

Emanuela Prinzivalli
Miklós Gyurkovics
Csaba Ötvös
Giuseppe Munarini
Juraj Gradoš
William A. Bleiziffer

Eastern Theological Journal

2/2
2016

Eastern
**Theological
Journal**

Eastern **Theological Journal**

2/2
2016

Eastern Theological Journal

HU ISSN 2416-2213

Editorial Board

H.E. Manuel Nin OSB, Apostolic Exarch to Greece of the Greek Byzantine Catholic Church, Athen, Greece

P. Giuseppe Caruso OSA, Patristic Institute "Augustinianum", Rome, Italy
Emanuela Prinzivalli, University of Rome "Sapienza", Rome, Italy

István Baán, St Athanasius Greek-Cath. Theol. Institute, Nyíregyháza, Hungary

István Seszták, St Athanasius Greek-Cath. Theol. Institute, Nyíregyháza, Hungary

Tamás Véghseő, St Athanasius Greek-Cath. Theol. Institute, Nyíregyháza, Hungary

Miklós Gyurkovics, St Athanasius Greek-Cath. Theol. Institute, Nyíregyháza, Hungary

ETJ is published twice a year by
the St Athanasius Greek-Catholic Theological Institute

Responsible Editor: Tamás Véghseő (Rector)

Postal address:
4400 NYÍREGYHÁZA, Hungary
Bethlen G. u. 13-19.
e-mail: atanaz@atanaz.hu
tel.: +36/42/597-600

Address for manuscripts and correspondence:
St Athanasius Greek-Catholic Theological Institute
Bethlen u. 13-19
4400 Nyíregyháza, Hungary
tel.: +36 42 597-600
e-mail: etj@atanaz.hu

Yearly subscription for institutions: 55 €
Rate for private individuals: 22 €

SWIFT: CIBHHUHB
IBAN: HU83 1110 0702 1920 4893 3600 0001

DTP Operator: Katalin Balogh

The views expressed are the responsibility of the contributors

Contents

Contributors of this volume	173
STUDIES	
Emanuela PRINZIVALLI	
Maternità e madri nel pensiero e nella prassi sociale del cristianesimo antico	175
Miklós GYURKOVICS	
The Concept of the Virginal Motherhood Interpreted by Clement of Alexandria in the Context of Other Alexandrian Religious Literary Works.	203
Csaba ÖTVÖS	
Eve in the Desert. History of Reception and of Theology in the early monastic traditions.	229
Giuseppe MUNARINI	
Per una conoscenza dei frati Minori Conventuali di rito bizantino-greco al servizio della Chiesa Albanese, italo-albanese ed universale	267
Juraj GRADOŠ	
The Union of Uzhorod and the Document from April 24, 1646	303
William A. BLEIZIFFER	
Amministrazione dei sacramenti secondo il <i>Codice dei Canoni delle Chiese Orientali</i> : una possibile dimensione ecumenica	315
BOOK REVIEWS	
George Cipăianu, <i>Catholicisme et communisme en Roumanie, 1946-1955. Une perspective diplomatique française</i> , Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca 2014. pp. 436.	341
Giovanni Codevilla, <i>Storia della Russia e dei Paesi limitrofi. Chiesa e Impero</i> , Jaca Book, Milano 2016.	348
Mirela Popa-Andrei (coordinator), Diana Covaci, Ana Victoria Sima, Mihaela Bedecan, Aurelia Dan, Iosif Marin Balog, <i>Canonici, profesori și vicari foranei din Biserica Română (1853-1918). Dicționar</i> . Editura Mega, Cluj-Napoca 2013. pp. 454.	356

Manlio Simonetti, <i>Antiochia cristiana (secoli I-III)</i> , Sussidi Patristici 19, Istituto Patristico “Augustinianum”, Roma 2016, pp. 104.	361
” <i>Logic and Argumentation in Origen</i> ” by Róbert Somos, Adamantiana 7, Aschendorff Verlag, Münster 2015, pp. 240.	362

Maternità e madri nel pensiero e nella prassi sociale del cristianesimo antico

Emanuela PRINZIVALLI

SOMMARIO: 1. Dio come Madre nel cristianesimo delle origini: 1.1: Dio come madre nell'ebraismo e nel primo cristianesimo; 1.2 Il ruolo di Gesù Cristo nella rappresentazione materna di Dio; 1.3 Gli gnostici e Clemente Alessandrino: le due facce della femminilizzazione di Dio; 2. Fortuna metaforica della maternità nel cristianesimo delle origini e l'ambigua valutazione della maternità concreta; 3. La funzione della maternità verginale di Maria nel cristianesimo delle origini

So bene che il titolo di questo contributo è fin troppo comprensivo. Si pone infatti al crocevia di tre tematiche: 1) La maternità spirituale; 2) la madre cristiana nei vari aspetti dallo storico al sociologico al teologico; 3) la maternità di Maria. Il rischio che si corre è quello di proporre soprattutto interrogativi e segnalare piste di ricerca che non possono essere percorse in modo adeguato. Ma un titolo del genere ha almeno la funzione positiva di ricordare che, come sempre nel cristianesimo, non si può separare in modo netto il pensiero dalle pratiche sociali e che una riflessione teorica, anche implicita, o la risposta polemica a riflessioni teoriche avversarie, presiedono ai modelli di comportamento dai quali discendono alcune pratiche sociali.

Naturalmente la presenza quasi esclusiva per i primi tre secoli di fonti letterarie limita il nostro campo di osservazione e ci mette in contatto direttamente solo con autori che si incaricano, a vario titolo, del ruolo di guida nelle chiese. Le opinioni, le credenze e le prassi dei semplici fedeli ci appaiono solo indirettamente e attraverso il loro fil-

tro interpretativo. Non dobbiamo mai dimenticarlo. La realtà molteplice delle pratiche effettive ci sfugge quasi sempre, come l'andamento di queste pagine attesterà.

La maternità è esperienza umana fondamentale e fondante tanto da costituire uno dei più potenti campi metaforici delle diverse culture e quando le culture sono anche scritte delle letterature religiose e non religiose da esse prodotte. Come metafora contiene in sé l'evocazione della potenza generativa, ma soprattutto dell'accoglienza, della dedizione, della tenerezza, dell'indulgenza, caratteristiche spesso giustapposte, quando non contrapposte, nelle società patriarcali, all'autorità paterna.

In questa sede non possiamo dar conto delle attuali discussioni circa la valenza culturale, quindi anche "costruita", delle caratteristiche del femminile e del maschile, che includono le attribuzioni specifiche, rese standardizzate, della maternità e della paternità: dobbiamo limitarci a prendere atto che l'attribuzione alla maternità delle caratteristiche che ho elencato sopra è costante nel mondo antico. Né possiamo soffermarci sul ripensamento psicoanalitico attuale che, rispetto a una lettura eminentemente biologistica della maternità, esalta le tematiche connesse alla sfera psicologico-affettiva-emotiva e implica, perché la maternità si realizzi in maniera consapevole, una disposizione adottiva. In tal senso viene valorizzata la suggestione proveniente dai racconti biblici sulla sterilità delle matriarche, e la conseguente contrapposizione instaurata tra il processo generativo naturale e l'intervento di Dio che fonda altrimenti il rapporto genitoriale¹.

Al termine di questa troppo breve ma necessaria premessa vengo a proporre le mie linee di indagine nell'ambito dei primi tre secoli del cristianesimo (con qualche inevitabile sfioramento cronologico):

a) Parlare di Dio come madre nel cristianesimo delle origini

¹ Cfr. in questa prospettiva: M. Recalcati, *Le mani della madre. Desiderio, fantasmi ed eredità del materno*, Feltrinelli, Milano 2015.

b) La fortuna metaforica della maternità nel cristianesimo delle origini e l'ambigua valutazione della maternità concreta.

c) La funzione della maternità verginale di Maria nel cristianesimo delle origini.

I. Dio come Madre nel cristianesimo delle origini

I.1 Dio come madre nell'ebraismo e nel primo cristianesimo

Stante quello che ho appena detto circa la potenza del campo metaforico della maternità, anche il pensiero religioso non ha potuto e non può fare a meno di prendere in carico una rappresentazione del divino con caratteri materni, oltre che paterni. Nei sistemi religiosi politeisti ciò avviene in modo semplice, attraverso la venerazione nei confronti di divinità femminili. Più difficile la questione nei sistemi monoteisti, dove, stante l'incontrastato paradigma androcentrico (attivo in profondità anche quando si riconosce che Dio è al di sopra di ogni rappresentazione mentale e di ogni definizione umana), si tende a imprestare più o meno inconsapevolmente a Dio caratteri maschili. Per quanto riguarda l'ebraismo, oggi sappiamo che l'approdo al monoteismo fu lento e contrastato, passando per una iniziale monolatria. È considerato assai probabile dagli studiosi che, nella fase più antica, il Dio di Israele avesse come paredra *Asherah*, la dea madre semitica presente con nomi leggermente variati nell'area del mediterraneo orientale², secondo l'attestazione di fonti documentarie: «io ho pregato su di voi la benedizione di YHVH nostro custode e della sua Asherah»,³

2 In Geremia ve ne sono tracce nei ripetuti riferimenti, criticati dal profeta, alla venerazione del popolo di Giuda per la “regina del cielo” (Ger 7, 8; Ger 44,17.19.25).

3 G. Garbini, *Dio della terra, dio del cielo. Dalle religioni semitiche al giudaismo e al cristianesimo*, Paideia, Brescia 2011, pp. 54-55. C. Grottanelli, *La religione di Israele prima dell'esilio*, in *Ebraismo*, Laterza, Bari 2007, p. 24. Una iscrizione di Khirbet el-Qom vicino a Hebron reca scritto: «Sia benedetto il Signore e la

recita, per esempio, un ostracon dell'VIII secolo a.C., rinvenuto nel 1975 in località Kuntillet Ajrud, a nord est del Sinai. Nello stadio del monoteismo, questa figura, ormai cancellata, è stata supplita in vario modo, soprattutto mediante le rappresentazioni femminili e materne di Dio nella Bibbia. Non c'è bisogno di ricordare queste immagini (Dio che grida come una partoriente in Is 42,14; Dio che non si dimentica del suo popolo, come una madre, anzi più di una madre in Is 49, 15; Dio che allatta il suo popolo, lo accarezza sulle ginocchia e lo consola come una madre in Is 66,12-13; gli vengono inoltre attribuite "viscere materne" (*rahāmîm*), alcune famosissime e ancor più famose negli ultimi anni, quando, a partire da Giovanni Paolo I (*Angelus* del 10 settembre 1978), gli stessi papi hanno riscoperto e valorizzato questo aspetto biblico di Dio.

Altri modi di recuperare il volto femminile di Dio sono: a) il ruolo assegnato allo Spirito e b) alla Sapienza nella Bibbia. In Gen 1,2b l'azione compiuta sulle acque primordiali dallo Spirito, cui, come tutti sanno, corrisponde il termine femminile⁴ ebraico di *rûah*, è espressa con un verbo raro (*mrhpt*) usato per la cova delle uova: pertanto indica un'opera materna, il prendersi cura, e questo significato è sostenuto

sua Asherah, che dai suoi nemici lo hanno salvato!». Su questi temi cfr. M.S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford University Press, Oxford 2003.

- 4 Il carattere femminile dello Spirito santo non è completamente oscurato nel cristianesimo. Oltre a quanto dico nel testo si può menzionare la *Didascalia apostolorum*, un'opera del III secolo, composta in Siria, dove si legge: «il diacono è figura di Cristo: dunque sia da voi amato. Onorate la diaconessa come figura dello Spirito santo»: *Didasc.* 2,26,5-6, edidit F.X. Funk, In libreria Ferdinandi Schoeningh, Paderbornae 1905, p. 104 e 105. Ringrazio il prof. Dolhai Lajos per avermi ricordato questo importante brano. In generale, sulla rappresentazione femminile dello Spirito santo e sul suo carattere materno cfr. S.E. Myers, *The Spirit as Mother in Early Syriac-Speaking Christianity*, in *Women and Gender in Ancient Religions: Interdisciplinary Approaches*, S.P. Ahearne-Kroll, P.A. Holmoway, J.A. Kelhoffer eds., Mohr Siebeck, Tübingen 2010, pp. 427-462.

da Basilio il Grande, il quale si rifà a un autore siriano di cui tace il nome, spiegando che il verbo in siriano, lingua prossima all'ebraico, indica la vivificazione delle uova nel nido. In Basilio questa interpretazione è funzionale alla sua rivendicazione del ruolo creativo dello Spirito santo⁵. Non si può escludere che altri passi di Gen 1-3, come Gen 3,8, contenessero in origine il ricordo di una *rûah* personificata, poi oscurata dai masoreti⁶. Nel *Vangelo secondo gli Ebrei*, citato con questo nome innanzitutto da autori alessandrini⁷, proveniente da una comunità giudeo cristiana di Egitto⁸, abbiamo la conferma, messa sulla bocca dello stesso Gesù, del ruolo materno dello Spirito, in quanto Gesù dice: «poco fa mia madre, lo Spirito santo, mi ha preso per uno dei miei capelli e mi ha portato sul monte Tabor». Il frammento è molto famoso, ma di solito lo si legge avulso dal contesto in

5 Basilio, *Hom. in Exaem.* II,6,2-3: «Non ti darò una spiegazione personale, ma quella di un Siro tanto distante dalla sapienza mondana quanto vicino alla conoscenza dei veri lumi. Diceva costui che la parola in siriano era più espressiva, e per la sua parentela con l'ebraico si accostava un po' di più al senso delle Scritture. Ecco quale sarebbe il senso della parola: quel si muoveva, dice costui, viene interpretato come "riscaldava" e "fecondava" la natura delle acque, alla maniera di un uccello che cova e infonde forza vitale nelle uova sottoposte al suo calore. Tale è, dicono, il significato espresso da questa parola: lo Spirito si muoveva, cioè preparava la natura delle acque alla generazione; cosicché è sufficiente questo per dimostrare quel che certuni mettono in discussione, cioè che lo Spirito santo non è escluso dall'attività creatrice»: tr. it. M. Naldini, Fondazione Valla-Mondadori, Milano 1990, p. 59. Sull'identificazione del Siro cfr. Id., *Sull'interpretazione esamereale di Gen 1,2 "Spiritus Dei ferebatur super aquas"*, in *Mémorial Dom Jean Gribomont, Institutum Patristicum Augustinianum*, Roma 1988, pp. 446-449.

6 Cfr. G. Garbini, *Chi ha creato Adamo?*, in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 75/2 (2009), pp. 601-611: 609.

7 Clemente Al., *Strom.* II,9,45; V,14,96; Origene, *Comm.Io.* II,12,87.

8 Cfr. il commento di D. A. Bertrand, in *Écrits apocryphes chrétiens* I, édition publiée sous la direction de F. Bovon et P. Geoltrain, Gallimard, Paris, 1997, p. 455.

cui si trova. Se invece lo leggiamo nell'ambito del discorso di Origene che lo cita⁹, constatiamo che il detto è la spia di uno schema teologico arcaico: infatti Origene non rigetta affatto come non autentiche queste parole di Gesù, ma si sforza di darne un'interpretazione non letterale (cioè: lo Spirito diventa madre di Cristo in quanto fa la volontà del Padre, perché Cristo stesso dice che chiunque fa la volontà del Padre è sua Madre: cfr. Mt 12,50 e paralleli), conforme alla sua idea di Spirito santo, contrastando così un'altra interpretazione corrente, la quale sottintende un diverso schema teologico, che legge nel passo la conferma della superiorità dello Spirito rispetto a Cristo e dunque l'affiancarsi dello Spirito al Padre. Immediatamente prima di questo passo Origene si era trovato alle prese con il versetto di Is 48,16: questo nei Settanta suona «Il Signore ha mandato me e il suo spirito» ed è quindi luogo “anfibolo”, cioè può essere interpretato non solo nel senso che Dio ha mandato Cristo e lo Spirito, bensì anche nel senso che Cristo è stato inviato da Dio e dallo Spirito, affiancando così lo spirito a Dio. Insomma abbiamo la prova, con conferma successiva da parte di Didimo il Cieco¹⁰, che nel cristianesimo, seguendo una impostazione già presente nel giudaismo, lo Spirito poteva collocarsi al fianco di Dio svolgendo una funzione materna. Bisognerà attendere la vena poetica di Sinesio di Cirene, il filosofo neoplatonico diventato vescovo di Tolemaide, perché lo Spirito santo sia cantato apertamente come madre¹¹. Infatti Sinesio assegna all'*hagia pnoia* (Inno II [olim

9 Origene, *Comm.Io.* II, 79-89.

10 Didimo, *Commento al Sal 207b*: cfr. le mie note a p. 136 del volume: *Didimo il Cieco. Lezioni sui Salmi. Il Commento ai Salmi scoperto a Tura*. Introduzione, traduzione e note di E. Prinzivalli, Paoline, Milano, 2005. Di fatto, pur preferendo la stessa lettura di Origene, cioè che il Signore manda sia il Figlio sia lo Spirito santo, Didimo conclude: «ciascuno può accogliere l'interpretazione corrispondente alla lettura, come è stato detto».

11 Sinesio, *Inno 2*, 100-105: cfr. il commento di Ch. Lacombrade, in *Synésios de Cyrène, I. Hymnes*. Texte établi et traduit par Ch. Lacombrade, Les Belles Lettres, Paris 2003, p. 63 e 115.

IV], v. 98) il posto centrale nel rapporto fra Dio e il Figlio, con esclusiva caratterizzazione femminile giacché, oltre al titolo di madre (in quanto la sua effusione ha fatto germogliare il Figlio), aggiunge quello di figlia e sorella¹²: la triplice caratterizzazione è un modo poetico per adeguarsi all'ortodossia trinitaria del IV secolo, che aveva sancito l'uguaglianza delle ipostasi e allo stesso tempo la scaturigine della divinità dal Padre.

Per quanto riguarda la Sapienza, essa è una personificazione o, quanto meno, una potenza di Dio percepita come derivata e distinta da lui, come avviene in Proverbi 8,22-25 e in Sapienza 7,5. Presso i cristiani questa eredità sarà oltremodo ricca di sfaccettature: la Sapienza può essere infatti identificata con lo Spirito stesso, come avviene in Teofilo di Antiochia¹³, o diventare protagonista del mito gnostico¹⁴,

12 Appartiene invece probabilmente alla fase neoplatonica, precedente all'episcopato, l'inno V (*olim* II) dove Dio viene cantato negli opposti che non descrivono l'indescrivibile Dio, ma che dicono che la totalità si assomma in lui: «sei tu la radice delle cose presenti e passate, future e possibili; sei tu il padre, tu la madre, sei tu il maschio, tu la femmina, sei tu la voce, tu il silenzio, natura di natura generatrice, il Signore, eternità dell'eternità» (vv. 59-67: ed. Lacombrade, p. 82; tr. it. di A. Garzya, Utet, Torino 1989, p. 781). Si riscontra la prossimità di Sinesio a Macrobio, che, attraverso Porfirio, filtra le medesime espressioni: *Comm. in Somn. Scip.* I,6,8.

13 Teofilo, *Ad Aut.* I,7.

14 In effetti, l'interferenza e anche l'identificazione fra Spirito santo e Sapienza è continua nella riflessione cristiana delle origini e, prima ancora si ritrova nel giudeo ellenismo. In Sap 7,22-24 è detto: «in lei (*cioè nella Sapienza*) c'è uno spirito intelligente, santo, unico, molteplice, sottile etc.» e in Siracide 24,5 la Sapienza dice, con probabile allusione a Gen 1,2b: «ho percorso da sola il giro del cielo, ho passeggiato nelle profondità degli abissi». La riflessione gnostica sviluppa in senso spirituale il volteggiare dello Spirito sull'abisso di Gen 1,2b. Nell'*Apocrifo di Giovanni* (redazione breve) sta a significare il pentimento di Sophia mentre si muove nelle tenebre dell'ignoranza: cfr. Z. Pleše, *Intertextuality and Conceptual Blending in the Apochryphon of John*, in *Adamantius* 18 (2012), pp. 118-135, spec. 126.

per essere quindi normalizzata da Origene come il principale degli aspetti del Dio Figlio, sulla scia del versetto di Paolo, 1Cor 1,23¹⁵.

1.2 *Il ruolo di Gesù Cristo nella rappresentazione materna di Dio*

Prima di soffermarci, sia pure per poco, sul tornante dell'interpretazione gnostica di Dio, poniamoci la domanda: qual è, e se esiste, al di là del versetto del *Vangelo degli Ebrei*, la cui autenticità può difficilmente essere provata, l'apporto di Gesù di Nazaret alla delineazione del volto materno di Dio. Se ci limitiamo ai vangeli sinottici, sui quali, con tutte le opportune precisazioni e integrazioni, si basa tuttora la ricerca storica riguardante Gesù, pur non mancando una rappresentazione regale di Dio, consentanea al monoteismo del tempo, è soprattutto al suo volto paterno che Gesù si rivolge con la familiarità dell'appellativo affettivo *Abbà*: è un volto paterno cui si deve l'obbedienza dei figli propria delle antiche società mediterranee. Ma questo volto paterno ha una caratterizzazione fortemente inclusiva, giacché è incentrata soprattutto sulla misericordia di Dio, che raggiunge il culmine di efficacia nella parabola del figlio prodigo, appartenente al *Sondergut* lucano (15,11-32) (preceduta, non lo dimentichiamo, da quella della pecora smarrita, comune a Mt 18,12-14, e da quella della dracma perduta in Lc 15,4-7, di nuovo propria di questo vangelo, dove Dio è impersonato da una donna) nella quale il padre compie tutte le azioni che un *pater familias* non dovrebbe mai compiere, perché sono lesive dell'onore, la prerogativa che nelle società mediterranee più conta, e comportano abbassamento e umiliazione¹⁶: facendo ciò la parabola perviene a delineare una femminilizzazione e maternizzazione di Dio.

15 M. Simonetti, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1993, pp. 71-107 e 109-143.

16 Cfr. E. Norelli, *Gesù di Nazaret*, in *Storia del cristianesimo* I, a cura di E. Prinzivalli, Carocci, Roma, 2015, pp. 56-57.

Non solo la predicazione di Gesù di Nazaret concorre ad arricchire di valenze femminili il volto di Dio, ma anche lo sviluppo della cristologia alta: quest'ultima rappresenta l'apice del percorso iniziato con il rovesciamento dell'umiliazione della crocifissione nella esaltazione di Gesù operata da Dio con la resurrezione. Quando si passa da una cristologia dell'esaltazione a stabilire che Cristo è Dio, è Dio stesso che si sottomette prima all'umanazione e poi alla sofferenza e alla morte. Dio in Cristo diventa in qualche modo passibile, debole, quindi si femminilizza, potremmo dire, secondo le categorie assiomatiche del mondo antico. Ho specificato "in qualche modo" perché la linea vincente del pensiero cristiano, che costituirà la successiva ortodossia, si adopererà precisamente a specificare l'impassibilità della componente divina di Gesù, e a illustrare in che senso il Padre com-patisce con il Figlio, ma nello stesso tempo, attraverso la dottrina della *communicatio idiomatum*, già formulata da Origene, manterrà l'assunzione da parte di Dio della sofferenza umana.

