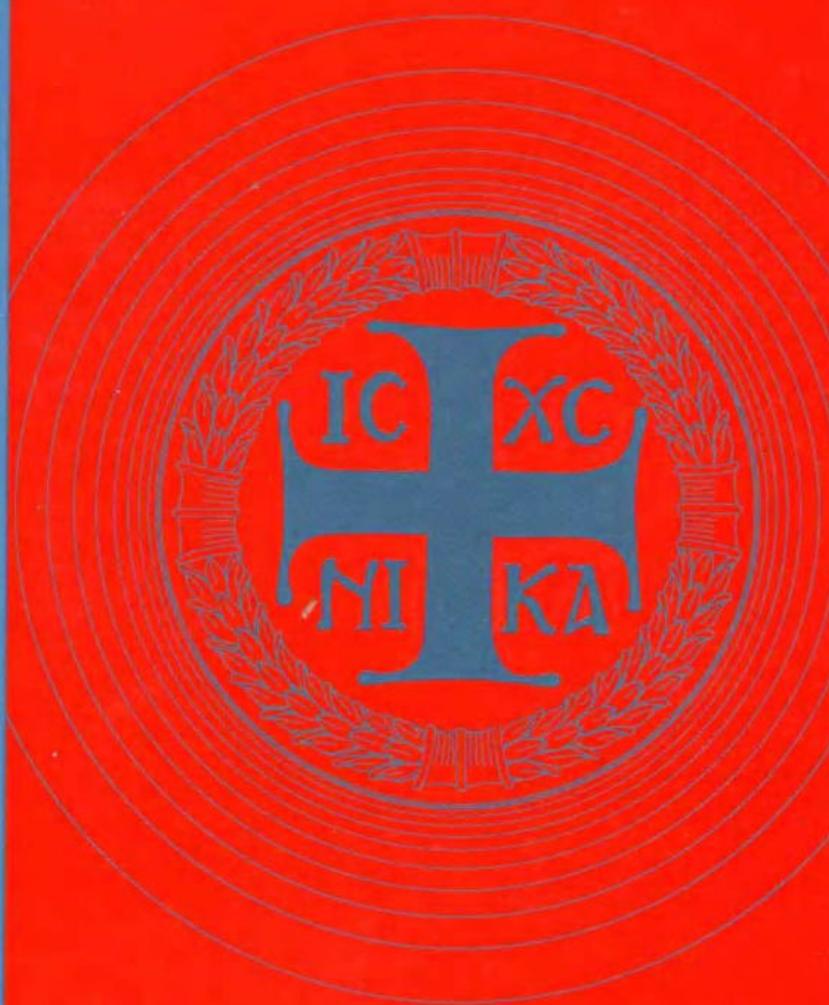


RIVISTA TRIMESTRALE DELL'ASSOCIAZIONE CATTOLICA ITALIANA
PER L'ORIENTE CRISTIANO - PIAZZA BELLINI, 3 - PALERMO

ORIENTE CRISTIANO



Anno XII

LUGLIO - SETTEMBRE 1972

3

ORIENTE CRISTIANO

ANNO XII **3**
LUGLIO - SETTEMBRE 1972

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
Nella pace del Signore - ATENAGORA I, Patriarca Ecumenico (<i>Crispino Valenziano</i>)	2
DEMETRIO I, nuovo Patriarca Ecumenico	5
Nuovo Documento su la « Intercomunione » (<i>Eleuterio F. Fortino</i>)	9
Nicola Gogol - Meditazioni sulla divina Liturgia (<i>A cura di Papàs Damiano Como</i>)	13
Coscienza Ecumenica delle Chiese di Sicilia. 3 ^o . (<i>Intervento di A. Mavrakis</i>)	35
Il Matrimonio nella Tradizione patristica liturgica orientale (<i>Giuseppe Ferrari</i>)	
8. Nozze successive dei vedovi	44
9. Impedimenti matrimoniali	49
Gregorio Palamas, Dottore dell'Esicasmo e della Teologia Antinomica (<i>Piero Scazzosa</i>)	55
Analecta Hymnica Graeca - vol. VIII-IX; aprile-maggio (<i>Costantino Nikas</i>)	62
Chiese e Comunità Cristiane in Oriente nei primi cinque secoli (<i>A. Brunello</i>)	65
Chiesa Ortodossa di Grecia - organizzazione (<i>Demetrio Salachas</i>)	73
In un clima di calore e di fraternità cristiana - Recente visita alla Chiesa ortodossa di Bulgaria (<i>d. c.</i>)	81
La Chiesa Ortodossa di Bulgaria - Situazione attuale	99
NOTIZIARIO	
In preparazione del Sinodo panortodosso (<i>Servizio di Paolo Gionfriddo</i>)	
Il principio di « Oikonomia » e di « Akribeia » nella Chiesa ortodossa (<i>Demetrio Salachas</i>)	101
Notizie varie	112

NELLA PACE DEL SIGNORE

ATENAGORA I

Patriarca Ecumenico

Il 7 luglio 1972 si è addormentato nel Signore Sua Santità Atenagora I, Arcivescovo di Costantinopoli e Patriarca ecumenico.

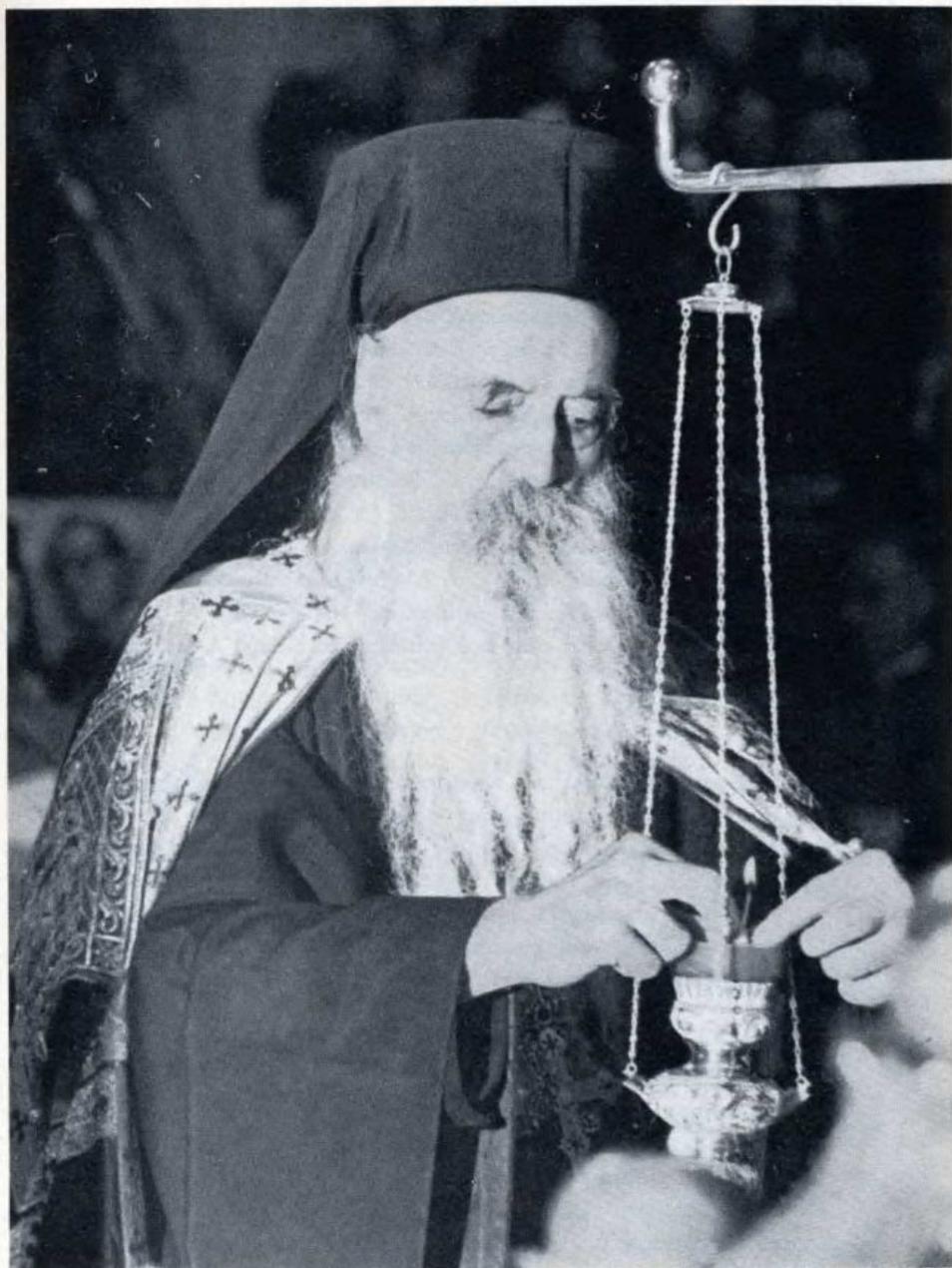
Era nato da Mattheos Spyrou e da Eleni Mokorou il 25 marzo 1886 a Tsaraplana, in Epiro. Al Patriarca piaceva ricordare il giorno e il luogo della sua venuta al mondo, come giorno dell'Evangelismòs e come « luogo regale ». Significa: luogo regale, Tsaraplana in slavo, e significa: luogo regale, Vasilikòn in greco, come si chiama il suo villaggio dall'annessione dell'Epiro alla Grecia.

E gli piaceva ricordare insieme al suo primo hobby di ragazzo che scolpiva i vincastri dei pastori per abbellirli, il « mestiere cristiano » di suo padre, che era medico, e il « portamento regale » di sua madre, che chiamavano Poulia, la stella del vespero...

Nel settembre del 1903 iniziò gli studi teologici nella scuola di Halki e vi rimase sette anni, fino al marzo del 1910, quando fece la professione monastica e ascese all'ordine diaconale. Cambiò il suo nome Aristocles in Atenagora, ed entrò al servizio del metropolita Stephanos di Monastir in Macedonia, oggi Bitola in Jugoslavia, dove vi rimase per otto anni.

Dall'ottobre del 1918 visse sull'Áthos sino al marzo 1919. Nominato Segretario del S. Sinodo di Grecia, assistette in quella stessa primavera all'incontro della Delegazione di « Foi et Constitution » con l'Arcivescovo Melezio di Atene; e quell'occasione manifestò a lui stesso oltre che a tutti la sua fondamentale vocazione all'ecumenismo.

A 37 anni fu nominato vescovo di Corfù, metropolita di Kerkira e Paxos. Raggiunse la sede nel febbraio 1923. A Monastir, negli anni '10, aveva imparato a curare tutta la



«... Come lucerna accesa in luogo scuro
sin che il giorno risplenda e sorga la stella del mattino...» (2 Pt. I, 19)

sofferenza che l'uomo riesce a dare all'uomo; qui, adesso, insegnò a tutti, operando e parlando, come si fa a guarirne l'amarezza.

Corfù assistette anche alla sua maturazione ecumenica. I suoi cristiani si abituarono a incontrarlo per strada, sottobraccio al vescovo dei cattolici residenti nell'isola; si meravigliarono molto meno del S. Sinodo della sua partecipazione all'Assemblea mondiale delle YMCA a Helsinki nel 1926; capirono meglio degli altri perché il Patriarca Fozio II con il suo Sinodo, nel 1930, nominava Arcivescovo di America il loro Metropolita.

Atenagora arrivò a New York nel febbraio del 1931. Seguirono gli anni della sua ultima maturazione pastorale, questa volta direttamente nelle strutture ecclesiali e nella organizzazione delle Comunità. Arcivescovo di Costantinopoli si compiacerà come di figli suoi dei quattrocento gruppi cristiani che aveva suscitato negli U.S.A.

Il 1 novembre 1948 fu eletto Patriarca Ecumenico; venne a Istanbul il 26 gennaio 1949 e il giorno successivo, festa di S. Giovanni Crisostomo, fu intronizzato al Fanar.

Il seguito è storia che noi cristiani abbiamo tutti vissuto.

* * *

L'intera Cristianità nel mondo ha appreso la notizia della sua fine con sbigottimento che non si avvertiva dalla morte di Giovanni XXIII. Oti igàpisen poli — riprendendo una delle parole evangeliche da Lui più ripetute: perché molto ha amato.

« Oriente Cristiano » intende commemorarlo presentando della sua luminosa personalità alcuni di quegli aspetti che fecero di quest'Uomo una viva icone del Cristo Gesù nel nostro tempo.

Nel prossimo numero della Rivista, ultimo del 1972, parleremo diffusamente del Patriarca. Non per buona convenienza, né per retorica giornalistica. Piuttosto, secondo una idea sua: « Che direte di me? Perché parlerete di me? »

C'era un uomo che si chiamava Atenagora. Visse fino a vecchiccia inoltrata. Da sé non fece nulla. Cercò di amare gli uomini, sapendosi un granello di sabbia tra milioni di granelli di sabbia ».

Crispino Valenziano

DEMETRIO I

Nuovo Patriarca Ecumenico

ELEZIONE ED INTRONIZZAZIONE

Il Sinodo permanente del Patriarcato ecumenico ha eletto il 16 luglio 1972, come successore del Patriarca ecum. Atenagora I, il Metropolita Demetrio di Imvros e Tenedos.

L'elezione del nuovo Patriarca ecumenico è avvenuta regolarmente, secondo le norme già in vigore fin dal tempo dell'Impero ottomano, aggiornate dal Governo turco odierno con un regolamento emanato nel 1970 e che tende a favorire l'elezione di una persona qualificata, ben accetta al Governo della Turchia.

Il corpo elettorale era composto dal Sinodo allargato (endimùsa Synodos) comprendente quindici metropolitani: Melitone di Calcedonia, reggente interinale del Patriarcato; Jakovos di Derkon; Doroteo delle Isole dei Principi; Kyrillos di Caldea; Chrysostomos di Neocesarea; Massimo di Laodicea; Massimo di Sardi; Jeronymos di Rodopoli; Emilianos di Mileto; Nicola di Anèon; Simeone di Irenopolis, Gabriele di Cologna. A questi dodici si aggiunsero altri tre metropolitani residenti in Turchia: Massimo di Stavrupolis; Chrysostomos di Mira; Demetrio di Imvros e Tenedos.

La lista di questi Padri sinodali, tutti candidati all'elezione a patriarca, era stata rimessa in precedenza al Governo turco.

L'elezione è avvenuta nella chiesa patriarcale di S. Giorgio, e, secondo la procedura vigente, è stata pubblica.

L'elezione si è svolta in due fasi. Dopo la divina Liturgia, il S. Sinodo permanente si è riunito sotto la presidenza del Metropolita Melitone di Calcedonia nella sala delle Conferenze del Palazzo pa-



Sua Santità DEMETRIO I, Arciv. di Costantinopoli e Patriarca ecumenico

triarcale e ha redatto una lista di tre candidati. In questa lista figuravano i nomi di Nicola di Anèon, Gabriele di Cologna e Demetrio di Imvros e Tenedos. In seguito il S. Sinodo si è recato processionalmente nella chiesa patriarcale di S. Giorgio. Tutti i Prelati del Sinodo permanente prendevano posto nel Santuario, dove si è svolto il rito dell'elezione canonica: ciascun metropolita scriveva su una scheda, appoggiandosi sull'altare, il nome del candidato scelto, e la deponeva quindi entro un'urna posta nella navata, davanti al Trono patriarcale. Al termine l'urna veniva aperta, alla presenza della folla che assiepava la chiesa, da due metropoliti, nominati in precedenza, che procedevano allo scrutinio.

Con 12 voti su 15 è risultato eletto il metropolita Demetrio di Imvros e Tenedos; gli altri tre voti sono andati al metropolita Nicola di Anèon.

Successivamente, il 18 luglio 1972, ha avuto luogo la cerimonia di intronizzazione di S. Santità Demetrio I, Arcivescovo di Costantinopoli e Patriarca ecumenico.

Alla cerimonia hanno assistito tutti i membri della Gerarchia del Trono ecumenico residenti in Turchia, nonché Rappresentanti di varie Chiese, del Corpo Diplomatico e delle Autorità turche.

In quell'occasione il nuovo Patriarca ha pronunciato il discorso di intronizzazione, dopo che gli era stato consegnato dal metropolita Melitone, primo del rango, il bastone pastorale e dopo che il Vescovo Costantino di Apolloniade gli aveva rivolto un indirizzo a nome dell'Episcopato.

Il nuovo Patriarca, così come il suo predecessore, ha giurisdizione effettiva sui circa 15.000 ortodossi della Turchia e su quelli di alcune diocesi all'estero: Europa occidentale, America del Nord e del Sud, Australia e Nuova Zelanda. Inoltre, come Patriarca di Costantinopoli, « Nuova Roma », egli ha un primato di onore su tutti i Capi delle Chiese autocefale ortodosse.

* * *

Il Patriarca ecumenico Demetrio I (al secolo Demetrio Papadopoulos) è nato ad Istanbul nel 1914.

Compiuti i suoi studi secondari presso il Liceo francese di Galata, nel 1931 fu ammesso alla Scuola teologica di Halki, per completare i suoi studi secondari e frequentare i corsi di teologia. Ottenuta la licenza

nel 1937, venne subito ordinato diacono dal metropolita Filoteo di Prikonissos ed assegnato alla comunità di Büpükdere. Dal 1937 al 1938 si recò ad Edessa, dove svolse il compito di predicatore presso quella metropoli. Di ritorno ad Istanbul venne ordinato sacerdote nel 1942, sempre dal metropolita Filoteo di Prokonissos, ed assegnato alla parrocchia di Feriköy. Dal 1945 al 1950 curò come sacerdote la comunità ortodossa di Téhéran, insegnando nel contempo greco classico presso quella Università.

Di ritorno ancora ad Istanbul venne nominato a reggere la parrocchia dei Ss. Apostoli di Feriköy, dove rimase per 14 anni.

Nominato in seguito vescovo titolare di Elaia dal S. Sinodo del Patriarcato ecumenico, venne consacrato vescovo il 9 agosto 1964 e lavorò come vescovo ausiliare in uno dei settori dell'Archidiocesi.

Il 15 febbraio 1972 venne eletto Metropolita di Imvros e Tenedos, rimanendovi fino alla sua elezione a Patriarca Ecumenico, avvenuta il 16-7-1972.

* * *

Dal discorso d'intronizzazione di Demetrio I

« Da questo trono ecumenico, trono di diaconia, Noi salutiamo le loro Santità e Beatitudini, i Capi delle Chiese ortodosse autocefale e autonome locali, i Patriarchi, Arcivescovi e Metropoliti, e tendiamo loro una mano di amore, di pace, di comunione nella santa Ortodossia, assicurandoli che la nostra collaborazione con loro sarà sincera, onesta e degna dell'Ortodossia.

Da questo posto, di primo tra uguali della santa Chiesa ortodossa, Noi salutiamo Sua Santità Paolo VI, Papa di Roma e primo tra uguali in tutta intera la Santa Chiesa di Cristo, venerato fratello maggiore, Vescovo dell'Antica Roma e Patriarca dell'Occidente...

Noi affermiamo che è nostra intenzione seguire — fedeli al cammino finora seguito dal Patriarcato ecumenico — la santa e grande via tracciata dal nostro grande predecessore, il Patriarca ecumenico Atenagora I, di eterna memoria, in favore dell'unità dei cristiani, in accordo con tutti gli ortodossi ».

Nuovo Documento su la “Intercomunione,,

Ammissione di altri Cristiani alla comunione eucaristica nella Chiesa cattolica.

È stata recentemente emanata dal Segretariato per l'Unione dei Cristiani una Istruzione sui casi di ammissione di altri Cristiani alla comunione eucaristica nella Chiesa cattolica (1).

L'Istruzione, di carattere pastorale, non si propone di mutare le norme vigenti, ma intende soltanto spiegarle e mettere in luce i principi dottrinali che le hanno ispirate per facilitarne l'applicazione.

Quando è possibile ammettere un non cattolico alla comunione eucaristica nella Chiesa Cattolica?

La nuova Istruzione precisa il criterio che si dovrà seguire nell'esaminare i casi; indica chi li dovrà esaminare; espone i principi alla luce dei quali i vari casi devono essere esaminati.

1) *Il criterio*

L'ammissione alla comunione eucaristica nella Chiesa cattolica, di cristiani non cattolici, è possibile in casi particolari soltanto per coloro che manifestano una fede conforme a quella della Chiesa cattolica circa questo sacramento e sentono un vero bisogno spirituale del nutrimento eucaristico, ma che non possono fare ricorso al ministro della propria co-

(1) Il documento è stato elaborato su richiesta della « Plenaria » del Segretariato per l'Unione dei Cristiani e redatto in collaborazione con la S.C. per la dottrina della fede. L'Istruzione è pubblicata a firma del Card. Giovanni Willebrands e del Padre Girolamo Hamer, o.p., rispettivamente Presidente e Segretario del Segretariato per l'Unione dei Cristiani. Presentata alla Sala Stampa della Santa Sede il 7 luglio, e apparsa su « L'Osservatore Romano » l'8 luglio 1972, l'Istruzione è stata approvata dal Santo Padre il 22 maggio 1972.

munione ecclesiale per un periodo prolungato di tempo e quindi spontaneamente domandano questo sacramento, vi sono convenientemente preparati, e hanno una condotta degna di un cristiano.

Questo è il criterio che, sulla linea del No. 55 del Direttorio Ecumenico, stabilisce la nuova *Instructio* per esaminare i casi di ammissione di altri cristiani alla comunione eucaristica nella Chiesa cattolica (N. 4). Inoltre il documento ricorda che occorrerà vegliare affinché ciò non generi né pericolo né inquietudine per la fede dei cattolici.

2) *Chi esamina i casi*

Poiché questi casi si presentano nella loro concretezza sul piano locale, l'Istruzione indica l'Ordinario del luogo come l'autorità competente di giudicare se si verificano o meno le condizioni richieste e di prendere le decisioni concrete. Si conferisce quindi un'ampia facoltà di esame all'autorità episcopale del luogo. Per casi che si ripetono con frequenza in una determinata regione, le conferenze episcopali possono prendere delle misure con valore di norma per il proprio territorio (N. 6). Questo orientamento dell'Istruzione trova il suo fondamento nel N. 8 del decreto Conciliare « *Unitatis Redintegratio* ».

3) *Quali sono i casi*

Il N. 55 del Direttorio Ecumenico (2), oltre al pericolo di morte, presentava, a modo di esempio, due casi (cioè quello dei detenuti in carcere e di coloro che si trovano in stato di persecuzione) e faceva menzione di « altri casi di urgente necessità ». Ora si nota che questi casi non si limitano a situazioni di oppressione e di pericolo. L'*Instructio* infatti osserva che « *si può verificare il caso di cristiani separati che si trovano in una grande necessità spirituale e che non hanno la possibilità di ricorrere alla propria comunità* » e cita, sempre come esempio, il caso della diaspora, cioè di cristiani non cattolici sparsi in regioni cattoliche (N. 6). Rimane quindi oggetto di esame dei vescovi quando si verificano le condizioni di « grave necessità spirituale » e le altre condizioni richieste dall'istruzione.

4) *Situazione particolare degli orientali*

È da notare che l'Istruzione richiama (N. 5) alla memoria il fatto che il Direttorio Ecumenico per gli orientali non in piena comunione con la Chiesa cattolica prevede (Nn. 39-54) norme distinte da quelle che ri-

(2) La prima parte del Direttorio Ecumenico è stata pubblicata nel 1967 per applicare le decisioni del Concilio Vaticano II in materia di Ecumenismo (AAS, 1967, pp 574-592). Cfr. Eleuterio F. Fortino: Guida alla lettura del Direttorio Ecumenico, in « Oriente Cristiano », VII (1967) n. 2, pp. 5-30.

guardano gli altri cristiani (Nn. 55-63). Per esempio, a) agli orientali in quanto appartenenti a comunità la cui fede nell'Eucaristia è conforme a quella della Chiesa cattolica, in occasione della loro ammissione all'Eucaristia, non sarà loro domandata una professione personale di fede in questo sacramento: questa fede, in un ortodosso, si suppone; b) avendo le Chiese ortodosse veri sacramenti e soprattutto, in virtù della successione apostolica, il sacerdozio e l'Eucaristia, nelle concessioni di comunicare nei sacramenti si avverte di tener conto della legittima *reciprocità* (N. 43), mentre in questo caso, la reciprocità viene generalmente esclusa con le Comunità Ecclesiali di occidente (N. 55): c) infine la giusta causa per consigliare la comunicazione nei sacramenti è ben più *estensiva* (N. 44). Ciò è facilmente comprensibile se si tiene presente che la comunione fra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse « è quasi piena » come ebbe ad affermare Papa Paolo VI (cfr. *Tomos Agapis* p. 614).

5) I principi dottrinali

I principi dottrinali che regolano la possibilità ed i limiti per l'ammissione di cristiani non cattolici all'Eucaristia nella Chiesa cattolica sono i seguenti due:

a) *Lo stretto legame tra il mistero dell'Eucaristia e il mistero della Chiesa.*

L'Eucaristia infatti contiene realmente ciò che è il fondamento stesso dell'essere e dell'unità della Chiesa: il corpo di Cristo offerto in sacrificio e dato ai fedeli come pane di vita eterna. Questo sacramento è dato alla Chiesa per costituirla e radunarla. Secondo l'Istruzione, esso comporta il potere ministeriale, la comunione gerarchica dei ministeri e implica l'intera fede della Chiesa. È chiaro come qui entri in gioco la questione della validità dei ministeri e la successione apostolica, questione aperta nel dialogo fra la Chiesa cattolica ed altre Chiese cristiane. Inoltre l'Istruzione sottolinea il fatto che la celebrazione della Messa è una professione di fede di tutta la Chiesa e che esiste una intima relazione fra la celebrazione locale dell'Eucaristia e l'intera comunione ecclesiale (N. 2).

b) *L'Eucaristia è un nutrimento spirituale.*

L'Eucaristia però è anche il nutrimento spirituale del battezzato. Essa fa sì che il battezzato viva della vita stessa di Cristo, che venga sempre più profondamente incorporato in lui e inserito in modo sempre più profondo alla Sua Chiesa. L'Eucaristia certo non è un mezzo per soddisfare aspirazioni, esclusivamente individuali anche se elevate; ma è sicuramente anche un viatico, un nutrimento. Essa è quindi neces-

saria a ogni battezzato (N. 3). L'Istruzione cita le parole del Vangelo « Se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo e non bevete il Suo sangue, non avrete in voi la Vita » (Gv. 6,53).

* * *

Due quindi sono gli aspetti del mistero dell'Eucaristia tra loro strettamente connessi, vale a dire l'Eucaristia come celebrazione dell'intera comunità ecclesiale, unita in una stessa fede, e l'Eucarestia come nutrimento che risponde ai bisogni di vita spirituale personale e ecclesiale di ciascun fedele.

Questi due principi, secondo l'Istruzione, nei casi concreti devono essere entrambi mantenuti in un sano equilibrio. Il nuovo documento afferma « Bisogna salvaguardare nello stesso tempo una duplice esigenza: quella della integrità della comunione ecclesiale e quella del bene delle anime ». L'Istruzione pertanto resta nell'ambito della dialettica così stabilita dal decreto Conciliare sull'Ecumenismo: « La comunicazione in cose sacre non la si deve considerare come un mezzo da usarsi indiscriminatamente per il ristabilimento dell'unità dei Cristiani. Questa comunicazione dipende da due principi: dalla manifestazione dell'unità della Chiesa e dalla partecipazione ai mezzi della grazia. La significazione dell'unità per lo più vieta la comunicazione. La necessità di partecipare la grazia talvolta la raccomanda » (N. 8).

Nell'ambito di questa dialettica di aspetti complementari, la questione della « communicatio in sacris » rimane ancora aperta. Veri progressi sono certamente possibili, tanto in base ai risultati che vanno registrandosi nei vari dialoghi sull'Eucaristia e temi connessi (ministero, successione apostolica, ecc.), quanto dall'approfondimento della riflessione sulla dialettica stessa fra i due descritti aspetti del mistero dell'Eucaristia.

Eleuterio F. Fortino

NICOLA GOGOL

MEDITAZIONI SULLA DIVINA LITURGIA

a cura di Papas Damiano Como

PARTE II

LITURGIA DEI CATECUMENI

La seconda parte della Liturgia si chiama *Liturgia dei Catecumeni* (57). La sua vita pubblica, tra gli uomini che Egli ha catechizzato con la sua parola di verità.

Come la prima parte, la Proskomidia, corrispondeva ai primi anni della vita di Cristo: alla sua nascita rivelata solo agli angeli e a pochi uomini, alla sua infanzia trascorsa misteriosamente nascosta fino al giorno della sua manifestazione al mondo; così la seconda corrisponde alla sua vita pubblica, tra gli uomini che Egli ha catechizzato con la sua parola di verità. Viene chiamata tuttora Liturgia dei Catecumeni poiché, ai tempi dei primi cristiani, v'erano ammessi solo coloro che si preparavano ad abbracciare il cristianesimo e che non avevano ancora ricevuto il battesimo, per cui erano annoverati tra i catecumeni. D'altra parte, an-

(57) L'Autore divide la Liturgia in tre parti: Proskomidia, Liturgia dei catecumeni, Liturgia dei fedeli. La seconda parte della sinassi eucaristica comprende: il canto dei salmi, intercalato da preghiere litaniche; il piccolo Introito (Isodos); le Letture e la predicazione; le preghiere per i catecumeni e il loro rinvio.

che la struttura stessa di questa azione sacra, comprendente letture tratte dalle Epistole e dai Vangeli, è essenzialmente catechetica.

**Invocazione
alla Trinità**

Il sacerdote, dall'interno del santuario, inizia la Liturgia con l'invocazione: « *Benedetto il Regno del Padre e del Figlio e del Santo Spirito* » (58).

L'invocazione alla Trinità precede ed illustra ogni azione liturgica, per lo stesso motivo per cui questo mistero venne rivelato al mondo in maniera manifesta con l'Incarnazione del Figlio. Essa impegna ancor più i

fedeli, che già si sono distaccati da ogni mondana sollecitudine, a porsi sotto la protezione del regno della Ss.ma Trinità.

**Pregchiere
ireniche**

In piedi sull'ambone, rivolto verso le *porte regie*, tenendo in alto tra le tre dita la stretta benda dell'*Orarion*, simbolo delle ali angeliche, il diacono, in atteggiamento di angelo che esorta gli uomini alla preghiera, invita l'assemblea dei fedeli a rispondere alle invocazioni che la Chiesa, in questo momento, pone sulle sue labbra e che continua a ripetere fin dall'epoca apostolica (59).

(58) Dopo aver invocato la Ss.ma Trinità, il sacerdote celebrante fa tre metanie (cfr. nota n. 5), accompagnandole con il versetto della S. Scrittura: « Gloria a Dio nel più alto dei cieli, e pace sulla terra, e tra gli uomini divina compiacenza » (Lc. II, 14), che ripete due volte, e, facendo la terza metania, conclude con le parole del Salmista: « Signore, aprirai le mie labbra, e la mia bocca annunzierà la tua lode » (Salmo 50, 17). Quindi bacia il libro dei Vangeli e la s. Mensa (Cfr. nota n. 4). La Chiesa primitiva, infatti celebrava la Liturgia sulla tomba dei Martiri, associando così il proprio sacrificio a quello del Salvatore.

Dà quindi inizio alla S. Liturgia, alzando il libro dei Vangeli e tracciando con esso un segno di croce e nel contempo cantando l'invocazione: « *Benedetto il Regno del Padre . . .* ».

(59) Ha inizio una lunga serie di invocazioni, recitate ad alta voce dal diacono. Essa prende nome di « Grande Sinapti », Μεγάλη Συναπτή per distinguerla dalle altre, contenenti un numero minore di invocazioni, chiamate « Piccole Sinapti », che ricorrono dopo la prima e la seconda Antifona. Ciascuna litania diaconale è seguita da una preghiera, recitata dal sacerdote, che termina con una dossologia.

La « Grande Sinapti », a motivo delle invocazioni iniziali per la pace, è chiamata anche Ειρηνηκά, cioè serie di preghiere ireniche, con cui — come scrive N. Cabasilas — « viene invocata la pace dagli uni verso gli altri ma anche la pace interiore per ciascun fedele . . . Grande è la utilità della pace ed essa è di assoluta necessità per tutti. Uno spirito agitato, infatti, non saprà in alcun modo comunicare con Dio . . . D'altra parte, nessuno può pregare bene e ricavare qualcosa dalla preghiera se non è in stato di pace, se prega senza avere la pace . . . » (N. Cabasilas, o.c. XII, 8).

10
4-19

iw
o
Rycó
50M9



deum

Egli comincia col domandare per i Governanti ed il loro esercito; per la Città, per ogni Città e per i fedeli che vi abitano; per la chiesa ove si celebra la divina Liturgia; per la salubrità del clima, per l'abbondanza dei frutti della terra e per i tempi di pace; per i naviganti, i viandanti, i malati, i sofferenti, i prigionieri e per la loro salvezza, per essere liberati da ogni afflizione, flagello, pericolo, necessità.

In piedi sull'ambone, tenendo la stola della preghiera che ci richiama l'ala spiegata in alto dell'angelo che sollecita i fedeli, il diacono esorta tutti a pregare per la pace che viene dall'alto e per la salute delle anime nostre; per la pace di tutto quanto il mondo, per la prosperità delle sante Chiese di Dio e per l'unione di tutti; per il santo Tempio e per coloro che vi entrano con fede, devozione e timor di Dio;

Congiungendo tutta questa serie di invocazioni chiamate *ectenie* (litanie per la pace) (60), quasi anelli di una catena di preghiere, l'assemblea dei fedeli ad ognuna risponde unendosi al coro dei cantori: « *Signore, abbi pietà* » (61).

A significare l'inefficacia delle nostre preghiere, prive della purezza dell'anima e della vita ce-

(60) Sebbene la « Ectenia » Ἐκτενής così come la « Ethisis » Ἐθῆσις somiglino molto alla Sinapti (cfr. nota precedente), qui propriamente trattasi della Sinapti, corrispondente alla « Collecta » dei latini. Con il termine di « Ectenia » viene comunemente indicata la serie di invocazioni che ha inizio, dopo la lettura dell'Evangelo, con le parole: Εἰπώμεν πάντες... È questa la piccola Ectenia, che si distingue dalla grande Ectenia, che inizia, invece, con le parole: « Σῶσον ὁ Θεὸς τὸν λαόν σου ». Con il termine di « Ethisis » si designa, in genere, la serie di invocazioni, cui i fedeli rispondono « Concedi, o Signore », che ricorre prima del Credo e del Padre nostro.

