezio espose con chiarezza la dottrina ortodossa dell'*Economia ecclesiastica*.

Tornato in sede, il patriarca alessandrino poneva dinanzi al suo Sinodo la questione delle ordinazioni anglicane e in data 30 dicembre 1930 la Chiesa di Alessandria emanava la seguente decisione: « Il Santo Sinodo, avendo discusso gli atti della Conferenza di Lambeth del Luglio scorso tra ortodossi e anglicani, decide:

a) Riconosce che le dichiarazioni degli ortodossi contenute nel « Riassunto » furono fatte secondo lo spirito della dottrina ortodossa;

b) Poichè la Conferenza di Lambeth ha accettato le dichiarazioni dei vescovi anglicani come l'espressione esatta dell'insegnamento e della prassi della Chiesa d'Inghilterra e delle Chiese in comunione con Essa, le considera come un passo importante sulla strada dell'unione;

c) Poichè, nelle dichiarazioni fatte proprie dalla Conferenza di Lambeth, esiste una piena soddisfazione circa la successione apostolica, la comunione reale del corpo e del sangue del Signore, l'eucaristia come sacrificio propiziatorio e la ordinazione come sacramento, la Chiesa di Alessandria toglie le sue riserve sulla validità delle ordinazioni anglicane ed aderisce alla decisione del Patriarcato ecumenico del Luglio 1922, riconoscendo che i sacerdoti ordinati da vescovi anglicani, passando alla Chiesa ortodossa, non vengano riordinati, così come i laici battezzati dagli anglicani non siano ribattezzati.

Chiesa di Romania

In data 26 aprile 1936, il patriarca Myron di Bucarest comunicava al Patriarcato ecumenico che una delegazione di quattro vescovi e di sei teologi della Chiesa anglicana, mandati dall'arcivescovo di Canterbury, Cosmo Lang, aveva soggiornato a Bucarest dal 1° all'8 giugno 1935 per spiegare alla Commissione di vescovi e di teologi formata dal Santo Sinodo romeno, la questione delle ordinazioni. La delegazione romena aveva presentato ai delegati anglicani la dottrina ortodossa circa il sacramento dell'ordine e poteva certificare che gli anglicani facevano loro la dottrina della Chiesa ortodossa circa l'ordine, con tutti i suoi punti particolari, col suo carattere sacramentale, considerandolo uno dei sette sacramenti.

Il Santo Sinodo della Chiesa romena, nella sua seduta del 20

marzo 1936, aveva approvato la seguente proposizione della sua Commissione: « Avendo esaminato le conclusioni delle esposizioni circa la successione apostolica, l'ordine, la divina Eucaristia, i sacramenti in genere, la Tradizione e la giustificazione e considerando che le dichiarazioni della Chiesa anglicana circa questi punti sono in armonia con la dottrina della Chiesa ortodossa, la Commissione ortodossa romana all'unanimità raccomanda al Santo Sinodo di riconoscere la validità delle ordinazioni anglicane ». « Tuttavia, il nostro Santo Sinodo giudica che la sua approvazione diverrà definitiva soltanto quando l'autorità suprema della Chiesa anglicana avrà confermato le conclusioni della sua Delegazione circa il carattere sacramentale come si trova *in extenso* nella dottrina della Chiesa ortodossa, conclusioni accettate nelle discussioni intervenute dal 1° all'8 giugno 1935 ».

« Noi e il Santo Sinodo della Chiesa romana esprimiamo la nostra gioia in tale occasione, poichè la divina Provvidenza ha preparato la strada affinchè i delegati della Chiesa anglicana possano dimostrarci quanti passi imponenti e decisivi hanno compiuti per chiarire la loro dottrina in armonia con quella della Chiesa Madre orientale ortodossa, fedele custode della fede cristiana conservata in tutta la sua purezza apostolica. Questo riavvicinamento può avere grande utilità nella strada mostrata dal nostro Salvatore, affinchè tutti siano uno. Inoltre la Chiesa romana auspica che simili riunioni di chiarificazione proseguino nell'avvenire, fino a quando lo Spirito Santo avrà diffuso il Suo Spirito per concretizzare perfettamente la dottrina della Chiesa anglicana con lo spirito della dottrina della Chiesa ortodossa orientale . . . » (*J. Karmiris, op. cit. p. 1033 - 1035*).

3. Significato di tali riconoscimenti

I testi dei cinque documenti approvativi delle ordinazioni anglicane sono poco chiari, perchè sottintendono una perfetta conoscenza della teologia sacramentaria ortodossa. Per comprenderli, bisogna avere dinanzi agli occhi il suo principio basilare: nessun sacramento amministrato fuori della Chiesa è valido, perchè la sola Chiesa che ne ha conservato inalterata la verità del Vangelo di Cristo è l'*Una Sancta*, l'unica dispensatrice e maestra della grazia divina. Riconoscere la validità delle ordinazioni anglicane non può, dunque, per una Chiesa ortodossa significare che il sacramento dell'ordine esiste soprannaturalmente nella Chiesa anglicana come esiste all'interno del-

le Chiese ortodosse. Conseguentemente, non si tratta di un valore obiettivo assegnato ad un rito amministrato fuori, ma soltanto di un valore relativo. La lettera del patriarca Melezio IV all'arcivescovo di Canterbury dirà che le ordinazioni anglicane sono per la Chiesa ortodossa come le ordinazioni delle Chiese romana, vecchio - cattolica ed armena. La relatività di tale validità viene ancora più precisata nella lettera dell'arcivescovo Cirillo di Cipro, quando egli sottolinea che i chierici di dette Chiese sono ricevuti nella Chiesa ortodossa senza riordinazione. Qui è sottinteso che qualche cosa esiste nelle soprammenzionate ordinazioni che toglie l'obbligo di reiterare il sacramento. L'esclusione formale dell'intercomunione toglie pure ogni obiettività al sacramento amministrato dagli anglicani. La stessa riserva si ritrova nel punto c) del documento della Chiesa di Alessandria.

Se *l'Una Sancta* è l'unica dispensatrice della grazia divina, va da sé che soltanto tutte le Chiese autocefale riunite, cioè la Chiesa ortodossa, sono in grado di rappresentarla e di parlare con autorità in suo nome. Siamo qui dinanzi ad un punto molto importante dell'Ecclesiologia ortodossa: il potere spirituale plenario della Chiesa di Cristo non è la porzione di una Chiesa isolata, ma tutte, adunate nella suprema autorità che è il Concilio ecumenico, hanno il diritto di rappresentare ufficialmente e indefettibilmente la Chiesa. Il patriarca Damiano non sbagliava nel 1907, quando rispondeva al vescovo anglicano di Gerusalemme che lui solo, senza le altre Chiese, non poteva dare una risposta valida sulla grave questione degli ordini anglicani. Accennava a questa dottrina il patriarca Melezio IV scrivendo all'arcivescovo di Canterbury: « È evidente che non si tratta di una decisione di tutta la Chiesa ortodossa, poichè sarebbe necessario che le altre Chiese ortodosse si trovino dello stesso parere della santa Chiesa di Costantinopoli ». Benchè non sia formulato espressamente negli altri messaggi delle Chiese, il pensiero è identico, poichè ogni documento è indirizzato alla Chiesa Madre, al Patriarcato ecumenico.

Partendo dallo stesso punto di vista ecclesiologico, basilare in proposito ma che non a torto fa correre il rischio di cadere in un certo giuridismo, ognuno può chiedersi in quale misura corrispondeva alla prudenza evangelica e all'esattezza canonica il cercare di risolvere *separatim*, cioè facendo la somma dei pareri delle Chiese autocefale, un problema così delicato ed impegnativo nella prospettiva ecumenica. Non era veramente troppo presuntuosa la frase della lettera patriarcale: « Il fatto che il Sinodo di una Chiesa, e soprat-

tutto della Chiesa 'prototrono', affrontando la questione, sia giunto a simile conclusione, non è privo di significato»? E se una Chiesa, impuntandosi, rifiutasse di allineare il suo accordo con quello delle altre Chiese autocefale?

Poi, cercando di non trasferire criteri giuridici e di indole più occidentale in una problematica orientale e ortodossa, la questione si pone da sè: se soltanto una sola risposta valida può essere data in proposito dal corpo della Chiesa, cioè dalle Chiese riunite in Concilio, quale è il significato della risposta di una Chiesa isolata? Canonicamente, la conclusione sarà impegnativa nella sua propria prassi, soltanto non impegnerà, neppure vincolerà il corpo della Chiesa e la prassi ambivalente della Chiesa ortodossa rimarrà la stessa, con l'ammissione di cristiani separati con il ribattezzamento a Mosca e il sacro crisma a Costantinopoli e viceversa.

Un altro aspetto del problema emerge inoltre dall'analisi dei nostri documenti. La lettera del patriarca Melezio IV alle Chiese autocefale del Luglio 1922 raccoglie e rileva alcuni elementi nelle ordinazioni anglicane che permettono di riconoscere la loro relativa validità. Il fatto storico della consacrazione episcopale di Matteo Parker da altri quattro vescovi garantisce la successione apostolica; la presenza nel sacro rito, compiuto secondo il rituale anglicano, « di tutti gli elementi visibili e sensibili di una consacrazione episcopale, indispensabili per gli ortodossi, cioè l'imposizione delle mani, l'invocazione dello Spirito Santo e l'intenzione di conferire il carisma del ministero episcopale », indica che il sacramento, benchè conferito fuori dalla *Una Sancta*, ha conservato degli elementi che lo collegano ad una tradizione ecclesiastica genuina; i punti sviluppati sotto *c*) e *d*) accennano alla eventualità di una unione con gli anglicani in cui non verrebbe imposta la riordinazione dei loro chierici, ma non indicano il motivo di tale possibilità.

La Chiesa di Alessandria « per togliere le sue riserve sulla validità delle ordinazioni anglicane e per aderire alla decisione del Patriarcato ecumenico del Luglio 1922 », ha dovuto ottenere da parte della dottrina anglicana « piena soddisfazione circa la successione apostolica, la comunione reale del corpo e del sangue del Signore, l'Eucaristia come sacrificio propiziatorio e la ordinazione come sacramento ».

La Chiesa di Romania, soltanto dopo incontri con una delegazione ufficiale di teologi anglicani, è pervenuta ad una certezza circa la dottrina anglicana « della successione apostolica, l'ordine, la divina Eucaristia, i sacramenti in genere, la Tradizione e la giustificazione e

la sua armonia con la dottrina della Chiesa ortodossa ». « Tuttavia, il Santo Sinodo romeno giudica che la sua approvazione circa la validità degli ordini anglicani non diverrà definitiva se non quando l'autorità suprema della Chiesa anglicana avrà confermato le conclusioni della sua delegazione circa il carattere sacramentale, come si trova *in extenso* nella dottrina della Chiesa ortodossa ».

Cosa possiamo dedurre da questi accertamenti? Per giustificare un riconoscimento, pure con il suo valore relativo, bisogna poter trovare nelle Chiese separate che hanno conservato esternamente l'episcopato, che è la sorgente dell'ordine, alcuni elementi basilari che lo collegano alla tradizione. Questi elementi non bastano per convalidare pienamente i loro sacramenti, poichè fuori dell'*Una Sancta* non c'è grazia nè salvezza sicura; però la presenza di tali elementi nella fede e nella prassi di dette Chiese separate permette all'*Una Sancta* di rendere più facile il ritorno all'unico gregge delle pecorelle provenienti da altre confessioni cristiane. Un esempio chiarirà la posizione: l'episcopato conservato dai Luterani, senza la successione apostolica e senza una chiara dottrina sul sacrificio eucaristico e il sacramento dell'ordine, non potrebbe essere oggetto di un riconoscimento qualsiasi, perchè privo degli elementi basilari di cui abbiamo parlato sopra.

In nessuno dei nostri documenti, però, si trova nominata la chiave che dà alla Chiesa ortodossa e alla sua Dogmatica una possibilità di risolvere il difficile problema dei sacramenti amministrati fuori di Essa, sia da eretici o scismatici, sia da vescovi sospesi o degradati. Questa chiave è l'*Economia ecclesiastica*. Essa si trova così inclusa e collegata alla mente teologica ortodossa che nessuno dei cinque Sinodi che, con i loro consiglieri teologici, hanno redatto le lettere di approvazione, ha giudicato necessario specificarla. Se la Chiesa, *Una Sancta*, dispensatrice e maestra della grazia, possiede sola il potere spirituale di amministrare validamente ed efficacemente i sacramenti, Essa può anche οἰκονομικῶς, cioè con l'*Economia ecclesiastica*, ricevere e vivificare i sacramenti amministrati fuori, purchè abbiano certi elementi basilari che li collegano alla Tradizione.

4. La Chiesa di Grecia e le Ordinazioni anglicane

Alla Conferenza di Lambeth del 1930, i vescovi anglicani avevano chiesto alla Chiesa ortodossa di decidere circa la validità dei loro ordini prima della prossima Conferenza del 1940. Due chiese

**CARTINA DELLE CHIESE ORTODOSSE (METROPOLITANE)
DELLA GRECIA, DELLE ISOLE GRECHE E DI CRETA.**

Molte sedi Metropolitane hanno diversi titoli. Per mancanza di spazio sono stati indicati soltanto i nomi delle sedi Metropolitane (Diocesi). Una parte delle isole a destra non trovarono spazio. Pertanto è stata aggiunta giù a sinistra una piccola carta particolare.



● Sedi delle Diocesi o degli Esarcati.

Alcune sedi metropolitane delle isole greche dipendono dal Patriarcato ecumenico di Coesantinopoli.

L'isola di Creta è stata dichiarata recentemente autonoma.

soltanto si pronunziarono Alessandria e Bucarest, come è stato esposto. Con insistenza, l'arcivescovo di Canterbury, Dr Cosmo Lang, visitando Atene e Costantinopoli nell'aprile 1939, pregava l'arcivescovo Crisanto di porre la questione dinanzi al Santo Sinodo di Atene. Prima di impegnarsi, però, l'arcivescovo chiese alla Facoltà di Teologia di Atene di studiare la questione e di riferire in proposito.

Riunita sotto la presidenza del professore onorario K. Dyovouniotis, la Scuola incaricava due relatori: K. Dyovouniotis e A. Alivizatos. Il primo non consegnò relazione, ma ne abbiamo una molto densa dell'Alivizatos. Inoltre, i professori D. Balanos e P. Bratsiotis sottoposero pure due memorandi e il professore P. Trembelas una breve nota. Abbiamo così un ricco materiale che ci permetterà di approfondire la posizione teologica dell'Ortodossia greca.

Relazione del Professore Alivizatos alla Facoltà di Teologia (cfr: Τὸ κῦρος τῶν Ἀγγλικανικῶν Χειροτονιῶν, Atene 1939, pp. 5 - 72).

A) *La premura degli Inglesi, punto di partenza della questione, e suo significato.* La questione del riconoscimento della validità delle ordinazioni anglicane non è nuova; da molto tempo preoccupa non soltanto gli anglicani, ma, attraverso le loro iniziative, i circoli ecclesiastici di altre Chiese. A buon diritto però si può porre la questione: poichè gli anglicani possiedono *de facto*, e ne sono convinti, l'ordine sacerdotale, perchè insistono sul suo carattere sacramentale basato sull'autorità dei loro vescovi, garantito da una successione apostolica ininterrotta? quale è la ragione di una ricerca ostinata di un riconoscimento, soprattutto da parte di Chiese che possiedono senza dubbio il sacerdozio e l'ordine episcopale? Il motivo deve trovarsi nella politica unionistica della Chiesa d'Inghilterra. Nel Movimento ecumenico, essa tiene un posto eminente: il suo carattere episcopaliano assicura all'anglicanesimo un vero prestigio tra le confessioni cristiane figlie della Riforma, che hanno perduto l'episcopato e hanno il desiderio di restaurarlo. Dinanzi alle Chiese tradizionali che l'hanno conservato, il riconoscimento degli ordini sarebbe un elemento di un più stretto riavvicinamento.

Androutsos scriveva in proposito: « essendo tanto difficile e inestricabile il compito dell'unione, è dovere di quelli che lo sostengono di non scoraggiarsi dinanzi alle sue difficoltà, facendo ciò che possono per appianare la strada della fratellanza e della pace delle Chiese, le quali, unite, devono costituire il corpo mistico di cui Cristo è la testa. I capi ecclesiastici non devono essere soltanto preoccupati di pregare per l'unione, ma anche di prendere l'iniziativa del lavoro unionistico;

si può parteciparvi non soltanto facendo progredire le relazioni esterne tra le Chiese e ravvivando lo zelo per l'unione, ma sistemando e riformando religiosamente le cose senza violenza » (*La validità delle ordinazioni anglicane*, p. 85).