1.3 Gli gnostici e Clemente Alessandrino: le due facce della femminilizzazione di Dio

Se la linea vincente della teologia cristiana affermerà l'impassibilità della natura divina, in quel magmatico II secolo dove tutto viene ripensato o pensato per la prima volta e la speculazione cristiana su Gesù Cristo e su Dio si frange e si moltiplica in diversi rivoli¹⁷ alcune correnti di pensiero insisteranno sulla passibilità del divino per spiegare l'assetto del mondo attuale, pervaso dal male e dal dolore. Queste correnti ponevano in primo piano la componente femminile di Dio, ipostatizzandola, e indicandola come Madre dei salvati che sarebbero stati ricondotti dalle tenebre del mondo attuale nel seno di Dio. Sto

17 Che riguardano soprattutto due versanti di problemi: che rapporto c'è fra Gesù e il Dio delle Scritture ebraiche e in che modo e perché Gesù procura la salvezza agli esseri umani.

parlando degli gnostici che, pur in una affabulazione mitica differente nei diversi gruppi, attribuiscono tutti a un dio femmina la loro origine. Nel mito valentiniano, il più noto, perché abbiamo a disposizione diverse fonti molto antiche a riguardo, Sophia è la protagonista di una vicenda che la vede infrangere l'equilibrio del mondo divino (*pleroma*). Un mondo divino derivante da un unico Dio che si svela come coppia (*Bythos* e *Sighè*, cioè *Abisso* e *Silenzio*) nel momento in cui si effonde in ulteriori entità divine, androgine, che a loro volta si sdoppiano in coppie (*sizigie*) nel momento della generazione: un perpetuo intreccio di relazioni, quindi, percorso da una corrente amorosa cui Sophia si sottrae, alla ricerca dell'incontro diretto con il Padre. Il mondo materiale che Sophia crea attraverso il Demiurgo promana dalla sua sofferenza, gli spirituali imprigionati in esso derivano invece dalla sua sostanza spirituale, emessa alla vista del Salvatore: anch'essi quindi sono parte del divino, ma parte debole, informe, femminile, che solo dopo aver ricevuto forma dal Salvatore potranno entrare nel Pleroma accompagnandosi ai loro partner maschili: «eravamo figli della sola Femmina, come di un'unione vergognosa. Imperfetti infanti stolti deboli informi, emessi come aborti, eravamo figli della Donna. Ma una volta formati dal Salvatore, siamo diventati figli dell'Uomo e della camera nuziale (cioè del *pleroma*)»¹⁸. La valorizzazione della maternità negli gnostici è ambigua, perché la madre, secondo una concezione della generazione molto diffusa fra gli antichi, influenzati soprattutto dalla embriologia aristotelica¹⁹, non può dare la formazione al feto: quindi la Madre Sophia, alla cui inquietudine e al cui desiderio irrealizzato si deve il dinamismo interno al *pleroma*, poi estroflesso nel mondo ulteriore, può solo attendere dall'elemento maschile la formazione e la salvezza per sé e per i suoi figli, anch'essi

18 Clemente Al., *Excerpta ex Theod.* 68; SCh 23, p. 192.

19 Cfr. D. Gourevitch, *Le mal d'être femme. La femme et la médecine dans la Rome antique*, École Française, Rome, 1984.

elementi femminili del divino: tuttavia, pur con queste limitazioni, la suggestione di un Dio che non può esprimersi ontologicamente solo al maschile, in quanto è un Dio relazionato, resta intatta.

L'idea di un Dio allo stesso tempo padre e madre viene ripresa da Clemente Alessandrino, con un linguaggio vicinissimo a quello valentiniano, ma corretto su due punti fondamentali. Nel *Quis dives salvetur* 37,1-2 così si esprime:

Che cosa bisogna (dire) ancora? Osserva i misteri dell'amore e allora contemplerai il seno del Padre, che il figlio unigenito (Gv 1,18), Dio lui stesso, solo ha mostrato. È lui stesso il dio d'amore ed è per amore che si è lasciato prendere. Quello che è inesprimibile in lui è Padre (τὸ μὲν ἄρρητον αὐτοῦ πατήρ), quello che diventa simpatetico (συμπαθὲς) con noi è divenuto madre (γέγονε μήτηρ). Avendo amato, il Padre si è infemminito (ἐθηλύνθη) e il gran segno di ciò è che ha generato da se stesso (ἐγέννησεν ἑξ αὐτοῦ): e il frutto concepito per amore è amore.

Il linguaggio duale e la vicinanza alla concezione gnostica sono evidenti (se si confrontano gli *Excerpta ex Theodoto* e in generale il valentinismo): l' ἄρρητον (l'inesprimibile) è il primo principio, *Abisso*, ed è elemento maschile accompagnato nella generazione dalla madre silenziosa (Σιγή). Invece in Clemente l' ἄρρητον, l'unico Dio, si fa simpatetico (συμπαθὲς), da padre si rende madre (il verbo usato è γίγνομαι). L'amore lo rende femmina e il frutto dell'amore è amore. Il discorso prosegue illustrando il farsi uomo del frutto d'amore, cioè Cristo e la sua passione. La differenza con gli gnostici è che Clemente nega l'ipostatizzazione della coppia divina e la risolve come dialettica di aspetti interni all'unico Dio. La cosa davvero straordinaria²⁰ è che

20 Notata bene da Carlo Nardi nella sua introduzione al *Quis dives salvetur*: SCH 537, p. 39.

egli inverte il processo rispetto agli gnostici: la maternità di Sophia era infatti per loro, come abbiamo visto, qualcosa di inferiore e necessitava di un intervento mascolinizzante, qui invece l' ἄρρητον, l'inesprimibile, necessita della femminilizzazione per potersi esprimere come amore: così facendo, Clemente si differenzia dalle teorie embriologiche che attribuiscono in senso proprio la generazione all'elemento maschile, che dà forma all'informe materia femminile: Dio, proprio in quanto femminilizzatosi, "genera". Di fatto Clemente, che pure critica negli *Excerpta* la concezione "patetica" di Dio, la quale introduce una passione nell'immutabile, propria degli gnostici, non può fare a meno, attribuendo a Dio l'amore, sulla scorta del Vangelo secondo Giovanni, che è appunto echeggiato nel passo del *Quis dives salvetur*, di assegnargli una postura femminilizzante²¹.

Probabilmente Clemente ammetteva il *pathos* in Dio senza rinnegare la sua opposizione agli gnostici, vedendo pertanto nella femminilizzazione di Dio, cioè nel suo accedere al *pathos*, l'assunzione volontaria della passibilità umana in forza della sua conoscenza onnicomprensiva, senza coinvolgimento della sua natura immutabile²². Ma la vicinanza di questo modo di esprimersi al sistema gnostico evidentemente impedì ai "cattolici" di percorrere ulteriormente questa strada, che permetteva di mantenere elementi biblici nel vincente paradigma platonico. Già Origene, che pure parla nella *Omelia su Ezechiele* VI, 6 della passione dell'amore divino²³ non si spinge su que-

21 Altrove Clemente (*Paed.* I, 8, 74, 4; SCh 70, 242) parla di filantropia (φιλόανθρωπὸν ἐστὶν) di Dio che scende (καταβαίνοντος τοῦ θεοῦ) a prendere sentimenti umani a causa dell'uomo, per il quale anche il logos di Dio si è fatto uomo.

22 Cfr. D. Dainese, *Passibilità divina. La dottrina dell'anima in Clemente Alessandrino*, Città Nuova, Roma 2012, p. 205. Sullo stesso tema cfr. la posizione di M. Gyurkovics, *Il duplice Logos divino e umano. La teologia del Logos da Clemente di Alessandria a Fozio di Costantinopoli*, in *Eastern Theological Journal* I/2 (2015) pp. 99-133, spec. 102-108.

23 *Hom. Ez.* VI, 6; SCh 352, p. 228-230: «Persino il Padre, il Dio dell'universo,

sta via, ma semmai presenta il franco riconoscimento che le categorie di maschile e femminile per Dio sono solo metafore obbligate dalla povertà del linguaggio umano²⁴.

Bisogna aggiungere che il motivo della maternità divina sopravvisse e ebbe una fortuna nel medioevo, che la legge in chiave cristologica, già però anticipato da alcuni spunti agostiniani, per es. in *Ennar. in ps. LVIII, I, 10*:

*Congregavit autem omnes gentes, tamquam gallina pullos suos, qui infirmatus est propter nos, accipiens carnem a nobis, id est a genere humano; crucifixus, contemptus, alapis caesus, fragellatus, ligno suspensus, lancea vulneratus. Ergo hoc maternae infirmitatis est, non amissae maiestatis.*²⁵

pietoso e clemente (Sal 103,8) e di grande benignità, non soffre anche lui in certo qual modo? Non sai che quando governa le cose umane, condivide le sofferenze degli uomini? [...] Nemmeno il Padre è impassibile. Se lo preghiamo, prova pietà e misericordia, soffre d'amore (*patitur aliquid caritatis*) e si immedesima nei sentimenti che non potrebbe avere, data la grandezza della sua natura, e per causa nostra sopporta i dolori degli uomini (tr. it. N. Antoniono, Città Nuova, Roma, p. 119).

24 *Com. Cant.*, libro 3; GCS 33; Origenes Werke 8, p. 196,4ss.: «Il Logos di Dio [...] è al di sopra del genere maschile o neutro o femminile (*super masculinum tamen et neutrum ac femininum genus*): e al di sopra di ogni interpretazione di tal genere si deve intendere ciò di cui si parla, non solo il Logos di Dio, ma anche la sua Chiesa e l'anima perfetta, che vengono definite come sposa. Infatti così dice anche l'Apostolo: "In Cristo non c'è più maschio e femmina, ma tutti in lui siamo una cosa sola" (Gal 3,28). A motivo degli uomini che non riescono ad ascoltare se non si fa uso di parole comuni, la Sacra Scrittura ha descritto questi argomenti secondo il costume dell'umano linguaggio, affinché noi li ascoltiamo espressi con parole note e usuali, ma li interpretiamo appropriatamente in riferimento alle realtà divine e incorporee (*ut verbis quidem notis ea et solitis audiamus, sensu tamen illo, quo dignum est, de divinis rebus et incorporeis sentiamus*)» (tr. it. M. Simonetti, Città Nuova, Roma, 1976, p. 215).

25 Agostino, *Ennar. in ps.* 58, 1,10; Nuova Biblioteca agostiniana, vol. XXVI, Città Nuova, Roma 1970, p. 256. Sulla Chiesa madre in Agostino cfr. V. Grossi, *La Chiesa di Agostino. Modelli e simboli*, EDB, Bologna 2012, pp. 210-220.

Non potendo fuoriuscire dal periodo assegnato, perché ci getteremmo in un *mare magnum*, mi limito a segnalare alcuni sviluppi medievali. Innanzitutto si deve ricordare che il corpo salvifico e sofferente di Cristo sulla croce assume caratteri che inglobano la dimensione femminile espressa dalla maternità, in quanto nutre con il suo sangue, come anche l'iconografia del tempo illustra²⁶. Accenno poi alla mistica Giuliana di Norwich (XIV-in. XV secolo), una di quelle donne straordinarie che Kari E. Børresen propone come “Madri della Chiesa”. Giuliana, forte del suo convincimento che «oure sauvioure is oure very moder, in whome we be andlesly borne and never shall come aut of him»,²⁷ estende la maternità di Cristo dalla sua umanità alla sua divinità trinitaria: infatti «the second person of the trynitye is oure moder in kind in oure substancyall making, in whom we be groundyd and rotyd, and he is oure moder of mercy in oure sensualityte taking»²⁸. Giuliana riesce così a esprimere la relazione trinitaria mediante l'uso di metafore inclusive del maschile e del femminile²⁹.

Ma non solo attraverso Cristo, considerato nella sua duplice natura umana e divina, si esprime il femminile di Dio nel medioevo. Lo Spi-

26 C. Walker Bynum, *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, Zone Books, New York 1991, p. 204-211; cfr. G. Ward, 'Queering' il corpo del Cristo. Una lettura ecclesiologica, in *L'enigma corporeità. Sessualità e religione*, a cura di A. Autiero, S. Knauss, EDB, Bologna 2010, pp. 283-294.

27 *Revelation*, 57.40-43, in *The Writings of Julian of Norwich. A Vision Showed to a Devout Woman and a Revelation of Love*, N. Watson, E. Jenkins eds., Brepols, Turnhout 2006.

28 *Revelation*, 58, p. 586.

29 K. E. Børresen, *Julian of Norwich: a Model of Feminist Theology*, in *From Patriotics to Matristics. Selected Articles on Christian Gender Models*, Herder, Roma 2002, pp. 231-246. Per una sintesi efficace di tutta la tematica cfr. Ead., *Matristics*, in *Encyclopedia of Ancient Christianity*, produced by Institutum Patristicum Augustinianum. General Editor A. Di Berardino, IVP Academic, Downers Grove, Illinois 2014, II, pp. 730-735.

rito santo, protagonista ogni volta che emergono movimenti cristiani contestativi dell'esistente, a Milano, per i fedeli di Guglielma, detta la Boema, si incarna in lei quale manifestazione femminile di Dio, il che comporta anche una rifondazione culturale al femminile (la seguace Maifreda celebrò una messa sulla sua tomba nella Pasqua del 1300)³⁰.

2. Fortuna metaforica della maternità nel cristianesimo delle origini e l'ambigua valutazione della maternità concreta

Ripartiamo da Gesù per la seconda traiettoria del nostro discorso. All'esaltazione dell'aspetto materno che viene a caratterizzare in modo peculiare la genitorialità di Dio, si accompagna nei detti di Gesù una relativizzazione della maternità fisica. Questa si attua peraltro nel quadro del suo concreto modo di vita, volontariamente marginale, visto che Gesù scelse una vita itinerante e slegata dal contesto del clan familiare³¹, anche se è possibile che, rispetto alla rappresentazione data dai Sinottici, a un certo punto il conflitto con la famiglia, violento nella fase iniziale (Mc 3,21 «e i suoi parenti uscirono per prenderlo, perché dicevano che era fuori di sé») si sia ricomposto almeno con alcuni membri (per esempio Giacomo).

Quanto ai detti di Gesù riguardanti la relativizzazione dei legami di sangue è emblematico Mt 23,9: «non chiamate nessuno padre sulla terra perché uno solo è il padre vostro, che è nei cieli». Nell'episodio della madre e dei fratelli che lo mandano a chiamare la risposta di Gesù è la seguente: «Chi è mia madre e chi sono i miei fratelli? ... chi fa la volontà di Dio, costui per me è fratello, sorella e madre» (Mc 3,31-35 e par. Mt 12,46-50; Lc 8,19-21), dove il legame di sangue è totalmente misconosciuto e le parole che lo caratterizzano sono ridefinite

30 M. Benedetti, *Io non sono Dio. Guglielma di Milano e i figli dello Spirito Santo*, Biblioteca Francescana, Milano 1998.

31 Su questo tema cf. A. Destro, M. Pesce, *L'uomo Gesù. Giorni, luoghi, incontri di una vita*, Mondadori, Milano 2008.

in relazione al legame di obbedienza a Dio. E anche se Gesù nell'episodio del giovane ricco cita fra i comandamenti «onora il padre e la madre» lo fa in ossequio al contesto tradizionale che immediatamente dopo supera con l'esortazione ulteriore (Mc 10,17-27; Mt 19,14-16; Lc 18,18-27). Più radicali ancora sono i detti provenienti dalla cosiddetta fonte Q nei quali l'opposizione al sistema sociale e persino alla morale vigente è massima. Basti citare in proposito un detto come quello di Q/Lc³² 14,26 («Chi non odia padre e madre non può essere mio discepolo, e chi non odia figlio e figlia non può essere mio discepolo») o l'episodio narrato in Q/Lc 9,59-60: «Un altro gli disse: "Signore, permettimi prima di andare e seppellire mio padre. Ma lui gli rispose: "Seguimi e lascia che i morti seppelliscano i loro morti"». L'atteggiamento di Gesù mira una diversa definizione dei rapporti interni alla famiglia, non più centrata sul principio dell'onore e sull'autorità verticale del padre, e, in via subordinata, della madre, per privilegiare relazioni di fraternità, cioè tra uguali, in funzione del regno di Dio.

- 32 Gli studiosi, come è noto, si orientano a pensare che il *Vangelo di Luca* riproduca più fedelmente i detti della fonte Q, che per questo vengono indicati con il riferimento lucano. Ma anche il testo di Luca deve essere sottoposto a vaglio, nel confronto con il parallelo di Matteo. In questo caso Luca presenta una sequenza più lunga di quella di Mt 10,37, che parla solo di madre e padre, figlio o figlia. Luca invece nomina padre, madre, figli, fratelli e sorelle e anche la «moglie». Sulla base della tendenza generale dei detti di Gesù, che non presentano mai cenno alla separazione fra moglie e marito e, viceversa, della sua costante menzione dell'asse parentale, è ragionevolmente certo che l'accenno alla «moglie» sia un'aggiunta intenzionale e mirata di Luca, in base alla sua tendenza a valorizzare un modello missionario ascetico e maschile: su questo punto mi sono giovata delle conclusioni di Marinella Perroni, che mi ha gentilmente messo a disposizione la sua tesi dottorale *Il discepolato delle donne nel vangelo di Luca. Un contributo all'ecclesiologia neotestamentaria*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 1995, pp. 254-285. Anche il ricordo di fratelli e sorelle sembra, in questo caso, un'aggiunta di Luca, che ama le lunghe elencazioni, mentre pare più autentico il verbo «odiare», usato da Luca, rispetto alla dizione «non amare» usata da Matteo.

La letteratura legata al nome di Giovanni procede piuttosto a un trasferimento simbolico della maternità. La figura della madre di Gesù nel IV Vangelo (chiamata da lui “donna”) ha una valenza riconosciuta dalla critica come simbolica³³ e la sua maternità diventa spirituale nell’episodio ai piedi della croce. Per non parlare della donna vestita di sole del cap. 12 dell’Apocalissi (rivisitazione di un mito largamente diffuso), la quale continua ad essere esposta, con la sua ulteriore discendenza, al dragone dopo aver partorito il figlio-messia, e la cui identificazione più probabile dovrebbe essere quella con l’Israele santo, donde la successiva identificazione con la Chiesa da parte dei successivi autori cristiani³⁴.

Relativizzazione e simbologizzazione del tema della maternità sono del resto espedienti che pongono questi testi entrati a far parte del NT in continuità con la Bibbia ebraica, in consonanza con l’istanza di rovesciamento che pervade il discorso scritturistico, dove il primogenito è scalzato dal secondogenito, l’umile è scelto come campione di Dio al posto del potente e, appunto, la donna sterile (Sara, Rebecca, Rachele, Anna madre di Samuele) è oggetto dell’intervento divino, in un capovolgimento della logica e dei valori umani: per altro l’ultimo motivo, la sterilità delle matriarche, trova la sua prosecuzione nel vangelo di infanzia di Luca, dove l’evangelista, incrociando la storia della maternità della sterile Elisabetta con quella di Maria, perviene alla riscrittura-

33 A. Feuillet, *L’heure de la Mère de Jésus: étude de théologie Johannique*, Atelier M.D. Prouilhe, Fanjeaux 1969. Cfr. Le osservazioni di G. Lettieri, *Il corpo di Dio. La mistica erotica del Cantico dei Cantici dal Vangelo di Giovanni ad Agostino*, in *Il Cantico dei Cantici nel Medioevo*. Atti del Convegno Internazionale dell’Università degli Studi di Milano e della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (S.I.S.M.E.L.), Gargnano sul Garda, 22-24 maggio 2006, a cura di R. Guglielmetti, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2008, pp. 3-90, spec. 4-II.

34 Cfr. L. Arcari, “Una donna avvolta nel sole” (*Apoc 12,1*). *Le raffigurazioni femminili nell’Apocalisse di Giovanni alla luce della letteratura apocalittica giudaica*, Ed. Messaggero, Padova 2008.

ra dell'antico motivo nel parto miracoloso di una vergine, affidandone la celebrazione al *Magnificat* di Maria stessa, che reinterpreta i canti di vittoria delle donne bibliche, rappresentanti la collettività di Israele³⁵.

È impresa impossibile, allo stato attuale, datare con precisione i Vangeli canonici, tanto più le parti riguardanti l'infanzia di Gesù: nel caso del vangelo dell'infanzia di Lc 1-2 non esiste attestazione sicura della sua conoscenza anteriormente a Ireneo: si tratta quindi di un testo piuttosto tardo, fra quelli entrati a far parte al NT, che valorizza il concepimento verginale di Maria già per motivi dottrinali. Invece la fonte più antica appartenente al NT, cioè Paolo, menziona la maternità esclusivamente in senso metaforico. Paolo attribuisce infatti a sé l'essere madre nei confronti dei Tessalonicesi (1 Ts 2,6-8) «siamo stati amorevoli in mezzo a voi, come una madre che ha cura dei propri figli»; la sua metafora del latte spirituale (1 Cor 3,2), che avrà lunghissima fortuna, fa anch'essa parte della stessa costellazione simbolica. Del resto, se stiamo a Mt 23,37, Gesù aveva già utilizzato un'immagine materna, quella della chioccia che raduna i pulcini, per definire il suo rapporto con Gerusalemme. Con questi esempi entriamo nel campo dell'appropriazione metaforica della maternità da parte di un singolo personaggio.

Famosissima è un'altra simbologia di Paolo, a proposito di Agar e Sara (Gal 24,26-28), divenute, allegoricamente, nella sua interpretazione, le due alleanze, la prima stipulata sul Sinai, che genera figli nella schiavitù, e la seconda, la «Gerusalemme dall'alto», che genera per la promessa di Dio per la libertà, ed è la «nostra madre». L'immagine di Gerusalemme come madre è particolarmente valorizzata nella letteratura profetica: madre spogliata e senza figli, se diventa peccatrice, reintegrata da Dio, se è fedele. Già nel libro di Isaia viene proposta

35 I. Fischer, *Il contesto del Cantico di Anna e del Magnificat* in *Rileggere Salmi, Cantici, Inni*, a cura di P. Stefani, Morcelliana, Brescia, 2011, pp. 101-127; spec. 114-116.

anche una Gerusalemme escatologica, dove affluiranno le genti, sposa del Signore (Is 62, 4-5). Nel Sal 86,5 (LXX) essa viene chiamata «Madre Sion». A questo orizzonte metaforico si riferisce Paolo: non è possibile però, a mio parere (nonostante la quasi unanimità della letteratura specialistica a riguardo) far slittare il significato di alleanza identificando la Gerusalemme dall'alto di Paolo con la Chiesa. L'alleanza è per Paolo una condizione spirituale cui si è chiamati e da realizzare a partire dalla fede in Cristo libera dai legami della legge, è un modo di stare davanti a Dio. Policarpo di Smirne, nelle prime decadi del II secolo, con la semplicità del suo sguardo fedele alle autorità precedenti e, pertanto, poco reinterpretante, è più vicino all'accezione di Paolo quando scrive che la fede (*pistis*) è la «madre di tutti noi»³⁶ (Paolo diceva «madre di noi»).

È indubbio però che, con il passare del tempo, la diffusione dell'immagine della Chiesa come sposa di Cristo, a sua volta riscrittura della metafora sponsale biblica di Dio con il suo popolo, che trova il suo fondamento più evidente nel cap. 5 della Lettera agli Efesini, combinata o no con il Cantico dei Cantici, favorirà l'idea della preesistenza della Chiesa, già compiutamente espressa nella *Seconda lettera di Clemente* (14,2) e nel *Pastore di Erma* (*Vis.* II,4), poi negli gnostici che considerano la Chiesa una delle prime sizigie³⁷. Il passo ulteriore, quello di considerare la Chiesa come madre, lo ritroviamo come dizione specifica per la prima volta in Marcione, se consideriamo come

36 Policarpo, *Ep.* 3,3, ed. E. Prinzivalli, in *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, II, a cura di E. Prinzivalli e M. Simonetti, Fondazione Valla-Mondadori, Milano 2015, pp. 36-37.

