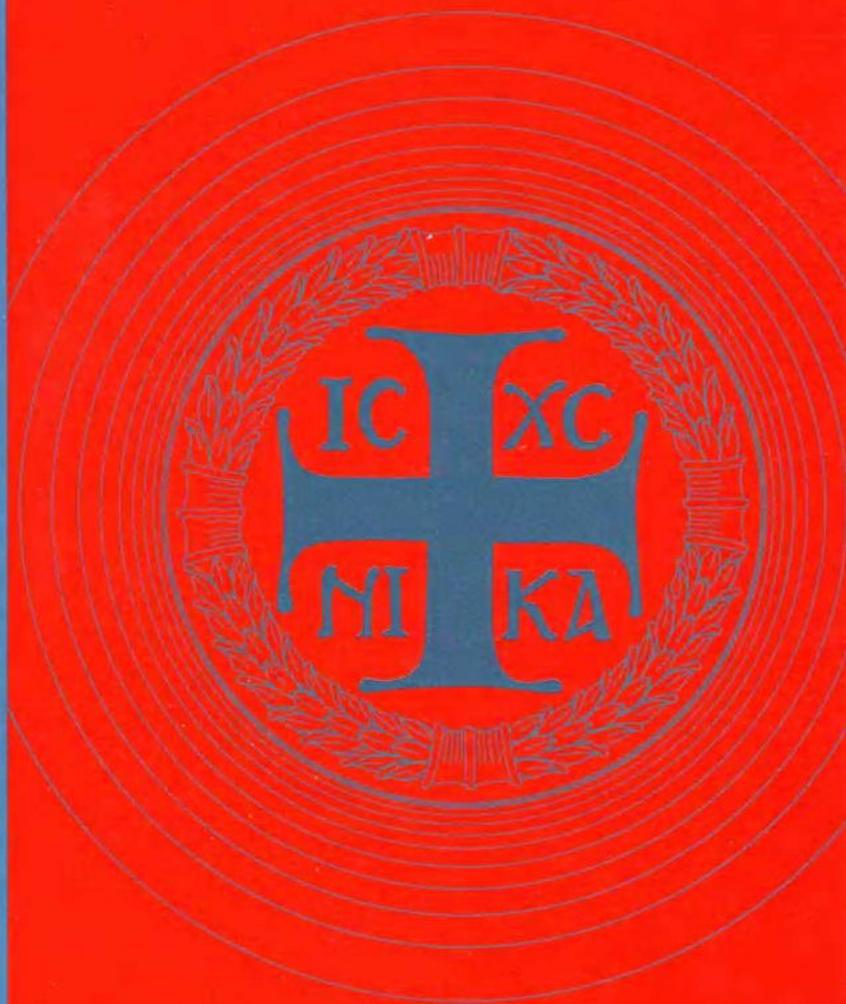


RIVISTA TRIMESTRALE DELL'ASSOCIAZIONE CATTOLICA ITALIANA
PER L'ORIENTE CRISTIANO - PIAZZA BELLINI, 3 - PALERMO

ORIENTE CRISTIANO



Anno XII

GENNAIO - MARZO 1972

1

ORIENTE CRISTIANO

ANNO XII **1**
GENNAIO - MARZO 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
Aspetti dell'Ecumenismo nel 1972 (<i>P. Pierre Duprey</i>)	2
Si allarga e cresce la carità tra le due Chiese-sorelle: Il dialogo tra Roma e Costantinopoli. (* * *)	18
Delegazione ortodossa di Romania in visita a Roma (<i>d.c.</i>)	26
Coscienza ecumenica delle Chiese di Sicilia. (Lettera al Direttore di <i>Crispino Valenziano</i>)	31
L'Aspromonte « Grecanico » nella Calabria di rito greco (<i>Domenico Minuto</i>)	39
Il Matrimonio nella Tradizione patristica liturgica orientale (<i>Giuseppe Ferrari</i>)	46
Lo Statuto della Chiesa ortodossa di Grecia (<i>Demetrio Salachas</i>)	59
Etiopia. Il Patriarca Tewoflos in visita all'Ortodossia greca. (Servizio da Asmara di <i>Cesare Alzati</i>)	67
LIBRI E RIVISTE	
« Tomos Agapis » - Vatican-Phanar: 1958-1970 (* * *).	84
Emilianos Timiadis - Les migrants: un défi aux Eglises. (<i>Archim. Marco Mandalà</i>)	87
NOTIZIARIO	
In preparazione del Sinodo panortodosso: Intervista col Metrop. Damaskinòs di <i>P. Damiano Como</i>	89
Conclusione ecumenica del X Corso teologico di Enna (<i>P. Antonino Milazzo</i>)	104

Aspetti dell'Ecumenismo nel 1972*



P. Pierre Duprey è nato a Croix (Francia) il 26 novembre 1922.

Entrato nei Missionari d'Africa (Padri Bianchi) nel 1945, è stato ordinato sacerdote a Cartagine nel 1950. Ha frequentato quindi il Pont. Istituto Orientale di Roma (1950-53), dove ha conseguito il Dottorato in Scienze orientali. Recatosi in Grecia, ha frequentato ad Atene la Facoltà di Teologia di quella Università (1953-54). È passato quindi nel Seminario di S. Anna di Gerusalemme, diretto dai Padri Bianchi, come Professore di Dogmatica e di Storia dei Dogmi, lavorando nel contempo per la Rivista « Proche Orient Chrétien » (1954-

55). Recatosi in Libano alla fine del 1955, vi è rimasto fino al 1957 per perfezionare la lingua e la filologia araba. In Libano fonda e dirige il periodico « Bulletin d'orientations œcuméniques ». Rientrato verso la fine del 1957 a Gerusalemme, ha continuato il suo insegnamento nel Seminario di S. Anna fino al gennaio 1963, quando è stato chiamato a Roma a far parte del Segretariato per l'Unione dei cristiani, collaborando all'inizio con il Card. Bea ed attualmente con il Card. Willebrands.

Questa sua carica di Sottosegretario del Segretariato per la unione dei cristiani egli, fin dall'inizio, l'ha ricoperta con intelligenza e dinamismo raro, rendendosi artefice di grandi ed illuminate aperture ecumeniche. La sua profonda conoscenza per le questioni ecumeniche, e particolarmente per il mondo ortodosso, l'ha messa al servizio della Chiesa con l'ardore dell'apostolo, cattivandosi stima e simpatia degli ortodossi, i quali vedono in lui un amico sincero, un interlocutore preparato ed un interprete fedele delle loro istanze presso i cattolici per la causa dell'unione dei cristiani.

Prima di introdurre il tema o almeno gli spunti per questa conversazione, vorrei innanzi tutto esprimere la gioia di essere qui, come invitato della Chiesa di Palermo, nel cui ambito opera l'Associazione Cattolica

* Il presente articolo è il testo della Conferenza che il Rev.mo P. Pierre Duprey ha tenuto nell'Auditorium del SS. Salvatore di Palermo in occasione della Settimana di preghiere per la riunione dei cristiani (gennaio 1972), su invito dell'Arciv. S. E. Mons. Salv. Pappalardo. Esso viene pubblicato per gentile concessione della Redazione di « France catholique » che nel suo numero del 21 gennaio 1972 l'ha stampato in francese per i suoi lettori.

Italiana per l'Oriente Cristiano sin dal 1929 per il ristabilimento delle relazioni tra la Chiesa Cattolica e le Chiese ortodosse.

So quanto questa attività abbia contribuito a sensibilizzare le menti a questo grande compito che ci è stato affidato.

Ricordo anche, mi piace di farlo qui, le iniziative ecumeniche che la Chiesa di Sicilia ha recentemente intrapreso, e che si inseriscono nel quadro sempre più fecondo del nostro lavoro.

* * *

ESISTE UNA CRISI DELL'ECUMENISMO?

Parlare della crisi dell'Ecumenismo è di moda.

Forse è bene ricordare che la parola « crisi » deriva da un vocabolo greco che vuol dire per prima cosa giudizio, discernimento e poi scelta e decisione. Il dizionario ci dà di questa parola — nell'accezione che ci interessa qui — la seguente definizione: « Fase grave nell'evoluzione delle cose, degli avvenimenti, delle idee ». Crisi è dunque, una fase importante e decisiva di una evoluzione.

Allora in questo senso, sì, l'ecumenismo è in crisi e questo è il segno migliore del suo magnifico progresso durante quest'ultimo decennio. Vi è per un movimento, un successo migliore di quello di arrivare ad un punto nel quale scelte importanti e decisive debbono essere fatte?

L'ecumenismo non sarebbe in crisi se non fosse stato e non fosse oggi un movimento nel quale le forze vitali del mondo cristiano si sono impegnate progressivamente e continuano ad impegnarsi.

So bene che molto spesso coloro che parlano di crisi dell'ecumenismo non adoperano l'espressione in questo senso, ma nel senso — abbastanza corrente — di perdita di slancio, stasi, o meglio — per adoperare un termine anch'esso di moda — di insoddisfazione. Ma questo pessimismo non è forse ancora una testimonianza del successo dell'ecumenismo, in un momento in cui niente è più mal sopportato dell'ottimismo o del successo?

È vero che per coloro che non nutrono più interesse per la Chiesa, o almeno per il suo aspetto istituzionale, l'ecumenismo ha perduto anch'esso interesse ed è sorpassato. È vero che esiste una reazione contro l'uso intempestivo e indiscriminato della parola « ecumenismo » con un contenuto vago, nel quale non si trova più qualche volta, nemmeno il legame con ciò che il Concilio Vaticano II dice del « movimento ecumenico »: « le attività e le iniziative che, a seconda delle varie necessità della Chiesa e opportunità dei tempi, sono suscitate e ordinate a promuovere l'unità dei cristiani » (*Unitatis Redintegratio*, Nr. 1). Questa preoccupazione dell'unità, senza dubbio, deve essere presente in tutte le attività

della Chiesa e a tutti i livelli, ma si tratta della ricerca dell'unità dei Cristiani e questo è quello che significa ecumenismo. D'altra parte, i giovani soprattutto, reagiscono — molto giustamente mi sembra — contro un Ecumenismo puramente verbale, che relega in un lontano avvenire quell'unità che si afferma di cercare, per evitare gli impegni concreti, i rischi, le crisi, appunto, che il ristabilimento progressivo dell'unità comporta per tutti. Una reazione di questo genere è in sé stessa benefica: essa ci ricorda che il Vangelo non è un sistema filosofico, ma una « Via » per andare verso Dio, per andare insieme verso Dio; essa ci ricorda che la Verità non è data ai Cristiani, perché se ne faccia della letteratura, ma per realizzarla, perché Colui che è Verità, è allo stesso tempo la Via e la Vita e che i Discepoli lo conosceranno perché egli vive ed essi stessi (pure) vivranno (Giov. 14, 19).

Più concretamente questa richiesta ci spinge alla crisi, alla scelta, alla decisione e anche in questo essa è utile.

È vero anche che l'Ecumenismo provoca la crisi nelle Chiese. Il Concilio Vaticano ne era cosciente, esso che affermava che il rinnovamento e la riforma permanente della Chiesa quale istituzione umana era, con la conversione del cuore, la condizione fondamentale dell'Ecumenismo (*Unitatis Redintegratio*, Nr. 6 e 7).

L'incontro tra i Cristiani non è soltanto sforzo di coesistenza pacifica e di comprensione l'un l'altro: è rimettere in questione, discernere il loro modo di essere e di fare alla luce della Parola di Dio e in risposta alle esigenze di quello che lo Spirito dice oggi alle Chiese (*Discorso pronunciato da Paolo VI a San Pietro, in occasione della visita del Patriarca Athenagoras il 26 Ottobre 1967*). In ciò consiste il frutto indispensabile ad ogni dialogo. Non si tratta di realizzare ciò che si è chiamata « l'amministrazione dell'Ecumenismo » (*Padre E. Lanne « L'avvenire dell'Ecumenismo », Irenikon 44, 1971*), ma di preparare il ristabilimento della piena Comunione di Fede, di vita sacramentale e di gerarchia fra le Chiese. Se l'ecumenismo è arrivato a questa crisi, almeno in alcuni dei suoi settori, ralleghiamocene.

Evidentemente una fase importante e decisiva di un movimento comporta dei rischi. È necessario che le decisioni prese siano quelle giuste, non solamente in astratto, ma anche tenendo conto di tutte le circostanze e delle possibilità concrete. Non si tratta solamente di rettitudine dottrinale, ma anche di prudenza e di coraggio, due parole che ai giorni nostri sono spesso un sinonimo.

ESISTE UN PROGRESSO DOTTRINALE E QUALE?

Accade che alcuni teologi, per esempio quelli della commissione internazionale tra la Chiesa Cattolica e la Comunione Anglicana, al termine di un lungo lavoro, arrivino ad una espressione comune della loro

federe su un punto fino a quel momento oggetto di controversie, nel caso attuale: sull'Eucarestia. Essi sono stati incaricati a fare questo dalle loro Chiese. Hanno coscienza di essere stati totalmente fedeli alla loro Fede senza minimizzarla, senza lasciare coscientemente delle ambiguità.

Nel momento di concludere un tale documento si richiede loro del coraggio per riconoscere che sono d'accordo sulla loro Fede in questo mistero, che fu al centro del disaccordo e della polemica tra Cattolici ed Anglicani da 4 secoli. Essi sanno anche che c'è stato bisogno di un lento e laborioso progredire nel quale ci si è aiutati gli uni con gli altri ad eliminare le incomprensioni, e i malintesi storici ai quali, alcune teologie incomplete, parziali o maldestre, o più ancora certe forme alquanto deformate di culto — come la storia ne ha purtroppo conosciute — avevano potuto dar luogo. In una parola un tale accordo è il frutto di un dialogo autentico che è stato un progresso fatto insieme nell'intuire e nell'esprimere la verità rivelata. Ma questo cammino percorso da alcuni teologi non è sufficiente, essi hanno aperto una strada percorribile? È necessario che le Chiese intraprendano un cammino analogo e che non si contentino solo di riferirsi ai testi che in passato avevano espresso le loro condanne reciproche. Le prime reazioni dopo il comunicato che annunciava in Settembre l'accordo sull'Eucaristia, sono state significative. Da una parte alcuni giornali ricordavano gli articoli 28 e 31 degli « Articoli di Religione ». Questi 2 articoli trattano della Cena del Signore e del Sacrificio di Cristo, negandone la transustanziazione e i « sacrifici della Messa ». Dall'altra si scriveva: i teologi cattolici, membri della Commissione conoscono la loro teologia; essi debbono dunque sapere che il Concilio di Trento dice che . . . dunque l'accordo deve dire che . . . Se la Commissione avesse dovuto confrontare e conciliare queste posizioni opposte, la sua creazione sarebbe stata una enorme perdita di tempo e di denaro. Ma non potrebbe essere che da una parte si siano condannati degli errori reali che non erano professati dall'altra e così reciprocamente? Per esempio la Dottrina della Messa come Sacrificio, così come è stata respinta dal 31° Articolo, non rappresenta l'espressione della Fede cattolica anche se alcuni teologi cattolici hanno potuto esprimere un pensiero che poteva dare adito a un tale malinteso. D'altra parte si è stupefatti e addolorati di vedere ciò che alcuni teologi cattolici hanno potuto scrivere sull'Eucarestia.

Nello stesso modo da parte nostra importa distinguere tra la fede affermata dal Concilio di Trento e le interpretazioni che diverse sintesi teologiche di questa fede hanno dato, interpretazioni legittime ed alcune volte ricche, ma la cui accettazione non si impone.

È in questo ambito che il dialogo può aprire una via, delle vie verso un accordo.

Se questa via è giusta, sarà necessario che le Chiese vi si impegnino, eventualmente modificandola e correggendola, sarà necessario forse che

la amplino. Se quest'accordo è confermato dall'autorità e dal popolo credente, da una parte e dall'altra, allora sarà necessario avere il coraggio di riconoscerlo, di sorpassare il riflesso sociologico, che fa temere questo genere di accordo, in quanto esso può mettere in questione l'integrità dell'identità del gruppo.

Naturalmente ciò non è che la prima tappa del lavoro di questa commissione. Essa deve studiare ora il problema del ministero nella Chiesa. Ma ho voluto dilungarmi un po' su questo caso concreto e attuale, per enucleare con un esempio, il lavoro del dialogo teologico in una commissione bilaterale, e dimostrare come e dove un progresso verso un accordo sia possibile. Non bisogna inoltre omettere di situare questa opera in tutto il contesto del rinnovamento teologico, che mette a disposizione delle commissioni, lavori esegetici di qualità e seri studi storici.

Esistono altre commissioni analoghe con i luterani, i metodisti, i riformati, che svolgono un programma fissato in funzione delle divergenze esistenti tra noi e quelle Chiese.

Esiste inoltre tutto il lavoro multilaterale che si svolge nell'ambito del Consiglio Ecumenico delle Chiese, specialmente in « Fede e Costituzione », lavoro dal quale le commissioni bilaterali traggono sovente dei benefici.

Le aree d'accordo progressivamente si ingrandiscono e si approfondiscono, per esempio, in questi ultimi anni, sul battesimo e sull'Eucaristia; esse cominciano a delinarsi per quanto riguarda il ministero, e sono ricercate nel campo della conciliarità.

FARE D'ORA IN POI INSIEME, QUELLO CHE LA FEDE NON CI OBBLIGA A FARE SEPARATAMENTE

Alcuni non afferrano la complessità o l'importanza di questa ricerca di un accordo dottrinale. Trovano che il progredire è lento, e sono impazienti. Sono preoccupati della testimonianza che i cristiani debbono dare nel mondo di oggi. Essi vedono quale potrebbe essere questa testimonianza se fossero uniti. Ciò è vero. C'è urgenza di raggiungerla. Ma questo non vuol dire tralasciare la ricerca di un accordo dottrinale, di scavalcarlo agendo d'ora in poi come se la meta fosse stata raggiunta. È necessario operare allo stesso tempo su differenti piani.

È urgente che, d'ora in poi, si consideri seriamente questo *leitmotiv* del movimento ecumenico: « dobbiamo fare insieme tutto quello che la nostra Fede non obbliga a fare separatamente ». Noi siamo spesso lontani da questo e più portati forse a fare separatamente tutto ciò che le circostanze non ci obbligano a fare insieme. Ci sono molte possibilità attualmente, che bisogna avere il coraggio di scoprire. E ciò non soltanto nei livelli più elevati, ma spesso, più efficacemente, al livello locale.

Esistono anche molti modi di fare qualche cosa insieme e le forme e i gradi di questa collaborazione sono molteplici.

Alcuni degli aspetti di questo problema, sono stati studiati dal Consiglio Ecumenico delle Chiese e dal Segretariato per l'Unione dei Cristiani, in una commissione mista che ha pubblicato un documento dal titolo « Testimonianza Comune e Proselitismo » (*cf. Documentation Catholique*, 6 Dic. 1970). Questo documento, più diffuso, potrebbe suscitare iniziative nella linea di collaborazione da perseguire.

L'ECUMENISMO PROVOCA LA CRISI NELLE CHIESE?

Altri che sono convinti dell'importanza fondamentale della dottrina, sono spaventati dal fatto che non poche posizioni considerate come tradizionali, oggi siano messe in questione, e incolpano di tutto ciò l'Ecumenismo. È probabilmente vero, almeno in parte. Abbiamo detto che l'Ecumenismo incita le Chiese a mettersi in questione alla luce della volontà del Signore. Ma si tratta di uno sforzo di fedeltà approfondita, di una volontà di scoprire e professare la verità ricevuta, in un modo meno parziale, più integrale. È uno sforzo di docilità allo Spirito che ci guida verso la completa verità (*cf. Giovanni* 14, 17).

Non è e non può essere uno schieramento su posizioni di minimo. Tutti coloro che hanno qualche esperienza del movimento ecumenico lo sanno bene. Mi ricordo dello stupore manifestato da un prelado romano, venuto per la prima volta a prendere parte ad una commissione mista, il quale mi diceva come fosse stato colpito dalla sincerità diretta, che egli trovava persino rude e allo stesso tempo dell'atmosfera di grande fraternità ed amicizia che regnava tra i partecipanti. Egli pensava che l'Ecumenismo significasse compromesso, da quel giorno ha perduto definitivamente quest'idea.

Può darsi che intorno a questo lavoro, non tutto sia della stessa qualità, ma è anche vero che non esiste onda del mare senza schiuma o ghiacciaio senza morena. Può accadere che delle ipotesi di lavoro, alcune volte insufficientemente basate, siano divulgate troppo in fretta e considerate come l'ultima parola su una questione. Tutto ciò non risulta direttamente dall'ecumenismo e certamente non lo aiuta.

NECESSITÀ DI RISCOPRIRE LA TRADIZIONE ORIENTALE

Si tratta di progredire in profondità, verso una comprensione più integrale della verità cristiana, di liberare la tradizione al di là delle tradizioni; al di là ma attraverso e per mezzo di queste tradizioni, si vede come sia attuale e necessario l'apporto della tradizione orientale, neces-

sario innanzi tutto a causa della fermezza di questa tradizione sulle grandi verità essenziali, che noi professiamo e viviamo in comune con le Chiese ortodosse, anche se le percepiamo e le esprimiamo sovente in un modo diverso. Pensiamo alle questioni importantissime e così discusse, del sacerdozio ministeriale, dell'ordine sacramentale e particolarmente dell'Eucaristia e del suo ruolo nella comunione ecclesiale, ecc.

Alcune tendenze della teologia cattolica su questi punti avrebbero bisogno di prendere in considerazione la tradizione orientale.

Si è detto sovente che le separazioni del 16° secolo erano una conseguenza di quelle del 5° e dell'11°, ciò mi sembra molto vero e sono convinto del fatto che soltanto attraverso una reintegrazione viva della tradizione, delle tradizioni orientali, si potrà più spesso superare le opposizioni tra cattolici e protestanti, tra occidentali ed estremi occidentali, se posso esprimermi così.

Questo confronto con l'oriente è anche sovente necessario per discernere il limite sottile tra quello che appartiene alla fede e quello che è legittima ma non necessaria elaborazione teologica di questa fede.

Molto spesso, pur professando la stessa fede con l'oriente, il nostro modo di esprimere tale fede, di affrontare tale aspetto del mistero, di situarlo nell'insieme, è differente. Questa diversità non deve essere un ostacolo all'unità, al contrario ella la rende più cattolica ed aiuta ad esprimere in modo meno parziale l'infinito indicibile del mistero. (*Unitatis Redintegratio*, Nr. 17 e discorso pronunziato dal Santo Padre al Phanar il 25 Luglio 1967).

Un esempio classico che è stato a lungo causa di discordie e di polemica è il « filioque ». Gli studi più recenti mostrano sempre di più il carattere complementare delle due teologie su questo punto (*Saggio recente e molto interessante del Padre Garrigues, op. « La processione dello spirito santo nella tradizione latina del primo millennio », Contacts 23 (1971).*

Noi abbiamo sempre la tendenza di ricondurre la nostra fede alla comprensione che di questa abbiamo. Ciò costituisce una difficoltà che il dialogo teologico incontra molto spesso. Esso ricerca un accordo sull'essenziale, necessario alla comune professione di fede. Bisogna evitare di diminuire e smembrare questo necessario o di aggiungervi delle vedute, legittime, certo, ma che non si possono richiedere perché « per ristabilire o mantenere la comunione e l'Unità, non bisogna imporre nulla che non sia necessario » (Atti 15, 28).

Il confronto con la fede dell'oriente è molto proficuo per comprendere questo punto delicato, soprattutto forse nelle discussioni con gli occidentali. Se ne è fatta recentemente esperienza durante le discussioni preparatorie della redazione dell'accordo di Windsor, del quale ho parlato poco fa.

Come non menzionare qui anche l'importante dichiarazione comune firmata da S. S. Papa Paolo VI e dal Patriarca siro-ortodosso Mar Ignazio



Chambésy (Svizzera). Partecipanti alla IV Conferenza panortodossa (luglio 1968).

Jacoub III, il 27 Ottobre 1971, in presenza del Sinodo dei Vescovi, dichiarazione nella quale essi affermavano di essere « d'accordo sul fatto che non sussistono differenze nella fede che essi professano, sul mistero del Verbo di Dio fatto carne e diventato vero uomo, anche se, nel corso dei secoli, sono sorte delle difficoltà dalle differenti espressioni teologiche attraverso le quali questa fede è stata espressa ».

Così terminavano 15 secoli d'opposizione su un punto fondamentale della Fede cristiana, attraverso il reciproco riconoscimento dell'identità di Fede delle due Chiese, al di là della formulazione data a tale fede. Oltre al fatto e al suo profondo valore ecclesiale, c'è anche, in questa dichiarazione, un principio metodologico dei più fecondi e che può rischiarare di una luce nuova gli altri punti sui quali noi non siamo ancora giunti ad un accordo con le Chiese orientali, punti dei quali parleremo più avanti.

LA NOSTRA COMUNIONE « QUASI PIENA » CON LE CHIESE ORIENTALI

Ma c'è molto di più di queste necessità tattiche. C'è l'esigenza fondamentale di ristabilire la piena comunione fra le Chiese sorelle, che sono già unite dai legami della « comunione quasi piena » (cf. *Lettera*

di Paolo VI ad Athenagoras in data 8 Febbraio 1971 e Breve Anno Ineunte di Paolo VI in data 25 Luglio 1967). Ricevendo il Patriarca Athenagoras a San Pietro, il 28 Ottobre 1967, Paolo VI descriveva così: « questa comunione profonda e misteriosa che stabilisce tra noi una stessa obbedienza al Vangelo di Cristo, gli stessi sacramenti e soprattutto lo stesso Battesimo e lo stesso sacerdozio che celebra la stessa Eucarestia, l'unico sacrificio di Cristo, uno stesso episcopato ricevuto dagli Apostoli, per guidare il popolo di Dio verso il Signore e predicargli la sua parola ».

Questa Comunione tuttavia, dice Sua Santità, nel passaggio riportato, non è ancora perfetta. Che cosa è la piena comunione di cui si parla? Cattolici e ortodossi ne hanno una concezione comune? È possibile realizzarla in un prossimo futuro?

Qual è per i cattolici e gli ortodossi il requisito necessario all'Unità della Chiesa (cf. Atti 15, 28). Esaminiamo dapprima quello che i cattolici e gli ortodossi possono ora dire insieme a questo proposito.

Esiste innanzi tutto la comune accettazione di Cristo e del suo Vangelo in una fede vissuta nella stessa tradizione apostolica, e che si esprime attraverso gli stessi simboli di fede. Il battesimo ci incorpora a Cristo e ci fa membra gli uni degli altri. L'Eucarestia esprime, conserva e fa crescere questa unità, mettendoci ogni giorno di più in comunione con il Padre, attraverso il Figlio nello Spirito Santo, rendendoci dunque ogni giorno di più, realmente fratelli gli uni degli altri. Gli altri sacramenti ci assimilano al mistero di Cristo, il Figlio prediletto, le circostanze principali della nostra vita nella Chiesa, che è il grande Sacramento dell'Amore salvifico del Padre che nel Cristo si riconcilia al mondo. In ognuna delle Chiese locali, nell'ambito delle quali e attraverso le quali, si realizza il mistero dell'amore di Dio che ci salva, facendoci suoi figli, nel figlio, ciascun vescovo, stabilito da Dio come pastore del suo popolo, veglia in accordo con tutti gli altri, affinché la fede ricevuta dagli apostoli sia conservata intatta e inviti i fedeli ad imitare Cristo che è la Via, la Verità e la Vita. Con la Comunione dei Santi essi entrano a far parte della schiera infinita dei testimoni che dalle origini e fino alla fine, sono stati e saranno fedeli a Colui che è, è stato e sarà.

Una medesima Fede, vissuta in comune dai battezzati la cui vita cresca con la partecipazione agli stessi sacramenti, sotto la direzione dei loro vescovi che si riconoscono come tali a causa della trasmissione dell'episcopato ricevuto dagli Apostoli, come pastori legittimi della parte di gregge di Cristo che è stata loro confidata, ecco qual è il requisito necessario all'Unità della Chiesa per ortodossi e cattolici. Tale fu l'unità vissuta dalla Chiesa indivisa nel 1° millennio, quando i vescovi di alcune Chiese godevano, — al servizio di questa unità ed a titoli diversi — di un'autorità particolare nella comunione universale (*Unitatis Redintegratio*, Nr. 14).

Questa descrizione dell'unità, come può essere fatta insieme da cattolici e ortodossi, è utile per farci prendere coscienza di quello che viviamo in comune. Ma, si obietterà subito, essa è imprecisa e indistinta proprio su quei punti che creano difficoltà tra cattolici e ortodossi. Si tratta della descrizione di uno stato di fatto di un primo millennio, ma in seguito, altri mille anni sono stati vissuti e in questo tempo le Chiese hanno avuto delle evoluzioni indipendenti.

Il suo dinamismo e la sua creatività permisero alle Chiese d'occidente, durante questi secoli, di cogliere, esprimere, e mettere in valore degli aspetti importanti del mistero cristiano, allorché l'oriente cristiano, occupato dagli arabi, dai turchi o dai tartari, non aveva quasi più relazioni con l'occidente, e, con delle possibilità ridotte, si abbarbicava alla meditazione dell'essenziale, tale quale esso era stato messo in valore dai Padri dei primi secoli; cosa che gli permetteva d'altronde di approfondire questo essenziale; si pensi — per esempio — alla valorizzazione dei legami tra sacramenti e Chiesa, alla valorizzazione della conciliarità.

Il primo Concilio Vaticano è, per quanto riguarda la dottrina sulla Chiesa, il punto più avanzato di questa evoluzione. Un aspetto essenziale del mistero della Chiesa è definito nel Concilio Vaticano I dogma di fede dall'Occidente, in termini e prospettive che l'Oriente può difficilmente capire.

Ma c'è stata più di una evoluzione indipendente delle due Chiese. Nel corso dei secoli, in un'atmosfera polemica, nella quale fattori non teologici hanno avuto una grande parte, si è arrivati a negare l'unità della fede delle 2 Chiese e delle accuse di eresia sono state lanciate da una parte e dall'altra. E in questa opposizione ci si è induriti. Si è rigettato o relegato nell'oblio tutto ciò che nella propria tradizione, corrispondeva a quello che si stimava sviluppato esageratamente nell'altra.

Oggi l'intero movimento verso l'unità è ispirato ad un'attitudine contraria. Ritrovando il senso del mistero, prendendo coscienza dei diversi sentieri attraverso i quali sia possibile affrontarlo, dei diversi modi, con cui sia possibile esprimerlo, e metterlo in valore, più sensibili all'inadeguatezza di ogni espressione davanti alla totalità del mistero e ai condizionamenti culturali di questa espressione, l'Oriente e l'Occidente si riscoprono più complementari che opposti, nella misura in cui essi si conoscono, perché essi hanno appreso di nuovo ad amarsi.

