

# O'Odigos

Rivista trimestrale del Centro Ecumenico "P. Salvatore Manna" - Bari  
Spec. in abb. post. comma 20/c - Art. 21 Legge 677 - Filiale di Bari



## Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità

Parola di Dio  
ed Ecumenismo

Documento  
di Ravenna

Ravenna  
e la questione estone

1/08

Anno XXVII - Gennaio Marzo 2008

## Sommario

**Gerardo Cioffari O.P.**

*Editoriale*..... p. 3

**Hilarion Alfeyev**

*Il primato e la conciliarità nella tradizione ortodossa*.....p. 4

**Vlassios Phidas**

*Le primat et la conciliarité de l'Eglise dans la tradition orthodoxe*.....p. 9

**Lorenzo Lorusso O.P.**

*Atto di comunione canonica tra la Chiesa Ortodossa Russa e la Chiesa Ortodossa Russa Oltre-Frontiera*.....p. 14

**Redazione**

*Dichiarazione comune di Sua Santità Benedetto XVI e Sua Beatitudine Chrysostomos II*.....p. 17

**Giorgio Demetrio Gallaro**

*A quando una Pasqua comune?*.....p. 19

**Simona Paula Dobrescu**

*Collaborazione fra Chiese per la crescita dell'Europa*.....p. 21

**Rosario Scognamiglio O.P.**

*Alla ricerca delle comuni radici cristiane*..... p. 24

**Rosario Scognamiglio O.P.**

*Quale primato per il terzo millennio?*.....p. 26

**Roberta Simini**

*Recensione*..... p. 28

**Redazione**

*Infoecumeniche*..... p. 29



**Rivista del Centro Ecumenico "P. Salvatore Manna"**

Frați Domenicani - Largo Abate Elia, 13  
70122 Bari (Italia)  
tel. 080.5737111 fax 080.5737261  
www.basilicasannicola.org  
info@basilicasannicola.org

Associazione Editoriale Basilica San Nicola di Bari

Autorizzazione Tribunale di Bari n. 674 del 20.3.1982

Direttore: p. Damiano Bova o.p.

Direttore Responsabile: Vito Maurogiovanni

Redattore: p. Lorenzo Lorusso o.p. - lorlorus@libero.it

Progetto Grafico: p. Santo Pagnotta o.p. - santo@domenicani.net

Stampa: Levante Editori, Bari

C/C Postale 13972708 intestato a  
Santuario di San Nicola 70122 Bari  
contributo per O ODIGOS - LA GUIDA

**A**lla fine del 2007 qual è la situazione ecumenica attuale? Rispondiamo a questa domanda mettendo in evidenza gli eventi ecumenici riportati dalla nostra rivista nel corso dell'anno. Con le Chiese orientali pre-calcedoniane, dopo aver superato le antiche controversie cristologiche sorte intorno al Concilio di Calcedonia (451) e, per quanto riguarda la Chiesa assira dell'oriente, intorno al Concilio di Efeso (381), il dialogo si è concentrato sull'ecclesiologia. Dopo la sessione della "Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse orientali" tenutasi dal 30 gennaio al 3 febbraio 2007, la prossima riunione si terrà a Damasco dal 27 gennaio al 2 febbraio e discuterà su "Natura, costituzione e missione della Chiesa".

Il dialogo con le Chiese ortodosse di tradizione bizantina, siriana e slava, arenatosi a Baltimora nel 2000 e, con la Chiesa ortodossa russa, nel 2002 dopo l'erezione canonica di quattro diocesi in Russia, si è riavviato nel 2006 a Belgrado e quest'anno a Ravenna. Nonostante la partenza della delegazione russa per la questione estone, il dialogo è continuato fino a produrre il documento "Conseguenze ecclesiologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa" (cf. Comunicato e Ravenna e la questione estone in questo fascicolo). In questo documento, gli ortodossi hanno riconosciuto un livello universale della Chiesa ed hanno ammesso che anche a questo livello esiste un protos, un primate, che può essere soltanto il Vescovo di Roma. Il tema che verrà affrontato nella prossima sessione sarà: Il ruolo del Vescovo di Roma nella comunione della Chiesa nel primo millennio.

Con le Comunità ecclesiali nate dalla Riforma, dopo essere pervenuti ad un consenso fondamentale sulla dottrina della giustificazione, il dialogo verterà sull'ecclesiologia e i ministeri ecclesiali. Le "Cinque risposte" della Congregazione per la Dottrina della Fede dello scorso luglio hanno suscitato perplessità e originato un certo malumore (cf. fascicolo n. 3 della nostra rivista). Il testo non afferma niente di nuovo, ma ribadisce la dottrina cattolica. Tuttavia, come afferma il card. Kasper, "sarebbe auspicabile rivedere la forma, il linguaggio e la presentazione al pubblico di simili dichiarazioni".

Il nostro primo fascicolo del 2007 si apre con la storica visita di Christodoulos a Benedetto XVI. L'incontro si è concluso con la firma di una dichiarazione comune nella quale si riafferma la collaborazione di ortodossi e cattolici in particolar modo nella difesa della vita e nel recupero delle radici cristiane dell'Europa. P. Vilardell, membro della Commissione mista cattolico-ortodossa, analizza i documenti del lungo cammino fra le due Chiese sino a Belgrado 2006, mentre P. Sironi, docente dell'Istituto di Bari, analizza il tanto atteso vademecum per vivere e rafforzare l'ecumenismo spirituale. Il fascicolo si chiude con due contributi di altrettanti docenti del nostro Istituto, P. Donato Giordano, che presenta il dialogo ecumenico in Italia, e Don Angelo Romita, che, partendo dalla 1 Pt 1, 3, 15, ripercorre le grandi tappe del movimento ecumenico.

Nel secondo fascicolo del 2007, il Centro Ecumenico "P. Salvatore Manna" esprime tutta la gioia per l'avvenuta riappacificazione fra il Patriarcato di Mosca e la Chiesa Russa Oltre-Frontiera. La riunificazione chiude, infatti, un lungo periodo di scisma provocato dalla cattività del Patriarcato sotto il regime sovietico (1918-1985) e dall'ideologia zarista ed anticomunista della Chiesa fondata da Antonij Chrapovickij. Non poteva poi mancare un resoconto, agile ma sostanzioso, sul XV Colloquio cattolico-ortodosso promosso a Bari nei giorni 18-19 maggio 2007 dalla Facoltà Teologica Pugliese (ed in particolare dalla sezione dell'Istituto di Teologia Ecumenica). Il Colloquio ovviamente aveva lo scopo di portare nuovi elementi conoscitivi al dibattito sul primato nella Chiesa, che già aveva presentato qualche frizione nell'incontro di Belgrado. A conclusione vengono riportate varie notizie a carattere ecumenico, a partire dall'VIII Seminario di esegesi patristica tenutosi a Kabàla nella settimana 10-15 aprile.

L'evento ecumenico più importante dell'estate, riportato dal terzo fascicolo della nostra rivista, è stato certamente la III Assemblea ecumenica europea (Aee3), che ha visto la propria tappa conclusiva svolgersi a Sibiu, in Romania, dal 4 al 9 settembre, sul tema "La luce di Cristo illumina tutti. Speranza di rinnovamento e unità in Europa".

L'ecumenismo non è una scelta opzionale ma un sacro obbligo. Non c'è più nessun dubbio sulla scelta ecumenica da parte della Chiesa cattolica. Di questo ne prendiamo atto e con maggiore slancio andiamo avanti nonostante le difficoltà che permangono, perché forte e legittima è



VITTORIO PARLATO

## IL CONCETTO E SIGNIFICATO DI ECCLESIA SUI IURIS. SCHEMA PER UNA RICERCA

1. Terminologia giuridica e concetto giuridico. I dati storici.

La normativa canonica sia conciliare, sia codiciale, sia di Curia usa una terminologia giuridica non sempre corrispondente al medesimo concetto giuridico, sicché il concetto stesso va tratto dal contesto, tenendo presente, tra i criteri interpretativi, la *voluntas legislatoris*, in relazione alla indicazione sia in positivo che in negativo, cioè quello che il legislatore ha voluto dire e quello che non ha voluto dire.

Il termine *sui iuris* che risale al diritto romano per indicare un soggetto dotato di piena capacità giuridica viene usato nella terminologia giuridica canonica in due altri casi specifici: per indicare monasteri e missioni, monasteri *sui iuris* sono le case religiose che appartengono ad ordini monastici, ordini non centralizzati; monastero *sui iuris* vuol dire in sostanza casa religiosa immediatamente soggetta alla Santa Sede; lo stesso discorso vale per le Missioni *sui iuris*, anche esse sono immediatamente soggette alla Santa Sede, come lo sono i Vicariati e le Prefetture Apostoliche nei territori di missione.

Nella documentata analisi della locuzione Chiesa *sui iuris* fatta da Gri-gori?? emerge che nella traduzione latina di un testo greco di Teodoro il Lettore (VI secolo), relativo alla riconosciuta autocefalia della Chiesa di Cipro, 'Chiesa autocefala' corrisponde 'a Chiesa *sui iuris*'; si legge infatti: "Cyprii o-btinuerunt ut metropolis ipsorum libera esset ac *sui iuris*, nec Antiochenae sedi amplius subjaceret".

Nel contesto ecclesiale del tempo Chiesa autocefala e Chiesa *sui iuris* vengono così ad avere il significato di Chiese che non dipendono da un prelato superiore esterno, in quel tempo da un patriarca o esarca con potestà ultrametropolitana, non indipendenti, ma membri della *communio interecclesiale* basata sul *vinculum fidei*, *cultus et disciplinae communis*.

I patriarchi, gli esarchi (fino alla istituzione del patriarcato di Costantinopoli) e l'arcivescovo di Cipro sono i membri immediati nella comunione interecclesiale che si rea-

lizza tramite il vincolo di comunione tra le loro Chiese e le Chiese loro soggette.

1.1. Gli attuali dati normativi.

Per l'analisi del significato odierno di Chiesa *sui iuris* occorre tener presenti i combinati disposti dei canoni 27, 28, 151, 155 e 174 C.C.E.O.

Alcune di queste Chiese sono patriarcati e dotate di prerogative speciali per lo più relative alla nomina ed ai poteri del patriarca; altre sono arcivescovati maggiori, con proprio status, altre sono metropolitane *sui iuris*, ed anche per questo sono previste apposite norme tese ad evidenziare il ruolo del metropolita e del sinodo metropolitano nel governo dell'intera metropoli; altre, infine, costituenti una sola eparchia o una porzione del popolo di Dio non appartenente ad altra diocesi, sono previste e regolate ai canoni 174, 175, 176 C.C.E.O.

2. Elementi qualificanti la Chiesa *sui iuris* in negativo.

1. Denominare le Chiese orientali, in comunione con Roma, Chiese *sui iuris* non può voler dire che hanno come caratteristica propria, che le contraddistingue, il fatto che ognuna di esse, in tutta la sua struttura, è immediatamente soggetta alla Santa Sede, perché questa situazione giuridica non è loro tipica; molte diocesi latine non sono incorporate in metropoli, e sono di conseguenza sono immediatamente soggette.

2. Né può essere elemento qualificante di Chiesa *sui iuris* l'averne un proprio clero e fedeli perché ogni Chiesa locale, diocesi, ha proprio clero attraverso l'incardinazione e i propri fedeli tramite il domicilio e quasi-domicilio (ferma la possibilità di passaggio ad altra diocesi con le modalità giuridiche a ciò dettate).

3. Né, infine, l'averne un diritto proprio comune a più diocesi, giacché nella Chiesa latina, per limitate materie, le regioni ecclesistiche possono avere norme particolari comuni proposte dalle conferenze episcopali e fatte proprie dai singoli vescovi o imposte a i vescovi dalla S. Sede.



4. La debolezza della definizione del concetto stesso di Chiesa sui iuris. Infatti, il canone 27 C.C.E.O. - l'unico testo legislativo che tenta di offrire una definizione a questo concetto - non riesce a definire il concetto di Chiesa sui iuris, perché la definizione rimane chiusa nel circolo vizioso: "Chiesa sui iuris è [...] sui iuris". In altre parole, la debolezza di questo canone è rappresentata dal fatto che non arriva a definire l'espressione sui iuris; dunque non dice cosa esso significa, né quali sono le caratteristiche di una Chiesa riconosciuta come tale. Difatti, la definizione del concetto di Chiesa sui iuris, offerta dal canone 27 del C.C.E.O. sembra cadere in una tautologia.

3. Elementi qualificanti la Chiesa sui iuris in positivo.

1. Tali Chiese sono rette da un diritto comune e ciascuna di esse da un diritto particolare diverso da quello cui fanno capo la Chiesa latina, nel suo insieme, e le Chiese locali e regioni ecclesiastiche latine che hanno riferimento ad una conferenza episcopale. Questo diritto affonda (o dovrebbe affondare) le sue radici nei principi ecclesiali nel cristianesimo orientale.

2. Ciascuna Chiesa è portatrice di un proprio rito che si sostanzia in un bagaglio di cultura, tradizione, aspetti etnici, liturgia, normativa secolare che le individua differenziandole le une dalle altre. Si che si può affermare che le Chiese sui iuris sono la realizzazione istituzionalizzata di un particolare rito.

3. Queste Chiese, anche se piccole, non dipendono dall'organizzazione gerarchica territoriale della Chiesa latina, o di altra Chiesa orientale, e quindi sono immediatamente soggette alla Santa Sede.

4. Ancora, queste Chiese hanno come elemento qualificante un proprio clero e fedeli come ogni Chiesa locale o diocesi, attraverso l'incardinazione e i propri fedeli tramite il domicilio e quasi-domicilio (ferma la possibilità di passaggio ad altra diocesi con le modalità giuridiche a ciò dettate), ma per il passaggio del proprio clero e dei propri fedeli ad altra Chiesa sui iuris occorre il cambiamento del rito cui i soggetti sono ascritti, secondo specifiche normative.

Si può ritenere, è mia personale convinzione, che proprio per i limiti posti al passaggio da un rito ad un altro, il previsto assenso della Santa Sede in molti casi, fanno dell'appartenenza al rito ed alla Chiesa sui iuris, che ne è la realizzazione istituzionale, l'elemento qualificante, il substrato etnico-culturale-liturgico di ogni singola Chiesa sui iuris.

5. Queste Chiese rispecchiano le diverse nazionalità, le diverse tradizioni storiche, il diverso atteggiamento tenuto nel primo millennio nei confronti dell'autorità imperiale bizantina, o, in seguito, nei riguardi della Chiesa di Roma in occasione del ristabilimento della comunione con quella.

Se è evidente la relazione tra Chiesa rituale e

nazione quando si parla, ad esempio, di Chiesa bulgara, greca, romena, etiopica, eguale relazione esiste anche per la Chiesa italo-albanese (emigrati albanesi in Italia meridionale), armena (Chiesa di un popolo di cui solo una parte abita nella Repubblica armena); i membri della Chiesa greco-melchita discendono dalla popolazione di origine greca, legata alla politica bizantina, e residente in Palestina ed Egitto; similmente la Chiesa copta e quella siriana esprimono rispettivamente le stirpi egiziana e siriana preesistenti alla dominazione ellenistica del IV secolo avanti Cristo! La Chiesa maronita raggruppa i discendenti di popolazioni residenti nel nord della Siria, poi, a causa di persecuzioni, discese nell'odierno Libano.

Queste Chiese asiatiche ed africane rappresentano soprattutto la tradizione, la cultura, la specificità di quelle popolazioni sicché l'elemento etnico si unisce a quello religioso, e la Chiesa rituale costituisce l'elemento di identità, di unità, di identificazione nazionale anche di gruppi di minoranza ricompresi in entità statali più vaste, o anche divise in più comunità politiche, che spesso sono caratterizzate dall'aver l'islam come religione di Stato.

Nella diaspora, nei paesi occidentali e nelle Americhe, queste comunità hanno mantenuto, grazie alle Chiese rituali, la loro specificità e il loro legame con la nazione d'origine; esse vivono secondo il diritto canonico orientale.

