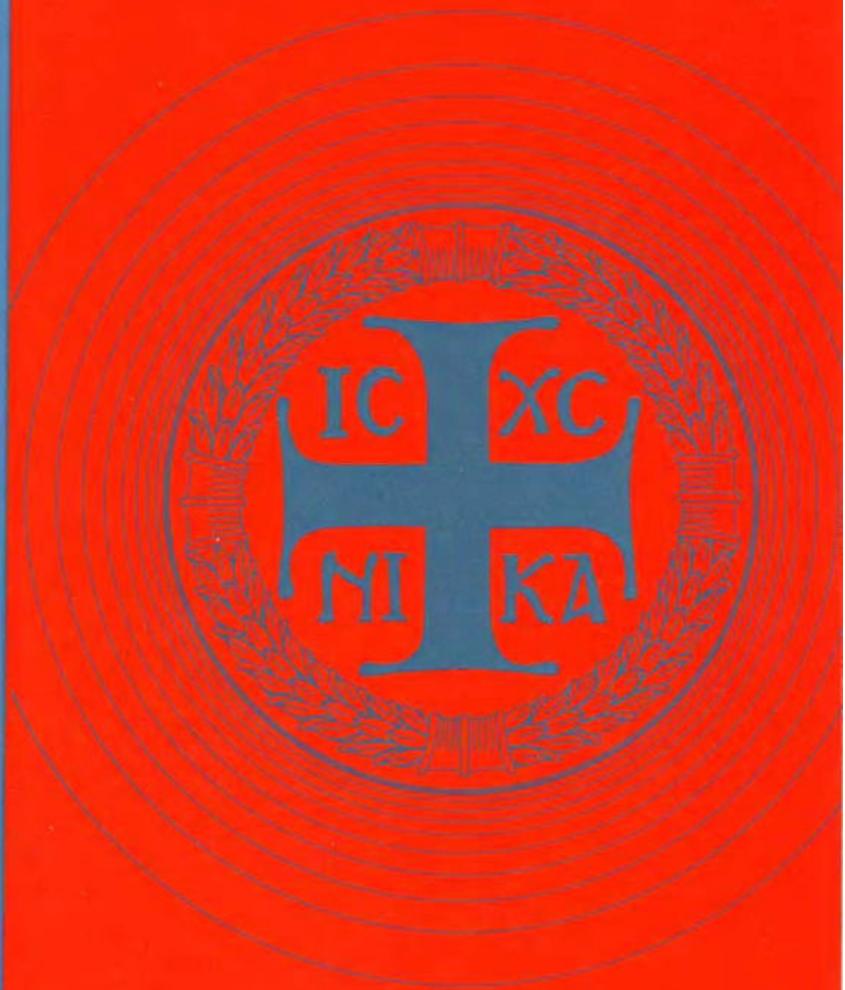


RIVISTA TRIMESTRALE DELL'ASSOCIAZIONE CATTOLICA ITALIANA
PER L'ORIENTE CRISTIANO - PIAZZA BELLINI, 3 - PALERMO

ORIENTE CRISTIANO



Anno XII

APRILE - GIUGNO 1972

2

ORIENTE CRISTIANO

ANNO XII
APRILE - GIUGNO 1972

2

RIVISTA TRIMESTRALE DELLA ASSOCIAZIONE
CATTOLICA ITALIANA PER L'ORIENTE CRISTIANO
DIRETTORE RESPONSABILE: *Papàs Damiano Como*

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

S O M M A R I O

	pagina
Verso un rinnovamento ecumenico e spirituale (+ <i>Emilianos Timiadis, Metrop. di Calabria</i>)	2
Nicola Gogol. - Meditazioni sulla divina Liturgia (<i>A cura di Papàs Damiano Como</i>)	11
Coscienza ecumenica delle Chiese di Sicilia. 2 ^o . <i>Intervento di Angelo Altan</i>	37
<i>Intervento di Nino Barraco</i>	40
Il Matrimonio nella Tradizione patristica, liturgica orientale (<i>Giuseppe Ferrari</i>)	41
Chiese e Comunità cristiane in Oriente nei primi cinque secoli - Chiese e Comunità cristiane del IV secolo. (<i>Aristide Brunello</i>)	56
Chiesa ortodossa di Grecia. - Organizzazione amministrativa (<i>Demetrio Salachas</i>)	62
Gli <i>Analecta hymnica graeca</i> - Introduzione all'opera. (<i>Giuseppe Schirò</i>)	67
Il Catholicosato armeno di Cilicia (<i>Zareh V. Aznavorian</i>)	78
NOTIZIARIO	
In preparazione del Sinodo panortodoso (<i>Servizio di Paolo Gionfriddo</i>)	92
Vitalità della Chiesa ortodossa romana	100
Altre notizie	100

Verso un rinnovamento ecumenico e spirituale

Nessuno conosce cronologicamente le origini dell'ecumenismo, nella sua accezione più ampia. Le Chiese, anche nell'antichità, in occasione di scismi e di eresie, erano impegnate nel dialogo, ma raramente con risultati positivi, quasi si trattasse di un albero graziosamente fiorito ma senza frutti. Un dialogo sterile, quindi, una parodia, un dialogo tra sordi, dato che i separatisti rimanevano fanaticamente nelle loro posizioni. Ognuno, d'altra parte, era attratto da un complesso di superiorità.

Anche attualmente in molte questioni non ci si avvicina con un vero dialogo.

L'uomo si trova, e si troverà sempre, alla ricerca di un dialogo con il suo prossimo. È una necessità imperiosa umana. Anche in campo politico e ideologico, le Nazioni sono impegnate in differenti « dialoghi » eteroclitici, con colloqui interminabili attorno a « tavole rotonde », ma che sono spesso teorici, platonici e senza concreti risultati, rimanendo ciascuno nella propria posizione.

* * *

L'esistenza dell'odierno Movimento ecumenico è un traguardo, un miracolo; nonostante le nostre riserve, è il risultato dell'opera dello Spirito Santo.

Dietro i grandi pionieri del dialogo, che meritano d'altra parte ogni elogio, vi sono i carismi divini. Se oggi viviamo il miracolo della

Pentecoste è merito della grazia di Dio. In questo modo bisogna spiegare la famosa Enciclica del Patriarcato di Costantinopoli del 1920, con la quale venivano invitati tutti i cristiani ad uscire dal loro ghetto confessionale, dai loro pregiudizi storici per poter instaurare una specie di « koinonia », una lega di Chiese, simile alla Società delle Nazioni.

La disgrazia delle nostre divisioni è dovuta a più fattori: non solo prettamente teologici ma anche non teologici. Bisogna qui includere i « theologumena », che talvolta hanno assunto valore di dogmi, mentre avrebbero potuto facilmente superarsi le differenze di fronte al principio del pluralismo e della diversità nell'unità.

L'ecumenismo è passato e passa ancora attraverso tappe e fasi differenti, secondo l'intenzione di coloro che vi sono impegnati.

Noi non siamo per niente sorpresi, dato che si tratta di uno sforzo umano, ed è difficile cambiare le posizioni già sclerotizzate durante tanti secoli.

Procediamo ad un esame rapido della nostra questione da un punto di vista ortodosso, ma più obiettivamente che sia possibile.

Necessità di un fronte comune pancristiano

Se vi sono delle differenze tra le Chiese in quanto Confessioni, vi è di conseguenza una questione che le unisce, poiché in quanto cristiani tutti siamo esposti ad una critica spietata.

In primo luogo noi siamo combattuti separatamente. Vi sono contestazioni nelle Chiese cattoliche, protestanti, ecc. Non cito la Chiesa ortodossa in questo contesto, dato che noi ancora non siamo stati investiti in pieno da questi problemi.

Tutto il fronte cristiano è scosso da rovesciamenti e da rivolte, talvolta qua e là smisurati ed eccessivi.

Il motivo della crisi attuale, di conseguenza, non è protestante, né cattolica, né ortodossa: è cristiana, è pancristiana.

Le difficoltà che affliggono una Chiesa presto o tardi si ripercuotono sensibilmente sull'intero corpo di Cristo.

Ecco perché diviene sempre più impellente riunire tutte le forze cristiane per affrontare insieme la confusione e il perturbamento dell'ordine.

Le differenze in questo caso non sono tra noi, non sono divergenze tra cattolici, protestanti ed ortodossi; sono, invece, divergenze tra due soluzioni diametralmente opposte, tra due concezioni radi-

calmente differenti. Per cui è evidente, dal punto di vista dei problemi comuni, che la collaborazione divenga una necessità urgente, se vogliamo una testimonianza e una manifestazione della Chiesa nel mondo.

* * *

Tutti riconosciamo che la Chiesa è un organismo vivo. Ora, solo gli organismi morti non hanno problemi, appunto perché non dispongono di forze per reagire. La Chiesa, invece, per l'adempimento dei suoi molteplici compiti nel corso della storia del mondo è dotata di una forza invincibile.

Grazie allo Spirito Santo, essa possiede una sua forza interna di resistenza e a sua volta ne è posseduta. Ciò che noi ordinariamente chiamiamo problemi, non sono in realtà per la Chiesa che occasioni per mezzo delle quali essa, in quanto organismo vivo, può reagire in seno all'ambiente in cui vive. E dato che essa vive sempre, si trova sempre a risolvere dei problemi. Se non avessimo problemi saremmo senza vita. Al contrario, quando proprio ci mancano problemi non dobbiamo assolutamente inquietarci.

Il fatto che la Chiesa, dall'inizio fino ai nostri giorni, s'è trovata sempre e si trova ancora di fronte a problemi non ci deve turbare. D'altra parte molti di questi problemi, particolarmente gli odierni, sono identici a quelli che sono stati posti alla Chiesa fin dalla sua nascita. E per molti di essi le risposte, nelle linee generali, sono già state date. Per cui la presenza sia di vecchi problemi sotto nuove forme sia di apparenti nuovi problemi non deve costituire per la Chiesa motivo di sorpresa.

La Chiesa non è stata mai concepita come un corpo statico ed inattivo. Il suo Fondatore l'ha voluta in stato d'allarme costante, in stato d'azione permanente, sempre vigile.

I problemi che vengono posti alla Chiesa hanno un carattere tutto particolare: essi interessano la vita, altrimenti non sarebbero attinenti alla missione della Chiesa. Essi non sono questioni scientifiche o essenzialmente intellettuali; in fondo e direttamente essi riguardano il significato e i fini ultimi della vita, una vita che ha delle dimensioni e un'importanza che oltrepassa i problemi stessi della vita. E noi vediamo che essi sono tutti rivolti a vantaggio della sua conservazione e della sua continuità.

Sebbene oggi alcune questioni appaiano a prima vista come nuovi problemi, in fondo sono gli stessi punti che hanno sempre preoccupato la Chiesa. Una sola differenza esiste tra quelli che aveva la Chiesa

subito dopo la Pentecoste e i problemi odierni: questi si presentano sotto un'altra forma e a volte più mordaci che in certi altri momenti della vita della Chiesa. Ma sempre, dato che sono dei problemi di vita, essi mirano alla continuità.

La vera vita voluta da Dio non conosce lacune. Come una catena, ha degli anelli che la legano al passato e la proiettano nell'avvenire. Incontestabilmente la contestazione contemporanea ha aperto nuovi orizzonti per l'umanità, tuttavia l'uomo rischia di dimenticare la sua origine, il suo itinerario e la sua destinazione finale. Per questo motivo è essenziale nella vita essere fermamente radicati nella tradizione e nei valori incrollabili, per non perdere il contatto con la vita essenziale.

E dato che i problemi della Chiesa si identificano con quelli della vita autentica, noi non possiamo esaminarli e risolverli se non conosciamo e non pratichiamo la Tradizione della Chiesa. E la Tradizione è sempre concepita come una verità concreta e non come una verità cerebrale. Il cerebralismo esagerato, l'orizzontalismo, l'intellettualizzazione esclusiva della fede, la demistificazione e la demitologizzazione possono finalmente condurre ad uno stato ammirevole descritto da S. Basilio di Cesarea. Egli dice nella sua 90^a epistola, « che gli uomini di oggi si occupano superficialmente della vita e della forma esterna delle cose piuttosto che approfondirle con un esame serio e teologico ».

Un albero non diventa grande da un giorno all'altro, ha bisogno di tempo e anche di condizioni favorevoli. L'unità tale quale è desiderata da tutti i cristiani non è una visione che si concreterà subito domani. La divisione così profondamente radicata nelle coscienze di tutti i cristiani è diventata una situazione cronica. E non è poi facile convincersi che esistono delle concrete possibilità di non rimanere divisi.

Per cercare di arrivare alla metamorfosi tanto desiderata, bisogna cominciare con piccoli sforzi. Questi non rimarranno sterili. L'arboscello certamente diverrà un giorno albero che porterà molti frutti.

Un giorno un contadino desiderava attraversare un profondo ruscello. Cominciò col gettare piccole pietre nell'acqua. A sera era stanco e quasi disperato. Ma improvvisamente s'accorse che le mille piccole pietre erano servite a costruire una solida base che gli avrebbe permesso eventualmente di fare la tanto desiderata traversata. I piccoli sforzi persistenti avevano dato il risultato tanto sperato e per il quale egli aveva tanto assiduamente faticato, senza perdere mai la fede o la speranza.

Reazioni degli ortodossi contro un orizzontalismo esagerato

Assai spesso ci leghiamo ad una falsa soluzione di un problema; senza renderci conto noi ci stacciamo dalla speranza dell'Evangelo e dalla speranza escatologica, propendendo così verso una concezione di vita temporale e non spirituale. Arriviamo anche ad un rovesciamento del giusto ordine dei criteri. In altre parole, noi partiamo dall'uomo per arrivare a Dio. Noi cominciamo dal basso nella speranza di potere elevare l'uomo. Seguendo questo metodo, noi partiamo con l'offerta del meno ed implicitamente ci comportiamo come se il resto, il più, la pienezza della vita, è assai difficile, se non impossibile, raggiungere.

Il « meno » semplicemente è il βίος (la vita terrestre), e il resto, il « più », è la ζωή, il πλεῖον (la pienezza).

Il meno è il pane, il più è la grazia. Talvolta la Chiesa rischia di perdere di vista la sua missione essenziale; per esempio, se essa si occupa troppo dei problemi temporali, perdendo così il suo carattere divino. Essa rischia infatti di diventare una organizzazione filantropica o una unità umanitaria, che si aggiunge a tante altre.

Dibattuta da tanti problemi complessi, non basta che la Chiesa si occupi di un certo numero di essi. Bisogna che essa si occupi soprattutto dei problemi di base. Insistendo su questi problemi di base, sarà accusata di occuparsi sempre di problemi antichi e futili. Agli occhi dei suoi critici potrà apparire invecchiata, ma in verità essa non si occupa che dell'uomo essenziale, tale quale è sempre stato dalla sua origine. L'uomo moderno perde di vista il giusto sentiero quando fa affidamento di poter trarre profitto dalla civilizzazione e dal progresso scientifico. Gli allettamenti del mondo sono così potenti da fargli perdere di vista il cielo. L'affievolimento della fede, e la distanza tra la vita spirituale e quella temporale spiegano questa deviazione in materia di giudizio dei valori e del posto dell'uomo nel piano divino.

Ma la Chiesa deve operare in mezzo ad un siffatto mondo. Essa viene da lontano; essa è d'origine divina, tuttavia non si allontana dalla realtà attuale, pur non perdendo di vista il destino divino dell'uomo.

* * *

Un ecumenismo sentimentale, che si accontenta delle buone intenzioni, è il meno adatto a rispondere realmente ai nostri problemi.

La tradizione ortodossa sottolinea marcatamente tra le altre cose che l'essenza dell'Evangelo risiede nel fatto che Dio parla con le labbra umane del Dio-uomo storico, Gesù, il quale è risuscitato dai morti: nella Bibbia, nella Tradizione, nella struttura sacramentale della Chiesa, nella persona dei Santi: è tutto questo che Dio ci ha dato senza pregiudizio per la sua trascendenza essenziale. E, insistendo anche fortemente su questa trascendenza essenziale, l'Ortodossia e la mistica orientale mettono in evidenza la dottrina della deificazione dell'uomo per mezzo dell'unione al Cristo nella vita di preghiera e di sacramento (principio che è anche alla base della teologia della grazia santificante).

Le correnti di pensiero che, innanzitutto nel protestantesimo e poi tra noi, fanno predominare la prospettiva secondo cui la Parola di Dio non può coincidere con quella dell'uomo, o che ritengono indifferente l'essenza del messaggio cristiano che il Cristo sia o no, e che la sua resurrezione sia stata un fatto storico o meno, sono lontani da una convergenza con il mondo ortodosso. Si è potuto scrivere che, nel movimento ecumenico, la Chiesa ortodossa era considerata come se fosse l'estrema ala destra della cristianità romana, una specie di super-alta Chiesa.

Il cammino d'un ecumenismo che vuole maturare, pur rimanendo fedele al messaggio di Cristo, non può tuttavia contentarsi di slanci « sentimentali ».

La sua radice e la ossatura sono una forte e fedele penetrazione del messaggio evangelico con e attraverso la tradizione e il magistero.

Differenza di formule o dell'essenziale?

Un ostacolo non trascurabile per potere arrivare ad un accordo dottrinale tra le Chiese è la differenza delle formule usata nei dogmi; le grandi verità della salvezza dovrebbero essere adoperate indispensabilmente con un comune vocabolario.

Preciso compito dei Concili ecumenici ispirati dallo Spirito Santo è quello di formulare delle grandi verità con un linguaggio chiaro, intelligibile e accettabile dalla Chiesa universale.

Che cosa costatiamo oggi?

Ci accorgiamo che nessuna asserzione teologica esprime perfettamente la verità in quanto tale, e che le formule assunte attraverso i Concili hanno provocato una discrepanza tra il contenuto della fede e la sua espressione verbale. In altre parole, i dogmi sono stati rive-

stiti di tanti termini umani che spesso non sono altro che un riflesso relativo e non esatto del loro senso mistico e infinito.

Per uscire da queste difficoltà bisogna innanzitutto non identificare la fede con la teologia. Capita infatti assai spesso che noi siamo d'accordo col senso di una certa verità, senza peraltro essere d'accordo con la sua forma esteriore e standardizzata. Spesso noi crediamo la stessa verità ma rigettiamo la maniera con cui essa è stata formulata. Questa differenza che così viene introdotta nel nostro dialogo ci fa perdere di vista il suo fattore determinante, che è culturale e, a rigor di termini, non-teologico. C'è stato un gran numero di fattori sociologici e non-teologici che ha prodotto la cristallizzazione di tale o tal'altra formula dottrinale; prendiamo, per esempio, il ministero nel suo aspetto giuridico in Occidente. Durante il Medio Evo si era costretti a difendersi contro l'ingerenza del potere secolare, mentre che per i Protestanti esso era legato allo statuto sociologico che ha fatto loro rigettare ogni autorità.

Un altro esempio della storpiatura nell'uso dei termini classici è il caso della parola « Chiesa ». A partire dal IX secolo essa designa ciò che non significava prima. L'antichità assegnava a questa parola il significato di riunione di persone, l'insieme dei battezzati, e nei testi liturgici si passa facilmente da « Chiesa » a « noi ». Si veda il pensiero del Crisostomo: « La Chiesa è una riunione spirituale ». È « la somma degli spiriti viventi la carità ». S. Gregorio diceva che la « Chiesa universalis » è l'insieme dei giusti. Anastasio, patriarca d'Antiochia, alla fine del V secolo ci ha lasciato una meravigliosa definizione: « Dio si è mescolato ad Adamo interamente. È penetrato nella totalità di colui con il quale egli si è unito, come farebbe l'anima di un grande corpo, rivivificandolo interamente. Ecco perché il genere umano viene chiamato: corpo di Cristo ».

La deformazione è originata dal fatto di identificare la « chiesa » con la « gerarchia ».

L'una, sancta, catholica diviene Roma.

Questo sdruciolamento appare in una affermazione di Papa Giovanni VIII, al IX secolo: certamente la « chiesa » è sì il popolo fedele, ma con questa parola si designa principalmente il clero.

È così che le cose cambiano completamente. Il clero tende a costituirsi in uno stato sociologico a parte, mentre precedentemente i laici figuravano nei concili spagnoli e in quelli franco-germanici. Cominciano ad apparire dei segni netti dell'accentuazione delle distanze tra sacerdote e fedeli. Questi ultimi non recano più di persona le loro offerte all'altare, la messa diviene man mano qualcosa che si svolge

dinanzi agli occhi dei fedeli, ma senza più la loro partecipazione attiva. Il prete celebra non più rivolto verso il popolo, come se le cerimonie che si svolgono non riguardano l'assemblea dei fedeli; si arriva anche alla celebrazione privata della messa, senza assistenza, ciò che non ha più senso.

Lentamente si vede profilare un'ecclesiologia giuridica, dominata da una monarchia. E mentre prima era fondamentale la convocazione periodica di un concilio per regolare le questioni della Chiesa, ora, invece, sorge la teoria della « potestas », che avrà un peso non indifferente nelle elaborazioni scolastiche.

Nella Chiesa cattolica, il ministero si fa dipendere da una centralizzazione del potere sacerdotale attorno al Papa, dispensatore di una autorità universale. Così il primato si esprime per la cumolazione dei poteri distribuiti direttamente da Roma.

Se non ci rendiamo conto di tutti questi fattori, che spesso insensibilmente hanno provocato e talvolta hanno reso necessaria questa centralizzazione, noi non arriveremo mai a comprendere le cause delle nostre divergenze.

È triste constatare che troppo spesso si studia una questione di una determinata Chiesa con una visione unilaterale e isolatamente, senza vedere il problema nel suo contesto.

* * *

È questo il caso dell'intercomunione.

In questi ultimi tempi si pone l'accento sul fatto che la fede nella presenza reale dovrebbe bastare per una comunione aperta a tutti.

Benché ciò costituisca un fattore indispensabile, tuttavia bisogna tener presente che esso non raggruppa tutte le condizioni che si esigono, in quanto chi si comunica, partecipando alla santa Cena, non s'avvicina al sacramento se non come persona isolata, mentre questo sacramento è legato intimamente agli altri sacramenti della Chiesa, e in quanto il comunicando si dirige verso il calice nella sua qualità di membro riconosciuto e facente parte di un corpo organico, che è la comunità eucaristica.

Egli, dunque, appartiene alla comunità sacramentale e confessa la stessa fede che esprime nella comunione, segno visibile della sua unione con il Cristo, appartenendo egli al suo popolo. Gli è quindi impossibile separare la comunione dagli altri articoli della fede e porre in rilievo solo la questione che gli interessa.

Per meglio chiarire quest'ultimo punto, mi sia permesso di fare

un riferimento all'atteggiamento che la Chiesa assume nei riguardi dei penitenti. Un penitente rimane sempre un credente, anche quando per i suoi misfatti morali gli viene impedito di accedere alla tavola comune. Egli non è assalito dal dubbio riguardante le grandi verità se la Chiesa non gli accorda la comunione finché non abbia adempiuto a certe discipline penitenziali.

L'unione ipostatica e la salvezza dell'uomo

L'influenza della teologia contemporanea ci pone di fronte ad altre tendenze. Molti fedeli, desiderosi di scoprire le origini autentiche della fede cristiana, ricorrono alle fonti antiche. Pensano che bisogna esclusivamente conservare gli elementi semitici e rigettare tutto ciò che proviene dall'influsso del mondo culturale antico, greco e latino.

Procedendo alla disellenizzazione e alla delatinizzazione della nostra fede, noi commettiamo un grave errore di valutazione.

La predicazione del Cristo, il « kerigma », gli scrittori paolini erano sempre alla portata dei popoli ai quali venivano indirizzati, tenendo conto della cultura dell'uomo medio e di tutti gli elementi positivi dell'antichità.

In tutte le epistole di S. Paolo noi vediamo che il messaggio di Cristo è stato incorporato, impregnato intimamente ed organicamente di determinati valori umani che hanno anche il loro pregio.

Il Cristo non è una dottrina nuda ed irreali. L'Uomo-Dio rappresenta anche la grande verità dell'Incarnazione. Il « Logos » è divenuto uomo.

Penso che per rendere produttivi i valori umani, dispersi in una armoniosa diversità tra le Chiese geograficamente separate, e per rendere loro più accessibili tutte queste considerazioni bisognerebbe studiarle alla luce di ciò che ci separa, e, considerando le nostre insufficienze, modificare i nostri metodi durante questa prima tappa dell'era del dialogo.

L'impossibilità di raggiungere una uniformità di forma dottrinale non ci deve impedire d'altra parte la ricerca dell'unità essenziale della Fede, che nel corso dei secoli ha usato tutte le espressioni a sua disposizione e che è ancora pronta ad assumerne altre nuove, appartenenti ad un'epoca tecnocratica e pluridimensionale.

(continua)

+ **Emilianos Timiadis, metrop. di Calabria**

NICOLA GOGOL

MEDITAZIONI
SULLA
DIVINA LITURGIA

a cura di Papas Damiano Como

PRESENTAZIONE

Nicola Vasiljevic Gogol (1809-1852), nel quadro dei grandi scrittori russi del XIX secolo, ha il posto d'onore ed è considerato come il fondatore del realismo, di un realismo venuto fuori, con un processo assai rapido, dal romanticismo, in un momento in cui sulla scena russa dominavano melodrammi romantici e commedie adattate ad imitazione di quelle francesi. Egli è il creatore di un realismo, possiamo dire, soggettivo, in quanto in tutte le sue opere non mancano elementi moralizzanti, che hanno dato in seguito alla letteratura russa una direzione nuova che dalla classicità di un Puskin si orienta verso un'ispirazione etico religiosa, le cui tracce s'incontrano man mano presso quasi tutti gli scrittori russi, tanto filosofi che teologi, come Chomiakov, Solovjov, Bulgàkov, Berdiàjev, quanto romanzieri come Dostojèvskij e lo stesso Tolstoj.

Nato nel 1809 a Sorocintsy, in Ucraina, da genitori di origine cosacca, nutrì sempre una particolare predilezione per la sua terra, attratto dai ricordi della prima fanciullezza e dalla storia del suo popolo, così ricca di gesta e di leggende folcloristiche. Anche quando dovette andare all'estero (e il suo lungo soggiorno lo portò in Germania, Svizzera, Italia

e Francia) come quando tornò dal suo pellegrinaggio durato 12 anni, era assillato, in un continuo crescendo, più che dal suo fisico malconco, dal suo animo profondamente tormentato nella ricerca di un cristianesimo che fosse l'espressione vivente del messaggio evangelico di Cristo. Pur ispirandosi a reminiscenze e ad osservazioni che traevano spunto dalla leggenda, seppe colorire con la sua penna di artista moralista tutti i suoi scritti palpitanti del realismo di cui era maestro. E questi volle approfondire al suo popolo, riscuotendo non sempre consensi quanto aspre critiche dovute ad oppositori dell'ambiente progressista che il critico Bjelinskij riassunse in una sua famosa lettera aperta.

Gogol, autore di « Le veglie presso la fattoria di Dikanka », di « Mirgorod », di « Revizor » (L'Ispettore generale), che viene considerata come l'opera di maggior rilievo della sua gioventù, di numerosi racconti come « Vij », « Il cappotto », « Le memorie di un pazzo », « Il ritratto » ecc., giudicati generalmente come i capostipiti di tutta la letteratura realistica russa, deve la celebrità alle « Anime morte », opera assai discussa e di cui non ci rimane che la sola prima parte. Le elucubrazioni del suo spirito inquieto, difatti, l'avevano portato a correggere nella seconda parte delle « Anime morte » i difetti e i vizi del popolo russo descritti nella prima, trattando delle qualità e delle virtù di questo popolo con uno stile tutto proprio che ha il suo fulcro in un malcelato messianismo in cui la triade classica, ortodossia, autocrazia e popolo russo, costituisce l'argomento più veritiero e più discusso. Ma nemmeno di questa seconda parte del suo capolavoro fu contento e, per suo ordine, venne distrutta poco prima della sua morte.

L'interesse e l'amore che nutriva per la sua letteratura non lo distoglievano dalla sua fede cristiana, ma, al contrario, la conoscenza più profonda di questa, rendendolo suscettibile dei suoi difetti, lo portava a dare sempre nuove direzioni alla sua produzione letteraria.

Egli non fu mai cattolico, sebbene del cattolicesimo nutrisse la più alta stima. Conobbe e meditò, specialmente durante il suo lungo soggiorno romano, l'« Imitazione di Cristo » né tralasciò di approfondire le fonti tradizionali della pietà russa: Giovanni Crisostomo, Efrem siro, Macario d'Egitto, Ticone di Zadonsk. Tuttavia, mentre ripeteva alla madre « cercate di vedere in me il vero cristiano e non il letterato », nel dare un saggio delle sue nuove convinzioni, scriveva: « La nostra religione e la cattolica sono eguali in tutto e quindi non vedo la necessità di cambiare l'una con l'altra. L'una e l'altra sono vere; l'una e l'altra riconoscono lo stesso divin Salvatore, la stessa divina Sapienza che visitò la nostra terra e vi subì la più obbrobriante umiliazione per sollevare la

nostra anima e per avviarla al Cielo. Per ciò che riguarda i miei sentimenti religiosi non dovete dubitare per nulla ». In seguito, però, vedendo accusata la Chiesa ortodossa, abbandonerà l'opinione sulla eguaglianza delle due Chiese: « . . . noi generalmente conosciamo male la nostra Chiesa . . . La nostra Chiesa deve essere santificata in noi, non nelle nostre parole. Dobbiamo essere la nostra Chiesa e da noi si deve annunziare la sua verità. Dicono (i cattolici) che la nostra Chiesa è immobile. Dicono una falsità, poiché la nostra Chiesa è vita; ma deducono logicamente il loro errore . . . : noi siamo cadaveri, non già la nostra Chiesa; e, secondo noi, essi hanno chiamato la nostra Chiesa un cadavere . . . Possediamo un tesoro inestimabile e non ci curiamo di conoscerlo, nemmeno sappiamo dove l'abbiamo . . . Questa Chiesa che, qual vergine casta, sola si conservò dai tempi apostolici nella sua originaria purezza immacolata, questa Chiesa che con tutti i suoi profondi dogmi e i più minuti riti esterni scese quasi direttamente dal cielo per il popolo russo, che sola è in grado di sciogliere tutti i nostri dubbi e di chiarire le nostre questioni, che può fare un miracolo inaudito davanti a tutta l'Europa . . . questa Chiesa è da noi ignorata! E questa Chiesa, fondata per la vita, noi fin qui non l'abbiamo ancora innestata nella vita! ».

Ed è per questa Chiesa, per metterne in risalto la sua dottrina, che Gogol si dedica adesso con uno studio più approfondito alla liturgia e scrive: «Meditazioni sulla divina Liturgia ». Egli ha inteso con questa sua opera spiegare al suo popolo il senso intimo delle parole nascosto nel simbolismo liturgico dei gesti e delle cerimonie. Già i russi conoscevano pubblicazioni come *Novaia Skrijal* (Le nuove Tavole della Legge) e ancor più « La spiegazione storica, dogmatica e mistica della Liturgia » di Dmitrevski, e di questi testi ne circolavano, specialmente a Mosca, varie edizioni, ma Gogol volle fornire i suoi fedeli di un testo più facile, alla portata di tutti, più maneggevole, anonimo e a basso costo. A questo scopo si procurò i testi originali greci delle Liturgie di S. Basilio e di S. Giovanni Crisostomo, se li fece tradurre in latino, consultò l'*Euchologium graecorum* di Goar, pubblicato a Parigi nel 1645, i commentari dei Padri e vari altri trattati liturgici che gli fu possibile procurarsi. Era sempre assillato di iniziare i fedeli alla liturgia e di far loro meglio apprezzare le ricchezze in essa contenute: ciò appare chiaro meditando ancor oggi queste pagine così palpitanti di spiritualità. Esse ci spiegano come mai l'anima profondamente religiosa di quel popolo è rimasta tale e non si è piegata, anche dopo le prove e i capovolgimenti così radicali di questo ultimo mezzo secolo. Ed anche in questo, Gogol fu un precursore.

La pubblicazione del suo manoscritto, composto nell'ultimo scorcio della sua vita, avvenne nel 1857, qualche anno dopo la sua morte, per essere poi ancora ristampato nel 1859 e inserito nei volumi che contengono le sue opere al completo.