37 Cfr. E. Prinzivalli, *La donna, il femminile e la Scrittura nella tradizione origeniana* in *Le donne nello sguardo degli antichi autori cristiani. L'uso dei testi biblici nella costruzione dei modelli femminili e la riflessione teologica dal I al VII secolo*, a cura di K.E. Børresen, E. Prinzivalli, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2013, pp. 77-96, spec. 78-82 (disponibile anche in tr. spagnola: Editorial Verbo divino, Madrid 2014 e tedesca: Kohlhammer, Stuttgart 2016).

suo un passo dell'*Adv. Marc.* (V,4,8) di Tertulliano nel quale risulta che Marcione avrebbe sostituito nel testo di Gal 4,24-26 l'espressione «Gerusalemme dall'alto» con «la santa Chiesa, che è nostra madre»³⁸: ciò starebbe a indicare che la dizione della Chiesa come madre era già vulgata prima della metà del II secolo, almeno in Asia Minore. Secondo il più recente editore (Tuckett) sarebbe romana, secondo l'antica ovvia ipotesi, l'origine della *Seconda Lettera di Clemente ai Corinzi*, nella quale si applica alla Chiesa («la nostra Chiesa era sterile prima di avere dei figli») il passo di Is 54, 1 sulla donna sterile che deve gioire, già riferito da Paolo alla Gerusalemme dall'alto (Gal 4,27)³⁹. Nella *Lettera dei martiri di Lione e Vienne*⁴⁰ figura l'appellativo di «vergine madre» a proposito della Chiesa.

Il concetto della Chiesa come madre avrà una fortuna ininterrotta, sia sul versante della pura e semplice dizione Madre Chiesa⁴¹ sia sul versante dell'interpretazione biblica, sia su quello degli sviluppi della riflessione ecclesiologica. Per il versante esegetico, si assiste, da un lato, a una moltiplicazione dei luoghi e delle figure bibliche in cui riscontrare allegorie della Madre Chiesa: non è più solo Sara a rappresentare la Chiesa, dopo aver rappresentato la nuova alleanza in Gal 4,24, ma anche Rachele in Giustino (*Tryph.* 63); Rebecca in Ippolito (*Ben. Iac.* 3). Cipriano, nei suoi *Testimonia ad Quirinum* può fare un elenco consistente di donne-sterili poi madri simboleggianti la Chiesa (*Test.* 1,20). Altre immagini vengono dal NT: Tertulliano, a partire dal rac-

38 A. von Harnack, *Marcion. L'évangile du Dieu étranger. Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique*, Cerf, Paris 2003, pp.67-68.

39 *II Clem* 2,1 Cfr. il commento di Ch. Tuckett, in *2 Clement. Introduction, Text, Commentary*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 140-147.

40 Il testo è in Eusebio di Cesarea, *Hist. eccl.* V,1,45. Dubbio è invece, e probabilmente riferito a Maria, il passo di Ireneo in *Adv. haer.* 4,33,4.

41 J.C. Plumpe (*Mater ecclesiae. An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in Early Christianity*, The Catholic University of America Press, Washington 1943, p. 128) nota che a Roma la dizione Madre Chiesa non è in uso fino a Damaso.

conto di Eva tratta dal costato di Adamo, vede la Chiesa nascere dal costato di Cristo nel sonno della sua morte (*de anima* 43, 10; CCL II, 845-7). L'interpretazione della donna di Ap 12 come Chiesa trova la sua più ampia celebrazione in Metodio di Olimpo (*Symp.* 8), ma già il *De ant.* (61-63) di Ippolito illustrava l'allegoria.

La riflessione sulla maternità della Chiesa avrà molteplici sfaccettature⁴². Posso solo accennare alla distinzione fatta da Origene fra la Chiesa celeste, cui propriamente pertiene la maternità, e la Chiesa terrena, che ne è rispecchiamento, spesso manchevole, ed è piuttosto figlia di quella⁴³. Al polo opposto si colloca il pensiero di Cipriano, il cui apporto al rafforzamento istituzionale della Chiesa in senso unitario, sacramentario e antieretico in nome della sua maternità è ben noto. Emblematica è l'inversione del rapporto padre-madre (che per gli antichi era logico e cronologico, stante la loro concezione della generazione che vedeva la donna passiva accoglitrice del seme maschile) in madre-padre nella seguente celebre espressione *Habere iam non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem*⁴⁴, reso ancora più chiaro nella variazione: *Ut habere quis possit deum patrem, habeat ante ecclesiam matrem*⁴⁵. Cipriano può esprimersi così perché incentra

42 Si veda Clemente Al., *Paed.* 1,6,42; 3,12,97-99; *Strom.* 4.21.130.2; cfr. Origene, *Hom. Lev.* XII,4; l'offesa del peccatore è alla Chiesa madre celeste. cfr. F. Cocchini, *La chiesa nel Commento a Giovanni*, in *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*, a cura di E. Prinzivalli, Pazzini, Villa Verucchio (RN) 2005, pp. 333-360.

43 Plumpe, *Mater ecclesiae. An Inquiry*, p. 70 ss. Cfr. *Scholia in Ps* 44,10 Pitra, *Anal* 3 (1883), 42. Per dare un'idea di come si comporta la tradizione più strettamente origeniana, il termine *ekklesia* non compare nel commento ai Salmi di Didimo il Cieco, almeno come interpretazione allegorica.

44 Cipriano, *De unit. Ecclesiae* 6; CCL 3, p. 263.

45 Cipriano, *Ep.* 74,7,2; CCL 3C, p. 572. Si è parlato a riguardo di "monofisismo ecclesiologico" come limite della concezione di Cipriano: cfr. A. Musoni, *Ecclesia Mater chez Cyprien de Carthage. Signification et portée théologique*, Las, Roma 2013, p. 342.

lo sguardo sulla fecondazione che lo Spirito dà alla Chiesa e solo alla Chiesa cattolica, la quale nel battesimo dà la vita ai fedeli. Quando poi cominciano ad essere costruiti edifici destinati al culto, i cristiani potevano vedere plasticamente rappresentata la maternità della Chiesa e la loro nascita alla fede in alcuni fonti battesimali la cui forma ricorda l'utero materno⁴⁶.

Finora mi sono mossa nell'ambito del motivo della maternità metaforica sulle due traiettorie della maternità spirituale del singolo e della Chiesa, intesa come entità spirituale ma anche istituzionale. La seconda parte del titolo di questo paragrafo rimanda però a un altro versante del discorso: la situazione delle donne concrete e gli atteggiamenti delle chiese dei primi secoli riguardo la maternità. Tornando a Paolo, fra le sue raccomandazioni mancano quelle riguardanti l'educazione dei figli. Anzi, mancano del tutto cenni alla maternità e alla paternità come fatto fisico. Fra i consigli che dà alla Chiesa di Corinto una fortuna enorme ebbe quello di mantenere la castità, evitando, se possibile, il matrimonio (cfr. 1 Cor 7). L'atteggiamento di Paolo, il quale per altro raccomanda agli sposi di non sottrarsi all'atto sessuale (1 Cor 7,5) e ha una lodevole visione della reciprocità del rapporto fra i coniugi, si spiega in un'ottica escatologica: la figura del mondo, cioè l'assetto del mondo con le sue istituzioni è giunto al suo termine, e si attende il ritorno glorioso di Cristo che Paolo si aspettava, quasi fino alla fine, durante la sua vita. Ma in molti ambienti delle origini il consiglio riguardante la castità fu interpretato come un imperativo. Questa tendenza encratita, le cui origini sono complesse⁴⁷, ma che si richiama anche a Paolo, si innesta su un atteggiamento complessiva-

46 R.M. Jensen, *Mater Ecclesia and Fons Aeterna: The Church and her Womb in Ancient Christian Tradition*, in *A Feminist Companion to Patristic Literature*, A-J. Levine ed., T & T Clark, London 2008, pp. 137-153.

47 Cfr. G. Sfameni Gasparro, *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1984.

mente anticosmico (la generazione non è parte dell'originario progetto di Dio) in alcuni casi, ma non sempre: il vescovo Pinito di Cnosso, a metà del II secolo, probabilmente non pensava che la generazione fosse un male, eppure proibisce ai suoi fedeli battezzati di sposarsi⁴⁸. Anche se la posizione di Pinito non fu accolta dalla Grande Chiesa, si generalizzò un atteggiamento moderatamente encratita, quello secondo cui la verginità è la migliore condizione del cristiano e soprattutto della donna cristiana. La letteratura protrettica dal IV secolo in poi a riguardo elenca i mali derivanti dalla maternità, morte e malattie, ma anche le sofferenze e gli affanni provocati dai figli: sia pure in maniera indiretta, ci restituisce il dolore e la fatica che caratterizzavano nel mondo antico la maternità in modo incomparabilmente più pesante che nell'attuale mondo occidentale⁴⁹. Ben prima, all'inizio del III secolo, Tertulliano, in uno scritto dedicato alla moglie, definisce *amarissima voluptas* il desiderio dei figli (*Ad uxorem* 5,1). Non a caso l'encratismo, nel suo versante radicale, fu preso di mira dai polemisti anticristiani fino a epoca tarda (si pensi a Giuliano imperatore), per cui già l'autore della *Lettera a Diogneto* doveva rassicurare sul fatto che i cristiani generano figli come gli altri (e anzi non li espongono), senza far parola dell'ascetismo cristiano. Il timore nei confronti dell'encratismo radicale, oltre all'opposizione nei confronti di un ruolo attivo delle donne nelle chiese, è probabilmente alla base dell'unico testo neotestamentario che esalta la maternità fisica della donna, considerandola anzi il mezzo della sua salvezza. Mi riferisco a 1Tm 2,15: «essa (la donna) potrà essere salvata partorendo figli, se perseverano nella fede nella carità e nella santificazione, con modestia». Il brano non ebbe però la stessa fortuna di quello immediatamente precedente (l'imposizione del silenzio alla donna) presso gli autori cristiani, per-

48 Cfr. Eusebio, *Hist. eccl.* IV, 23,8.

49 Cfr. S. Elm, *'Virgins of God': the Making of Asceticism in Late Antiquity*, New York 1996.

ché pareva contraddire la preferenza accordata alla verginità, che stava diventando insegnamento comune nella Chiesa, e anche per la difficoltà che presentava il verbo plurale «se perseverano» che sembrerebbe subordinare la salvezza della donna alla buona condotta dei figli.

Nella vita quotidiana le donne cristiane si sposavano, per la maggior parte, facevano figli e morivano spesso di parto o comunque giovani, come attestano le iscrizioni cristiane: un oracolo montanista esorta al martirio proprio mettendolo a confronto, in positivo, con la morte per aborto. Nelle fonti martiriali compare, sul modello della madre dei Maccabei, la maternità spirituale prima che fisica, delle donne martiri, a volte sostitutiva di quella fisica⁵⁰. Successivamente si svilupperà il tema della maternità spirituale delle ascete e delle monache⁵¹. A questo riguardo mi limito a dire che credo di poter confermare quanto dicevo in un saggio di alcuni anni fa: se è attribuita a un maschio la maternità spirituale ha soltanto una valenza positiva, se invece attribuita a una donna entra in tensione dialettica con la maternità biologica⁵².

50 E. Zocca, *Il modello dei sette fratelli "Maccabei" nella più antica agiografia latina*, in *Sanctorum* 4 (2007), pp. 101-127. Vedi su questo A. van den Hoek, *Female Splendor: the Role of Twelve Women Saints in the Apse of the Euphrasian Basilica of Poreč (Parentium)*, in *Eastern Theological Journal* 1/2 (2015), pp. 265-307.

51 Cfr. A. Cameron, *Desert Mothers: Women Ascetics in Early Christian Egypt*, in *Women as Teachers and Disciples in Traditional and New Religions*, E. Puttick et alii eds., Lewiston (NY) 1993, pp. 11-24.

52 E. Prinzivalli, *La maternità spirituale nel cristianesimo antico*, in *Santa Monica nell'Urbe dalla Tarda antichità al Rinascimento. Storia, Agiografia, Arte*. Atti del Convegno Ostia antica-Roma 29-30 settembre 2010, a cura di M. Chiabò, M. Gargano, R. Ronzani, Centro Culturale Agostiniano-Roma nel Rinascimento, Roma 2011, pp. 1-15, spec. 9-10. Cfr. G. Caruso, *Noctis quodammodo stella: Maria nella riflessione di Agostino*, in *Eastern Theological Journal* 1/2 (2015), pp. 309-332, spec. 321-322.

3. La funzione della maternità verginale di Maria nel cristianesimo delle origini

Tratterò brevemente il tema, spingendomi solo verso la fine del II secolo. I vangeli dell'infanzia di Matteo e Luca hanno, in un quadro degli avvenimenti complessivamente divergente, alcuni elementi comuni, fra cui spicca quello della concepimento verginale di Gesù da Maria. Se ne deduce facilmente che questo teologumeno preesisteva agli evangelisti⁵³. A quando possa risalire, è difficile dirlo: si può assumere che sia sorto alquanto dopo la morte di Gesù, perché le narrazioni dei sinottici (vangeli di infanzia a parte), di Giovanni e in generale gli altri scritti del NT non ne risentono affatto.

La funzione originaria della maternità verginale di Maria è tutta cristologica. Si tratta di dire qualcosa su Gesù che assicuri il suo rapporto con Dio *ab origine*, operando un cammino a ritroso dalla fede nella resurrezione e dall'investitura sulle rive del Giordano fino al concepimento. In questa primissima fase l'interesse dell'enunciato è rivolto esclusivamente a spiegare la figura di Gesù, prendendo facilmente, man mano che si sviluppa una cristologia "alta", la direzione doceta, secondo la quale il concepimento verginale significa soprattutto nascita miracolosa ed è funzionale alla dichiarazione che Cristo è un essere divino che assume un corpo solo in apparenza⁵⁴, declinandosi ulteriormente nel docetismo valentiniano con la descrizione della nascita da Maria come da un tubo attraverso il quale scorre l'acqua⁵⁵.

53 E. Norelli, *Avant le canonique et l'apochryphe. Aux origines des récits de la naissance de Jésus*, in *Revue de théologie et de philosophie* 126 (1994), pp. 305-324.

54 *Ascensione di Isaia* 11,2-18: cfr. E. Norelli, *Ascensio Isaiae. Commentarius*, Brepols, Turnhout, CCSA 8, 1995, pp. 535-538. Per la dipendenza del racconto della nascita di Gesù in *Asc. Is.* da una fonte comune al Matteo cfr. Id., *L'Ascensione di Isaia. Studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi*, EDB, Bologna 1994, pp. 145-147.

55 M. Tardieu, 'Comme à travers un tuyau'. *Quelques remarques sur le mythe valentinien de la chair céleste du Christ*, in *Colloque international sur les textes de*

Ignazio, fortemente avverso al docetismo, conferma peraltro tale teologumeno e lo volge a dire che il concepimento da una vergine è il segno della novità portata da Gesù Cristo⁵⁶ (*Efesini* 19,3 e 20,1). Ireneo (II metà del II secolo) svilupperà il tema parlando della nuova creazione operata nella vergine Maria: «il Signore ricevette una carne formata secondo la stessa economia di quella di Adamo, nascendo da una vergine grazie alla volontà e alla sapienza di Dio, per mostrare una carne formata in maniera simile a quella di Adamo e per essere colui di cui era stato scritto che era, all'origine, a immagine e somiglianza di Dio»⁵⁷.

A metà del II secolo Giustino martire attesta l'insorgere di un altro motivo di lunga durata, la contrapposizione fra la disobbedienza rovinosa di Eva, che arreca morte alla discendenza, e l'obbedienza salvifica di Maria, dalla quale nasce il Figlio di Dio⁵⁸. Anche in questo caso lo sbocco di interesse del discorso è cristologico.

In quello stesso II secolo il teologumeno del concepimento verginale era entrato nella polemica fra cristiani e giudei, nota anche al polemista pagano Celso⁵⁹. Ecco dunque, come ha ben messo in luce Enrico Norelli⁶⁰, il trattamento paradossale della figura di Maria: il

Nag Hammadi (Québec, 22-25 août 1978), B. Barc éd., Presses de l'Université de Laval, Québec 1981, pp. 151-177.

56 Ignazio, *Ep. ad Eph.* 19,3 e 20,1: cfr. le note di commento di M. Simonetti, in *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, I, a cura di E. Prinzivalli e M. Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano 2010, pp. 559-561.

57 Ireneo, *Epid.* 32; SCh 406 (1995), p. 128.

58 Giustino, *Dial.* 100.

59 Origene, *C. Cels.* I,28-32. Si veda il commento di M. Borret in *Origène. Contre Celse*, SCh 132 (1967), pp. 150-165; cfr. E. Norelli, *La tradizione sulla nascita di Gesù nell'Aléthès logos di Celso*, in *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene. Atti del II Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1998, pp. 133-166.

60 E. Norelli, *Marie des apocryphes. Enquête sur la mère de Jésus dans le christianisme antique*, Labor et Fides, Genève 2009, pp. 52-55.

Protovangelo di Giacomo fonda, da un lato, la storia di Maria, dall'altro la imprigiona nella sua verginità, che viene per così dire certificata passo dopo passo fino all'ulteriore asserzione della verginità *in partu*, il tutto funzionale a controbattere l'accusa di una nascita adulterina di Gesù. A Maria vengono tolte quasi del tutto le parole (tranne che per dichiarare la sua obbedienza, per ribadire costantemente la sua purezza e dare in 17,2, la profezia dei due popoli, uno che piange e l'altro che esulta), soprattutto la domanda all'angelo al momento dell'annuncio (che diventa nel *Protovangelo* una perplessità interiore) e il canto del *Magnificat*, con cui Luca aveva disegnato una Maria autonoma e consapevole del disegno divino sulla sua maternità.

Un ulteriore corollario viene esplicitato dallo Pseudo Giustino⁶¹, che spiega la maternità verginale innanzitutto con la finalità di «eliminare la generazione causata da un empio desiderio», sottintendendo quindi che la generazione è macchiata dalla concupiscenza, dopo il peccato dei protoplasti ed è quindi sotto il dominio del diavolo, rispetto al quale Dio mostra la sua superiorità plasmando un uomo anche senza il connubio.

Un'eredità complessa viene trasmessa, a proposito della maternità verginale di Maria, ai secoli seguenti, che specificheranno ulteriormente l'originario teologumeno aggiungendo la verginità *post partum* (nonostante le perplessità dei teologi più accorti del III secolo, Tertul-

61 Ps. Giustino, *De res.* 3,5: cfr. il commento di A. D'Anna in *Terza lettera ai Corinzi. Pseudo-Giustino, La risurrezione*, Paoline, Milano, 2009, pp. 202-203.

liano⁶² e Origene⁶³) e iniziando una pietà mariana che sembra muoversi ancora però nel solco della riflessione cristologica.

62 Cfr. *De carne Christi* 23; SCh 216 (1975), p. 302: *peperit enim quae ex sua carne, et non peperit quae non ex viri semine; et virgo quantum a viro, non virgo quantum a partu [...] peperit quae peperit, et si virgo concepit, in partu suo nupsit*. La motivazione che conduce Tertulliano a negare la verginità *in partu* è antidocetista: egli cerca di evitare che l'accentuazione dell'aspetto miracolistico della nascita di Gesù comprometta l'affermazione della sua piena umanità: R. Cantalamessa, *La cristologia di Tertulliano*, Edizioni Universitarie, Friburgo, CH, 1962, p. 92.

63 Origene, *Hom. in Luc.* XIV,8; SCh 87 (1962), pp. 226-228.

Eve in the Desert. History of Reception and of Theology in the early monastic traditions¹

Csaba ÖTVÖS

SUMMARY: 1. Introduction. 2. Typological exegesis; 2.1 A source? 2.2 A parallel? 3. Literary exegesis; 4. Spiritual allegory; 4.1 Evagrius; 4.2 Terms; 4.3 Adam, Eve and Christ; 4.4 Gen 1.26-27; 4.6 The paradise and the tree of life; 4.7 The paradise II; 4.8 The creation and the contemplation; 4.9 The contemplations; 4.10 Contemplation and exegesis; 4.11 The chapter; 4.12 Isaiah of Scetis; 5. Conclusion.

*For a man ... is the image and glory of God:
but the woman is the glory of man.
(1Cor. 11:7)²*

1. Introduction

The figure of Eve and the teachings concerning her figure played a prominent role already in the earliest Christian theological traditions. However, these fundamental teachings of the doctrinal orthodoxy are apparently missing from the nascent monastic literature and the Fathers seem to avoid even her name. My short paper comes from this two-sided picture of tradition and raises two main questions: how did the Fathers use the figure of Eve in their sayings and writings, and what could be the reason behind ignoring her.

1 The research and the publication was supported by the PD112421 (*National Research, Development and Innovation Office* (OTKA)).

2 Translation from KJV „*Authorized Version*”, *Cambridge Edition*

In the following I make an attempt to investigate this impression.

In the material – I had access to while preparing this paper – I was able to identify three distinguishable types of her figure. For every type the common and primary source of inspiration is the biblical verses from the first chapters of Genesis but these verses serve different theological intentions, incorporating different exegetical methodologies. The following categorization is my invention, with the names to express their main features. As we will see the fathers used the well established traditions of biblical interpretation and drew upon confirmed hermeneutic methods which had been invented by previous interpreters of Scripture. But they created new and distinct solutions. Adding to these, for better understanding and to situate these examples more clearly we should take into account Burton-Christi's statement who wrote about desert hermeneutic: *the hermeneutic firmly embedded within the practical challenges presented by the ascetical life the monks had taken up in the Egyptian desert: a hermeneutic that demands, ultimately, that the meaning of a text be expressed in a life*³.

Besides the examples, the scope of this short paper does not extend to the monastic office⁴, the prayers and readings of Feasts, because our task would become too perplexing and turn our attention to other complications. Another theological field that this paper does not cover, is concerned with ascetic teachings and the veneration of Mary, although it has also connotations with the figure of Eve.

3 D. Burton-Christi, *The Word in the Desert. Scripture and the Quest for Holiness in early Christian Monasticism*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1993, Preface VIII.

4 For this see, e.g. R. F. Taft, *The Liturgy of Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today*, Collegeville, The Liturgical Press, 1993, esp. 57-73.

2. Typological exegesis

The first one is a typology, where the misogynic attitude is dominant and Eve is the type of the seduced one who is blamed as the reason of fall and expulsion. One noteworthy example comes from the Apophthegmata Patrum, as Abba Hyperechius' saying⁵. I quote the saying from the alphabetical collection (but we should note that the saying is preserved in the same form in the thematic collection and it appeared in the collection of his saying, entitled Παραινεσις Ασκητων in Migne, PG 79, 1472-1489)⁶. The translation comes from Benedicta Ward⁷: 5. *He also said, 'It was through whispering that the serpent drove Eve out of Paradise, so he who speaks against his neighbor will be like the serpent, for he corrupts the soul of him who listens to him and he does not save his own soul'*⁸.

The source of the monastic teaching is the biblical account of temptation but our abba does not mention Adam neither the command nor the curse. He only compares the whispering of the gossip to the whispering of the serpent that drove Eve from Paradise⁹ to demonstrate the destructive pattern of this sinful behavior. This is one reason why it could be named typological exegesis. According to Burton-Christi this saying expresses the recognition of how far reach-

5 The french translation of his saying was added: *Instructions aux moines*. du Bienheureux Hyperéchios, prêtre. D'après la traduction de M. Nicolas Fontaine, 1696. 2013

6 Apophthegmata patrum (collectio systematica) (cap. 1–9) (2742: 005) “*Les apophthegmes des pères. Collection systématique, chapitres i–ix*”, Ed. J. Guy – C. Paris: Cerf, 1993; Sources chrétiennes 387. Ch 4, par 60, 1–4.

7 B. Ward, *The Saying of the Desert Fathers. The Alphabetical Collection*. Kalamazoo, 1984, 238.

8 The Greek text: Εἶπε πάλιν· Ψιθυρίσας ὁ ὄφεις τὴν Εὐαν τοῦ παραδείσου ἐξέβαλε. Τούτου οὖν ὁμοιος ἔσται καὶ ὁ καταλαλῶν τοῦ πλησίον· τὴν γὰρ ψυχὴν τοῦ ἀκούοντος ἀπολλύει, καὶ τὴν ἑαυτοῦ οὐ διασώζει.

9 W. S.J. Harmless, *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford-New York. Oxford University Press, 2004, 237.

ing the effects of slanderous words (*ψιθυρίσας* from gr. *ψιθυρίζω*) could be, affecting not only the recipients of the words but also the ones who uttered them¹⁰. This opinion could be right and the teaching could be only an ethical maxim or advice to cultivate the purity of heart and guard the spoken words. However, on the ground of the biblical verses of temptation and fall we raise the possibility of another explanation.