Inoltre, se il riconoscimento delle ordinazioni anglicane può riavvicinare le Chiese adesso separate, esso, però, non potrebbe avere automaticamente come risultato l'unione o l'intercomunione, che non dipendono esclusivamente dalla validità del sacerdozio. Come dimostreremo, la validità degli ordini è una cosa a sè, isolata da tutta la questione dell'unione. Una seria ragione potrebbe contribuire a riconoscere detta validità, senza che il riconoscimento causi l'unione con la Chiesa anglicana. La questione è in sè molto semplice ed evidente. Mai si è messo in dubbio la validità del sacerdozio delle Chiese latina o orientale; è certo che queste ordinazioni *a priori* sono riconosciute come valide, ἔγκυρα o secondo una lingua canonica più precisa τοχυρα. Tuttavia, queste chiese sono e rimangono completamente separate dalla nostra e, benchè siano più vicine, il riconoscimento del loro sacerdozio non causa per niente nè l'unione, nè l'intercomunione sacramentale. Androustos dirà ancora: « il riconoscimento delle ordinazioni anglicane, pur compiuto senza esitazione, non determina la fine, ἄρσις dell'eresia, con l'ammissione della Chiesa di Inghilterra come un ramo della vera Chiesa, parallela ed uguale in dignità alla Chiesa ortodossa; e neppure la possibilità di una comunione degli ortodossi con essa, senza previa unione dogmatica. Riconoscere le ordinazioni anglicane, dal punto di vista ortodosso, significa soltanto questo: accettare, *per economia*, i chierici anglicani che passano all'Ortodossia senza riordinazione, come la Chiesa ortodossa l'ha fatto nel passato per molti eretici e lo fa ancora (*Symbolica*, pp. 307 - 308).

Così il riconoscimento richiesto per gli ordini anglicani non deve mai essere identificato con la questione più generale dell'unione. Se il riconoscimento dovesse aiutare l'unione nell'avvenire, un ostacolo verrebbe ad essere tolto ma le questioni rimangono differenti e non devono essere confuse tra loro. Altri scopi, al di fuori di quelli indicati, non devono essere attribuiti a questa ricerca. È preferibile lavorare con lo scopo di una lontana unione con questi mezzi positivi, piuttosto che aspettare l'unione da una azione meccanica e magica dello Spirito Santo, senza nessuno sforzo positivo da parte delle Chiese.

B) *Sulla parte storica della Relazione* non ci tratterremo molto.

Si tratta più di una storia delle relazioni anglicano- ortodosse che di una esposizione della prassi anteriore circa la riordinazione. Se il nome di Palmer è riferito nei suoi contatti con le gerarchie russa e greca, niente è detto del doppio rifiuto che egli ha subito circa il riconoscimento delle sue ordinazioni. La posizione cattolica e la bolla *Apostolicae Curae* sono appena menzionate.

C) *Il punto di vista dogmatico: Posizione ortodossa.*

Poichè, secondo la concezione ortodossa, il sacerdozio è uno dei sette sacramenti e poichè i sacramenti sono dei dogmi, la dottrina sacramentaria sarà essenzialmente dogmatica. Il professore vuole ricercare il genuino pensiero ortodosso presso i Padri.

Tre elementi primordiali dovranno essere esaminati per discernere la validità di un sacramento: a) La collazione di una grazia invisibile attraverso dei segni o delle cose sensibili (*Giovanni Crisostomo, Hom. 82 in Matteo, 4*), indipendentemente dalla dignità del celebrante, grazia che agirà positivamente o negativamente secondo la fede e la dignità morale di chi la riceve; b) L'istituzione dei sacramenti, immediata dal Salvatore o mediata dagli Apostoli; c) La celebrazione dei sacramenti da parte della Chiesa per mezzo di ministri canonicamente istituiti e sulla base di requisiti indispensabili. Ogni altro elemento o altra teoria di « cose », « parole », « forma e materia », di cui tratta principalmente la teologia scolastica, sono per noi sconosciuti, indifferenti e di nessuna importanza per l'istituzione reale del sacramento (*Androustos, Dogmatica, p. 297*).

Così, perchè un rito sia realmente sacramento, secondo il pensiero ortodosso, bisogna che sia poggiato prima su degli elementi esterni; azioni esterne (uso di oggetti materiali e imposizione delle mani) e parole (preghiera, invocazioni), poi sulla fede della Chiesa in primo luogo e sulla fede di quelli che ricevono il sacramento in secondo luogo, perchè la grazia divina viene trasmessa attraverso questi segni sensibili, proporzionalmente alla natura del sacramento e la grazia dello Spirito Santo viene concessa in corrispondenza con i diversi sacramenti. Soli i riti istituiti direttamente o indirettamente da Cristo possiedono questo potere, perchè nessun altro all'infuori del Signore ha il potere di istituire sacramenti o riti, che conferiscono una grazia spirituale speciale. Pertanto, la fede del celebrante nella celebrazione del sacramento non è indispensabile, poichè basta in proposito la fede della Chiesa sulla quale riposa l'azione del ministro,







positiva per la benedizione e la trasmissione della grazia, negativa per la condanna.

Soltanto coloro che sono stati ordinati *ad hoc* possono celebrare i sacramenti, perchè il Signore non ha istituito tutti dispensatori dei sacramenti, ma gli apostoli e coloro che nella Chiesa sono i loro successori e i continuatori della loro missione. Qui, si inserisce la successione apostolica e la sua necessità per l'amministrazione legittima e la validità dei sacramenti. Non si deve, però, confondere l'azione dei suoi ministri, perchè i chierici che sono gli strumenti della Chiesa non sono essi stessi gli autori o i creatori dei sacramenti, ma è sempre la grazia di Dio che agisce per mezzo di loro. Di conseguenza, il carisma trasmesso dal sacramento non è proprietà del sacerdote celebrante, e neppure egli possiede un diritto incontrollato di concedere o di rifiutare il carisma sacramentale. Si tratta sempre dell'opera di Dio, concessa alla Chiesa attraverso i suoi ministri per le necessità spirituali e sulla base di alcuni requisiti. Perciò, i ministri della Chiesa sono considerati e sono *de facto* semplici dispensatori dei sacramenti; senza i necessari requisiti, i sacramenti sono considerati come invalidi e inesistenti e fra i requisiti si trova l'intenzione della Chiesa e non soltanto del celebrante.

L'ordine, benchè, non sia uno dei due principali sacramenti, possiede tutti gli elementi essenziali del sacramento, in quanto fu istituito direttamente dal Signore (non indirettamente come credono alcuni dei nostri). Egli diede lo Spirito Santo ai soli Apostoli e li mandò ad insegnare e a celebrare i sacramenti. Questo potere, e questo carisma, gli Apostoli lo trasferirono a coloro che furono, con una preghiera e l'imposizione delle mani, stabiliti da loro come successori. Così l'ordine, che ha apertamente l'istituzione divina, costituisce *jure divino* la classe dei chierici secondo i tre gradi. Il sacerdozio, o la χειροτονία come lo esprime il rito della celebrazione del sacramento, possiede i segni sensibili della imposizione delle mani e della preghiera; i requisiti necessari corrispondono all'intenzione e alla convinzione della Chiesa; e così è dato il carisma che rende l'ordinato capace di insegnare, celebrare e amministrare. Questo sacramento è stato conferito e lo è ancora da chierici preposti a ciò, chiamati da Cristo, all'inizio, apostoli, e quindi ai loro successori, i vescovi.

Qui potrebbe trovare il suo posto la teoria latina del carattere indelebile, usata da alcuni teologi ortodossi e soprattutto dal patriarca Dositeo nella sua Confessione di Fede. La tendenza attuale della teologia greca è di negare l'origine patristica greca di que-

sta teoria; i suoi iniziatori furono piuttosto S. Agostino e Optato Milevitano. Androutsos, e Alivizatos dopo di lui, spiegano *ex natura rei* la funzione che i latini attribuiscono al carattere indelebile nel caso di ordinazioni conferite da eretici e scismatici, o da vescovi sospesi e degradati. La Chiesa, in quanto è dispensatrice della grazia, non la concede, ma secondo la necessità l'amministra e ne dispone; per ciò una volta data, non può ritirarla, perchè non ha il diritto di riprendere una cosa che non è sua, che non è stata data da essa, ma soltanto amministrata e disposta. Così, nel caso di degradazione, il carisma non è ritirato, non a cagione del carattere indelebile, ma perchè la Chiesa è impotente a farlo, non essendo suo il carisma. Per conseguenza, essa farà ciò che è possibile nei limiti della sua autorità, cioè nell'ambito ecclesiastico sospenderà l'azione della grazia divina; tolta la sospensione, cioè la degradazione, l'ordine agirà canonicamente come prima. Dunque se concorrono queste ragioni e prima di tutto i requisiti necessari per l'ordinante e l'ordinando, il sacramento dell'ordine esiste e la grazia viene trasmessa. Per questi motivi, e non per un riconoscimento arbitrario, la Chiesa ha proceduto nel passato e procede adesso al riconoscimento di ordinazioni nelle Chiese separate, mentre ha respinto la validità di altre, perchè prive di corrispondenti requisiti. Il fatto che la Chiesa talvolta accetta e talvolta respinge la validità dei sacramenti di una stessa Chiesa separata non è per niente spiegato dal potere suo, apparentemente arbitrario, con cui essa rende validi i sacramenti invalidi e invalidi i validi. Qui le condizioni piuttosto della sua vita, differenti secondo i casi, imporranno ogni volta alla Chiesa una prassi differente, senza che una delle due prassi possa rivendicare dei titoli di canonicità o di impegno.

Posizione anglicana: occorre paragonare con la posizione ortodossa la dottrina della Chiesa anglicana, contenuta nei suoi libri ufficiali e interpretata dai suoi principali teologi. In generale, il prof. Alivizatos stima ὑπεορθοδοξώτατα la posizione anglicana.

Nel *Prayer Book*, alla questione: cosa intendere per la parola sacramento? si risponde: « Intendo qualche segno visibile e esterno di una grazia interiore e spirituale a noi conferita, segno istituito da Cristo stesso, come mezzo per ottenere la grazia e come pegno che la garantisce ». L'articolo XXV ci dà un'altra dimostrazione: « I sacramenti istituiti da Cristo non sono semplici simboli del carattere cristiano, ma dei segni efficaci della grazia e della bontà di Dio verso di noi, con i quali Egli opera invisibilmente in noi, ci vivifica, fortifica e sigilla la nostra fede . . . I sacramenti furono istituiti da

Cristo... affinché ne usiamo e soltanto una degna partecipazione nostra può avere influsso efficace; quelli che li ricevono indegnamente assicurano la loro condanna, come dice l'Apostolo». Nel *Prayer Book*, ancora, bisogna cercare ciò che tratta del sacramento dell'ordine: tutti gli elementi sacramentali dell'ordine appariranno così nell'insegnamento e nella prassi della Chiesa anglicana. L'articolo XXIII mostrerà per coloro, che predicano e celebrano i sacramenti, la necessità di essere chiamati e mandati ufficialmente. È sulla base di questi testi che la Chiesa anglicana, benchè considerando il battesimo e l'Eucarestia come i due sacramenti essenziali, considera come sacramento istituito da Dio pure l'ordine, che conferisce la grazia divina, ed è amministrato da chierici canonicamente ordinati, i vescovi.

La Relazione trova pure nell'insegnamento dei teologi un'altra conformità con la dottrina ortodossa e cita i nomi di Gore, Masson e Headlam. Altre testimonianze ufficiali della confessione anglicana, come l'articolo XII dei *Terms of Intercommunion*, approvati dalla Conferenza di Lambeth (1920) riepilogano in un senso ortodosso lo stesso insegnamento. E la medesima Conferenza promulgava la condizione *sine qua non* dell'unione: « riconosciuto dai diversi rami della Chiesa, un sacerdozio che possiede non soltanto la chiamata interna dello Spirito Santo, ma la missione ricevuta da Cristo e l'autorità di tutto il corpo della Chiesa ». E altrove: « Il sacerdozio per la parola di Dio e per i sacramenti è poggiato sul comandamento divino dato alla Chiesa; dall'età apostolica, questo sacerdozio è stato un elemento indispensabile della sua vita. Il sacerdozio rappresenta, a nome e con l'autorità del Signore che ne è la testa, il potere e l'attività che sono propri della Chiesa.

Il sacerdozio è della Chiesa e non di alcuni suoi membri. Nessuno ha il diritto di proclamarsi chierico; occorre che sia ordinato dalla Chiesa e dai suoi rappresentanti competenti. La chiamata interna dello Spirito Santo non basta, è necessaria, inoltre, una chiamata esterna e visibile col mandato della Chiesa. Secondo la disciplina apostolica e della Chiesa antica, questo mandato viene conferito per l'ordinazione, con la preghiera e con l'imposizione di quelle mani a cui fu dato il potere di ordinare. Assieme al mandato è dato al chierico dallo Spirito Santo, in armonia con la preghiera e la fede, la grazia divina indispensabile per compiere le direttive del mandato » (in *Headlam, The Church of England*, p. 127).

Il nostro autore conclude: nessun documento potrebbe essere presentato per dimostrare che la dottrina della Chiesa anglicana non

è conforme a quella dell'Ortodossia. Gli incontri recenti di Bucarest hanno permesso agli anglicani di precisare le loro posizioni e il risultato è stato il riconoscimento degli ordini anglicani da parte della Chiesa di Romania.

Per non dilungarci troppo basterà dire che Alivizatos si appoggia sulla opinione più o meno favorevole dei teologi greci recenti: Androutsos, Crisostomo Papadopoulos, Amvrazis, Damalas, Komninos e pensa che le dichiarazioni date dagli anglicani, in occasione degli ultimi incontri con gli ortodossi, bastano a soddisfare ciò che era richiesto dai teologi ortodossi per supplire all'insufficienza della posizione anglicana.

D) *Il punto di vista canonico.*

Tre sono i casi che si possono presentare: oltre quella del tutto invalida, fatta contro tutte le regole e senza i riti essenziali, due ordinazioni sono possibili: un'ordinazione valida, legittima, canonica, chiamata ἔγκυρος χειροτονία; l'altra semplicemente ἰσχυρά, che si potrebbe tradurre « potenziale ». L'ordinazione valida è quella conferita da un vescovo ai suoi chierici, con la precisa osservanza di tutti i requisiti, o ad un chierico di altra eparchia con le disposizioni richieste in tale caso. Se l'osservanza di una delle regole venisse a mancare, per esempio se un vescovo ordinasse un chierico di altra eparchia senza il permesso del proprio ordinario, si porrà subito la questione della validità e l'ordinazione rivestirà un carattere di invalidità, di illegittimità, di anticanonicità; dogmaticamente e canonicamente si tratterà di una χειροτονία ἰσχυρά ordinazione potenziale.

Si può definirla: una ordinazione invalida, giudicata come non compiuta; essa però possiede, secondo gli elementi della sua struttura dogmatica, *per economia*, la possibilità di non essere reiterata, se alla fine il fatto venisse giudicato opportuno. Praticamente, un chierico che avrebbe ricevuto una ordinazione ἰσχυρά dovrebbe rimanere nel laicato e il suo carattere sarebbe riconosciuto. Tuttavia, se a cagione di una necessità ecclesiastica o per il favorevole giudizio di un vescovo, si volesse chiamarlo al sacro ministero, basterebbe che l'ordinazione invalida sia riconosciuta valida, οἰκονομικῶς, *per una disposizione di economia*. Qui appare chiaramente la differenza tra l'azione sacramentale della Chiesa e la sua azione amministrativa; la prima considera i principi basilari dell'ordine, la seconda li ignora.

I canonisti sono unanimi nel collocare sotto la qualifica di

ordinazioni $\lambda\alpha\chi\upsilon\rho\alpha\acute{\iota}$ non soltanto quelle soprammenzionate, ma le ordinazioni conferite da vescovi degradati, da scismatici o eretici, purchè riconoscano il carattere sacramentale dell'ordine e abbiano conservato ininterrottamente la successione apostolica, come le Chiese latina e armena.

Al giudizio dell'autorità ecclesiastica competente, l'economia applicata a questi casi possiede il significato dell'uso dell'economia a favore di un chierico ordinato solamente $\lambda\alpha\chi\upsilon\rho\omega\varsigma$, a cagione del valore che la sua ordinazione possiede dal punto di vista dogmatico, e non della trasmissione della validità ad una ordinazione eventualmente invalida, tanto più che essa era priva di ogni autorità reale e essenziale se non fosse $\lambda\alpha\chi\upsilon\rho\acute{\alpha}$.

Nella Chiesa antica, prosegue Alivizatos, si era venuti ad una prassi più indulgente circa i sacramenti amministrati fuori della Chiesa. Pure per il battesimo, si giudicava sufficiente il requisito della fede in Dio Trinità e del battesimo conseguente, indipendentemente degli errori accidentali. Così per l'ordine, la Chiesa prospetta le condizioni essenziali, senza tener conto degli sbagli accidentali nella dottrina o nel rituale. La sola base sulla quale la Chiesa ortodossa può appoggiare il riconoscimento $\omicron\acute{\iota}\kappa\nu\nu\omicron\mu\iota\kappa\omega\varsigma$ delle ordinazioni e del sacerdozio delle Chiese eterodosse è prima la professione nella loro dottrina del carattere sacramentale dell'ordine e poi il mantenimento, attraverso una serie ininterrotta, della successione apostolica e della coerenza ecclesiastica che ne risulta. Questi due elementi sono le condizioni *sine qua non* che danno una base ferma al riconoscimento degli ordini di dette Chiese.

Dunque, secondo l'aspetto canonico della questione, le ordinazioni anglicane, collocate per analogia tra quelle degli eretici e degli scismatici, a cagione degli elementi del sacerdozio che senza dubbio esistono nella loro dottrina e nel loro rituale, devono per necessità essere riconosciute come $\lambda\alpha\chi\upsilon\rho\alpha\acute{\iota}$ $\chi\epsilon\iota\rho\omicron\tau\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$. Per conseguenza, il chierico anglicano che entrerebbe nella Chiesa ortodossa non sarebbe riordinato e se l'autorità ecclesiastica richiedesse il suo ministero, la sua ordinazione $\lambda\alpha\chi\upsilon\rho\acute{\alpha}$ sarebbe per economia considerata come $\epsilon\gamma\kappa\upsilon\rho\omicron\varsigma$.