(61) Kyrie elèison. Questo grido, breve ma anche così profondo e toccante, che i fedeli elevano in risposta a ciascuna delle numerose e varie invocazioni della litania diaconale, è una pressante istanza alla misericordia divina, nello stesso tempo azione di grazie e confessione, per implorare — come dice il Cabasilas — l'avvento del Regno di Dio, quel Regno che Cristo ha promesso di dare a coloro che lo cercano (N. Cabasilas, o.c. XIII, 2). Colui, infatti, che implora la sua misericordia cerca di ottenere il suo Regno (N. Cabasilas, o.c. XIII, 9).



leste, il diacono, indirizzandosi verso le iconi della Madre di Dio e dei Santi, disposte nell'iconostasi, invita i fedeli a ricordarsi di quelli che hanno saputo pregare meglio di noi e che ora in cielo pregano per noi, e a raccomandare noi stessi, gli uni e gli altri, e tutta la nostra vita a Cristo Dio. Nel sincero desiderio di offrire noi stessi, gli uni e gli altri, e tutta la nostra vita a Cristo Dio, come sapevano farlo e la Madre di Dio e, con Lei, i Santi e coloro più perfetti di noi, la Chiesa tutta allo unisono col coro esclama: « *A te, o Signore* ».

Glorificazione della SS. Trinità

Questa serie di suppliche viene completata dal sacerdote con la glorificazione della santa Trinità, glorificazione che, come filo conduttore, allaccia tutta la Liturgia dal principio alla fine, inizia e termina ogni atto liturgico. L'assemblea in preghiera esprime la sua adesione con *Amin*, così sia.

1^a Antifona

Il diacono scende dall'ambone; vengono intonate le antifone.

Le antifone (antiphonae) sono dei canti, tratti dai salmi, annunzianti profeticamente la ve-

nuta del Figlio di Dio nel mondo; esse vengono cantate alternativamente dai cori.

Durante il canto della prima antifona, il sacerdote, nel santuario, recita una preghiera segreta e il diacono va a porsi davanti all'icona del Salvatore, in atteggiamento di preghiera, tenendo l'*Orarion* con le tre dita.

Terminato il canto della prima antifona, il diacono sale nuovamente sull'ambone per esortare l'assemblea dei fedeli con questo invito: « *Ancora e poi ancora preghiamo in pace il Signore* ». L'assemblea risponde: « *Signore, abbi pietà* ».

Dirigendo poi il suo sguardo verso la schiera dei Santi (raffigurati nell'iconostasi), il diacono invita ancora a fare memoria della Madre di Dio e di tutti i Santi, a raccomandare gli uni e gli altri, e tutta la nostra vita a Cristo Dio. Il coro, a nome di tutta l'assemblea risponde: « *A te, o Signore* ».

Anche questa preghiera termina con la dossologia alla santa Trinità. Tutta la Chiesa risponde con un *Amin* di assenso.

2ª Antifona Viene intonata la seconda antifona. Durante questo canto, il sacerdote, nel santuario o vima, re-

cita una preghiera segreta, mentre il diacono in atteggiamento di preghiera, tenendo tra le dita la stola diaconale, si porta nuovamente davanti alla icona del Salvatore.

Finito il canto, il diacono risale sull'ambone, esortando l'assemblea dei fedeli con queste parole: « *Ancora e poi ancora preghiamo in pace il Signore* ». L'assemblea risponde: « *Signore, abbi pietà* ». Il diacono continua: « *Soccorrici, salvaci, abbi pietà di noi e custodiscici, o Dio, con la tua grazia* ». In seguito, il diacono: « *Facendo memoria della tutta santa, immacolata, benedetta sopra ogni creatura e nostra gloriosa Regina, la Madre di Dio e sempre Vergine Maria, insieme con tutti i Santi, raccomandiamo noi stessi, gli uni gli altri, e tutta la nostra vita a Cristo Dio* ». L'assemblea risponde: « *A te, o Signore* ».

La glorificazione della Trinità chiude la preghiera. Tutti rispondono con un *Amin* di assenso.

Il diacono discende dall'ambone. Il sacerdote, nell'interno del santuario che ha le porte sbarrate, recita la seguente preghiera segreta: « *Tu che ci hai concesso la grazia di pregare in-*

sieme unendo le nostre voci, tu che hai promesso di esaudire le suppliche anche di due o tre riuniti nel tuo nome (62), Tu, anche in questo momento esaudisci in loro favore le suppliche dei tuoi servitori; accordaci nell'ora presente la conoscenza della tua verità e nel secolo futuro la vita eterna ».

3ª Antifona Beatitudini

Viene quindi intonato ad alta voce dai cori il possente canto delle *Beatitudini*, descritte nell'Evangelo di Cristo (63).

L'assemblea, facendo sua la preghiera che il buon ladrone sulla Croce aveva rivolto all'indirizzo del Cristo, esclama: « Ricordati di noi, o Signore, quando sarai giunto nel tuo regno » e ripete con i cantori le parole del Salvatore:

« *Beati i poveri di spirito perché a loro appartiene il regno dei cieli* », cioè felici gli umili che non si esaltano.

« *Beati coloro che piangono perché saranno consolati* », cioè felici coloro che sono più afflitti per le proprie imperfezioni ed i propri difetti anziché per le offese e gli oltraggi che hanno ricevuto.

« *Beati i mansueti perché avranno in retaggio la terra* », cioè felici coloro che non nutrono collera con chicchessia, che sono inclini a perdonare tutto e ad amare tutti e che hanno per arma una invincibile dolcezza.

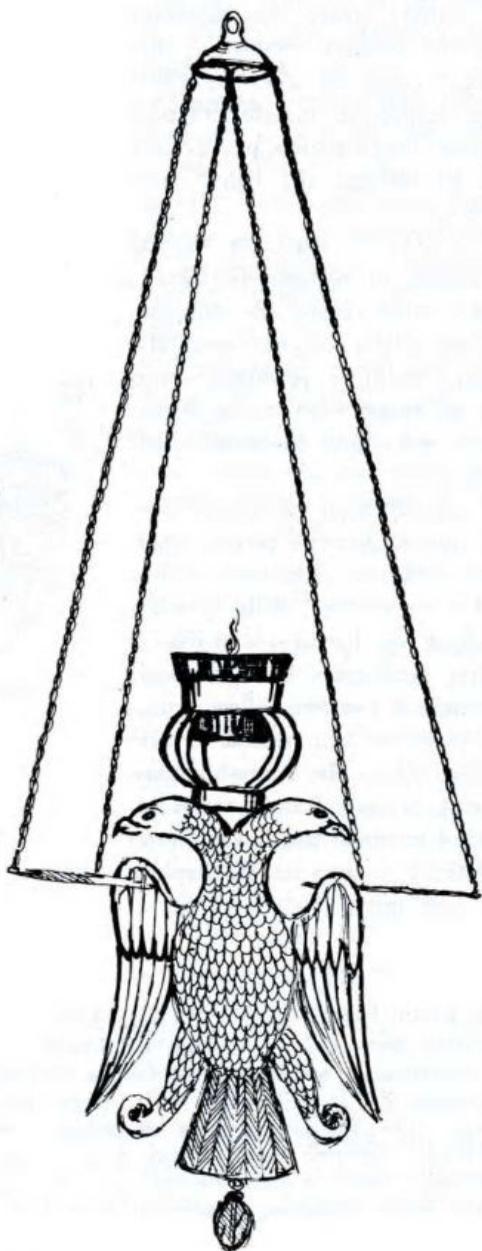
« *Beati coloro che hanno fame e sete di giustizia perché saranno saziati* », cioè felici coloro che hanno fame della giustizia celeste, che hanno sete di ristabilirla per primo in loro stessi.

« *Beati i misericordiosi perché riceveranno misericordia* », cioè felici coloro che hanno compassione dei loro fratelli e che vedono in quelli che li supplicano il Cristo in persona che implora a loro mezzo.



(62) Matteo XVIII, 20.

(63) Matteo V, 3-12. In genere le Beatitudini (al posto della terza Antifona), intercalate verso la fine con i Tropari della 3ª 6ª Ode del Canone del Mattutino, vengono recitate assieme ai Salmi 102 (per la prima Antifona) e 145 (per la seconda Antifona) in determinate domeniche e festività dell'anno liturgico. Nella liturgia quotidiana le Antifone sono versetti di Salmi, intercalati da una breve invocazione, che fa da ritornello, propria per ciascuna Antifona. È proprio questo il modo di *antifonare* (= rispondere). Nella liturgia ci restano oggi solo tre o quattro versetti per ciascuna Antifona che, con il relativo ritornello del Salmo antifonato, prendono il nome di 1ª, 2ª e 3ª Antifona.



« *Beati i puri di cuore perché vedranno Dio* », cioè, come lo specchio puro di un'acqua tranquilla e limpida, senza polvere o fango, riflette la purezza del firmamento, così lo specchio del cuore puro, non turbato da alcuna passione, scevro da sollecitudini umane, riflette solo l'immagine di Dio.

« *Beati i pacifici perché saranno chiamati figli di Dio* », cioè felici coloro che, sull'esempio dello stesso Figlio di Dio che è disceso dal cielo per portare la pace nelle nostre anime, arrecano pace e riconciliazione nei focolari, come veri figli di Dio.

« *Beati i perseguitati per la giustizia perché di loro è il regno dei cieli* », cioè felici coloro che sono perseguitati per avere annunciato e difeso la giustizia, non solo con le parole ma soprattutto col profumo di tutta la loro vita.

« *Beati siete voi se riceverete oltraggio o se vi si perseguita o se vi si dirà male ingiustamente a causa mia. Rallegratevi allora ed esultate perché grande sarà la vostra ricompensa nei cieli* », grande perché il merito di costoro è triplice: primieramente per essere stati innocenti e puri; poi, pur essendo puri, per essere stati calunniati; in terzo lu-

go, pur calunniati, per aver gioito di soffrire per Cristo.

L'assemblea in preghiera ripete in lacrime, a seguito del lettore, le parole del Salvatore dove Egli annunzia chi sono coloro che possono sperare di attendere la vita eterna nel secolo futuro, chi sono i veri re della terra, gli eredi ed i partecipi del regno dei cieli.

In questo momento vengono aperte le *porte regie*, le porte — si direbbe — di questo regno celeste. Agli sguardi di tutti i fedeli si presenta l'altare risplendente di luci, simile alla dimora della gloria divina, alla cattedra eccelsa da dove ci proviene la conoscenza della verità e da dove ci viene annunziata la vita eterna.

Ingresso col Vangelo

Dall'altare viene prelevato dal sacerdote e dal diacono il libro dell'Evangelo e quindi portato solennemente all'assemblea non per le *porte regie*, ma attraverso la porta laterale, che si trova in corrispondenza dell'altarino della protesi e che ci richiama la porta situata nella camera laterale da dove, nei primi tempi, si portavano i libri santi per la lettura.

L'assemblea dei fedeli vede

nell'Evangelo, portato processionalmente dalle mani di umili servitori della Chiesa, lo stesso Redentore che appare per la prima volta in pubblico per la divina predicazione. Esce dalla porta settentrionale (64), quasi fosse ancora sconosciuto, e arriva nel mezzo della Chiesa per mostrarsi a tutti; dopo, rientra nel santuario per le *porte regie*. I ministri di Dio si fermano al centro della Chiesa ed inchinano la testa. Il sacerdote recita una preghiera segreta domandando a Colui che ha stabilito nei cieli le milizie ed i cori degli angeli, in vista della sua gloria, di ordinare a queste schiere, a queste stesse Potenze celesti, che concelebrano con noi, di far assieme a noi l'ingresso nel santuario. Il diacono indicando con la stola della preghiera le *porte regie*, dice al sacerdote: « *Benedici, Signore, questo santo Ingresso* ». « *Benedetto sia l'ingresso dei tuoi Santi in ogni tempo, ora e sempre, e nei secoli dei secoli* » — risponde il sacerdote. Il diacono gli presenta il santo Evangelo e glielo fa baciare, dopo, avanzandosi verso l'altare, si ferma al limite delle *porte regie* e, alzando l'Evangelo, esclama: « *La Sapienza!* », de-



(64) È la porta a destra di chi guarda l'Iconostasi; settentrionale, rispetto all'Altare, anticamente rivolto ad Oriente. (Cfr. nota n. 23).

signando con questa parola il Verbo di Dio, il Figlio, la Sapienza eterna annunziata al mondo con l'Evangelo, ed aggiunge: « *In piedi!* » (65), cioè scuotetevi ed uscite dalla vostra tiepidezza indolente.

L'assemblea dei fedeli, in piedi, elevandosi nello spirito, si unisce alle invocazioni del coro: « *Venite, inchiniamoci e prostriamoci davanti a Cristo. O Figlio di Dio, ammirabile nei Santi* (nella domenica: « *Tu che sei risorto dai morti*) *salva noi che a te cantiamo: Alleluia* » (66).

La parola *Alleluia* viene dall'ebraico e significa: « *Il Signore viene. Lodate il Signore* ». Ora, nel linguaggio sacro, la parola « *viene* » implica il presente ed il futuro, cioè « *giunge Colui che è venuto e che ritornerà a venire* ». Da ciò, simboleggiando il moto eterno di Dio, questa parola *Alleluia* accompagna sempre gli atti liturgici quando il Signore si presenta Egli stesso al popolo, sotto forma dell'Evangelo o dei sacri doni.

L'Evangelo, col quale è annunziata la parola di vita, viene de-

(65) Quest'azione liturgica è chiamata *Isodos*, Ἐισόδος. Fino all'VIII secolo, in questo momento, cioè con l'ingresso del vescovo e dei concelebranti nel Santuario, aveva inizio la Liturgia. Anche oggi nelle Liturgie pontificali, il Vescovo, rimasto fuori dal Santuario (Cfr. nota n. 2), nel coro, come per le altre ufficiature, durante le litanie e i salmi antifonali, fa all'*Isodos* il suo ingresso solenne nel santuario.

Nel commentario dell'VIII secolo, attribuito al patriarca S. Germano, l'*Isodos* è chiamato « *Ingresso con il Vangelo* » (Cfr. *Le typicon de la Grande Eglise*, éd. J. Mateos, Rome 1963 (*Orientalia Christiana Analecta* 166), *Index liturgique*, s.v. *Isodos*). Più tardi, al X secolo, il *Typicon* della Grande Chiesa gli conserva la semplice denominazione di « *Ingresso* » o di « *Ingresso del Patriarca* ». (Cfr. N. Borgia, *Il commentario liturgico di S. Germano Patriarca costantinopolitano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario*, - *Grottaferrata* 1912, n. 24, pag. 21). Di data piuttosto recente è l'appellativo di « *Piccolo Ingresso* », per distinguerlo dal « *Grande Ingresso* », quando processionalmente viene portata, dalla Protesi (cfr. nota n. 24) sull'Altare, la materia del sacrificio, le s. Oblate, e si dà inizio alla liturgia eucaristica.

La cerimonia dell'*Isodos* oggi si svolge con una breve processione dei concelebranti, preceduti dal diacono, il quale porta solennemente il libro dei Vangeli, mentre viene cantato dai concelebranti e dal coro l'inno dell'*Ingresso*.

Fino a questo momento sono stati eseguiti canti tratti dall'Antico Testamento, nei quali Cristo è stato solamente annunziato. Adesso Cristo si manifesta agli uomini e fa il suo ingresso nel mondo come Messia promesso: ciò è simboleggiato dalla processione con il libro dei Vangeli, dove è contenuto solo il Nuovo Testamento.

(66) Questo versetto è chiamato *Isodikòn* - Ἐισοδικόν, appunto perché viene cantato all'*Isodos*. Esso varia a secondo delle festività.

posto sull'altare. Intanto i cori intonano i canti in onore della festa del giorno e i *tropari* (67) di lode e gli inni in onore del Santo che viene celebrato in quel giorno dalla Chiesa, poiché questi si è reso simile a coloro che il Cristo ha rievocato nelle beati-

tudini e poiché ha mostrato, con l'esempio eloquente della propria vita, come bisogna lanciarsi sull'esempio di Cristo verso la vita eterna.

Trisagio Dopo i tropari, viene il momento del canto del *Trisagio* (68). Il diacono, avendo domandata per

(67) Brevi composizioni innografiche in lode ed intercessione dei Santi che vengono celebrati.

(68) Il *Trisagio*, inno alla Ss.ma Trinità, si riscontra in tutte le ufficiature orientali, dal Mattutino alla Compieta. Nella Liturgia bizantina è apparso in epoca piuttosto antica, probabilmente verso la metà del V secolo. La prima testimonianza storica del canto del *Trisagio* si ha al Concilio di Calcedonia del 451, quando i vescovi delle diocesi d'Oriente lo cantarono tra le altre acclamazioni (Cfr. *Mansi* 6, 936 C). È chiaro quindi che colà non venne improvvisato. Quell'inno è quindi da collocare in epoca anteriore, sebbene non si possa determinare il luogo della sua composizione, forse Costantinopoli o la Siria di lingua greca (Cfr. J. Mateos, *La célébration de la parole dans la Liturgie byzantine (Orientalia Christiana Analecta 191)*, Rome 1971, pag. 99-100). Una lettera apocrifia, attribuita ad Acacio, patriarca di Costantinopoli (472-488), ci tramanda una pia leggenda sull'origine del *Trisagio*. Mentre il popolo di Costantinopoli era in preda allo spavento per un terremoto che aveva distrutta la città, un bambino venne rapito in aria e portato al terzo cielo. Colà rimase estasiato nell'ascoltare il canto del *Trisagio* eseguito dagli angeli. Ritornato in terra, raccontò ciò che gli era accaduto al patriarca Proclo (434-446). Il flagello cessò solo quando il patriarca ordinò ai fedeli di cantare l'inno *trisagio*, riferito dal bambino (Cfr. S. Giov. Damasceno, *De fide orth.* I. III. c. X. PG. 94, 1021 A). Il Cabasilas fa allusione a questo fatto miracoloso, quando dice: « quest'inno ci è stato trasmesso dagli angeli; esso è stato tratto dal libro dei sacri Salmi del Profeta. È stato quindi recepito dalla Chiesa di Cristo, la quale l'ha dedicato alla Trinità (Cfr. N. Cabasilas, o.c. XX, 3). Quindi, accettando la spiegazione sull'origine del *Trisagio*, data da un certo monaco del VI secolo di nome Giobbe, autore di un trattato sul Verbo Incarnato, così ne spiega il significato: « "Santo", ripetuto tre volte, è l'acclamazione degli angeli; le parole "Dio forte ed immortale" sono prese dal beato David, quando dice: "la mia anima ha avuto sete di Dio forte e vivente" (Salmo 41, 3). Raccogliere e riunire queste due acclamazioni e aggiungervi la supplica "abbi pietà di noi" è stato compito della Chiesa, assemblea di coloro che conoscono e proclamano il mistero della Trinità in un solo Dio: bisognava mostrare, da una parte, la concordanza dell'Antico Testamento con il Nuovo; d'altra parte, che gli angeli e gli uomini sono divenuti una sola Chiesa, un unico coro, per la manifestazione del Cristo, che è a sua volta del cielo e della terra. Ecco perché noi cantiamo quest'inno dopo l'ostensione e l'ingresso col Vangelo, quasi a proclamare che Cristo,

sé la benedizione dal sacerdote, si sposta verso le *porte regie* e, alzando l'*Orarion*, dà il segnale ai cori. Il trisagio, composto dalla seguente triplice invocazione a Dio: « *Santo Dio, santo Forte, santo Immortale, abbi pietà di noi* » echeggia solenne in tutta la chiesa. Per tre volte i cori ripetono questo canto e lo fanno risuonare maestosamente nel tempio. Frattanto il sacerdote, nel santuario, affinché sia accetta a Dio l'invocazione dell'inno trisagio, recita segretamente la seguente preghiera: « *Dio santo, che riposi tra i santi, celebrato con l'inno trisagio dai Serafini, glorificato dai Cherubini, adorato da tutte le Potestà sovracelesti; Tu, che dal nulla hai tratto all'essere tutte le cose, che hai creato l'uomo a tua immagine e somiglianza adornandolo di tutti i tuoi carismi; Tu, che dà sapienza e prudenza a chiunque te ne domanda e non disprezzi il peccatore, avendo istituita la penitenza per la salvezza; Tu, che hai fatti degni noi, umili ed indegni tuoi servi, di stare dinanzi alla gloria del tuo santo altare e di offrirti l'adorazione e la glorificazione a te dovuta; Tu stesso, o Sovrano, accetta anche dal lab-*

bro di noi peccatori l'inno trisagio e visitaci nella tua bontà. Perdonaci ogni colpa volontaria ed involontaria; santifica le nostre anime e i nostri corpi, e concedici di poterti servire in santità tutti i giorni della nostra vita, per intercessione della santa Genitrice di Dio e di tutti i Santi che dal principio dei secoli ti furono accetti ».

Quindi il sacerdote s'inchina tre volte davanti all'altare ripetendo tra sé: « *Santo Dio, santo Forte, santo Immortale, abbi pietà di noi* ». Con l'invocazione *santo Dio*, l'inno trisagio confessa Dio Padre; con *santo Forte*, Dio Figlio, la sua Forza, il Verbo creatore; con l'invocazione *santo Immortale*, l'Ispirazione immortale, la volontà eterna e vivente di Dio, cioè lo Spirito Santo.

I cori riprendono a cantare ancora per tre volte l'inno trisagio e lo fanno riecheggiare agli orecchi di tutta l'assemblea, sì da far comprendere a tutti che nell'eterna presenza di Dio è contenuta la presenza eterna della Trinità e che non vi è stato mai attimo in cui in Dio non sia stato il Verbo e in cui nel Verbo

Simbolismo del Trisagio

venendo tra noi, ci ha posti tra gli angeli e ci ha schierati tra i cori angelici » (Cfr. N. Cabasilas, o.c. XX, 3).



sia mancato lo Spirito Santo. « È per il Verbo di Dio che i cieli furono stabiliti ed è col soffio delle sue labbra che hanno ricevuto tutta la loro potenza » (69) — dice il profeta David.

Ciascuno nell'assemblea è consapevole che in sé, in quanto immagine di Dio, si ritrova questo triplice essere: Egli stesso, il suo Verbo e il suo Spirito, cioè il pensiero che muove il verbo. D'altra parte ciascuno sa che il verbo umano è impotente, si spande invano e non produce effetto; il suo spirito non gli ubbidisce, influenzato come è da ogni sorta di frivoli pensieri. È solo allora, quando egli è tutto proteso verso Dio, che il verbo e lo spirito, in lui, acquistano la forza: nel suo verbo si riflette il Verbo divino; nel suo spirito

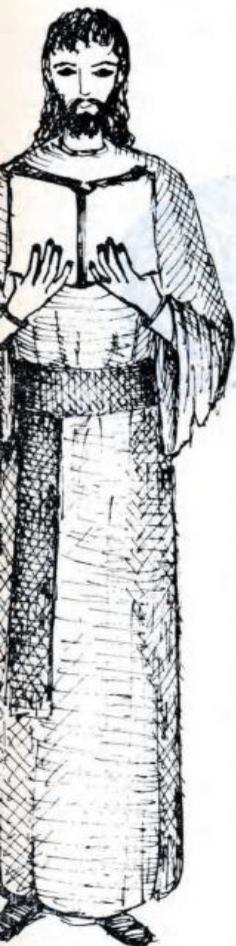
lo Spirito di Dio. E l'immagine della Trinità creatrice si imprime nella creatura, e la coscienza diviene simile al Creatore.

Cosciente di ciò, ad ogni ripetizione dell'inno trisagio, ciascuno prega nel suo animo affinché Dio santo, potente ed immortale, lo purifichi del tutto e faccia di lui il suo tempio e la sua dimora, mentre ripete: « *Santo Dio, santo Forte, santo Immortale, abbi pietà di noi* ».

La stessa preghiera viene ripetuta nel santuario dal sacerdote e a questi si unisce il diacono che accompagna e ripete l'invocazione del trisagio, inchinandosi per tre volte davanti al santo altare.

Dopo questo triplice inchino, il sacerdote si dirige verso il fondo del santuario, dove si tro-

(69) Salmo XXXII, 6.



va il *Trono* detto *superiore* (70), come nelle intime profondità della contemplazione divina, da dove è sgorgato il mistero della Ss.ma Trinità, dicendo: « *Benedetto Colui che viene nel nome del Signore* » (71). E non è senza tremore e timore che egli vi si reca, poiché alla domanda del diacono: « *Benedici, Signore, il seggio posto in alto* » (72), egli risponde: « *Benedetto sei Tu, assiso sul trono della gloria nel tuo regno, Tu che siedi sui Cherubini* (73), *adesso e sempre e nei secoli dei secoli* ». Va a sedersi quindi su un seggio, a lato del trono destinato al Vescovo, e vi rimane durante la lettura dell'Epistola. Di là, con lo sguardo verso il popolo, come l'apostolo, egli presta attenzione alla lettura della Epistola.

Epistola

Il lettore, recando nelle mani l'Episto-

stolario (74), si porta al centro della chiesa; il diacono, nel mentre, richiama l'attenzione di tutti con le parole: « *Stiamo attenti* ». Il sacerdote dal fondo del santuario invia il suo augurio di pace al lettore e ai fedeli. Siccome però il suo ministero deve essere spirituale, simile in ciò a quello degli apostoli che quando predicavano non seguivano se non l'ispirazione dello Spirito Santo che parlava con le loro labbra, così i fedeli non rispondono: « *Pace a te* », ma « *al tuo Spirito* ». Il diacono esclama: « *Sapienza* » e il lettore inizia a leggere, modulando la voce in maniera alta ed intelligibile, in modo che ogni parola sia compresa da tutti.

L'assemblea ascolta con viva attenzione, con cuore docile e con spirito indagatore, con una intelligenza che si sforza di pe-

(70) In fondo all'abside si trova un Trono sovracelevato, riservato al vescovo, quando celebra. Ai lati di esso, in semicerchio, sono disposti dei seggi per i celebranti.

(71) Matteo XXI, 9.

(72) Per comprendere queste parole e quelle che seguono, bisogna riportarsi al simbolismo della cerimonia nel suo insieme: è la continuazione dell'Ingresso trionfale di Gesù a Gerusalemme, avvenuta per mezzo del celebrante, il quale poi va a sedersi sul trono, che simboleggia quello del Salvatore nella sua gloria.

(73) Daniele III, 54-55.

(74) L'Epistolario, detto anche Apostolos, contiene solo le Lettere e gli Atti degli Apostoli.

Anche nel rito bizantino fino al VII secolo nella Liturgia, l'Epistola e l'Evangelo venivano preceduti dalla lettura di un brano del Vecchio Testamento. Ancora nella *Mystagogia* di S. Massimo viene citata la lettura di un brano del V. T., chiamato

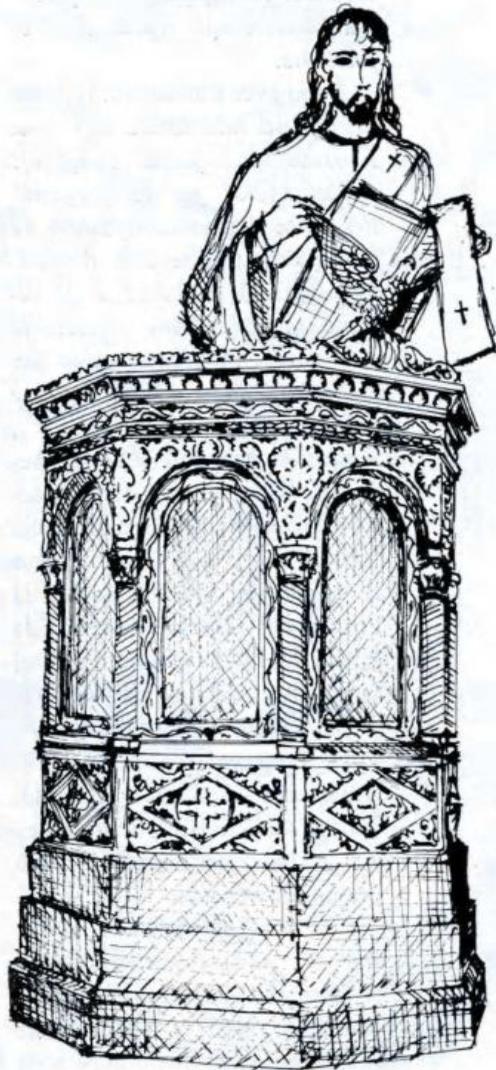
netrare il senso intimo della lettura; l'epistola, infatti, serve di gradino e come preparazione per elevarsi a comprendere meglio l'Evangelo che seguirà.

Terminata l'epistola, il sacerdote benedice il lettore dicendo « *Pace a te* » e questi risponde: « *e al tuo Spirito* ».

Il diacono di nuovo esclama: « *Sapienza* » e il coro fa risuonare l'*Alleluia* che annunzia l'avvicinarsi del Signore che viene a parlare al suo popolo per bocca dell'Evangelo.

Incensamento Antecedentemente il diacono ha sparso a profusione nel tempio il profumo dell'incenso, quasi a preparare la venuta del Salvatore. Questo incensamento ci richiama la purezza spirituale delle nostre anime richiesta per ascoltare le parole sublimi dell'Evangelo.

Evangelo Il sacerdote, nel vima, recita una preghiera segreta per domandare che la luce della scienza divina brilli nei nostri cuori (75) e che gli occhi del nostro intelletto possano aprirsi per comprendere la predicazione evangelica. A lui si unisce nella preghiera l'assem-



« *Legge e Profeti* », o quella di una profezia, seguita dall'Epistola, detta « *Lecture ispirate* ». (Cfr. *Mystagogia* 23, PG. 91, 700 A). Presto, però, quest'usanza disparve, e nel Commentario di S. Germano (VIII sec.) essa non viene più menzionata.

(75) Infatti, « in animo malevolo non entrerà la sapienza, né farà dimora in un corpo schiavo del peccato » (*Sapienza* I, 4).

blea dei fedeli, pregando perché anch'essa venga ugualmente illuminata.

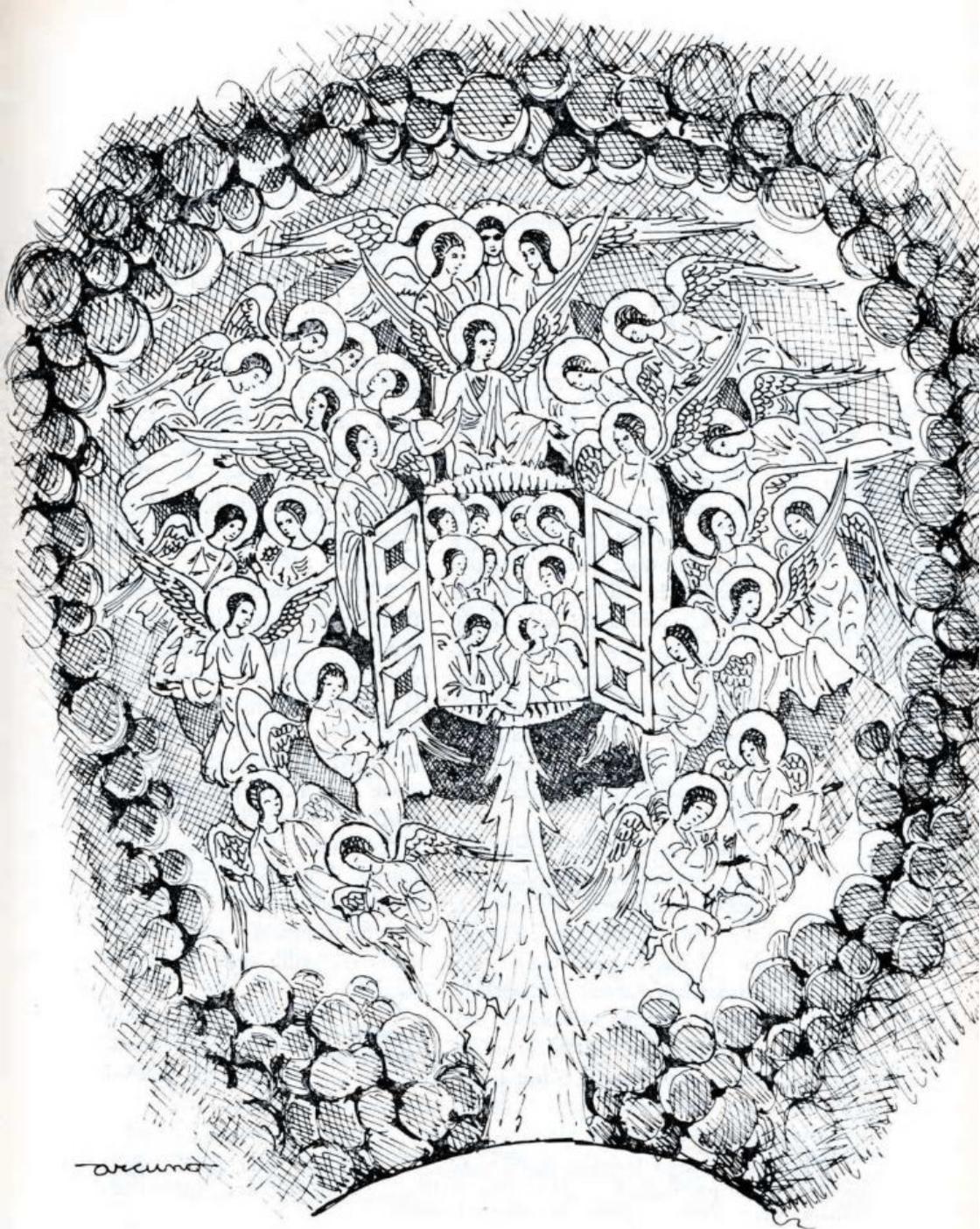
Dopo aver domandata la benedizione del sacerdote e dopo aver ricevuto da questi l'augurio: «*Che Iddio, per le preghiere del santo e glorioso apostolo ed evangelista (segue il nome dell'Evangelista) ti conceda di annunciare con grande efficacia la sua parola, in adempimento del Vangelo del suo diletto Figlio e Signore nostro, Gesù Cristo*», il diacono sale sull'ambone, preceduto dalle candele accese portate dai cerofetari, simbolo della luce di Cristo che illumina tutto il mondo, ad indicare ancora la venuta del Cristo preceduta da quella del Precursore del Signore, il Battista, fiamma della luce.