2.1 A source?

While interpreting the Scripture and drawing up his teaching, abba Hyperechius could rely on the results of a widespread exegetical tradition. The typology of Eve and Mary, as the first and second virgin appeared already in the 2nd century Christianity. Its earliest example is preserved in Saint Justin Martyr's Dialogue with Trypho (100.4.11-): "[The Son of God] became man through a Virgin, so that the disobedience caused by the serpent might be destroyed in the same way it had begun. καὶ διὰ τῆς παρθένου ἄνθρωπος γεγενῆναι, ἵνα καὶ δι' ἧς ὁδοῦ ἡ ἀπὸ τοῦ ὄφεως παρακοὴ τὴν ἀρχὴν ἔλαβε, διὰ ταύτης τῆς ὁδοῦ καὶ κατὰλυσιν λάβῃ. For Eve, who was virgin and undefiled, conceived the words of serpent, and brought forth disobedience and death. παρθένος γὰρ οὖσα Εὐὰ καὶ ἄφθορος, τὸν λόγον τὸν ἀπὸ τοῦ ὄφεως συλλαβοῦσα, παρακοὴν καὶ θάνατον ἔτεκε. But the Virgin Mary conceived faith and joy; πίστιν δὲ καὶ χαρὰν λαβοῦσα Μαρία ἡ παρθένος for when the angel Gabriel brought her the glad tidings that the Holy Spirit would come upon her and that the power of the Most High would overshadow her, so that the Holy One born of her would be the Son of God, she answered, 'Let it be done to me according to thy word' (Lk. 1:38). Thus was born of her the [Child] about whom so many Scriptures speak, as we have shown. Through Him, God crushed the serpent, along

¹⁰ Burton-Christi, 1993, 141.

with those angels and men who had become like the serpent."¹¹. Here we are dealing with a teaching that uses the Eve-Mary parallel. For our purpose the motive of listening to the serpent's words plays a significant role because – if our assumption is right, this motive was adopted in the aforementioned apophthegma. In Justin's interpretation Eve conceived the serpent's words (τὸν λόγον τὸν ἀπὸ τοῦ ὄφεως συλλαβοῦσα) and gave birth to disobedience and death (παρακοὴν καὶ θάνατον ἔτεκε) and in our apophthegma the motive of whispering (Ψιθυρίσας ὁ ὄφις τὴν Εὐαν τοῦ παραδείσου ἐξέβαλε) occurs, that causes the corruption of the soul of both who talks and his listeners. The common denominator – that is listening to the words either of the serpent or of the sinful monk, shows into one direction, namely to call the attention to the dangers and effects of receiving the slanderous words. Besides the different terms there are other remarkable differences, e.g. it is a typology and in the former saying the figure of Mary does not occur. However, the common motives, the figure of Eve, the serpent and the mentioned similar meanings of receiving the words (and the omission of Adam's person) raise the possibility that this theological teaching was adopted and modified, and at the end of the process it became more widely applicable in monastic life.

2.2 A parallel?

In connection with the history of the saying – that is the history of tradition and authority – it is worth to note that our saying appears in the Greek collection of the writing of Ephream the Syrian (in his *Cohortatio ad Monachos, Paraenesis ad ascetas* (ordine alphabetico) (4138: 042) 354.13-315.1. In the scholarly literature, the question of how much

11 Translation from L. Gambero, *Mary and the Fathers of the Church. The Blessed Virgin Mary in Patristic Thought*, Translated by Thomas Buffer. Ignatius Press, San Francisco, 1999. 47. The Greek text from St. Justin Martyr, Dialogue with Trypho, ch. 100, Patrologia Graeca (PG) Migne, 6, 709-712.

of the Greek corpus – if indeed any of it at all – should be attributed to Ephraim himself, has not yet been established.¹²

Ψιθυρίσας ὁ ὄφεις τὴν Εὐάν τοῦ παραδείσου ἐξώρισε· ψιθυρίζων δὲ μοναχὸς ἐκείνῳ ὅμοιος ἔσται· τὴν γὰρ ψυχὴν τοῦ πλησίον ἀπόλλυσι καὶ τὴν αὐτοῦ οὐ διασώζει.¹³

Inquiring the quotation, on account of the similarities of the two versions, it is beyond question that we are dealing with one and the same saying. The striking feature is that the collection under the name of Ephraim does not mention Hyperechios' name. It uses the aforementioned saying in a slightly modified way but the verb is the same and the context too¹⁴. He used only the comparison to illustrate the dangers of whispering among the monks.

Unfortunately we do not know the exact dates related to Hyperechios' life¹⁵. According to the fragmentary information, our saint elder apparently lived at the beginning of the fourth century Egypt (His French translator, Nicolas Fontain dated his life to the 4-5th century on account of some manuscripts¹⁶) but his dwelling is uncertain (Lower Egypt and Syria-Palastine is also possible). He was probably a priest. All these issues allow us to suppose that Hyperechios and Ephraim knew each other, could have met either in Egypt or in Syria.

12 A. Casidey, *St Aldhelm's bees (De uirginitate prosa cc. IV_VI): some observations on a literary tradition*, in *Anglo-Saxon England*, 33 (2004) , pp 1-22. p. 3 note 12.

13 The quotation is from the Diogenes.

14 This concept was used by Joannes Damascenus later in the Christian tradition. In *Scr. Eccl., Theol., Sacra parallela (recensiones secundum alphabeti litteras dispositae, quae tres libros conflant) (fragmenta e cod. Vat. gr. 1236) (2934: 018); MPG 95 & 96. Volume 95, page 1313, line 23.*

15 W. Graham, *Beyond the written word. Oral aspects of Scripture in the Histroy of Religion*, 225 note 17.

16 *Instructions aux moines*. du Bienheureux Hyperéchios, prêtre. D'après la traduction de M. Nicolas Fontaine, 1696. Numérisée à peine modernisée par Al-bocicade 2013.

On the other hand, we have two collections of sayings for the monks with the same title, similar intention and similar content and with the same saying. The question, that we should leave open here, is concerning the history of tradition and authenticity, where and when the change happened. For now we can summarize that in this case of the saying the written tradition retained an oral saying.

Summing up shortly our first step we could say that in the apophtegma we met an ethical teaching. The figure of Eve and her temptation was used to illustrate the origin and danger of a bad custom or practice of the monastic life.

3. Literary exegesis

The second type is a more literary exegesis. Our chosen example comes from another side of monasticism. The sentence from Cassianus' *Conferences* (VIII,9) is a quotation that comes as a statement of father Germanus¹⁷: "*Up till now we used to believe that the reason and commencement of the ruin and fall of the devil, in which he was cast out from his heavenly estate, was more particularly envy, when his spiteful subtlety he deceived Adam and Eve*"¹⁸. In the sentence the first couple appears with names and it indicates undoubtedly that the background is the biblical temptation and their expulsion. The couple appear together, both are tempted and deceived, and Germanus did not mention the biblical sequence in his teaching. The main motive is the envy (*invidia*, φθόνος), alluding probably to the Book of Wis-

17 Translation from Edgar C. S. Gibson, *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, 2nd ser., vol. 11 (Reprint), Ed. by Philip Schaff and Henry Wace. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans. 1964.

18 The latin text from Jean Cassian: *Conférences VIII-IX* (SC 54) 1958 17: *Nos hactenus credebamus causam atque initium ruinae seu praeuocationis diabolicae, qua de angelica statione deiectus est, inuidiam specialiter extitisse, quando Adam et Euam liuida calliditate decepit.*

dom (2,24): (*Death came into the world only through the Devil's envy, φθόνῳ δέ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον* or in the Vulgata: *Invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum*) or to the tradition that was acquainted with the teaching that the envy was the reason of the temptation of man at first and then the fall of Devil from its heavenly place. The question of the sources is obvious because this variant was well known and widespread in Jewish and Christian orthodox and heterodox circles¹⁹. Accepting Russell's opinion, in the Christian tradition Theophilus, bishop of Antioch (from about A.D. 169) was the first to follow the Wisdom 2:24 in emphasizing the envy as the motive in Satan's fall. Later, Irenaeus and Cyprian used similarly this version²⁰. What is interesting to note that this imagery appears also in the Adam and Eve literature and was known in the tractates of the Nag Hammadi Library. And Cassian's text seems to provide support for the last presumption. Because Germanus' statement bears witness of an old view, arguing that chronologically the first was the temptation of the first couple and thereafter as a consequence, happened the evil's expulsion from heaven. Serenus explained in his answer that "*the occasion of the envy and seduction, which led him to deceive man, arose from the ground of his previous fall, in that he saw that man, who had but recently been formed out of the dust of the ground, was to be called to that glory, from which he remembered that he himself, while still one of the princes, had fallen*"²¹. The explanation that inverts the chronological order, introduces the right and confirmed teaching among the monks and at the same time leads further and testifies a teaching on the genealogies of the seed of righteous Seth

19 E. Grypeau, *Die Dämonologie der koptisch-gnostischen Literatur im Kontext jüdischer Apokalyptik*, in A. Lange – H. Lichtenberger – K.F.D. Röhleld (eds.), *Die Dämonen und die dämons*, Mohr Siebeck, 2003

20 But Origen preferred pride, and that explanation came to prevail. Jeffery Burton Russell, *Satan: the early Christian tradition*, 1981., 78-9.

21 Translation from Edgar C.S. Gibson op.cit.

and of Kain, the offspring of devil. And this view could be influenced by the Sethian thinking, known mostly from the writings of the Nag Hammadi Library²². Shortly saying, based on both motives, the envy and genealogy of Seth, we dare to say these are parts of common material with the sources – labeled as Sethian – in modern scholarship.

Whether it is a trace of connection of traditions or a coincidence, our second example focused on the origin of evil. Through the motive of envy as the cause of the evil's fall, that could come from the para-biblical tradition, we had an example where the biblical story of temptation of the first couple received attention and filled the role to explain their temptation and fall with the devil's. The motive that is used, could come from earlier Jewish or Christian tradition, here it symbolizes an old teaching that should be revised.

4. Spiritual allegory

The third example also comes from monastic experience but it represents a side that was not mentioned until now. This is the contemplation – that is why we could call it the spiritual type. As we will see in more detailed form later, this chosen example – similarly to the aforementioned examples – represents the complexity of the theological doctrines and retaining the interest by the increased difficulties it raises striking questions that do not restrain to the theology of creation but imply the manifold wealth of monastic traditions. That is why I have deemed it advisable to devote the following part of my short paper to only one example and in this remaining part I would present my questions and results.

22 J. Kim, *The Spiritual Anthropology of John Cassian*, PhD thesis, University of Leeds. 2002. 153.

4.1 *Evagrius*

The example comes from Evagrius, a monk and theologian from the 4th century Egypt. He was – with Guillaumont's words – at once foreign and intellectual among the monks who were, for the most part, illiterate Egyptian peasants²³. Although this antithesis comes from the former scholarly consensus and the current scholarly opinion is facing a full scale revision both regarding the questions of literacy and the theological sophistication concerning the Egyptian monasticism. The content of Guillaumont's statement could be true, not only because it alludes to the well known apophthegma about Evagrius²⁴, but also because his writings sometimes sounds to be foreign and intellectual although we are not illiterate, nor Egyptian peasants.

In the history of church he is on the one hand a discredited, anathematized Origenist theologian and heretic and on the other an admired teacher, ascetic, spiritual father and leader whose writings were read, valued for centuries and had profound influence on the development of the Christian spirituality and were foundational to the Desert Father's monasticism.

The sentence that I would quote, comes from his well known *Kephalaia Gnostica*. The chapters are part of his great trilogy, besides the *Praktikos* and *Gnostikos*. The trilogy was written in the 380's. As per Evagrius' intention, these chapters contain all that is required for a full description of the ascetic and gnostic teachings of the desert fathers, so that the reader is presented with chapters about God, about the nature of creation and about the dynamics of salvation²⁵.

23 Guillaumont (1962): 52–3

24 Apophthegma Evagrius 7 (PG 65: 176).

25 L. Dysinger, *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, Oxford University Press, 2005. and his article: An Exegetical Way of Seeing: Contemplation and Spiritual Guidance in Evagrius Ponticus, *Studia Patristica* LIV, 1–22. and Augustine Casiday: *Reconstructing the theology of Evagrius Ponticus. Beyond heresy*, Cambridge University Press. 2013 and Columba Stewart,

The original Greek is lost (only fragments are preserved, e.g. in Sozomeos, Ecclesiastical History)²⁶, because this writing together with the Letter to Melania were suppressed after the second Council of Constantinople. Two main Syriac version are preserved, both are edited by Guillaumont (in the *Source Chretienne* 365)²⁷. In the Kephalaia Evagrius' ascetic theology appears in chapter or century form, namely, as collections of enigmatic aphorisms, to quote Casidey's words: "which assign the readers to ponder over the difficulty in understanding by a subtle and deliberately ambiguous mode of thought". Ac-

Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus. *Journal of Early Christian Studies*, 9, 2 (2001) 173-20.

- 26 Dysinger wrote (http://www.ldysinger.com/Evagrius/02_Gno-Keph/00a_start.htm): The Principal Greek fragments edited by Hausherr, I. 'Nouveaux fragments grecs d'Évagre le Pontique', *Orientalia Christiana Periodica* 5 (1939), pp. 229-233; Muyldermans, 'À Travers la Tradition Manuscrite d'Évagre le Pontique', *Bibliothèque du Muséon* 3 (Louvain: Istas, 1933), pp. 74, 85, 89, 93; Muyldermans, 'Evagriana. Extrait de la revue *Le Muséon*, vol. 42, augmenté de nouveaux fragments grecs inédits' (Paris, 1931), pp. 38-44; Géhin, 'Evagriana d'un Manuscrit Basilien, (*Vaticanus Gr. 2028; olim Basilianus 67*)', *Le Muséon* 109 (1996), pp. 59-85.
- 27 Guillaumont published two Syria versions: the expurgated, or common, version that was previously published by Frankenberg, and (2) the unexpurgated, or integral, version that was previously unpublished (*Les six centuries de «Kephalaia Gnostica» d'Évagre le Pontique. Édition critique de la version syriaque commune et édition d'une nouvelle version syriaque, intégrale, avec une double traduction française*, *Patrologia Orientalis* 28.1 (Paris 1958). The text has an Armenian adaptation and an Arabic version. In 1905 Sarghisan published an Armenian version. The mentioned Syriac text (S') with commentary by Babai the Great and Greek retroversion, was translated by W. Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse, Neue Folge*, vol. 13, no. 2. (Berlin, 1912). The most recent translation based on the Syriac texts comes from Ramelli with an introduction and commentary: *Evagrius's Kephalaia gnostika: a new translation of the unreformed text from the Syriac*. (*Writings from the Greco-Roman World* 38) SBL Press, Atlanta, 2015.

cording to the scholarly opinion, the Gnostic chapters is not a closed theological system and concerning the fact that the six centuries are actually incomplete, the work is deliberately incomplete²⁸.

The work gets into the controversies of the Palestinian monks, between the monks of the New Laura, who were students of Origen and Evagrius, and those from the Great Laura and the Laura at Mar Saba (founded by St. Sabbas) who were disturbed because of Origenist ideas²⁹. On the other hand it played also a prominent role in the Christological controversies that resulted in the anathemas against Origen, promulgated in 553. Guillaumont established the correspondences between the earlier KG version – he had discovered – and the anathemata³⁰.

With the examination of our chapter we would not like to get involved into this theological dispute because our task is a smaller one and its reduced aim is to be only complement in this context while focusing on the text and its interpretation.

The last chapter of the Gnostikos sums up the work of Evagrius since he worked as a copyist, copying sacred texts: “*To the archetype looking always try to write the icons (pros to archetypon blepōn aeipeirō graphein tas eikonas) leaving out nothing of the things which contribute to the gaining of the one fallen*” (GN 50).

At first I quote the chapter. I received the two Syriac manuscript and their Greek retroversion of Frankenberg in this format from Brother Dysinger (to whom I should express here my gratefulness)³¹.

28 A. M. Casidey, *Evagrius Ponticus*, Routledge, London-New York, 2006, 27.

29 H. Case, *Becoming One Spirit: Origen and Evagrius Ponticus on Prayer*, (2006). School of Theology. Seminary Graduate Papers/Theses. 38.

30 Guillaumont, *Kephalaia Gnostica* o.c. but according to e.g. Corrigan, the question of tradition remains open, that involves Evagrius’ own time and place and the later categories of the controversies. See, K. Corrigan, *Evagrius and Gregory Mind, Soul and Body in the 4th Century*, Ashgate, 2009, esp. 27. footnote 130-131

31 The following quotations from Evagrius are Dysinger’s translations (from his homepage: http://www.ldysinger.com/Evagrius/ooa_start.htm) if it is not indicated others.

century V chapter I			
	SI-Fr		
SI	I.	S2	S2-Dysinger
ܡܢ ܟ — ܟ	.	ܡܢ ܟ — ܟ	V,1. Adam is the
ܐܡ ܟܡܥܐܠܬ	ܬ	ܐܡ ܟܡܥܐܠܬ	image of Christ,
ܟܐܡ. ܟܡܥܥܬܐ	.	.ܟܡܥܥܬܐ	and that of the
ܟܡܥܥܬܐ ܟܐܡ	ܟ	ܟܐܡ ܟܐܡ	reasoning nature is
.ܟܡܥܥܬܐ	. Ἀδὰμ	.ܟܡܥܥܬܐ ܟܡܥܥܬܐ	Eve, on account of
ܡܥܠܬܐ	τύπος του	ܡܥܠܬܐ	whom the Christ
ܡܥܠܬܐ ܟܡܥܥܬܐ	X. Εὐὰ δε	ܡܥܠܬܐ ܟܡܥܥܬܐ	has left his Para-
ܡܥܥܥܬܐ ܟܡܥܥܬܐ	της λογικης	ܡܥܥܥܬܐ ܟܡܥܥܬܐ	dise.
	φύσεως δι ην		
	ο Χ.		
	εξήλθε της		
	παραδεισου		
	αυτου.		

V,1 Adam is the type/figure of Christ and that of the reasoning nature is Eve, on account of whom the Christ has left his Paradise.

I present Dysinger's translation in a slightly modified way changing the term of image to the type because the Syriac text uses the term *typos*. With this term the allusion to the Rom 5.14 is clearer where the Pauline sentence says that *Adam, who is a type of the coming one* (Ἀδὰμ ὃς ἐστὶν τύπος τοῦ μέλλοντος). In our Syriac text the Greek original term appears in Syriac letters while the Peshitta translates the Greek term to its Syriac equivalent, ܡܥܥܥܬܐ (damuta) in Rom 5.14. We should note that in the Greek version the reasoning nature is in plural but the Syriac uses singular form.

At first sight this sentence is a short summary of the Christian doctrines of creation, fall and salvation, in the frame of a spiritual/allegorical exegesis that exemplifies Evagrius' theology or rather

spiritual anthropology. The place is the paradise where the figures of Adam, Eve and Christ seem to be in original unity but with the hint of Christ's salvation act, it indicates the fall of man and restoration and in doing so the last part could refer also to the ultimate unity. In short, the chapter gives undeniably a description on the human condition in Paradise before the fall, then after the fall and lastly, supposedly as the ultimate place of restoration.

But, even from this perspective we should point out the seemingly obscure features. How could Eve be Adam's reasoning nature, why does the text mention Christ's paradise that he left, what happened with the couple, and why did Evagrius use the term of *typos* instead of the image, *eikon*? In fact, by means of these questions the whole sentence could become rapidly a sort of metaphor or rather a theological vision that expresses Evagrius' own insights with its features.

These observations raise inevitably our questions and that is why we should make an attempt to see more clearly the sentence's meaning and its function in the Evagrian theological system. In the following I examine first the main terms, then turning to the imagery I would demonstrate its parallels, and lastly I made an attempt to present the theological concept of this kephalaion.

4.2 *Terms*

Concerning the terms involved, our first impression could be the Scriptural sources of the sentence. The first part of the Evagrian chapter could be built on the Rom 5.14, as it is mentioned formerly, and through the term of *typos* from the Pauline teaching it refers also to the two Adams from the Letter to Corinthians, and this whole development alludes evidently to the Genesis account on the first couple in Paradise.

4.3 *Adam, Eve and Christ*

Our second issue is that the exegesis seemingly gives the mentioned symbolism of Adam and Eve but reading more closely, the text could

indicate another meaning. The sentence implies three statements on Adam: (1) he is the type of Christ, (2) Eve is his reasoning nature and (3) he is on account of whom Christ left his Paradise and this last part involves evidently that the protoplasts fall from his Paradise and also that salvation comes from Christ's saving act. In other words, Evagrius deals only seemingly with the first couple and Christ, his most prominent intention seems to utilize the biblical creation story to become able to explain his theological and anthropological teachings on Adam's primordial state. However, the Christological teaching seems to play a decisive and significant role to understand the whole chapter.

4.4 Gen 1.26-27

Keeping in mind this tripartite complexity of the sentence it is worth to note, that the first part could build on the Origenian spiritual exegesis.

In this exegetical type, Origen, like Philo did formerly, propounds a twofold creation in accordance with the two creation accounts. First, during the spiritual creation, that the Gen 1.26-27 the man was created according to the image and likeness of God (Christ). This creation is incorporeal and Origen locates the image of God in his spiritual part. The Genesis 2 pertain the creation of physical man, Adam who was "formed from the dust of the ground" and Eve who was taken from Adam's side. Origen argues that the spiritual creation of "male and female" of Genesis 1 is superior to the physical "man and woman" of Genesis 2. Besides this view Origen draws the Pauline inner and outer man into parallel with the first and the bodily heavens (HomGen. 1.2, 28. Heine 1982, 49: *And, therefore, that first heaven indeed, which we said is spiritual, is our mind, which is also itself spirit, that is, our spiritual man which sees and perceives God. But that corporeal heaven, which is called the firmament, is our outer man which looks at things in a corporeal way.*) or could interpret them as mind and soul (*Interior homo noster ex spiritu et anima constat. Masculus spiritus*

dicitur, femina potest anima nuncupari. HomGen. 1.15, 66. Heine 1982, 68: *Our inner man consists of spirit and soul. The spirit is said to be male; the soul can be called female.* In connection with the Gen 1.27 it is important to note that Origen made a distinction between the man who is made in the image of God – explaining the first part of the biblical verse, and the man who is made male and female as the result of the creation. The former is the entirely incorporeal, pure mind, the inner man, while the latter is a composite of spirit, soul and body. Summing up shortly Origen's views, he interprets "male" and "female" as either spirit, mind, or reason as opposed to soul³², flesh, and body³³.

But our kephalaion is seemingly closer to the allegory of Philon, who identifies Adam as the mind (nous) and Eve as sensation (aisthetis). This allegory is unlike as Origen's version and plays an important role e.g. in Ambrose and the young Augustinus³⁴. Coming closer chronologically to Evagrius, Didymus the Blind combines the two traditions, the interpretations of Origen and Philon. In his commentary on Genesis, he plainly follows Origen in understanding male and female as mind (nous) and soul (psyche)³⁵, but he also states that Eve can represent sensation³⁶.

Be that as it may, if we accept that the Origenian line of interpretation lays behind the Evagrian teaching as possible source or in-

32 Clark hints Origen, Hom. 1 Gen. 15 (SC 7bis, 66); Hom. 10 Exod. 3 (SC 321, 316); Comm. Matt. 12.4 (GCS 40, 73). In Reading renunciation. Asceticism and Scripture in early Christianity. Princeton University Press, 1999. 172, note 100.

33 Clark hints Origen, Hom. 1 Gen. 15 (SC 7bis, 66); Hom. 10 Exod. 3 (SC 321, 316); Comm. Matt. 12.4 (GCS 40, 73). O.c. 172 note 101.