Gli ultimi tempi della vita di Gogol furono piuttosto sereni, essendo riuscito a superare le sue varie crisi religiose. Con preghiere e digiuni si preparò alla morte che sentiva vicina. Serenamente ricevette il santo Viatico e l'Olio santo, ascoltò la lettura dei Vangeli e, con la candela in mano, versando calde lacrime, piamente spirò il giovedì 4 marzo 1852, secondo il calendario giuliano.

Che Gogol abbia sofferto per un certo squilibrio nervoso è cosa certa, ma secondaria e poco originale: tanti altri uomini di eccezionale genio hanno sofferto come lui. Il valore del dramma che egli ha vissuto sta nell'essersi consumato nella ricerca di una forma letteraria al servizio della verità per il bene dei suoi compatrioti. Non è stato compreso. Tuttavia egli ha aperto la via e ha indicato la direzione a tutti quelli che in Russia e altrove si sono sforzati di far ritornare Cristo nella vita.

Con questa prima traduzione italiana di « Meditazioni sulla divina Liturgia », che presentiamo ai nostri lettori, intendiamo dare un pascolo salutare per la loro vita spirituale, sicuri che ne usciranno commossi ed estasiati: che quella candela, simbolo di fede e di speranza, che Gogol morente tenne in mano, sia per tutti i cristiani la fiaccola che ci unisca nella preghiera affinché questo grande popolo russo, dopo tutte le gravissime sofferenze, possa nuovamente e coraggiosamente incontrarsi con il Cristo del suo Gogol, con il Cristo delle sue iconi, anelato universalmente da tutti i credenti in Lui.

PAPAS DAMIANO COMO

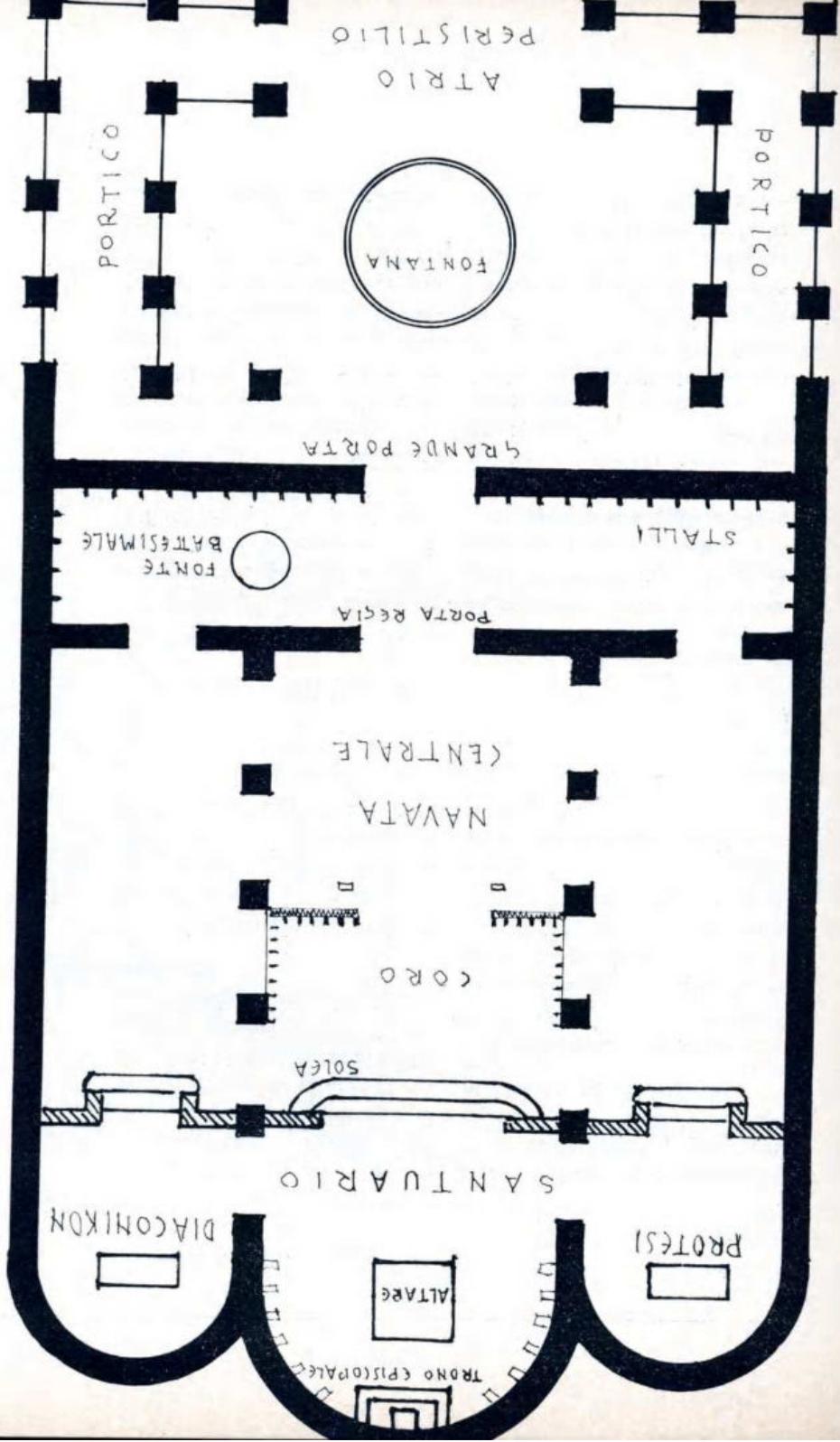
Sollecitati da numerosi Lettori, ci siamo decisi a ristampare le « Meditazioni sulla divina Liturgia » di N. Gogol, già apparse nel 1963 come inserti nella nostra Rivista e poi raccolte in volumetto a parte.

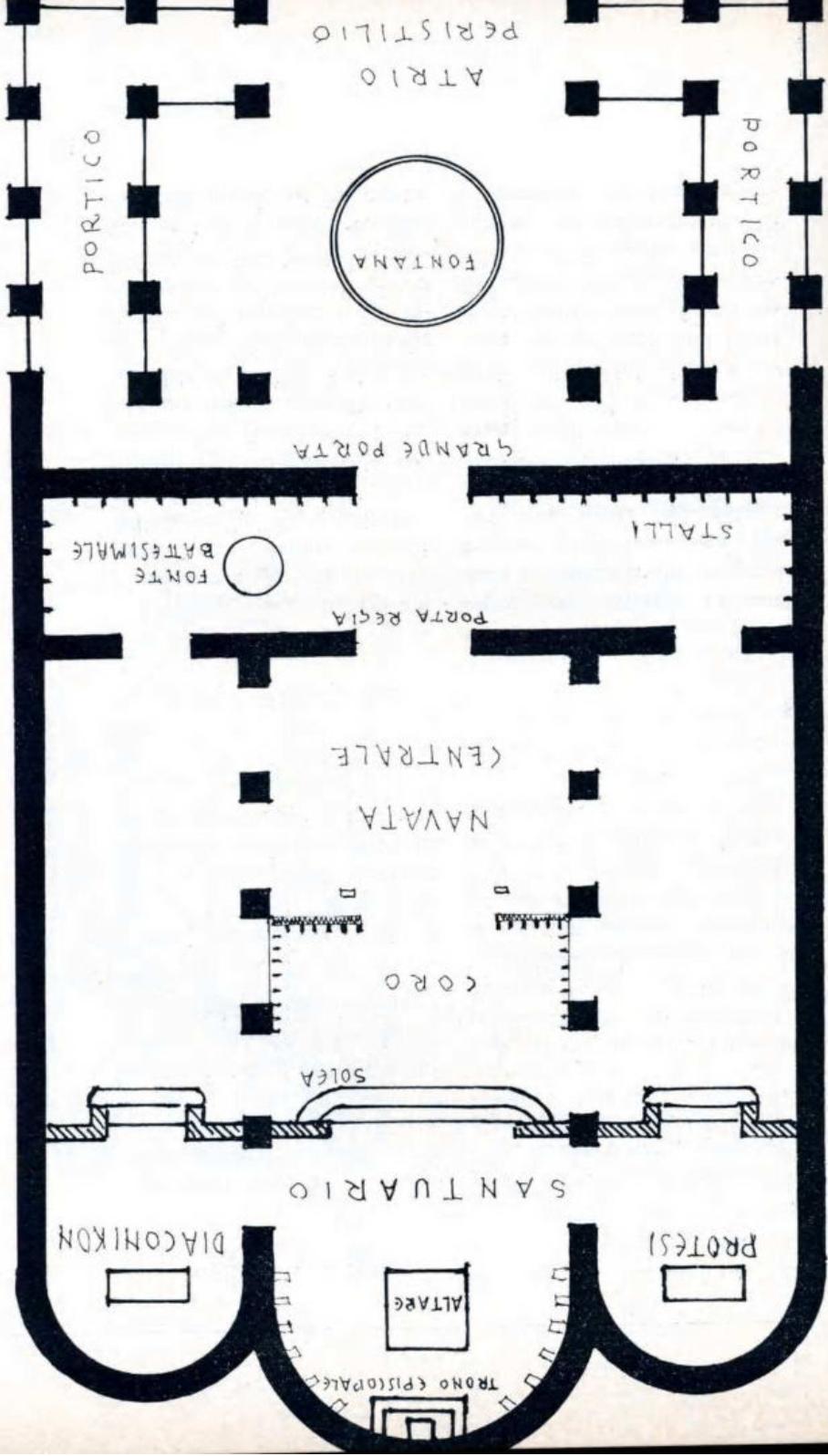
In questa nuova edizione, che apparirà ancora a puntate nella Rivista e poi in volumetto, abbiamo rivisto il testo, arricchendolo di sottotitoli, di ampie note liturgiche e di commento.

I disegni sono dovuti all'artista Rito Arcuno, al quale va la nostra più viva riconoscenza. Ringraziamo anche tutti coloro che ci hanno dato in qualsiasi modo dei suggerimenti.

Palermo, 29 giugno 1972

PAPAS DAMIANO COMO





PREFAZIONE

Scopo di questo libro è di mostrare con quale ampiezza e con quale profonda unità interna si svolge la nostra Liturgia e di esporla ai giovani e a tutte quelle persone che ancora non hanno avuto modo di approfondirne il significato.

Tra i numerosi commenti tramandatici dai Santi Padri e dai Dottori della Chiesa, abbiamo scelto solo quelli che sono alla portata di tutti per la loro sem-

plicità e che servono soprattutto a far comprendere il passaggio regolare e necessario da un'azione liturgica ad un'altra.

È nell'intento dell'autore che pubblica questo libro di radicare nello spirito del lettore la nozione dell'ordine che ne coordina lo svolgimento, persuaso che coloro che con attenzione seguiranno la Liturgia ne vedranno chiaramente svelato il significato interno e profondo.

INTRODUZIONE

La divina Liturgia è il perenne rinnovamento del sublime eccesso di amore compiuto per noi. Afflitta per noi per i suoi disordini, l'umanità, da ogni dove, da ogni angolo remoto della terra invoca il suo Creatore; anche coloro che dimoravano nelle tenebre del paganesimo e che non conoscevano Dio convenivano che l'ordine e l'armonia non potevano regnare nell'universo se non per volontà di Colui che fa muovere in un armonioso ordinamento il mondo da lui creato.

Ogni essere invocava l'Autore della sua esistenza con alte grida e queste risuonavano ancora più forti sulle labbra degli eletti e dei profeti. Essi presentivano e sapevano che il Demiurgo, nascosto negli esseri, si sarebbe presentato di persona, faccia a faccia agli uomini, che non sarebbe apparso sotto altra forma se non come creatura, fatta a sua immagine e somiglianza. L'incarnazione di Dio sulla terra era presentita da tutti, man mano che la cognizione del Creatore an-

dava perfezionandosi. Tuttavia in nessun luogo s'era parlato di essa chiaramente se non presso i profeti del popolo eletto di Dio. E l'incarnazione più pura a cominciare dalla Vergine era attesa anche presso i pagani, sebbene solo i profeti l'avessero annunziato con inequivocabile chiarezza.

Le suppliche vennero esaudite: apparve nel mondo Colui « per il quale il mondo fu creato ». Venne da noi sotto forma di uomo, così come avevano presentito e previsto anche i pagani pur nella loro profonda oscurità, non tuttavia come se l'era raffigurata la loro immaginazione grossolana ed impura: non orgoglioso nel suo splendore e nella sua grandezza, non giustiziere di crimini né come giudice che viene a sterminare gli uni e a premiare gli altri. No! La sua apparizione avvenne in una maniera propria a Dio solo . . .





« I riti compiuti nella Protesi sul pane offerto sono un racconto pratico della passione del Cristo; essi sono infatti un ricordo di questa: quanto soffrì per noi e la sua morte. E così la morte del Signore è qui annunciata non solo da ciò che i sacerdoti dicono ma da ciò che essi compiono.

“ L’Agnello di Dio è immolato — egli dice — Colui che toglie il peccato del mondo ”. Formule e gesti simboleggiano le circostanze di questa morte. Il sacerdote, infatti, incide la croce nel pane, significando così come si è compiuto questo sacrificio, cioè per mezzo della croce. Dopo taglia il pane nella parte destra, mostrando con questa incisione del pane la piaga del costato (del Signore). Appunto per questo chiama lancia l’oggetto metallico fatto a forma di lancia...

E mentre rievoca questi fatti con dei gesti, il sacerdote pronunzia le storiche parole: “ È uno dei soldati con la sua lancia trafisse il costato ”.

Così il sangue e l’acqua che ne sgorgarono il sacerdote li rievoca con le parole e li rappresenta con questi gesti: versa nel sacro calice vino ed acqua, dicendo questa frase: “ E subito ne uscì sangue ed acqua ”. Sono queste la commemorazione del Signore e la descrizione della sua morte ».

(N. Cabasilas — *La divina Liturgia* — VIII, 3. PG. 385 A-B).

PARTE I

PROSCOMIDIA O PREPARAZIONE

Preparazione spirituale Il sacerdote cui incombe celebrare la Liturgia, fin dalla vigilia, deve essere sobrio nel corpo e nello spirito. Bisogna che egli sia riconciliato con tutti. Eviti di nutrire risentimenti con chicchessia. La sera, dopo aver recitato le preghiere prescritte, dovrà vivere in spirito di santità pensando a ciò che

l'attende l'indomani, e questo pensiero venga santificato e anticipatamente meditato. All'ora stabilita, si recherà in chiesa accompagnato dal diacono. Essi si inchineranno profondamente davanti alla «Porta Regia» (1), baceranno la icone del Salvatore e quella della Madre di Dio, s'inchineranno an-

Pregchiere introduttive

(1) La *Porta regia* (ἡ Βασιλικὴ Πύλη), di cui parla l'Autore, è propriamente la grande porta d'ingresso della chiesa, dove il clero riceveva l'Imperatore (ὁ Βασιλεὺς). All'Imperatore era, infatti, riservato un cerimoniale speciale, in quanto protettore della Chiesa e della vera Fede. Leone Isaurico addirittura asseriva di sé: « Io sono imperatore e sacerdote » (D. Mansi — *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XII, pag. 975. Paris-Leipzig 1901). « Egli — scrive l'insigne storico Ostrogorsky — è l'eletto di Dio, e in quanto tale non solo il signore e il capo, ma anche l'immagine vivente dell'impero cristiano affidatogli da Dio. Egli è in diretto rapporto con Dio, viene considerato come fuori della sfera del terreno e dell'umano, ed è oggetto di uno speciale culto politico religioso » (G. Ostrogorsky — *Storia dello impero bizantino*, Einaudi 1968, pag. 19).

L'appellativo di *regia* venne in seguito anche attribuito alla *Porta speciosa* (ἡ ὠραῖα Πύλη), in genere riccamente decorata, che dal *Nartece* (ὁ Νάρθηξ) introduce nel *Tempio*. La denominazione più appropriata della porta che dal tempio, attraverso l'iconostasi, immette nel *Santuario*, è *Porta santa* (ἡ ἁγία Πύλη). A motivo, però, del privilegio degli imperatori di accedere nel santuario attraverso questa porta, diritto riservato solo al vescovo e al clero durante le sacre cerimonie, si trova spesso chiamata anche « Porta regia » e « Porta speciosa ». Essa è chiusa da una grande tenda o *Velario* (τὸ Καταπέτασμα) e, in basso, da una mezza porta a due battenti, sui quali è dipinta l'Annunziazione,

cora davanti alle iconi degli altri Santi (2); dopo aver domandato perdono all'assemblea dei fedeli con un triplice inchino in forma di saluto, prima a destra e poi a sinistra, entreranno nel Santuario, recitando a bassa voce il Salmo: « Entrerò nella tua dimora e m'inchinerò con timore davanti al tuo santo Tempio » (3). Avanzandosi verso l'altare (che è ri-

volto ad Oriente), si prostreranno tre volte davanti ad esso e baceranno la sacra Mensa e lo Evangelo che vi è poggiato sopra (4), come se si trattasse del Signore stesso, assiso sul trono. Si prepareranno quindi ad indossare i paramenti sacerdotali, e ciò per separarsi non solo dagli altri uomini ma anche da loro stessi: infatti, non devono

(2) L'Iconostasi o Iconostàsio τὸ Ἐικονοστάσιον - (parete rivestita di iconi) ebbe origine in seguito alla restituzione del culto delle sacre immagini, sancito nel Sinodo di Costantinopoli dell'842. Come elemento architettonico si ricollega alla Pergula delle antiche basiliche cristiane. Tra le iconi, in primo piano, non mancano mai quelle del Signore, della Madre di Dio, del Battista e del Santo cui è dedicata la chiesa. L'iconostasi divide il Santuario (τὸ Ἱερατεῖον, cioè dimora sacerdotale), detto anche Vima (τὸ Βῆμα) elevato con più gradini rispetto al resto della chiesa, a somiglianza dei palazzi di giustizia precristiani, dal resto del Tempio (ὁ Ναός).

(3) Salmo V, 8.

(4) Nel santuario si trova l'Altare o sacra Mensa (ἡ ἁγία Τράπεζα), che il Cabasilas chiama φοικτὴ Τράπεζα, cioè tremenda Mensa, per la venerazione e il timore riverenziale che essa incute (Cfr. N. Cabasilas - Migne PG. 150, 369 A), è una lastra di marmo quadrata, sulla quale viene offerto il sacrificio, per cui viene chiamata τὸ Θυσιαστήριον. Essa è sorretta da quattro colonne (οἱ Κίονες) e, talvolta, anche da una quinta, detta Canna (ὁ Κόλαμος), posta al centro. L'altare a sua volta è sormontato da un baldacchino a cupola (τὸ Κιβώριον, poggiato su quattro colonne, ed è rivestito interamente da una stoffa bianca, che simboleggia il sudario con cui fu avvolto il corpo di Cristo (τὸ Κατασάρκιον), e da una seconda stoffa a colore (τὸ Τραπεζοφόρον οἷ ἡ Ἐνδυτή) sovrapposta, che simboleggia la tunica di nostro Signore (Cfr. Simeone di Tessalonica - Migne PG. 105, 703).

Sull'Altare è piegato l'Antimimension (τὸ Ἀντιμήνσιον : stoffa delle dimensioni di un corporale latino su cui è raffigurata la deposizione e gli strumenti della passione e che racchiude delle reliquie (Per una più ampia descrizione, cfr. « Oriente Cristiano », II, n. 1, pag. 4).

Sopra l'antimimension è poggiato l'Evangelario (τὸ Εὐαγγέλιον), libro contenente le pericopi evangeliche della Liturgia quotidiana e dell'ufficiatura. L'evangelario contiene anche l'Εὐαγγελιστάριον, cioè le tavole e le rubriche indicanti l'ordine delle letture nell'ufficiatura. L'evangelario è riccamente rilegato ed è posto sempre sull'altare per rispetto alla parola di Dio.

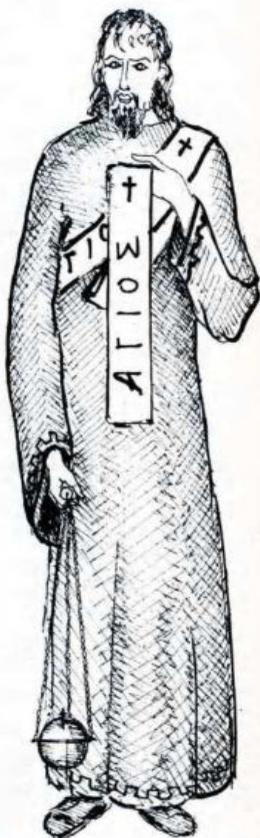
Oltre a questi oggetti si trova sull'altare il Tabernacolo (τὸ Ἀρτοφόριον). Questo, però, spesso è posto dietro l'altare o pende, a forma di colomba, dalla cupola del baldacchino che sovrasta l'altare.

apparire preoccupati, come qualsiasi uomo, per le faccende della sublimità del Mistero che li attende. Fin dall'epoca apostolica, nella celebrazione del culto divino erano in uso questi paramenti distintivi per i celebranti. Sebbene la Chiesa perseguitata non fosse stata in grado di arricchirne lo splendore che sfoggiano ai nostri giorni, tuttavia, da tempo remoto, essa prescriveva rigorosamente ai sacerdoti di non presentarsi in abiti giornalieri per il servizio del culto; come, del resto, proibiva severamente al Clero di recarsi nelle pubbliche vie con i paramenti del servizio divino. Nell'indossare questi magnifici paramenti, i ministri della Chiesa si rivestono interiormente delle più sublimi e delle più risplendenti virtù spirituali. Ciascuno, poi, indossando i propri, recita dei versetti, tratti dai salmi, che ne spiegano il

profondo significato, in modo che l'azione ordinaria del rivestirsi non distraga il loro pensiero ma l'orienti verso il sublime Ministero e, come Aronne, li tenga costantemente preparati nel corpo e nello spirito a presentarsi dinanzi al trono terrificante dell'Altissimo. Il sacerdote e il diacono prendono tra le mani i propri paramenti, fanno tre inchini rivolti ad Oriente, e dicono sommessamente: « O Dio, sii propizio a me che sono peccatore ed abbi pietà di me » (5). Il

Vestizione del diacono

diacono, recando in mano lo *sticharion* (6) e l'*orarion* (7), li presenta per farli benedire al sacerdote e, avendone ottenuta la benedizione, si scosta e se ne riveste. Contemporaneamente anche il sacerdote indossa lo *sticharion*, che viene chiamato *podriznik* (8), e che consiste in una lunga tunica



(5) Luca 18,13. Queste parole accompagnano sempre l'inchino, chiamato « *metània* », dal greco μετανοέω, che significa: *muto parere, mi ricredo, mi converto*, ad indicare che quest'atto vien fatto soprattutto dalla mente.

(6) Lo *Stichàrion* (τὸ Στιχάριον) è una lunga tunica, piuttosto aderente al corpo e con maniche lunghe e strette per il sacerdote, ampia e con maniche larghe per il diacono. Corrisponde al camice latino. Ornato di galloni attorno al collo, alle maniche e nella parte inferiore perchè non si ammettono merletti, può essere oltre che bianco anche di vari colori.

(7) L'*Orarion* (τὸ Ὁράριον), stola diaconale, è una lunga fascia di stoffa in genere ornata di croci, su cui spesso spicca la scritta ΑΓΙΟΣ (Santo), ripetuta tre volte, che dalla spalla sinistra si fa girare sotto l'ascella destra. Durante la comunione, l'*Orarion* viene cinto in modo da incrociarsi sulle spalle e sul petto.

(8) *Podriznik* è il termine russo che indica lo *stichàrion* del sacerdote.

quasi uguale a quella dei sacerdoti del Vecchio Testamento. Lo *sticharion* è sempre di color chiaro, risplendente; vuol simboleggiare e i parati scintillanti degli angeli e la purezza immacolata del cuore, attributo inscindibile dell'ordine sacerdotale.

Quando il diacono indossa lo *sticharion*, così come quando il sacerdote veste il *podriznik*, viene recitata la preghiera: « *Esulterà l'anima mia nel Signore; m'ha rivestito, infatti, di un abito di salvezza e mi ha ravvolto in una tunica di gaudio; come a sposo, ha posto su di me una corona, mi ha ornato di gioie come novella sposa* » (9). Infine bacia e fa girare attorno alla sua spalla sinistra il lungo e stretto *orarion*, ornamento distintivo della dignità diaconale: con esso il diacono indica l'inizio di ogni cerimonia ecclesiastica ed invita il popolo alla preghiera, il coro al canto, il celebrante ad adempiere la sua missione e se stesso ad imitare la sollecitudine e la diligenza degli angeli. E infatti, durante la Liturgia, il ministero del diacono è identico a quello di un angelo del cielo: la lunga

e stretta stola, che scende dalla sua spalla e che gli svolazza dietro, rassomiglia ad una ala che sta nel cielo; i suoi andirivieni nella chiesa, ci richiamano alla mente — secondo l'espressione di S. Giovanni Crisostomo — il volo di un angelo. In seguito il diacono mette le *epimanikia* (10) che fermano le maniche attorno al polso, in modo che le mani abbiano più libertà di movimento durante i sacri riti. Prendendoli, egli pensa alla forza di Dio che crea tutte le cose ed agisce in ogni cosa. E, mettendo la manichetta al braccio destro, dice: « *La tua destra, o Signore, si è mostrata grande nella potenza; la tua mano destra ha distrutto i nemici e con la grandezza della tua gloria hai annientato i tuoi avversari* » (11). Mettendo poi la manichetta sinistra, pensa a se stesso, opera venuta fuori dalle mani di Dio, e prega il Salvatore di guidarlo dall'alto dei cieli e di accompagnarlo con la sua mano sovrana. Egli dice: « *Le tue mani mi hanno fatto e mi hanno plasmato, istruiscimi ed osserverò i tuoi precetti* » (12).

Ecco adesso come si veste il

(9) Isaia, LXI, 10. Queste parole esaltano la forza di Dio creatore.

(10) Sovrammaniche che servono a tenere aderenti ai polsi le maniche dello *sticharion*.

(11) Esodo, XV, 6-7.

(12) Salmo CXVIII, 73.

**Vestizione
del sacerdote**

celebrante. Innanzitutto egli benedice ed indossa lo *sticharion* recitando le stesse preci del diacono; in seguito egli indossa non il semplice *orarion* che ricade su una spalla, ma il doppio *orarion*, che copre le spalle e circonda il collo e le cui estremità si ricongiungono alla altezza del petto e discendono unite parallelamente fino all'estremità inferiore dello *sticharion*. Questo paramento, chiamato *epitrachilion* (13), simboleggia l'effusione della grazia celeste sul sacerdote. Quest'atto è accompagnato dalle maestose parole della Scrittura: *Benedetto sia Iddio che effonde la sua grazia sui suoi sacerdoti: «qual profumo di mirra cosparge la testa, scorre giù sulla barba, la barba di Aronne, per scendere poi fino all'orlo della sua veste»* (14). Dopo mette le *manichette* recitando le stesse preghiere del diacono; quindi la *cintura* (15), che ferma il *podriznik* e l'*epitrachilion* in modo che l'ampiezza dei



parati non l'impaccino durante la celebrazione, e che simboleggiano la sua sollecitudine nel ser-

(13) *Stola sacerdotale*, chiamata *Epitrachilion* (τὸ Ἐπιτραχήλιον), appunto perché gira attorno al collo del sacerdote. Essa «significa la grazia del sacerdozio sparsa sul sacerdote, la quale poggia sul collo che ha ricevuto il giogo di Cristo. Discende sul petto fino ai piedi, adolcisce il cuore e santifica tutto il corpo» (N. Cabasilas, l.c. Appendice).

(14) Salmo CXXXII, 2.

(15) La *Cintura* (ἡ Ζώνη) è una stretta fascia di stoffa che serve per fermare l'*epitrachilion* e lo *sticharion*.

vire Dio: ogni uomo, infatti, si cinge nel mettersi in cammino, nell'intraprendere un'azione importante o un grande affare. Il sacerdote dunque si cingerà nel momento in cui si mette in cammino per compiere il suo celeste ministero. Egli considera questa cintura come la forza divina che lo fortifica; ed allora dice: *Sia lodato « Dio che mi cinge di forza e che rende il mio cammino irreprensibile . . . »* (16). Il celebrante, se è un dignitario, porta sul fianco l'*epigonation* (17), ornamento che simboleggia il potere spirituale, la forza invincibile della parola divina. Ci richiama la lotta diuturna che incombe sull'uomo quaggiù ovvero la vittoria riportata da Cristo sul-

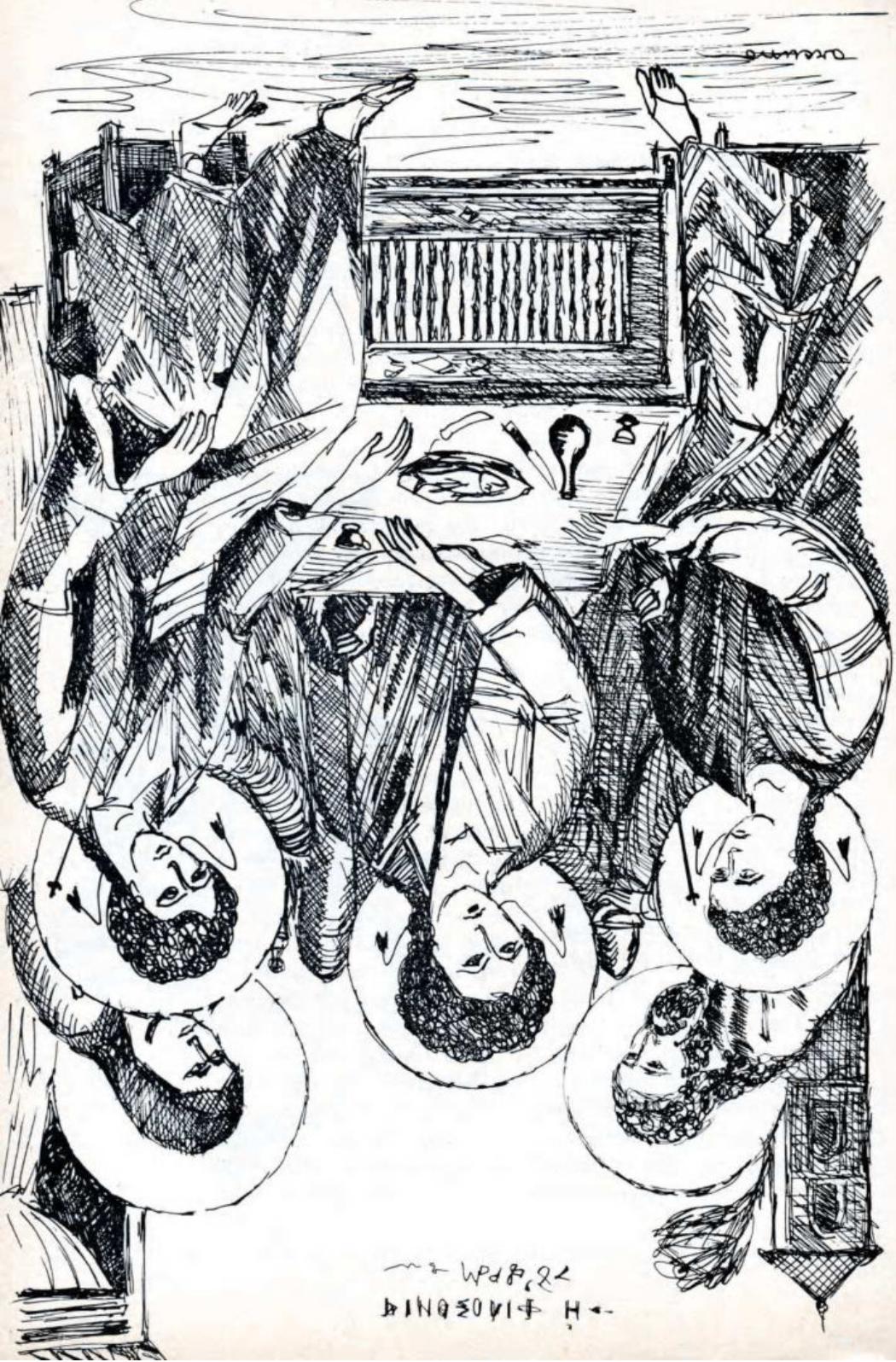
la morte affinché la nostra anima immortale lotti validamente contro la propria corruzione. Per questo sull'*epigonation*, a forma romboidale, vi è raffigurata una tremenda arma di battaglia. L'*epigonation* viene sospeso alla cintura e scende sul fianco dove si trova la forza dell'uomo. Cingendosi di esso, il sacerdote recita la seguente invocazione: « *Cingi il tuo fianco della spada, Tu che sei potente, per tuo splendore e per tuo ornamento; tendi l'arco, avanzati e regna per la verità, la mansuetudine e la giustizia: la tua destra ti guiderà in maniera ammirabile* » (18). Infine, per completare il suo abbigliamento, il sacerdote indossa il *felonion* (19), paramento che

(16) Salmo XVII, 33.

