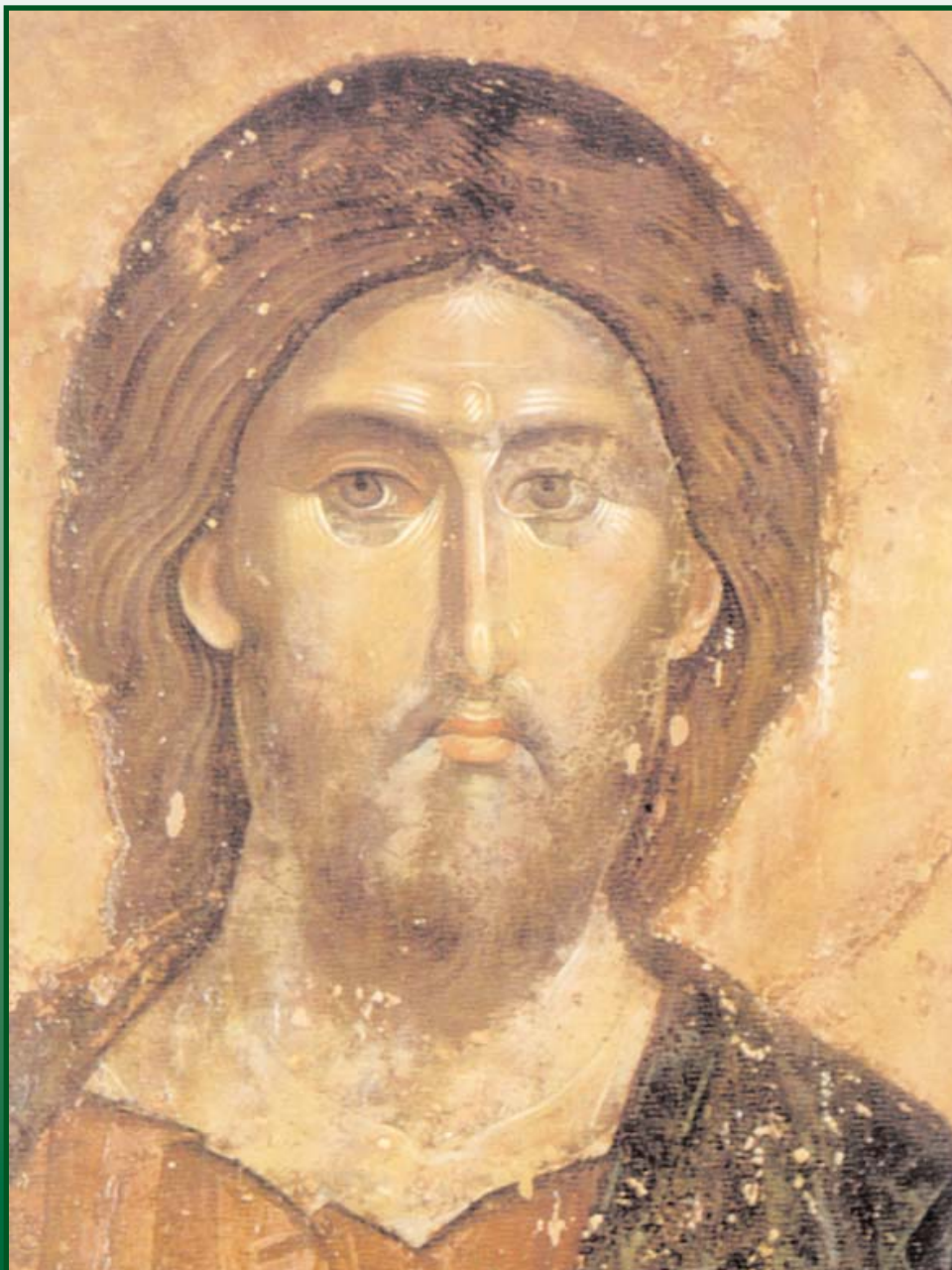




# ODIGOS



Sped. in abb. post. comma 20/C - Art. 21 Legge 622 - Filiale di Bari



Primato e conciliarità

Riunificazione della  
Chiesa Ortodossa Russa

Benedetto XVI e  
Chrysostomos II

*Speranza di  
rinnovamento*

## 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



# Editoriale

di Gerardo Cioffari O.P.

Il dialogo cattolico-ortodosso si sta arricchendo di un elemento assolutamente nuovo: il timido inizio di un dialogo ortodosso-ortodosso. Preoccupate di problemi esistenziali, sinora le Chiese locali ortodosse si sono tenute fuori da ogni problematica ecclesiologica. Ora, man mano che le situazioni raggiungono un livello di sufficiente normalità, si cerca di prendere sempre più consapevolezza della realtà del mondo ortodosso e dei criteri che permettono di parlare di "Ortodossia", invece di "Ortodossie".

La scelta di *O Odigos* di pubblicare nello stesso numero un testo di Ilarion Alfeev e uno di Vlassios Phidas vuole indicare che il Centro Ecumenico "P. Salvatore Manna" di Bari intende offrire il suo contributo sull'argomento. Quando si è coinvolti profondamente nel Movimento Ecumenico ed in particolare nel dialogo cattolico-ortodosso, non è possibile rimanere a guardare, fosse soltanto per informare i lettori cattolici di quanto sta avvenendo.

Il Centro Ecumenico esprime inoltre 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.

Anche la *Dichiarazione Comune* del papa Benedetto XVI e dell'arcivescovo di Cipro Chrysostomos II si inserisce in questo lento ma sicuro cammino verso la reciproca comprensione cristiana. Il papa e l'arcivescovo manifestano la loro preoccupazione di fronte ad un mondo troppo secolarizzato e si augurano una testimonianza cristiana comune anche nel consesso delle nazioni dell'Unione Europea.

Quest'ultimo aspetto, quello dell'Unione Europea, fa da sfondo ugualmente alle aperture della Chiesa ortodossa romana verso la società occidentale. Anzi, il suo impegno etico-sociale può divenire veicolo per un riavvicinamento fra le Chiese cristiane, segnato tra l'altro dalle reciproche visite del papa Giovanni Paolo II in Romania (1999) e del patriarca Teoctist a Roma (2000).

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.

Come si può vedere, la rivista non sta alla finestra né si tiene in disparte mentre il dialogo sta puntando forse al suo tema centrale, quello dell'unità visibile nella Chiesa. Trattasi di un tema trasversale che non permette più di dare tutto per scontato. Già Giovanni Paolo II aveva auspicato un riesame del primato petrino alla luce della tradizione, ed aveva creato una commissione che studiasse le modalità per rendere tale primato accettabile anche dagli ortodossi. Ora sono questi ultimi a riflettere su questo problema scottante. Un tema così trasversale rende quasi inopportuna l'espressione "dialogo cattolico-ortodosso", a meno che non si voglia "cestinare" l'auspicio di papa Giovanni Paolo II. L'argomento è talmente importante che è giusto sconfinare, con i cattolici che discutano la teologia ortodossa e gli ortodossi che discutano la teologia cattolica. Lontane l'una dall'altra appaiono in particolare la teologia russa e quella greca (affiancata, come sembra, da tutte le altre Chiese ortodosse). La prima ha un senso molto vivo della ferita inferta all'unità della Chiesa a causa della separazione della Chiesa romana dall'Ortodossia, con la conseguenza che non ritiene possibili concili ecumenici ortodossi, né ritiene che vi siano stati concili panortodossi dopo quello del 787. La seconda ha un forte senso dell'autosufficienza dell'Ortodossia, anche senza l'unità con la Chiesa cattolica. Per essa le tesi di Alfeev sono posizioni personali che non riflettono il punto di vista del patriarcato di Mosca. Inoltre, ritiene che l'Ortodossia possa convocare concili generali e che effettivamente sono stati convocati nella storia.

Una cosa è certa. Il silenzio che tanto serviva all'impressione di unità ecclesiale ortodossa è forse definitivamente rotto. La speranza ecumenica è che la dialettica che è stata avviata porti non soltanto ad un confronto di opinioni allo scopo di avere la meglio sull'interlocutore, ma ad una riflessione che serva all'unità della Chiesa di Cristo (cattolica ed ortodossa) che ne deve dare testimonianza di fronte alla società e alle altre religioni.

# Il Primato e la conciliarità nella tradizione ortodossa

*Discorso all'assemblea della Commissione teologica della Conferenza Episcopale Svizzera*

*Bâle, 24 gennaio 2004*

di Hilarion Alfeyev

(Traduzione di Lorenzo Lorusso O.P.)



Nella tradizione ortodossa la questione del primato è intimamente legata a quella dell'autorità nella Chiesa ed è inseparabile dalle nozioni della cattolicità e della conciliarità.

Come sapete, per differenti ragioni storiche la Chiesa ortodossa non ha mai posseduto strutture amministrative uniche. Il patriarca di Costantinopoli è riconosciuto come *primus inter pares* nel seno dei primati delle Chiese ortodosse; dai tempi bizantini porta il titolo di patriarca ecumenico. Tuttavia, né questo titolo, né il primato d'onore gli conferisce i diritti giurisdizionali fuori il suo patriarcato.

Il primato del patriarca di Costantinopoli è stato acquisito progressivamente. Il ruolo decisivo in questo processo è stato giocato dal concilio di Calcedonia del 451 e dalla divisione delle Chiese nell'XI secolo. Il concilio di Calcedonia ha definito nella regola 28 che il vescovo di Costantinopoli deve occupare il secondo posto dopo quello di Roma. Ecco come questa decisione è stata motivata: «Giustamente i padri concessero privilegi alla sede dell'antica Roma, perché la città era città imperiale. Per lo stesso motivo i 150 vescovi diletta da Dio concessero alla sede della santissima nuova Roma, onorata di avere l'imperatore e il senato, e che gode di privilegi uguali a quelli dell'antica città imperiale di Roma, eguali privilegi anche nel campo ecclesiastico e che fosse seconda dopo di quella» (canone 28 del concilio di Calcedonia). Così il primato di Roma derivava per i Padri orientali non dalla successione di Pietro, ma dal ruolo politico della città, capitale dell'Impero. Alla stessa maniera, le prerogative della cattedra di Costantinopoli si fondavano non sulla sua anzianità – poiché le sedi di Alessandria, di Antiochia e di Gerusalemme erano ben più anziane – né su delle ragioni ecclesiologiche, ma sull'importanza politica della nuova Roma, sede dell'imperatore e del senato.

Quando nell'XI secolo l'unità tra le Chiese occidentale e orientali è stata rotta, il primato d'onore è automaticamente passato al vescovo di

Costantinopoli nel seno della cristianità orientale. Questo primato gli fu conservato anche dopo che la città aveva cessato di essere la residenza dell'imperatore e del senato nel XV secolo, in seguito alla scomparsa dell'Impero bizantino. Durante l'epoca ottomana il patriarca di Costantinopoli possedeva i privilegi dell'etnarca greco ed era di fatto il capo di tutta la popolazione ortodossa dell'Impero. Tuttavia, la sua autorità non si estendeva al di là delle frontiere dello Stato ottomano. Nei secoli XIX e XX l'emergere di nuovi Stati sull'antico territorio ottomano ha provocato la creazione di nuove Chiese autocefale, indipendenti dal patriarcato di Costantinopoli.

Attualmente esistono quindici Chiese ortodosse autocefale che sono tutte completamente autonome nella loro amministrazione interna e non sono in alcuna maniera sottomesse all'autorità del patriarca di Costantinopoli. Questa organizzazione genera un certo numero di scomodità di cui la più importante è l'assenza dell'arbitro supremo quando sorgono controversie tra due o diverse Chiese autocefale. L'Ortodossia non possiede alcun meccanismo per la risoluzione di conflitti di questo genere. Per questa ragione in ogni caso concreto la situazione è risolta in differenti maniere: con la convocazione di un colloquio panortodosso, le cui decisioni non possiedono che un carattere consultivo e non s'impongono assolutamente alle Chiese locali, o per mezzo di un dialogo bilaterale tra le due Chiese in conflitto con o senza mediazione da parte delle altre Chiese sorelle.

L'altra difficoltà generata dall'assenza di un unico sistema di amministrazione nell'Ortodossia è l'impossibilità di regolare la questione della diaspora. Dagli anni 1920 il Patriarcato di Costantinopoli pretende il diritto di giurisdizione sui paesi che non fanno parte del territorio canonico di alcuna altra Chiesa ortodossa. Queste ultime, al contrario, non hanno l'intenzione di abbandonare le loro numerose diaspore in Europa, in America e negli altri continenti. Alla fine dei conti, in molte capitali europee si trovano diversi vescovi ortodossi che si occupano ciascuno dei fedeli della loro Chiesa locale. Questa difficile questione della diaspora non può essere risolta che da un concilio panortodosso. Durante trenta anni (dagli anni 1960 fino all'inizio degli anni 1990) vi sono stati dei preparativi intensi per un tale concilio, ma fino ad oggi questo lavoro è interrotto a causa delle divergenze tra le Chiese sullo statuto e sull'ordine del giorno del concilio.

Così, sul piano universale, l'Ortodossia non possiede alcun meccanismo che garantisca la conciliarità, alcuna autorità esteriore – sia di

un'unica persona o di un organo collegiale – che assicura l'unità della Chiesa nelle questioni politiche e giurisdizionali. Questo non significa tuttavia che la conciliarità non esista nell'Ortodossia che nella teoria e non nella pratica. Praticamente, la conciliarità nell'Ortodossia si manifesta prima di tutto per il fatto che tutte le Chiese locali conservano la comunione eucaristica fra esse. D'altra parte, le Chiese ortodosse aspirano alla salvaguardia dell'unità dottrinale: per questa ragione esse convocano quando è necessario delle conferenze panortodosse. Inoltre, i primati o i responsabili ufficiali delle Chiese si riuniscono regolarmente per deliberare questioni importanti o si scambiano lettere. Così, sul piano mondiale, la Chiesa ortodossa conserva il suo carattere cattolico e conciliare malgrado l'assenza di meccanismi ben definiti.

In realtà, nella tradizione ortodossa la nozione di conciliarità è organicamente legata non tanto all'idea di una Chiesa universale, ma a quella di una Chiesa locale. All'origine della Chiesa di Cristo vi era la comunità dei discepoli del Salvatore che si trovava a Gerusalemme: essa era la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica che possedeva tutta la pienezza. A partire dal I secolo si ebbero delle comunità cristiane fuori Gerusalemme, ma ciascuna di queste comunità era considerata non come una parte della Chiesa universale, ma come la Chiesa cattolica in tutta la sua pienezza. Ciò che garantiva la cattolicità di una Chiesa locale, era la riunione eucaristica, presieduta dal vescovo, in tanto che *proestôs* eletto dal popolo di Dio.

Una tale ecclesiologia è caratteristica dei primi padri della Chiesa, come Ignazio di Antiochia. Nelle sue lettere Ignazio sottolinea sempre il ruolo preponderante del vescovo, in tanto che presidente dell'assemblea eucaristica, affermando che «bisogna considerare il vescovo come il Signore stesso» (Eph. 6). Nella Chiesa tutto deve essere compiuto con il consenso del vescovo: «Senza il vescovo nessuno faccia niente di ciò che concerne la Chiesa. Solo l'eucaristia compiuta dal vescovo o da colui al quale egli ha delegato questo diritto può essere considerata come vera... Non è permesso battezzare o celebrare le agapi senza il vescovo; al contrario, ciò che egli approva, è gradito a Dio» (Smyrn. 8). E più in là: «Colui che onora il vescovo, onora Dio; colui che fa qualcosa senza il consenso del vescovo, serve il diavolo» (Smyrn. 9). Ignazio insiste molto sulla necessità dell'unione tra il vescovo, i presbiteri e i diaconi: «Il vescovo siede al posto di Dio, i presbiteri occupano il posto degli apostoli, mentre i diaconi compiono il ministero di Cristo» (Magn. 6). «I presbiteri devono essere tanto in



accordo con il vescovo quanto le corde di una chitarra» (Eph. 4). Secondo Ignazio di Antiochia, il popolo di Dio deve «onorare i diaconi come il comandamento di Gesù Cristo, il vescovo come Gesù Cristo stesso, il Figlio di Dio Padre, e i presbiteri come l'assemblea divina, il coro degli apostoli» (Tral. 3). Questa ecclesiologia porta Ignazio alla conclusione ben conosciuta: «Là dove è il vescovo, là deve essere il popolo di Dio, come là dove è il Cristo, là è la Chiesa cattolica» (Smyrn. 8).

Il primato del vescovo è giustificato, secondo gli antichi padri della Chiesa, dal fatto che occupa nell'assemblea eucaristica il posto di Cristo. È questa idea che spiega il fatto che l'episcopato monarchico è finalmente stato adottato in tutta la Chiesa antica. Occupando solo questa sede, il vescovo governa tuttavia la Chiesa con il concorso dei presbiteri e dei diaconi. Il vescovo non possiede l'autorità ecclesiale in se stesso, in virtù della sua ordinazione episcopale, ma in tanto che ministro di una comunità ecclesiale che gli ha affidato questo incarico. Il ministero del vescovo perde ogni senso ed ogni validità fuori la comunità ecclesiale.

Nel quadro di una Chiesa locale il primato del vescovo è incondizionato ed assoluto. Per la tradizione orientale, fondata sull'eredità patristica dei padri della Chiesa dei primi secoli, come, per esempio, Cipriano di Cartagine, o su quella dei teologi bizantini, a volte polemisti, ogni vescovo, e non solo quello di Roma, è il successore dell'apostolo Pietro. Barlaam di Calabria, un grande teologo del XIV secolo (che d'altronde è finito cattolico), scrive così: «Ogni vescovo ortodosso è il vicario di Cristo e il successore degli apostoli; così, anche se tutti i vescovi dell'universo si allontanano dalla fede e se uno solo solamente resta fedele alle dottrine divine... è in lui che sarà salvaguardata la fede di Pietro». E più in là: «I vescovi, istituiti da Pietro, sono successori non solamente di Pietro, ma ugualmente di tutti gli altri apostoli; alla stessa maniera, i vescovi, ordinati dagli apostoli, sono nella stessa misura successori di Pietro» (Citato da Jean Meyendorff, «L'apostolo Pietro e la sua successione nella teologia bizantina», in *Orthodoxie dans le monde contemporain*, Klin 2001, in russo, p. 141).