34 Gy. Heidl, *The Influence Of Origen On The Young Augustine. A Chapter of the History of Origenism*, Gorgias Press, 2009. 158.

35 Trans. From Heidl o.c. 158.

36 Trans. From Heidl o.c. 158 and he notes: Origen discerns between "male and female" made in the image of God (Gen. 1:27) and "man and woman," (Gen. 2:23-24), see Comm. Matt. 14.16. This means that Origen may have identified Eve as sensation.

tellectual frame we find two particular results. The first one is that if Evagrius accepted the Origenian interpretation he understood the biblical terms of male and female of Gen 1.26-27 as an allusion of Adam and Eve. The second result is that if it was the case we have strong argument for the exegesis of Gen 1.26-27 as the Scriptural source of the first, spiritual creation in the case of Evagrius.

From this point of view the theological insight of the chapter could be clearer: within the heavenly Paradise humanity had its origin and at the end of time it will be the place of its return, that means the restoring of humanity to its original and ultimate state. In this exegetical type of Gen 1.27 the created man could be interpreted as androgynous who has partly man and partly feminine natures and these parts are translated in the anthropological language as mind and its reasoning faculty. This looks like an Origenist version but the picture is more subtle.

Our conclusion with this Alexandrian parallel is insufficient because it is weakened by three factors. It failed to interpret not only Christ's role in this context and the terminology of Evagrius but it missed to unveil the connection between Christ, his paradise and Adam. According to our text, Christ left his Paradise (because of Adam or the couple as the whole humanity) and this phraseology emphasizes Christ's presence in the Paradise. This emphasis inevitably raises the questions whether the Evagrian exegesis interprets Christ's presence from biblical verses or by using other Christian tradition or is there any other passage that could offer further traces of this teaching.

The Christian traditions offer two possibilities. The first one is that it was Christ who walked *in the Garden in the cool of the day* (Gen 3.8), the second one is the identification of Christ with the tree of life. For our purpose the second one is more important because it has literary witness in the Evagrian corpus. In the following I turn to the symbol of Paradise.

4.5 *The paradise and the tree of life*

The biblical creation story (Gen 2.9) and the description of Christ's cross uses the same Greek term of tree, ξύλον, and this is one reason that the tree of Paradise and the cross were identified already in the second and third century Christianity. Following this stream of Christian theologies, this interpretation occurs in Evagrius' writings. In the Kephalaia he wrote (V, 69): "*The Blessed Trinity is the sign of the blessed water, and the Tree of Life is the Christ who drinks there*"³⁷. For our purpose the second half of the kephalaion is more significant where the identification is stated. Similarly, one of his maxims³⁸ involves this exegetical tradition, it runs as follows (III, 17): "*Jesus Christ is the tree of life; make use of him as is necessary, and you will not perish forever*"³⁹. In this saying Evagrius exemplifies his ethical precept and theological teaching.

The common part of both quotations is the identification of Christ and the tree of life, the differences are the consequences of their context that are to bear Evagrius' different intentions. Both allude to the sacramental imagery with its baptismal or Eucharistic connotations⁴⁰. The identification could have biblical source (either the Revelation (22.2) or Prov 3.18.: *for the tree of life is for all who holds of it*).

In evaluating and interpreting the identification we should take into account that in the early Christian traditions the Evagrian statement has exact correspondence. The identification appears in the Teachings of Silvanus. I quote the Coptic text from the VII. Co-

37 Translation from Dysinger.

38 PG 79. 12490-12690; és PG 40 A. Elter (ed.), Gnomica I: Sexti Pythagorici, Clitarchi, Evagrii Pontici sententiae, (Leipzig, 1892), pp. LII-LIV.

39 In number of Elter, 64-65, p LIV. and PG (40, 1269). The 16. maxim: The tree of paradise: a virtue-loving man.

40 We accept Sinkewitz's opinion who stated that the saying provides direct allusions to a Christian context. Frankenberg argued for the baptismal imagery with mentioning in his commentary the verses of Jon 1.16 and the Pauline Rom 8.23. In R. E. Sinkewitz, *Evagrius of Pontus. The Greek Ascetic Corpus*, Oxford University Press. 2003, 228, note 7.

dex of the Nag Hammadi Library, not only the identification but the subsequent sentences also, to illustrate the hymn-like passage and its context: *For the Tree of Life is Christ. He is Wisdom. For he is Wisdom; he is also the Word. he is the Life, the Power, and the Door. He is the Light, the Angel, and the Good Shepherd. Entrust yourself to this one who became all for your sake* (106, 21-30)⁴¹. Concerning the collection, the Commentators' opinion is that the probable source of most of the Christological titles is the 4. Gospel⁴², but in case of our searched motive the Gen 1.9 is also highly questionable⁴³.

This exegetical tradition, where Christ himself is the tree of life, has other literary witnesses (from Methodius, through Clemens of Alexandria to the Valentinian writings) but in this collection the saying appears in the same form, at least the identification is the same and the explanations are divergent⁴⁴. For our purpose it is enough to note that the similarities seem to be convincing both as far as the context and as the common phrase are concerned. In other words, we get a

41 ΠΩΗΝ ΓΑΡ ΜΠΩΝΩ ΠΕ ΠΕΧΩ ΝΤΟΥ ΠΕ ΤΣΟΦΙΑ ΝΤΟΥ ΟΝ ΠΕ ΠΛΟΓΟΣ ΝΤΟΥ ΠΕ ΠΩΝΩ ΔΥΩ ΤΔΥΝΑΜΙΣ ΔΥΩ ΠΡΟ ΝΤΟΥ ΠΕ ΠΟΥΘΕΙΝ ΔΥΩ ΠΑΓΓΕΛΟΣ ΔΥΩ ΠΩΩΣ ΕΤΝΑΝΟΥΥ ΤΑΔΑΚ ΝΤΟΟ ΤΩ ΜΠΑΙ ΝΤΑΦΩΠΕ ΜΠΤΗ ΡΩ ΕΤΒΗΗ Τ Κ

42 Transl. from Malcolm L. Peel and J. Zandee, in B. A. Pearson (ed.), *Nag Hammadi Codex VII*, Leiden, Brill, 1995. 336-337.

43 O.c 336 footnote.

44 Accepting the results of Zandee (In *The Teachings of Silvanus and Clement of Alexandria. A New Document of Alexandrian Theology*, Leiden, 1977.), we could state that similar theological doctrine appears in Clement of Alexandria (Strom V, 11). "Now Moses, describing allegorically the divine prudence, called it the tree of life planted in Paradise; which Paradise may be the world in which all things proceeding from creation grow. In it also the Word blossomed and bore fruit, being "made flesh," and gave life to those "who had tasted of His graciousness;" since it was not without the wood of the tree that He came to our knowledge. For our life was hung on it, in order that we might believe". In this passage the idea of identification of Christ and the tree appears but in a slightly modified way. Beside to this parallel we should mention Methodius (The Symposium of the Ten Virgins 9). The Valentinian Gospel of Philip knows also this identification.

partial result and by means of this quotation from the Teachings of Silvanus – as a part of the Alexandrian Wisdom literature – we were able to illustrate the parallels and consequently we should suppose that Evagrius could have been acquainted with this collection or a tradition that implied this interpretation, and he used the aforementioned teaching as source.

With this parallels and its theological applications we did not detect the meaning of our first quoted kephalaion but we were able to unveil one of the sources of Evagrius that was until now unidentified. This given parallel leads us further and we turn to another aspect of Paradise in the Evagrian theology.

4.6 *The paradise II*

To illustrate the other aspect of the Evagrian teaching concerning the paradise we should turn back to the Kephalaia. The chapter, that preserved the teaching, says: VI,8. *Just as Paradise is the school of the just, also hell (Hades) is the sinners' house of correction.*⁴⁵

The literary meaning seems to be clear, the Paradise is not the ultimate goal but a school as hell is also a place of training and correction. According to Dysinger, the term of *kōlastēriōn*, which is here translated “house of correction,” means most commonly in the Patristic era “house of punishment”⁴⁶. If his argumentation is right, the term should be understood not in the sense of eternal punishment but in terms of “remedial” correction, which is temporary and therefore not eternal⁴⁷. The teaching that lies behind the sentence is the *apokatastasis panton*⁴⁸.

For our purpose the first part of the chapter and the teaching implied in it is more relevant and should be questioned: who are the

⁴⁵ Translation from Dysinger.

⁴⁶ Dysinger, *Psalmody* o.c. 194.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Dysinger o.c.

just in the Evagrian approach? Dysinger's opinion is that the just are the angels⁴⁹. If it is the case the first part pertains the instructions for the spiritual advancement of angels in the Paradise. Our assumption is that the term could involve also the contemplative minds who are able to ascent and contemplate and in so doing to acquire knowledge, developing further and further to the state of perfection. To argue for this hypothesis we should turn to the closest parallel and hint to Origen who describes Paradise as a classroom for souls, where for a time they receive instruction in the course of their ascent to God⁵⁰.

49 Dysinger o.c.

50 Trans. G. W. Butterworth. (Torchbook, 1973) Origen, princ. 2. 11. 5-6 (Henri Crouzel and Manli Simonetti (eds.), *Origène. Traité des Principes*, 5 vols., SC 252-3, 268-9, 312 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1978, 1980, 1984), i. 408). See also Lawrence R. Hennessey, *The Place of Saints and Sinners after Death*, in Charles Kannengeisser and William L. Peterson (eds.), *Origen of Alexandria: His World and His Legacy* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988), 295-312. According to Constan Origen also teaches that the souls of the wicked will be punished in the "invisible fires of Gehenna," although like Clement, he too sees these as having an ultimately corrective and therapeutic function. In fact, Origen believes that, in order to enter paradise, all souls must pass through the flaming sword of the cherub that stands guard outside the gates of Eden (cf. Gen. 3:24; 1 Cor. 3:11-15). For this see his "To Sleep, Perchance to Dream": The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature. *Dumbarton Oaks Papers* 55 (2002) 92-124). From the traditions of Virgin Mary's dormition we also could know about concepts of paradise and the places of the damned and the elected. For our point of view it is worth to note that besides Origen, in generally, the concept of such a waiting place was popular in the ancient Judaism and Christianity. In some instances, a single waiting place is shared by the souls of the just and the wicked alike, while other texts describe two separate locations, each providing the just and the damned a foretaste of their final fate. According to Shoemaker the earliest known Christian to articulate this concept of Paradise is Tertullian, who identifies Paradise as one of two waiting places prepared for the souls of the faithful departed. The first of these, Sheol or Hades, holds the vast majority of departed souls, but for the martyrs alone, God has reopened Paradise, so that they might enjoy

He wrote⁵¹:

I think, therefore, that all the saints who depart from this life will remain in some place situated on the earth, which holy Scripture calls paradise, as in some place of instruction, and, so to speak, class-room or school of souls, in which they are to be instructed regarding all the things which they had seen on earth, and are to receive also some information respecting things that are to follow in the future,

Puto enim quod sancti quique discedentes ex hac vita permane-bunt in loco aliquo in terra posito, quem ‘paradisum’ dicit scriptura divina, velut in quodam eruditionis loco et, ut ita dixerim, auditorio vel scbola animarum, in quo de omnibus his, quae in terris viderant doceantur, indicia quoque quaedam accipiant etiam de consequenti-bus et futuris,

as even when in this life they had obtained in some degree indications of future events, although through a glass darkly, all of which are revealed more clearly and distinctly to the saints in their proper time and place.

If any one indeed be pure in heart, and holy in mind, and more practiced in perception, he will, by making more rapid progress, quickly ascend to a place in the air, and reach the kingdom of heaven, through those mansions, so to speak, in the various places which the Greeks have termed spheres, i.e., globes, but which holy Scripture has called heavens;

Si qui sane »mundus corde« et purior mente et exercitator sensu fuerit, velocius proficiens cito et ad aëris locum ascendet et ad caelorum

its pleasures as they await the final judgment. ‘Heaven’ is yet another place, which will be opened only at the end of time to serve as the final home of the elect. Similar understandings of the afterlife were expressed by Hippolytus of Rome, Hilary of Poitiers, Ambrose, and Jerome. For this see, e.g. Shoemaker S.J., *Ancient Traditions of the Virgin Mary’s Dormition and Assumption*, Oxford University Press Inc., New York, 2002, 182-183 and see also the recent mono-graph from B. P. Blosser, *Become Like the Angels. Origen’s Doctrine of the Soul*, The Catholic University of America Press, Washington, DC. 2012.

⁵¹ Latin is from P. Koetschau, 1913, 190.

regna perveniet per locorum singulorum, ut ita dixerim, mansiones, quas Graeci quidem σφραγίς, id est globos, appellaverunt, scriptura vero divina »caelos« nominat,

*in each of which he will first see clearly what is done there, and in the second place, will discover the reason why things are so done: and thus he will in order pass through all gradations, following Him who has passed into the heavens, Jesus the Son of God, who said, I will that where I am, these may be also. And of this diversity of places He speaks, when He says, In My Father's house are many mansions.*⁵²

in quibus singulis perspiciet primo quidem ea, quae inibi geruntur, secundo vero etiam rationem quare gerantur agnoscet: et ita per ordinem digredietur singula sequens eum, qui »penetravit caelos, lesum filium dei« dicentem: »Volo ut ubi ego sum, et isti mecum sint«. Sed et de his locorum diversitatibus indicat, cum dicit: »Multae mansiones sunt apud patrem«.

From the last sentence we might understand the school for souls as having different classrooms and grades as the interpretation of Jesus' saying in Origen's understanding where souls participate in learning according to their merits. The description in its structure could be in correspondence with the contemporary accounts of ascension of soul. The question that we leave open at this point is not this one but how did Origen explained the soul's bodily nature in Paradise. Later I turn back to this question.

In the light of the Origenian quotation it seems likely that Evagrius developed this teaching and adopted it to his own system. If our assumption is appropriate, Evagrius changed the dimensions to put the emphasis on biblical Paradise. Compared to the Origenian version, in this modified adaptation, the Paradise is an intelligible place that has no real contact to the cosmological teachings (and in doing so it lost the Pauline reference from 2Cor 12.1-4) and occurs as an object of

⁵² Translation from Frederick Crombie in Schhaff (ed.), Ante Nicean Fathers IV.

contemplation, as the place of pure minds to acquire the knowledge of the Holy Trinity. In other words, in Evagrius' hands the Origenian teaching changed into the grade of an interior process that describes the well detectable level of contemplation. We should emphasize this seemingly small feature because it modifies the whole interpretation. They agreed that the created man should attempt to step beyond his own physical conditions (and not only act in the earth like the angels in heaven by contemplating and praising God). But the Evagrian teaching carries one peculiar consequence since the Paradise is not only the place to recapture as the true home after death, as it is well known from other contemporary sources, nor an intermediate place from where further grades could open as in Origen's construction but it serves as a place for contemplation of the original condition of the creatures that is for spiritual exercise of the minds in imitating Christ's. From this point of view it could be more accurate why and how the place of biblical first creation, the heavenly, spiritual Paradise is so elementary in the theological system of Evagrius.

4.7 *The creation and the contemplation*

Turning back to the words of the chapter, the final question remains the interpretation of reasoning nature and the context in which it was embedded.

The chapter uses the Syriac terms of ܢܬܝܢܐ nature, essence, substance⁵³ and the adjective ܠܘܓܝܐ reasonable, reasoning, rational, according to to reason⁵⁴. According to Frankenberg's reconstruction it is the translation of the Greek *phüsis logiké* or probably simply *to logikon*. In our chapter it appears as Adam's reasoning nature, that is Eve.

53 R. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford, Clarendon, 1903, 213.

54 R. Payne-Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford, Clarendon, 1903, 277.

To see more precisely the meaning of this phrase, its usage and the theological insights that serve as its background we should shift our focus to the corpus of Kephalaia and examine other occurrences on the one hand and probably it is not superfluous to evade as concise as possible the Evagrian metaphysical system, from where the concept of contemplation becomes understandable⁵⁵.

I choose some relevant chapters that enable us to fathom the crucial aspects of spiritual contemplation from the level of the Holy Trinity to the human experience.

III,13: “*We have known the wisdom of the Unity, united to the nature that is below it; but the Unity itself cannot be seen, linked to some of the beings; and because of this the incorporeal nous sees the Holy Trinity in those which are not bodies*”. Here Evagrius interprets God’s nature as Unity and Trinity in accordance with the Christian doctrines and explains Christ’s double nature. The important feature is that the incorporeal minds are able to see the Holy Trinity that means the Trinity is knowable for them and this knowable “aspect” is the wisdom of the Unity who is Christ, who embodied and made himself known and through him the Trinity became known.

55 For the reconstruction, see I. Perczel, *Notes sur la Pensée Systematique d’Évagre le Pontique*, G. Bunge, *Hénade ou Monade? Au sujet de deux notions centrales de la terminologie évagrienne*. Idem: *Mysterium Unitatis*, Casidey, Reconstructing the theology of Evagrius Ponticus : beyond heresy, o.c.; K. Corrigan, *Evagrius and Gregory. Mind, Soul and Body in the 4th Century* o.c.; Dysinger, *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, Oxford University Press, Oxford, 2005; Konstantinovsky, *Evagrius Ponticus: The Making of a Gnostic*, Surrey, Ashgate 2009. From the former scholarship for the reconstruction we should mention Bunge’s works: *Hénade ou monade? Au sujet de deux notions centrales de la terminologie évagrienne* LeMuséon, 102 (1989) 69-91.; and *Mysterium Unitatis: Der Gedanke der Einheit von Schöpfer und Geschöpf in der evagrianischen Mystik*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 36 (1989) 449-69.

From this chapter the epistemological and ontological doctrines can be deduced. Adding to these, we should mention in connection with the wisdom of the Unity that this concept is the essential knowledge, the *ousiodes gnosis* that is the basis for the Trinitarian concept. Supposedly using the Plotinian concept⁵⁶, Evagrius proclaims the essential knowledge to be the Trinity or Christ (or in Christ) on the one hand and he states that this knowledge is available to the contemplative minds at the original creation where all rational spiritual beings (*logikoi*) were made equal as pure minds. Accepting Bamberger's opinion we could state that for Evagrius, man is not, essentially, a creature composed of body and soul, but a mind whose proper activity is religious contemplation⁵⁷.

The creation that is implied in the quoted chapter, is the first, original creation. In III, 24 another explanation can be found that pertains the creation of minds as the contemplation of the Creator: *The knowledge of the first nature is the spiritual contemplation which has served the Creator by making only the minds that are receptive of his nature*. According to the chapter there is a close parallel between the contemplation of the Creator, Christ, who while contemplating, creates the minds – who are receptive of his nature – and between the contemplation of the minds, since the minds in the contemplation become able to know their Creator. While the minds contemplate their existence and knowledge operate according to their nature. What is dominant in the *kephalaion* is the contemplation of the Creator and its result, that is the existence of minds. These claims indicate how Evagrius elucidates the connection, the parallel structure and

⁵⁶ For this see Perczel o.c.

⁵⁷ J. E. Bamberger, *Evagrius, The Practikos and Chapters on Prayer*, Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications. 1972, 53, note 7. According to Giardini this concept of the human person follows the Platonizing presuppositions of Origen. For this see, F. Giardini, *Pray Without Ceasing: Toward a Systematic Psychotheology of Christian Prayerlife*, Leominster, Gracewing, 1998, 155.

operation of minds, their receptivity and the spiritual contemplation of Christ. With the help of this chapter we could understand also the Christological aspect of creation and also his role in mediating between God and mind.

This fundamental insight in connection with the spiritual creation and contemplation needs other aspects to be enabled to express more completely the Evagrian teaching, because from this state of spiritual creation the minds fall – after their sin – and Christ creates the physical worlds and times to judge and help the minds in their fallen state on the one hand, and to be able to know the *logoi* of creation on the other.

The creation of reasoning natures becomes more approachable as it is described in I, 89: *All reasoning nature was naturally made in order to exist and to know: and God is essential knowledge. And while opposed to reasoning nature there is non-existence, and [opposed] to knowledge there is evil and ignorance, there is in these no opposition to God.*

In the chapter Evagrius offers a very condensed definition of reasoning nature. It could be said in general terms that existence and knowing are one and the same, and this state is according to their nature. In consequence of the primordial movement (because of the free will) of the *logoi* this original unity changes and an unnatural state comes into being with evil and ignorance that is opposed to God. As Corrigan noted: As the *logikoi* fall, they assume soul and body, that is, they take on a movement into multiplicity that indicates the state or level of *nous* within them, which is also an aid to the recovery of that original contemplative union with God through Christ.⁵⁸

To see more exactly the manifold connotations of *logoi* we could quote Robin Darling Young's opinion who said that for Evagrius "the ontological principles that form the reason and reasoning of created beings" (JECS, 9, 1, 2001, p. 60) or the forming-principles according to which they are made, are immanent in them.

58 Corrigan, o.c. 42.

To elucidate the condition of first creation and Christ's role more precisely we should examine Christ's nature. As e.g. Guillaumont pointed out⁵⁹ Christ is a created mind (nous) also, equal essentially to all the other created minds in the original Unity, distinct from them only in strength of will, since Christ as mind remained focused on God when all the other mind fell away because of the defection of their will. In this ontological frame the sin of the mind is their defective free will (the failed contemplation) that leads to degradation and ultimately to the corporeality. According to Case's reconstruction, rather than the Word assuming humanity, the created intellect of Christ cleaves to the Word, willing only to contemplate on (or know) God⁶⁰. And this is the aforementioned knowable aspect of Christ before the minds. in II, 22 he goes on: *Just as the Word has known the nature of the Father, so the reasoning nature [has known] that of the Christ*. The knowledge of God is in Christ as he is the Word in relation to the Father, and he is the Word of the Father's salvific response and the actor of His providence in relation to the human beings, and consequently he is able to lead back the fallen being. He wrote in IV,89: *Who will recount the grace of God? Who will scrutinize the logoi of providence and how the Christ leads the reasoning nature by [means of] varied worlds to the union of the Holy Unity?*

4.8 The contemplations

The mentioned chapters are strongly connected to the well defined process of spiritual exercises and depict the goal of contemplation. At this point, to be able to fathom the close context of our first mentioned kephalion we should turn more closely to the acts of contem-

59 Guillaumont's opinion is that the sharp distinction which these anathematized teachings make between the uncreated Son and Christ is traceable to Evagrius's Kephalaia Gnostika.

60 Case, *Becoming One Spirit: Origen and Evagrius Ponticus on Prayer*, o.c. 40.

plation that is also the grades of transformation and ask where the place of our chapter can be found. The question is striking because in the Evagrian Great Trilogy there are some, different lists of its grades that are interwoven with the three progressive but interrelated ways: praktikē, gnostikē and theologia.

To start with KG I, 27 we found: contemplation of Trinity, of incorporeal reality, of bodies, and of judgment and providence. In I,70 there is a similar order: one who knows the Holy Trinity, one who sees the logoi of the intelligibles, one who sees incorporeal themselves, one who knows the contemplation of the worlds and one who possesses the impassibility of soul.

For our purpose the type of natural contemplation is important. In II,15 Evagrius wrote: *When reasoning nature receives the contemplation that concerns it, then all the power of the nous will also be healthy.* This description is about the natural contemplation that is able to heal the reasoning nature. In this type of contemplation Evagrius distinguished two levels. The first natural contemplation corresponds to the knowledge of the incorporeal natures, and the second one to the corporeal natures. (I,47). This distinction appears also in II,13: *The first contemplation of nature suffices for the creation of reasoning nature, and the second also suffices for its conversion.* In II,47⁶¹ he added further hints and explained that the two contemplations consist in mediating the *logoi* of immaterial things and the *logoi* of bodies but the knowledge of the Holy Trinity is beyond meditation⁶² In V,57 he demonstrates this tripartite system: *Just as we now approach sensible objects through the senses, and later when we are purified we will also*

61 II,47 The Trinity is not reckoned among the contemplation of sensible or intelligible [things], and still less is it counted among objects: because the former is one quality and the latter are creatures; whereas the Blessed Trinity alone is essential knowledge. Trans from Dysinger.