Riordinare un sacerdote che ha ricevuto una ordinazione $\lambda\alpha\chi\upsilon\rho\acute{\alpha}$ è per il professore Alivizatos un errore paragonabile a quello condannato dai Concili antichi, quando proibivano di ribattezzare. Naturalmente, la Chiesa non è mai obbligata di applicare l'economia ai sacramenti amministrati fuori di essa. Rimane libera di ricevere i sacerdoti provenienti da altre confessioni anche come laici, se non

sente l'utilità di far esercitare il loro ministero, ma non potrebbe mai reiterare la loro ordinazione.

Conclusione

Dopo questo studio particolareggiato, la conclusione del prof. Alivizatos non riesce inaspettata: « La nostra Chiesa, ufficialmente invitata a riconoscere le ordinazioni anglicane, basandosi sugli elementi storici, sulla posizione dogmatica e canonica della questione dal punto di vista ortodosso, sulla decisione positiva della maggior parte delle Chiese ortodosse, sulle dichiarazioni ufficiali e categoriche degli anglicani circa la natura del sacramento dell'ordine, che corrispondono alla dottrina della nostra Chiesa, basandosi pure sull'opinione dei principali teologi ortodossi e anglicani, la nostra Chiesa deve riconoscere queste ordinazioni come valide, in questo senso che le ordinazioni attraverso le quali l'ordine è stato conservato nella Chiesa d'Inghilterra sono ἱερωτά, come quelle delle Chiese latina, vecchio-cattolica e armena. Occorre inoltre prendere simile decisione affinché sia scartata la riordinazione dei chierici anglicani, gesto che andrebbe contro la vera solidarietà delle sante Chiese e la loro posizione dogmatica e canonica.

Memorandum del Professore P. Bratsiotis

(Τὸ κῦρος τῶν ἀγγλικανικῶν χειροτονιῶν, *Atene*. 1939. pp. 84 - 129)

Ugualmente interessante, perchè ispirato da uno spirito differente e perchè agita un altro aspetto del problema, è il Memorandum del Prof. Bratsiotis. Sin dall'inizio, notiamo l'osservazione: la risposta alla difficile questione presentata al Santo Sinodo di Atene e da questo, per consultazione, alla Facoltà di Teologia, è resa più difficile ancora dalla decisione troppo frettolosa di cinque Chiese autocefale, senza previo accordo con le altre Chiese e quando la più numerosa, la Chiesa russa, è nell'impossibilità di esprimere una opinione.

Posizione della Questione.

È la prima volta nella storia della Chiesa che un simile problema viene presentato. Talvolta, degli individui o dei gruppi hanno interrogato la Chiesa circa le loro ordinazioni; si trattava di persone desiderose di esservi ricevute con i loro ordini rispettivi. Qui, invece, si tratta di una questione presentata in un modo assoluto da una

Chiesa eterodossa. Nel caso di eretici che fanno ritorno alla Chiesa, oltre la continuità della successione apostolica e la loro dottrina, bisogna avere sotto gli occhi la professione di fede degli individui e il loro ritorno imminente nel grembo dell'Ortodossia. Nel caso presente, si potrebbe respingere *a priori* ogni discussione, poichè il fatto lascia presupporre una concezione della Chiesa inconciliabile con la posizione ortodossa, la quale sarebbe contraria a discutere un punto così essenziale come il sacerdozio. Per accettare la discussione, bisognerebbe, dal punto di vista ortodosso, non limitarla soltanto alla successione apostolica e alla dottrina anglicana circa l'ordine e i sacramenti in genere, ma inoltre si dovrebbe mettere sul tappeto l'insieme del suo insegnamento e della sua prassi per dimostrare la sua concordanza con le posizioni dell'Ortodossia. La distinzione tra verità dogmatiche essenziali e secondarie è di ispirazione protestante e non potrebbe essere accettata. Questo esame prenderebbe il posto della professione imposta ai dissidenti che individualmente fanno ritorno alla Chiesa.

Significato della domanda

È sotto la penna del Bishop Headlam che l'autore vuole trovare il vero significato della richiesta anglicana circa le ordinazioni: « La unione reale, scrive il Bishop di Gloucester, si farà quando avremo unificato il sacerdozio. Già abbiamo ottenuto questo risultato con i vecchi-cattolici e con gli svedesi, *communicatio in sacris*, nella quale l'uno riconosce le sacre funzioni dell'altro e le garantisce per l'avvenire da una partecipazione reciproca alle sue ordinazioni. Ricerchiamo lo stesso presso la Chiesa di Finlandia . . . In questa prospettiva lavoriamo pure presso la Chiesa ortodossa orientale. Su questo terreno, il metodo procede più piano, ma infine un'unità reale sarà realizzata ».

La conclusione dei due professori è la stessa: la domanda presentata dalla Chiesa anglicana non è l'indice di un dubbio soggettivo sul valore delle proprie ordinazioni, ma un metodo nel lavoro unionistico dove gli anglicani tengono un posto eminente. L'unificazione del sacerdozio porterà all'intercomunione sacramentale, meta più facile da raggiungere che non l'unione sul terreno dogmatico.

Prospettiva storica

Se alcuni fatti già ricordati da noi sono ripresi nel Memorandum, accontentiamoci di chiedere al prof. Bratsiotis il riassunto che

ci dà della posizione dottrinale del defunto arcivescovo Crisostomo Papadopoulos: la risposta data nel 1907 dal patriarca Damiano di Gerusalemme fu ispirata da una sua consultazione, poichè egli era allora rettore della Scuola Teologica della Santa Croce. La ricordiamo: « La Chiesa ortodossa non può giudicare nè decidere ufficialmente circa i soli sacramenti del battesimo e dell'ordine della Chiesa d'Inghilterra, indipendentemente dall'insieme del suo insegnamento... la fede di questa Chiesa può essere ufficialmente e validamente giudicata dall'insieme della Chiesa ortodossa ». Durante il suo viaggio in America (1918), parlando a nome dei suoi compagni (l'arcivescovo Melezio e il prof. Alivizatos), egli diceva ai teologi episcopaliani che la validità delle ordinazioni può essere riconosciuta secondo un punto di vista esterno, cioè che l'arcivescovo Parker è stato canonicamente consacrato e che canonicamente egli ha consacrato altri vescovi; per altri punti, circa le ordinazioni anglicane, la Chiesa ortodossa richiederebbe che la Chiesa anglicana dichiari: a) che riconosce l'ordine come uno dei sette sacramenti; b) che ammette l'autorità dei Concili ecumenici; c) che i 39 articoli non sono accettati come Libro Simbolico. Nel suo libro, « *La Questione della validità delle ordinazioni anglicane* », Gerusalemme, 1925 », l'arcivescovo Crisostomo osserva molto bene: « la questione del riconoscimento degli ordini non si pone nella Chiesa ortodossa in un modo assoluto, indipendentemente dalla dottrina di qualche chierico anglicano e dalla sua professione di fede ». Se il Prelato non decide categoricamente circa la questione, egli lascia, però, chiaramente trasparire il suo parere a favore del riconoscimento *per economia*, κατ' οὐκονομίαν, e ci sembra senza condizioni, poichè lascia intendere che le condizioni già richieste da altri ortodossi sono state soddisfatte dalle dichiarazioni di vari teologi anglicani (*op. cit. pp. 58, 69, 71*), senza accorgersi che le dichiarazioni provengono tutte dagli stessi circoli anglo-cattolici. La conclusione molto illuminatrice dell'arcivescovo sarà: « tocca alla Chiesa ortodossa risolvere definitivamente questo problema molto complesso, la cui storia è stata esposta qui con ogni oggettività ».

Degli altri teologi greci il pensiero dei quali è sviluppato dal Bratsiotis, Androutsos, e, prima di lui Damalas, Z. Rosis, Mesoloras, Amyrazis, poi Dyovouniotis, già abbiamo parlato e ci basterà ricordare che si sono schierati a favore di un riconoscimento κατ' οὐκονομίαν nel caso dell'ingresso di un chierico anglicano nella Chiesa ortodossa.

La decisione del Santo Sinodo di Costantinopoli e del patriarca Melezio IV del 1922 ha contribuito molto a rendere più complessa

la questione. È da rincrescere che l'iniziativa del Fanar non sia stata preceduta da una comune discussione tra le Chiese ortodosse. D'altra parte, il libro del P. Komninos, « *Le ordinazioni anglicane* », *Costantinopoli 1921*, che ha molto influenzato gli ambienti patriarcali, già qualificato dall'Alivizatos come superficiale, viene caratterizzato dal Bratsiotis come scritto con manifesto pregiudizio a favore dell'unione e senza uno studio approfondito della storia e delle cose, ispirato unicamente dal libro del Canon. J. Douglas, *The Relations of the Anglican Church with the Eastern Orthodox (1921)*, di tendenza prettamente anglo-cattolica e non riflettendo che uno solo dei tre rami in cui è divisa la Chiesa anglicana.

Così l'atto patriarcale di riconoscimento, oltre che inopportuno dal punto di vista ortodosso, perchè promulgato senza preavviso e preconsultazione delle Chiese autocefale, costituisce il risultato di una informazione unilaterale della questione anglicana.

Il prof. Bratsiotis sembra convinto che il riconoscimento degli ordini da parte del Santo Sinodo di Costantinopoli sia stato « senza condizioni e senza economia » e suppone uno stesso procedimento da parte del Santo Sinodo di Bucarest. Personalmente, sarei tentato di non condividere la sua opinione. L'analisi dei documenti approvativi delle cinque Chiese, fatta al numero 3 di questo articolo, non ha potuto nascondere la loro imprecisione, pur tuttavia il valore relativo attribuito in essi alle ordinazioni anglicane è chiaro, sia per il paragone istituito con gli ordini delle Chiese latine, vecchio-cattoliche e armena, sia per l'applicazione fatta dalla Chiesa di Cipro al caso dei chierici delle Chiese eterodosse che vengono ricevuti nell'Ortodossia senza riordinazione. Certamente, siamo d'accordo con le riserve del professore ateniese, ma un riconoscimento senza economia ci sembrerebbe inconcepibile dal punto di vista ortodosso. Le condizioni non potevano essere altre che un chiarimento della dottrina della Chiesa d'Inghilterra e, se bisogna confessare che il patriarca Melezio si è accontentato delle informazioni presentate al Sinodo attraverso lo studio di P. Komninos, però a Lambeth nel 1930 gli anglicani avevano dato altre garanzie e a Bucarest nel 1935 ne diedero altre ancora, più precise. Il Santo Sinodo romeno aveva sottolineato che la sua decisione non sarebbe definitiva prima che l'autorità suprema della Chiesa anglicana confermasse le dichiarazioni della sua delegazione a Bucarest. Non possiamo riprendere qui la storia dell'accoglienza più fredda che riservata data dai diversi rami della Chiesa anglicana alle dichiarazioni di Bucarest, come la riferisce il Memorandum, ci basterà ritenere che dopo molte discussioni, la Camera alta

della Convocazione di Canterbury nel Giugno 1937 accettò la dichiarazione del Bishop Headlam che considerava quelle dichiarazioni « come una interpretazione valida della fede della Chiesa d'Inghilterra », senza diminuire l'autorità dei 39 articoli e del *Prayer Book*. Inoltre, il principio della *comprehensiveness* rimane valido e permette ai diversi gruppi di pensiero di trovare il loro posto nella Chiesa anglicana.

*Posizione attuale della Chiesa d'Inghilterra
dal punto di vista dogmatico*

Il Memorandum mette bene in rilievo la libertà di pensiero veramente unica, con i suoi tre rami, *schools of thought*, e le tre denominazioni: « *High church*, alta chiesa, conservatrice e ritualista, *low church*, chiesa bassa, protestantizzante ed evangelica, *broad church*, chiesa larga, liberale nelle sue tendenze ». Accanto a questi gruppi, dice il Bishop Headlam, sono i buoni anglicani, che rappresentano il 75 per cento della Chiesa. Alcuni punti comuni raggruppano le tendenze: la Bibbia, l'Episcopato, l'Eucologio e la Corona. L'osservazione è celebre: la Chiesa anglicana è caratterizzata « da una liturgia papista, dagli articoli calvinisti e da un clero armeniano ». Il principio unificatore tra elementi così diversi è la *Comprehensiveness*, specie di allargamento dottrinale e numerico che accetta con una certa indifferenza dogmatica il dualismo: cattolico nella forma, protestante nello spirito.

Il carattere protestante traspare nei Libri Simbolici, soprattutto nei 39 articoli, come pure in alcune parti dell'Eucologio. L'articolo VI afferma che la Scrittura contiene tutto ciò che è oggetto di fede necessaria alla salvezza; durante l'ordinazione, è chiesto al vescovo o al sacerdote ciò che credono in proposito. La dottrina ecclesiologica è tutta imbevuta dallo spirito protestante, poichè si ammette la possibilità e il fatto dell'errore da parte dei Concili ecumenici. Così con saggezza il Dyovouniotis poteva scrivere: « La differenza tra le Chiese ortodossa e anglicana circa le fonti della fede e circa l'infallibilità della Chiesa visibile costituisce manifestamente la divergenza fondamentale e la più importante; è spiacevole che nei contatti tra le due Chiese questa divergenza non sia stata abbastanza sottolineata e che non si abbia categoricamente dichiarato agli anglicani che costituiva un ostacolo assoluto all'unione ».

Mancanza di coerenza in materia ecclesiologica a cui si aggiunge il principio della *Comprehensiveness* e la famosa *Branch Theory*, illustrata da Piusey. Seguendola, nessuna Chiesa visibile possederebbe

tutte le norme del Simbolo della Fede; soltanto la riunione dei tre rami principali, ortodosso, cattolico-romano ed anglicano (e con esso le confessioni uscite dalla Riforma) potrebbe realizzare l'*Una Sancta*.

La dottrina sacramentaria, eucaristica soprattutto, espressa negli articoli XXVIII e XXXI, e un po' pure nell'Eucologio, non dà una assoluta garanzia. L'osservazione dell'Androutsos conserva sempre il suo valore: l'anglicanesimo formato da due elementi inconciliabili e contraddittori, cattolico e protestante, « non può avere una fede assolutamente corrispondente al suo culto e un culto che sia la vivente espressione della sua fede ». Per il sacramento dell'ordine, l'atteggiamento della Chiesa anglicana che accetta la comunione con Chiese prive della successione apostolica contraddice in questo punto la sua affermazione di comunione dottrinale con l'Ortodossia. Il Signor Bratsiotis non ammette la scappatoia degli anglo-cattolici che cercano di diminuire il valore dogmatico dei 39 articoli; con il Dyovouniotis, egli vi vede una manifestazione dello spirito protestante. Senza fermarci in punti particolari, l'esposizione semi-ufficiale della fede anglicana, dal titolo *The Doctrine in the Church of England* elaborata da una commissione di teologi presieduta dall'arcivescovo di York, Dr. Temple, è un elenco di dottrine non soltanto protestanti ma moderniste ed ha sollevato pure negli ambienti anglicani una vera indignazione.

Per concludere l'analisi della posizione dogmatica anglicana, il prof. Bratsiotis fa sue alcune righe del saggio metropolita Germano di Thyatira: « Non possiamo nascondere il timore nostro, come di molti ortodossi, provocato per l'avvenire dalla posizione dogmatica interna della Chiesa d'Inghilterra . . . L'anomalia dogmatica intrinseca della Chiesa anglicana, come si rivela nella circostanza attuale, impone una grande attenzione e una vera riservatezza, ogni volta che si tratta non più di relazioni culturali o di riavvicinamento amichevole, ma di colloqui relativi all'unione dogmatica della nostra Chiesa ortodossa con l'anglicana » (*Ortodossia, giugno, 1939*).

Le ordinazioni anglicane dal punto di vista canonico

Il Memorandum riprende, applicandola ai sacramenti fuori della Chiesa, la distinzione dogmatica dell' $\alpha\kappa\omicron\iota\beta\epsilon\iota\alpha$ o applicazione rigida dei canoni e dell' $\omicron\iota\kappa\omicron\nu\omicron\upsilon\mu\iota\alpha$ o condiscendenza. La disciplina della Chiesa che viene precisata nei canoni apostolici 46, 47, 48 come pure nel can. 45, respinge non soltanto i sacramenti degli eretici ma anche quelli degli scismatici. Viene ricordato l'atteggiamento di Cipriano di

Cartagine e di Firmilliano di Cesarea, cui accenna San Basilio nel suo canone I. Il nostro Autore riassume bene ciò che la sua Chiesa intende per ἀκρίβεια : « Una separazione qualsiasi dalla Chiesa, a cagione dell'eresia o dello scisma, spoglia il dissidente della grazia dello Spirito Santo e gli fa perdere con la successione apostolica nella dottrina la stessa successione nel sacerdozio ». Ecco l'opinione dominante della Chiesa ortodossa. Parallelamente all'ἀκρίβεια la Chiesa antica e la Chiesa ortodossa in seguito hanno usato, secondo le circostanze, dell'οικονομία, a favore della quale i sacramenti invalidi sono riconosciuti da essa come validi.