Secondo questo punto di vista, la promessa fatta da Cristo a Pietro si estende non solamente al vescovo di Roma, ma a tutta la Chiesa locale, presieduta da un vescovo: «Voi cercate di fare di Pietro il dottore della sola Chiesa di Roma, scrive un anonimo bizantino autore di un trattato anti-latino, quando i Padri divini interpretano la promessa, fatta dal Salvatore, come

avente un senso cattolico e rapportandosi a tutti quelli che credono e che hanno creduto. Voi cercate di donarle una interpretazione falsa e stretta rapportandola alla sola Roma. In quest'ultimo caso non si comprende più perché non è solamente la Chiesa di Roma, ma tutta la Chiesa che possiede il Salvatore come fondamento e posa sulla roccia, cioè sulla confessione di Pietro, secondo la promessa?» (*Ibid.*, p. 136).

Come la cattolicità della Chiesa locale si articola con quella della Chiesa universalmente concepita? Il padre Jean Meyendorff definisce questo rapporto nella maniera seguente: «L'idea di una Chiesa locale, presieduta da un vescovo eletto generalmente da tutta la Chiesa, ma rivestito delle funzioni carismatiche ed apostoliche del successore di Pietro, è il fondamento dottrinale della conciliarità da quando fu stabilita la pratica ecclesiale del III secolo. In effetti, l'ecclesiologia eucaristica suppone che ogni Chiesa locale, essendo rivestita della pienezza della cattolicità, dimora sempre in unione e comunione con le altre Chiese che possiedono la stessa cattolicità. I vescovi non sono solo moralmente responsabili per questa comunione: essi concelebano in una sola celebrazione episcopale... Ogni vescovo esercita il suo ministero insieme con gli altri vescovi, perché il loro ministero è identico e perché la Chiesa è una» (Jean Meyendorff, «Cos'è un concilio ecumenico?» in *Orthodoxie dans le monde contemporain*, in russo, pp. 100-101). Come afferma san Cipriano di Cartagine, «l'episcopato è unico e ogni vescovo vi partecipa pienamente» (*De l'unité de l'Église catholique*, 5).

Tutto ciò che è stato detto circa la Chiesa locale si rapporta all'unità ecclesiale che nella lingua di oggi si chiama correntemente «diocesi». Nella terminologia attuale l'espressione «Chiesa locale» si adopera piuttosto per le formazioni ecclesiastiche più vaste, cioè i raggruppamenti di diocesi riunite in patriarcati, arcivescovati o metropoli. A questo livello le forme collegiali del governo della Chiesa cedono al principio del primato. In pratica ciò significa che il primate di una Chiesa locale è *primus inter pares* nel seno dell'episcopato della sua Chiesa: egli non interviene negli affari interni di una diocesi e non possiede giurisdizione immediata su di esse, ma un ruolo di coordinazione gli è attribuito negli ambiti che superano la competenza di un vescovo particolare.

I diritti e gli obblighi del primate sono definiti differentemente in ognuna delle Chiese; tuttavia, da nessuna parte possiede l'autorità suprema che appartiene ai concili. Per esempio, nella Chiesa ortodossa russa l'autorità dogmati-

ca appartiene al concilio locale che riunisce oltre ai vescovi, i chierici, i monaci e i laici; mentre il concilio episcopale è l'organo supremo di amministrazione gerarchica. Quanto al patriarca di Mosca e di tutta la Russia, egli governa la Chiesa insieme al Santo Sinodo nel periodo interconciliare; il suo nome è menzionato nelle liturgie prima di quello del vescovo diocesano. Al contrario, nella Chiesa di Grecia, non esiste il concilio dove i laici vi prendono parte; il potere supremo appartiene al sinodo dei vescovi di cui l'arcivescovo di Atene e di tutta la Grecia è presidente. Tuttavia, nelle chiese non si menziona il nome dell'arcivescovo, ma si prega per il sinodo tutto intero.

Il raggruppamento delle Chiese in più grandi entità risale ai secoli III-IV ed è fissato nel diritto canonico ortodosso. La regola apostolica 34 afferma: «I vescovi di ciascuna nazione sapiano chi tra loro è il primo e lo considerino come loro capo e non facciano nulla di importante senza il suo assenso; ciascuno non si occuperà che di ciò che riguarda il suo distretto e i territori che da esso dipendono; ma anch'egli non faccia nulla senza l'assenso di tutti». Il canone 4 del primo concilio ecumenico (325) prescrive di effettuare le ordinazioni episcopali da parte di tutti o almeno da qualcuno dei vescovi della regione; la conferma delle elezioni episcopali appartiene al metropolita.

Così, dal IV secolo si vede formarsi il sistema nel quale ogni vescovo possiede la pienezza dell'autorità gerarchica nei limiti della sua regione ecclesiale (diocesi), ma in tutto ciò che supera le sue competenze deve riferirsi agli altri vescovi per l'intermediazione del primo fra essi (il metropolita). Egli riceve la sua ordinazione dal collegio episcopale. Il metropolita, alla maniera degli altri vescovi, dirige la sua diocesi nella quale (e solamente là!) esercita la pienezza dell'autorità episcopale. Nello stesso tempo egli coordina l'attività degli altri vescovi della sua regione in tutti gli ambiti che superano i limiti della loro propria giurisdizione. Il metropolita non può immischiarsi negli affari di una diocesi, ma ha l'obbligo di assicurare l'unità fra essi e di regolare le controversie, ciò che compie non da solo, ma con il concorso di tutti gli altri vescovi. È così che si realizza il principio della conciliarità nel quadro di una metropoli.

All'epoca del primo concilio ecumenico esistevano diverse regioni ecclesiastiche che possedevano i diritti della metropoli. Specialmente il canone 6 di questo concilio menziona i vescovi d'Alessandria e di Antiochia come aventi una autorità sui vescovi della loro regione, alla

maniera del vescovo di Roma. Il canone 7 accorda lo stesso diritto al vescovo di Costantinopoli. Alla stessa epoca esistevano altre metropoli, come Efeso, Cesarea in Cappadocia, Eraclea, Milano, Cartagine (Cf. *Les canons de l'Église orthodoxe avec le commentaire de Nicodème de Dalmatie d'Istrie*), ma progressivamente la loro influenza è diminuita. Dopo la proclamazione di Costantinopoli come capitale dell'Impero il suo vescovo ha ricevuto la dignità metropolitana e, come abbiamo già detto, il concilio di Calcedonia gli ha accordato il secondo posto dopo il vescovo di Roma. Alla fine del primo millennio l'ecclesologia bizantina ha elaborato l'idea della pentarchia, secondo la quale la Chiesa universale è guidata da cinque patriarchi: quello di Roma, di Costantinopoli, di Alessandria, di Antiochia e di Gerusalemme. Sono queste Chiese, così come quelle che sono apparse più tardi, che sono correntemente chiamate locali o autocefale.

Si sa che dall'epoca dei concili ecumenici si ebbero delle divergenze tra l'Oriente e l'Occidente circa il primato del vescovo di Roma. In Occidente si è sviluppata la tendenza di considerare il vescovo di Roma come il supremo pontefice della Chiesa universale che dispone del diritto di ratificare le decisioni dei suoi concili. L'Oriente ha sempre considerato il papa come il primate della Chiesa locale d'Occidente e il *primus inter pares*, la cui ratifica non è necessaria per i concili ecumenici. Questo argomento ha fatto colare molto inchiostro: non è dunque necessario che noi ci soffermiamo. Nondimeno, io vorrei tracciare i limiti nei quali le Chiese ortodosse potrebbero accettare il primato romano nel caso in cui i cristiani d'Oriente e d'Occidente ritrovino la loro unità.

Prima di tutto, il riconoscimento del primato del vescovo di Roma deve avere per condizione il ristabilimento dell'unità di fede, l'unità della tradizione della Chiesa indivisa. «Non bisogna contrariare i latini, scriveva nel XV secolo san Simeone di Tessalonica, quando dicono che il vescovo di Roma è il primo : questo primato non nuoce alla Chiesa. Ma che essi dimostrino solamente che egli è fedele alla fede di Pietro e dei successori di Pietro; in questo caso che egli abbia tutte le prerogative di Pietro, che sia il primo, il capo e il pontefice di tutti... Che si attenga solamente all'ortodossia di Silvestro e di Agatone, di Leone di Liberio, di Martino e di Gregorio, allora noi lo chiameremo uomo apostolico e primo dei gerarchi; allora noi ci sottometeremo a lui non solamente come a Pietro, ma come al Salvatore stesso» (*Dialogo contro le eresie XXIII*: PG 145, 120 AC). Così, il cammino verso il ristabilimento

dell'unità della fede passa attraverso il dialogo bilaterale tra i teologi delle Chiese cattolica e ortodossa: in questo dialogo i Cattolici devono provare agli Ortodossi che la loro fede è identica a quella della Chiesa indivisa.

La questione della giurisdizione del vescovo di Roma sui vescovi delle Chiese ortodosse nel caso del ristabilimento dell'unità deve ugualmente essere risolta in un dialogo cattolico-ortodosso. Sarebbe sventato volere indovinare ora il seguito di questo dialogo. Tuttavia, benché le parole di san Simeone di Tessalonica suppongono che in caso di ristabilimento dell'unità gli Ortodossi sarebbero pronti a «sottomettersi» all'autorità del vescovo di Roma, è più probabile che i patriarchi ortodossi accettino il primato di onore e non quello di giurisdizione del vescovo di Roma. Secondo tutta verosimiglianza, gli Ortodossi non si opporranno a ciò che il vescovo di Roma ebbe, come nel primo millennio, i privilegi del *primus inter pares*, cioè il ruolo di coordinatore nel contesto della Chiesa universale. Tuttavia, è poco plausibile che accettino di riconoscere il papa come l'unico capo della cristianità, poiché ciò sarebbe contrario alla tradizione della Chiesa orientale.

Il dogma dell'infalibilità *ex cathedra* del vescovo di Roma nelle questioni dottrinali è assolutamente inaccettabile per gli Ortodossi. Agli occhi degli Orientali, questo dogma del primo concilio del Vaticano pone il papa al di sopra della Chiesa, poiché definisce che gli atti pontifici non sono sottmessi alla modifica «a causa della loro propria autorità e indipendentemente dall'approvazione ecclesiale». Nella Chiesa ortodossa alcun vescovo, neanche i primati, possiede l'infalibilità indipendentemente dall'approvazione ecclesiale: è la recezione della Chiesa che è precisamente la garanzia della verità e il principale strumento della conciliarità.

Infine, bisognerebbe sottolineare che la questione del primato nel quadro della Chiesa universale non è risolto neanche nel seno dell'Ortodossia mondiale, ciò che va sensibilmente a complicare le discussioni su questo argomento tra gli Ortodossi e i Cattolici. Tutti gli Ortodossi sono d'accordo sul fatto che la Chiesa ortodossa non possiede il primato universale e non conosce un pontefice supremo. Tuttavia, gli Ortodossi sono divisi nella comprensione del primato e del ruolo del vescovo di Costantinopoli. Verosimilmente, una deliberazione seria e responsabile della questione del primato deve precedere il dialogo sullo stesso argomento tra i Cattolici e gli Ortodossi. Altrimenti, gli Ortodossi saranno incapaci di esprimere una posizione

comune, che condurrà inevitabilmente il dialogo in un'impasse.

Riassumendo ciò che è stato detto circa il rapporto tra i principi della conciliarità e del primato nella Chiesa ortodossa, si può affermare che il principio del primato nella tradizione ortodossa è espresso più pienamente a livello di una diocesi particolare, dove l'autorità suprema appartiene al vescovo che dirige la Chiesa con il concorso del clero e del popolo. Al contrario, il principio della conciliarità si realizza pienamente sul piano di una Chiesa locale autocefala, diretta dal concilio dei vescovi avente in testa un primate eletto in maniera conciliare. A livello panortodosso il principio del primato non è del tutto definito, mentre la conciliarità esiste in assenza di ogni meccanismo stabile della sua realizzazione. Vedendo una simile struttura di amministrazione nessuno fra i Cattolici potrebbe considerare come miracolo che l'Ortodossia conserva ancora «l'unità di spirito nell'unione della pace» (Eph. 4, 3) e non si è disgregata in una moltitudine di comunità indipendenti che non condividono la comunione tra esse.

Invece nella Chiesa cattolica, a partire a ciò che si può vedere, il principio del primato trova la sua piena espressione nel ministero del vescovo di Roma la cui giurisdizione si estende senza eccezione a tutte le entità ecclesiali: l'autorità canonica degli altri vescovi proviene da quella del pontefice romano, successore di Pietro. Mentre nella tradizione ortodossa l'organo supremo di amministrazione è il concilio, al quale tutti i vescovi sono sottmessi, e che l'infalibilità è attribuita a tutto il Corpo ecclesiale, nella tradizione cattolica il papa è posto sopra i concili ed è lui che possiede l'infalibilità dottrinale, d'una certa maniera indipendentemente dai concili e dalla Chiesa stessa. Molti Ortodossi trovano paradossale e inspiegabile il fatto che malgrado una tale centralizzazione dell'autorità nella Chiesa romana e la sua concentrazione nelle mani di una sola persona, si continua a convocare dei concili di vescovi.

Non è che un vero dialogo tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa sulla questione del primato che può dimostrare se esiste una compatibilità tra questi due modi di pensare l'autorità nella Chiesa. Tuttavia, un tale dialogo esige una preparazione minuziosa che suppone seri sforzi teologici sia da parte dei Cattolici che degli Ortodossi. Noi dovremo sperare che tali sforzi saranno intrapresi e che il dialogo se atteso avrà infine luogo.



# LE PRIMAT ET LA CONCILIARITÉ DE L'ÉGLISE DANS LA TRADITION ORTHODOXE

di Vlassios Phidas

(Episkepsis, N. 671 – 28.2.2007 – [www.orthodoxie.com](http://www.orthodoxie.com))



Le rapport du Primat avec l'institution conciliaire est intimement lié à l'ecclésiologie orthodoxe de l'Église locale. Il est clairement précisé par la *tradition canonique* et la *pratique ecclésiale cohérente* établie à travers les siècles. Il demeure donc inébranlable dans l'Église orthodoxe. Cependant, l'évêque Hilarion Alfeyev, délégué de l'Église de Russie à la Commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre l'Église orthodoxe et l'Église catholique romaine (réunie à Belgrade en septembre 2006), durant le débat sur la question: «*Les conséquences ecclésiologiques et canoniques de la nature sacramentelle de l'Église*», a soutenu de façon provocante certaines thèses personnelles et sans doute non fondées, tant sur la *fonction de l'institution conciliaire* que sur la *communion des Églises orthodoxes locales* entre elles et avec le Patriarcat oecuménique. La presse ecclésiastique occidentale a donné un large écho à ces affirmations, surtout en raison de l'intervention dans le débat des délégués de l'Église catholique romaine. La discussion a été soulevée à propos d'une phrase du *document commun*, suivant laquelle, après le schisme des Églises d'Orient et d'Occident (1054), la *célébration d'un concile réellement oecuménique* était impossible. Cependant les deux Églises ont continué à convoquer des Conciles généraux auxquels prenaient part des évêques des Églises locales en communion avec le siège de Rome ou en communion avec le siège de Constantinople.

Le délégué de l'Église de Russie a objecté à cette formulation du document. Alléguant la différence des approches ecclésiologiques de l'Église orthodoxe et de l'Église catholique romaine, il a affirmé que, contrairement à la tradition catholique romaine, dans la *tradition orthodoxe* «*la communion avec le siège de Constantinople*» n'a jamais été considérée comme un présupposé nécessaire à la conciliarité de l'Église, puisque l'Église orthodoxe considère comme critère de son universalité la *communion eucharistique et canonique des Églises locales entre elles et non exclusivement avec le siège de Constantinople*. Pour étayer ses affirmations non fondées, il a manifestement mis en avant deux *interprétations arbitraires* de la fonction, après le schisme du XI siècle, tant du *système conciliaire* que de la *communion canonique* dans l'Église orthodoxe. Or, pour réfuter la thèse du document, à savoir que les Églises, en communion avec le siège de Constantinople, continuaient à réunir des conciles «*généraux*», il a affirmé à la légère deux choses : d'une part, qu'à partir du VII concile oecuménique (787), l'Église orthodoxe n'aurait pas connu de conciles «*généraux*» ou *panorthodoxes*, et cela jusqu'à la décision récente (1960) de réunir le saint et grand Concile de l'Église orthodoxe; d'autre part, que l'*interruption de la communion d'une Église locale avec le siège de Constantinople n'entamerait pas sa communion avec les autres Églises orthodoxes*, en faisant de surcroît expressément référence à une hypothèse non étayée d'une soi-disant interruption de la communion de l'Église de Russie avec le Patriarcat oecuménique, immédiatement après le concile de Ferrare-Florence (1438-1439).

Cependant, la réalité historique est totalement différente des affirmations *délibérées* ou *opportunistes* du délégué de l'Église de Russie: car d'une part, l'Église orthodoxe a réuni plusieurs conciles «*généraux*» et cela toujours sur la due initiative canonique du Patriarcat oecuménique pour examiner, à chaque fois, toutes les questions ecclésiales importantes; d'autre part, la décision du concile de province de l'Église de Russie (1459) exprime simplement la réalisation d'un ancien vœu persistant des grands-princes de Russie de faire élire le métropolite par les

évêques russes avec décision du synode de province. Comme le synode lui-même l'a souligné : «conformément aux canons des saints Apôtres et des saints Pères, et selon l'ordre de notre Souverain le grand-prince Vassili Vassilievic». Certes, les facteurs qui ont facilité cette décision sont, d'une part, les *confusions bien compréhensibles* après la prise de Constantinople (1453) et, d'autre part, *l'ordination contraire aux canons* de Grégoire, disciple pro-unioniste du métropolitain grec Isidore de Russie, au siège du diocèse métropolitain de Lituanie (1458) par le patriarche prounioniste Grégoire Mammas, évincé du siège de Constantinople; acte qui avait bien évidemment irrité le grand-prince Basile et les hiérarques russes.