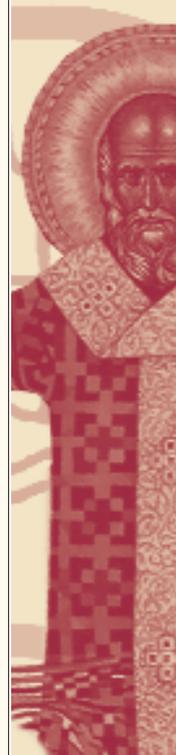
Dette Chiese hanno la caratteristica, quindi, di essere Chiese personali in un determinato territorio, per la maggior parte dei casi nei territori dell'Oriente cristiano, nel territorio degli antichi patriarcati o Chiese orientali; esse coesistono con altre Chiese orientali nei medesimi territori o sono le Chiese dei cattolici appartenenti a riti orientali nei territori della diaspora, come la Chiesa rutena in USA o italo-albanese in Italia.

Questi elementi complessi vengono sintetizzati nella formula Chiesa sui iuris che non ha riferimento se non marginale a situazioni e condizioni giuridiche altrove enunciate con questa terminologia.

4. Le Chiese sui iuris. Inapplicabilità dei concetti giuridici ortodossi di Chiesa autocefala e di Chiesa autonoma.

Le questioni che a questo punto dobbiamo affrontare sono due: chi siano le Chiese sui iuris e se la Chiesa latina, la Chiesa del patriarcato d'Occidente, sia una Chiesa sui iuris alla luce dei requisiti su esposti.

Preferisco partire dalla seconda questione. Quando si parla di Chiesa di Roma, di Chiesa di Costantinopoli, di Chiesa di Alessandria, di Chiesa di Gerusalemme, di Cipro non si intende riferirsi alle circoscrizioni territoriali sottoposte alle succitate Chiese, ma alla Chiesa particolare dove risiede il vescovo-primate, considerata Chiesa madre. Attraverso lo sviluppo della teoria della pen-



tarchia si giungerà ad un grado di astrazione che permetterà di individuare nella Chiesa primaziale, ormai patriarcale, non più la Chiesa madre dove risiede il vescovo-patriarca, bensì una unità organica composta di più Chiese locali sotto l'autorità gerarchica di un prelado: il patriarca; la conseguenza sarà che il fulcro della vita ecclesiale si sposterà dalle Chiese locali e dalle Chiese metropolitane al patriarcato. Il concilio di Costantinopoli, dell'869-870, VIII ecumenico per la Chiesa di Roma, segna l'apice della concezione confederale, pentarchica, della Chiesa; da tutto il contesto si deduce che il vescovo di Roma ha una giurisdizione sull'Occidente; nelle sue sessioni si proclama che Dio ha fondato la sua Chiesa sui cinque patriarchi e che se anche quattro di loro dovessero mancare, uno di essi rimarrà sempre a custodire il gregge di Cristo.

La pentarchia così delineata alla metà del I millennio si presenta ben presto come una costruzione debole, essenzialmente per tre motivi che la minano dalle fondamenta. Il primo motivo negativo sta nell'intento del vescovo di Roma di voler esercitare un primato su tutti i vescovi, compresi i patriarchati orientali, *ratione primatus Petri*; il secondo motivo di debolezza è dato dalla costituzione di gerarchie ecclesiastiche eretiche monofisite contrapposte a quelle melchite (ortodosse e filo-imperiali) nei patriarchati di Alessandria e di Antiochia, gerarchie che tuttavia riscuotevano il consenso di gran parte dei fedeli cristiani; il terzo fattore, che ne ha sanzionato la fine, va visto nella occupazione, secoli VIII e IX, dei territori dei patriarchati di Alessandria e di Antiochia da parte dell'Islam e la contemporanea politica di accentramento di Costantinopoli su tutte le Chiese orientali. Alla fine del I millennio la concezione pentarchica resterà solo un fatto storico, un dato ecclesiale che esprimerà una realizzazione ormai al tramonto.

Proprio tenendo presenti questi dati il documento del 22 marzo 2006 da parte Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani apparso nell'Osservatorio delle libertà ed istituzioni religiose, espone i motivi che giustificano l'omissione nell'Annuario Pontificio del 2007 del titolo di Patriarca d'Occidente riferito al Romano Pontefice.

"Attualmente - si legge - il significato del termine 'Occidente' richiama un contesto culturale che non si riferisce soltanto all'Europa Occidentale, ma si estende agli Stati Uniti d'America fino all'Australia e alla Nuova Zelanda, differenziandosi così da altri contesti culturali. Ovviamente tale significato del termine 'Occidente' non intende descrivere un territorio ecclesiastico né esso può essere adoperato come definizione di un territorio patriarcale. Se si vuole dare al termine 'Occidente' un significato applicabile

al linguaggio giuridico ecclesiale, potrebbe essere compreso soltanto in riferimento alla Chiesa latina. Pertanto il titolo di 'Patriarca d'Occidente' descriverebbe la speciale relazione del Vescovo di Roma a quest'ultima, e potrebbe esprimere la giurisdizione particolare del Vescovo di Roma per la Chiesa latina".

In buona sostanza si vuole sostenere che non esiste più un patriarcato d'Occidente su cui il vescovo di Roma esercita una speciale giurisdizione, ma nella Chiesa cattolica il Papa di Roma esercita il potere primaziale e che quindi la Chiesa latina si identifica di fatto se non di diritto con la Chiesa universale, quindi non è una Chiesa *sui iuris* perché non l'espressione istituzionalizzata di un rito, inteso come realtà etico-culturale-liturgica, ma è cattolica nel senso pieno, duplice: Chiesa per tutti i popoli e Chiesa diffusa presso tutti i popoli.

Le Chiese *sui iuris* sono, invece, realizzazioni istituzionali di gruppi etnico-rituali, spesso frange o parti di Chiese ortodosse o di antiche Chiese orientali, del medesimo rito, che sono rimaste sempre in comunione con il Papa di Roma (Chiesa maronita, esarcato di Grottaferrata) o che hanno in corso dei secoli ripristinato la comunione con Roma, ma anche Chiese create dalla Santa Sede allo scopo di proselitismo cattolico personale tra gli ortodossi.

La comunione con il Romano Pontefice le inserisce automaticamente nella comunione cattolica che è una comunione gerarchica, il cui primato è il vescovo di Roma, successore di S. Pietro.

Queste Chiese *sui iuris*, nella loro quadruplici tipologia, patriarchati, arcivescovati maggiori, metropoli, altre Chiese *sui iuris*, sono Chiese immediatamente soggette alla Santa Sede con proprio status che le differenzia dalle altre Chiese di rito latino immediatamente soggette. Tutte queste Chiese orientali cattoliche si legge nel volume di Mori - Salachas hanno un grado di autonomia diverso, più ampio nei patriarchati, sempre minore nelle altre tipologie, minimo nelle altre Chiese *sui iuris*, queste sono piccole comunità di fedeli "rette da un vescovo o da un esarca che agisce come delegato della Santa Sede per tutte le competenze previste per il titolare della Chiesa metropolitana *sui iuris*".

L'inapplicabilità dei concetti del diritto canonico ortodosso relativi ai concetti di Chiesa autocefala e di Chiesa autonoma risulta evidente dalla natura stessa della comunione delle Chiese ortodosse, che è una comunione di Chiese locali, autonome o autocefale, il patriarcato ecumenico di Costantinopoli è il centro spirituale di essa; è la sede che detiene il primato d'onore ed è sempre stata, nella coscienza delle Chiese ortodosse, la garante della disciplina canonica e della comunione ecclesiale; in tale veste il patriarcato coordina le modalità



attraverso cui avvengono le relazioni interortodosse sempre con il consenso delle altre Chiese .

Nella comunione delle Chiese ortodosse, in cui sono comuni i principi dogmatici, le regole cultuali e la normativa canonica sancita nel primo millennio, alcune sono autocefale, tali sono le Chiese che, come gli antichi patriarcati, hanno raggiunto una piena indipendenza e non ammettono ingerenze di altra Chiesa nei loro affari interni, altre sono autonome, sono le Chiese che ancora non sono ritenute capaci dell'autogoverno, ma o per ragioni storiche o politiche, Chiese di Stati indipendenti, ottengono un autogoverno limitato. L'autonomia fa sì che la Chiesa abbia il diritto di eleggere i propri vescovi, mantenendo un legame, con la Chiesa madre, che comporta, tra l'altro, la conferma all'elezione del loro vescovo primate ed il riconoscimento della comunione ecclesiastica con esso e con la Chiesa di cui è il capo. Da quanto detto deriva che lo status di Chiesa autocefala o di Chiesa autonoma determina che l'appartenenza alla comunione ortodossa avviene o, per le Chiese autocefale, tramite la costituzione del vincolo *communio* tra i sinodi delle Chiese, o, per le Chiese autonome, tramite l'istituzione della comunione con il sinodo della Chiesa madre e, tramite lui, con le altre Chiese autocefale.















## LE CONSEGUENZE ECCLESIOLOGICHE E CANONICHE DELLA NATURA SACRAMENTALE DELLA CHIESA COMUNIONE ECCLESIALE, CONCILIARITÀ E AUTORITÀ

### Introduzione

1. "Perché essi siano una sola cosa. Come tu, Padre, sei in me ed io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola perché il mondo creda che tu mi hai mandato" (Gv 17,21). Rendiamo grazia al Dio Trino che ci ha riuniti - noi, i membri della Commissione Mista per il Dialogo Teologico tra la Chiesa cattolica romana e la Chiesa ortodossa - affinché possiamo rispondere insieme in obbedienza a questa preghiera di Gesù. Siamo consapevoli che il nostro dialogo prende un nuovo avvio in un mondo che nei tempi recenti è profondamente cambiato. Il processo di secolarizzazione e di globalizzazione, come anche le sfide poste da nuovi incontri tra i cristiani ed i credenti di altre religioni, richiedono con rinnovata urgenza ai discepoli di Cristo di dare testimonianza della loro fede, del loro amore e della loro speranza. Possa lo Spirito di Cristo risorto consentire al nostro cuore e alla nostra mente di recare i frutti dell'unità nelle relazioni tra le nostre Chiese, affinché possiamo servire insieme l'unità e la pace di tutta la famiglia umana. Possa lo stesso Spirito condurci alla piena espressione del mistero della comunione ecclesiale, che noi riconosciamo con gratitudine come un dono meraviglioso di Dio al mondo, un mistero la cui bellezza rifulge specialmente nella santità alla quale siamo tutti chiamati.

2. Secondo il "Piano" adottato nel primo incontro di Rodi nel 1980, la Commissione Mista aveva iniziato a trattare il mistero della koinônia ecclesiale alla luce del mistero della Santa Trinità e dell'Eucaristia. Ciò aveva permesso di comprendere più profondamente la comunione ecclesiale, sia a livello della comunità locale radunata attorno al suo vescovo, che a livello delle relazioni tra i vescovi ed tra le Chiese locali sulle quali ciascun [vescovo] presiede in comunione con la Chiesa Una di Dio che si estende attraverso l'universo (cfr. Documento di Monaco, 1982). Nell'intento di chiarire la natura della comunione, la Commissione Mista aveva sottolineato la relazione esistente tra fede, sacramenti - con speciale riguardo ai tre sacramenti dell'iniziazione cristiana - e l'unità della

Chiesa (cfr. Documento di Bari, 1987). Successivamente, studiando il sacramento dell'Ordine nella struttura sacramentale della Chiesa, la Commissione aveva indicato chiaramente il ruolo della successione apo-stolica quale garante della koinônia di tutta la Chiesa, e la sua continuità con gli Apostoli, in ogni tempo ed in ogni luogo (cfr. Documento di Valamo, 1988). Dal 1990 al 2000, il principale argomento discusso dalla Commissione è stato "l'uniati-smo" (Documento di Balamand, 1993; Documento di Baltimora, 2000), argomento che la Commissione Mista considererà ulteriormente in un prossimo futuro. Essa affronta attualmente il tema sollevato nella conclusione del Documento di Valamo, e riflette sulla comunione ecclesiale, la conciliarità e l'autorità.

3. Sulla base di tali affermazioni comuni della nostra fede, dobbiamo trarre ora le conseguenze ecclesio-logiche e canoniche derivanti dalla natura sacramentale della Chiesa. Poiché l'Eucaristia, alla luce del mistero trinitario, costituisce il criterio della vita ecclesiale nella sua interezza, in che modo le strutture istituzionali riflettono visibilmente il mistero di questa koinônia? Poiché la Chiesa Una e Santa è realizzata in ciascuna Chiesa locale che celebra l'Eucaristia e, allo stesso tempo, nella koinônia di tutte le Chiese, in che modo la vita delle Chiese manifesta tale struttura sacramentale?

4. Unità e molteplicità, la relazione tra la Chiesa una e le molte Chiese locali, tale relazione costitutiva della Chiesa pone anch'essa la questione della relazione tra l'autorità, inerente ad ogni istituzione ecclesiale, e la conciliarità, che deriva dal mistero della Chiesa come comunione. Poiché i termini "autorità" e "conciliarità" abbracciano uno spazio molto vasto, inizieremo con il definire il modo secondo il quale noi li comprendiamo [1].

### I. I fondamenti della Conciliarità e dell'Autorità

#### 1. Conciliarità

5. Il termine conciliarità o sinodalità deriva dalla parola "concilio" (synodos in greco, concilium in latino), che denota soprattutto un

raduno di vescovi che esercitano una particolare responsabilità. Tuttavia è anche possibile comprendere il termine in un'accezione più ampia, nel senso di tutti i membri della Chiesa (cfr. il vocabolo russo *sobornost*). Di conseguenza, parleremo dapprima di "conciliarità" nel suo significato secondo il quale ciascun membro del Corpo di Cristo, in virtù del battesimo, ha il suo spazio e la sua propria responsabilità nella *koinônia* (communio in latino) eucaristica. La conciliarità riflette il mistero trinitario ed ha il suo fondamento ultimo in tale mistero. Le tre persone della Santa Trinità sono "enumerate", come afferma San Basilio il Grande (Sullo Spirito Santo, 45), senza che la designazione come "seconda" o "terza" persona, implichi una diminuzione o una subordinazione. Analogamente, esiste anche un ordine tra le Chiese locali, che tuttavia non implica disuguaglianza nella loro natura ecclesiale.

6. L'eucaristia manifesta la *koinônia* trinitaria attualizzata nei fedeli come un'unità organica di molteplici membri, ciascuno dei quali ha un carisma, un servizio o un ministero proprio, i quali sono necessari, nella loro varietà e nella loro diversità, all'edificazione di tutti nell'unico Corpo ecclesiale di Cristo (cfr. 1 Cor 12,4-30). Tutti sono chiamati, sono impegnati e sono resi responsabili - ciascuno in modo diverso, ma tuttavia non meno effettivo - nel comune compimento delle azioni che, per mezzo dello Spirito Santo, rendono presente nella Chiesa il ministero di Cristo, "Via, Verità e Vita" (Gv 14,6). Così è realizzato nel genere umano il mistero della *koinônia* salvifica con la Santa Trinità.

7. L'intera comunità e ciascuna persona che ne fa parte ha la "consapevolezza della Chiesa" (*ekklesiastikè syneidesis*), come essa è definita dalla teologia greca, ovvero il *sensus fidelium* secondo la terminologia latina. In virtù del battesimo e della crisma (o crismazione), ciascun membro della Chiesa esercita una forma di autorità nel Corpo di Cristo. In questo senso, tutti i fedeli (e non soltanto i vescovi) sono responsabili per la fede professata all'atto del loro battesimo. Secondo l'insegnamento che dispensiamo in comune, l'insieme del popolo di Dio, avendo ricevuto "l'unzione dal Santo" (1 Gv 2, 20.27), in comunione con i loro pastori, non può errare in materia di fede (cfr. Gv 16,13).

8. Nel proclamare la fede della Chiesa e nel chiarire le norme del comportamento cristiano, i vescovi, per istituzione divina, hanno un compito specifico. "Quali successori degli Apostoli, i vescovi sono responsabili della comunione nella fede apostolica e della fedeltà alle esigenze di una vita conforme al Vangelo" (Documento di Valamo, n. 40).

9. I Concili costituiscono il principale modo di esercizio della comunione tra i vescovi (cfr. Documento di Valamo, n. 52). In effetti, "l'attaccamento alla comunione apostolica vincola tutti i vescovi tra loro collegando l'*épiskopè* delle Chiese locali al Collegio degli Apostoli. Anch'essi formano un collegio radicato dallo Spirito Santo nella "una volta per tutte" del gruppo apostolico, testimone della fede in modo unico. Ciò significa che non soltanto essi dovrebbero essere uniti tra loro nella fede, la carità, la missione, la riconciliazione, ma che essi hanno in comune la stessa responsabilità e lo stesso servizio alla Chiesa" (Documento di Monaco, III, 4).