Il sacerdote, dal vima, grida: «*La Sapienza! in piedi* (76). *Ascoltiamo il Santo Evangelo. Pace a tutti*». Il coro risponde: «*e al tuo spirito*». Il diacono intona l'Evangelo.

Con il capo religiosamente inchinato, prestando attenzione alla lettura dell'Evangelo fatta dall'ambone, tutti i fedeli, come lo farebbero per Cristo in persona che predichi sulla montagna le

beatitudini, si sforzano di ricevere il seme della parola santa che, per bocca del suo ministro, il celeste Seminatore, sparge Egli stesso nei loro cuori. E i loro cuori non sono però simili a quelli che il Salvatore paragona al terreno dei sentieri dove son caduti i chicchi di grano che tosto divengono cibo per gli uccelli, cioè a dire non sono simili ai cuori travagliati da intenzioni perverse; né assomigliano al terreno pietroso, ricoperto da uno strato di terra così sottile che, anche se volentieri riceve la parola divina, tuttavia non gli permette di spingere radici profonde. No, i loro cuori non assomigliano a quel terreno incolto, pieno di spine, in cui il seme, ha sì una spinta a venir fuori, ma tosto è soffocato dalla folta e vigorosa zizzania, simboleggianti gli affanni e le preoccupazioni del secolo, gli innumerevoli allettamenti della vita corrotta e i suoi miraggi seducenti, che tolgono ogni vitale possibilità alle rachidi delle spighe del grano appena formate, non permettendo al seme di produrre il suo frutto. Al contrario i loro cuori docili sono da paragonare a quel

(76) Restare in piedi durante la lettura dell'Evangelo è un'usanza antica, menzionata già nelle Costituzioni Apostoliche (II, 57) che, oltre a costituire un segno di rispetto, simboleggia la gioia, la libertà e la resurrezione spirituale che sono state date all'umanità per mezzo dell'Evangelo.



arcana

terreno fertile che fruttifica trenta, sessanta, cento volte in più; sono cuori che, quando usciranno dal tempio, semineranno tutto ciò che hanno assimilato tra i loro parenti, nelle loro case, nei loro uffici, tra i loro colleghi di lavoro, nelle loro conversazioni, dovunque e sempre, sia durante le ore di riposo che in quelle di raccolta solitudine.

Ogni fedele si sforza di divenire colui che nello stesso tempo ascolta e mette in pratica, colui che il Salvatore divino paragona al savio che edifica la sua casa non sulla sabbia ma sulla roccia. Si abbattano pure su di lui, all'uscita dal tempio, torrenti d'acqua ed uragani, e contrarietà d'ogni sorta: l'edificio interiore della sua anima rimarrà saldo ed incrollabile come fortezza edificata sulla roccia.

Terminato il canto dell'Evangelo, il celebrante dal vima, benedice il diacono: « *Pace a te che hai annunziato l'Evangelo* ». I fedeli, sentitamente riconoscenti per essere stati resi degni di ascoltare l'Evangelo, unitamente ai cori esclamano: « *Gloria a te, o Signore, gloria a te* ».

Il sacerdote, in piedi davanti alle *porte regie*, riceve dalle mani del diacono l'Evangelo e lo depone sull'altare, come il Verbo che, venuto fuori da Dio, ritorna a Lui.

Il santuario o vima, raffigurante il tabernacolo celeste, viene ora nascosto agli sguardi: vengono chiuse le *porte regie*, a significare che non vi sono altre porte nel regno dei cieli all'infuori di quella aperta da Gesù Cristo, che ha detto: « *Io sono la porta* » (77).

A questo punto, ordinariamente, nei primi tempi del cristianesimo aveva luogo la predicazione e veniva spiegata e commentata la pericope evangelica che era stata letta (78). Dato però che ai nostri giorni nella predicazione si fa riferimento anche ad altri testi e non ci si limita solo al commento dell'Evangelo del giorno, il sacerdote terrà il suo discorso alla fine della cerimonia, per non rompere l'ordine armonioso e l'unità della santa Liturgia.

**Ectenia
impetratoria**

In atteggiamento dell'angelo che stimola gli uomini

(77) Giovanni, X, 9.

(78) L'omilia, dopo la lettura dell'Evangelo, ha luogo ogni volta che il popolo cristiano prende parte alla Liturgia. Infatti la Liturgia è un'adunanza (sinassi) dei cristiani per ascoltare la parola ed offrire il sacrificio.

alla preghiera, il diacono risale sull'ambone per invitare i fedeli a pregare con più attenzione e con sempre più vigore: « *Diciamo tutti con tutta la nostra mente, e ripetiamo* » — esclama il diacono alzando con le tre dita la stola diaconale. Di rimando, i fedeli rispondono: « *Signore, abbi pietà* ».

Il diacono, di nuovo, con più pressante istanza, rivolge un triplice appello alla pietà dei fedeli e li esorta a supplicare Dio, incominciando da coloro che sono preposti ai più elevati gradi della Gerarchia e che occupano posti di alta responsabilità per cui hanno più bisogno dell'aiuto divino, dovendo superare maggiori ostacoli ed essendo più esposti a difficoltà. Ogni fedele, conoscendo come il benessere del popolo dipende dallo adempimento integro dei doveri propri delle supreme Autorità, prega per loro con particolare fervore, ripetendo non una, ma tre volte: « *Signore, abbi pietà* ».

Tutta questa serie di invocazioni è chiamata *ectenìa*, ossia litanìa continuata o pressante pre-

ghiera impetratoria (79).

Preghiere per i defunti Se in quel giorno viene commemorato qualche defunto, allora dopo questa ectenia viene cantata quella per i defunti. Alzando con le tre dita la stola diaconale, il diacono esorta a pregare per il riposo delle anime dei servitori di Dio e le enumera dicendone il nome, chiedendo a Dio di perdonare loro ogni colpa volontaria ed involontaria, e domandando di concedere la pace alle loro anime là dove i giusti godono del riposo eterno. Vengono ricordati dai fedeli i defunti a loro più cari, e ciascuno, mentalmente, ad ogni invocazione del diacono, pregando anche per tutti gli altri cristiani defunti, ripete per tre volte: « *Signore, abbi pietà* ».

Il diacono continua: « *Per essi domandiamo a Cristo, nostro Re immortale e nostro Dio, la misericordia divina, il regno dei cieli e il perdono delle loro colpe* ». L'assemblea e il coro rispondono: « *Concedi, o Signore* ».

Il sacerdote, nel vima, prega

(79) È un'altra forma di preghiera litànica con cui si intercede per tutte le classi della società e della gerarchia religiosa e civile, per i morti e per i vivi, per i bisogni dei fedeli appartenenti alla chiesa dove si celebra il sacrificio eucaristico. Per il numero e la varietà di coloro che vengono commemorati come per il continuo ripetersi del Kyrie eleison probabilmente gli è valso l'appellativo di preghiera continuata Ἐκτενή; ἱκεσίαι (Cfr. nota n. 60).



Colui che ha trionfato sulla morte e che ha dato in grazia la vita eterna di concedere alle anime dei cristiani defunti il riposo nel luogo della luce, del refrigerio, là dove non vi è dolore, né affanno, né gemito, e ad alta voce conclude: « *Poiché tu sei la resurrezione e la vita* (80) e il riposo dei tuoi servi defunti, Cristo Dio nostro, e a te rendiamo gloria assieme all'eterno tuo Padre e al santissimo, buono e vivificante, tuo Spirito, ora e sempre e nei secoli dei secoli ». Il coro risponde con un *Amin* di assenso.

**Pregchiere
per
i catecumeni**

Il diacono intona le preghiere litaniche per i catecumeni (81).

Sebbene ai giorni d'oggi non

vi siano veri catecumeni, cioè persone non ancora battezzate, tuttavia, chi assiste ai misteri, data la mancanza di vera fede e di vita cristiana, si annovera tra i catecumeni: infatti, anche nei primi secoli del cristianesimo, i fedeli che erano riconosciuti soli degni di essere ammessi ad assistere alla cena dell'amore, consci della loro fede ancora languida e fredda, riconoscendo in loro la mancanza di quel fuoco dell'amore che tutto perdona e che fonde la durezza dell'anima nei confronti dei propri fratelli, credevano di non possedere l'adeguata perfezione onde partecipare alla celebrazione divina. Così, all'appello del diacono « *Catecumeni, pregate il*

(80) Giovanni XI, 25.

(81) Siamo alla fine della Liturgia, detta dei catecumeni. Il celebrante, oltre che per essi, pregava a questo punto per tutti quei fedeli che venivano esclusi dall'assistere alla celebrazione eucaristica (penitenti, energumani, fotizomeni, cioè illuminandi). Essi non potevano più oltre rimanere nel tempio, cioè in un luogo divino: in virtù dell'Incarnazione, infatti, Dio fattosi veramente uomo è veramente sulla terra, avendo trasportato tutto con sé, anche il Paradiso.

Quindi solo i battezzati degni di poter partecipare ai divini misteri potevano restare nel tempio.

Ai catecumeni, invece, era riservato il narcece della chiesa, il luogo cioè dove la grazia annunzia la sua opera all'uomo non ancora santificato.

Oggi, nella preghiera per i catecumeni, solo la prima esortazione e l'ultima (l'invito finale ad inchinare il loro capo) sono indirizzate ai catecumeni. Questi vengono invitati a pregare in silenzio mentre l'assemblea dei fedeli, esercitando così il ruolo sacerdotale, intercede per essi presso Dio. E il Crisostomo così spiega il motivo di questo loro silenzio e del loro rinvio prima della preghiera dei fedeli: la loro preghiera non è ancora sanzionata né presentata dal Cristo; essi non posseggono ancora la libertà filiale ma bisogna che altri, in loro vece, siano i loro iniziatori. Essi rimangono fuori dalle sale regali, lontani dai cancelli sacri. (Cfr. S. Giov. Crisostomo in 2 ad Corinthios 2, 5. PG. 61, 399).

Signore », ciascuno con cuore contrito risponde: « Signore, abbi pietà ».

« Fedeli — continua il diacono — preghiamo per i catecumeni: affinché il Signore abbia misericordia di loro, perché li istruisca nella parola della verità, perché riveli loro il Vangelo della giustizia, perché li unisca alla sua santa Chiesa cattolica ed apostolica. Salvati, abbi pietà di loro, soccorrili e custodiscili, o Dio, con la tua grazia ». E i fedeli, coscienti di essere assai poco degni di questo nome, pregando per i catecumeni, pregano per loro stessi, e, a ciascuna invocazione del diacono, con cuore contrito rispondono: « Signore, abbi pietà ».

Il diacono: « Catecumeni, inchinate il vostro capo al Signore ». Tutti s'inclinano, unendosi al canto dei cori e ripetendo mentalmente: « a te, o Signore ».

Pregiera conclusiva per i catecumeni

Il sacerdote prega segretamente per i catecumeni e per coloro che per umiltà di spirito si considerano tali: « Signore Dio nostro, che abiti nel più alto dei cieli e che rivolgi il tuo sguardo sulle più umili creature; Tu che, per la salute del genere umano, hai inviato l'unigenito tuo Figlio e Dio, il Signore nostro Gesù Cri-



sto, volgi benigno lo sguardo sopra i tuoi servi catecumeni, che a te inchinano il loro capo e rendili degni, nel tempo opportuno, del lavacro della rigenerazione, della remissione dei peccati e della veste della incorruttibilità, uniscili alla tua santa Chiesa cattolica ed apostolica, ed annoverali tra l'eletto tuo gregge ». In seguito alzando la voce: « affinché essi assieme a noi glorifichino l'onorabilissimo e magnifico nome tuo, Padre, Figlio e Spirito Santo, ora e sempre, e nei secoli dei secoli ».

Il coro conclude: « Amen ».

Licenziamento dei catecumeni

Per ricordare che è venuto il momento nel quale i catecumeni venivano condotti fuori dal tempio, il diacono grida: « Quanti siete catecumeni, uscite! ». Ancora una seconda volta, alzando la voce, egli ripete l'invito di congedo: « Catecumeni, uscite! (82). Nessun catecumeno rimanga qui. Tutti noi fedeli, ancora e poi ancora preghiamo in pace il Signore ».

A queste parole, ciascuno, riconoscendo la propria indegnità, frema e viene scosso.

Gridando mentalmente allo

stesso Cristo, che scacciò dal tempio i venditori impudenti e i commercianti sfrontati, che avevano fatto del suo santuario un mercato, ciascuno si sforza di bandire dal tempio della propria anima l'uomo carnale, il catecumeno non ancora iniziato ad essere ammesso alle sacre cerimonie; ciascuno supplica quello stesso Cristo di resuscitare in lui l'uomo dal cuore umile e fedele, figurante nel gregge degli eletti di cui l'apostolo ha detto: « Nazione santa, popolo destinato alla salvezza, pietra con cui sarà edificato il tempio spirituale » (83); ogni fedele brama di essere annoverato tra i veri fedeli, tra coloro che ai primi tempi del cristianesimo potevano assistere alla Liturgia e le cui immagini ora si ritrovano fra quelle dell'iconostasi. Pertanto, abbracciandoli tutti col suo sguardo, il fedele li chiama in suo aiuto come fratelli che oggi pregano dal cielo: ché le loro preghiere facciano nascere in lui il vero fedele e lo rendano degno di assistere alle auguste e sublimi cerimonie che seguiranno.

Ha inizio la Liturgia dei fedeli.

(82) S. Massimo Confessore (VII secolo) ci fa conoscere che già al suo tempo le parole del diacono con cui venivano congedati i catecumeni avevano un significato simbolico. Ancor oggi questa formula rimane a motivo di ricordo storico.

(83) I Lettera di S. Pietro, II, 9.

COSCIENZA Ecumenica

delle CHIESE di SICILIA

3

- Ogni chiesa locale, perciò, nel recepire il Cristo lo fa suo, lo veste con tutto ciò che ha di suo: cultura, lingua, tradizione, carattere, mentalità, nulla togliendo alla ricchezza del Suo messaggio e molto invece aggiungendo di suo per tradurlo, per adattarlo e per renderlo accettabile e credibile.
- Le dolorose divisioni che sono avvenute nella Chiesa di Cristo sono state molto spesso causate da questa incapacità di ammettere che la conformità a Cristo è multiforme e che il pluralismo dei riti e delle tradizioni, lungi dall'essere contrario

o nocivo all'unità della Chiesa, ne rivela invece tutta la sua copiosa capacità di manifestarsi in varietà, in molteplicità, in fecondità di modi e di espressioni.

- Ogni chiesa locale resterebbe una chiesa « chiusa », diventerebbe ghetto e casta, se non si aprisse in dono ed in offerta alle altre sorelle e se, tutte insieme, non confluissero, con la ricchezza delle loro esperienze e delle loro testimonianze particolari, a rendere più valida, più autentica e più ricca la testimonianza della Chiesa universale.

Il problema della coscientizzazione ecumenica delle Chiese di Sicilia, sollevato da D. Crispino Valenziano, nella Lettera al Direttore, pubblicata in « Oriente Cristiano » (Cfr. XII, 1, pp. 31-38), ha un'importanza che, al di là delle Chiese di Sicilia, investe tutta la tematica delle « Chiese locali », circa la loro capacità di recepire e di testimoniare il Cristo e circa la loro « vocazione », nell'attuale momento ecumenico, di ricostituire la perfetta unità di tutte le Chiese in Cristo.

La risposta, quindi, che ci accingiamo a dare non si limita soltanto alle « Chiese di Sicilia », per le quali, nonostante l'amore e i vincoli che ad esse ci legano, altri, meglio preparati e più profondi conoscitori della loro storia, potranno intervenire con diretta cognizione di causa, ma è, o vorrebbe essere, una risposta che riguarda le « Chiese locali in genere », intendendo indicare con questo nome quelle Chiese o gruppi di Chiese che per ragioni geografiche, storiche, etniche o rituali costituiscono una entità ecclesiale omogenea, quali

sono, per esempio, le Chiese di una nazione, di una regione o di una unità culturale e linguistica.

Diciamo subito che questo tema delle Chiese locali, visto in chiave ecumenica, ci alletta per la sua attualità e per la sua importanza, ma ci spaventa per la sua vastità e complessità.

Si tratta, infatti, di un tema non ancora teologicamente elaborato e che attende di essere maggiormente approfondito, non solo dal punto di vista storico o analogico in rapporto alla Chiesa universale, ma anche da quello strutturale, pratico e pastorale.

Finora le Chiese locali erano state viste come realtà ecclesiali di loro natura incomplete, che si erano sviluppate in un certo luogo, che si distinguevano per alcune peculiarità di rito, di lingua o di tradizione, ma che si rifuggiva dal chiamarle « Chiese » per non provocare confusione con la Chiesa universale. Semmai si parlava di « Chiese particolari » e locali, che vivevano ed operavano nell'ambito della Chiesa universale.

Ora le Chiese locali non sono ciascuna una parte della Chiesa, ma sono ciascuna tutta la Chiesa. È questa una realtà grandiosa e meravigliosa, che, dal punto di vista ecumenico, specialmente, porta a conclusioni nuove ed importanti.

Per capire queste nuove dimensioni ecumeniche delle « Chiese locali » ci sembra utile premettere alcune considerazioni: a) sulla natura delle Chiese locali; b) sulla loro capacità di ricevere e di testimoniare il Cristo; c) sulla loro disponibilità e vocazione ecumenica a realizzare l'unità nella molteplicità.

1. - LA CHIESA LOCALE È LA CHIESA UNIVERSALE CHE SI FA « EVENTO » IN UN LUOGO

L'espressione « Chiesa locale » è un termine oggi abbastanza comune, usato per indicare una comunità ecclesiale, che si è sviluppata in un certo luogo e che, in quel luogo, ha assunto un volto particolare ed una dimensione umano-dinamica sua propria, per cui essa è divenuta « la Chiesa » di quel luogo.

Il termine non è nuovo perché esso è largamente usato negli Atti e nelle Lettere degli Apostoli, per indicare i nomi delle primitive comunità cristiane che erano sorte in un determinato luogo e che vengono riconosciute a tutti gli effetti come « Chiese »: (Cfr. Atti, 5,11; 11,26; 13,1) « *la Chiesa di Dio che è a Corinto* » (1 Cor. 1,1: 2 Cor. 1,2); « *la Chiesa dei Tessalonesi* » (1-2 Tess. 1,1).

Tuttavia il termine non ha mai avuto una precisazione teologica o storica ed, anche nell'ultimo Concilio Vaticano II, esso viene usato indifferentemente per indicare la Diocesi, o un gruppo di Diocesi e talvolta anche la semplice parrocchia o lo stesso nucleo familiare.

Nella « *Lumen Gentium* », per esempio, si parla delle *Diocesi*, come di « *Congregazioni locali* », nelle quali, è detto « è veramente presente la Chiesa di Cristo e sono anch'esse chiamate chiese nel Nuovo Testamento, perché sono nel loro luogo il popolo di Dio » (Cfr. n. 26); poco più avanti al n. 28 questo nome è attribuito invece alle stesse *Parrocchie*, « nelle quali, è detto, viene resa visibile la Chiesa universale »; mentre prima al n. 11, si parla del *nucleo familiare* « *velut ecclesia domestica* ».

Nell'« *Unitatis redintegratio* », questo termine di « Chiese locali », viene dato alle Chiese patriarcali d'Oriente ed alle altre Chiese « non poche delle quali si gloriano d'essere state fondate dagli stessi Apostoli (Cfr. n. 14).

Nell'« *Orientalium Ecclesiarum* », il termine viene usato più per designare i riti che contraddistinguono le varie Chiese: si parla, infatti di « *particulares ecclesiae, seu ritus* » (n. 2).

Nella « *Dei Verbum* » le Chiese locali vengono identificate con la « Tradizione » apostolico-patristica » (Cfr. n. 8), mentre nell'« *Ad Gentes* » questa identificazione viene estesa anche alle « tradizioni particolari, insieme con le comunità specifiche di ciascuna comunità nazionale » (cfr. n. 22) e viene esplicitamente chiamata « Chiesa locale » quella che i missionari « dei territori immensi da evangelizzare, seppero riunire in un nuovo popolo » (cfr. n. 28).

In attesa che la dottrina sulle Chiese locali venga meglio precisata, ci basti cogliere alcuni elementi essenziali alla sua caratterizzazione, quali possono essere: a) l'elemento geografico-storico; b) l'elemento socio-antropologico; c) l'elemento teologico-sacramentale.

a) Quanto all'*elemento geografico-storico*, diciamo subito che esso è costituito dal « luogo », in cui la comunità ecclesiale è divenuta « chiesa », presente e tangibile in mezzo agli uomini. Questo « luogo » però non deve essere rigidamente inteso nella sua accezione statico-fisica, quanto in quella più vasta dinamico-storica, che può indicare non solo una città o una provincia, ma anche una regione o un'intera nazione e perfino tutto un continente.

La divisione della Chiesa in Occidentale e Orientale formatasi praticamente al sec. IV, in seguito alla divisione dell'impero romano, in impero d'Occidente ed impero d'Oriente; la concezione « *pentarchica* » della Chiesa formulata nel sec. VIII da Teodoro Studita,

secondo la quale tutta la Chiesa veniva articolata nei cinque patriarcati di Roma, Alessandria, Antiochia, Costantinopoli e Gerusalemme; il tentativo che oggi si cerca di attuare, specie nel campo missionario, di localizzare le chiese secondo vasti raggruppamenti geo-politici (chiese africane, chiese asiatiche, chiese d'America, ecc.) dimostrano come l'elemento geografico storico sia suscettibile di più vasta interpretazione.

b) Quanto all'*elemento socio-antropologico*, esso costituisce una componente molto importante per la chiesa locale, perché dal momento stesso che essa diventa « avvenimento » per quel luogo, da questo luogo essa riceve non soltanto il nome geografico che la individua, ma anche un insediamento differenziato, per cui essa sarà riconoscibile come una chiesa « particolare », in mezzo alle altre chiese locali.

Essa perciò avrà un suo volto umano, che la sottrae all'astratto ed all'anonimato e la fa essere non solo chiesa « *in* » quella comunità e « *per* » quella comunità quanto e più: chiesa « *di* » quella comunità, con una sua propria cultura, una sua propria lingua, un suo proprio sfondo sociale ed umano, che le consentirà di recepire e di testimoniare il Cristo, in maniera tutta propria e particolare.

c) Quanto all'*elemento teologico-sacramentale*, esso fa sì che la chiesa locale non sia una comunità « chiusa », ma, mediante la « *Koinonia* », partecipi alla vita della chiesa universale, perché se è vero che la Chiesa universale esiste nelle chiese locali, è vero anche che la chiesa locale non può rappresentare tutta la chiesa universale. Questo concetto è molto bene sottolineato, nella « *Lumen Gentium* », dove si legge testualmente: « Le chiese particolari sono formate ad immagine della Chiesa universale. In essa e da esse è costituita l'una e l'unica chiesa cattolica ».

2. - CAPACITÀ DELLA CHIESA LOCALE DI RICEVERE E DI TESTIMONIARE IL CRISTO.

Ricevere e testimoniare il Cristo, vuol dire accogliere e rendere viva ed operante la sua Parola, traducendola in una testimonianza incandescente di vita cristiana, nel luogo e nelle persone alle quali questa Parola è stata annunziata.

Se, infatti, uomini e popoli devono diventare « cristiformi », essi lo devono diventare, ciascuno a suo modo, esplicitando in concretezza il loro « essere cristiani » e « coscientizzando, come dice il

nostro Valenziano, con parola nuova ma molto bene appropriata, la nostra evangelizzazione del Cristo ».

Ogni chiesa locale, perciò, nel recepire il Cristo lo fa suo, lo veste con tutto ciò che ha di suo: cultura, lingua, tradizione, carattere, mentalità, nulla togliendo alla ricchezza del Suo messaggio e molto invece aggiungendo di suo per tradurlo, per adattarlo e per renderlo accettabile e credibile.

Purtroppo non sempre e non da tutti questa capacità e questo diritto di ogni chiesa locale di recepire e di testimoniare il Cristo in modo congeniale all'indole del suo popolo e della sua gente, fu riconosciuta ed accettata, e non sono mancati tentativi di abolire o di impedire che il Cristo venisse invocato nella lingua e con le espressioni, i riti e le manifestazioni proprie della terra e del luogo in cui Cristo era stato evangelizzato.

Le dolorose divisioni che sono avvenute nella Chiesa di Cristo sono state molto spesso causate da questa incapacità di ammettere che la conformità a Cristo è multiforme e che il pluralismo dei riti e delle tradizioni, lungi dall'essere contrario o nocivo all'unità della Chiesa, ne rivela invece tutta la sua copiosa capacità di manifestarsi in varietà, in molteplicità, in fecondità di modi e di espressioni.

La causa del permanere di queste divisioni, oltretutto in ragioni teologiche, storiche, etniche, politiche ed ecclesiali, è da ricercarsi anche in una difficoltà da parte di alcune chiese di riconoscere la legittimità di altre ad avere una propria struttura gerarchica, un proprio linguaggio teologico, un proprio modo insomma di testimoniare il Cristo.

La ragione delle difficoltà che oggi incontra la diffusione del messaggio di Cristo nelle terre di missione molte volte sta appunto nel modo con cui si vuole presentare il Cristo e nel modo con cui si vuole « imporlo », senza tener conto del diritto che hanno quei popoli di ricevere non un Cristo vestito alla maniera occidentale, latina o italiana o francese o americana, ma un Cristo, che con frase cruda ma espressiva, vorremmo fosse « nudo ». Questo hanno inteso dire al Concilio Vaticano II, i vescovi africani, quando, affermando la capacità delle loro Chiese di recepire e di testimoniare il Cristo in maniera loro propria, hanno detto ai Padri: « Dateci il Cristo senza contropartita ».

Il pensiero corre, a questo punto, alle giovani chiese d'Africa e d'Asia, che non hanno potuto ancora sviluppare completamente ed autoctonomamente il Cristo; alle antiche e gloriose chiese orientali, che, nel tentativo di dare al Cristo una loro particolare testimonianza, pur

di conservare quanto avevano accumulato di patrimonio teologico, liturgico, ascetico, mistico sono potute cadere nello scisma o nell'errore; alle chiese d'Occidente, d'Inghilterra, dell'Europa centrale e settentrionale e delle Americhe, che per la difficoltà di adattarsi alla mentalità ed al centralismo, spesso non troppo aperto alle giuste esigenze di chiese etnicamente e culturalmente diverse, si sono staccate dalla Chiesa romana, in segno di protesta e nel tentativo di avviare una riforma che desse loro modo di testimoniare in modo loro congeniale il Cristo; a tutto questo mondo cristiano d'oggi che è in fermento, sospinto da moti carismatici che tendono in definitiva a riscoprire meglio il Cristo e ad attuare più fedelmente il suo messaggio di carità e di fede . . . e penso che stia maturando l'ora dell'incontro di tutte queste chiese che hanno già attuato o che vogliono attuare una loro propria testimonianza cristiana, in un confronto che, superando polemiche passate o interpretazioni troppo particolaristiche e conservatrici, diventerà una nobile emulazione per avvicinarci ciascuna di più a Cristo, nulla perdendo di ciò che hanno ed arricchendosi invece di ciò che non hanno.

Chi può dire quale apporto nuovo di pensiero, di cultura, di interpretazione cristiana, potranno dare le chiese dell'Asia e dell'Africa, una volta che sarà loro possibile di recepire il messaggio evangelico, direttamente, senza la difficoltà di strutture filosofiche o teologiche che spesso lo rendono inafferrabile; perché aliene dalla loro mentalità e dal loro modo di pensare?

Se, nel mattino della Chiesa, le comunità cristiane d'Oriente seppero così bene sviluppare e strutturare il messaggio evangelico, servendosi della filosofia loro propria di Platone e di Aristotele, perché non credere e non sperare che la filosofia indiana, così profondamente religiosa, o quella africana, così sensibilmente aperta ai fenomeni religiosi, potranno dare un contributo nuovo e vigoroso per la formazione di altre teologie e di altrettante chiese locali che di queste teologie ne siano interpreti con nuove e genuine forme di cristianesimo, autenticamente testimoniato, professato, sofferto e vissuto.

E penso anche alle tue *chiese di Sicilia*, o caro D. Valenziano, di cui lamenti l'inerzia che pesa su esse da tempo, cioè da quando lasciarono la matrice « bizantina ed orientale », per cui, come tu dici esse non son più riuscite ad avere un proprio Santo, un proprio Teologo, una propria vita monastica od ascetica, o anche solo religiosa e cristiana.

Penso alle loro origini, sicuramente orientali, in cui santi e mis-

sionari venuti dall'Oriente, come S. Marciano, vescovo di Siracusa, S. Berillo vescovo di Catania, S. Pancrazio vescovo di Taormina e S. Gregorio vescovo di Agrigento fondarono le prime chiese; penso ai teologi ed agli innografi che tradussero in scritti o cantarono in versi il messaggio cristiano, rispondendo al « dono » dell'evangelizzazione con il dono e l'apporto del pensiero e del genio locale; penso ai monaci, come Saba e Macario, Cristoforo e Simone di Siracusa, Atanasio di Catania, Leoluca di Corleone, Elia di Castrogiovanni, Luca di Taormina, che questo messaggio evangelico illuminarono con gli splendori della loro vita ascetica e con la fondazione di numerosi monasteri orientali che divennero fucina di studi e di santità; penso ai cronisti Pietro e Giovanni che ci trasmisero le date e le tappe di questa fiorita cristiana nell'isola; e penso infine a tutti quei monumenti di arte e di pittura bizantina, che ancor oggi si conservano e costituiscono il documento più espressivo e la prova più lampante del grado di interpretazione cristiana che le chiese ed i fedeli di Sicilia hanno saputo dare al messaggio evangelico da loro interamente assimilato e fatto proprio.

E penso che tutto questo possa costituire un esempio della capacità che ha e deve avere ogni chiesa locale nel recepire e nel testimoniare il Cristo.

Ma v'è di più!

Ogni chiesa locale resterebbe una chiesa « chiusa », diventerebbe ghetto e casta, se non si aprisse in dono ed in offerta alle altre chiese sorelle e se, tutte insieme, non confluissero, con la ricchezza delle loro esperienze e delle loro testimonianze particolari, a rendere più ricca la testimonianza della Chiesa universale.

Di qui la vocazione ecumenica della Chiesa locale e la sua disponibilità a realizzare nell'unità la pluralità delle voci che si uniscono nella professione della stessa fede, la varietà dei riti che la celebrano, la molteplicità delle forme e delle strutture che la sostengono e la distinguono.

3. - VOCAZIONE ECUMENICA DELLA CHIESA LOCALE

Da quanto sopra esposto sulla natura e sulla capacità della chiesa locale di recepire e di testimoniare in maniera a lei congeniale il Cristo, ci sembra di poter ricavare e proporre, dal punto di vista ecumenico, le seguenti importanti conclusioni:

a) La chiesa locale è una realtà ecclesiale che non può più essere

ignorata o sottovalutata, ma deve essere invece riscoperta e considerata come elemento base della Chiesa universale, sia per un nuovo rilancio missionario dell'evangelizzazione del Cristo, che si fondi su una ecclesologia di dialettica tra Universale e locale, sia per un nuovo dinamismo ecumenico, che, superando con coraggio, la concezione della Chiesa universale che si identifica con la sola Chiesa occidentale, riconosca ad ogni chiesa locale, legittimamente costituita, il diritto ed il dovere di recepire e di testimoniare il Cristo nella maniera ad essa più congeniale.

b) La *chiesa locale*, che in passato può essere stata causa di disunione dalla Chiesa universale, per il fatto che di fronte ad un unico modello di chiesa che le si proponeva, essa intendeva conservare un suo peculiare modo di professare e di vivere la sua vita in Cristo, oggi essa può essere invece *elemento di unione*. Una volta, infatti che le sarà stato riconosciuto come legittimo il suo modo particolare di attuare in se stessa e da se stessa la pienezza vivificante del Cristo, per ciò stesso essa comprenderà meglio la colpa e lo scandalo della divisione e sentirà il bisogno di mettersi al servizio dell'unità cristiana, rinnovandosi interiormente e profondamente, in una gara ed in un confronto con le altre chiese, su chi meglio abbia saputo avvicinarsi a Cristo e riprodurre più fedelmente il Cristo.

c) alcune chiese locali, in maniera speciale, sentiranno più di altre questa particolare *vocazione ecumenica*, di dare avvio ad un dialogo costruttivo di confronto e di incontro con le altre chiese cristiane, non sulla base di una superiorità di pensiero teologico o di potenza e forza raggiunta, non sul trionfalismo di una chiesa sull'altra, né su chi pretende di avere ragione ed accusa l'altro di avere torto, ma sulla base di chi meglio ha saputo tradurre in testimonianza viva e convincente il messaggio di Cristo e pone a disposizione delle altre chiese la sua particolare esperienza di vita cristiana.

Ed ecco che il pensiero torna, o caro D. Valenziano, alle tue chiese di Sicilia che, a causa della loro particolare posizione geografica e per alcune fortunate coincidenze storiche, possono costituire un esempio di quello che può e deve fare una chiesa locale per rispondere alla sua vocazione ecumenica.

Il primo passo sarà proprio quello che proponi tu, cioè il rivedere il cristianesimo di Sicilia in chiave ecumenica, confrontandolo e riportandolo alla sua matrice bizantina.

Se « ecumenismo », significa anzitutto « conversione » e « non si dà autentico ecumenismo senza interiore conversione », come dice il Decreto « *Unitatis redintegratio* », occorrerà forse che anche le

Chiese di Sicilia rivedano se stesse, alla luce delle loro origini e, nell'ansia pastorale che attualmente le pervade di riproporre agli uomini di oggi il messaggio cristiano nelle forme più adatte e più congeniali alla multiforme anima siciliana, vedano se non è il caso, di operare una profonda conversione, ricercando i tesori del pensiero cristiano-bizantino, che per quasi dodici secoli hanno reso candente ed operante il cristianesimo in Sicilia, liberandolo, ove possibile, dal barocco che qui e là vi si è venuto sovrapponendo nei secoli seguenti, fino ad oscurare il Cristo fiammeggiante delle sue antiche iconi.