Il n'en demeure pas moins que cette décision n'a jamais été interprétée – ni ne pouvait l'être – comme une interruption de la communion ecclésiale avec le siège de Constantinople, étant donné qu'une telle rupture supposerait un acte ecclésiastique officiel et impliquerait que la décision eut été immédiatement communiquée à l'Église Mère, auquel cas les sources grecques ou russes de l'époque en auraient conservé quelque témoignage. Quoi qu'il en soit, *l'émancipation administrative dans l'élection du métropolitain*, opérée *de facto* durant cette période confuse, ne permet pas de tirer des conclusions non fondées sur une soi-disant interruption de la communion ecclésiale, exclue par ailleurs par le fait que, jusqu'à sa proclamation au rang de Patriarcat (1589), l'Église de Russie a gardé, sans discontinuer, sa *référence administrative* au Patriarcat oecuménique. À plus forte raison, elle ne permet pas *l'aphorisme théologique arbitraire*, à savoir que la communion avec les Églises orthodoxes locales serait nécessaire, mais ne serait pas indispensable avec le Patriarcat oecuménique, et ceci, en invoquant de surcroît des critères ecclésiologiques.

Bien entendu, les *critères ecclésiologiques orthodoxes de la communion* sont aussi certifiés par la fonction authentique du système conciliaire dans l'Église orthodoxe. C'est pour cette raison que le délégué de l'Église de Russie a étayé ses opinions sur un autre *aphorisme historique tout aussi erroné*, à savoir qu'après le VII concile œcuménique (787) et jusqu'en 1960, l'Église orthodoxe n'aurait pas connu de conciles «*généraux*» ou *panorthodoxes* des Églises locales en communion avec le siège de Constantinople. Cet aphorisme historique est erroné, étant démenti, comme nous le verrons, par la réalité historique connue et indéniable. Il est tout aussi bien impensable pour la conscience conciliaire orthodoxe qui adapte ses manifestations conciliaires aux circonstances historiques ou aux nécessités

de chaque époque. Dans ce sens, le VII concile oecuménique (787) a informé aussi de *nouveaux critères canoniques* régissant la réunion d'un concile oecuménique, puisque les sièges patriarcaux d'Alexandrie, Antioche et Jérusalem, passés sous domination arabe, ne pouvaient plus s'y faire représenter. Ainsi, Nicée II a décidé pour qu'un concile soit oecuménique, il faut nécessairement que les sièges de Rome et de Constantinople y soient représentés «*y concourent*», et que les sièges d'Alexandrie, Antioche et Jérusalem «*y consentent*», qu'ils donnent explicitement leur consentement (Mansi 13, 208-209). Ces sièges continuent à être en difficulté après le schisme du XI siècle, non seulement à cause des oppressions subies des Arabes, mais aussi des conquérants Croisés.

2. Dans l'esprit de cette décision du VII concile oecuménique, le système conciliaire de l'Église orthodoxe a fonctionné sous l'égide du Patriarcat oecuménique pour assurer la communion de la foi et le lien de l'amour dans une perspective non seulement *panorthodoxe*, mais aussi oecuménique, avant et après le schisme du XI siècle, et jusqu'en 1960. Nous citons ici, à titre indicatif, certains conciles réunis par le Patriarcat oecuménique pour envisager des questions ecclésiologiques d'ordre général, avec le concours ou le consentement des autres Patriarcats d'Orient, car les décisions de ces conciles ont, d'une part, montré la continuité authentique de la tradition orthodoxe de l'Église d'Orient après le schisme et, que, d'autre part, elles ont été insérées dans le *Synodique de l'orthodoxie*, comme manifestant vraiment la conscience panorthodoxe que ce soit sur la fonction interne de l'Église orthodoxe ou que ce soit sur ses relations avec l'Église d'Occident.

a) *Les grands conciles de Constantinople* réunis sous le patriarcat de saint Photios, c'est-à-dire le concile *Prime-second* (861) et davantage encore celui de *Sainte-Sophie* (879-880). Le *premier* a enrichi la tradition canonique de l'Église orthodoxe par une référence panorthodoxe. Le *second*, auquel le siège papal et les autres Patriarcats d'Orient ont été représentés, a réglé par le canon 1 *l'indépendance administrative* du pape de Rome en Occident et du patriarche de Constantinople en Orient. Il a par ailleurs formellement réfuté l'ajout du *Filioque* au Symbole de la foi et proclamé l'oecuménicité du VII concile oecuménique. Il a donc demeuré dans la conscience panorthodoxe comme le VIII concile oecuménique et comme un *modèle pour le rétablissement de la communion entre l'Église orthodoxe et l'Église catholique romaine*.

b) *Le grand concile de Constantinople*, réuni par le patriarche oecuménique Jean IX

(1111-1134), avec la participation des patriarches Sava d'Alexandrie et Jean d'Antioche, pour juger les écarts nestoriens du métropolite Eustrate de Nicée sur le *dogme christologique*.

c) *Le grand concile de Constantinople* (1166), réuni par le patriarche oecuménique Luc Chrysobergès, avec la participation des patriarches Athanase d'Antioche et Nicéphore de Jérusalem, pour envisager les déviations théologiques en matière de *dogme trinitaire*.

d) *Les grands conciles de Constantinople* (1341, 1351 et 1368), réunis par les patriarches de Constantinople respectivement Jean XIV Kalékas, Calliste I et Philothée Kokkinos. Ces conciles ont confirmé la tradition orthodoxe tant sur la distinction entre *essence divine et énergies divines créées*, que sur la *possibilité de participation des croyants aux énergies divines créées*, en réfutant parallèlement les propositions contraires prônées par la *théologie scolastique* en Occident. Ils ont donc été insérées, comme d'ailleurs les autres décisions théologiques des grands conciles réunis après le schisme de 1054, au *Synodique de l'orthodoxie*.

e) La réponse positive, après de longues négociations, du patriarche Joseph II à la demande du pape Eugène IV de réunir un *concile oecuménique d'union en Occident* avait comme conditions nécessaires, d'une part, la *représentation canonique des cinq sièges patriarcaux*, c'est-à-dire le siège de Rome avec les «*conciliaires*» de Bâle, selon le modèle des conciles oecuméniques du premier millénaire, d'autre part, la *levée des divergences théologiques existantes* sur la base de la tradition conciliaire et patristique commune de cette période. Or, les écarts constatés au concile de Ferrare-Florence (1438-1439), par rapport à ces principes concertés, sous la pression grandissante exercée par l'empereur byzantin et le pape sur les membres orthodoxes, ont conduit à un total échec du concile d'union et au désaveu unanime des décisions de celui-ci par la conscience orthodoxe.

f) *Le grand concile de Constantinople* (1484), réuni par le patriarche oecuménique Siméon avec la participation des autres Patriarches d'Orient, a décidé tant d'*anathématiser le concile d'union de Ferrare-Florence* que d'*instaurer le sacrement du chrême aux catholiques romains convertis à l'orthodoxie* pour réfuter la propagande de l'uniatisme exercée sur les peuples orthodoxes en proie aux difficultés. Il a été immédiatement reçu par la conscience orthodoxe de l'Église.

g) *Le grand concile de Constantinople* (1642), réuni par le patriarche oecuménique Cyrille IV avec la participation et le consentement des autres patriarches d'Orient, pour

condamner la *confession de foi de tendance calviniste* attribuée à Cyrille I Lukaris et pour neutraliser la *propagande protestante* exercée sur les peuples orthodoxes. Ses décisions ont été immédiatement acceptées par les Églises orthodoxes locales.

h) *Le grand concile de Moscou* (1666) auquel ont participé les patriarches Macaire d'Antioche et Paisius de Jérusalem, plénipotentiaires des patriarches de Constantinople et d'Alexandrie, empêchés d'atteindre la réunion pour d'autres raisons. Dans le célèbre *Tome patriarcal* (1663), les quatre patriarches ont fait des propositions canoniques communes sur le jugement du patriarche Nikon de Russie, c'est-à-dire *si le synode du Patriarcat de Russie pouvait destituer le Patriarche ou s'il fallait aussi la «sentence» du Patriarche de Constantinople voire des autres Patriarches d'Orient*. La «*Réponse*» unanime des quatre patriarches, *exprimant la conscience commune de l'Église orthodoxe après le schisme du XI siècle*, est aussi étayée sur l'avis du renommé canoniste le patriarche d'Antioche Théodore Balsamon (XII siècle) qui souligne : «*ce privilège appartenait au pape de Rome avant sa séparation de l'Église universelle par arrogance et mauvaise volonté; depuis qu'il s'en est séparé, toutes les affaires des Églises sont référées au siège de Constantinople et les décisions sont prises par celui-ci, puisque, conformément aux canons, il jouit d'une égale primauté avec l'ancienne Rome...*».

i) *Le grand concile de Constantinople* (1872), réuni par le patriarche oecuménique Anthime IV (1871-1873) avec la participation ou la représentation des autres sièges patriarcaux et des Églises orthodoxes locales pour envisager les *confusions extrêmes et contraires aux canons, d'ordre nationaliste voire raciste (ethnophylétique)* du XIX siècle, qui menaçaient tout le système canonique d'organisation administrative de l'Église orthodoxe. Ces tendances ont été condamnées comme *hérésie ecclésiologique contemporaine*, alors que leurs adeptes endurcis ont été retranchés de la communion ecclésiale de l'Église orthodoxe (*Schisme bulgare*, 1872-1945, etc.).

3. Il semble donc évident que, en dépit des idées contraires du délégué de l'Église de Russie, le Patriarcat oecuménique, *en sa qualité de Premier siège conformément à l'ordre de préséance d'honneur*, a toujours été et demeure dans la conscience orthodoxe le *garant de la discipline canonique et de la communion ecclésiale* de l'Église orthodoxe. Il exerce néanmoins cette autorité exceptionnelle *par règle ecclésiale* en engageant le processus du système conciliaire. Dès lors, le Patriarcat oecuménique coordonne toujours le mode suivant lequel fonctionnent les relations



interorthodoxes et interecclésiales, bien entendu, en communion et avec le consentement des Églises orthodoxes locales. Dans ce sens, le Patriarcat oecuménique a continué à convoquer, également après le schisme du XI<sup>e</sup> siècle, des conciles « généraux » ou panorthodoxes pour envisager des problèmes cruciaux de chaque époque, comme, par exemple, les conciles précités à titre indicatif. Or, ce droit canonique ne lui a jamais été contesté. Par conséquent, l'institution du *Primat* est instaurée par les canons et constitue un élément indispensable dans la fonction conciliaire de l'Église orthodoxe, bien entendu différent du rapport du pape au système conciliaire de l'Église catholique romaine, mais possédant de très larges compétences pour *sauvegarder la communion* des Églises orthodoxes locales entre elles et avec le Patriarcat oecuménique.

Cette conscience ecclésiale commune est aussi exprimée dans le «*Règlement des Conférences panorthodoxes préconciliaires*», élaboré sur proposition de l'Église de Russie et unanimement accepté par la III<sup>e</sup> Conférence panorthodoxe préconciliaire (1986). Dès lors, le délégué de l'Église de Russie, aurait dû, *pour des raisons de cohérence ecclésiale*, accepter la correction pertinente proposée par le métropolite de Pergame, coprésident orthodoxe de la Commission mixte: «(...) en communion avec le siège de Rome ou, bien que cela soit compris différemment, avec le siège de Constantinople». Cette phrase a été, à juste titre, acceptée par tous les délégués des autres Églises orthodoxes. Par conséquent, il ne faut pas qu'il proteste du vote sur cette question, car, par cette *mise au scrutin*, ce ne sont certes pas des questions de foi ou de discipline canonique qui ont été jugées, comme il affirme à tort, mais le rapport de ses opinions personnelles aussi bien avec la tradition canonique orthodoxe qu'avec la position officielle cohérente de l'Église de Russie.

## PARUTIONS

### **Métropolite Démètre de Sébaste, *Entraves aux clauses de l'Acte patriarcal et synodal de 1928*.**

Son Éminence le métropolite Démètre de Sébaste a donné à la recherche un ouvrage important et précieux sur une question de discipline ecclésiastique *complexe et d'actualité*, intitulé «*Entraves aux clauses de l'Acte patriarcal et synodal de 1928*» (Thessalonique 2006, 852 p.). L'ouvrage expose systématiquement non seulement les *raisons* qui ont dicté la promulgation de l'Acte patriarcal, mais aussi les *conditions* d'application régissant le statut administratif singulier des provinces du Patriarcat oecuménique dites *Nouveaux Territoires* «*sous tutelle*» (Épire, Macédoine, Thrace, Îles de la mer Égée du nord)

confiés à des termes précis au saint-synode de l'Église autocéphale de Grèce.

*La question est complexe* à deux titres: les compétences administratives du saint-synode de l'Église de Grèce sont circonscrites par les dix Clauses de l'Acte patriarcal qui garantissent les droits canoniques souverains du Patriarcat oecuménique sur ces provinces; en cours 8 Episkopsis, d'application, le saint-synode de l'Église de Grèce tantôt en a donné une interprétation tendancieuse ou arbitraire, tantôt usé des prétextes pour relativiser voire violer les clauses de l'Acte patriarcal. C'est aussi une *question d'actualité*, car non seulement ces erreurs d'interprétation sont à l'origine d'allégations occasionnelles dans le passé, mais surtout car, durant la dernière décennie, elles ont pris la forme d'une contestation officielle du statut ecclésiastique singulier desdits Nouveaux Territoires, causant les tensions bien connues dans les relations de l'Église de Grèce avec le Trône oecuménique.

Ayant assidûment travaillé et faisant preuve de sensibilité scientifique, le métropolite de Sébaste a mis en valeur le riche matériel d'archives relatif à la question «*sur la base principalement des procès-verbaux administratifs du Saint-Synode et des archives du Secrétariat*», comme lui-même le signale (page 9). Procédant ainsi, il a voulu dégager les *erreurs d'interprétation tendancieuses ou délibérées* d'une ou plusieurs clauses de l'Acte patriarcal, commises par le saint-synode de l'Église de Grèce, d'une part, y opposer la revendication constante du Patriarcat oecuménique au respect absolu de *toutes les clauses* de l'Acte patriarcal depuis sa mise en application, d'autre part. Dans cet esprit, il a développé la question en cinq chapitres portant chacun sur une période, respectivement 1927-1938, 1940-1967, 1967-1974, 1974-1997, 1998-2006. Dans chaque chapitre, il a associé le récit critique des principaux événements de la période avec l'exposition du matériel d'archives correspondant. Ces faits confirment non seulement la réticence latente que le saint-synode de l'Église de Grèce a montrée à observer certaines clauses, mais aussi la persévérance dont le Patriarcat oecuménique a fait preuve pour faire respecter toutes les clauses de l'Acte patriarcal qui garantissent ses droits canoniques sur les provinces des Nouveaux Territoires.

Confrontant systématiquement les documents concernant la question puisés dans les archives du Patriarcat oecuménique et les controverses sporadiques du passé, mais aussi la récente contestation élevée sur le statut canonique et légal des Nouveaux Territoires, l'auteur apporte manifestement une précieuse contribu-

tion à la recherche destinée à réfuter objectivement les hypothèses partiales ou arbitraires portant tant sur la validité des clauses de l'Acte patriarcal que sur leur défense par le Patriarcat oecuménique. Dans ce sens, son examen critique, comparatif et bien étayé porte sur les contestations directes ou indirectes, en paroles et en actes, élevées sur certaines clauses de l'Acte patriarcal. Son examen est appuyé sur les documents cités des archives du saint-synode du Patriarcat oecuménique, notamment la correspondance en la matière échangée entre les deux Églises. Cette façon de procéder révèle les réelles dimensions non seulement des tensions plus anciennes, mais aussi de la crise récente dont le statut ecclésiastique des Nouveaux Territoires a été l'objet.

L'auteur associe pertinemment les divers éléments des tensions successives sur le statut ecclésiastique des Nouveaux Territoires aux désirs latents, voire aux visées avouées du saint-synode de l'Église de Grèce, de violer *de facto* les clauses de l'Acte patriarcal, d'une part, d'imposer l'incorporation progressive et unilatérale de ces Territoires dans sa juridiction ecclésiastique directe, d'autre part. Tantôt discrètement suggérée, tantôt avancée par des déclarations provocantes, cette visée a suscité, comme l'auteur le fait pertinemment remarquer sur la base du matériel des archives, la réaction correspondante du Patriarcat oecuménique pour défendre ses droits canoniques sur les provinces des Nouveaux Territoires et pour décourager toute contestation ou violation des clauses de l'Acte patriarcal. L'auteur cite par ordre chronologique les documents officiels échangés, voire les questions soulevées à chaque période, et procède à leur regroupement thématique. Cela lui permet d'en faire un examen critique serein pour en dégager méthodiquement non seulement la *lettre*, mais aussi *l'esprit* qui sous-tend dans son évolution la disposition latente, voire avouée du saint-synode de l'Église de Grèce de ne pas respecter voire de mettre en doute certaines clauses de l'Acte patriarcal, mais aussi la revendication explicite de l'Église Mère au respect cohérent et fidèle de toutes les clauses de l'Acte patriarcal.

En effet, l'auteur expose de manière systématique, objective, critique et circonspecte tous les désaccords, principaux et secondaires, sur la *raison* ou le *mode* d'application des clauses de l'Acte patriarcal, étayant son récit sur plusieurs documents dont certains inédits, puisés dans les archives du saint-synode et du secrétariat du Patriarcat oecuménique. Dès lors, son exposé constitue une précieuse contribution non seulement à la recherche historique réfléchie, destinée à réfuter les confusions évidentes voire

les erreurs d'interprétation délibérées des clauses, mais aussi à la véritable fonction du statut administratif singulier régissant les provinces du Patriarcat oecuménique dans les Nouveaux Territoires. Dans cet esprit, au chapitre V (p. 605 sq.), il réfute les diverses confusions et interprétations tendancieuses non seulement de certaines clauses, mais aussi du statut administratif entier des provinces des Nouveaux Territoires. Celles-ci sont à l'origine des tensions successives qui jalonnent la «nouvelle période de crise» (1998-2006) dans les relations de l'Église de Grèce avec l'Église Mère et ont montré la nécessité impérieuse d'interpréter correctement le statut ecclésiastique des Nouveaux Territoires, tel que les prescriptions et les clauses de l'Acte patriarcal le stipulent et tel que l'Église de Grèce est obligée de le respecter.