10. Tale dimensione conciliare della vita della Chiesa appartiene alla sua natura più profonda. Ciò equivale a dire che essa è fondata sulla volontà di Cristo per i suoi seguaci (cfr. Mt 18, 15-20), sebbene le sue realizzazioni canoniche siano necessariamente determinate anche dalla storia e dal contesto sociale, politico e culturale. Definita in questo modo, la dimensione conciliare della Chiesa deve essere presente nei tre livelli della comunione ecclesiale, locale, regionale e universale: a livello locale della diocesi affidata al vescovo; a livello regionale di un insieme di Chiese locali con i loro vescovi che "riconoscono colui che è il primo tra loro" (Canone degli Apostoli, 34); ed a livello universale, coloro che sono i primi (protoi) nelle varie regioni, insieme con tutti i vescovi, collaborano per ciò che riguarda la totalità della Chiesa. Inoltre a questo livello, i protoi debbono riconoscere chi è il primo tra di loro.

11. La Chiesa esiste in molti luoghi diversi, ciò che manifesta la sua cattolicità. Essendo "cattolica", essa è un organismo vivente, il Corpo di Cristo. Ciascuna Chiesa locale, se essa è in comunione con le altre Chiese locali, è una manifestazione della Chiesa di Dio, una e indivisibile. Essere "cattolica" significa pertanto essere in comunione con l'unica Chiesa di tutti i tempi e in ogni luogo. Per questo motivo, rompere la comunione eucaristica significa ferire una delle caratteristiche essenziali della Chiesa, la sua cattolicità.

## 2. Autorità

12. Quando parliamo di autorità, ci riferiamo all'*exousia*, così come il Nuovo Testamento la descrive. L'autorità della Chiesa deriva dal suo Capo e Signore, Gesù Cristo. Avendo ricevuto la sua autorità da Dio Padre, Cristo, dopo la sua Resurrezione, l'ha condivisa, per mezzo dello Spirito Santo, con gli Apostoli (cfr. Gv 20,22). Attraverso di loro, essa è stata trasmessa ai vescovi, ai loro successori e, attraverso di loro a tutta la Chiesa. Nostro Signore Gesù Cristo ha

esercitato questa autorità in vari modi attraverso i quali, e fino al suo compimento escatologico (cfr. 1 Cor 15,24-28), il Regno di Dio si manifesta al mondo: ammaestrando (cfr. Mt 5,2, Lc 5,3); compiendo miracoli (cfr. Mc 1,30-34; Mt 14, 35-36); scacciando gli spiriti impuri (cfr. Mc 1,27; Lc 4,35-36); rimettendo i peccati (cfr. Mc 2,10; Lc 5,24); e guidando i suoi discepoli sulla via della salvezza (cfr. Mt 16,24) In conformità al mandato ricevuto da Cristo (cfr. Mt 28, 18-20), l'esercizio dell'autorità propria agli apostoli e successivamente ai vescovi, comprende la proclamazione e l'insegnamento del Vangelo, la santificazione attraverso i sacramenti, in particolare l'Eucaristia, e la guida pastorale di coloro che credono (cfr. Lc 10,16).

13. L'autorità nella Chiesa appartiene a Gesù Cristo stesso, l'unico Capo della Chiesa (cfr. Ef 1,22; 5,23). Per mezzo del suo Spirito Santo, la Chiesa, in quanto suo Corpo, partecipa alla sua autorità (cfr. Gv 20, 22-23). Scopo dell'autorità nella Chiesa è radunare tutta l'umanità in Gesù Cristo (cfr. Ef 1,10; Gv 11,52). L'autorità, connessa alla grazia ricevuta nell'ordinazione, non è possesso privato di coloro che la ricevono né è un qualcosa che la comunità dà in delega; al contrario, è un dono dello Spirito Santo destinato al servizio (diakonia) della comunità e mai esercitato al di fuori di essa. Il suo esercizio comporta la partecipazione di tutta la comunità, essendo il vescovo nella Chiesa e la Chiesa nel vescovo (cfr. S. Cipriano, Ep. 66,8).

14. L'esercizio dell'autorità compiuto nella Chiesa, in nome di Cristo e per mezzo della potenza dello Spirito Santo, deve essere - in ogni sua forma ed a tutti i livelli - un servizio (diakonia) d'amore, al pari di quello che fu di Cristo (cfr. Mc 10,45; Gv 13, 1-16). L'autorità di cui parliamo, in quanto esprime l'autorità divina, può sussistere nella Chiesa soltanto nell'amore tra colui che la esercita e coloro che sono soggetti ad essa. Pertanto, si tratta di un'autorità senza dominazione, senza coercizione sia essa fisica o morale. In quanto partecipazione all'effusione del Signore crocifisso e esaltato, al quale è stata data ogni autorità in cielo e sulla terra (cfr. Mt 28,18), essa può e deve esigere obbedienza. Allo stesso tempo, a causa dell'Incarnazione e della Croce, essa è radicalmente diversa da quella esercitata dai Capi delle nazioni, e dai Grandi di questo mondo (cfr. Lc 22, 25-27). Sebbene sia fuori dubbio che l'autorità è affidata a persone, le quali - a causa della debolezza e del peccato -, sono spesso tentate di abusarne, non di meno, per sua natura stessa l'identificazione evangelica dell'autorità con il servizio costituisce una norma fondamentale per la Chiesa. Per i cristiani, governare equivale a servire. Ne consegue che

l'esercizio e l'efficacia spirituale dell'autorità ecclesiale sono assicurati attraverso il libero consenso e la collaborazione volontaria. Ad un livello personale, ciò si traduce nell'obbedienza all'autorità della Chiesa per seguire Cristo, il quale è stato amorevolmente ubbidiente al Padre fino alla morte e alla morte di croce (cfr. Fil 2,8).

15. L'autorità nella Chiesa si fonda sulla Parola di Dio, che è presente e viva nella comunità dei discepoli. La Scrittura è la Parola di Dio rivelata, così come la Chiesa - per mezzo dello Spirito Santo presente ed attivo in essa - l'ha percepita nella Tradizione vivente ricevuta dagli Apostoli. Il fulcro di questa Tradizione è l'Eucaristia (cfr. 1 Cor 10, 16-17; 11, 23-26). L'autorità della Scrittura deriva dal fatto che è la Parola di Dio che, letta nella Chiesa e dalla Chiesa, trasmette il Vangelo di salvezza. Attraverso la Scrittura, Cristo si rivolge alla comunità radunata e al cuore di ciascuno credente. La Chiesa, attraverso lo Spirito Santo presente in lei, interpreta autenticamente la Scrittura, rispondendo ai bisogni dei tempi e dei luoghi. La consuetudine costante nei Concili di intronizzare i Vangeli al centro dell'assemblea, attesta la presenza di Cristo nella sua Parola, la quale costituisce il necessario punto di riferimento per tutti i loro dibattiti e decisioni, ed afferma nel contempo l'autorità esercitata dalla Chiesa nell'interpretare tale Parola di Dio.

16. Nella sua divina Economia, Dio vuole che la sua Chiesa abbia una struttura orientata alla salvezza. A tale essenziale struttura appartengono la fede professata ed i sacramenti celebrati nella successione apostolica. L'autorità nella comunione ecclesiale è legata a questa struttura essenziale: il suo esercizio è regolato dai canoni e dagli statuti della Chiesa. Alcune di queste regole possono essere differentemente applicate, secondo i bisogni della comunione ecclesiale, in tempi e luoghi diversi, a patto però che la struttura essenziale della Chiesa sia sempre rispettata. Pertanto, come la comunione nei sacramenti presuppone la comunione nella stessa fede (cfr. Documento di Bari, nn. 29-33), allo stesso modo, perché vi sia la piena comunione ecclesiale, deve esserci, tra le nostre Chiese, il reciproco riconoscimento delle legislazioni canoniche nelle loro legittime diversità.

## II. La triplice attualizzazione della Conciliarità e dell'Autorità

17. Avendo evidenziato i fondamenti sui quali poggia la conciliarità e l'autorità nella Chiesa, e dopo aver rilevato la complessità del contenuto di tali termini, dobbiamo ora rispondere alle seguenti domande: in che modo gli ele-

menti istituzionali della Chiesa esprimono visibilmente e sono a servizio del mistero della koinonia? In che modo le strutture canoniche della Chiesa esprimono la loro vita sacramentale? Per rispondere abbiamo distinto tre livelli delle istituzioni ecclesiali: il livello della Chiesa locale attorno al suo vescovo; il livello di una regione che comprende un certo numero di Chiese locali limitrofe; ed il livello dell'intera terra abitata (oikoumene), che abbraccia tutte le Chiese locali.

### 1. Il livello locale

18. La Chiesa di Dio esiste laddove vi è una comunità radunata dall'Eucaristia, presieduta, direttamente o attraverso i suoi presbiteri, da un vescovo legittimamente ordinato nella successione apostolica, il quale insegna la fede ricevuta dagli Apostoli, in comunione con gli altri vescovi e con le loro Chiese. Il frutto di questa Eucaristia e di questo ministero consiste nel radunare in una autentica comunione di fede, di preghiera, di missione, di amore fraterno e di reciproco aiuto, tutti coloro che hanno ricevuto lo Spirito di Cristo nel battesimo. Tale comunione è il quadro entro il quale è esercitata tutta l'autorità ecclesiale. La comunione è il criterio di tale esercizio.

19. Ciascuna Chiesa locale ha per missione di essere, per grazia di Dio, un luogo dove Dio è servito ed onorato, dove è annunciato il Vangelo, sono celebrati i sacramenti, un luogo dove il fedele si adopera a alleviare le miserie del mondo, e dove ogni credente può trovare la salvezza. Essa è la luce del mondo (cfr. Mt 5,14-16), il lievito (cfr. Mt 13,33), la comunità sacerdotale di Dio (cfr. 1 Pt 2, 5.9). Le norme canoniche che la governano hanno lo scopo di garantire tale missione.

20. In virtù dello stesso Battesimo, che fa di loro le membra di Cristo, ciascuna persona battezzata è chiamata, secondo i doni dell'unico Spirito Santo, al servizio nella comunità (cfr. 1 Cor 12, 4-27). Pertanto, attraverso la comunione, che pone tutti i membri a servizio gli uni degli altri, la Chiesa locale appare già "sinodale" o "conciliare" nella sua struttura. Questa "sinodalità" non risulta soltanto nella relazione di solidarietà, nell'assistenza reciproca e nella complementarità, che i vari ministri ordinati hanno tra di loro. Senza dubbio il presbiterio è il consiglio del vescovo (cfr. Sant'Ignazio d'Antiochia, Ai Tralliani, 3), ed il diacono è la sua "mano destra" (Didascalia Apostolorum, 2,28,6), in modo che, secondo la raccomandazione di Sant'Ignazio d'Antiochia, ogni cosa si faccia di concerto (cfr. Ef 6). La sinodalità, tuttavia, come lo esige la comunione ecclesiale, riguarda anche tutti i membri della comunità nell'obbedienza al vescovo,

il quale è il protos ed il capo (kephale) della Chiesa locale. Conformemente alle tradizioni orientale e occidentale, la partecipazione attiva del laicato, uomini e donne, degli appartenenti a comunità monastiche e delle persone consacrate, si attua nella diocesi e nella parrocchia attraverso svariate forme di servizio e di missione.

21. I carismi dei membri della comunità hanno origine nell'unico Spirito Santo, e sono orientati al bene di tutti. Questo fatto mette in luce sia le esigenze che i limiti dell'autorità di ciascuno nella Chiesa. Non dovrebbero esistere né passività né sostituzione di funzioni, né negligenza né sopraffazione dell'uno sull'altro. Tutti i carismi ed i ministeri della Chiesa convergono nell'unità sotto il ministero del vescovo, il quale serve la comunione della Chiesa locale. Tutti sono chiamati dallo Spirito Santo a rinnovarsi nei sacramenti ed a rispondere in una costante conversione (metanoia), di modo che sia garantita la loro comunione nella verità e nella carità.

### 2. Il livello regionale

22. Poiché la Chiesa rivela la sua cattolicità nella synaxis della Chiesa locale, tale cattolicità deve effettivamente manifestarsi in comunione con le altre Chiese che professano la stessa fede apostolica e condividono la stessa struttura ecclesiale fondamentale, a cominciare da quelle che sono vicine tra loro in virtù della loro comune responsabilità per la missione nella regione di cui fanno parte (cfr. Documento di Monaco, III, 3 e Documento di Valamo, 52 e 53). La comunione tra le Chiese è espressa nell'ordinazione dei vescovi. Tale ordinazione è conferita secondo l'ordine canonico da tre o più vescovi, e almeno da due (cfr. Concilio di Nicea, canone 4), i quali agiscono in nome del corpo episcopale e del popolo di Dio, avendo essi stessi ricevuto il loro ministero dallo Spirito Santo per il tramite dell'imposizione delle mani nella successione apostolica. Quando ciò è compiuto in conformità ai canoni, è garantita la comunione tra le Chiese nella retta fede, nei sacramenti e nella vita ecclesiale, così come è garantita la comunione vivente con le generazioni precedenti.

23. Una tale comunione effettiva tra Chiese locali, ciascuna delle quali è la Chiesa cattolica in un determinato luogo, è stata espressa da alcune pratiche: la partecipazione dei vescovi delle sedi limitrofe all'ordinazione di un vescovo per la Chiesa locale; l'invito rivolto ad un determinato vescovo di un'altra Chiesa a celebrare nella synaxis della Chiesa locale; l'accoglienza estesa a fedeli di tali Chiese a condividere la mensa eucaristica; lo scambio di lettere in occasione di un'ordinazione; nonché l'offerta di assistenza materiale.

24. Un canone accettato in Oriente ed in Occidente, esprime la relazione tra le Chiese locali in una determinata regione: "I vescovi di ciascuna nazione (ethnos) debbono riconoscere colui che è il primo (protos) tra di loro, e considerarlo il loro capo (ke-phale), e non fare nulla di importante senza il suo consenso (gnome); ciascun vescovo può soltanto fare ciò che riguarda la sua diocesi (paroikia) ed i territori che dipendono da essa. Ma il primo (protos) non può fare nulla senza il consenso di tutti. Poiché in questo modo la concordia (homonoia) prevarrà, e Dio sarà lodato per mezzo del Signore nello Spirito Santo (Canone Apostolico 34).

25. Tale norma, che riaffiora in svariate forme nella tradizione canonica, si applica a tutte le relazioni tra i vescovi di una regione, sia quelli di una provincia, che i vescovi di una metropoli, o di un patriarcato. La sua pratica applicazione può rilevarsi nei sinodi o concili di una provincia, regione o patriarcato. Il fatto che un sinodo regionale sia sempre composto essenzialmente di vescovi, anche quando esso comprende altri membri della Chiesa, rivela la natura dell'autorità sinodale. Soltanto i vescovi hanno voce deliberativa. L'autorità di un sinodo si basa sulla natura del ministero episcopale stesso, e manifesta la natura collegiale dell'episcopato a servizio della comunione delle Chiese.

26. Un sinodo (o concilio) implica in sé la partecipazione di tutti i vescovi di una regione. Esso è governato dal principio del consenso e della concordia (homonoia), che è espressa dalla concelebrazione eucaristica, così come si evince dalla dossologia finale del citato Canone Apostolico 34. Resta comunque il fatto che ciascun vescovo, nell'esercizio della cura pastorale, è giudice e responsabile davanti a Dio per le questioni che riguardano la sua propria diocesi (cfr. San Cipriano, Ep. 55,21); pertanto egli è il custode della cattolicità della sua Chiesa locale, e deve sempre attentamente adoperarsi a promuovere la comunione cattolica con le altre Chiese.

27. Ne deriva che un sinodo o un concilio regionale non ha autorità alcuna su altre regioni ecclesiastiche. Non di meno lo scambio di informazioni e le consultazioni tra rappresentanti di diversi sinodi sono una manifestazione della cattolicità, come anche di quella fraterna e reciproca assistenza e carità che debbono costituire la regola tra tutte le Chiese locali a maggiore vantaggio di tutte. Ogni vescovo è responsabile dell'intera Chiesa assieme a tutti i suoi colleghi nella stessa ed unica missione apostolica.