Ma si urta allora contro le divergenze introdotte sul piano dogmatico durante dei secoli nei quali le relazioni furono praticamente tagliate e tra l'altro contro il 1° Concilio Vaticano.

Non si deve tuttavia dimenticare che l'accordo dottrinale fra l'Oriente e l'Occidente nei primi 11 secoli non è stato sempre totale e, particolarmente sul punto che sarà l'oggetto delle definizioni del 1° Concilio Vaticano, si erano avute a Roma dal 4°, 5° e soprattutto 6° secolo delle vedute

che l'Oriente non condivideva. Malgrado ciò, queste divergenze sull'interpretazione del ruolo dei vescovi di Roma nella comunione universale delle Chiese, non sono mai stati visti a quell'epoca come una causa che imponesse la rottura di comunione. Questo caso non era d'altronde che l'aspetto più saliente di un fenomeno più generale, secondo il quale la verità rivelata è stata ricevuta, vissuta e interpretata diversamente in oriente e in occidente. Queste divergenze di teologia erano concepite come compatibili nel seno di una stessa fede e in un momento nel quale un senso vivo della trascendenza del mistero e del carattere soprattutto apofatico che deve rivestire la sua espressione umana, lasciava più campo al legittimo pluralismo delle teologie nell'ambito della stessa fede tradizionale. Si è fatto luce un movimento inverso da una parte e dall'altra, ma forse di più in occidente che in oriente. Esso ha mirato ad identificare la fede e la sua espressione in teologie particolari e a conglobare nel campo dove l'accordo è necessariamente richiesto, molti aspetti del pensiero cristiano che erano prima considerati come legittimi tentativi dei teologi per avvicinarsi ad esprimere il mistero. Ciò è stato fatto in un'epoca nella quale i contatti erano più o meno inesistenti tra le due Chiese, allorquando non si poteva praticamente più — per giudicare del pensiero comune della Chiesa — confrontare l'oriente e l'occidente. Questo confronto, fu, durante dei secoli, un mezzo felice per distinguere tra la fede apportata dalla tradizione Apostolica vivente e le tradizioni teologiche, dove trovavano espressione diverse culture. Questo sviluppo fu anche segnato dalla polemica, che fiorì allora, e non poteva evitare per questo stesso fatto, un carattere unilaterale.

Recentissimamente, comunque, dei fatti nuovi, dei quali la soppressione degli anatemi nel 1965, è l'indice, hanno cominciato a raddrizzare la situazione. In effetti la soppressione degli anatemi ha creato una situazione nuova che deve essere valutata dal punto di vista teologico. Soprattutto nella coscienza ortodossa, gli anatemi del 1054 erano l'atto solenne che segnava la rottura e continuava a pesare sulle relazioni tra le due Chiese. Nessun altro atto, sia della Chiesa di Roma, sia della Chiesa d'Oriente, ha avuto in seguito un'importanza paragonabile nell'evoluzione che ha allontanato e separato le due Chiese. In effetti gli avvenimenti che seguirono, come le Crociate, specialmente la quarta, o anche il fallimento dei tentativi di unione di Lione e di Firenze, e i turbini che da essi mossero, non hanno fatto altro che inasprire e accentuare delle posizioni che ogni volta di più si allacciavano agli avvenimenti del 1054. Questa abolizione degli anatemi ha dunque una portata e psicologica e ecclesiologica che va molto al di là del fatto in sé, del quale si è persino cancellato il ricordo. Il tempo mostra che la sua risonanza nel popolo cristiano è stata più profonda e più estesa di quanto si prevedesse. Un'epoca nuova è allora cominciata nelle relazioni tra le due Chiese. Esse possono d'ora in poi riscoprirsi come Chiese sorelle e liquidare progressiva-

mente un contenzioso retaggio di un passato ormai trascorso. Esse riprendono coscienza dei legami che le uniscono in una comunione profonda.

Per i Sacramenti esiste a causa di una successione apostolica sufficiente, la stessa realtà sacramentale, da una parte e dall'altra.

In conseguenza di ciò, esistono — nell'una e nell'altra Chiesa — *gerarchie* che si riconoscono ormai come valide (il Concilio Vaticano II, le dichiarazioni del Papa, specialmente il suo discorso al Phanar e il breve Anno Ineunte, i discorsi e le lettere del Patriarca Athenagoras e degli altri Patriarchi, i gesti stessi del Papa e dei Patriarchi, l'hanno abbondantemente dimostrato. La Lettera del Papa del Marzo scorso era esplicita su questo punto).

Dal punto di vista della *Fede*: alla stessa fede fondamentale si sono aggiunte, a causa dell'evoluzione, evoluzione che ho sommariamente sintetizzato più avanti, delle divergenze di formulazione e d'interpretazione che sono state canonizzate dai cattolici e non sono state assimilate dalla coscienza ortodossa. È vero che gli ortodossi riconoscono il fatto che nessun concilio ecumenico le ha condannate. Comunque su questi punti ci sono stati parecchi malintesi. E checché se ne possa dire, è questo che attualmente, comunemente è visto come un impedimento alla comunione sacramentale tra le due Chiese, cioè al ristabilimento della piena comunione fra loro.

LA PIENA COMUNIONE SI RAGGIUNGERÀ DOMANI?

In riguardo a questo punto, dobbiamo entrare nel dettaglio e vedere se queste divergenze hanno veramente spezzato l'unità di fede tra cattolici e ortodossi.

Bisogna notare innanzi tutto che la questione si pone per gli ortodossi, solo per i dogmi definiti dai Concili dopo la separazione, specialmente nel Concilio di Trento e nel Concilio Vaticano I, e come pure per le definizioni di Pio IX e di Pio XII riguardanti la Vergine. In effetti, come mi sono sforzato di dimostrare fino ad ora, la fede comune della Chiesa indivisa e la partecipazione alle realtà del mistero della Chiesa, si sono mantenute senza interruzioni, nell'una e nell'altra Chiesa e al di là delle loro opposizioni, la Chiesa Cattolica e la Chiesa Ortodossa intendono continuare a professare questa fede e a vivere di queste realtà date attraverso Cristo agli Apostoli, e attraverso di essi trasmesse ai loro successori. Tutta la questione si concentra dunque sui dogmi definiti dopo la separazione.

Fra questi dogmi cattolici si possono distinguere:

1) Quelli che riguardano i fini ultimi, i sacramenti, la giustificazione, il carattere allo stesso tempo libero, razionale e gratuito dell'atto di fede.

Se si trascende quello che i concili medioevali e moderni dell'occidente hanno definito, da forme filosofiche e teologiche le cui definizioni si sono rivestite, a causa dell'ambiente culturale occidentale nel quale sono state elaborate, a causa delle circostanze storiche, si può affermare che queste definizioni hanno solamente voluto mantenere quello che era stato già insegnato dal consenso dei Padri in Oriente e in Occidente. Esse hanno voluto mantenere questo insegnamento, di fronte alle questioni nuove che si ponevano alla Chiesa in Occidente. La similarità delle reazioni di alcuni concili in oriente, soprattutto contro le questioni messe in causa dalla Riforma, si spiega più con la reazione di una stessa fede davanti alle stesse difficoltà, che con un'influenza dell'Occidente sull'Oriente.

Questi punti non rappresentano realmente delle difficoltà tra le due Chiese e ci si potrà accontentare — per ristabilire la comunione — di domandare agli orientali di non respingere come illegittima la forma che la Chiesa d'occidente ha dovuto dare al consenso dei Padri, per difenderlo in una determinata epoca, consenso che esprime la nostra fede comune.

2) Circa le questioni che hanno attinto alla pneumatologia e all'epiclesi, si può affermare che le dottrine elaborate in occidente non devono essere interpretate come contraddittorie rispetto a quelle dell'oriente. Si possono e si debbono spiegare sia le formule dei Padri greci, che quelle dei padri latini e il « filioque », evidenziando il loro accordo in un rispetto totale dell'originalità propria a ciascuna di esse. Dal IV secolo la tradizione occidentale sosteneva la dottrina del « filioque » ma ciò non fu mai considerato un ostacolo alla comunione se non quando essa fu spezzata per altre ragioni.

Orientali e occidentali, dunque, non dovrebbero che chiedersi di astenersi dal rigettare le rispettive formulazioni come illegittime, e dovrebbero affermare la loro convinzione che la via che permetterebbe alla coscienza di questa convergenza d'approfondirsi e d'esprimersi, sarebbe la ripresa delle normali relazioni tra le due Chiese.

3) Per quanto riguarda il potere e la funzione del Papa, primato e infallibilità, sembra chiaro che la tradizione orientale riconosce al Vescovo di Roma un'autorità speciale nella Chiesa. Questo fatto deve essere tenuto distinto dalle differenti forme che l'esercizio di questa autorità ha preso e dall'espressione dottrinale che l'occidente gli ha dato. In quanto al primo aspetto è chiaro che questa autorità è distinta rispetto a quella propriamente patriarcale del Papa sulla Chiesa Occidentale e che il riconoscimento del Papa, Vescovo di Roma, nella Chiesa universale, non dovrebbe implicare, per la Chiesa d'Oriente, la sottomissione di questa forma patriarcale del potere del Papa (*Unitatis Redintegratio*, Nr. 16. *Voglio esprimere qui la mia riconoscenza al P. L. Bouyer. In*

quanto a questo argomento, devo molto ad alcuni suoi lavori, non pubblicati, che egli ha voluto comunicarmi). Quanto all'espressione dottrinale di questa funzione, essa non vuole esprimere nient'altro che quello che i Papi Leone I. e Gelasio I., esprimevano già in termini chiarissimi e che allora non era oggetto di una denuncia da parte dell'Oriente, anche se esso aveva una concezione differente di questa realtà.

A questo punto ancora bisognerà, da una parte e dall'altra, non rigettare a priori la possibilità di arrivare ad un accordo comune circa l'interpretazione delle formule del Concilio Vaticano I e della teologia orientale, se noi ricominciamo a vivere ed a pensare insieme ed avere insieme un'esperienza nuova e comune del mistero della Chiesa.

4) Quanto alle definizioni dell'Immacolata Concezione della Beata Vergine Maria e della Sua Assunzione, esse non urtano il senso della fede ortodossa, né sono in contrasto con i simboli dei Concili Ecumenici. Quello che è canonizzato dalla Chiesa Cattolica, quello solo è ciò che fa la sostanza di quanto l'Oriente stesso, specialmente nelle sue liturgie tradizionali, ha creduto sin dall'Epoca dei Padri, sulla Santità incomparabile della Beata Vergine Maria dall'inizio della sua esistenza e sulla sua consumazione nell'unione più perfetta che ci sia da ora, con suo Figlio resuscitato e glorificato. Queste definizioni sono rispettate dai fedeli ortodossi, come espressione ufficiale imposta per ragioni storiche alla pietà del popolo cristiano d'occidente verso la Madre di Dio, anche quando essi non vedono come la formulazione cattolica possa accordarsi con la dottrina del Peccato Originale o avere un fondamento nella Scrittura e nella Tradizione antica. In più quello che ha generalmente provocato la loro reazione negativa è la maniera con la quale questi nuovi dogmi sono stati proclamati, dalla Chiesa d'occidente, senza consultare la Chiesa ortodossa.

Anche qui bisognerà domandare che non si escluda a priori la possibilità di un accordo sulla formulazione di queste verità, nel contesto della ripresa delle relazioni normali tra le due Chiese.

Si troverà forse questa presentazione utopistica e inammissibile. Sì, se si considerasse questa situazione come soddisfacente e definitiva. No, se la si accettasse come una tappa importante, un impegno reciproco, inevitabile a riprendere la via d'insieme, per sforzarsi, sotto la guida dello Spirito Santo, d'approfondire questa fede comune nel mutuo rispetto delle tradizioni teologiche particolari dell'occidente e dell'oriente. È necessario, se posso esprimermi così, che ciascuna Chiesa si fidi della fede dell'altra; che essa non rifiuti a priori tutto quello che questa fede ha scoperto senza il suo apporto; che nella nuova esperienza fatta insieme della vita ecclesiale e del mistero dell'Unità, ciascuna Chiesa, per incontrare più profondamente l'altra, valorizzi ciò che la sua fede contiene e che nei periodi delle polemiche essa ha fatto in parte cadere nell'oblio. Si tratta di rifare ciò che è stato disfatto, di rimettersi di nuovo in una posizione che permetterà progressivamente alle due Chiese di riformulare

insieme la loro Fede in un modo più completo e con delle espressioni nelle quali l'una e l'altra ritroveranno pienamente la loro fede tradizionale arricchita e illuminata.

Bisognerà in questo periodo ricercare insieme le maniere possibili di riarticolare progressivamente le gerarchie delle due Chiese esistenti in uno stesso luogo, affinché la testimonianza dell'unità possa essere data anche al livello della Chiesa Locale. Questa testimonianza è una caratteristica essenziale della Chiesa e il Prof. JJ Von Allmen ha espresso molto felicemente il suo significato: « Una Chiesa sa che è sulla terra per testimoniare con un comportamento nuovo che con la venuta, la morte, la risurrezione e la glorificazione di Cristo "sorge del nuovo" (2 Corinti 5, 17), e che bisogna che ella viva di questa novità, e che la dimostri: da cui una disciplina interna che porti giustamente il segno di questa novità, che prefiguri le condizioni di vita nel mondo nuovo che Dio prepara; una Chiesa sa che la solidarietà che la lega a Gesù Cristo e a quelli che invocano e professano il suo nome, la trascende da ogni altra solidarietà, sia essa familiare, razziale, politica, culturale, professionale, e che questa solidarietà nuova è talmente prioritaria che il difenderla può anche costare la vita. È anche a causa di questo che ci si immagina non più di una Chiesa per città (anche se la congregazione cittadina può conoscere, secondo la sua estensione, più di un luogo di raccolta) » (*La Chiesa Locale tra le altre Chiese Locali, Irenikon 43, 1970*). Evidentemente tutto ciò è visto nel contesto di un accordo tra la Chiesa Cattolica e tutte le Chiese Ortodosse autocefale.

Una simile evoluzione è possibile senza il ristabilimento della comunione sacramentale tra le due Chiese? Forse, ma ad alcuni sembra che la comunione quasi piena esistente tra le due Chiese (*Espressione già citata di una lettera di Paolo VI al Patriarca Athenagoras in data 8 Febbraio 1972*) potrebbe permettere il ristabilimento di questa comunione sacramentale come espressione della volontà delle due Chiese di arrivare così ad un pieno accordo nella formulazione della loro fede comune. Sembra che alcuni teologi cattolici ed ortodossi siano favorevoli a questa ipotesi. È compito delle due Autorità, cattolica e ortodossa, vedere se una simile eventualità possa essere considerata e se una tale possibilità sia realizzabile.

Comunque se si legge il volume di 735 pagine, contenente i principali documenti scambiati tra la Santa Sede e il Phanar tra il 1958 e il 1970, volume di cui si è appena ultimata la pubblicazione e che sarà consegnato in questi giorni al Santo Padre; se si considera che è in via di preparazione un volume analogo che conterrà i documenti scambiati tra Roma e gli altri Patriarcati ortodossi; se ci ricordiamo la decisione del Sinodo del Patriarcato di Mosca, di ammettere ai Sacramenti e alla Comunione Eucaristica i cattolici che non possono recarsi da un sacerdote cattolico, se si considera seriamente il telegramma che il Patriarca Athenagoras ha

indirizzato al Santo Padre all'inizio di quest'anno e che comincia con la frase « Inseparabilmente uniti dalla comunione nell'amore in Cristo, con la Vostra assai amata e venerabile Santità e pienamente d'accordo per tutte le questioni che riguardano l'unità e il buono stato della Chiesa sulla terra... » (*L'Osservatore Romano*, 1 Gennaio 1972), non si può evitare di riconoscere che per quanto riguarda le relazioni tra la Chiesa Cattolica e le Chiese Ortodosse, l'Ecumenismo è in crisi nel senso che abbiamo precisato all'inizio di questa conversazione. Non mancano altri segni; vorrei evidenziare quelli che vengono dal Medio Oriente e la cui importanza sarà maggiormente capita da coloro che sanno come i contatti tra orientali cattolici e ortodossi fossero troppo sovente difficili: è stata costituita una commissione mista di vescovi tra il Patriarcato greco-ortodosso e greco-cattolico di Antiochia per studiare congiuntamente le questioni liturgiche e pastorali comuni. D'altra parte il Sinodo greco-melchita-cattolico, nella sua ultima riunione ha deciso di ripristinare nella liturgia la festa di S. Gregorio Palamas. (*Le Lien*).

Sono questi dei segni che indicano che i cattolici orientali hanno compreso le vie nuove aperte dal Concilio e dalla maniera coraggiosa con cui Paolo VI in queste vie si è inoltrato; sono questi i segni che indicano che gli ortodossi hanno compreso, che non era più il momento dei preliminari, ma delle iniziative di collaborazione in vista di ricomporre l'unità del Patriarcato. Questi esempi potrebbero essere seguiti altrove. Altre Chiese locali potrebbero prendere delle iniziative analoghe. Recentemente Paolo VI ha espresso ancora una volta la sua risoluzione di andare avanti: « Lo Spirito mette nei nostri cuori una ferma volontà di fare tutto quello che è possibile, per affrettare il giorno tanto desiderato nel quale al termine di una concelebrazione, potremo comunicare insieme nello stesso calice del Signore. In questa speranza è necessario che Noi, d'ora in avanti ci sforziamo di ristabilire ovunque, tra il clero ed i fedeli cattolici ed ortodossi, un atteggiamento veramente fraterno. Affinché le situazioni ereditate dal passato e le barriere che furono allora innalzate tra noi, non siano un ostacolo che ritardi quest'ultimo passo verso la piena comunione. Non siamo noi i discepoli di colui che continuamente fa tutte le cose nuove? Con questi sentimenti e con il desiderio di una collaborazione sempre più stretta, al fine di trovare insieme le vie più adatte per arrivare rapidamente a questo scopo. Le ripetiamo, carissimo fratello, i nostri sentimenti di profonda carità in Cristo ». (*Lettera dell'8 Febbraio 1971 al Patriarca Athenagoras*).

Siamo pronti ad affrontare questa crisi, la cui soluzione è in parte nelle nostre mani e dipende dalle nostre preghiere?

P. Pierre Duprey

Si allarga e cresce la carità tra le due Chiese - sorelle

Il dialogo tra Roma e Costantinopoli

- Significativa visita di una Delegazione del Patriarcato ecumenico.
- Celebrazione ecumenica nella Basilica Lateranense a conclusione della Settimana per la riunione dei cristiani.

Udienza Pontificia

Nella mattinata del 24 gennaio 1972, S. Santità Paolo VI ha ricevuto una Delegazione del Patriarcato ecumenico, guidata dal Metropolita Melitone di Calcedonia e composta dal Metropolita Damaskinòs di Tranoupolis, dall'Arciprete Giorgio Tsetsis, dall'Alto Dignitario del Patriarcato ecumenico, Sig. Giorgio Lemos.

A questa Delegazione si univano l'Archim. Basilio Tsopanos e il P. Cristoforo Dumont, membri della Commissione mista che aveva preparato il « Tomos agapis ».

Gli illustri Visitatori erano accompagnati dal Card. Giovanni Willebrands e dal P. Pierre Duprey, rispettivamente Presidente e Sottosegretario del Segretariato per l'Unione dei cristiani. Essi venivano introdotti nella Biblioteca privata di S. Santità Paolo VI dal Prefetto della Casa Pontificia, S. E. Mons. Giacomo Martin.

Nel corso dell'udienza, il Metropolita Melitone offriva al Papa alcuni doni, tra cui il volume « Tomos agapis » e una Croce gemmata dell'VIII secolo.

S. S. Paolo VI ricambiava offrendo al Metropolita Melitone un incensiere d'argento dell'XI secolo, al Metropolita Damaskinòs una croce pettorale, mentre agli altri membri della Delegazione donava una medaglia commemorativa del suo pontificato e un artistico volume sull'arci-



Due momenti dell'incontro tra il Papa Paolo VI e il metrop. Melitone, inviato di Atenagora.

basilica di S. Giovanni in Laterano, al Sig. Lemos la medaglia di S. Gregorio il Grande.

L'esemplare del volume « Tomos agapis », contenente i documenti scambiati tra il Patriarcato ecumenico e la Santa Sede dal 1958 al 1970, inviato dal Patriarca Atenagora a Paolo VI, di cui in questo stesso numero pubblichiamo la recensione a pag. 84, aveva la seguente dedica:

A Papa Paolo VI amato e venerato fratello maggiore Atenagora di Costantinopoli dedica questo volume che contiene la narrazione del proemio e della crescita della carità fra le Chiese di Roma e di Costantinopoli, con la speranza nel Signore e con l'augurio che Egli ci conceda di scrivere l'epilogo sul santo comune Altare e con il Suo prezioso sangue.

+ Atenagora di Costantinopoli

La custodia della Croce gemmata, invece, portava la seguente dedica:
A Paolo VI Atenagora I la preziosa croce che ha riunito quanto era diviso con la divina carità crocifissa su di essa, in occasione dell'offerta del « Tomos agapis ».

INDIRIZZO DEL METROPOLITA MELITONE

Questi doni venivano accompagnati da un indirizzo in lingua greca, pronunciato dal Metropolita Melitone.

Questi, dopo aver ricordato che questa era la terza volta che aveva l'onore di indirizzare la parola a S.S. Paolo VI, così proseguiva:

« Adesso per mandato del Patriarca Atenagora ho l'onore di consegnare nelle mani di Vostra Santità il "Tomos agapis", che Vi viene trasmesso dalle mani fraterne del Vescovo di Costantinopoli. È appropriato questo titolo di "Tomos agapis", dato dal Comitato misto che ha curato la pubblicazione di questo libro, poiché in esso viene esposta, per tappe e attraverso i testi ufficiali, la storia dell'amore tra i Troni di Roma e di Costantinopoli, amore ritrovato in Cristo.

Ma, come dice la parola greca "tomos", questa storia, contenuta nelle sue pagine, non è che una porzione dell'inesauribile mistero dell'amore in Cristo, da una parte, mentre d'altra parte testimonia come, per mezzo di queste porzioni, attraverso sacrifici e mutue tribolazioni, l'amore in Cristo tra Voi e noi è stato vivificato . . . »

« D'altra parte — proseguiva il Metropolita Melitone — quale volume potrebbe mai descrivere il piano divino e il metodo divino, per mezzo dei quali il Dio dell'amore, il Dio dei nostri Padri comuni, ha scosso i cuori e l'intelligenza, le labbra e la penna dell'Occidente e dell'Oriente per formulare questa nuova teologia dell'Unità? . . . »

E concludeva: *« Santità, . . . anche questo volume contiene una espressione teandrica. In esso, seguendo la connessione progressiva dei documenti, noi constatiamo la coesistenza della potenza divina e della debolezza umana. Con questa precauzione e riserva umana, che potrebbe anche dirsi timidezza, ha inizio lo scambio dei documenti tra le nostre due Chiese! . . . »*

« Ma, ad un tratto, lo Spirito soffia: l'amore bandisce ogni timore. Nel volume si trova la supplica di un momento: "che questo calice passi lontano da me", ma finalmente Dio trionfa: "che sia fatta la tua volontà".

Santità,

E dopo questo volume e al di là del presente, che la volontà del Signore sia fatta, nell'amore ».

RISPOSTA DEL S. PADRE, PAOLO VI

Il Papa, in risposta pronunciava un elevato discorso. In esso Egli sottolineava come sta nella preghiera la luce e la forza per realizzare l'unione dei cristiani.

Facendo poi il punto di quanto è stato realizzato in questi ultimi dodici anni, cui si riferisce la pubblicazione del « Tomos agapis », Egli diceva:

« Questo libro ci mostra il cammino percorso e la via che abbiamo seguito di comune accordo, guidati dallo Spirito Santo ».

Per cui — proseguiva il Papa — *dobbiamo innanzitutto ringraziare Dio per tutto quello che Egli ha voluto compiere in mezzo a noi e per mezzo nostro. Tuttavia, aggiungeva, « la nostra riconoscenza e i nostri ringraziamenti non potranno essere completamente graditi da Dio se non sono nello stesso tempo supplica, disponibilità, risoluzione... » « Dobbiamo essere decisi ad andare avanti, convinti che la prudenza esige e guida nello stesso tempo il coraggio fondato sulla fede. Il nostro comune cammino ha creato tra noi una nuova situazione, che è forse all'origine di un nuovo progresso e ci fa intravedere nuove soluzioni.*

Non dobbiamo esitare ad andare avanti, in piena fedeltà a tutta la nostra tradizione comune. Il popolo fedele ha gli occhi rivolti verso i suoi pastori, i quali non vogliono sinceramente deludere la sua attesa, ma prenderne coscienza e condurla alla luce dello Spirito che "riempie e regge tutta la Chiesa", e guidarla verso il suo vero compimento.

Questo spirito ispirerà — ne siamo sicuri — le conversazioni che avranno luogo tra il nostro Segretariato per l'Unità e voi, eminenti rappresentanti del nostro carissimo fratello, il patriarca Atenagora ».

Quindi il Papa ricordava come questa visita aveva luogo durante la Settimana di preghiere per l'unità dei cristiani. A tal proposito citava le preghiere del prefazio del nuovo Messale romano, che offrono degli spunti teologici assai profondi sull'unità ecclesiale, e sottolineava come il Vaticano II è stato ispirato da questi stessi sentimenti.

E concludeva: *« Durante questa Settimana il mondo cristiano si unisce in maniera speciale alla preghiera del Signore, meditando il comandamento nuovo che gli è stato dato e che deve sbocciare e manifestarsi nell'unità.*

Nella celebrazione di questa sera, nella Nostra Cattedrale, celebrazione per cui Noi vi ringraziamo per aver accettato di parteciparvi, noi ci uniremo tutti nella preghiera, chiedendo la luce e la forza necessaria per guidare il nostro cammino in avanti ad un momento in cui saremo invitati dalla grazia di Dio a compiere dei passi decisivi, non solo tra noi, ma in tutta la famiglia cristiana, in un avvenire che, con tutta la nostra speranza, vogliamo vicino.

Che questa comune risoluzione sia simbolizzata nel bacio di pace che adesso desideriamo scambiare von voi ».

Celebrazione Ecumenica in San Giovanni in Laterano

Nell'Arcibasilica Lateranense, il Santo Padre, Paolo VI, ha presieduto la celebrazione di preghiera per l'unione dei cristiani, in occasione della Settimana pro unione che raccoglie in supplica comunitaria i cristiani di tutto il mondo.

La basilica era gremita di fedeli. Alla cerimonia erano anche presenti i Cardinali residenti in Roma, numerosi Prelati della Curia romana nonché una folta rappresentanza del clero e del laicato delle parrocchie dell'Urbe e numerosi rappresentanti degli Ordini religiosi. Al completo il Corpo Diplomatico accreditato presso la S. Sede.

Numerose le comunità orientali, cattoliche ed ortodosse, residenti in Roma e, al completo, il Pont. Collegio Greco, che ha eseguito i canti greci della celebrazione nel coro misto, ortodosso e cattolico, diretto dal Sig. Stanatsas. La Cappella musicale pontificia, diretta dal Maestro D. Bartolucci, ha eseguito i canti latini della celebrazione.

A tutti gli intervenuti è stato distribuito il testo della celebrazione di preghiera, preparato dall'Ufficio delle Cerimonie pontificie.

Dopo il canto del Vangelo è seguito il discorso del Papa, che riportiamo a parte.

Verso la fine della cerimonia, all'invito del Papa "scambiatevi il segno della pace", i Metropoliti Melitone e Damaskinos sono andati incontro al Papa che li ha fraternamente abbracciati. Lo stesso facevano, subito dopo, i Cardinali Villot e Willebrands, gli altri Cardinali, i Vescovi e tutti gli altri presenti, mentre l'assemblea tributava al Papa e ai rappresentanti del Patriarcato Ortodosso un commosso e prolungato applauso. Il rito di pace era accompagnato dal canto « Ubi caritas et amor, Deus ibi est » alternato insieme con gli altri versetti sulla carità, tra la Cappella musicale e l'assemblea.

Al termine dello scambio della pace, il Metropolita Melitone ha recitato un'antica preghiera in greco, testimonianza della devota unità dei credenti nel propiziare la pace e l'adempimento di tutti alla sua volontà. Tale preghiera penetrante e significativa è stata seguita da un'antifona in greco che ringrazia e benedice il Signore per aver reso sapienti i pescatori e aver inviato su di essi lo Spirito Santo.

Anche il Papa, a mo' di conclusione, ha recitato una preghiera finale: « Mostraci, o Signore, l'abbondanza delle tue misericordie, e nella potenza del tuo Spirito togli le divisioni dei cristiani, perché la Chiesa si riveli in piena luce come segno innalzato sui popoli; e il mondo, illuminato dal tuo Spirito, creda nel Cristo che tu hai mandato ».

Al termine di questa breve supplica, che riassume gli aneliti e le aspirazioni comuni espressi nel corso della Celebrazione, Paolo VI ha



Papa Paolo VI e il Metropolita Melitone di Calcedonia, accompagnati dal loro seguito, dopo il rito di preghiera, lasciano l'Arcibasilica Lateranense.

impartito la Benedizione Apostolica che è stata accolta con devota pietà da tutti i presenti, a cominciare dalla Delegazione del Patriarcato Ortodosso.

Il Papa, subito dopo, si è fatto incontro al Metropolita Melitone, rappresentante di Atenagora ed ha percorso al suo fianco la navata centrale della Basilica, tra le affettuose acclamazioni dei fedeli, lasciando il Laterano dopo aver rinnovato il suo cordiale saluto, nell'atrio della Basilica stessa, al Metropolita Melitone e alla Delegazione del Patriarcato.

IL DISCORSO DEL PAPA IN S. GIOVANNI IN LATERANO

Si interrompe per un istante la nostra conversazione con Dio per diventare conversazione con la « Ecclesia », con l'assemblea qui raccolta, con voi, Fratelli, qui presenti, quasi per avere reciproca assicurazione che vogliamo adempire la ben nota parola evangelica d'essere radunati nel nome di Cristo e d'aver perciò Lui, Lui stesso, Cristo nostro Signore, in mezzo a noi (cfr. Mt. 18, 20). Cristo è qui. Onoriamo questa sua presenza. Celebriamo questo mistero, risultante dal fatto stesso che la ragione della nostra riunione è la confessione del suo nome, non solo riconosciuto e invocato fuori di noi, ma avvertito nella sua interiore attribuzione a ciascuno di noi: siamo tutti cristiani, siamo stati inseriti, mediante il battesimo, nel Corpo mistico di Cristo, che è la sua Chiesa (cfr. Sacros. Conc., nn. 6 e 7; Lumen G. n. 15; Unit. Red. nn. 2-3), tutti siamo diventati figli di Dio, l'ineffabile Padre nostro celeste, tutti abbiamo fede in Lui, Cristo

Signore, e tutti attendiamo da Lui d'essere perdonati, redenti e salvati, nello stesso Spirito Santo vivificante e santificante. Ecco qui già costituita la base di quella unità ecumenica, che andiamo appassionatamente cercando.