(17) L'*Epigonation* (τὸ Ἐπιγονάτιον), cartone ricoperto di stoffa a forma romboidale, su cui viene ricamata una spada o una croce, è un'insegna onorifica anticamente riservata ai vescovi e oggi concessa ai dignitari ecclesiastici e ai sacerdoti, dove vi si conservava il testo dell'omelia. Indossandolo il dignitario usa pronunziare il versetto 4 del Salmo XLV. (Cfr. *Simeone di Tessalonica* - Migne P.G. 155, 260 A). Esso simboleggia il potere spirituale di chi l'indossa, dato che - come spiega il Cabasilas: « il Vescovo non è solo padre e pedagogo, ma anche giudice . . . » (Cfr. N. Cabasilas, l. c.).

(18) Salmo XLIV, 4-5.

(19) Il *Felonion* (τὸ Φελώνιον) è un'ampia veste senza maniche, con apertura in alto per passarvi la testa. Ha la stessa origine della *paenula* o *casula* latina. In genere è di stoffa assai ricca, ornata sul dorso con una vistosa croce, talvolta ricoperta interamente di croci ornamentali (Πολυσταύριον). Il Cabasilas gli attribuisce questo simbolismo: « il disimpegno del sacerdote da ogni attività umana, sia nella vita, dato che egli è come uscito dalla carne e dal mondo, sia nella stessa liturgia, dato che questa dipende interamente e solo dalla mano divina e il sacerdote non vi concorre con nessuna attività umana » (Cfr. N. Cabasilas, l. c.).



G. B. 1882

H. FINCHAM
288 PM

copre tutti gli altri e che simboleggia la giustizia di Dio, che supera e ricopre ogni cosa, e prega così: « *I tuoi sacerdoti, o Signore, si rivestiranno di giustizia e i tuoi santi esulteranno di gioia* (20) *adesso e sempre e nei secoli dei secoli. Così sia* ».

Rivestito dei suoi paramenti sacerdotali, il celebrante adesso è tutto un altro uomo. Nel santuario, chiunque egli sia, anche se poco degno, da questo momento è considerato da tutti i fedeli come uno strumento divino che dirige lo stesso Spirito Santo. Il sacerdote e il diacono si lavano le mani recitando il salmo: « *Lave-*

Lavabo *rò nell'innocenza le mie mani, e andrò attorno al tuo altare, o Signore . . .* » (21). Quindi fanno assieme tre inchini, accompagnandoli dal segno della Croce, e dicono: « *O Dio, sii propizio a me che sono peccatore ed abbi pietà di me* » (22). Si

drizzano purificati e raggianti come le loro splendenti vesti: in loro non vi è più niente che assomigli agli altri uomini; più che esseri umani, ci appaiono quasi celestiali figure di una estatica visione.

Il diacono dà il segnale dell'inizio della celebrazione col seguente invito: « *Benedici, o mio Signore!* », e il celebrante inizia: « *Benedetto sia Iddio nostro, adesso e sempre e nei secoli dei secoli* ».

Dopo ciò, si recano all'altarino laterale (23).

All'altarino della Protesi Tutta questa seguente parte del servizio divino ha come scopo di preparare quanto è necessario al sacrificio, e cioè di tagliare dal pane, che rappresenta il corpo di Cristo, delle particelle che verranno poi offerte e consacrate. Quest'altare laterale, a sinistra di quello centrale, viene chiamato

(20) Salmo CXXXI, 9.

(21) Salmo XXV, 6.

(22) Luca XVIII, 13.

(23) A sinistra di chi guarda l'Altare, in corrispondenza della *Porta del Nord* (ἡ Βόρειος Πύλη) dell'iconostasi, si trova, nell'absidiola del santuario un altarino, dove avviene la preparazione della materia del sacrificio, chiamato altarino della *Protesi* (Πρόθεσις). Esso viene anche detto altarino della Προσκομιδῆ. Nella absidiola, a destra dell'altare, corrispondente alla *Porta Meridionale* (ἡ Νότιος Πύλη) dell'iconostasi, si trova, invece, il *Diaconikòn* (Διακονικόν), dove i ministri sacri indossano i paramenti liturgici e dove vengono conservati libri, vasi ed altri oggetti di culto.

Protesi (24), a motivo dell'offerta dei pani che vi si compie; esso ci ricorda il posto dove, nella Chiesa primitiva, venivano deposte dai cristiani le offerte necessarie per la celebrazione e per la cena comune. L'insieme della *Proskomidia* non è che la preparazione della Liturgia, e la Chiesa vi riconnette il ricordo dei primi anni di Cristo, quando si preparava ai grandi momenti della sua vita pubblica. Questa azione si svolge interamente all'interno del Santuario, dietro le porte chiuse e le tende sbarrate, al riparo dagli sguardi dei fedeli, così come la prima parte della vita di Cristo venne trascorsa inosservata agli occhi del popolo. Durante questo tempo, i fedeli sono occupati nella recita delle *Ore*, sequenza di salmi e preghiere che i cristiani recitavano nei quattro momenti più importanti della giornata: la *Prima*, quando, secondo il computo liturgico, ha inizio il mattino; la *Terza*, l'ora quando lo Spirito Santo discese sugli Apostoli; la *Sesta*, l'ora quando il Redentore venne inchiodato sulla Croce; la *Nona*, l'ora quando Egli spirò. Le *Ore* attualmente vengono riunite e



recitate di seguito, dato che i cristiani di oggi, a causa dei tempi e delle incessanti preoccupazioni, non le possono recitare nel tempo prescritto.

(24) Il rito di preparazione della materia del sacrificio viene chiamato Προσκομιδή. Con lo stesso nome o con quello di Πρόθεσις si designa anche l'altare laterale sul quale avviene tale preparazione.

Intanto il sacerdote, all'altare della Protesi, comincia col prendere una *Oblata* (25) e ne ricava, infiggendovi la lancia, la parte centrale che porta impresso il monogramma di Cristo (26), raffigurando con quest'atto la maniera come Cristo prese carne da Maria Vergine, come avvenne la nascita carnale dell'Essere non carnale. Meditando la nascita di Colui che si è offerto vittima per la salvezza del mondo, il sacerdote vede nell'Oblata un agnello donato in sacrificio, e nella *lancia* (27), necessaria per cavarne l'ostia, la lancia del sacrificio, avendo questa appunto la forma di lancia in ricordo di quella che, sulla Croce, trafisse il costato del Salvatore. Adesso egli accompagna questa azione non con le parole del Salvatore né con quelle dei testimoni contemporanei all'avvenimento; egli

Preparazione della materia del Sacrificio

non si riporta col pensiero al tempo quando si compì questo sacrificio: ciò avverrà più tardi, nell'ultima parte della Liturgia; ora si limita a prevederlo nel futuro. Al pari degli uomini di cui è detto che videro la luce tra le tenebre, egli guarda la luce che va innanzi a lui. Come il profeta Isaia, col suo sguardo lungimirante, prevedeva l'avvenire, così il sacerdote, già dalla *Proskomidia*, guarda profeticamente alla celebrazione futura e, unendosi col pensiero al profeta, egli accompagna ciascuna azione con le parole di Colui che, dai secoli più remoti, vaticinava questa mirabile nascita, questa immolazione e questa morte.

Sprofondando la lancia nel lato destro del monogramma, dice: « *Come pe-*
Preparazione dell'Amnòs o Ostia grande *ce: « Come pe-*
cora venne con-
dotto al macel-
lo » (28); poi nel lato sinistro: « *E come agnello immacolato,*

(25) Nei primi tempi del cristianesimo ed anche oggi, in alcune chiese, specialmente nei giorni di festa, vengono offerti dai fedeli dei pani, destinati al sacrificio eucaristico. Da qui il loro nome di *Oblate* ἡ Προσφορά. Il sacerdote, dopo averli benedetti, ne prende una parte che verrà poi consacrata e distribuita ai fedeli che si comunicano, disponendola nel disco.

(26) Si tratta del *Sigillo* (Σφραγίς) impresso nel pane: un quadrato tagliato da una croce sui cui bracci superiori spiccano le lettere IC XC (Gesù Cristo) e su quelli inferiori NI KA (vince).

(27) *Coltello liturgico* a forma di *piccola lancia*. (ἡ Λόγχη).

(28) Isaia, LIII, 32.

Tagliando in questa maniera il pane, il celebrante isola il pezzo quadrato, che

muto davanti al tosatore, così Egli non apre la sua bocca» (29); poi nella parte superiore dell'impronta: « Nella sua umiliazione, venne esaltata la sua condanna » (30); infine, nella parte inferiore pronunciando le parole del profeta che, immerso nella riflessione, si spiega il motivo profondo dell'Agnello condannato a morte: « Chi saprà spiegare, dunque, la sua generazione? » (31). Allora, con la lancia, solleva la parte centrale così tagliata dicendo: « Poiché è stata recisa dalla terra la sua vita » (32), e nell'inciderla, in forma di croce, dice: « Viene immolato l'Agnello di Dio, che toglie il peccato del mondo, per la vita e la salvezza del mondo » (33). Infigge quindi la punta della lancia nel lato destro dell'ostia, ricordando così l'immolazione della vittima e il colpo di lancia inferto nel costato del Salvatore dal centurione che stava ai piedi della Croce, e dice: « Uno dei soldati gli aprì il co-

stato con la lancia, e subito ne uscì sangue ed acqua; e colui che ciò vide ne rende testimonianza e la sua testimonianza è vera » (34). E queste parole sono

**Preparazione
del vino e
dell'acqua**

il segnale per il diacono di versare vino e acqua nella coppa santa. Questi, che ha assistito con devozione a tutto quanto è stato fatto dal sacerdote, ripete tra sé: « *Pregbiamo il Signore* » e versa vino ed acqua nel calice, domandando al sacerdote di benedirli. Viene così preparato il pane e il vino in vista della transustanziazione che avrà luogo nel corso della celebrazione dei sublimi misteri.

Dopo ciò, il sacerdote, seguendo una santa e antica usanza e un rito della Chiesa primitiva, si occupa delle altre oblate, ne taglia delle particole in memoria dei morti e dei vivi e le pone a lato dell'ostia, che rappresenta il Signore. Prendendo



porta impresso il monogramma di Cristo: esso è chiamato *Agnello* (Ἀρνός) ed è la parte di pane che servirà ai concelebranti e ai diaconi per comunicarsi.

- (29) Isaia, LIII,8; Atti, VIII, 32.
- (30) idem
- (31) idem
- (32) idem
- (33) idem
- (34) idem

**Particola
in onore della
Vergine**

nelle mani la seconda oblata, ne stacca un pezzetto, a forma di triangolo, in onore e in ricordo della nostra sempre benedetta Sovrana Maria Madre di Dio rimasta Vergine, e lo pone a destra dell'ostia, dicendo le parole profetiche del Salmo 44: «*La regina sta alla tua destra, ravvolta in un manto d'oro e ornata di variopinto abbigliamento*» (35). In seguito prende la terza oblata

**Particole
in onore
dei Santi**

in memoria dei Santi, ne stacca, con la lancia, nove particole e le pone in tre file, ciascuna di tre. La prima particola in onore e memoria di S. Giovanni Battista; la seconda, in onore dei Profeti; la terza, degli Apostoli: termina così di disporre la prima fila e il primo ordine dei Santi. Continua staccando la quarta particola in memoria dei Pon-

tefici; la quinta, dei Martiri; la sesta, dei nostri venerabili e teofori Padri e Madri della fede: completa così la seconda fila e il secondo ordine dei Santi. Prosegue quindi staccando una settima particola in memoria dei Tauraturghi e degli Anarghiri; una ottava, in ricordo dei Progenitori del Signore, Gioacchino ed Anna, e del Santo del giorno; una nona, in memoria di S. Giovanni Crisostomo o di S. Basilio il grande, a secondo che la Liturgia che si celebra è dell'uno o dell'altro: finisce così la terza fila e il terzo ordine dei Santi. Tutte queste nove particole le ha disposte sul *disco* (36), a sinistra del santo Pane. Il Cristo così appare in mezzo a coloro che gli sono più vicini. Egli, che abita nei Santi, si mostra ai nostri occhi tra i suoi Santi.

Prendendo ancora il sacerdote la quarta oblata per ricordare i vivi, ne stacca delle particelle (37)

(35) Salmo XLIV, 10.

A sinistra dell'Agnello colloca un pezzettino di pane a forma di triangolo in ricordo della *Tuttasanta* (ἡ Παναγία) Vergine Maria Madre di Dio.

(36) Il *Diskos* (ὁ Δίσκος) corrisponde alla *patena* latina. È munito di bordi talvolta anche da un piede che fa da base.

(37) Questi pezzettini di pane (Μερίδες) vengono disposti nel seguente ordine: 9, in onore dei vari Santi, a destra dell'Agnello, gli altri, secondo le intenzioni varie, per i vivi e per commemorare i defunti, vengono sistemati sotto l'Agnello. In questo modo il celebrante, avendo onorato i Santi, domanda anche la loro intercessione sui vivi e sui defunti, dei quali intende ricordarsi nella celebrazione della Liturgia, e sottolinea in forma concreta la relazione della comunione dei Santi con il sacrificio eucaristico.

Ricordo dei vivi

per tutto l'Episcopato ortodosso, per il S. Sinodo, per i Patriarchi, per i Governanti e le loro famiglie, per i cristiani ortodossi e per coloro che desidera raccomandare in particolare o per quelli che gli hanno espressamente chiesto di essere raccomandati. Prende in-

Commemorazione dei defunti

fine una quinta oblata e ne stacca delle particole per commemorare i morti, pregando perché vengano liberati dalle loro colpe: li nomina tutti, a cominciare dai Patriarchi, dai Regnanti, dai Fondatori della Chiesa ove celebra, dal Vescovo che l'ha ordinato sacerdote, s'è già defunto, e fino a ricordarsi dei cristiani più dimenticati. Stacca ancora delle particole per i defunti che gli sono stati raccomandati dai fedeli e per coloro di cui egli vuol ricordare la memoria. Infine, egli domanda perdono per i propri peccati e stacca un'ultima particola per se stesso. Tutte queste particole, in memoria di quelli per i quali egli si ricorderà durante la celebrazione, le dispone sul disco, in basso. In questa ma-

per tutto l'Episcopato ortodosso, per il S. Sinodo, per i Patriarchi, per i Governanti e le loro famiglie, per i cristiani ortodossi e per coloro che desidera raccomandare in particolare o per quelli che gli hanno espressamente chiesto di essere raccomandati. Prende infine una quinta oblata e ne stacca delle

niera, attorno al santo Pane, attorno all'Agnello, figura di Cristo, è riunita tutta la sua Chiesa: la Chiesa trionfante in cielo, la Chiesa militante sulla terra. Il Figlio dell'uomo appare quasi in mezzo agli uomini per i quali Egli si è incarnato e si è fatto uomo. Con una *spugnetta* (38) il celebrante riunisce adesso con cura le più piccole particole disposte sul *disco*.

Scostandosi quindi dall'altarinone della *Protesi*, il sacerdote s'inclina come farebbe al cospetto dell'Incarnazione del Cristo e, sotto le specie del pane, preparate nel disco, egli saluta l'apparizione del pane celeste sulla terra. Egli rende onore a questo Pane col profumo dell'incenso e, avendo benedetto l'incensiere, recita questa preghiera: « *Ti offriamo questo incenso, o Cristo Dio nostro, in odore di soavità spirituale; accettandolo nel tuo sovraceleste Santuario, inviaci in contraccambio la grazia del tuo santissimo Spirito* ».

Riportandosi con la mente al tempo e al luogo dove avvenne la nascita di Cristo e ricollegando così il pas-

Simbolismo della *Protesi*

tempo e al luogo dove avvenne la nascita di



(38) Piccola *spugna* (ὁ Σπόγγος) pressata di varia forma. Viene comunemente chiamata *Mûsa* (ἡ Μοῦσα, *Purificatorium*, in quanto adoperata per raccogliere i pezzettini di pane dalla patena e versarli nel calice.

sato al presente, il sacerdote vede, nella Protesi, la grotta misteriosa in cui si degnò nascere il Salvatore, quando il cielo venne traslocato sulla terra e quando esso divenne grotta e questa si cambiò in cielo (39).

Dopo aver incensato la *stella* (40), la pone sul *disco*, a simboleggiare l'astro che guidò i magi alla grotta dove stava Dio bambino e dice: « *E la stella, che camminava, si fermò all'altezza dove era il Bambino* » (41). Avendo incensato il *primo velo* (42), ne copre il *disco* e recita i se-

guenti versetti del salmo nel quale, con chiara allusione, viene rievocata l'immolazione dell'Essere supremo: nel santo Pane, viene raffigurato il Bambino Gesù; nella patena, la mangiatoia dove è stato adagiato; nei sacri veli, i panni con cui è stato avvolto: « *Iddio ha stabilito il suo regno, si è ammantato di splendore; il Signore si è rivestito di potenza e se ne è cinto* » (43), e questi versetti sono un inno alla meravigliosa maestà del Signore. Dopo aver incensato il *secondo velo*, il sacerdote ne copre il calice

(39) L'insieme dei riti della Liturgia simboleggiano tutta l'economia dell'opera salvifica di Cristo: i primi riti rappresentano, infatti, l'inizio di quest'opera, i secondi il seguito, gli ultimi la conclusione che ne è derivata.

Nel rito della *proskomidìa*, il Cabasilas vede la materia eucaristica come « primizia della vita umana », cioè come doni che l'uomo scambia con Dio, il quale già durante la sua vita terrena aveva fatto di coloro che erano pescatori di pesci pescatori di uomini, e al ricco che l'interrogava sul Regno aveva promesso in cambio della ricchezza terrestre quella celeste. Così l'uomo offre a Dio una materia e Dio in cambio gli dà la grazia, la vita divina.

In questa prima parte della divina Liturgia viene simboleggiata altresì la venuta al mondo e la vita nascosta del Figlio di Dio, già destinato fin dalla nascita ad essere immolato. Ciò che nella protesi è offerto a Dio diviene oblata, così come Cristo, nel primo periodo della sua vita terrena diviene oblazione pronta a sacrificarsi e ad immolarsi per la salvezza degli uomini. (Cfr. N. Cabasilas, Migne, PG. 377 D-380 A).

(40) La *Stella* o *Asterisco* (ὁ Ἀστὴρ) è formata da due semicerchi di metallo prezioso, incrociantisi uno sull'altro, alla cui sommità è posta una croce e, nella parte inferiore, una stelletta. L'asterisco evita che le particole poste sul disco vengano a contatto dei veli che le coprono.

(41) Matteo, II, 9.

(42) I *Veli* τὰ Καλύμματα, in genere della stessa stoffa del paramento del sacerdote, sono tre e servono a coprire la patena e il calice. Il primo τὸ πρῶτον Κάλυμμα o Δισκοκάλυμμα serve per coprire la patena o disco; il secondo τὸ δεύτερον Κάλυμμα serve a coprire il calice; il terzo, il più grande, chiamato *Aere* o *Nuvola* - Ἀήρ - il *velo* propriamente detto, copre patena e calice insieme, quasi atmosfera o nuvola che ricopre la terra.

(43) Salmo XCII, I.

dicendo: « *La tua potenza ha ricoperto i cieli, o Cristo, e la terra è piena della tua lode* » (44). Prende quindi il *velo* più grande, chiamato *Aere*, copre *disco* e calice, e prega Iddio di coprirci col *velo* protettore delle sue ali. Dopo, scostandosi dalla *Protesi*, s'inchina, come fecero i pastori e i magi davanti al Bambino Gesù, e incensa la grotta: questo rito ci richiama alla mente il profumo dell'incenso e della mirra offerti dai magi assieme all'oro (45).

Così come prima, il diacono ha assistito con attenzione allo svolgimento di ogni azione e ha ripetuto l'invocazione « *Preghiamo il Signore* », indicando nel contempo anche l'inizio di ogni parte del sacro rito. Dopo ciò, ricevuto dalle mani del sacerdote l'incensiere, ricorda al sacerdote la preghiera che bisogna indiriz-

zare al Signore a proposito delle offerte già preparate, e dice: « *Per i preziosi doni preparati, preghiamo il Signore* ». E il sacerdote si dispone alla preghiera. Sebbene questi doni non siano che dei preparativi in vista dell'offerta, tuttavia, dato che d'ora innanzi non possono essere destinati ad altro uso, il sacerdote, prevedendone l'accettazione, recita la seguente preghiera: « *Signore, Dio nostro, che hai inviato qual pane celeste, nutrimento dell'universo, Gesù Cristo, nostro Signore e Dio, nostro Salvatore* (46), *Redentore e Benefattore, che ci benedice e ci santifica, Tu stesso benedici questa offerta e accoglila sul tuo sovraceleste Altare. Tu, buono e amante degli uomini, ricordati di quelli che l'hanno offerta e di coloro per i quali viene offerta, e custodiscici senza condanna nel compimento dei tuoi divini misteri* » (47). In seguito, egli fa

**Preghiere
finali o
apolisis**

(44) Abacuc III, 3.

(45) Matteo II, 11.

Con l'incensamento di questi doni, si vuole indicare il rispetto e la venerazione che fin da ora vengono loro attribuiti.

(46) Atti III, 26; 1 Giov. IV, 14.

(47) Con l'*Apolisis* breve, che segue immediatamente questa preghiera, ha termine il rito della *proskomidia*. Nei primi tempi esso non comportava che la sola offerta dei pani e del vino. I diaconi che li ricevevano, dopo averne prelevato quanto necessario per il sacrificio, pensavano a distribuire il resto al clero, alle vedove, e a quanti ne avevano bisogno. Nel corso dei secoli, le varie cerimonie hanno subito variazioni che hanno abbreviato o allungato il testo della *proskomidia*, finché una costituzione del Patriarca Filoteo di Costantinopoli (seconda metà del secolo XI) lo ha riportato a quelle linee che ci è pervenuto press'a poco fino ai nostri giorni.



l'*apòlisis* (48) della *Proskomidia*. Il diacono incensa, in forma di croce, la *Protesi* e la sacra Mensa nei quattro lati, meditando la nascita terrestre di Colui che è generato dal Padre prima dei secoli, e dice sommessamente: « *Nella tomba fosti col tuo corpo, negli inferi con la tua anima, come Dio in paradiso col ladrone, e sul trono della tua gloria con il Padre e lo Spirito, o Cristo, che sei incircoscritto e che riempi ogni cosa* ». (49) Esce quindi

Incensamento del tempio e suo significato

dal Santuario, con in mano lo incensiere per riempire di profumo tutta la chiesa, e per salutare tutti coloro che sono venuti ad assistere alla santa cena dell'amore (50). Questo incensamento ha sempre luogo all'inizio dell'ufficio divino, così come gli antichi popoli di Oriente usavano offrire agli ospiti, non appena entravano nelle loro case, di che lavarsi e profumarsi. Questa usanza è passata tale e quale al banchetto celeste, a questa cena

mistica, chiamata Liturgia, in cui l'ufficiatura divina si è unita, in maniera così meravigliosa, all'invito amichevole di sedersi a tavola rivolto dallo stesso Salvatore, da Colui che fu il servitore di tutti. Incensando e salutando con inchini tutti i presenti senza distinzione, ricchi e poveri, il diacono, nella sua qualità di servitore di Dio, dà il benvenuto a tutti, quali ospiti graditissimi del celeste Padrone. Egli incensa nello stesso tempo le iconi dei Santi, poiché anche loro sono ospiti venuti per la mistica cena: in Cristo, tutti sono vivi e uniti. Dopo aver riempito di profumo di incenso la chiesa, egli rientra nel Santuario che ritorna ad incensare. Poi, lasciato l'incensiere, si avvicina al sacerdote e assieme a questi va a mettersi davanti alla sacra Mensa.

In piedi davanti al santo Altare, il celebrante e il diacono si inchinano a tre riprese e, preparandosi a dare ini-

Invocazione allo Spirito Santo

(48) L'*Apòlisis* Ἀπόλυσις è la preghiera finale di ogni ufficiatura, con la quale vengono rinviiati i fedeli. Vi è la *Grande Apòlisis* e la *Piccola* ἡ Μεγάλη, ἡ Μικρά Ἀπόλυσις, a secondo la lunghezza della formula con cui viene congedata l'assemblea dei fedeli.

(49) L'inno è preso dall'Ufficiatura pasquale, precisamente dall'Ufficiatura della Settimana della rinnovazione Ἑβδομάς τῆς Διακαινησίμου, che va da Pasqua al sabato successivo.

(50) Durante l'incensamento il diacono recita il Salmo 50.

ПРИИТЕ ТЮ ТРЕПЦИЦЮЧИСТО ОБРИЗИБАЮЖНЫМ

БЛАГОЯТИЮ ПРЕСВАТАГО И ЖИВО
АНТИПИНОВА, ОХЕ ЕСТЬ СВАЩЕННА
БОЖЕСТВЕННЫЯ ЖРТВЫ ТЪЛА И

ТВОРАЩАГО ЗУХА ОБВАТИСА СБИ
ТРАПЕЗА, ИДИ ПРИНОШЕНА ЧЕ ПОНА
КРОЗИ ГОСПОДИ ВО СВАТЪЯКУРГИ



ЧТО СЕИИ ОИ СЪВЪЗОВАНИЕ РЕШИТИ СЪСЪВЕЩАНИЕ

zio alla santa azione della Liturgia, invocano lo Spirito Santo, poiché è lo Spirito che insegna e dirige la preghiera: « Non so — dice l'Apostolo — perché e come bisogna pregare, ma lo Spirito Santo intercede per noi con dei gemiti inenarrabili » (51). Il sacerdote e il diacono pregano lo Spirito Santo perché venga ad abitare in loro e quindi a purificarli, in vista della celebrazione; poi ripetono due volte il canto con cui gli angeli salutarono

la nascita di Cristo: « Gloria a Dio nel più alto dei cieli, e sulla terra pace agli uomini di buona volontà » (52). Dopo questa invocazione, viene aperta la tenda, che simboleggia le porte spirituali che si aprono solamente quando dobbiamo elevare il nostro spirito verso i sublimi misteri dell'alto. Qui, l'apertura delle porte spirituali, subito dopo il canto degli angeli, vuol significare che la nascita di Gesù Cristo non fu rivelata a tutti,

(51) Ai Rom. VIII, 26.

(52) Luca II, 14.

che solamente gli angeli del cielo, Maria, Giuseppe, i magi, venuti per adorare il Salvatore, e ancora i profeti, che da tempo l'avevano previsto, la conobbero e ne furono spettatori.

Il sacerdote e il diacono pregano: « *Signore, apri le mie labbra e la mia bocca annunzierà la tua lode* » (53). Mentre il sacerdote bacia l'Evangelo, il diacono, baciata la sacra Mensa, inchina il capo, tiene in alto l'*Oration* con tre dita, indicando l'inizio della Liturgia, e dice: « *È tempo di offrire il sacrificio al Signore, benedici, o signore* ». Il celebrante lo benedice con queste parole: « *Sia benedetto Iddio nostro in ogni tempo, adesso e sempre e nei secoli dei secoli* ».

Il diacono, conscio di dovere essere il santo animatore, pensa al servizio che gli incombe, nel corso del quale dovrà rendersi simile all'angelo, volando dall'altare al popolo e dal popolo all'altare per fare di tutti i fedeli un'anima sola. Di fronte a questo ministero, riconoscendo la

propria indegnità, supplica umilmente il celebrante: « *Prega per me, signore* », e questi risponde: « *Che il Signore diriga i tuoi passi in ogni opera buona* » (54). Il diacono ancora insiste: « *Ricordati di me, Padre santo* » e il sacerdote: « *Il Signore Iddio si ricordi di te nel suo regno, in ogni tempo, ora e sempre e nei secoli dei secoli* » (55). Incoraggiato, il diacono pronuncia fiducioso: « *Amen* », ed esce dalla porta settentrionale verso il popolo. Salendo sull'ambone, che si trova davanti alle *porte regie*, ripete tra sé ancora una volta: « *Signore, apri le mie labbra e la mia bocca annunzierà la tua lode* » (56). Quindi, rivolto verso l'altare, in modo da essere sentito da tutti, s'indirizza al sacerdote e dice: « *Benedici, signore* ».

Dal fondo del santuario allora il celebrante eleva la voce e canta: « *Benedetto sia il regno del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, adesso e sempre e nei secoli dei secoli* ».

La Liturgia è cominciata.

(53) Salmo L, 17.

(54) Salmi CXVIII, 3; XXXVI, 23.

(55) Luca XXIII, 42.

(56) Salmo L, 17.

L'*Ambone* o *Pulpito* ó "Ἀμβων si trova a sinistra della navata centrale della chiesa, a limite del coro, rivolto verso il tempio. Qualche chiesa ne ha due.

COSCIENZA Ecumenica

delle CHIESE di SICILIA

2

- L'esercizio dell'ecumenismo è cosa che va fatta a casa nostra e dentro ciascuno di noi.
 - Le Chiese, che si dicono e sono sorelle, non debbono mai essere nè apparire ghetti spirituali.
 - « Voi come vi situate »? in questa domanda non ci sono gli altri. Ci sono io.
- Non c'è genericamente la Chiesa. Ci sono le Chiese particolari di Sicilia.

L'invito rivolto ai nostri Lettori onde ottenere interventi sulla lettera di C. Valenziano, che è il nostro argomento, comincia ad ottenere risposte di sensibilizzazione.

Volentieri pubblichiamo le prime due lettere inviateci, rimandando al numero seguente qualche altra pervenutaci e di grande interesse.

Le risposte avute toccano diverse angolazioni.

Queste che pubblichiamo ora sono di un veneziano e di un siciliano. Il primo insiste sulla responsabilità e urgenza della nostra coscientizzazione ecumenica; l'altro spinge il discorso su una prospettiva a prima vista pertinente piuttosto ad aspetti sociali e invece direttamente impegnante l'ecumenismo come dimensione di vita cristiana che a noi deve essere normale e normante.

Rinnoviamo di nuovo l'invito ai nostri Lettori perché si intensifichi di voci questo dialogo di approfondimento sul « thema » del cristianesimo nostro.

Sul prossimo numero, insieme agli altri interventi, pubblicheremo anche una prima rassegna del Valenziano sull'orizzonte così allargato.

PAPÀS DAMIANO COMO

Caro Papàs Damiano,

ti scrivevo il 14 u.s. che la Rivista anche in quest'ultimo numero ha pagine assai perspicaci e dense di pensiero, e con ciò mi riferivo, oltre che a tutti gli altri e primo di tutti al Ferrari che si muove da gran Maestro nell'immenso campo della Bizantinistica, principalmente al Valenziano nonché al Duprey, che apre la serie.

Ambedue gli articoli di questi ultimi, infatti, sono ricchi di mordente aperturistico e risolutivo che provoca una totale revisione di mentalità per una piena e robusta dinamica di pensiero e d'azione, consequenziaria, coraggiosa e attiva.

Duprey dice parole sacrosante che valgono da sole a superare ogni pigro temporaggiamento e ogni più indugiante perplessità.

Circa l'articolo del Valenziano — ed entro subito in argomento — sulla « Vocazione ecumenica delle Chiese di Sicilia », devo dirti innanzitutto che — come tu accenni nella presentazione — a « gli elementi determinanti dell'uomo di Sicilia », mi fa ricordare quanto scriveva con stile ricco di idee essenziali e profonde P. Lanne (Cfr. Oriente Cristiano, IX (1969), n° 2, pag. 49): « *L'esercizio dell'ecumenismo* è cosa che va fatta a casa nostra e dentro ciascuno di noi » . . . (appellandosi poi) « alle diverse forme di cristianità », che la Sicilia ha sperimentato nei secoli con la presenza di tre culture: bizantina, latino-cristiana e arabo-musulmana (ibid. p. 58) per concludere alla possibilità di manifestazioni pluralistiche di una fede sempre unica.

In base a questo, io direi: la Sicilia è pronta, *deve* essere pronta a una « IV forma di Cristianità »: quella ecumenica. Chi pensa il contrario, non è Siciliano autentico, perché rinnega tutto il passato storico della Sicilia.