28. In questo modo alcune province ecclesiastiche sono pervenute a rafforzare i loro legami di responsabilità comune. Ciò costituisce uno dei fattori che, nella storia delle nostre

Chiese, hanno condotto alla costituzione dei patriarcati. I sinodi patriarcali sono governati dagli stessi principi ecclesologici e dalle stesse norme canoniche dei sinodi provinciali.

29. Nei secoli successivi, sia in Oriente che in Occidente, si sono sviluppate alcune nuove configurazioni della comunione tra Chiese locali. Nuovi Patriarcati e Chiese autocefale sono stati istituiti nell'Oriente cristiano, e recentemente, nella Chiesa latina, è emerso un tipo particolare di raggruppamento dei vescovi, le Conferenze Episcopali. Queste ultime, da un punto di vista ecclesologico, non sono mere suddivisioni amministrative: esse esprimono lo spirito di comunione nella Chiesa, rispettando allo stesso tempo la diversità delle culture umane.

30. In effetti, indipendentemente dal profilo e dalle regole canoniche della sinodalità regionale, quest'ultima dimostra che la Chiesa di Dio non è una comunione di persone o di Chiese locali estirpate dalle loro radici umane. In quanto comunità di salvezza e poiché questa salvezza è "la restaurazione della creazione" (cfr. Sant'Ireneo, Adv. Haer. 1,36, I), essa ingloba la persona umana in ogni cosa che la lega all'umana realtà così come essa è stata creata da Dio. La Chiesa non è una congerie di individui; è fatta di comunità con culture, storie e strutture sociali diverse tra loro.

31. Nelle Chiese locali raggruppate tra loro a livello regionale, la cattolicità appare sotto la sua vera luce. Essa è espressione della presenza della salvezza non in un universo indifferenziato, ma in un'umanità che Dio ha creato e che egli viene a salvare. Nel mistero della salvezza, la natura umana è assunta nella sua pienezza e, allo stesso tempo, è guarita da ciò che il peccato ha introdotto in essa con l'autosufficienza, l'orgoglio, l'incapacità di aver fiducia negli altri, l'aggressività, la gelosia, l'invidia, la falsità e l'odio. La koinônia ecclesiale è il dono per mezzo del quale tutta l'umanità è radunata insieme, nello Spirito del Signore risorto. Questa unità, creata dallo Spirito, lungi dallo scadere nell'uniformità, esige e dunque preserva - ed in una certa maniera, accresce - la diversità e la particolarità.

### 3. Il livello universale

32. Ciascuna Chiesa locale non è soltanto in comunione con le Chiese vicine, ma anche con la totalità delle Chiese locali, con quelle attualmente presenti nel mondo, quelle che esistevano sin dall'inizio, quelle che esisteranno in futuro, e con la Chiesa già nella gloria. In conformità con la volontà di Cristo, la Chiesa è una e indivisibile, è la stessa, sempre ed in ogni luogo. Cattolici ed ortodossi confessano entrambi, nel Credo di Nicea-Costantinopoli, che la Chiesa è una e cattolica. La sua cattolicità abbraccia non soltanto la diversità delle comunità umane, ma anche la loro fondamentale unità.

33. Di conseguenza, è chiaro che una sola ed unica fede deve essere confessata e vis-suta in tutte le Chiese locali, ovunque deve essere celebrata la stessa ed unica Eucaris-tia, ed un solo ed unico ministero apostolico deve essere all'opera in tutte le co-munità. Una Chiesa locale non può modificare il Credo, formulato dai Concili ecumenici, sebbene essa debba sempre "dare risposte adeguate a nuovi problemi, rispo-ste basate sulle Scritture, in accordo e continuità essenziale con le precedenti espres-sioni dei dogmi" (Documento di Bari, n. 29). Allo stesso modo, una Chiesa locale non può modificare, con una decisione unilaterale, un punto fondamentale che ri-guardi la forma del ministero, né essa può celebrare l'Eucaristia in volontario iso-lamento dalle altre Chiese locali senza nuocere alla comunione eccle-siale. Tutte que-ste cose riguardano il vincolo stesso di comunione e dunque l'essere stesso della Chiesa.

34. Proprio in ragione di tale comunione, tutte le Chiese, per mezzo dei canoni, re-golano tutto ciò che riguarda l'Eucaristia ed i sacramenti, il ministero e l'ordinazio-ne, la trasmissione (paradosis) e l'insegnamento (didaskalia) della fede. Si compren-de chiaramente il motivo per il quale sono necessarie in questo campo delle regole canoniche e delle norme disciplinari.

35. Nell'evolversi della storia, quando sono sorti seri problemi circa la comunione universale e la concordia tra le Chiese - a riguardo dell'autentica interpretazione della fede, o ai mini-steri e alla loro relazione all'intera Chiesa, o alla disciplina co-mune che la fedeltà al Vangelo esige - si è fatto ricorso ai Concili ecumenici. Tali Concili erano ecumenici non soltanto per il fatto che essi radunavano insieme i ve-scovi di tutte le regioni ed in particolare quelli delle cinque mag-giori sedi secondo l'antico ordine (taxis): Roma, Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalem-me. Essi erano ecumenici anche per-ché le loro solenni decisioni dottrinali e le loro comuni formulazioni di fede, specialmente su argomenti cruciali, erano vincolanti per tutte le Chiese e per tutti i fedeli, per tutti i tempi e tutti i luoghi. Tale è il moti-vo per il quale le decisioni dei Concili ecumenici restano normative.

36. La storia dei Concili ecumenici eviden-zia quelle che debbono essere considerate le loro caratteristiche speciali. Tale questione deve esse-re ulteriormente studiata nel nostro futuro dia-logo, tenendo in considerazione l'evoluzione di strutture ecclesiali verificate nei secoli più recenti sia in Oriente che in Occidente.

37. L'ecumenicità delle decisioni di un Concilio è riconosciuta attraverso un proces-so di ricezione di durata lunga o breve, per il cui tramite il popolo di Dio nel suo in-sieme - attra-

verso la riflessione, il discernimento, il dibattito e la preghiera - rico-nosce in tali decisioni l'uni-ca fede apostolica delle Chiese locali, che è stata sempre la stessa e di cui i vescovi sono i maestri (didaskaloì) ed i custodi. Tale processo di rice-zione è diversamente interpretato in Oriente ed in Occidente, secondo le loro rispet-tive tradizio-ni canoniche.

38. Pertanto la conciliarità o sinodalità implica molto di più dei vescovi radunati in assemblea. Essa coinvolge anche le loro Chiese. I primi sono i depositari della fede e danno voce alla fede delle seconde. Le decisioni dei vescovi devono essere ricevute nella vita delle Chiese, specialmente nella loro vita liturgica. Ciascun concilio ecu-menico accettato come tale, nel significato proprio ed pieno del termine, è, di conse-guenza, una manifestazione della comu-nione di tutta la Chiesa ed un servizio reso ad essa.

39. Contrariamente ai sinodi diocesani e regionali, un concilio ecumenico non è una "isti-tuzione" la cui frequenza può essere regolata da canoni; piuttosto esso è un "e-vento", un kairos, ispirato dallo Spirito Santo, che guida la Chiesa affinché essa ge-neri al suo interno le istituzioni di cui ha bisogno e che corrispondono alla sua na-tura. Tale armonia tra la Chiesa ed i concili è così profonda da far sì che entrambe le Chiese - anche dopo la rottura tra Oriente ed Occidente, che rendeva impossibile la convocazione di concili ecumenici nel senso stretto del termine - hanno continuato a tenere dei concili ogni volta che insorgevano serie crisi. Tali concili radunava-no i vescovi di Chiese locali in comunione con la Sede di Roma o, rispettivamente, e seb-bene compresi in modo diverso, con la Sede di Costantinopoli. Nella Chiesa cattolica romana, alcuni di tali concili tenuti in Occidente erano considerati ecumenici. Que-sta situazione, che ha costretto le due parti della cristianità a convocare concili pro-pri a ciascuna di esse, ha favorito i dis-sensi che hanno contribuito al reciproco e-straniamento. Debbono essere ricercati i mezzi che per-metteranno di ristabilire il consenso ecumenico.

40. Durante il primo millennio, la comu-nione universale delle Chiese, nel normale svol-gersi degli eventi, fu mantenuta attraverso le relazioni fraterne tra i vescovi. Tali relazioni dei vescovi tra di loro, tra i vescovi ed i loro rispet-tivi protoi, e anche tra gli stessi protoi nell'ordine (taxis) canonico testimoniato dalla Chiesa antica, ha nutrito e consolidato la comunione ecclesiale. La storia registra consultazioni, lette-re ed appelli alla principali sedi, specialmente la sede di Roma, che esprimono pale-samente la solidarietà creata dalla koinonia. Disposizioni canoniche quali l'inseri-mento nei dittici dei nomi dei vesco-

vi delle sedi principali, e la comunicazione della professione di fede agli altri patriarchi in occasione di elezioni, erano espressioni concrete di koinonia.

41. Entrambe le parti concordano sul fatto che tale taxis canonica era riconosciuta da tutti all'epoca della Chiesa indivisa. Inoltre, concordano sul fatto che Roma, in quanto Chiesa che "presiede nella carità", secondo l'espressione di Sant'Ignazio d'Antiochia (Ai Romani, Prologo), occupava il primo posto nella taxis, e che il vescovo di Roma è pertanto il protos tra i patriarchi. Tuttavia essi non sono d'accordo sull'interpretazione delle testimonianze storiche di quest'epoca per ciò che riguarda le prerogative del vescovo di Roma in quanto protos, questione compresa in modi diversi già nel primo millennio.

42. La conciliarità a livello universale, esercitata nei concili ecumenici, implica un ruolo attivo del vescovo di Roma, quale protos tra i vescovi delle sedi maggiori, nel consenso dell'assemblea dei vescovi. Sebbene il vescovo di Roma non abbia convocato i concili ecumenici dei primi secoli, e non li abbia mai presieduti, egli fu non di meno strettamente coinvolto nel processo decisionale di tali concili.

43. Primato e conciliarità sono reciprocamente interdipendenti. Per tale motivo il primato ai diversi livelli della vita della Chiesa, locale, regionale e universale, deve essere sempre considerato nel contesto della conciliarità e, analogamente, la conciliarità nel contesto del primato.

Per quanto riguarda il primato ai diversi livelli, desideriamo affermare i seguenti punti:

1. Il primato, a tutti i livelli, è una pratica fermamente fondata nella tradizione canonica della Chiesa.

2. Mentre il fatto del primato a livello universale è accettato dall'Oriente e dall'Occidente, esistono delle differenze nel comprendere sia il modo secondo il quale esso dovrebbe essere esercitato, sia i suoi fondamenti scritturali e teologici.

44. Nella storia dell'Oriente e dell'Occidente, almeno fino al IX secolo, e sempre nel contesto della conciliarità, era riconosciuta una serie di prerogative, secondo le condizioni dei tempi, per il protos o kephale, in ciascuno dei livelli ecclesiastici stabiliti: localmente, per il vescovo in quanto protos della sua diocesi rispetto ai suoi presbiteri e ai suoi fedeli; a livello regionale, per i protos di ciascuna metropoli rispetto ai vescovi della sua provincia, e per il protos di ciascuno dei cinque patriarcati rispetto ai metropolitani di ciascuna circoscrizione; e universalmente, per il vescovo di Roma come protos tra i patriarchi. Tale distinzione di livelli non diminuisce né l'eguaglianza sacramentale di ogni vescovo né la cattolicità di ciascuna Chiesa locale.

## Conclusione

45. Resta da studiare in modo più approfondito la questione del ruolo del vescovo di Roma nella comunione di tutte le Chiese. Quale è la funzione specifica del vescovo della "prima sede" in un'ecclesiologia di koinonia, in vista di quanto abbiamo affermato nel presente testo circa la conciliarità e l'autorità? In che modo l'insediamento sul primato universale dei Concili Vaticano I e Vaticano II può essere compreso e vissuto alla luce della pratica ecclesiale del primo millennio? Si tratta di interrogativi cruciali per il nostro dialogo e per le nostre speranze di ristabilire la piena comunione tra di noi.

46. Noi membri della Commissione Internazionale per il Dialogo Teologico tra la Chiesa cattolica romana e la Chiesa ortodossa, siamo convinti che la dichiarazione di cui sopra sulla comunione ecclesiale, la conciliarità e l'autorità rappresenta un positivo e significativo progresso nel nostro dialogo, e che essa fornisce una solida base per la discussione futura sulla questione del primato nella Chiesa ad un livello universale. Siamo consapevoli delle molte questioni difficili che restano da chiarire, ma è nostra speranza che, sostenuti dalla preghiera di Gesù: "che tutti siano uno ...perché il mondo creda" (Gv 17,21), ed in obbedienza allo Spirito Santo, ci sarà possibile avanzare sulla base dell'accordo già raggiunto. Riaffermando e confessando: "un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo" (Ef 4,5), rendiamo gloria a Dio Trinità, Padre, Figlio e Spirito Santo, che ci ha riuniti insieme.

\*\*\*\*\*

[1] Dei partecipanti ortodossi considerano importante sottolineare che l'uso dei termini "Chiesa", "Chiesa universale", "Chiesa indivisa", e "Corpo di Cristo", nel presente documento e negli altri documenti elaborati dalla Commissione Mista, non sminuiscono in alcun modo la comprensione che la Chiesa ortodossa ha di se stessa quale Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica, di cui parla il Credo di Nicea. Dal punto di vista cattolico, la stessa consapevolezza di sé implica che: la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica sussiste nella Chiesa cattolica (Lumen gentium, 8); ciò non esclude il riconoscimento che elementi della vera Chiesa siano presenti al di fuori della comunione cattolica.

Ravenna, 13 ottobre 2007

(Il documento è emanazione di una Commissione e non deve intendersi come una dichiarazione magisteriale).



# Lettera del Santo Padre Benedetto XVI per il sedicesimo centenario della morte di San Giovanni Crisostomo

(www.zenit.org)

**V**enerati Fratelli nell'episcopato e nel sacerdozio, carissimi fratelli e sorelle in Cristo!

## 1. Introduzione

Ricorre quest'anno il sedicesimo centenario della morte di san Giovanni Crisostomo, grande Padre della Chiesa a cui guardano con venerazione i cristiani di tutti i tempi. Nella Chiesa antica san Giovanni Crisostomo si distingue per aver promosso quel "fruttuoso incontro fra il messaggio cristiano e la cultura ellenica" che "ha avuto un impatto duraturo sulle Chiese dell'Oriente e dell'Occidente"<sup>1</sup>. Sia la vita che il magistero dottrinale del santo Vescovo e Dottore risuonano in tutti i secoli e ancora oggi suscitano l'ammirazione universale. I Pontefici Romani hanno sempre riconosciuto in lui una viva fonte di sapienza per la Chiesa e la loro attenzione per il suo magistero si è ulteriormente acuita nel corso dell'ultimo secolo. Cent'anni fa san Pio X ha commemorato il quindicesimo centenario della morte di san Giovanni invitando la Chiesa ad imitare le sue virtù<sup>2</sup>. Papa Pio XII ha messo in evidenza il grande valore del contributo che san Giovanni ha apportato alla storia dell'interpretazione delle Sacre Scritture con la teoria della "condiscendenza", ovvero della "synkatábasis".

Attraverso di essa il Crisostomo ha riconosciuto che "le parole di Dio, espresse con lingua umana, si sono fatte somiglianti all'umano linguaggio"<sup>3</sup>. Il Concilio Vaticano II ha incorporato quest'osservazione nella Costituzione dogmatica Dei Verbum sulla Divina Rivelazione<sup>4</sup>. Il Beato Giovanni XXIII ha sottolineato la profonda comprensione che il Crisostomo ha dell'intimo legame tra la liturgia eucaristica e la sollecitudine per la Chiesa universale<sup>5</sup>. Il Servo di Dio Paolo VI ha rilevato il modo in cui egli "trattò, con tanta elevatezza di linguaggio e con tanto acume di pietà, del Mistero Eucaristico"<sup>6</sup>. Voglio ricordare il gesto solenne con cui il mio amatissimo Predecessore, il Servo di Dio Giovanni Paolo II, nel novembre 2004 consegnò importanti reliquie dei santi Giovanni Crisostomo e Gregorio Nazianzeno al Patriarcato ecumenico di Costantinopoli. Il Pontefice notò come quel gesto fosse veramente per la Chiesa Cattolica e le Chiese Ortodosse "un'occasione benedetta per purificare le nostre memorie ferite, per rinsaldare il nostro cammino di riconciliazione"<sup>7</sup>. Io stesso, durante il viaggio

apostolico in Turchia, proprio nella Cattedrale del Patriarcato di Costantinopoli, ho avuto occasione di ricordare "gli insigni santi e pastori che hanno vigilato sulla Sede di Costantinopoli, fra i quali san Gregorio di Nazianzo e san Giovanni Crisostomo, che anche l'Occidente venera come Dottori della Chiesa... In verità, essi sono degni intercessori per noi davanti al Signore"<sup>8</sup>. Sono lieto pertanto che la circostanza del XVI centenario della morte di san Giovanni mi offra l'opportunità di rievocare la sua luminosa figura e di proporla alla Chiesa universale per la comune edificazione.