Perché ecumenica è l'intenzione di questa cerimonia, predisposta per accogliere e salutare fra noi un eminente rappresentante della venerabile Chiesa Ortodossa, il Metropolita Melitone di Calcedonia, a noi mandato da Sua Santità il Patriarca Atenagora di Costantinopoli, piússimo e a noi carissimo, per recarci, come sapete, il « Tomos agapis », il volume della carità, che raccoglie la documentazione e la corrispondenza circa i rapporti intercorsi negli ultimi dodici anni fra il Patriarcato di Costantinopoli e la Chiesa di Roma, giubilanti d'essersi riscoperti rami d'uno stesso albero, nato da una stessa radice, ora sofferenti di non avere ancora potuto insieme consumare, bevendo al medesimo mistico calice, quella perfetta comunione, la quale sancisca fra le due comunità l'unione organica e canonica propria dell'unica Chiesa di Cristo.

Con gaudio profondo e con devozione sincera noi salutiamo questo Ospite illustre e venerato, con le onorevoli persone del suo seguito, qui, oggi, fra noi, portatore d'un libro, che la storia farà suo. Ospite non forestiero della Sede apostolica e con la sua presenza ora fatto lui stesso segno, auspicio, promessa dell'attesa, felice celebrazione della completa comunione nella fede e nella carità di quanti già cento e cento volte, come il libro documenta, si sono dichiarati fratelli. E pare a noi che il titolo stesso, che qualifica l'insigne Metropolita della Chiesa Ortodossa, il titolo di Calcedonia, renda particolarmente cara e significativa questa sua visita per la Chiesa di Roma, riportando il pensiero al nostro immortale predecessore, San Leone Magno (cfr. Denz. Sch. 300-302), che, mediante la sua lettera a Flaviano, favorì autorevolmente la definizione cristologica del celeberrimo Concilio Calcedonese, il quale affratellò Roma e Costantinopoli in una medesima fede definitiva e felicissima, circa l'unica Persona divina e la duplice natura divina ed umana di Cristo.

Chi dunque meglio di Lei, eminente Metropolita Melitone, può portare al Patriarca Atenagora il nostro ringraziamento per la missione di pietà, di cortesia e di pace a Lei affidata? Voglia Ella dire al venerando Vegliardo che tale missione, qui, nella sacrosanta Basilica Lateranense, presenti Cardinali, Vescovi, Prelati e Clero della Curia e della Diocesi di Roma col Popolo fedele della Chiesa Romana, ha avuto il suo solenne e sacro coronamento. Voglia Ella riferire come noi abbiamo insieme compiuto con intensità religiosa un atto pio e cosciente di quell'« ecumenismo spirituale », al quale ci ha esortati il recente Concilio Vaticano secondo (Unit. Red. n. 8), perché non solo abbiamo pregato per i Fratelli con i quali desideriamo essere in perfetta comunione, ma con grande letizia nello Spirito Santo tutti abbiamo pregato con loro!

E voglia anche dire, veneratissimo Metropolita Melitone, a quel santo Patriarca ed ai venerati Fratelli e Fedeli, che intorno a lui si raccol-

gono, come questa fausta celebrazione, avvenuta nella Chiesa, che la tradizione della Chiesa d'Occidente, storica e teologica chiama « omnium urbis et orbis ecclesiarum mater et caput » (Clem. XII) per essere la Cattedrale del Vescovo di Roma, successore del beato Pietro Apostolo, lungi dal lusingare la nostra umana ambizione per l'ufficio pastorale, affidato da Cristo a chi siede su questa cattedra di fungere quale « perpetuo e visibile principio e fondamento dell'unità sia dei Vescovi, sia della moltitudine dei Fedeli » (Lumen Gentium, n. 23), profondamente ci ha personalmente richiamato alla coscienza di questo nostro grave privilegio. Qui noi, più che altrove, ci sentiamo « servo dei servi di Dio ». Qui noi ci pensiamo fratello con i nostri fratelli nell'Episcopato e con loro collegialmente solidali. Qui noi pensiamo al proposito d'un altro grande predecessore, Gregorio Magno, il quale, pur asserendo la sua funzione apostolica (cfr. Regist. 13, 50), voleva considerare suo proprio onore l'onore di tutta la Chiesa e l'efficienza dei singoli Vescovi locali (cfr. Reg. 8, 30; P.L. 77, 933); qui noi ricordiamo la concezione dell'unità della Chiesa, propria di San Cipriano: « una Ecclesia per totum mundum in multa membra divisa » (Ep. 36, 4), cioè come un corpo composito e articolato, in cui parti e gruppi possono essere modellati in forme tipiche particolari, e dove distinte, se pur fraterne e convergenti, possono essere le funzioni. Qui, nel cuore dell'unità e al centro della cattolicità, noi sogniamo la bellezza vivente della Sposa di Cristo, la Chiesa, ravvolta nel suo variopinto abbigliamento (Ps. 44, 15), rivestita, vogliamo dire, da un legittimo pluralismo di espressioni tradizionali. Qui sembra allora a noi d'udire la limpida eco d'una vostra voce lontana: Πέτρε, τῆς Πίστεως Πέτρᾳ, « Oh tu, Pietro, pietra base della fede! » (cfr. Menei, V, 394).

Così che a noi resta d'invocare quella divina assistenza, che conforti la nostra debolezza a praticare le virtù necessarie affinché l'ecumenismo iniziato possa giungere alla sua felice conclusione. Diremo con S. Paolo « d'essere fiduciosi appunto in questo, che Colui che ha cominciato in "noi" l'opera buona Egli la porterà a buon fine » (Phil. 1, 6), convinti che al compimento della grande impresa della ricomposizione dell'unità dei Cristiani una condizione da noi tutti sarà necessariamente richiesta, una dilatazione della carità: « Dilatentur spatia caritatis », si allarghino i confini dell'amore, noi diremo, per usare un'espressione a noi cara di S. Agostino (Serm. 69; P.L. 38, 440-441). Una dilatazione della carità: che a noi tutti consenta di ritrovarci affratellati in una medesima Chiesa, membra di un medesimo corpo di Cristo. Aggiungeremo allora al « Tomos agapis » una nuova, ultima e splendida pagina: quella dell'unità.

* * *

Delegazione Ortodossa di Romania in visita a Roma

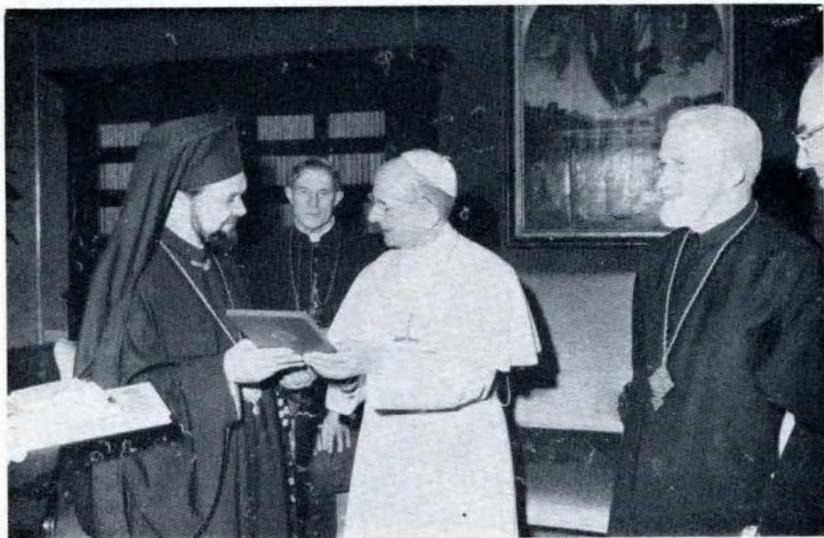
La prima visita ufficiale della Chiesa ortodossa romena alla Chiesa cattolica romana è culminata sabato 18 marzo 1972 con l'incontro con Paolo VI.

La Delegazione ortodossa ricevuta dal Papa era composta da S. E. il Vescovo Antonie Plămădeală, Capo del Dipartimento per le relazioni estere del Patriarcato ortodosso di Romania, dal teologo Arciprete Dumitru Stăniloae, Professore presso l'Istituto teologico di Bucarest, e dal P. Dumitru Popescu.

In quell'occasione, la Delegazione ortodossa ha presentato al Papa dei doni, a nome del Patriarca Giustiniano di Romania.

Paolo VI ha ricambiato con altri doni ed ha rivolto alla Delegazione un breve discorso, in risposta all'indirizzo di omaggio del Vescovo Antonie.

La Delegazione ortodossa, ospite del Segretariato per l'unione dei cristiani, durante il suo soggiorno romano ha avuto modo di visitare chiese e monumenti della Città e di incontrarsi con Personalità ed amici cattolici presenti in quei giorni a Roma, fra cui il Card. Francesco Carpino e il Direttore della nostra Rivista. Quest'ultimo incontro ha dato occasione di rievocare i momenti ancora vivi e felici della visita privata compiuta nell'estate scorsa dal Card. Carpino in Romania (Cfr. « Oriente Cristiano », Anno XI, n. 3, pag. 73-93) ed ha costituito motivo di rinsaldamento di una reciproca simpatia e stima.



Scambio di doni tra il Papa e il Vescovo Antonie di Ploiesti.

IL DISCORSO DEL PAPA

È la prima volta che Ci è dato di ricevere una Delegazione ufficiale della Chiesa ortodossa romena e Ci sembra che anche questa vostra Delegazione sia la prima ad essere inviata dalla vostra Chiesa alla Chiesa di Roma.

Nel ringraziarvi per le parole che ci avete indirizzate, Noi vi assicuriamo di voler vedere nella vostra presenza il segno di una nuova epoca nelle relazioni tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa romena.

Una vera carità fraterna, quella carità che va sempre di pari passo con la verità, deve ispirare queste nuove relazioni e farci cercare di realizzare di comune accordo ciò che è giusto, ciò che è buono sia per i fedeli ortodossi che per quelli cattolici.

Questa carità deve spingerci a coordinare i nostri sforzi onde superare quanto ancora si oppone al ristabilimento della piena comunione che il Cristo vuole vedere regnare in mezzo a noi.

Unicamente sollecito di realizzare la volontà di Dio sulla sua Chiesa, bisogna che noi progrediamo nella mutua conoscenza e nella reciproca fiducia.

Il Signore ci darà la forza e la saggezza generosa di cercare in buona fede in buona volontà di arrivare finalmente alla soluzione delle difficoltà che esistono oggi tra la Chiesa cattolica e la vostra: sia che esse

risalgano ai secoli passati o agli anni più recenti e, pertanto, che siano ancora più avvertite e dolorose.

Queste difficoltà sono ben note, e Noi qui facciamo solo allusione per dire, nello stesso tempo, con quali sentimenti di amore fraterno siamo portati a considerarle, prospettando la possibilità di una giusta e caritatevole composizione.

Terminando, vi preghiamo di trasmettere i nostri saluti e i nostri migliori voti al vostro veneratissimo Patriarca, che vi ha inviati, e a tutto il popolo romeno, al quale la storia e la cultura ci legano così profondamente.

Che il Cristo, di cui ci prepariamo a celebrare la gloriosa Resurrezione, conceda a noi, suoi discepoli, di essere sempre più testimoni e servitori fedeli della sua opera di riconciliazione e di unità.

INDIRIZZO DI OMAGGIO DEL VESCOVO ANTONIO

Ci troviamo a Roma, invitati dal Segretariato per l'unione dei cristiani e gioiamo di poter beneficiare di questa felice occasione per trasmettere a Vostra Santità il fraterno saluto di Sua Beatitudine il Patriarca Giustiniano della Chiesa ortodossa romena.

Noi veniamo dalla Romania, che, come Vostra Santità sa, è un Paese nel quale la Chiesa, nonostante le innumerevoli vicissitudini, ha conservato attraverso i secoli la sua fede ortodossa, e il popolo romeno il suo carattere latino, fatti che, secondo noi, facilitano i contatti, soprattutto tra noi e gli altri popoli di origine latina.

La nostra Chiesa con grande soddisfazione constata il profondo cambiamento avvenuto in questi ultimi tempi nei rapporti tra le Chiese cristiane, dovuto al nuovo spirito ecumenico che anima oggi tutto il mondo cristiano. È sempre più chiaro che oggi, in tutto il mondo cristiano, il rispetto reciproco, l'amore fraterno e il dialogo evangelico, si sostituiscono sempre più al proselitismo e al linguaggio spoglio d'amore cristiano.

Sua Beatitudine, il nostro Patriarca Giustiniano, giudica che le future relazioni tra le Chiese, in ricerca dell'ideale dell'Unità, dovrebbero tendere, in attesa della possibilità di un dialogo teologico, verso un dialogo di collaborazione, su un piede d'eguaglianza e di reciproco rispetto e in uno spirito di fraternità e di comune responsabilità, onde risolvere i grandi problemi attuati dell'umanità, alla quale le Chiese tendono con uguale sollecitudine.

Questo dialogo potrà riavvicinare le Chiese ed aiutare a conoscersi e a rispettarsi reciprocamente, preparandole ad un dialogo teologico.

La Chiesa ortodossa romena sviluppa questo dialogo di collaborazione con molte Chiese cristiane, attraverso contatti bilaterali nel-



L'udienza pontificia alla Delegazione del Patriarcato ortodosso romeno.

l'ambito del Consiglio ecumenico delle Chiese, della Conferenza delle Chiese europee e di altre organizzazioni interconfessionali e internazionali.

Sua Beatitudine il Patriarca Giustiniano ha anche realizzato importanti contatti con le Chiese-sorelle cattoliche locali romane di Austria, della Germania federale come pure con il Segretariato per l'Unità di Roma.

Nel quadro di queste relazioni si aggiunge questa nostra visita e noi speriamo bene che essa contribuirà allo sviluppo e alla promozione del nuovo spirito ecumenico che anima il cristianesimo contemporaneo.

Noi preghiamo Iddio Onnipotente d'accordare a Vostra Santità buona salute e lunga vita.

* * *

In occasione della venuta a Roma di una Delegazione ufficiale della Chiesa ortodossa romena è apparsa su certa stampa « una autorevole e ferma denuncia dei soprusi della Chiesa ortodossa romena a danno dei cattolici ».

Diciamo subito che per « cattolici », la « denuncia » intende i cattolici orientali romeni, i cosiddetti « uniti », e non i cattolici romani

che, in Romania, godono della stessa libertà della Chiesa ortodossa romena ed hanno un Prelato che li rappresenta come deputato al Parlamento della Repubblica Socialista Romena.

Una siffatta « autorevole e ferma denuncia », divulgata in questa occasione, oltre ad essere indice di ingiustificato isterismo, è stata innanzitutto inopportuna e quanto mai sterile contestazione. Essa, in ogni caso, non ha giovato assolutamente a nessuno e, per primo, a quegli stessi che hanno brigato per farla pubblicare, anche se spinti da un apparente irenismo, peraltro assai dubbio e fuor di luogo.

Le loro riserve inficiano la fiducia, che essi, invece, dovrebbero porre nelle supreme Autorità cattoliche, e sono contrarie allo spirito dell'idea ecumenica che deve trovare oggi più che mai la sua forza di propulsione nell'amore evangelico.

È solo questo amore, infatti, che può rivelarci quali sono le vere forze capaci di risuscitare e di far rivivere lo spirito della universale fraternità cristiana, quelle forze che possono neutralizzare ed eliminare gli elementi di divisione, di odio, di intolleranza, di aggressione.

Solo così l'ecumenismo può trovare la sua più genuina e precisa dimensione. Il dialogo ecumenico, infatti, non può essere manipolato o strumentalizzato da parte di nessuno per questioni di tattica o per qualsivoglia altro motivo.

Comunque, non vogliamo essere fraintesi: abbiamo voluto appena accennare ad una situazione quanto mai delicata e che va trattata con la massima prudenza, nella convinzione di rendere un servizio alla causa dell'ecumenismo e perché sentiamo che lo sforzo di comprensione deve essere fatto anche dalla base, cioè da parte di tutti i fedeli, cattolici ed ortodossi.

Questo primo incontro romano ha certamente rotto un muro di incomprensioni e favorirà l'approfondimento del dialogo della carità, mentre — come dice il Papa nel suo discorso alla Delegazione romena — « il Signore ci darà la forza e la saggezza generosa di cercare in buona fede e in buona volontà di arrivare alla soluzione delle difficoltà che esistono oggi tra la Chiesa cattolica e quella ortodossa romena ».

E noi, unendoci al Papa e sicuri di interpretare anche i sentimenti di tutti i fratelli romeni, ortodossi e cattolici, facciamo fervidi voti perché queste difficoltà vengano superate « con sentimenti di amore fraterno », onde si possa arrivare al più presto al ristabilimento della piena comunione che il Cristo vuole vedere regnare in mezzo ai suoi figli.

d. c.

COSCIENZA Ecumenica

delle CHIESE di SICILIA

- Qual è il rapporto tra la nostra coscienza ecumenica e la nostra evangelizzazione del Cristo?
- Perché il « thema » del nostro genuino cristianesimo s'ispira all'Ortodossia orientale?
- Perché non viviamo ed approfondiamo quello che siamo per « dono di Dio », mentre andiamo cercando di perfezionarci nel nostro cristianesimo con doni non a noi connaturali?

La lettera che pubblichiamo, sebbene rivolta a me, perché mi faccia promotore di un'indagine sulla specifica e genuina vocazione ecumenica della nostra Sicilia, è lettera che interessa non solo i siciliani, che vi vengono chiamati direttamente in causa, ma tutta la famiglia di « Oriente Cristiano » e, vorrei aggiungere, tutti gli ecumenisti cattolici ed ortodossi.

Chi scrive è Crispino Valenziano, presbitero di Cefalù, docente nell'Istituto teologico che raccoglie in Palermo tutte le Chiese della Sicilia occidentale, desiderose di approfondire gli studi teologici, valorizzando gli elementi determinanti dell'uomo siciliano. In questa prospettiva l'ecumenismo viene ad assumere un volto preciso, che è quello del « thema » orientale ortodosso.

Sicuro che i punti toccati dal Valenziano interessano anche il mondo ortodosso, specie del vicino Oriente e di Grecia in particolare, non ho avuto perplessità a girare lo scritto ai nostri Lettori, nella certezza non solo di far loro piacere ma di ottenere, più che consensi, interventi che potrebbero instaurare sull'argomento un largo dialogo di approfondimento.

Cefalù, 25 marzo 1972

Caro papas Damiano,

la festa dell'*Evangelismòs* che oggi fa sospendere insieme, a te presbitero della nostra Chiesa greca e a me presbitero della nostra Chiesa latina, la quaresima pasquale, mi ha riportato questa mattina per una certa associazione d'idee diversissime (la Cattedrale d'Atene dedicata alla Annunziata della Madre di Dio; la prima assemblea che la nostra Commissione regionale per l'Ecumenismo ha tenuto un mese addietro), alla « Crociera della Fraternità » che nel settembre del 1970 ci condusse in Grecia e in Oriente.

Sai com'è . . . la prima volta che vai a Roma, a Costantinopoli, le impressioni sono fortissime e permangono a lungo sensibili.

Io, allora, era la prima volta che toccavo Atene; né ti nascondo che m'ha preso oggi un tale struggimento da tornare a leggere con attenzione le note che buttai giù improvvisate sulla mia agenda tra quell'estate e quell'autunno. E mi è riemersa dentro come la nostalgia di un'occasione che perduta non è, ma che andrà perdendosi nella misura in cui non recepiamo tutta la pregnanza di quel dono del Signore alle nostre Chiese di Sicilia. Ne parliamo sulla nave, ricordi? e la incertezza che ti manifestai quella notte, quando la Liturgia ancora una volta ci accomunava entrambi te greco e me latino nella Esaltazione della Croce del Signore, quella mia ansia non mi si è affatto attenuata. È per ciò che ti scrivo. So infatti che la copresenza delle nostre Chiese, greca e latina, nell'Agape delle Chiese di Sicilia, ha per te lo stesso incommensurabile peso positivo che ha per me.

* * *

La prima cosa che ti chiedo è a proposito della « crisi » dell'Ecumenismo, di cui si va parlando sempre di più.

Essendo io persuaso che, invece, tale crisi riguarda piuttosto la strutturazione del Corpo del Signore, quale le nostre generazioni hanno ricevuto, e noi, malgrado tutto, manteniamo tutt'ora, vorrei domandarti se presso voi Greci è come presso noi Latini che al riguardo non riusciamo ancora a evitare confusioni e inversioni tra le dimensioni entitative della Chiesa e fasi eventuali della cultura, tra aspetti della operatività ecclesiale e le tecniche occasionali della nostra attività.

Per esempio, ancora non riusciamo a *porre in concreto*, la differenza tra dimensione missionaria della Chiesa, tra la Missione in quanto operatività ecclesiale, e che so io, . . . l'università cattolica italiana (una domenica raccogliamo l'obolo « per le Missioni », un'altra domenica raccogliamo l'obolo « per l'Ateneo del Sacro Cuore » . . .).

Tu capisci che con storture così, l'Ecumenismo è problema *come* il Terzo Mondo — la Liturgia è problema *come* la Secolarizzazione! Peraltro, la Commissione della CEI per l'Ecumenismo è tutt'uno con la Commissione nazionale per i non-credenti: ti rendi conto?

Ti propongo un altro esempio. Noi da secoli continuiamo a cercare « le basi comuni a tutti gli uomini » per qualsiasi problema ci capitasse trattare, e intanto ignoriamo e trascuriamo le basi comuni a tutti i cristiani per gli stessi problemi, cioè facciamo dovunque « apologetica », una specie di giusnaturalismo, o se preferisci, una specie di ecumenismo « storico »; ti pare? noi Cristiani!

Qui è la « crisi »; emerge secondo me da questa zavorra di complessi, superiorità e inferiorità, da questo *cocktail* di romanticismi illuministici e deteriormente laicisti.

Ma altro che crisi, il momento invece è venuto. Il momento è questo; perché ora finalmente tutti i cristiani valutiamo ugualmente e in primo piano la condizione radicale del nostro essere cristico; ora i cristiani tutti ci apprezziamo finalmente con sapienza nel nostro comune essere agiti dal Paraclito di Dio.

Non ti dice nulla il fatto che il nuovo fermento sia scoppiato nella Chiesa romana *contemporaneamente* ai fermenti che hanno scosso la Chiesa greca? o che Giovanni XXIII abbia profetizzato *in sintonia* ad Atenagora I? e la esplosione di vitalità che sta arricchendo la Chiesa romana e tante comunità protestanti di approfondimenti *identici*? la perspicace riflessione che urge la Chiesa russa e tante Chiese orientali non-ortodosse *analogamente*?

Il fatto è che nei nostri giorni lo Spirito ha detto alla Sposa qualcosa di traumatizzante riguardo a Verità e Carità; e, chi più chi meno, non riusciamo a rimmetterci dallo choc. Per ciò non diciamo mai: « Il tempo è vicino »; diciamo sempre *ci vorrà tanto tempo . . .*; pretendiamo di sperare senza credere . . .

Ed eccomi a quanto più mi ha provocato a scriverti questa lettera, la seconda cosa che vorrei domandarti, a proposito di *noi*, sia Greci che Latini.

Ti avevo riferito che quando nel '70 partimmo per Atene e Costantinopoli, qualcuno mi fece le sue meraviglie e rimostranze ch'è io non preferivo recarmi in pellegrinaggio a Lourdes o a Fatima e lì pregare e far penitenza per i « fratelli separati »?

D'accordo: oggi casi del genere, per grazia di Dio, son patologici. Ma pur senza considerare simili casi limite, ogni volta che parliamo di Ecumenismo resta l'uso tra noi di cominciare col precisare se intendiamo « ecumenismo con tutti », (leggi: « non-praticanti », « non-credenti », « a-cristiani », « a-cattolici »), o soltanto « con gli altri Cristiani » (leggi: « a-cattolici »); ogni volta ci interroghiamo con serietà sull'opportunità di affrontare nelle Chiese della nostra Isola il problema ecumenico, dato che gli a-cattolici tra noi sono pochissimi; ogni volta avanziamo la nostra brava riserva sull'opportunità di pensare alle Chiese d'Oriente, dato che i pochissimi a-cattolici di Sicilia appartengono tutti a comunità protestanti.

Sarebbe inutile e puerile nasconderselo: le confusioni e le inversioni che lamentavano prima, sono in noi incallite né più né meno che così.

Voglio chiederti, appunto, sulla nostra coscientizzazione ecumenica. E se Ecumenismo è dimensione entitativa della Chiesa e aspetto operativo ecclesiale, se coscientizzazione equivale all'esplicitarci in concretezza, dimmi se possiamo fare a meno, noi cristiani di Sicilia, o possiamo rinviare oltre, un nostro approccio sostanzioso ed ampio con la Cristianità del vicino Oriente bizantino.

Sorvoliamo sulla coscientizzazione ecumenica dal punto di vista *normale*: per definizione, è, deve essere, *norma* ad ogni Chiesa e ad ogni Cristiano.

Ma tu sai qual'è il mio chiodo fisso, tu sai che io sono sollecitato dal punto di vista *speciale*, quello a noi *proprio* nel senso stretto del termine; tu stesso mi chiedesti di scriverne sul numero di « Oriente Cristiano » che dedicasti alla Crociera della Fraternità (3, 1970, pp. 13-21). E in fondo, poi, questo punto di vista assorbe quell'altro, quello della norma, chè non si tratta di aggiungere o togliere qualcosa alla coscientizzazione « normale », ma di esplicitare in concretezza il *nostro* essere Cristiani. Come vedi, sono già sull'altra pista e rendo sinomini « coscientizzazione ecumenica » e « coscientizzazione cristiana » o se ti pare meglio « coscientizzare l'ecumenismo in Sicilia » ed « evangelizzare Cristo in Sicilia ».

Ho un apriori che mi determina, perché tacerlo? È la « prossimità » tra l'uomo cristiano di Sicilia e la cultura cristiana dell'Oriente bizantino.

Abbiamo in Sicilia pochissimi a-cattolici, e i pochissimi son tutti « protestanti ». E che significa? certamente, non che la nostra cristianità può fare a meno d'essere ecumenica! E allora? significa che « preoccupazione ecumenica » ci è soltanto la protesta? Allestiamo una carta storico-geografica dei Cristiani a-cattolici in Sicilia! dammi una spiegazione valida per Riesi e per la nostra mezza dozzina di comunità protestanti: sempre Valdesi e soltanto dall'*unità* d'Italia; caratterizzate dall'interventismo su la depressione e il sottosviluppo; non rispondenti al tono più fondamentale dell'animo siculo come non vi rispondono gli antiriformismi cattolici.

In Sicilia non c'è un solo « Cristiano delle Chiese ortodosse non in comunione con la Chiesa cattolica ». E con ciò? Se siamo « orientali » prima d'essere tutto il resto che pur siamo! Da quando lasciamo il « Rito » bizantino la nostra Cristianità non è più riuscita a rappresentarsi un nostro Santo, ad esprimersi in una nostra Iniziativa, in una nostra Istituzione, a comunicare tramite un nostro Teologo! Non ha avuto più linguaggio proprio. Chiamalo caso, attribuisilo alla colonizzazione, alla emarginazione, a un regalo qualunque che ci ha fatto l'Occidente; ma non ti pare che sia l'ora di formulare sull'argomento un minimo di ipotesi di lavoro?

Teorizzo sulla « storia passata »? Tentiamo un'indagine psico-sociologica sul presente; rileviamo la nostra cultura antropologica « scientificamente ».

Obbiezione « inchiodante »: non si ha idea della prossimità che io teorizzo, se non in qualche ambiente ben circoscrivibile; dunque è fantasia, o press'a poco. Evviva l'ingenuità. Quasi che coscientizzare la nostra cultura sicula a noi stessi Siciliani sia un'eccezione alla regola; quasi che tutti sempre e dovunque hanno avuto e avranno coscienza adeguata della propria cultura specifica. Proviamo, per una volta, alla rovescia;



Cefalù. Il Pantocrator (mosaico bizantino del XII secolo).

Il suo sguardo magnetico capta e richiama l'attenzione sulla nostra vocazione, « sul nostro concreto essere cristiani ».

I suoi lineamenti ascetici, austeri e macerati, evidenziano e drammatizzano il senso salvifico del cristianesimo.

I suoi occhi penetranti, da scrutatore di coscienze, colgono la nostra tensione e il nostro orientamento. Ci vedono essi impegnati verso una « coscientizzazione cristiana », verso quella nostra connaturale missione di evangelizzare Cristo?

evangelizziamo Cristo in Sicilia con i moduli della prossimità che io presumo! costateremo allora se l'efficacia di tale acculturazione corrisponde o no ai risultati di una verifica sul campo. L'assurdo è non provare e non tentare.

Il rapporto « ecumenico » con l'Oriente bizantino è per noi Cristiani di Sicilia *conditio sine qua non* dell'annuncio del Messaggio e dell'attuazione della Salvezza. È questo il mio apriori, capisci? E se debbo farmi disponibile *universalmente*, verso Occidente e verso Oriente, a quello che lo Spirito ha detto alla Sposa su Verità e Carità, non ci riuscirò se non tramite le modalità cristiane a me *particolari*; l'Ecumenismo stesso non può esser da me vissuto se non nella mia Chiesa particolare: non è la riprova che l'Ecumenismo è dimensione entitativa della Chiesa e aspetto operativo ecclesiale?

E perché nella nostra Cristianità l'Ecumenismo autentico sarebbe sorto e risorto con il sorgere e il risorgere dell'ecclesiologia più autentica? reciprocamente: sarebbe risorta un'ecclesiologia di dialettica tra Universale e Particolare, senza lo stimolo (e la spina al fianco) dell'Ecumenismo risanatore delle scissure?

Per le nostre Chiese di Sicilia la realizzazione ecumenica è dialettica tra fedeltà all'Occidente cattolico e vocazione all'Oriente ortodosso. Della nostra prossimità antropologica e teologica con le Chiese ortodosse del vicino Oriente nulla, assolutamente nulla, può vanificarsi; come nulla assolutamente nulla, può vanificarsi della nostra prossimità dommatica con le Chiese cattoliche dell'Occidente; pena, il vanificarsi del nostro stesso Cristianesimo.