La Chiesa, però, non ha mai usato di questa condiscendenza o economia a caso e con leggerezza, ma secondo certe regole fisse. Per riconoscere il battesimo occorre che fosse stato amministrato con la consueta epiclesi trinitaria. La storia è testimonia dell'applicazione costante di queste regole. Lo stesso vale per un riconoscimento delle ordinazioni; certe condizioni sono sottintese per permettere l'applicazione dell'economia: a) l'amministrazione del sacramento dell'ordine da un vescovo non separato esternamente e storicamente dalla successione apostolica, anche se eretico e scismatico; b) una sacra funzione nella quale, assieme all'imposizione delle mani del vescovo, vi sia una invocazione della grazia divina per il conferimento del carisma della ordinazione; c) l'accettazione dei tre gradi del sacramento dell'ordine. Come l'Alivizatos, il Bratsiotis non richiede una analogia più stretta tra il rituale della Chiesa separata e quello della Chiesa ortodossa. Come Androutsos, egli non ritiene le osservazioni della Chiesa latina sulla imprecisione delle preghiere dell'ordinale anglicano e non stima che la mancanza di un accenno al carattere sacrificale dell'Eucaristia possa impedire l'applicazione dell'economia. Nella Chiesa antica, gli ariani e i macedoniani, gli errori dei quali circa la S. Trinità erano gravi, furono talvolta ricevuti senza essere ribattezzati.

Oltre a queste tre condizioni particolari, altre più generali sono pure richieste per applicare l'economia: a) il ritorno dei chierici, la cui ordinazione è in dubbio, nel seno della Chiesa ortodossa, « unica dispensatrice della grazia »; b) il bene spirituale di quelli che sono ricevuti e della Chiesa che li riceve; c) una disposizione leale da parte di chi entra nell'Ortodossia; d) la sospensione provvisoria dell'ἀκρίβεια affinché l'economia non sia una regola costante.

Queste condizioni sembrano adempite dalla Chiesa anglicana, secondo il parere della maggioranza dei teologi ortodossi, senza significare una identità di dottrina circa il sacerdozio tra le due Chiese.

Conclusione

1. In contrasto con la loro prudenza abituale, le Chiese ortodosse, dopo la guerra mondiale, hanno manifestato una premura esagerata nel riconoscere le ordinazioni della Chiesa anglicana e nel riavvicinarsi ad essa. Possiamo dire che la sua frazione anglo-cattolica è servita di ponte, mentre i suoi gruppi più protestanti hanno formato dei cavalcavia verso le confessioni luterane.

2. Un largo fossato dogmatico, però, separa le due Chiese: troviamo alla base una concezione differente della Chiesa, allargata ancora dalla *Comprehensiveness*.

3. Indipendentemente da quel fossato dogmatico, mai l'antica Chiesa, nè la Chiesa ortodossa hanno riconosciuto, nè secondo ἁκρίβειαν nè secondo ὁικονομίαν in modo assoluto e nel tempo, i sacramenti amministrati fuori di esse, quando coloro che li hanno ricevuti rimangono nella propria Chiesa. Allontanarsi da questo principio significherebbe ammettere che la Chiesa ortodossa non si considera più come la sola vera Chiesa e l'unica dispensatrice della grazia. L'autore insiste molto perchè la sua Chiesa notifichi questo principio a quella di Inghilterra, perchè: a) la dignità personale e la lealtà lo impongono; b) così verrà spiegato il vero significato del riconoscimento degli ordini lasciato imprecisato dalle altre Chiese; c) così pure verrà dissipata l'impressione nata tra gli ortodossi che la Chiesa ortodossa non si riconosce più come l'unica vera Chiesa; d) questa riserva primordiale permetterà di respingere le insistenze anglicane a favore dell'intercomunione.

4. Se malgrado le differenze dogmatiche, la Chiesa ortodossa può accettare senza riordinazione i chierici anglicani, ad essi, quando entrano nell'Ortodossia, deve tuttavia imporre il ripudio della *Comprehensiveness* e la professione di fede.

5. Il problema del riconoscimento κατ' οἰκονομίαν dovrebbe essere discusso dal futuro prosinodo panortodosso da riunire dopo il ritorno della Chiesa russa a delle condizioni normali di libertà (Il prof. Bratsiotis cita un largo stralcio della lettera del metropolita Sergio, locum tenens del patriarcato di Mosca al patriarca ecumenico Fozio II, in cui rifiuta l'invito di farsi rappresentare alla Commissione dogmatica mista da riunirsi a Londra nel 1931 (Cfr. *Irenikon*, IX, 1932, pp. 165 - 167).

Molto più breve di quello degli altri due, il Memorandum del prof. Balanos è più vicino alle idee esposte dal prof. Bratsiotis.

La Facoltà di Atene deve deliberare con indipendenza e senza subire l'influsso sia di posizioni soggettive, sia delle decisioni di una Chiesa autocefala, poichè solo una sentenza di tutta la Chiesa ortodossa potrebbe modificare e legare il suo giudizio. Se il canone 68 degli Apostoli impone l'obbligo di reiterare l'ordinazione degli eretici, l'applicazione della condiscendenza o economia permette talvolta di escludere dalla regola generale gli eretici che riconoscono il carattere sacramentale dell'ordine e che hanno conservato esternamente la successione apostolica e le dottrine basilari del cristianesimo. Per Balanos, mai una regola precisa ha imposto l'uso dell'*economia*; la Chiesa è stata diretta dalle circostanze e non si può sottoscrivere l'affermazione dell'Androutsos che « coloro che provengono con il sacerdozio dalle Chiese latina o armena non devono essere riordinati » (*Simbolica*, p. 329), perchè una condizione per l'applicazione dell'*economia* non equivale ad un riconoscimento del sacramento dell'ordine.

Il Memorandum sottolinea l'incoerenza dogmatica dell'anglicanesimo e il carattere protestante dei 39 articoli, malgrado gli sforzi degli anglo-cattolici che cercano di minimizzarlo. Non mancano nella Chiesa ortodossa esempi di riordinazione di chierici anglicani e le opinioni dei teologi greci non sono tanto coerenti in proposito.

Conclusioni: 1. *Sensu stricto*, la Chiesa ortodossa, che è la Chiesa una, santa, cattolica, apostolica, è insieme l'unica dispensatrice della grazia divina e, sola, può celebrare e conferire canonicamente i sacramenti. Per conseguenza, non si può dire che la Chiesa sia obbligata a riconoscere come validi gli ordini di una Chiesa separata.

2. Usando dell'*economia*, la Chiesa con un giudizio personale e libero può riconoscere la validità del battesimo e dell'ordinazione di individui che venendo da altre Chiese entrano nella Chiesa ortodossa. Il Balanos riprende la tesi di Costantino Dyovouniotis: « Dispensatrice della grazia divina, la Chiesa può riconoscere il sacerdozio e i sacramenti degli eretici o scismatici dai quali non sono stati celebrati canonicamente e presso i quali la successione apostolica è stata interrotta; essa può pure respingere per delle ragioni che giudicherà plausibili o imperiose il sacerdozio e i sacramenti di coloro che li hanno conferiti canonicamente e che hanno conservato ininter-

rotta la successione apostolica », (*K. Dyovouniotis, Τὰ Μυστήρια, Atene 1913, p. 164; nostro articolo 3° p. 8*). Per giustificare la sua opinione, il Balanos si basa sul fatto che la Chiesa è maestra e dispensatrice della grazia e, quando usa dell'*economia*, non può trovarsi limitata da regole che andrebbero contro la natura stessa dell'*economia*. Invece, i professori Alivizatos e Bratsiotis si allontanano dalla interpretazione del Dyovouniotis.

3. L'essenzone della riordinazione non è una regola o un diritto *ipso jure* per l'una o l'altra Chiesa separata. Non si può dunque dire che le ordinazioni latine, vecchio - cattoliche e armene sono *ipso jure* riconosciute e che mai il loro valore è stato messo in dubbio: molti sono i casi di ribattesimi o di riordinazione di tali cristiani separati completa con un'altra Chiesa.

4. L'*economia* non può *a priori* e *in principio* essere concessa a tutti i membri di una Chiesa. La questione non può ricevere una risposta di principio e generale; non è valida che quando si tratta dell'ingresso di sacerdoti eterodossi nell'Ortodossia. Un riconoscimento di principio non potrebbe essere concepito che nel caso di una unione completa con un'altra Chiesa.

5. Per il caso presente degli ordini anglicani, il prof. Balanos pensa che la Chiesa di Grecia dovrebbe accontentarsi di comunicare alla Chiesa anglicana il punto di vista dei professori della Facoltà e eventualmente dei vescovi, senza impegnarsi direttamente, riservandosi di rispondere con opportunità, ricordando l'osservazione del defunto arcivescovo Crisostomo Papadopoulos: « non è possibile ad una Chiesa ortodossa autocefala di decidere in proposito ».

Nota del Professore Panaghiotis Trembelas

Dopo la riunione decisiva della Facoltà del 30 giugno 1939, il prof. Trembelas consegnò una Nota in cui accenna alla *Comprehensiveness*, incorporata all'anglicanesimo, attribuendole un carattere contraddittorio, se non inconciliabile, con l'Ortodossia. Egli paragona le richieste dei prelati anglicani per entrare in comunione con l'Ortodossia a quelle dei Monofisiti del V e VI secolo, per riconciliarsi con la Chiesa, sotto il patrocinio degli imperatori bizantini. I Concili ecumenici V e VI respinsero dette richieste e salvarono la purezza della dottrina. Dal principio della *Comprehensiveness* derivano al-

terazione della dottrina e confusione del pensiero, opposte all'unità della fede, sempre pegno supremo della Chiesa. Questo principio permette bensì agli anglicani di ricercare con lealtà l'unione con l'Ortodossia, salvaguardando la propria linea di pensiero. Essi, però, non considerano la Chiesa ortodossa come l'Una, Santa, cattolica e apostolica, ma come una delle Chiese con le quali vogliono essere in comunione. Una discussione, pertanto, con la Chiesa anglicana non potrebbe essere proficua se detto principio non venisse ripudiato.

Conclusione

Non tocca a noi tirare la conclusione di questi saggi ed eruditi Memorandi. Il Santo Sinodo lo farà e ne daremo subito il significato. Certamente, esistono divergenze tra le opinioni dei professori di Atene, ma non influiscono sull'essenza della dottrina ortodossa. Questa si presenta come un insieme coerente, la cui chiave di volta è la dottrina della Chiesa, maestra unica e dispensatrice della grazia e conseguentemente dei sacramenti. Il suo potere assoluto sulla grazia fa dei sacramenti nella Chiesa i soli che *ipso jure* possono essere validi. Questo rigore però, viene attenuato dall'economia o condiscendenza di cui la Chiesa può usare dichiarando validi i sacramenti amministrati fuori di essa. La Relazione del prof. Alivizatos si stacca dalle altre, quando apprezza con indulgenza la posizione dogmatica reale della Chiesa d'Inghilterra e vi trova gli elementi essenziali della dottrina ortodossa. Gli altri teologi sono molto più rigidi e condannano le numerose tendenze protestanti dei Libri Simbolici e dell'Eucologio della Chiesa anglicana. Ma, la loro conclusione è identica: la possibilità di ricevere nell'Ortodossia i chierici anglicani senza riordinazione in virtù dell'*economia*. Per il signor Alivizatos, il riconoscimento degli ordini potrebbe essere un punto di partenza verso un riavvicinamento più stretto; per il Signor Bratsiotis e i suoi colleghi, si tratta di una decisione senza un domani immediato.

La Facoltà di teologia di Atene, nella sua seduta del 30 giugno 1939, all'unanimità, decideva che « a rigore, κατ'οικονομίαν, la Chiesa ortodossa riconosce soltanto come validi i sacramenti celebrati da essa. In circostanze speciali, però, la Chiesa, purchè lo riconosca conveniente ed utile, dopo una minuziosa inchiesta delle condizioni, può κατ'οικονομίαν riconoscere l'ordinazione di un anglicano, che passa all'Ortodossia ».

La conclusione la più valida sarà quella del santo Sinodo di Atene:

« Il Santo Sinodo della Chiesa di Grecia, pregato da Sua Grazia l'Arcivescovo di Canterbury, primate della Chiesa d'Inghilterra, di esaminare la questione della validità delle ordinazioni anglicane, ha incaricato la Facoltà teologica dell'Università di Atene di studiare il problema e di riferire in proposito. La Scuola teologica, dopo una inchiesta approfondita sulla questione, ha sottoposto al santo Sinodo la conclusione dei suoi studi e discussioni, già pubblicata nella rivista *Ekklesia* ed in un volume speciale assieme con i Memorandi di quattro dei professori.

« Il Santo Sinodo nella sua seduta del 21 settembre 1939, avendo esaminate tutte le questioni inerenti a questo problema, dopo deliberazione, ha deciso che una materia così importante, come ogni altra simile, è di competenza di tutta la Chiesa ortodossa, senza la quale una Chiesa locale non ha il diritto di decidere in proposito. Lo studio preliminare, per ciò che riguarda la Chiesa di Grecia, appartiene, secondo la sua Carta costituzionale, al santo Sinodo della gerarchia, al quale viene rimandato.

« Il Santo Sinodo ha però deciso, nel frattempo, per ogni caso in cui si presentasse il passaggio di un chierico anglicano all'Ortodossia, di seguire l'ultima prassi della Chiesa e la decisione unanime della Scuola Teologica dell'Università di Atene, e cioè: la Chiesa ortodossa κατ' ἄκριβειαν riconosce soltanto come validi i sacramenti celebrati da essa; però in circostanze speciali, la Chiesa, purchè lo riconosca conveniente ed utile, dopo una minuta inchiesta delle condizioni, può κατ' ὁικονομίαν riconoscere l'ordinazione di un anglicano che passa all'Ortodossia ».

* * *

Scopo di questi articoli era di dare una idea del movimento teologico in Grecia. Pensiamo di aver procurato agli studiosi vari elementi per una ricerca più personale circa il pensiero dogmatico dell'Ortodossia greca. Le nostre note non volevano essere che un quadro nel quale inserire i diversi problemi teologici. Abbiamo se-

guito il filo degli avvenimenti dall'epoca lontana della fondazione della Facoltà ateniense nel 1837. Si avrà potuto così apprezzare lo sviluppo progressivo della Sacra Scrittura e dei santi Padri. Certe circostanze hanno permesso di approfondire alcuni problemi. Il Congresso teologico del 1936 ha sottolineato una volontà di liberare la mente dell'Ortodossia dagli influssi stranieri, influssi assai spesso di provenienza occidentale, e di ritornare all'antica saggezza dei Santi Padri, nutrita dalla parola di Dio attraverso la Sacra Scrittura. La discussione sulla validità degli ordini anglicani avrà dato occasione di apprezzare con quale profondità e accuratezza i teologi di Atene giudicano e studiano la realtà teologica.

Certamente, attorno alle sentenze della Facoltà, si sarebbe potuto aprire un esame storico e teologico. Ma così saremmo stati portati fuori del nostro proposito mentre già abbiamo obbligato i nostri lettori ad una riflessione piuttosto notevole.

(Continua)

Archimandrita **Pietro Dumont OSB**

Matrimonio e Celibato del Clero nel Diritto ecclesiastico orientale

(continuazione da pag. 57, Anno VI, n. 4)

Due serie di canoni trattano, in particolare, il nostro tema. La prima comprende i cc. 5, 51, 21, 22, 23 e 24; la seconda i cc. 17, 18, 19, 25 e 26 (1).

La prima di queste due intende inculcare la santità del matrimonio e la perfetta liceità dell'atto coniugale da parte del cristiano e dello stesso clero coniugato, in quanto esso appartiene alla natura dell'uomo decaduto e posto da Dio in questo eone, accordandogli quello che l'uomo scelse liberamente nell'Eden e cioè la vita animale con tutto quello che essa comporta. In altri termini, Iddio, creando l'uomo, gli elargì il dono della libertà e, sottoponendolo alla prova, gli fece liberamente scegliere l'ascesa verso il cielo, la vita divina, la deificazione, o la discesa verso questa terra, la vita di questo mondo, la vita animale; pure questa opera divina e quindi opera buona.

Iddio non può non rispettare la scelta dall'uomo fatta, senza mentire a se stesso. Ecco perchè gli atti necessari a perpetuare la vita dell'individuo o quella della specie nella forma scelta sono nell'uomo non soltanto leciti ma buoni, perchè dono di Dio; e chiunque pone ostacoli o compie determinate azioni atte a impedire lo svolgimento naturale dell'opera di Dio, compie azione riprovevole, pecca secondo la gravità dell'atto e cade sotto la pena dei sacri canoni.

Il can. 5 impedisce al clero di ripudiare la propria moglie. Dice testualmente:

«Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα μὴ ἐκβαλλέτω προφάσει εὐλαβείας· ἐάν δὲ ἐκβάλλῃ ἀφοριζέσθω ἐπιμένων δὲ καθαιρείσθω»

(1) P. Joannou t.I, 2 pp. 8-53.

Πηδάλιον ed. Ἀστήρ Ἀτене 1957, pp. 1-117. In questa, come in tutte le collezioni orientali, questi canoni apostolici precedono anche quelli dei concili ecumenici.

« Il vescovo, il presbitero o il diacono non ripudi la propria moglie sotto pretesto di pietà; se poi la ripudia, sia scomunicato e, se persevera, sia deposto ».