Il secondo passo sarà quello di farsi « *ponte* », specie con le chiese bizantine del vicino mondo ortodosso, che, per analoghe tradizioni, sono più congeniali alla loro storia e più vicine alla loro vita, gettando le basi di un costruttivo e fecondo dialogo ecumenico, mediante lo scambio di comuni esperienze nel campo della catechesi, della pastorale e della vita cristiana.

E mi sia permesso qui ricordare ancora una volta le felici espressioni con le quali l'Arcivescovo di Atene, Jeronymos, volle sintetizzare il ruolo di Sicilia, nel saluto rivolto all'Aeropago ai rappresentanti ecclesiastici e laici di quest'isola che si erano recati in visita in Grecia nel Settembre 1970: « A scuola avevo appreso che la Sicilia divide il Mediterraneo in due parti quasi uguali; qui, invece, vedo che la Sicilia non divide, ma unisce l'Occidente all'Oriente e compie nello stesso tempo un'opera che si rivela indispensabile in questa nostra epoca ».

Ecco mirabilmente espresso in queste parole la peculiare vocazione ecumenica delle Chiese di Sicilia.

Questo ruolo storico che la Sicilia ha svolto nei secoli di fondere e di unire, in maniera armoniosa e meravigliosa, popoli e genti che ad essa approdarono, facendo di Sicani e di Elimi, di Siculi e di Fenici, di Greci e di Cartaginesi, di Romani e di Bizantini, di Arabi e di Normanni, di Francesi e di Spagnoli, di Italiani e di isolani, un popolo policromo per varietà di genti, di arte e di cultura, ma univoco per il suo carattere e per le inconfondibili doti di spirito e di intelligenza che lo contraddistinguono, così essa è chiamata oggi, attraverso la sua chiesa locale, a ripetere questo sforzo unificatore e pacificatore, ritrovando e riscoprendo nel Cristo delle sue antiche iconi, la sua vocazione ecumenica per nuovi e più alti destini.

A. Mavrakis

Il Matrimonio nella Tradizione patristica liturgica orientale

(continuazione da pag. 55 del n. 2/1972)

8. Nozze successive dei vedovi.

Tutta la tradizione orientale, dai primi secoli ad oggi, ha sempre mostrato un atteggiamento di costante avversione verso le nozze successive alle prime. Ha permesso le seconde nozze, infliggendo una pena canonica; ha tollerato le terze, comminando una pena maggiore. Non ha mai, però, tollerato le quarte nozze, considerandole semplicemente come meretricio con tutte le conseguenze che ne derivano. Anche le seconde e le terze nozze hanno avuto avversari decisi e per affermarsi il diritto in loro favore si dovettero superare non lievi difficoltà.

Questo atteggiamento delle cristianità orientali può indurre qualcuno a trovare la spiegazione storica nelle influenze che avrebbero potuto lasciare le varie sette antiche, pullulate proprio in Oriente, che consideravano il matrimonio un male. Si potrebbe pensare che, combattute e vinte, queste avrebbero potuto lasciare qualche traccia nella stessa dottrina e nella prassi ortodosse. Non condividiamo questa tesi e la consideriamo senza fondamento alcuno.

Al contrario pensiamo di trovare la ragione storica dell'atteggiamento orientale in una tesi decisamente diversa e cioè nell'altissimo concetto delle nozze, elaborato dai Padri orientali, forse proprio in polemica contro coloro che consideravano il matrimonio un male.

La ragione vera è, dunque, che il matrimonio, per l'Oriente, rimane nella sfera mistica dell'unione soprannaturale. Se il matrimonio è un anti-tipo di esso, non può non conformarsi al suo tipo, al suo originale. Trat-

tandosi, però, di icone terrena, materiale, di misteri soprannaturali, questa icone porta in se stessa, per sua natura, l'infermità, la caducità. E allora spetta alla Chiesa, istituzione umano-divina, di cui Cristo è il Capo, perciò mediatrice tra Dio e l'uomo, che rappresenta Dio davanti all'uomo e l'uomo davanti a Dio, manifestare con la ἀκριβεία l'esattezza dell'aspetto soprannaturale e professare questa Fede in umiltà, in atto di adorazione, perché manifestazione del divino che Dio fa a noi come Suoi figli adottivi. Nello stesso tempo, la Chiesa ha il diritto e il dovere di segnare i limiti, i confini, entro i quali l'immagine del mistero soprannaturale che essa rappresenta continui in essa a esistere (56), anche se più o meno deformata, a causa dell'infermità della materia.

Quando la Chiesa, in virtù del patrimonio dottrinale degli apostoli, dichiara che si è fuori dei confini dell'Ortodossia, ciò significa che, a suo insindacabile giudizio, l'immagine non ha più alcun rapporto con l'originale, l'impronta del quale non sopravvive più in essa. Cessa la sua particolare sacralità ed essa non è più immagine di mistero celeste. Diventa perciò azione illecita considerarla ancora tale (57).

Il matrimonio è l'immagine dell'unione soprannaturale e, proprio in quanto tale, è sacramento.

Bisogna che sia, quindi, contratto in uniformità all'originale a cui si richiama: Cristo e la Chiesa, Iddio e la SS. Vergine, Adamo ed Eva.

Forse che Cristo o la Chiesa, Iddio o la SS. Vergine, Adamo o Eva erano vedovi, già sposati precedentemente, che si risposano?

No certamente.

E allora, ecco, il vero matrimonio cristiano non può essere che monogamo: uno ad una, l'antitipo come il tipo.

Questo è veramente il « grande mistero » di cui parla l'Apostolo. È questo che fa esclamare a S. Gregorio Nazianzeno: « Se vi fossero due Cristi, vi potrebbero essere due sposi, due spose; ma se non vi è che un solo Cristo, che una sola testa della Chiesa, è necessario anche che ci sia un solo corpo; il secondo è da rigettarsi! » (58).

Questa dottrina, prima che dei Padri orientali, è dello stesso Apostolo. I Padri non hanno fatto che attuare ciò che l'Apostolo aveva detto, determinandolo entro limiti giuridici.

(56) È la dottrina dell'icona elaborata dai Padri in oriente e ufficialmente riconfermata dal VII concilio ecumenico. L'icona così intesa è possibile perché Iddio si è fatto uomo, l'Infinito diventa finito, rivestendosi della materia creata, la quale, perciò, è passibile di santificazione e di trasformazione per l'energia divina.

(57) Sarebbe come il pane eucaristico deteriorato che non è più eucaristico, o come un dipinto sacro da cui si è totalmente o parzialmente cancellata l'immagine.

(58) Hom. XXXVII. Sancti Patri nostri Gregorii Theologi Opera omnia quae extant, 2 vol. Paris 1842. I, 650. (Sono riprodotte dal Migne).

È ἡ ἀκρίβεια di cui parlavamo sopra, ma la dottrina è apostolica. « La vedova può risposarsi, se vuole, ma « sarà più beata se rimarrà com'è » (59). Il Clero, invece, deve mirare alla perfezione, quindi non è tollerabile in esso ciò che può tollerarsi nel laico; perciò nessuno che sia sposato una seconda volta potrà essere vescovo, presbitero o diacono (60).

Evidentemente se l'Apostolo dà questa disposizione, senza possibilità di tolleranza per il clero, è segno che non considerava atto perfetto il matrimonio dei vedovi. E già dall'Apostolo la tradizione orientale fu costante.

Al secondo secolo l'apologeta Atenagora poteva scrivere: « il secondo matrimonio (dei vedovi) è un adulterio decente » (61). E scriveva questo nel capitolo in cui descrive la vita dei cristiani del suo tempo e il loro modo di pensare. Anche il filosofo Giustino testimonia la stessa cosa: « Coloro che contraggono seconde nozze secondo le leggi umane, davanti al nostro Maestro sono dei peccatori » (62).

Come si può facilmente notare da queste frasi, le seconde nozze si contraevano « secondo leggi umane » non erano, quindi, un sacramento, per molti erano, anzi, un peccato, cioè contro la legge di Dio.

Questo ideale cristiano, la monogamia, cioè, pura, trovava molti ostacoli nella società, e siccome l'Apostolo si era mostrato tollerante verso le seconde nozze dei vedovi, queste venivano accettate dalla Chiesa, sebbene entro determinati limiti. Ma non furono mai approvati coloro che le rigettavano in modo assoluto, considerando errore ogni avviso contrario.

Bisognava stabilire i limiti e questi furono presto determinati dai concili, dalla tradizione e dai Padri. Chi si risposò una seconda volta non potrà mai entrare nel clero, anche se rimane vedovo per la seconda volta.

S. Basilio, nel canone 12. dice: « I digami sono dal canone totalmente esclusi » (63). E per « canone » allude al 17 apostolico (64) che contiene questa disposizione.

Per i laici vi fu, invece, sin dall'inizio, una certa tolleranza. Furono permesse — dopo il primo matrimonio sacramento — le seconde e le terze nozze. Le quarte nozze e le successive nella spiritualità orientale e nel suo diritto canonico sono un vero atto di meretricio.

La Chiesa non benedice queste nozze in nessun caso e gli eventuali responsabili vengono considerati come usciti dal suo seno. Le Costituzioni apostoliche scrivono: « Bisogna che sappiate anche questo: la mo-

(59) I ai Cor. VII, 40.

(60) I a Tim. III, 2.

(61) PG. VI, 965.

(62) I Apol. XV, 5. PG. VI, 349 B.

(63) Il concilio di Nicea per accogliere i Cathari in seno alla Chiesa impone, tra l'altro, di accettare la comunione dei digami (canone 8).

(64) Pithalion o. c. can. 12 pag. 599.

nogamia celebrata secondo la legge è santa, perché è costituita secondo la volontà di Dio. Le seconde nozze sono manifestazione disordinata contro la legge di Dio, non per l'unione coniugale, ma per la menzogna (65). Le terze nozze sono indice di incontinenza; al di là delle terze sono autentico meretricio e indubbia impudicizia » (66).

Origene chiama i digami « cristiani di seconda categoria: » Chi è digamo, anche se conduce una vita degna e virtuosa, non appartiene alla Chiesa di Dio, né al numero di coloro che non hanno né ruga né macchia né alcunché di simile. Egli appartiene alla seconda categoria, a coloro che invocano il nome del Signore e che sono salvati nel nome di Gesù Cristo, che però non sono da lui incoronati » (67).

Diremmo che in queste frasi del celebre dottore alessandrino c'è tutto il succo della dottrina nuziale dell'Oriente. L'allusione chiara all'epistola agli Efesini ci fa comprendere il concetto di icone che le seconde nozze non potevano avere.

Pur non essendo, però, immagine vera di Cristo, i digami hanno un loro posto nella Chiesa. San Gregorio Nazianzeno ha delle frasi roventi: « Il primo matrimonio è norma; il secondo una concessione; il terzo anormale; al di là di questo è per gli animali immondi, della cui malvagità non vi sono molti esempi » (68). San Basilio si occupa dell'argomento in parecchi suoi scritti, soprattutto nelle lettere 188 e 199. Ammette la libertà che hanno i vedovi di risposarsi, data la concessione dell'Apostolo, ed egli rispetta questo stato di cose. Aggiunge che bisogna applicare le pene che la tradizione imponeva ai digami. Per le seconde nozze essi vengono allontanati dalla comunione per un anno. Per le terze nozze, per tre anni (69). Questo periodo viene accompagnato da apposite penitenze, digiuni e preghiere.

Questa disciplina vige ancora nella Chiesa orientale ed è stata confermata da molti altri Concili e Padri.

Si può chiedere se le seconde e le terze nozze (70) siano per l'Oriente un sacramento.

Nell'antichità esse non venivano benedette; erano soltanto tollerate tra i cristiani e certamente non erano considerate un sacramento, ma soltanto una concessione, una tolleranza, da parte dell'Apostolo, giusto il suo detto « meglio sposarsi che bruciarsi ».

(65) Ivi, canone 17 apostolico pag. 18.

(66) Intende dire che falsifica il concetto del matrimonio e non che il rapporto dei coniugi sia un male.

(67) Constit. Apost. III, 2.

(68) Hom. XVII in Luc. PG. LXIII, 1847. Hom. XXXIX. O. C. I, 650.

(69) Evidentemente possono comunicarsi in caso di malattia.

(70) Non parliamo di altre successive ancora, perché non sono ammesse.

Si tolleravano, cioè, ad evitare la fornicazione disordinata. Si ricordi la frase di Atenagora.

Il problema del sacramento si pose a Bisanzio con la legge di Leone il Sapiente che, come si è visto, stabilisce che nessun matrimonio si considera valido senza il rito liturgico della Chiesa; non solo ma l'altra legge dello stesso imperatore che non tollera unioni che non siano matrimonio legittimo (71).

La Chiesa bizantina dovette dare un riassetto anche al matrimonio dei vedovi. Si venne a stabilire, così un rito liturgico anche per le seconde nozze, ma esso differisce dal rito monogamo e differisce sostanzialmente nelle preghiere (72). Non solo, ma una disposizione del Patriarca Niceforo (73) proibisce l'imposizione delle corone nel rito dei vedovi (74). E le corone erano il segno esterno del sacramento nuziale. Esso non era, dunque, considerato un sacramento.

A noi sembra che da allora ad oggi anche in Oriente ci sia stata una evoluzione sull'argomento, forse anche dal momento in cui, dietro influenza occidentale, venne determinandosi il numero dei sacramenti e il loro concetto. Comunque, oggi ancora, la questione rimane sub iudice e le opinioni sono varie. Non mancano, nei secoli passati ed oggi, coloro che negano il valore di sacramento, altri dicono il contrario. Rimane sempre punto fermo per tutti che si tratta di un rito sacro che conferisce una grazia e che solo la Chiesa può regolare, perché sempre in rapporto col vero sacramento (75).

Oggi per tutta la Chiesa orientale (come per il codice civile greco) le terze nozze legittimamente celebrate costituiscono impedimento dirimente per altre nozze successive (76).

Potrà forse interessare conoscere qualche spunto della liturgia bizantina delle seconde nozze. I due riti degli sponsali e delle corone sono fusi in uno, con preghiere come questa: « O Sovrano, Signore Dio nostro, Tu che a tutti usi misericordia e tutto prevedi, Tu che conosci i segreti degli

(71) Vedi il capitolo IV sulla natura del matrimonio.

(72) Non vogliamo dire che il problema e quindi il rito liturgico si pose soltanto dopo la novella di Leone. Forse questa fu un termine ad quem di una elaborazione teologica iniziata già da tempo. Leone fu alunno della università bizantina e avrà dato vigore con legge dello Stato a una concezione già esistente nella Chiesa.

(73) Fu Patriarca di Costantinopoli dall'806 all'829 e morì in esilio in difesa delle sante iconi.

(74) È il canone 2. *Pidhalion* o.c. pag. 726. Il can. dice testualmente: « Il digamo non viene benedetto con corone e viene castigato con l'allontanamento dalla comunione per due anni, il trigamo per tre anni. Nei secoli posteriori invalse l'uso di usare corone, forse da quando s'incominciò da molti a considerarlo sacramento. Oggi le corone non sono di fiori di arancio, come per le prime nozze, ma di tralci di vite.

(75) Più comune è l'opinione che si tratta di sacramento.

(76) Così era, prima della rivoluzione, in Russia e in tutti gli altri Stati ortodossi.

uomini e di tutti hai conoscenza, sii propizio e perdona i nostri peccati e le iniquità dei tuoi supplici . . . Tu, o Sovrano, accogliendo i tuoi servi N.N. uniscili nell'amore scambievole; concedi ad essi la conversione del pubblicano, le lacrime della meretrice, la confessione del ladrone; affinché per mezzo della penitenza con tutto il loro cuore nella concordia e nella pace operando nei tuoi comandamenti, possano essere resi degni del tuo regno celeste . . . ». E ancora: « Signore Gesù Cristo, o Verbo di Dio che sei stato innalzato sulla croce preziosa e vivificante e hai stracciato il chirografo contro noi . . . perdona le iniquità dei tuoi servi che non avendo potuto sopportare il calore e il peso della giornata e la febbre della carne, convengono ad una seconda comunione di matrimonio, come tu hai stabilito per bocca del vaso di elezione, Paolo l'Apostolo, che ha detto per noi miseri: meglio sposarsi nel Signore che bruciare. Tu che sei buono e misericordioso per l'uomo, abbi pietà e perdona, sii propizio, dimenticati e rimetti i debiti nostri, perché hai preso sulle tue spalle le nostre infermità. Nessuno è, infatti, senza peccato, anche se la sua vita è di un solo giorno e nessuno è senza macchia . . . » (77).

Come si manifesta chiaramente è un tipico rito di penitenza. Esso non si svolge mai nella liturgia eucaristica, prima o subito dopo (78). Agli sposi è vietato fare la comunione, dalla quale rimarranno esclusi per uno o tre anni. Al sacerdote celebrante è vietato mangiare a mensa con essi. Nel periodo bizantino, inoltre, non si permetteva il matrimonio ai vedovi che avessero superato un determinato limite di età (79).

9. Impedimenti matrimoniali.

La Chiesa ha il diritto di determinare i limiti entro i quali le nozze che si contraggono sono veramente conformi alla volontà e alla legge di Dio.

Nello Stato bizantino non esisteva, dopo il X secolo alcuna differenza tra le leggi matrimoniali civili e le leggi canoniche, in quanto lo Stato aveva pian piano accettato tutto il punto di vista della Chiesa (80).

E oggi in uno Stato ortodosso, che continua la tradizione bizantina,

(77) Cf. il Rituale (Eucologion) bizantino: Rito delle nozze dei digami.

(78) Generalmente ha luogo nelle ore vespertine, dopo il tramonto. Ma non vi è obbligo per l'ora. Purché non si celebri con la Messa.

(79) Alcuni dicono dopo i quarant'anni. Oggi si è più larghi e viene lasciato, in parte, alla discrezione del vescovo.

(80) A questa unificazione dei codici canonico e civile — per le leggi matrimoniali — si giunse col tempo. Ancora sotto Giustiniano, nonostante la religiosità del monarca, le due vie erano separate.

gli stessi impedimenti e le medesime condizioni per un matrimonio valido sono nelle leggi canoniche e nel codice civile. Così in Grecia (81).

La prima condizione basilare per un matrimonio valido è la differenza di sesso. Questa non viene nemmeno enumerata tra le condizioni, perché è evidente da se stessa. Le altre condizioni si dividono in positive e negative (82).

I greci chiamano condizioni positive quelle la cui mancanza rende il matrimonio invalido, ma la cui invalidità può essere sanata automaticamente con atto successivo.

Le condizioni negative, invece, sono quelle che impediscono la celebrazione del matrimonio e comprendono gli impedimenti dirimenti e quelli impedienti del diritto occidentale.

Condizioni positive sono queste: 1) Età matura, 2) libero consenso, 3) capacità di intendere, 4) consenso del genitore o del procuratore (83).

ETÀ: L'età valida per il matrimonio non è stata sempre la stessa in Oriente. Oggi in Grecia si richiedono 18 anni per l'uomo e 14 per la donna. La mancanza di età rende invalido il matrimonio, ma l'invalidità si sana automaticamente se al momento in cui si raggiunge l'età canonica continua regolare la convivenza tra i coniugi.

CONSENSO: oggi deve essere dato da entrambi gli sposi davanti al sacerdote celebrante e quindi personalmente, rimanendo vietata la procura (84). Se manca l'espressione di questo consenso, il matrimonio è invalido, ma questa invalidità si sana non appena il consenso sarà espresso nelle forme volute dalla legge e senza, evidentemente, rinnovare la celebrazione del rito nuziale.

CAPACITÀ DI CONTRARRE: devono gli sposi essere in grado di sapere e comprendere ciò che fanno e di non trovarsi in stato di interdizione. Anche qui il matrimonio è invalido ma è successivamente sanabile, non appena l'impedimento sarà tolto.

CONSENSO DEL GENITORE o di chi ne fa le veci, necessario per i minori (85). La mancanza di questo rende invalido il matrimonio, ma

(81) Lo Stato accetta sostanzialmente le leggi canoniche, riconoscendo che il matrimonio è un affare religioso, perciò di sola competenza della Chiesa. Questa lascia regolare dallo Stato alcuni elementi marginali circa i rapporti dei coniugi con la società civile.

(82) Usiamo la terminologia, l'elenco e le divisioni del diritto orientale, particolarmente del diritto ecclesiastico greco.

(83) Anastasiu Hristofilopulu: *Ellinikon Ekkl. Dikeon*. Atene, 1965, pp. 238-243. — Giorgio Ball: *Ikojeniakòn Dikeon*. Atene, 1961, pp. 20-39.

(84) Tanto meno è possibile una procura per l'Incoronazione. Oggi per il consenso si usa una formula consacrata dall'uso, equivalente a quella usata in Italia e, generalmente, si richiede prima del rito nuziale da parte del sacerdote celebrante.

(85) S'intende rispettivamente dopo i 14 e i 18 e fino all'età maggiore. Se vi fosse opposizione, la questione sarà rimessa al tribunale che darà la sentenza, sentite le parti.

potrà essere reso valido appena questo sarà dato. Anche per i maggiori la Chiesa chiede l'approvazione dei genitori perché, dice la liturgia: « le benedizioni dei genitori rendono stabili le fondamenta d'una casa ». Se questo, però, manca, il matrimonio è valido.

Impedimenti impedienti

IMPEDIMENTI IMPEDIENTI: In Grecia, oggi, è uno solo: la donna vedova non può contrarre nuovo matrimonio senza che siano trascorsi dieci mesi da quando il precedente è stato sciolto. Cessa l'impedimento se nel frattempo la donna avrà partorito. Comunque, l'impedimento è solo impediente e, se celebrato, il matrimonio sarebbe valido.

Impedimenti dirimenti

1) *DISPARITÀ DI CULTO:* Non può esistere un matrimonio tra un battezzato e un non battezzato. Il principio in Grecia è valido non solo come legge della Chiesa, ma anche come legge dello Stato greco. Né vi è possibilità di alcuna dispensa da parte di qualsivoglia autorità religiosa o civile; perché un simile matrimonio si oppone non solo al concetto soprannaturale di esso, ma anche ai principi etici secondo la definizione che del matrimonio è stato dato, non potendo un simile matrimonio costituire l'unità che si richiede tra i coniugi.

La Chiesa orientale tollerò nei primi secoli questi matrimoni, nella speranza di convertire la parte infedele. Ma con i secoli è venuta nella determinazione oggi vigente (86).

2) *VINCOLO:* È nullo il matrimonio celebrato, esistente ancora valido un precedente matrimonio. E anche se questo fosse invalido, prima che la competente autorità abbia dichiarato l'invalidità. Evidentemente, in questo caso, il rito religioso che fosse stato fatto deve ritenersi non fatto, dovrà quindi essere rifatto alla convalida. In questo caso di divorziati che contraessero nuovamente matrimonio tra loro, non si celebra il rito nuziale ma solo alcune preghiere tolte dal rito dei digami.

3) *PRECEDENTE TERZO MATRIMONIO:* Trattando il matrimonio dei vedovi, abbiamo visto come la Chiesa orientale concede sol-

(86) In conformità delle prescrizioni dell'Apostolo: « Non contracte gioghi con gl'infedeli. Quale partecipazione comune vi può essere tra la giustizia e l'iniquità? Quale comunione tra la luce e la tenebra? Quale accordo tra Cristo e Belial? Quale rapporto tra il fedele e l'infedele? » I ai Cor. VII, 39; e II ai Cor. VI, 14. Cf. anche il Nomonocanone di Fozio: 12-13 in Ralli-Potlì o.c. I, 271.

tanto le seconde e le terze nozze (87). Le quarte sono del tutto nulle, perché mancano le condizioni di una loro celebrazione. Essendo il matrimonio un rapporto tra Dio e l'uomo, secondo il punto di vista orientale, nelle quarte nozze non si ravvisa più la presenza di Dio, la presenza, cioè, del matrimonio soprannaturale, perché esso non può esistere tra cristiani. Anche lo Stato greco accoglie questo impedimento dirimente, perché è Stato cristiano.

4) *PARENTELA IN GENERE*: Per consanguineità in linea retta il matrimonio è proibito in qualsiasi grado (88). In linea collaterale il matrimonio è nullo fino al IV grado (corrispondente al VI grado nel computo occidentale) (89). Per affinità, in qualsiasi grado in linea retta. In linea collaterale fino al terzo grado (IV grado del diritto occidentale) (90).

Un consanguineo di uno dei due coniugi con un consanguineo dell'altro è impedito fino al secondo grado (il terzo dell'Occidente). Perciò due fratelli non possono sposare due sorelle; né un fratello e una sorella sposano una sorella e un fratello. In questo caso, però, il vescovo può autorizzare il matrimonio se i due matrimoni avvengono contemporaneamente; in caso contrario non c'è luogo a dispensa.

Per parentela spirituale è nullo il matrimonio tra il padrino e la sua figlia spirituale, tra il padrino e la madre della figlia spirituale. L'impedimento ha valore civilmente nello Stato greco; sotto l'impero bizantino questa parentela era assai più vasta come impedimento (91).

5) *ADOZIONE*: L'adozione avviene sempre con rito sacro celebrato da un sacerdote. È nullo il matrimonio tra l'adottatore e i suoi discendenti con l'adottato. L'impedimento perdura anche se l'adozione è sciolta. È anche nullo il matrimonio tra un uomo e una donna adottati da una stessa persona, perché discendenti dallo stesso ramo e tra loro sono fratelli e sorelle (92).

6) *PROCURA*: È nullo il matrimonio tra il procuratore o i suoi discendenti, con la persona di cui ha cura, in quanto dura questo rapporto.

7) *ADULTERIO*: È nullo il matrimonio tra due persone condan-

(87) Alludiamo, evidentemente, ai vedovi.

(88) Il *Pidhalion* ed.c. offre una dettagliata spiegazione degli impedimenti di consanguineità, affinità, parentela spirituale e di adozione, nelle pagine 739-755.

(89) I gradi vengono computati diversamente. Cf. *Pidhalion* l.c.

(90) Un uomo o una donna vedovi non possono sposare il proprio cognato o cognata, nemmeno con dispensa che, nel caso, non esiste. Lo stesso dicasi dei cugini primi.

(91) *Pidhalion* o.c. pp. 752-55.

(92) *Ivi*, pag. 755.

nate per adulterio tra loro. La condanna deve esistere già all'atto del matrimonio. Se venisse dopo, il matrimonio sarebbe valido.

8) *ORDINE SACRO*: È nullo il matrimonio contratto da persona ordinata in sacris di qualsiasi grado (vescovo, sacerdote, diacono, suddiacono). L'ecclesiastico potrebbe contrarre matrimonio dopo che la competente autorità ecclesiastica lo avesse ridotto allo stato laicale, degradandolo dal suo grado. Per legittima autorità ecclesiastica intendiamo il Vescovo o il Sinodo. Prima di tale sentenza, il suo matrimonio sarebbe nullo anche davanti alle leggi dello Stato.

Nulla è anche (e a maggior ragione) il matrimonio contratto da persona che ha emesso professione religiosa con voto di castità (93). Anche per la legge civile. In questo caso nessuna autorità sulla terra né ecclesiale né civile può autorizzare il religioso al matrimonio, perché egli ha già contratto le nozze soprannaturali con Dio e non si torna indietro. Il matrimonio terreno è soltanto immagine di esso. Non si può lasciare la realtà per l'immagine. Il monaco che facesse ciò è reo di adulterio e di apostasia, con tutte le conseguenze.

FORMA DEL MATRIMONIO

Il matrimonio deve essere celebrato secondo la forma liturgica dell'Euclologio (Rituale) Bizantino.

Senza il rito liturgico, come abbiamo detto, il matrimonio non sussiste. Evidentemente questa legge, per la Chiesa come per lo Stato greco, non può riferirsi che ai fedeli della Chiesa Ortodossa.

Il rito deve essere celebrato da un sacerdote validamente ordinato e che non trovasi sotto pene canoniche (94). Un matrimonio celebrato davanti a un sacerdote non validamente ordinato o non riconosciuto tale dalla legittima autorità ecclesiastica sarebbe nullo anche civilmente.

Non è necessario che sia il parroco o il vescovo proprio, perché il matrimonio non comporta alcun atto di giurisdizione. Ogni presbitero o vescovo, validamente ordinati, possono trasmettere la Grazia, provendo questo dal loro Ordine sacro. Non occorre, quindi, alcuna delega, se operano fuori del loro territorio. Va da sé che nessun ecclesiastico deve fare questo senza il nulla osta dell'autorità canonica locale, per il buon ordine della Chiesa; ma se lo facessero il matrimonio sarebbe valido, salvo poi (il celebrante) a subire le pene canoniche per atto illecito.

(93) Codice civile greco art. 1364. Conc. di Calcedonia can. 16, in Ralli-Potli II, 256.

(94) Codice civile greco art. 1367.

MATRIMONIO MIXTAE RELIGIONIS: Il matrimonio tra un cristiano ortodosso e un cristiano di altra confessione è permesso, ma ad *validitatem* si richiede sempre il rito nuziale bizantino della Chiesa Ortodossa anche per la legge civile. Nessuna legge impedisce che prima o dopo si celebri il rito anche nella chiesa e davanti al ministro della confessione a cui appartiene il secondo coniuge. Per rispetto della libertà di coscienza. Questo soprattutto per rispetto verso il coniuge cattolico che, accettando il matrimonio sacramento come gli ortodossi, richiede forma e condizioni diverse ad *validitatem*.

Se entrambi i coniugi appartengono a religione cristiana non ortodossa, oppure a religione non cristiana (maomettani, buddisti, ebrei ecc.) la legge greca civile impone il rito nella rispettiva religione ad *validitatem*, non esistendo in Grecia un « matrimonio civile », giusto come abbiamo più volte ripetuto che il matrimonio è sempre un rapporto tra Dio e l'uomo, quindi un affare religioso, anche quando non è sacramento (95).

Non facciamo alcun cenno, tra gli impedimenti impedienti, di alcune disposizioni religiose, come il tempo proibito delle quaresime e settimana pasquale, i giorni delle grandi festività — dalla sera precedente — ecc. perché, richiedendosi ad *validitatem* il matrimonio religioso, va da sé che la Chiesa non permette la celebrazione in detti tempi (96).

IMPEDIMENTO DI IMPOTENZA

La Chiesa orientale e quindi anche lo Stato greco, non considerano l'impotenza, anche antecedente di qualsiasi forma, conosciuta o nascosta, come impedimento. Il matrimonio è soprattutto unione di anime, come dice S. Basilio, e comunicazione reciproca; l'unione fisica non è essenziale, perciò il matrimonio può esistere anche se uno di essi o entrambi sono impotenti all'unione fisica. Se questa è però antecedente, in uno dei due, ed è rimasta nascosta all'altro, quest'ultimo ha il diritto di chiedere il divorzio, non potendo essere costretto a privarsi dell'atto coniugale fisico permesso dal Signore (97).

Giuseppe Ferrari

(95) Ivi art. 1371. Sempre e in quanto quella religione accetta come azione sacra il matrimonio, in caso diverso niente da fare. In quanto agli impedimenti valgono per tutti quelli del codice civile e cioè della Chiesa Ortodossa. Un'eccezione si fa per le minoranze turche a norma del Trattato di Losanna N. 147/1914 art. 4 e che osservano la legge musulmana.

(96) Comunque, se un sacerdote lo celebrasse in tempo vietato, il matrimonio sarebbe valido.

(97) G. Ball, o.c. pag. 22.



Gregorio PALAMAS

**Dottore dell'Esicasm
e della Teologia Antinomica**

Gregorio Palamas (1296-1359) visse in un'epoca tormentata e dolorosa, nella quale l'impero bizantino rivelava i segni più che evidenti della sua prossima fine.

Sotto l'imperatore Andronic II che regnò dal 1282 al 1328 prevalse dovunque il disordine e l'anarchia; difatti egli escluse dal trono il suo nipote legittimo per sostituirgli un nipote bastardo, ed in questo tentativo fu aiutato dal suo maggiordomo Giovanni Cantacuzeno. Dalla guerra civile scoppiata per l'acquisto del potere trassero vantaggio i Turchi che sempre più si avvicinavano alla capitale.

Non migliore fu la situazione politica generale sotto l'imperatore Andronic III, che pure si dimostrò abbastanza moderato e saggio e pronto a riformare la giustizia e a ricostruire la città, colpita dalle guerre e dai disordini.

Mentre i Turchi Osmanlis erano divenuti potenti nell'Asia Minore e costituivano una minaccia permanente per Costantinopoli, l'imperatore veniva sollecitato dalla moglie Anna di Savoia a concludere col Papa Giovanni XXII l'unione religiosa fra l'Oriente e l'Occidente per ottenere gli indispensabili aiuti onde combattere i ne-

mici dell'impero ed allontanare i pericoli e le minacce più incombenti. Ma il clima non era maturo per un'intesa e nullo fu concluso.

Né migliore risultato ottenne Andronic III quando mandò ad Avignone dal Papa Benedetto XII il monaco calabrese Barlaam ed il veneziano Stefano Dandolo per cercare un compromesso in extremis.

Nel frattempo a Costantinopoli era divampata una lotta furi-bonda fra i monaci esicasti, capeggiati da Palamas, e gli umanisti guidati dallo stesso Barlaam, lotta che doveva rendere ancora più incolmabile il solco che divideva i Greci ed i Latini.

Morto Andronic III nel 1341, il Cantacuzeno si fece nominare imperatore, causando un'altra guerra civile: si tratta della così detta « guerra sociale » fra gli zeloti, appartenenti alla classe povera dei contadini, ed i grossi proprietari terrieri ostili alle riforme; ma in realtà il corso degli avvenimenti fu determinato soltanto dagli intrighi e dalle corruzioni: assassinato Alessio Apocauco, il rappresentante degli interessi popolari, il Cantacuzeno entrò in Costantinopoli come padrone dell'impero nel 1347; ma i disordini delle province e l'indebolimento delle finanze resero sempre più confusa la situazione, tanto più che Tessalonica era in mano agli zeloti che non riconoscevano il Cantacuzeno, divenuto Giovanni VI, e rifiutavano Palamas, eletto vescovo della città.

Fu in questa occasione che il Cantacuzeno, con una delle mosse più impolitiche che si possano immaginare, ricorse all'aiuto dei corsari turchi per espellere gli zeloti da Tessalonica e per esercitarvi la sua sovranità.