Soltanto che: occorre prendere il coraggio a due mani. Tocca alla odierna « Cristianità Siciliana » far cessare il triste e ridicolo spettacolo di due Chiese, la Latina e la Bizantina, le quali pur dicendosi « sorelle » appaiono tuttora « ghetti spirituali » perché si attardano in falsi problemi.

Non è forse vero che ogni cristiano *actu Baptismi* appartiene alla Chiesa nelle Chiese? infatti, è membro vivo del Corpo Mistico di Cristo! Non è forse vero che ogni sacerdote *actu Ordinationis* è sacerdote di Cristo? e altrettanto il Vescovo? Dire il contrario, sarebbe tanto ridicolo quanto l'affermare che il Cristo eucaristico prodotto sull'altare da un sacerdote sospeso *a divinis*, è un Cristo . . . sospeso *a divinis*, pure Lui!

L'Ecumenismo autentico è anche invito allo spogliamento istituzionale di tutto ciò che non fu voluto direttamente dal Cristo, unico Fondatore e Capo della Chiesa.

Lo spirito del Vaticano II batte più sulla *koinonìa* che sulla istituzione: Il n. 18 della « Lumen Gentium » assegna alla realtà misterica e sacramentale della Chiesa, il primato sulla realtà sociale e giuridico-istituzionale. Anche i divieti limitativi dell'intercomunione,

emanati dal Direttorio Ecumenico, sono stati elaborati, partendo dalle separazioni in atto, — cristallizzate da secoli! — e non prevedendo l'incalzante movimento che spinge ora le Chiese le une verso le altre, come mai nel passato. Sono divieti, quindi, che risultano già superati, travolti dalla realtà urgente dei fatti; attenervisi ancora, sarebbe misconoscere quel che lo Spirito ora dice alle Chiese.

Tocca pertanto, all'« Agape delle Chiese di Sicilia » (come ben scrive il Valenziano col suo stile tutto fremito e pathos), tocca alla Eparclia bizantina di Sicilia in particolare, operare il « rumpe moras! ». Del resto, non è questa l'ora della « Chiesa Locale » come il Vat. II ha già riconosciuto?

* * *

Con ciò, m'avvedo di aver risposto in anticipo, alla « crisi » dell'Ecumenismo cui accenna, in senso deteriore, il Valenziano. E dove il Valenziano pone il dito sulla piaga (veramente, un elenco ben assestato, di « piaghe »!), lo metto anch'io.

Anzi, vorrei proporre che questa singolare « Lettera al Direttore » del presbitero latino di Cefalù, divenisse una specie di MANIFESTO, di MAGNA CHARTA su cui apporvi le firme di tutti coloro che l'accettano. Oppure, indire una specie di referendum (magari con . . . « placet », « non-placet », « iuxta modum ») per tastare un po' il polso di tutti e, poi, tirare le conseguenze conclusive, senza esitazioni o ammorbidimenti.

In una parola sola: bisogna ormai, essere spietati anche con noi stessi; deve finire una buona volta ogni remora conformistica, più o meno larvata o compiacente!

Più che consensi, Tu domandavi interventi. Ebbene, sarebbe anche questo, un modo d'intervenire: mettere ai voti la « Lettera » del Valenziano; credo che salterebbero fuori, non poche e interessanti « dichiarazioni di voto ».

Per conto mio, già sottoscrivo a due mani. E vi aggiungo: è di simile conversione che ha bisogno l'Occidente se non vuol perdere non solo i contestatori più intelligenti e pensosi, ma persino pure quei fedeli che, anche il Venerdì Santo, (e tonti del tutto, non sono!) vanno a pregare Rita da Cascia!

E allora, è proprio questo il momento, di essere autenticamente e responsabilmente noi stessi!

ANGELO ALTAN

Caro Papàs Damiano,
sono il meno abilitato ad inserirmi nel dibattito proposto su « Oriente Cristiano » da d. Crispino Valenziano. Né oso tentare l'avventura.

Mi consenta, però, di parteciparle la mia emozione dinanzi all'interrogativo: « *Voi, come vi situate?* ». In questa domanda non ci sono gli altri. Ci sono io. Non c'è genericamente la Chiesa, ma ci sono le Chiese particolari di Sicilia.

Ed è qui che bisognerebbe — mi pare — prendere possesso di quello che costituisce veramente l'entroterra della nostra tipica realtà siciliana, di questo nostro contesto umano che manca di reciprocità e di fiducia, di questa nostra isola religiosa che è solo disponibile al ritualismo e al fatalismo, di questa zona depressa del Sud in cui il reddito diminuisce e la disoccupazione aumentano, in cui il lavoro è un regalo che sa di protezionismo e di soprusi, in cui i ragazzi imparano troppo in fretta dagli adulti come si fa ad odiare e ad uccidere, di questa palude che stagna in un consumo di sussistenza e di analfabetismo, ed in cui l'unica speranza è riposta nelle valigie di cartone sui treni del Sole.

L'ecumenismo deve fare i conti con questa realtà particolare.

È in questa terra, cioè che bisognerebbe precisare:

— la profonda comprensione, l'ammirazione sincera che la Chiesa ha per il mondo, pronta, com'è, non a soggiogarlo ma a servirlo, non a condannarlo ma a sostenerlo e a salvarlo;

— il significato genuino dell'incontro tra i cristiani, che non è il mettersi d'accordo su talune cose, ma il rimettere in questione il proprio modo di essere e di fare alla luce della Parola di Dio ed in risposta alle sollecitazioni di quello che lo spirito esige oggi dalle Chiese;

— il valore evangelico della libertà, secondo l'esempio di Cristo, il quale domanda con tutta semplicità ai suoi discepoli se vogliono andarsene anche loro; che propone al giovane ricco di vendere tutti i suoi beni e di seguirlo, ma non gli impone nulla; che allo schiavo del servo risponde senza violenza: « Se ho parlato male, dimostrami in che cosa; ma se ho parlato bene, perché mi colpisci? ».

Primi passi . . . oltre l'uscio del nostro devozionalismo religioso. Primi passi che la Sicilia dovrà fare — o mio caro Papàs — prima di percorrere, nel reciproco rispetto, nello spirito fraterno e nella comune responsabilità, la strada dell'ecumenismo, prima che si arrivi anche da noi a bere nello stesso calice. Affettuosamente

NINO BARRACO

Il Matrimonio nella Tradizione patristica liturgica orientale

(continuazione da pag. 58 del n. 1/1972)

4. Natura del Matrimonio Competenza della Chiesa e della Società

I bizantini, e in genere tutte le Chiese cristiane orientali, hanno accolto la definizione del matrimonio che, sotto influenza cristiana, è stata data dal giureconsulto romano Erennio Modestino: (1) “ Γάμος ἐστὶν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς συνάφεια καὶ συγκλήρωσις τοῦ βίου παντός, θείου τε καὶ ἀνθρωπίνου δικαίου κοινωνία... (2). « Nuptiae sunt conjunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani juris communicatio ».

È la medesima definizione che viene ripresa dal Digesto giustiniano. I grandi commentatori della disciplina canonica bizantina trovano questa definizione conforme alla spiritualità cristiana del matrimonio (3).

Il matrimonio è, quindi, non solo un rapporto tra creature umane, ma soprattutto, per la sua origine e per sua natura, un rapporto tra Dio e l'uomo.

(1) Visse nel III sec. e fu praefectus vigilum in Dalmazia fra il 226 e il 244. Scrisse 12 libri di Pandectae, 10 di regulae, 9 di differentiae, 19 di responsa, varie monografie e una serie di libri singulares.

(2) I Pand. XXIII, 2 Cf. Nomocanone di Fozio XII, 13; Syntagma di Ralli Potlì I, 271; Balsamone in Syntagma II, 472 e in IV, 188-89; Matteo Blastari sempre in Syntagma VI, 153. Così pure l'Armenopulos in Exabiblos, Atene 1872, libro IV, tit. IV, 1.

(3) Balsamone, uno dei maggiori commentatori bizantini, l.c.

Esso è, perciò, sempre un vincolo sacro, anche quando non è Sacramento. E, come tale, entra nella sfera di competenza della società che cura e regola i rapporti con Dio, la Chiesa, senza cui un matrimonio non può essere veramente tale. Questo principio, del resto, è stato sempre talmente radicato nella coscienza umana, presso tutti i popoli, in tutti i tempi, da concludere che esso viene dalla prima comparsa sulla terra dell'uomo (4).

Ma per il cristiano il matrimonio è un Sacramento e significa l'unione tra Cristo e la Chiesa. Per cui esso non può compiersi che nell'ambito della Chiesa e nelle condizioni da essa determinate e, senza la presenza di essa, non può esistere matrimonio valido, in nessun caso.

Certamente, nel suo aspetto sociale, in quanto rapporto tra due creature umane che vivono nella società civile ed hanno bisogno dei beni materiali, il matrimonio interessa anche la società civile, la quale ha diritto di regolare con proprie leggi la parte di sua competenza, purché queste non si oppongano al fine superiore del matrimonio voluto da Dio, alle leggi, quindi, della Chiesa. D'altra parte, dato che la Chiesa e lo Stato devono occuparsi dello stesso unico soggetto, la creatura umana, tra queste due istituzioni, ognuna competente nella propria sfera, deve regnare la *συμφωνία* (l'accordo) (5) o, come viene anche chiamato, il *σύστημα ῥυθμίσεως πρὸς τὴν πολιτείαν σχέσεων* (il sistema dell'equilibrio per i rapporti con lo Stato) (6).

Secondo questo sistema non procede ognuno per conto proprio, ma le leggi dell'una sono fatte in armonia con quelle dell'altro, sempre nel binario del Vangelo e vicendevolmente riconosciute, in modo che entrambe abbiano pieno vigore nell'ambito della nazione e operino per il bene spirituale e materiale del popolo come se fossero una sola legge (7).

La Chiesa orientale ha per secoli rivendicato, di fronte allo Stato romano, il diritto di regolare il matrimonio in conformità della Fede, chiedendo le necessarie modifiche alla legislazione dell'impero, non appena ciò è stato possibile.

Le basi furono già gettate ai tempi apostolici, quando Ignazio di Antiochia scrive: «È necessario per gli uomini e per le donne che si sposano che facciano l'unione secondo le disposizioni del vescovo, affinché il matrimonio sia contratto secondo il Signore e non secondo il de-

(4) Presso tutti i popoli il matrimonio si celebra con riti sacri, solo alcune dottrine moderne ne vorrebbero fare un contratto civile.

(5) Novella VI di Giustiniano.

(6) Anastasio Christofilopulu: *Ellinikon Ekkl. Dikeon*. Atene 1965, pag. 239.

(7) Giustiniano Novella VI. È la base dei rapporti tra Chiesa e Stato oggi in Grecia e a questa dottrina si ispira la costituzione e il codice civile di quello Stato. Cf. tutti i manuali di diritto civile greco che trattano dell'argomento.

siderio della carne » (8). Ed è degno di nota che lo stesso Santo, nella medesima lettera, esortava gli uomini ad amare le mogli « come Cristo (ha amato) la Chiesa ».

Egli esorta, cioè, i fedeli a non contrarre un matrimonio senza che esso sia sacramento.

Dopo la pace costantiniana, quando alla Chiesa si apriva la possibilità di esercitare una maggiore influenza sulle leggi dello Stato, molti Padri intervennero energicamente.

Così S. Gregorio Nazianzeno contro la disparità di trattamento tra l'uomo e la donna, consacrata dalle leggi romane per le colpe dell'uomo e dell'altra: « Perché, si chiede il Teologo, trattare le donne con severità e concedere licenza agli uomini? Una donna che ha disonorato il letto nuziale è adultera; e dure sono le pene che, da questo lato, ad essa infliggono le leggi; l'uomo, al contrario, che ha violato la fede ch'egli doveva alla sua sposa, non deve rendere alcun conto. Io non ammetto questa legislazione, io non approvo questo costume; i legislatori erano degli uomini ed essi hanno legiferato contro le donne. Dio ha agito diversamente . . . » (9).

È lo stesso principio enunciato da S. Girolamo: « Quod non licet feminis aequae non licet viris » (10).

Da Teodosio (11) a Giustiniano progressi ve ne furono, pur nella tradizione del diritto romano e nella mentalità dei tempi. D'altra parte, si deve tener presente che i pagani nell'impero erano ancora moltissimi, soprattutto nei villaggi, mentre scuole illustri per tradizione culturale esercitavano non poca influenza quasi sempre in contrasto con quella della Chiesa. Fu Giustiniano a chiudere le ultime scuole pagane, ma i circoli culturali rimasero ancora in vita per lungo tempo (12).

La Chiesa bizantina raggiunse la meta a cui da secoli mirava la sua dottrina al IX secolo, con Leone VI il Sapiente (13), il quale con la

(8) Lettera a Policarpo, V, 2.

(9) Hom. XXXVI, 5 su Matteo.

(10) Ep. ad Oceanum. PL. XXII, 691.

(11) Per es. la legge di Costanzo (III, Cod. Theod. XII, 2) del 355, in cui si proibisce il matrimonio tra cognati: « Etsi licitum veteres crediderunt nuptiis fratris solutis ducere fratris uxorem, licitum etiam post mortem mulieris aut divortium contrahere cum ejusdem sorore conjugium, abstineant hujusmodi nuptiis universi . . . ». Legge questa ancora in vigore nelle Chiese orientali senza possibilità di dispensa.

(12) Giov. Malala, pag. 451 ed. bonnensis.

(13) Resse l'Impero d'Oriente dall'886 al 912. Fu detto il « Sapiente » per la sua grande cultura. Fu uno dei migliori alunni del grande Patriarca Fozio, certamente l'uomo più dotto del suo tempo, che, prima di ascendere al patriarcato fu a capo per molti anni dell'Università bizantina, dove accanto al diritto romano s'insegnava la teologia. Leone fu anche poeta musico e celebre innografo, di cui non pochi inni sacri sono ancora cantati nelle Chiese greche. Le sue idee sono certamente quelle che circolavano a Bisanzio e formavano materia d'insegnamento nell'Università.

novella 90^a dichiara nulli, anche davanti alla legge dello Stato romano, i matrimoni celebrati senza il rito religioso.

Questa novella segna non solo una tappa storica nella legislazione matrimoniale, ma è anche importante per la sua impostazione (14).

Leone asserisce, infatti, che le leggi (15) avevano trascurato per il passato di occuparsi del rito religioso sia nei casi di adozione di figli (16), sia nei contratti nuziali. Egli giudica ciò un male, anche se gli antichi, aggiunge, hanno una giustificazione, a causa delle condizioni dell'impero. Oggi questa giustificazione non esiste più. Il paganesimo, infatti, era totalmente scomparso in Oriente e l'impero bizantino era fiero della sua ortodossia cristiana, che aveva trionfato anche su tutte le eresie. Una legislazione, quindi, non confacente a questo stato di cose, non avrebbe potuto avere più alcuna giustificazione. Per la sua importanza vale la pena riportare interamente in italiano il testo della Novella:

« Nella stessa maniera con cui l'antichità vedeva con indifferenza la confusione in cui era abbandonata la questione dell'adozione, anche se essa non intendeva trattare con negligenza questa istituzione, stimando che l'adozione poteva essere compiuta senza preghiere e senza cerimonie sacre, così sembra che non abbiano considerato con la dovuta esattezza la natura dei matrimoni avendoli permessi senza la dovuta benedizione. Se per gli antichi si può trovare una certa scusa per questo loro modo di pensare, per noi, al contrario, che per grazia di Dio le cose della vita sono giunte ad una posizione assai più stabile e sacra, è necessario non trascurare né l'una né l'altra di queste istituzioni indicate.

Pertanto, come abbiamo già prescritto che l'adozione dei bambini si faccia con sante invocazioni, così pure ordiniamo che i matrimoni abbiano validità con la testimonianza della santa benedizione, in modo che da ora in avanti se vi saranno degli sposi che non contrarranno così la loro unione, questo sin dall'inizio non sarà considerato matrimonio e una coabitazione di questa specie non produrrà gli effetti del matrimonio. Perché tra il celibato e il matrimonio non ci può essere uno stato intermedio irreprensibile. Aspiri tu allo stato coniugale? allora bisogna che osservi le leggi del matrimonio. Non ti piacciono le leggi del matrimonio? osserva allora il celibato e così non ingiurierai il matrimonio e non

(14) Leone riconosce chiaramente che il matrimonio è un rapporto tra l'uomo e Dio e che non si può contrarre senza la liturgia della Chiesa, che, nella concezione teologica orientale, è la presenza di Dio.

(15) Allude sia a Teodosio sia a Giustiniano, come agli altri legislatori minori.

(16) Anche l'adozione dei figli viene fatta sempre con rito religioso in Oriente, perché sono un dono di Dio e né una famiglia né lo Stato possono concederli ad altri ma solo la Chiesa che opera *in nomine Dei*.

fingerai di attenerti al celibato in modo menzognero » (17).

E così dal IX secolo, dalla promulgazione, cioè, di questa Novella di Leone, un matrimonio contratto senza rito liturgico, anche presente un sacerdote, è stato considerato come un atto inesistente e perciò del tutto invalido. E ciò non solo come legge canonica della Chiesa, ma anche come legge delle Nazioni ortodosse; a parte, e per ovvie ragioni, le Nazioni sotto regime comunista.

Così, per esempio, il Codice civile dello Stato Greco, nell'art. 1367, prescrive: « Matrimonio degli appartenenti alla Chiesa ortodossa orientale non sussiste senza il rito sacro compiuto da un sacerdote di questa Chiesa ». La stessa prescrizione ha valore per il matrimonio tra un cristiano ortodosso e un cristiano di altra professione. E ciò vale anche se i due contraenti appartengono entrambi ad altra confessione cristiana, dove la legge civile greca richiede *ad validitatem* la forma religiosa della confessione a cui appartengono, mentre per i non cristiani è richiesto il rito religioso del loro credo.

Per rito religioso, per gli appartenenti alla Chiesa orientale, non si deve intendere una qualsiasi benedizione, ma il rito liturgico delle corone, senza le quali non vi è matrimonio valido, per difetto di forma. Questa legge non ammette eccezioni nemmeno in caso di necessità (18).

Lo stesso imperatore Leone non solo accoglie tra le leggi dello Stato bizantino le pene canoniche applicate ai matrimoni successivi dei vedovi (19), ma introduce il concetto di concubinato per qualsiasi unione coniugale non benedetta dalla Chiesa e che la legge dello Stato interviene con lui a proibire.

E ciò con la Novella XCII: « Con la medesima indifferenza la legge si comporta nel giudizio che manifesta circa il concubinato, quand'essa l'autorizza a coloro che non si vergognano di degradarsi tanto in basso, sino a corrompersi vivendo con delle concubine. Noi, adunque, non permettiamo più che questo errore del legislatore possa ulteriormente disonorare il nostro Stato, perciò detta legge abbia l'oblio eterno; a noi, invece, è vietato, secondo i divini precetti che convengono ai cristiani, questo disprezzo non solo della fede ma pure della natura (20). Se, infatti, vi è una fonte che secondo la ragione ti appartiene (21), attingi con

(17) P. Noailles - A. Dain: Les Nouvelles de Léon le Sage, pag. 295. Ed. Belles Lettres, Paris 1944.

(18) Cf. quanto viene detto sul ministro del matrimonio.

(19) Vedi le spiegazioni sulle nozze dei vedovi.

(20) Si noti come per Leone una unione coniugale non benedetta dalla Chiesa va non solo contro i precetti cristiani, ma anche contro la legge naturale che indica il matrimonio come un fatto religioso.

(21) Intendi, cioè, il vero matrimonio cristiano. Se tu sei in grado di celebrarlo, perché agisci diversamente?

saggezza da quanto ti appartiene — ed essendoti permesso di gustare queste fonti pure, tu preferisci quelle immonde — che se poi non esiste non si debbono acquistare cose inesistenti (22). Ma non è difficile trovare la compagna della vita » (23).

L'importanza di questa disposizione è dovuta al fatto che, come diremo a suo luogo, il *concupinatus* non solo era nel diritto romano una delle forme di matrimonio ammessa dalla legge e accettata anche da Giustiniano; ma la stessa Chiesa, pur non considerandolo sacramento e quindi sconveniente ai cristiani, in pratica lo tollerava per i laici e non li allontanava dalla comunione. Questo era anche lo stato del rimaritaggio, delle seconde e delle terze nozze (non oltre) dei vedovi, il cui matrimonio non veniva benedetto.

Dal IX secolo, almeno, non potrà più esistere alcun matrimonio valido, anche per i vedovi che si risposano, senza rito sacro.

Sorge, quindi, una liturgia matrimoniale per le seconde nozze, anche se senza le corone, e diversa nella sostanza delle preghiere dal matrimonio monogamo, e nello stesso tempo, pur con tutte le riserve e l'atteggiamento negativo, ci si domanda nella teologia bizantina se le seconde nozze siano o no sacramento.

5. Istituzione del Sacramento

Il matrimonio, come vincolo d'amore che unisce la creatura al Creatore e quindi l'uomo e la donna tra loro, è un dono del Signore.

Nascosto nella mente di Dio già prima del tempo, esso viene dal Signore manifestato nell'Eden, al momento della creazione del primo uomo e poi della donna unendoli tra loro come immagine della vita divina.

Dopo il peccato, Iddio conferma, come atto della Sua misericordia, la scelta fatta dall'uomo e quindi la stessa unione sessuale viene benedetta come immagine del futuro.

La vera istituzione del matrimonio è avvenuta, quindi, fin dall'inizio e non solo come unione naturale ai fini della procreazione, ma anche e soprattutto come legame d'amore tra l'uomo e la donna che doveva tener accesa nel cuore dell'uomo la fede e la speranza nel rinnovo del patto tra Dio e l'uomo, spezzato dal peccato (24).

(22) Se, cioè, non sei nelle condizioni di unirti in vero matrimonio cristiano, devi astenerci da ogni rapporto di altra indole.

(23) Le novelle di Leone, o.c. pag. 299.

(24) Per S. Cirillo Al. il Signore viene per fare sempre lo stesso miracolo. PG. LXXIII, 224.

Nel Nuovo Testamento occorre una conferma e Cristo l'ha data (25). Avvenuta, infatti, l'Incarnazione, l'unione di Dio con la natura umana si era avverata non solo in Cristo con l'unione delle due nature nell'unica Persona divina e non solo nella Vergine in modo perfetto, ma anche in ciascuna anima dei battezzati per mezzo dei Sacramenti e della vita in Cristo, come arra, anticipo dei beni eterni, non più come figura di essi.

Occorreva, perciò, una conferma del matrimonio come unione sessuale, perché era questo l'unico mezzo per perpetuare la vita e moltiplicare la stirpe umana in questo eone. E la conferma venne a Cana della Galilea, quando il Signore vi partecipò come invitato ad un convito nuziale che ivi veniva celebrato.

Non si deve parlare di istituzione in questa circostanza, perché essa già esisteva, ma coperta da un velo e lo splendore della Grazia non poteva intravedersi che attraverso l'ombra del velo. Questo viene a Cana squarciato e la Grazia del Sacramento risplende in tutto il suo splendore. Il vino che il Salvatore presenta agli invitati Egli l'avrebbe potuto creare, trarlo dal nulla. Ma non lo fa. L'acqua esiste ed è questa che viene trasformata. Esiste l'istituzione ma subisce una trasformazione.

È essenziale notare alle nozze di Cana non solo la presenza del Redentore, ma anche quella, altrettanto necessaria, della Vergine Tuttasanta. Questi due personaggi sono i veri protagonisti di quelle nozze avventurate. Questi due sono al centro della festa nuziale. Gli sposi umani sono soltanto il loro riflesso: Cristo e la Vergine, il Creatore e la Creatura piena di Grazia; di fronte ad essi i due contraenti umani non come coppia a sé stante (26), ma come riflesso della coppia soprannaturale, scomparsa la quale si ritorna all'ombra, alla figura dell'Antico Testamento.

È questa la vera incorniciatura del matrimonio cristiano. E sotto questo aspetto possiamo dire che esso fu istituito alle nozze di Cana. La stessa risposta del Signore: « Non è giunta l'ora mia » (27) indica chiaramente che il Sacramento poteva essere operante soltanto dopo la morte e la resurrezione, ma, come altri sacramenti, anche questo viene da Lui istituito prima (28).

(25) Lo avverte già Clem. Al. Strom. PG. VIII, 1184.

(26) Gesù è presente per riempire di castità le nozze. S. Epifanio, PG. XLI, 942. Cioè, dice il santo, per ridare all'unione il suo aspetto originale e non solo considerarlo unione sessuale, sia pure per il nobile fine dei figli.

(27) Gv. II, 4.

(28) È interessante notare come nella prima stanza del Kontakion dell'ufficio dell'Aurora, il Venerdì Santo, Romano il melode unisce il concetto della Passione con l'acqua trasformata in vino a Cana. Ed è la Vergine che vedendo il Figlio recarsi con la croce verso il Calvario gli chiede: « Forse nuove nozze si svolgono a Cana e Tu ti rechi a trasformare l'acqua in vino? Ed io debbo venire con Te o debbo restare? Rispondimi, o Verbo! » (Cf. l'ufficio bizantino del Venerdì Santo).

La liturgia bizantina e molte liturgie orientali distinguono sempre, liturgicamente, in due parti il rito nuziale: la prima, che propriamente è il rito degli sponsali, ha come suo centro la benedizione e lo scambio degli anelli e vuole essere propriamente il contratto nuziale, come abbiamo già diffusamente spiegato, sacro anche esso. È la vera antica istituzione nell'Eden. La seconda parte, il rito delle corone, è la riconferma, la ratificazione, l'incoronamento del primo rito, fatto da Cristo.

Ma nell'uno e nell'altro rito sono ricordate le coppie sante dell'A.T. appunto perché sotto molti aspetti i due riti non sono disgiunti, anche se solo nel secondo la liturgia si riferisce a Cana della Galilea.

Ecco alcuni brani liturgici che spiegano il pensiero orientale: « Preghiamo perché sia benedetto questo matrimonio come quello di Cana della Galilea »; « Tu che per dono ineffabile e molta bontà ti sei fatto presente a Cana della Galilea benedicendo quel matrimonio, per manifestare che il coniugio legittimo è tua volontà e così pure la figliolanza che da essa proviene . . . »; « Signore Dio nostro, che nella tua salvifica provvidenza ti sei degnato manifestare in Cana della Galilea, per mezzo della tua presenza, che il matrimonio è venerando . . . ».

Ma la preghiera che nella liturgia bizantina riassume più efficacemente i concetti essenziali della teologia è quella che precede immediatamente l'imposizione delle corone: « Dio santo, che dalla terra hai creato l'uomo e dal suo fianco hai costituito la donna congiungendola a lui quale aiuto ad esso conforme, ché così piacque alla Tua grandezza che l'uomo non fosse solo sulla terra: adesso pure, o Sovrano, stendi il Tuo braccio dal santo Tuo domicilio o congiungi il servo di Dio N. N. con la serva di Dio N. N. perché in Te si congiunge la donna all'uomo . . . » (29).

6. Il fine del Matrimonio

Iddio creando la donna volle dare all'uomo un aiuto conforme alla sua natura, come dice il libro della Genesi, (30), affinché in entrambi risplendesse il mistero della vita divina.

Nello stato in cui l'uomo si trova prima del peccato e come sarebbe rimasto senza il peccato, lo scopo della loro unione verginale era la manifestazione del dono di Dio della elevazione soprannaturale. Era l'im-

(29) Eucologio bizantino: rito del matrimonio. Per una traduzione di esso come degli altri riti orientali cf. A. Raes: *Le Mariage dans les Eglises d'Orient*. Éd. Chevetogne, 1958.

(30) Genesi, II, 18.

magine della vita divina. Ecco il vero fine della unione tra l'uomo e la donna: essere, nello stesso tempo, unità e molteplicità.

« Iddio ha creato la donna dopo l'uomo . . . affinché si manifestasse il mistero della unità che vi è in Dio e maggiore fosse la sua benevolenza verso di loro ». Così scrive già alla metà del secondo secolo Teofilo di Antiochia (31).

Conseguenza di questo vincolo d'amore che di due faceva uno era la moltiplicazione del genere umano, in modo verginale come Cristo è nato dalla Vergine. Come Dio, cioè, ha creato l'uomo e l'universo come atto di amore, per manifestare questo suo amore verso la creatura, così pure la coppia umana dava vita a nuovi esseri umani, per manifestare il loro amore verso l'opera creata e verso il Creatore. Così erano imitatori di Dio e vera sua immagine.

Ma le cose non rimasero così, perché c'è stato il peccato che ha trasformato la ἀγάπη in ἔρως e cioè l'amore puro verso Dio e l'opera di Dio in passione sregolata, desiderio della creatura come fine a sé stessa (32).

Cosa rimane del fine voluto da Dio, una volta avvenuto il peccato? Iddio ha santificato il nuovo stato, la nuova condizione in cui venne l'uomo a trovarsi, che per secoli, come abbiamo visto, sarà figura, simbolo di ciò che l'uomo ha perduto col peccato.

Ma il simbolo non perde totalmente la visione dell'originale, soprattutto nel suo fine, che è rimasto, perciò, quello che era, anche se manifestato in modo diverso, confacente alle nuove condizioni in cui l'uomo si è trovato.

Il vero fine, quindi, del matrimonio in questo eone, è il vincolo d'amore che trova il suo fondamento nella mente e nel cuore umano e che dei due fa uno solo. La manifestazione di questo amore è nella figliolanza. Proprio come manifestazione dell'amore di Dio è la creatura. Se questa non ci fosse, purché non venga esclusa dalla volontà dei due, il matrimonio sarebbe ugualmente perfetto, perché l'unione coniugale consiste soprattutto nella comunione del λογισμὸς e della καρδία, cioè della mente e del cuore.

L'unione sessuale è una conseguenza di questa unione morale, spirituale, per cui anche il peccato è già tale se l'unione dei cuori è illecita, come il Signore ha insegnato: « Io vi dico che chi guarda . . . ha già commesso adulterio nel suo cuore » (33).

(31) Ad Autolico I. II, c. XXVIII, 7. Ed Apost. Diakonia, Atene 1955, Vol. 5 p. 40.

(32) È compito del cristiano di spostare nuovamente i termini e trasformare il secondo nel primo.

(33) Mt. V. 27.

Sotto questo aspetto, l'unione tra due persone nel sacramento del matrimonio, ma con voto di castità di entrambi, sarebbe non meno vero matrimonio, perché rimane nei due coniugi ciò che è il fine essenziale, l'unione nel λογισμός e nella καρδία, che produce la ἀγάπη rivolto direttamente a Dio o al bene della società umana e quindi a Dio stesso. S. Basilio chiama l'unione sessuale dei coniugi ἐπακολούθημα dell'unione morale, nel senso, quindi, di conseguenza (34). E aggiunge subito che il vero scopo del matrimonio, secondo le Scritture, è l'unione morale che produce l'aiuto scambievole e la successione dei figli.

Sostanzialmente S. Basilio non è lontano dalla concezione teologica oggi comune, secondo cui lo scopo del matrimonio è la prole e l'aiuto vicendevole. Procurarsi il piacere della unione sessuale, escludendo la prole, anche tra coniugi è un male: « Allora solo, infatti, si contrae un matrimonio conforme alle divine Scritture quando non la passione del piacere precede la necessità della legge, ma il pensiero del necessario per l'aiuto e della discendenza dei figli sarà il vero scopo antecedente del matrimonio e in questo caso si contrarrà un matrimonio veramente venerando.

Quando questi principi necessari nel matrimonio avranno la precedenza nella mente e sarà posto questo fondamento santo nel Signore secondo le leggi, allora come conseguenza di quello che è necessario nel matrimonio, seguirà il piacere dell'unione corporale, atta veramente a fare dei due una sola carne.

Quando, infatti, la ragione che è nell'anima avrà precedentemente unito le anime secondo quello che è veramente necessario, per conseguenza essendo già unite queste, ne seguirà un'unione legittima anche dei corpi in cui esse si trovano » (35). Ecco il pensiero di S. Basilio.

Vero scopo del matrimonio è l'unione delle anime che produce l'aiuto scambievole e i figli, manifestandosi in questi; conseguenza l'unione dei corpi.

Questa, senza la prima, è illegittima.