Par conséquent, combinant son expérience personnelle des faits de la crise et son intuition ecclésiastique, l'auteur procède à un examen *critique* et *comparatif* aussi bien des dimensions vraiment graves des crises successives dans les relations des deux Églises durant cette période que les conséquences douloureuses qu'elles ont eues sur les relations interorthodoxes. *L'examen comparatif* met en valeur le fait que, dans les périodes de crises antérieures, le saint-synode de l'Église de Grèce *s'était montré occasionnellement réticent* de respecter *certaines clauses* de l'Acte patriarcal pour mettre en relief la gravité de la crise récente due à la *mise en doute globale du statut administratif* des Nouveaux Territoires. *L'examen critique* met en valeur la *validité diachronique indubitable* de l'Acte patriarcal pour montrer non seulement la gravité de la crise, mais aussi la *nécessité d'observer rigoureusement toutes les clauses* de l'Acte patriarcal pour en sortir. Le 28 mai 2004, le saint-synode de l'épiscopat grec a fait une déclaration quasi unanime sur «*le respect et l'observance du Tome patriarcal de 1850, et des prescriptions de l'Acte patriarcal et synodal de 1928*». Ayant permis de sortir du cercle vicieux des crises, cette déclaration confirme manifestement la pertinence de l'analyse critique, opérée dans ce travail remarquable, sur les données historiques et sur les prolongements canoniques de cette question ecclésiastique complexe dans son évolution historique. Dans ce sens, ce travail monumental demeurera une source inépuisable non seulement pour purifier la mémoire historique des méprises délibérées ou désinvoltes du passé, mais aussi pour aborder correctement toute crise future dans cette question!

# Atto di comunione canonica tra la Chiesa Ortodossa Russa e la Chiesa Ortodossa Russa Oltre-Frontiera

di Lorenzo Lorusso O.P.

La comunione canonica tra la Chiesa russa oltre-frontiera e il patriarcato di Mosca è stata firmata il 17 maggio 2007, festa dell'Ascensione, nella cattedrale di Cristo Salvatore a Mosca, seguita dalla prima celebrazione comune della liturgia eucaristica tra il patriarca di Mosca Alessio II, primate della Chiesa ortodossa russa, e il metropolita Lauro (Shkurla), che dirige la Chiesa oltre-frontiera, la cui sede è a New York. Secondo l'Atto di comunione canonica, la Chiesa russa oltre-frontiera è ormai parte integrante della Chiesa ortodossa russa con un certo grado d'autonomia interna.

Prima della celebrazione della liturgia dell'Ascensione, nella cattedrale di Cristo Salvatore, l'Atto di comunione canonica è stato solennemente proclamato da un diacono, poi parafrasato dai responsabili delle due Chiese, alla presenza del presidente Putin, che ha contribuito molto a questo riavvicinamento. Nella breve allocuzione, il patriarca Alessio II ha affermato che si tratta di un avvenimento prezioso, atteso da anni: "Le divisioni ecclesiali si sono rimarginate, il conflitto ereditato all'epoca della rivoluzione e della guerra civile che divideva la società russa è anch'esso rimarginato". Da parte sua, il metropolita Lauro ha espresso il desiderio che i legami di fraternità d'ora in avanti stabiliti tra le due parti della Chiesa russa potranno favorire lo sviluppo del servizio comune al popolo russo nella madrepatria e all'estero. Tutti e due hanno in seguito calorosamente ringraziato il presidente russo per avere personalmente contribuito a questa riunificazione delle Chiese.

Vladimir Putin ha sottolineato che il valore dell'avvenimento è di una portata veramente nazionale: "Dopo decenni di scisma, si può dire che, in questo conflitto politico-ecclesiale, non vi sono stati dei vincitori. Tutti erano perdenti, i credenti, la società in generale. Si tratta non soltanto di un ristabilimento dell'unità della Chiesa, ma anche della garanzia del ristabilimento dell'unità dell'insieme del mondo russo, di cui uno dei fondamenti spirituali è sempre stato la fede ortodossa".

Con l'Atto di comunione, la Chiesa russa oltre-frontiera costituisce con il patriarcato di Mosca l'unica Chiesa ortodossa russa, una delle Chiese locali autocefale dell'ortodossia universa-

le. Tuttavia, la Chiesa russa oltre-frontiera godrà nel seno del patriarcato di Mosca di uno statuto di autonomia. La sua vita sarà regolata dal proprio concilio episcopale e da un sinodo permanente di vescovi la cui unità sarà assicurata da un primate. Questo statuto potrà essere comparato a quello che il concilio del 1917-1918 accordava alla Chiesa ortodossa ucraina e di cui quest'ultima oggi gode. Una sola eccezione: contrariamente alla Chiesa d'Ucraina, la Chiesa russa oltre-frontiera riceverà il santo crisma dal patriarca di Mosca.

Il segno visibile dell'unità tra le due Chiese sarà la partecipazione dei fedeli, dei chierici e dei vescovi della Chiesa russa oltre-frontiera al concilio locale della Chiesa ortodossa russa che elegge principalmente il patriarca. Inoltre, i vescovi diocesani della Chiesa russa oltre-frontiera parteciperanno ai concili episcopali della Chiesa russa.

Con l'ultimo zar Nicola II, nei primi anni del Novecento, la Russia aveva proceduto ad importanti riforme sociali, anche dal punto di vista religioso. Nel 1917, mentre la Chiesa russa era riunita con vescovi e laici in un grande concilio che avrebbe ricostituito il Patriarcato di Mosca, per le strade i comunisti scatenavano l'inferno. Era scoppiata la cosiddetta Rivoluzione d'Ottobre, anche se (per i 13 giorni di ritardo rispetto al nostro calendario) si era già al 7 novembre.

I Rivoluzionari, sia per la necessità di denaro che per la loro ideologia atea (che con Vladimir Lenin si ispirava a Karl Marx e a Friedrich Engels), procedettero al saccheggio delle chiese e all'uccisione di un gran numero di vescovi e sacerdoti.

Dopo qualche anno di proteste, poco a poco il neoeletto patriarca Tichon dovette adeguarsi alla situazione per salvare il salvabile. E mentre il clero che parteggiava per la sinistra fondava la "Chiesa vivente" (*Живая Церковь*), le diocesi meridionali e siberiane si staccavano dal Patriarcato per meglio lottare contro i comunisti. Il trionfo delle forze rivoluzionarie costrinse ad emigrare parte della gerarchia ortodossa russa prima a Costantinopoli poi a Karlovcy (Serbia). Capo spirituale di questa Chiesa dell'emigrazione (*Zarubejnaja Cerkov'*, Chiesa oltre-frontiera)



divenne Antonij Chrapovickij, noto teologo di grande personalità.

Nel 1921 Chrapovickij nominava l'arcivescovo di Volynia, Evloghij, capo delle chiese russe all'estero (ad eccezione dei Balcani e dell'Asia). Ma, se Chrapovickij era convinto di potere agire liberamente, essendo capo dell'unica Chiesa russa libera (*Supremo governo della Chiesa russa all'estero*), non così la pensava Evloghij, che volle l'avallo di altri gerarchi.

Nel giugno 1922 il Patriarcato aboliva il *Supremo governo ecclesiastico* del Chrapovickij, mettendo tutte le chiese russe all'estero sotto la giurisdizione di Evloghij. Questi, però, sapendo che la sua nomina era dettata da ragioni politiche, non ruppe col Chrapovickij e, nel 1927, si rifiutò di sottoscrivere la dichiarazione di fedeltà al governo sovietico fatta dal luogotenente patriarcale Sergij Stragorodskij. Lontano da ogni fedeltà agli zar, come pure da ogni adesione al governo sovietico, Evloghij nel 1931 decise di mettersi sotto la giurisdizione del Patriarca di Costantinopoli.

Intanto, la *Dichiarazione di fedeltà al governo sovietico* da parte della Chiesa patriarcale tolse il terreno sotto i piedi alla *Chiesa Vivente* (socialista), che entrò in crisi. Ormai, era la Chiesa ufficiale a collaborare col governo.

Fu proprio contro questa politica ecclesiastica che si mosse all'estero la Chiesa russa *oltre-frontiera*, che già dal 1922 in Serbia si era dato un suo statuto come *Chiesa sinodale all'estero*. Nel novembre del 1922 un sinodo americano eleggeva come suo metropolita Platon, il quale per diversi anni (come Eulogio in Europa) mantenne buoni rapporti con la Chiesa *oltre-frontiera*.

Nel corso degli anni ovviamente quest'ultima ebbe l'appoggio ideologico e finanziario da parte di tutte le istituzioni che avevano nei loro scopi la lotta al comunismo. Per cui, anche dopo la morte del Chrapovickij (1936) e dopo la Seconda Guerra Mondiale la Chiesa *oltre frontiera* mantenne la sua intransigenza, al punto di sospendere la comunione con tutte le Chiese ortodosse che intrattenevano rapporti col Patriarcato di Mosca, ritenuto canonicamente illegittimo e fondamentalmente traditore della fede (in quanto collaboratore dei *Senza-Dio*). Le uniche Chiese con le quali intratteneva rapporti quasi normali erano quelle di Serbia, Gerusalemme e Sinai.

Negli anni Sessanta la *Chiesa oltre-frontiera* instaurava una stretta collaborazione col monastero ultraconservatore della Trasfigurazione (Brookline, Massachusetts), che aveva rotto con l'Arcidiocesi greco-ortodossa d'America, ma poi ci ripensava e se ne staccava negli anni Ottanta. Il suo centro spirituale era intanto

divenuto il monastero della SS. Trinità a Jordanville (New York). In Europa invece il centro era Ginevra, dal cui vescovo dipendeva tra le altre la chiesa ortodossa russa di Bari.

### Atto di comunione canonica

*Noi, umile Alessio II, per grazia di Dio Patriarca di Mosca e di tutte le Russie, con le loro Eminenze i membri del Santo Sinodo della Chiesa Ortodossa Russa – Patriarcato di Mosca, riuniti in sessione del Santo Sinodo il (data) nella città protetta da Dio Mosca*

*e noi, umile Lauro, metropolita d'America dell'Est e di New York, primate della Chiesa Ortodossa Russa Oltre-Frontiera con le loro Eminenze i membri del Sinodo Episcopale della Chiesa Ortodossa Russa Oltre-Frontiera, riuniti in sessione (date, luogo),*

*mossi da una ispirazione verso la pace benedetta, l'amore divino, e l'unità fraterna in un lavoro comune nel campo di Dio che è la Pienezza della Chiesa Ortodossa Russa e i suoi fedeli, che risiedono nella loro Patria o che siano disseminati, riguardo all'organizzazione, elaborata nel corso della storia, della vita ecclesiale della diaspora russa fuori le frontiere del territorio canonico del Patriarcato di Mosca,*

*tenendo conto del fatto che la Chiesa Ortodossa Russa Oltre-Frontiera esercita la sua missione sul territorio di diversi Stati,*

*tramite il presente atto, noi stabiliamo che:*

1. *La Chiesa Ortodossa Russa Oltre-Frontiera, esercitando la sua missione salvifica nel seno dell'insieme, tale che si è storicamente formata, con le sue diocesi, parrocchie, monasteri, fraternite e altre istituzioni ecclesiastiche, resta una parte auto-amministrata inalienabile della Chiesa Locale Ortodossa Russa.*

2. *La Chiesa Ortodossa Russa Oltre-Frontiera è autonoma in ciò che concerne le questioni relative alla pastorale, l'insegnamento, l'amministrazione, i beni materiali, gli immobili, gli affari civili, tutto essendo nello stesso tempo in unione canonica con la pienezza della Chiesa Ortodossa Russa.*

3. *Il potere supremo ecclesiale, legislativo, amministrativo, giudiziario e di controllo nel seno della Chiesa Ortodossa Russa Oltre-Frontiera è esercitato dal suo Concilio Episcopale, convocato dal suo Primate in accordo con gli Statuti della Chiesa Ortodossa Russa Oltre-Frontiera.*

4. *Il Primate della Chiesa Ortodossa Russa Oltre-Frontiera è eletto dal suo Concilio Episcopale. Questa elezione, in accordo con le norme del diritto canonico, è confermata dal Patriarca di Mosca e di tutta la Russia e dal Santo Sinodo della Chiesa Ortodossa Russa.*

5. Il nome del Primate della Chiesa Ortodossa Russa così come il nome del Primate della Chiesa Ortodossa Russa Oltre-Frontiera è commemorato liturgicamente in tutte le chiese della Chiesa Ortodossa Russa Oltre-Frontiera prima del nome del vescovo locale in accordo con l'ordine stabilito.

6. La decisione di fondare o di sopprimere delle diocesi che fanno parte della Chiesa Ortodossa Russa Oltre-Frontiera è presa dal suo Concilio Episcopale in accordo con il Patriarca di Mosca e di tutta la Russia e il Santo Sinodo della Chiesa Ortodossa Russa.

7. I vescovi della Chiesa Ortodossa Russa Oltre-frontiera sono eletti dal suo Concilio Episcopale o, nei casi previsti dagli statuti della Chiesa Ortodossa Russa Oltre-Frontiera, dal Sinodo Episcopale. Questa elezione è confermata, in accordo con i fondamenti canonici, dal Patriarca di Mosca e di tutta la Russia e il Santo Sinodo della Chiesa Ortodossa Russa.

8. I vescovi della Chiesa Ortodossa Russa Oltre-Frontiera sono membri del Concilio Locale e del Concilio Episcopale della Chiesa Ortodossa Russa e partecipano, secondo l'ordine stabilito, alle sessioni del Santo Sinodo. I rappresentanti dei chierici e dei laici della Chiesa Ortodossa Russa Oltre-Frontiera partecipano al Concilio Locale della Chiesa Ortodossa Russa secondo l'ordine stabilito.

9. Le istanze di potere ecclesiastico supremo per la Chiesa Ortodossa Russa Oltre-Frontiera sono i Concili Locale ed Episcopale della Chiesa Ortodossa Russa.

10. Le decisioni del Santo Sinodo della Chiesa Ortodossa Russa sono effettive nel seno della Chiesa Ortodossa Russa Oltre-Frontiera tenendo conto delle particolarità definite dal presente Atto, dagli Statuti della Chiesa Ortodossa Russa Oltre-Frontiera e dalla legislazione dei paesi nei quali essa esercita la sua missione.

11. Gli appelli contro le decisioni dell'istanza ecclesiastico-giudiziaria suprema della Chiesa Ortodossa Russa Oltre-Frontiera sono indirizzati al Patriarca di Mosca e di tutta la Russia.

12. I cambiamenti apportati agli Statuti della Chiesa Ortodossa Russa Oltre-Frontiera dalla sua istanza legislativa suprema devono, quando concernono degli aspetti canonici, essere confermati dal Patriarca di Mosca e di tutta la Russia e il Santo Sinodo della Chiesa Ortodossa Russa.

13. La Chiesa Ortodossa Russa Oltre-Frontiera riceve il Santo Crisma dal Patriarca di Mosca e di tutta la Russia.

Con il presente Atto, la piena comunione canonica nel seno della Chiesa Locale Ortodossa Russa è ristabilita.

Gli atti editi anteriormente e che sono di ostacolo alla piena comunione canonica sono considerati come nulli o caduchi.

Il ristabilimento della comunione canonica

contribuirà, con l'aiuto di Dio, a rafforzare l'unità della Chiesa e la sua testimonianza nel mondo contemporaneo, realizzando così la volontà del Signore "di riunire in un solo corpo i figli di Dio dispersi" (Gv. 11, 52).

Noi ringraziamo Dio Misericordiosissimo che, per la sua mano onnipotente, ci ha guidati sul cammino della guarigione delle ferite della separazione e che ci ha condotti all'unità tanto attesa della Chiesa Russa nella patria e oltre le frontiere, a gloria del suo Santo Nome e per il bene della Santa Chiesa e dei suoi fedeli. Che il Signore, per le preghiere dei Santi Nuovi Martiri e Confessori Russi, doni la sua benedizione alla Chiesa Russa Unita e ai suoi fedeli, che siano nella patria o dispersi.

#### **Annesso all'Atto di comunione canonica**

L'Atto di comunione canonica ha effetto dopo la sua approvazione da parte del Santo Sinodo della Chiesa Ortodossa Russa, agendo in accordo con l'atto del Santo Concilio Episcopale della Chiesa Ortodossa Russa intitolato "Delle relazioni con la Chiesa Ortodossa Russa Oltre-Frontiera" (Mosca, 3-8 ottobre 2004), e dal Sinodo Episcopale della Chiesa Ortodossa Russa Oltre-Frontiera, agendo con la risoluzione intitolata "Dell'Atto di comunione canonica" del Concilio Episcopale della Chiesa Ortodossa Russa Oltre-Frontiera (San Francisco, 15-19 maggio 2006).

In accordo con l'Atto di comunione canonica, certe modifiche devono essere apportate, secondo la procedura abituale, al capitolo VIII degli Statuti della Chiesa Ortodossa Russa ("le Chiese auto-amministrate"), così come agli Statuti della Chiesa Russa Oltre-Frontiera.

Agendo nello spirito dell'economia ecclesiale, il Santo Sinodo della Chiesa Ortodossa Russa e il Sinodo Episcopale della Chiesa Russa Oltre-Frontiera stabiliscono un periodo di transizione di cinque anni per la regolarizzazione definitiva della situazione delle parrocchie che, all'interno delle frontiere canoniche del Patriarcato di Mosca, facevano parte della Chiesa Russa Oltre-Frontiera, - regolarizzazione che consiste nella loro integrazione alla giurisdizione dei vescovi diocesani locali. In attesa di ciò, queste parrocchie, che non si trovavano sul territorio delle Chiese auto-amministrate, possono essere amministrate da un vicario del Patriarca di Mosca e di tutta la Russia che, con la benedizione del Patriarca, possono prendere parte ai lavori del Concilio Episcopale e del Sinodo Episcopale della Chiesa Russa Oltre-Frontiera, su invito del Primate di quella.