Il suo regno, però, non fu tranquillo perché, tra l'altro, la peste nera del 1348 aveva flagellato l'Oriente, mentre il Cantacuzeno doveva inserirsi nella lotta tra i Veneziani e i Genovesi, sostenendo questi ultimi. Un grande terremoto, poi, a Gallipolis, favorì la presa della città da parte dei Turchi Osmanlis, che aprirono la via all'arrivo dei Turchi ottomani.

L'imperatore che nel frattempo si era fatto monaco ed era entrato, prima nel monastero di Vatopedi, poi in quello di Mistrà, morì nel 1354, lasciando dovunque miseria, disordine e presentimento di crollo.

Nella capitale bizantina, malgrado lo sfacelo totale della vita politica, le arti e le lettere godettero ancora di una certa fioritura; l'Università, le Accademie, le Scuole teologiche, e specialmente l'iconografia, dimostrarono un'insospettata vitalità.

In un'epoca tanto travagliata nacque e visse un'esistenza altrettanto turbata Gregorio Palamas.

Il padre Costantino era membro del senato e consigliere interno di Andronic II ed ebbe, oltre Gregorio, altri quattro figli.

Gregorio adolescente si dedicò allo studio delle lettere e della filosofia antica; Teolepte di Filadelfia lo iniziò alla preghiera esicasta, dopo di che Palamas, più che ventenne, si ritirò insieme coi fratelli Macario e Teodoro sul monte Athos nel monastero di Vatopedi, sotto da direzione di Nicodemo. Poco dopo passò alla grande Lavra di S. Atanasio. Questi aveva introdotto nel X secolo il cenobitismo, che rappresentava una forma diversa dall'anacoretismo e che sostituiva alla vita solitaria dell'asceta, una vita organizzata entro una comunità: in questa società religiosa i monaci dovevano obbedire all'abate, eseguire la preghiera liturgica, praticare l'assoluta carità, distaccarsi da ogni possesso personale.

Dopo il secolo XI, il monachesimo bizantino aveva fuso insieme le due vie, quella cenobitica e quella anacoretica. Tale fu appunto il tipo di vita monacale mista preferito da Palamas, il quale, dopo essere stato nell'eremitaggio di Glossia, si recò a Tessalonica, dove nel 1326, all'età di 30 anni, ricevette l'ordinazione sacerdotale.

Per cinque anni fu poi a Berrea, un eremitaggio da lui stesso fondato, e quindi nel 1331, causa le incursioni dei Serbi, che devastavano tutta la regione di Berrea, passò a S. Sabas, presso Lavra.

Dopo essere stato abate del grande monastero di Esfigmenou, la vita del Santo esicasta passò attraverso fasi quanto mai agitate e sconvolte. Durante la lotta fra Anna di Savoia ed il suo maggiordomo Giovanni Cantacuzeno, Palamas, amico di quest'ultimo, fu sospettato di essere ostile al legittimo successore al trono imperiale; perciò venne imprigionato nel 1343 e rimase in carcere fino al 1347.

Ritiratosi poi a Lemnos, vi rimase fino a che nel 1350 il Cantacuzeno si impadronì di Tessalonica, dove insediò Palamas nella qualità di arcivescovo.

Un altro avvenimento importante della vita di Palamas fu la polemica scoppiata fra gli esicasti ed i seguaci di Barlaam.

Per questi ultimi, umanisti ed assertori, dietro la spinta della filosofia antica, della autonomia dell'intelligenza umana, pensiero e teologia dovevano rimanere staccati uno dall'altra e la via verso Dio non poteva ridursi se non ad una gnosi naturale, indipendente da qualsiasi nozione di peccato.

Palamas esaltava, invece, contro le opinioni del monaco calabrese, la superiorità del cristianesimo su ogni aspirazione e mistica psicologiche e su ogni fenomeno razionale e conoscitivo esterno alla grazia dell'incarnazione.

Per mantenere fede a tale posizione, ossia per ricondurre a Dio tutta la creazione, Palamas partiva da alcuni principi che sono costitutivi di tutta la tradizione ortodossa e che rappresentano un sicuro addentellato biblico.

I punti fermi che Palamas opponeva ai suoi avversari sono: l'antinomia fra l'essenza di Dio inaccessibile e le energie increate che discendono fino a noi, la visione della luce taborica mediante uno speciale modo di vedere elargito da Dio all'intero composto umano (corpo e anima), la quiete interiore che è un tipico possesso dell'esicasta, l'integrazione dello spirito del monachesimo nella storia della deificazione (θεώσις) che riscatta tutto l'uomo e non solo la sua intelligenza.

Per i seguaci di Barlaam, invece, tutto ciò che si riferisce a Dio ha solo un valore nominalistico e non realistico, ed ogni partecipazione a Dio non può essere che simbolica, mentre la conoscenza è valida soltanto nel campo dell'esperienza umana e la visione di Dio si presenta come una specie di *habitus* creato e non già come un contatto effettivo con l'essere divino.

Infine, per i barlaamiti la luce taborica, sulla quale tanto insistevano gli esicasti, definendola increata, eterna energia della sovraesistenzialità, sarebbe invece creata e si ridurrebbe, come anche quella apparsa sul monte Tabor, ad un semplice fenomeno atmosferico.

Il palamismo, dopo molte tormentose vicissitudini, conobbe il suo definitivo trionfo nel II Concilio di Costantinopoli del 1351.

La morte di Palamas avvenne nel 1359 e il vescovo di Tessalonica fu canonizzato nel 1368 dal suo amico, il patriarca ecumenico Filoteo; nello stesso tempo la teologia di Palamas venne considerata come dottrina ufficiale della Chiesa d'Oriente.

* * *

Barlaam accusava gli esicasti di diteismo, perché sostenevano di vedere Dio nella luce increata.

Palamas confermò l'opinione degli esicasti sostenendo che la luce divina vista da costoro non è l'essenza di Dio (οὐσία), la

quale è increata ed inaccessibile, ma l'energia della sostanza di Dio, che può anche essere vista e partecipata da parte del mistico.

È proprio in questo punto che ben appare il filo conduttore di tutta la teologia di Palamas.

Egli afferma che la sostanza divina è trascendente e non può essere concepita nemmeno dalle creature angeliche. Ma l'esistenza personale e trinitaria di Dio può liberamente oltrepassare il limite della sua stessa trascendenza e comunicare, per amore, ai puri di cuore la ricchezza infinita dei suoi doni.

« Il viso visibile di Dio (Gen. 32, 30) non significa altro che l'energia e la misericordia di Dio che si manifesta a coloro che ne sono degni, mentre ciò che si designa per il suo viso invisibile è l'essenza di Dio che trascende ogni espressione e visione ».

« I Padri dicono che in Dio c'è qualcosa di incomprensibile, cioè la sua sostanza, ma anche qualche cosa di conoscibile: questo è ciò che circonda la sua essenza, ossia la bontà, la saggezza, la potenza, la divinità, la maestà ».

Dunque l'esistenza di Dio comprende l'essenza incomunicabile e le energie manifestatrici ed operanti nel creato: si tratta di due modalità di esistenza del medesimo Dio, che offre agli uomini una possibilità di conoscenza di sé, non razionale, bensì empirica, mediante delle contemplazioni mistiche del mondo creato, dove il Dio invisibile si rende visibile con la sua potenza e divinità.

Le energie rappresentano il traboccare della natura divina che trascende la sua stessa essenza ed indicano un modo di esistenza della Trinità, fuori dalla sua essenza inaccessibile.

Le energie procedono dalla essenza della Trinità eternamente, irraggiando in amore, saggezza, vita, essere, divinità, e sono anche l'atto, la volontà, le predeterminazioni di Dio che fa essere le creature.

L'energia è una processione naturale di Dio che irraggia dal Padre, attraverso il Figlio, nello Spirito Santo.

L'energia, una e multiforme nelle sue manifestazioni, è come una sovrabbondanza di divinità ed indica inseparabilmente l'atto col quale Dio si manifesta ed il contenuto ontologico di questo atto (Olivier Clément).

In Dio, dunque, si coglie una distinzione indistinta ed una unità distinta. Dio, grazie alla semplicità del suo essere, si trova totalmente ed interamente presente nell'essenza e nelle energie.

A proposito dell'antinomia essenza-energie, che non intacca

per nulla la semplicità di Dio, si legge nel Tomo Sinodico del Concilio di Costantinopoli del 1351 « La prima (essenza) è la causa; le seconde (energie) ciò che procede da questa causa. Né l'unità distrugge la distinzione, né la distinzione contraddice all'unità, e l'una non subisce alcun danno dall'altra ».

Questa tematica antinomica stimola un'esperienza concretamente religiosa; il mistico contempla la luce increata ed è reso luminoso da questa manifestazione divina; si dispone alla pace e alla quiete interiore mediante la preghiera ininterrotta; trasfigurato nel corpo e nell'anima, al di là dei sensi e delle categorie razionali umane, raggiunge la deificazione (Θέωσις), ossia prende parte diretta alla vita di Dio, diventando per grazia ciò che Dio è per natura.

Palamas non aggiunse nulla alla tradizione dell'Oriente cristiano; egli fu solo un geniale interprete di spunti e di elementi teologici che già si trovavano in Ireneo, Gregorio di Nissa, Gregorio di Nazianzo, Basilio, Atanasio, Dionigi l'Areopagita, Massimo il Confessore, Giovanni Damasceno ed in tutta la linea degli esicasti (da Evagrio e Macario, Diadoco di Foticea, Giovanni Climaco fino agli esicasti del XIV secolo).

* * *

Come si intuisce dalle sue « Omilie », Palamas accoglie la teologia come esperienza ecclesiastica eternamente viva.

Partecipazione alla Chiesa significa contatto diretto con la verità, comunione con la grazia divina e deificante, vita entro la « comunione della deificazione » (κοινωνία τῆς θεώσεως).

Palamas si attiene ai dogmi che rappresentano l'anima e l'ossatura della Chiesa e senza i quali la Chiesa stessa non avrebbe ragione alcuna di essere; così la θεώσις dell'uomo e l'accesso al Padre sono opera comune della SS. Trinità, che è il fondamento della Chiesa.

Soprattutto a proposito della vita sacramentale risulta in tutta la sua ampiezza il valore ecclesiale della teologia palamitica.

I sacramenti sono mezzi creati che propagano la grazia increata di Dio. Mediante la grazia conferita dal battesimo l'uomo, purificandosi, rende splendida la sua anima e tutta la sua interiorità « secondo immagine » e vi aggiunge l'efficacia purificatrice che deriva

dalla somiglianza con Dio. Non solo l'anima, bensì anche il corpo è rinnovato in nuova creatura dal battesimo.

L'Eucarestia, poi, permette che i fedeli diventino un solo corpo ed un solo spirito con Cristo: come nel corpo di Cristo abita tutto il pleroma della divinità, così nei fedeli incorporati a Lui abita la SS. Trinità. Questi, mentre si trovano ancora sulla terra, sono contemporaneamente partecipi della nuova vita e diventano cittadini del secolo futuro. Ed è proprio nel sacramento della divina Eucarestia che si realizza già sulla terra il Regno di Dio, come comunione degli uomini nello Spirito Santo.

La Chiesa che è il luogo della SS. Trinità, che ha per capo Cristo, per anima lo Spirito Santo e per membra i fedeli, è, per Palamas, come del resto per i Padri della tradizione orientale, la nuova creazione del Cristo incarnato che ha ricapitolato tutto in Lui (Efes. 1, 10).

Nella sacramentalità della Chiesa si producono con infinita abbondanza i doni di Dio; la preghiera, la contemplazione mistica della luce increata conducono l'uomo alla conoscenza-unione-amore con Dio.

Palamas accostando il monachesimo alla Chiesa ha integrato la pietà individuale nel corpo comunitario della Chiesa sacramentale-liturgica, luogo delle teofanie.

Egli ha così allargato l'idea di Chiesa in una sintesi aperta comprendente l'uomo ed il cosmo, la terra ed il cielo; ha rinnovato la tradizione, senza cambiarla, anzi restituendole il suo volto autentico, e rendendola interprete creatrice della verità rivelata; ha accentuato, in contrasto con le tendenze antropocentriche dell'umanesimo incipiente, il carattere sperimentale e fecondo di frutti spirituali della vita religiosa, parlando a tutti i fedeli senza farsi l'assertore di una qualsiasi gnosi intellettuale separante i perfetti dai non perfetti.

È proprio l'originalità interpretativa e creatrice di Palamas sul piano teologico-sperimentale, che ricollega la Chiesa d'Oriente pre-bizantina e bizantina a quella di oggi.

Piero Scazzoso

ANALECTA HYMNICA GRAECA

vol. VIII-IX: aprile-maggio

A seguito dell'articolo del prof. G. SCHIRÒ in cui sono esposti i criteri e metodi che governano l'edizione degli « *Analecta Hymnica Graeca* », diamo qui qualche indicazione sul contenuto dei volumi di *aprile e maggio* (VIII e IX della serie).

Le commemorazioni contemplate nei volumi stessi rispecchiano i culti della tradizione italo-greca. Premetto ancora che dei due volumi il primo è già edito da due anni, il secondo è in corso di stampa. Noi ricorderemo separatamente e caso per caso i particolari sinassaristici e agiografici in genere, mentre per ciò che concerne le caratteristiche formali e tecniche degli inni ci avvarremo di una panoramica globale.

I canoni contenuti nei due volumi sono in tutto sessantotto: trentasei per il mese di aprile e trentadue per il mese di maggio. Sono esclusi dalla serie, secondo le norme della collana degli « *Analecta Hymnica Graeca* », i canoni tramandati da manoscritti di non sicura tradizione meridionale.

I problemi che subito scaturiscono dal trattamento dei canoni sono diversi. Mi piace qui dare una rassegna, sia pure molto compendiosa, di quelli agiografici. Diremo anzitutto che nelle discrepanze dei contenuti storici con le informazioni sinassaristiche ci siamo appellati prevalentemente agli *Acta Sanctorum* e alle *vite o passiones* già pubblicate.

A titolo di esempio ricordiamo che i sinassari tacciono le storie dei Ss. Florenzio e Diocleziano (12 aprile); dei Ss. 200 martiri sotto Diocleziano (18 aprile); di S. Mauro (1 maggio); S. Neadio (16 maggio). Su alcuni di essi i problemi si estendono perfino all'ortografia del nome stesso del santo. Per citare un esempio: all'11 maggio il testo dello acrostico ci annuncia Armodio, mentre dalle lettere iniziali dei tropari risulterà Ardomio. E così Zosimo (27 aprile) si presenta con la variante Zosimàs.

Le discrepanze delle date commemorative sono molteplici. Esse derivano dal processo delle destinazioni *ad libitum* dei culti nell'ambito dei calendari locali. Allorché la data commemorativa di un santo veniva a coincidere con la commemorazione di un altro santo

locale, l'assegnazione della nuova data veniva spostata in un giorno liturgicamente meno impegnato. S. Ilario nella tradizione meridionale (cd. Vallic. gr. E 54 = Ea) si incontra al 3 aprile, mentre nel Sinassario Costantinopolitano è celebrato al 4 maggio; S. Rufino e Aquilina sono ricordati da un mineo all'otto aprile mentre il Sinassario Costantinopolitano, gli Acta Sanctorum, il Doukakis, l'Agioritis lo pongono al 7 aprile. I Ss. Dema e Protione nella tradizione italiota erano commemorati il 12 aprile, mentre il codice Lauriota I 70, riferendone la vita, lo assegna al 19 maggio; i Ss. Florenzio e Diocleziano nella tradizione meridionale sono celebrati il 12 aprile, nel parigino reg. 2485 al 9 ottobre, mentre nei Laurioti Δ 23, Δ 55 al 10 ottobre. La tradizione meridionale destina S. Agapito al 17 aprile mentre il Sinassario Costantinopolitano al 18 aprile e gli Acta Sanctorum al 20 settembre. I Ss. Massimo, Dada, Quintiliano presso gli Italogreci erano commemorati il 30 aprile, mentre altrove s'incontrano al 13 aprile, 28 aprile, 28 luglio, 2 agosto.

Il nostro elenco potrebbe continuare per un pezzo. Vorremmo tuttavia sottolineare che il significato delle discrepanze di Calendario non può essere sottovalutato perché ogni data porta con sé implicitamente i segni della storia dei singoli culti, nonché possibili indizi dell'origine topografica nella quale i culti stessi erano in vigore. Nello sviluppo interno delle ricerche agiografiche ogni data può costituire un *terminus* indicativo della emigrazione del culto: senza poi dire che ogni fenomeno comporta delle implicazioni relative alla storia della tradizione manoscritta.

Gli autori dei canoni del mese di aprile sono Andrea, Clemente, Evodio, Germano, Giorgio; Giuseppe (il più prolifico), Giuseppe Studita, Simeone Logotheta-Metafrasta, Teofane. Nel mese di maggio si ripetono più o meno gli stessi nomi di innografi con l'aggiunta di Arsenio e dell'Agiopolita. Ma moltissimi sono i canoni adespoti resi anonimi lungo l'iter della tradizione manoscritta. Nel mese di aprile anonimi sono i canoni per Maria Egiziaca (2); Rufino e Aquilina; Florenzio e Diocleziano; Agapito; i 200 martiri; Massimo, Dada e Quintiliano. Nel mese di maggio anonimi sono i canoni per i santi: Mauro, Niceforo, Acacio, Giovanni Teologo, per la Fondazione di Costantinopoli, per S. Mocio, Filippo di Agira, Gliceria, Alessandro (2), Sergio, Filetero, Theotima e Eubioto, Timoteo, Giovanni-Melezio, gli 11250 martiri ed Ermia. È da sottolineare che S. Mauro, meridionale, non era stato mai conosciuto attraverso alcun canone. Nell'interno di ciascuna composizione si incontreranno spunti di studi interessanti per un'agiografia comparata.

Sarà noto a molti studiosi che l'ode seconda è stata, intorno al secolo X espunta dai canoni. Ebbene nella nostra collezione la troveremo in diversi inni (sette per il mese di aprile e otto per il mese di maggio). Ciò depone dell'antichità dei canoni. Esse odi risultano nella tradizione meridionale in quanto i canoni si tramandavano in un'area isolata e lontana dal centro di innovazione che era Costantinopoli.

Altra caratteristica di somma importanza è la presenza di odi polimeliche sconosciute ai minei stampati. Esse sono rarissime nella tradizione manoscritta, inusitate nella sfera costantinopolitana, ma in vigore in quella gerosolimitana. Questa particolarità sino ad oggi si constata nella sola composizione di Andrea Cretese (sec. VIII). E al riguardo va considerato l'interessante fenomeno della corrispondenza della tradizione italiota con quella gerosolimitana: ciò che si constata in modo particolare negli inni più antichi.

Un'altra curiosità, non facile a incontrarsi, è la presenza di canoni alfabetici. Segnaliamo al riguardo quello del dimenticato grande innografo Giorgio e dedicato a Irene, Agapa e Chionia.

Chi sfogli tutti i volumi dei Minei Romani noterà che salvo nella Paracletica e nei Triodia non esistono canoni modulati sullo ἦχος βαρύς. Anche questo è un risultato della cernita operata nel secolo X circa. Ebbene nei nostri volumi incontriamo, modulati sull'ἦχος γ' i canoni antichissimi (sec. VIII-IX) per S. Maria Egiziaca, per Basileo vescovo di Amasia, Pietro Dionisio e Zaccaria, Basilisco e Timoteo vescovo di Prussa. È ancora da considerare che il repertorio irmologico si richiama prevalentemente a quello noto e consueto constatabile dei minei, però vi si aggiungono diversi irmi del tutto prima sconosciuti nella tradizione, taluni dei quali mancano perfino dello stesso repertorio dell'Eustratiadis.

Ci siamo limitati a porre in evidenza solo alcuni degli aspetti del tesoro innografico prima sconosciuto: e direi che si tratta solo degli aspetti più appariscenti. Trascuriamo i molteplici problemi di particolari agiografici, di tradizione filologica, di parentele codicologiche e in una parola di tutta la problematica che emerge dalla critica dei testi raccolti nei due volumi accennati. Tuttavia agli storici di innografia, di melurgia o di agiografia possono ben bastare i semplici accenni di alcune caratteristiche per sentire l'interesse di accedere allo studio diretto nei nostri testi, che costituiranno sempre, e in ogni modo, una reale fonte di studi e di ricerche.

Costantino Nikas

Chiese e Comunità Cristiane in Oriente nei primi cinque secoli

(continuazione di pag. 61 del n. 2, Anno XII)

II. - DIOCESI CIVILE DI ORIENTE

Sede principale: ANTIOCHIA

- 1) *Provincia ecclesiastica di SIRIA I*
Sede metropolitana: ANTIOCHIA
Sedi vescovili: 11
Anasarta, Barcuso, Berea, Calcide, Gabala, Gabula, Gindaro, Nicca, Palto, Salamia, Seleucia Pieria.
- 2) *Provincia ecclesiastica di SIRIA II o CELESIRIA o SYRIA SALUTARIS*
Sede metropolitana: APAMEA
Sedi vescovili: 7
Aretusa, Balanea, Epifania, Larissa, Marianne, Rafanea, Seleucobelo.
- 3) *Provincia ecclesiastica di FENICIA I o MARITTIMA*
Sede metropolitana: TIRO
Sedi vescovili: 14
Antarado, Arado, Arca, Berito, Biblos, Botri, Cesarea di Filippo, Orthosia, Porfireone, Rachea, Sarepta, Sidone, Tolemaide, Tripoli.
- 4) *Provincia ecclesiastica di FENICIA II o LYBANENSIS*
Sede metropolitana: DAMASCO
Sedi vescovili: 11
Abila di Lisania, Conocora, Corada, Danaba, Eliopoli, Emesa, Eurea, Jabruda, Laodicea al Libano, Palmira, Parembole.
- 5) *Provincia ecclesiastica di PALESTINA I*
Sede metropolitana: CESAREA
Sedi vescovili: 32
Amatunte, Antedone, Antipatride, Archelaide, Ascalona, Azoto, Be-

tleme, Bitilio, Dioclezianopoli, Dora, Eleuteropoli, Emmaus, Gaba, Gaza, Gazera, Gerara, Hebron, Jamnia, Jerico, Joppe, Livia, Lidda, Majuma di Gaza, Menoide, Neapolis, Parembola, Rafia, Sarifea, Sebaste, Sozusa, Sicomazon, Zabulon.

6) *Provincia ecclesiastica di Palestina II*

Sede metropolitana: SCITOPOLI

Sedi vescovili: 11

Abila, Capitoliade, Diocesarea, Ecsalo, Elenopoli, Gadara, Ippo, Nazareth, Maximianopoli, Pella Tiberiade.

7) *Provincia ecclesiastica di PALESTINA III o SALUTARIS*

Sede metropolitana: PETRA

Sedi vescovili: 12

Arad, Areopoli, Arindela, Augustopoli, Bacata, Caracmoda, Ela, Elusa, Faran, Feno, Jotapa, Zoara.

8) *Provincia ecclesiastica di SYRIA EUPHRATENSE I*

Sede metropolitana: HIERAPOLIS

Sedi vescovili: 11

Barbalisso, Cirro, Doliche, Europo, Germanicia, Neocesarea, Perre, Samosata, Sura, Urima, Zeugma.

9) *Provincia ecclesiastica di SYRIA EUPHRATENSE II*

Sede metropolitana: SERGIOPOLI

Sedi vescovili: 4

Agrippia, Orisa, Serigene, Zenobia.

10) *Provincia ecclesiastica di MESOPOTAMIA I*

Sede metropolitana: AMIDA

Sedi vescovili: 10

Arsamosata, Belabithene, Betzabda, Cefas, Dadima, Ingila, Martiopoli, Nisibi, Sofene, Zeugma.

11) *Provincia ecclesiastica di MESOPOTAMIA II*

Sede metropolitana: DARA

Sedi vescovili: 3

Nasala, Rando, Resaina.

12) *Provincia ecclesiastica dell'OSROENE*

Sede metropolitana: EDESSA

Sedi vescovili: 12

Batne, Birtha, Callinico, Carre, Circesio, Costantina, Dausara, Hemeria, Marcopoli, Marida, Nea Valentia, Tell-Mahrê.

13) *Provincia ecclesiastica dell'ISAURIA*

Sede metropolitana: SELEUCIA

Sedi vescovili: 31

Adraso, Anemurio, Antiochia minore, Cardabunta, Celenderi, Cestro, Claudiopoli, Codaca, Coropisso, Dalisando, Diocesarea, Domeziopoli, Germanicopoli, Heliosebaste, Hierapolis, Jotapa, Lamo, Lauzado, Musbanda, Neapolis, Olba, Philadelphia minore, Sbida, Sebela, Selino, Syca, Tiziopoli, Zenopoli.

14) *Provincia ecclesiastica di CILICIA I*

Sede metropolitana: TARSO

Sedi vescovili: 7

Adana, Augusta, Corico, Mallo, Pompeiopoli, Sebaste, Zefirio.

15) *Provincia ecclesiastica di CILICIA II*

Sede metropolitana: ANAZARBO

Sedi vescovili: 9

Alessandria inferiore, Castabala, Egea, Epifania, Flaviade, Ireneapolis, Mopsuestia, Roso.

16) *Provincia ecclesiastica di ARABIA*

Sede metropolitana: BOSTRA

Sedi vescovili: 21

Adraa, Bacata, Bosana, Canata, Costanza, Crisopoli, Dionisiade, Erra, Esbo, Eutyne, Gerasa, Maximianopolis, Medaba, Neapolis, Neila, Neve, Phaena, Philippopolis, Saccea, Zorava.

17) *Provincia ecclesiastica di CIPRO*

Sede metropolitana: SALAMINA

Sedi vescovili: 15

Amatunte, Arsinoe, Carpasia, Cerynia, Chitri, Cizio, Curio, Famagosta, Lapito, Neapolis, Nicosia, Pafos, Soli, Tamaso, Tremitonte.

III. - DIOCESI CIVILE DELL'ASIA

Sede principale: EFESO

1) *Provincia ecclesiastica di ASIA I*

Sede metropolitana: EFESO

Sedi vescovili: 37

Adramittio, Algiza, Anea, Anineta, Antandro, Arcadiopoli, Asso, Attea, Aureliopoli, Baretta, Briula, Caloe, Colofone, Cyme, Diosieron, Ege, Elea, Eritre, Euaza, Gargara, Ipepa, Lebedo, Magnesia al Meandro, Mastaura, Metropoli, Mirina, Nea Aule, Nisa, Paleopoli, Pergamo, Perperene, Pitane, Priene, Sion, Temnos, Teos, Tralli.

- 2) *Provincia ecclesiastica di ASIA II*
 Sede metropolitana: SMIRNE
 Sedi vescovili: 3
 Magnesia al Sipilo, Clazomene, Phoecea.
- 3) *Provincia ecclesiastica di CARIA*
 Sede metropolitana: STAVROPOLI
 Sedi vescovili: 30
 Alabanda, Alicarnasso, Alinda, Amizone, Anatetarte, Antiochia al Meandro, Apollonia Salbace, Bargilia, Ceramo, Cibiria, Cidramo, Cnido, Eriza, Harpasa, Heraclea al Latmo, Heraclea Salbace, Hieron, Hyllarima, Jaso, Lorima, Metaba, Mileto, Mylasa, Myndo, Neapolis, Ortosia, Stadia, Stratonicea, Taba, Tapasa.
- 4) *Provincia ecclesiastica di ELLESPONTO*
 Sede metropolitana: CYZICO
 Sedi vescovili: 19
 Abido, Achirac, Adriania, Adrianotera, Baris, Dardano, Germa, Ilio, Lampsaco, Lupadio, Miletopoli, Oca, Pario, Pege, Pionia, Poemaneno, Proconneso, Scepsi, Troade.
- 5) *Provincia ecclesiastica di FRIGIA PACAZIANA I*
 Sede metropolitana: LAODICEA
 Sedi vescovili: 22
 Acmonia, Alia, Appia, Aristio, Attanaso, Bria, Ceretapa, Cidiesso, Colosse, Dioclea, Eluza, Eumenia, Lunda, Pelte, Sanavo, Sebaste, Sibia, Temenotire, Temisionio, Traianopoli, Trapezopoli, Valenza.
- 6) *Provincia ecclesiastica di FRIGIA PACAZIANA II*
 Sede metropolitana: HIERAPOLIS
 Sedi vescovili: 10
 Ancira Ferrea, Attuda, Cadi, Dionisiopoli, Ezani, Metellopoli, Mossina, Phoba, Sinao, Tiberiopoli.
- 7) *Provincia ecclesiastica della FRIGIA SALUTARE I*
 Sede metropolitana: SINNADA
 Sedi vescovili: 20
 Amadassa, Augustopoli, Aurocla, Bruzo, Cinnaborio, Dafnuzio, Dorileo, Eucarpia, Fitea, Ieropoli, Ipso, Licaonia, Lisiade, Mero, Mideo, Nacolia, Otro, Primnesso, Sibidonda, Stettorio.
- 8) *Provincia ecclesiastica della FRIGIA SALUTARE II*
 Sede metropolitana: AMORIO
 Sedi vescovili: 6
 Claneo, Cotieo, Docimio, Filomelio, Poliboto.

9) *Provincia ecclesiastica della LICIA*

Sede metropolitana: MIRA

Sedi vescovili: 37

Acalisso, Acarasso, Antifello, Aperle, Araxa, Arnea, Aricanda, Balbura, Budon, Calynda, Candiba, Cauno, Choma, Comba, Coridala, Cyane, Eudocia, Idebesso, Lebesso, Limira, Marciana, Mastaura, Melone, Nisa, Oenoanda, Olimpo, Patara, Phaselis, Phellus, Pinara, Podalia, Rodiapolis, Sidyma, Telmisso, Tlos, Xanthus, Zenopolis.

10) *Provincia ecclesiastica della LIDIA*

Sede metropolitana: SARDI

Sedi vescovili: 28

Acrasso, Apolloni, Apollonosieron, Attalea, Aureliopoli, Bagi, Blaundo, Cerasa, Daldis, Gordo, Hermocapelia, Hierocesarea, Hyrcanis, Lipara, Meonia, Mesotymolo, Mostene, Philadelfia, Saitta, Sala, Satala, Silando, Stratonicea, Tabala, Tiatira, Tracula, Tralli, Tripoli.

11) *Provincia ecclesiastica della LICAONIA*

Sede metropolitana: ICONIO

Sedi vescovili: 19

Amblada, Barata, Cana, Corna, Derbe, Ecdaumava, Homona, Hyda, Ilistra, Isauropoli, Laranda, Listra, Misthia, Perta, Psibela, Pyrgos, Rhoina, Sauatra, Vasada.

12) *Provincia ecclesiastica della PAMFILIA I*

Sede metropolitana: SIDE

Sedi vescovili: 14

Aspendo, Carallia, Case, Colibrasso, Coracesio, Cotenna, Dalisando, Etenna, Isba, Lirbe, Orimna, Selge, Semmea, Siedra.

13) *Provincia ecclesiastica della PAMFILIA II*

Sede metropolitana: PERGE

Sedi vescovili: 23

Andeda, Ariasso, Attalea, Codrula, Colbasa, Comana, Cremna, Eudociade, Isinda, Lagina, Lysinia, Magido, Massimianopoli, Paleopoli, Panemotico, Petnelisso, Pogla, Silio, Sinda, Termesso, Trebenna, Verbe.

14) *Provincia ecclesiastica della PISIDIA*

Sede metropolitana: ANTIOCHIA DI PISIDIA

Sedi vescovili: 24

Adada, Adrianopoli, Apamea Ciboto, Atenia, Baris, Binda, Conana, Laodicea Combusta, Limne, Malo, Metropoli, Neapolis, Pappa,

Parlais, Prostanta, Sagalasso, Seleucia Ferrea, Siniando, Sozopoli,
Titiasso, Tymando, Tymbriade, Tyrieo, Zarzela.

15) *Provincia ecclesiastica delle ISOLE*

Sede metropolitana: RODI

Sedi vescovili: 16

Andros, Astypalea, Carpathos, Chios, Cos, Jos, Lemnus, Leros,
Milo, Naxos, Nisiro, Paro, Samos, Santorino, Syra, Tinos.

16) *Provincia ecclesiastica dell'ISOLA di LESBO*

Sede metropolitana: MITILENE

Sedi vescovili: 4

Eresso, Methymna, Strongyle, Tenedo.

IV. - DIOCESI CIVILE DEL PONTO

Sede principale: CESAREA DI CAPPADOCIA

1) *Provincia ecclesiastica di CAPPADOCIA I*

Sede metropolitana: CESAREA di Cappadocia

Sedi vescovili: 4

Camuliana, Ciscisso, Nissa, Terme.

2) *Provincia ecclesiastica di CAPPADOCIA II*

Sede metropolitana: TYANA

Sedi vescovili: 3

Cybistra, Faustino, Sasima.

3) *Provincia ecclesiastica di CAPPADOCIA III*

Sede metropolitana: MOCISSO

Sedi vescovili: 4

Colonia, Doara, Nazianzo, Parnasso.

4) *Provincia ecclesiastica di BITINIA I*

Sede metropolitana: NICOMEDIA

Sedi vescovili: 13

Apamea, Appolloniade, Basilinopoli, Cadossia, Cesarea, Cio, Daf-
nusia, Dascilo, Hadriano ad Olympum, Helenopoli, Neocesarea,
Preneto, Prusa.

5) *Provincia ecclesiastica di BITINIA II*

Sede metropolitana: NICEA

Sedi vescovili: 6

Gordoserba, Linoe, Massimiana, Mela, Modra, Numerico, Taio.