## 2. La vita e il ministero di san Giovanni

San Giovanni Crisostomo nacque ad Antiochia di Siria a metà del quarto secolo. Fu istruito nelle arti liberali secondo la prassi tradizionale dei suoi tempi e si rivelò particolarmente dotato nell'arte del discorso pubblico. Durante i suoi studi, mentre era ancora giovane, chiese il battesimo ed accolse l'invito del suo Vescovo, Melezio, a prestare il servizio di lettore nella Chiesa locale<sup>9</sup>. In quel periodo i fedeli erano turbati dalla difficoltà di trovare un modo adeguato per esprimere la divinità di Cristo. Giovanni si era allineato con quei fedeli ortodossi che, in sintonia col Concilio ecumenico di Nicea, confessavano la piena divinità di Cristo, benché così facendo sia egli stesso che gli altri fedeli non incontrassero ad Antiochia il favore del governo imperiale<sup>10</sup>. Dopo il suo battesimo Giovanni abbracciò la vita ascetica. Per influenza del suo maestro Diodoro di Tarso, decise di restare celibe per tutta la vita e si dedicò alla preghiera, al digiuno rigoroso ed allo studio della Sacra Scrittura<sup>11</sup>. Allontanatosi da Antiochia, per sei anni condusse vita ascetica nel deserto della Siria ed iniziò a scrivere trattati sulla vita spirituale<sup>12</sup>. In seguito, ritornò ad Antiochia dove, ancora una volta, servì la Chiesa come lettore e, più tardi, per cinque anni, come diacono. Nel 386, chiamato al presbiterato da Flaviano, Vescovo di Antiochia, aggiunse anche il ministero della predicazione della Parola di Dio a quello della preghiera e dell'attività letteraria<sup>13</sup>.

Durante i dodici anni di ministero presbiterale nella Chiesa antiochena, Giovanni si distinse molto per la sua capacità di interpretare le Sacre Scritture in un modo comprensibile per i fedeli. Nella sua predicazione egli si adoperava con fervore per rafforzare l'unità della Chiesa rinvigorendo nei suoi

ascoltatori l'identità cristiana, in un momento storico in cui essa era mi-nacciata sia dall'interno che dall'esterno. A ragione, egli intuiva che l'unità tra i cristiani dipende soprattutto da una vera comprensione del mistero centrale della fede della Chiesa, quello della Santissima Trinità e dell'Incarnazione del Verbo Divino. Ben conscio, tuttavia, della difficoltà di questi misteri, Giovanni poneva grande impegno nel rendere l'insegnamento della Chiesa accessibile alle persone semplici della sua assemblea, sia ad Antiochia che, più tardi, a Costantinopoli<sup>14</sup>. E non mancava di rivolgersi anche ai dissenzienti, preferendo usare verso di essi la pazienza piuttosto che l'aggressività, poiché credeva che per vincere un errore teologico "nulla è più efficace della moderazione e della gentilezza"<sup>15</sup>.

La fede robusta di Giovanni e la sua abilità nel predicare gli diedero la possibilità di pacificare gli Antiocheni quando, agli inizi del suo presbiterato, l'Imperatore aumentò la pressione fiscale sulla città provocando un tumulto durante il quale alcuni monumenti pubblici furono distrutti. Dopo il tumulto la gente, temendo la collera dell'Imperatore, si era radunata in chiesa, desiderosa di ascoltare da Giovanni parole di speranza cristiana e di consolazione: "Se non saremo noi a consolarvi, dove mai potrete trovare consolazione?", egli disse loro<sup>16</sup>. Nelle sue prediche lungo la quaresima di quell'anno, Giovanni passò in rassegna gli eventi connessi con l'insurrezione e ricordò ai suoi uditori gli atteggiamenti che devono caratterizzare l'impegno civico dei cristiani<sup>17</sup>, in particolare il rifiuto di mezzi violenti nella promozione di cambiamenti politici e sociali<sup>18</sup>. In questa prospettiva esortava i fedeli ricchi a praticare la carità verso i poveri, per costruire una città più giusta e, allo stesso tempo, raccomandava che i più istruiti accettassero di fare da maestri e che tutti i cristiani si riunissero nelle chiese per imparare a portare gli uni i pesi degli altri<sup>19</sup>. All'occasione sapeva anche consolare i suoi ascoltatori rinvigorendone la speranza e incoraggiandoli ad aver fiducia in Dio, sia per la salvezza temporale che per quella eterna<sup>20</sup>, giacché "la tribolazione produce la pazienza, la pazienza una virtù provata e la virtù provata la speranza" (Rm 5,3-4)<sup>21</sup>.

Dopo aver servito la chiesa antiochena come presbitero e predicatore per dodici anni, Giovanni fu consacrato Vescovo di Costantinopoli nel 398, e lì rimase per cinque anni e mezzo. In quella funzione, egli si occupò della riforma del clero, spronando i presbiteri, sia con le parole che con l'esempio, a vivere in conformità con il Vangelo<sup>22</sup>. Sostenne i monaci che vivevano in città e si prese cura delle loro necessità materiali, ma cercò anche di riformare la loro vita, sottolineando che essi si erano proposti di dedicarsi esclusivamente alla preghiera e ad una vita ritirata<sup>23</sup>. Attento a rifuggire ogni ostentazione di lusso e ad adottare, benché Vescovo di una capitale dell'impero, uno stile di vita modesto, fu generosissimo nel distribuire l'elemosina ai poveri. Giovanni si dedicava alla predicazione ogni domenica e nelle

feste principali. Era molto attento a far sì che gli applausi, spesso ricevuti per la sua predicazione, non lo inducessero a far perdere mordente al Vangelo che predicava. Pertanto talvolta si lamentava perché troppo spesso la stessa assemblea che applaudiva le sue omelie ne ignorava le esortazioni a vivere autenticamente la vita cristiana<sup>24</sup>. Fu instancabile nel denunciare il contrasto che esisteva in città tra lo spreco stravagante dei ricchi e l'indigenza dei poveri e, allo stesso tempo, nel suggerire ai ricchi di accogliere i senzatetto nella loro casa<sup>25</sup>. Egli vedeva Cristo nel povero; invitava perciò i suoi ascoltatori a fare altrettanto e ad agire di conseguenza<sup>26</sup>. Tanto fu persistente la sua difesa del povero e il rimprovero per chi era troppo ricco, da suscitare il disappunto e anche l'ostilità contro di lui da parte di alcuni ricchi e di quanti detenevano in città il potere politico<sup>27</sup>.

Tra i Vescovi del suo tempo Giovanni fu straordinario per lo zelo missionario; egli mandò missionari a diffondere il Vangelo tra quelli che non l'avevano ancora udito<sup>28</sup>. Costruì ospedali per la cura degli ammalati<sup>29</sup>. Predicando a Costantinopoli sulla Lettera agli Ebrei, affermò che l'assistenza materiale della Chiesa si deve estendere ad ogni bisognoso, senza tener conto del credo religioso: "il bisognoso appartiene a Dio, anche se pagano o Ebreo. Anche se non crede, è degno di aiuto"<sup>30</sup>.

Il ruolo di Vescovo nella capitale dell'Impero d'Oriente imponeva a Giovanni di mediare le delicate relazioni tra la Chiesa e la corte imperiale. Egli si trovò spesso ad essere oggetto di ostilità da parte di molti ufficiali imperiali, a causa talvolta della sua fermezza nel criticare il lusso eccessivo di cui essi si circondavano. Nel contempo la sua posizione di Arcivescovo metropolitano di Costantinopoli lo poneva nella difficile e delicata situazione di dover negoziare una serie di questioni ecclesiali che implicavano altri Vescovi e altre sedi. In conseguenza degli intrighi orditi contro di lui da potenti oppositori, sia ecclesiastici che imperiali, per due volte fu condannato dall'imperatore all'esilio. Morì il 14 settembre di 1600 anni or sono, a Comana del Ponto durante il viaggio verso la meta finale del suo secondo esilio, lontano dal suo amato gregge di Costantinopoli.

### 3. Il magistero di san Giovanni

Dal quinto secolo in poi, il Crisostomo è stato venerato dall'intera Chiesa cristiana, orientale e occidentale, per la sua coraggiosa testimonianza in difesa della fede ecclesiale e per la sua generosa dedizione al ministero pastorale. Il suo magistero dottrinale e la sua predicazione, come anche la sua sollecitudine per la Sacra Liturgia gli hanno meritato ben presto il riconoscimento di Padre e di Dottore della Chiesa. Anche la sua fama di predicatore veniva consacrata, a partire già dal sesto secolo, con l'attribuzione del titolo di "Bocca d'oro", in greco "Crisostomo". Di lui sant'Agostino scrive: "Osserva, Giuliano, in quale assemblea ti ho introdotto. Qui c'è Ambrogio di Milano, ... qui Giovanni di Costantinopoli, ... qui Basilio, ... qui gli altri, e il lo-

ro mirabile consenso dovrebbe farti riflettere ... Essi rifulsero nella Chiesa cattolica per lo studio della dottrina. Rivestiti e protetti dalle armi spirituali hanno condotto vigorose guerre contro gli eretici e, dopo aver portato fedelmente a termine le opere loro affidate da Dio, dormono nel grembo della pace ... Ecco il luogo in cui ti ho introdotto, l'assemblea di questi santi non è la moltitudine del popolo: essi non sono solo figli, ma anche Padri della Chiesa<sup>31</sup>.

Degno di speciale menzione è poi lo straordinario sforzo messo in opera da san Giovanni Crisostomo per promuovere la riconciliazione e la piena comunione tra i cristiani d'Oriente e d'Occidente. In particolare, decisivo fu il suo contributo nel porre fine allo scisma che separava la sede di Antiochia da quella di Roma e dalle altre Chiese occidentali. All'epoca della sua consacrazione a Vescovo di Costantinopoli Giovanni inviò una delegazione da Papa Siricio, a Roma. A sostegno di questa missione, in vista del suo progetto di metter fine allo scisma, egli ottenne la collaborazione del Vescovo di Alessandria d'Egitto. Papa Siricio rispose con favore all'iniziativa diplomatica di Giovanni; lo scisma fu così risolto pacificamente e si ristabilì la piena comunione tra le Chiese.

In seguito, verso la fine della sua vita, ritornato a Costantinopoli dal primo esilio, Giovanni scrisse al Papa Innocenzo ed anche ai Vescovi Venerio di Milano e Cromazio di Aquileia, per chiedere il loro aiuto nello sforzo di riportare ordine nella Chiesa di Costantinopoli, divisa a causa delle ingiustizie commesse contro di lui. Giovanni sollecitava dal Papa Innocenzo e dagli altri Vescovi occidentali un intervento che "accordi - come egli scriveva - benevolenza non solo a noi ma alla Chiesa intera"<sup>32</sup>. Nel pensiero del Crisostomo, infatti, quando una parte della Chiesa soffre per una ferita, tutta la Chiesa soffre per la stessa ferita. Papa Innocenzo difese Giovanni in alcune lettere indirizzate ai Vescovi d'Oriente<sup>33</sup>. Il Papa affermava la sua piena comunione con lui, ignorandone la deposizione che considerava illegittima<sup>34</sup>. Scrisse poi a Giovanni per consolarlo<sup>35</sup>, e scrisse anche al clero e ai fedeli di Costantinopoli per manifestare il suo pieno sostegno al loro Vescovo legittimo: "Giovanni, il vostro Vescovo, ha sofferto ingiustamente", egli riconosceva<sup>36</sup>. Inoltre il Papa radunò un sinodo di Vescovi italiani ed orientali allo scopo di ottenere giustizia per il Vescovo perseguitato<sup>37</sup>. Con il sostegno dell'imperatore d'Occidente, il Papa mandò una delegazione di Vescovi occidentali e orientali a Costantinopoli, presso l'imperatore d'Oriente, per difendere Giovanni e chiedere che un sinodo ecumenico di Vescovi gli facesse giustizia<sup>38</sup>. Quando, poco prima che morisse in esilio, questi progetti fallirono, Giovanni scrisse a Papa Innocenzo per ringraziarlo della "grande consolazione" che aveva tratto dal generoso sostegno accordatogli<sup>39</sup>. Nella sua lettera Giovanni affermava che, benché separato dalla grande distanza dell'esilio, egli era "giorno per giorno in comunione" con lui, e diceva: "Tu hai superato anche il padre più affettuoso nella

tua benevolenza e nel tuo zelo verso di noi". Lo supplicava tuttavia di perseverare nell'impegno di cercare giustizia per lui e per la Chiesa di Costantinopoli, poiché "ora la battaglia che ti sta davanti deve essere combattuta in favore di quasi tutto il mondo, della Chiesa umiliata fino a terra, del popolo disperso, del clero aggredito, dei Vescovi mandati in esilio, delle antiche leggi violate". Giovanni scrisse anche agli altri Vescovi occidentali per ringraziarli del loro sostegno<sup>40</sup>: tra di essi, in Italia, a Cromazio di Aquileia<sup>41</sup>, a Venerio di Milano<sup>42</sup> ed a Gaudenzio di Brescia<sup>43</sup>.

Sia ad Antiochia che a Costantinopoli Giovanni parlò appassionatamente dell'unità della Chiesa sparsa nel mondo. Annotava al riguardo: "I fedeli, a Roma, considerano quelli che sono in India come membra del loro stesso corpo"<sup>44</sup> e sottolineava che nella Chiesa non c'è spazio per le divisioni. "La Chiesa - esclamava - esiste non perché quanti si sono riuniti si dividano, ma perché quanti sono divisi possano unirsi"<sup>45</sup>. E trovava nelle Sacre Scritture la ratifica divina a questa unità. Predicando sulla Prima Lettera di San Paolo ai Corinzi, ricordava ai suoi ascoltatori che "Paolo si riferisce alla Chiesa come "Chiesa di Dio"<sup>46</sup>, mostrando che deve essere unita, perché se è "di Dio", è unita, e non lo è solo a Corinto, ma anche nel mondo; il nome della Chiesa infatti non è un nome di separazione, ma di unità e di concordia"<sup>47</sup>.

Per Giovanni l'unità della Chiesa è fondata in Cristo, il Verbo Divino che con la sua Incarnazione si è unito alla Chiesa come il capo con il suo corpo<sup>48</sup>: "Dove c'è il capo, là c'è anche il corpo", e pertanto "non c'è separazione tra il capo ed il corpo"<sup>49</sup>. Egli aveva compreso che nell'Incarnazione il Verbo Divino non solo si è fatto uomo, ma si è anche unito a noi facendoci suo corpo: "Poiché non era sufficiente per lui farsi uomo, essere percosso e ucciso, egli si unisce a noi non solo per la fede, ma anche di fatto ci rende suo corpo"<sup>50</sup>. Commentando il passo della Lettera di san Paolo agli Efesini: "Tutto infatti ha sottomesso ai suoi piedi e lo ha costituito su tutte le cose a capo della Chiesa, la quale è il suo corpo, la pienezza di colui che si realizza interamente in tutte le cose"<sup>51</sup>, Giovanni spiega che "è come se il capo fosse completato dal corpo, poiché il corpo è composto e formato dalle sue varie parti. Il suo corpo è dunque composto da tutti. Pertanto il capo è completo e il corpo è reso perfetto quando noi tutti siamo stretti insieme ed uniti"<sup>52</sup>. Giovanni pertanto conclude che Cristo unisce tutte le membra della sua Chiesa a sé e tra di loro. La nostra fede in Cristo richiede che ci impegniamo per un'effettiva, sacramentale unione tra le membra della Chiesa, ponendo fine a tutte le divisioni.