La scomunica di cui nel canone, deve intendersi *ad tempus* e cioè fino a quando non ritorni sulla propria decisione (2). Se invece intende perseverare nel male, il reo deve esser allontanato dal clero e deposto da ogni grado ecclesiastico. Evidentemente l'allontanamento della donna deve avvenire contro la sua volontà, perchè se è essa a desiderarlo o ad accettarlo e i due decidono d'accordo per darsi alla vita ascetica, non vi è nulla di riprovevole. La disposizione risponde al comandamento del Signore: tranne in caso di adulterio, per nessun'altra ragione si può ripudiare la propria moglie (3). E lo stesso Apostolo aveva aggiunto: « Non privatevi l'un dell'altro se non di comune accordo per un tempo determinato, per attendere alla preghiera e al digiuno, poi ritornate di nuovo insieme, affinchè Satana non vi tenti a causa della vostra incontinenza » (4). « Per il resto ognuno rimanga nella condizione che il Signore gli ha assegnata e nella quale si trovava quando fu chiamato » (5). « Sei tu legato ad una moglie? non cercar di rompere questo legame » (6).

Il diacono, il presbitero e il vescovo, con la sacra ordinazione vengon posti in una realtà soprannaturale, ministri dell'altare, che è sempre uno e il medesimo in cielo e nel santuario terrestre, che per la presenza e l'energia dello Spirito Santo si trasforma in realtà celeste. Ma il matrimonio, cristianamente inteso, è anch'esso icone di una realtà celeste, icone dell'unione tra il divino e l'umano, tra il Cristo e la Chiesa e, per la teologia bizantina, l'icone è pur essa un Mistero, in quanto manifesta il cielo sulla terra, rende visibile l'invisibile. Nessuna opposizione vi può quindi essere tra l'ordine sacro e il matrimonio. Accanto alla realtà eucaristica nel Santuario vi è posto anche per le sante icone. Anzi, il fedele greco prima di ricevere la Comunione si prostra e bacia le icone del Signore e della SempreverGINE, per attingere da esse fede più viva onde vedere con la mente e col cuore la realtà eucaristica.

E' chiaro che ogni promessa che l'ecclesiastico facesse, prima di ricevere uno dei tre ordini maggiori, di abbandonare la propria mo-

(2) Essa comporta l'allontanamento dalla comunione e dalla Sinassi liturgica e la posizione con i catecumeni.

(3) Mt. V, 32.

(4) I Cor. VII, 5.

(5) Ivi, VII, 17.

(6) Ivi, VII, 27.

glie, senza il consenso di questa, sarebbe una promessa del tutto invalida, perchè contro i principi teologici esposti e contro i canoni da essi derivati, come pure contro il detto del Signore: « *l'uomo non separi quello che Dio ha unito* » (7).

Il lato positivo dell'imposizione del celibato al clero (ma qui trattiamo di separazione dei coniugi legittimi e non di altro) non deriva da ragioni teologiche, ma da contingenze organizzative della Chiesa, che pur debbono avere il loro peso e la loro importanza e per cui l'Oriente ha imposto il celibato, o la non convivenza coniugale, ai vescovi. Anche se, come vedremo in seguito, qualche ragione teologica fu messa su, più come giustificazione che come causa, origine della disposizione canonica del concilio trullano.

Del tutto diverso è il caso di chi abbandona il mondo per entrare in monastero. Abbandonando il coniuge, egli abbandona l'immagine dell'unione tra Cristo e la Chiesa, per raggiungere la realtà, in quanto si unisce al Cristo in vincolo indissolubile. In questo caso, per il diritto orientale, il matrimonio è sciolto, in quanto la vita nella continenza, nella verginità, è uno stato più perfetto della vita coniugale (8). Questo è, infatti, lo stato dell'uomo decaduto (9), il quale, vivendo nel riflesso dell'immagine, testimonia la realtà riflessa (perciò l'azione che compie è santa); l'altro è lo stato dell'uomo come Iddio lo volle, come lo sarebbe stato senza il peccato e come sarà dopo la resurrezione (10): condizione necessaria per l'unione con Dio e a cui l'uomo mira come suo fine ultimo, incominciandola a vivere fin da quaggiù, in quanto possibile, come arra, anticipo.

Un apparente contrasto nasce dal confronto di questo canone con i cc. 4 e 33 di Cartagine, i quali prescrivono ai ministri del Santuario, vescovi, presbiteri e diaconi, di astenersi dalle donne. Ma lo stesso sinodo trullano e tutti i grandi canonisti bizantini, come Zonara

(7) Mt. XIX, 6.

(8) Nov. CXVII, cap. 10 di Giustiniano. Cfr. pure la Nov. CXXIII, cap. 40, e la Nov. XXII, cap. 5 dove è detto: « 'Ο μοναχός δοκεῖ τελευτᾶν, » « *il monaco deve considerarsi morto* ».

(9) S. Atanasio, commentando il v. 5 del salmo 50: « ... e nei peccati mi ha concepito mia madre » aggiunge tra l'altro (PG. XXVII, 240 C): « 'Ο προσηγούμενος σκοπός τοῦ Θεοῦ ἦν τοῦ μὴ διὰ γάμον γενέσθαι ἡμᾶς καὶ φθορᾶς, ἢ δὲ παράβασις τῆς ἐντολῆς τοῦ Θεοῦ τὸν γάμον εἰσηγαγε, διὰ τὸ ἀνομήσαι τὸν Ἀδάμ ».

Il precedente intento di Dio era che noi non nascessimo dal matrimonio e dalla corruzione; è la trasgressione del comandamento che ha, invece, introdotto il matrimonio, dopo che Adamo ebbe commesso il peccato ». Citiamo un solo Padre di tanta autorità, ma tutti gli altri non parlano diversamente. In occidente, nello stesso senso parla, tra gli altri, il papa S. Leone Magno nella II Omelia di Natale.

(10) « *Nella resurrezione, nè gli uomini avranno moglie nè le donne marito, ma saranno come gli angeli di Dio in cielo* ». Mt. XXII, 30

e Balsamone, interpretano il pensiero genuino di Cartagine nel senso che i ministri del Santuario devono astenersi da ogni rapporto coniugale prima della celebrazione dei Ss. Misteri. Anche i fedeli sono, del resto, tenuti a questo obbligo prima di accostarsi alla Comunione e immediatamente dopo, come pure in determinati periodi dell'anno liturgico (11). Certamente colpevoli si considerano i rapporti coniugali a Pasqua, Venerdì Santo, Teofania, Annunziazione, Natale, Pentecoste ecc. (12) perchè il cristiano non solo deve vivere la vita della Grazia ma deve testimoniare anche con atti esterni l'unione con Dio e la resurrezione dei corpi. La celebrazione liturgica non è, infatti, un nudo ricordo storico che vuol commemorare un avvenimento di tanti secoli addietro, ma la celebrazione di un dramma divino-umano, che appunto perchè divino è fuori del tempo e, secondo i teologi bizantini, rinnova e rende presente e reale l'azione e gli effetti della celebrazione storica e della realtà escatologica (13). E' questo il comandamento dell'Apostolo, quando dice: « *Non privatevi l'un dell'altro se non di comune accordo per un tempo determinato per attendere al digiuno e alla preghiera* » (14).

Il canone in esame si riferisce indifferentemente ai vescovi e ai due gradi inferiori del sacramento dell'Ordine. Sarà il sinodo trullano a proibire ai vescovi la convivenza coniugale e vedremo allora la sorte delle mogli dei presbiteri promossi all'episcopato. Nel periodo che stiamo studiando ancora il problema non si poneva. Accanto ad una società cristiana, ogni giorno più numerosa, viveva ancora, non meno numerosa, una società pagana, anche se ogni giorno andava sempre più assottigliandosi. Solo con Giustiniano tramonta definitivamente il

(11) « *E Mosè disse al popolo: siate pronti, per tre giorni non vi avvicinerete alla donna...* » (Esodo: XIX, 15). Così Iddio prescriveva perchè il popolo si incontrasse con Lui invisibile; incontro esterno, l'unico possibile prima della redenzione. Ma nell'Eucaristia si raggiunge l'unione con Dio, arra, pegno dell'unione eterna, della deificazione.

(12) Noi ci riferiamo alla sola legislazione e alla spiritualità orientale, senza alcuna intenzione di porre in discussione quella occidentale, diversa dalla nostra. E' nostro solo intento far conoscere all'Occidente il nostro pensiero e la nostra mentalità.

(13) Chi volesse approfondire questo argomento, che appare qua e là in tutti gli scritti patristici, legga in particolare la « *Mystagogia* » di S. Massimo, « *La S. Liturgia* » di Simeone di Tessalonica (PG. CLV, 253), la « *Vita in Cristo* » di Nicola Cabasilas (PG. CL, 493) e « *L'Esposizione della divina liturgia* » del medesimo (PG. CL, 366).

(14) Quanta distanza dalla concezione protestante che ha ridotta l'Eucaristia a un nudo ricordo storico della « *Cena* », spoglio di qualsiasi realtà! Ma per l'Oriente è pure incompleta una concezione che accetti la realtà eucaristica, quindi la transustanziazione, ma si fermi lì senza raggiungere la realtà escatologica, come anticipo. L'Eucaristia, per l'Oriente, è non solo giovedì e venerdì santo, ma è soprattutto la Pasqua. Il Protestantismo si ferma al venerdì santo, e proprio per questo finisce per escludere la realtà, il rinnovo o meglio la continuità del sacrificio, perchè non ne vede la necessità, avendo perduto di vista la meta. Per l'Oriente il venerdì santo non è la meta, ma solo un passaggio obbligatorio per giungere alla Pasqua, che è la sola meta.

paganesimo in Oriente e il sinodo trullano segna, sotto vari aspetti, il termine ad quem della legislazione canonica bizantina, così come essa era venuta formulandosi attraverso i secoli antecedenti, spesso in mezzo a difficoltà derivate dalle circostanze di tempo e di ambiente (15).

Il c. 51 procede oltre e colpisce di censura il clero o il laico che rifiutassero il matrimonio o l'uso di determinati cibi considerandoli un male:

«Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἢ ὄλως ἐκ τοῦ καταλόγου τοῦ ἱερατικοῦ, γάμου καὶ κρεῶν καὶ οἴνου οὐ δι' ἄσκησιν, ἀλλὰ διὰ βδελυρίαν ἀπέχεται, ἐπιλαθόμενος ὅτι «πάντα καλὰ λίαν» καὶ ὅτι «ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον» ἀλλὰ βλασφημῶν διαβάλλει τὴν δημιουργίαν, ἢ διορθοῦσθω ἢ καθαιρεῖσθω καὶ τῆς ἐκκλησίας ἀποβαλλέτω. Ὡσαύτως καὶ ὁ λαϊκὸς ἀφοριζέσθω».

«Se qualche vescovo o presbitero o diacono, o comunque appartenente al ministero sacro si astiene dal matrimonio, dal cibo delle carni e dal vino, non per ascesi ma per disprezzo, dimentico che «ogni cosa era assai buona» (16) e che «maschio e femmina Iddio creò l'uomo» (17), ma bestemmiando reca ingiuria alla creazione, o si corregga o venga deposto e sia scacciato dalla Chiesa. Similmente il laico sia scomunicato».

La disposizione è, in primo luogo, decisamente diretta contro le sette eretiche che qua e là esercitavano discrete influenze negli stessi ambienti ortodossi. D'altra parte intende condannare eccessi di fanatismo che pur partendo da concezioni ammesse e accettate da tutti giungevano poi a conclusioni errate, deformando così il vero spirito della Chiesa.

Abbiamo detto più sopra che per i Padri il peccato originale consistette nell'adesione del primo uomo alla vita animale. Creato sulla terra ma per il cielo, l'uomo, pur preso dalla terra, era stato da Dio rivestito con l'immagine della Sua gloria e nutrito così dalla Grazia, agiva dal suo interno, in condizione di poter raggiungere l'unione con Dio, la somiglianza, la deificazione. Ma, avendolo dotato del dono della libertà, Iddio chiese all'uomo il suo libero consenso. L'uomo preferì la vita della terra, la vita animale e ne accettò quindi tutte le conseguenze. Qui si può chiedere se per i Padri greci il peccato originale

(15) Nell'esame dei canoni di questi primi secoli ci fermiamo a considerare alcuni principi teologici che, apparentemente, può sembrare non abbiano un legame diretto col tema in oggetto, ma che in realtà costituiscono la base autentica della disciplina che trattiamo e che, per comprenderla, è necessario conoscere.

(16) Genesi I, 31.

(17) Genesi I, 27.

fu un peccato sessuale. Poteva anche esserlo, ma la Scrittura non lo dice. Gli atti per perpetuare la vita animale sono due e non uno, rispettivamente per l'individuo e per la specie. L'adesione ad uno solo di essi costituiva già la trasgressione e comportava automaticamente l'adesione all'altro come conseguenza. Ma i Padri interpretano letteralmente la Scrittura in questo caso, la quale dice che nell'Eden vi erano alberi il cui cibo alimentava la vita spirituale dell'uomo, la sua ascesa verso Dio e alberi con cibi che lo spingevano alla terra, cioè alla vita animale. La scelta di questo cibo, proprio perchè costituiva una prova, significò la scelta di tutto il resto e così la prima unione della coppia umana ebbe come frutto il primo omicida, Caino (18).

Il peccato non distrusse in noi l'immagine di Dio. Essa rimase soltanto macchiata (19), offuscata dal veleno iniettato dal serpente che verrà cancellato, purificato dal sangue di Dio (20).

Caduti dalla nostra condizione ipernaturale, che costituiva la vera natura dell'uomo prima del peccato e rivestiti dalla misericordia divina « *di tuniche di pelli di animale* » (21) l'uomo ha acquisito il diritto di usare di quanto Iddio gli ha elargito e che in questo mondo è conforme alla sua natura. Soltanto l'asceti può fargli abbandonare determinati atti e l'uso di determinati cibi, non perchè questi siano un male e una cosa abominevole — come pretendevano le opinioni condannate dal nostro canone — ma per rendere testimonianza alla ipernatura dell'uomo di cui egli fu già una volta rivestito e di cui lo sarà di nuovo alla resurrezione (22). L'astinenza dei rapporti coniugali e il digiuno non hanno come intento e come meta il disprezzo dell'opera

(18) Non perchè unione colpevole, perchè la prova era cessata, ma a dimostrare cosa siano le azioni dell'uomo staccate dalla grazia e dalla misericordia di Dio. La Genesi pone il concepimento di Caino dopo il peccato (IV, 1) e non vi è alcuna ragione di pensare diversamente.

(19) « *Io sono immagine della tua gloria ineffabile, anche se porto le stimate delle colpe...* » (Dall'ufficio bizantino dei defunti). Il tema è diffusamente trattato dall'innografia quadragesimale bizantina, particolarmente dal Gran Canone di S. Andrea di Creta, che si recita solamente il giovedì della quinta settimana di Quaresima.

(20) Dal primo « *Gloria* » del vespro dell'Esaltazione della Preziosa Croce, il 14 di settembre.

(21) Genesi III, 21.

(22) L'asceta vivendo nella verginità, nel digiuno e nell'obbedienza, opera in senso contrario alla trasgressione originale e, quindi, secondo il disegno del Signore; perciò egli è οὐράνιος ἄνθρωπος, uomo celeste, ἐπίγειος ἄγγελος angelo terrestre, e la divisa che egli indossa è chiamata ἀγγελικὸν σχῆμα divisa angelica, perchè emblema di chi si è spogliato dell'animalità misticamente, pur vivendo in questo mondo animale.

Gli stiliti, che passavano la vita sopra una colonna, gli asceti delle meteore della Tessaglia, che si alzavano dalla terra con i loro monasteri, volevano essere simbolo di chi abbandona la vita di quaggiù per vivere in cielo. Così i solitari delle caverne, come quelli delle grotte della Cappadocia o di Puglia, o gli asceti del deserto, miravano allo stesso scopo.

creata da Dio, ma la veste bianca del battesimo e cioè la veste luminosa della resurrezione che i battezzati portano per tutta una settimana, immagine del regno eterno, al posto delle tuniche di pelli di animali (23). La tradizione antica della Chiesa impone questi periodi di penitenza sempre in preparazione a solennità che celebrano l'unione dell'uomo con Dio, così la Pasqua, celebrazione del giorno eterno, il Natale, unione dell'uomo con Dio nel tempo, Dormizione della Tut-tasanta, unica creatura in cui l'unione con Dio è perfetta perchè già risorta, SS. Pietro e Paolo, fundamenta della Chiesa nella quale si compie l'unione tra l'umano e il divino. Lo stesso giorno di venerdì è il giorno in cui fu compiuta la trasgressione originale, perciò è giorno di digiuno (24). Non quindi disprezzo, ma testimonianza e manifestazione di fede. E nello stesso senso deve interpretarsi l'astinenza totale dalla carne, per tutta la vita, di quanti professano la vita religiosa nei monasteri.

I cc. seguenti trattano più dettagliatamente della integrità del corpo di chi aspira al sacro ministero. I precedenti condannavano ogni dottrina contro il matrimonio; questi vogliono condannare tutti quegli atti inconsulti di chi giungeva fino a ferire sé stesso per disprezzare il matrimonio e considerava poi simili elementi fanatici come i più adatti, perchè si dicevano asceti, a entrare nel clero.

Can. 21. « *Un eunuco, se reso tale da insidia di altri uomini o se nelle persecuzioni (25) gli sono stati amputati gli organi virili, oppure se è nato così, ed è degno, potrà essere ordinato vescovo* ».