- 6) *Provincia ecclesiastica di BITINIA III*
Sede metropolitana: CALCEDONIA
(senza sedi vescovili suffraganee)
- 7) *Provincia ecclesiastica di GALAZIA I*
Sede metropolitana: ANCIRA
Sedi vescovili: 7
Aspona, Cinna, Juliopolis, Lagania, Mniso, Tavio, Verinopoli.
- 8) *Provincia ecclesiastica di GALAZIA II*
Sede metropolitana: PESSINONTE
Sedi vescovili: 8
Eudossia, Germa, Germia, Giustianopoli, Myrica, Orcisto, Petinesso, Trocmade.
- 9) *Provincia ecclesiastica di ELENOPONTO*
Sede metropolitana: AMASEA
Sedi vescovili: 7
Amiso, Andrappa, Euchaita, Ibora, Sinope, Zaliche, Zela.
- 10) *Provincia ecclesiastica di ONORIADE*
Sede metropolitana: CLAUDIOPOLI
Sedi vescovili: 5
Adrianopoli, Cratia Flaviopoli, Heraclea Pontica, Prusias ad Hypium, Tio.
- 11) *Provincia ecclesiastica di PAFLAGONIA*
Sede metropolitana: GANGRA
Sedi vescovili: 5
Amastris, Dadybra, Jonopoli, Pompeiopoli, Sora.
- 12) *Provincia ecclesiastica del PONTO POLEMONIACO*
Sede metropolitana: NEOCESAREA
Sedi vescovili: 5
Cerasonte, Comana Pontica, Polemonio, Riseo, Trebisonda.
- 13) *Provincia ecclesiastica di ARMENIA I*
Sede metropolitana: SEBASTEA
Sedi vescovili: 6
Berissa, Colonia, Nicopoli, Pedactoe, Satala, Sebastopoli.
- 14) *Provincia ecclesiastica di ARMENIA II*
Sede metropolitana: MELITENE
Sedi vescovili: 7
Arabisso, Arca, Ariaratia, Comana, Cucuso.
- 15) *Provincia ecclesiastica di ARMENIA III*
Sede metropolitana: CAMACO
Sedi vescovili: 3
Acilisene, Citarizo, Teodosiopoli (Erzerum)

V. - DIOCESI CIVILE DI TRACIA

Sede principale: COSTANTINOPOLI

- 1) *Provincia ecclesiastica di EUROPA*
Sede metropolitana: ERACLEA (poi Costantinopoli)
Sedi vescovili: 27
Apro, Arcadiopoli, Atira, Bizia, Calcide, Callipoli, Cariopoli, Cela, Chersoneso, Daonio, Derco, Drizipara, Esamilio, Garella, Lizico, Madito, Medea, Metre, Pamfilo, Panio, Peistasi, Redesto, Sabadia, Selymbria, Sergenza, Teodoropoli, Zorolo.
- 2) *Provincia ecclesiastica di TRACIA*
Sede metropolitana: *FILIPPOPOLI di Tracia*
Sedi vescovili: 10
Agatonice, Beroe, Costanza, Dioclezianopoli, Diospoli, Leuce, Litzizza, Nicopoli al Nesto, Scutario, Sebastopoli.
- 3) *Provincia ecclesiastica di EMINONTO*
Sede metropolitana: ADRIANOPOLI:
Sedi vescovili: 11
Agatopoli, Anchialo, Brisi, Bucellio, Bulgarofigo, Deulto, Mesembria, Nicea inferiore, Plotinopoli, Scopelo, Sozopoli.
- 4) *Provincia ecclesiastica di MESIA INFERIORE*
Sede metropolitana: MARCIANOPOLI
Sedi vescovili: 7
Abritto, Appiaria, Dorostoro, Nicopoli all'Jantra, Nove, Odesso, Transmarisca.
- 5) *Provincia ecclesiastica di RODOPE*
Sede metropolitana: TRAIANOPOLI
Sedi vescovili: 10
Anastasiopoli, Cypsela, Enos, Macra, Maronea, Massimianopoli, Mosinopoli, Periteorio, Rusio, Xante.
- 6) *Provincia ecclesiastica di SCIZIA*
Sede metropolitana: TOMI
Sedi vescovili: 3
Istropoli, Novidunio, Tropeo.
- 7) *Provincia ecclesiastica di ZECHIA*
Sedi vescovili: 5
Bosporo, Chersoneso, Fulli, Nicopsi, Sugdea.

Aristide Brunello

Chiesa Ortodossa di GRECIA

(continuazione di pag. 66 del n. 2, Anno XII)

L'Amministrazione sinodale - Commissioni sinodali permanenti e particolari

L'amministrazione sinodale della Chiesa di Grecia è composta dalle seguenti commissioni sinodali permanenti (C.S.P.) i cui compiti sono:

- a) Lo studio e l'elaborazione delle questioni per l'ordine del giorno delle assemblee del S.S.G. e la preparazione delle rispettive relazioni e rapporti
- e b) l'esecuzione delle decisioni del S.S.G. e del S.S.P.

Le commissioni sinodali sono:

- 1) Commissione permanente per il funzionamento della Segreteria generale del Santo Sinodo permanente.
- 2) Commissione permanente sulle questioni concernenti il dogma, la morale, il diritto canonico e la legislazione ecclesiastica.
- 3) Commissione permanente per le questioni riguardanti il culto divino, l'arte, la musica ecclesiastica e i monumenti cristiani.
- 4) Commissione permanente per la formazione dei chierici.
- 5) Commissione permanente per le relazioni interortodosse, ecumeniche e riguardanti le missioni.
- 6) Commissione permanente per la stampa e i mezzi di comunicazione sociale.
- 7) Commissione permanente per l'educazione cristiana della gioventù.
- 8) Commissione permanente per la promozione della vita monastica.
- 9) Commissione permanente per l'organizzazione dell'attività pastorale della Chiesa.
- 10) Commissione permanente per le questioni economiche della Chiesa.

Ognuna delle suddette commissioni sinodali permanenti è composta da membri permanenti e membri eletti. I membri permanenti sono scelti

tra i metropolitani, invece i membri eletti tra i chierici e i laici. Queste commissioni sono presiedute da un metropolita membro del S.S.P. I membri permanenti del C.S.P. scelti tra i vescovi in funzione sono designati per un periodo di tre anni dal S.S.G. sotto proposta del S.S.P. I membri eletti con i loro sostituti sono proposti dai membri permanenti e per un periodo di tre anni.

L'Arcivescovo di Atene

All'Arcivescovo di Atene e di tutta la Grecia spetta anche l'incarico amministrativo di mettere in esecuzione le decisioni dei corpi ecclesiastici, la cui esecuzione, per legge speciale, non viene affidata ad altri organi ecclesiastici.

Organizzazione amministrativa regionale della Chiesa

Gli organi amministrativi regionali sono:

— 1) *L'Arcivescovo di Atene*, il quale nella qualità di pastore dell'archidiocesi di Atene, come tutti i metropolitani residenziali, esercita nei limiti del suo territorio le funzioni e i poteri previsti dai canoni, dalle leggi dello Stato e dagli ordinamenti ecclesiastici della Chiesa di Grecia.

Per la sua elezione sono previste due tappe: il Santo Sinodo della Gerarchia indica tre candidati tra cui, per decreto reale promulgato su proposta del Consiglio dei ministri, ne viene eletto uno.

L'Arcivescovo di Atene e i metropolitani della Chiesa di Grecia prestano dinanzi al Re il giuramento seguente: « Io attesto, sulla mia dignità di Gerarca, che voglio compiere con la Grazia divina i miei doveri di Gerarca, con tutta la mia diligenza e tutte le mie forze, osservando fermamente i divini e santi Canoni apostolici e sinodali e le sante Tradizioni.

Io attesto, sulla mia dignità di Gerarca, fedeltà al Re costituzionale di Grecia, obbedienza alla Costituzione e alle Leggi dello Stato ».

I vescovi titolari prestano lo stesso giuramento di fronte al loro metropolita.

— 2) *I metropolitani*, sono i vescovi residenziali (diocesani) e non i capi di una regione ecclesiastica com'era nell'antichità.

L'art. 20, par. 3 prescrive che « le qualità richieste per l'eleggibilità all'episcopato, la procedura e la formazione delle liste dei candidati, la facoltà di eleggere e d'intronizzare i Gerarchi, sono regolate dal Decreto

regio promulgato una volta per tutte, su proposta del Ministro dell'educazione nazionale e dei culti, previo avviso del Santo Sinodo della Gerarchia. Da questo stesso decreto regio è indicato anche il numero dei metropolitani o vescovi titolari ».

L'elezione dei metropolitani segue la stessa procedura prevista per la elezione dell'arcivescovo, con l'eccezione che la lista dei tre candidati viene formata dal Santo Sinodo permanente.

— 3) *I vescovi titolari.* Nella Chiesa di Grecia esistono anche i vescovi titolari. La giurisdizione di questi è regolata sia per materia che per delegazione di poteri.

La giurisdizione per materia corrisponde ad un settore determinato di attività (ad es. il metropolita delle forze armate); la giurisdizione per delega è quella concessa ai vescovi ausiliari dal metropolita residenziale (es. esercitare la pastorale in un settore particolare della diocesi).

— 4) *Le assemblee diocesane generali.* In ogni metropoli (diocesi) viene costituita un'assemblea diocesana generale composta da chierici e laici. Tale assemblea è competente per tutte le questioni pastorali, missionarie, caritative ed educative della diocesi e per le questioni finanziarie.

— 5) *I consigli ecclesiastici metropolitani (diocesani).* In ogni metropoli è in funzione un consiglio ecclesiastico metropolitano composto da membri permanenti ed eletti, e presieduto dall'Ordinario. Ne fanno parte chierici e laici. Sua competenza principale è la coordinazione delle diverse attività pastorali, caritative, educative ed economiche della diocesi.

— 6) *Il vicario generale e i vicari episcopali.* In ogni metropoli sono designati dall'Ordinario del luogo un vicario episcopale generale e diversi altri vicari episcopali a cui spetta di mettere in esecuzione le decisioni degli organi amministrativi diocesani. Il vicario generale ha la giurisdizione e i poteri che gli vengono conferiti per delega dal proprio Ordinario. Inoltre c'è pure un certo numero di vicari che esercitano le loro funzioni presso alcune parrocchie.

In ogni metropoli esistono più zone diocesane che hanno ognuna per capo un vicario episcopale. Tutte, invece, le zone diocesane sono sotto la giurisdizione del vicario episcopale generale. Quest'ultimo sorveglia tutti i settori dell'attività ecclesiastica come rappresentante autorizzato dal vescovo del luogo. In ogni metropoli non possono esserci più di 15 vicari episcopali.

I poteri conferiti per delega dall'Ordinario ai vicari episcopali sono: 1) rilasciare permessi di matrimonio nel territorio a lui affidato, 2) l'esercizio di sorveglianza sui chierici e il personale ecclesiastico del suo territorio, 3) la redazione di relazioni sui chierici e sul personale ecclesiastico, 4) la responsabilità della buona e retta amministrazione finanziaria delle chiese e oratori del suo territorio, 5) il dovere di provvedere e coordinare con i parroci e il personale ecclesiastico l'opera pastorale, catechetica ed amministrativa del proprio territorio, 6) la sorveglianza sull'ordine ecclesiastico, sulla conservazione dei libri parrocchiali e degli archivi, sul mantenimento della chiesa, dei cimiteri ecc., 7) seguire lo stato di formazione religiosa, spirituale, morale dei fedeli e la maniera con cui i parroci affrontano tali problemi nelle loro parrocchie, 8) provvedere all'esecuzione degli ordini del vescovo e del vicario generale.

Ogni vicario episcopale, tramite il vicario generale, redige ogni anno una relazione al metropolita sullo stato pastorale del suo territorio.

Il vicario episcopale generale deve possedere il diploma di studi teologici universitari o di un'altra scuola teologica a livello universitario ed essere già stato almeno per due anni vicario episcopale.

Nota storica sull'elezione dei vescovi in Oriente

— a) *Fino a Giustiniano*: in Oriente nei primi secoli i vescovi erano eletti dall'insieme dei membri della Chiesa, clero e popolo, con la partecipazione e la conferma del Sinodo provinciale. Ma il modo di procedura dell'elezione non è ben noto.

— b) *Nel periodo di Giustiniano*: tre candidati venivano proposti dal clero e dai nobili della città, quindi il metropolita ne eleggeva uno.

— c) *Periodo dopo Giustiniano*: per quanto riguarda l'elezione del vescovo, il Sinodo provinciale proponeva tre candidati tra cui il metropolita (presidente del sinodo provinciale) ne eleggeva uno. Per l'elezione del metropolita, il sinodo patriarcale, senza la partecipazione del Patriarca, proponeva tre candidati, tra i quali il Patriarca ne eleggeva uno.

Per l'elezione del Patriarca, invece, il Sinodo patriarcale proponeva tre candidati e l'imperatore ne designava uno. Tuttavia egli poteva in effetti eleggerne un altro non proposto dal Sinodo patriarcale.

— d) *Periodo della dominazione Turca*: 1) I vescovi venivano eletti dai Sinodi provinciali. 2) I metropoliti dal Sinodo patriarcale e 3) I patriarchi, prima dell'anno 1860 dal Sinodo « endimousa », con la par-

tecipazione di laici nobili; dopo il 1860 dall'Assemblea elettorale in cui era rappresentato pure l'elemento laico. L'assemblea proponeva tre candidati ed i vescovi membri dell'Assemblea ne eleggevano uno. Il Governo turco poteva escludere dalla lista dei candidati chi non gli era gradito.

— e) *Dopo la liberazione della Grecia:*

- 1) secondo le leggi S' e SA' (1852) il Sinodo dei vescovi proponeva tre nomi ed il Re ne eleggeva uno.
- 2) secondo il Decreto legislativo del 1923 i vescovi venivano eletti senza l'intervento del Governo.
- 3) secondo il Decreto legislativo del 1925 l'elezione dei vescovi veniva fatta secondo le leggi S' e SA'.
- 4) secondo la legge del 1932 la maggioranza dei vescovi proponeva tre nomi ed il ministro dei culti ne eleggeva uno.
- 5) secondo la legge del 1938 il Sinodo permanente proponeva tre nomi tra cui il Re ne eleggeva uno. Tale procedura vige ancora oggi.
- 6) secondo il decreto legislativo del 1941 spettava al Santo Sinodo permanente eleggere i vescovi.
- 7) secondo il Decreto regio del 1959 i metropolitani (vescovi residenziali) sono eletti dal Santo Sinodo della Gerarchia con voto segreto. Per quanto riguarda le modalità, viene letto colui che ottiene la maggioranza relativa.

L'Arcivescovo di Atene viene eletto dalla Gerarchia in due fasi: nella prima il candidato deve ottenere la maggioranza relativa; nella seconda fase invece la stessa persona deve ottenere la maggioranza assoluta.

Qualità richieste per l'eligibilità all'episcopato

Per essere inserito nella lista di quelli che sono eleggibili all'episcopato, il candidato deve possedere le qualità seguenti:

- 1) essere cittadino greco oppure di origine greca.
- 2) essere chierico celibatario.
- 3) avere una fede sincera e sana e distinguersi per la sua prudenza e la sua vita irreprensibile.
- 4) possedere la licenza in teologia di una Università greca o dalla scuola teologica di Halki.
- 5) avere più di quarant'anni.

- 6) non essere stato condannato da nessun tribunale ecclesiastico o civile.
- 7) essere stato già ordinato chierico da almeno quindici anni, possedere la licenza in teologia da almeno dieci anni ed aver risieduto realmente in un convento per almeno dieci anni.

Il vescovo canonicamente eletto, consacrato ed intronizzato non può essere deposto dalla sua sede se non in seguito ad una condanna di deposizione resa irrevocabile dal tribunale sinodale. Questo tribunale, secondo la legge 214/67, può condannare un vescovo alla deposizione se risulta che egli ha perduto agli occhi del popolo fedele « la buona testimonianza esterna », cioè la buona reputazione.

Il vescovo può anche essere esonerato dalle sue funzioni pastorali per ragioni di salute oppure per altre gravi ragioni per cui è incapace di svolgere le sue attività. Secondo la legge 214/67 quando il Santo Sinodo, dopo previa diagnosi di tre professori della facoltà di medicina dell'università di Atene e di Salonicco, constata che un vescovo è ormai inabile ad esercitare le sue funzioni pastorali per ragioni di salute, può dichiarare la sede vacante. Questa facoltà spetta anche al ministro dei culti, il quale, secondo l'art. 5 della legge 4589/66, ha diritto di sollecitare una diagnosi della commissione medica di cui sopra, sullo stato di salute di un vescovo. Se questa diagnosi dichiara l'inabilità fisica del vescovo, il ministro invia il risultato dell'esame medico al Santo Sinodo, il quale è obbligato ad esonerare il vescovo dalle sue funzioni.

L'organizzazione parrocchiale

— 1) *Parroci e loro vicari.* Il parroco dirige e presiede l'assemblea parrocchiale ed il consiglio ecclesiastico parrocchiale. Rappresenta il vescovo del luogo nel territorio della sua parrocchia. È responsabile della direzione spirituale e della santificazione dei membri della sua parrocchia, del controllo del governo, dell'amministrazione degli affari ecclesiastici parrocchiali e finanziari, e di tutto ciò che concerne il progresso spirituale e materiale della parrocchia.

Nelle parrocchie in cui vi sono più di trentamila fedeli possono essere nominati dei vicari parrocchiali, uno per ogni frazione di quattro mila persone. Il parroco ha autorità sui vicari che possono essere da tre a dieci.

Il parroco è nominato dal vescovo secondo la seguente prassi: nel corso di un mese, da quando è vacante il posto del parroco, il vescovo

annuncia nel bollettino ufficiale della Chiesa di Grecia « Ekklesia », oppure nella stampa locale, un concorso e invita quelli che desiderano occupare questo posto di presentare i documenti previsti dalla legge che indichino le loro qualità formali. Secondo l'art. 34 dell'ordinamento 2 del Santo Sinodo i parroci sono designati nel modo seguente:

a) per le città che hanno più di quarantamila abitanti sono scelti quelli che hanno la licenza in teologia, oppure di qualsiasi altra facoltà.

b) per le città che hanno una popolazione fino a quarantamila abitanti sono scelti quelli che sono iscritti almeno al terzo anno di una facoltà teologica oppure quelli che possiedono il diploma di qualsiasi seminario maggiore.

e) per le piccole città che hanno fino a cinquemila abitanti vengono scelti quelli che hanno terminato il liceo in una scuola ecclesiastica.

d) per i villaggi, che hanno fino a duemila fedeli, invece quelli che hanno il certificato di una scuola ecclesiastica inferiore.

Data tuttavia la mancanza di sacerdoti possono essere nominati parroci, fedeli che non hanno frequentato seminari, ma che hanno una sufficiente preparazione culturale (professori di scuole elementari ecc.).

Per essere nominato parroco, il sacerdote che vuol prendere parte al concorso indetto dal vescovo del luogo, deve presentare alla Curia vescovile una domanda accompagnata dai documenti seguenti:

- 1) cittadinanza ellenica.
- 2) certificato di servizio militare oppure di legale dispensa.
- 3) certificato di non essere stato condannato alla perdita dei diritti civili.
- 4) certificato di legalità.
- 5) certificato di non essere stato condannato da alcun tribunale penale.
- 6) certificato di studi.
- 7) certificato medico.
- 8) certificato attestante che il candidato e la sua consorte sono sposati in primo matrimonio.

Quanto al trattamento dei parroci la Carta costituzionale prevede quattro categorie di sacerdoti:

1) licenziati in teologia: essi in Grecia sono 420 preti ossia il 6% del numero totale dei 7007 preti di parrocchia.

2) quelli che possiedono diploma di scuole ecclesiastiche, che comporta sette anni di studio dopo le elementari, oppure un diploma di semi-

nario maggiore, che comporta due anni di studio dopo la licenza liceale; questi sono 2123 preti cioè il 30,2%.

3) quelli che hanno ottenuto il certificato di un seminario minore, che comporta due anni di studio dopo le elementari, che sono 3481 preti cioè il 49%.

4) quelli che hanno ricevuto o meno il certificato di scuola elementare, che sono 983 preti cioè il 14%.

— II) *L'Assemblea parrocchiale.*

In ogni parrocchia esiste un'Assemblea parrocchiale composta dal parroco, in qualità di presidente, dagli altri sacerdoti al servizio della parrocchia, dai cantori e dai laici rappresentanti i fedeli della parrocchia. Quest'Assemblea si riunisce in sessione ordinaria una volta l'anno e in modo straordinario ogni qual volta ciò è opportuno. Le competenze di tale Assemblea sono:

a) decidere sui lavori da intraprendere per la chiesa parrocchiale.

b) assicurare i mezzi e le condizioni per l'esecuzione del programma di lavoro spirituale parrocchiale.

c) coordinare le attività (pastorali, catechetiche, caritative ecc.) della parrocchia.

— III) *Il Consiglio parrocchiale.*

In ogni parrocchia è in funzione un Consiglio ecclesiastico composto dal parroco e da quattro membri laici. Sua competenza speciale è l'amministrazione materiale della parrocchia ed in modo particolare della chiesa parrocchiale.

— IV) *Commissioni parrocchiali.*

In ogni diocesi vengono costituite, con l'accordo del vescovo, delle commissioni speciali che provvedono al progresso spirituale e materiale della parrocchia e dei suoi membri.

Demetrio Salachas



Sofia. Il maestoso duomo di Alessandro Nevski

IN UN CLIMA DI CALORE E DI FRATERNITÀ CRISTIANA

Recente visita alla
Chiesa ortodossa di **BULGARIA**

L'unione dei cristiani potrà più facilmente realizzarsi attraverso la nostra reciproca conoscenza, attraverso i nostri contatti, attraverso queste nostre visite fatte con molta semplicità, in un'atmosfera di fraternità, di simpatia, di stima, di amore.

Sensibili ai problemi che interessano l'unione dei cristiani e particolarmente attratti da un sincero desiderio di conoscere l'Oriente ortodosso, il Card.

Francesco Carpino, assieme all'Arciv. di Siracusa, Mons. Giuseppe Bonfiglioli, e al Vesc. di Cefalù, Mons. Calogero Lauricella, accompagnati da alcuni

sacerdoti e laici interessati agli stessi problemi, hanno visitato nel luglio scorso (dal 18 al 26) la Chiesa ortodossa di Bulgaria.

Questo viaggio si inserisce e va spiegato nel contesto dei precedenti viaggi o pellegrinaggi, voluti e realizzati negli anni scorsi dallo stesso Card. Carpino: a) « La Crociera della fraternità » (Cfr. « Oriente Cristiano », X (1970) n. 3), che vide l'Em.mo Card. Francesco Carpino, allora Arciv. di Palermo, assieme all'Episcopato siculo e a circa 300 crocieristi, provenienti da tutte le Diocesi di Sicilia, incontrarsi a livello ecclesiale ed in forma ufficiale con i Capi e i rispettivi S. Sinodi delle Chiese ortodosse di

Grecia e di Creta e con S.S. Atenagora, Patriarca ecumenico di Costantinopoli; b) la visita alla Chiesa ortodossa di Romania, effettuata nel luglio 1971 (Cfr. « Oriente Cristiano », XI (1971), n. 3, pagg. 73-93) che, sebbene abbia avuto un carattere strettamente privato, tuttavia si è indubbiamente rivelata assai feconda per le speranze che essa ha suscitato per il futuro delle relazioni della Chiesa cattolica con la Chiesa ortodossa romana.

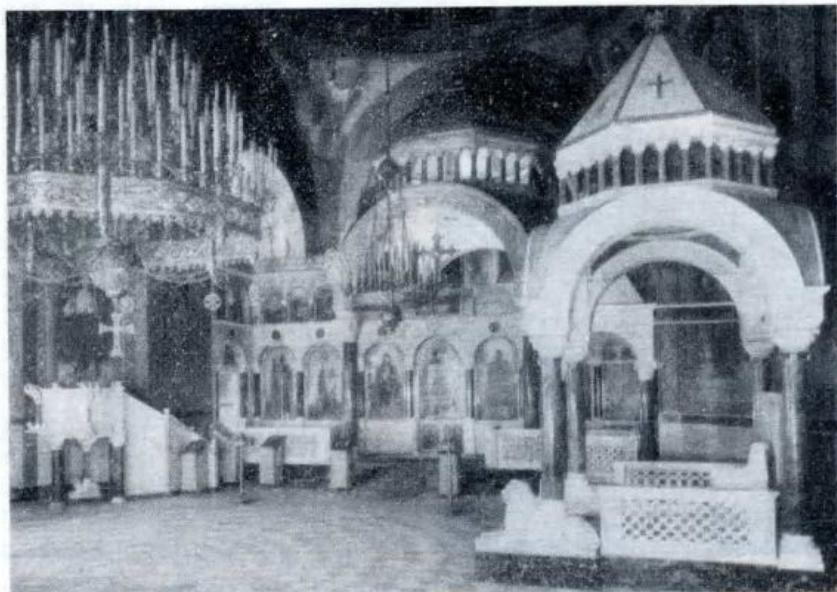
Questa visita alla Chiesa ortodossa di Bulgaria ha allargato ancora più l'orizzonte ecumenico dei visitatori delle Chiese locali cattoliche e dei loro fratelli ortodossi bulgari. In en-



Sofia. Una sala del S. Sinodo



Sofia. L'interno del duomo di Alessandro Nevski



trambi essa ha suscitato spontanei sentimenti di fraternità e di fede nonché ardente desiderio che questi incontri divengano sempre più pieni, fecondi, totali.

L'accoglienza riservata al Cardinale, ai due Vescovi e al loro seguito, è stata squisitamente orientale: un'ospitalità generosa e completa, così come dei fratelli saprebbero offrirla ad altri loro fratelli.

« Siate i benvenuti in questa terra di Bulgaria, perché portate la benedizione e la santità degli Apostoli Pietro e Paolo e, nello stesso tempo, la fratellanza, la pace, la carità e l'amore fra i due popoli cristiani, cattolici ed ortodossi ». Sono queste le parole del rappresen-



Veduta del Monastero di Rila

tante del Patriarca Massimo con cui veniva accolto il gruppo dei pellegrini cattolici.

E il Card. Carpino, anche a nome del suo seguito, ha avuto modo di esternare i sentimenti di riconoscenza nei vari incontri avuti con la Gerarchia ortodossa bulgara, visitando cattedrali e monasteri, rivivendo i ricordi della gloriosa storia della Chiesa e della Nazione bulgara.

« Siamo profondamente commossi e grati — diceva il Card. Carpino al termine della S. Liturgia nella cattedrale ortodossa di Sofia — per le parole di benvenuto, di saluto e di augurio che ci sono state rivolte con tanta benevolenza.

Questo primo incontro con la venerata Chiesa ortodossa di Bulgaria si realizza in una cornice di splendore, di arte, di canti che sanno più di cielo che di terra, nella magnificenza cioè del rito liturgico, al quale abbiamo assistito con sentimenti di gioia, di emozione, di profonda ammirazione.

È un rito che ci ha raccolti nella espressione della preghiera della fede, dell'amore.

La nostra venuta in questa terra di Bulgaria non poteva avere inizi più lieti, non poteva suscitare impressioni più felici.

Eleviamo insieme la nostra penitente orazione a Dio, Pa-



Il Card. Carpino ringrazia il Vicario Patriarcale per l'indirizzo di benvenuto rivoltogli

dre di tutti, a Cristo, nostro fratello, alla Chiesa, nostra madre, perché possiamo sempre più conoscerci fratelli nell'unità, nella pienezza della verità, nell'ardore della carità.

Rivolgendo il saluto alla Nazione bulgara, esprimendo la nostra ammirazione per la venerata Chiesa ort. di Bulgaria, anche a nome degli Ecc.mi Vescovi di Siracusa e di Cefalù e dei confratelli che ci accompagnano, intendiamo far giungere a S. Beatitudine il Patriarca Massimo e al suo S. Sinodo, alla Gerarchia ortodossa e a tutti i fedeli bulgari, i sensi della profonda gratitudine per questa accoglienza così cordiale, così

generosa e — mi si consenta — così particolarmente affettuosa ».

Gli ospiti cattolici hanno potuto visitare in lungo e in largo la Bulgaria, dovunque accolti con sentimenti di simpatia e di fraternità, ovunque fatti segno a particolari attenzioni: nelle chiese e nei monasteri il loro arrivo era annunciato dal suono festoso delle campane, seguiva la celebrazione della divina Liturgia o dei Vespri o di un breve rito sacro. Il Card. Carpino con a fianco i due Vescovi, sedendo sul trono episcopale del coro, assieme ai presenti seguiva con particolare raccoglimento lo svolgersi delle cerimonie. Dai

volti di tutti traspariva la gioia intima di sentirsi affratellati nella preghiera, di assaporare il clima di unità che dovrà regnare quando tutti i cristiani potranno mangiare alla stessa Mensa e bere allo stesso Calice.

Assai significativi sono stati dovunque i discorsi che, alla presenza dei fedeli, venivano scambiati tra le Autorità ecclesiastiche bulgare e gli Ecc.mi Gerarchi cattolici. Commoventi le preghiere che, per l'occasione, venivano recitate da ortodossi e cattolici, e il canto del « Pater noster », intonato dal Cardinale, ed eseguito a chiusura di ogni liturgia.

Memorabili specialmente le tappe di Sofia, Plovdiv, Veliko

Tirново, la sosta al sacrario e alla chiesa dei caduti di Shipka, la visita ai monasteri di Rila, Backovo e Préobranjeski.

Rila è stato il primo monastero bulgaro visitato. Ivi, dopo aver assistito ai Vespri solenni, prendendo la parola il Card. Carpino diceva fra l'altro: « Al termine di questo sacro rito ci siamo prostrati a venerare le reliquie di S. Giovanni di Rila. In questa nostra manifestazione di devozione abbiamo chiaramente indicato che questo splendore di arte e di liturgia non è che un riflesso dello splendore della fede che ha come particolari validi testimoni S. Giovanni di Rila e in Lui tutta la Chiesa ort. di Bulgaria



Rila. Un momento della cerimonia dei Vespri



Rila. Un prezioso ricamo su stoffa del museo del monastero

nella costruzione e nella magnificenza di questo tempio, dedicato alla Vergine Ss.ma, per cui ci sentiamo tutti uniti in questi valori fondamentali della nostra Chiesa, del nostro culto, della nostra vita cristiana.

Essi, infatti, ci parlano di comunione, di unità.

Accogliendo il voto espresso dal Rev.mo Superiore, formuliamo questa preghiera: che l'atmosfera di unità che respiriamo in questo sacro ambiente possa realizzarsi in tutta la sua estensione, in tutta la sua ricchezza, attuando quello che è il voto e la preghiera di Cristo Signore: "che siano tutti un cor solo ed un'anima sola", e questa unità che in Dio risplende si rifletta

in quanti siamo figli di Dio ».

Inconcepibile in Bulgaria parlare di ecumenismo, di unione dei cristiani, senza che il discorso si facesse scivolare sulla tanta venerata figura di Papa Giovanni XXIII, del Nunzio Apostolico Angelo Roncalli, così come l'avevano conosciuto ed apprezzato colà negli anni 1925-1935.

Sia i cattolici latini che i cattolici orientali, con i quali si ebbero più incontri, sia ancora gli ortodossi, tutti in Bulgaria serbano il più bel ricordo di Papa Roncalli, rievocandolo con parole di devozione ed ammirazione.

Dopo aver ricordato come la Chiesa bulgara lavora per

l'unione delle Chiese e per la pace nel mondo e dopo aver sottolineato, a tal proposito, l'invio di Osservatori ortodossi bulgari al Concilio Vaticano II, il Vicario patriarcale di Sofia rievocava con particolare emozione le parole pronunziate dal Nunzio Roncalli alla vigilia della sua partenza dalla Bulgaria: « per i bulgari la mia casa è sempre aperta! ».

Ed in effetti — come rispondeva il Card. Carpino — « Egli ha amato intensamente questa Nazione, ha avuto sensi di particolare affetto per questa Chiesa, ed ha sentito profondamente il problema dell'unità dei cristiani, al quale ha dato tanto

vigore ed energia, tanta larghezza di orizzonti ».

Sempre in quel discorso di Sofia, il Cardinale aggiungeva: « Da Lui abbiamo ascoltato la voce viva con cui ci diceva che questa unità si deve costruire innanzitutto nella carità, uniti come siamo nella stessa fede cristiana; si deve realizzare nell'umiltà, per apprendere gli uni dagli altri la ricchezza, la pienezza e tutti gli aspetti della verità.

Ed è precisamente questa luce di dottrina e di esempi del Papa Roncalli che ci guiderà in questo nostro viaggio verso le Sedi metropolitane della Bulgaria ».



Rila. Foto ricordo davanti alla chiesa

La visita a Sofia, poi, per il Card. Carpino è stata motivo di particolare gioia ed interesse: infatti Sofia, l'antica Sardica, è stata la sede di cui egli per diversi anni ha portato il titolo vescovile. Egli è stato « archiepiscopus serdicensis », durante la sua permanenza a Roma, ricoprendo la carica di Assessore della S. Congregazione Concistoriale.

« E di questa Sardica — concludeva il Cardinale — ho ricordato il Concilio che fu tenuto nel IV secolo proprio qui, dove si è svolta la vita di una cristianità valida, efficace, organizzata, e dove contro gli errori che da diverse parti insorgevano si è riaffermata la pienezza della fede nicena ».

Del resto, non solo nei primi secoli del cristianesimo ma sempre, nel corso della storia, la Bulgaria ha dato testimonianza del suo attaccamento alla fede cristiana.

Mancheremmo ad un nostro dovere se nella cronaca di questo viaggio non scrivessimo qualcosa del maestoso mausoleo che si erge a Shipka in ricordo dei 20.000 bulgari e russi caduti per la libertà e per la difesa del cristianesimo contro i turchi.

Ci piace ricordare come a queste battaglie per la salvezza del nome di Cristo abbiano da-



La chiesa monumento di Shipka

to anche il loro contributo i cattolici dell'Occidente, in modo particolare gli italiani, per cui — dicevano le Autorità ortodosse — per noi è motivo di sentirci uniti nella stessa lotta per la libertà del cristianesimo.

Proprio questo luogo sacro ci unisce di più, in quanto la costruzione della chiesa, che ricorda il martirio dei caduti bulgari e russi, è opera di architetti e di maestranze italiane.

« Dalla tomba dei Santi Martiri Pietro e Paolo — affermava solennemente il Vicario del Metropolita Pancrazio di Stara Zagora, l'Archimandrita Giovanni — voi portate qui, dove 20.000 martiri sono caduti per

la libertà della intera Cristianità, un fuoco come quello che bruciava il roveto di Mosè acceso con una fiamma senza origine e senza fine.

E noi vi chiediamo: pregate per noi sulla tomba dei due Apostoli e Martiri, sulla tomba di Pietro e sulla tomba di Paolo; pregate per i nostri peccati, per i peccati dei cristiani tutti, per i peccati dei bulgari e degli italiani, per i peccati nostri come per i peccati dei turchi, per i peccati di ogni uomo per cui Cristo Signore ha santificato se stesso.