Spesso mi hai ricordato la intuizione di Jeronymos d'Atene: « Voglia il Signore della vigna mostrare la Chiesa di Sicilia come l'anello mancante che riallacci le due parti distaccate dell'unica Chiesa » (O.C. cit., p. 49), hai piena ragione, ma non si fa da anello di congiunzione se non lo si è: evidentemente.

Si tratta di divenire quello che siamo. Chi penserebbe assennatamente che « faremo ecumenismo » senza *vivere la nostra ecumenicità*? E reciprocamente, tu pensi che, per esempio, il « fatalismo » nostro si supererà nell'*ypomoné* cristiana, se non acculturando tra noi « acribeia » ed « oikonomia » secondo la tradizione dell'Oriente? Tu pensi che il « magicismo » nostro si supererà nel *mystérion* cristiano, se non acculturando tra noi la Liturgia come « Rito », nell'accezione forte dell'Oriente?

Fatti promotore dell'indagine che proponevo, e vedrai se ti dimostrerò o no che la deficienza ormai secolare di « linguaggio » cristiano nostro è da attribuire ad asfissia per sottrazione di valori diretti.

Guarda che io auspico l'acculturazione dell'acribeia e dell'oikonomia, della Liturgia, del Rito secondo moduli orientali, non soltanto nelle Chiese sicule ma in tutte le Chiese d'Occidente. Suppongo però che tali acculturazioni non avverranno se non per tramite di prossimità.

Pensi sia facile per noi di Sicilia recepire i moduli delle comunità protestanti del Nord? e quando arrivano, li svisiamo e ne facciamo indigestione... vedi secolarizzazione, teologia della morte di Dio...

Allora, poi, parliamo di gradualità, cioè di dosaggi oggettivi; ma il discorso è ben diverso...

Lascia che li recepiscano sino in fondo i fratelli cattolici del Nord, loro prossimi, e lascia che noi li apprendiamo da questi!

Il processo efficace non è di gradualità oggettive ma di affinità antropologiche native; la compaginazione del Santo Corpo del Signore è Eucaristia di Vocazioni e Nomi propri; l'Ecumenismo è l'espandersi da Comunità in Comunità delle ricchezze che ognuno ha attinto dalla munificenza del Padre!

A noi di Sicilia, dunque, le *nostre* prossimità, le *nostre* affinità, la *nostra* vocazione, il *nostro* Nome proprio!

E non ti pare che tocca a noi tra i primi, offrire all'Occidente l'acribeia e l'oikonomia, la Liturgia, il Rito, ... nella ricchezza che la munificenza del Padre ha largito all'Oriente ortodosso? Stavolta, sono io che ti ricordo l'intuizione dell'Arcivescovo di Atene!

E a proposito di Atene. Non ha avuto sviluppo l'auspicio ufficiale della nostra delegazione siciliana pronunciato nel Monastero di Pendeli il 13 settembre 1970? «... se un giorno questo rinnovato contatto potesse trovare il suo felice incremento in una serie concreta e frequente di scambi, di studi, di ricerche, ...» (O.C. cit. p. 57). È incremento da avviare presto, no?

Lo stato degli studi « teologici » in Sicilia è quello che è, soprattutto per mancanza di interesse ecclesiale e specifico. I tesori del pensiero cristiano siculo-greco (l'unico che abbiamo maturato e organizzato) giacciono sepolti nell'oblio; i monumenti siculo-bizantini (gli unici che costituimmo con i nostri sincretismi) si vanno dissolvendo tra le mufte con cui ce li imbarocchè lo stucco controriformista di quarta e quinta mano; i nostri studenti migliori prendono la via del Nord, dove raramente giungono a far sintesi dottrinale tra il loro animo e le acquisizioni che accumulano né i pochi eccezionali ritorneranno mai a far gli studiosi in Sicilia!

Ma da qualche anno a Catania, a Messina, a Palermo, i Vescovi dell'Isola stanno attrezzando Istituti superiori che contano d'avere un giorno o l'altro la loro incidenza; non sono i luoghi più adatti dove avviare « scambi, studi e ricerche comuni », l'incremento insomma del nostro ecumenismo per le nostre Chiese?

Il Clero di Sicilia appare molto simile al Clero di Grecia (altro punto di indagine: perché non te ne occupi? renderesti un buon servizio e alla Grecia e alla Sicilia, ne sono sicuro); entrambi hanno compiuto i loro studi *funzionalmente*, « per la pastorale », e la loro incidenza, per motivi opposti, è larghissimamente simile. Ma la Grecia ortodossa nelle

sue facoltà teologiche raccoglie attualmente circa trecento studenti laici, mentre noi ne contiamo (finalmente!) sì e no una trentina! Uno scambio di esperienza con la Grecia, su questi punti scottanti, è insostituibile (e tu sai che sto appena elencando disordinatamente cose da riordinare e vagliare bene classificando rigorosamente).

Ti chiedo la sopportazione finale d'una domanda (l'ultima) un po' indiscreta... Voi, voi siciliani (perché siciliano tu lo sei quanto me, anche se tu provieni dal vicino Oriente e io dalla Normandia...) voi siciliani bizantini, come vi situate dinanzi a tali esigenze imprescindibili e improrogabili della nostra Isola? Per voi siculo-albanesi, il « Rito » bizantino è permanente in Sicilia negli ultimi 500 anni; voi siete gli ultimi che si son succeduti agli altri per i quali tutti, dall'origine ad oggi, mai la Cristianità d'Oriente è stata assente da questa nostra Terra malgrado tutto fortunata. E se è « buona provvidenza » (così son convinto, la direbbe Papa Giovanni) il fatto che nella Chiesa Una ogni « confessione » ha preservato (pur nell'unilateralità, nella parzialità, pur nell'opposizione purtroppo) un Dono, una Parola, che gli altri hanno rifiutato, una variazione, un'evoluzione, un cammino o una stasi, un tornante o un accantonamento, una permanenza, una tradizione, che gli altri hanno respinto; e l'ha preservato *per* tutta la Chiesa Una; è « buona provvidenza » (ne sono convintissimo) che tra noi siciliani voi raccogliete in privilegio *provvidenziale* il nostro caso provvidenziale, latino e greco, di « ponte » tra l'Oriente e l'Occidente. Voi Greci di Sicilia che come noi Latini di Sicilia tenete alla fedeltà più fedele all'occidente cattolico e apprezzate senza prezzo la vocazione all'Oriente ortodosso, voi che « mai avete abiurato l'Ortodossia e mai avete fatto atto di sottomissione alla Chiesa latina — la storia ne è testimone a voi e a noi — voi che nella Chiesa Una vi trovate per ciò in una posizione rara e forse unica » (cfr. O.C. cit. p. 65); voi, come vi situate?

Dillo ai tuoi e dillo ai miei; ditelo, diciamolo, alla nostra Cristianità di Sicilia: forse questo è addirittura il nostro momento ecclesiale, il « *Kairòs* » donato dal Signore alle nostre Chiese di Sicilia.

Scorgo, mentre ti scrivo, il nostro mare che vide l'apostolo Paolo viaggiare dall'Oriente a noi e da noi a Roma; penso questa mattina alla Pasqua ormai prossima; prepariamoci — come canta la vostra Chiesa bizantina nella notte di Pasqua — « a prendere la Luce dall'instinguibile Luce e a rendere gloria a Cristo, il Risorto dai morti! ».

Crispino Valenziano

L'Aspromonte « Grecanico »

NELLA CALABRIA DI RITO GRECO

S. Demetrio, S. Giorgio, S. Costantino, S. Anna, i Ss. Cosma e Damiano, S. Antonio del deserto, S. Veneranda, S. Filarete, S. Filippo, S. Nicodemo, S. Leonluca, S. Elia e tanti altri sono vivissimi ancora nell'onomastica ed anche nella toponomastica delle zone aspromontane.

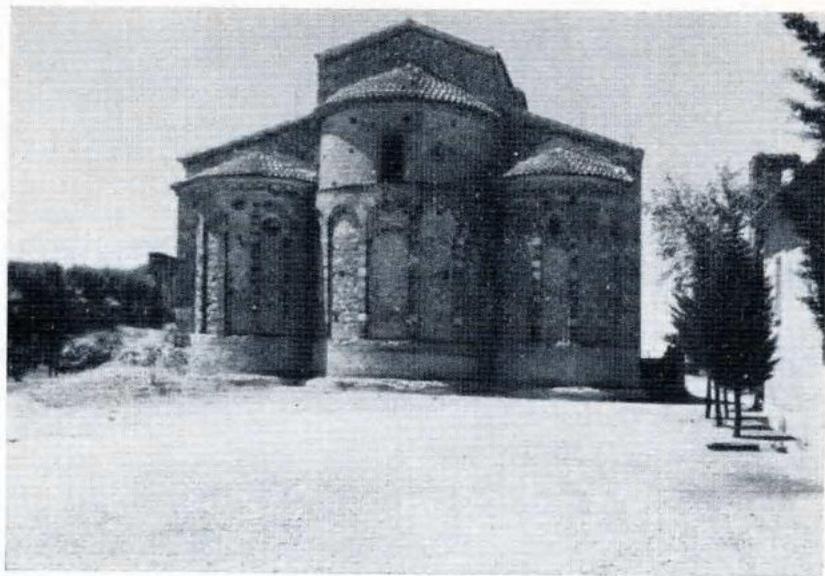
I due santi Elia, monaci greci coetanei, uno siciliano, detto il Giovane, e l'altro calabrese, detto lo Speleota e Monochiro (sec. X), sembrano aver toccato tutte le contrade della Calabria meridionale: un coro di toponimi li ricorda. I Βίοι li seguono in un incessante pellegrinare: a Reggio, a Palmi, a Pentedattilo, a S. Cristina, nella regione Mesembriana, ad Armo, a S. Agata, a Palmi, a Gerace, a Pietracappa, a Melicuccà.

Il ricordo delle loro vite si è offuscato, perché nessuno le narra più al popolo, ma lo stampo della loro spiritualità è ancora un valore nella cultura contadina: austeri nella miseria, buoni nella severità, esperti degli umili e dei poveri, preannuncio del Paradiso, sono i santi in cui il nostro popolo crede: « i santi coi loro volti di popolani che non hanno più da faticare e stanno nel silenzio spazioso delle Chiese » (1).

Le nicchie in cui sono conservate le immagini, e le cappelline campestri, ancora si chiamano « mingioie », cioè, secondo l'interpretazione del Rohlfs, « mont joi », monte che preannuncia la gioiosa visione di Gerusalemme.

Come i due santi Elia, tutti gli altri eremiti italo-greci vissuti in Calabria, condivisero la vita e l'esperienza di miseria delle plebi. S. Fantini di Taureana era stalliere; S. Luca di Africo, boscaiolo e fabbricatore di pece; S. Giovanni Theriste liberò i contadini di Stilo da una dura oppressione, mietendo miracolosamente in un tratto una intera campagna; ed anche quando provenivano da classi sociali elevate, come il

(1) Corrado Alvaro, *Gente in Aspromonte*, Bompiani, Milano, 1955, p. 6.



Rossano. S. Maria del Patir.

nobile e colto Nilo di Rossano, nella loro professione di vita monastica si ponevano al di sotto delle più disperate condizioni di vita: egli, il più grande santo della Calabria bizantina, calzava scarpe di pelle di capra, come le « calandrelle » dei nostri pastori, e si vestiva con due pelli, sei mesi ne portava una, sei mesi l'altra, mentre la prima, stesa accanto ad un formicaio, veniva dalle formiche nettata delle pulci e dei pidocchi.

Un episodio del suo Βίος illustra molto chiaramente l'opera di penetrazione di questi nostri santi nella vita dei contadini: « Un giorno venne . . . quel vecchio, che aveva insegnato a Stefano (discepolo di Nilo) a fare le sporte, e lo richiese al Padre perché Stefano andasse con lui a raccogliere il fieno; ed egli, ricevuto l'ordine, andò. Il vecchio aveva seco un salterio; avendolo riposto non si sa in qual luogo, lo perdette. Venuto dal Padre, il vecchio cominciò a dolersi assai del salterio perduto; ed il Padre, in vederlo tanto addolorato ne ebbe compassione, rimproverando il beato Stefano e dicendogli: "Veramente tu sei un insensato ed uno smemorato! Perché non hai ricercato il salterio? La colpa è tua! È giusto, quindi, che il vecchio si prenda il tuo salterio". E presolo, lo diede al vecchio, che tutto lieto se ne andò » (2).

Quella vita severa fioriva di liturgie, di preghiere, di canti: ne fanno fede la liturgia di S. Marco, alternata alle altre più diffuse, le rubriche li-

(2) G. Giovannelli, *S. Nilo di Rossano*, Badia Greca di Grottaferrata, 1966, p. 49.



S. Luca d'Aspromonte. Pietra Cappa vista da S. Giorgio.

turgiche di Roccaforte (3), gli innumerevoli inni italo-greci in parte confluiti nella biblioteca di Grottaferrata.

La sobrietà severa, la dignità, il gusto dell'arte semplicissima (nella vita, nel modo di vestire, nella linea delle brocche di terracotta) la contemplazione delle iconi, la venerazione della Madonna, sono componenti essenziali della nostra cultura contadina, mutate da quei cinque splendidi secoli in cui la Calabria meridionale fu terra di Bisanzio a tutti gli effetti e che disseminarono innumerevoli Romei nei nostri cognomi.

A ciò contribuì l'arte religiosa, che da noi ha la peculiare caratteristica di essere povera e spoglia.

Le nostre chiesette bizantine, a parte quelle costruite dopo l'intervento dei baroni normanni, sono minuscole, rabberciate alla meglio, poche a pianta circolare (4), due o tre a pianta quadrata con cinque cupolette (5), quasi tutte a pianta rettangolare con una sola abside e talvolta due nicchiette per la *prothesis* e il *diaconicòn* (6); composte, le più nobili, di mattoni e pietre, le più numerose di materiale misto con

(3) Cfr. Relazione del prof. A. Jacob al I incontro di Studi bizantini di Reggio Cal., 21 marzo 1970.

(4) Battistero di Santa Severina; Panaghia di Bova.

(5) Cattolica di Stilo; S. Marco di Rossano; S. Giorgio di Pietra Cappa.

(6) Ce ne sono una cinquantina e forse più: cfr. D. Minuto, *Chiesette bizantine calabresi*, in « Oriente Cristiano », VII, 2 (apr.-giugno 1967, pp. 31-78).

molti ciottoli e cocci, con un po' di intonaco e, ornamento raro, qualche santo affrescato da pochi colori: si mescolano fra le case dei paesi, tetti assieme a tetti, e se ne distinguono per lo stile delle linee.

Non è meraviglia che il nostro popolo tutto, e in specie quello rimasto greco anche nella liturgia, abbia accolto in questi ultimi anni con immenso favore l'opera di Padre Giacomo (7), pastorale e liturgica nel rito greco tradizionale.

* * *

Il rito greco nella nostra terra è vissuto a lungo dopo l'invasione normanna, incrementato dai molteplici centri monastici della regione; ma anche dopo la decadenza spirituale del monachesimo greco (8), visse ancora nelle diocesi di Reggio (9), Bova e Gerace; a Gerace fu soppresso da Atanasio Calceopulo nel XV secolo; a Bova, soppresso dal vescovo Stavriano nel XVI secolo, si mantenne nelle parrocchie fino a quasi tutto il XVII; nella « diocesi grecanica » di Reggio non fu soppresso, ma si estinse nei primi decenni del XVII secolo.

Ne sentiamo il rimpianto nel *De Protopapis* del Morisani, uno dei più importanti testi che illustra la storia del rito greco in Calabria (10). Anche a Bova, egli dice, la dignità protopapale « caduto in disuso il rito greco, restò un puro nome nelle parrocchie. Ma la lingua, con ancora ostinata frequentazione, si mantiene fra gli abitanti, così che in certe zone essi sanno parlare solo in greco, a perpetua vergogna dei preti, che sono addirittura costretti ad apprendere da loro, per potere amministrare consapevolmente la catechesi e i sacramenti ».

La lingua, ultimo ricordo rimasto al popolo della sua dignità greca, ancora diffusa in tutta la costa jonica reggina fino al secolo scorso (11), oggi si mantiene a stento in alcune frazioni di Bova, a Gallicianò, a Roghudi, a Chorio di Roghudi e nel quartiere S. Giorgio Extra di Reggio. « Pame sti llutrughia » dicono ancora, ed io stesso ho sentito esclamare alcuni anziani di Roghudi, dopo l'ascolto di un tropario: « Così cantavano

(7) Benedettino di Chevetogne, economo del Pontificio Collegio greco in Roma.

(8) Attestata nel XV secolo dal *Liber Visitationis* di Atanasio Calceopulo.

(9) Nella zona australe, nei protopapati di S. Maria della Cattolica, S. Agata, Montebello, Motta S. Giovanni, Pentedattilo, S. Lorenzo, denominati fino a tutto il Settecento « la diocesi grecanica ».

(10) J. Morisani, *De protopapis et deutereis Graecorum, et catholicis eorum ecclesiis*, Napoli, 1768; il brano citato è a p. 248; l'altro libro è di Pietro Pompilio Rodotà, *Dell'origine, progresso e stato presente del rito greco in Italia*, 3 voll., Roma 1758.

(11) È significativa la relazione del Procuratore Generale della Gran Corte criminale di Reggio del 1845, attestante, fra l'altro, che nelle « chiese di Amendolea, S. Carlo, Gallicianò, Roccaforte, Chorio di Roghudi, Chorio di Roccaforte, Roghudi » si predicava in greco, si traducevano in greco le letture, si confessava in greco: cfr. Benito Spano, *La grecità bizantina e i suoi riflessi geografici nell'Italia meridionale e insulare*. Pisa, 1965, p. 146, n. 115; la *Relazione* è pubblicata da G. Cingari, in « Quaderni di geografia per la Sicilia e la Calabria » dell'Istituto di geografia dell'Università di Messina », III (1958), pp. 11-51.

i nostri vecchi »!: per misteriose vie, forse anche per la vita stentata di alcuni monasteri « basiliani » che, come S. Nicola di Calamizzi, riuscirono ad affacciarsi alle soglie del XIX secolo, l'eco del rito tradizionale non si è spenta.

La desolata agonia e la morte del rito greco nelle zone aspromontane si rileva maggiormente a confronto con la stabilità del rito bizantino delle comunità albanesi.

Queste, impiantatesi in Calabria nel XV secolo, in maggior parte nelle terre del Cosentino, hanno mantenuto viva la loro tradizione religiosa



Stilo. La Cattolica.
(Chiesa bizantina del X secolo).

culturale e linguistica, anche se fino al nostro secolo sono vissute sparpagliate sotto la giurisdizione di vari vescovati calabresi di rito latino. Infatti solo nel 1919 veniva costituita l'Eparchia di Lungro la quale, da quella data in poi, raccoglie in una diocesi di rito bizantino le numerose parrocchie albanesi di Calabria.

Inoltre un fiorente centro monastico, a S. Basile presso Castrovillari, collabora attivamente all'opera pastorale in seno all'Eparchia.

Proprio una liturgia ascoltata a S. Basile alcuni anni addietro riaccedeva il desiderio e l'entusiasmo di una rinascita della chiesa greca dell'Aspromonte. Se nelle zone un millennio prima gremite di asceti ora regnava l'abominazione della desolazione, si manteneva tuttavia nel popolo

la coscienza di avere appartenuto ad una grande tradizione e, come abbiamo detto, ne restava l'impronta della spiritualità.

Da quel giorno diversi fattori hanno contribuito a dare un esile corpo alle speranze: l'entusiasmo dell'arcivescovo di Reggio, specialmente dopo un suo incontro con il Patriarca Atenagora; le visite di S. E. Emi-



**S. Giovanni vecchio
di Stilo.
Madonna orante.
(L'affresco è stato
recentemente rubato
dalla chiesa del tutto
incustodita).**

lianos Timiadis, metropolita ortodosso della Calabria, venuto a Reggio ospite dell'Arcivescovo reggino, ed a Galliciano, dove conversava in greco con la popolazione e ricevette da una massaia l'offerta del pane caldo con l'olio e il sale; e di S. E. Giovanni Stamati, Amministratore apostolico dell'Eparchia di Lungro, in occasione di una celebrazione liturgica presso il Seminario Regionale di Reggio; l'esigenza, avvertita a tutti i livelli nella Archidiocesi reggina di una presenza religiosa ad azione preminentemente contemplativa e liturgica; il bisogno di assistenza religiosa di tante popolazioni, che restano sovente senza liturgia e senza

sacramenti; il rinnovato interesse della cultura locale verso la sua tradizione bizantina; ed infine, fatto decisivo, l'azione pastorale intrapresa da alcuni chierici del Pontificio Collegio Greco di Roma (12) guidati, come si è detto, da padre Giacomo; essi ormai da quattro anni, alle ricorrenze maggiori, ripresentano il rito greco a Gallicianò e a Chorio di Roghudi, e la popolazione, che lì è ellenofona, li attende per tutto l'anno.



Staiti
S. Maria di Tridetti.
(Chiesa normanna del XII secolo)

Ma anche a Reggio, e dappertutto nella diocesi reggina, una celebrazione liturgica nel rito d'Oriente suscita una partecipazione corale dei fedeli che non si può spiegare come semplice curiosità, ma come la sensazione di partecipare a qualcosa che intimamente ci appartiene. Una nuova, pur se modesta, rifioritura della Chiesa greca dell'Aspromonte ha già le sue premesse e i suoi antefatti; essa risponde ad un'esigenza reale della Chiesa locale ancora segnata dell'impronta della santa Chiesa d'Oriente.

Domenico Minuto

(12) Dalla sua fondazione ad oggi il Pontificio Collegio Greco di Roma fu sempre frequentato da studenti calabresi, come risulta dagli elenchi del Collegio stesso.

Il Matrimonio nella Tradizione patristica liturgica orientale

1. Premessa

Con la pubblicazione di una serie di articoli, che da questo numero appariranno in « Oriente Cristiano », tratteremo la Teologia del matrimonio nell'ecumene bizantina.

Quanto andremo esponendo su questo argomento, quindi, è tratto nel suo insieme dalle fonti patristiche orientali e dai testi liturgici delle Chiese d'Oriente, in modo particolare dalla liturgia matrimoniale della Chiesa bizantina, e riguarda le Chiese ortodosse autocefale, che sono state fondate da missionari bizantini ed osservano ancora la tradizione di quella Chiesa.

Indirettamente questa trattazione si riferisce anche agli antichi gruppi staccatisi dall'Ortodossia con i Concili di Efeso e di Calcedonia, cioè ai gruppi cristiani nestoriani e monofisiti, i quali, sostanzialmente accolgono e professano la medesima teologia matrimoniale e, presso i quali, nelle linee essenziali, anche la liturgia è conforme agli insegnamenti dell'Oriente ortodosso.

L'ambiente, i riti e i gesti mirano sempre, in queste liturgie, a rappresentare il mistero soprannaturale che si celebra e la fede in cui si crede. Preghiere e inni di veneranda antichità, confermano con la parola ciò che si esprime con i riti e spiegano al cristiano attento, in tutti i suoi particolari e in modo accessibile, la fede della Chiesa.

Già dai primi secoli, in Oriente, un mutamento di simboli e di segni esteriori significava un mutamento nella fede. Da qui l'attaccamento alle tradizioni. L'innografia è venuta sempre più arricchendosi attraverso i secoli d'oro della letteratura sacra bizantina, offrendo così un cibo spirituale assai sostanzioso. Possiamo dire che tutta la dottrina cristiana è stata espressa dalla poesia liturgica bizantina.

I Padri della Chiesa, nei loro scritti e nelle loro omelie, interpretano e completano ciò che la Chiesa esprime nella sua liturgia e, da questo loro pensiero, possiamo facilmente constatare come la Chiesa, dai tempi più antichi ad oggi, sia sempre rimasta fedele alla tradizione degli apostoli e all'insegnamento del Vangelo.

Questa teologia matrimoniale non vuole riferire il pensiero di un singolo teologo o di un singolo studioso, che, come tale, può sempre sbagliare. Riporta, invece, il pensiero e la tradizione di tutte le Chiese orientali, la cui autorità è tanto maggiore in quanto un numero assai rilevante di queste Chiese locali è di diretta e di immediata fondazione apostolica.

A chi non ha molta familiarità con i testi dei Padri e con la liturgia e la mentalità orientale, potrà sembrare che quanto noi scriviamo sia teologia mistica più che teologia positiva. Ma è proprio dell'Oriente e della sua tradizione patristica il rifiuto di questa distinzione. Per esso la teologia è sempre contemplazione e adorazione dei misteri divini.

Il sacramento del matrimonio ha, certamente, anche un suo aspetto sociale.

La tradizione orientale non lo trascura, ma, su di esso dà minor rilievo che l'Occidente.

Per l'Oriente il matrimonio è, nella sua stessa essenza costitutiva e, quindi, prima di tutto, un rapporto tra Dio e l'uomo. È questo che i Padri vogliono sottolineare e che lo stesso Diritto civile, nell'Impero romano d'Oriente, ha apertamente riconosciuto.

Alcuni Padri — anche se non tutti — trattano, però, direttamente anche l'aspetto sociale, sia come conseguenza logica dei principi più propriamente teologici, sia anche per tutto quello che concerne la parte piuttosto terrena.

Così San Basilio e San Giovanni Crisostomo non hanno trascurato nei loro scritti e nella loro attività pastorale alcun elemento utile alla professione esatta e genuina della Fede nel gregge a loro affidato da Dio e, nello stesso tempo, al buon andamento di una famiglia sulla terra, perché la famiglia cristiana fosse, in ogni campo, esempio al mondo pagano, in modo da attirarlo alla conoscenza della verità.

2. Origine del matrimonio

Narra la Genesi che, al momento di creare l'uomo, Iddio disse: « Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza . . . E Iddio fece l'uomo, lo fece a immagine di Dio, li fece maschio e femmina e Iddio li benedisse dicendo: crescete e moltiplicatevi e riempite la terra e dominatela . . . » (1).

Fino a questo momento nulla dice la Scrittura della creazione della donna (2). Essa verrà dopo.

Ma l'uomo, creato a immagine di Dio, è come Lui, nello stesso tempo, uno e multiplo. Era un uomo, Adamo, che conteneva in sé la donna, Eva, e formava con essa una unità (3). Ed è a questa unità umana che Iddio dona il potere di crescere e moltiplicarsi.

La tradizione dei Padri dice: moltiplicarsi come gli angeli, verginalmente, anche se l'uomo ha un corpo preso dalla terra e vivificato dal soffio divino. Ed è ancora quest'uomo che viene sottoposto alla prova: « mangerai il cibo da ogni albero del paradiso, ma non dall'albero con cui si conosce il bene e il male » (4).

Solo dopo di questo la Scrittura dice: « E il Signore Iddio disse: non è bene che l'uomo sia solo, facciamogli un aiuto conforme a lui » (5). Ma nemmeno a questo punto Iddio crea ancora la donna. La Genesi, infatti, dice che dopo queste ultime parole, Iddio creò ancora molti animali, perché Adamo imponesse ad essi un nome (6).

L'uomo da Dio creato, quindi, ha una conoscenza completa della vita animale.

Posto tra la vita angelica e quella degli animali della terra, egli dovrà fare la scelta, assolutamente libera, tra l'una e l'altra, scegliere quello che preferisce: l'unione con Dio o l'unione con la creatura con tutte le conseguenze.

Iddio prevede la scelta dell'uomo e, in previsione della caduta, cioè

(1) Gen. I, 26-28. Come è ovvio citiamo la Scrittura dell'A.T. sempre dal testo originale greco dei LXX, da cui traduciamo letteralmente e che, secondo la tradizione orientale, consideriamo ispirata anche come versione.

(2) Si fa notare da alcuni Padri che il testo sacro prima dice che Iddio creò l'uomo a Sua immagine e poi che li creò maschio e femmina.

(3) Così lo pseudo-Atanasio e Anastasio Sinaita e altri Padri, citati da Michele Glykas. PG. CLVIII, 753-781. « Seconda creazione è questa del maschio e della femmina, aggiunta alla creatura già prima fatta ad immagine di Dio, in cui non vi è differenza di sesso. Perciò nella immagine divina e beata non si comprenderebbe nemmeno alcunché di simile » (Anastasio Sinaita).

(4) Gen. II, 16-17.

(5) Gen. II, 18.

(6) Gen. II, 19.

della scelta per l'unione alla creatura, crea la donna, traendola da lui stesso.

S. Giovanni Damasceno, riassumendo il pensiero di tutti i Padri precedenti, scrive: « Iddio, sapendo nella sua prescienza, che (l'uomo) avrebbe trasgredito la sua volontà e sarebbe divenuto preda della corruzione, gli concede un aiuto, tirato da lui stesso e femminile; un aiuto per assicurare, dopo la trasgressione, la conservazione della specie attraverso le generazioni successive » (7).

Non che la creazione della donna sia stata un male e causata dal peccato. Tutto ciò che Iddio crea è buono e la creazione di Eva è un'opera perfetta come la creazione di Adamo. Sarà soltanto un nuovo modo di essere, diverso dal primo e, certo, infinitamente peggiore, dopo la caduta. Il primo stato, infatti, univa l'uomo al creatore, il secondo lo unirà alla creatura.

E così Iddio creò la donna, secondo la narrazione del testo sacro, traendola da lui. Questa creazione, però, non distrugge l'unità nella coppia. Adamo lo vede benissimo quando esclama: « Questa è osso delle mie ossa e carne della mia carne; si chiamerà donna perché fu presa dall'uomo. Per questo l'uomo abbandonerà il padre suo e la madre sua e si unirà alla sua donna e saranno due in un solo corpo » (8).

L'unità dei due consiste nel fatto che essi sono immagine di Dio e Iddio è, nello stesso tempo, uno e multiplo. Non solo, ma la Grazia, lo Spirito Santo abita in essi ed Egli è uno nell'uno e nell'altra. È questo il vero vincolo d'amore che conserva intatta l'unità della prima coppia umana.

In nessuna maniera si tratta di unione derivante da rapporto sessuale fra i due. L'ordine di Dio di perpetuarsi e moltiplicarsi, come abbiamo visto, viene dato all'uomo prima che esistesse la differenziazione sessuale. E quando questa verrà, con la creazione della donna, la coppia umana è ancora rivestita dalla Grazia, o, come si esprimono alcuni Padri, dalla divina gloria. Trovandosi nella giustizia e nella santità, Adamo ed Eva non scorgono tra loro alcuna differenziazione sessuale perché non vi è in essi nudità.

Sarà il peccato a denudarli e inclinarli alla concupiscenza: « Io ho perduto il vestito di santità che lo Spirito mi aveva donato » così S. Ireneo (9). Il corpo dell'uomo e della donna era integro e vero, fatto dalla terra e, quindi, materiale, ma era sotto il totale dominio dell'anima: « Con

(7) Della Fede Ortodossa. L. II, cap. 30.