Nei paesi della diaspora, là dove esistono delle strutture ecclesiastiche parallele, entrambe applicheranno tutti i loro sforzi, con la circospezione pastorale adeguata, alla risoluzione dei problemi che facevano ostacolo alla collaborazione e alla testimonianza comune.

# Dichiarazione Comune di Sua Santità Benedetto XVI e Sua Beatitudine Chrysostomos II

Cipro ebbe la prima evangelizzazione ad opera di quei cristiani ivi rifugiatisi per scampare alla persecuzione inaugurata a Gerusalemme con il martirio di Stefano (At 4,36). L'apostolo dell'isola è considerato Barnaba, originario del luogo, il quale, con Paolo e Marco, gettò le basi per la costruzione di una realtà ecclesiale (At 13,4-12). La tradizione individua in Eraclide il primo vescovo di Cipro. Al tempo del concilio di Nicea (325) incontriamo i nomi di tre vescovi ciprioti. Il concilio di Efeso (431) riconobbe l'autocefalia di Cipro da Antiochia: "Il santo Vescovo Regino e i reverendissimi Vescovi della provincia di Cipro che sono con lui, Zenone ed Evagrio, hanno fatto presente un fatto nuovo contrario alle costituzioni ecclesiastiche e ai canoni dei santi padri che tocca la libertà di tutti [...]: dunque se non è uso antico che il Vescovo di Antiochia faccia le ordinazioni a Cipro, come hanno dimostrato a voce e per iscritto i religiosissimi uomini Vescovi delle sante Chiese di Cipro, che si sono presentati a questo santo Sinodo, essi potranno in tranquillità e sicurezza, secondo i canoni dei santi padri e l'antica consuetudine, procedere autonomamente all'ordinazione dei reverendissimi Vescovi. Queste stesse norme verranno osservate anche nelle altre diocesi e in ogni provincia ecclesiastica [...]. È sembrato bene dunque a questo santo ed ecumenico concilio di conservare a ciascuna provincia puri e intatti gli antichi diritti e consuetudini [...]" (can. 8).

Con le incursioni arabe sull'isola, tra il 688 e il 695, l'imperatore Giustiniano II provvide a sistemare la popolazione cristiana sullo stretto dei Dardanelli, in una città di nuova fondazione chiamata *Nea Justiniana*; qui prese residenza anche il metropolita di Cipro, che, da allora fino ai nostri giorni, recherà sempre nel titolo arcivescovile il nome di quella città.

([www.vatican.va](http://www.vatican.va))

«Benedetto sia Dio Padre del Signore nostro Gesù Cristo, il quale ci ha benedetti in Cristo dall'alto dei cieli con ogni specie di benedizioni spirituali» (Ef 1,3).

1. Noi, Benedetto XVI, Papa e Vescovo di Roma, e Chrysostomos II, Arcivescovo di Nuova Giustiniana e di tutta Cipro, con gioia rendiamo grazie a Dio per questo incontro fraterno, nella comune fede in Cristo risorto, pieni di speranza per l'avvenire delle relazioni fra le nostre Chiese. Questa visita ci ha permesso di constatare come



siano cresciute tali relazioni, sia a livello locale, sia nell'ambito del dialogo teologico fra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa nel suo insieme. A questo dialogo la delegazione della Chiesa di Cipro ha sempre recato un apporto positivo, ospitando, tra l'altro, nel 1983 il *Comitato di Coordinamento* della Commissione Mista Internazionale per il dialogo teologico, in modo che i Membri cattolici e ortodossi, oltre a svolgere l'impegnativo lavoro preparatorio, potessero visitare e ammirare le grandi ricchezze artistiche e spirituali della Chiesa di Cipro.

2. Nella felice circostanza del nostro fraterno incontro presso le tombe dei Santi Pietro e Paolo, i *corifei* degli Apostoli come indica la tradizione liturgica, vogliamo dichiarare di comune accordo la nostra sincera e ferma disposizione, in obbedienza alla volontà di Nostro Signore Gesù Cristo, ad intensificare la ricerca della piena unità tra tutti i cristiani, attivando ogni sforzo a noi possibile e considerato utile alla vita delle nostre Comunità. Desideriamo che i fedeli cattolici ed ortodossi di Cipro vivano fraternamente e nella piena solidarietà fondata sulla comune fede nel Cristo risorto. Vogliamo inoltre sostenere e promuovere il dialogo teologico, che attraverso la competente Commissione Internazionale si appresta ad affrontare le questioni più ardue che hanno segnato la vicenda storica della divisione. È necessario raggiungere un sostanziale accordo per la piena comunione nella fede, nella vita sacramentale e nell'esercizio del ministero pastorale. A questo scopo assicuriamo la nostra fervente preghiera di Pastori nella Chiesa e chiediamo ai nostri fedeli di unirsi a noi in una corale invocazione «*che tutti siano uno, affinché il mondo creda*» (Gv 17,21).



3. Nel nostro incontro abbiamo considerato le contingenze storiche in cui vivono le nostre Chiese. In particolare, abbiamo esaminato la situazione di divisione e di tensioni che caratterizzano da oltre un trentennio l'Isola di Cipro, con i tragici problemi quotidiani che intaccano anche la vita delle nostre comunità e delle singole famiglie. Abbiamo considerato, più ampiamente, la situazione del Medio Oriente, dove la guerra e i contrasti tra i popoli rischiano di estendersi con disastrose conseguenze. Abbiamo invocato la pace «che viene dall'alto». Le nostre Chiese intendono svolgere un ruolo di pacificazione nella giustizia e nella solidarietà e, affinché tutto ciò si realizzi, è nostro desiderio promuovere le fraterne relazioni fra tutti i cristiani ed un leale dialogo tra le diverse religioni presenti e operanti nella Regione. La fede nell'unico Dio aiuti gli uomini di queste antiche ed illustri terre a ritrovare una convivenza amichevole, nel rispetto reciproco ed in una collaborazione costruttiva.

4. Rivolgiamo, pertanto, questo appello a tutti quelli che, ovunque, nel mondo, alzano la mano contro i propri fratelli, esortandoli con fermezza a deporre le armi e ad operare perché siano sanate le ferite causate dalla guerra. Li invitiamo, inoltre, ad adoperarsi affinché i diritti umani siano difesi sempre, in ogni Nazione: il rispetto dell'uomo, immagine di Dio, è, infatti, per tutti un dovere fondamentale. Così pure, fra i diritti umani da tutelare, va annoverato come primario quello della libertà di religione. Non rispettarlo costituisce una gravissima offesa alla dignità dell'uomo, che viene colpito nell'intimo del cuore dove abita Dio. E così profanare, distruggere e saccheggiare i luoghi di culto di qualsiasi religione, rappresenta un atto contro l'umanità e la civiltà dei popoli.

5. Non abbiamo mancato di riflettere su una nuova opportunità che si apre per un più intenso contatto ed una più concreta collaborazione fra le nostre Chiese. Avanza, infatti, la costruzione dell'Unione Europea, e cattolici e ortodossi sono chiamati a contribuire a creare un clima di amicizia e di cooperazione. In un tempo di crescente secolarizzazione e di relativismo, cattolici e ortodossi in Europa sono chiamati a offrire una rinnovata testimonianza comune sui valori etici pronti sempre a dare ragione della loro fede in Gesù Cristo Signore e Salvatore. L'Unione Europea, che non potrà limitarsi a una cooperazione meramente economica, necessita di solide basi culturali, di condivisi riferimenti etici e di apertura alla dimensione religiosa. Occorre vivificare le radici cristiane dell'Europa, che hanno reso grande la sua civiltà nei secoli, e riconoscere che la tradizione cristiana occidentale e quella orientale hanno, in questo senso, un compito comune importante da svolgere.

6. Nel nostro incontro quindi abbiamo considerato il lungo cammino storico delle nostre Chiese e la

grande tradizione che, partendo dall'annuncio dei primi discepoli giunti a Cipro da Gerusalemme, dopo la persecuzione contro Stefano e ripercorrendo il viaggio di Paolo dalle coste di Cipro a Roma, come ci narrano gli Atti degli Apostoli (At 11,19; 27, 4ss), giunge fino ai giorni nostri. Il ricco patrimonio di fede e la solida tradizione cristiana delle nostre terre, devono spingere cattolici ed ortodossi ad un rinnovato slancio nell'annunciare il Vangelo al nostro tempo, per essere fedeli alla nostra vocazione cristiana e nel rispondere alle esigenze del mondo d'oggi.

7. Seria preoccupazione suscita il modo in cui vengono affrontate le questioni concernenti la bioetica. C'è infatti il rischio che certe tecniche applicate alla genetica, intenzionalmente concepite per sopperire a legittime necessità, vadano di fatto ad intaccare la dignità dell'uomo, creato ad immagine di Dio. Lo sfruttamento dell'essere umano, le sperimentazioni abusive, gli esperimenti di una genetica che non rispetta i valori etici arrecano offesa alla vita, attentano all'incolumità e alla dignità di ogni persona umana e non possono né devono essere giustificati o permessi in nessun momento della sua esistenza.

8. Al tempo stesso, queste considerazioni etiche e la condivisa preoccupazione per la vita umana ci conducono a invitare quelle Nazioni, che, con la grazia di Dio hanno conseguito significativi progressi nel campo dell'economia e della tecnologia, a non dimenticare i loro fratelli che abitano nei Paesi colpiti dalla povertà, dalla fame e dalle malattie. Invitiamo, pertanto, i responsabili delle Nazioni a favorire e promuovere una giusta ripartizione delle risorse della terra, in spirito di solidarietà con i poveri e con tutti gli indigenti del mondo.

9. Altrettanto concordi si sono rivelate le nostre preoccupazioni per il rischio della distruzione del creato. L'uomo l'ha ricevuto perché con esso possa realizzare il disegno di Dio. Erigendo, però, se stesso a centro dell'universo, dimenticando il mandato del Creatore e chiudendosi in un'egoistica ricerca del proprio benessere, l'essere umano ha gestito l'ambiente in cui vive operando scelte che mettono a rischio la sua stessa esistenza, mentre esso esige rispetto e tutela da parte di tutti quelli che l'abitano.

10. Insieme rivolgiamo la nostra preghiera al Signore della storia, perché rafforzi la testimonianza delle nostre Chiese affinché l'annuncio di salvezza del Vangelo raggiunga le nuove generazioni e sia luce per tutti gli uomini. A questo scopo affidiamo i nostri desideri e i nostri impegni alla *Theotokos*, alla Madre di Dio *Odigitria*, che indica la via verso il Signore Nostro Gesù Cristo.

Dal Vaticano, 16 giugno 2007



## A quando una Pasqua comune?

di Giorgio Demetrio Gallaro

**Q**uest'anno la santa Pasqua è stata celebrata da tutti i cristiani nella stessa data. Questo ha dato una gioia immensa ai nostri cuori, ma allo stesso tempo una certa perplessità riflettendo sui motivi di questa coincidenza insolita.

Tutti possono riconoscere lo scandalo della doppia celebrazione della più importante festa cristiana del calendario ecclesiastico. Per i non-credenti nulla può sfidare la credibilità dell'importanza della Pasqua della nostra divisione su questa data celebrativa. La gravità dell'anomalia sta nel significato dell'evento commemorato. Salvo che comprendiamo la grandezza di questo evento, non resta altro che la peculiarità dei calcoli relativi alla data della Pasqua.

In un certo senso, tutto dipende da tale computo. Ma in un altro senso, è la comune convergenza che i cristiani d'occidente e d'oriente professano nella centralità della risurrezione di Gesù Cristo come fondamento e sostegno della fede. Fin dagli albori della cristianità, la disputa circa la data della morte e risurrezione del Signore ha avuto varie modificazioni. Sebbene il Nuovo Testamento riporta gli eventi della pasqua ebraica, i riferimenti del suo nesso con quella cristiana non sono del tutto chiari.

Da un lato, la tradizione degli evangelisti sinottici identifica l'ultima cena del Signore con i

suoi apostoli come una cena della pasqua ebraica. E ciò collocherebbe la morte del Signore nel giorno dopo la pasqua ebraica.

Dall'altro lato, la tradizione dell'evangelo di San Giovanni situerebbe la morte del Signore al medesimo tempo in cui venivano sacrificati gli agnelli pasquali nel giorno stesso della pasqua ebraica. Questa divergenza nell'interpretare le sacre scritture ha dato luogo a due differenti pratiche.

Una iniziò a celebrare la Pasqua cristiana nel giorno stesso di quella ebraica, senza riguardo al giorno della settimana. L'altra celebrava la Pasqua cristiana la domenica dopo la pasqua ebraica. Intorno al quarto secolo, questa seconda pratica prevalse comunemente nella Chiesa, anche se qualche differenza continuò a coesistere.

### **Iniziativa conciliare**

Per risolvere questa persistente situazione, il primo concilio ecumenico, il Niceno I, nel 325 considerò la problematica a riguardo e determinò che la santa Pasqua deve essere celebrata nella domenica susseguente il primo plenilunio dopo l'equinozio invernale, cioè l'inizio della primavera. Se il primo plenilunio dovesse cadere di domenica, la santa Pasqua dovrà essere celebrata la domenica seguente.

La data scelta per l'invariabilità dell'equinozio invernale è il ventuno marzo; quindi, la determinazione della data della Pasqua viene diretta da un processo dipendente dall'equinozio invernale e la fase lunare.

Un altro fattore molto decisivo nella determinazione della data della Pasqua cristiana è la data della pasqua ebraica. Inizialmente, la pasqua ebraica veniva celebrata al primo plenilunio dopo l'equinozio invernale.

I cristiani, dunque, celebravano la Pasqua secondo la stessa calcolazione, cioè nella domenica seguente il primo plenilunio dopo l'equinozio invernale. La dipendenza della data della Pasqua cristiana da quella ebraica è senza alcun dubbio evidente. La morte e resurrezione del Signore coincidevano con la pasqua ebraica, assicurando così il punto di riferimento di tempo. Questa soluzione, però, non durò a lungo.

### Cambio di data

Gli eventi storici che contribuirono alla dispersione dei giudei hanno avuto come conseguenza il cambiamento del computo della pasqua ebraica prima della distruzione del tempio di Gerusalemme. Ciò motivò il fatto di celebrare la pasqua ebraica prima dell'equinozio invernale, almeno in alcuni anni. Fu, infatti, questa anomalia che causò la condanna, formulata nel primo canone del sinodo di Antiochia del 330 e nel canone settimo dei santi apostoli del 380, di coloro che solevano celebrare la Pasqua "con i giudei". La ragione di questa condanna era quella di prevenire i cristiani dal considerare il calcolo giudaico nella determinazione della propria Pasqua cristiana.

Molti cristiani alla fine cessarono di seguire il computo giudaico per la data della Pasqua. Il loro motivo, senza dubbio, fu quello di preservare la pratica originale di celebrare la Pasqua seguendo l'equinozio invernale. In questo modo il concilio di Nicea cercò di raccordare la fase iniziale nel determinare la data della Pasqua cristiana al calcolo della pasqua ebraica durante la vita terrena del Signore.

Nonostante l'intervento niceno, alcune differenze tecniche nel calcolare la data di Pasqua rimasero anche dopo. Tutto questo risultò occasionalmente in variazioni locali fino a che, nel sesto secolo, un modo più sicuro di calcolo basato su dati astronomici venne accettato da tutti. Ciò fu l'alternativa al calcolo della Pasqua cristiana a quella ebraica e si basò sui cosiddetti cicli pasquali. Ogni ciclo pasquale corrispondeva a un certo numero di anni. Secondo il numero di anni nel ciclo, il plenilunio accadeva nello stesso giorno dell'anno come all'inizio del ciclo. Occasionalmente, vi furono delle eccezioni.

Nell'oriente cristiano venne adottato infine il ciclo di 19 anni, mentre in occidente è stato seguito il ciclo di 84 anni. Inevitabilmente l'uso dei due distinti cicli pasquali ha dato adito a differenze tra le Chiese d'oriente e d'occidente nella celebrazione della santa Pasqua.

### Calendario gregoriano

Un'ulteriore causa per queste differenze è stata l'adozione da parte della Chiesa d'occidente nel sedicesimo secolo del calendario gregoriano. Ciò avvenne per ovviare alla discordanza d'allora tra il computo di calcolare il ciclo pasquale e i dati astronomici disponibili in quel tempo.

La Chiesa d'oriente invece ha continuato a seguire il calendario giuliano per il calcolo della data pasquale secondo le norme del primo concilio ecumenico. In tal modo non si è preso in considerazione il numero dei giorni che fin d'allora si sono addizionati a causa del progressivo disavanzo di tempo in questo calendario. In pratica, ciò significa che la santa Pasqua non può essere celebrata prima del 3 aprile, che era il 21 marzo, la data dell'equinozio invernale, al tempo del primo concilio ecumenico. In altri termini, una differenza di 13 giorni esiste tra la data accettata d'allora per l'equinozio invernale ed ora. Di conseguenza, è la combinazione di queste varianti che ha apportato le differenti date della santa Pasqua, quando esse avvengono, osservate dalle Chiese cristiane d'oriente e quelle d'occidente.

Questo breve esame delle varietà che delimitano il soggetto della data della santa Pasqua cristiana accentua l'urgente necessità a rivisitarlo con pazienza ed apertura mentale. Questo è stato lo spirito predominante nei non lontani colloqui che hanno avuto luogo in Aleppo di Siria tra tutte le Chiese cristiane.

Una delle conclusioni di detta consultazione è stata che l'attuale differenza tra le Chiese nel calcolare la data pasquale si deve attribuire alle varianti dei calendari e alle tabelle lunari (cicli pasquali) usate, piuttosto che a differenze fondamentali di concetti teologici.

Tenendo presente che i modi di calcolo dei due calendari, giuliano e gregoriano, divergono dai dati astronomici, sembra opportuno che tutti i cristiani riconsiderino le norme formulate dai Padri del concilio ecumenico di Nicea. Quantunque il concilio niceno non avesse idee troppo chiare sul calcolo pasquale, in pratica ha seguito le nozioni scientifiche del tempo circa l'equinozio invernale e le fasi lunari. Oggigiorno noi cristiani non dovremmo esigere di meno.