Del resto S. Basilio non è il primo che scrive queste cose. Già il filosofo cristiano di Atene, Atenagora, alla seconda metà del II secolo, scriveva che per i cristiani l'unico scopo del matrimonio era la procreazione dei figli. Cessata questa, cessavano i rapporti coniugali. « E giacché noi abbiamo la speranza della vita eterna, noi disprezziamo i beni di questa vita e fino ai piaceri dell'anima. Ciascuno di noi tiene come propria donna quella che egli ha sposato secondo le leggi stabilite

(34) S. Basilio, PG. XXX, 745.

(35) *ivi*.

per noi e *solamente in vista della procreazione dei figli*. Infatti, come l'agricoltore che ha gettato nella terra la semenza attende pazientemente la mietitura senza ricominciare a seminare, così la procreazione dei figli è per noi misura a noi stessi » (36).

Anche Atenagora parla di « piaceri dell'anima » come S. Basilio; quella dei corpi deve essere una conseguenza.

Clemente Alessandrino è uno dei Padri più esatti in Oriente nel determinare i fini del matrimonio. Egli vede l'immagine della Trinità nella famiglia, che perciò è costituita dal padre, dalla madre e dai figli. « Chi sono i due o tre riuniti nel nome di Cristo, in mezzo ai quali si trova il Signore? non è forse l'uomo, la donna e il figlio, giacché l'uomo e la donna si uniscono in Dio? » (37). Egli perciò esclama: « Lo stato del matrimonio è santo » (38). « L'uomo diviene un'immagine di Dio nella misura in cui coopera con Dio alla creazione dell'uomo » (39). E all'aspetto teologico aggiunge l'aspetto sociale: « È dunque veramente necessario per noi sposarci per il bene del nostro paese, per la procreazione dei figli e, in quanto dipende da noi, per la perfezione del mondo. Anche i poeti deplorano un matrimonio imperfetto e senza figli. Essi proclamano beato, al contrario, colui che è fecondo » (40).

Ma l'unione delle anime dei coniugi rimane anche per Clemente essenziale: « L'uomo e la donna hanno in comune la virtù. Il loro Dio, infatti, è uno e lo è altresì il loro maestro. Essi appartengono ad una sola Chiesa, praticano la stessa temperanza, la stessa modestia. Il loro nutrimento è comune, il matrimonio impone ad essi un giogo eguale... e coloro la cui vita è comune ricevono una grazia comune e una comune salvezza » (41). L'uomo e la donna sono, dunque, uno solo perché Iddio, il Cristo, la Chiesa di cui sono immagine è uno solo.

Per S. Giovanni Crisostomo due sono i fini primari del matrimonio: la temperanza e i figli, di questi due è il primo che ha la precedenza: « Due sono, infatti, gli scopi per cui è stato introdotto il matrimonio: l'essere temperanti e la paternità, e di questi due ha la precedenza il motivo della temperanza. Essendosi, infatti, introdotta la passione, fu introdotto anche il matrimonio, per arginare il disordine e convincere a far uso di una sola donna. La prole, infatti, non proviene, propriamente, dal matrimonio ma dalla parola di Dio che dice: crescete

(36) Ed. Apost. Diakonia, Atene 1955, vol. IV, pag. 308.

(37) Strom. I. III, c. X, 30; ed. Ap. Diak. Atene 1956, vol. 8, pag. 34.

(38) Strom. I. III, c. XII, 4; ed. c. pag. 41.

(39) Pedag. I. II, c. X, 36-37; ed. Ap. Diak. Atene 1956, vol. 7, pag. 168.

(40) Nello stesso brano dice esplicitamente: « scopo dei coniugi è la figliolanza ». Tutto il cap. X è dedicato all'argomento.

(41) O. c. I. I, c. IV, 1-5 pag. 85.

e moltiplicatevi e riempite la terra, e ne fanno testimonianza quanti hanno fatto uso del matrimonio ma non sono divenuti padri, per cui deve dirsi antecedente la causa della temperanza e soprattutto ora quando il mondo è ripieno della nostra stirpe. All'inizio, invece, era desiderabile la venuta dei figli, perché ciascuno potesse lasciare il ricordo e la discendenza della propria vita. Giacché, infatti, non vi erano speranze della resurrezione, ma dominava la morte e coloro che morivano pensavano alla fine definitiva di questa vita, Iddio diede la consolazione dei figli perché rimanessero immagini viventi dei trapassati, fosse continuato il nostro genere e per coloro che morivano come per i loro familiari fossero di somma consolazione i loro discendenti... Ma oggi la resurrezione è sulle porte e non si deve più parlare di morte perché camminiamo verso una vita migliore della presente, rimane superfluo l'affanno per queste cose. Se tu, infatti, desideri dei figli, di assai migliori e più utili potrai acquistarne ora, essendosi introdotte le nascite spirituali e un parto più perfetto ed esistenze più desiderabili per la vecchiaia, per cui una sola rimane vera ragione del matrimonio, quella di non commettere fornicazione e perciò è stato introdotto questo rimedio » (42).

Interpreterebbe molto male il pensiero del Crisostomo chi attribuisse a lui l'esclusione della prole dai fini primari del matrimonio terreno. Il Crisostomo come tutti i Padri orientali, dice che, senza il peccato, i figli sarebbero venuti al mondo diversamente e verginalmente e non con l'unione dei due sessi; questa è soprattutto intesa come legame d'amore che riproduce anche fisicamente l'unione delle anime; i figli, come oggi vengono al mondo, manifestano questo amore, che, però, rimane valido anche senza di essi, a patto che non si ponga l'atto sessuale con la loro esclusione; perché questo, anche nel matrimonio, diverrebbe così atto di meretricio.

Certamente lo stato di verginità, e lo stesso matrimonio con voto di verginità dei due, è uno stato più perfetto nel cristianesimo, perché sono figli la comunità cristiana.

Alla « famiglia piccola Chiesa » si sostituisce la vera, la *grande Chiesa*; all'immagine, cioè, la realtà: è questo il pensiero del Crisostomo. Non sono i figli che egli esclude, ma lo stesso atto sessuale che non considera conforme alla vera originale natura dell'uomo, immagine di Dio. La famosa questione delle « *virgines subintroductae* » nei primi secoli ebbe inizio come istituzione tipicamente cristiana, perché i due si votavano alla castità. Vennero, purtroppo, gli abusi e l'usanza fu combattuta e abolita.

(42) PG. LI, 213.

Caratteristica della spiritualità orientale, di questo legame d'amore che costituisce il matrimonio, non solo senza i figli, ma senza alcuna possibilità di averne, è il fatto che in Occidente l'impotenza rende nullo il matrimonio.

In Oriente non è così. Anche tra due impotenti, o uno solo di essi, si contrae vero matrimonio. Come vedremo a suo luogo (43), l'impotenza può da sola essere causa di divorzio. E la ragione è sempre la stessa: anche tra due impotenti è sempre valido il legame d'amore, immagine del matrimonio soprannaturale, in cui i figli sarebbero nati senza congiunzione sessuale.

Può, quindi, esistere un matrimonio senza porre l'atto sessuale; ma se si pone, lo si deve fare per la prole e, sotto questo aspetto, la prole deve dirsi fine primario del matrimonio.

Vogliamo chiudere questo capitolo citando un Padre degli ultimi tempi del mondo bizantino (44), quando la Nuova Roma era oramai agonizzante, e lo facciamo per dimostrare come, attraverso i secoli, da Atenagora, a Clemente, a Origene e a S. Basilio e da S. Giovanni Crisostomo, fino a S. Massimo, al Damasceno e agli ultimi secoli, il pensiero è rimasto lo stesso. Ecco Simeone di Tessalonica: « Parliamo ora del matrimonio così come opera negli uomini per benevola concessione divina a coloro che vogliono vivere secondo il mondo e soltanto allo scopo della figliolanza e viene perdonato a causa della morte, che ha fatto seguito alla trasgressione... » (45).

7. Il ministro del Matrimonio

La dottrina occidentale, secondo la quale ministri del sacramento del matrimonio sono gli stessi sposi contraenti, è del tutto sconosciuta alla Tradizione orientale, e certamente contraria alla sua spiritualità e a tutto quello che i Padri hanno scritto sulla concezione di sacramento in genere e del matrimonio in ispecie.

Il sacramento è sempre un'azione soprannaturale che si manifesta in questo mondo con segni visibili.

Ora solo nella Chiesa, continuazione sempre viva della Pentecoste, può avverarsi l'unione tra l'invisibile e il visibile.

L'uomo non può elevarsi sino a Dio se non nella Chiesa e tramite

(43) Vedi su quest'argomento il capitolo sugli impedimenti.

(44) L'oriente non chiude l'era patristica in un determinato secolo.

(45) PG. CLV, 504. Simeone fu arcivescovo di Salonicco nel sec. XV e lasciò un celebre trattato sulla Liturgia e i Sacramenti.

la Chiesa, perché uno solo è il mediatore tra Dio e l'uomo: il Cristo.

Perché ci sia il sacramento è quindi necessaria la presenza della gerarchia della Chiesa, per il cui tramite, Cristo continua la sua opera salvifica. Ed è necessario il rito liturgico che rende presente il soprannaturale.

Nel sacramento nuziale lo sposo è trasformato in icone del Cristo e la sposa in icone della Chiesa. Solo lo Spirito Santo può operare quest'opera soprannaturale che costituisce la vera essenza del sacramento ed è Egli, perciò, il vero ministro.

Il libero consenso dei nubendi è una condizione perché il sacramento si compia, infatti Iddio chiese alla prima coppia umana il loro consenso per l'unione soprannaturale ed essi lo negarono e le nozze non si poterono attuare. Anche alla SS. Vergine, al momento del concepimento del Verbo, fu chiesto il libero consenso e quando esso fu dato « il Verbo si fece carne ». Ma quando Essa chiede « come ciò può avvenire » l'Angelo risponde: « lo Spirito Santo verrà su di te e la virtù dell'Altissimo ti adombrerà » (46).

Non sarebbe stato, dunque, il consenso della prima coppia umana e non fu il consenso della Vergine a operare il prodigio; esso fu una condizione; il ministro del prodigio fu il Signore o un Suo messo.

Né si deve indentificare, secondo la tradizione orientale, il sacramento col contratto nuziale.

Certamente per il cristiano deve essere questa la posizione perfetta ed egli non deve separare il sacramento dal contratto. Bisogna, però, tener presente storicamente che per secoli la Chiesa non ha benedetto le seconde nozze e non le ha considerate sacramento, ma soltanto dei contratti sacri, perché, come si è detto, il matrimonio, qualsiasi forma di matrimonio legittimo, è sempre un rapporto tra Dio e l'uomo, quindi un contratto sacro (47).

Nella liturgia orientale il rito degli sponsali, con l'imposizione e lo scambio degli anelli, e che propriamente è il contratto nuziale, è un rito distinto da quello delle corone, anche se non sempre separato, perché l'uno è perfezionamento dell'altro, da cui l'opportunità che essi si compiano insieme (48).

È anzi interessante notare che gli autori del *Pidbalion* (49) insi-

(46) Lc. I, 26-38.

(47) In caso di due sposi non cristiani che ricevessero il battesimo, dovrebbero essi celebrare, dopo il battesimo, un regolare matrimonio, diversamente si troverebbero legati da un vincolo sacro ma non da un sacramento. E lo stesso deve dirsi se dei due uno solo è battezzato.

(48) La Chiesa autocefala greca e il Codice civile greco hanno imposto l'obbligo di non separare i due riti, ad evitare gravi inconvenienti che ne derivavano. Il rituale bizantino lascia, però, la cosa ad arbitrio dei nubendi.

stano nell'indicare che i due riti debbano considerarsi insieme quasi con lo stesso valore (50).

E San Basilio nel mentre condanna a sette anni di penitenza chi cade nel peccato di fornicazione (51), anche se tra persone che intendono sposarsi, condanna a un solo anno se il medesimo peccato fosse commesso tra due che hanno già celebrato gli sponsali ma che non siano stati incoronati (52).

Il canone 98 del VI Concilio Ecumenico (Trullo) commina la pena dell'adulterio a chi, celebrati gli sponsali validi, avesse rapporti con altri (53).

Anche la prassi, quindi, e la dottrina orientale tendono a che contratto e sacramento siano una cosa sola nel cristiano e, quando sono separati, l'uno sia solo una prima fase dell'altro. Comunque, per l'Oriente, gli sponsali non si considerano validi senza il rito sacro, perché anche per essi ministri non sono gli sposi ma sempre la Chiesa e quindi la gerarchia.

Del resto la liturgia matrimoniale bizantina asserisce chiaramente chi è il ministro del sacramento. Prima di imporre le corone, infatti, al momento in cui il sacerdote celebrante congiunge le destre degli sposi, prega, tra l'altro: «... manda la tua mano dal tuo santo domicilio e congiungi il servo di Dio N.N. con la serva di Dio N.N., perché in Te si unisce la donna all'uomo. Uniscili insieme nella concordia, incoronali nell'amore, uniscili in una sola carne...» (54).

Simeone di Tessalonica dice che ministro del matrimonio è propriamente il vescovo, che può conferire la facoltà al presbitero, perché la grazia matrimoniale non trasmette a sua volta la grazia (55).

Giuseppe Ferrari

(49) Libro contenente la collezione dei canoni disciplinari della Chiesa bizantina, dai Concili ecumenici e particolari fino ai Padri della Chiesa.

(50) Ed. Astir, Atene, 1957, pag. 18.

(51) Fonti dir. can. orient. ed. Grottaferrata 1963, Fasc. IX, t. II, p. 146.

(52) Ivi, c. LXIX, pag. 149.

(53) Ivi, pag. 235.

(54) Cf. Eucologio (Rituale) bizantino: Ufficio del matrimonio.

(55) PG. CLV, 509.

Chiese e Comunità Cristiane in Oriente nei primi cinque secoli

CHIESE E COMUNITÀ CRISTIANE DEL IV SECOLO

Nella storia della formazione e dell'evoluzione delle varie Chiese e Comunità cristiane in Oriente, il IV secolo costituisce il periodo più importante e più decisivo, non solo per la vastità geografica da esse raggiunta, sia dentro che fuori i confini dell'impero romano, ma anche e soprattutto per il grado di stabilità e di organizzazione gerarchica ed ecclesiale da esse attuata, con la creazione di nuove entità amministrative, conosciute con il nome di « *Province ecclesiastiche* ».

Finora le Chiese e Comunità cristiane d'Oriente s'erano formate e sviluppate come « *Chiese locali* », che erano certamente in comunione tra loro, ma ognuna delle quali s'era sviluppata in maniera indipendente, conservando la sua individualità e le sue peculiarità di cultura, di lingua e di tradizione liturgica e disciplinare.

Il fatto nuovo, quindi, che caratterizza questo secolo quarto è la formazione di circoscrizioni ecclesiastiche superiori, che assumono carattere nazionale per le Chiese situate fuori dei confini dell'impero romano, quali le Chiese di Persia, di Armenia, e si adeguano invece alla nuova divisione dell'impero in Prefetture, Diocesi e Province, iniziata da Diocleziano nel 239 e proseguita poi da Costantino, per tutte le altre Chiese cristiane che si erano venute formando entro i confini del medesimo impero.

Questo fatto nuovo venne sancito e reso definito nei due grandi concili ecumenici, che ebbero luogo in questo secolo, e cioè quello di Nicea del 325 e quello di Costantinopoli del 381.

Nel Concilio di Nicea, al can. 6, ciò venne fatto per le Chiese d'Egitto, della Libia e della Pentapoli che vennero sottomesse all'autorità del vescovo di Alessandria e per quelle della Siria, della Palestina, dell'Arabia e di parte dell'Asia Minore che vennero sottomesse al vescovo di Antiochia; mentre nel Concilio di Costantinopoli, al can. 3, venne deciso che tutte le altre Chiese dell'Asia

Minore, della Tracia, del Mar Nero e delle Isole, venissero sottomesse al Vescovo di Costantinopoli, al quale veniva pure riconosciuta una speciale supremazia d'onore su tutte le Chiese d'Oriente.

In seguito a tali decisioni conciliari tutta l'organizzazione ecclesiastica delle Chiese e comunità cristiane d'Oriente, venne ad assumere un aspetto nuovo, che si identifica, come abbiamo detto, con la divisione amministrativa poco prima operata nell'Impero Romano.

Tale nuova divisione amministrativa civile comprendeva: 4 Prefetture; 13 Diocesi e 119 Province.

Le *Prefetture*, erano amministrazioni civili superiori, corrispondenti alle 4 regioni militari dell'antico impero, le quali erano presiedute da un « praefectus pretorii ». Esse erano così denominate: « *Praefectura Orientis, Praefectura Illyrici, Praefectura Italiae e Praefectura Galliae.*

Le *Diocesi* erano invece amministrazioni civili maggiori, che facevano capo alle Prefetture ed erano governate da un « vicarius praefecti pretorio ».

Le *Province* erano organizzazioni amministrative minori, che facevano capo alla Diocesi e che erano comunemente governate da un console o proconsole.

Per quanto riguarda l'Oriente, che più particolarmente ci riguarda per conoscere la sua struttura civile, nella quale si sarebbe inserita tutta l'organizzazione esteriore della Chiesa d'Oriente, l'amministrazione imperiale comprendeva una delle 4 prefetture, cioè quella denominata « *Praefectura Orientis* », che praticamente si estendeva dalla Tracia in Europa, all'Asia Minore ed alla Siria, Palestina e Mesopotamia in Asia, ed all'Egitto in Africa.

La « *Praefectura Orientis* », comprendeva a sua volta 5 delle 13 Diocesi dell'impero e cioè le *Diocesi di Tracia, di Asia, del Ponto, di Oriente e di Egitto.*

1) La *Diocesi di Tracia* aveva per capitale *Eraclea* e comprendeva sei province: Tracia, Europa, Eminonto, Mesia inferiore, Scizia e Rodope.

2) La *Diocesi di Asia* aveva per capitale *Efeso* e contava 12 province: Asia, Caria, Licìa, Lidia, Frigia Pacaziana, Frigia Salutare, Ellesponto, Lycaonia, Pamfilia I, Pamfilia II, Pisidia e Isole.

3) La *Diocesi del Ponto* aveva per capitale *Cesarea di Cappadocia* e comprendeva 10 province: Bitinia, Cappadocia I, Cappadocia II, Galazia, Elenoponto, Onoriade, Paflagonia, Ponto Polemoniaco, Armenia I, Armenia II.

4) La *Diocesi di Oriente* aveva per capitale *Antiochia* e com-

prendeva 14 province: Siria I, Siria II o Celesyria, Fenicia I, Fenicia II, Palestina I, Palestina II, Palestina III, Arabia, Cilicia, Isauria, Siria Eufratense, Osroene, Mesopotamia e Cipro.

5) La *Diocesi di Egitto* aveva per capitale *Alessandria* e comprendeva 9 province: Egitto I, Egitto II, Augustamnica I, Augustamnica II, Arcadia, Tebaide I, Tebaide II, Lybia Pentapolitana e Lybia inferiore.

Prefetture, Diocesi e Province formavano l'ossatura dell'impero romano ed è su questa ossatura che lentamente, ma gradatamente, vennero ad inserirsi le chiese e comunità cristiane sorte in Oriente nei primi tre secoli dell'era cristiana, creando nuove strutture ecclesiastiche, quali i *patriarcati*, le *sedi metropolitane* e le *sedi vescovili*.

Alle 5 diocesi civili che si dividevano tutto l'Oriente (Tracia, Asia, Ponto, Oriente ed Egitto) corrispondevano 5 circoscrizioni ecclesiastiche, le cui sedi principali erano: Costantinopoli, Efeso, Cesarea di Cappadocia, Antiochia ed Alessandria.

Di queste cinque sedi, due cioè quella di Efeso e di Cesarea di Cappadocia, verranno ben presto assorbite dalla sede di Costantinopoli, per il fatto di essere divenuta nel frattempo la sede imperiale, la Nuova Roma. Ciò avvenne precisamente nel secolo quinto e fu precisamente il concilio di Calcedonia del 451 a sancire questa divisione ecclesiastica, con la creazione di 4 patriarcati: Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme.

Per intanto, nel secolo IV, l'organizzazione ecclesiastica delle chiese e comunità cristiane d'Oriente si presentava così articolata:

- 1) 3 *sedi principali* (poi patriarcati): Costantinopoli, Alessandria, Antiochia
- 2) 74 *sedi metropolitane*
- 3) 756 *sedi vescovili*

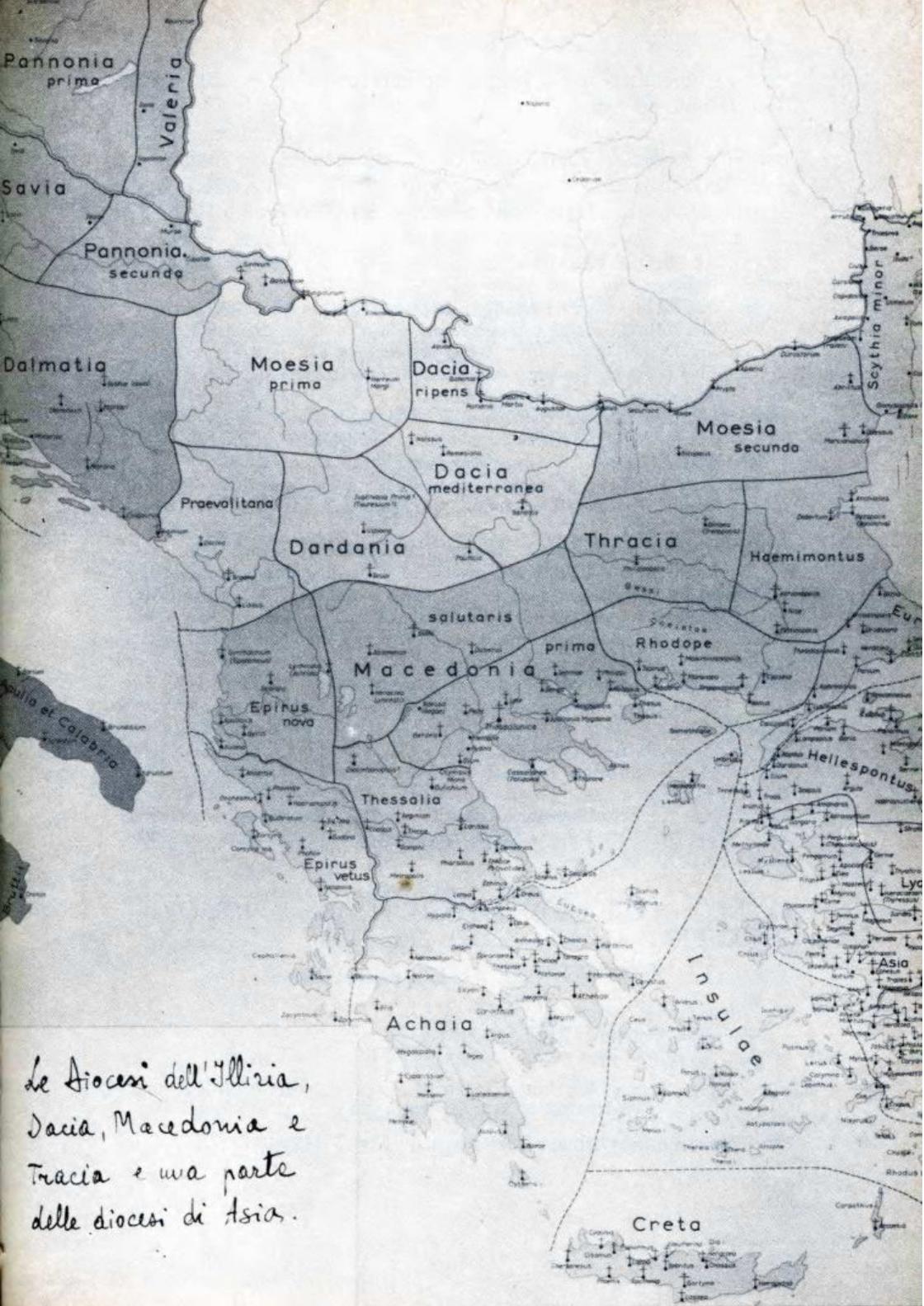
A queste si devono aggiungere le Chiese sorte fuori dell'impero romano:

1) la *Chiesa di Persia* con sede a *Seleucia*, la cui indipendenza sarà proclamata nel 410

2) la *Chiesa di Armenia*, fondata nel 314 da S. Gregorio l'Illuminatore e praticamente resasi indipendente dalla sede di Cesarea di Cappadocia, dalla quale dipendeva, fin del sec. IV.

3) la *Chiesa di Etiopia*, fondata molto probabilmente circa il 331 e resasi anch'essa presto praticamente indipendente dalla sede di Alessandria di Egitto da cui dipendeva.

4) la *Chiesa di Georgia*, fondata fin dal secolo terzo (due suoi vescovi parteciparono al concilio di Nicea del 325) e resasi pratica-



Le Diocesi dell'Illiria,
Dacia, Macedonia e
Tracia e una parte
delle diocesi di Asia.

mente indipendente dalla sede di Costantinopoli da cui dipendeva, fin dalla fine del sec. IV.

Le *fonti* per questo nostro studio sono molte ed importanti; minori invece sono le ricerche storiche su un periodo così importante della storia della Chiesa in Oriente, per cui il nostro può essere considerato un apporto certamente modesto, ma decisamente originale.

Le *fonti storiche* sono costituite dalle seguenti opere antiche:

- a) EUSEBIO di CESAREA, *Storia ecclesiastica* (260 - 339) in Migne PG 19 - 24;
- b) SOCRATE, *Storia ecclesiastica dal 305 al 439*, in Migne PG 67;
- c) SOZOMENO, *Storia ecclesiastica dal 324 al 425*, in Migne PG 67;
- d) TEODORETO di CIRO, *Storia ecclesiastica* (325 - 428) in Migne;

Le *fonti letterarie* sono costituite dalle numerose opere dei Padri e degli Scrittori ecclesiastici che sono stati moltissimi in questo periodo e con nomi noti a tutta la letteratura cristiana, quali ATANASIO, CIRILLO di GERUSALEMME, BASILIO, GREGORIO NAZ., GREGORIO NISSENO, GIOVANNI CRISOSTOMO, per non nominare che i principalissimi.

Le *fonti giuridiche* si possono trovare nelle grandi collezioni conciliari:

- a) BRUNS, *Canones Apostolorum et conciliorum saec. IV - VII*, 2 vol., Berlin 1839
- b) HEFELE - LECLERQ, *Histoire des Conciles*, 1/2, Paris 1907.

Opere consultate: LUBEK K., *Reichseinteilung und Kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgange der IV Jahrhundert*, Munchen 1901; MOMNSEN Th., *Le province romane da Cesare a Diocleziano*, trad. it., Milano 1911; GERLAND E., *Corpus notitiarum Episcopatum Ecclesiae Orientalis Graecae*, Istanbul 1931 HONIGMANN E., *Recherches sur la liste des Pères de Nicée et de Constantinople* in « Byzantion » (1936) pp. 429 - 449; JONES A. H., *The cities of the Eastern Provinces*, Oxford 1937; ANTONINI L., *Le chiese cristiane in Egitto dal sec. IV al sec. IX*, Milano 1940; JANIN R., *La géographie ecclesiastique de l'empire Byzantine*, Paris 1953; LE QUEIN M., *Oriens christianus in 4 patriarchatus digestus*, (1740) reimpresso Roma 1960; GAUDEMET J., *L'Eglise dans l'empire romain (IV - V siècles)*, Paris 1958 (opera fondamentale con ricca bibliografia). GROTZ A., *Die Hauptkirchen des Ostens*, Roma 1964; AA. VV., *I patriarchati orientali nel primo millennio*, Roma, Pont. Ist. Orientale, 1968.

ELENCO DELLE SEDI METROPOLITANE E VESCOVILI IN ORIENTE ALLA FINE DEL SEC. IV°

I. - DIOCESI CIVILE di EGITTO

1) *Provincia ecclesiastica di EGITTO I*

Sede Metropolitana: ALESSANDRIA

Sedi vescovili: 20

Agno, Andropolis, Buto, Cleopatride, Coprithis, Hermopolis minore, Letopolis, Mareotes, Menelaitis, Metelis, Naucratis, Nicius, Onuphis, Petra, Phatano, Sais, Schedia, Tana, Terenuthis e Thoïs.

- 2) *Provincia ecclesiastica di EGITTO II*
 Sede metropolitana: CABASA
 Sedi vescovili: 8
 Busiris, Cynopolis, Diospolis inferiore, Pachnemunis, Paralo, Pragonis, Sebennyto. Xoïs.
- 3) *Provincia Ecclesiastica di AUGUSTAMNICA I*
 Sede metropolitana: PELUSIO
 Sedi vescovili: 15
 Afneo, Sasius, Geras, Efesto, Facusa, Ostracine, Panephrisis, Rhinocorura, Suta, Sela, Setroe, Tamiatis, Tanis, Tenneso, Thmuis.
- 4) *Provincia ecclesiastica di AUGUSTAMNICA II*
 Sede metropolitana: LEONTOPOLI
 Sedi vescovili: 8
 Arabia, Athribis, Babylon, Bubastis, Clysmo, Farbeto, Felbe, Eliopoli.
- 5) *Provincia ecclesiastica di ARCADIA*
 Sede metropolitana: OSSIRINCO
 Sedi vescovili: 8
 Afroditopolis, Alfocranon, Arsinoe, Cynopolis, Heracleopolis maggiore, Memphis, Nilopolis, Theodosiopoli.
- 6) *Provincia ecclesiastica di TEBAIDE I*
 Sede metropolitana: ANTINOE
 Sedi vescovili: 8
 Anteopolis, Apollonopoli minore, Cusa, Hermopolis maggiore, Hypselis, Lycopoli, Oasis maggiore, Panopolis.
- 7) *Provincia ecclesiastica di TEBAIDE II*
 Sede metropolitana: TOLEMAIDE
 Sedi vescovili: 14
 Apollonopoli superiore, Copto, Dioclezianopoli, Diospoli superiore, Ermontis, File, Latopolis, Maximianopoli, Ombi, Pselchis, Syene, Tentiri, Tebe, Tinis.
- 8) *Provincia ecclesiastica della LIBIA PENTAPOLITANA*
 prima Sede: SOZUSA
 Sedi vescovili: 9
 Barca, Berenice, Boreo, Cyrene, Disti, Eritro, Olbia, Tolemaide, Teuchira.
- 9) *Provincia ecclesiastica della LIBIA INFERIORE*
 Sede metropolitana: DARNIS (attuale DERNA in Cirenaica)
 Sedi vescovili: 6
 Ammoniace, Antifre, Antipyrgos, Paretonio, Zagili, Zigri.

(continua)

Aristide Brunello

Chiesa Ortodossa di GRECIA

Organizzazione Amministrativa

Gli organi amministrativi della Chiesa di Grecia sono:

- a) Il Santo Sinodo della Gerarchia (S.S.G.)
- b) Il Santo Sinodo permanente (S.S.P.)
- c) L'Assemblea ecclesiastica generale (A.E.G.)

Gli organi esecutivi centrali sono:

- a) Il Consiglio ecclesiastico centrale (C.E.C.)
- b) L'Amministrazione sinodale (A.S.)

Il presidente di tutti i corpi amministrativi centrali e degli organi esecutivi è l'Arcivescovo di Atene.

1) Il Santo Sinodo della Gerarchia

Il Santo Sinodo della Gerarchia è l'autorità ecclesiastica suprema della Chiesa autocefala di Grecia; è presieduto dall'Arcivescovo di Atene e composto da tutti i vescovi in funzione.

Questo Sinodo agendo perciò secondo la Sacra Tradizione, i Santi Canoni e le Leggi dello Stato tratta degli affari della Chiesa di Grecia, la governa ed esercita su di essa la suprema autorità amministrativa, pastorale e giudiziaria.

Vi possono prendere parte senza diritto di voto e dopo decisione del S.S.G. anche i Vescovi che non sono più in funzione, eccetto quelli deposti, ogni qualvolta vengono studiati argomenti di natura ecclesiastica più generale.

Si riunisce in sessione ordinaria due volte l'anno ed eccezionalmente, in sessione straordinaria, ogni qualvolta è ritenuto opportuno dalla metà dei Vescovi in funzione.

Il S.S.G. ogni volta giudica che le sue decisioni relative all'organizzazione e al funzionamento della Chiesa e dei suoi organismi debbano rivestire la forza di legge essenziale dello Stato, le sottomette al ministero dei Culti, il quale se ne accetta il contenuto, procede alla pubblicazione di un decreto reale oppure al voto del Parlamento.