(8) Gen. II, 21-24.

(9) Adv. haer. L. III, cap. XII, 4.

il suo corpo l'uomo abitava una contrada divina e della più straordinaria bellezza, come noi l'abbiamo descritta, ma con la sua anima egli viveva in luogo sublime, luogo di ogni bene, dimorando in Dio, che dimorava in lui e a lui dava un vestimento splendido, (10) perché egli era circondato dalla grazia, nella delizia del solo frutto soave della contemplazione, nutrito da essa come un altro angelo; perciò esso è degno d'esser chiamato l'albero della vita... È questo che Iddio ha chiamato « ogni albero » « da ogni albero che è nel paradiso voi mangerete in nutrimento ». È Lui questo TUTTO nel quale e per il quale tutto sussiste » (11).

Iddio istituì, dunque, il matrimonio nel paradiso terrestre, come unione tra la creatura e il creatore: lo Sposo era Lui, la sposa è la Chiesa, la creatura umana che, così, viene innalzata a tanta altezza da raggiungere il creatore, la deificazione; perché sta scritto: « i due saranno un solo corpo » e pur mantenendo la propria natura di essere creato e la distanza che rimane sempre infinita tra lo Sposo divino e la sposa terrestre (12).

È « il Grande Mistero »: le nozze del Figlio di Dio con la creatura vergine, la Chiesa, l'anima umana, la natura umana ornata dalla grazia (13). Il cielo e la terra furono dal Signore creati come un palazzo grandioso che il Suo Figlio portava in dote alla propria sposa, la creatura umana, « creata a sua immagine » e, cioè, nelle condizioni di poter raggiungere lo Sposo celeste a Cui era destinata, come corpo col suo capo.

Questo matrimonio verginale sarà fecondo e moltiplicherà i figli di Dio, i quali nasceranno « non dal sangue, né da voler di carne, né da

(10) È il rito liturgico della spoliazione prima del battesimo e del rivestimento della veste bianca — simbolo della Grazia —, che viene portata per sette giorni, simbolo dell'eternità.

(11) S. Giov. Damasceno, Della Fede Ortodossa, l. II cap. 11. Per il Damasceno, dunque, sulla scorta di molti altri Padri, il solo cibo dell'uomo nel paradiso era la vita divina, l'albero proibito, invece, la vita animale.

(12) Sarebbe veramente in errore chi pensasse che per l'Oriente la deificazione significhi assorbimento della natura umana in quella divina, o una qualsiasi forma di panteismo. Tre concili ecumenici, il IV, il V e il VI hanno definitivamente chiarito che la natura umana assunta dal Verbo rimane integra, non confusa e non assorbita in Lui, pur nell'unica persona divina. L'uomo deificato lo sarà nella Grazia, rimanendo creatura come è, con la sua persona e la sua natura ben distinta da Dio. Ma Iddio, in Cristo, gli comunica la Sua vita, perciò l'immagine degli sposi è la più vicina al mistero.

(13) È appena il caso di dire che tutto è dono di Dio, della Sua misericordia, e che, in nessuna maniera, l'uomo, senza la Grazia, può raggiungere alcunché con le sole sue forze. Anche quando i Padri greci parlano di « doni naturali dell'uomo » (κατὰ φύσιν) non vogliono dire che l'uomo ha per natura questi doni e non dalla Grazia, ma soltanto che Iddio creò l'uomo, sin dall'inizio, predito dei doni soprannaturali, nelle condizioni, cioè, di poter raggiungere l'obbiettivo fissatogli e cioè l'unione con Dio. Ciò che l'Oriente esclude è che Adamo, prima del peccato, sia mai esistito, anche un solo istante, senza questi doni soprannaturali e che questi gli siano stati aggiunti in un secondo tempo. Questo non solo non è detto dalla Scrittura, ma questa suppone precisamente il contrario. Destinato alla vita divina, la vera natura dell'uomo era la super-natura. Con il peccato egli ha perduto la sua parte più nobile che gli dava la possibilità di raggiungere « la somiglianza », subendo un mutamento nella sua natura, la quale, orientata verso Dio, si orienta verso la terra e la vita animale che non è la propria. Questa avversione da Dio e cioè il peccato è chiamato, perciò, dai Padri παρά φύσιν contro natura.

volontà di uomo, ma da Dio », perché lo sposo è Dio e la sposa è la creatura deificata.

Anche gli animali inferiori, senza anima spirituale e immortale, perpetueranno la vita e la moltiplicheranno con l'unione fra loro. Venuti dalla terra, tornano alla terra perché in loro non vi è una immagine di Dio e perché del tutto incapaci ad una elevazione soprannaturale.

Ma anche nel loro modo di perpetuare la vita, essi vogliono essere una lontana immagine del mistero, per ricordare all'uomo il dono di Dio e cantare in eterno la Sua misericordia. La loro unione sarà momentanea, perché destinati alla morte, non avendo anima immortale. Così tutto il creato narra la gloria di Dio.

Per la celebrazione di queste nozze divino-umane, Dio chiede il libero consenso alla sposa, alla creatura fatta a Sua immagine. Ma essa, posta, come si è detto, tra il cielo e la terra, viene tentata dalla vita terrestre e il tentatore le fa balenare l'idea che l'uomo stesso avrebbe potuto prendere il posto del creatore, non, quindi, sposa ma sposo, non membra corpo, ma capo, non Chiesa ma Figlio di Dio per natura e non per adorazione: « sarete come dei ».

Non mentiva il tentatore, dicendo questo. Soltanto non rivelava all'uomo tutta la verità. Certo, Adamo ed Eva avevano in sé il potere di essere lo sposo, perché Iddio aveva elargito loro il dono della libertà, creandoli a sua immagine, ma allora la sposa sarebbe stata una creatura come loro. Non poteva essere diversamente e la perpetuazione della vita non poteva essere diversa da quella degli animali inferiori. Non più il « Grande Mistero » ma soltanto una figura di esso.

Era questa la verità che il tentatore aveva loro nascosta.

E fu proprio questa la libera scelta dell'uomo. « E si aprirono gli occhi dei due e si accorsero di trovarsi nudi ». Ad essi non rimaneva, oramai, che rassegnarsi al nuovo stato in cui vennero a trovarsi, preda della morte e della concupiscenza della carne. Era la vita degli animali inferiori che avevano liberamente scelta, per cui secondo questo modo essi dovranno perpetuare la vita.

L'unione carnale che avverrà tra l'uomo e la donna, però, non potrà essere del tutto identica a quella degli animali inferiori, perché col peccato non si è distrutta nell'uomo l'immagine di Dio; si è solo offuscata, macchiata (14). Se, adunque, sotto un aspetto sarà la stessa, sotto un altro potrà essere sostanzialmente differente, atta a divenire santa e immacolata.

(14) La liturgia bizantina ritorna spesso su questo concetto, per es. nell'Ufficio funebre e, soprattutto, nel gran Canone di S. Andrea di Creta, che si celebra il giovedì della 5. settimana di quaresima, dove lo stato dell'uomo dopo la caduta è minutamente descritto.

Non sarà il « Grande Mistero » né la sua icone (15) fino alla « piezza dei tempi », ma sarà ugualmente un vincolo sacro, un'unione di amore che deve trasfigurare l'uno nell'altro, in attesa del giorno del Signore, mantenendo sempre viva e accesa nel cuore dell'uomo la propria unità originale e la speranza delle nozze col creatore, fine per cui l'uomo fu creato.

Il Profeta-Salmista, parlando del nuovo stato in cui l'uomo venne a trovarsi dopo il peccato, canta: « L'uomo quando era in onore non comprese, si è riversato tra gli animali irragionevoli e si è reso simile ad essi » (16).

D'altra parte Iddio non può abbandonare la sua immagine, preda della morte e del peccato, né può non dar corso al suo disegno originale. La debolezza della natura creata muove a compassione il Signore e richiama su di essa la Sua misericordia.

Tutta la Scrittura dell'Antico Testamento è un inno in cui l'anima umana esprime la certezza che Iddio terrà fede alla promessa fatta ai Padri.

E il Signore non lascia inascoltata questa voce che sale da tutta la terra. Molti simboli desterà per tenere accesa la fede nel ripristino del patto nuziale e molte coppie umane attirano lo sguardo particolare dell'Onnipotente per la loro fedeltà a particolari virtù che, rendendole gradite a Dio, fanno affrettare il giorno del Signore.

Nel rito matrimoniale, le liturgie orientali ricordano queste coppie: Abramo-Sara, Isacco-Rebecca, Giacobbe-Rachele, Giuseppe-Asyneth e, soprattutto, Zaccaria ed Elisabetta. Nello stesso tempo tutta una letteratura si sviluppa nel popolo eletto per cantare le nozze mistiche: dai salmi, al cantico dei cantici, ai libri sapienziali. Il salmista vede in visione profetica la creatura assisa alla destra del Creatore, come regina accanto al proprio re, e ne celebra la gloria. Il profeta Isaia indica un segno chiaro ed evidente che manifesterà la presenza dello Sposo Divino che viene a celebrare le nozze mistiche. Queste erano state interrotte nell'Eden dalla

(15) Non poteva essere diversamente perché la Grazia agiva solo all'esterno dell'uomo.

(16) La stessa cosa dice il Signore con la parabola del « figliol prodigo », ridotto a cibarsi delle ghiande degli animali. Abbandonata la vita e il cibo celeste, cade nella vita e nel cibo terrestre.

(17) « La regina è assisa alla tua destra in abito d'oro, rivestita e adornata » (Salmo 44, v. 10). « Odimi, o figlia, e mira e porgi ascolto: oblia la tua gente e la casa di tuo padre (e cioè la vita della terra) e il Re desidererà la tua bellezza » (la bellezza dell'anima ornata dallo Spirito Santo, v. 11 »). Ma Lui è il tuo Signore e tu ti prostrerai innanzi a Lui » (v. 13). Si noti la distanza tra il Re e la sua suddita, anche se divenuta regina ». « Il Signore ha giurato a Davide la verità e non la ritrarrà: Porrò sul tuo trono un rampollo della tua stirpe » (Sal. 131, v. 11). La Chiesa bizantina recita questi salmi ed altri a Natale e nelle festività della Vergine, applicandoli, giustamente, all'Incarnazione. I Padri fanno altrettanto e li applicano sempre alle nozze mistiche.

generazione « dalla carne e dal sangue », (18) che produce uomini preda della morte e della corruzione. Il giorno in cui « una Vergine darà alla luce un figlio », ecco questo sarà il segno che Iddio è con noi e da questo momento nasceranno i figli di Dio verginalmente dal matrimonio mistico Dio-Chiesa (19).

E quando venne la pienezza dei tempi si compì il Mistero. In una cittadina della Galilea abita una Vergine dedicata a Dio. È la più santa di tutte le creature di tutti i tempi. Essa racchiude e ricapitola in Sé tutte le virtù delle persone care a Dio nell'Antica Alleanza. Attraverso purificazioni successive nei Suoi antenati, di generazione in generazione, fino ai Suoi genitori (20). Lo Spirito Santo l'ha totalmente purificata sì da renderla « Tempio animato di Dio » (21).

Essa potrà, quindi, rispondere e impersonare tutti « i fedeli a Dio » dalla creazione alla fine dei tempi (22).

E alla richiesta del Messaggero divino Essa risponde affermativamente. « E il Verbo si è fatto carne ». Gli sponsali del Figlio di Dio con la creatura sono stati celebrati. Da quel momento Maria Vergine « è la Chiesa » (23).

Alcuni scrittori bizantini fanno osservare che l'Incarnazione sarebbe stata ugualmente impossibile senza l'intervento delle Persone Divine e senza la libera adesione e la fede della Vergine. Iddio, creando l'uomo libero, limita volontariamente la sua onnipotenza. Con la morte del Redentore tutta l'umanità può ritrovare la via dell'unione con Dio. La Sua opera è una nuova vera creazione, perché Egli riporta l'umanità allo stato in cui era dopo la creazione e prima del peccato.

L'uomo, simile al Cristo, primogenito di ogni creatura, passerà attraverso la morte e la resurrezione e così, riprenderà, il corso della creazione, interrotto dal peccato (24).

(18) Isaia, VII, 10-16, VIII, 1-4 e 8-10.

(19) Per la teologia orientale la nascita verginale del Signore e la verginità fisica e morale della Tuttasanta, prima, durante e dopo il parto, non è un privilegio che poteva non essere, ma una necessità assoluta, senza la quale non vi poteva essere il mistero dell'Incarnazione, stante l'economia divina.

(20) S. Gregorio Palamas: Omelia sull'ingresso nel Tempio.

(21) Ufficio bizantino sull'Ingresso nel Tempio della Madre di Dio.

(22) Clem. Al. Μία δὲ μόνη γίνεται μήτηρ παρόντος ἐκκολλητῶν ἐμοὶ φίλων κολεῖν. Una sola donna è madre e vergine ed io amo chiamarla Chiesa » (Ped. I, I, cap. VI). Il concetto viene ripreso da molti Padri e dalla stessa liturgia e questa identità Maria-Chiesa deriva dal fatto che nell'Una e nell'Altra si fa l'unione dell'umano col divino.

(23) Cf. anche l'Ufficio bizantino dell'Annunziazione.

(24) Ufficio bizantino dell'Akathistos: 13. stanza delle Salutazioni

3. Il matrimonio nel Nuovo Testamento

Cristo, vero Dio, è anche vero uomo. La natura umana perfetta e completa è unita alla divinità senza confusione alcuna. Il creatore rimane creatore e la creatura rimane creatura.

Cristo, adunque, in quanto uomo perfetto, è come Adamo dopo la creazione (25). Ma non solo nel nuovo Adamo si compie il mistero della unione tra la creatura e il Creatore, esso si compie anche nella stessa Eva, nella nuova Eva. La Vergine Santissima è già, infatti, passata attraverso la morte e la resurrezione, come il Cristo; e la Sua unione con Dio è perfetta. Essa è già corpo glorioso. Solo così può essere la personificazione della Chiesa e Odigitria (26).

Ma se il peccato è distrutto con la morte e la resurrezione del Signore, non sono distrutte tutte le conseguenze del peccato. Tra queste vi è il matrimonio come unione carnale, con tutto quello che lo accompagna, e la nascita dell'uomo da questa unione; per cui, per entrare nel Regno dei cieli, sarà strettamente necessaria una rinascita da Dio e dalla Chiesa e che sarà una nascita verginale (27).

Rinato, così, l'uomo da questo matrimonio soprannaturale, egli riceve lo Spirito Santo che lo rende Sacerdote Re e Profeta, riprendendo le prerogative del primo Adamo al quale Dio aveva conferito il potere del regno sul creato. E come quel primo Adamo si nutre di Dio, da tutti gli alberi del paradiso; la Chiesa perciò, ci offre l'Eucarestia (28).

È evidente che, in questo nuovo stato, il rapporto tra l'uomo e la donna non può essere più soltanto il rapporto, la comunione dei due, dopo il peccato. Il nuovo stato comporta necessariamente un aspetto escatologico, quello che è stato alla sua origine, quello che sarà dopo la resurrezione.

Il matrimonio, nel Nuovo Testamento, non può essere più soltanto

(25) Questo titolo venne dato alla SS. Vergine rappresentata nell'icone che la tradizione attribuiva all'apostolo Luca. Era la più antica icone, venuta da Antiochia ai tempi dell'imperatrice Pulcheria. A Costantinopoli veniva custodita in uno dei più celebri santuari mariani ed esposta tutti i martedì. Grandemente solennizzata il martedì di Pasqua e di Pentecoste (celebrazione dell'unione con Dio, delle nozze celesti. Lo stesso nome « Odigitria » significa « guida della via » e cioè della via all'unione con Dio, di cui la Vergine è il tipo, proprio perché già al di là della morte e della resurrezione. Già l'inno Akathistos saluta la Vergine, al VI secolo: « Gioisci tu che risplendi come l'esemplare della resurrezione, gioisci tu che manifesti la vita degli angeli » (Cf. Ufficio bizantino, stanza 13).

(26) Adamo ricapitola e racchiude in sé tutta la natura umana, perciò come in Adamo tutti ci separammo da Dio, così in Cristo tutti ritroviamo la via dell'unione.

(27) « Se qualcuno non rinascerà dall'acqua e dallo Spirito non potrà entrare nel regno di Dio » (Gv. 3, 5).

(28) È la vera ragione per cui tutta la Chiesa antica, e ancora oggi la Chiesa Orientale, amministra la Cresima e l'Eucaristia subito dopo il Battesimo.

un simbolo, una figura dell'unione divino-umana, diversamente il battesimo sarebbe anch'esso una figura della rinascita e l'Eucaristia sarebbe una figura del corpo, non il vero corpo del Signore.

L'Incarnazione di Dio Figlio, la Sua Teofania sulla terra, l'aver Egli assunto un corpo in tutto uguale al nostro, tranne che nel peccato, ha reso possibile alla stessa materia la trasformazione in una entità soprannaturale, per cui il battesimo ci rende veramente figli di Dio e la Trinità inhabita veramente in noi e noi otteniamo la giustificazione non per una imputazione esterna, ma realmente, perché da figli dell'ira passiamo ad essere con la rinascita battesimale figli di Dio.

Nell'eucaristia il Signore è presente realmente e non in simbolo o in figura, come lo fu la manna nell'Antico Testamento. Per cui chi riceve l'Eucaristia si unisce realmente in un solo corpo col Signore: « E i due saranno un solo corpo », per cui dicono giustamente i Padri che questa unione « deifica l'uomo » quaggiù come arra, anticipo, lassù in eterno; senza, evidentemente, che si muti la natura dell'uomo, che rimarrà quella che è, ma la Grazia colmerà la distanza infinita che passa tra il Creatore e la creatura.

Ora se l'uomo nell'Eucaristia si trasforma in Cristo, è evidente che la stessa unione matrimoniale, così come essa è dopo il peccato, e cioè unione non solo morale ma anche fisica come unione dei due sessi, è passibile di trasformazione e di santificazione.

Questo può avvenire perché l'unione fisica di due sessi non è un male in se stessa. Anche essa è stata creata da Dio ed è un dono del Creatore, solo è un dono che Iddio fece agli animali inferiori e non all'uomo destinato a ben altra unione. La vita degli animali inferiori e le sue operazioni non sono cattive nella loro natura, ma non sono spirituali, sono materia destinati alla morte.

L'uomo è destinato alla immortalità. Perciò, santificato l'uomo e santificata la materia, l'atto sessuale compiuto nel matrimonio per gli scopi a cui Iddio lo ha destinato non solo non è più riprovevole, ma diventa santo e immacolato, in quanto in questo eone fa parte della unione matrimoniale dell'uomo e della donna, che non è più simbolo e figura dell'unione soprannaturale, ma icone di essa e cioè riflesso come in uno specchio dell'originale a cui si riferisce. In altri termini, avviene anche nel sacramento del matrimonio quello che avviene in tutti i sacramenti. Lo Spirito Santo, che dal giorno della Pentecoste opera nella Chiesa di Dio innestando ogni elemento al suo posto, secondo i Suoi doni, nel Corpo Mistico di Cristo, vero ministro di questo come di tutti i sacramenti, trasforma, all'atto del rito liturgico, lo sposo in vera icone del Cristo, la sposa in vera icone della

Chiesa, come la Vergine; entrambi, in icone dell'unione soprannaturale, per cui l'unione terrena che ha luogo tra due cristiani nella Chiesa si dice ed è « il Grande Mistero » come l'unione soprannaturale di cui è icone, riflesso (29).

Volendo riassumere l'origine e la storia del matrimonio, noi potremmo dire che esso è passato attraverso varie fasi: dalla sua vera essenza di unione divino-umana attuata già — sia pure provvisoriamente — nell'Eden prima nel solo Adamo e poi in Adamo-Eva, esso retrocede, col peccato originale, a simbolo, figura, ombra di esso, per esser poi riportato da Cristo al suo pristino stato.

È necessario tener ben presenti tutti questi principi per poter comprendere con esattezza il linguaggio dei Padri e la disciplina della Chiesa che da essi deriva.

Ogni deviazione fu condannata dalla Chiesa senza ambiguità alcuna sin dai primi secoli. Così il concilio di Gangre (30), intervenne decisamente a condannare coloro che consideravano il matrimonio un male. Anzi nel suo canone primo condanna quanti asseriscono che i rapporti tra coniugi siano un male (31).

Molti Padri della Chiesa riferiscono ed espongono il concetto che il matrimonio non ci sarebbe stato senza il peccato originale e che è una conseguenza di esso. Ma in questi passi i Padri intendono parlare del matrimonio dopo il peccato e del rapporto corrotto dalla concupiscenza, per cui l'uomo, abbandonato ed escluso il Creatore, si abbandona alla creatura in un atto di narcisismo.

Già S. Ireneo poneva la dottrina nei termini da noi descritti e con lui Clemente Alessandrino, Origene, S. Atanasio, S. Cirillo, il Nisseno, il Nazianzeno, il Crisostomo ecc.

(29) E ciò è possibile perché lo Spirito Santo, Spirito di Dio, è Spirito di Cristo vero Dio e quindi della Chiesa, di cui Cristo è capo. L'unità, perciò, tra le membra e il Capo è perfetta, perché uno solo è lo Spirito.

(30) Ebbe luogo verso il 340 a Gangre in Paflagonia, contro Eustazio di Sebaste e i suoi seguaci, che biasimavano il matrimonio. Tra i presenti vi fu anche S. Gregorio Nazianzeno e, sembra, Osio di Cordova. Emanò venti canoni che fanno parte delle leggi canoniche della Chiesa bizantina.

(31) « Chiunque vituperava il matrimonio, disprezza e biasima la donna fedele e religiosa che dorme con il proprio marito come se non potessero entrare nel Regno, sia anatema » (c. 1). « Se qualcuno rifiuta di prender parte alla sinassi liturgica celebrata da un sacerdote perché coniugato, sia anatema (c. 4). « Se qualcuno osserva la verginità e la continenza, abbandonando il mondo, per biasimare il matrimonio e non per la bellezza stessa e la santità della verginità, sia anatema » (c. 9). « Se qualcuno di coloro che osservano la verginità insuperbisce contro le persone sposate, sia anatema » (c. 10). « Se qualche donna abbandona il proprio marito e si distacca da lui per disprezzare il matrimonio, sia anatema » (c. 14). Come appare da questi canoni era un vero risorgere di eresie più antiche che si riferivano e combattevano la santità del matrimonio. Cf. Pidalion: Atene, ed. Astir 1957, pag. 395-405.

Ecco il pensiero di S. Atanasio: « L'originale disegno di Dio non era quello per cui noi nascemmo attraverso il matrimonio e la corruzione, ma la trasgressione del comandamento ha introdotto il matrimonio, perché Adamo ha ceduto al male » (32). Non diverso è il linguaggio di moltissimi altri Padri.

La legislazione canonica della Chiesa orientale mira soprattutto a salvaguardare la visione ortodossa del matrimonio soprannaturale, quando definisce l'ordinamento del matrimonio terreno in questo mondo, affinché l'icona non sia difforme dal proprio originale.

Troveremo qui la vera ragione di alcune tradizioni diverse, in Oriente, dalla tradizione occidentale.

La stessa liturgia matrimoniale ha due parti ben distinte e che possono celebrarsi separatamente in date diverse, lontane o vicine. Il primo rito è quello degli sponsali, propriamente il contratto nuziale, il secondo quello delle corone, propriamente l'aspetto soprannaturale, escatologico.

E questa duplicità del rito è dovuta non solo al fatto che si vuol passare dalla visione terrena a quella celeste, ma anche per la distanza che vi è tra l'Incarnazione e la Passione-Morte-Resurrezione.

Anche la vita religiosa, il voto perpetuo di castità per dedicarsi a Dio e al prossimo, è un vero matrimonio. E tanto più superiore del matrimonio carnale, in quanto chi ha già tutto abbandonato per il Regno dei cieli, si pone già in uno stato che oltrepassa la morte e la resurrezione, e tutta la sua vita diventa una testimonianza vivente della resurrezione, « quando né gli uomini avranno moglie né le donne avranno marito, ma saranno come gli angeli di Dio nel cielo » (33), perché, come dice l'apostolo, « si semina il corpo corruttibile e risorge incorruttibile . . . si semina corpo animale e risorge corpo spirituale » (34), i corpi, cioè, della resurrezione saranno senza sesso.

Il rinunciare, quindi, all'attività sessuale anche legittima, è resurrezione e vita angelica.

La differenza tra l'uomo coniugato e il vergine per il Regno dei cieli è la differenza che passa tra le nozze soprannaturali e l'icona di esse, perché chi si vota a Dio si unisce direttamente a Lui.

Un agrafon del Signore, riferito da S. Clemente romano, dice: « Richiesto il Signore quando sarebbe avvenuto il Suo Regno, rispose: quando

(32) Espos, al salmo 50. PG. XXVII, 240 C.

(33) Mt. 12, 30.

(34) I ai Cor. 15, 42-44.

i due saranno uno, il di fuori come il di dentro, e il maschio come la femmina né maschio né femmina » (35).

E tra i « dubia » di S. Atanasio troviamo: « E come Dio ha creato all'inizio un solo uomo, così nella rigenerazione tutti quanti risorgeremo come se fossimo uno; e cioè ciascuna figura di uomo sarà uguale alla figura di Adamo dopo la creazione e per grandezza e per forma; perciò non vi sarà nella resurrezione né maschio né femmina » (36).

Anche queste considerazioni sulla vita futura hanno avuto il loro peso nel Diritto canonico orientale che si riferisce al matrimonio. E noi avremo occasione di riferirci ad esse, per trarre varie conclusioni.

Giuseppe Ferrari

NEL PROSSIMO NUMERO :

- 4. Natura del Matrimonio.
Competenza della Chiesa e della Società civile.**
- 5. Istituzione del Sacramento.**
- 6. Il fine del Matrimonio.**
- 7. Il ministro del Matrimonio.**

(35) Ed. greca Apostoliki Diakonia, Atene 1955, vol. I, pag. 44.

(36) Nella lettera ad Antioco. Ed. Apostoliki Diakonia, Atene, 1964, vol. 35, pag. 106.

LO STATUTO

DELLA CHIESA ORT. DI GRECIA

1. Dati storici sulla legislazione ecclesiastica precedente

L'opera della legislazione ecclesiastica concernente l'organizzazione ed amministrazione interna della Chiesa ortodossa di Grecia inizia subito dopo la liberazione nazionale (1821) e la proclamazione, inizialmente anticanonica, dell'autocefalia di essa.

Il primo tentativo di organizzazione della Chiesa di Grecia lo si trova già nella costituzione ellenica del 1832, mai però messa in applicazione, e i cui articoli 6-12 si riferiscono in modo generale alla religione, all'amministrazione della Chiesa, all'elezione dei vescovi ed al posto occupato dai sacerdoti nel nuovo Stato libero di Grecia.

Il Decreto Reale del luglio 1833, che porta il titolo « Dichiarazione dell'indipendenza della Chiesa ellenica » ha costituito la sua prima Carta costituzionale, di ispirazione però fortemente protestante. Difatti essa fu praticamente l'opera del gerente Maurer; contiene perciò « delle disposizioni anticanoniche che misconoscono il carattere tutto particolare dell'istituzione della Chiesa e la assoggettano al potere civile; tali disposizioni proprio da allora ed a causa del loro lungo vigore nell'ordine ecclesiastico posteriore, hanno influenzato grandemente la legislazione ecclesiastica e continuano ancora a pesare su di essa » (1).

Dopo il riconoscimento dell'autocefalia canonica della Chiesa di Grecia da parte del Patriarcato Ecumenico (1850), furono difatti promulgate, negli anni susseguenti, due leggi costituzionali della Chiesa: Legge S'

(1) Βαρνάβας Τζωρτζάτου - 'Η καταστατική... pag. 71.

del 9/10 luglio 1852, e Legge SA' del 9/24 luglio 1852 (2). Ambedue modificano leggermente la legge del 1833.

Poi nacque la Carta costituzionale del 31 dicembre 1932, la quale abolì le due sudette leggi S' e SA'.

Quindi questa Carta fu in parte modificata dal Decreto legislativo del 24/26 settembre 1925.

In seguito fu promulgata la legge N. 5187 del 20/23 luglio 1931, ed il 29 aprile — 6 maggio 1932 quella N. 5438; quest'ultima sostituita poi dal Decreto presidenziale del 25 maggio — 17 agosto 1932.

Molte altre disposizioni ecclesiastiche che si riferivano a dei punti essenziali di organizzazione ed amministrazione della Chiesa Greca furono in seguito promulgate dall'Autorità civile.

Nel 1940 fu promulgata la Carta costituzionale N. 2170/1940.

Nel 1943 la Carta costituzionale N. 671/1943, confermata dal Consiglio dei Ministri con atto N. 184 del 26/3/1946.

Dal 1959 in poi molti decreti e leggi concernenti l'organizzazione della Chiesa sono stati promulgati completando o modificando la legislazione precedente (3).

Infine, dopo la recente rivoluzione del 21 aprile 1967, la Chiesa Ortodossa ha elaborato una nuova Carta costituzionale, approvata dal Governo nazionale, che è in vigore dal 1969 a tutt'oggi.

B) Carta costituzionale vigente N. 126/1969

1) Note storiche e considerazioni generali

Il 1 marzo 1969 nella cattedrale ortodossa di Atene, il primo ministro G. Papadopoulos in presenza del Reggente, del Governo e delle altre più alte Autorità civili e militari dello Stato, presentava all'arcivescovo di Atene e Primate di Grecia, Jeronymos, la nuova Carta costituzionale della Chiesa di Grecia.

Il testo fu pubblicato il 17 febbraio 1969 sulla Gazzetta Ufficiale del Governo sotto il titolo « Decreto legislativo N. 126 » e porta la firma del Reggente, a nome del Re Costantino, attualmente assente dalla Grecia, e dei membri del Governo. Questa Carta perciò costituisce una legge dello Stato.

Il progetto fu elaborato dall'arcivescovo di Atene, Jeronymos, già professore di Diritto canonico alla Facoltà teologica dell'Università di Salonicco, e dai membri del Santo Sinodo permanente, in funzione dal mese di aprile 1967, e composto da metropolitani designati dal Governo,

(2) *ibid.* pagg. 93-119.

(3) Cfr. testo di tutte queste leggi presso il libro citato del metropolita Βαρνάβας Τζωπιζάτος.

subito dopo la rivoluzione militare. Questo progetto inoltre fu sottoposto all'esame di alcuni professori, teologi e canonisti, e di altri specialisti. Il progetto però non fu sottoposto all'esame ed approvazione dell'intero corpo della Gerarchia di Grecia. La sua preparazione e redazione durò quasi venti mesi.