In altri termini l'eunuchismo non costituisce impedimento agli

(23) Il rito della spogliazione del battezzando, con cui ha inizio la liturgia battesimale, ha importanza non minore del rito della vestizione della tunica bianca, luminosa, che avviene subito dopo il santo lavacro.

(24) Non è nemmeno il caso di considerare seriamente l'asserzione di alcuni, secondo cui l'origine del digiuno nella religione — in quasi tutte le religioni — sia dovuta a misure igieniche. Anche qualche studioso cattolico si fa qualche volta tentare da simili asserzioni di tipica marca storico-materialista. Ma l'asserzione è ridicola. Ad Antiochia, prima di imporre le mani su Barnaba e Saulo (Atti XIII, 3), digiunano e pregano, non certo per misure igieniche. E così prima dell'ordinazione di sacerdoti (Atti XIV, 22), si digiuna. E la Didachè prescrive il digiuno per chi viene battezzato e per chi battezza, come oggi ancora fa la Chiesa orientale. Lo scopo del digiuno e della continenza è quello di indirizzare l'uomo nella sua ascesa verso Dio in senso contrario alla sua discesa verso il mondo animale. Perciò, per noi orientali, una comunione o una sacra ordinazione ecc. dopo aver mangiato o dopo aver avuto rapporti coniugali, è azione sacrilega. L'Occidente ha, su questi temi, una mentalità del tutto diversa dalla nostra e altro è il significato che attribuisce a determinate azioni, come, ad esempio, il digiuno. Giunge, perciò, a conclusioni diverse dalle nostre. Dobbiamo conoscere e rispettare il loro modo di vedere, come essi debbono conoscere e rispettare il nostro.

(25) Al tempo della redazione di questo canone era, adunque, ancora epoca di persecuzioni, o almeno erano in vita i testimoni di esse. Testimonianza preziosa per gli storici circa l'epoca di redazione dei « *canoni apostolici* ».

ordini sacri, a patto che sia senza colpa e il minorato non sia lui stesso autore della propria condizione. Si tenga presente che in quei tempi questa prassi era assai diffusa durante le incursioni belliche come nelle corti dei principi.

Can. 22. « *Se qualcuno avrà evirato sè stesso non potrà entrare nel clero; egli è, infatti, un suicida e nemico della creazione di Dio* ».

Ecco la differenza con il canone precedente. Qui egli è responsabile del suo stato. La disposizione rimane valida anche se il reo si pentisse del suo gesto folle, per cui non potrà mai entrare nella carriera ecclesiastica. Potrebbe, se pentito, entrare in monastero a far penitenza.

Can. 23. « *Se qualche ecclesiastico si evira sia deposto, perchè è uccisore di sè stesso* ».

Anche se da sano è entrato nell'ordine sacro e poi si ferirà volontariamente, dovrà essere ridotto allo stato laicale. Non viene scomunicato, perchè gli basta la pena della degradazione.

Evidentemente la legge vale per qualsiasi grado ecclesiastico dal lettorato al cantonato fino all'episcopato.

Il cantore che facesse questo per ragioni artistiche non può cantare più in Chiesa.

Can. 24. « *Il laico che si sarà evirato sia scomunicato per tre anni, perchè egli è insidiatore della propria vita* ».

La scomunica lo esclude da ogni partecipazione alla vita liturgica, quindi dalla comunione, dalla confessione e da tutti i sacramenti. Egli potrebbe confessarsi, ma l'assoluzione gli verrà data dopo i tre anni di penitenza. In questo periodo farà particolari digiuni e preghiere. Verrebbe assolto se, pentito, si trovasse nel frattempo in fin di vita, ma se guarisse dovrebbe riprendere il suo stato di penitente, pur avendo ricevuto durante la malattia assoluzione e comunione.

Qui si potrebbe chiedere: come mai l'ecclesiastico che commette lo stesso reato viene soltanto degradato, mentre il laico è allontanato dalla Chiesa per tre anni? Si parlerà più giù di questo argomento nel commento al c. 25. Basta qui riferire il detto della Scrittura di non inveire due volte contro una persona; si noti poi che l'ecclesiastico deposto non potrà per qualche tempo — secondo il parere del vescovo o del suo padre spirituale — avvicinarsi alla comunione, pur essendogli permesso di partecipare alle sinassi liturgiche.

A considerare queste disposizioni della Chiesa, si comprende facilmente quale fosse lo stato delle cose in quei tempi e quanta influenza questo stato di cose abbia esercitato sulla gerarchia per decidere in favore del matrimonio del clero.

Noi siamo convinti, e ci convinciamo sempre più dallo studio più approfondito dell'argomento, che se in appendice alla dottrina teologica e mistica sul peccato originale e sul matrimonio non fossero venute fuori opinioni errate in contrasto con la tradizione apostolica, anche l'Oriente avrebbe imposto il celibato al clero, come fece più tardi l'Occidente, dove non solo l'eco delle eresie in questione arrivò assai smorzata ma le stesse speculazioni mistiche degli orientali non incontrarono mai troppo favore.

Stabilita come punto fermo la possibilità per il clero, anzi l'obbligo in determinati casi, di convivere con le proprie consorti, messa in risalto la santità del matrimonio e l'irrepreensibilità dell'atto coniugale per il clero come per i laici, la legislazione della tradizione apostolica procede oltre e circoscrive il matrimonio del clero entro limiti invalicabili e che, al contrario dell'Occidente, non conoscono dispense.

Il diritto canonico occidentale, infatti, impone il celibato al clero, ma lascia poi al vescovo di Roma la possibilità di concedere degli strappi in deroga alla legge stessa. Il diritto ecclesiastico orientale permette al clero di contrarre nozze legittime; ma i limiti entro cui le pone mirano a mantenere intatte le concezioni teologico-mistiche che le stesse disposizioni intendono inculcare e sottolineare; e perciò di certi canoni non vi possono essere deroghe o dispense, perchè nessuno può dispensare dal professare la retta dottrina. Un punto di disciplina canonica stabilito da un sinodo potrebbe essere un atto dettato da convenienze puramente organizzative perchè la Chiesa opera tra gli uomini; ma potrebbe anche essere, e lo è assai più spesso, soprattutto in Oriente, una convergenza dottrinale della tradizione delle varie Chiese locali che i padri di un sinodo vogliono sia manifestato esteriormente con quel determinato atto disciplinare (26).

(26) Quante volte nella storia della Chiesa certe prese di posizioni degli orientali furono giudicate in Occidente fanatismo cieco, mentre erano soltanto encomiabile attaccamento alla Fede. L'errore consiste nel non comprendere vicendevolmente le rispettive posizioni che, spessissimo, identiche nell'unità del dogma sono poi divergenti nel modo esterno di manifestarlo. In Occidente il simbolismo mistico rappresenta una frangia esterna della religione più o meno trascurabile; per l'orientale è impregnata di esso tutta la sua vita religiosa con conseguenze enormi su tutta la disciplina della Chiesa. Che importanza ha per l'occidentale pregare in ginocchio o in piedi? segnarsi con due o tre dita o con tutta la mano? Avvicinarsi o non avvicinarsi all'Altare? mettere in una chiesa uno o più altari? Mettere sull'altare l'immagine di Dio Padre, o di Gesù Cristo o di un qualsiasi Santo? Per l'orientale tutte queste cose sono manifestazioni esterne di un contenuto dogmatico, quindi tutt'altro che indifferenti! Bisogna altresì che esse rispecchino precisi canoni e non si presentino come certe iconostasi degli uniti, dove esiste solo una gran confusione dei soggetti dipinti (ne abbiamo visto alcune nelle loro chiese ed hanno suscitato in noi compassione ed ilarità!). E' necessario chiarire questi concetti, spiegare le rispettive posizioni per rispettarci vicendevolmente e amarci. Sarà questa la prima condizione necessaria per un vero ecumenismo.

La seconda serie dei « *canoni apostolici* », e precisamente i cc. 17-18-19, intendono delimitare la possibilità del matrimonio del clero ponendo una distinzione tra questo e il laicato cristiano. A questi si aggiunge il c. 26 che tratta del matrimonio dopo l'ingresso nel clero e il c. 25 che regola la posizione di un membro del clero che cade in colpa grave.

Can. 17:

«Ὁ δὺςὶ γάμοις συμπλακεὶς μετὰ τὸ βάπτισμα, ἢ παλλακὴν κτησάμενος, οὐ δύναται εἶναι ἐπίσκοπος, ἢ πρεσβύτερος, ἢ διάκονος, ἢ ὄλως τοῦ κατὰ λόγου τοῦ ἱερατικοῦ».

« Colui che si è unito in due matrimoni dopo il battesimo oppure abbia avuto una concubina non può essere ordinato vescovo o presbitero o diacono o comunque in qualsiasi grado del ministero sacro ».

La disposizione impedisce l'accesso all'ordine sacro di qualsiasi grado, maggiore o minore, ai vedovi che si fossero riammogliati. La disposizione rimane pienamente valida non solo per il vedovo che convive con la seconda moglie, ma anche nel caso in cui la seconda moglie gli morisse e lui rimanesse solo, sia pure senza figli. Il fatto stesso di aver preso una seconda moglie è impedimento per la sacra ordinazione. Evidentemente per seconde nozze bisogna intendere soltanto quelle celebrate dopo il battesimo. L'uomo quindi che prima di esser battezzato avesse avuto cento mogli, o una donna avesse avuto cento mariti, prima del battesimo, una volta illuminati debbono considerarsi vergini a tutti gli effetti, perchè il battesimo è una nuova nascita e il vecchio uomo rimane per sempre seppellito, morto, nelle acque santificate.

Per matrimonio deve poi intendersi non solo quello celebrato con il rito delle corone, che costituisce propriamente il sacramento, ma anche se celebrato con i soli sponsali (Ἀρραβών) perchè gli sponsali costituiscono il contratto nuziale. La disposizione va anzi più in là. Anche il semplice concubinato con una donna, senza quindi l'intervento di alcun rito sacro, costituisce già l'impedimento. E' appena il caso qui di ricordare che il concubinato di cui nel canone deve essere inteso nel senso voluto dal diritto romano, che la legge civile allora, anche in Oriente, riconosceva come matrimonio pienamente valido, anche se la Chiesa — sempre in Oriente — non ha mai riconosciuto simili contratti nuziali come qualsiasi altra forma

senza rito religioso (27). Rimane però altrettanto vero che qualsiasi forma di concubinato, anche inteso nel senso odierno comune, preclude l'accesso agli ordini sacri anche dopo la separazione e il pentimento (28).

Il canone ricalca un concetto, anzi una precisa disposizione data dall'Apostolo Paolo: « *I diaconi siano persone che si sono sposate una sola volta* » (29); « *Una donna per appartenere all'ordine delle vedove... deve esser stata moglie di un solo marito* » (30); « *...Costituisci i presbiteri in ciascuna città. Ognuno di essi sia irreprensibile, non abbia preso moglie che una sola volta* » (31). Già l'Antica Legge aveva imposto questi precetti al sacerdozio: « *... (i sacerdoti) non prenderanno per moglie una meretrice, nè una donna disonorata, nè una ripudiata dal suo marito, poichè il sacerdote è consacrato al suo Dio...* » (32). L'Apostolo ha dichiarato la piena validità di questi precetti, e a maggior ragione, per il clero della Nuova Legge.

Si potrebbe chiedere perchè un cristiano che abbia contratte seconde nozze legittime e benedette dalla Chiesa, entro i limiti delle leggi canoniche, si debba veder preclusa la vita al ministero sacro anche rimanendo di nuovo vedovo, senza figli, solo. La Chiesa dei primi secoli, e ancora oggi la Chiesa orientale, non ha mai avuto simpatia per le seconde nozze. L'Oriente soprattutto le ha sempre considerate tollerate più che ammesse. La liturgia bizantina ha per le seconde nozze un rito diverso da quello delle prime e i Padri hanno contro di esse parole roventi, in modo particolare Basilio e Gregorio il Teologo. Il rito liturgico orientale esclude i digami dalla comunione e proibisce al clero di partecipare al banchetto nuziale di questi. Intende chiaramente manifestare che non si tratta delle nozze di Cana, dove, secondo la nostra tradizione, il Signore ha istituito il Sacramento. Questo modo di pensare e di agire così rigoroso non è che l'applicazione di quanto impone la Scrittura per bocca dell'Apostolo. Perchè? Il vero matrimonio cristiano è l'immagine riflessa negli sposi dell'unione tra Cristo e la Chiesa, icone del « *Grande Mistero* » di cui l'Apostolo. Ma perchè questa immagine, questo riflesso, sia possibile, è necessario che le persone, la materia e le cir-

(27) Oggi ancora per la legge civile greca non può esistere matrimonio senza rito religioso; in ogni caso, anche in caso di necessità.

(28) Il can. 31° di S. Niceforo ordina al clero di non ricevere le offerte liturgiche dei concubinari finchè rimangono tali.

(29) A Tim. III, 8

(30) A Tim. V, 9.

(31) A Tito, I, 5-6.

(32) Lev. XXI, 7.

costanze siano adatte alla funzione antitipica di un *Typos* che è la stessa santità. Ora Cristo e la Chiesa una sola volta hanno contratto le nozze e perciò nel cristiano soltanto le prime nozze sono veramente l'immagine, il riflesso del « *Grande Mistero* ». Le nozze successive non rappresentano più direttamente questa immagine. Esse sono soltanto un riflesso dell'immagine e non dell'originale e quindi una immagine deformata. E la deformazione è tanto maggiore quanto più si allontana dall'originale. Ecco la ragione per cui le nozze successive nel diritto orientale hanno un limite posto dalla Chiesa. E così le quarte nozze vengono considerate talmente lontane dall'originale per cui in esse non si riscontra più il riflesso del « *Grande Mistero* ». Le quarte nozze sono perciò nel diritto orientale non più un'azione sacra ma solo un atto di fornicazione (33).

La ἀκρίβεια, e cioè l'esattezza della legge canonica, che propriamente manifesta il principio teologico, esclude le seconde e le terze nozze dei vedovi; esse vengono ammesse dalla οἰκονομία che non è la dispensa o la « epicheia » del diritto occidentale, ma è un atto dell' ἔλεος, della misericordia divina (che la Chiesa interpreta e applica) osservando e tenendo conto dello stato di infermità e di miseria dell'uomo sulla terra. Le seconde e le terze nozze non celebrano, dunque, il « *Grande Mistero* » ma sono soltanto ammesse come rimedio alla concupiscenza, giusto il detto dell'Apostolo: κρεῖττον γαμήσθαι ἢ πυροῦσθαι « meglio sposarsi che bruciarsi » e intanto sono ammesse in quanto non perdano di vista il mistero di cui sono un riflesso, anche se imperfetto. Al momento in cui lo perderanno di vista, perchè troppo lontane, la Chiesa le condannerà.

Evidentemente, proprio perchè atto della condiscendenza divina, esso si applica ai soli uomini carnali, σαρκικοί, e cioè di questo mondo. Ma il ministero sacro è ministero di cose divine e opera su un piano

(33) Non si venga a dire che l'atteggiamento del cristianesimo orientale verso le nozze successive dei vedovi e particolarmente l'esclusione assoluta delle quarte nozze rappresenti una... reliquia del concetto deteriore che alcune antiche sette eretiche avevano sul matrimonio. Pensare questo è un errore grossolano. La dottrina chiaramente professata dai Padri (la famosa frase « *la famiglia piccola Chiesa* » è del Crisostomo) e lo stesso fatto del matrimonio permesso al clero dimostrano precisamente il contrario. E' la concezione che essi hanno dei sacramenti a farli giungere a determinate conclusioni. Atanasio, Basilio, il Nazianzeno, il Nisseno, il Damasceno non erano uomini da farsi influenzare da dottrine eretiche. Lo Pseudo-Dionisio definisce i sacramenti: « Αἰσθητὰ εἰκόνες τῶν ἑπουρανίων, immagini sensibili di cose celesti » e altrove: Τὰ αἰσθητῶς ἱερά τῶν νοητῶν ἀπεκονισµατὰ καὶ ἐπ' αὐτὰ χειραγωγία καὶ ὁδός, riproduzioni sacre sensibilmente riprodotte di cose soprannaturali, guida e via verso di esse ». (PG. t. III, 397 C). Il matrimonio è quindi visto soltanto come riproduzione del mistero dell'unione Cristo-Chiesa con tutte le conseguenze che ne derivano anche ai fini di eventuali invalidità o annullamenti e sino al problema dell'indissolubilità dove, senza dubbio, il punto di vista orientale differisce da quello occidentale, almeno oggi.

soprannaturale. Le prime nozze sono per i ministri sacri, perciò, perfettamente legittime; esse non li abbassano dal cielo alla terra, appunto perchè riflesso di mistero celeste « *del Grande Mistero* ». Li abbasserebbero le seconde nozze, perchè tipiche di questa terra; perciò rimarranno per essi escluse, e chiunque si sarà abbassato così, rimarrà inadatto al ministero celeste.