E pensate alla libertà! Ci ritroviamo nella fraternità, ci ritroviamo nella fede, ritroviamoci anche nella speranza, ri-

troviamoci nella libertà ».

A conclusione, il Card. Carpino, i due Vescovi e il loro seguito hanno congiunto la loro invocazione per il suffragio delle anime di coloro che hanno sofferto e si sono immolati per la difesa della fede, auspicando che la nobile Nazione bulgara, alla luce degli esempi di questi suoi figli, possa ognora risplendere nel professare la fede cristiana.

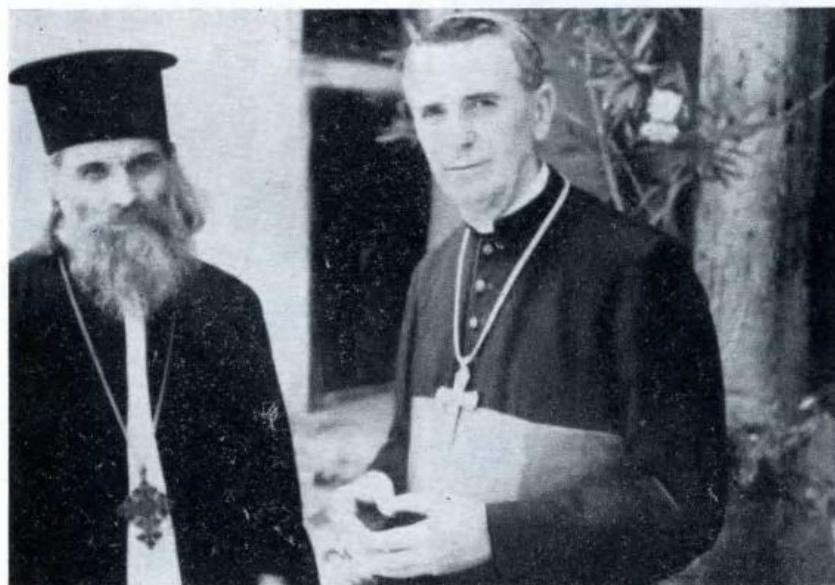
E la fede cristiana che anima la Chiesa bulgara i pellegrini l'hanno potuto ancora costatare durante la sosta di due giorni, ospiti del monastero di Baskovo, dove hanno potuto ammirare, edificati, la pietà, la spiritualità di quei monaci e dei



Shipka. Una foto all'uscita dal mausoleo



Il monastero di Baskovo



L'Arciv. Mons. Bonfiglioli con l'Archim. Ilarione, Superiore del monastero

numerosi fedeli bulgari che vi convergono in devoto pellegrinaggio.

Colà a Baskovo, il gruppo degli ospiti cattolici ha potuto godere della serenità e della spiritualità che vi si respirava, rimanendo particolarmente colpito dalla figura ascetica dell'Archimandrita Ilarione, Superiore del monastero.

In quel monastero, dipendente direttamente dal Patriarca della Chiesa ortodossa bulgara (monastero stavropegiaco) ha voluto essere seppellito il primo Patriarca della Bulgaria, S. Beatitudine Cirillo.

Alla presenza di una rappresentanza del S. Sinodo, del Metropolita Varlaam di Plovdiv e dell'intera Comunità monasti-

ca, il Cardinale con i due Vescovi e il gruppo dei pellegrini cattolici hanno voluto celebrare un rito di suffragio sulla tomba del grande figlio della Chiesa ortodossa bulgara, S. Beatitudine Cirillo, sepolto nella nuda terra di quel monastero.

Altro monastero, il cui ricordo è rimasto particolarmente vivo nella memoria dei pellegrini, è stato quello di Préobranjeski della metropolia di Veliko Tirnovo. Prendendo ivi la parola Mons. Bonfiglioli, Arciv. di Siracusa, ha ritrovato un delicato motivo di sintonia ed un fiducioso auspicio di unità commemorando la Madre di Dio, alla cui natività « *quae gaudium contulit in universo mundo* », sono dedicate la cat-



Pellegrini in visita a Baskovo

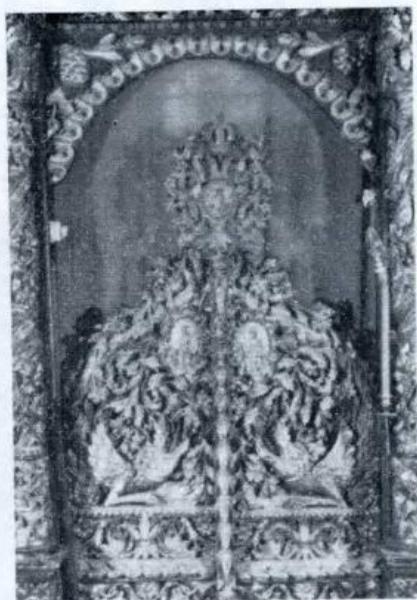


Baskovo. Il gruppo dei pellegrini cattolici celebra un rito di suffragio sulla tomba del Patriarca Cirillo

tedrale di Veliko Tirnovo in Bulgaria e la cattedrale di Siracusa in Sicilia.

Facendogli immediatamente eco, Mons. Calogero Lauricella, Vescovo di Cefalù, si diceva particolarmente commosso di ritrovare in terra di Bulgaria, in questo monastero dedicato alla Trasfigurazione del Signore, la stessa voce che risuona nella sua cattedrale di Sicilia, dedicata anch'essa al mistero della Trasfigurazione, la voce del Padre che squarciò le nubi proclamando: « Questo è il mio Figlio diletto, ascoltatelo! ».

« Anch'io — proseguiva Mons. Lauricella — voglio co-

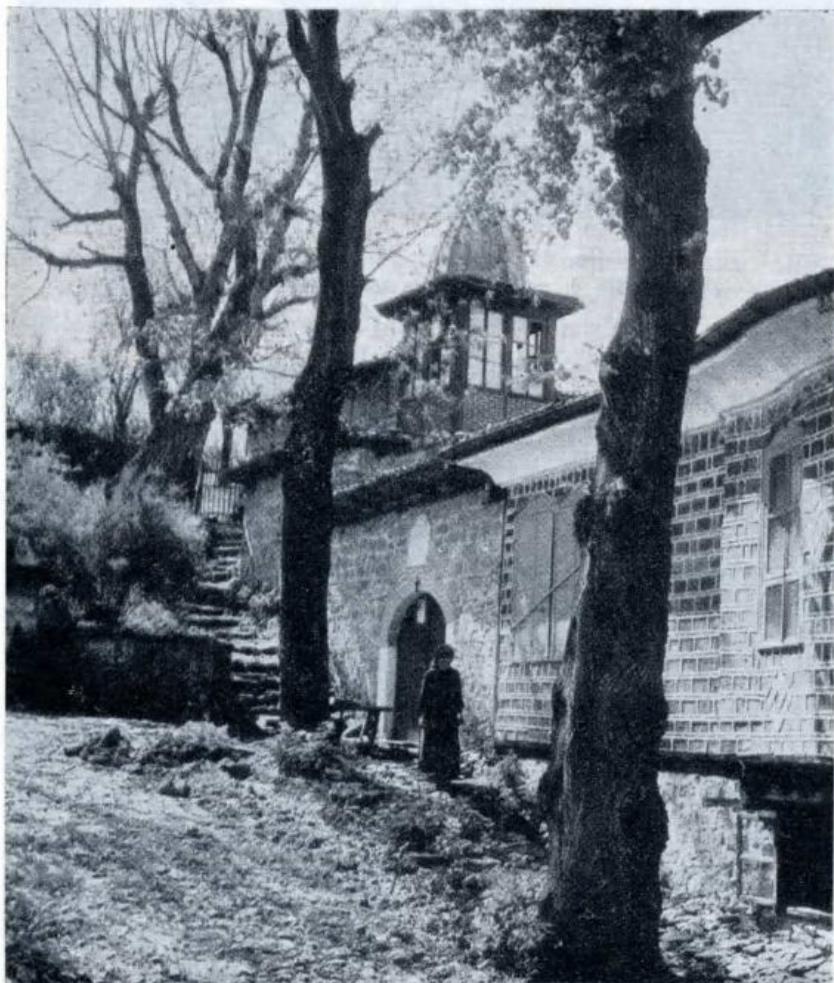


Préobranjeski
Porte dell'iconostasi scolpite in legno

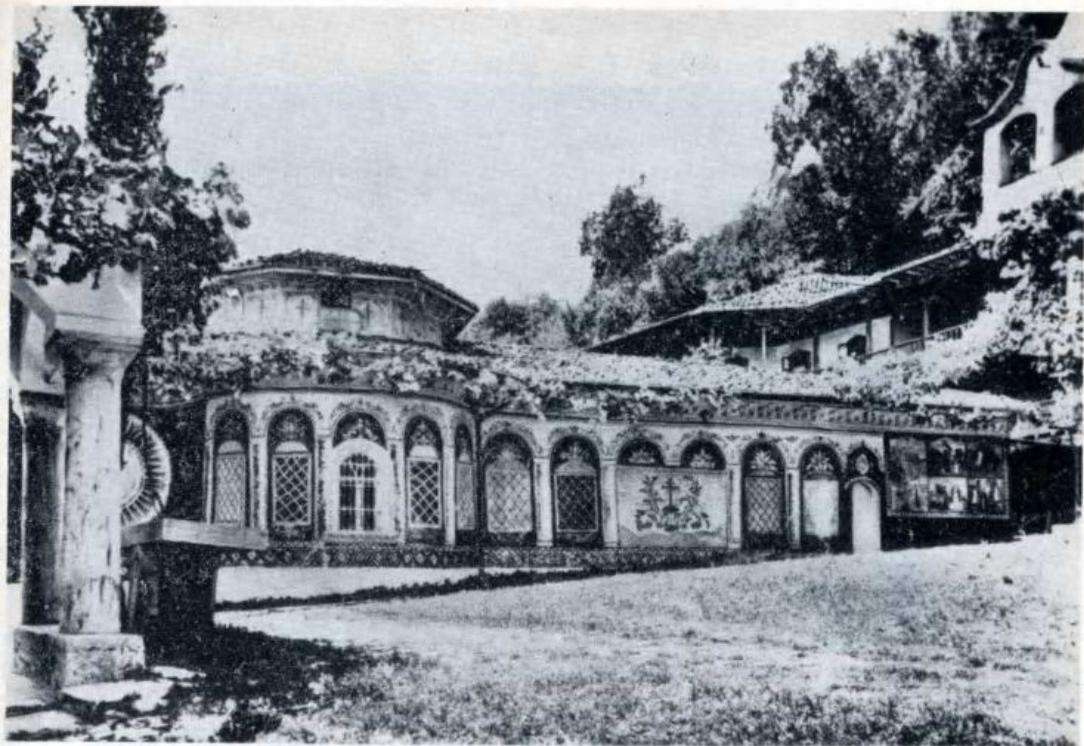
gliere da questa corrispondenza un profondo motivo di speranza comune che mi viene approfondito dalla constatazione che noi di Sicilia come voi di Bulgaria, illuminati dalla stessa luce che per tutti noi risplendette sul Tabor, vorremo e sa-

premo ascoltarlo sino a seguirlo tutti uniti così come ci comandò di vivere ».

Concludendo questa nostra rapida cronaca, ci sembra che sia particolarmente espressivo riferire le parole che il Cardinale Carpino rivolse al metropo-



Veduta esterna del monastero di Prébrazneski



La chiesa del monastero Préobranjeski

lita Varlaam di Plovdiv. Esse ricapitolano e spiegano il significato ecumenico di questo viaggio.

« . . . Tra i molti monumenti che arricchiscono il museo cristiano del Laterano mi piace in questa circostanza ricordarne uno, che interessa particolarmente gli studiosi di teologia sacramentaria: è la stele di Abercio, vescovo di Gerapoli in Frigia.

Abercio era un vescovo cui piaceva viaggiare, un po' come siamo noi e questi nostri caris-

simi confratelli nel sacerdozio.

In questa stele si narra il viaggio che egli fece da Gerapoli fino a Roma e vi sono espressi i sentimenti da lui provati durante questo viaggio: sono sentimenti di gioia nel visitare tutte le Chiese che si trovavano lungo il percorso, perché dovunque egli trovava fraternità, identità di fede ed uguaglianza di culto.

Ho ricordato questo monumento della Chiesa antica perché i sentimenti provati da Abercio in quella visita alle

Chiese incontrate sono proprio i nostri sentimenti nell'incontro con la Chiesa bulgara.

Abbiamo provato questi sentimenti nel primo incontro al Rila Monastir, li abbiamo ancora riprovati e profondamente sentiti negli altri incontri di Sofia, di Veliko Tirnovo, del monumento di Shipka, e oggi concretiamo in questo lietissimo incontro nella metropoli di Plovdiv.

Mi consenta, venerato Metropolita, di esprimere questi sentimenti a nome di tutta questa rappresentanza della Chiesa locale siciliana. Sono sentimenti di gioia per la fraternità sperimentata, per la fede te-

stimoniata e per il culto ammirato.

Questi sentimenti di gioia vorremmo, però, che fossero più completi, più pieni, più totali.

Mi sovviene in questo momento la parola che il Signore rivolse agli Apostoli come re-taggio da Lui dato, cioè « *ut gaudium vestrum sit plenum* ».

Noi vorremmo allora che questa gioia di fraternità, di fede e di culto eucaristico fosse completa, piena ed assoluta.

E a questo tende quell'ecumenismo che V.E. con parola così elevata ha ricordato nel suo discorso.

Penso che parlare di ecume-



Veliko Tirnovo. Da sinistra: L'Arciv. Mons. Bonfiglioli, il Card. Carpino, l'Archim. Protosincello Stefan, il Vesc. Mons. Lauricella



Plovdiv. Colazione offerta dal Metropolita Varlaam

nismo in Bulgaria sia la cosa maggiormente sentita da tutti, perché qui è stato Papa Roncalli, il quale ha dato un vero impulso all'ecumenismo. In questi giorni, poi, abbiamo ricordato nel lutto e nel rimpianto l'eccelsa figura del Patriarca ecumenico Atenagora che, come Papa Roncalli, ha speso tutta intera la sua vita per la santa causa dell'unità dei cristiani. È questo clima che illumina anche la nostra presenza in terra bulgara.

A che cosa tende questo nostro pellegrinaggio o viaggio?

Il Vescovo di Cefalù, che siede alla mia sinistra, ha una bellissima cattedrale con un magnifico mosaico del Pantocrator.

Esso è il risultato di migliaia di piccole pietruzze, di minuscole tessere. Ognuna di esse porta il suo minimo e pur necessario contributo per configurare quella meravigliosa icone.

La nostra presenza in questa Nazione bulgara vuol essere una piccola pietruzza di contributo affinché si possa pienamente realizzare l'auspicata unione ».

« L'unione dei cristiani — aveva detto precedentemente il Card. Carpino — potrà più facilmente realizzarsi attraverso la nostra reciproca conoscenza, attraverso i nostri contatti, perché non si potrà mai realizzare l'unità al vertice, se prima non si è realizzata in questa co-



Plovdiv. All'uscita della cattedrale, dopo il Pontificale

munione di fraternità, di stima, di simpatia, di amore.

Ed è questo appunto lo scopo che intendiamo raggiungere con queste visite fatte con molta semplicità, in questo clima di fraternità.

Auspico che i desideri comuni possano realizzarsi perché questo incontro che oggi celebriamo in vista dell'unità avvenire possiamo rinnovarlo non già come auspicio ma come una lieta gioia che quella unità è diventata una radiosa realtà ».

* * *

Ai doverosi telegrammi di ringraziamento che il Card. Carpino e i due Vescovi hanno

rivolto nel lasciare la Bulgaria, a nome anche di tutti i componenti il loro gruppo, a Sua Beatitude il Patriarca Massimo e al suo S. Sinodo, ai Metropoliti e agli Archimandriti che loro offrirono squisita ospitalità, dalle pagine di « Oriente Cristiano » giunga ancora una volta il senso più vivo di gratitudine fraterna e cordiale.

A tutti quanti si premurano di venirci incontro con animo aperto e delicata attenzione vada la nostra memore riconoscenza; e gradiscano anche i nostri voti di prosperità, di pace, di ogni bene nel Signore.

d. c.

La Chiesa Ortodossa di Bulgaria *

Le S. Scritture, la dottrina e i Canoni della Chiesa Una, Santa, Conciliare e Apostolica come gli Statuti della Chiesa ortodossa bulgara sono i fondamenti della sua organizzazione e della sua amministrazione.

La gestione della Chiesa è assunta dal S. Sinodo riunito in assemblea plenaria, con la partecipazione di tutti i Metropoliti e dal S. Sinodo riunito in assemblea ristretta, di cui fanno parte 4 metropoliti, eletti dal S. Sinodo in assemblea plenaria, che rimangono in carica per 4 anni. Il Patriarca presiede sia l'assemblea plenaria che quella ristretta.

Vi è presso il S. Sinodo un Consiglio ecclesiastico superiore che si occupa delle questioni finanziarie ed economiche della Chiesa. È composto da due ecclesiastici e da due laici e si raduna sotto la presidenza di un membro dell'assemblea ristretta del S. Sinodo.

La Chiesa ortodossa bulgara comprende 11 eparchie: Sofia, Varna e Preslav, Vidine, Vratza, Dorostol e Tcherven, Lovetch, Névrokop, Plovdiv, Sliven, Stara-Zagora e Veliko Tirnovo. Vi è ancora un'eparchia bulgara a New York e un'altra ad Akron (U.S.A.), comprendente l'America del Nord e del Sud, il Canada e l'Australia.

Le eparchie sono amministrate dal Vescovo dell'eparchia, assistito da un Consiglio eparchiale, formato da due ecclesiastici e da due laici. Il Vescovo presiede il Consiglio eparchiale.

Dal punto di vista amministrativo e religioso, le eparchie sono suddivise in regioni ecclesiastiche, con a capo un vicario generale, nominato dal Vescovo dell'Eparchia, scelto tra i parroci della regione ecclesiastica.

Le regioni ecclesiastiche sono ripartite in parrocchie, sotto la direzione spirituale del parroco. Presso le Chiese parrocchiali funzionano dei Consigli di fabbrica. Essi risultano composti da 4 a 6 persone, eletti dai fedeli della chiesa parrocchiale.

Presidente del Consiglio di fabbrica è il prete della parrocchia, ma allorché vi dovessero essere nella stessa parrocchia più preti il Presidente viene allora designato dal Vescovo della eparchia. Il Consiglio di fabbrica vigila sull'amministrazione dei beni della chiesa parrocchiale e appresta aiuto morale e materiale ai sacerdoti.

I monasteri sono diretti dall'Igumeno e dal Capitolo dei monaci, presieduto dall'Igumeno. Gli igumeni sono eletti dalla Confederazione dei monasteri. Per i monasteri con meno di 5 monaci, l'Igumeno è designato dal Gerarca dell'eparchia.

(*) Le presenti notizie e statistiche, aggiornate al 1972, ci sono state fornite dalle Autorità ortodosse bulgare.

L'attuale corpo episcopale della Chiesa ortodossa di Bulgaria è composto come segue:

1. IL PATRIARCA. S.S. il Patriarca Massimo di Bulgaria è nello stesso tempo Metropolita di Sofia. La sede patriarcale si trova a Sofia.
2. il Metropolita Filareto di Vidine, con sede a Vidine;
3. il Metropolita Paisio di Vratza, con sede a Vratza;
4. il Metropolita Josif di Varna e Preslav, con sede a Varna;
5. il Metropolita Nikodim di Sliven, con sede a Sliven;
6. il Metropolita Pimen di Névrokop, con sede a Blagoevgrad;
7. il Metropolita Gregorio di Lovetch, con sede a Lovetch;
8. il Metropolita Stefano di Veliko Tirnovo, con sede a V. Tirnovo;
9. il Metropolita Sofronio di Dorostol e Tcherven, con sede a Ruse;
10. il Metropolita Andrea di New York, Metropolita della Eparchia ort. bulgara di New York;
11. il Metropolita Pancrazio di Stara-Zagora, con sede a Stara-Zagora;
12. il Metropolita Varlaam di Plovdiv, con sede a Plovdiv;
13. il Vescovo Tikhon di Smolian, Rettore del Seminario di Sofia;
14. il Vescovo Partenio di Levquie, Vicario della Metropolia di Sofia;
15. il Vescovo Nicola di Macariopol, Rettore dell'Accademia teologica di Sofia;
16. il Vescovo Josif, Gerente ad interim l'Eparchia ortodossa bulgara di Akron (U.S.A.);
17. il Vescovo Antonio di Provat, Vicario della Metropolia di Vidine;
18. il Vescovo Gerasimo, Igumeno del Monastero di Bačkovo;
19. il Vescovo Arsenio di Stobie, Vicario della Metropolia di Vratza;
20. il Vescovo Giovanni di Dragovitza, Vicario della Metropolia di Sofia e Igumeno del Monastero di Rila;
21. il Vescovo Kalinik, Vicario della Metropolia di Sliven.

La Chiesa ortodossa bulgara comprende:

- a) 3.720 chiese e cappelle;
- b) circa 2.000 preti addetti alle parrocchie;
- c) 3 monasteri stavropegiaci (dipendenti direttamente dal Patriarca) e 120 monasteri eparchiali;
- d) 228 monaci e 275 suore.

Gli organi ufficiali, stampati dal S. Sinodo della Chiesa ortodossa di Bulgaria sono:

1. « Tzarkoven Vestnik » (Giornale della Chiesa), rivista ebdomadaria;
2. « Douhovna Koultoura » (Cultura religiosa), rivista mensile.

L'Accademia di Teologia di Sofia pubblica ogni anno un proprio « Annuario dell'Accademia di Teologia ».



In preparazione del Sinodo panortodosso

Servizio di PAOLO GIONFRIDDO

Il principio di "OIKONOMIA,, e di "AKRIBEIA,, nella Chiesa ortodossa

Uno dei temi proposti per il grande Concilio panortodosso e che riveste un'importanza particolare è quello sull'acribeia e sull'economia.

Questi due principi nella Chiesa ortodossa assumono un significato originale e un senso fondamentale.

L'economia intesa come applicazione concreta dell'acribeia può considerarsi quale substrato che sostiene e in un certo senso unifica tutta l'azione salvifica della Chiesa.

L'economia come atteggiamento di benevolenza verso i trasgressori dei canoni richiama l'idea di una metodologia di vita che deve necessariamente tener conto dei limiti umani. Metodologia questa che la Chiesa applica nei confronti degli uomini e di cui gli uomini stessi dovrebbero prendere coscienza per un maggiore avanzamento spirituale e di conseguenza materiale verso un'indifferenza vitale che ha fiducia in Cristo.

L'evento dell'Incarnazione del Signore mette a fuoco la posizione fondamentale dell'uomo che aspira alla perfezione (acribeia), ma che ha continuamente esperienza del proprio peccato e quindi bisogno di misericordia (economia).

Inoltre l'economia si applica, specialmente oggi, al problema dell'intercomunione tra le Chiese, problema molto delicato, da affrontarsi con grande chiarezza e serietà, senza falsi o troppo avventati accondiscendimenti.

La « communicatio in sacris » tra la Chiesa ortodossa e le altre Chiese solleva certamente qualche difficoltà e l'economia si incastona bene a proposito in questo problema per illuminare su quelle che sono le posizioni migliori da prendere nel riconoscimento dei sacramenti degli eterodossi da parte dell'Ortodossia.

Il Cristo è venuto a portare una salvezza universale e la conseguenza di ciò è l'esistenza di una realtà cristiana universale nei confronti della quale l'« economia » ortodossa non può esimersi dal fare una seria riflessione.

Questi due principi dell'acribeia e dell'economia, propri della teologia ortodossa, ci vengono qui molto bene illustrati dal P. Demetrio Salachas.

* * *

Importanza del problema (1)

Prima di procedere alla definizione dei termini, occorre notare che la dottrina sull'Economia ecclesiastica è incontestabilmente una posizione teologica propria dell'Ortodossia e viene chiamata a giocare in ogni dialogo tra essa e le altre confessioni cristiane un ruolo la cui importanza non deve essere sottovalutata.

Per convincersene basterebbe ricordare il posto che tenne la dottrina dell'Economia nelle discussioni avute tra le delegazioni anglicana ed ortodossa in occasione della conferenza di Lambeth nel 1930 (2) e le precisazioni di cui questa prospettiva teologica fu oggetto nel mondo dei teologi di lingua greca durante gli anni che seguirono (3).

(1) — Jérôme Kotsonis, Problèmes de l'Economie ecclésiastique, (tradotto dal greco da Pietro Dumont), Gembloux 1971.

— Cfr. Avant-propos del traduttore, pag. 1-3.

(2) — Cfr. Irénikon, VIII, 1931, La délégation orthodoxe à la conférence de Lambeth, pp. 241-268.

(3) — Cfr. Irénikon, XIV, 1937, Economie ecclésiastique et réitération des sacraments, pp. 228-247, 339-362.

— ibid. XVII, 1940, Anglicans et Orthodoxes. La Faculté de Théologie d'Athènes et les Ordres anglicans, pp. 50-79.

Ciò che indica anche in modo chiaro l'importanza capitale di questo tema nella teologia ortodossa contemporanea è che il sesto ed ultimo punto inserito nel programma del futuro grande sinodo della Chiesa ortodossa è intitolato appunto « l'*Economia* e l'*Acribeia* nelle Chiese ortodosse ».

Nella conferenza tenuta a Chambésy (Ginevra) nel giugno 1968, dai rappresentanti delle Chiese ortodosse autocefale, sei temi furono particolarmente ritenuti in considerazione tra quelli che erano stati stabiliti dalla conferenza di Rodi nel 1961, fra i quali pure quello di cui si occupa questo studio (4).

A) Nozioni e problematica

La nozione di *economia* è di *acribeia* nella Chiesa (5) in genere e più precisamente la loro applicazione nell'ambito sacramentale è intimamente connessa con la teologia ortodossa sui sacramenti, con la dottrina ecclesiologicala e con la legge ecclesiastica positiva, nel cui ambito essa viene applicata.

Per *economia* si intende l'atteggiamento pastorale d'amore nei confronti dei trasgressori dei canoni; invece per *acribeia* l'esatta e rigorosa applicazione delle norme canoniche.

Si potrebbe perciò definire l'*Economia* come una deroga provvisoria ed eccezionale, debitamente motivata, della rigorosa applicazione di una o più disposizioni disciplinari — certo non su dei punti essenziali della fede — ed in vista di un più gran bene dei fedeli (6).

La Chiesa ed unicamente essa, in quanto possiede e comunica legittimamente la grazia sacramentale (*oikònòmos kai tamioúxos tês theias xàritos*), può procedere a un atto di condiscendenza e materna benevolenza per cui essa deroga, per un giustificato motivo ed in un caso particolare, al rigore e alla severità della legge positiva.

Difatti il principio dominante della teologia sacramentaria ortodossa è questo: la Chiesa, in quanto unica dispensatrice della grazia, è la sola maestra dei sacramenti. Essa sola può celebrare ed amministrare validamente i sacramenti, poiché solo essa continua autenticamente la missione affidata dal Signore agli Apostoli.

(4) — Joannes Karmiris, La V Conferenza panortodossa (in greco), estratto da « *Ekklesia* », Atene 1968.

(5) — La questione dell'*economia* ed *acribeia* è il 6° tema elaborato dalla commissione preparatoria panortodossa del prossimo Santo e Grande Sinodo dell'Ortodossia. Cfr. *Episkepsis* 41, 2/11/1971, pp. 13-16.

(6) — Trembelas P., *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*, vol. III, p. 60.

Nel suo seno, salvo il caso di estrema necessità, dove pure un semplice fedele potrebbe amministrare il battesimo, occorre che il suo ministro (vescovo o prete) sia stato canonicamente ordinato e stabilito in una funzione specifica. È richiesto che il ministro sacro agisca con l'intenzione manifesta di compiere ciò che vuole e come lo vuole la Chiesa. Inoltre occorre che sia nella comunione della Chiesa, non separato da essa per scisma od eresia e non condannato da qualche censura ecclesiastica.

La conclusione che si impone dunque è che fuori della Chiesa non ci sono dei sacramenti validi.

Quei sacramenti che sono celebrati fuori di essa, nelle comunità eretiche o scismatiche e da ministri da essa apertamente separati, sono considerati invalidi. Tuttavia, non sono pienamente inconsistenti (anupòstata) i sacramenti che sono celebrati secondo un rituale consacrato dalla Chiesa e che sono ritualmente corretti.

Rigorosamente (kat'akrìbeian) perciò i sacramenti celebrati in qualsiasi modo fuori dalla Chiesa dovrebbero essere reiterati; in certi casi e in certe condizioni però potrebbero essere riconosciuti, per economia (kat'oikonomìan), come validi.

Difatti la Chiesa applica spesso l'economia « ogni qualvolta si tratta, per una derogazione del rigore non nelle cose essenziali, di provocare un bene maggiore, oppure di evitare il male maggiore » (7); ugualmente spesso applica l'acribeia, cioè la severa e rigorosa osservanza delle leggi e dei canoni.

Perciò l'economia indica una necessaria tendenza di adattamento al caso concreto delle leggi ecclesiastiche nella prospettiva della salvezza dei figli di Dio.

L'economia peraltro non è una negazione o abolizione dell'acribeia, ma non costituisce altro che la sospensione provvisoria, in una circostanza precisa, della rigorosa ed esatta applicazione della legge. L'economia non è l'arbitraria violazione delle leggi e dei canoni della Chiesa e neppure l'osservazione di certe prescrizioni ormai cadute in completo disuso (8).

In altri termini « acribeia » ed « economia » sono abitualmente usati nella terminologia teologica per designare due atteggiamenti diversi della Chiesa, ogni qualvolta essa amministra i mezzi di salvezza, di cui per volontà divina è dispensatrice.

Il primo termine « acribeia » designa perciò l'osservazione e preser-

(7) — *ibid.*

(8) — Mgr Pierre L'Huillier, *Economie et théologie sacramentaire*, in *Istina*, 1, 1972, p. 17.

vazione fedele da parte della Chiesa delle prescrizioni e degli ordinamenti canonici nei confronti di ogni fedele.

Il secondo termine « economia » designa l'atteggiamento pieno di comprensione e di amore della Chiesa per quei suoi membri che trasgrediscono le sue prescrizioni e disposizioni canoniche, come pure per quei cristiani che si trovano al di fuori della sua comunione.

È praticamente diritto e dovere della Chiesa seguire l'esempio della condiscendenza di nostro Signore e trattare con lo stesso amore e la stessa tenerezza le debolezze umane, sostenendo in tal modo i figli di Dio nella fede e procurando loro la salvezza eterna.

Teologicamente la nozione stessa di « economia » deriva dal fatto che la Chiesa di Cristo non è subordinata ad un sistema legalistico nel quale ogni disposizione e prescrizione avrebbe un valore sempre identico ed un carattere intangibile (9).

Tuttavia, l'Huillier nota che non sono suscettibili di derogazione quelle regole e disposizioni disciplinari che sono in rapporto diretto con le verità di fede, sia che siano espresse nelle formulazioni dogmatiche oppure che appartengano alla Tradizione non scritta, ma permanente della Chiesa (10).

L'« economia » ecclesiastica trova la sua applicazione in modo particolare nel campo sacramentale e quindi è connessa al problema della « *communicatio in sacris* » con gli eterodossi.

Notiamo intanto preliminarmente che sull'intercomunione sacramentale la Chiesa ortodossa ha una posizione rigorosa, secondo cui « non vi può essere fra le Chiese che una comunione totale, piena, che implica unità di dottrina e di ministero sacramentale: l'unità non può essere concepita che come unità totale in una sola Chiesa visibile » (11).

Di conseguenza « per gli ortodossi, l'intercomunione significa partecipazione piena e reciproca alla vita sacramentale, riconoscendo le Chiese le ordinazioni ed appartenendo ad una comunità eucaristica unica. Non si potrebbe ammettere un'intercomunione unilaterale e occasionale. L'intercomunione implica comunione piena e reciproca » (12).

Ci si domanda quindi innanzitutto se la Chiesa ortodossa riconosce « *kat'oikonomian* » (in forza del principio di « economia ») la validità dei sacramenti celebrati al di fuori di essa, e poi se nel campo dell'inter-

(9) — *ibid.* p. 17.

(10) — *ibid.* p. 18

— Jérôme Kotsonis, *op. cit.* pp. 153-160.

(11) — Bria Ion, *Aspetti dogmatici dell'unione delle Chiese (in romeno)*, in « *Studii teologice* », 1-2, Bucarest 1968. L'estratto di questo studio fu pubblicato in « *Istina* », *Intercomunione et Unité*, 2, 1969, p. 223.

(12) — *ibid.*, p. 225.

comunione in genere ed in particolare, della partecipazione alla stessa mensa eucaristica, allo stesso calice può la Chiesa applicare il principio di « economia » ed ammettere ai sacramenti i fedeli non ortodossi, ogni qualvolta ciò è necessario per il loro bene spirituale e la salvezza eterna; e viceversa permettere ai suoi fedeli di ricevere i sacramenti in una altra Chiesa, che possiede certo dei veri sacramenti e un valido sacerdozio, ogni qualvolta ciò è necessario date le circostanze in cui essi si trovano e quando non si può ricorrere ad un sacerdote ortodosso.

Ci si domanda quindi se è possibile l'applicazione del principio di « economia » nei casi urgenti (*casus necessitatis*) e nei casi di utilità spirituale.

In quale misura il principio dell'economia è applicabile nel campo dell'intercomunione tra ortodossi ed eterodossi?

In Grecia tale problema fu trattato in modo particolare dai canonisti Jeronymos Kotsonis e Alivisatos. Il primo è stato molto rigido nell'ammettere qualsiasi « *communicatio in sacris* » con gli eterodossi, invece Alivisatos l'ammette « per economia » in casi di urgenza.

I teologi e canonisti ortodossi in genere sostengono che l'economia non sembra trovar terreno di applicazione nel campo della comunicazione nelle cose sacre coi fedeli delle altre comunità eterodosse di cui è discusso il carattere ecclesiale.

Il criterio di accettazione o di rifiuto dei sacramenti conferiti al di fuori della Chiesa ortodossa, cioè nelle comunità eterodosse, non può essere altro che il riconoscimento o il non riconoscimento del carattere ecclesiale di queste comunità.