La nuova Carta rappresenta certo un lodevole sforzo per la riorganizzazione della Chiesa di Grecia e, in modo speciale, per una maggiore indipendenza dalla potestà civile per quanto riguarda la sua vita ed attività interna, la sua organizzazione, il personale dipendente, le sue finanze e le sue proprie decisioni e disposizioni.

La Chiesa può d'ora innanzi determinare i suoi affari interni senza dover ricorrere ogni volta all'Autorità civile per stipulare la promulgazione di un decreto governativo o di una legge. Per esempio l'articolo 8 prevede che la Gerarchia può adesso essere convocata in sessione ordinaria o straordinaria senza aver bisogno perciò, com'era prima, di un precedente Decreto reale.

Di propria iniziativa e decisione la Gerarchia può essere convocata e trattare quelle questioni che essa giudica opportune per la vita della Chiesa.

Quanto al vigore delle decisioni del Santo Sinodo della Gerarchia come pure del Santo Sinodo permanente, per acquistare la loro validità non è più necessario un Decreto reale o una decisione governativa, ma le nuove norme entrano in vigore dalla debita pubblicazione sulla Gazzetta Ufficiale della Chiesa, cioè nella rivista « Ekklesia ».

La nuova Carta pone le basi dell'organizzazione e dell'attività della Chiesa ed offre ad essa la possibilità di coordinare, in seguito, con propri regolamenti e norme, l'applicazione degli articoli della Carta costituzionale. In tal modo il potere legislativo della Chiesa acquista la sua piena indipendenza. Già tale opera legislativa della Chiesa è in corso.

Tuttavia l'indipendenza della Chiesa dal potere civile non è ancora del tutto completa. Lo Stato infatti si è riservato il diritto di intervento per alcuni casi, come per esempio nell'elezione dell'arcivescovo e dei vescovi.

L'art. 20 impone, per l'elezione dell'arcivescovo di Atene e di tutta la Grecia, la norma secondo cui la Gerarchia procede all'indicazione di tre nomi, uno dei quali sarà eletto con Decreto reale, su proposta del Consiglio dei ministri.

Quanto all'elezione dei vescovi l'art. 19 prevede che spetta allo Stato determinare le qualità e i requisiti legati dei candidati all'episcopato a stabilire la procedura per la loro elezione.

Inoltre un rappresentante del governo deve assistere alle riunioni della Gerarchia ogni qual volta si debba discutere su questioni di governo ed amministrazione della Chiesa (erezione di Eparchie ecclesiastiche ecc.).

È ben precisato che, non osservando questa prassi, cioè non informando in precedenza il ministro dei culti, si ha come conseguenza l'invalidità

dità delle decisioni prese. Per cui l'intervento del rappresentante governativo esiste ancora, ma è molto limitato. Invece è abolita l'istituzione, vigente nel passato, del Commissario permanente del Governo presso il Santo Sinodo. Ugualmente lo Stato si riserva un certo controllo sull'amministrazione delle finanze della Chiesa.

Un elemento nuovo è la presenza e la partecipazione dei laici alla vita e all'attività della Chiesa.

L'art. 12 tratta precisamente dell'Assemblea ecclesiastica generale, cioè di una nuova istituzione ecclesiastica, che ammette la collaborazione tra clero e fedeli nella vita della Chiesa (nei settori delle finanze, della redazione della lista generale dei candidati all'episcopato, della promozione delle opere caritative della diocesi ecc.). Sono istituite ugualmente assemblee clerico-laiche presso ogni diocesi e presso ogni parrocchia.

2. Presentazione e commento delle principali disposizioni della Carta costituzionale o Statuto.

NORME GENERALI

Nel primo capitolo sono enunziate le disposizioni generali che costituiscono i principi fondamentali della Chiesa di Grecia:

ARTICOLO I

- 1. La Chiesa di Grecia, avendo a suo capo Nostro Signore Gesù Cristo, rimane unita nella dottrina, in maniera inseparabile, alla grande Chiesa di Costantinopoli e a tutta la Chiesa di Cristo che professa la stessa fede.
- 2. La Chiesa di Grecia comprende le regioni ecclesiastiche del Paese, in conformità agli statuti attuali. Essa è costituita da tutti coloro che in queste regioni credono in Cristo, confessano il sacro simbolo della fede e professano tutto ciò che professa la Santa Chiesa ortodossa di Cristo. La situazione ecclesiastica in vigore a Creta, nel Dodecanneso e nella Santa Montagna non è considerata dal presente decreto.
- 3. La Chiesa di Grecia è autocefala ed è amministrata dai suoi Gerarchi in attività, che conservano inalterati, come in tutte le altre Chiese ortodosse, i santi canoni apostolici e conciliari e le tradizioni sacre concernenti il dogma e il culto, nei limiti della costituzione dello Stato e della Legge.
- 4. La Chiesa di Grecia, i metropolitani, i conventi, le chiese parrocchiali, le scuole ecclesiastiche, le istituzioni ecclesiastiche, l'Apostolo

liki Diakonia e gli organismi ecclesiastici istituiti dal presente decreto sono persone morali di diritto comune ed usufruiscono dei privilegi dello Stato per le azioni che scaturiscono immediatamente dai loro segni spirituali e religiosi. Per l'amministrazione, la gestione, l'usufrutto e la disposizione dei beni e dei redditi di queste persone morali, non si esige alcun consenso o permesso di qualsiasi Autorità politica, salvi restando i regolamenti e gli interdetti legati in vigore per l'ordine pubblico e l'interesse comune in generale. Il controllo economico da parte delle Autorità politiche è permesso dopo la prescrizione dell'art. 42/8 della presente costituzione.

ARTICOLO IV

La Chiesa di Grecia coopera con lo Stato quando si tratta di soggetti di interesse comune come la convocazione dei Sinodi generali, l'educazione cristiana, la promozione dell'istituto familiare, la protezione dei tesori sacri e dei monumenti ecclesiastici cristiani, l'istituzione di nuove cerimonie religiose che cadono in giorni feriali, la difesa contro la propagazione delle dottrine religiose erranee e del proselitismo contro la Chiesa.

Da queste norme generali notiamo che:

— a) La Chiesa ortodossa di Grecia considera come suo capo Nostro Signore Gesù Cristo; essa è composta da tutti quei fedeli della nazione ellenica che credono e professano il simbolo Niceno — Costantinopolitano e tutto ciò che professa la santa Chiesa ortodossa.

— b) La Chiesa di Grecia, perciò, è unita dogmaticamente con la grande Chiesa di Costantinopoli e con tutte le altre Chiese autocefale ortodosse. Conserva, come queste, i santi canoni apostolici, conciliari e le sacre tradizioni.

— c) È una Chiesa autocefala ed è governata dai suoi vescovi in funzione.

— d) La Chiesa Greca nello Stato ellenico costituisce una persona morale di diritto pubblico, nel senso che gode della protezione dello Stato nell'esercizio dei suoi intenti spirituali e religiosi, e le sue decisioni amministrative ed i suoi atti giuridici e giudiziari sono eseguiti ed applicati come tutti gli atti ufficiali dello Stato ed hanno perciò valore coattivo.

— e) La Chiesa di Grecia è indipendente dallo Stato nel perseguire i suoi scopi. L'amministrazione dei suoi beni unilaterali è indipendente dall'Autorità civile. Tuttavia, secondo l'art. 42/8 non manca il controllo dello Stato: « l'amministrazione di tutti i beni della Chiesa di Grecia è sottomessa ad un controllo legale, esercitato dagli ispettori economici

competenti dello Stato, che applicano di conseguenza ciò che le leggi rispettive specificano circa queste materie ».

— f) La Chiesa di Grecia coopera con lo Stato nei settori di interesse comune; in modo particolare nel settore dell'attività educativa. Secondo però l'art. 36/1 « l'organizzazione dell'attività pedagogica e missionaria della Chiesa è di competenza propria dell'Apostoliki Diakonia ».

* * *

Ci fermiamo ora, in modo particolare, sui rapporti tra la Chiesa di Grecia ed il Patriarcato Ecumenico.

Fondamento della Chiesa di Grecia, come pure di ogni altra comunità cristiana, è Nostro Signore Gesù Cristo. Essa è in comunione di fede con la grande Chiesa madre di Costantinopoli e con ogni altra Chiesa ortodossa.

Da questa unità di fede proviene la comunione ecclesiastica, canonica. Per una Chiesa ortodossa autocefala essere unita nella fede ortodossa con il Patriarcato di Costantinopoli ed avere la comunione ecclesiastica con esso significa aver la garanzia di fare effettivamente parte dell'Ortodossia. Ciò vale a maggior ragione per una Chiesa la quale ha avuto proprio da Costantinopoli l'erezione a Chiesa autocefala, con un atto giuridico chiamato « Tómos di autocefalia ».

Questa comunione di fede con la Sede costantinopolitana come « conditio sine qua non » per la comunione ortodossa non è senza contestazione nell'Ortodossia, specie oggi. Costantinopoli difatti ha piena coscienza di essere la Madre-Chiesa di tutte le Chiese ortodosse autocefale, nazionali.

Quali i fondamenti di una tale posizione e rivendicazione?

Ci riferiamo in modo particolare ad un importante documento: l'enciclica del Patriarca Atenagora di Costantinopoli nell'anno 1950, in occasione della festa dell'Ortodossia, indirizzata « a tutto il clero ed alla totalità del popolo che porta il nome di Cristo », in cui viene esposto il posto occupato nella Chiesa ortodossa dalla Sede costantinopolitana.

Dopo aver indicato che la festa della restaurazione delle iconi è la festa della Chiesa intera (4), il Patriarca scrive: « Questa festa però è per eccellenza la festa della nostra santa e grande Chiesa di Cristo, del Patriarcato ecumenico, il quale sin dalle sue origini e durante tutta la storia ha costituito e costituisce la colonna che illumina e la fermezza di ferro dell'Ortodossia, la roccia stabilita dal Signore, su cui si sono scontrati e distrutti tutti quelli che rompevano e tradivano la fede trasmessa dagli Apostoli ».

(4) — Cfr. « Istina », I, 1954, pp. 46-47.

— Cfr. « Orthodoxia », II, 1950, pp. 39-41 (testo greco).

Poi, dopo aver sottolineato i meriti dei Capi di questa Chiesa, grazie a cui « la storia di questa venerabile Sede . . . è legata alla storia dell'autentico cristianesimo ortodosso e dei santi concili ecumenici », il Patriarca continua: « Per questa ragione, la Chiesa dell'apostolo S. Andrea, il Protoclitò, umile e poco numerosa all'inizio, essendo stata l'oggetto di una veloce elevazione, si è sviluppata fino a diventare una Sede ecumenica, un centro verso cui guarda il cerchio della Chiesa, descritto e definito da Dio; un centro in cui si trovano unite e sussistono tutte le Chiese ortodosse esistenti in diversi luoghi e paesi, le quali, indipendenti αὐτανεργοί ed autocefale in ciò che riguarda l'economia canonica degli affari ecclesiastici, trovando in esso la loro armonia, costituiscono un corpo unico e indivisibile. Questa Chiesa inoltre si è assunta il compito e la sollecitudine delle altre Chiese-sorelle, ogni volta che le circostanze eccezionali hanno richiesto che fosse assicurata in esse la buona amministrazione del popolo cristiano. Generalmente parlando non è in altro modo che con la comunione κοινωνία ed il contatto ἐπαφή con essa che le Chiese ortodosse distinte αἱ ἐπὶ μέρους ὀρθόδοξαι Ἐκκλησίαι sono legate in un solo corpo, quello della Chiesa Ortodossa, una, santa, cattolica, ed apostolica, il cui Capo non è altro che il Principe e Colui nel quale si assomma la fede, Gesù Cristo ».

Concludendo la sua enciclica, il Patriarca lancia un appello a tutti affinché rendano alla Chiesa Madre « l'onore che le è dovuto e ad essere zelanti e corretti nel compiere quel che conviene nei suoi riguardi ».

Questa enciclica venne tacciata di eresia di « neo-papismo » dal Patriarcato di Mosca, e in genere dai russi dell'emigrazione.

Secondo quest'accusa, nota il russo A. Schmémann, « non solamente la Chiesa Ortodossa non ha mai riconosciuto un tale centro, ma questa tesi distrugge alla base l'uguaglianza dei diritti esistenti tra le Chiese secondo l'immagine della Santa Trinità e così anche l'altro mistero dell'ecclesiologia ortodossa che consiste nel fatto che il centro della Chiesa è il Cristo risorto, invisibilmente presente in mezzo agli apostoli e ai loro successori.

Le Chiese ortodosse non hanno lo sguardo fisso né su Roma, né su Costantinopoli, né su Gerusalemme, ma nel Cristo. E non è per mezzo di un prelato o di un luogo che le Chiese ortodosse sono unite, ma per l'unità della dottrina, per l'unione della carità, per l'unico calice e la struttura canonica » (5).

Schmémann nota però che quest'accusa di « neo-papismo » non è propriamente esatta, poiché nell'enciclica non si fa menzione né dell'origine divina dei diritti e privilegi della Sede ecumenica, né di « sottomissione » delle altre Chiese alla sua autorità, né, infine, di infallibilità.

(5) A. SCHMÉMANN, *Le Patriarche oecuménique et l'Eglise orthodoxe*, in « Istina », I, 1954, p. 32.

Non si tratta che di una questione di comunione e di contatto, condizioni dell'unità universale.

Per Schmémann il conflitto tra Mosca e Costantinopoli non è di ordine formale o giuridico, ma piuttosto essenziale e di principio: « in realtà noi vediamo delinearci nella Chiesa ortodossa un conflitto sempre più netto tra due componenti irriducibili dei principi riguardanti la struttura della Chiesa e, soprattutto, riguardanti la sua struttura universale.

E qui l'enciclica del Patriarca Atenagora costituisce realmente un punto cruciale. Essa pone la questione di fronte alla Chiesa intera e le dà un significato universale. Noi non sappiamo le ragioni che hanno portato il Patriarca ad indirizzare questa enciclica alla Chiesa, ma, indiscutibilmente, il suo contenuto è in contraddizione aperta con la teoria, espressa in questi ultimi tempi con particolare insistenza e dopo la quale l'indipendenza assoluta e l'uguaglianza dei diritti delle autocefalie hanno costituito il principio fondamentale della struttura ecclesiastica ortodossa, in dipendenza diretta dal dogma ortodosso della Santa Trinità.

Dopo questa teoria, la Chiesa non può avere alcun « centro » universale. Il riconoscere un tale centro significherebbe introdurre « il subordinazionismo » nella struttura della Chiesa — soltanto la consustanzialità e l'uguaglianza costituiscono il fondamento di questa struttura — quando l'enciclica del Patriarca afferma, al contrario, che la Chiesa ortodossa riconosce, assieme ai « centri » autocefali (accettati da coloro che sostengono questa teoria), l'esistenza di un centro ecumenico che costituisce un punto di contatto dell'unità universale e dell'armonia tra le Chiese autocefale » (6).

Tralasciando la questione ecclesiologica, notiamo semplicemente che la Chiesa di Grecia ammette e riconosce la posizione privilegiata della Sede costantinopolitana nell'Ortodossia, nel senso esposto dall'enciclica, e prescrive chiaramente il principio della sua comunione nella fede con essa.

Difatti uno dei maggiori compiti del Santo Sinodo della Gerarchia è di tutelare ed assicurare la conservazione dell'unità di fede e di comunione ecclesiastica innanzitutto con il Patriarcato ecumenico, da cui essa ebbe l'autocefalia, come pure con le altre Chiese ortodosse autocefale (art. 6/a).

Demetrio Salachas

(6) *ibid.* pp. 32-33.

ETIOPIA

Il Patriarca Tewoflos in visita all'Ortodossia Greca

Servizio da ASMARA di

CESARE ALZATI

Lo scorso mese di novembre fu testimone di un avvenimento molto significativo nella vita della Cristianità orientali: Sua Santità l'Abuna Tewoflos, a distanza di soli pochi mesi dalla sua intronizzazione a Patriarca d'Etiopia, con un viaggio durato circa due settimane e le cui tappe furono Atene, Istanbul e Il Cairo, ha compiuto una visita ufficiale alla Chiesa ortodossa di Grecia e ai due Patriarcati che, per antica consuetudine, detengono nella Cristianità bizantina il primato d'onore: Costantinopoli ed Alessandria.

Questo viaggio ha avuto una vasta risonanza, oltre che in Etiopia, specie negli ambienti ecclesiastici del mondo bizantino greco. L'organo ufficiale della Chiesa ortodossa di Grecia, *Ekklesia*, ha dedicato, infatti, alla visita un

ampio spazio, riportando discorsi e cronaca dei vari incontri che l'hanno caratterizzato (Cfr. *Ekklesia*, n. 26 del 15 novembre 1971, pag. 620-644).

Tale importante avvenimento, di cui anche la nostra Rivista aveva fatto breve cenno nel suo ultimo numero (Cfr. « Oriente Cristiano », n. 4, 1971, pag. 80), si inserisce nel quadro delle iniziative e degli sforzi, che ormai da anni, le Chiese ortodosse e quelle non calcedonesi vanno conducendo al fine di stabilire tra loro sempre più stretti rapporti. E ciò in vista non solo di una collaborazione interecclesiale sempre più efficace, ma altresì per giungere, particolarmente attraverso una reciproca chiarificazione teologica, alla perfetta ricomposizione della loro antica unità.

La Chiesa d'Etiopia, soprattutto

Chiese e Comunità religiose in Etiopia

L'Etiopia, con una popolazione di 24.769.000 abitanti (statistica del giugno 1969), in base alla Costituzione del 4. XI. 1965 modificata il 22. III. 1966, è retta da una monarchia costituzionale, con a capo l'Imperatore.

La Costituzione dell'impero garantisce libertà ad ogni cittadino in materia religiosa.

La Chiesa che raggruppa circa il 60% degli abitanti è la Chiesa « ortodossa » etiopica, come essa preferisce chiamarsi. Essa è riconosciuta fondamentale e ad essa deve appartenere l'Imperatore.

I fedeli delle altre religioni sono così distribuiti: i Galla sono musulmani, in parte anche pagani. Musulmani sono quasi esclusivamente i Somali e i Dancali, per cui i musulmani in Etiopia raggiungono la percentuale del 30% circa. Pagane sono le popolazioni delle regioni finitime al Sudan. Esistono anche 50.000 indigeni di religione ebraica, detti « falascià », sparsi nel settentrione. I cattolici sono circa 150.000.

to a partire dal 1959, anno in cui, avendo raggiunto una completa autonomia ecclesiale con il definitivo riconoscimento dell'erezione a patriarcato, ha potuto riorganizzarsi secondo più stabili ed efficienti strutture, è stata tra le più attive nel dialogo ecumenico tra le diverse Chiese orientali.

D'altra parte va sottolineato come quest'ansia ecumenica sia stata condivisa ed incoraggiata anche dal resto della cristianità, orientale ed occidentale, sensibile ai problemi ecumenici del momento attuale.

Va spiegata, così, per esempio, la testimonianza che la Chiesa evangelica tedesca ha voluto dare con l'assistenza, prestata alla Scuola teologica di Debra Tabor, ed è ancora in tal senso che va interpretata la scelta, ope-

rata dal Consiglio Ecumenico delle Chiese (CEC), di Addis Abeba a sede della riunione del Comitato centrale del C.E.C. nel gennaio 1971.

Quale Chiesa ospitante, la Chiesa d'Etiopia, in quell'occasione priva di patriarca e rappresentata dall'Abuna Tewoflos, allora luogotenente del Trono patriarcale, balzò improvvisamente al centro dell'attenzione di tutto il mondo cristiano.

Pochi mesi dopo tali avvenimenti, l'imperatore Hailè Sellassiè, ratificando le decisioni del Santo Sinodo, sanciva l'elezione a secondo patriarca d'Etiopia dell'Abuna Tewoflos, il quale il 9 maggio 1971 (1 guenbot 1963) venne solennemente intronizzato nella cattedrale di Addis Abeba.

Il neo patriarca in quella occasione emise una professione di

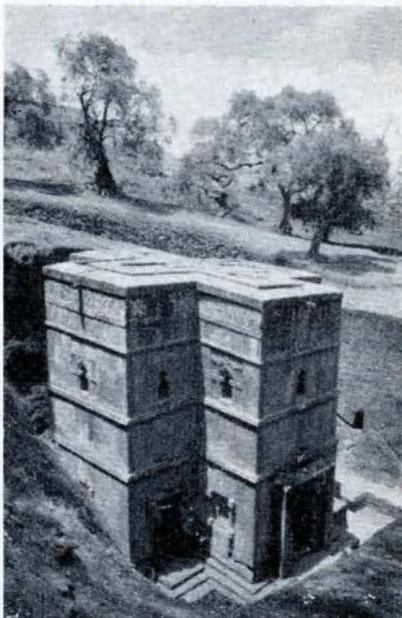


Il Patriarca d'Etiopia, al termine della S. Liturgia, consegna a S. B. Jeronimos una preziosa croce benedizionale come dono per la chiesa cattedrale ateniese.

fedè, durante la quale, illustrando le linee direttrici della sua attività futura, sottolineava la dimensione ecumenica

che avrebbe voluto imprimere al suo governo patriarcale.

Egli, tra l'altro, affermava: « Cristo crocifisso e risorto fondò



Tipica chiesa monolitica del « Bieta Ghiorghis Lalibèla » (sec. XIII).

la Chiesa affinché la redenzione da lui compiuta possa realizzarsi nella storia umana. Cristo è pre-

sente nella Chiesa e lo Spirito Santo la guida nella sua vita e nella sua attività . . . ». « La Chiesa è universale e la Chiesa etiopica è parte della Chiesa di Gesù Cristo diffusa nel mondo intero . . . ». « La Chiesa d'Etiopia tuttavia ha propri storici legami con la Chiesa Copta ortodossa, legami che manterrò con grande cura e solennità. Oltre a ciò osserverò i fraterni rapporti che la nostra Chiesa ha con le altre Chiese orientali ortodosse, specificamente con la Chiesa siro-ortodossa di Antiochia e di tutto l'Oriente, la Chiesa armena ortodossa e la Chiesa siro-ortodossa dell'India . . . ».

« . . . Continuando i rapporti spirituali di parentela con loro, farò tutto quanto sarà in me per la promozione dell'unità e della cooperazione tra questa Chiesa da una parte e, dall'altra, la famiglia orientale ortodossa delle

Attuale organizzazione della Chiesa Etiopica

L'organizzazione ecclesiastica locale comprende: una sede patriarcale (eretta il 7. VI. 1959, con sede in Addis Abeba) e 14 eparchie, di cui 13 in Etiopia, 1 in Eritrea, più un vescovo a Gerusalemme. Sedì di Eparchie sono: Harar, Lekementi, Tergalem, Gimma, Gorié, Dessié, Gammu-Goffa, Debre-Markos, Assela, Macallé, Gondar, Asmara.

Vi è inoltre un vescovo a Gerusalemme, che è a capo del monastero etiopico ivi fondato fin dal sec. VII.

Vi sono inoltre attualmente in Etiopia una trentina di monasteri che godono di una certa autonomia ed ospitano circa 3.000 monaci. Anticamente essi dipendevano dall'Eceghié di Debra Libanos; oggi, invece, sono sotto la giurisdizione del Patriarca di Addis Abeba.

Chiese (le Chiese bizantine, n.d.t.), come pure le altre Chiese nel mondo, comprendendo le Chiese membri del Consiglio Ecumenico delle Chiese e della Conferenza Panafricana delle Chiese, in accordo con le decisioni prese con i capi delle Chiese orientali ortodosse (non Calcedonesi, n.d.t.) nella loro conferenza tenutasi ad Addis Abeba nel gennaio 1965 . . . »

« . . . Noi viviamo in un periodo della storia dell'umanità in cui la fede cristiana è chiamata a sfida da forze secolari di vario genere. Sostenuto dalle vostre preghiere e dalla vostra coope-

razione io giungerò le mani con l'universale fraternità dei cristiani per affrontare queste sfide in un modo che torni a beneficio della Chiesa di Gesù Cristo . . . ».

Queste dichiarazioni, già di per se stesse importanti e ricche di implicazioni per il movimento ecumenico, assumono ancor maggior rilievo per il fatto di essere state pronunziate dall'Abuna Tewoflos nell'ambito, come detto, della confessione di fede emessa in maniera solenne dinanzi alla Gerarchia e ai fedeli della propria Chiesa quale professione di fede al momento di assumere la guida.



Il Patriarca d'Etiopia e il Primate di Grecia, attornati dal seguito della Delegazione etiopica e dal metrop. greco-ortodosso di Axum, nei locali del S. Sinodo greco.



Asmara. Cattedrale etiopica.

E il neo patriarca così continuava: « Io inoltre mi sforzerò, per quanto mi sarà possibile, per il ristabilimento della pace nel mondo, per la sradicazione del male, e per l'abolizione di ogni discriminazione tra uomo e uomo, razza e razza, nazione e nazione. Possa Iddio aiutarmi in questi sforzi ai quali dedico me stesso ».

* * *

In questo spirito di unità e di pace Egli il 5 novem-

bre 1971 iniziava l'itinerario che lo avrebbe condotto a visitare l'Ortodossia greca, incontrandosi con il Primate di Grecia, Jeronymos, con il Patriarca ecumenico, Atenagora, con il Patriarca greco-ortodosso di Alessandria, Nicola VI.

L'Arcivescovo Jeronymos e il S. Sinodo della Chiesa di Grecia, dopo aver accolto il Patriarca d'Etiopia all'aeroporto di Atene, nel pomeriggio celebravano in suo onore nella cattedrale di Atene una solenne « doxologia », du-

Letture dell'epistola nella Liturgia etiopica.

I testi sacri hanno un posto d'onore nella Liturgia eucaristica, nel corso della quale vengono eseguite quattro letture da un suddiacono che si rivolge successivamente verso i quattro punti cardinali. Il canto dell'Evangelo chiude questa parte della Liturgia. Il libro santo viene quindi baciato dai celebranti, dai ministri e dai fedeli: « Il cielo e la terra passeranno ma la mia parola non passerà ».





Sacerdoti etiopici con sistri e « kebero », il tamburo usato durante la Liturgia.

rante la quale sia l'Abuna Tewoflos che S. Beatitudine Jeronymos prendevano la parola.

Rivolgendosi all'Arcivescovo e al S. Sinodo della Chiesa di Grecia, il Patriarca Tewoflos, dopo aver trattato della vocazione della cristianità nel mondo attuale, dicendo che « la Chiesa cristiana esiste nel mondo al fine di lavorare per la trasformazione dell'intera vita e per la realizzazione della giustizia, trovandosi in mezzo a tutti i popoli senza distinzione di razza, di credo, o di colore », riguardo alla Chiesa di Grecia così si esprimeva: « Noi siamo uniti nella Chiesa Una, Corpo di Cristo. La nostra divisione è pertanto solo una lite di famiglia, che abbiamo permesso continuasse per più di 1500

anni, ed è tempo che si faccia tutto ciò che è in nostro potere per porvi finalmente termine ai nostri giorni ».

L'Abuna Tewoflos concludeva quindi esortando i responsabili delle due Chiese a proseguire con coraggio e con fermezza nel cammino iniziato affinché la meta dell'unità venga presto raggiunta.

A sua volta l'Arcivescovo Jeronymos, rispondendo all'Abuna Tewoflos, conveniva con questi sul fatto che le differenze sostanziali e secondarie tra le due Chiese sono già da considerarsi in parte chiarite, e quindi inesistenti, e le altre possono essere facilmente superate, per cui si dichiarava convinto di essere ormai imminente il tempo in cui



Due momenti della Liturgia eucaristica etiopica.

Numerosissime generazioni hanno ripetuto in uno slancio di fede, d'adorazione e di umile supplica le antichissime e assai belle preghiere in essa contenute. Esse sono rivolte in modo particolare alla SS.ma Trinità, a Cristo e alla Madre di Dio, in un linguaggio diretto e assai spontaneo.

Alla comunione: « Coloro che Tu hai santificati, Signore... fortificali nella carità, conservali nel tuo amore, Santo, Santo, Santo, Trinità ineffabile! Accordaci di ricevere questo corpo e questo sangue per la nostra salvezza... affinché possiamo comparire davanti alla tua gloria, vivere per Te, compiendo la tua volontà ».

potrà celebrarsi la restaurazione della perfetta unità tra le loro due famiglie ecclesiali della cristianità orientale.

Domenica 7 novembre, nella cattedrale di Atene, al termine della divina Liturgia, celebrata dall'Arcivescovo Jeronymos alla presenza di una numerosa folla di fedeli, il Patriarca Tewoflos rivolgeva un suo messaggio alla nazione greca, che poté seguire

l'intera cerimonia per mezzo della radio e della TV.

Esaltando Atene quale culla della civiltà, egli ricordava come la luce nata dallo spirito dell'Acropoli, gli insegnamenti di Socrate, Platone, Aristotele, degli Stoici, abbiano offerto lungo i secoli all'umanità una profonda ispirazione e un grande aiuto per la salvaguardia della libertà. Atene — aggiungeva — è il luogo

I monofisiti della Chiesa etiopica e della Chiesa copta

La Chiesa etiopica e la Chiesa copta, sebbene costituiscano organizzazioni ecclesiastiche sorelle, tuttavia non si identificano.

Le origini della prima, infatti, si fanno comunemente risalire alla prima metà del IV secolo e si riconosce come fondatore S. Frumenzio, oriundo di Tiro di Fenicia, consacrato vescovo — si dice — da S. Atanasio il Grande, il quale ad Axum avrebbe fissato la sua sede vescovile ed ivi sarebbe morto nel 360.

La Chiesa copta, invece, chiamata così dall'antico nome di Cvbt, dato dagli arabi agli abitanti dell'Egitto, è sinonimo di Chiesa egiziana. La sua storia ha inizio, come Chiesa nazionale egiziana, nella seconda metà del secolo V, quando l'antica e veneranda Comunità cristiana di Alessandria d'Egitto si sfaldò in due diverse comunità: una formata dai fedeli di origine greca ellenistica, rimasti attaccati alla dottrina proclamata nel Concilio di Calcedonia del 451, e denominata « ortodossa » o « melkita », e l'altra composta prevalentemente da indigeni di origine egiziana, che per avversione ai greci si staccò dalla Chiesa universale e aderì all'errore monofisita, costituendosi in Chiesa indipendente a sfondo nazionale, denominata appunto « copta monofisita ».