62 For the detailed description, see J. Konstantinovskiy, *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*, o.c. 49-50.

*know their logoi; so we first see realities themselves, and having we further purified, we will also know the contemplation concerning them, after which it is possible to know even the Blessed Trinity*⁶³.

The three degrees describe the three different types of knowledge, from the sensible object, through their logoi of corporeal and incorporeal creation to the ultimate goal, the essential knowledge, the knowledge of the Holy Trinity, that is the *theoria*, or the theology. The different forms of knowledge as a kind of chain are to describe the ascension⁶⁴. These subsequent levels are in correlation with the contemplation of the gnostikos monk. As Corrigan wrote: *in the gnostikē*⁶⁵, *the monk must uncover and contemplate the reasons (logoi) by which the Logos, Christ, has made the world – something like the genetic patterns and significances in bodies, times and worlds. Such natural (physikē) contemplation (or second natural contemplation) also reveals the incorporeal or intelligible world with its own logoi (first natural contemplation), whose significance must be understood. Thereby the monk comes to realize that the immaterial reality of the mind responds naturally to intelligible realities because it is made for communion with the immaterial Trinity in prayer or theologia, in thēoria theologikē (theological contemplation) namely, the highest form of intimate knowing in which there is no more division*⁶⁶.

63 Translation from Case.

64 The sentence maintains the necessary fact, that was not mentioned until now, that the contemplation requires the monk's spiritual struggle that is to overcome the passions and to establish the purity and control of body and soul.

65 Evagrius sees praktikē and gnostikē as functions of the Eucharist: "Flesh of Christ, practical virtues; he who eats it will become impassible. Blood of Christ, contemplation of created things; he who drinks it will become wise by it" (AM 118–19). Translation from Corrigan, 45.

66 Corrigan 45.

4.9 *Contemplation and exegesis*

This approach should be complemented with the other side that comes from partly the interpretive methodologies of Evagrius, and partly from the curriculum of monks and nuns that is the daily routine of ascetic discipline. And as the third reason, it leads us back to our kephalaion and helps to understand why the biblical passage appears in the Evagrian writing in the context of the contemplation.

As we noted above, in the natural contemplation the mind could see the corporeal natures or their logoi. In the Evagrian spiritual contemplation not only the physical word of creation could serve as basis but the written Scripture also. Its ontological source is the original unity between Christ's mind and the human mind, and as necessary basis, the acceptance that Christ's mind is in the Scripture. On the other hand, the monk was to repeat a verse or passage from the Scripture and meditate upon it until he was able to perceive the divine wisdom in it⁶⁷. And the continuous development and perfecting of this noetic skill was a necessary requirement both on the side of the student and the teacher with the common aim of moral, mental and spiritual formation.

From this double foundation it can be understandable how Evagrius categorizes the passages of the Scripture according to the tree levels of spiritual life (in Gnostikosi8): *It is necessary to search, therefore, concerning allegorical and literal passages relevant to the praktike, physike, and theologike. (1) If it is relevant to the praktike it is necessary to examine whether it treats (i) of thumos and what comes from it, (ii) or rather of epithumia and what follows it, (iii) or again of the nous and its movements. (2) If it pertains to the physike, it is necessary to note whether it makes known one of the doctrines concerning nature, and which one. (3) And if it is an*

67 B. Stefaniw, *Mind, Text, and Commentary: Noetic Exegesis in Origen of Alexandria, Didymus the Blind, and Evagrius Ponticus*, Frankfurt am Main, Lang, 2010, 293.

*allegorical passage concerning thelogike it is necessary to examine as far as possible whether it provides information on the Trinity and whether it is seen [in its] simplicity or seen as The Unity. But if it is none of these, then it is a simple contemplation or perhaps makes known a prophecy*⁶⁸. It is easily understandable how Evagrius connected the tripartite system to the Scripture while providing instructions to differentiate the types of texts and their usages in the three levels. In the 20th saying he differentiates similarly: *It is necessary to know this: that all texts of an ethical character do not comprise a contemplation of an ethical character; no more does a text concerning nature [comprise] a contemplation on nature; but such as is of an ethical character comprises a contemplation of nature; and such as treat of nature comprise a contemplation of ethics, and the same for theology*⁶⁹.

Adding to the former types he introduces the different contemplations⁷⁰. According to Stefanwik this typifying “indicates the degree to which the interpretation of the Scripture was directly applied to the spiritual life, so that the monastic teacher required discernment in this manner of differentiation to guarantee appropriate application”⁷¹.

For our purpose the descriptions of the physiké are crucial because these complement the former explanations of the natural contemplation and clarify how Evagrius explains the biblical passage that *makes known one of the doctrines concerning nature*, locating this level of understanding between the praktiké and the thelogiké.

68 Translation from Dysinger.

69 Translation from Dysinger.

70 It is clear for Evagrius that not every passage has allegorical meaning. In 34 he wrote: *You must not interpret spiritually everything that lends itself to allegory, but rather only that which is fitting to the subject; because if you do not act thus, you pass much time on Jonas' boat, explaining every part of its equipment. And you will be humorous to your listeners, rather than useful to them: all of these sitting around you will remind you of this or that equipment, and by laughing [they] will remind you of what you have forgotten.*(translation from Dysinger).

71 Stefanwi, *Mind, text and commentary*, o.c. 349.

If in light of these results we turn back to our kephalaion we could accept that Evagrius describes literary Adam, Eve and Christ in Paradise and through the biblical account he refers supposedly to mind, its reasoning natures and Christ's saving act to explicate in summary form the history of salvation. As we mentioned former, we are dealing with an exegesis that invites to participate in the experience of a spiritual authority but, more concretely – if our assumption is right – this is the noetic exegesis in practice in which Evagrius gives a clear vision to contemplate on the logoi of the creation of man.

4.10 The chapter

In summing up our remarks on the chapter we could say that if our hypothesis is right it explains the unity where the first created nous of men, Adam dwells and as a consequence of the first creation, he has a personified reasoning nature, that is Eve. The symbolic place of the first creation is the paradise, the intelligible paradise.

To clarify Christ's role in the chapter we should only refer to the former quotations and note that the unity of reasoning natures implies also Christ's mind (nous) who does not fall but incarnates to save and restore the fallen humanity⁷². In the original unity Adam and Christ are in the same condition, their ways diverge drastically after Adam's sin. Our kephalaion declares this fact: Christ filled his role as antitypos of Adam who is the typos of Christ (and in the same time he is the typos of humanity).

At this point the reason for the usage of the term of '*typus*' with the reasoning nature becomes explicable, because in doing so Evagrius was able to explain the necessary movement from the unity – that implies the creation, fall and salvation of man, that is the par excellence

⁷² VI, 16 *proceeding from essential knowledge and from incorporeal and corporeal nature has appeared to us*, that means the tripartite composition of Christ, as mind (nous), verb (logos) and body (soma).

history of salvation, the *divine oikonomia*. The typos-antitypos pair is the key motive that links the creation and the salvation and ultimately this pair is able to clarify the unity and distance between the first and last Adam. And this is the reason for avoiding the usage of image that would be the advocate of unity of God and man, Creator and creature.

In the frame of this noetic exegesis Evagrius read the Genesis account and explained its meaning as precept for the contemplative mind's perfection. According to this assumed exegetical model Evagrius resolves the inherent tension, retaining both the typos-antitypos pair and Eve as the reasoning nature. The Christ-Adam opposition is accentuated by the radical contrast in the results of their contemplations on the one hand and in the consequences of their moves on the other, that is the account of the free will, since Adam falls but Christ left the paradise.

However, the chapter does not reveal the goal to achieve nor the way up to the perfection, if not the ascetic's contemplative mind to imitate Christ's, rather it declares the meaning and relevance of the human condition at the first creation, in its first – and necessary – fall and in its coming salvation and restoration. In other words, the chapter enlightens the *logoi* of creation and salvation that is given in the second, the physical contemplation (*theôria physikê*) that neither imprints nor shapes the mind, but simply provides gnosis as direct recognition of *logoi* and *ousia* of the *oikonomia*⁷³.

4.II *Isaiah of Scetis*

To argue for this solution I turn to another witness of this teaching and turn abba Isaiah of Scetis. He seems to have been an Egyptian monk who left Scetis sometime in the 430s. He made a pilgrimage to the Holy Land and settled finally in Beit Daltha, near Gaza. He was accompanied by a disciple named Peter and emerged as the head of a

73 TH 41, 2–3. It is the direct recognition of the *logoi* and *ousia* of corporeal and incorporeal things (TH 41, 25–35; 42, 2–3).

community of monks there in Gaza, where he lived until his death in 491⁷⁴. I quote his words from his Ascetical Discourses (2,1-4), that is a treatise entitled “On the Natural State of the Spirit”:

“I do not want you to be ignorant, brothers, that in the beginning, when God created humankind, he placed [Adam] in paradise with his faculties pure and stable in their natural state. But when [Adam] listened to the seducer, all his faculties got turned around into a state of anti-nature, and he fell precipitously from his glory. Our Lord had pity on the human race because of his great love. “The Word became flesh” (John 1:14), that is to say, “but without sin” (Heb. 4:14), in order to bring what was anti-nature back into conformity with nature by means of his holy body; and having pitied humankind, he made fit to return to paradise, revealing to those who walk in his footsteps and according to his commandments which he gave to us such that we can conquer those things that had rejected us from our glory; and he taught us a [way of] holy service and a law such that humankind can hold itself in its natural state, the one God had created it for”⁷⁵.

This is the closest parallel to the Evagrian chapter I found in the monastic writings and if my assumption is right we are faced with its developed and elaborated version. The place is the same, we are in the Paradise as original, lost and ultimate place. Adam appears as created man with pure and stable faculties that means he was created perfect in his nature and in his mental and physical health. In consequence of his sin he lost his glory and fell from a state that was in accord with nature (*kata phüsin*) to a state contrary to nature (*para phüsin*). The two natures has Monophysite implications⁷⁶ but here we should hint

74 For his life, see e.g. W. Harmless, *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford University Press, 2004, 265.

75 Translation from J. Chryssavgis – P. Penkett, *Abba Isaah of Scetis: Ascetic Discourse*, Kalamazo, Michigan, 2002. 43.

76 For Keller, “L’abbé Isaïe,” p. 125. hints Brouria Bitton-Ashkelony and Aryeh Kofsky in *The Monastic School of Gasa*, Brill, Leiden, 2006, 216.

Evagrius' terminology in the former quoted passage where he used the terms of *kata phüsin* as what belongs to the human nature and *para phüsin* as what is contrary to it.

Christ as a New Adam, restored the original state of human nature and through his saving act, his holy body – as an allusion to the sacraments – and his commandments opened the possibility before man to liberate himself and to regain the lost state.

The main difference is the absence of Eve's figure. In the light of our former results we suppose that here, in Isaiah's writing, Adam plays the role of the mind and his faculties takes the place of Eve.

5. Conclusion

In this short paper I made an attempt to examine the figure of Eve in the early monastic literature. In the writings three distinguishable types were identifiable. In every type the interpretation of the Scripture or more precisely the Genesis account is found within a teaching that is surrounded by the questions of life and contemplation. As a general characterization or tentative suggestion we could say that the monks' hermeneutical strategies show clearly their intentions how they strove to interpret the words of the Scripture and translate their understanding as instructions into the life with Christ. To evaluate the various traces of the Scripture found in the writings we could say that these are rather allusions than actual citations or quotations of the Genesis account. With regards to the use of Scripture it is beyond question that it enjoyed great authority and serves as a guide that needs to be followed.

Next to the words of the Scripture, the words of the elders constitute the tradition of authority. Although in the examined cases there is no unified hermeneutic pattern which enables us to count all various uses but the common aim with the involved teachings and didactic purposes is certainly to coordinate and direct the monastic behavior or attitude as benefits of ruminating or meditating upon the Scripture.

To specify this general statement, the examples give three different portrayals of Eve that show her as viable exemplar or model, born from experience and to give advices against temptations, for correction of a wrong believe, or for perfection of noetic exegesis in contemplation.

At first in the apophthegma we met an ethical teaching. The figure of Eve and her temptation was used to illustrate the origin and danger of a bad practice. The second example focused on the origin of evil. Through the motive of envy we had an example where the biblical story of the first couple received attention and they together and at the same time filled their role in the explanation of their temptation and fall. Both examples testify their origin in the former oral traditions that found their way to the written approaches to the Scripture and to the monastic life.

Concerning the third example, it is a different case because it was written as a chapter or part of spiritual instructions. I tried to argue that the Evagrian teaching is built on the contemplation with the explicit aim of providing the knowledge of the first creation. The function of introducing of Adam and Eve together with Christ was to serve as objects of the contemplation in summing up the divine *oikonomia*, the history of salvation from the creation to the restoration of humanity. In the frame of the contemplation they represented the personified nous and its reasoning nature as necessarily cohesive and complementary parts of the created and fallen man whom only Christ is able to save.

Concluding our remarks we should quote Jeffrey Conrad's opinion with the aim to illustrate the current but old fashioned scholarly opinion: "the fall of man from the state of perfection was widely accepted in the ancient Christian world as being the result of Adam and Eve's temptation by Satan in the Garden of Eden. But in Egypt at least, in comparison to the Latin derivative of the ascetic tradition in the West, the greatest sin committed by Adam and Eve was not sexual desire, as in Western monasticism, but greed; it was the rav-

enous devouring of the apple that established the greatest sin to be overcome by the Egyptian ascetics”⁷⁷. This statement could be true in its general sense and acceptable concerning the emphasis on the role of fasting in monastic life and practice. The sin of greed has its own place among the main temptations. Obviously, it is included in the different lists of vices and there are traces where it received prominent role, as in Evagrius who counted it among the 8 evil thoughts⁷⁸. However looking through the closely connected examples we found e.g. in Saint Antony’s case that although he deals with greed as sin but nowhere refers to Adam and Eve in his letters⁷⁹. Adding to these critical remarks, this opinion does not consider the fact that the sources are more definite and in light of our results – where not only Adam but Eve also appears – we could reevaluate the statement’s relevances and see more carefully their presence and the functions they filled in.

Keeping the different intentions in mind in the assayed examples, these allow us to state that the insights which we tried to evince, rooted deeply in the contemporary theological doctrines and traditions, and their common aim that permeated all sentences was to lead back the readers or the audience to Paradise and through it to the original unity with God.

77 Egyptian and Syrian Asceticism in Late Antiquity: A Comparative Study of the Ascetic Idea in the Late Roman Empire during the Fourth and Fifth Centuries. ([http://www.syriacstudies.com/2015/09/16/egyptian-and-syrian-asceticism-in-late-antiquity-jeffrey-conrad-2/\[2016.12.11.\]](http://www.syriacstudies.com/2015/09/16/egyptian-and-syrian-asceticism-in-late-antiquity-jeffrey-conrad-2/[2016.12.11.])).

78 These are: gluttony, fornication, love of money, sadness, anger, listlessness (akeidia), vainglory, pride (PR 6).

79 For this see S. Rubenson, *The Letters of St. Antony. Monasticism and the Making of a Saint*, Minneapolis, Fortress Press, 1995.

Per una conoscenza dei frati Minori Conventuali di rito bizantino-greco al servizio della Chiesa Albanese, italo-albanese ed universale¹

Giuseppe MUNARINI

SOMMARIO: 1. A mo' di introduzione; 2. Brevi cenni sulla Missione dei Padri Conventuali della Provincia Patavina in Albania; 3. La Missione d'Albania; 4. Il Territorio della Missione affidata ai Padri Conventuali della Provincia Patavina; 5. I Padri e i Fratelli dell'Ordine dei Frati Minori Conventuali di rito bizantino-greco; 6. Conclusioni.

I. A mo' di introduzione

Nel 1952 fu edito a Padova, a cura della Basilica del Santo², un libretto molto utile intitolato *La Divina Liturgia di S. Giovanni Crisostomo*. A prima vista ci si potrebbe aspettare un libriccino che aveva come finalità quella di far meglio seguire la Liturgia ai fedeli di rito latino. Se però lo sfogliamo troviamo un saluto all'Autore rivolto dal Cardinal Eugenio Tisserant (1884-1972), allora Segretario della S. Congregazione per la Chiesa orientale³. La breve missiva del Cardinale, celebre orientalista, datata 5 marzo 1952, afferma rivolgendosi a padre Felice Castagnaro, autore del libretto:

- 1 Ringrazio sentitamente il R.P. Provinciale Giovanni Voltan O.F.M. Conv, Ministro Provinciale della Provincia Sant'Antonio di Padova e il R.P. Alberto Fanton O.F.M. Conv. Direttore bibliotecario della Biblioteca Antoniana di Padova per il materiale messomi a disposizione per questo scritto.
- 2 *La Divina Liturgia di S. Giovanni Crisostomo. Ad uso dei fedeli di rito latino*, Basilica del Santo, Padova 1952.
- 3 Dal 1° Gennaio 1968 ha preso il nome di Congregazione per le Chiese Orientali.

«Reverendissimo Padre,

non posso che benedire di cuore la iniziativa presa dalla Paternità Vostra Reverendissima, destinata a far conoscere meglio, a fare apprezzare ed amare le bellezze che stanno nascoste nella Divina Liturgia di San Giovanni Crisostomo, favorendo anche in tale maniera quella concordia degli animi che, con la carità di Cristo, prepara l'Unione ed il ritorno all'unico Ovile di Cristo dei Fratelli dissidenti.

Ben volentieri, quindi profitto dell'occasione per porgerLe i sensi del mio religioso ossequio, con cui mi confermo...»⁴.

Segue poi una breve presentazione del vescovo di Padova, mons. Girolamo Bortignon (1905-1992)⁵, in cui si sottolinea "la mirabile varietà del Corpo Mistico di Cristo e la sapienza dei grandi Dottori orientali" e si benedice l'iniziativa di padre Felice Castagnaro⁶.

Nella nota posta dallo stesso padre Castagnaro si spiega cosa fosse l'iniziativa in questione: la celebrazione della Liturgia bizantina "alla presenza di un numeroso popolo di studenti greci iscritti a questa università"⁷. Ciò significa che nella Basilica del Santo, seppur occasionalmente, veniva celebrata anche una Liturgia bizantina e i destinatari erano gli studenti greci. A prescindere dal fatto che agli occhi di un lettore attuale questo potrebbe essere considerato un gesto di proseli-

4 *La Divina Liturgia di S. Giovanni Crisostomo*, op. cit., p. 6.

5 Nato a Fellette di Romano d'Ezzelino, in Provincia di Vicenza, il 31 marzo 1905, fu ordinato sacerdote il 3 marzo 1928. Apparteneva all'Ordine dei Frati Minori Cappuccini. Il 4 aprile 1944 fu nominato vescovo titolare di Lydda e, nella stessa data Amministratore Apostolico di Belluno e Feltre (ora Belluno-Feltre), il 14 maggio fu consacrato vescovo titolare di Lydda, il 9 settembre dell'anno seguente divenne vescovo di Belluno e Feltre. Il 1° aprile 1949 divenne vescovo di Padova divenne vescovo di Padova sino al 7 gennaio 1982, data in cui si ritirò. Vescovo emerito di Padova, si spense il 12 marzo 1992. cfr. www.catholic-hierarchy.org (25.X.2016).

6 *La Divina Liturgia di S. Giovanni Crisostomo*, op. cit., p. 7.

7 *La Divina Liturgia di S. Giovanni Crisostomo*, op. cit., p. 7.

tismo, bisogna apprezzare, tenendo conto della mentalità del tempo, l'impegno pastorale di padre Felice Castagnaro e di altri sacerdoti "di passaggio", che saranno stati ovviamente altri confratelli di rito bizantino-greco, appartenenti all'Ordine dei Frati minori conventuali e alla sua alma Provincia patavina. Si palesa la sollecitudine dell'Autore che, tra l'altro osservava:

«Un libretto, dunque, come questo, che serva di guida pratica al fedele latino per seguire con intelligenza e pietà la Liturgia greca, è assolutamente necessario se non si vuole che queste manifestazioni servano soltanto a muovere la curiosità»⁸.

Esso contiene anche un'essenziale *Introduzione* in cui si spiegano le parti della Liturgia, la struttura del Santuario o Vima, l'Iconostasi, gli oggetti ed i paramenti sacri ed i loro simboli⁹. L'autore si sofferma anche sulle principali differenze tra il rito latino e quello bizantino¹⁰. Seguono poi il testo della Liturgia su due colonne in greco-traslitte-rato ed in italiano, quindi i canti della Liturgia bizantino-greca in greco, trasposti sul pentagramma¹¹. Segue quindi una breve e chiara esposizione dei riti della Chiesa e di alcune orazioni per l'Ottavario di preghiere per l'Unione dei Cristiani e per l'Unione delle Chiese ed alcune considerazioni su Maria, "Madre dell'Unità"¹².

Ma chi era Padre Felice Castagnaro e chi erano gli altri "sacerdoti di passaggio"? Padre Felice Castagnaro apparteneva all'Ordine dei Frati minori conventuali. Era nato il 4 luglio 1913 a Costalunga di Monteforte d'Alpone, in provincia di Verona, aveva pronunciato la professione semplice nel 1930 e quella solenne nel 1936 ed era stato

8 *La Divina Liturgia di S. Giovanni Crisostomo*, op. cit., pp. 9-10.

9 *La Divina Liturgia di S. Giovanni Crisostomo*, op. cit., pp. 11-13.

10 *La Divina Liturgia di S. Giovanni Crisostomo*, op. cit., pp. 14-15.

11 *La Divina Liturgia di S. Giovanni Crisostomo*, op. cit., pp. 17-83 e 90-114.

12 *La Divina Liturgia di S. Giovanni Crisostomo*, op. cit., pp. 117-121 e 128-130.

ordinato sacerdote ad Assisi nel 1937. Insegnante ed educatore, era stato missionario di rito bizantino greco in Albania dal 1940 al 1946. Dopo il rientro in patria, ebbe l'incarico di Delegato provinciale delle missioni e di direttore de "Il Messaggero di Sant'Antonio". Dal 1952 al 1955 fu parroco a Venezia-Mestre, quindi missionario in America Latina, parroco a J. León Suarez (Buenos Aires) dal 1955 al 1960, poi a Montevideo (Uruguay), quindi fu a Treviso e a Sabaudia (Latina). Sia al "Messaggero" che nelle terre di missione, mai gli venne meno l'entusiasmo che lo portava a realizzare progetti per il bene della comunità. Stroncato da un collasso cardiocircolatorio, ritornò alla casa del Padre nella festa della Madonna della Neve. È sepolto a Costalunga¹³.

2. Brevi cenni sulla missione dei Padri Conventuali della Provincia Patavina in Albania

Va sottolineato che la fondazione della missione in Albania¹⁴ nel 1940 manifesta l'apertura verso il rito orientale che l'Ordine francescano conventuale già aveva dimostrato in Transilvania¹⁵ e in Bulgaria¹⁶.

13 Cfr. Provincia Patavina di S. Antonio dei Frati Minori Conventuali, *Ci hanno preceduto. Necrologio dei frati defunti*, presentazione di fra Gianni Cappelletto, Vicario Provinciale, Padova 2007, p. 209.

14 Il Cardinale Eugenio Tisserant aveva scritto al Padre Generale dell'Ordine dei Frati Minori Conventuali, P. Beda Hess (1885-1953), con la prospettiva di fondare una Missione in Albania. Questi interessò Padre Alfonso Orlini (1887-1972) allora ex-Ministro Generale e Superiore Provinciale che ricevette i documenti della Sacra Congregazione. cfr. Giorgio Carraro [a cura di], *Albania Cristiana. Cronistoria della Missione latino-orientale albanese della Provincia patavina di S. Antonio dei Frati minori conventuali*, Curia Provinciale-Basilica del Santo, Padova 1985, p. 14.

15 cfr. Giuseppe Munarini, *Introduzione allo studio sulla presenza dei Frati Minori Conventuali di rito Bizantino in Romania*, in "Folia Athanasiana", 18, Nyíregyháza 2016, pp. 99-126.