*PS: L'autore è molto riconoscente al Professor Elia Patsavos di Boston.*



# Collaborazione fra le Chiese per la crescita dell'Europa

di Simona Paula Dobrescu

Su invito del Patriarcato Ecumenico, tra il 18 e 19 marzo del 2003 si sono svolti a Hèracleión, Creta, i lavori della Conferenza Inter-Ortodossa sul progetto dell'Accordo Costituzionale dell'Unione Europea. Il tema della Conferenza è stato: "Le proposte delle Chiese Ortodosse sul ruolo delle Chiese e delle religioni nella Costituzione Europea". Ai lavori hanno partecipato, oltre ai rappresentanti del Patriarcato Ecumenico, quelli delle Chiese Ortodosse Russa, Serba, Romena, Cipriota, Greca, Polacca, Ceca, Slovacca e Finlandese.

Ha suscitato vivo interesse la relazione del conferenziere e rappresentante romeno Ion Chivu, dal titolo: "La Chiesa Ortodossa Romena nel processo di integrazione della Romania nell'Unione Europea". Essa ha evidenziato come, attraverso il suo statuto ontologico, il popolo romeno appartenga all'Europa, essendo il suo carattere europeo insito nel suo codice etnogenetico, per la cultura, per la lingua di origine latina e la fede ortodossa. Ecco perché, lungo il percorso della loro storia, i romeni si sono sempre realizzati e manifestati culturalmente e spiritualmente nello spazio europeo. Una delle cause che hanno determinato in modo essenziale l'ipostasi e la psicosintesi spirituale del popolo romeno verso l'ortodossia è costituita dall'ambiente religioso in cui esso vive, attraverso il quale si evince il legame osmotico tra i romeni e la Chiesa Ortodossa.

Così si spiegano le azio-

ni e le proposte fatte dalla Chiesa Ortodossa Romena circa l'attuazione di uno dei suoi desideri nazionali, largamente tra i più accettati nella storia moderna e contemporanea dai romeni: l'adesione alla Comunità Europea.

La Chiesa Ortodossa Romena, fin dall'inizio dei negoziati, si è dichiarata favorevole all'integrazione europea ed euro-atlantica della Romania, considerando quest'ultima il ponte che collega l'Oriente all'Occidente; essa ha ribadito che "la vita religiosa della Romania, così ricca, intensa e varia, può contribuire all'arricchimento del patrimonio spirituale e culturale europeo, in quanto riafferma il rispetto per la vita, la dignità della persona umana, il diritto alla prosperità, il valore della famiglia, della solidarietà umana e accorda una speciale attenzione a garantire la libertà di pensiero, di fede e di religione" (Dichiarazione dei Culti per ciò che riguarda l'ingresso della Romania nell'Unione Europea, in B.O.R. fasc. 4-6, anno 2000, pp. 121-122).

L'aspetto spirituale dell'integrazione europea è di solito ignorato, anche respinto; tutto si limita al livello economico e politico, a causa del processo evolutivo ed irreversibile della secolarizzazione. È in atto una crisi spirituale acuta, che fa sprofondare l'uomo nei sentieri bui dell'aggressività, della sessualità e della violenza.

La Chiesa Ortodossa Romena può portare un contributo importante per superare il carattere utilitaristico delle

preoccupazioni di integrazione, in quanto essa tiene in considerazione non solo la realtà del mondo in cui vive, ma anche la realtà ultima del mondo "nuovo" in Cristo. La Chiesa Ortodossa deve aiutare la popolazione non solo a distinguere con realismo e tolleranza i rischi e i vantaggi dell'integrazione europea, ma anche nell'offrire il proprio contributo spirituale e culturale. Nello stesso tempo, occorrerà evitare il rischio di un isolamento della Romania nell'ambiente europeo e di uno sgretolamento spirituale nel nostro Continente, ridotto purtroppo alla pura dimensione economica e finanziaria.

L'Ortodossia deve porgere il proprio aiuto ai fedeli affinché essi possano difendere la propria identità, quando essa è esposta ai pericoli del contagio da parte delle sette e dalla crescente secolarizzazione, estranee alla spiritualità e all'etica della dignità umana; inoltre, essa deve instaurare un rapporto di cooperazione e corresponsabilità con i fedeli delle altre Chiese che operano nel Paese, in Europa e nel mondo intero, con l'intento di testimoniare insieme l'amore di Dio per la "Vita del mondo", di cui si fa parola proprio nella Liturgia eucaristica ortodossa.

L'Europa incessantemente cerca di ritrovare la "sua anima" e, per la Chiesa Ortodossa Romena, la vera anima dell'Europa non può essere altro che Cristo, nucleo stesso dell'esistenza umana, centro supremo di tutte le aspirazioni e speranza della storia.

Egli insegna e aiuta gli uomini ad amare in modo sincero, come Egli stesso ha fatto, senza distinzione di nazione, di classe, di colore e di fede: tutto l'insieme della Creazione, in quanto tutto esiste grazie alla volontà del Suo amore, e dell'amore del Padre e dello Spirito Santo. Cristo ha inviato i suoi discepoli come agnelli fiduciosi in mezzo al mondo, non per fermarlo nel suo sviluppo, ma per testimoniare l'amore di Dio verso di esso. Egli è sostenitore di tutto ciò che avviene nel mondo (perciò è detto Pantocreatore) non solo attraverso la Parola, ma anche attraverso i fatti e la risoluzione dei problemi che la vita ci fa incontrare nel suo continuo movimento. "Gli Apostoli, pilastri della Chiesa (Gal 2, 9) retta da Cristo che rimane il fondamento ultimo (1 Co. 3, 11; Ef. 2, 20) in quanto vero Dio e vero Uomo, sotto l'azione dello Spirito Santo, hanno colto la realtà divina, che rappresenta per l'umanità una dote definitiva e insostituibile di salvezza in Cristo" (D. ST?NILOAE, *Teologia Dogmatic? Ortodox?*, vol. II, Bucure?ti 1997, p. 193). "È indispensabile pensare e vivere in modo centripeto e non centrifugo, comunitario e non individualistico, ecclesiocentrico e non egocentrico, con l'umiltà all'ascolto delle osservazioni degli altri e non con orgoglio sprezzante nei confronti dei pareri altrui, con rispetto per la tradizione apostolica come fondamento dell'unità e come dote cristiana comune e bene supremo, con amore per tutti gli altri cristiani, aperti allo Spirito Santo" (ID., *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox*, in *Ortodoxia*, fasc. 4, anno 1967, p. 519); perciò una corretta visione del mondo nella Chiesa consente una corretta teologia. Nell'Est, la Chiesa è radicata nella vecchia ma vera teoria

bizantina della sinfonia, che presenta la comunione delle diverse realtà. "L'autocefalia si manifesta nelle forme proprie di organizzazione degli organismi rappresentativi ecclesiastici, nel modo di attivare il sentimento religioso, di collaborare tra il popolo e lo Stato nel risolvere i problemi di vita, nelle opere d'arte, nel pensiero ecclesiastico e popolare. In questo modo, la fede cristiana è la fede incarnata nelle realtà concrete del luogo, delle necessità e dei problemi legati alla geografia e allo sviluppo della vita dei popoli, così come Cristo si è incarnato in un popolo, in un certo momento storico. Anche lo Spirito Santo, disceso sugli Apostoli, l'ha specificato nelle lingue dei diversi popoli, affinché tutti potessero capire il messaggio cristiano" (l. cit., p. 525).

L'ingresso della Romania e della Bulgaria, come nazioni ortodosse nell'Unione Europea, ha significato aggiungere alla componente ortodossa formata fino adesso solo dalla Chiesa di Grecia e di Cipro, altre due Chiese Ortodosse forti e ben organizzate. Per l'Unione Europea, la presenza della Chiesa Ortodossa è benefica, perché rappresenta un fattore di stabilità e assicura una certa fiducia e coesione, essendo allo stesso tempo un ponte di collegamento e dialogo, tra il mondo occidentale e quello orientale, in vista dell'ingresso nello stesso organismo, della Turchia.

È bene ricordare che in Romania la Chiesa occupa ancora il primo posto, per ciò che riguarda la sua credibilità come istituzione; in secondo luogo la Chiesa Ortodossa Romena, attraverso la diaspora romena, gode di una visione e di un'immagine positive e favorevoli nell'Unione Europea, specialmente in alcuni Stati membri che le riconoscono uno sta-

tuto uguale con i culti e le religioni ufficiali delle rispettive nazioni. Ricordiamo in questo senso la Metropolia Ortodossa della Germania e dell'Europa Centrale e del Nord con sede a N?rberg, alla quale è stato riconosciuto il diritto di corporazione pubblica. Inoltre, dopo la caduta del regime comunista nel 1989, è stato ripristinato in Romania l'insegnamento religioso nelle scuole pubbliche (elementari e medie); mentre, nel 1992 è stata disposta la reintegrazione delle Scuole Teologiche, delle Facoltà e dei Seminari di teologia, nel sistema scolastico statale, allo scopo di stimolare il dialogo tra fede e scienza, tra spiritualità religiosa e cultura laica.

I nuovi fenomeni apparsi nella società romena di oggi legati al passaggio dalla dittatura comunista al capitalismo e all'economia di mercato, hanno sollecitato la Chiesa Ortodossa a rendersi più sensibile alla presenza di Cristo, tanto nella celebrazione eucaristica, quanto nell'attività caritativa e sociale della Chiesa; a sollecitare il rinnovamento delle coscienze dei cittadini impiegati in tutti i settori della società; a sentire l'esigenza di una riflessione teologica sulla libertà e sulla responsabilità dei cristiani nella società, non solo per la pastorale, ma soprattutto per la missione stessa della Chiesa nel Paese. Pertanto, è in corso un'incessante opera di costruzione di nuove chiese e cappelle, monasteri ed eremi in tutto il territorio della Romania, che si accompagna alla creazione di strutture caritative: case per i poveri, per gli orfani, per i bambini abbandonati e per gli anziani, strutture mediche e farmacie. Per formare il personale idoneo allo svolgimento di questi servizi, la Chiesa Ortodossa e le altre Chiese hanno creato, in collaborazione con lo Stato, nuovi

dipartimenti di formazione e assistenza sociale presso le Facoltà di Teologia e alcuni Collegi teologico-sanitari, dove lo studio accademico della teologia e la vita liturgica si accompagna allo studio e alla pratica dell'assistenza sociale.

Le Scuole Teologiche e le associazioni cristiane dei laici si impegnano molto sul versante dell'etica sociale cristiana, aiutate dall'esperienza delle altre Chiese sul territorio, non come esempio da imitare in modo acritico, ma come fonte sana di ispirazione e occasione di cooperazione nella solidarietà, nell'interesse della comune missione in Europa.

La terra di Romania è "la terra santificata dal sangue dei martiri e il suo popolo ha dato alla Storia e alla cultura universale valori e sacrifici" e qui "s'intreccia la tradizione della Chiesa Orientale con l'eredità latina", intreccio "che offre l'apertura verso l'universale, il senso del realismo e dell'equilibrio pratico" (Discorso del Patriarca Teoctist, 30 agosto 1998, in *Oriente Cristiano*, fasc. 2, anno 1999, p. 24). L'esperienza delle persecuzioni a danno delle Chiese che hanno vissuto l'epoca della dittatura comunista si è oggi, trasformata in esperienza di Resurrezione, come testimoniano l'opera di ricostruzione delle chiese nei paesi ex comunisti e la fede degli intellettuali e dei giovani. Il sangue dei martiri e le preghiere dei santi, che sono rimasti fedeli a Dio nella prova, saranno fonte di rinnovamento per ogni paese dell'intera Europa.

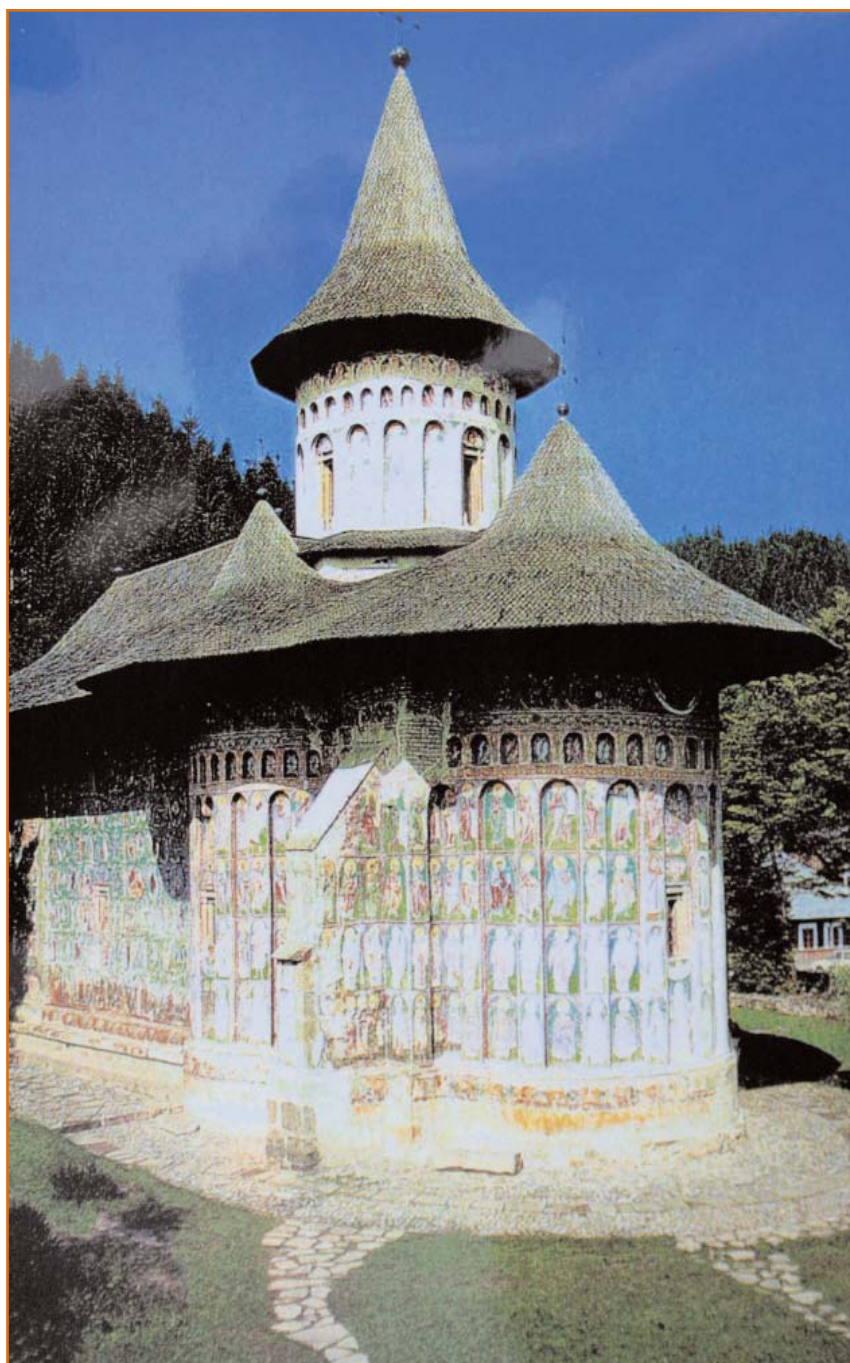
I rapporti tra la Chiesa Ortodossa Romana e le altre Chiese e religioni che operano in Romania sono buoni. Nel maggio del 1999, la visita in Romania di Papa Giovanni Paolo II, ha contribuito a migliorare le relazioni tra ortodossi e cattolici di rito bizanti-

no (i greco-cattolici). La visita a Roma del Patriarca romeno Teoctist, nell'ottobre del 2000, ha consolidato i buoni rapporti tra le due Chiese sorelle.

L'implicazione della Chiesa Romana nella vita europea è una necessità. Questa provocazione mette la Chiesa davanti ad un'esigenza: la formazione di un clero competente, in grado di affrontare attivamente i cambiamenti all'interno dell'Unione Europea. Dal valore dei suoi sacerdoti e dall'efficacia della loro attività dipenderà il futuro della

Chiesa, in questa nuova circostanza europea.

Per concludere, aprendosi al mondo di oggi e collaborando insieme per risolvere gli altrui problemi, le Chiese aiutano l'umanità, si avvicinano fra loro in modo pratico, ma anche dottrinale, cercando di capire, in una luce comune, la Rivelazione divina nell'opera di Dio e nell'attualità. Inoltre, le Chiese cercano di raggiungere la fratellanza tra i popoli, attraverso la pace, l'aiuto reciproco e la comprensione del valore della comunità.





# Alla ricerca delle comuni radici cristiane

*A Kabàla, presso Filippi,  
l'VIII seminario di esegesi patristica  
dell'Istituto di Teologia ecumenico-patristica greco-bizantina "S. Nicola" (Bari)*

di Rosario Scognamiglio O.P.



L'Istituto di teologia ecumenica di Bari (sotto l'egida della recente Facoltà Teologica Pugliese) ha organizzato anche quest'anno un seminario di esegesi patristica (l'ottavo) in Grecia, in collaborazione con l'Istituto Patristico "Augustinianum" (Roma). Il gruppo si è ritrovato nella gioia della settimana "in Albis" a Kabàla, l'antica Neapolis in Macedonia, porto della Macedonia non lontano da Filippi. Il racconto di Atti 16 (in prima persona plurale, data la presenza di Luca nel gruppo di Paolo), riferisce chiaramente il passaggio dell'Apostolo per questa città: "Salpati da Troade, facemmo vela verso Samotracia, e di lì il giorno dopo verso Neapolis, e di qui a Filippi, colonia romana e città del primo distretto della Macedonia" (vv.11-12).