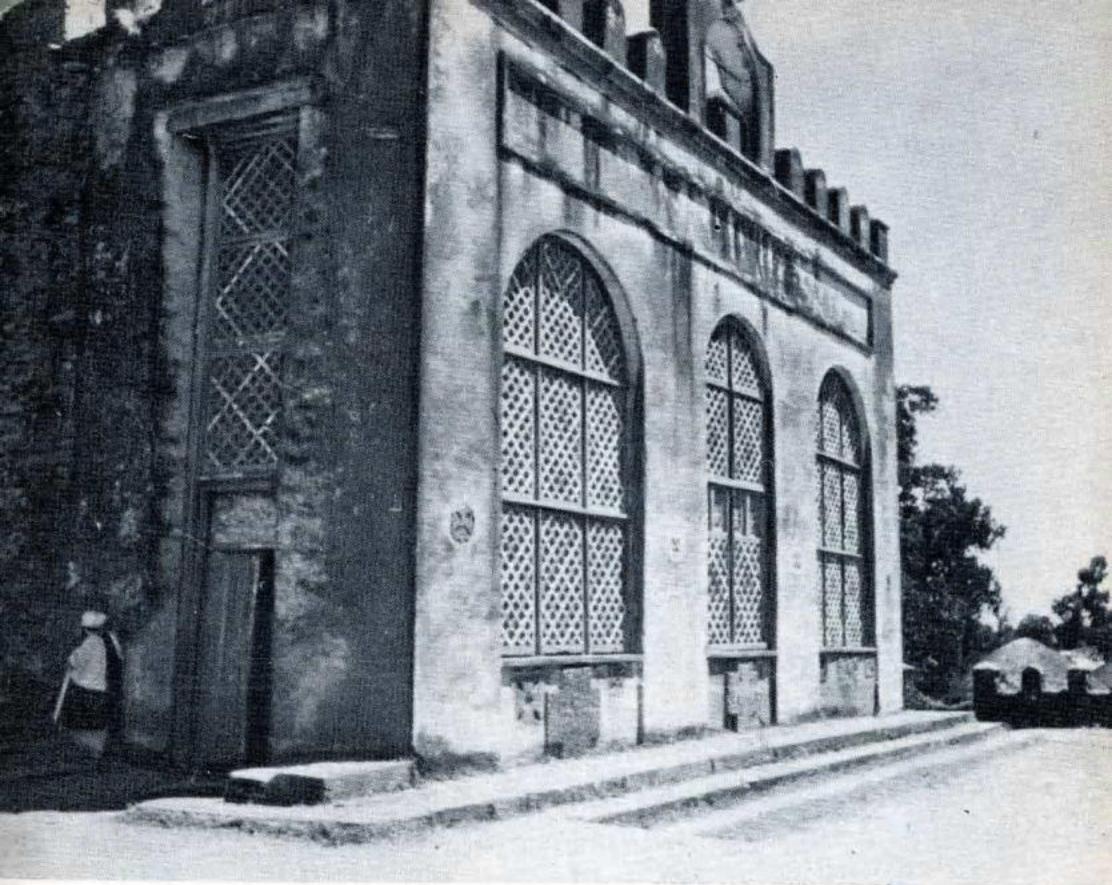
Sia la Chiesa copta che quella etiopica sono Chiese monofisite, sebbene questo errore cristologico sembra essere oggi più verbale che reale. Dall'Egitto, infatti, i missionari monofisiti penetrarono nel VI secolo in Etiopia e da allora questa Chiesa è rimasta legata al monofisismo e soggetta al patriarcato di Alessandria.

Dal 1955, però, la Chiesa etiopica, dandosi una nuova Costituzione, una sempre più larga autonomia ha caratterizzato questa Chiesa. In virtù di tale Costituzione, la Chiesa etiopica venne considerata come la Chiesa costituita dell'Impero e, come tale, è appoggiata dallo Stato.

Fu stabilito inoltre che l'Imperatore avrebbe dovuto sempre professare la fede ortodossa etiopica e all'atto della sua incoronazione egli avrebbe giurato di « professare e difendere la santa Fede ortodossa, basata sulle dottrine di S. Marco d'Alessandria e professata in Etiopia dal tempo dei santi imperatori Abreha e Atsbehà ». Il nome dell'Imperatore sarebbe stato menzionato in tutti i servizi religiosi (art. 126).

Nel 1959, un nuovo accordo venne stipulato al Cairo per la « coordinazione delle relazioni tra le Chiese di S. Marco di Alessandria e di Etiopia », in 12 punti, secondo il quale: « Il papa d'Alessandria e patriarca della predicazione di S. Marco è il Capo spirituale supremo della Chiesa di Etiopia e l'arcivescovo della Chiesa ortodossa d'Etiopia è elevato alla dignità di « patriarca catholicos » o Capo della Chiesa d'Etiopia.

Il 28 giugno 1959 l'arcivescovo Basilios fu il primo ad essere intronizzato « patriarca catholicos » della Chiesa d'Etiopia nella cattedrale di S. Marco in Alessandria, dal patriarca copto Cirillo VI, alla presenza dell'Imperatore d'Etiopia, Hailé Sellassié.



S. Maria di Sion in Axum.

Questa che è la più insigne chiesa d'Etiopia venne riedificata nelle sue linee attuali dal Negus Fasiladàs nel 1655. Essa sorge nel luogo dell'antica basilica eretta nel IV secolo da S. Frumenzio.

santo dal quale partono e convergono le due componenti essenziali della civiltà occidentale: la greicità e il cristianesimo. Dalla santa rocca dell'Aeropago S. Paolo proclamò la intelligibilità di Dio e l'unità di tutte le razze umane, poiché « Dio ha creato di un solo sangue tutte le stirpi degli uomini ».

Dopo essersi incontrato con le massime Autorità elleniche ed

aver visitato alcuni monasteri, parrocchie ed altre istituzioni religiose, l'11 novembre l'Abuna Tewoflos lasciava Atene per recarsi a Costantinopoli, rispondendo così al fraterno invito rivoltagli dal Patriarca ecumenico, S.S. Atenagora.

Al momento di lasciare il suolo ellenico, il Patriarca Etiopico, congedandosi dalla Chiesa greca, ricordava i legami e la collabora-

zione esistente tra essa e la Chiesa d'Etiopia, in particolare nel settore dell'istruzione della gioventù, collaborazione che ha fatto sì che anche un certo numero di giovani sacerdoti etiopici abbiano potuto conseguire gradi accademici presso le Facoltà teologiche elleniche.

A tal proposito, così egli diceva: « Vogliamo esprimere pubblicamente la profonda gratitudine della nostra Chiesa per il grande aiuto che lo Stato e la Chiesa di Grecia hanno offerto e tuttora continuano ad offrire alla nostra Chiesa e al nostro Paese per l'educazione culturale dei nostri giovani. Una quantità di essi hanno conseguito i gradi più elevati della loro educazio-

ne in Grecia, grazie all'aiuto della Chiesa greca e dello Stato ellenico . . . »

A conclusione del suo discorso di commiato, l'Abuna Tewoflos notava che, dai contatti e dai colloqui avuti, era chiaramente emerso come le due Chiese e i loro Capi si fossero ancor più avvicinati nella comprensione dei reciproci problemi.

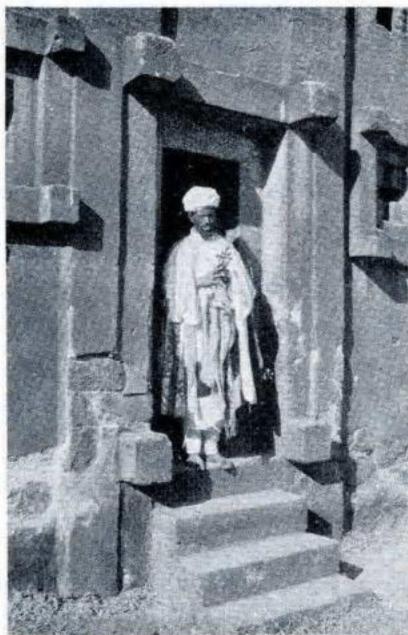
Un analogo avvicinamento veniva auspicato dall'Abuna Tewoflos anche sul piano teologico, al fine di eliminare « attraverso più approfonditi studi e contatti tra i teologi delle due Chiese, le secolari incomprensioni che sfortunatamente dividono ancora le due famiglie delle Chiese orientali », così da realizzare « l'unità di tutti nel Corpo di Cristo ».

* * *

La visita al Fanar, sede del Patriarcato ecumenico di Costantinopoli, ha costituito la seconda tappa del viaggio dell'Abuna Tewoflos.

I discorsi scambiati in tale occasione rappresentano una ulteriore significativa testimonianza dei rapporti fraterni ormai stabilitisi tra le Chiese bizantine e le Chiese non calcedonesi, ed in particolare la Chiesa etiopica.

Accogliendo l'Ospite, ed il suo seguito, di cui faceva parte anche il Metropolita greco-ortodosso di Etiopia, Methodios, così il Patriarca Atenagora si esprimeva: « Noi siamo onorati per questo nobile gesto di Vostra Beatitudine amatissima che, così pre-



Sacerdote etiopico di Lalibela.



Porta centrale che immette al « Sancta Sanctorum », dove sorge l'altare. Essa divide il santuario, dove sono ammessi solo i ministri, dal resto del tempio.

sto dopo la Vostra intronizzazione nella Sede patriarcale della Chiesa etiopica, venite per visitare la nostra Sede.

È certamente una espressione dei Vostri nobili sentimenti e, nello stesso tempo, sottolinea nel miglior modo possibile il signi-

ficato che Voi, così come Noi, attribuite ai molti legami storici che hanno unito e che tuttora uniscono le nostre due Chiese, dai tempi più remoti fino ad oggi ».

Dopo aver enumerato i rapporti intercorsi attraverso i secoli tra la Sede ecumenica e la Chiesa etiopica, ricordando in particolare l'appello di Menelik II al Patriarca ecumenico Joachim III per la soluzione delle vertenze tra Copti ed Etiopici riguardo al monastero di Dar es Sultan in Gerusalemme, la partecipazione del Trono ecumenico alla intronizzazione dell'Abuna Basilios, primo patriarca d'Etiopia, il messaggio indirizzato alle Chiese non calcedonesi dal Patriarca ecumenico in occasione del XV centenario del Concilio di Calcedonia, la presenza etiopica alle celebrazioni del millenario del Monte Athos e ai lavori della prima conferenza panortodossa di Rodi, la presenza della Chiesa di Costantinopoli alla conferenza delle Chiese orientali non calcedonesi, tenutasi in Addis Abeba nel 1965, S. Santità Atenagora così proseguiva: « La nostra fiducia, il nostro amore e la nostra stima nei confronti della Vostra Persona sono senza limiti. Voi potete considerare come espressione dei nostri sentimenti il fatto che nella Vostra Sede, nella Città protetta da Dio di Addis Abeba, Noi convocammo, proprio due mesi or sono, il primo incontro della Commissione interortodossa per il dialogo

con le venerabili antiche Chiese orientali (non calcedonesi, n.d.t.).

Era impossibile che noi parlassimo di questo dialogo, della riunione e della riconciliazione con i fratelli nella fede in loro assenza, o lontani dalla presenza del pio Imperatore, difensore della Fede, e senza l'assistenza del devoto popolo di quella regione, senza l'aiuto spirituale di Vostra Beatitudine, Capo di quella Chiesa, circondato dalla Gerarchia e dal Clero.

Ed è per questa ragione che le Delegazioni ortodosse vennero da Voi e decisero a livello panortodosso che era giunto il tempo di iniziare il dialogo teologico ufficiale tra le nostre due Chiese, e posero le basi, sia teologiche che pratiche, per l'avvio di questo dialogo e per l'intero lavoro di ricomposizione dell'unità.

Possa Vostra Beatitudine essere da questo momento l'interprete e l'araldo del desiderio delle nostre Chiese di unirsi e ricongiungersi nell'unico Cristo ».

Rispondendo a queste parole del Patriarca Atenagora, l'Abuna Tewoflos illustrava le iniziative che hanno caratterizzato in questi ultimi anni i rapporti tra le Chiese bizantine e la Chiesa d'Etiopia e ricordava, tra l'altro, le visite ad Addis Abeba del Patriarca di Romania, S. Beatitudine Giustiniano, del Patriarca greco-ortodosso di Alessandria, S. B. Nicola VI, del Primate di Grecia, S. B. Jeronymos.

A proposito e a testimonianza della collaborazione già esistente



Interno di una tipica chiesa etiopica.

tra la Chiesa etiopica e le Chiese bizantine ortodosse, l'Abuna Tewoflos così si esprimeva: « Noi manteniamo cordiali relazioni con tutte le Chiese ortodosse, e in questo sforzo siamo assistiti dal nostro fratello, il metropolita Methodios, che la Grazia Divina ha assegnato a questo grande servizio delle nostre Chiese ».

Riferendosi, poi, alla visita che stava svolgendosi alla Sede ecumenica, così diceva: « Santità, io visito qui una mia casa, io visito la casa di un mio fratello. E que-

sto perché Noi possediamo la comune convinzione di mantenere la medesima fede e la medesima vita nella stessa Gerusalemme celeste ».

Parole queste ultime pronunziate dall'Abuna Tewoflos nelle quali compiutamente può vedersi espresso l'atteggiamento di fondo che ha caratterizzato tutto il suo viaggio.

* * *

Lasciata Constantinopoli, il Patriarca etiopico si recava al Cairo

per l'intronizzazione del nuovo Patriarca copto.

Qui rendeva visita al Patriarca greco-ortodosso, Nicola VI, che Egli già conosceva, per essere stato questi precedentemente, per diverso tempo, in Etiopia.

Si concludeva in tal modo l'itinerario ecumenico che l'Abuna Tewoflos, quasi immediatamente dopo la sua elezione, aveva voluto compiere alle principali sedi dell'Ortodossia bizantina.

* * *

Circa una settimana dopo il suo ritorno in Addis Abeba, il 27 novembre, il Patriarca dava al S. Sinodo della Chiesa d'Etiopia un'ampia relazione del suo viaggio.

In essa egli insisteva soprattutto sulla volontà della Chiesa etiopica di promuovere ulteriori iniziative nel campo della educazione ecclesiastica e religiosa, con speciale riferimento alla formazione del clero, giovandosi in questo della collaborazione fraterna delle Chiese greche.

A chi conosca un poco la situazione della cristianità etiopica appariranno chiare le motivazioni di tale interesse e di tale preoccupazione.

La società etiopica, soprattutto nelle città, si trova in un momento di grande trasformazione, nel quale — come lo stesso Abuna Tewoflos ricordò all'atto della sua intronizzazione — una serie di forze ideologiche e culturali nel nuovo contesto socio-economico lanciano una sfida al

pensiero cristiano.

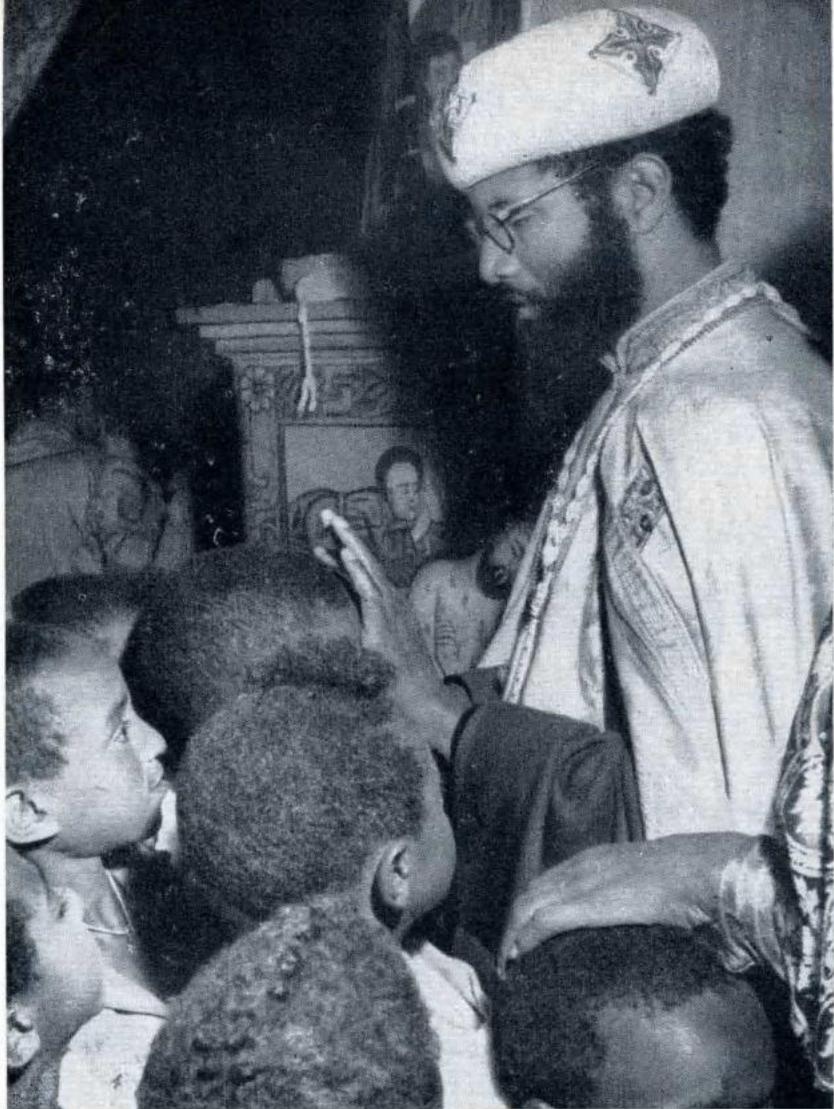
In queste circostanze sempre più urgente si fa l'esigenza di una adeguata e cosciente preparazione nei fedeli e soprattutto nel clero.

Le Chiese greco-ortodosse, come fu ricordato ampiamente durante i discorsi ufficiali che hanno caratterizzato il viaggio dell'Abuna, hanno dato e continuano a dare in questo senso un valido contributo, come testimoniano gli studenti di teologia presenti specialmente nelle università elleniche.

Tutto ciò costituisce una autentica diaconia ecclesiale, in risposta ad una esigenza essenziale in questo particolare momento della storia della Chiesa etiopica.

Sebbene altre Chiese e Comunità cristiane si siano, a diversi livelli, impegnate in questo senso, è chiaro come, per la comunanza di fede e di tradizione, l'apporto delle Chiese bizantine sia particolarmente rispondente ai bisogni della cristianità etiopica, potendo fornire ad essa gli strumenti teologici più idonei per la riscoperta della propria genuina tradizione, comune a tutto l'Oriente cristiano, e, nello stesso tempo, della propria specifica originalità.

A noi cattolici spetta il compito di accompagnare, soprattutto con fraterna partecipazione, questi sforzi e questo impegno, consci di quella profonda unità che tutti ci lega, in quanto cristiani compartecipi della medesima Tradizione apostolica.



In un angolo della chiesa, alla fine della Liturgia, l'Abuna trattiene i bambini che gli si attorniano con una spontaneità affettuosa e paterna.

Ringraziando, poi, il Signore, che ha voluto concedere alla Sua Chiesa un nuovo apostolo dell'unità, nella persona dell'Abuna Tewoflos, dobbiamo rallegrarci e pregare affinché questi possa pienamente realizzare in sé quel

nome, tanto caro alla Tradizione etiopica e così altamente significativo, di « Abba Salama », cioè — come lo stesso Patriarca Atenagora ebbe a spiegare nell'accogliermi — « Padre di pace, riconciliazione, amore, unità ».



ΤΟΜΟΣ ΑΓΑΠΗΣ

Vatican - Phanar (1958 - 1970)

(Vol. di 735 pagine, 7 illustrazioni a colori, 4 in bianco e nero, rilegatura in balacron. - Lire 12.000).

Si tratta di un volume di 735 pagine, che contiene lettere, messaggi, telegrammi e documenti vari, pubblicati integralmente, che sono stati scambiati tra la Chiesa di Roma e quella di Costantinopoli negli ultimi dodici anni (1958-1970).

Il titolo, tradotto alla lettera, significa « Tomo di carità ».

Ma la parola "tomo" suppone altri volumi. Ed, infatti, esso non è che una parte di una grandiosa opera: in esso è stato raccolto solo quanto si riferisce alla carità, cioè a quella che è stata l'ispiratrice che ha diretto e caratterizzato i felici rapporti che, dopo tanti secoli di mutua incomprendimento, si sono stabiliti tra le due venerande Chiese.

In esso, per tappe, sono ricostruite le pagine più belle e commoventi di questo meraviglioso cammino, cioè della storia di una carità ritrovata, che, sotto l'azione dello Spirito Santo, porterà sicuramente le due Chiese al ristabilimento della piena e perfetta comunione. E questa quando? Quando il Signore, secondo i suoi imperscrutabili disegni e nella sua prospettiva escatologica piena di saggezza, ne concederà la realizzazione.

La storia contenuta in questo tomo, infatti, non è che uno stadio, anche se costituisce senza dubbio la fase fondamentale di questi nuovi rapporti.

L'ordine strettamente cronologico, seguito da questa utilissima opera, lasciando e ponendo ogni documento nel suo contesto storico, mentre evita ogni introduzione di possibili elementi soggettivi, permette, d'altra parte, di afferrare lo sviluppo progressivo e di valutare i momenti salienti di questo nuovo cammino ecumenico. Esso ancora ce ne fa apprezzare la crescita, inizialmente timida ed incerta, e, per il retaggio di un triste passato — possiamo affermare — ancora diffidente, poi, invece, man mano sempre più calda ed aperta, sempre più fiduciosa, che mette

in giusta luce l'intensificazione di un dialogo sincero e fraterno di carità nella verità.

Ed è proprio in virtù di questa carità, concepita in questa sua genuina accezione, che le due Chiese, fino ad ieri ignoratesi a vicenda se non addirittura rivali l'una dell'altra, hanno trovato l'elemento basilare che le ha portate alla felice attuale posizione storica, immune mai come oggi da qualsiasi elemento eterogeneo, politico o di contingente interesse di parte, mai come oggi pervasa dal desiderio unanime di realizzare unicamente la volontà di Cristo sulla sua Chiesa.

Un esame più particolare del « Tomos agapis » ci porta, poi, a costatare dettagliatamente — così come li hanno illustrati nella Sala Stampa della S. Sede i responsabili della Commissione mista, che ne ha curato la pubblicazione, il metropolita ortodosso Damaskinòs e il P. Pierre Duprey del Segretariato per l'unione dei cristiani, i vari punti che ci forniscono le indicazioni particolari.

1. Si tratta di relazioni tra Chiese. Gli sforzi fatti per riparare la rottura tra le due Chiese, mai come oggi sono stati immuni da qualsiasi elemento politico, da qualsiasi intenzione estranea al solo desiderio di realizzare la volontà di Cristo sulla sua Chiesa (Discorso del Papa del 26 ottobre 1957, n. 190, pag. 421).

2. Il 20 settembre 1963 il Papa inviava la sua prima lettera autografa al Patriarca Atenagora (documento n. 33). Era la prima lettera di un Papa ad un Patriarca di Costantinopoli dopo il 1584. Il 22 novembre 1963, il Patriarca inviava in risposta la sua prima lettera al Santo Padre (documento n. 35).

3. In occasione della terza Conferenza pan-ortodossa di Rodi, nell'ottobre del 1964, il Papa inviò un messaggio alla Conferenza e ne ricevette una risposta (documento n. 76 e 77). Nel febbraio del 1965, una delegazione ufficiale, diretta dal Metropolita Melitone, veniva a nome della Conferenza pan-ortodossa per comunicare al Santo Padre le sue decisioni (documento n. 87). Nel discorso che pronunciò in quella occasione il Papa Paolo VI, il programma prestabilito per lo sviluppo delle relazioni tra la Chiesa cattolica e la Chiesa d'oriente fu presentato in questa maniera sintetica: « Noi siamo felici della saggezza e del realismo degli indirizzi generali del programma che voi venite ad esporre. Bisogna, attraverso contatti più numerosi e fraterni, ricostruire progressivamente ciò che il tempo d'isolamento aveva disfatto, e ricreare, a tutti i livelli della vita delle nostre Chiese, una atmosfera che permetterà d'improntare, il momento è venuto, un fecondo dialogo teologico. Se voi da parte vostra state studiando i principali temi che saranno l'oggetto di fraterne discussioni future, voi sapete anche il posto che il desiderio e la preparazione di questo dialogo occupano nella preparazione del Concilio del Vaticano e dei teologi cattolici. Noi ci ralleghiamo dei contatti e delle conversazioni che voi vi proponete di avere con il nostro Segretariato per l'unità, che poi ce ne riferirà. Noi ci riserviamo di riflettere e di consultarci, per decidere circa la strada migliore che, da parte nostra, permetterà questa intensificazione del dialogo della carità e della fraternità progressivamente ritrovato.

Dio ci è testimone: il nostro solo desiderio è di essere fedeli al Cristo » (documento n. 88).

4. Nel luglio 1965, in occasione di una visita a Roma, il Metropolita Melitone sollevava in maniera precisa la questione della possibilità di studiare insieme l'abrogazione delle scomuniche del 1054, questione già affrontata in occasione della visita precedente (documento n. 108). Una serie di documenti permettono di seguire lo sviluppo di quest'idea fino alla sua realizzazione.

5. Il messaggio autografo che il Papa fece inviare al Patriarca il 13 luglio 1967 per annunciargli la sua intenzione di rendergli visita al Phanar e di donargli ed esporgli le ragioni della sua visita, e le lettere che il Patriarca Atenagora indirizzò al Papa per annunciargli la sua venuta a Roma, e dopo questa visita, indicano chiaramente lo spirito di questi incontri e lo scopo perseguito (documento n. 171, 186, 211).

6. Nel discorso pronunciato il 24 gennaio 1972 al Laterano, il Papa parlava di un possibile pluralismo in seno all'unità. Egli, a questo proposito,



Il Papa riceve, assieme alla Delegazione costantinopolitana, i componenti la Commissione che ha curato il « Tomos Agapis ».

è stato molto esplicito nel discorso pronunciato al Phanar il 25 luglio 1967; egli parlò tra l'altro della « fede al di là delle differenze di vocabolario » (documento n. 172).

7. Il 25 luglio 1967, nella Cattedrale dello Spirito Santo a Istanbul, il Papa consegnò al Patriarca Atenagora il documento *Anno Ineunte*. Questo testo mostra perché la Chiesa cattolica e quella Ortodossa sono « Chiese sorelle ». Il documento ufficiale del Papa integra un aspetto essenziale dell'ecclesiologia tradizionale orientale (documento n. 176).

8. La dichiarazione comune del Papa e del Patriarca del 28 ottobre

'967 offre chiaramente le basi di un dialogo fra cattolici e ortodossi e afferma che è venuto il momento di vedere svilupparsi « una collaborazione disinteressata sul piano di una azione comune a livello pastorale, sociale e culturale, nel rispetto reciproco della fedeltà degli uni e degli altri alla loro propria Chiesa ». Nel suo discorso a Istanbul il Papa aveva già detto: « Noi vediamo anche più chiaramente che appartiene ai capi delle Chiese, alla loro gerarchia guidare le Chiese sulla via che porta alla piena comunione ritrovata. Essi devono farlo riconoscendosi e rispettandosi come Pastori della parte del gregge di Cristo a loro affidata, curando la coesione e la crescita del Popolo di Dio ed evitando tutto quello che potrebbe disperderlo o generarvi confusione ». Questo documento dimostra la volontà di por fine a tutte le forme di proselitismo e « di evitare i rancori del passato ed ogni specie di dominazione spirituale o culturale ». (documento n. 172).

9. I due ultimi documenti esprimono, da una parte e dall'altra il desiderio di affrettare il giorno in cui la concelebrazione tra il Papa e il Patriarca sarà possibile e sanzionerà « questa comunione pressoché totale » per riprendere una espressione della Lettera del Papa.

* * *

EMILIANOS TIMIADIS, Métropolitte de Calabre.

LES MIGRANTS : UN DÉFI AUX EGLISES

È questo un notevole lavoro di attualità, che studia, in maniera particolare alla luce della Bibbia, della Liturgia e dei Padri della Chiesa, il fenomeno della emigrazione nei suoi molteplici problemi, senza guardare a differenze di paesi d'origine, di età, di lingua, di confessione religiosa.

Ora, di fronte a tale fenomeno così vasto, la Chiesa non può rimanere affatto estranea, che anzi, al contrario, deve essere promotrice di ogni iniziativa che vada incontro agli emigranti, invitando i cristiani « a coordinare, in un amore concreto, i propri sforzi pratici o più ancora pastorali per regolare la sorte di chi, volontariamente o meno, emigra dal paese natale e lavora lontano dalla madre-patria ».

Giustamente il Metropolita Emilianòs prende le mosse dal fatto che l'emigrazione costituisce un problema umano, per cui l'emigrante, in terra straniera, non deve sentirsi un essere umano inferiore agli altri, incapace di vivere la sua fede, con il rischio di perdere la propria identità, le proprie convinzioni e di restare al margine della vita religiosa.

Ecco quindi sorgere la necessità di ben comprendere il valore di una « diaconia », di un servizio cioè da rendere al prossimo, onde l'aspetto teologico, al riguardo, non astraie dalla linea orizzontale per raggiungere il prossimo nella più schietta fratellanza: è questa la dottrina fondamentale del Nuovo Testamento.

La figura dell'emigrante, come quella di qualunque altro essere umano, s'impone all'attenzione di tutti, perché è una immagine vivente creata dalle mani di Dio, animata dal soffio divino.

Ed è appunto la coscienza del carattere sacro della vita umana che deve dare un tono decisivo alla scienza antropologica, per cui, ad esempio nell'antica Grecia ciascuno partecipava del divino, ciascuno, indigeno o straniero, doveva essere rispettato e aveva gli stessi diritti: era la caratteristica della ospitalità.

E di vivo interesse l'esposizione della materia riguardante il settore liturgico e quello patristico.

La liturgia orientale, particolarmente quella dei primi tempi, è piena di richiami ad un interessamento tutto proprio verso gli emigranti e, con senso realistico, prendeva in considerazione le condizioni della vita sociale dei fedeli di qualunque ceto.

I Padri, poi, di conseguenza, basandosi in modo peculiare su l'Incarnazione e su l'Eucarestia, hanno dimostrato quanto sia consono all'idea e all'azione cristiana e allo stesso carattere della Chiesa il senso della solidarietà umana fondato su quell'amore, di cui Cristo ci ha dato l'esempio. Ecco S. Gregorio di Nissa afferma che l'uomo, riflettendo su la fragilità della vita, si ricorderà delle sue responsabilità sociali verso i bisognosi e verso gli stranieri; ecco S. Giovanni Crisostomo, quanto mai sensibile ai fenomeni sociali, il quale, nella sua multiforme opera di sacerdote e di Vescovo, non si stanca dal rappresentare al vivo l'importanza del sostegno, materiale e morale, che la Chiesa e i fedeli devono offrire al fratello che soffre, al fratello prigioniero, al fratello forestiero e così via.