Per il Crisostomo, l'unità ecclesiale che si realizza in Cristo è testimoniata in modo del tutto peculiare nell'Eucaristia. Denominato "dottore eucaristico" per la vastità e la profondità della sua dottrina sul santissimo Sacramento<sup>53</sup>, egli insegna che l'unità sacramentale dell'Eucaristia costituisce la base del-

l'unità ecclesiale in e per Cristo. "Certo ci sono molte cose per tenerci uniti insieme. Una mensa è apparecchiata davanti a tutti ... a tutti è stata offerta la stessa bevanda o, piuttosto, non solo la stessa bevanda ma anche lo stesso calice. Il nostro Padre, volendo condurci ad un tenero affetto, ha disposto anche questo, che noi beviamo da un solo calice, cosa questa che si addice ad un amore intenso"<sup>154</sup>. Riflettendo sulle parole della Prima Lettera di san Paolo ai Corinzi, "Il pane che noi spezziamo non è forse comunione con il corpo di Cristo?"<sup>155</sup>, Giovanni commenta: per l'Apostolo dunque, "come quel corpo è unito a Cristo, così anche noi siamo uniti a Lui per mezzo di questo pane"<sup>156</sup>. E ancor più chiaramente, alla luce delle successive parole dell'Apostolo: "Poiché noi, pur essendo molti, siamo un solo pane, un solo corpo"<sup>157</sup>, Giovanni argomenta: "Che cos'è il pane? Il Corpo di Cristo. E che cosa diventano essi quando lo mangiano? Il corpo di Cristo; non molti corpi, ma un solo corpo. Come il pane, pur composto da molti chicchi, diventa uno ... così anche noi siamo uniti sia l'uno all'altro che a Cristo ... Ora, se siamo nutriti da uno stesso pane e diventiamo tutti la medesima cosa, perché non mostriamo anche lo stesso amore, così da diventare anche sotto questo aspetto una cosa sola?"<sup>158</sup>.

La fede del Crisostomo nel mistero d'amore che lega i credenti a Cristo e tra di loro lo condusse ad esprimere una profonda venerazione per l'Eucaristia, una venerazione che alimentò particolarmente nella celebrazione della Divina Liturgia. Una delle più ricche espressioni della Liturgia orientale porta appunto il suo nome: "La Divina Liturgia di San Giovanni Crisostomo". Giovanni capiva che la Divina Liturgia pone spiritualmente il credente tra la vita terrena e le realtà celesti che gli sono state promesse dal Signore. Egli esprimeva a Basilio Magno il suo timore reverenziale nel celebrare i sacri misteri con queste parole: "Quando tu vedi il Signore immolato giacere sull'altare e il sacerdote che, stando in piedi, prega sulla vittima... puoi ancora pensare di essere tra gli uomini, di stare sulla terra? Non sei, al contrario, subito trasportato in cielo?". I sacri riti, dice Giovanni, "non sono solo meravigliosi da vedere, ma straordinari per il timore riverenziale che suscitano. Lì sta in piedi il sacerdote... che fa scendere lo Spirito Santo, egli prega a lungo che la grazia che scende sul sacrificio possa in quel luogo illuminare le menti di tutti e renderle più splendide dell'argento purificato nel fuoco. Chi può disprezzare questo venerando mistero?"<sup>159</sup>.

Con grande profondità il Crisostomo svilup-

pa la riflessione sugli effetti della comunione sacramentale nei credenti: "Il sangue di Cristo rinnova in noi l'immagine del nostro Re, produce una bellezza indicibile e non permette che sia distrutta la nobiltà delle nostre anime, ma di continuo la irriga e la nutre"<sup>160</sup>. Per questo Giovanni spesso e insistentemente esorta i fedeli ad accostarsi degnamente all'altare del Signore, "non con leggerezza ... non per abitudine e formalità", ma con "sincerità e purezza di spirito"<sup>161</sup>. Egli ripete instancabilmente che la preparazione alla Santa Comunione deve includere il pentimento dei peccati e la gratitudine per il sacrificio



compiuto da Cristo per la nostra salvezza. Pertanto egli esorta i fedeli a partecipare pienamente e devotamente ai riti della Divina Liturgia e a ricevere con le stesse disposizioni la Santa Comunione: "Non lasciate, ve ne supplichiamo, che siamo uccisi dalla vostra irriverenza, ma avvicinatevi a Lui con devozione e purezza, e quando lo vedete posto davanti a voi, dite a voi stessi: "In virtù di questo corpo io non sono più terra e cenere, non sono più prigioniero, ma libero; in virtù

di questo io spero nel paradiso, e di riceverne i beni, l'eredità degli angeli, e di conversare con Cristo"<sup>162</sup>.

Naturalmente, dalla contemplazione del Mistero egli trae poi anche le conseguenze morali in cui coinvolge i suoi uditori: a loro egli ricorda che la comunione con il Corpo e il Sangue di Cristo li obbliga a offrire assistenza materiale ai poveri e agli affamati che vivono tra di loro<sup>163</sup>. La mensa del Signore è il luogo dove i credenti riconoscono ed accolgono il povero e il bisognooso che forse prima avevano ignorato<sup>164</sup>. Egli esorta i fedeli di tutti i tempi a guardare oltre l'altare su cui è offerto il sacrificio eucaristico e a vedere Cristo nella persona dei poveri ricordando che grazie all'aiuto prestato ai bisognosi essi possono offrire sull'altare di Cristo un sacrificio gradito a Dio<sup>165</sup>.

#### 4. Conclusione

Ogni volta che incontriamo questi nostri Padri - ha scritto il Papa Giovanni Paolo II a proposito di un altro grande Padre e Dottore, san Basilio, "ne siamo confermati nella fede e incoraggiati nella speranza"<sup>166</sup>. Il XVI centenario della morte di san Giovanni Crisostomo offre un'occasione assai propizia per incrementare gli studi su di lui, recuperarne gli insegnamenti e diffonderne la devozione. Alle varie iniziative e celebrazioni, che vengono organizzate in occasione di questo XVI centenario, sono spiritualmente presente con animo grato e beneau-

gurante. Vorrei anche esprimere il mio desiderio ardente che i Padri della Chiesa "nella cui voce risuona la costante Tradizione cristiana"<sup>67</sup> divengano sempre di più un punto fermo di riferimento per tutti i teologi della Chiesa. Tornare a loro significa risalire alle fonti dell'esperienza cristiana, per assaporarne la freschezza e la genuinità. Quale miglior augurio potrei, dunque, rivolgere ai teologi che quello di un rinnovato impegno nel recuperare il patrimonio sapienziale dei santi Padri? Non potrà che venirne un arricchimento prezioso per la loro riflessione anche sui problemi di questi nostri tempi.

Mi piace terminare questo scritto con un'ultima parola del grande Dottore, nella quale egli invita i suoi fedeli - ed anche noi, naturalmente - a riflettere sui valori eterni: "Per quanto tempo ancora saremo inchiodati alla realtà presente? Quanto ancora ci vorrà prima che possiamo riscuoterci? Per quanto ancora trascureremo la nostra salvezza? Lasciateci ricordare ciò di cui Cristo ci ha ritenuti degni, lasciate che lo ringraziamo, lo glorifichiamo, non solo con la nostra fede, ma anche con le nostre opere effettive, che possiamo ottenere i beni futuri per la grazia e l'amorevole tenerezza del nostro Signore Gesù Cristo, per il quale e con il quale sia gloria al Padre e allo Spirito Santo, ora e nei secoli dei secoli. Amen"<sup>68</sup>.

A tutti la mia Benedizione!

Da Castel Gandolfo, il 10 agosto dell'anno 2007, terzo di Pontificato

BENEDICTUS PP. XVI

1 Cfr. Benedictus XVI, Discorso nella Chiesa Patriarcale di San Giorgio al Fanar, Istanbul, 29 novembre 2006.  
 2 Cfr. Pius X, Epistola venerabili Vincentio S.R.E. Card. Vannutelli (22 Luglio 1907): Acta Sanctae Sedis, Ephemerides Romanae, 40 (1907) 453-455.  
 3 Cfr. Pius XII, Litt. Enc. Divino afflante spiritu (30 settembre 1943): AAS 35 (1943) 316.  
 4 Cfr. Concilium Vaticanum II, Dei Verbum, n. 13, 18 novembre 1965. Cfr. Paulus VI, Discorso ai professori italiani di Sacra Scrittura in occasione del XXII settimana biblica nazionale, 29 settembre 1972.  
 5 Cfr. Ioannes XXIII, Litt. Enc. Princeps pastorum (28 novembre 1959): AAS 51 (1959) 846-847.  
 6 Cfr. Paulus VI, Litt. Enc. Mysterium fidei, n. 17 (3 settembre 1965): AAS 57 (1965) 756. Cfr. Benedictus XVI, Discorso durante la recita del Angelus, Castel Gandolfo, 18 settembre 2005; id., Sacramentum caritatis, n. 13, 22 febbraio 2007.  
 7 Cfr. Ioannes Paulus II, Lettera al Patriarca ecumenico di Costantinopoli, Sua Santità Bartolomeo I, 27 novembre 2004.  
 8 Cfr. Benedictus XVI, Discorso nella Chiesa Patriarcale di San Giorgio al Fanar, Istanbul, 29 novembre 2006.  
 9 Cfr. Johannes Chrysostomus, De sacerdotio 1,1-3 (Sch 272,60-76); Palladius, Dialogus de vita Joannis Chrysostomi 5 (Sch 341,104-110).  
 10 Cfr. Theodoretus Cyrrensis, Historia religiosa 2,15; 8,5-8 (Sch 234, 226-8; 382-92).  
 11 Cfr. Johannes Chrysostomus, Laus Diodori episcopi (PG 52,761-766); Socrates, Historia ecclesiastica 6,3 (GCS, n.f. 1,313-315); Sozomenus, Historia ecclesiastica 8,2 (GCS 50,350-351).  
 12 Cfr. Palladius, Dialogus de vita Joannis Chrysostomi 5 (Sch 341,108-110).  
 13 Cfr. Palladius, Dialogus de vita Joannis Chrysostomi 5 (Sch 341,110-112).  
 14 Cfr. Johannes Chrysostomus, De incomprehensibili dei natura, (Sch 28bis, 93-322). Cfr. id., In illud: Pater meus usque modo operatur (PG 63,511-516); id., In illud: Filius ex se nihil facit (PG 56,247-256).  
 15 Cfr. Johannes Chrysostomus, De incomprehensibili dei natura 1,352-353 (Sch 28bis, 132).  
 16 Cfr. Johannes Chrysostomus, Ad populum Antiochenum 6,1 (PG 49,81).  
 17 Cfr. Johannes Chrysostomus, Ad populum Antiochenum 2-21 (PG 49,33-222); id., Ad illuminandos catecheses 2 (PG 49,231-240).  
 18 Cfr. Johannes Chrysostomus, Ad populum Antiochenum 2,1-3 (PG 49,33-38).  
 19 Cfr. Johannes Chrysostomus, Ad populum Antiochenum 2,5; 12,2;

17,2 (PG 49,40. 129. 180).  
 20 Cfr. Johannes Chrysostomus, Ad populum Antiochenum 3,2; 16,5 (PG 49,49-50; 168-169).  
 21 Cfr. Johannes Chrysostomus, Ad populum Antiochenum 4,1 (PG 49,62), citando Rom 5,4.  
 22 Cfr. Socrates, Historia ecclesiastica 6,4 (GCS, n.f. 1,315-316); Sozomenus, Historia ecclesiastica 8,3 (GCS 50,352-353); Palladius, Dialogus de vita Joannis Chrysostomi 5 (Sch 341,112).  
 23 Cfr. Johannes Chrysostomus, De Lazaro 3,1 (PG 48,932).  
 24 Cfr. Johannes Chrysostomus, In illud: Pater meus usque modo operatur (PG 63,511-516); id., In Acta apostolorum 30,4 (PG 60,226-228); id., Contra ludos et theatra (PG 56,263-270).  
 25 Cfr. Johannes Chrysostomus, In Acta apostolorum 35,5; 45,3-4 (PG 60,252; 318-319). Cfr. Palladius, Dialogus de vita Joannis Chrysostomi 5 (Sch 341,124).  
 26 Cfr. Johannes Chrysostomus, In epistulam ad Colossenses 1,4 (PG 62,304-305).  
 27 Cfr. Johannes Chrysostomus, Cum Saturninus et Aurelianus 2 (PG 52,415-416).  
 28 Cfr. Theodoretus Cyrrensis, Historia religiosa 5,31 (GCS 44,330-331); Cfr. Johannes Chrysostomus, Epistulae ad Olimpiadem 9,5 (Sch 13bis, 236-238).  
 29 Cfr. Palladius, Dialogus de vita Joannis Chrysostomi 5 (Sch 341,122).  
 30 Cfr. Johannes Chrysostomus, In epistulam ad Hebraeos 10,4 (PG 63,88).  
 31 Cfr. Augustinus Hipponensis, Contra Iulianum libri sex, 1,7,30-31 (PL 44,661-662).  
 32 Cfr. Johannes Chrysostomus, Epistula ad Innocentium papam 1 (Sch 342,93).  
 33 Cfr. Palladius, Dialogus de vita Joannis Chrysostomi 3 (Sch 341,64-68); Innocentius I, Epistula 5 (PL 20,493-495).  
 34 Cfr. Palladius, Dialogus de vita Joannis Chrysostomi 3 (Sch 341,66-68).  
 35 Cfr. Sozomenus, Historia ecclesiastica 8,26 (GCS 50,384-385).  
 36 Cfr. Sozomenus, Historia ecclesiastica 8,26 (GCS 50,385-387).  
 37 Cfr. Palladius, Dialogus de vita Joannis Chrysostomi 4 (Sch 341,84).  
 38 Cfr. Palladius, Dialogus de vita Joannis Chrysostomi 3-4 (Sch 341,80-86).  
 39 Cfr. Johannes Chrysostomus, Epistula ad Innocentium papam II (PG 52,535-536).  
 40 Cfr. Johannes Chrysostomus, Epistulae 157-161 (PG 52,703-706).  
 41 Cfr. Johannes Chrysostomus, Epistula 155 (PG 52,702-703).  
 42 Cfr. Johannes Chrysostomus, Epistula 182 (PG 52,714-715).  
 43 Cfr. Johannes Chrysostomus, Epistula 184 (PG 52,715-716).  
 44 Cfr. Johannes Chrysostomus, In Ioannem 65,1 (PG 59,361-362).  
 45 Cfr. Johannes Chrysostomus, In epistulam i ad Corinthos 27,3 (PG 61,228).  
 46 Cfr. 1 Cor 1,2.  
 47 Cfr. Johannes Chrysostomus, In epistulam i ad Corinthos 1,1 (PG 61,13).  
 48 Cfr. Johannes Chrysostomus, In epistulam i ad Corinthos 30,1 (PG 61,249-251); id., In epistulam ad Colossenses 3,2-3 (PG 62,320); id., In epistulam ad Ephesios 3,2 (PG 62,26).  
 49 Cfr. Johannes Chrysostomus, In epistulam ad Ephesios 3,2 (PG 62,26).  
 50 Cfr. Johannes Chrysostomus, In Matthaeum 82,5 (PG 58,743).  
 51 Cfr. Ef 1,22-23.  
 52 Cfr. Johannes Chrysostomus, In epistulam ad Ephesios 3,2 (PG 62,26). Cfr. ibid., 20,4 (PG 62,140-141).  
 53 Cfr. Benedictus XVI, Discorso durante la recita del Angelus, Castel Gandolfo, 18 settembre 2005.  
 54 Cfr. Johannes Chrysostomus, In Matthaeum 32,7 (PG 57,386).  
 55 Cfr. 1 Cor 10,16.  
 56 Cfr. Johannes Chrysostomus, In epistulam i ad Corinthos 24,2 (PG 61,200). Cfr. id., In Ioannem 46,3 (PG 63, 260-261); id., In epistulam ad Ephesios 3,4 (PG 62,28-29).  
 57 Cfr. 1 Cor 10,17.  
 58 Cfr. Johannes Chrysostomus, In epistulam i ad Corinthos 24,2 (PG 61,200).  
 59 Cfr. Johannes Chrysostomus, De sacerdotio 3,4 (Sch 272,142-146). Cfr. Benedictus XVI, Sacramentum caritatis, n. 13, 22 febbraio 2007.  
 60 Cfr. Johannes Chrysostomus, In Ioannem 46,3 (PG 63,261).  
 61 Cfr. Johannes Chrysostomus, In epistulam ad Ephesios 3,4 (PG 62,28). Cfr. id., In epistulam i ad Corinthos 24 (PG 61,197-206); id., In epistulam i ad Corinthos 27,4 (PG 61,229-230); id., In epistulam i ad Timotheum 15,4 (PG 62,583-586); id., In Matthaeum 82,6 (PG 58,744-746).  
 62 Cfr. Johannes Chrysostomus, In epistulam i ad Corinthos 24,4 (PG 61,203).  
 63 Cfr. Cfr. Johannes Chrysostomus, In epistulam i ad Corinthos 27,5 (PG 61,230-231), id., In Genesim 5,3 (PG 54,602-603).  
 64 Cfr. Johannes Chrysostomus, In epistulam i ad Corinthos 27,5 (PG 61,230).  
 65 Cfr. Johannes Chrysostomus, In epistulam ii ad Corinthos 20,3 (PG 61,540). Cfr. id., In epistulam ad Romanos 21,2-4 (PG 60,603-607).  
 66 Cfr. Ioannes Paulus II, Patres Ecclesiae, n. 1 (2 gennaio 1980).  
 67 Cfr. Benedictus XVI, Discorso durante l'Udienza generale, 9 novembre 2005.  
 68 Cfr. Johannes Chrysostomus, In Ioannem 46,4 (PG 63,262).