Questo passo è stato variamente citato durante le giornate del seminario (10-15 Aprile) come richiamo programmatico alle origini apostoliche di quella regione - come di tutto il continente europeo -, dove per la prima volta, provenienti dall'Asia Minore, san Paolo e i suoi collaboratori hanno fatto risuonare l'annuncio del Vangelo. Avendo come sede gli ambienti della Chiesa cattolica di Kabàla (animata per secoli dai Padri Lazzaristi), il seminario ha avuto come tema i cc. 3-4 dell'Epistola ai Filippesi nella riflessione e i nei commenti patristici fioriti nella tradizione cristiana. Grazie alla partecipazione di una decina di dottorandi dell'Istituto ecumenico di Bari e dell' "Augustinianum" di Roma, e di docenti provenienti dagli stessi istituti e da università statali italiane e greche, i lavori hanno

rivelato il sorprendente interesse che quei testi paolini hanno suscitato in epoca patristica, in ambito sia orientale (Ireneo, Origene, Basilio, Didimo, Cirillo di Gerusalemme, Giovanni Crisostomo, Massimo il Confessore, Ecumenio, Teofilatto di Bulgaria) che occidentale (Ambrogio, Agostino), contribuendo a sviluppare fondamentali tematiche teologiche: rapporto Legge-Vangelo, primato della grazia di Cristo, escatologia ecc.

Le fasi di studio si sono alternate con visite ai luoghi della presenza di Paolo, con momenti forti di riflessioni e preghiera nei quali si è vissuta la grazia del contatto immediato con quella che Giovanni Paolo II chiamava "geografia della salvezza". Con particolare intensità spirituale è stata celebrata la Liturgia eucaristica presso le acque ricordate dagli Atti: "Il sabato uscimmo fuori della porta della città, lungo il fiume, dove ritenevamo si facesse la preghiera e, sedutici rivolgemmo la parola alle donne colà riunite" (16, 13). Fu lì che "il Signore aprì il cuore di Lidia per aderire alle parole di Paolo" (v.14), e ricevette il battesimo con tutta la sua famiglia" (v.15). In sintonia con quell'evento, tutti i presenti, compresi gli amici ortodossi di Tessalonica, hanno rinnovato le promesse battesimali, aspersi dall'acqua di quel fiume. Altro bel momento è stata la veglia di preghiera presso il luogo dello sbarco a Neapolis (attuale città di Kabàla), dove un imponente mosaico bizantino a ridosso dell'antica chiesa di san Nicola rappresenta il passaggio di Paolo da Troade alla città di fronte, simbolicamente senza mura, ad indicare la sua apertura alla grazia del Vangelo. Tra una tappa e l'altra si inserivano interventi esegetici o relativi alla realtà storico-sociale in cui si svolgeva l'evangelizzazione di Paolo.

Sul piano ecumenico, l'iniziativa ha avuto risvolti di non poco rilievo. È stata salutata e accolta dal Vescovo Prokopios, Metropolita di Filippi, Neapolis e Thasos: accogliendoci nella sua sede, il prelado è stato premuroso nel conoscere il programma del seminario, ha salutato personalmente docenti e dottorandi, compiacendosi con gli organizzatori. Nella sue parole affiorava principalmente il richiamo all'origine apostolica della Chiesa di cui è vescovo: "La vostra visita e il

vostro studio ci riempie di gioia e gratitudine, confermandoci nel saperci particolarmente eredi, con la comunità ecclesiale di questi luoghi, di una grazia e di un impegno che condividiamo con tutte le Chiese" - ha detto. "Volentieri vi do la mia benedizione, estendendola al vostro studio su Paolo. Avviserò il Presbitero responsabile del battistero di Lidia perché vi ospiti in quel luogo santificato dall'Apostolo e dal suo incontro con quella credente".

Ecumenico, il seminario si è altresì rivelato in ragione della partecipazione di tre dottorandi della Chiesa ortodossa romana presso l'Istituto di Bari (un presbitero e due laici), e di due docenti della Facoltà di Teologia dell'Università di Tessalonica, il prof. J. Karavidopulos e il prof. Ph. Joannidis, legati da amicizia e collaborazione alla storia dell'Istituto barese. Il primo ha parlato sul tema "Confronto tra lettere di prigionieri pagani in età ellenistica e l'epistola di Paolo ai Filippesi", presentando un'analisi puntuale sui frammenti di papiri da cui emerge una situazione negativa e profondamente egocentrica dei carcerati del mondo pagano, molto lontana dal respiro altruistico e pieno di speranza dell'epistola di Paolo inviata ai Filippesi, prova di come la grazia di Cristo trasfigurò profondamente l'animo umano. Lo stesso docente ha espresso sincera convinzione che lo studio delle origini evangeliche ed apostoliche della nostra fede accomuna cattolici e ortodossi, al di là di ogni divergenza di ordine dogmatico, ed ha auspicato che tali iniziative biblico-patristiche fioriscano sempre più, favorendo amicizia, studio e sentire comune tra le nostre Chiese.

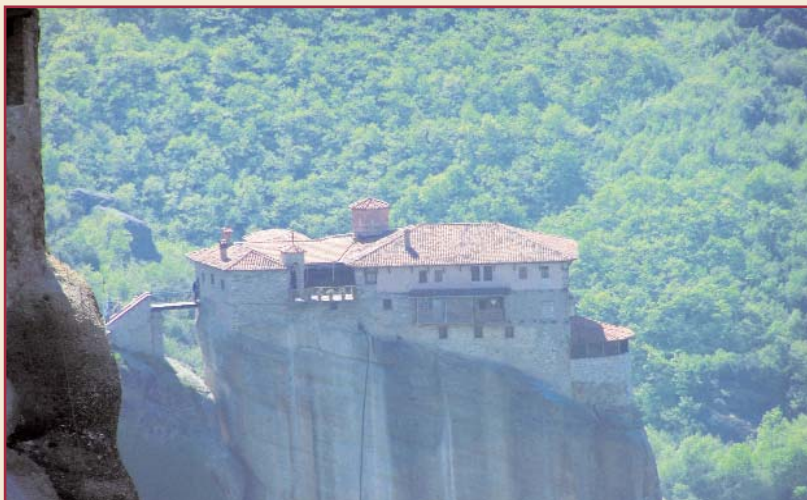
Da parte sua, il prof. Ph. Joannidis, presentando le omelie di S. Giovanni Crisostomo su Fil 3-4, ha mostrato come l'esegesi dell'Antiocheno colga nel testo paolino istanze più positive di quanto possa apparire a prima vista (cf. Fil 3,1ss.) mostrando non opposizione, ma progresso e continuità tra il regime della Legge e quello del Vangelo. Concludendo, ha espresso gratitudine e plauso per il seminario, ricordando di essere stato a Bari studente borsista presso l'Istituto di Teologia Ecumenica e di averne riportato sicuro beneficio sul piano della ricerca e dei rapporti umani.

Non meno sensibili sono state le autorità civili del luogo all'impegno e all'impostazione del seminario. Preparati da un amico, il prof. Basilios Doukouris, ex studente borsista dell'istituto barese, ed opportunamente informate per corrispondenza dal Direttore p. Rosario Scognamiglio o.p., sia il Prefetto della provincia di Kabala, dott. Theodoros Kallionzis che i sindaci dei comuni visitati (Filippi, Karvalli, Eleutherès) hanno espresso il desiderio di contribuire sul

piano pratico al programma del gruppo (ospitalità in albergo, visite, pasti, ecc.). Hanno poi sensibilizzato l'opinione pubblica greca attraverso stampa, radio e canali televisivi, facendo dichiarazioni tutt'altro che convenzionali. "Come uno dei Paesi della Comunità Europea, non possiamo considerare che con estremo interesse e favorire attività di studio come questa che state svolgendo, concentrandovi sull'attività e gli scritti dell'apostolo Paolo" - ha detto tra l'altro il Prefetto Sig. Kallionzis. "Da nostre inchieste è risultato che sono relativamente pochi coloro che fanno dell'importante passaggio di Paolo dalla nostra città. Si deve invece, e noi lo desideriamo, mettere in risalto che da qui è partita l'evangelizzazione della civiltà europea. Interesse che dovrebbe unire tutti noi cristiani, al di là delle lacerazioni storiche che dividono le Chiese, perché amando questi luoghi ritroviamo le nostre comuni e innegabili radici".

Nel ringraziarlo, p. Rosario a nome di tutti i partecipanti, ha offerto una borsa di studio per uno studente di teologia della provincia di Kabala, disposto a conseguire il dottorato presso l'Istituto ecumenico "San Nicola". Grato per la proposta, il Prefetto, a nome di tutti i collaboratori, ha annunciato il progetto di un Centro di studi paolini ubicato nelle adiacenze del battistero di Lidia, in fase di realizzazione: "Vi invitiamo a tornare più numerosi quando esso sarà inaugurato" - ha concluso. "Sarete sempre nostri graditi ospiti. Prometteteci di dare il vostro serio contributo di studi ad una realtà che onora l'Apostolo delle genti e l'impegno comune di noi cristiani nel dare al mondo una testimonianza di speranza e di vera civiltà".

Accogliamo tale invito, auspicando che il progetto diventi presto realtà. Siamo convinti che nel cammino delle nostre Chiese, anche questo costituisca un passo in avanti, per dirla con Paolo, "verso la mèta, per arrivare al premio che Dio ci chiama ricevere lassù in Cristo Gesù" (Fil 3,14).



## Quale primato per il terzo millennio?

di Rosario Scognamiglio O.P.

**N**ei giorni 18 e 19 maggio si è svolto presso l'Istituto di Teologia Ecumenica "S. Nicola" della Facoltà Teologica Pugliese, il XV Colloquio cattolico-ortodosso.

Esso riprende un tema già trattato in prospettiva ecumenica nel 1989 (IX Colloquio). La ripresa avviene a 18 anni di distanza e tiene conto del grosso cammino compiuto dal dialogo e dalla grande tappa rappresentata dall'enciclica *Ut Unum Sint* (1995), nonché del lavoro avvenuto nel frattempo per la redazione dei codici di diritto canonico sia per la Chiesa cattolico-latina sia per le Chiese cattoliche orientali.

Nuove circostanze, nuovo clima. Ravenna si avvicina a larghi passi ed il mondo cristiano punta lo sguardo pieno di speranza su questa Assemblea plenaria. Si prevedono grandi passi in avanti.

Relatori del passato e nuove voci abbiamo ascoltato in questo colloquio, che è stato caratterizzato come colloquio tra teologi. Il clima e lo spirito colloquiali sono stati costanti e resi possibili anche per il fatto che i colloquianti hanno continuato a vivere insieme e a conversare al di fuori delle sedute di lavoro, grazie alla ospitalità offerta a tutti dalla Comunità domenicana di S. Nicola, sempre così sollecita nella persona del priore, P. Damiano Bova e di tutti i fratelli.

Colloquio tra teologi lo è stato ugualmente, dato che tutti gli interventi hanno goduto di correttezza e di una sintonia teologica, ma anche di estrema franchezza, tra interroganti e rispondenti.

Cosa è emerso di particolare in questo colloquio?

Tentiamo un bilancio ripercorrendone le tappe.

1. Innanzitutto è da riconoscere l'utilità a livello di ermeneutica ecclesiologica che ha avuto per noi tutti l'intervento programmatico e storico del prof. Legrand. Egli ha appunto esordito con un felice interrogativo: è possibile per i cattolici re-interpretare il Concilio Vaticano I, sia nelle circostanze storiche che nelle sue formulazioni, in modo particolare sulla base di criteri forniti dallo stesso *proemium* del Concilio?

A questo interrogativo il relatore ha risposto, sostenendo che bisogna applicare una ermeneutica necessaria all'interno della Chiesa cattolica, ma questo non basta agli ortodossi.

Entrando nell'argomento, ha indicato, come necessario, un percorso parallelo: spiegare il valore sul piano canonico del primato, seguendo i modi procedurali, percorso accettato nel primo millennio soprattutto al Concilio di Sardica e al Concilio detto "foziano". Questa via è in realtà quella seguita dal teologo Ratzinger e da lui spesso raccomandata: "Non chiedere alle Chiese ortodosse di più di ciò che l'Oriente ha accettato durante il primo millennio" e per P. Legrand, e per i presenti, è per questa via che si potrà anche conciliare ed unire primato ed autocefalie. Questo sarà un grosso cambiamento per la Chiesa di Cristo, e con il nuovo pontificato sarà possibile progredire considerevolmente in tale direzione.

2. Il prof. Varnalidis ha percorso diacronicamente, dal punto di vista ortodosso, le tappe della genesi e dello sviluppo del primato nella Chiesa dei primi secoli: in Occidente e in Oriente nel contesto storico dei Concili Ecumenici e delle loro rispettive decisioni; la "Pentarchia" nella Chiesa indivisa nel primo millennio e la concezione del tema in Occidente e in Oriente dopo lo Scisma del 1054.

Il ruolo che ha avuto il Patriarca Ecumenico di Costantinopoli dopo lo scisma, si esplica nel "primato d'onore" proprio del Patriarcato per l'Ortodossia. Il Concilio di Firenze (1439) e la formazione di una nuova concezione del primato del Papa e della "Pentarchia" hanno dato luogo a grosse differenze rispetto alla concezione del Primato nel primo millennio. Dopo il Concilio di Firenze e la caduta di Costantinopoli nelle mani dei Turchi (1453), assistiamo all'acuirsi del divario tra la concezione della Chiesa di Roma e quella ortodossa.

Il divario si aggraverà nel XIX secolo, mentre in quello successivo, considerato il secolo dell'ecumenismo, le relazioni tra le Chiese vengono vissute con nuove prospettive, aprendosi alla riconciliazione, grazie al clima conciliare del Vaticano II e all'invito lanciato alle Chiese in merito al primato dall'enciclica *Ut Unum Sint*, di Papa Giovanni Paolo II.

3. L'intervento lucidissimo del prof. Phidas ha messo in rilievo il fatto che il primato esprime il ruolo preminente del *protos* nella procedura amministrativa e nella funzione sinodale





Vaticano II è per i cattolici irrimediabile e perciò non può essere ritenuta come un *theologoumenon*, cioè una dottrina difendibile ma riformabile, tuttavia le forme del suo esercizio sono riformabili. La riforma nelle modalità di esercizio nel campo giuridico è auspicabile per poter meglio comprenderlo oggi nel dialogo ecumenico e per non offuscarne la sua essenza. Dalle modalità con cui il Primato del Vescovo di Roma viene effettivamente esercitato specie verso le Chiese orientali in piena comunione con la Sede Apostolica, si può dedurre come la Chiesa di Roma intende il ristabilimento della piena comunione con le Chiese orientali ortodosse.

del corpo ecclesiale, e ciò a livello sia locale, che regionale e universale. Egli spiega che la ricca tradizione canonica in merito considera e sancisce come necessaria l'autorità del Primo a tutti i livelli della funzione sinodale e attribuisce a tale funzione delle dimensioni ecclesiali tanto per la tutela della retta fede quanto per il mantenimento di un ordine canonico. Alla luce di questo spirito è stato riconosciuto il primato del Vescovo di Roma, come patriarca di occidente, nell'ambito della pentarchia dei patriarchi. Esso si configura e si esprime nei concili ecumenici del primo millennio della vita della Chiesa, in termini di sollecitudine per l'unità della Chiesa nella comunione della fede e nel legame della carità.

Inoltre, l'intervento del prof Phidas ha chiarito che se l'interpretazione del primato del Papa avviene nella prospettiva della tradizione canonica, non solo non sminuisce, ma anzi, dilata gli spazi ecclesiali in cui si fa riferimento al primato del pontefice e si considera "l'onore" (*timé*) non come semplice titolo onorifico, ma realtà associata a straordinari privilegi ordinati alla retta espressione della coscienza ecclesiale. Infine, il professor Phidas ha dichiarato il suo pensiero sulle decisioni del Vaticano II (1962-1965), sulla reciproca abolizione delle scomuniche del 1054 (1965) e l'interpretazione ortodossa del filioque (1995) dicendo che questi eventi ci danno la possibilità di sperare anche in una giusta interpretazione canonica del primato del papa alla luce, peraltro, della Enciclica *Ut Unum Sint*.

4. In linea con questa lezione il prof. Dimitrios Salachas ha trattato il ministero del Vescovo di Roma alla luce della dottrina cattolica e il suo esercizio alla luce del diritto canonico in vigore nella Chiesa Cattolica (CIC e CCEO). Nella sua relazione egli ha sottolineato che lo sviluppo dottrinale del Primato nel secondo millennio e la sua definizione dogmatica nel Vaticano I e nel

Indubbiamente le posizioni tra cattolici ed ortodossi sono divergenti, specie sui fondamenti biblici del Primato, ma un cambiamento del suo esercizio chiarirà anche i punti dottrinali di divergenza. Passando in rassegna i diversi canoni nei due Codici, orientale e latino, che riguardano proprio l'esercizio del Primato, specie nella vita interna delle Chiese orientali patriarcali, il P. Salachas ha illustrato che la revisione di questi canoni non sarebbe incompatibile con l'essenza del ministero petrino. L'invito di Giovanni Paolo II nella *Ut Unum Sint*, rivolto anche ai Patriarchi delle Chiese orientali cattoliche, autorizza di rivedere la normativa codiciale in questa prospettiva. Forse, ha concluso il P. Salachas, non abbiamo ancora tratto da questo invito del Papa Giovanni Paolo II e ripetuto dal Papa Benedetto XVI tutte le conseguenze positive che ne possono derivare per il nostro cammino verso la piena unità. Questo compito compete specialmente alla Commissione mista del dialogo teologico ufficiale tra le due Chiese, chiamata a dare un importante contributo. Il problema del Primato, in una prima fase, potrebbe essere avviato verso un approccio comune in due direzioni di riflessione: da parte cattolica sulla natura e le nuove forme di esercizio della funzione del "protos" inseparabile dalla sinodalità nella comunione universale delle Chiese, e da parte ortodossa sulla natura e le nuove forme di esercizio della sinodalità inseparabile dalla funzione del "protos" nella comunione universale delle Chiese.

5. L'intervento del P. Cioffari ha proposto all'attenzione del colloquio un chiaro esempio della teologia russa, notevolmente aperta alla comprensione del primato romano: quella di Filarete Drozdov, il più autorevole gerarca della Chiesa russa del XIX secolo. Nelle sue opere egli

esprime il pensiero secondo cui la Chiesa di Roma, "metà occidentale" della Chiesa universale, con i suoi concili locali e i suoi errori, resta una Chiesa apostolica. Essa però si è staccata dalla Chiesa ortodossa perché, oltre al primato (*pérvontstvo*) pretendeva anche il ruolo di capo della Chiesa (*glavenstvo*). Il suo primato di onore è stato pertanto riconosciuto alla Chiesa di Costantinopoli che non pretende un primato di potere. Pur confutando puntigliosamente gli errori della Chiesa romana, Filarete parla sempre di errori, e non di eresie, per cui, pur combattendoli, accoglie persino gli uniati nel rango sacerdotale loro dovuto.