Pertanto, è quanto mai istruttivo lo scorrere, in maniera attenta e posata, questa terza parte, la patristica, del lavoro dell'autorevole Metropolita Emilianòs, comprendente i capitoli 7º, 8º e 9º, per poter comprendere a fondo come la voce della Chiesa si sia fatta costantemente sentire e come l'opera della medesima non sia venuta meno nel corso dei secoli.

L'Em.mo Autore, infine, su la linea del Suo meticoloso lavoro, caratterizzato dall'insegnamento biblico e da quello della Tradizione, nell'ultima parte tocca vivamente e con profonda sensibilità il problema dell'emigrante dei nostri tempi, nei quali, evidentemente, le situazioni sono ben differenti: problemi nuovi sorgono con una vertiginosa rapidità, richiedendo provvide e consentanee tempestive soluzioni; l'urbanesimo è un avvenimento ben marcato; l'impegno comunitario, specialmente nel superamento di ogni isolazionismo, è più sentito; la necessità di attitudini e di atteggiamenti più comprensivi, attraverso un dialogo intelligente e capace, non solo tra individui, ma anche tra i popoli, è ancor più capita dal ritmo attuale della vita.

Ora la Chiesa deve essere presente nel corso storico del tempo: « Popolo migrante per definizione, la Chiesa deve trovare il linguaggio con cui dirà agli emigranti il messaggio liberatore del Vangelo: così essa sarà incarnata e ascoltata ».

Archim. Marco Mandalà



In preparazione del Sinodo panortodosso

INTERVISTA col Metr. DAMASKINOS

Il vivo interesse suscitato tra i nostri Lettori dal servizio apparso nell'ultimo numero della nostra Rivista sul futuro « Santo e Grande Sinodo della Chiesa ortodossa » ci ha indotti a recarci l'11 marzo c.a. presso il Centro ortodosso del Patriarcato ecumenico di Chambésy (Svizzera) per intervistare personalmente il metropolita Damaskinòs di Tranoupolis, Segretario Generale di quella grande Assise panortodossa.

Da queste righe, interpretando anche i sentimenti dei nostri Lettori, vogliamo rinnovare al metrop. Damaskinòs i nostri più vivi ringraziamenti, oltre che per la squisita gentilezza con cui Egli ci ha accolto, per averci illustrato largamente ed autorevolmente tanti aspetti collaterali e gli scopi che detto Concilio si prefigge.

P. Damiano Como



Il Metropolita Damaskinòs Papandreou di Tranoupolis è nato il 23 febbraio 1935 in Anatolia (Grecia).

Ha fatto i suoi studi teologici ad Halki (Patriarcato ecum. di Costantinopoli) ed in seguito ha frequentato le Università di Bonn e Marburg (Germania). Ha quindi conseguito la laurea in Teologia presso la Università di Atene (Grecia).

Ordinato diacono nel 1959 e sacerdote nel 1961 è stato consacrato vescovo nel 1970 con il titolo di metropolita di Tranoupolis.

Dal 1969 si trova in Svizzera come Direttore del Centro ortodosso del Patriarcato ecumenico di Chambésy e colà ricopre anche la carica di Segretario Generale del « Santo e Grande Sinodo della Chiesa ortodossa ».

1. Qual è il motivo di fondo che ha ispirato tale Concilio?

Da quale Chiesa è venuta l'iniziativa e come e in quale misura le altre Chiese vi hanno aderito?

La conciliarità fa parte della struttura ecclesiologica dell'Ortodossia. A causa dell'isolamento, nel passato, delle Chiese ortodosse locali, isolamento dovuto ad un complesso di fattori non teologici e non ecclesiologici, rimangono da risolvere numerose questioni che riguardano l'Ortodossia nel suo insieme.

Qui l'iniziativa proviene dalla funzione primaziale del Patriarca ecumenico di Costantinopoli, il quale peraltro non ha alcun diritto ad una giurisdizione di carattere universale.

È proprio nel corso del ventesimo secolo che l'idea di un Concilio ortodosso ha acquistato un'importanza pratica.

Un primo tentativo in questo senso venne intrapreso dal Patriarca ecumenico *Melezio IV* (1922-1923). Il suo invito, formulato nel febbraio 1923, per una Conferenza panortodossa ad Istanbul, venne accettato dalle Chiese di Grecia e di Cipro nonché da quelle di Serbia e di Romania. Ma la Conferenza dovette essere prematuramente interrotta.

Il successore del Patriarca Melezio, *Fozio II* (1929-1936) non ebbe d'altra parte più grande successo. Il suo piano conciliare riuscì a conseguire solamente la celebrazione di una Conferenza preliminare, tenutasi al Monte Athos, senza partecipazione dei russi e dei bulgari.

Solo trent'anni più tardi il Patriarca *Atenagora I* fu in grado di riprendere personalmente ogni iniziativa.

È possibile che il messaggio conciliare di Papa Giovanni XXIII lo abbia incoraggiato.

Così come il suo predecessore, Fozio II, il Patriarca Atenagora dovette ugualmente ricominciare l'iter per il Concilio ortodosso con la convocazione di una Conferenza panortodossa.

Solo nel 1961 una tale Conferenza poté realizzarsi nell'isola di Rodi. Questa volta si riuscì a riunire tutti gli ortodossi, ad eccezione degli Albanesi.

I partecipanti alla Conferenza accettarono all'unanimità un elenco o Catalogo di temi per il futuro Concilio. Fu deciso di sottomettere questo catalogo alla deliberazione di un Prosinodo (Preconcilio).

Ma, mentre il Patriarca Atenagora non ha mai rinunciato al suo ottimismo, tanti anni sono passati senza che ancora questo Prosinodo sia stato celebrato.

Tuttavia, in conseguenza dell'incontro di Rodi del 1961, i contatti interortodossi sono stati stabilmente ravvivati.

2. Come si presenta la tematica del Catalogo di Rodi?

La lista dei temi di Rodi ha come base i lavori preliminari già studiati dal Patriarcato ecumenico negli ultimi decenni.

Un progetto elaborato al Fanar, che porta la data del 4 maggio 1961, è stato alla base delle discussioni di Rodi. Dopo qualche modifica, esso è stato approvato all'unanimità.

Questo catalogo contiene non meno di 41 temi divisi in 8 capitoli.

Il primo è intitolato « *Fede e Dogma* »; i due seguenti comprendono questioni concernenti il « *Culto divino* » e « *l'Amministrazione e l'Ordine ecclesiastici* ». I Capitoli da 4 a 6 enunciano i seguenti temi: « *Relazioni interecclesiali* », « *Relazioni con la altre Confessioni cristiane* », e, infine « *L'Ortodossia e il mondo* ». Per finire, i due ultimi capitoli contengono sia « *temi teologici* » sia « *problemi sociali* ».

Da sottolineare come l'accordo a proposito del catalogo dei temi può essere considerato un risultato considerevole, vista la necessità di una certa carica di buona volontà per arrivare ad un compromesso e per conciliare le divergenze tra le diverse Chiese.

3. Qual è il meccanismo di preparazione di questo Concilio? Vi è una Commissione preparatoria? Chi fa parte di questa Commissione, solo Vescovi, o anche teologi e laici?

La Conferenza di Rodi del 1961 si chiuse senza pronunciarsi sulle modalità e sui tempi dei futuri sviluppi.

Le modalità e i mezzi per trattare i differenti temi rimasero questioni aperte, così come la data di convocazione del progettato Prosinodo.

La cooperazione interortodossa, manifestatasi in tutta una serie di altre Conferenze panortodosse, si indirizzò verso altri problemi e, in primo luogo, verso le relazioni con Roma e con le altre Chiese e Confessioni eterodosse.

Si dovette attendere la IV Conferenza panortodossa per tentare di riprendere, questa volta assai seriamente, la preparazione del Concilio.

Questa Conferenza ebbe luogo nel luglio 1968 presso il nostro Centro patriarcale di Chambésy. Sotto la presidenza del Metropolita Melitone di Calcedonia (Patriarcato ecumenico), essa diede l'orien-



Il centro ortodosso del Patriarcato ecumenico di Chambésy, fondato nel 1966. Qui hanno luogo le riunioni preparatorie per il « Grande e Santo Sinodo della Chiesa Ortodossa ». Esso è stato sede anche della IV Conferenza panortodossa (1968).

tamento metodico e l'organizzazione necessaria alla preparazione del Concilio. I lavori preparatori imboccarono così la loro giusta strada.

A Chambésy si è definitivamente lasciata cadere l'idea di un *Prosinodo*. Al suo posto è subentrata la decisione di procedere in una maniera più differenziata. La soluzione definitiva è stata deman- data ad una *Commissione interortodossa per la preparazione del Concilio*, il cui Segretariato Generale si trova a Chambésy.

I lavori, secondo il Catalogo di Rodi, si effettuano in fasi consecutive, nel senso che un certo numero di temi deve essere trattato in ciascuna di esse.

Ogni tema prescelto viene sottoposto allo studio di una o più Chiese membri. Questi studi, elaborati in greco e in russo, vengono quindi trasmessi, tramite il Segretariato Generale, a tutte le Chiese membri.

Al termine di questa procedura, è compito della *Commissione preparatoria* di fissare un punto di vista ortodosso comune.

I documenti redatti dalla Commissione verranno allora sottoposti ad una *Conferenza presinodale* che fisserà la redazione finale. Nello stesso tempo, questa Conferenza ha il compito di proporre i temi per la fase successiva.

Quando tutte queste fasi saranno terminate, il Patriarcato ecumenico, d'accordo con tutte le Chiese membri, convocherà il « *Santo e Grande Sinodo della Chiesa Ortodossa* ».

* * *

La Conferenza di Chambésy si è messa presto all'opera per assolvere il compito ad essa affidato.

È stato chiesto al Patriarcato ecumenico di procedere alla formazione del Segretariato per la Commissione preparatoria, quindi, sono stati anche scelti i temi per la prima fase, sei temi presi dai differenti capitoli del Catalogo di Rodi. Sono state incaricate per il loro studio le Chiese di Costantinopoli, di Russia, di Serbia, di Romania, di Bulgaria e di Grecia.

Purtroppo tutto è andato più lento del previsto. Infatti, solo a metà del 1970 sono potuti terminare i lavori preparatori, permettendo così al Patriarca ecumenico di convocare la « Commissione preparatoria » nella sua prima sessione.

Questa Commissione si è riunita dal 16 al 28 luglio 1971 a Chambésy. Vi hanno partecipato due Delegati di ogni Chiesa: un vescovo e un suo consigliere, scelto tra il clero o il laicato.

Basandosi sugli studi e i commenti preparati dalle singole Chiese, la Commissione redasse il suo rapporto sui sei temi conciliari della prima fase da sottoporre alla *Conferenza Presinodale*, raccomandando al Patriarca ecumenico la convocazione di essa per la seconda metà del mese di luglio 1972.

Un dibattito sulle esperienze del faticoso cammino seguito dal



Cerimonia pontificale nella cappella del Centro ortodosso di Chambésy, nel giorno della posa della prima pietra per la nuova chiesa (10 aprile 1971).

1968 mise in evidenza alcune deficienze, che la Commissione, di comune accordo, decise di dovere rimediare.

Infatti, il Catalogo di Rodi è oggi giudicato in maniera severamente critica. Lo si trova caotico, troppo voluminoso e non sufficientemente ponderato.

Generalmente si è convinti che la lista dei temi stabilita a Rodi nel 1961 non soddisfa le esigenze di un lavoro fruttuoso, per cui bisogna che essa venga verificata e rivista. Ciò, però, verrà sottoposto al giudizio della Conferenza presinodale della prossima estate.

Mentre è necessario, infatti, portare a termine e decidere le questioni al più presto, non bisogna d'altra parte rinunciare al vantaggio di una approfondita preparazione interortodossa.

4. Quali sono i temi che nel frattempo sono stati trattati?

La preparazione del Concilio consiste solo nel lavoro di una Commissione tecnica o vi partecipa ugualmente il pleroma della Chiesa?

I temi finora trattati sono:

1. La rivelazione divina e i suoi modi d'espressione per la salvezza dell'uomo.

2. Partecipazione più ampia dei laici al culto e alla vita della Chiesa.

3. Riadattamento delle prescrizioni ecclesiastiche riguardanti il digiuno in conformità alle esigenze della nostra epoca.

4. Impedimenti matrimoniali.

5. La questione del Calendario.

6. La « Oikonomia » nella Chiesa ortodossa.

Per quanto riguarda la seconda parte della sua domanda Le dico subito che noi teniamo molto ad una partecipazione quanto mai intelligente e massiccia del Popolo ai lavori preparatori, in modo che il Concilio sia poi espressione fedele del pleroma della Chiesa. Per cui molto ancora resta da fare.

Tra i fedeli delle differenti Chiese nazionali la coscienza conciliare così come il sentimento della comune appartenenza all'Ortodossia sono ancora poco sviluppati. Bisognerebbe peraltro curare una più grande pubblicità sulla preparazione del Concilio.

Seguendo in ciò una decisione della Commissione preparatoria, il nostro Segretariato generale ha cominciato a pubblicare una serie di documentazioni dal titolo « Sulla via verso il Grande Sinodo ».

Nel suo primo quaderno sono apparsi nel 1971 gli studi stabiliti dalla Commissione sui temi della prima fase.

Se nei diversi Paesi ortodossi gli effetti di un approfondimento dell'idea conciliare lasciano ancora molto a desiderare, non mancano tuttavia delle voci autorevoli che manifestano un vivo interesse per il Concilio.

5. *Per i temi (il primo) che riguardano la S. Scrittura, la Tradizione e l'Autorità nella Chiesa, temi che toccano quindi principi teologici, c'è già un certo accordo tra le varie Chiese ortodosse?*

Il documento della Commissione preparatoria del Concilio esprime il punto di vista unico della Chiesa ortodossa in ciò che concerne la S. Scrittura, la Tradizione e l'Autorità nella Chiesa (cfr. « Verso il Grande Concilio », 1, pag. 19-33 e « Episkepsis » n. 41, pag. 4-7).

Vi è tuttavia una divergenza di opinioni sulle questione del testo originale dei libri del Nuovo Testamento, per cui giustamente viene reclamata una edizione critica del testo originale greco del Nuovo Testamento, « in modo che questo testo possa avere d'ora innanzi la testimonianza e il riconoscimento dell'insieme della nostra santa Chiesa ortodossa ».

Nonostante l'accordo delle Chiese ortodosse sulla S. Scrittura

(eccetto il punto di vista che riguarda il testo greco del N. T.), sulla Tradizione e sull'Autorità nella Chiesa, il documento della Commissione preparatoria è stato oggetto di critica da parte di alcuni che vi vedono un'influenza della teologia scolastica. Si vorrebbe la « descolasticizzazione » in ciò che concerne i rapporti tra la S. Scrittura e la Tradizione, nel senso che noi non possiamo più parlare di due fonti di rivelazione ma di un'unica e sola fonte.

6. *Capirà che questo primo tema, se risolto univocamente da tutta l'Ortodossia, potrebbe costituire un passo avanti nel dialogo con le altre Chiese cristiane, in quanto finora esistono degli insegnamenti che riflettono il pensiero delle varie scuole o correnti teologiche ma non un pensiero comunemente accettato da tutte le Chiese ortodosse nel loro insieme.*

I rapporti della Commissione preparatoria non costituiscono degli schemi di decisioni conciliari obbligatori. Se essi vengono accettati — e nella misura in cui essi saranno accettati — dalla prima Conferenza panortodossa preparatoria, ed in seguito dal Santo e Grande Concilio,



Chambésy. Liturgia pontificale a chiusura della riunione interortodossa in preparazione del « Grande e Santo Sinodo » (giugno 1971).

I quattro vescovi sono: (da sinistra) S. E. Antonio di Ploiesti (Romania), S. E. Emilianòs di Calabria (Patriarcato ecumenico), S. E. Ghermanòs di Sebastia (Gerusalemme), S. E. Chrysostomos di Mira (Patriarcato ecumenico).

allora l'accordo espresso nel primo rapporto su questioni di principi teologici (come è stato detto sopra) potrebbe veramente costituire un passo in avanti nel dialogo della Chiesa ortodossa con le altre Chiese cristiane.

7. *Il titolo di « Santo e Grande Sinodo », dato a questo Concilio panortodosso, significa che esso viene considerato alla stregua di un Concilio ecumenico, oppure è un Sinodo straordinario di carattere interno panortodosso?*

Il titolo di « Santo e Grande Concilio », dato al Sinodo della Chiesa ortodossa che dovrà riunirsi, significa che esso si pone al livello di un Concilio ecumenico. Se esso non porta il titolo di « Concilio ecumenico » è solo perché anche così si qualifica la maggior parte dei Concili precedenti ed è la coscienza della Chiesa che li ha definiti ecumenici (Cfr. « Episkepsis », n. 2, pag. 3).

Nella convinzione di perpetuare e d'incarnare la Chiesa indivisa di Cristo, la Chiesa ortodossa crede anche di poter convocare un vero Concilio ecumenico, indipendentemente dallo scisma e senza considerare il titolo che essa dà prima di tutto al futuro Concilio. In questo caso è essenziale non il titolo ma la coscienza dei Vescovi, che formeranno il Sinodo, e quella della Chiesa in generale, coscienza di celebrare un Concilio ecumenico, un Concilio cioè che continua la tradizione dei Concili ecumenici antichi e che costituisce così l'Autorità suprema nella Chiesa ortodossa.

8. *Dove sarà celebrato questo Concilio? Quando si pensa che potrà iniziare? Quali previsioni circa la sua durata? Chi ne farà parte di diritto?*

Attualmente noi non possiamo prevedere dove, quando e per quanto tempo avrà luogo il Concilio. Noi siamo sempre nella fase preparatoria e la Commissione interortodossa preparatoria non si è riunita che una sola volta.

La revisione della lista dei temi, redatti a Rodi nel 1961, che verrà fatta dalla Prima Conferenza panortodossa preconciare nel prossimo luglio, ci potrà dire se la convocazione del Concilio è vicina, anche se ogni indicazione di tempi non potrà essere che relativa.

Di diritto tutti i vescovi ortodossi vi parteciperanno. Non è



Chambésy. Durante una sosta dei lavori della Commissione preparatoria: (da sinistra) il metrop. Ghennadios di Paphou (Cipro), il metrop. Sinesio di Nubia (Alessandria), l'archim. Costantino Levkosiatis (Cipro), il metrop. Methodios di Axum (Alessandria).



tuttavia escluso che prima della convocazione del Concilio potrebbe essere deciso unanimemente da tutte le Chiese ortodosse di farvi partecipare delle delegazioni di più membri che rappresentino ciascuna delle Chiese autocefale e non tutti i vescovi. Del resto ciò non è incompatibile con la prassi della celebrazione degli antichi Concili ecumenici.

← **Chambésy.** Il metrop. Nikodim di Leningrado e il metrop. Damaskinòs di Tra-noupolis, durante una sosta della riunione della Commissione interortodossa preparatoria del Sinodo (giugno 1971).

Tuttavia, dato che non è stata ancora presa nessuna decisione panortodossa a questo riguardo, non è possibile dare una risposta valida a questa questione.

9. *Saranno invitati a questo Concilio anche osservatori di altre Chiese cristiane?*

È probabile che le Chiese non ortodosse saranno invitate ad inviare osservatori al Concilio.

10. *Nel futuro « Santo e Grande Sinodo » verrà trattata anche la posizione della Chiesa ortodossa di fronte all'attuale movimento ecumenico, e dei suoi rapporti con il Consiglio ecumenico delle Chiese, con la Chiesa cattolica romana e con le altre Chiese e Confessioni cristiane?*

Potrei rispondere che con ogni probabilità tutte queste questioni saranno esaminate dal Santo e Grande Concilio, dato che la lista dei temi di Rodi comprende un capitolo concernente le relazioni della Chiesa ortodossa con le altre Chiese e Confessioni cristiane. La seconda Conferenza panortodossa ha trattato sulle relazioni dell'Ortodossia con la Chiesa cattolica romana. La terza Conferenza panortodossa ha anche trattato questo argomento e ha deciso, in più, la formazione immediata di Commissioni interortodosse teologiche di dialogo con gli anglicani e i vecchio-cattolici. La IV Conferenza panortodossa ha incoraggiato tutte queste iniziative e inoltre ha raccomandato lo studio e l'approfondimento delle relazioni tra l'Ortodossia e le Chiese orientali antiche, i luterani e il Consiglio ecumenico delle Chiese (C.E.C.).

Dopo la IV Conferenza panortodossa di Chambésy (1968), le diverse Commissioni teologiche interortodosse si sono riunite a più riprese e noi già ci troviamo alla vigilia del dialogo teologico con le Chiese orientali, i vecchio-cattolici e gli anglicani.

11. *Crede che nel momento storico presente, nella crisi di cristianizzazione e secolarizzazione che attraversiamo, questo Concilio possa dare un apporto originale al problema della Chiesa nel mondo d'oggi? E se sì, come l'Ortodossia pensa di rendere viva e presente la sua testimonianza?*

È vero che in questo momento noi attraversiamo una crisi di cristianizzazione e di secolarizzazione.

Oggi noi viviamo nell'era della scienza e della tecnica: l'uomo è disorientato e non sa più ciò che egli è. Egli cerca la pace ed esige la giustizia; quest'uomo lo si vede disprezzato, discredito, sfiduciato nella dignità umana, chiuso in una tragica solitudine.

La solidarietà cristiana con una umanità che, nelle convulsioni e nelle rivoluzioni, nelle lotte e nelle contrazioni, tende verso l'unità, costituisce uno scopo determinante per tutta la nostra riflessione teologica. I bisogni e le esigenze del mondo ci spingono costantemente e determinano anche, in maniera più o meno cosciente, la missione della Chiesa.

È così che la teologia cede il passo di fronte a prospettive sociologiche e antropologiche. Per molti, il problema principale non è più la disunione dei cristiani ma la discriminazione delle razze. Si è anche arrivati a definire un nuovo aspetto d'eresia: « Bisogna che noi ci rendiamo conto che i membri della Chiesa, i quali in pratica negano le loro responsabilità per i poveri nel mondo, si rendono colpevoli d'eresia come altrettanto coloro che rifiutano l'una o l'altra delle verità della fede » (Visser T'Hooft). È l'uomo che si trova al centro delle discussioni; le Chiese cercano la loro salvezza nel mondo. Si vede l'uomo con e nel mondo, ma non di fronte al mondo.

Sicuramente vi sono dei motivi e delle spiegazioni per tutto questo. Sarebbe tuttavia falso il voler opporre la verticale all'orizzontale, poiché tutte le dimensioni della fede sono coerenti. Non vi è separazione rigorosa tra la storia della salvezza e la storia del mondo. È vero che la Chiesa non è unicamente il medico al capezzale della società; noi viviamo in seno alla società, noi siamo ammalati con essa, noi lottiamo e ci disperiamo con essa.

La Chiesa non è né un'organizzazione puramente umana e sociologica né un assemblamento pio: essa è il corpo vivente del Cristo, l'unità indivisibile della Sua divinità e della Sua umanità.

Ecco perché si pone alle Chiese questo interrogativo: potranno esse ritrovare questo aspetto della loro essenza che risiede nell'Incarnazione, nella « Theandricità » del Cristo, aspetto che costituisce il principio ontologico della loro struttura?

Se noi restiamo fedeli all'immagine del Cristo, tale quale ci è stata trasmessa dal Concilio di Calcedonia, potremo anche rispondere ai problemi concreti di oggi: verticalmente, dove c'è scambio tra il Creatore e la creatura, orizzontalmente, dove noi riscopriamo il nostro fratello, non solo sotto l'aspetto della sua vocazione eterna, ma anche rispetto alla sua situazione temporale.

Tuttavia non bisogna dimenticare Dio sforzandoci di vedere « il suo prossimo come un secondo Dio, dopo Iddio uno ed unico ». La Chiesa potrebbe così soccombere al pericolo della secolarizzazione pur sforzandosi di servire questo mondo.

Bisogna che la Chiesa resti Chiesa, anche là dove essa si schiera a favore dei poveri, dei perseguitati e degli affamati. È vero che « la questione concernente il mio pane è una questione materiale, ma la questione concernente il pane del mio prossimo è una questione spirituale », come dice Berdiajew. Ma perché gli uomini abbiano abbastanza pane per vivere bisogna che un numero sufficiente di uomini riconosca che l'uomo non vive solo di pane.

Invece di dimenticare la trascendenza divina, invece di porre limiti ad una immanenza divina nel prossimo, i cristiani dovrebbero ridiventare molto più fedeli nel senso teologico, nel senso di una riscoperta della verità vivente in seno alla Chiesa che si identifica con il « Logos » incarnato, nel senso di una teologia che non dovrà rispondere alla ragione ragionata dell'uomo, ma che, nella vita quotidiana, potrebbe trovare la sua armoniosa applicazione.

Il nostro amore verso Dio ci condurrà allora verso i nostri fratelli; e l'amore verso i nostri fratelli ci condurrà verso Dio. Allora noi manifesteremo la nostra solidarietà con il mondo, la nostra sollecitudine di giustizia e di pace, in una maniera quasi « automatica » e naturale, senza dover lasciare questo compito agli atei o a quelli di sinistra. Infatti, l'uomo secolarizzato di oggi potrà riorientarsi se noi non cesseremo di segnalargli la « theantropologia » come base di ogni scienza dell'« uomo nuovo ».

* * *

Credo di averle dato in certo modo la possibilità di cogliere la problematica del punto di vista ortodosso sulla questione che mi ha posto. Infatti, quale può essere l'apporto originale d'un Concilio dell'Ortodossia nel mondo di oggi? Io non posso dare una risposta a questo quesito, né prevedere l'evoluzione delle cose.

Vorrei solamente sottolineare, concludendo, due riflessioni di teologi ortodossi, Paul Evdokimov e Olivier Clément.

« Come per il secondo Concilio del Vaticano, non può trattarsi di un affare "interno". I lavori del Vaticano II sono stati seguiti dal mondo intero. Lungi dal costituire un avvenimento locale della Chiesa

latina, essi hanno tentato di rispondere all'attesa degli uomini, alla loro curiosità, alla loro segreta ansietà.

« Oggi ogni grande avvenimento della Chiesa è un avvenimento per tutti gli uomini. La Chiesa diviene un "piccolo gregge", ma l'atteggiamento degli uomini nei suoi riguardi è ambivalente: essi la disprezzano ma nello stesso tempo attendono da essa dei gesti e delle parole significativi ed indicativi. Lo conferma il fascino d'un Giovanni XXIII e d'un Atenagora I: *la Chiesa può, in certe circostanze, costituire la coscienza di una umanità abbandonata.*

« Se dunque l'Ortodossia si riunisce in Concilio, il mondo intero rivolgerà lo sguardo verso di essa nell'attesa di una parola di vita, di una parola essenziale indirizzata a tutti. Ciò non costituirà quindi un avvenimento locale, ma sarà come il respiro stesso dell'universale: tanto più che l'Ortodossia temporalmente è senza forza e non appartiene a nessuna delle civiltà in lizza . . . *Al di là dei miti e delle paure, essa dunque è chiamata a dire l'essenziale a tutti.*

« Una tale testimonianza sarà assai importante, tanto più che *il cristianesimo occidentale attraversa oggi una crisi più grave ancora di quella del XVI secolo*, una crisi che cristianizza lo stesso cristianesimo e tira in ballo il mistero pasquale. Anche nelle sue ricerche più positive, il cristianesimo occidentale sembra mancare di un centro d'integrazione. Come se l'Ortodossia fosse stata messa in riserva per richiamare oggi la pace dagli abissi!

« Nello sfondo, infine, *la dolorosa elaborazione di una civilizzazione planetaria*, in cui la tecnologia è una potenza senza volto, in cui la fame del pane degli uni, la fame dei sensi di tutti mettono l'umanità in presenza di un processo finale . . .

« Il Vaticano II ha portato al culmine della sua ricerca il problema della *Chiesa nel mondo.*

« Per gli ortodossi che vedono nella Chiesa l'origine e il segno della creazione, il mondo in via di trasfigurazione, l'interrogativo sul cristianesimo potrebbe puntualizzarsi nell'ansia di vedere *il mondo nella Chiesa* » (Contacts, n. 73-74, 1971).

Il servizio sul « Santo e Grande Sinodo della Chiesa Ortodossa », già iniziato a cura di Paolo Gionfriddo e Antonino Scordino, sarà ripreso con il prossimo numero della nostra rivista.



vescovo ortodosso Ghennadios Zervos. A destra: il vescovo della diocesi di Enna, Mons. S. Rosso.

CONCLUSIONE ECUMENICA DEL X CORSO TEOLOGICO DI ENNA

Per la prima volta, nella storia decennale del « Corso Teologico per Laici », organizzato dal Franciscano Conventuale P. Salvatore D'Antona in Enna, è salito sulla Cattedra una personalità non cattolica, il Vescovo Ortodosso Mons. Ghennadios Zervos, Vescovo tit. di Cratea, residente in Napoli.

Infatti Mons. Zervos ha tenuta la decima conferenza del Corso sul tema: « L'Ecumenismo dopo il Concilio Vaticano II ».

A presentarlo al folto pubblico è stato lo stesso Vescovo della Diocesi Mons. Sebastiano Rosso.

Il Vescovo Ortodosso ha improntato il suo discorso all'insegna dell'amore e della comprensione vicendevole. Il passato non conta più: conta solo l'avvenire che si vuole tinto di unità. Quella unità di fede che è stata spezzata tra Chiesa romana e Chiesa greca.

Il pubblico, attentissimo all'interessante conferenza, ha applaudito a lungo e calorosamente l'oratore.

L'altra conferenza, ultima della serie, è stata tenuta al Teatro Comunale dal Card. Francesco Carpino sul tema « Nuovo rapporto della Chiesa con la Società contemporanea ». Dopo la conferenza il famoso Coro di Piana degli Albanesi, nel caratteristico costume tradizionale, si è esibito in canti orientali.

Il giorno 23 marzo 1972, nella Chiesa di S. Francesco d'Assisi, a conclusione del decimo anno del Corso teologico per laici si è svolto un solenne Pontificale in rito greco-bizantino, presieduto dal Vescovo di Piana, S. E. Mons. G. Perniciaro, con la partecipazione di numerosissimi fedeli.

P. ANTONINO MILAZZO

Enna. Chiesa di S. Francesco. Un momento della Liturgia officiata dal Vescovo Perniciaro. A sinistra: Il Card. Carpino e il Ministro Prov. dei Francescani Conv. P. G. Leone.



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 immaginetta L. 12

G. Ferrari: IL BATTESIMO NELLA SPIRITUALITÀ BIZANTINA

Prezzo L. 500

N. Gogol: MEDITAZIONI SULLA DIVINA LITURGIA

Prezzo L. 500

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

Prezzo L. 100

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

Prezzo L. 3.600

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

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

Abbonatevi a

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»