# SAN GIUSTINO E IL CRISTO MALEDETTO

## *un ponte inatteso tra ebrei e cristiani*

di Gianpaolo Pagano O.P.

**G**iustino scrive il Dialogo con Trifone intorno al 160 d.C. con la finalità ben precisa di dimostrare al popolo giudaico la divinità di Gesù di Nazareth e il compimento in lui avvenuto delle profezie contenute nelle Sacre Scritture ebraiche. Tra giudei e cristiani, ormai da decenni, si assisteva ad uno spietato duello: ad essere contesa sul campo c'era proprio la Scrittura, nello stesso tempo fatta arma di entrambi i contendenti, arbitro autorevole del confronto e vero e proprio oggetto di conquista. Questa "santa competizione" fa sentire il suo impeto in diversi passi del Dialogo: "Le riconosci, Trifone? Si trovano nei vostri libri, o meglio non vostri ma nostri. Noi infatti diamo loro credito, voi invece non ne capite lo spirito" (29,2). "Ciò che un tempo era riservato alla vostra razza è passato a noi" (82,1).

La Scrittura era sì riconosciuta da entrambi come parola del medesimo Dio, ma se il giudaismo era ancora in attesa dell'avvento di quel Messia in essa annunciato, i cristiani riconoscevano nella persona di Gesù il Cristo di Dio così che, per essi, solo la sua vicenda storica era in grado di rendere pienamente comprensibile quello che già Paolo definiva "vecchio patto" (2Cor 3,14).

Chi interpretava autenticamente le Scritture? Ecco il cuore del problema. Per i cristiani si trattava di screditare l'interpretazione giudaica per sancire in nome di Gesù Cristo il clamoroso esproprio dell'elezione divina. Attraverso il cristocentrismo Giustino legittima questa "appropriazione" che però è innanzitutto una confessione di fede nel Dio di Abramo che si è rivelato in Gesù di Nazareth, predetto dai profeti e compimento delle Scritture. Solo chi legge queste alla luce di Cristo può cogliere il loro senso profondo; a chi rifiuta questa luce tutto resta nel buio e Trifone sembra rappresentare

proprio la personificazione di questa caecitudo mentis dei dottori ebrei: "Non sai quello che dici ma piuttosto presti ascolto ai tuoi maestri che non comprendono le Scritture" (9,1). "Sempre per convincervi che non avete capito niente delle Scritture richiamerò un altro salmo..." (34,1). "A causa della vostra malvagità Dio vi ha oscurato la facoltà di comprendere la sapienza contenuta nelle sue parole" (55,3). "State attenti dunque alle parole della Scrittura che sto per richiamare: non hanno bisogno di essere spiegate ma solo ascoltate" (82,1).



Ma possiamo dire che ormai gli occhi della fede, per la Chiesa nascente, scoprivano Cristo nell'Antico Testamento anche al di là dell'ambito della realizzazione delle profezie messianiche, là dove il giudeo scettico non era disposto a ravvisare un significato necessariamente messianico (cf. M. SIMONETTI, "La Sacra Scrittura nella Chiesa delle origini: I-III secolo", Salesianum 57, 1995, p. 64). Le Scritture ebraiche divennero forma, prova, attestazione inconfutabile della verità di Cristo. Secondo alcuni studiosi la radice dell'anti-giudaismo cristiano sarebbe infatti

"colta", ovvero di carattere letterario, legata cioè alla polemica sulla Scrittura e non derivante da fenomeni etnico-sociali: una immagine distorta degli ebrei, venutasi a creare da parte degli scrittori cristiani del II sec. in quanto derivante dalla Bibbia e non dalla vita, riguardò soprattutto il grande tema del sacrificio (cf. P. STEFANI, Le origini dell'anti-giudaismo cristiano, Quaderni dell'AEC di Torino, 4, 2001, p. 80; L'antigiudaismo, storia di un'idea, Bari 2004, pp. 74-75).

Nel Dialogo con Trifone uno dei temi più ricorrenti che domina la scena della controversia tra giudei e cristiani è quello della Legge, che occupa i paragrafi 10-30, oppure 10-47 come

sostengono alcuni studiosi, e 95-96. In quest'ultima sezione Giustino, per designare il ruolo avuto dal Cristo nel superamento dell'Antica Legge, cita Dt 27,26: "Maledetto chiunque non rimane fedele a tutte le cose scritte nel libro della Legge per praticarle" (95,1).

Questa citazione serve a Giustino per introdurre il tema del Cristo come "maledizione", tema molto caro anche a San Paolo (Gal 3,10-13). Il suo punto di partenza è l'invito alla conversione che il testo di Dt 27,26 sembra sottintendere in quanto non vi è uomo - giudeo e, a maggior ragione, pagano - che sia in grado di osservare tutti i precetti della Legge. Qui notiamo come Giustino si situi in continuità con il kerigma della Chiesa primitiva (cf. At 2,38-39; 3,19; 4,12; 5,31) che accompagnava sempre la confessione di Gesù Cristo con l'esortazione alla penitenza e alla conversione in vista della remissione dei peccati (cf. C.H. DODD, *La predicazione apostolica e il suo sviluppo*, Brescia 1973, p. 28). Questa prospettiva penitenziale è confermata poche righe dopo: "Se diceste questo pentendovi dei vostri peccati, riconoscendo che questi è il Cristo e osservando i suoi precetti, vi sarebbero rimessi i peccati, come vi ho già detto" (95,3).

La maledizione espressa in Dt 27,26 incombe su tutti gli uomini e la Legge rivela costantemente questa maledizione nonché il bisogno del suo superamento. Giustino denuncia la perversione dei giudei dal momento che vedono nell'uomo crocifisso sul Golgota la prova del fallimento delle sue pretese messianiche e non riconoscono in esso colui che ha assunto su di sé tutte le maledizioni derivanti dalla trasgressioni della Legge da parte di tutti gli uomini in vista della loro giustificazione: "Perché parlate come se fosse stato maledetto colui che ha accettato di soffrire tutto ciò in conformità alla volontà del Padre, piuttosto che piangere su voi stessi?" (95,2).

A questo punto Giustino cita Dt 27,13 per svelare come debba essere correttamente intesa la maledizione di cui fu oggetto il Cristo crocifisso: "Maledetto chi pende dal legno". Questa citazione della Torah appartiene a quei testi a cui le prime comunità giudeo-cristiane attribuirono il valore di testimonium in riferimento alla passione di Cristo e che inserirono nelle loro raccolte di

passi scritturistici. La medesima citazione, ugualmente in relazione al tema della maledizione della Legge, la si ritrova in San Paolo (Gal 3,13), il quale la riveste di un grande valore teologico, valore che Giustino non coglie appieno avendo come unico obiettivo quello di mettere in risalto il rifiuto dei giudei e la loro colpevolezza nell'uccisione del Cristo e nella persecuzione dei suoi seguaci (96, 1-2).

In realtà dobbiamo dire che il testo di Dt 27,13 è in grado di esprimere perfettamente il legame tra il valore della Legge di Israele e l'azione salvifica del Cristo crocifisso: Gesù infatti, proprio osservando la Legge e praticando integralmente anche i suoi più piccoli precetti, prende su di sé la maledizione di questa Legge, maledizione in cui incorrono tutti gli uomini. La morte in croce si spiega proprio a partire dall'in-



tima solidarietà che il Cristo ha con la Legge e con Israele (cf. J. RATZINGER, *La Chiesa, Israele e le religioni nel mondo*, Torino 2000, p. 16). Egli infatti, come ebreo, viveva fino in fondo nella Legge di Israele, ma sapeva anche di essere il perfetto mediatore tra Dio e tutti gli uomini; dunque sulla croce egli sapeva che obbedendo al Padre avrebbe fatto sì che Israele, di cui era perfettamente figlio, sarebbe divenuto davvero lo strumento di benedizione e di salvezza per tutti i popoli. In questa prospettiva il testo di Dt 27,13 - che unisce più di quanto possa sembrare giudei e cristiani - assume un significato molto diverso da quello che si riscontra in Giustino, a cui pur tuttavia non sfugge l'inestimabile valore della croce di Cristo come mezzo di redenzione di tutto il genere umano.

# "Parola di Dio ed ecumenismo".

CONVEGNO NAZIONALE DEI DELEGATI DIOCESANI PER L'ECUMENISMO E IL DIALOGO

di Consuelo Serafin O.P.

**D**al 19 al 22 novembre 2007 si è tenuto, presso il Clarhotel di Roma, l'annuale Convegno nazionale che la Commissione Episcopale per l'Ecumenismo e il Dialogo della C.E.I., organizza per i delegati diocesani. Il tema di quest'anno era: "Parola di Dio ed ecumenismo".

Non intendo qui esporre gli argomenti trattati dagli eminenti relatori delle varie confessioni cristiane invitati a svolgere il suddetto tema, ma semplicemente la mia esperienza.

Da poco tempo sto dando la mia collaborazione nel Centro Ecumenico di Bari e devo confessare che, pur non avendo mai ignorato l'ecumenismo, tutt'ora ho di esso una conoscenza alquanto limitata. Per questo motivo ho voluto partecipare al convegno per entrare sempre più in questo appassionante ambito.

Fin dall'introduzione Mons. Vincenzo Paglia si è rivolto ai presenti affermando che il compito principale non è risolvere le questioni in riferimento all'ecumenismo, è aiutare i nostri fedeli e le nostre comunità a ricomprendere che l'ecumenismo non è affare di uffici, ma di essere con Gesù quando dice "Padre, che siano uno" e questo non possiamo delegarlo a nessuno.

Al tavolo dei relatori si sono avvicinate persone impegnate da tempo nell'ecumenismo che con profondità hanno esposto le loro relazioni senza nascondere aspetti faticosi ma anche puntualizzando quelli positivi che le varie Chiese, insieme, stanno conducendo per giungere all'unità.

"Parola di Dio ed ecumenismo" se da una parte dice il primato della Parola di Dio in questo

cammino, il comune ritorno alle fonti, l'impegno assiduo che le varie chiese pongono nella traduzione della Bibbia concordando sui termini senza tradire la ricerca e la verità, dall'altra chiede una rinnovata testimonianza del vangelo in un mondo globalizzato. La crescente presenza di immigrati stimola a una apertura ecumenica, ma anche a una complessità di relazioni non facile da delineare. L'aderenza alla Parola di Dio chiede anche maggior impegno delle Chiese nel sociale, soprattutto nell'accoglienza degli immigrati e domanda inoltre che le Chiese si impegnino insieme per testimoniare l'unico amore di Dio.

Una affermazione comune è stata che possiamo imparare gli uni dagli altri, che a volte ci offendiamo perché non ci conosciamo e dobbiamo porci ripetutamente l'interrogativo: "Cosa trovo di bene nel mio fratello" o "Cosa possiamo fare per ridurre le distanze?"

Le giornate intrecciate di relazioni e dibattiti hanno avuto il pregio di lasciare spazi per comunicazioni spontanee tra i partecipanti, per nuove conoscenze che aprono a possibilità di scambi di iniziative. Nell'urgente necessità di un comune ritorno alle fonti della Sacra Scrittura, gli organizzatori del convegno hanno inserito la visita alla sinagoga e l'incontro con il rabbino capo Prof. Riccardo Di Segni. In un'aula della scuola ebraica Di Segni e Mons. Ambrogio Spreafico hanno condotto una tavola rotonda sul midrash, un modo di leggere la Bibbia in chiave spirituale.

Di tutte le intense giornate mi hanno particolarmente colpito e incoraggiata nell'impegno ecumenico quella del giorno 21 con la condivisione in gruppo dei partecipanti all'assemblea a Sibiu e il dibattito del pomeriggio con Mons. Bruno Forte e S. E. Athanasios Chatzopoulos sulla recente plenaria della Commissione mista cattolico-ortodossa avvenuta a Ravenna. Il documento finale di questa Commissione, che è datato 15 novembre 2007, ci è stato presentato come un nuovo punto di partenza e di grande speranza perché frutto di un dialogo fecondo a cui partecipano teologi che credono nel dialogo e nell'unità della Chiesa. Il documento infatti inizia con la preghiera di Gesù "perché tutti siano una cosa sola". S. E. Athanasios ha ribadito più volte che "a questo dialogo sono chiamati a partecipare non solo i teologi, ma ogni membro della Chiesa".

Le indicazioni chiare e precise sui fondamenti della conciliarità e autorità si inseriscono bene nel cammino di una maturazione ecclesologica avvenuta in seno all'Ortodossia, con la riscoperta dell'ecclesiologia eucaristica e di comunione. Tutto ciò, secondo Mons. Bruno Forte, apre alle seguenti domande: "Poiché l'Eucaristia, alla luce del mistero trinitario, costituisce il criterio della vita ecclesiale nella sua interezza, in che modo le strutture istituzionali riflettono visibilmente il mistero di questa koinônia? Poiché la Chiesa Una e Santa è realizzata in ciascuna Chiesa locale che celebra l'Eucaristia e, allo stesso tempo, nella koinônia di tutte le Chiese, in che modo la vita di tutte le Chiese manifesta tale struttura sacramentale?". "Sulla risposta a queste domande - dice ancora Forte - si gioca il futuro dell'unità tra Chiesa cattolica e Chiesa ortodossa, per la quale tutti siamo chiamati a pregare e a lavorare".

Nel mio impegno, nella realtà del Centro Ecumenico di Bari che è a contatto quotidiano con i fratelli ortodossi, conservo la pacatezza e la convinzione nel modo di parlare di S. E. Athanasios Chatzopoulos come una speranza viva e certa che il cammino verso l'unità è sicuro perché stiamo puntando sulla preghiera e sull'Eucaristia e, uso la sua espressione, "l'Eucaristia autentica, non può separarci".

Tengo anche presenti la cordialità, l'amicizia evidenziate da tutti i relatori e l'espressione del Ministro Valdese Prof. Maselli: "Cristo unisce i cuori, non le vesti".