Le competenze del S.S.G. sono:

— a) Cura la preservazione dell'unità della fede e della comunione ecclesiastica con il Patriarcato ecumenico, allo stesso modo che con gli altri Patriarcati e Chiese autocefale, e regola le sue relazioni con essi come anche con gli eterodossi.

— b) Decide intorno alle misure da prendere per l'unità del clero e dell'insieme della Chiesa di Grecia, per la loro affermazione e la loro permanenza nella fede così come per il progresso della loro vita in Cristo.

— c) Si pronuncia su ciò che concerne il dogma, i costumi, i canoni sacri e il culto.

— d) Promulga, nei limiti prescritti dalla legge e secondo la competenza e la responsabilità che gli è riconosciuta dai sacri canoni, ordinamenti e decisioni relative alle questioni della fede, del culto divino, della disciplina ecclesiastica, dell'organizzazione e dell'amministrazione interna della Chiesa, che avranno forza di legge per tutta la Chiesa di Grecia.

— e) Controlla l'attività dei Gerarchi ed esercita l'ispezione suprema sugli organi amministrativi ed esecutivi del centro e delle eparchie, come sull'organizzazione ecclesiastica.

— f) Stabilisce, dopo le ordinanze previste, la lista dei tre candidati per l'assegnazione della sede dell'Arcivescovo e redige le lettere indirizzate al popolo.

— g) Giudica gli appelli contro le decisioni del Santo Sinodo permanente al riguardo della dimissione dei Gerarchi in carica.

— h) Accorda ai Gerarchi in attività permessi di assentarsi per più di tre mesi.

— i) Giudica in ultima istanza ed irrevocabilmente gli appelli dei Gerarchi, contro i quali il tribunale sinodale commina, a partire dall'entrata in vigore del presente decreto, la pena di degradazione o di deposizione.

— j) Nomina, su proposta del S.S.P., i presidenti e i membri delle commissioni sinodali permanenti (C.S.P.) e i loro supplenti.

— k) Convoca le commissioni sinodali particolari, fissando la loro composizione, i loro obiettivi e tutto ciò che concerne il loro funzionamento.

— l) Conferma la designazione del personale insegnante delle istituzioni ecclesiali.

— m) Commina la pena di scomunica personale, in forza del previsto nell'art. 41 della presente Costituzione.

— n) Vota il regolamento delle proprie adunanze e approva i regolamenti interni degli altri organi ecclesiastici, amministrativi ed esecutivi così come quelli dei tribunali sinodali.

— o) Esercita, nei limiti delle leggi dello Stato, le competenze che derivano da queste leggi e dai Canoni sacri.

— p) Si pronuncia su tutti i soggetti concernenti la Chiesa, a meno che non sia previsto altrimenti dalla legge.

Il S.S.G. si riunisce legittimamente quando sono presenti più della metà dei Vescovi in funzione. Le sue decisioni sono valide se prese dalla maggioranza assoluta dei presenti. Quando tuttavia si tratta di questioni, secondo il giudizio della Gerarchia, di grave importanza, come pure per l'esercizio dell'*economia*, *condiscendenza* ed *epikeia*, le sue decisioni sono prese per maggioranza di tre quarti di tutti i membri della Gerarchia della Chiesa di Grecia.

Il Santo Sinodo permanente

Il Santo Sinodo permanente è il rappresentante del Santo Sinodo della Gerarchia della Chiesa di Grecia. È presieduto dall'Arcivescovo di Atene e composto dai metropolitani-presidenti delle commissioni sinodali permanenti. Il numero dei membri del S.S.P. è perciò di undici.

Nella legislazione precedente, il S.S.P. era composto dall'Arcivescovo di Atene, come presidente, e da otto membri di cui quattro presi dai metropolitani in funzione ed appartenenti alla Chiesa autocefala di Grecia, designati per ordine di anzianità alla dignità episcopale, ed altri quattro presi, nello stesso modo, dai metropolitani in funzione ed appartenenti al trono ecumenico, ma aventi la loro sede residenziale in Grecia, in virtù della legge 3615/1928 e dell'Atto Patriarcale e Sinodale del Patriarcato ecumenico del 14/9/1928.

Questo corpo sinodale esercita durante il periodo interino tra una convocazione e l'altra dell'assemblea del S.S.G. le funzioni di quest'ultimo, eccetto quelle di cui alle lettere f, g, i ed m.

Si pronunzia inoltre su questioni di pertinenza esclusiva della competenza del S.S.G. ogni qualvolta c'è urgenza, e nessun ritardo può essere tollerato, riservandosi di chiedere in seguito l'approvazione del S.S.G.

L'art. 11 prevede inoltre che il ministro dei culti sarà invitato ad assistere alle sessioni ordinarie e straordinarie sia del S.S.G. che del S.S.P. tutte le volte che si discute su questioni che hanno rapporto con l'amministrazione della Chiesa. Sarà invitato dal rispettivo presidente dei Sinodi almeno tre giorni prima della discussione. L'omissione di tale invito comporta l'invalidità delle decisioni prese. Dopo la debita convocazione del S.S.P., per la validità della seduta, si richiede che il numero legale dei membri presenti deve essere la metà più uno, e le decisioni

sono prese con la maggioranza assoluta dei presenti; nel caso di eguaglianza dei voti, vince il voto del presidente.

Le altre competenze del S.S.P. sono le seguenti:

— a) Coordina l'attività delle commissioni sinodali permanenti e sorveglia il funzionamento dei loro uffici così come dell'ufficio del segretariato generale.

— b) Prende atto degli interessi spirituali e materiali della Chiesa di Grecia.

— c) Segue e controlla le scuole ecclesiastiche, e, in generale, aiuta il loro buon funzionamento.

— d) Esamina i rapporti degli ispettori dell'economia generale, che vengono presentati ogni sei mesi e decide sui loro soggetti.

— e) Approva il bilancio generale annuale e i resoconti della Chiesa di Grecia, così come i bilanci particolari e i resoconti dei suoi organismi e istituzioni ecclesiastiche, prima di sottometerli all'A.E.G.

— f) Sorveglia l'adempimento dei doveri del clero e dei monaci.

— g) Sorveglia la vita dell'assemblea dei fedeli ortodossi affinché sia conforme all'insegnamento cristiano, e protegge contro le dottrine errate e il proselitismo con i mezzi della predicazione della parola divina, degli insegnamenti religiosi, dell'edizione di libri e riviste adeguate, delle lettere esortative, dell'azione sociale e caritativa conveniente e con tutti gli altri mezzi appropriati. Questo Sinodo ha inoltre la possibilità di sollecitare l'intervento dello Stato conformemente alle leggi in vigore.

— h) Dopo aver condotto un'inchiesta con giuramento di fede contro qualche accusa di eresia, rinvia la causa al Santo Sinodo della Gerarchia, affinché sia messo in vigore ciò che è prescritto dai sacri canoni . . .

— i) Propone al ministro dei culti la fondazione di nuovi conventi, così come la distruzione, la fusione o la trasformazione di quelli che già esistono.

— j) Accorda ai gerarchi il permesso di assentarsi dalla loro sede per una durata da uno a tre mesi.

— k) Pubblica un bollettino ufficiale dal titolo « Ekklesia », nel quale sono inserite le leggi ecclesiastiche, gli atti, le decisioni, le encicliche dei corpi amministrativi centrali della Chiesa di Grecia e delle altre organizzazioni.

— l) Può sollecitare l'intervento delle autorità politiche e giuridiche competenti per l'esecuzione delle disposizioni delle leggi in vigore, se giudica che qualcuna delle pubblicazioni menzionate precedentemente, o un brano teatrale, un film, o una trasmissione televisiva contengano qualcosa che attenti ai dogmi, ai misteri, ai canoni ecclesiastici, allo inse-

gnamento, alle tradizioni sacre, alle cerimonie e costumi della Chiesa ortodossa d'Oriente, o contengano delle espressioni offensive alla religione cristiana e ai suoi ministri, o qualcosa che leda i buoni costumi.

— m) Vigila sul contenuto dei libri, immagini, quadri e altre stampe trattanti questioni religiose e che sono in uso del clero e del popolo.

Come già si è detto, l'istituzione del commissario o rappresentante governativo permanente presso il S.S.G. e il S.S.P. è ora abolita. Egli era nominato per decreto reale e doveva essere professore della facoltà di teologia o di diritto dell'università di Atene ed era presente ai lavori del S.S.G. e del S.S.P. Egli dava il suo parere sugli argomenti in discussione, eccetto quelli concernenti la fede e il culto. Questo parere veniva sempre notato negli atti delle sessioni sinodali.

L'Assemblea ecclesiastica generale

Quest'assemblea è composta da membri permanenti e membri eletti per tre anni.

I membri permanenti sono: l'Arcivescovo di Atene, come presidente, oppure il suo sostituto metropolita, tutti i metropolitani in funzione (vescovi residenziali), il segretario generale del Santo Sinodo permanente, il direttore generale dell'Apostoliki Diakonia, il direttore dell'organismo per l'amministrazione dei beni ecclesiastici e i direttori e segretari delle commissioni sinodali permanenti.

I membri eletti per tre anni, invece, sono dei rappresentanti laici (uno per diocesi), eletti dal metropolita e dal prefetto.

Tale assemblea è convocata una volta l'anno. Decide su questioni economiche della Chiesa di Grecia e vota il bilancio e il resoconto della amministrazione dei beni di essa. Provvede alla protezione degli interessi materiali della Chiesa e formula il suo punto di vista sui candidati presentati per essere compresi nella lista degli episcopabili.

Il Consiglio ecclesiastico centrale

È composto da membri permanenti: il presidente e il vice-presidente del Santo Sinodo permanente e i direttori generali delle organizzazioni ecclesiastiche; e da membri eletti: due sacerdoti, e quattro laici eletti per tre anni dall'Assemblea Ecclesiastica Generale. Questo consiglio detiene alcune competenze dell'A.E.G. durante il periodo interino tra una convocazione e l'altra di quest'ultima.

(continua)

Demetrio Salachas

GLI ANALECTA HYMNICA GRAECA

L'Istituto di Studi Bizantini e Neoellenici dell'Università di Roma, sotto la direzione del titolare della Cattedra, Giuseppe Schirò, con il concorso del Consiglio Nazionale delle Ricerche si è assunto l'iniziativa della raccolta e pubblicazione dell'immenso repertorio innografico inedito che fu già tesoro delle Comunità monastiche ed ecclesiastiche in generale dell'Italia Meridionale. L'opera che si fonda sulla più aggiornata critica del testo è contrassegnata dal titolo « Analecta Hymnica Graeca e Codicibus eruta Italiae Inferioris » - Joseph Schirò consilio et ductu edita ». Essa si articola in dodici volumi ciascuno dei quali è dedicato ad un mese dell'anno. Riferiamo qui le informazioni assunte direttamente dall'Istituto di Studi bizantini e neoellenici dell'Università di Roma, e personalmente dal suo Direttore.

L'opera, superata la fase organizzativa, è in pieno sviluppo di attuazione: sono stati pubblicati il volume 1° - a cura di Ada Debiasi Gonzato (canoni di settembre); il 3° a cura di Atanasio Kominis (canoni di novembre: di imminente diffusione); il 5° a cura di Alkistis Proiou (canoni di gennaio); il 7° a cura di Eutichio Tomadakis (canoni di marzo); l'8° a

cura di Costantino Nikas (canoni di aprile); il 10° a cura di Augusta Acconcia Longo (canoni di giugno: di imminente diffusione).

Tre volumi: 2° canoni di ottobre a cura di Ada Debiasi Gonzato, 6° canoni di febbraio a cura di Eutychio Tomadakis, 9° canoni di maggio a cura di Costantino Nikas, sono in tipografia. I tre ultimi, in avanzata preparazione, saranno pronti per la stampa, secondo le previsioni, alla fine dell'anno in corso.

Ai dodici volumi si aggiungerà quello degli Indici che consentiranno la facile consultazione del grande repertorio, sotto prospettive innografiche, agiografiche, melurgiche, storico-letterarie.

Di questa opera pur in corso di attuazione hanno parlato riviste ecclesiastiche, religiose e laiche. Per il suo carattere tipicamente italo-greco la nostra Rivista non poteva tacere sulla iniziativa che, a parte le esigenze scientifiche cui si ispira, sarà stata suggerita, ci è consentito crederlo, dal culto delle tradizioni della Chiesa greca in Italia alla quale lo stesso direttore prof. Giuseppe Schirò appartiene per nascita e tradizione.

Pertanto ci proponiamo di offrire degli « Analecta Hymnica Graeca », che può considerarsi tra le più vaste opere della filologia in Italia, una illustrazione d'assieme e particolare attraverso i futuri numeri dell'Oriente Cristiano.

Intanto presentiamo, tradotta in italiano (l'originale è redatto in latino) la introduzione, premessa al primo volume degli Analecta. Da essa si trarrà l'idea della struttura dell'opera, della sua organizzazione, del contenuto e dei suoi fini.

Gli Analecta Hymnica Graeca di per sé costituiscono un'alta impresa umanistica che nella sua caratterizzazione critica non è dedicata soltanto ai filologi e letterati, ma per il suo contenuto essenziale esalta la storia della spiritualità greca, componente essenziale della Chiesa universale.

PAPÀS DAMIANO COMO

Nel presentare il 1° volume degli *Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Italiae Inferioris* il pensiero corre ai giorni dell'XI Congresso Internazionale di Studi Bizantini tenutosi a Monaco nel 1958, durante i quali fu annunciato il proposito della vasta opera. Nei lunghi giorni che da quella manifestazione ci dividono, vari problemi di diverso carattere sono venuti a proporsi e ad enuclearsi.

Anzitutto potrà esserci rivolta la domanda: Perché la scelta dei testi è condizionata ai codici greci dell'Italia Meridionale? Altra domanda: Questa condizione, che presuppone la sicura identificazione dell'origine del manoscritto, esclude i canoni inediti contenuti in codici di dubbia derivazione?

In fondo, le risposte vengono di per sé a delineare i criteri della scelta e quindi a caratterizzare il vasto repertorio che costituirà il *corpus* degli *Analecta Hymnica*.

La risposta al primo quesito ci può essere data da un raffronto di un Mineo o di più Minei manoscritti dell'Italia Meridionale con i Minei stampati, siano questi di una edizione veneta o romana o ateniese etc.

Emerge subito da un tale confronto che un divario si è creato fra le antichissime consuetudini liturgiche dei monaci di aree periferiche da quelle ufficiali della capitale. Costantinopoli, infatti, volle disciplinare e coordinare la vasta e complicata congerie dei canoni, la cui stesura e proliferazione aveva appesantito l'ufficiatura. La fioritura di innografi, che alle festività già celebrate da altri compositori aggiunsero nuove acoluthie, impose alla autorità ecclesiastica centrale, intorno al secolo X, non solo la necessità di una scelta degli inni a disposizione, ma anche il criterio della scelta stessa. Venne così a formularsi una graduatoria fra gli innografi e le loro composizioni: graduatoria determinata dalla maggiore o minore corrispondenza degli inni a predisposti schemi (essi tenevano conto della stesura oltre che delle caratteristiche echologiche), più che al loro intrinseco pregio poetico.

Chi può negare valore ai canoni di un Cosma di Maiuma, di un Andrea Cretese, di un Germano di Costantinopoli, nonché a composizioni di innografi famosissimi, come Teodoro Studita, Giuseppe Tesalonicense, ed anche ai preferitissimi Giuseppe Innografo e Teofane Graptòs? Eppure si può ben constatare che molte acoluthie ora dell'uno ora dell'altro sono state estromesse dal corpus dei Minei. Fu pure creata, come si accennava, una graduatoria, riecheggiata nel

tardo typikòn stampato a Venezia nel 1691 (cap. 7, 15). Quella graduatoria prescrive che su canoni di diversi autori, fossero anche famosissimi, bisognava preferire quelli di Giuseppe; se mancava il canone di Giuseppe la preferenza era riservata a Teofane; in mancanza di uno di Giuseppe e di Teofane la preferenza andava ad un canone di Giovanni Damasceno; in mancanza di canoni di questi famosi innografi veniva preferito quello di Cosma. Questi, ultimo della serie, aveva tuttavia la palma su tanti altri celebrati compositori, come Andrea Cretese che non occupa alcun posto nella graduatoria stessa. E dire che Andrea, autore del famosissimo « grande canone », per lungo tempo fu creduto creatore della stessa espressione innografica canonaria. Cosma era l'ultimo dei quattro preferiti, malgrado che per Teodoro Prodromo egli fosse il cantore più alato della Chiesa e nel contempo più profondo. E così gli innografi furono preferiti ai grandi melodi, come Andrea, Cosma, Damasceno e Germano, dai quali pur presero in prestito ritmi e melodie.

Questa corrente non deve ascriversi a deterioramenti di gusto, ma piuttosto, come abbiamo accennato, all'obbedienza a indirizzi normativi che conferivano al canone una stesura e una costituzione ridotta. E a codesti ordinamenti rispondevano evidentemente più gli innografi (Giuseppe e Teofane), contemporanei delle nuove correnti riformatrici, che i precedenti melodi.

I Damasceni Cosma e Giovanni, monaci dell'ambiente sabaita, centro innovatore e, come pare, anticipatore delle esigenze di snellimento dell'ufficiatura, sono, e soprattutto il secondo, molto vicini alle consuetudini che sarebbero invalse dal secolo IX in poi; ma un Andrea Cretese, abbarbicato alle tradizioni del monastero del Santo Sepolcro di Gerusalemme, pur essendo vicino all'ambiente sabaita, componendo i canoni nelle proporzioni ampie e grandiose comandate dalle tradizioni del proprio monastero, venne di colpo a trovarsi superato.

Ma quali sono e in che cosa si concretano le differenze strutturali dei canoni del periodo iniziale (sec. VIII e IX) da quelli del periodo successivo (sec. IX-X e seguenti)? Ce lo rivelano appunto i più antichi codici Criptensi.

Anzitutto si nota la eliminazione generale della ode β' sicché il canone pur contando teoricamente nove odi (α', β', γ', δ', ε', ζ', η', θ'), viene di fatto ad esserne costituito di otto. L'amputazione venne a praticarsi gradualmente nel secolo IX: lo dimostrano canoni acrostici di Giuseppe Innografo, del quale alcuni contemplan l'ode β' — di fatto poi esclusa — altri invece rimangono inalterati senza l'ode stessa.

Altro grave depauperamento degli antichi repertori è stato determinato dalla eliminazione dei canoni di modo III principale e plagiale.

Quali sono stati i motivi di questa drastica espunzione, che è venuta a creare una forte discordanza tra Minei ufficiali e Heirmologia, non è stato ancora possibile poter chiarire, né le spiegazioni prospettate sino ad oggi dai melurgisti rispondono in pieno ai quesiti che finora sono stati elevati. Certo si è che i canoni di modo III, salvo rarissime eccezioni, fanno la loro comparsa, per necessità di costituzione interna del libro liturgico, solo nella Paracletica (e implicitamente nell'Octoichos).

Altra particolarità dei canoni anteriori al secolo IX, particolarità tuttavia non diffusa, era la prolissità delle odi, mentre i criteri di economia di tempo prescissero — salvo che per i canoni di vecchia tradizione, come il « grande canone » — che le odi stesse non dovessero superare la congrua stesura di quattro o cinque tropari, e che il triadikòn, ricorrente specialmente in Andrea e che precedeva il theotokion, fosse eliminato.

Così nella organizzazione dei nuovi Minei, le odi di un canone che contassero un numero di tropari superiore a quello consentito furono amputate. L'indipendenza del contenuto di ogni tropario da quello di un altro rendeva possibile ogni eliminazione o sostituzione.

I Minei attuali, dunque, non ci offrono alcuna garanzia di originalità di testi canorari.

Orbene, i codici dell'Italia Meridionale, con la loro fedeltà pressoché costante alle tradizioni, ci riportano al periodo aureo dei grandi melodi, (sec. VII-VIII), ci propongono spesso i canoni nella antichissima stesura senza limitazioni esterne ed artificiose di tropari; ci presentano moltissimi canoni con l'ode β' , ci restituiscono diversi canoni di modo III; ci fanno insomma rivivere la vita mistica e corale anteriore al secolo IX-X, offrendoci motivi e strumenti di indagini per la storia della innografia e della melurgia.

L'appartenenza all'Italia Meridionale di un codice ci è dunque sembrato, in linea di massima, un attributo di fedeltà alle tradizioni che varcano il millennio e che nella prassi ufficiale si sono estinte: attributo che, in quanto tale, è una freccia di direzione o linea di fede per la scelta dei canoni inediti.

Con ciò non vogliamo escludere che manoscritti di altre regioni del mondo bizantino non riflettano gli stessi caratteri; ma ogni impresa deve avere i suoi confini, i quali, mentre delimitano gli spazi

di azione, d'altronde assicurano la caratterizzazione dell'impresa stessa.

Risposta alla seconda domanda. È notorio che i codici dell'Italia Meridionale, specie gli antichissimi (sec. X-XII), presentano delle peculiarità che li caratterizzano e li contraddistinguono: pergamena erta e ruvida, caratteri tondeggianti, legati di stile particolare etc. Si aggiungano ancora le tracce di derivazione lasciate in qualche foglio: canone per un santo meridionale o addirittura occidentale, note particolari con citazioni di toponimi, scritte in romanzo calabrese con alfabeto greco et similia.

Quando occorrono simili elementi, la scelta del codice, come terreno di esumazione, non lascia dubbi: talvolta è proprio la forma arcaica accennata che subentra a riaffermare l'origine meridionale del manoscritto.

Ma quando ricorrono codici di incerta derivazione che per la scrittura o per il materiale pergameneo o per altri motivi lasciano in dubbio sull'origine del codice stesso, quale può essere stata la nostra decisione?

In simili casi a determinare la scelta interviene lo studio del contenuto: vale a dire che se nel manoscritto di sospetta derivazione, orientale o meridionale, risultino dei canoni inediti appartenenti a innografi siculo-bizantini o italo-greci (si pensi a un Metodio di Siracusa o a un Giuseppe Innografo), è naturale che per la congenialità del contenuto, ma soprattutto per la paternità, essi vengono ad essere attratti dal complesso repertorio inedito degli *Analecta*.

* * *

Nella costituzione dei testi la casistica della disponibilità dei codici è quanto mai varia: vi sono canoni che vengono riscontrati in un solo codice, altri in due, altri in tre, quattro, cinque manoscritti di origine meridionale. È ovvio che la pluralità delle testimonianze va a tutto beneficio della costituzione del testo.

Si offre anche il caso, comunque sempre fortunato, che uno stesso canone inedito sia tramandato da codici occidentali e da codici orientali. In tale circostanza noi verremmo a disporre di un *codice di base*, che garantisce la meridionalità della tradizione, e di un *codice complementare*, adiuvante alla costituzione del testo.

I rapporti tra codici di base e codici complementari non sono mai, né del resto possono esserlo, costanti. È il comportamento della tradizione del testo che offre le indicazioni di un comportamento critico o di una preferenza. Perché nella esumazione di un testo innografico da inserire negli *Analecta* vanno considerati due aspetti fondamentali del problema: uno riguarda l'integrità della stesura dell'inno, l'altro l'attendibilità dall'aspetto filologico del testo innografico. Può ben darsi che di una composizione il codice meridionale dia una stesura completa e più genuina, ma che nel testo sia invece molto corrotto. In tal caso è ovvio che il codice meridionale sia di base per la stesura, e che il codice complementare sia di base per la costituzione del testo, relativamente ai passi contenuti. È naturale che per le decisioni dei casi in particolare, determinante e decisivo è il fiuto del filologo.

Il codice di base nella elencazione presentata all'inizio di ogni canone occupa il primo posto, gli altri codici vengono segnalati in ordine di importanza, in relazione alla costituzione del testo.

Ai fini delle presentazioni delle fonti, diremo che nelle introduzioni saranno esaminati solo i codici di base. I manoscritti complementari saranno semplicemente citati, a meno che l'importanza di qualcuno di essi non renda necessaria una particolare discussione.

Ricorre il caso che un canone, inserito nei *Minei* o *Anthologia* editi, venga a discordare nella stesura, in quanto presenta decurtazioni e amputazioni, da quello corrispettivo dei codici. In tale circostanza noi deroghiamo dalla norma secondo la quale gli *Analecta* debbano contenere soltanto degli inediti: perché subentra l'esigenza di ricostruire un canone che è stato già amputato. Pertanto, in tale caso, non è possibile selezionare i tropari editi dai tropari inediti. Ciò che conta è riproporre il canone nella sua, se non primitiva, più completa stesura.

Ove ricorrano simili condizioni il criterio adottato è il seguente:

— i tropari editi vengono contrassegnati da una stelletta. Così viene posto in evidenza ciò che era edito e ciò che era inedito;

— dei tropari editi si instaura ovviamente la collazione e la critica del testo.

Questo criterio potrà offrire allo studioso il quadro più chiaro possibile della struttura più antica del canone e l'opera di espunzione e corruzione esercitate sui testi.

Spesso è dato constatare che il canone edito nei *Minei* risulti completo in rapporto alla tradizione manoscritta, salvo che nell'ode β , che fu regolarmente espunta. Ripubblicare tutto il canone per

offrire di nuovo la sola ode β', conferirebbe alla pur mastodontica mole degli *Analecta* una proporzione più che doppia. Pertanto siamo venuti nella decisione che alle odi β' si dia una apposita sede in appendice. La loro presentazione sarà confortata da tutte le indicazioni relative al canone cui appartiene.

* * *

È ovvio che ogni inno è strettamente legato a un culto, e il culto, salvo non sia dedicato a feste despotiche, è connesso a un santo dai caratteri biografici particolari.

Pertanto, per la migliore intelligenza della interpretazione del testo, ad ogni canone corrisponde, nel Commentario, una succinta rievocazione dei momenti biografici del santo, con speciale riferimento a quelli che nell'inno vengono sottolineati in maniera particolare.

Ogni canone, pertanto, è preceduto dal βίος compendioso del Sinassario, a titolo di premessa esegetica. In esso vengono riportati solo i passi che si connettono con i riferimenti interni alla composizione. Qualora dello stesso santo vengano riportati due canoni e i riferimenti a particolarità della vita vengano ripetuti, valgono le note esegetiche riportate nel primo canone.

Questo lavoro, in apparenza semplice, può impegnare molto severamente il filologo. Perché, se per un canone dal contenuto vago e indeterminato può essere sufficiente il richiamo alle brevi vite del Sinassario Costantinopolitano, per altri canoni invece, e specialmente quando i riferimenti richiamino circostanze singolari della vita del santo celebrato, il Sinassario stesso risulta insufficiente. Allora bisogna risalire alla Passio o al βίος pubblicato negli *Acta Sanctorum* o in altre sedi.

Ricorrono poi dei casi in cui, per il commento ed esegesi dei passi, non rispondono né i Sinassari né gli *Acta Sanctorum*. Allora è giocoforza raggiungere il μαρτύριον o il βίος inediti.

Nel mese di settembre ad esempio, l'editore, non confortato né dal Sinassario né dagli *Acta Sanctorum* né da studi particolari, ha dovuto accedere alle fonti inedite, e precisamente alla Passio di S. Ermione (4 sett.) del ms. Athon. Caracallou 28, nonché alla Vita e Passio dei Ss. Viatore, Senatore, Cassiodoro e Dominata (10 sett.) dei mss. Chig. gr. 31 e Messin. gr. 29.

È ovvio che ai fini della esegesi dell'inno, non si è tenuto conto dei problemi che gravano sull'autenticità di questi testi.

La questione riguarda la scienza agiografica in particolare: rientra nella nostra competenza l'avviso al lettore del conto in cui vanno tenute le informazioni, nonché la segnalazione degli estremi bibliografici indispensabili. E al proposito, va rammentato che il commentario agli inni per la sua stessa funzione, è redatto nei termini più scheletrici possibili.

Si riscontrano non di rado delle discrepanze di date di commemorazione tra i Minei ufficiali e i Sinassari.

Non c'è bisogno di particolari chiose per porre in rilievo quale importanza possa avere per la storia dei culti una simile discrepanza. Quindi sarà doveroso ubbidire alla tradizione del codice di base, pur facendo rilevare il dissenso con i sinassari o con eventuali altri codici. Non dimenticheremo mai che gli *Analecta Hymnica Graeca* dovranno essere fonte di studio per gli studiosi specializzati.

* * *

La metrica dei canoni, se ha come fondamento l'isosillabismo e l'accento intensivo, tuttavia, strettissimamente collegata con il movimento musicale e lo sviluppo delle proposizioni e dei periodi melodici, ne subisce ovviamente le influenze. Ne deriva pertanto una serie, ancora non completamente registrata, di anomalie metriche. Dette anomalie, vengono assorbite dal ritmo del mèlos stesso, siano esse costituite di eccedenze o diminuzioni sillabiche dei versi, siano esse rappresentate da spostamenti di accento.

Considero pertanto estremamente dannoso intervenire ad ogni piè sospinto sul testo per tentativi di livellamento metrico. Le anomalie hanno quasi sempre — le eccezioni sono rarissime — una loro musicale giustificazione.

Ho promesso una trattazione sulla *Heirmologia e metrica dei canoni*. Il copioso materiale inedito, che viene mano a mano raccolto per la costituzione degli *Analecta Hymnica*, offre una tale doviziosa serie di anomalie da suggerire l'attesa di ulteriori esperienze per il completamento dell'opera.

Per la suddivisione stichometrica dei tropari, gli heirmoi della edizione di *S. Eustratiadis*, Εἰρμολόγιον (Chennevières-sur-Marne,

1932) non fanno testo; anzi non fa testo nemmeno una tradizione di un codice rispetto a quella di un altro. E i motivi sono questi; gli heirmoi, specialmente i più ricorrenti, vanno soggetti da innografo a innografo, ad alterazioni e corruzioni per cui, e ciò ricorre molto spesso, la divisione delle proposizioni melodiche secondo un innografo non è corrispondente a quella di un altro compositore. Il rispetto di queste discordanze a noi pare, ai fini della critica del testo melodico che un giorno dovrà pur essere fatta, di estrema importanza, perché potrà ben essere indicativa per i melurgisti.

Il principio fondamentale che sorregge l'esumazione dei tropari è questo: che la suddivisione stichometrica dei tropari di un'ode dello stesso canone sia uguale, coerente e concorde in tutte le strofe.

Molti Minei manoscritti, e specie i più antichi, non si limitano a citare l'heirmos con le prime parole, ma bene spesso riportano il testo dell'heirmos per esteso. La tradizione del codice differisce non di rado da quella offertaci dall'edizione dell'Eustradiadis. In via prudenziale, e in questi casi l'abbondanza non nuoce, quando le varianti dell'Eustradiadis sono di un certo rilievo, vengono riportati ugualmente per esteso e le varianti stesse vengono consacrate a nota.

Quando gli *Analecta Hymnica Graeca* saranno giunti a buon punto, allora, è ovvio ammetterlo, potrà costituirsi l'edizione critica degli heirmoi viventi (sulla distinzione degli heirmoi viventi e heirmoi archiviati, rimando alla mia correlazione al XIII Congresso Internazionale di Studi Bizantini, Oxford 1966).

* * *

Nei singoli volumi gli indici contemplano:

- i canoni, disposti nell'ordine della data celebrativa indicata dal codice;
- gli innografi con i rispettivi canoni;
- i santi e festività in ordine alfabetico;
- i codici con a fianco il numero progressivo dei canoni in essi contenuti;
- un indice generale.

Degli heirmoi e dei tropari sarà redatto un incipitario completo nel volume di appendice.

Particolari problemi emersi nella esumazione dei testi e la soluzione dei quali non racchiude un valore normativo generale, saranno trattati nel commentario ai rispettivi canoni.

Non crediamo, anzi siamo sicuri che i volumi degli *Analecta* non comprenderanno tutti i canoni inediti: tanti saranno rimasti nascosti nei codici, e tanti saranno sfuggiti alla nostra indagine. Per partire con la sicurezza di essere completi (e che cosa mai è perfetto in questo mondo?) si sarebbe dovuto affrontare un'opera repertoriale, per la quale non basterebbe la vita intera di uno studioso: proprio simile a quella iniziata, ma purtroppo non terminata, da A. Ehrhard, *Ueberlieferung* . . . usw.