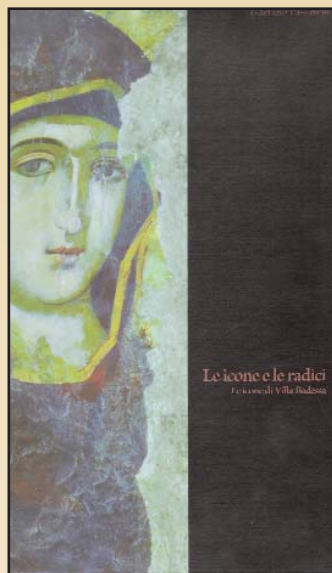
Il dibattito appare oggi tutto interno all'Ortodossia. Dopo Belgrado è chiara la differenza tra la concezione dell'unità nella teologia russa e nella teologia del patriarcato di Costantinopoli, sostenuta come sembra anche dalle altre Chiese. È evidente che il movimento che si sta creando su questa problematica potrebbe riflettersi molto positivamente sui rapporti con la Chiesa di Roma. Prova ne è la recente dichiarazione di Innokentij del Chersoneso, il quale ha ricordato che per il Santo Sinodo russo la Chiesa di Roma, nonostante tutto, resta una Chiesa apostolica e che l'Occidente è il suo territorio canonico.

Con molta franchezza durante il dibattito i professori Varnalidis e Phidas hanno affermato decisamente che non c'è alcuna differenza tra il Patriarcato di Mosca e il Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli, come risulta dai documenti ufficiali scambiati da decenni tra le due Chiese. Semmai si può parlare di una visione talora diversificata circa i *presbeia tes times*, di cui gode Costantinopoli nella comunione panortodossa nell'affrontare problemi concreti giuridici riguardanti la questione della "diaspora" ortodossa. Nonostante i problemi e le tensioni tra le Chiese ortodosse, l'unità dell'Ortodossia non è mai stata compromessa.

6. Per ultimo abbiamo ascoltato l'intervento della prof.ssa Quagliarella che ha riletto il pensiero di O. Cullmann. Questo rappresenta un notevole passo in avanti nel tentativo di conciliare l'esegesi dei passi neotestamentari con la critica storica. Nell'ambito dei riformati, dove il papato rappresenta il *punctum dolens*, il pensiero di Cullmann è un faro che illuminerà la storia della Chiesa successiva al 1952, quando fu pubblicato il suo libro. Lo sforzo maggiore consisterà nel conciliare il pensiero riformato, l'esegesi neotestamentaria e la realtà storica rappresentata dal papato per la Chiesa cattolica.

**GAETANO PASSARELLI,**  
**Le Icone e le radici,**  
**le icone di Villa Badessa,**  
**Comune di Rosciano (Pescara) 2006.**

di Roberta Simini



La bellissima pubblicazione curata da Gaetano Passarelli, sulle icone bizantine greco-albanesi custodite a Villa Badessa, frazione del comune di Rosciano, dimostra, una volta di più, quanto il territorio del nostro Mezzogiorno d'Italia sia ricco di testimonianze culturali, storiche, di costume, in vario modo legate all'Oriente. Il mare che divide l'Italia dai Balcani, non ha costituito mai un ostacolo alle relazioni, ma, al contrario, ha favorito scambi di uomini, merci e culture.

Molti sono, in Italia, i comuni fondati da comunità albanesi che, fuggendo dall'oppressione esercitata dall'impero ottomano nei confronti dei patrioti cristiani, cattolici e ortodossi, fin dai tempi di Giorgio Castriota Scanderberg, hanno trovato rifugio e accoglienza in Puglia, Molise, Abruzzo, Basilicata e Calabria. Uno di questi è proprio Villa Badessa, una frazione di Rosciano, in provincia di Pescara.

Comunità che hanno orgogliosamente conservato costumi e tradizioni, feste popolari, canti e linguaggi dei loro luoghi d'origine, ma si sono perfettamente integrate nel nostro territorio e con le popolazioni circostanti.

Insomma un pezzo d'Oriente in terra latina, che ha contribuito grandemente a non far sentire queste due realtà sorelle, sia pure diverse, troppo distanti ed estranee e, se oggi a noi meridionali resta così facile amare e capire l'Oriente cristiano, è sicuramente merito di questa presenza così viva nel nostro tessuto sociale, come nell'architettura e nell'arte.

Bellissime e numerose tavole impreziosiscono questo libro, arricchite da ampie didascalie, ma non meno accattivante è la parte introduttiva, vero e proprio saggio di storia dei rapporti tra Oriente e Occidente, oltre che di storia dell'arte.

Bellissima l'iniziativa del comune di Rosciano, di promuovere questa pubblicazione, tesa a valorizzare e divulgare un patrimonio, troppo spesso poco conosciuto, ma importantissimo per il suo valore, oltre che artistico e sociale, anche ecumenico, soprattutto in tempi in cui, la ricerca della comunione tra le diverse confessioni cristiane, si fa esigenza improrogabile.

**Il volume può essere richiesto all'Assessorato alla Cultura del Comune di Rosciano (Pescara), Piazza E. Berlinguer n. 8, c.a.p. 65020, ad esaurimento.**

■ Dal 30 gennaio al 3 febbraio 2007 si è riunita la "Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse orientali". La riunione si svolge sotto la presidenza del Cardinale Walter Kasper, Presidente del Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani, e del Metropolita Anba Bishoy, della Chiesa copta ortodossa. Le due Delegazioni, cattolica e ortodossa, contano ciascuna quattordici membri, due per ognuna delle Chiese rappresentate, ed altrettanti membri cattolici, Vescovi e teologi, appartenenti alla tradizione latina e alle diverse tradizioni orientali cattoliche. La delegazione ortodossa comprende i rappresentanti delle sette Chiese locali che compongono la "famiglia" delle Chiese orientali ortodosse: la Chiesa copta ortodossa, la Chiesa sira ortodossa, la Chiesa armena apostolica (rappresentata dai due Catholicossati di Etchmiadzin e di Cilicia), la Chiesa ortodossa d'Etiopia, la Chiesa ortodossa d'Eritrea e la Chiesa ortodossa sira del Malankar. La delegazione cattolica comprende rappresentanti della tradizione latina e di differenti tradizioni orientali cattoliche (tra l'altro delle Chiese copta cattolica, siro-cattolica, armena cattolica, maronita, siro-malabarese e etiopica). Le Antiche Chiese dell'Oriente (dette anche ortodosse) si sono separate tanto da Roma come dalle Chiese ortodosse di Bisanzio in seguito al quarto Concilio Ecumenico di Calcedonia del 451, sviluppando successivamente delle proprie tradizioni dal punto di vista teologico ed ecclesiale.

■ I Copresidenti della Commissione per il dialogo anglicano-cattolico hanno affermato in una dichiarazione congiunta che un articolo pubblicato in prima pagina da "The Times" il 19 febbraio, intitolato "Le Chiese sostengono un piano per unirsi sotto l'autorità del Papa", è sensazionalista e non corrisponde a verità. L'articolo di Ruth Gledhill riporta informazioni presumibilmente filtrate da "The Times" su un documento non pubblicato, intitolato "Crescere Insieme nell'Unità e nella Missione", che verrà emesso dalla Commissione Internazionale Anglicano-Cattolica per l'Unità e la Missione. I presuli che copresiedono la commissione – l'Arcivescovo cattolico di Brisbane (Australia), John Bathersby, e il Vescovo anglicano del Sudafrica David Beutge –, hanno chiarito attraverso una dichiarazione le informazioni contenute nell'articolo della Gledhill. "Crescendo Insieme nell'Unità e nella Missione" è un documento che verrà emesso come dichiarazione di accordo della IARCCUM (la Commissione Internazionale Anglicano-

Cattolica per l'Unità e la Missione) e verrà pubblicato sotto l'autorità della Commissione, non come dichiarazione ufficiale della Chiesa cattolica e della Comunione Anglicana. Il documento verrà emesso per promuovere la discussione e la riflessione, come ribadisce la dichiarazione. Per la Commissione, la prima parte del documento, che tratta questioni dottrinali, è un tentativo di sintetizzare il lavoro svolto dall'ARCIC (Commissione Internazionale Anglicano-Cattolica) negli ultimi 35 anni e ricorda sia gli elementi di accordo che quelli di disaccordo. La seconda parte del testo propone iniziative concrete, identificando aspetti di missione comune, studio comune, preghiera comune per la maggior parte permesse secondo fonti autorizzate della Chiesa cattolica e delle province della Comunione Anglicana. Il documento delinea inoltre una serie di proposte che i membri della IARCCUM ritengono possibili nel contesto attuale, ma afferma anche che i Vescovi locali in ogni parte del mondo hanno bisogno di discernere ciò che è appropriato a livello locale, visto che il contesto delle relazioni dinamiche tra anglicani e cattolici differisce ampiamente nelle varie regioni.

■ Mosca ha accolto, il 27 e 28 febbraio, la seconda tappa della terza Assemblea ecumenica europea (AEE3), il cui incontro conclusivo sarà a Sibiu (Romania), dal 4 al 9 settembre 2007, sul tema generale "La luce di Cristo illumina tutti gli uomini. Speranza di rinnovamento e d'unità in Europa". L'incontro di Mosca, che è stato organizzato congiuntamente dalla Conferenza delle Chiese europee (KEK), il Consiglio delle Conferenze episcopali cattoliche d'Europa (CECE) e il Dipartimento delle relazioni esterne del Patriarcato di Mosca, ha riunito responsabili cattolici, protestanti, ortodossi attorno al tema "L'Europa attuale: Dio, l'uomo, la società. I diritti dell'uomo e la dimensione etica".

■ Il comitato di redazione della Commissione internazionale mista cattolico-ortodossa per il dialogo teologico si è riunita a Roma dal 1° al 3 marzo per la preparazione del documento consacrato alla conciliarità e all'autorità nella Chiesa. Il testo sarà sottoposto all'esame dell'assemblea plenaria della Commissione prevista in ottobre 2007 a Ravenna. Il comitato di redazione è composto da parte ortodossa dal Vescovo Callisto di Diocleia (Patriarcato di Costantinopoli), dal Vescovo Hilarion di Vienna et d'Austria (Patriarcato di Mosca), dal diacono Giovanni Ika (Patriarcato di Romania); da parte cattolica dall'arcivescovo Bruno Forte, dai preti Paul



McPartlen et Frans Bauwen. Anche i due presidenti della Commissione, il metropolita Gennadio di Sasima et Mons. E. Fortino, hanno partecipato alla riunione.

■ Il 16 aprile 2007, Benedetto XVI ha ricevuto nel giorno del suo 80° compleanno Sua Eminenza Ioannis Zizioulas, Metropolita di Pergamo, inviato dal Patriarca di Costantinopoli, Sua Beatitudine Bartolomeo I. In questo giorno così particolare per Joseph Ratzinger, il rappresentante ortodosso ha consegnato una lettera del Patriarca ecumenico, che propone al Pontefice un incontro a Ravenna per inaugurare le sessioni di lavoro della Commissione cattolico-ortodossa per il dialogo teologico, che si celebrerà dal 7 al 15 ottobre. “Fra di noi abbiamo la stessa fede e la stessa tradizione. Il nodo maggiore da affrontare è il primato del vescovo di Roma”. “Per alcuni è un problema irrisolvibile. Io, invece, ritengo si possa trovare una soluzione. Si tratta di definire bene il posto del vescovo di Roma nella struttura della Chiesa universale. Gli ortodossi sono pronti ad accettare l’idea di un primate universale e secondo i canoni della Chiesa antica il vescovo di Roma è il ‘primus’”. In base alla visione ortodossa, ha spiegato, “è un primato universale che agisce sempre in comunione con il Sinodo” delle varie Chiese. Dal canto suo, il Patriarca di Mosca e di tutte le Russie, Alessio II, ha augurato al Pontefice in una lettera di avere una buona salute, una lunga vita e l’aiuto di Dio nel suo ministero spirituale.

■ Il “Compendio del Catechismo della Chiesa cattolica” viene già distribuito in russo dal mese di aprile con l’obiettivo di offrire a credenti e non credenti una presentazione fedele e precisa della fede cattolica e promuovere la comprensione tra cattolici e ortodossi. Il “Compendio” costituisce una sintesi del “Catechismo della Chiesa Cattolica”, tradotto dieci anni fa in russo. Come spiega ora nella presentazione del “Compendio” l’Arcivescovo Kondrusiewicz, “l’esperienza ha dimostrato che l’edizione completa potrebbe risultare, in un certo senso, difficile per la gente comune”. Per questo motivo, nel 2003 Papa Giovanni Paolo II ha preso la decisione di redigere un “Compendio” del suddetto Catechismo che, dopo due anni di lavoro, è stato pubblicato il 28 giugno 2005 da Benedetto XVI. La traduzione in russo è stata realizzata da una giovane esperta, Olga Karpowa, e secondo Peter Saharov, redattore consulente della traduzione, “si può dire che durante il processo di lavoro è stato generato il

lessico cattolico russo”. Da questo punto di vista, l’Arcivescovo Kondrusiewicz ha ricordato come dieci anni fa la comunità cattolica non avesse esperti traduttori, per cui il processo risultava complicato. Ed ha anche segnalato come la prima edizione completa abbia dovuto prendere in considerazione che la maggioranza della popolazione russa è costituita da ortodossi. Monsignor Kondrusiewicz ha inoltre ricordato le parole dell’allora Cardinale Ratzinger: “Tenete conto del fatto che questa catechesi sarà usata anche dagli ortodossi e per questo è indispensabile studiare in modo preciso la sua traduzione, soprattutto la sua terminologia”. È stato così che, nella prima edizione di dieci anni fa, la traduzione ha contato sulla partecipazione della Chiesa ortodossa russa.

■ Una delegazione del patriarcato ecumenico, guidata dal metropolita di Pergamo Giovanni Zizioulas, ha partecipato, il 15 e 16 aprile, ai festeggiamenti per l’ottantesimo compleanno del papa di Roma, Benedetto XVI. Durante la sua omelia, Benedetto XVI ha salutato, con “amore fraterno”, la presenza del rappresentante del patriarca ecumenico, apprezzando questo gesto e riaffermando “che il dialogo teologico cattolico-ortodosso possa continuare con un nuovo ardore”. L’indomani, il papa ha ricevuto in udienza particolare il metropolita che gli ha trasmesso un messaggio personale del patriarca Bartolomeo I. In un’intervista concessa al quotidiano italiano «La Repubblica», il metropolita Zizioulas ha rivelato che nel suo messaggio, il patriarca ecumenico domandava al papa di Roma di partecipare personalmente al prossimo incontro della commissione mista cattolico-ortodossa che avrà luogo dal 7 al 15 ottobre prossimo a Ravenna. “Noi abbiamo la stessa fede e la stessa tradizione. Il problema principale che noi abbiamo bisogno di risolvere, è il primato del vescovo di Roma, cioè il ruolo del papa », ha dichiarato il metropolita Giovanni. “Io credo che possiamo trovare una soluzione. Si tratta di ben definire il posto del vescovo di Roma nella struttura della Chiesa universale. Gli ortodossi sono pronti ad accettare l’idea di un primato universale e secondo i canoni della Chiesa antica, il vescovo di Roma è il *primus*. [...] Il disaccordo riguarda un problema fondamentale: il vescovo di Roma può intervenire nella vita delle Chiese locali? Non vi può essere intervento senza una decisione presa in comune con gli altri vescovi. Infine, il vescovo di Roma deve sempre agire congiuntamente con il sinodo”.

# Facoltà Teologica Pugliese

## Istituto di Teologia ecumenico-patristica greco-bizantina "S. Nicola - Bari"

**PIANO DI STUDI**  
**Anno Accademico**  
**2007-2008**

### **CORSI FONDAMENTALI**

- Teologia patristica II – Cristologia (Prof. Bendinelli)
- Teologia patristica IV – Ecclesiologia (Prof. Dell'Osso)
- Teologia patristica I – Antropologia (Prof. Manca)
- Teologia patristica III – Mistero Trinitario (Prof. Licggi)
- Storia dei rapporti Roma-Costantinopoli II (Prof. Varnalidis)
- Storia del movimento ecumenico (Prof. Romita)
- Storia della Teologia Russa (Prof. Cioffari)
- Diritto canonico orientale (Prof. Lorusso)

### **CORSI OPZIONALI**

- Storia dell'Impero Bizantino (Prof. Violante)
- Scuole esegetiche del Padri Greci (Prof. Scognamiglio)
- Storia della Filosofia Patristica (Prof. Polieri)
- Liturgia sacramentaria (Prof. Bux)
- Iconografia Bizantina (Prof. Giordano)

### **SEMINARI**

- Metodologia della ricerca teologica-patristica (Prof. Sironi)
- Teologi greco-ortodossi contemporanei a confronto (Prof. Scognamiglio)
- Il commento patristico alla Preghiera del Signore (Prof. Simini)
- Le Chiese di rito orientale nel Meridione d'Italia: gli Arbëreshë e le diocesi di Piana degli Albanesi e di Lungro (Prof. Giordano)
- Studio dei testi e dei riti dell'iniziazione cristiana nelle liturgie orientali, comparati con la liturgia romana e i riti giudaici (Prof. Nicola Bux)

### **ATTIVITÀ PEDAGOGICO FORMATIVA (obbligatoria)**

- Corso di Lingua Greca - (Prof. Nasta)
- Storia delle Chiese Orientali - (Prof. Romita)

### **Informazioni e iscrizioni:**

**Istituto di teologia ecumenico-patristica greco-bizantina "S. Nicola"**  
**Piazzetta Bisanzio e Rainaldo, 15 - 70122 BARI - Tel e fax. 080/52.35.252**

Il supremo modello  
e principio del sacro mistero  
è l'unità nella Trinità delle Persone  
di un solo Dio  
Padre e Figlio nello Spirito Santo.

UNITATIS  
REDINTEGRATIO, 2