In altri termini ciò che è importante da considerare è in quale misura le comunità eterodosse hanno una struttura ecclesiologica reale che permette loro di essere autentiche manifestazioni locali della Chiesa una.

Poi l'intercomunione implica l'esistenza di quelle fondamentali realtà istituzionali, di quelle essenziali « *vestigia ecclesiae* » di cui certo l'economia non può fare a meno.

Per esempio, la Chiesa ortodossa non può riconoscere come valide per economia le ordinazioni conferite nelle comunità cristiane dove non esiste la successione apostolica dal punto di vista storico, dommatico e sacramentale (13). L'economia non può dispensare dalle realtà di fede e neppure supplisce la loro carenza.

L'intercomunione perciò non è possibile che tra Chiese che si riconoscono reciprocamente in situazione ecclesiale di validità. Nella situazione attuale, il riconoscimento del carattere di « Chiesa » delle comunità

(13) — *ibid.*, pp. 229-230

eterodosse, solleva certe difficoltà, ed entra precisamente nel campo del dialogo teologico e nella vita dei rapporti tra le diverse Chiese e confessioni cristiane.

Aspetti storici del problema sull'economia ecclesiastica.

Il problema dell'economia ecclesiastica, principio già in vigore sin dall'antichità, è stato oggetto di considerazioni e discussioni nell'epoca moderna, specie da parte di teologi e canonisti greci, in occasione della interpretazione da dare a quei canoni conciliari antichi (can. 7 del Concilio ecumenico II, e can. 95 del Concilio ecumenico VI) secondo i quali il battesimo degli eretici era considerato in certe circostanze valido, in altre invalido.

Da notare che il teologo greco Androutsos, nella sua opera « Validità delle ordinazioni anglicane », ha usato per primo il termine di « economia » (kat'oikonomian) nel campo delle relazioni tra l'Ortodossia e gli eterodossi.

Lo stesso problema è posto per il battesimo dei cattolici e protestanti ed in seguito per la validità delle ordinazioni anglicane.

Nella metà del sec. XIX si è posta di nuovo la questione dell'atteggiamento da prendere nel caso di un fedele non-ortodosso che chiede di essere ammesso nella Chiesa ortodossa.

Diverse posizioni sono state avanzate, specie tra gli anni 1920-1930, dai teologi ortodossi a proposito della validità del battesimo e delle ordinazioni celebrate al di fuori della Chiesa ortodossa, posizioni d'altre tra di loro contrastanti.

In linea di massima si può affermare che la Chiesa ortodossa riconosce come validi solo i sacramenti celebrati dai suoi legittimi ministri sacri. Tuttavia « kat'oikonomian » ha promulgato delle disposizioni meno severe nei confronti di alcuni eretici, come per es. degli ariani, nestoriani, monofisiti, per cui non esige la reiterazione del battesimo, ma li accoglie nel suo seno amministrando loro la cresima (per gli ariani); per gli altri (nestoriani e monofisiti) esige inoltre una solenne abdicazione scritta dell'eresia da loro fin ora professata e la professione di fede ortodossa, il Sinodo di Cartagine (256) aveva ordinato la reiterazione del battesimo conformemente al can. 95 del Concilio ecumenico.

Per la conversione ed il ritorno degli scismatici alla comunione ortodossa, il Sinodo di Cartagine (256) aveva ordinato la reiterazione del loro battesimo. Questa soluzione fu giudicata troppo severa ed in contrasto con la disposizione del canone 95 del VI Concilio ecumenico.

Difatti non era logico trattare gli scismatici in maniera più severa degli eretici.

Il noto teologo greco Diovuniotis afferma che fino al secolo V l'opinione prevalsa nella Chiesa era quella di S. Cipriano, secondo cui i sacramenti degli scismatici e degli eretici erano considerati invalidi, poiché al di fuori della Chiesa non ci può essere la grazia divina e i sacramenti sono inoperanti.

Invece, dopo il sec. V si diede inizio all'applicazione del principio di « economia » e ciò appunto per le ragioni di interesse più generale della Chiesa. Quindi la Chiesa riconobbe, in certe circostanze, come validi i sacramenti celebrati al di fuori di essa.

Oggi la Chiesa ortodossa in genere distingue il battesimo degli eterodossi nel modo seguente:

— a) Il battesimo celebrato presso i nestoriani e i monofisiti è valido; perciò quando essi si convertono alla fede ortodossa il loro battesimo non viene ripetuto.

— b) Il battesimo dei protestanti è invalido, incluso quello degli anglicani. Quindi i convertiti alla fede ortodossa vengono ribattezzati.

— c) Il battesimo dei cattolici è considerato valido. Malgrado le divergenze teologiche ancora esistenti tra le due Chiese, la Chiesa ortodossa non ha mai dichiarato la Chiesa cattolica come eretica, ma piuttosto scismatica. Perciò il battesimo dei cattolici che entrano in comunione con la Chiesa ortodossa non viene reiterato (14).

Per quanto ora concerne la validità delle ordinazioni anglicane occorre notare che le divergenze sono più profonde ed evidenti.

« Alcune Chiese ortodosse hanno fatto delle dichiarazioni che sembrano riconoscere la validità delle ordinazioni anglicane (Costantinopoli nel 1922, Gerusalemme e Monte Sinai nel 1923, Cipro nel 1923, Alessandria nel 1930, Romania nel 1936, Grecia nel 1939) (15).

Al contrario, al momento della Conferenza delle Chiese ortodosse tenutasi a Mosca nel 1948, il patriarcato di Mosca promulga un decreto che afferma tra l'altro che un pastore anglicano divenendo ortodosso deve

(14) — Christofilopoulos A., *Diritto ecclesiastico ellenico* (in greco). Atene 1965, pp. 118-120.

(15) — Posizione della Chiesa di Grecia:

— Cfr. P. Bratsiotis, *Le ordinazioni anglicane dal punto di vista ortodosso* (in greco) Atene 1939.

Dello stesso autore,

— *La validità delle ordinazioni anglicane* (in greco), Atene 1939.

— Cfr. Presentazione della posizione ortodossa sulle ordinazioni anglicane di Pierre Dumont nell'opera tradotta già citata, pp. 28-30.

essere riordinato. Questo decreto è stato firmato dai delegati ufficiali presenti alla conferenza tra cui pure alcune Chiese (Alessandria, Romania) che avevano preso posizione diversa nell'anno 1930. Oggi ancora non è raro che teologi ortodossi esprimono a questo riguardo delle opinioni dottrinalmente divergenti. Riguardo alla Chiesa cattolica non è mai affiorata nessuna posizione unanime » (16).

Certo l'economia non ha un potere creativo, nel senso che essa possa ovviamente supplire alle deficienze essenziali. Essa non può conferire l'esistenza laddove c'è una lacuna negli elementi costitutivi del rito sacramentale, cioè attinente ad un elemento che appartiene alla tradizione universale della Chiesa primitiva e quindi non certo a qualche particolarità di una delle famiglie liturgiche, oppure alla capacità stessa del ministro sacro.

L'economia non può dare l'esistenza ad un sacramento celebrato da un ministro sacramentalmente incapace. Nel caso di un sacramento conferito da un ministro non-ortodosso, questo sacramento non può essere riconosciuto valido che solo se, sui punti essenziali di fede e di teologia sacramentaria, esiste concordanza tra l'insegnamento della Chiesa ortodossa e quello della Confessione a cui appartiene il ministro eterodosso. Perciò l'accento è nettamente messo non tanto sull'intenzione personale del ministro sacro, ma piuttosto sulla fede e la dottrina sacramentaria della Confessione alla quale egli appartiene.

L'economia quindi non può supplire l'assenza della successione apostolica (17).

Alivizatos afferma a questo proposito che la sola base su cui la Chiesa ortodossa può fondare l'accettazione « per economia » dell'ordinazione e del sacerdozio delle Chiese eterodosse è innanzitutto il riconoscimento da parte di queste ultime, nel loro magistero teologico, del carattere sacramentale del sacerdozio come viene concepito, in un senso assai largo dalla Chiesa ortodossa; e in secondo luogo la preservazione secondo una linea ininterrotta della successione apostolica e della continuazione ecclesiastica evidente (18).

Perciò l'economia si può applicare solo nel caso che, in campo sacramentale, nella comunità cristiana eterodossa esiste già una realtà indiscutibile, sebbene essa presenti un difetto curabile e non certo una lacuna essenziale che comporti la nullità assoluta (19).

(16) — Istina, 2, 1969 p. 193.

(17) — P. L'Huillier, op. cit. p. 18.

(18) — A. Alivizatos, L'economia secondo il diritto canonico della Chiesa ortodossa (in greco), Atene 1949, p. 75.

(19) — P. L'Huillier, op. cit., p. 20.

Fondamenti ed estensione dell'applicazione dell'economia ecclesiastica.

La Chiesa ortodossa usa l'acribeia e l'economia sia verso i propri membri sia verso gli eterodossi (non ortodossi).

Non c'è dubbio che l'applicazione del principio dell'economia ecclesiastica, come pure quello dell'acribeia è connesso con i fondamenti ecclesiologici della teologia ortodossa. Difatti la teoria sull'economia è una caratteristica della teologia ecclesiologica greco-moderna.

Ora, nel considerare l'esistenza di una vita e di una presenza sacramentale presso gli eterodossi si nota una certa differenza di visione tra la teologia greca e quella russa.

« La teologia greca non ammette la validità dei sacramenti al di fuori dell'Ortodossia. Per essa la non-reiterazione dei sacramenti degli eterodossi non significa il riconoscimento del sacerdozio non ortodosso, ma si tratta di una semplice dispensa pastorale da parte dell'autorità della Chiesa: un atteggiamento di economia motivato dalla carità...

I teologi greci sottolineano a buon diritto il potere della Chiesa di riconoscere l'esistenza della grazia laddove non esiste, ma intanto non prendono assai in considerazione le diverse relazioni che esistono tra l'Ortodossia e le comunità non ortodosse, e neppure il carattere di « Chiesa » di queste ultime.

Quanto alla teologia russa, essa vede nel problema dell'unità prima di tutto un problema teologico piuttosto che un problema canonico.

Per essa non si possono ripetere nella Chiesa ortodossa i sacramenti celebrati tra gli eterodossi, poiché, sebbene siano al di fuori dei limiti canonici della Chiesa, hanno un reale significato carismatico » (20).

Dopo queste considerazioni, sembra necessario esaminare brevemente come la teologia ortodossa consideri ecclesiologicamente le comunità eterodosse.

Sono a proposito molto interessanti le considerazioni del teologo ortodosso romeno Jon Bria, il quale scrive:

« Si può affermare che al di là di essa (la Chiesa ortodossa) esiste una realtà cristiana che possiede un certo significato per la Chiesa universale e che dunque è in relazione con l'Ortodossia.

Si può parlare inoltre di un significato ecclesiologico vario e graduale delle comunità non ortodosse. Benché visibilmente separate dalla vera Chiesa, esse possono, malgrado tutto, essere presentate come manifestazioni locali isolate, soggettive, imperfette o deformate della Chiesa

(20) — Bria Ion, op. cit., p. 234.

di Cristo. La loro realtà ecclesiologicala si esprime in diverse « vestigia ecclesiae »: il battesimo in nome della Santa Trinità, l'accettazione della parola di Dio rivelata in Gesù Cristo, la base cristologica del culto eucaristico, il dinamismo ecclesiocentrico dell'assemblea convocata in nome di Cristo, la successione apostolica del sacerdozio e i sacramenti in certe Chiese.

Poiché i sacramenti sono celebrati non solamente nella Chiesa e dalla Chiesa, ma anche per la Chiesa, i sacramenti degli eterodossi non hanno la Chiesa come condizione; essi non attualizzano la Chiesa, ma quando sono fatti in relazione con la Chiesa possono avere valore ecclesiale. Certo, questo valore è sempre condizionato e imperfetto . . .

L'accettazione della validità universale del battesimo è il solo atto « per economia », da parte della Chiesa ortodossa, in vista della riconoscenza di un elemento ecclesiale fondamentale nella struttura di tutte le comunità e Chiese cristiane e nell'interesse della cattolicità carismatica. Ma questa idea creata dal battesimo esige la comunione secondo tutte le dimensioni della vita ecclesiale che si trovano pienamente nella vera Chiesa.

È solamente nell'unità con queste Chiese che si può avere una base sacramentale piena e dunque la possibilità dell'intercomunione: i Greci, considerando l'aspetto dell'istituzione sacramentale della Chiesa, rilevano che al di fuori di essa non c'è grazia e dichiarano invalidi i sacramenti degli eterodossi, anche se conferiti secondo le regole canoniche. Ciò che bisogna ritenere di positivo in questa posizione è la necessità di identificare la vera Chiesa nella situazione attuale del cristianesimo, la necessità di ben delimitare l'Ortodossia.

In questi ultimi tempi si può così prevedere una attitudine intermedia, in favore della quale si erano già pronunciati il patriarca Sergio e altri teologi ortodossi.

Secondo questa posizione si riconosce che gli eterodossi hanno conservato una certa relazione con la Chiesa e dunque la possibilità di godere la grazia della Chiesa. Un criterio decisivo nell'applicazione dell'economia dovrebbe essere la tendenza degli eterodossi di avvicinarsi alla Chiesa ortodossa affinché in queste comunità si possa riconoscere la presenza di un elemento dinamico che le fa tendere verso l'Ortodossia » (21).

È proprio quest'ultima prospettiva che impone alla Chiesa ortodossa di applicare l'economia affinché i cristiani non ortodossi possano ritrovare la pienezza della comunione nell'Ortodossia.

Occorre segnalare a questo proposito anche il punto di vista esposto

(21) — *ibid.*, p. 235-236.

dalla commissione preparatoria del prossimo Sinodo dell'Ortodossia, secondo cui la Chiesa ortodossa si è servita dell'acribeia e dell'economia tanto verso i propri membri quanto verso i non ortodossi.

Quanto a questi ultimi essa ha sempre fatto una distinzione chiara tra le differenti categorie di eterodossi che riceveva nel suo seno e tutti coloro che ritornavano con pentimento alla casa del Padre (Lc 6, 11-32) li perdonava in nome di Cristo (II Cor. 5, 11):

« La nostra Chiesa ortodossa non solo ha una grande libertà d'azione nella applicazione dell'economia nei confronti dei fratelli in Cristo che si trovano fuori di essa, ma la stessa economia, applicata con amore a tutti in buona misura, è destinata a regolare anche per il futuro i rapporti tra la Chiesa ortodossa e le altre Chiese e Confessioni. Il giorno in cui le singole Chiese e Confessioni saranno tornate ad identificarsi con la Chiesa Una, Santa, Cattolica ed Apostolica, allora nessuna forma di economia sarà più valida, trattandosi di una istituzione interinale per riparare l'anomalia attuale. In quel giorno non si avrà altro che l'acribeia della fede unica che, essendo unica per tutti ed espressa senza errore nell'acribeia dei dogmi e della vita, predominerà e costituirà il Corpo unico di Cristo » (22).

(*Continua*)

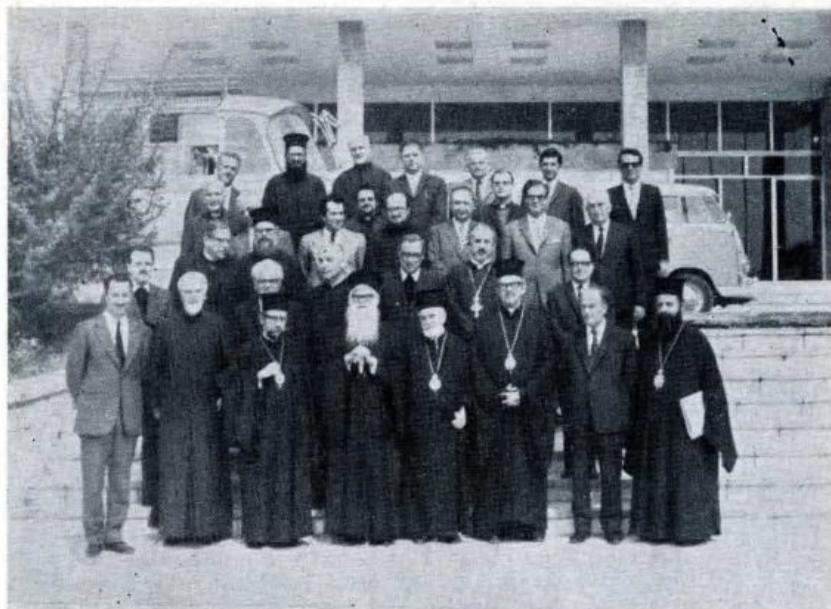
Demetrio Salachas

(22) — *Episkepsis*, 41, 1971, p. 14.

* * *

NUOVI AFFRESCHI PER IL MONASTERO DI DEIR EL HARF NEL LIBANO

Con una liturgia solenne celebrata dal Patriarca Elias IV e da Monsignor Giorgio Khodr, metropolita del Monte Libano, sono stati ultimamente inaugurati i nuovi affreschi nel monastero di Deir el Harf. Nel monastero vivono oggi otto monaci che pubblicano periodicamente i « Quaderni di Deir el Harf » e volumi di teologia spirituale. Il monastero intende divenire un centro di rinascita e di rinnovamento del monachesimo e riceve spesso degli ospiti, tra i quali anche cattolici romani che vengono per fare anche essi una esperienza del monachesimo orientale. Per decorare il monastero, più che le icone, i monaci hanno preferito gli affreschi, per meglio ricollegarsi alla antica tradizione. Vi sono in Libano numerose testimonianze della tecnica dell'affresco religioso, ma risalgono al XII - XIV secolo e si è pertanto fatto appello all'aiuto della Chiesa Ortodossa di Romania, che ha inviato dei consulenti artistici esperti nella tecnica dell'affresco antico, tecnica alquanto complicata. I motivi degli affreschi sono stati fissati dalla tradizione: in alto Cristo Pancratore, il Resuscitato; intorno a lui tutto si ordina; in fondo, nell'abside, la Vergine Maria, che rappresenta la Chiesa in preghiera, con il Cristo dipinto nel cuore; sempre in alto, secondo la tradizione, sono rappresentate le manifestazioni della divinità di Cristo: la trasfigurazione, la resurrezione, l'apparizione a Tommaso, la Pentecoste, Dio di fronte ad Abramo, l'angelo che annuncia a Maria la venuta di Gesù. Nella parte inferiore compaiono i santi che uniscono cielo e terra; oltre alle figure tradizionali figurano quattro dottori simboleggianti le quattro famiglie liturgiche: Chrysostomos (Antiochia), Basilio (Costantinopoli), Giacomo (Gerusalemme) e Gregorio di Roma.



**Simposio teologico interortodosso
Salonico, 12-16 Settembre 1972. - Un gruppo di teologi
che hanno partecipato al Simposio**

IL NUOVO CAPO DELLA CHIESA ORTODOSSA GEORGIANA

La « Tass » annuncia che l'undicesimo sinodo della Chiesa ortodossa georgiana ha eletto « catholicos » (capo supremo) di quella Chiesa il metropolita David Devdarian che succede al « catholicos » Efreim recentemente scomparso. Il nuovo « catholicos » è nato nel 1903; fu nominato vescovo nel 1965 e metropolita nel 1962. È un militante del « movimento per la pace ».

BENEDETTA LA PRIMA PIETRA DELLA NUOVA CATTEDRALE ORTODOSSA DI SKOPJE

L'Arcivescovo Metropolita della Chiesa Ortodossa Macedone, Dositej, ha benedetto la prima pietra ed ha dato inizio ai lavori della nuova cattedrale di Skopje, capoluogo della Repubblica Macedone (Jugoslavia). La cattedrale sarà intitolata a S. Clemente di Ocrida, e coprirà, informa l'Agenzia Relazioni Religiose, una superficie di 1.300 metri quadri. Il progetto architettonico rispetta le tradizioni dell'edilizia sacra medioevale macedone e le esigenze dell'architettura moderna.

RIFORMA DEL PATRIARCATO GRECO-ORTODOSSO DI ANTIOCHIA

BEYROUTH = Il Santo Sinodo della Chiesa greco-ortodossa ha approvato il nuovo statuto organico del patriarcato che risiede ad Antiochia e che ha giurisdizione su tutto l'Oriente. Secondo il nuovo statuto la parrocchia viene dotata di un consiglio parrocchiale eletto dai parrocchiani; i consigli a loro volta eleggono un Consiglio comunitario diocesano, che, secondo l'uso stabilito nel secolo scorso, ha l'incarico dell'amministrazione dei beni della diocesi sotto la presidenza del vescovo. Entro sei mesi decadranno tutti gli incarichi ora vigenti e dovranno essere rieletti i nuovi amministratori.

GLI AMBIENTI ECUMENICI DI ATENE SI COMPLACCONO PER IL MIGLIORAMENTO DEI RAPPORTI CON I CATTOLICI

ATENE (Relazioni Religiose) - Negli ambienti ecumenici di Atene si contrasta con piacere il netto miglioramento delle relazioni tra greci ortodossi e cattolici, miglioramento suggelato da una serie di atti significativi, nonostante che diversi esponenti della gerarchia e del clero greco siano maldisposti nei confronti dell'ecumenismo. È stato giudicato positivo, informa l'agenzia Relazioni Religiose, che ortodossi e cattolici abbiano celebrato la Pasqua nel medesimo giorno, che le visite di cattolici romani alla Chiesa di Grecia si siano intensificate. Il Vaticano ha recentemente nominato un inviato permanente della Santa Sede in Grecia, l'Arcivescovo Pio Laghi, che è anche delegato apostolico a Gerusalemme, in Palestina, e a Cipro. Monsignor Laghi è anche incaricato del collegamento con la Chiesa Ortodossa e il Ministero degli Affari Esteri; la Grecia non ha rapporti diplomatici con il Vaticano.

CATALOGATI PER LA PRIMA VOLTA 2.200 MANOSCRITTI DI MUSICA BIZANTINA DEL MONTE ATHOS IN MACEDONIA

Un giovane studioso teologo e musicologo, Stathis, ha recentemente passato venti mesi sul Monte Athos a studiare e a catalogare circa 2.200 manoscritti di musica bizantina, che abbracciano un periodo di dieci secoli di creazione musicale, a partire dall'anno 950. Di tali manoscritti ne esistono circa 5.000 nel mondo e non sono mai stati catalogati fino ad ora. In un primo tempo lo Stathis ha agito di sua iniziativa, a spese proprie, in seguito è stato aiutato dall'Istituto di Musicologia della Chiesa di Grecia. Lo studioso pubblicherà 4 ampi volumi; il primo, di prossima pubblicazione, comprende 650 manoscritti. L'Istituto di Musicologia bizantina è stato creato nel 1970. Le ricerche condotte da Gregorios Stathis hanno anche rivelato la profonda influenza che la Chiesa Macedone ha avuto sulla musica sacra ortodossa, prima dell'occupazione turca.

LE DECISIONI DEL SINODO DELLA CHIESA SERBA

Terminato il mandato del Sinodo permanente attuale della Chiesa Ortodossa Serba, l'assemblea dell'Episcopato ha ultimamente eletto nuovi membri: i Vescovi Makarije di Srem, Chrysostomos di Branicevo, Longin di Zvornik-Tuzla e Stephan di Dalmazia. Il Sinodo permanente comprende 5 membri ed è presieduto dal Patriarca Germano. Il Sinodo ha discusso anche la creazione di un dipartimento presso la facoltà di teologia negli USA per la formazione di preti e monaci della Chiesa serba negli Stati Uniti; la creazione di una nuova diocesi nell'Australia e Nuova Zelanda; la pubblicazione di un'enciclopedia della Chiesa Ortodossa Serba in occasione del millenario della cristianizzazione dei serbi; la pubblicazione di nuovi manuali di catechismo per adulti che si preparano al battesimo.

LA CHIESA ORTODOSSA AUTOCEFALA DI POLONIA

Legata alla Chiesa Ortodossa Russa dalla prima spartizione della Polonia nel 1772, soltanto nel 1925 la Chiesa Ortodossa di Polonia è stata dichiarata autocefala dal Patriarcato di Costantinopoli, indipendenza rifiutata dal Patriarcato di Mosca fino al 1948. Tra le due guerre mondiali, i fedeli sarebbero stati circa 4 milioni e le diocesi erano 5. Oggi si parla di 400 mila fedeli; secondo gli ultimi dati, vi sarebbero 216 parrocchie, 191 ecclesiastici, 300 chiese e cappelle, 208 luoghi per l'istruzione religiosa e due monasteri. Il Metropolita Stefan è l'attuale capo di questa Chiesa, la cui alta istanza è il Sinodo generale. Isolata per molto tempo, la Chiesa Ortodossa di Polonia, è entrata a far parte del Consiglio Ecumenico del paese nel 1950 e del Consiglio Ecumenico delle Chiese nel 1961. Accanto a questa Chiesa, esistono diverse correnti di ortodossi « vecchio credenti », che sono in via di sparizione.

CONFLITTO TRA STATO E CHIESA DI GRECIA A PROPOSITO DEL « DIVORZIO AUTOMATICO »

Durante la prima quindicina di luglio — scrive Episkepsis — si è aggravato il conflitto sul progetto di Legge concernente « il divorzio a causa dell'interruzione della coabitazione dei coniugi » o — come si è chiamato — « il divorzio automatico ».

Quando si è saputo che il Governo ellenico aveva dato il via per questa legge, ma che ancora attendeva di essere proclamata, il S. Sinodo permanente della Chiesa di Grecia si riuniva il 4 luglio 1972 in seduta straordinaria. Dal comunicato del S. Sinodo si rilevava: 1) L'Arciv. Jeronymos aveva informato il Sinodo dell'incontro avuto con il primo Ministro il quale lo aveva formalmente assicurato che « il Governo non avrebbe mai varato un simile progetto senza ricevere un preventivo consenso dalla Chiesa »; 2) Il S. Sinodo esprimeva la soddisfazione per la dichiarazione fatta dall'Arciv. Jeronymos al primo Ministro « la Chiesa non accetterà mai di applicare una legge che profana il santo Sacramento del matrimonio, distruggendone l'istituzione divinamente creata della famiglia ».

D'altra parte molti Metropoliti facevano pervenire telegrammi dichiarando che essi si sarebbero rifiutati di applicare una tale legge qualora venisse promulgata.

Tuttavia, nonostante le assicurazioni del primo Ministro, il progetto di legge veniva depositato presso la Commissione consultiva. E la legge che sarà in vigore solamente durante i sei mesi seguenti la sua promulgazione, prevede che « ciascun coniuge può chiedere il divorzio, se per una ragione o per un'altra, ha vissuto separato per sette anni consecutivi prima dell'impianto del processo ».

Questa deposizione del progetto di legge davanti alla Commissione consultiva ha provocato un aggravamento del conflitto tra Stato e Chiesa.

L'Arciv. Jeronymos ha preso una posizione fermamente intransigente, dichiarando fra l'altro alla stampa quanto già aveva scritto nell'organo ufficiale della Chiesa ortodossa di grecia « Ekklesia »: « detto progetto di legge è diametralmente opposto all'Evangelo e degrada il Sacramento del Matrimonio, e conduce alla distruzione della famiglia » - « Esso — continua il Primate di Grecia — è manifestamente ingiusto per molteplici ragioni » che analizza. L'Arcivescovo costata che nel suo insieme detto progetto di legge « ricompensa la parte colpevole e punisce la parte innocente ». Quindi si domanda: « Una legge che stabilisce tante illegalità può essere una legge di uno stato giusto e quindi una legge costituzionale? » Per presentarla l'Arcivescovo propone il seguente titolo: « Legge sulla ricompensa dell'adulterio, la protezione del concubinato e la distruzione della famiglia ».

Ai sostenitori del « divorzio automatico », che pretendono che essa apporterà la soluzione del problema di più di 100.000 famiglie, l'Arcivescovo Jeronymos risponde che « queste cifre sono assolutamente frutto della loro fantasia » e cita le cifre avute da un'inchiesta condotta dal S. Sinodo. Nelle 47 diocesi dove l'inchiesta è stata già terminata — ne restano altre 12 — « le coppie separate da lungo tempo sono appena 3.400 ».

E l'Arcivescovo conclude: « Con tutte le sue forze la Chiesa lotterà contro il ritorno ad una situazione simile a quella del periodo della decadenza dell'impero romano; ben inteso, la Chiesa si guarderà bene dal diventare complice con il suo silenzio. E semmai un governo dovesse promulgare una tale legge, sarebbe un cattivo regalo per coloro che li riguarda. I Vescovi della Chiesa di Grecia, infatti, senza eccezione, non contrassegneranno mai un divorzio concesso sulla base di questa legge, né accorderanno il permesso di risposarsi dopo un simile divorzio ».

LA CHIESA ORTODOSSA IN CECOSLOVACCHIA

Come di consueto, anche nella scorsa primavera (il 10 e l'11 maggio) il Consiglio diocesano di quattro Diocesi (Praga, Olmouc - Brno, Presov e Mihalovce) si è riunito per discutere problemi di organizzazione e di pastorale.

Anche quest'anno si è tenuta una Settimana per i preti al centro religioso di Tešov. L'attività della stampa ortodossa è normale. Il III volume di Teologia ortodossa è apparso e il IV è in via di pubblicazione. Nel terzo, tra l'altro, si trovano articoli di J. Mejendorff, Paul Evdokimov, ecc.

Ultimamente alcune chiese sono state riparate e messe a nuovo: per esempio, quella di Most, Liberec, Chomutov. Altre sono in programma per essere rinnovate (Episkepsis).

GERUSALEMME = La Delegazione apostolica in Terrasanta (che comprende nella sua giurisdizione oltre la Palestina anche la Giordania, Israele e Cipro) ha pubblicato recentemente, a cura del delegato Apostolico di Terra Santa, S.E. Mons. Pio Laghi, il primo « Annuario della Chiesa cattolica in Terrasanta ». Infatti è la prima volta che, con encomiabile sforzo, è stata messa a punto una simile pubblicazione. Un prontuario utilissimo per le informazioni sulle diocesi cattoliche appartenenti ai vari riti, sulle comunità religiose, sugli istituti di educazione e di assistenza, sulle istituzioni specializzate e i luoghi santi in generale.

Le informazioni che vi si trovano possono interessare, non solo a coloro che vivono in Terra Santa ma anche ai pellegrini, alla collaborazione tra riti ed una pastorale d'insieme. Il volume si apre con la lista dei delegati apostolici in Palestina istituiti nel 1948: l'attuale è mons. Pio Laghi. Seguono le diverse diocesi del territorio, cioè il patriarcato latino di Gerusalemme (attuale patriarca mons. Giacomo Beltritti) che risale al primo secolo dell'era cristiana, e il patriarcato melchita (retto da mons. Ilario Capucci, vicario del patriarca di Antiochia); seguono l'eparchia melchita di Galilea, quella della Transgiordania, le comunità cattoliche maronita, siriana, armena, caldea e copta; poi gli ordini religiosi, primi i francescani che sono in Terrasanta con la famosa « custodia » (custode il p. Emilio Roncari) fino dal 1333 e hanno attualmente 180 religiosi in 32 conventi; altri 18 ordini religiosi maschili hanno case o conventi nel territorio; quelli femminili sono 42 e recentemente si sono federati in una Unione delle religiose di Terrasanta.

Le istituzioni di educazione e di carità comprendono istituti di studi biblici, seminari, scuole elementari, secondarie e professionali, ospedali, orfanotrofi e dispensari. Fra le opere specializzate sono da segnalare, oltre quelle dipendenti direttamente dalla Custodia Franciscana, l'Opera di san Giacomo apostolo, creata dopo la fondazione dello stato di Israele per aiutare i cristiani non arabi di Israele a unirsi in una comunità vivente che prega in lingua ebraica e vuol contribuire alla riconciliazione fra ebrei e cristiani; da ricordare anche altre istituzioni come la Pontificia commissione per la Palestina, i « Catholic relief services » statunitensi, i servizi della « Caritas », la « Casa di Abramo », ecc. alcune pagine sono dedicate all'istituto ecumenico di ricerche teologiche di Tantur.

Infine una descrizione dei luoghi santi della cristianità distinti fra quelli di proprietà cattolica, quelli in comproprietà con gli ortodossi e gli altri nei quali i cattolici esercitano solo alcuni diritti o che sono puramente riservati alle Chiese ortodosse.

UNA INTERVISTA COL NUOVO PATRIARCA ECUMENICO

ISTANBUL = In alcune dichiarazioni fatte a un gruppo di corrispondenti esteri a Istanbul il nuovo patriarca ecumenico Dimitrios ha confermato di voler seguire la via tracciata dal suo predecessore, Atenagora, nelle relazioni con le chiese non ortodosse. « Cercheremo sistematicamente, ha detto fra l'altro, di salvaguardare l'unità panortodossa e con essa l'unità cristiana. I legami con la Santissima Chiesa romana saranno rafforzati e sviluppati, e stiamo studiando i metodi che siamo stati chiamati ad applicare. La celebrazione della Messa è il culmine dell'unità nella stessa fede; Dio solo sa quando egli ci farà questo dono in remunerazione dei nostri sforzi sinceri volti a realizzare l'unità cristiana ». Circa la differenza tra ortodossia e cattolicesimo ha detto: « Le due Chiese hanno cominciato con lo sbarazzarsi delle gravi eredità storiche e psicologiche dei tempi passati, che si traducevano in separazione profonda, inimicizia e mancanza di fiducia. Grazie agli sforzi sinceri dei dirigenti delle due Chiese sarà possibile fra qualche anno provocare con un dialogo di carità il ravvicinamento che noi vogliamo ».

Interrogato sulle questioni relative alla convocazione del grande sinodo panortodosso e sul suo eventuale contributo alla causa dell'unità cristiana il patriarca ha detto che questa riunione, la prima dopo l'ottavo secolo, è ancora allo stadio preparatorio e nessuno può dire niente sulla data e sul luogo dell'assemblea.

PUBBLICAZIONI

DELL'ASSOCIAZIONE CATTOLICA ITALIANA PER L'ORIENTE CRISTIANO

PIAZZA BELLINI, 3 - PALERMO

La serie completa della Rivista ORIENTE CRISTIANO (le prime dieci annate)
Prezzo L. 18.000

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

Testo greco e traduzione italiana Prezzo L. 1.800

Testo greco traslitterato e traduzione italiana Prezzo L. 1.500

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

Prezzo di ciascun soggetto L. 1.200

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

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

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

Prezzo di ciascuna imaginetta 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"