Ma, grazie a Dio, gli *Analecta Hymnica Graeca*, distribuiti per mesi, ed ogni mese rappresentato da un volume, sono organati in maniera da essere suscettibili di tutti i necessari completamenti senza che ne sia disturbato l'ordine generale. Ogni volume di un singolo mese può precludere ad un secondo: si potrà semmai tornare indietro nelle date di ogni mese, ma le stesse intestazioni delle pagine, nonché gli indici potranno orientare con estrema facilità lo studioso.

Il necessario era, a nostro avviso, incominciare, previo l'indispensabile lavoro organizzativo, che pur è durato diversi anni.

Lungi da noi la presunzione di presentare opere perfette; però siamo altrettanto sicuri di restituire alla scienza ciò che l'Italia Meridionale e la Calabria in particolare, ci ha conservato attraverso i secoli.

Giuseppe Schirò

Il Catholicosato Armeno di Cilicia

I. CENNI STORICI

Nel corso della storia dell'Armenia, il potere politico-civile e il potere religioso-spirituale sono stati quasi sempre uno accanto all'altro: hanno collaborato nella direzione della vita spirituale, culturale e sociale del popolo armeno, al quale sono stati uniti anche nel tragico destino che ha caratterizzato la vita di questo popolo.

Per questa ultima collaborazione, la Sede dei Catholicos (Capi supremi della Chiesa Armena) passò da Valaršabad (S. Ecimiadzin, la prima Chiesa fondata in Armenia da S. Gregorio l'Illuminatore) a Dvin, Aghtamar, Arkina, Ani.

Nell'XI secolo, dopo la caduta del Regno dei Bagraditi e la perdita della capitale, Ani, i Catholicos passarono dall'Armenia Maggiore in Asia Minore, precisamente nella Cilicia.

Ma le peregrinazioni continuarono ancora e la Sede si trasferì a Thavblour, a Zamintia, a Dzovk, a Hromkla e, caduta questa nel 1293 nelle mani degli Egiziani, s'installò nella nuova capitale della Cilicia, Sis.

Nel 1375, l'ultimo regno armeno, quello dei Roubenidi, cadde in rovina. La situazione, già precaria, divenne insostenibile. Da una parte, i sultani d'Egitto e le tribù barbare dei mongoli e dei turchi devastavano le città, massacrando spietatamente la popolazione; dall'altra, i missionari latini, profittando della situazione, tentavano di guadagnare il popolo, così disorientato, all'idea dell'unione.



Veduta generale della sede del Catholicosato armeno di Cilicia

Di fronte a questa situazione sconcertante, i vescovi e i monaci dell'Armenia Maggiore pensarono di riportare la Sede pontificia in Armenia, e ciò per maggiore sicurezza (benché la situazione ivi non fosse migliore) e per sottrarre il Catholicos dall'influsso latino.

Ma il Catholicos di allora, Gregorio IX Moussabekian, per non abbandonare il suo gregge disorientato e confuso che vedeva in lui il suo ultimo rifugio, rifiutò questa proposta. Però i vescovi e i monaci, riunitisi in Valaršabad, nel 1441, elessero per conto loro un nuovo Catholicos, Kirakos di Virap.

Così l'unico Catholicosato si divise in due rami: quello dell'Armenia prese il nome dal luogo di residenza, chiamandosi Catholicosato di Eci-miadzin; quello di Cilicia, fu appunto chiamato Catholicosato di Cilicia o di Sis.

Dalla seconda metà del XV secolo fino ad oggi, il Catholicosato di Cilicia è sopravvissuto malgrado le continue sventure, devastazioni e stragi. La Chiesa ha dovuto sopportare tutti i capricci dei dominatori barbari, lottando silenziosamente per la sua esistenza. Molti Catholicos (tutti della famosa famiglia Atchabahian) hanno subito il martirio, uccisi o strangolati.

In tale clima di terrore e di oppressione il Catholicosato di Cilicia ha svolto il suo ruolo in campo pastorale e spirituale, civile e culturale.

2. IL CATHOLICOSATO DI ANTELIAS

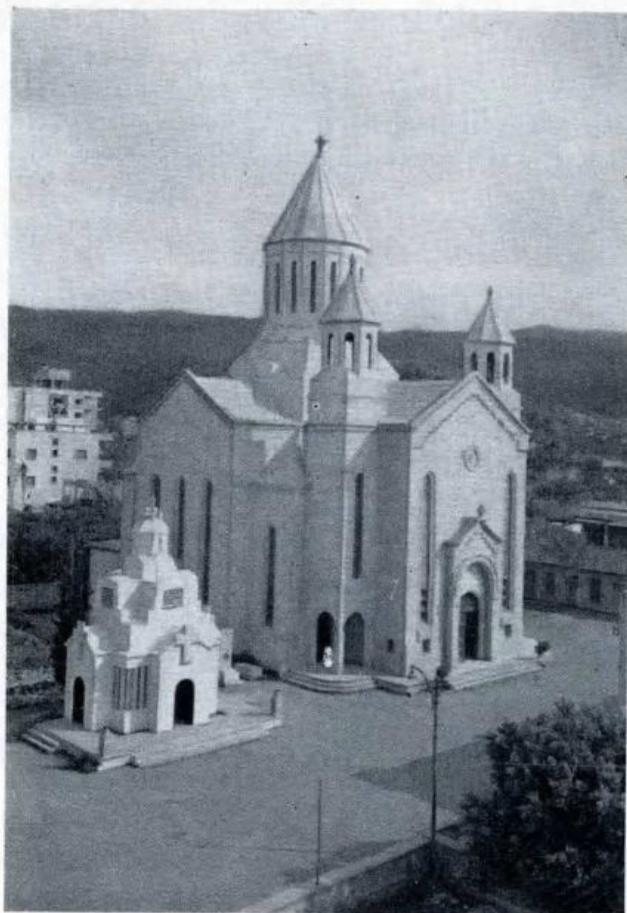
Durante la prima guerra mondiale, il governo dei Giovani Turchi mise in atto il suo programma di sterminio totale del popolo armeno: più di un milione e mezzo di Armeni furono crudelmente massacrati con mezzi inimmaginabili; i restanti furono scacciati dalle loro terre secolari e dalle loro case paterne.

Il vecchio Catholicos, Sahak II, seguì la *via dolorosa* del suo gregge. Dal 1915 sino al 1919 visse in esilio, a Gerusalemme e a Damasco. In quell'anno con il suo popolo ritornò in Cilicia, allora nelle mani degli Alleati. Poco dopo, però, quando col patto di Ankara del 30 Ottobre 1921, le truppe francesi lasciarono la Cilicia nelle mani dei Turchi, seguì una nuova emigrazione degli armeni, che trovarono rifugio in Siria, Libano e in altri paesi del Medio Oriente.

Per un decennio intero Sahak II rimase senza una residenza permanente e stabile, vagando tra Aleppo, Beirut, Gerusalemme e Cipro.

Dal 1922 l'Associazione per il Medio Oriente (*Near East Relief*, poi diventata *Near East Fondation*) manteneva ad Antelias un orfanotrofio per i bambini armeni. Ma nel 1928 questo orfanotrofio veniva chiuso. Il Catholicos, che era affezionato a questo posto, nel 1929 fece istanza alla Fondazione affinché Antelias fosse messa a disposizione del Catholicosato di Cilicia. La Fondazione acconsentì e dal 1930 Antelias fu la nuova sede del Catholicosato; l'acquisto del terreno fu compiuto solo nel novembre 1937.

Qui, a dieci chilometri a nord di Beirut, il Catholicosato presentava all'inizio l'immagine vera della Chiesa povera di Cristo: alloggiava sotto baracche rivestite di stracci. Sotto uno stesso tetto erano la chiesa (intitolata ai Ss. Traduttori del V secolo) e la residenza del Catholicos. A poco a poco, però, il monastero cambiò di fisionomia, pur mantenendone lo spirito. Il Catholicos Sahak II (1902-39) era riuscito ad ottenere la proprietà del terreno. Il coadiutore Babken I (1931-36) vi organizzò il Seminario Teologico e vi installò la tipografia.



Antelias (Libano) - La Cattedrale armena di « S. Gregorio l'Illuminatore », nel caratteristico stile architettonico armeno.

Il Catholicos Petros I (1940) fece costruire la Cattedrale di S. Gregorio l'Illuminatore nello stile architettonico armeno. La Cattedrale è in forma di croce, slanciata verso il cielo con una cupola centrale e due campanili laterali. Dentro regna una semplicità che impressiona. Alcuni grandi quadri, che rappresentano i santi Traduttori, il Crocifisso, la fondazione di Ecimiadzin, la Resurrezione, la guerra dei Ss. soldati di Vardan (tutte opere di A. Berberian) e il battesimo del re Tiridate da S. Gregorio Illuminatore (opera di M. Altounian), ornano oggi le mura. Petros I eresse anche una cappella intitolata a S. Stefano Protomartire in memoria di

tutti i martiri armeni caduti durante la prima guerra mondiale per la loro fede in Gesù Cristo, collocando sotto questa cappella le ossa di numerosi martiri raccolte dal deserto della Siria. Inoltre la costruzione di un edificio per il Seminario e quella per la prima residenza pontificia (che oggi non c'è più), si devono a questo Catholicos, a ragione chiamato « il Costruttore ».

Garekin I (1943-52) diede un nuovo incremento al Seminario, costruendo il secondo edificio, allargando il programma degli studi e rinnovando considerevolmente la tipografia.



Antelias (Libano) Esterno della Cappella monumento alle vittime del 1915 - 18, intitolata a S. Stefano Protomartire.



Interno della cattedrale di Antelias (Libano).

Sotto il pontificato del Catholicos Zareh I (1956-63) il Seminario raggiunse il suo apogeo. Contro tendenze separatistiche e forze distruttrici, Egli fu fautore e difensore della integralità della Chiesa e della nazione armena. Fu per la sua iniziativa che il Catholicosato di Cilicia prese parte al movimento ecumenico delle Chiese, facendosi così riconoscere universalmente.

Sua Santità Khoren I, dal 1963, è l'erede attuale di questa catena d'oro dei Catholicos di Cicilia.

È dovuta a Lui la trasformazione finale e totale del Catholicosato.

Nel 1966 costruì il mausoleo in onore di Zareh I, dove riposano i precedenti Catholicos residenti in Antelias. All'ingresso del monastero fece costruire il vescovado, adornò dal di fuori la facciata del monastero con lo stemma pontificio armeno. Fece costruire nuove celle per i monaci

e un nuovo edificio per i bagni, cucina e refettorio. Al posto della vecchia residenza pontificia ne fece erigere una nuova di stile orientale, tutta di pietre e di marmi. Infine, durante quest'ultimo anno ha rinnovato la Cattedrale.

Ma se il Catholicosato di Antelias si presenta esteriormente in pieno rinnovamento materiale per le sue costruzioni, ben maggiore e più valida è la preparazione per la formazione spirituale e culturale che si opera nel suo interno: osserviamone alcuni particolari.

3. IL SEMINARIO TEOLOGICO

In fondo al monastero, attornati da ampi recinti, si ergono due grandi edifici di pietra, con campi di pallacanestro e pallavolo: sono gli edifici del Seminario.

Ognuno di essi ha un suo nome particolare. Il primo si chiama « Jarangavoratz », ed è il Seminario minore. All'ingresso, in alto, c'è l'iscrizione della data di fondazione e sullo sfondo un libro aperto con la scritta: « Rifletti ed entra ». Un passaggio lega questo edificio al Seminario maggiore, chiamato « Enzayaran ».

Ormai sono trascorsi quarantadue anni dalla sua fondazione.

Dopo la prima guerra mondiale, il martoriato popolo armeno era rimasto con un numero insufficiente di guide spirituali ed intellettuali, dato che la scimitarra turca aveva falciato fra di esso vittime in gran quantità e i superstiti, per porsi in salvo, erano stati costretti a sparpagliarsi un po' dovunque, in altri Paesi.

Non esisteva più alcuna scuola o seminario. Quindi era di massima importanza avere e subito un nuovo centro di studio, di cultura, di spiritualità.

A questo scopo, il Catholicos Sahak II, lanciava il 5 marzo 1930 un appello, in cui esprimeva il suo desiderio di « preparare, secondo lo spirito democratico della Chiesa armena, sacerdoti ed insegnanti dotti ». « Senza di essi — continuava il Catholicos — specie nell'emigrazione corre un serio pericolo la nostra Chiesa martire, che durante tante lotte sanguinose e tante afflizioni è stata l'ispiratrice di fede, di speranza, di carità » (Cfr. Hask, 1970, n. 9-10, pag. 341).

Nell'ottobre 1930 il Seminario iniziò la sua grande missione. Il primo rettore fu un ecclesiastico molto rispettato, il Vardapet (poi vescovo) Shahe Gasparian.

Nel 1935-36 il seminario dava i primi frutti, tra i quali il Catholicos Zareh I e l'attuale Catholicos Khoren I.



S. S. Paolo VI e il Catholicos Khoren I, durante la preghiera comune nella Cappella Sistina (Vaticano, 9 maggio 1967).

Negli anni successivi il seminario riceveva nuovo incremento e sviluppava una maggiore attività. Al programma corrente, aggiungeva un programma speciale di studi biennali per uomini sposati, chiamati da Dio al ministero sacerdotale.

Per comprendere meglio il ruolo importantissimo che ha svolto e svolge ancora il seminario di Antelias, ecco alcuni dati statistici: in questi 42 anni trascorsi, esso ha offerto all'altare di Dio e al servizio del popolo 60 ecclesiastici celibatari (Catholicos, vescovi, vardapet) e più di 50 preti sposati; ancora un centinaio di laici intellettuali, formatisi nel seminario ed oggi al servizio del popolo come scrittori, insegnanti, giornalisti, direttori, ecc.

Attualmente i corsi nel seminario durano otto anni. Nei primi cinque si impartisce un'istruzione media e secondaria e una informazione supplementare sulla S. Scrittura, sulla Morale e sul canto liturgico. Nei tre anni successivi si consegue una specializzazione nelle seguenti materie: Letteratura armena, Pedagogia, Psicologia, Storia della Chiesa universale, Storia della Chiesa Armena, Introduzione al Nuovo Testamento, Teologia dogmatica e teologia pastorale.

In quest'ultimo anno (1971-72) il Seminario è stato frequentato da 47 seminaristi e hanno impartito lezioni 20 professori (10 ecclesiastici e 10 laici).

Il seminario di Antelias fa parte, fin dal 1965, insieme ad una decina di altri seminari, della Associazione di Educazione Teologica nel Medio Oriente (A.T.E.N.E.) e ciò per essere a contatto con altri centri di studio e per beneficiare dell'esperienza e dell'acquisizione altrui.

4. RIVISTA E PUBBLICAZIONI

Appena il Seminario entrò in funzione si pensò all'impianto di una tipografia. Nella mente illuminata dei Catholicos Sahak II e Vasken I, il Seminario di Antelias doveva essere non solo un centro amministrativo della Chiesa armena della diaspora, ma anche un centro di cultura che riempisse di luce una nazione purtroppo dispersa in diversi paesi. In una simile prospettiva non si poteva non pensare che all'impianto di una tipografia per ottenere risultati concreti.

Nel 1931 il Catholicosato acquistava una piccola macchina tipografica. Poco dopo, nel gennaio del 1932, per il personale intervento del Catholicos Babken, ebbe inizio la pubblicazione della Rivista ufficiale del Catholicosato « Hask » (cioè Spiga).

Nei primi anni la rivista, mensile e su quattro pagine, mirava solo a fornire informazioni sull'amministrazione del Catholicosato stesso e sulle varie diocesi; secondariamente dava posto a saggi vari di carattere religioso e letterario.



Il S. Padre, Paolo VI, riceve la visita di Khoren I, Catholicos armeno di Cilicia (Vaticano, 9 maggio 1967).

Col passare degli anni la rivista però si amplificava nella sua veste tipografica e si arricchiva di spiritualità: il campo e la portata degli articoli è vasto, il carattere più approfondito e scientifico.

Trattare qui ampiamente sulle varie pubblicazioni del Catholicosato sarebbe lungo. Diciamo solo che nell'ultimo decennio la tipografia è stata dotata di una linotype e di una nuova macchina tipografica mentre il numero delle pubblicazioni è aumentato di molto.

5. MUSEO E BIBLIOTECA

Nel 1932 veniva fondato il Museo e la Biblioteca di Antelias, che dovevano successivamente avere un grande sviluppo.

Il Museo comprendeva allora i manoscritti, circa 175 volumi costi-

tuiti dai vangeli, martirologi, lezionari, salteri e raccolte di canti liturgici. Poi ancora: trattati teologici, commentari, omelie patristiche, opere filosofiche, florilegi vari, ecc.

Due manoscritti sono da menzionare particolarmente: il primo, un Nuovo Testamento, che apparteneva al Catholicos Costantino, detto Bartzrbertzi, scritto nel 1248. Questo manoscritto è molto prezioso sia per le sue miniature bellissime, sia per il suo rivestimento costituito da due placche d'argento in cui sono incastonate pietre preziose. Il secondo, il famoso Cerimoniale di Sis (XIII secolo) rivestito anch'esso di placche d'argento è importantissimo per le iscrizioni aggiuntevi dai Catholicos di Cilicia sui loro pontificati.

Nel Museo, oltre ai manoscritti sono raccolti molti oggetti preziosi, soprattutto oggetti antichi di uso liturgico, quali: tabernacoli, candelieri d'argento di varie grandezze, vestiti pontificali, adornati di pietre preziose, coperture d'argento e di metallo di Vangeli o altri libri liturgici, cortine ricamate per coprire l'altare e veli per coprire i calici, croci e reliquiari di diverse dimensioni e valore, pastorali e anelli pontificali, varie medaglie e oggetti personali dei diversi Catholicos. Poi ci sono quadri, monete d'oro e d'argento del regno di Cilicia, ecc.

In questi ultimi anni il museo è stato provvisoriamente chiuso in attesa della costruzione di un nuovo e più grande stabile, anche perché la biblioteca ha occupato i locali per il proprio sviluppo.

La biblioteca attualmente occupa la metà del nuovo edificio del seminario, su tre piani, e contiene circa 50.000 volumi, la maggior parte dei quali è costituita da libri armeni di ogni genere.

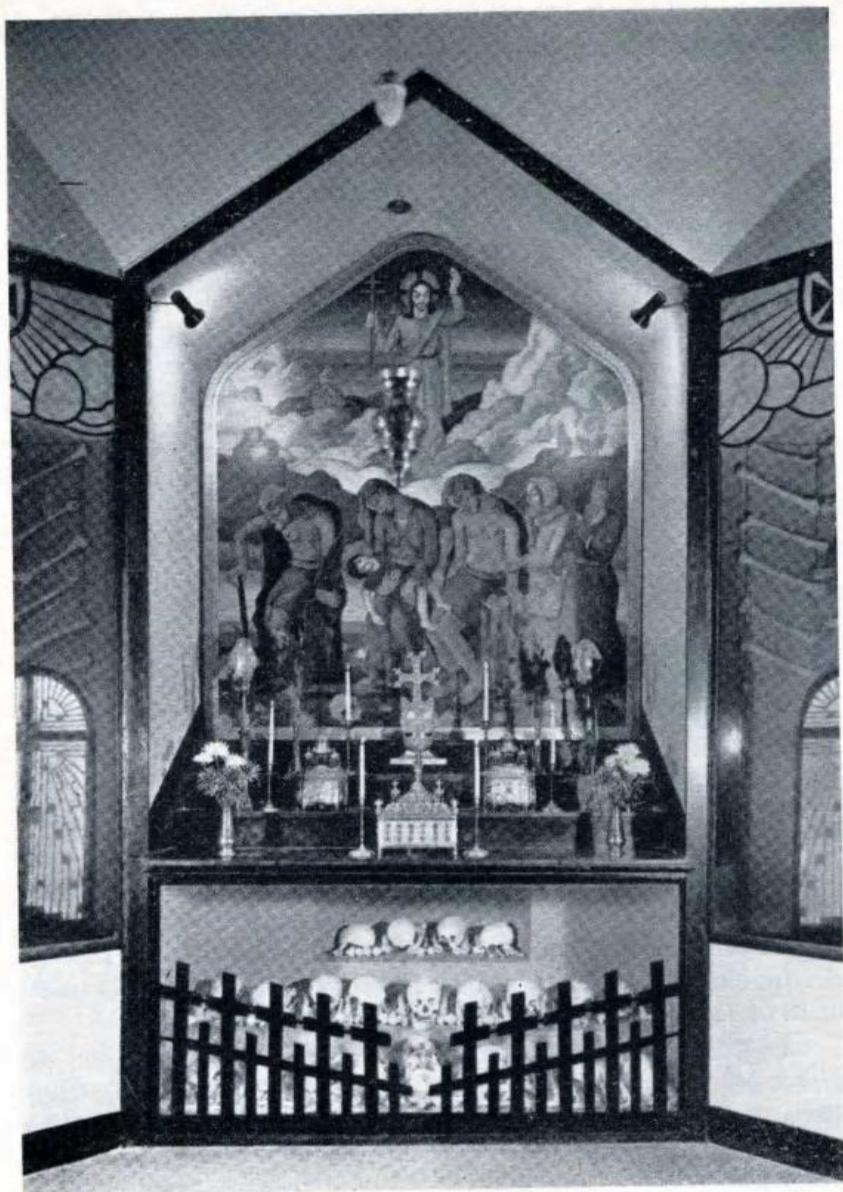
Negli ultimi anni si è molto arricchito anche il repertorio di libri in lingua inglese e francese.

La biblioteca è inoltre dotata di raccolte di riviste armene, anche se alcune serie sono incomplete.

I Catholicos hanno sempre particolarmente curato la biblioteca, consci della sua grande importanza per un centro di studi, soprattutto armenologici, quale è il Seminario del Catholicosato di Antelias.

6. ESTENSIONE DELL'AUTORITÀ DEL CATHOLICOSATO DI CILICIA

Come è storicamente provato, il potere del Catholicosato di Cilicia si estendeva su tutta la Cilicia, Siria e Cipro, con le seguenti diocesi: Sis, Adana, Hadjin, Payass, Germanicia (Marash), Ulnia (Zeytoun), Fernouz,



Cappella dei « martiri » del Catholicosato armeno di Cilicia.

Aintab, Berea (Aleppo), Antiochia, Melitene, Yozgat, Gurin, Cipro, Tefrice (Divrik) e Tarantia (Darende).

Inoltre si deve tener presente che, prima e anche dopo il 1441 (data di ramificazione dell'unico Catholicosato in due), il Patriarcato di Gerusalemme rimase come « diocesi » sotto la giurisdizione del Catholicosato di Cilicia, mantenendo con esso i suoi legami. Addirittura alcuni Catholicos di Cilicia portarono anche il titolo di Patriarca di Gerusalemme (1).

Non si sa quando esattamente Gerusalemme passò sotto la giurisdizione del Catholicosato di Ecimiadzin.

Similmente, all'inizio, tutto il territorio occupato dagli Ottomani entrava nella giurisdizione del Catholicosato di Cilicia, così: Ankara, Costantinopoli e Tessalonica.

Anche quando nel 1461 il vescovo armeno di Costantinopoli fu dichiarato e riconosciuto come Patriarca degli armeni di tutto l'impero Ottomano, Costantinopoli rimase sotto la dipendenza del Catholicos di Sis. Ma ben presto, colla crescita delle prerogative dei Patriarchi e con i nuovi rapporti con Ecimiadzin, anche il Patriarcato di Costantinopoli passò sotto la giurisdizione del Catholicos dell'Armenia (2).

Dopo la prima guerra mondiale, il Catholicosato perse naturalmente le sue diocesi in Cilicia. Gli rimasero solo Aleppo e Cipro. Nel marzo del 1929, per un accordo col patriarcato di Gerusalemme, Sahak II ottenne anche Damasco, Beirut e Laodicea (Latakia), come diocesi del Catholicosato di Cilicia.

Questo quadro delle diocesi subì un ampliamento sotto il Pontificato del Catholicos Zareh I.

In molti paesi, quali l'Iran, la Grecia, gli Stati Uniti, un grandissimo numero di fedeli era rimasto senza guida spirituale, e questo per anni. C'erano tante richieste urgenti, alle quali il Catholicosato sentiva l'obbligo di rispondere; e Zareh I mandò a queste comunità assetate della parola di Dio i suoi giovani vescovi e sacerdoti.

Oggi l'autorità del Catholicosato di Cilicia si estende su poco più di 600.000 fedeli. Le diocesi sono: Libano, Berea (Aleppo), Damasco, Cipro, Stati Uniti e Canada, Grecia, Teheran, Julfa (Iran), Tabriz (Iran), Djezire (Siria) e Kuwait.

(1) Cfr. Catholicos Babken, Storia dei Catholicos di Cilicia. Antelias 1939, p. 1252-1268.

(2) Ib. p. 30. Inoltre, Malachia Ormanian, « Asgapatoum », vol. II, lib. 1, cl. 2143-4; lib. 2, cl. 2187-8.

7. RUOLO ODIERNO DEL CATHOLICOSATO DI CILICIA

Abbiamo già accennato al suo ruolo nella storia e nei tempi recenti. Vogliamo qui completare con alcuni punti brevissimi.

a) *Sul piano spirituale-educativo*: Il Catholicosato di Cilicia rende i suoi servizi oggi attraverso un corpo specialmente preparato di 7 Vescovi e 27 Vardapet.

Questi sono mandati per il governo e l'amministrazione delle diocesi, per predicare la Parola di Dio e per insegnare nelle varie scuole primarie, secondarie o università.

Il Catholicosato tiene per suo conto un orfanotrofio in Biblos (Libano) e una scuola primaria nel monastero stesso. Inoltre, organizza scuole domenicali che svolgono un ruolo importante nella preparazione catechetica dei giovani.

b) *Sul piano civile-nazionale*: Il Catholicosato è l'unica autorità responsabile degli armeni che si trovano sotto la sua giurisdizione, soprattutto nei paesi arabi, dove sussiste ancora il sistema dell'organizzazione comunitaria, ereditata dall'impero Ottomano, e dove la comunità armena aveva la sua propria Costituzione Nazionale.

Alcuni diritti toccano esclusivamente al Catholicos, quale lo scioglimento del matrimonio, mentre altri al vescovo insieme col Consiglio Diocesano, come le chiese e scuole comunitarie, i matrimoni, le questioni ereditarie, ecc.

c) *Sul piano internazionale*: Secondo il doppio ruolo spirituale e civile-nazionale, il Catholicosato di Cilicia svolge anch'esso un doppio ruolo anche sul piano internazionale; 1. — Nel campo religioso, lavorando senza pretese e contribuendo modestamente al movimento ecumenico, cercando di chiarire la sua posizione tradizionale e di rafforzare i suoi legami con le altre Chiese sorelle. Per questo scopo preciso, fin dall'Agosto del 1962 fa parte attiva al Consiglio Mondiale delle Chiese (*World Council of Churches*). 2. — Nel campo civile questo ruolo consiste prima nel far riconoscere nei suoi contatti attraverso i rappresentanti politici dei diversi paesi la causa Armena, i diritti dimenticati del popolo armeno e dei suoi territori occupati, e poi nel contribuire alla pace nel mondo intero e alla giustizia tra i popoli.

Il Catholicosato di Cilicia è, così, al servizio di Dio, del proprio popolo e infine di tutto il mondo; custode fedele dei tesori evangelici, pastore vigilante sul gregge ad esso affidato, e ricercatore degli inalienabili valori umani.

Zareh V. Aznavorian



In preparazione del Sinodo panortodosso

Servizio di PAOLO GIONFRIDDO

Poniamo adesso qualche riflessione sui fatti e sul motivo di fondo che hanno ispirato questo concilio.

Cosa sta sotto tutta la problematica che investe la preparazione del grande e santo Concilio panortodosso?

Come già abbiamo visto sono stati resi noti i temi, i problemi fondamentali e le idee che conducono questa preparazione.

Un'analisi che parte dalla base, dalle esigenze del popolo di Dio per confermarsi nella fede cristiana e viceversa, può essere utile ad osservare i motivi che hanno condotto all'elaborazione di proposte concrete per la salvezza dell'uomo.

Qualche motivo fondamentale

Le risposte date dal Metrop. Damaskinos nell'intervista a lui rivolta sul grande e Santo Sinodo della Chiesa Ortodossa (cfr. Oriente Cristiano, I, 1972, pp. 91-101), specialmente alla prima e all'ultima domanda, ci indicano dei dati di fatto sulla situazione della Chiesa Ortodossa: da una parte le numerose questioni che rimangono da risolvere a causa dell'isolamento delle varie Chiese Ortodosse; dall'altra il trovarsi di fronte

alla crisi del mondo scristianizzato e secolarizzato. Il primo problema di carattere strettamente ecclesiastico richiama necessariamente il secondo di carattere ecclesiologico-antropologico.

Ecco come si esprime a proposito il prof. M. Nicolas Matsoukas:

« Il movimento e l'espressione della vita della Chiesa hanno sempre un'autonomia, ma non si evolvono mai in un ambiente d'isolamento, senza un rapporto con gli sviluppi storici. Se ciò si rifiuta, si introduce furtivamente una concezione eretica concernente l'interpretazione dell'incarnazione di Cristo e dell'espressione storica della rivelazione ».

E, in questo contesto, continua dicendo che le funzioni essenziali della vita della Chiesa sono tre: « la prima consiste nella testimonianza del contenuto della fede in seno alle fasi di ricezione e di trasmissione delle verità e delle forme di vita. Questa testimonianza è costituita dalle fasi storico-drammatiche continuamente in evoluzione. Senza la testimonianza della fede nel mondo, e ciò vuol dire non soltanto una proclamazione e un insegnamento, ma nello stesso tempo un atto, un'azione e un'opera autorevole, non si può parlare di Chiesa vivente; la seconda funzione consiste nel combattimento dialettico di questa testimonianza con il mondo e le tendenze di rotture ecclesiastiche interne. È qui che si trova la marcia impegnata e combattiva della Chiesa, che entra così in dialogo con il mondo; la terza funzione è costituita dalla difesa contro gli elementi corrosivi, che in ogni caso non deve considerarsi come il ripiegamento della Chiesa su se stessa, né come l'annientamento dell'avversario, ma come un'autocritica, una purificazione interna, dinamicamente condotta, degli elementi nocivi e in seguito come una trasmissione della verità al mondo » (cfr. rivista « Grigorios o Palamas », gennaio-febbraio 1972).

La Koinonia, cioè l'azione di Dio nella storia, compiuta nel Cristo, attraverso la quale Dio si apre all'uomo, e ciò implica che anche l'uomo è aperto a Dio, questa Koinonia che tende all'escatologia cioè al compimento del Regno di Dio, ci sembra uno dei motivi fondamentali che hanno ispirato l'idea di un aggiornamento conciliare. Certo la Koinonia è un motivo comune a tutta quanta la storia della salvezza, ma un concilio cos'è se non una tappa e un'interpretazione della storia della salvezza?

Il teologo ortodosso Meyendorff dice:

« Comincia a delinearci un'evoluzione che, secondo alcuni, consiste nel passare da Dio all'uomo, o anche dalla teologia all'antropologia. Tale cambiamento di direzione, in fondo, non mira a modificare l'oggetto essenziale dell'ecumenismo, quanto a scoprire il senso dell'unità ecclesiale alla luce del piano di Dio su tutta la creazione, sull'umanità intera e sull'uomo in sé.

Nessuna teologia saprebbe negare che questa nuova prospettiva nel guardare le cose, ha solide ragioni, a condizione però che per studiare

l'humanum, si serva di una *metodologia provata*. È infatti indubbio che l'evento-Cristo si è realizzato per salvare l'uomo — l'uomo nella pienezza delle sue possibilità evolutive e creatrici — e non per creare solo un'*istituzione* che si conformi ad una *fede* e a una *costituzione* propria.

San Massimo il Confessore non ha forse insegnato che la creazione è una realtà dinamica e *attivata*, che il Cristo ha assunto in tutta la sua pienezza perché egli possa di nuovo agire, secondo il disegno a lui assegnato, riconducendo così il *cosmos* nella sua totalità all'armonia della unità? ».

A questo punto è bene ricordare ciò che dice il prof. Olivier Clement: « dobbiamo riconoscerlo, l'Ortodossia soffre oggi di schizofrenia e di verbalismo, dovuti al divario crescente tra la teologia e la sociologia della Chiesa ».