16 Cfr. Sacra Congregazione per le Chiese Orientali, *Oriente cattolico*, Città del Vaticano, 1974, p. 582.

La cronistoria di questa Missione è stata scritta dal compianto padre Giorgio Bernardo Carraro OFM Conv. (25 agosto 1917 - 18 febbraio 2015), anche lui missionario in Albania¹⁷. Egli nacque a Legnaro in provincia di Padova ed era stato, dopo la professione solenne dei voti, avvenuta il 24 ottobre 1938, ordinato sacerdote in rito bizantino-greco a Grottaferrata il 2 maggio 1942 dal vescovo Alessandro Evreinoff (1877-1959)¹⁸.

Padre Giorgio Carraro fu missionario a Vunò, in Albania (1942-1943), a Valona, in Albania (1943-1946), quindi a Padova, S. Pietro di Barbozza (Valdobbiadene, in provincia di Treviso), Florida (Uruguay), Montevideo, Elizondo (Spagna), Coimbra, Madrid e poi nuovamente Padova. Detenne cariche importanti, come quella di Delegato provinciale per l'Uruguay (1935-1955), guardiano a Montevideo (1953-1955, 1961-1964), guardiano e rettore del collegio a Fray Bentos in Uruguay, (1959-1961), guardiano di Elizondo, in Spagna (1967-1972) e di S. Pietro di Barbozza (1976-1979). Vivi sono i ricordi del suo soggiorno in Albania, della sua esperienza pastorale, degli incontri con i fedeli e con le altre persone raccolti in una dispensa, successivamente trasformata nel libro sopra ricordato. Il suo testo, però, suppongo sia stato diffuso in un ambiente numericamente piuttosto ristretto.

¹⁷ Giorgio Carraro [a cura di], *Albania Cristiana. Cronistoria della Missione latino-orientale albanese della Provincia patavina di S. Antonio dei Frati minori conventuali*, op. cit., pp. 15-18.

¹⁸ Mons. Alessandro Evreinoff nacque a Pietrogrado l'8 marzo 1877, fu ordinato sacerdote il 7 dicembre 1913, il 31 ottobre 1936 fu nominato vescovo titolare di Pionia, consacrato il 6 dicembre dello stesso anno. Il 19 marzo 1946 fu nominato arcivescovo titolare di Parium. Si spense il 20 agosto 1959. cfr. [www.catholic-hierarchy.org/\(25.X.2016\)](http://www.catholic-hierarchy.org/(25.X.2016)). Fu lui, vescovo ordinante per il rito bizantino a Roma, a ordinare sacerdote il 24 dicembre 1936 il beato Teodor Romža (1911-1947), vescovo di greco-cattolico ruteno di Munkács (Mukachevo), assassinato dai sovietici e beatificato il 27 giugno 2001, e il 25 marzo 1939 il futuro Cardinale della Chiesa greco-cattolica romena Alexandru Todea (1912-2002).

È bene osservare che i religiosi di cui si tratterà sono tutti di origine latina, passati al rito bizantino per motivi pastorali. Essi seguirono il nuovo rito con attenzione e competenza, senza ibridismi. Riferisce padre Giorgio Carraro in *Albania Cristiana*:

«Nella nostra Provincia patavina, in continua crescita di vocazioni e di opere specialmente dal 1930, c'erano numerosi giovani che desideravano recarsi in terra di missione. Nei collegi sorgevano centri missionari e presso vari conventi funzionavano efficienti laboratori per le missioni, finché un bel giorno i Superiori presero una coraggiosa decisione, presentando alla S. Sede, nel 1936, formale richiesta per una Missione in Africa. Il P. Generale di allora, P. Beda Hess, appoggiò la domanda con molto calore.

Passò del tempo e si arrivò al principio del 1940. Nel febbraio di tale anno, il card. Eugenio Tisserant, Segretario della S. Congr. Or., scriveva al nostro P. Generale: «Questa S. Congregazione avrebbe in animo di affidare qualche missione in Albania al Suo benemerito Ordine, che potrebbe formare un ramo di *rito orientale* così come ha fatto, molto opportunamente, in Bulgaria. Tanto meglio se ci fosse anche subito qualche religioso che fosse in grado di passare al rito orientale. Penso che la proposta possa interessare la P[aternità] V[ost-ra] e resto in attesa di un Suo cortese riscontro»¹⁹.

Dal frammento della lettera riportata da padre Giorgio Carraro appare come l'iniziativa di affidare la missione ai Frati minori conventuali della Provincia patavina fosse partita dal segretario della Congregazione per la Chiesa Orientale (dal 1 Gennaio 1968) e che nella Famiglia Francescana conventuale tali passaggi al rito bizantino si fossero verificati già in Bulgaria, dove dal convento di Dedeagač, ossia Alexandropolis, in Grecia erano partiti dei padri per fondare una missione nel 1939 a Pokrovan, ove furono accolti candidati dei due riti:

19 Giorgio Carraro [a cura di], *Albania Cristiana*, op. cit., p. 13.

latino e bizantino²⁰. A questi vanno aggiunti anche quelli avvenuti in Transilvania ai tempi dell'eparca di Oradea, Valeriu Frențiu²¹.

3. La Missione d'Albania

Come si sa, l'Albania fu islamizzata, soprattutto nella parte centrale e meridionale, soprattutto nei secoli XVI e XVII. Osserva C. Simon S.J.

«Molti si convertirono spontaneamente, in quanto la conversione offriva privilegi economici e sociali (esenzione dalle tasse, migliori pascoli) ed anche l'integrazione nella comunità ottomana. I critici sostengono che gli albanesi musulmani finirono con il perdere le peculiarità etniche diventando "turchi". Altri affermano che l'islam impedì l'assorbimento degli albanesi nell'ortodossia serba, in quanto molti, prima di passare all'islamismo, avevano adottato nomi e cultura serba. I musulmani albanesi sono sunniti, ma subirono ampiamente l'influsso degli ordini dervisci di Bektaşi fondati nel XII sec. dal persiano Haci Bektaşi nell'Anatolia orientale. I devoti Bektaşi (il 20% della popolazione prima del 1940) incoraggiarono le pratiche sincretistiche (pellegrinaggi ai santuari dei santi cristiani, la mensa "eucaristica" comunitaria, i pasti e il digiuno cristiani)»²².

20 Sacra Congregazione per le Chiese Orientali, *Oriente cattolico*, op.cit., p. 582 e p. 581.

21 Il servo di Dio Valeriu Traian Frențiu nacque a Resița il 25 aprile 1875, fu ordinato sacerdote celibe il 28 settembre 1898, nominato eparca di Lugoj il 14 dicembre 1912, consacrato il 14 gennaio 1913, nominato vescovo di Oradea Mare dei Romeni (Nagyvárad) il 25 febbraio 1922, amministratore apostolico di Făgăraș-Alba Iulia nel 1941. Fu imprigionato come gli altri Vescovi greco-cattolici e peregrinò attraverso le carceri romene. Si spense nel penitenziario di Sighetul Marmăției l'11 luglio 1952.

22 C. Simon, *Albania, Chiesa in*, in Edward C. Farrugia S.J., *Dizionario dell'Oriente Cristiano*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2000, p. 25.

Va sottolineato che in Albania, ove si parlano due dialetti il ghego a Nord e il toscano a Sud, i cui rispettivi territori sono separati dal fiume Shkumbi, esistono pure minoranze greche e vlacche (aromene). Basti pensare alla città di Moscopoli (in albanese *Voskopoja*), nella regione di Coriza, che nel XVII secolo era una delle maggiori città aromene dei Balcani, e che ora ha solo circa 12.000 abitanti, distrutta da Ali Pascia di Tebeleni (1744 o 1750-1822) nel 1788.

I cattolici di rito latino erano concentrati specialmente a nord del paese. Va all'arcivescovo cattolico di rito latino di Bar Vinkentije Zmaevic, nato a Perasto (in montenegrino Perast), la città fedelissima custode del Gonfalone della Serenissima Repubblica Veneta, nel 1670 e spentosi a Zara (Zadar) nel 1745, il merito di aver tentato di “promuovere in Albania i decreti del Concilio di Trento (1545-1563)”²³, sforzandosi altresì di bloccare l'islamizzazione²⁴.

Oltre ai cattolici di rito latino esisteva, in Albania o “Terra delle aquile”, un gruppo di cattolici di rito bizantino; basti pensare alla missione di Cimarra, sulla costa dell'Epiro, presente nel XVII secolo, ma abbandonata nel 1765 “per le troppe difficoltà che vi si riscontravano e, resosi impossibile l'ingresso dei missionari, non vi furono più relazioni con Roma”²⁵. Gli abitanti della regione, chiamati Chimarrioti o Cimarioti²⁶ avevano dimostrato il loro valore, difendendo la loro indipendenza dai turchi. La missione fu stabilita nel 1628 dalla Sacra Congregazione *De Propaganda Fide*, e durò sino al 1741²⁷; in essa si distinsero i monaci italo-albanesi del monastero basiliano di

23 C. Simon, *Albania, Chiesa in*, op. cit., p. 25.

24 C. Simon, *Albania, Chiesa in*, op. cit., p. 25.

25 Sacra Congregazione per le Chiese Orientali, *Oriente cattolico*, op. cit., p. 169.

26 Cfr. Sacra Congregazione per le Chiese Orientali, *Oriente cattolico*, op. cit., pp. 168-169.

27 Nik Pace, *La Chiesa cattolica bizantina albanese*, in Congregazione per le Chiese Orientali, *Fede e martirio. Le Chiese orientali cattoliche nell'Europa del Novecento*. Atti del Convegno di storia ecclesiastica contemporanea (Città del Vaticano, 22-24 ottobre 1998), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, pp. 92-93.

Mezzojuso, in Sicilia. Nel 1660, l'arcivescovo di Ocrida, Atanasio II, passato al cattolicesimo, si ritirò proprio nella Cimarra²⁸. Va registrata l'azione apostolica di alcuni sacerdoti già alunni del Pontificio Collegio greco: Onofrio Costantini (1634-1717), Arcadio Stanila vescovo di Mussachia²⁹ e Giuseppe De Camillis, (nato nell'isola di Chios, circa nel 1641 e spentosi nel 1706), che operò in Albania. Egli fu poi vescovo di Mukachevo, vescovo titolare di Sebastia, autore di un'unione parziale dei Romeni greco-cattolici di Satmar (Satu Mare), inviato dal card. Leopoldo Kollonich (1631-1707), vescovo di Esztergom (Strigonio)³⁰.

Senza ripercorrere la storia di questa missione, che esulerebbe dal presente articolo, mi limito a dire che si registrarono azioni di violenza anche fisica, nonché simonia e sincretismo³¹. Alcuni villaggi della zona di Elbasan del Mali Shpatit si erano rivolti a Roma, volendosi unire con la Sede di Pietro e chiedendo un vescovo di confessione cattolica. All'Unione aderì un archimandrita di nome Giorgio Germanos, nipote del metropolita ortodosso Bessarione, che si rifugiò in Italia nel 1914 e tornò in patria dopo la Prima guerra mondiale. Egli fu aiutato dai monaci basiliani d'Italia, che avevano contribuito alacremente alla fondazione della missione di Cimarra³².

28 Nik Pace, *La Chiesa cattolica bizantina albanese*, op. cit., p.169.

29 Pietro Di Marco, *Il Monastero di Mezzojuso nella storia culturale arbëreshe*, in "Il Medioevo Sophia" [http://www.mediaevalsophia.net/_fascicoli/02/art._DiMarco_MS2.pdf], p. 10 (consultato 2 giugno 2016). [= italo-albanese n.d.r.] cfr. Nik Pace, *La Chiesa cattolica bizantina albanese*, op. cit., p. 169.

30 Cfr. Raimondo Rudolf Salanschi, *Din Istoria Eparhiei Greco-catolice de Oradea. Geneză, integrare și devenire* [Dalla storia dell'Eparchia Greco-cattolica di Oradea. Genesi, integrazione e sviluppo], Academia Română-Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca 2014, pp. 105-110, specialmente note 189 e 207.

31 Nik Pace, *La Chiesa cattolica bizantina albanese*, op. cit., p. 93, nota 12.

32 Sacra Congregazione per le Chiese Orientali, *Oriente cattolico*, op. cit., pp. 170-171.

I religiosi basiliani, figli di san Nilo di Rossano (910-1004) si occuparono dal 1938 della missione di Elbasan, aprendo anche le missioni di Argirocastro e di Fieri³³. Osserva padre Nik Pace:

«Dopo le lotte per l'autonomia statale (1912) e i tristi anni del regime di re Zog (1924), quando la situazione politica albanese faceva sperare per un futuro di stabilità per l'annessione di questa all'Italia (1939), le missioni ripresero con nuovo vigore. In seguito ad un'esplicita petizione della Santa sede si stabilì un'amministrazione apostolica con a capo il delegato apostolico mons. Giovanni Nigris (1938-1943)³⁴ a cui successe l'8 settembre 1943 mons. Vincenzo Prenushi, arcivescovo di Durazzo»³⁵.

Nello stesso anno le comunità dell'Albania meridionale furono sottoposte alle cure della Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale.

33 Sacra Congregazione per le Chiese Orientali, *Oriente cattolico*, op. cit., p. 171.

34 Nato ad Ampezzo (Udine) il 27 Agosto 1884. Fu ordinato sacerdote il 18 luglio 1909, il 18 agosto 1938 fu nominato arcivescovi di Filippi e, nella stessa data, Nunzio Apostolico in Albania. Il 25 settembre fu consacrato vescovo. Fu espulso dall'Albania dopo essere stato umiliato. Si dimise nel 1947. Si spense il 21 settembre 1964 come nunzio emerito della Congregazione "De Propaganda Fide". Cfr. Didier Rance, *Albania. Hanno voluto uccidere Dio. La persecuzione contro la Chiesa cattolica (1944-1991)*, pres. di p. E. Santucci S.J., missionario in Albania dal 1991, Avagliano editore, Roma 2007, p. 57.

35 Nik Pace, *La Chiesa cattolica bizantina albanese*, op. cit., p. 94. Mons. Nikollë Vinçenc (Vincenzo) Prennushi O.F.M., Servo di Dio, era nato il 4 Settembre 1885 a Shkodrë (Scutari), ordinato sacerdote il 19 Marzo 1908, nominato vescovo di Sapë il 27 Gennaio 1936, consacrato vescovo il 19 Marzo dello stesso anno, nominato Arcivescovo di Durrës (Durazzo) il 26 Giugno 1940. Si spense in carcere il 19 Marzo 1949, dopo essere stato condannato a 30 anni di lavori forzati. www.catholic-hierarchy.org. Secondo un'altra fonte si spense nel 1952 cfr. Galter Alberto, *Libro rosso della Chiesa perseguitata*, Pubblicato sotto gli auspici della Commissione per la Chiesa perseguitata istituita dalle Organizzazioni internazionali cattoliche, Ancora, Milano 1956, p. 99.

In Albania v'era però un altro sacerdote bizantino, cittadino italiano, padre Pietro Scarpelli, italo-albanese di Farneta, una frazione del comune di Castroregio; nacque il 15 agosto 1887 e si sarebbe spento a San Paolo Albanese, il 24 agosto 1973³⁶. Egli fu in Albania dal 1928 sino al 1946 quando, con gli altri religiosi italiani, fu espulso dal criminale regime comunista di Enver Halil Hoxha (1908-1985), che nel 1967 avrebbe dichiarato l'Albania stato ateo.

Mons. Pietro Scarpelli, che era stato vicario generale dell'eparchia di Lungro degli Italo Albanesi, era stato inviato in Albania dal card. Luigi Sincero (1870-1936), segretario della Congregazione per la Chiesa Orientale. Elevato al rango di archimandrita, riuscì nel 1929 ad aprire una chiesa nella località di Elbasan. Egli aveva incontrato fieri avversari, soprattutto tra il clero e gli "autocefalisti" che si schierarono contro la nuova comunità greco-cattolica albanese e auspicavano che nella Divina Liturgia e negli Uffici fosse introdotta la lingua albanese. Quando fu aperta e consacrata la Chiesa greco-cattolica albanese di Elbasan, il vescovo ortodosso Visarion Xhuvani non solo manifestò la sua ostilità, ma ordinò al suo clero e ai fedeli di non partecipare alla cerimonia concelebrata da due sacerdoti, Joan Toda e Naum Peqini e, ovviamente, dal mons. Pietro Scarpelli³⁷.

Va sottolineato che tra gli autocefalisti emergeva la figura del vescovo ortodosso Theofan Stelian Noli, nato a Ibrik-Teoe nei pressi di Adrianopoli nel 1882, conosciuto come Fan Noli, "un ecclesiastico preparato, ma politicamente eccentrico"³⁸, scrittore e uomo politico albanese, fondatore della Chiesa Autocefala Albanese, che sostenne l'albanese come lingua liturgica. Egli fu consacrato vescovo di Valona

36 Cfr. il testo della conferenza della professoressa Ines Angeli Murzaku della Seton Hall University in South Orange, New Jersey (Usa), che è apparso utilissimo per la stesura di queste note. Cfr. Murzaku Angeli Ines, in "Besa-Fede" (Roma), luglio 2007 (194), pp. 3-6.

37 Cfr. Angeli Ines Murzaku, in "Besa-Fede" (Roma), luglio 2007 (194), p. 5.

38 C. Simon, *Albania, Chiesa in*, op. cit., p. 25.

nel 1920, capo della sua Chiesa con il titolo di arcivescovo di Durazzo, sostenuto dal «Comitato» del Kosovo³⁹. Egli fu attivo nella vita politica come membro del partito popolare e avversario di Ahmed Zogu, il futuro re d'Albania, costituendo un governo contro di lui. Tuttavia, con la vittoria di questo nuovo sovrano fu costretto all'esilio. A Boston fondò la Chiesa ortodossa albanese d'America, non riconosciuta dal patriarcato Ecumenico. Si spense a Fort Lauderdale nel 1965⁴⁰.

«Si temeva una crisi nelle relazioni italo-albanesi e Xhuvani falsificò dei documenti per dimostrare la sua rettitudine. Compilò un elenco con 15 nomi di alcuni tra i più zelanti collaboratori di Scarpelli, i quali dichiararono di essere stati costretti a firmare un atto di conversione forzata come obbligo verso Scarpelli. I capi della regione Shpati, che erano stati i sostenitori dell'unione fin dal suo principio, dovettero comparire presso la Metropolia di Elbasan, e il Primate ortodosso li obbligò a sottoscrivere una dichiarazione in cui essi testimoniavano che Scarpelli aveva corrisposto loro uno stipendio mensile di cinque Napoleoni d'oro, in riconoscimento del servizio reso alla chiesa d'unione. Inoltre, Scarpelli fu accusato di aver corrisposto del denaro ad alcuni abitanti del villaggio di Grabovo per poter così convertire l'intero villaggio al cattolicesimo. Fu accusato ancora di aver pagato mensilmente dieci Napoleoni a tre persone del vicino villaggio di San Giovanni per convincerli ad unirsi a Roma – con l'obiettivo a breve termine, di prendere possesso del Monastero Ortodosso della regione, lo stesso monastero offerto a Gjeçov dai monaci ortodossi durante il suo viaggio ad Elbasan nel 1924. Oltre a ciò, la stampa locale presen-

39 Cfr. Antonello Biagini, *Storia dell'Albania dalle origini ai nostri giorni*, Bompiani, Milano 1998, pp. 113-115.

40 Cfr. Joseph Ritho Mwaniki, *La Chiesa cattolica in Albania*, in Jan Mikrut [a cura di], *La Chiesa Cattolica e il comunismo in Europa orientale e in Unione sovietica*, pref. del card. Miloslav Vlk, Il segno dei Gabrielli, Verona 2016, pp. 30-31.

tava la missione di Elbasan e la nuova chiesa greco-cattolica come una istituzione che si scontrava con le aspirazioni e il miglioramento della nazione albanese»⁴¹.

I due sacerdoti di tale confessione, Joan Toda e Naum Pegini, furono perseguitati e quest'ultimo fu costretto a ritornare all'Ortodossia, sotto le minacce di allontanamento dalla famiglia e di taglio della barba⁴².

L'Archimandrita Pietro Scarpelli, che era stato esiliato, ritornò in Albania il 27 settembre 1929. Dovette sopportare molte altre angosce: la chiusura della chiesa, l'obbligo di firmare una dichiarazione e sentirsi ripetere critiche anti-greco cattoliche. Comunque egli poté rimanere in Albania sino al 1946, data in cui furono espulsi i sacerdoti e i religiosi stranieri.

4. Il territorio della missione affidata ai Padri Conventuali della Provincia Patavina

È bene ricordare che i cattolici di rito latino abitavano a nord dell'Albania, mentre, mentre al centro del paese vi erano sia gli islamici sia i cristiani, anche se non mancavano purtroppo forme di sincretismo⁴³. Al sud prevalevano gli ortodossi, la cui autocefalia fu riconosciuta dal Patriarcato ecumenico solo nel 1937. All'arrivo dei missionari conventuali la popolazione albanese era per il 65% islamica sunnita, 25% ortodossa, mentre il resto comprendeva cattolici latini, con qualche gruppo di evangelici e di israeliti. I cattolici di rito bizantino, qualche centinaio, con il centro di Elbasan ove era sorta grazie alla sollecitudine di mons. Pietro Scarpelli una chiesa propria, si trovavano quindi nella parte meridionale del paese.

41 Angeli Ines Murzaku, in "Besa-Fede" (Roma), luglio 2007 (194), p. 6.

42 Angeli Ines Murzaku, in "Besa-Fede" (Roma), luglio 2007 (194), p. 6.

43 Cfr. Joseph Ritho Mwaniki, *La Chiesa cattolica in Albania*, op. cit., p. 31.

I centri missionari furono a Lushnja, Berat, Valona, Vunò e Dhermi, un paesino grecofono⁴⁴.

«La missione da principio prometteva piuttosto bene tanto che il 24 maggio 1940 il card. Eugenio Tisserant, segretario della Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale, alle missioni di Fier, Elbasan e Valona ne affiancava altre cinque a Delvin, Saranda, Berat e Lushnia affidandole a dodici frati Minori Conventuali, sei di rito latino e sei del ramo orientale. A essi si unirono le suore Adoratrici del SS. Sacramento e le suore Adoratrici del Preziosissimo Sangue»⁴⁵.

Ai Padri conventuali di rito orientale ne furono aggiunti, per disposizione della Congregazione orientale, altri sei missionari di rito latino: i padri Carlo Varotto (1903-1969)⁴⁶, Vincenzo Corradini (1907-1983)⁴⁷, Vittorio Valentini (1908-1996)⁴⁸, Mariano Scaini (1914-2001)⁴⁹; e due fratelli, Samuele Povolato⁵⁰ e Luigi Tessari. Essi appresero l'albanese, prestarono però assistenza spirituale soprattutto ai cattolici latini, particolarmente agli italiani presenti nel Paese⁵¹.

A questi bisogna aggiungere frater Pietro Dalla Costa, nato a Valdobbiadene (Provincia di Treviso, ma Diocesi di Padova) il 1 Aprile

44 Cfr. Giorgio Carraro [a cura di], *Albania Cristiana*, op. cit., pp. 17-18.

45 Nik Pace, *La Chiesa cattolica bizantina albanese*, op. cit., p. 94.

46 Cfr. Giorgio Carraro [a cura di], *Albania Cristiana*, op. cit., pp. 14-15. Provincia Patavina di S. Antonio dei Frati Minori Conventuali, *Ci hanno preceduto. Necrologio dei frati defunti*, op. cit., pp. 148-149.

47 Provincia Patavina di S. Antonio dei Frati Minori Conventuali, *Ci hanno preceduto. Necrologio dei frati defunti*, op. cit., p. 172.

48 Provincia Patavina di S. Antonio dei Frati Minori Conventuali, *Ci hanno preceduto. Necrologio dei frati defunti*, op. cit., p. 172.