# UNA FINESTRA APERTA SULL'ORIENTE

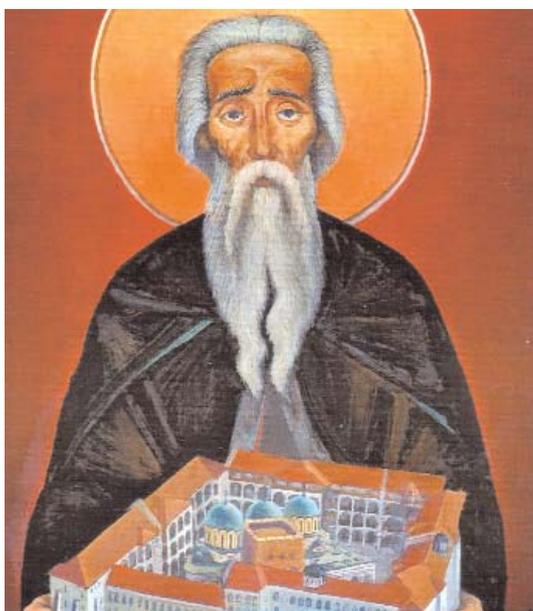
di Simona Paula Dobrescu

**L**e opere in generale, la cultura di un popolo, sono tanto più apprezzate quanto più grande è stato il loro contributo al sapere e ai valori materiali e spirituali lasciatici in eredità. Ne è chiaro esempio il volto sacro della Bulgaria, occasione offertaci dalla Mostra "La tradizione ortodosso-bulgara. Icone e manoscritti dal IV al XIX secolo", che si è tenuta presso la Pinacoteca Ambrosiana, a Milano dal 29 marzo al 1° luglio di quest'anno. In un certo senso la Bulgaria ha festeggiato il suo ingresso nell'Unione Europea presentandoci un inedito biglietto da visita di inestimabile valore e bellezza: 27 icone datate XIV-XIX sec. e 7 manoscritti (dal IV al XVII secolo). Questi capolavori suscitano vivo interesse per il passato storico di questa nazione. La cristianizzazione rappresentò per la Bulgaria non solo un grande passo avanti nel suo sviluppo culturale, ma portò a conclusione il processo di slavizzazione e, quindi, l'unificazione statale ed etnica dell'allora giovane regno. La Bulgaria divenne lo stato più fiorente dei Balcani sotto il regno di Boris-Michele (852-889) e Simeone (893-927); conobbe due secoli di indipendenza (dal 1186 al 1396) sotto la dinastia degli Asen; rimase nell'orbita d'influenza dell'Impero bizantino dal 972 al 1186, dopo di che fu conquistata dai Turchi, alla fine del XIV secolo, dominio che durò cinque lunghi secoli.

La raccolta delle splendide icone proviene dal Museo Nazionale delle Arti Figurative di Sofia, mentre i manoscritti sono di proprietà del Patriarcato e provengono da alcuni numerosi monasteri sparsi in tutta la Bulgaria, tra cui quello famoso di Rila. Il monastero ortodosso di Rila, fondato da San Giovanni Rilski, il più grande di tutta la Bulgaria, è un importante centro culturale ed ospita le reliquie del Santo, amato e venerato dall'intero popolo.

Papa Giovanni Paolo II, tra il 23 e il 26 maggio 2002, quando si è recato in Bulgaria, ha tenuto in modo speciale a visitare questo monastero, in qualità di "pellegrino" per inchinarsi davanti alle sante reliquie, in raccoglimento,

recitando una preghiera insieme ai monaci di questo insediamento. Con la grande umiltà che lo caratterizzava, egli affermò che era venuto a Rila per portare il messaggio di ringraziamento della Chiesa occidentale al monachesimo orientale, che rappresenta "un grande dono per la Chiesa intera". Proseguì rivolto alla Comunità di Rila dicendo: "Ho scritto nella Lettera apostolica Orientale Lumen che desideravo guardare il vasto paesaggio del cristianesimo orientale da una cima particolare, quella del monachesimo che mette in luce i suoi numerosi tratti. Ho la convinzione che l'esperienza monastica costituisca il cuore della vita cristiana ... il punto di riferimento per tutti i battezzati in Cristo ... Attraverso la contemplazione della Santa Trinità, la comunione vissuta in carità, la speranza nella salvezza, i monaci sono i testimoni e segno del fatto che la loro mediazione si rispecchia su ogni uomo e su ogni creatura 'fino ai confini dell'inferno' - come ci ricorda, San Siluan l'Athonita".



In Bulgaria, la grande maggioranza della popolazione è di fede orto-

dossa, con una percentuale abbastanza alta di musulmani, seguono i fedeli greco-cattolici e latini che rappresentano l'1% della popolazione, alla pari con i protestanti.

Nell'Unione Europea ci sono varie comunità che dipendono dal Patriarcato di Bulgaria; la più numerosa vive e lavora in Germania, inoltre ci sono altre parrocchie a Budapest, Vienna, Londra, Stoccolma, Bruxelles e Barcellona. In Francia, la principale parrocchia della Chiesa Ortodossa Bulgara si trova a Parigi, guidata dall'archimandrita Emilian Bocanovski; in Italia, la diocesi ambrosiana ha messo a disposizione della comunità bulgara una chiesa per celebrare la liturgia ortodossa.

Uscite per la prima volta dalla Bulgaria, le testimonianze preziose del suo passato, ammirate a lungo in occasione della mostra milanese, ci avvicinano alla storia, alla memoria e alla bellezza della tradizione religiosa di un popolo slavo-bizantino.

■ All'inizio dell'autunno 2007 un gruppo di 150 personalità composto da esperti e scienziati, leaders spirituali e politici, affiancati da teologi, filosofi, artisti e scrittori, sotto la guida di Sua Santità Bartolomeo I, Patriarca Ecumenico di Costantinopoli, è partito per la Groenlandia, la terra dei ghiacci dell'Artico che si stanno sciogliendo per un processo ormai inarrestabile, che minaccia la sopravvivenza del pianeta. Il primo appuntamento è avvenuto l'8 settembre sul ghiacciaio di Sermeq Kujallek, il più grande della Groenlandia, che sta perdendo 35 chilometri cubi di ghiaccio all'anno. Da lì, tutti insieme, hanno elevato una Preghiera Silenziosa per il Pianeta, proseguendo poi per una settimana di colloqui e discussioni itineranti al più alto livello, nell'ambito del VII Simposio Scienza, religione e ambiente, a bordo di una nave-vascello norvegese, ma di fabbricazione italiana, che ha attraversato gran parte della costa occidentale della Groenlandia, giungendo a Nuuk, il 12 settembre. Il lungimirante disegno di cooperazione scientifico-religiosa nella messa a fuoco delle implicazioni etico-teologiche dell'uso umano dell'energia, che Sua Santità Bartolomeo I ha ideato già dalla fine degli Anni '90, si è espresso fino ad oggi in sei Simposi sul destino globale delle acque, elemento sacro a tante religioni, "oro blu", che un antropocentrismo indiscriminato sta mettendo a repentaglio. I partecipanti al Simposio inaugurato dal Patriarca Ecumenico, tra cui esponenti religiosi di dodici Paesi del mondo, hanno riflettuto insieme sui temi dell'inquinamento, della biodiversità, sulle energie rinnovabili e sui loro riflessi spirituali, in seguito ai gravi pronunciamenti degli scienziati. Infatti, l'evidenza dei luoghi artici rileva come, oltre al surriscaldamento globale, il paesaggio è stato deturpato dalle guerre e dalle ricerche del petrolio, da parte dei Paesi del Nord d'Europa e degli Stati Uniti. Secondo le testuali parole di Sua Santità Bartolomeo I, "solo l'accettazione dell'essenziale unità delle dimensioni materiale e spirituale della vita, può guidare la società umana verso uno sviluppo sostenibile per le generazioni future". L'VIII Simposio Scienza, religione e ambiente si terrà il prossimo anno in Egitto, sulle rive del Nilo. "Compito dell'uomo non è quello di dichiarare guerra al mondo, ma a quelle energie e a quei poteri disordinati, innaturali e ostili dell'ambiente, che sono fra noi" scriveva già alla fine del IV secolo Massimo il Confessore Padre della Chiesa Orientale, le cui parole sono sempre attuali (Simona Paula Dobrescu).

■ A partire dal 14 settembre, il Pontificio Istituto Orientale di Roma ha un nuovo rettore: p. Cyril Vasil'. È nato a Košice il 10 aprile 1965, nell'allora Cecoslovacchia, ed ha studiato a Bratislava dal 1982 al 1987. Dopo una brevissima esperienza pastorale, è inviato a Roma per ulteriori studi e nel 1994 con-

segue il dottorato in diritto canonico orientale presso il Pontificio Istituto Orientale. Già decano e vice rettore del medesimo istituto, p. Vasil' è consultore della Congregazione per la Dottrina della Fede, della Congregazione per le Chiese Orientali e del Pontificio Consiglio per la Pastorale dei Migranti e degli Itineranti.

■ Il Santo Sinodo della Chiesa ortodossa russa si è riunito il 12 ottobre 2007 a Mosca. All'ordine del giorno vi è stata anche la visita del patriarca Alessio II in Francia, a Strasburgo e a Parigi, dal 1° al 4 ottobre. Il Sinodo ha sottolineato l'importanza di questa visita i cui frutti contribuiranno a rinforzare la testimonianza ortodossa nell'Europa occidentale, e avranno un effetto positivo sulla vita delle comunità della Chiesa ortodossa in Francia per mettere in atto una cooperazione con le istituzioni europee e le autorità civili francesi e a rinforzare la collaborazione con la Chiesa cattolica e le comunità protestanti.

■ Il 19 ottobre 2007 il Papa ha ricevuto in udienza una delegazione della Mennonite World Conference (Conferenza Mennonita Mondiale). Il Pontefice ha ricordato che i leader della Conferenza Mennonita Mondiale hanno accettato l'invito di Giovanni Paolo II ad unirsi a lui ad Assisi sia nel 1986 che nel 2002 per pregare per la pace mondiale. "Sono lieto che gli ufficiali del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani abbiano risposto al vostro invito di assistere alle vostre assemblee mondiali nel 1997 e nel 2003", ha osservato. "Visto che è Cristo stesso che ci chiama a ricercare l'unità cristiana, è del tutto giusto e appropriato che i mennoniti e i cattolici siano entrati in dialogo per comprendere le ragioni del conflitto sorto tra di noi nel XVI secolo", ha spiegato il Papa. "Comprendere è il primo passo verso la soluzione". Benedetto XVI ha quindi ricordato che il rapporto di tale dialogo, pubblicato nel 2003 e attualmente allo studio in vari Paesi, "ha posto un'enfasi speciale sul fatto di sanare la memoria".

■ Diversi responsabili e rappresentanti delle Chiese ortodosse, fra cui il patriarca ecumenico Bartolomeo I, hanno partecipato all'incontro internazionale interreligioso per la pace, organizzato, dal 20 al 23 ottobre, a Napoli, dalla comunità cattolica romana Sant'Egidio sul tema: "Per un mondo senza violenza. Religioni e culture in dialogo". L'apertura di questo summit è stato preceduto da un incontro tra il papa Benedetto XVI, in visita pastorale a Napoli, e i rappresentanti delle diverse religioni. Alla Messa celebrata dal papa erano presenti il patriarca ecumenico Bartolomeo I, l'arcivescovo Crisostomo II, primate della Chiesa ortodossa di Cipro, il metropolita Giuseppe (patriarcato di Romania), il vescovo Luka (patriarcato serbo) e l'arcivescovo Filippò di Poltava

(Chiesa di Ucraina - patriarcato di Mosca). Dopo la celebrazione, Benedetto XVI ha pranzato con i membri delle delegazioni delle Chiese ortodosse e i rappresentanti delle altre religioni. Al teatro San Carlo di Napoli, Bartolomeo I ha pronunciato un'allocuzione nella quale ha detto che non si possono utilizzare le religioni per giustificare "l'odio, il fanatismo, il fondamentalismo". Egli ha condannato "quelli che credono di testimoniare la loro fedeltà alla loro religione e al loro Dio impiegando la violenza" e "quelli che utilizzano la religione come mezzo per esercitare il loro potere".

■ Il 22 ottobre, il cardinale Crescenzo Sepe, arcivescovo di Napoli, ha consegnato al metropolita Cirillo di Smolensk e di Kaliningrad, presidente del dipartimento delle relazioni esterne del patriarcato di Mosca, le chiavi di una chiesa cattolica messa a disposizione della comunità ortodossa russa della città. Questa chiesa dedicata alla Madonna Assunta si trova nel centro di Napoli. Il cardinale ha sottolineato che questo gesto risponde al desiderio della Chiesa cattolica d'Italia di sviluppare le relazioni fraterne e il dialogo con la Chiesa ortodossa russa. Il metropolita ha rimarcato che l'amore fraterno cristiano e il sostegno vicendevole sono il migliore fondamento per il dialogo tra le due Chiese che aspirano alla collaborazione e alla missione comune nel mondo contemporaneo.

■ La facoltà di teologia di Heidelberg ha conferito la laurea honoris causa al teologo protestante Paolo Ricca, noto per l'impegno ecumenico. Ultimo suo lavoro è il volume *Grazia senza confini* (Claudiana, pp. 238, € 17,00). Il volume è diviso in cinque parti, le prime tre dedicate alla questione ecumenica, esaminata dall'interno del mondo protestante. La quarta sezione del libro è occupata da una serie di meditazioni bibliche e di prediche tenute da Ricca in differenti occasioni, mentre l'ultima sezione è centrata sul tema della riconciliazione.

■ Mons. Paolo Pezzi, nuovo arcivescovo della diocesi cattolica della Madre di Dio a Mosca, è stato ordinato vescovo nella cattedrale cattolica della capitale russa il 27 ottobre. Mons. Tadeusz Kondrusiewicz, suo predecessore, Mons. Antonio Mennini, nunzio apostolico, e Mons. Joseph Wert, presidente della conferenza dei vescovi cattolici di Russia, hanno presieduto questa messa di consacrazione. La Chiesa ortodossa russa è stata rappresentata dall'arciprete Vsevolod Tchaplina, vice presidente del dipartimento delle relazioni esterne del patriarcato di Mosca che ha letto il messaggio del patriarca Alessio di Mosca e di tutta la Russia e del

metropolita Cyril de Smolensk e di Kaliningrad al nuovo arcivescovo. Anche il vescovo Niphont, rappresentante del patriarcato di Antiochia presso la sede patriarcale di Mosca è stato presente alla cerimonia. Ecco il testo del messaggio di Alessio II: "Eccellenza, le esprimo i miei auguri sinceri in occasione della sua ordinazione episcopale. Per decisione di Sua Santità il Papa di Roma Benedetto XVI, il suo ministero ecclesiale si svolgerà in Russia dove, durante i secoli, rappresentanti delle diverse religioni e confessioni hanno coabitato nella pace. Spero sinceramente che il suo ministero sarà caratterizzato dall'avanzamento delle relazioni, del dialogo e della cooperazione tra la Chiesa ortodossa russa e la Chiesa cattolica romana, come anche per la pronta risoluzione dei problemi che esistono ancora tra noi. Io sono convinto che l'efficacia della nostra testimonianza al mondo contemporaneo sui valori spirituali ed etici del cristianesimo dipendano molto da ciò. Profittando dell'occasione, amerei augurarle la salute, la pace, la gioia e il successo nel suo lavoro futuro".

■ Il governo d'Israele ha riconosciuto Teofilo III come patriarca di Gerusalemme, due anni dopo la sua elezione. Questa decisione era stata fortemente incoraggiata dalle autorità americane, in modo particolare dal Segretario di Stato, Condoleezza Rice. Teofilo III era stato eletto patriarca di Gerusalemme nell'agosto 2005, al posto di Ireneo I, destituito in seguito allo scandalo giuridico-finanziario che portò sulla vendita di un insieme immobiliare situato vicino la Porta di Jaffa a una società che installò dei coloni giudei nella Vecchia Città.

■ In una dichiarazione del 7 novembre, il Santo Sinodo della Chiesa ortodossa russa ha protestato ufficialmente contro la decisione del Santo Sinodo della Chiesa ortodossa romana di creare tre nuove diocesi nella Repubblica di Moldavia. La Chiesa russa contesta quest'atto perché considera la Moldavia suo territorio canonico, e ne chiede l'abrogazione. Il conflitto di giurisdizione tra i due patriarcati è apparso nel dicembre 1992 quando il patriarcato di Romania ha ristabilito unilateralmente la sua antica metropolia di Bessarabia sul territorio dell'attuale Repubblica di Moldavia, decisione che è stata immediatamente contestata dal patriarcato di Mosca, preoccupato di proteggere l'integrità della sua diocesi locale alla quale ha accordato nell'ottobre 1992 uno statuto d'autonomia interna. Il 12 novembre, la Chiesa ortodossa di Romania ha fatto sapere che, tenuto conto delle proteste emesse dal patriarcato di Mosca, congela temporaneamente l'erezione di tre nuove diocesi della metropolia di Bessarabia. Questa misura sarà applicabile da ora sino all'organizzazione di una consultazione con il patriarcato di Mosca e con le altre Chiese ortodosse territoriali.

Per Giovanni Crisostomo  
l'unità della Chiesa è fondata su Cristo,  
il Verbo Divino che con la sua Incarnazione si è  
unito alla Chiesa  
come il capo con il suo corpo.

Benedetto XVI