E Meyendorff continua: « questa consapevolezza ha provocato ovunque una rinascita del senso dell'esperienza religiosa; essa mette in luce che la felicità dell'uomo non deriva solo da un'eguale distribuzione dei beni materiali e neppure, necessariamente, dall'eguaglianza e dalla dignità sociale e politica, ma che deve anche esprimersi nell'esperienza mistica e religiosa... » (dalla prolusione alla conferenza di « Fede e Costituzione », Lovanio 1971).

Così la Chiesa Ortodossa ci sembra possa dare un contributo specifico al problema della secolarizzazione, equilibrando l'estremismo di alcune posizioni tramite la sua particolare spiritualità. Da qui l'esigenza profonda di una *metodologia* di vita che affonda le radici nella tradizione, che può essere di lume affinché un grande Sinodo dell'Ortodossia sappia offrire non soltanto dei mezzi, ma delle ragioni per vivere. Ecco la rilevanza che assumono l'antropologia e la Cristologia antropologica in un piano fondamentalmente soteriologico. Si tratta infatti di considerare le realtà divina e umana non distinte tra di loro, ma soggiacenti in un substrato unificatore.

La coscienza comune del pleroma ecclesiale e la voce ufficiale della Chiesa sono una testimonianza congiunta che si riferisce alla medesima verità rivelata ed alla stessa dottrina.

Alcune opinioni contrarie

Dopo la riunione della commissione preparatoria, tenutasi l'estate scorsa presso il Centro ortodosso del Patriarcato ecumenico di Chambésy, si è verificata una presa di coscienza notevole in molta gente nell'apprendere che si è in piena marcia verso il grande Concilio.

L'idea di questo Concilio è accettata da un numero grandissimo di differenti centri e molte speranze sono poste su di esso.

Frattanto, da parte dei teologi ortodossi c'è una grande diversità di opinioni a questo riguardo, diversità frequente, ma anche legittima nella Chiesa ortodossa. Solo ultimamente gli avvisi espressi sono più numerosi, e toccano specialmente la possibilità e l'opportunità di convocare un grande Concilio.

Innanzitutto bisogna notare che ufficialmente tutte le Chiese ortodosse hanno abbracciato l'idea del Concilio, anche con l'appoggio delle loro facoltà teologiche che partecipano alla sua preparazione. Dal punto di vista non ufficiale, in questo momento, l'idea del concilio trova un'eco particolare soltanto in pochi centri.

La Commissione preparatoria e il Segretariato incoraggiano e anzi ricercano una diversità di opinioni liberamente espresse, affinché la marcia verso il concilio sia, nella misura del possibile, l'opera di tutta la Chiesa. E questo è un punto molto importante sia per mettere in luce il « pleroma della Chiesa », sia per sensibilizzare quella parte di fedeli delle Chiese locali che non ha una coscienza conciliare abbastanza sviluppata.

Comunque vi sono dei teologi che, anche quando non si oppongono alla convocazione di un grande Concilio, tuttavia esprimono delle riserve concernenti l'opportunità di questa convocazione. Queste sono le opinioni recentemente espresse da due teologi ortodossi, Christos Yannaras e il prof. Jean Meyendorff.

Tutti e due in qualche modo condividono che « sarà difficile se non impossibile, a causa della debolezza umana, a numerosi vescovi ortodossi di confessare la verità ortodossa dei Santi Padri, dei dogmi e dei canoni ».

Un altro punto, dove i due teologi hanno delle obiezioni chiare, è la lista dei temi del concilio. Questa lista dovrebbe potere rispondere alla questione: « perché e per quali ragioni principali viene convocato attualmente il grande Concilio ».

Su questo punto Yannaras e Meyendorff condividono diverse reazioni già espresse da altri teologi. Infatti la commissione preparatoria stessa, l'anno scorso, si è pronunciata « all'unanimità » per la « revisione della lista dei temi redatti dalla prima conferenza panortodossa di Rodi (1961) ».

In ogni caso sembra che pochi teologi ortodossi siano d'accordo con la conclusione pessimistica dei due teologi, anche se arrivano a condividere qualcuna delle loro riserve.

Sono più numerosi quelli che invece convengono su ciò che dice il prof. Olivier Clément: « tutto ciò che i teologi ortodossi hanno l'attitudine di scrivere sui fenomeni di "ricezione" deve trovarsi in questi fenomeni di preparazione: la sinergia dell'episcopato e del popolo, l'interazione dei ministeri e dei carismi, la messa in movimento della comunione ecclesiale "verticalmente" nei due sensi, tra l'episcopato, il clero e i fedeli, "orizzontalmente" in tutti i sensi, tra le differenti Chiese ».

Le reazioni ai temi proposti

La commissione preparatoria del santo e grande Concilio della Chiesa ortodossa ha incaricato, come si sa, il suo segretariato di « suscitare eventuali reazioni » sui sei temi redatti nel luglio scorso. Qualche teologo ha già inviato le sue osservazioni al segretariato.

L'archimandrita Bartolomeo Archondonis del Patriarcato ecumenico, specialista in diritto canonico, ha comunicato le sue riflessioni al riguardo « dell'economia nella Chiesa ortodossa ».

Egli è dell'avviso di non includere questo soggetto nella lista dei temi stabiliti dalla prima Conferenza panortodossa e, di conseguenza, di non farlo studiare dalla commissione preparatoria, poiché l'economia, anziché descriverla e definirla, si può meglio vivere, dato che essa costituisce un tratto caratteristico molto antico nella Chiesa ortodossa. Infatti nella grande cornice del nuovo comandamento della carità, del clima di libertà spirituale in cui questa carità deve essere vissuta, e da cui dipendono i diritti della Grazia, la Chiesa ha applicato l'economia nella vita quotidiana già dai suoi primi passi come Chiesa militante; inoltre durante venti secoli la Chiesa non ha mai definito ufficialmente, in un modo dettagliato e preciso, tramite un documento particolare canonico o altro, tutto ciò che concerne l'economia.

Si può dire che l'economia, nell'esercizio del potere ecclesiastico, è la conseguenza di una teologia dominata dall'elemento apofatico, teologia che è, come si sa, quella dell'Oriente cristiano.

Qualora questo documento proposto per il futuro concilio dovesse essere oggetto di un commento esegetico particolare, al fine di una comune decisione e definizione su di esso, si correrebbe il rischio di giungere ad una « casistica abominevole » e inoltre non si tratterebbe più di *economia*, bensì di una forma diversa di *acribeia*.

I limiti estremi dell'economia, cioè la salvaguardia integrale dei dogmi della pietà, sono stati conosciuti e rispettati da sempre nell'applicazione di questo modo di vivere.

Se in tutti i casi si giudicherà necessario stabilire un documento sull'economia, approvato da tutta l'Ortodossia, il momento presente della vita della Chiesa ortodossa sarà il meno opportuno, poiché, come è stato già sottolineato, la questione dell'economia non è semplicemente una questione di disciplina, di ordine, di diritto canonico, ma essa è anche una dimensione teologica, dommatica ed in particolare ecclesiologica che non si può ignorare.

Nel contesto di quest'ultima dimensione ci si sforza di applicare l'economia nelle relazioni della Chiesa ortodossa con i cristiani che si trovano fuori di essa. Ma non bisogna dimenticare che la Chiesa ortodossa non si è ancora pronunciata in concilio ecumenico, sullo stato degli altri cristiani in sé e in rapporto ad essa; inoltre questa Chiesa

si trova oggi soltanto alle soglie di un dialogo teologico con le altre Chiese cristiane. Prima del termine, positivo o negativo, di questo dialogo sarà tempestivo, inutile e potrebbe essere dannoso che gli ortodossi definissero in concilio le prescrizioni dell'economia per il loro rapporto con gli altri cristiani. Tutto questo perché la Chiesa ortodossa ha come guida la pratica di tutta la Chiesa e permette delle soluzioni diverse secondo le circostanze locali e i singoli casi.

Altrove, in seno alle Chiese e Confessioni non ortodosse viene notato che ultimamente si constatano dei cambiamenti e dei progressi dal punto di vista ecumenico di cui non si può prevedere l'evoluzione. Perciò bisogna ancora dire che sarebbe prematuro introdurre una pratica dell'economia uniforme e obbligatoria per tutte le Chiese ortodosse autocefale.

Questo in linea di massima è ciò che dice il prof. Archondonis, per quanto riguarda quest'argomento, in un suo commentario sul rapporto della commissione preparatoria del santo e grande Concilio. Inoltre aggiunge qualche idea sul problema dell'intercomunione.

Egli afferma che il riconoscere per economia la validità dei sacramenti dei non ortodossi da parte della Chiesa ortodossa, non ha il senso di un ristabilimento della comunione sacramentale tra essa e le altre Chiese, poiché si tratta di una questione essenzialmente ecclesiologica. Sarà bene per l'avvenire del dialogo ecumenico dire senza paura che la comunione sacramentale tra gli ortodossi e i non ortodossi, desiderata da tutti, fin tanto che sussisterà lo scisma non può essere accettata dalla Chiesa ortodossa, nemmeno per economia, salvo nei casi che costituiscono eccezione.

La Chiesa ortodossa non cerca l'intercomunione tra le Chiese, ma la comunione nella Chiesa una. Soltanto questa comunione testimonia il mistero dell'unità della Chiesa di Cristo. E ancora, questa comunione nell'Eucarestia e negli altri sacramenti verrà naturalmente quando, per la Grazia di Dio, si sarà arrivati ad un accordo totale, ad una comunione totale nella fede, da cui la partecipazione al calice comune del corpo e del sangue di Nostro Signore è il segno, il coronamento visibile.

Questa comunione sacramentale in futuro marcherà, come si è giustamente osservato, la fine delle divisioni. Le dottrine della fede costituiranno un tutto unico, coerente e indivisibile. Questo perché nel capitolo centrale della comunione sacramentale non si può fare astrazione dai dogmi, dando l'impressione di parteggiare per un minimalismo dommatico.

L'intercomunione presentata come mezzo per facilitare l'unione, come mezzo di « accomodamento » non è nell'idea degli ortodossi, i quali desiderano entrare *degnamente* con tutti i cristiani a far parte dell'unica Chiesa.

Le ultime notizie

Il Segretario generale del Centro di preparazione del Grande e Santo Sinodo della Chiesa ortodossa, il Metr. Damaskinos di Tranoupolis, ultimamente ha reso noto che la Conferenza presinodale che doveva tenersi nella seconda quindicina del luglio 1972, è stata spostata di un anno, cioè al 1973.

Precedentemente si era detto che nella riunione di questo luglio si sarebbero dovuti studiare gli schemi preparatori di ogni tema proposto per il concilio, affinché si potesse distribuire alle varie Chiese un resoconto ordinato e sistematico dei singoli temi; inoltre si sarebbe dovuto procedere alla rielaborazione dei temi proposti a Rodi nel 1961, a causa delle loro molteplici carenze; infine si sarebbero discussi altri argomenti, affinché fossero rilevate le difficoltà più sostanziali per la preparazione e la convocazione del concilio.

Adesso i motivi che hanno condotto a un cambiamento dei piani stabiliti provengono dall'enorme quantità di reazioni raccolte in seguito all'ultima riunione della Commissione preparatoria del luglio 1971, e quindi dal conseguente bisogno di tempo e di attenzione per esaminarle.

E qui bisogna richiamare ancora l'idea di Chiesa come unione intima del « pleroma » e della « gerarchia », da dove soltanto può scaturire una vera coscienza ecclesiale, dalla riflessione sulla fede e su fatti di ogni genere.

Pertanto non sono raccomandabili né facili ottimismo, nè esagerati pessimismi su quanto riguarda il luogo ed il tempo preciso della prossima convocazione di questa conferenza presinodale, poiché la Chiesa è sotto la guida dello Spirito.

Conclusione

Qui è bene innanzitutto richiamare i principi di *acribeia* e di *economia* che sono e saranno sempre indispensabili per la Chiesa ortodossa, affinché si possa realizzare l'azione dello Spirito in seno ad essa e per quanto riguarda l'unità della Chiesa e l'unità dell'umanità.

Questi due principi collegati tra di loro significano, il primo la fede della Chiesa, il secondo l'amore della Chiesa per il mondo; il primo l'obbedienza alla parola di Dio, l'altro la manifestazione di questa parola al mondo. In questi due principi le realtà della Chiesa e del mondo dovrebbero trovare la loro unità contro ogni dicotomia che se n'è fatta sino ad oggi. E così la Chiesa dovrebbe trovare più unità in se stessa.

Ci sembra pertanto che la preparazione di questo concilio ed il

concilio stesso dovrebbero basarsi su questi principi e sulla loro applicazione, intesa in senso largo.

A tutto ciò e particolarmente all'applicazione dell'economia si allaccia il problema di una *metodologia di vita*, di cui si è detto sopra e che già P. Meyendorff (*metodologia provata*) ha posto come dato fondamentale.

Il problema metodologico investe oggi la vita di ogni cristiano e un Concilio di tutta la Chiesa non può non tenere conto di ciò. Inoltre deve tenerne conto senz'altro in un modo proprio e, diciamo pure, originale, secondo quello che richiede la storia e la Chiesa intera.

Un metodo di vita che tende all'*a-patia* (secondo il monachesimo orientale), a un'*indifferenza fondamentale*, alla *saggezza spirituale* e insomma a un rinnovamento profondo che parte dall'intimo di ogni individuo, dovrebbe costituire, in forza della Grazia divina, il substrato di ogni azione.

Ecco cosa dice Paolo nel suo discorso all'aeropago (Atti 17, 22-34): «... Il Dio che ha creato il mondo e ciò che contiene essendo signore del cielo e della terra non abita in templi materiali; né può essere servito dalle nostre mani, come se avesse bisogno di qualcosa, egli che a tutti dà la vita, il respiro e ogni altro bene...». Sulla base di un Dio non materiale la fede ortodossa non si definisce in termini di adesione intellettuale, ma è *metanoia* radicale del *noûs*, trasformazione dello spirito operata dall'evidenza e dalla certezza vissute in una sempre limitata, ma paradossale, e diciamo indifferente sensazione del trascendente.

S. Massimo Confessore dice: «io chiamo l'esperienza il sapere in atto che avviene al di là di ogni concetto... partecipazione all'oggetto, che si rivela al di là di ogni pensiero».

E S. Massimo dice ancora: «Dio ha depresso nel cuore umano il desiderio di Dio»; da qui risulta ciò che sostiene il teologo Lossky: «l'apofaticità è un cammino costante del pensiero, che elimina progressivamente dall'oggetto che vuole raggiungere qualsiasi attribuzione positiva, per sfociare finalmente in una specie di possesso per «*ignoranza*» totale di colui che non potrebbe mai essere un oggetto di conoscenza».

Da questo contrasto tra il conoscibile e l'inconoscibile scaturisce evidentemente l'esigenza di un metodo di vita che conduce l'uomo alla deificazione, fuori da ogni preoccupazione pseudo-spirituale e da ogni forma di schematizzazione dell'esistenza, nell'attenzione alla voce dello Spirito.

Un grande Concilio e tutta la Chiesa non debbono avere la preoccupazione di colmare il vuoto che c'è e che sempre vi sarà in ogni uomo, bensì di indirizzare questo vuoto tramite una metodologia indifferente alle forme di vita, ma certa della salvezza portata da Cristo.

Vitalità della Chiesa Ortodossa Romana

Riportiamo le notizie statistiche apparse quest'anno nel bollettino *Romanian Orthodox Church News* edito dal Dipartimento delle Relazioni estere del Patriarcato ortodosso romeno (2, 1972, fascicolo I).

La Chiesa Ortodossa di Romania conta oggi 12 diocesi con 106 decanati. In tutto i fedeli sono raggruppati in 8.185 parrocchie (a cui vanno aggiunte 2.847 chiese filiali) servite da 8.584 preti e 78 diaconi.

Il numero dei sacerdoti è senza dubbio elevato: bisogna però anche tenere conto che, secondo la prassi della Grande Chiesa di Cristo, si usa conferire l'ordinazione sacerdotale esclusivamente nel caso in cui si abbia una parrocchia vacante, o comunque una chiesa da servire.

Degli 8.584 preti, 57 possiedono il dottorato in Teologia e 49 sono dottorandi. 6.174 sono licenziati in Teologia, 2.147 hanno un diploma rilasciato dai seminari teologici al completamento degli studi; i rimanenti 157 hanno una istruzione media.

Durante l'anno passato sono state consacrate 205 chiese e 315 diaconi hanno ricevuto l'ordinazione sacerdotale.

Anche la vita monastica è fiorente: il bollettino citato enumera 30 monasteri maschili e 27 femminili, 37 skiti e 20 metochia con un totale di 575 monaci e 1.493 monache.

Nel 1971 sono stati spesi 53.888.215 lei (circa due miliardi) per il restauro di chiese antiche e di notevole valore storico. È questa una somma considerevole, tenuto conto del basso costo della mano d'opera locale.

* * *

VIAGGIO DEL CARD. WILLEBRANDS IN SIRIA ED IN URSS

Il 13 Giugno è partito per Damasco in Siria il Card. Giovanni Willebrands, presidente del Segretariato per l'Unione dei Cristiani, allo scopo di restituire la visita a Sua Santità il patriarca siro Jgnazio III, che era venuto a Roma, nell'Ottobre 1971.

Il Card. Willebrands s'è trattenuto a Damasco due giorni, il 14 ed il 15 giugno ed in tale occasione s'è incontrato anche con il patriarca greco-ortodosso, Elia IV e con il patriarca melchita cattolico, Maximos V.

Il 16 Giugno il Card. Willebrands ha lasciato Damasco e, facendo scalo a Beyrouth è partito per Erivan in URSS, per restituire al catholicos degli armeni, Vasken I, la visita che questi aveva fatto a Roma, a Paolo VI, nel maggio 1970.

Accompagnavano il Card. Willebrands Mons. Roger Etchegaray, Arcivescovo di Marsiglia (poiché questa città ospita una importante colonia armena di circa 60.000, con un loro proprio vescovo armeno gregoriano), il P. Long ed il P. Duprey (quest'ultimo solamente per la visita in Siria) ed inoltre il P. Derneressian, del convento mechitarista di Venezia.

La visita ad Erivan è durata 4 giorni e da Erivan il Card. Willebrands il 20 Giugno è ritornato direttamente a Roma.

IL METROPOLITA NIKODIM HA LASCIATO L'INCARICO DI DIRETTORE DELLA SEZIONE ESTERI DEL PATRIARCATO DI MOSCA

Secondo notizie di agenzia il metropolita Nikodim sarebbe stato sostituito dal vescovo Juvenale, nella carica di Direttore della sezione Esteri del Patriarcato di Mosca.

Il Metropolita Nikodim era stato nominato a questo incarico nel 1959 ed in tale veste aveva compiuto numerose missioni all'estero, specialmente a Roma, a Bari e presso il Consiglio ecumenico delle Chiese a Ginevra.

Il suo successore Juvenale, è attualmente vescovo di Tula e Betev: conta appena 37 anni ed è stato a Roma come osservatore della Chiesa ortodossa russa, nella IV sezione del Concilio Vaticano II°. Vi è ritornato nel 1967 partecipando al Congresso mondiale cattolico dell'apostolato laico e più recentemente nel Febbraio di quest'anno a capo di una delegazione delle due accademie ecclesiastiche di Zagorsk e di Leningrado.

LE DUE DIOCESI DELLA CHIESA ORTODOSSA AUTONOMA DI FINLANDIA ELEVATE AL RANGO DI SEDI METROPOLITANE

Il S. Sinodo del Patriarcato ecumenico, nella sua seduta del 1 Febbraio 1972, ha deciso di elevare al rango di sedi metropolitane le due diocesi di Karelia e di Helsinki, che costituiscono attualmente la Chiesa Ortodossa autonoma di Finlandia.

Il metropolita di Karelia, in quanto capo della Chiesa autonoma ortodossa di Finlandia, continuerà a portare il titolo di « Arcivescovo di Karelia e di tutta la Finlandia ».

Come è noto, la Chiesa Ortodossa di Finlandia è una delle più piccole chiese ortodosse, con un totale di circa 80.000 fedeli, 60 sacerdoti e due vescovi. Essa ha ottenuto il « Tomos » che la riconosce Chiesa autonoma il 9 Luglio 1923, dal patriarca ecumenico Melezio IV.

Con questa decisione il Patriarcato ecumenico ha inteso rafforzare ancor più l'indipendenza della Chiesa ortodossa di Finlandia, in modo da impedire eventuali tentativi della Chiesa ortodossa russa di estendere la sua giurisdizione su questa Chiesa, che non ha ottenuto ancora la sua piena autocefalia.

UN SYMPOSIUM TEOLOGICO INTERORTODOSSO A SALONICCO DAL 12 AL 16 SETTEMBRE 1972

La Facoltà di Teologia dell'Università di Salonicco ha organizzato un « Symposium » internazionale di Teologia ortodossa, che si terrà a Salonicco dal 12 al 16 Settembre di quest'anno.

Il Symposium avrà per tema: « La tradizione della Chiesa Ortodossa e le esigenze del mondo contemporaneo ».

Sono state invitate a parteciparvi le facoltà di teologia ortodossa di Halki

(Istanbul), di Atene (Grecia), di Balamand (Antiochia), di Mosca e Leningrado (URSS), di Belgrado (Jugoslavia), di Bucarest e Sibiu (Romania), di Sofia (Bulgaria), di Varsavia (Polonia) di Presov (Cecoslovacchia), di Holy Cross (Boston-USA), di S. Vladimiro (New York-USA) e di S. Sergio (Parigi-Francia).

Al Symposium sono stati invitati anche « osservatori » di Chiese non-ortodosse.

È la prima volta, dopo il Congresso di Teologia Ortodossa tenutosi ad Atene nel 1936, che viene indetto un congresso ufficiale che riunirà tutte le facoltà di Teologia Ortodossa.

INCONTRO DI DELEGATI DELLE CHIESE ORTODOSSE CON DELEGATI DELLE CHIESE NON-CALCEDONESI

Su iniziativa del Patriarca di Antiochia un nuovo incontro ha avuto luogo dal 1 al 5 Marzo scorso, nella sede del nuovo istituto di teologia ortodossa di Balamand, nel Libano, fra delegati delle Chiese ortodosse bizantine e delegati delle chiese non-calcedonesi.

Hanno risposto a questo invito: il Patriarca Copto di Alessandria, il Patriarca sirogiacobita di Antiochia, il Catholicos della Chiesa armena.

Scopo di questo incontro, come degli altri che lo hanno preceduto, in questi ultimi anni è di studiare i modi per superare le difficoltà che tengono divise da oltre 15 secoli le due cristianità bizantine e non-calcedonesi.

In particolare questo incontro di Balamand si è proposto questi scopi specifici: 1) accorciare le tappe per la realizzazione dell'unità fra le Chiese orientali; 2) studiare la possibilità d'una presa di posizione comune di fronte ai problemi ecumenici sia a livello regionale che mondiale; 3) precisare la responsabilità comune di fronte ai problemi vitali del mondo arabo; 4) proporre una serie di attuazioni pratiche, amministrative, indispensabili per stabilire una collaborazione permanente.

VISITA DEL NUOVO PATRIARCA DI MOSCA PIMEN A VARI PATRIARCATI ORTODOSSI DEL MEDIO ORIENTE

Il nuovo patriarca di Mosca, Pimen, fin dal mese di Marzo aveva progettato un viaggio in Medio Oriente, allo scopo di rendere visita ad alcune importanti sedi patriarcali.

In un primo momento era stata progettata la visita al Patriarcato ecumenico di Costantinopoli (24-28 Aprile); al patriarcato di Alessandria con visita al Cairo (28 Aprile-4 Maggio); al patriarcato di Antiochia (4-8 Maggio in Siria e 8-13 Maggio in Libano); alla Chiesa di Cipro (13-17 Maggio) ed infine al patriarcato di Gerusalemme (17-25 Maggio).

Purtroppo questo programma ha subito varie modificazioni a causa di difficoltà incontrate.

Così è stata rinviata la visita al Patriarcato ecumenico di Costantinopoli, perché il Governo turco non ha concesso il visto d'ingresso; è stata annullata quella alla Chiesa di Cipro e di molto abbreviate quelle di Alessandria

e di Antiochia. Anche quella di Gerusalemme, per la quale erano sorte all'ultimo momento alcune difficoltà, è stata notevolmente ridotta.

A Gerusalemme il patriarca Pimen è giunto il 17 Maggio ed è stato ospite del patriarca ortodosso di Gerusalemme, Benedictos. Egli ha avuto incontri anche con le autorità israeliane. Il ministro dei culti d'Israele ha offerto un pranzo in suo onore ed il patriarca Pimen ha restituito l'invito con una cena alla residenza dell'ambasciata di Finlandia, che cura gli interessi della Unione Sovietica in Israele.

RICHIESTA DI MONACI ORTODOSSI PER GERUSALEMME

Il Patriarca Benediktos di Gerusalemme, ha inviato una lettera a tutti i vescovi della Chiesa Ortodossa Greca, pregando ciascuno di loro di trovare due o tre giovani monaci per « ripopolare le fila della Fraternità del Santo Sepolcro ». Tale fraternità è l'ordine monastico più anziano della Chiesa Ortodossa Greca e si occupa della custodia dei Luoghi Sacri della Palestina assegnati agli Ortodossi. La fraternità è stata sempre formata da monaci greci.

Il Patriarcato Ortodosso Greco di Gerusalemme ha una sola diocesi, composta da 65 parrocchie e 61 preti sposati. La fraternità del S. Sepolcro conta oggi 116 membri, tra cui 16 prelati del Patriarcato, 36 archimandriti, 20 ieromonaci, 15 diaconi e 30 monaci. Quasi tutti sono di origine greca, ed uno solo dei 16 vescovi è arabo. Tutti però hanno la nazionalità giordana. La fraternità gestisce 16 monasteri di Gerusalemme ed altri 21 in Palestina.

LA MORTE DEL CATHOLICOS DI GEORGIA, EFREM II

Sabato 8 Aprile, Sabato Santo secondo il calendario ortodosso, è morto a Tiflis (URSS), Efrem II, arcivescovo di Metchet e Tiflis e Catholicos di tutta la Georgia.

Il Catholicos Efrem II (al secolo Gregorio Sidamonidze) era nato a Doici provincia di Gori nella Georgia (URSS) nel 1896. Fece i suoi studi ecclesiastici al seminario di Tiflis e venne ordinato sacerdote nel 1923. Contemporaneamente prese la tonsura monastica e nel 1928 venne consacrato vescovo. Poco dopo però venne arrestato e deportato per un periodo di circa sette anni.

Nel 1960, alla morte del catholicos Melchisedek, venne eletto catholicos della Chiesa ortodossa di Georgia e si adoperò per ottenere la totale indipendenza della Chiesa di Georgia dalla Chiesa Russa.

Nel 1962 Efrem II si recò personalmente a Parigi per sostenere la candidatura della Chiesa di Georgia al Consiglio ecumenico delle Chiese e nel 1968 partecipò alla IV Assemblea generale del C.E.C. ad Uppsala, a capo della delegazione della sua Chiesa.

Nel 1964 egli volle che un vescovo della sua Chiesa, Elia di Semokmendi, partecipasse alla terza conferenza panortodossa di Rodi ed in una lettera al patriarca Atanasagora, egli espresse la speranza che venisse presto convocato un

Concilio « dove la Santa Chiesa di Georgia, potesse trovare la possibilità di farsi rappresentare da persone degne, uscite dal suo seno ».

Per capire il significato di quest'ultima frase bisogna sapere che sia alla prima che alla seconda conferenza di Rodi, la Chiesa di Georgia era stata costretta ad affidare la sua rappresentanza alla Chiesa russa.

La Georgia è una delle 15 repubbliche socialiste dell'Unione sovietica che conta circa 4 milioni e mezzo di abitanti. Essa fu cristianizzata già dal II secolo ed al concilio di Nicea del 325 era presente con due vescovi: Damno di Trebisonda e Stratofilo di Bicvinta (la Pityus dei Greci). Nel sec. V si proclamò indipendente ed elesse un suo *catholicos* o patriarca a capo della sua Chiesa. Essa difese a lungo questa sua indipendenza, lottando contro i Bizantini, gli Arabi, i Persiani, i Mongoli ed i Turchi, ma nel 1801, in occasione dell'annessione della Georgia all'impero russo, anche la Chiesa, per decisione di Stato venne annessa forzatamente alla Chiesa ortodossa russa.

Solo nel 1917, crollato l'impero russo, un Sinodo georgiano, riunitosi a Tiflis il 12 Marzo 1917, con la partecipazione di 4 vescovi georgiani e di rappresentanti del clero e del laicato, restaurò l'indipendenza della Chiesa di Georgia, e tale indipendenza venne perfezionata nel 1960, come s'è detto dal *catholicos* Efreem II, testè defunto.

Attualmente la Chiesa di Georgia conta un totale di circa 1.600.000 fedeli, 6 vescovi (un *catholicos*, 2 metropolitani, un arcivescovo e 2 vescovi) 110 sacerdoti, 80 parrocchie, 1 seminario e 4 monasteri, due maschili e due femminili.

Il metropolita David è stato designato a sostituire temporaneamente il *catholicos* defunto, fino alla elezione del nuovo *catholicos*.

SARA' COSTRUITA A NAIROBI LA FACOLTA' TEOLOGICA ORTODOSSA

La Chiesa Ortodossa Greca della Repubblica di Cipro ha consegnato al Patriarca di Alessandria la somma di 10 mila sterline inglesi. Il denaro è destinato, informa l'Agenzia Relazioni Religiose, alle spese di costruzione della Facoltà di teologia a Nairobi (Kenya), dove studierà il giovane clero ortodosso africano.

UN VESCOVO INDIANO ORTODOSSO VUOLE L'UNITA' DELLE CHIESE

Il Vescovo Yuhanon Mar Severios di Cochín, Prelato di rito ortodosso, ha dichiarato di essere d'accordo con la posizione della Chiesa Cattolica a proposito del controllo delle nascite. Tale posizione, ha affermato il vescovo, è frutto di studi scientifici e « perciò noi la accettiamo ». La sua Chiesa, ha continuato il Prelato, è la seconda in tutta l'India per grandezza, ma non ha mai partecipato in forma ufficiale ad incontri di collegamento fra le Chiese. Peraltro, informa l'Agenzia Relazioni Religiose, il Vescovo indiano sembra ben intenzionato a andare presto ad incontri e discussioni con le altre Chiese, perché, ha affermato, l'unità fra le Chiese è « un principio fondamentale », affinché si seguano attività sociali comuni per il progresso del mondo.

PUBBLICAZIONI

DELL'ASSOCIAZIONE CATTOLICA ITALIANA PER L'ORIENTE CRISTIANO

PIAZZA BELLINI, 3 - PALERMO

La serie completa della rivista ORIENTE CRISTIANO (le prime undici annate)
Prezzo L. 20.000

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

Testo greco e traduzione italiana Prezzo L. 1.800
Testo greco traslitterato e traduzione italiana Prezzo L. 1.500

QUADRI BIZANTINI. Soggetti: **CRISTO** e **MADONNA.** La lussuosa stampa è in quattricromia più oro, su cartoncino patinato formato 35 x 50.
Prezzo di ciascun soggetto L. 1.200

CARTOLINE a colori con soggetti orientali. La serie completa si compone di 60 soggetti.
Prezzo di ciascuna cartolina L. 20

CARTOLINE a colori (lussuosa stampa in quattricromia più oro). 12 soggetti differenti.
Prezzo di ciascuna cartolina L. 30

IMMAGINETTE a colori. Soggetti bizantini: Cristo, Madonna, Natale, Pasqua, Battesimo di Cristo, Pentecoste.
Prezzo di ciascuna immagnetta L. 12

G. Ferrari: IL BATTESIMO NELLA SPIRITUALITÀ BIZANTINA Prezzo L. 500

N. Gogol: MEDITAZIONI SULLA DIVINA LITURGIA Prezzo L. 500

BENEDIZIONE DELLE ACQUE nel giorno dell'Epifania, secondo il rito bizantino greco. Stampato a due colori.
Prezzo L. 100

(In deposito) **A. Brunello: LE CHIESE ORIENTALI E L'UNIONE** Prezzo L. 3.600

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

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

Con approvazione ecclesiastica

Autorizzazione del Tribunale di Palermo 20 marzo 1961

Abbonatevi a

ORIENTE CRISTIANO

RIVISTA TRIMESTRALE DELLA
ASSOCIAZIONE CATTOLICA ITALIANA
PER L'ORIENTE CRISTIANO

Abbonamenti

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

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

DIFFONDETE "ORIENTE CRISTIANO"