Il laico non adempie a funzioni celesti; entro limiti perciò circoscritti, può essere a lui permesso ciò che non è permesso all'ecclesiastico. E' vero che anche il laico, con il sacramento della Cresima, è rivestito del sacerdozio regale; ma è soltanto l'azione propriamente liturgica in cui opera lo Spirito Santo, che, postasi fuori del tempo, rende presente e attuale la visione escatologica. Il laico cristiano è uno che aspira al cielo e che, quale anticipo, in determinati momenti egli riceve fin da quaggiù. Ma, egli vive sulla terra nelle condizioni dell'uomo decaduto e rialzato dalla misericordia divina. L'ecclesiastico, preso dagli uomini, vien messo in disparte dallo Spirito come Suo strumento, per operare il trasferimento degli uomini dalla terra al cielo. Egli opera perciò in continuità nel cielo e nella terra e deve perciò vivere come un essere celeste, intermediario, come il Cristo, tra Dio e gli uomini. (34).

Entro questa cornice mistica a cui l'Oriente si attiene rigorosamente nella propria legislazione canonica, qualche discussione vi può essere — e in realtà vi è stata — circa la posizione del lettore e del cantore e, a maggior ragione, degli accoliti e degli addetti alle porte, dove e quando questi ministeri minori esistevano (35). Si tratta in realtà di un diverso modo di vedere la funzione del lettore o del cantore; se sia cioè un ministero celeste o terrestre; il resto è corollario, conclusione logica e viene da sè (36). Alcuni canonisti, tra cui Balsamone, interpretano il canone apostolico nel senso di permettere al lettore - cantore le seconde nozze ma di precludergli l'avanzamento nei gradi superiori. Ma la Grande Chiesa si è attenuta alla interpre-

(34) I rapporti tra Dio e l'uomo non si possono avere se non nella Chiesa e tramite la Gerarchia, perchè gli Apostoli sono la « *bocca del Verbo* » (Ufficio bizantino del 29 giugno). Quanta differenza con le concezioni protestanti!

(35) Il primo grado degli ordini sacri, nella liturgia bizantina, oggi è il lettore-cantore. Nei primi secoli non mancarono anche in Oriente, in alcune Chiese locali, altri ordini minori.

(36) Non vi è dubbio che il vescovo (e quindi il presbitero) è icone del Cristo e il diacono icone dell'Angelo che ministra, perciò su un piano soprannaturale. Ma il lettore-cantore? Egli non entra nel Santuario, svolge quindi la sua opera soltanto sulla terra; ma Cristo è venuto sulla terra e i cantori sono accanto a Lui con gli Angeli per inneggiarlo in rappresentanza del creato (salmi 148, 149, 150).

tazione più rigorosa e il Patriarcato Ecumenico non ha ammesso a Costantinopoli lettori-cantori uniti in seconde nozze (37).

Anche S. Basilio nel canone 12° interpreta la disposizione nel significato restrittivo. Ciò significa che a Cesarea, al IV secolo, era già questa la tradizione antica; e non fa meraviglia, tenuta presente la disposizione che l'Apostolo impartisce a Timoteo circa le vedove, anche se i meno rigoristi interpretano «vedova» per «diaconessa» e quindi considerano l'obbligo a cominciare dall'Ypodiaconato.

(continua)

Giuseppe Ferrari

(37) Alla fine del 1700 a Costantinopoli era Protopsaltis (capo del coro destro) della Grande Chiesa un celebre cantore chiamato Pietro Vizandios. Rimasto vedovo si risposò e perdette il suo posto, dovette anzi abbandonare Costantinopoli dove era visto male, per cui fu chiamato Pietro «il fuggitivo» ed è conosciuto come tale nella storia della musica bizantina avendoci lasciato delle celebri composizioni.



PIANA DEGLI ALBANESI

HA IL SUO PROPRIO VESCOVO RESIDENZIALE

Il S. Padre, Paolo VI, con Bolla pontificia del 12 luglio 1967, ha promosso S. E. Rev.ma Mons. Giuseppe Perniciaro alla sede residenziale vescovile di Piana degli Albanesi, trasferendolo dalla sede titolare vescovile di Arbano.

L'importante notizia è stata portata a Piana degli Albanesi dal Signor Cardinale Francesco Carpino, Arcivescovo di Palermo, appena dieci giorni dopo il solenne ingresso nella sua sede palermitana.

Nel pomeriggio del 24 settembre 1967, i fedeli di Piana assieme a folte rappresentanze degli altri Comuni della Diocesi bizantina greca hanno

calorosamente accolto il Porporato nella cittadina addobbata a festa come per le grandi occasioni. Le donne nei tipici costumi orientali, la musica, gli arazzi che ornavano i balconi illuminati, gli striscioni di evviva al Papa e di benvenuto all'illustre Ospite, tutto faceva presagire che un'ora assai importante e storica stava per scoccare per l'Eparchia di Piana. E il Cardinale Carpino, nel corso di una solenne liturgia bizantina nella cattedrale di S. Demetrio, prendendo la parola subito dopo il canto dell'Evangelo, ha pienamente soddisfatto l'attesa generale.

La notizia è stata salutata da spontanee e prolungate ovazioni, miste a lacrime di commozione e di gioia, da parte dell'immensa folla che gremliva il tempio.

Erano presenti con una marea di popolo, le principali autorità civili e militari dei Comuni della Diocesi (Piana, S. Cristina Gela, Mezzojuso, Contessa Entellina, Palazzo Adriano), i canonici della cattedrale, i Parroci con i Sindaci di tutti i Comuni, rappresentanze degli Istituti religiosi maschili e femminili, Carabinieri e Agenti di P. S. in alta uniforme. Notati fra gli altri: il Dr. Paolo Bevilacqua, Sindaco di Palermo e appartenente alla Comunità greca che fa capo alla celebre chiesa bizantina della Marto-

Il Card. Carpino dopo la cerimonia nella Cattedrale di S. Demetrio





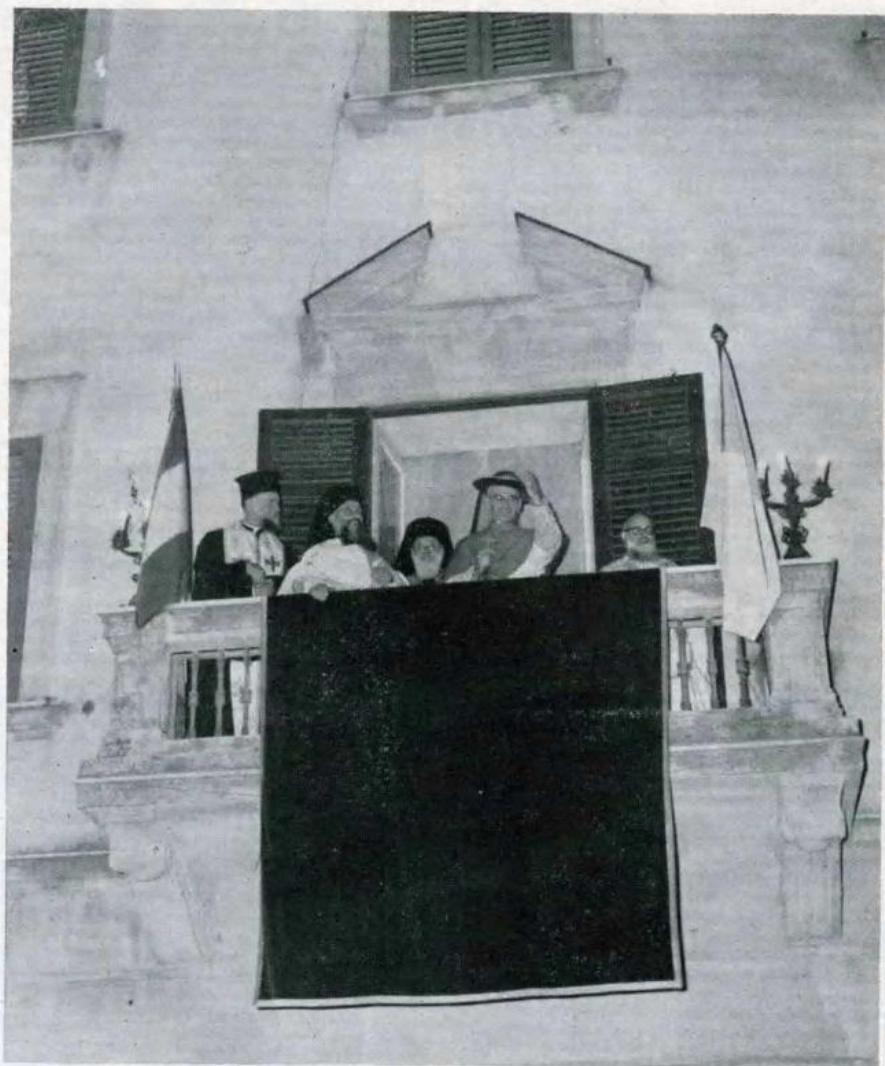
Il Card. Carpino conversa con il Clero e con i fedeli

rana, Concattedrale di Piana e Parrocchia per i circa diciottomila fedeli di rito bizantino residenti a Palermo; l'On. Mario D'Acquisto, sindaco di Mezzojuso, l'On. Rosolino Petrotta, il Provveditore agli Studi Dr. Purpi, il Dr. Salvo Lima vice-segretario regionale della D.C., il Presidente Provinciale delle ACLI, Alessi, anch'egli della Comunità bizantina di Palermo.

Nel suo discorso così il Card. Carpino ha sottolineato il significato di questo avvenimento: « Giornata memoranda fu quella del 1937, quando la grande mente del Pontefice Pio XI eresse l'Eparchia di Piana degli Albanesi, perchè segnò l'inizio di una nuova vita intonata a criteri di visione ecumenica della Chiesa; giornata memoranda è quella del 1967. Questa indipendenza, questa autonomia darà a Piana degli Albanesi una maggiore possibilità di svolgere la sua missione di ponte tra l'Oriente e l'Occidente, di ecumenismo, di invito ai fratelli d'Oriente. Ecco allora che la gioia si colora, l'esultanza si abbellisce di questo motivo di ecumenismo cattolico ».

Se per Piana questo avvenimento è motivo di grande gioia e di esultanza, in quanto quella Diocesi, completamente indipendente, viene ad avere come primo Vescovo residenziale un suo proprio figlio di rito bizantino e quindi un suo naturale Ordinario, per la famiglia della nostra Rivista e per l'Associazione Cattolica Italiana per l'Oriente Cristiano esso costituisce legittimo titolo di prestigio e di orgoglio. E' nota in proposito quanto instancabile sia stata l'attività di Mons. Perniciario, il quale da circa 30 anni è Direttore Nazionale della nostra Associazione per l'Oriente.

Con questo provvedimento del S. Padre, Paolo VI, che viene a dare piena autonomia alla Diocesi bizantina della Sicilia, dopo il rassodamento della stessa voluto dal cuore lungimirante di Papa Giovanni XXIII con la



Il Card. Carino benedice la folla dei fedeli dal balcone dell'Episcopio.

Bolla dell'8 luglio 1960, a Piana degli Albanesi viene meglio spianata la via per la sua funzione ecumenica.

Da Piana degli Albanesi (Palermo), da Lungro (Cosenza) e da Grottaferrata (Roma) il movimento per l'Oriente cristiano trae l'indirizzo per il lavoro ecumenico in Italia: queste tre circoscrizioni ecclesiastiche costituiscono infatti all'interno della Chiesa italiana una caratteristica peculiare

con proprio ruolo per diffondere in Italia, specie oggi dopo il Concilio, la conoscenza effettiva dello spirito orientale e delle tradizioni della Chiesa di Bisanzio.

La Diocesi di Piana — scrive S.I.C.O. nel suo recente numero 305 — conta oltre 35 mila fedeli, 15 parrocchie, 28 sacerdoti secolari e 10 sacerdoti regolari; 48 seminaristi; ha la sua Chiesa Cattedrale a Piana e la Concattedrale a Palermo, il Capitolo della Cattedrale, il Seminario, vari Istituti religiosi, le Associazioni di Azione Cattolica. Vi sono anche delle Parrocchie di rito latino. Latini ed orientali vivono nella Diocesi di Piana degli Albanesi in completo accordo e perfetta simbiosi, dando l'esempio di buoni fratelli « in Domino »: tutti, poi, senza distinzione di rito trattati con uguale intensità di affetto dai Superiori Ecclesiastici.

Questa fraterna intesa, che l'Em.mo Signor Cardinale Carpino è stato lietissimo di constatare ed elogiare fin dai primordi del suo apostolato a capo dell'Archidiocesi di Palermo, faciliterà certamente il compito della missione affidata a Piana dal Sommo Pontefice f. r., Sua Santità Paolo VI, che, ponendo il Vescovo di Piana sullo stesso piano giuridico dei titolari delle altre Sedi Episcopali residenziali d'Italia, agevolerà sempre più e sempre meglio i rapporti con l'Oriente ortodosso in attesa della ricostituzione della unità dei credenti in Cristo nostro Redentore.

* * *

Mons. Perniciaro è nato a Mezzojuso (provincia di Palermo e Diocesi di Piana) l'11 gennaio 1907. Ricevuta la prima formazione ecclesiastica e culturale nel Seminario italo-greco di Palermo, proseguì gli studi a Roma, quale alunno del Pontificio Collegio Greco, frequentando il corso di filosofia all'Apollinare e quello di teologia alla Propaganda Fide, dove conseguì la laurea in Teologia. Frequentò quindi il Pontificio Istituto Orientale di Roma. Veniva ordinato sacerdote il 7 luglio 1929 nella chiesa di S. Atanasio di Roma.

Rientrato in Sicilia era chiamato a svolgere il suo ministero sacerdotale nella parrocchia di S. Nicolò dei Greci di Palermo e contemporaneamente gli veniva affidata dalla fiducia dei Superiori la direzione del Seminario greco di Palermo. Da allora prese a dedicarsi con passione ed intelligenza alla Associazione Cattolica Italiana per l'Oriente Cristiano, sorta in quel Seminario qualche anno prima, nel 1929.

A poco più di 30 anni, il 26 ottobre 1937, veniva eletto Vescovo titolare d'Arbano ed era assegnato quale Ausiliare e Vicario generale al Card.



S. E. Mons. Giuseppe Perniciaro

Lavitrano per il governo della nuova Diocesi di Piana dei Greci, sorta con Bolla di S.S. Pio XI della stessa data.

Per la sua sicura e riconosciuta competenza nelle questioni orientali, per il suo spirito cattolico e per il suo senso di equilibrio, Mons. Perniciaro fu il primo eletto dai Padri del Concilio Vaticano II a membro della Commissione conciliare per le Chiese orientali. Dal 1963 è consultore della S. Congregazione per la Chiesa orientale. Quale presidente onorario permanente è anche a capo del « Centro internazionale di Studi albanesi » della Università di Palermo.

Damiano Como

CELEBRAZIONI
PER IL V° CENTENARIO DELLA MORTE
DI
G. KASTRIOTA SKANDERBEG

Nell'approssimarsi della ricorrenza del V° centenario della morte di G. Kastriota Skanderbeg, i Vescovi delle tre circoscrizioni ecclesiastiche bizantine d'Italia hanno rivolto ai loro fedeli il seguente appello:

Carissimi figli e fratelli in Cristo,

Con gioia e commozione Noi, Vescovi italo-albanesi, grati alla divina Provvidenza, che ci dà l'occasione, per la prima volta dopo secoli, di rivolgerci tutti insieme a voi in comunione di intenti, vi porgiamo il nostro cordiale fraterno saluto.

Il prossimo anno 1968, come già vi è noto, ricorre il V° centenario della morte di Giorgio Kastriota Skanderbeg.

Il nome di questo intrepido Eroe, avvolto nell'aureola delle sue mitiche gesta, risuona ancora, dopo cinque secoli, e fa vibrare di commozione i cuori degli Albanesi. Ed ogni anno, in ognuna delle nostre comunità, gli epici canti tradizionali ne celebrano il genio e le gesta.

Skanderbeg, in un momento tragicamente difficile per la nostra gente, seppe realizzare la più grande e la più bella delle imprese: l'unità del popolo albanese, facendone un baluardo contro la ma-

rea ottomana, che minacciava di travolgere non solo la nazione albanese ma tutta l'Europa cristiana.

La fede nel Cristo illuminò il genio del nostro Eroe e ne sostenne il braccio. E per quella fede Egli ed i nostri Avi, suoi compagni nelle gesta gloriose, lottarono sofferendo morirono. Per cui a buon diritto i Sommi Pontefici chiamarono Skanderbeg « atleta di Cristo » e il popolo albanese « baluardo dei Cristiani », e da allora Essi hanno guardato alla patria dei nostri Avi ed a noi italo-albanesi con speciale predilezione.

Ecco perchè i nostri Padri hanno conservato in ogni tempo gelosamente il ricordo del loro Eroe e sono rimasti fedeli alla fede cristiana, al rito, alle tradizioni avite.

Tale spirito ha animato Gerolamo De Rada, Giuseppe Schirò e tanti altri che hanno dato lustro alle comunità italo-albanesi, ridando fiducia a quanti ci hanno preceduto e a noi nei valori spirituali che ci caratterizzano.

Noi siamo, adunque, ancor oggi la testimonianza viva di quelle eroiche gesta. Siamo figli di quegli eroi, di quei martiri, che quando videro la patria soccombere all'impeto irresistibile di un nemico infinitamente superiore, per numero e per mezzi, e a cui si erano per un quarto di secolo validamente opposti, suscitando l'ammirazione dell'intera Europa, finalmente, perduta ogni speranza di vivere liberamente la loro fede nel patrio suolo, non esitarono d'intraprendere la via dell'esilio.

Ma la divina Provvidenza, che tutto dirige al bene degli uomini, e la cui sapienza sa volgere in bene anche il male, ha mutato le tristi condizioni del nostro esilio in una situazione di privilegio e di promesse feconda, se ad essa sapremo essere fedeli.

Proprio in virtù di questo esilio, infatti, noi oggi, con il nostro rito, la nostra lingua e le nostre tradizioni costituiamo una oasi di spiritualità genuinamente orientale trapiantata nel cuore dell'Occidente. E se allo spirito di queste tradizioni sapremo ancora restare fedeli, noi potremo contribuire non poco all'avvicinamento e alla mutua comprensione tra l'Oriente e l'Occidente: con ciò avremo reso il più grande e il più nobile servizio alla Chiesa.

Animati da questi sentimenti, siamo ben lieti di indirizzarci a voi, dilettissimi figli e fratelli, per esortarvi con paterna sollecitudine a celebrare degnamente, in questo V° centenario della sua morte la memoria del nostro sommo Eroe.

Siamo convinti che queste celebrazioni serviranno a ravvivare,

ad accrescere e a rinvigorire la vostra fede in Cristo e nella sua Chiesa, l'amore e la stima per la nostra lingua, il nostro rito e le nostre tradizioni e vi saranno di stimolo a conservare con gelosa premura questo ricco patrimonio spirituale che i nostri Padri ci hanno tramandato. Ma esse serviranno altresì ad accomunare i sensi ed affiatate gli animi di tutti gli italo-albanesi rendendo più chiara e sensibile la coscienza di essere fratelli nel sangue comune e nella fede del Cristo.

Ci sentiamo in dovere, perciò, di raccomandare ai nostri fratelli nel sacerdozio che nella domenica 21 gennaio, che immediatamente segue la data centenaria, in tutte le parrocchie e in tutte le chiese siano celebrate Liturgie solenni che radunino tutto il popolo, e ad esse Liturgie siano affiancate commemorazioni illustrative della ricorrenza.

Confidiamo inoltre che tutte le persone colte e le istituzioni culturali delle nostre comunità vorranno contribuire ad illustrare in ogni modo, con la parola e con gli scritti, la storia e la figura del Kastrioti.

Ci riserviamo, infine, appena sarà possibile delineare i particolari, di rendervi noto il programma per una grande commemorazione comune che, vogliamo sperare, riuscirà degna della circostanza.

Certi, frattanto, della più entusiastica rispondenza da parte vostra, di cuore vi benediciamo nel Signore.

Nella festa dell'Assunzione della Beata Vergine, 15 agosto 1967.

- + GIUSEPPE PERNICIARO - *Vescovo
di Piana degli Albanesi*
- + GIOVANNI STAMATI - *Vescovo
Amministratore Apostolico di Lungro*
- + TEODORO MINISCI - *Archimandrita Ordinario
del Monastero di Grottaferrata*

Altre Chiese e Comunità ortodosse minori

1. - LA CHIESA ORTODOSSA RUSSA IN ESILIO DETTA PRIMA DI KARLOVCI

L'origine di questa Chiesa risale al 1920 ed è dovuta alla iniziativa di una ventina di vescovi ortodossi russi, che, costretti a lasciare la Russia a causa della rivoluzione sovietica del 1917, decisero di dare vita alla Chiesa russa all'estero, con l'intenzione di ristabilire le relazioni canoniche con il Patriarca di Mosca, Tichon, non appena gli avvenimenti lo avessero consentito.

Chiesta ed ottenuta l'ospitalità dalla Jugoslavia, fondarono a Sremski Karlovci un sinodo sotto la presidenza del metropolita Antonio Chrapovickij, già metropolita di Kiev. Attorno a questi vescovi si riunirono subito i numerosi ortodossi russi che per le stesse ragioni erano emigrati in Occidente, cosicchè questa Chiesa ortodossa in esilio divenne ben presto il centro della loro unità religiosa e nazionale. Essa si manifestò subito integralista in materia dottrinale e monarchica ed anticomunista in materia politica. Per cui quando si seppe che a Mosca il Patriarca Tichon aveva in qualche modo preso posizione in favore del regime sovietico, il Sinodo della Chiesa ortodossa in esilio decise di rompere ogni rapporto con la Chiesa patriarcale russa e di proclamarsi unica legittima Chiesa ortodossa russa.

Di contraccolpo il patriarca Tichon scomunicò il Sinodo della Chiesa ortodossa in esilio e la scomunica venne rinnovata nel 1934 dal suo successore, il vicario patriarcale Sergio. Alcuni vescovi, decisero di non riconoscere la scomunica del patriarca di Mosca e si irrigidirono sempre più nella loro posizione integralista, fino a rompere i rapporti non solo con la Chiesa ortodossa di Mosca, ma anche con tutte le Chiese ortodosse che intrattenevano rapporti con essa, compresa quindi la



Gerarchia ortodossa d'America riunita a Boston (24-1-1962)

Chiesa e il Patriarcato ecumenico di Costantinopoli. Ecco perchè questa Chiesa russa in esilio non è in rapporto con nessuna Chiesa ortodossa, nè è da alcuna di esse riconosciuta.

Nel 1945, subito dopo la seconda guerra mondiale, a causa dell'instaurazione in Jugoslavia del regime comunista, la Chiesa ortodossa russa in esilio fu costretta a trasferire la sede del suo Sinodo da Karlovci in Germania e il 16 dicembre 1945 in una riunione tenuta a Monaco sotto la presidenza del metropolita Anastasio, succeduto al metropolita Antonio, morto nel 1936, e con la partecipazione di soli 14 vescovi, si procedette alla ricostruzione della sua gerarchia e venne deciso di porre per intanto la sede del Sinodo a Monaco.

Nel 1951 i suoi organi centrali vennero trasferiti a New York e la sede del Sinodo venne posta nel Monastero della SS.ma Trinità a Jordanville, dalla cui località essa prese il nome. Attualmente, infatti, essa viene designata come «Chiesa ortodossa russa in esilio, già di Karlovci ed ora di Jordanville».

Alla fine del 1963 il metropolita Anastasio, che per quasi 30 anni ne era stato il capo e ne aveva impersonificato l'attività, tanto che gli aderenti a questa Chiesa erano comunemente chiamati «anastasiani» a causa della sua salute e della sua tarda età (oltre 90 anni) decideva di ritirarsi a vita privata e nel Sinodo riunitosi a New York nel maggio 1964 con la partecipazione di una ventina di vescovi, venuti dalle Americhe del Nord e del Sud, dall'Europa e dall'Australia, venne eletto a suo successore il metropolita Filarete Vosnesenskij, di anni 61, nativo della Manciuria e dal maggio 1963 vescovo di Brisbane in Australia.

ORDINAMENTO ATTUALE E GERARCHIA ORTODOSSA

a) Sede Centrale
Jordanville (New York) Monastero della SS. Trinità - Uffici:
75 East 93 St. New York 28, N.Y.
Metropolita, Presidente del S. Sinodo: Filarete Vosnesenskij.

b) Diocesi:

- America del Nord: New York, Chicago, San Francisco, Los Angeles
- Canadà: Montreal, Edomonton
- America del Sud: Caracas (Venezuela), Santiago (Cile), Buenos Aires (Argentina).
- Europa: Monaco (Germania), Bruxelles (Belgio).
- Australia: Sidney.
- In comune: la diocesi romana di Detroit sotto il vescovo Teofilo Ionescu.

c) Fedeli:

— America del Nord:	50.000
— America del Sud:	30.000
— Canadà:	20.000
— Europa:	15.000
— Australia:	5.000
Totale:	<hr/> 120.000

d) Sacerdoti:
Complessivamente: 25 vescovi; 170 sacerdoti; 30 monaci.

e) Stampe:

- 1 Casa editrice, con tipografia e 1 Rivista a Jordanville (U.S.A.);
- 1 Rivista «Cerkovnya Vjesti» a Montreal (Canadà);
- 1 Tipografia per le edizioni liturgiche nel monastero di S. Joba Potschajew - Monaco (Germania);
- 1 Rivista «Pravoslavnyj Christianin» a Brisbane (Austr.).

f) In Italia:

- 1) Chiesa di San Nicola a Via Palestro, Roma
- 2) Chiesa Ortodossa di San Remo
- 3) Chiesa Ortodossa di Firenze

2. - LA CHIESA RUSSO-AMERICANA INDIPENDENTE

L'origine di questa Chiesa è legata a quei primi gruppi di ortodossi russi che fin dalla fine del sec. XIX avevano cominciato ad emigrare in America e che, a somiglianza dei greci, dei serbi, dei bulgari, ecc. avevano dato vita a comunità ortodosse di rito bizantino, rette da sacerdoti inviati dalla Chiesa ortodossa di Mosca.



Interno della chiesa ortodossa russa di Firenze

Dal 1917 al 1923, a causa della rivoluzione sovietica, erano venuti a riversarsi in America oltre mezzo milione di rifugiati russi, per i quali era necessario provvedere un'assistenza religiosa adeguata. In un primo momento chi s'incaricò dell'organizzazione ecclesiastica di questa numerosa massa di ortodossi russi fu la Chiesa russa in esilio, che nel 1920 aveva posto la sua sede a Karlovei in Jugoslavia. A causa però dei dissensi scoppiati fra questa Chiesa ed il patriarca Tichon, questi nominò il metropolita Platone a capo della metropoli ortodossa russa dell'America del Nord, con l'incarico di organizzare la gerarchia.

Nel 1934 il metropolita Platone ruppe i rapporti con la Chiesa patriarcale di Mosca e dichiarò la metropoli d'America indipendente. Il suo successore, Teofilo, aderendo all'iniziativa del patriarca Melezio di Costantinopoli, di formare di tutti gli ortodossi d'America, una Chiesa ortodossa americana, mise le metropoli sotto la protezione del Patriarcato ecumenico ed in tale situazione rimase fino al 1940.

Nel 1940 la metropoli russo-americana indipendente rientrò nuovamente in comunione con la Chiesa ortodossa di Mosca, ma nel 1946, al sinodo di Cleveland, di fronte al rifiuto del patriarca Sergio di concederle una larga autonomia, si dichiarò nuovamente autonoma e da allora essa si comporta come una Chiesa autocefala, anche se finora non ha ottenuto il riconoscimento canonico né del patriarcato ecumenico né da alcuna delle Chiese ortodosse più antiche.

Da questa Chiesa russo-americana dipendono attualmente la Chiesa ortodossa giapponese e le comunità ortodosse dell'Alaska e dal 1959, anche una eparchia ortodossa romena, che ha il suo centro principale a Jackson, Mich. e che è retta attualmente dal vescovo romeno Valerian Trifa.

Essa è certamente la più numerosa e la meglio organizzata delle chiese ortodosse russe dell'emigrazione e conta attualmente circa 800.000 fedeli, organizzati in 8 eparchie con circa 400 parrocchie ed oltre 600 sacerdoti. Nella maggior parte delle parrocchie dipendenti da questa Chiesa la liturgia e le altre funzioni liturgiche sono celebrate in inglese.

Essa possiede pure un grande Seminario, intitolato a San Vladimiro, che ha sede nei pressi di New York e che accoglie studenti di tutti i gruppi ortodossi.

Un cenno a parte merita la comunità ortodossa dell'Alaska, attualmente incorporata in questa Chiesa russo-americana. Essa fu fondata fin dal 1794 da un missionario russo — Giovanni Veniamonov — che per primo assieme ad una chiesa fondò una scuola per gli eschimesi, compose una grammatica di lingua aleutica e tradusse il Vangelo e la Liturgia bizantina in aleutino. Nel 1867 quando l'Alaska venne venduta dai russi agli Stati Uniti, dal punto di vista ecclesiastico essa divenne un vescovado missionario indipendente con sede a Sitka. Nel 1872 la sede vescovile venne trasferita a San Francisco e nel 1905 a New York; nel 1934 essa venne incorporata alla Chiesa russa americana indipendente.

GERARCHIA ORTODOSSA

Sede Centrale:

Russian Greek Catholic Church of North America, 59 East; 2nd Street, New York 3.

Metropolita: N. N. metropolita di New York e di tutta l'America.

Diocesi:

- Stati Uniti: New York, Philadelphia, Pittsburgh, Chicago,
- San Francisco, Sitka (Alaska)
- Giappone: Tokio
- America del Sud: Buenos Aires (Argentina, Paraguay, Venezuela).

Fedeli:

- Stati Uniti: 750.000 e 350 parrocchie
- Giappone: 36.000
- America del Sud: 50.000

N. B. Alla Chiesa russo-americana è attualmente incorporata anche l'« Amministrazione Carpato-Rutena », che è composta di ruteni della Carpazia passati dal cattolicesimo alla Orodossia. Essa conta attualmente 7 parrocchie e 12.500 fedeli.

3. - CHIESE UCRAINE DISSIDENTI ALL'ESTERO

Nel 1917, in seguito alla proclamazione dell'indipendenza politica dell'Ucraina, la gerarchia ortodossa della nuova repubblica istituì un Consiglio ecclesiastico panucraino e la maggioranza di esso si pronunciò per l'indipendenza della Chiesa ucraina. Il 1° gennaio 1919 tale decisione venne ratificata dal Consiglio Nazionale o Rada della nuova



Chiesa ortodossa russa di Firenze. Esterno

Repubblica Ucraina, e si iniziarono subito le trattative, sia con il Patriarcato ecumenico di Costantinopoli, sia con il Patriarcato di Mosca, per ottenere il riconoscimento giuridico dell'autocefalia; ma nè l'uno nè l'altro aderirono alla richiesta, in quanto nel frattempo il movi-

mento per l'autocefalia religiosa dell'Ucraina era degenerato in un movimento laico, che avrebbe voluto costituire la nuova Chiesa ortodossa ucraina su basi democratiche, i cui capi sarebbero stati eletti dal popolo, i cui vescovi avrebbero potuto essere anche sposati, ecc.

Nel 1920, non essendosi trovato nessun vescovo favorevole a queste innovazioni, nè disposto a consacrare altri come vescovi in questa « Chiesa », i membri dirigenti di questo movimento, costituitisi in « Sinodo », decretarono che per la consacrazione episcopale sarebbe bastata l'imposizione delle mani da parte di sacerdoti a laici, data la situazione di necessità.

Fu così consacrato « vescovo », in questa strana maniera, Basilio Lypkivskyj, ed eletto metropolita di Kiev e di tutta l'Ucraina. Questi a sua volta consacrò altri 17 vescovi, credendo così di aver potuto porre le basi canoniche della nuova Chiesa, detta « sobornopravna », cioè democratica.

In un primo tempo, questa Chiesa autocefala di Lypkivskyj venne favorita anche dal governo sovietico e trovò un certo numero di seguaci. Ben presto però essa cadde in disgrazia del regime sovietico e, verso la metà del 1926, Lypkivskyj finì in prigione sotto l'accusa di propaganda anticomunista, insieme ad altri capi, e il consiglio o sinodo ecclesiastico panucraino venne sciolto. In suo luogo venne formata una commissione panucraina, che espresse al governo il suo rincrescimento per l'attività anticomunista del consiglio ecclesiastico e di alcuni dei suoi membri.

A capo della nuova commissione venne nominato metropolita Nicolò Boretskyj, che veniva perciò a prendere il posto del Lypkivskyj, costretto a dimettersi.

Nel 1930, in seguito alla scoperta da parte del governo di un'organizzazione segreta per la liberazione dell'Ucraina, della quale facevano parte anche altri rappresentanti della Chiesa autocefala panucraina, questa fu costretta a dichiarare l'autoscoglimento.

Nel 1944 durante la seconda guerra mondiale, in seguito all'occupazione dell'Ucraina da parte delle truppe tedesche, fu tentato di nuovo il ristabilimento dell'autocefalia della Chiesa ortodossa ucraina. Ne fu capo il metropolita Policarpo. Ma anche questa seconda autocefalia ebbe breve durata, ed appena partite le truppe tedesche, tutta la Chiesa ucraina dovette riconoscere di nuovo il patriarca di Mosca, mentre Policarpo emigrò in Germania.

All'estero, però, fra gli Ucraini emigrati, la Chiesa autocefala ucraina continuò la sua esistenza, pur frazionandosi in un numero crescente di comunità indipendenti.

(continua)

Aristide Brunello

PUBBLICAZIONI

DELL'ASSOCIAZIONE CATTOLICA ITALIANA PER L'ORIENTE CRISTIANO

PIAZZA BELLINI, 3 - PALERMO

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

Prezzo L. 10.000

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. 1.500

Testo greco traslitterato e traduzione italiana

Prezzo L. 1.200

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. 1.000

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). Serie dei Padri. Soggetti: S. Basilio il Grande, S. Giovanni Crisostomo, S. Gregorio il Teologo, S. Atanasio.

Prezzo di ciascuna cartolina L. 30

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

Prezzo di ciascuna immagnetta L. 10

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.

Abbonatevi a



RIVISTA TRIMESTRALE DELLA
ASSOCIAZIONE CATTOLICA ITALIANA
PER L'ORIENTE CRISTIANO

Abbonamento

ORDINARIO - Italia	Lire 1.200 annue
» - Estero	Lire 2.000 annue
SOSTENITORE -	Lire 3.000 annue

C. C. P. 7/8000, intestato a: Associaz. Cattolica Italiana per l'Oriente Cristiano

PIAZZA BELLINI, 3 - PALERMO

DIFFONDETE «ORIENTE CRISTIANO»