49 Provincia Patavina di S. Antonio dei Frati Minori Conventuali, *Ci hanno preceduto. Necrologio dei frati defunti*, op. cit., pp. 47-48.

50 Sicuramente professò solenne nel 1946.

51 Cfr. Giorgio Carraro [a cura di], *Albania Cristiana*, op. cit., p. 25.

1924. Egli studiò a Camposampiero, poi passò a Brescia per il Ginnasio-Liceo. A Padova trascorse l'anno di Noviziato ed emise la professione temporanea il 2 Aprile 1941. Fu missionario in Albania a Valona ove rimase dal 1943 al 1945. Il 4 Ottobre 1946 emise la professione solenne a Padova, presso la Tomba di sant'Antonio. Fu poi missionario in America Latina, nella Custodia, ora Provincia Rioplatense e fu insegnante elementare per un trentennio. Si spense il 6 Aprile 2005 a Montevideo, in Uruguay⁵².

«Non si seppe mai – afferma P. Giorgio Carraro – perché [i missionari conventuali di rito latino] venissero affiancati agli “orientali”, invece di costituire propri centri. La convivenza infatti di sacerdoti di rito diverso o addirittura il caso di qualcuno che, sia pure in occasioni speciali e con permesso straordinario, celebrava ora in un rito ora in un altro, non favorirono per niente la nascita della nostra Missione in Albania: la mescolanza dei riti era un fatto impensabile e una prova che si volesse imporre un po' alla volta, il rito latino su quello bizantino. I latini ebbero inoltre, dietro suggerimento dello stesso delegato apostolico in data 30 giugno, il privilegio della S. Congr. Or. di usare l'“antiminsio”, l'equivalente corporale latino, non inamidato contenente nel mezzo delle reliquie ben sigillate dal Vescovo, che ne dichiara l'autenticità: serve perciò da pietra sacra, molto pratica e maneggevole. Il permesso veniva concesso solo nell'esercizio del lavoro missionario e non dava diritto al “privilegio dell'altare portatile”: buona cosa, in realtà, ma presso gli ortodossi era un altro motivo di confusione, un'altra nube che andava a unirsi a tante altre già in vista all'orizzonte»⁵³.

52 Provincia Patavina di S. Antonio dei Frati Minori Conventuali, *Ci hanno preceduto. Necrologio dei frati defunti*, op. cit., pp. 115-116.

53 Giorgio Carraro [a cura di], *Albania Cristiana*, op. cit., p. 25.

Giorno di gioia particolare sarà stato senz'altro il 14 giugno 1940⁵⁴, giorno in cui, dopo un periodo di preparazione presso il Pontificio Collegio Greco di Sant'Atanasio ove avevano studiato il rito bizantino, la lingua greca ed albanese, i padri Gregorio Soldà (1911-1973), Demetrio (Romedio) Dolzani (1910-2002), Marcello Scantamburlo (1913-1976) e il ricordato padre Felice Castagnaro (tutti veneti, a eccezione di padre Demetrio, che era trentino), già ordinati nel rito latino, ottennero l'agognato passaggio al rito bizantino greco dalla Santa Sede, «con l'assoluta proibizione peraltro di ritornare al rito di prima»⁵⁵. Con loro c'erano i fratelli Antonio Di Natale⁵⁶ (1905-1987) e Ottavio Pizzinato⁵⁷ (1911-1988). Il primo dei due fratelli, pugliese, ci ha lasciato *Le memorie d'Albania, 1940-1945. Memorie di fra Antonio Di Natale*, che contiene, oltre a varie testimonianze e impressioni sulla sua attività missionaria, anche la descrizione dell'ambiente in cui si

54 Cfr. Giorgio Carraro [a cura di], *Albania Cristiana*, op. cit., p. 22.

55 Cfr. Giorgio Carraro [a cura di], *Albania Cristiana*, op. cit., p. 22.

56 Nacque e Cerignola (Foggia) il 13 ottobre 1905. Emise la professione solenne nel 1935 e quella solenne tre anni dopo. Dopo aver soggiornato a Camposampiero (in provincia di Padova), si recò in missione in Albania ed al rientro, fu a Padova con incarichi di responsabilità nel negozio de «Il Messaggero di Sant'Antonio». Ricevette dal Santo Padre l'onorificenza "pro Ecclesia et Pontifice". Si spense a Padova il 23 ottobre 1987. Cfr. Provincia Patavina di S. Antonio dei Frati Minori Conventuali, *Ci hanno preceduto. Necrologio dei frati defunti*, op. cit., pp. 266-267.

57 Nato a Cornegliana di Carrara S. Stefano (Padova) il 1° marzo 1911, entrò a Camposampiero nel 1928. Emise la professione temporanea al Santo nel 1930 e quella solenne a Brescia nel 1934. Soggiornò a Pirano (ora in Slovenia). Partecipò alla Missione dei Padri in Albania e fu missionario a Lushnjë. Al suo rientro in Italia svolse il suo apostolato a S. Pietro di Barbozza (Valdobbiadene, in provincia di Treviso), quindi a Camposampiero (in Provincia di Padova) e infine a Como. Si spense in quest'ultima città il 13 ottobre 1988. Fu sepolto nel cimitero di Camposampiero. Cfr. Provincia Patavina di S. Antonio dei Frati Minori Conventuali, *Ci hanno preceduto. Necrologio dei frati defunti*, op. cit., p. 260.

trovò a svolgere la sua azione missionaria. Ecco le prime impressioni che ebbe fra Antonio di Natale sull'Albania:

«Sbarcammo a Durazzo il giorno successivo [il 12 giugno n.ns.] alle ore 10, dopo una traversata tranquilla.

Le prime impressioni che ricevetti appena misi piedi in terra albanese non furono certo entusiasmanti: ai miei occhi Durazzo si presentò una cittadina squallida, gli uomini dai visi emaciati, le carrozzelle ferme nel piazzale del porto vecchie e sgangherate con dei cavalli scheletrici. Insomma mi sembrava di essere finito in un altro mondo. Ci recammo subito in Episcopio dove ci attendeva il nostro P. Provinciale, partito da Padova qualche giorno prima di noi.

Il caldo era soffocante e il P. Provinciale grondava sudore, tanto che a un certo momento, ricordo mi disse: “Caro fra Antonio, qui mi sembra di essere in Africa”.

Ci fermammo tutta la giornata a Durazzo e il giorno successivo prendemmo posto in due automobili vecchie e sgangherate e partimmo per le nostre destinazioni. C'era anche con noi il nostro P. Provinciale, che volle accompagnarci. Fu un viaggio disastroso perché le strade, non asfaltate, erano polverose e piene di buche. Arrivammo a Luscinia, prima località del nostro itinerario, dove lasciammo P. Gregorio Soldà e fra Ottavio Pizzinato. Proseguimmo per Valona, seconda tappa, destinazione di P. Carlo Varotto e P. Scandamburlo [*sic*] e dove pernottammo anche noi. Il giorno dopo io, P. Felice Castagnaro, P. Vittorio Valentini, accompagnati sempre dal P. Provinciale e in più un certo Monsignor Scarpelli, archimandrita, un italo-albanese residente da 15 anni in Albania, proseguimmo per la terza ed ultima tappa: Vunò.

Per tutto il percorso da Valona a Vunò il viaggio fu non solo disastroso, ma addirittura pauroso perché si raggiungevano quote fino a 1200 metri per scendere ai 300 metri, con un autista poco pratico e con un'auto che sembrava una carretta trainata da buoi. Come Dio volle, arrivammo a Vunò, nostra terra di Missione e qui ci sistemam-

mo in una modestissima casetta, il cui arredamento era formato da due brandine, un vecchio cassettone, qualche piatto e poche posate. Quella notte fui costretto a dormire per terra e alle prime luci dell'alba ero già in piedi. Alle quattro del mattino il P. Provinciale celebrò la S. Messa, ci rivolse qualche parola d'incoraggiamento e ripartì assieme a mons. Scarpelli. Da questo momento ebbe inizio la nostra vera vita missionaria con tutti i suoi problemi logistici e spirituali»⁵⁸.

Puntuali e chiare furono le lettere inviate dai Superiori ai Padri e da questi ai Superiori con le notizie relative allo stato della Missione, in cui appare anche la difficile situazione dovuta alla guerra⁵⁹.

Esula da questo studio presentare la cronistoria della missione. Mi limiterò a dire che la presenza dei sacerdoti fu prudente ed efficace per i fedeli e i potenziali fedeli. Viene costruita una cappellina a Dhermì, una chiesetta con il piccolo campanile a Valona, un'iconostasi e una cappellina a Lushnja in provincia di Berat, si effettua la collaborazione con le suore, si cerca di entrare nel cuore dei fedeli, supplendo anche il lavoro di altri professionisti. È un po' quello che si fa in tutte le missioni. Ne do un esempio:

«Racconta dunque Fra Ottavio: “Mi chiamavano *dottore* e avevo un bel daffare per accontentare tutti: molti venivano alla missione, moltissimi mi chiamavano a casa. Si decidevano a ricorrere alle medicine quando non ne potevano più. Malati sul serio e poco esigenti! Facevano proprio compassione. Spesso era il capo famiglia che per spilorceria o per durezza d'animo o per ignoranza spingeva le cose sino a quel punto. Grazie a Dio, i più erano malarici cronici: brutta

58 Antonio Di Natale, *Missione d'Albania. Memorie di fra Antonio di Natale*, in *Archivio Sartori*, II/1, a cura di Giovanni Luisetto, Biblioteca Antoniana, Padova 1986, pp. 152-153.

59 cfr. *Bollettino della Provincia veneta di S. Antonio dei Frati minori conventuali* 11 (1941), pp. 43-49 e pp. 134-138.

cosa, si capisce, ma non così difficile da mettere in dubbio la mia fama di *dottore*, tanto utile a un missionario. E come se ne andavano felici dopo una iniezione, specialmente se dolorosa! Quella sì che doveva fare il suo effetto!”⁶⁰.

Ma venne l'ora della partenza, della cacciata e l'inizio della persecuzione, di una delle persecuzioni più efferate perpetrate dai comunisti. Essa cominciò gradualmente nel 1944, dopo la presa del potere da parte dei comunisti, avvenuta il 28 ottobre di quell'infausto 1944 e culminò con la soppressione di ogni culto, la chiusura di riviste, la confisca dei beni, la persecuzione contro il clero ed gli ordini religiosi: gesuiti, francescani minori, ordini di suore, etc. Nel 1951 ci fu il tentativo di fondare la «Chiesa Cattolica Nazionale d'Albania» che ebbe un proprio statuto⁶¹.

Non meno spietata fu la persecuzione contro la Chiesa sorella ortodossa albanese. Oltre alle distruzioni ed alle chiusure di luoghi sacri, si deve registrare l'eroismo dell'arcivescovo Kristofor Kissi che fu imprigionato e torturato. Il governo nominò al suo posto uno spretato, comunista, docile al regime di nome Pashko Vodica che fu, purtroppo confermato dal patriarca di Mosca Simanskij, Aleksij [Alessio I] (1877-1970)⁶².

Si andò ad una graduale persecuzione contro tutte le religioni che sfociò il 15 febbraio 1967 con la chiusura di tutti i templi anche della maggioranza mussulmana e persino delle sinagoghe. L'Albania era divenuto il primo stato ateo del mondo⁶³. Si arrivò a vietare di im-

60 Giorgio Carraro [a cura di], *Albania Cristiana*, op. cit., p.137.

61 Alberto Galter, *Libro rosso della Chiesa perseguitata*, pubblicato sotto gli auspici della Commissione per la Chiesa perseguitata istituita dalle Organizzazioni internazionali cattoliche, Ancora, Milano 1956, pp. 99-104. dell'Ordine di Gjergj Kastrioti (Giorgio Castriota)-Scanderberg alla memoria

62 Cfr. Joseph Ritho Mwaniki, *La Chiesa cattolica in Albania*, op. cit., p. 43.

63 Cfr. Joseph Ritho Mwaniki, *La Chiesa cattolica in Albania*, op. cit., p. 47.

porre i nomi di origine cristiana e mussulmana, derivata anche dalla cosiddetta rivoluzione culturale che gli albanesi comunisti avevano scimmiettato dalla Cina d'allora⁶⁴.

Mons. Aristide Brunello⁶⁵ ha avuto il merito di riferirne nel suo libro *La Chiesa del Silenzio*⁶⁶. Importante è stato pure il libro di Alberto Galter *Libro rosso della Chiesa perseguitata*⁶⁷, quindi *Fede e Martirio*, risalente al 2000, che racchiude gli atti del Convegno di storia ecclesiastica contemporanea, tenutosi in Vaticano il 22-24 ottobre 1998⁶⁸. Questo libro si sofferma sul calvario delle Chiese cattoliche di rito orientale; inoltre va ricordato il volume *La Chiesa cattolica e il Comu-*

64 Didier Rance, *Albania. Hanno voluto uccidere Dio*, op. cit., p. 63.

65 Mons. Aristide Brunello nacque il 10 aprile 1909 a Prà d'Este, in provincia di Padova. Entrò nel Seminario di Padova e fu ordinato sacerdote il 10 luglio 1932. Continuò gli studi al Pontificio Istituto Orientale ove sostenne una tesi su Neofito Rodinò, missionario e scrittore del XVII secolo, pubblicato sul "Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata" (n.s. 1951-52). Fu incardinato poi nell'Eparchia di Piana degli Albanesi. Lasciò numerose opere, tra cui *La Bibbia secondo la versione dei Settanta*, Unioni Arti Grafiche, Città di Castello 1962; *Le Chiese orientali e l'Unione*, pres. di S. E. mons. Giuseppe Perniciaro, Vescovo tit. di Arbano, direttore nazionale dell'Associazione Cattolica Italiana per l'Oriente cristiano, Massimo, Milano 1966. Collaborò con la rivista "Oriente cristiano" (rivista trimestrale dell'Associazione Cattolica Italiana per l'Oriente Cristiano), con numerosi articoli, firmando talora con lo pseudonimo di Aristide Mavrakis. Cfr. Pierantonio Gios, *La Chiesa Padovana durante i primi tre anni di guerra (giugno 1940-maggio 1943)*, a cura della Federazione Italiana Volontari Libertà di Padova, Padova 1989, p. 56. Ringrazio l'amico Valter Girotto per la segnalazione.

66 Aristide Brunello, *La Chiesa del Silenzio*, pref. di Igino Giordani, Paoline, Ostia (Roma) 1953, pp. 268-282.

67 Alberto Galter, *Libro rosso della Chiesa perseguitata*, op. cit., pp. 90-105.

68 AA.VV., *Fede e martirio. Le Chiese orientali cattoliche nell'Europa del Novecento*. Atti del Convegno di storia ecclesiastica contemporanea (Città del Vaticano, 22-24 ottobre 1998), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003. L'autore della parte concernente la Chiesa cattolica di rito bizantino albanese è padre Nik Pace (*La Chiesa cattolica bizantina albanese*, pp. 89-102).

nismo, apparso nel 2016⁶⁹. Per l'Albania è molto significativo inoltre il libro di Didier Rance, *Albania. Hanno voluto uccidere Dio. Le persecuzioni contro la Chiesa Cattolica (1944-1991)*⁷⁰, che contiene un'interessante presentazione di padre Ernesto Santucci S.J. Il religioso, presente per lungo tempo in Albania al fine di svolgere il suo delicato apostolato, afferma, parlando degli albanesi che approdavano sulle coste dell'Italia meridionale negli anni '90:

«Questo volume ci aiuta a ricordare da dove vengono, questi uomini. Quante cicatrici conservano nelle loro anime, quali ricordi incancellabili restano per sempre nei loro cuori. Vengono da una nazione con una storia sempre molto travagliata, storia che ha avuto il colpo di grazia cadendo, nell'ultimo dopoguerra sotto una dittatura spietata e crudele, stupida e malvagia che ha ridotto uomini e donne a vivere come in un gigantesco lager, dove tutto doveva essere funzionale al "Partito del lavoro", una divinità mostruosa cui sono state sacrificate migliaia di vittime. In questi anni si sta stendendo un velo pietoso (di oblio) su quello che è stato il fenomeno del comunismo in Europa e nel mondo. È bene, invece, alzare il velo per conoscere e ricordare affinché certe atrocità non si ripetano più. Ed è bene conoscere la storia di tanti uomini, laici e religiosi, vescovi e sacerdoti, le cui vite sono state barbaramente sacrificate»⁷¹.

Tra i martiri cattolici beatificati in Albania il 5 Novembre è bene ricordare padre Josif Papamihali, sacerdote di rito greco, nato il 23 set-

69 Jan Mikrut [a cura di], *La Chiesa Cattolica e il comunismo in Europa orientale e in Unione sovietica*, pref. del card. Miloslav Vlk, Il segno dei Gabrielli, Verona 2016. La parte dedicata allo studio della Chiesa albanese è di Joseph Ritho Mwaniki (*La Chiesa cattolica in Albania*, pp. 27-62).

70 Didier Rance, *Albania. Hanno voluto uccidere Dio*, op. cit., pp. 15-17.

71 Ernesto Santucci S.J., presentazione a Didier Rance, *Albania. Hanno voluto uccidere Dio*, op. cit., p. 6.

tembre 1912, morto a Korça il 26 ottobre 1948. Egli fu inviato dall'archimandrita Pietro Scarpelli in Italia dapprima al Pontificio Seminario Benedetto XV presso la badia Greca di Grottaferrata, poi al Pontificio Collegio Greco di Sant'Atanasio. Fu ordinato sacerdote da mons. Giovanni Mele (1885-1979), eparca di Lungro. Una volta in patria, celebrava a Tirana in una cappella bizantina presso la cattedrale di rito latino del Sacro Cuore. Dopo l'arresto fu condannato ai lavori forzati, nelle paludi di Maliq. Un giorno svenne – siamo nel 1948 – e fu gettato nel fango mentre era ancora vivo. Così morì, fedele alla fede e alla patria, padre Josif che è beatificato accanto ad altri martiri e testimoni di rito latino.

Per capire la brutalità dei comunisti albanesi e il vergognoso silenzio di molti, bisogna ricordare Kostaq Papamihali, fucilato solo perché fratello del sacerdote⁷²:

«Papàs Josif Papamihalli – osserva il Protopresbitero Antonio Bellusci – non solo è da considerarsi un martire e figlio santo dell'Albania, ma anche un nostro confratello di rito bizantino-greco, che ha amato le nostre comunità arbereshe»⁷³.

Padre Giorgio Carraro ricorda anche un altro sacerdote greco-cattolico, che aveva avuto strette relazioni con i padri Conventuali. Si trattava di papàs Pando Vetrop, passato alla Chiesa greco-cattolica, sacerdote uxorato, senza figli. Di lui non si sa molto. Dopo l'8 settembre 1943 fu rapito e portato in giro per i paesi, dileggiato, insultato e schernito

⁷² Nik Pace, *La Chiesa cattolica bizantina albanese*, op. cit., pp. 97-99.

⁷³ Protopresbitero Antonio Bellusci, *Papàs Josif Papamihalli martire ed apostolo della fede orientale (1912-1948)*, in "Lajme Notizie". Edizione speciale, inserto del numero 3, settembre-dicembre 2014, p. 51. Cfr. Didier Rance, *Albania. Hanno voluto uccidere Dio*, op. cit., pp. 174-175.

«con un basto d'asino sulle spalle, tra insulti e percosse di scalmanati, finché lo costrinsero a scavarsi la fossa dove lo interrarono, lasciandogli fuori la testa e giocando con essa a bersaglio con una ferocia d'altri tempi!»⁷⁴.

Nel libro di Didier Rance, *Albania. Hanno voluto uccidere Dio*, si ricorda un sacerdote di nome Pandi; dovrebbe essere lo stesso appena ricordato, ma differiscono alcune notizie su di lui:

«Si sanno troppe poche cose sulla sua vita, perché i comunisti si sono serviti del segreto e dell'oblio». Questa breve notizia del Martirizmi Kishës Katolike Squiptare dice l'essenziale nel suo tono laconico. Questo prete greco-cattolico lavorava a Korçë è stato trovato annegato e decapitato. È tutto ciò che si sa di lui «morto degnamente come servitore di Gesù Cristo»⁷⁵.

Anche se non legato alla Missione dei Padri Conventuali, vorrei ricordare un altro sacerdote veneto che fu in Albania quale gesuita. Era padre Giuseppe Valentini (1900-1979), nato a Padova. Dopo gli studi compiuti a Padova, nel seminario diocesano, intraprese la via del sacerdozio, studiando a Gorizia; fece il noviziato presso i gesuiti e poi si trasferì in Albania, affidata alla Provincia Veneta, dal 1922 al 1924. Imparò bene l'albanese e diresse le sue riviste “Leka” e “Lajutari”⁷⁶. Apprese e officiò anche in rito bizantino greco, che amava e per il quale infondeva amore tra i suoi. Troppo lungo sarebbe ricordare, seppur in sintesi, la sua vita. Basti ricordare che raccolse le fonti sto-

74 Giorgio Carraro [a cura di], *Albania Cristiana*, op. cit., p. 62, nota 99.

75 Didier Rance, *Albania. Hanno voluto uccidere Dio*, op. cit., p. 209.

76 Michelangelo Galeazzo, *Padova ignora un suo grande figlio. Una esemplare figura di gesuita: il padovano P. Giuseppe Valentini*, in “*Antonianum*”. Rivista quadrimestrale degli ex-alunni del Collegio Universitario della Scuola di Religione e del Petrarca, gennaio-aprile 1981, pp. 4-6.

riche dell'Albania e che fu nominato ispettore dell'archivio storico di Corfù.

Quando scoppiò la fase più saliente della guerra, nel 1943, egli era a Roma. I comunisti che avrebbero assalito la residenza dei padri gesuiti a Scutari, mettendo ogni cosa a soqquadro⁷⁷, lo condannarono a morte.

Egli testimoniò il suo amore per Cristo e l'Albania, come pure per la Chiesa Cattolica Orientale, continuò le sue attività in Italia, a Milano, a Palermo, con l'edizione di opere scientifiche di primo piano. I trenta volumi degli "Acta Albaniae Veneta" sono il frutto della sua passione, del suo amore e della sua competenza. Fu direttore anche della rivista "Letture". Si spense a Milano il 16 novembre 1979⁷⁸. A proposito di questo padre gesuita, è utile la lettura di Caterina Pisani, *Pagine di Albania. Padre Giuseppe Valentini S.J., Albanologo e Bizantinista*⁷⁹. Il Presidente della Repubblica albanese, Bamir Topi, gli conferì nel 2012 la prestigiosa onorificenza dell'Ordine di Gjergj Kastrioti, ossia di Giorgio Castriota Scanderberg⁸⁰.

77 Alberto Galter, *Libro Rosso della chiesa perseguitata*, op. cit., p. 94.

78 Cfr. Alessandro Scurani, *L'Albania nel cuore di un gesuita* - 1, in *Letture* 1997, fasc. 539: <http://www.stpauls.it/letture00/o897let/o897le25.htm> (consultato il 20 ottobre 2016).

79 Kindle Edition, 2016 (consultato il 20 ottobre 2016).

80 o Skanderbeg. Cfr. *Onorificenza alla memoria di Padre Valentini*, in *Gesuitineus*, 8 giugno 2012 (consultato il 20 ottobre 2016). "Fu tra le figure europee più importanti del XV secolo, è conosciuto come il patriota albanese che fondò il prodromo dell'Albania, la Lega di Lezha e colui che riuscì a riunire i principati albanesi e quelli dell'Epiro per resistere ai tentativi della conquista dell'Impero ottomano. Ha difeso l'Albania e l'Europa contro la cultura islamica cercando di mantenere vivi i valori cristiani. Ottenne dal papa Callisto III il titolo di *Athleta Christi* e *Difensore della fede*. Morì ad Alessio il 17/1/ 1468." Joseph Ritho Mwaniki, *La chiesa cattolica in Albania*, in , Jan,[A cura di-] *La Chiesa cattolica e il Comunismo in Europa centro-orientale e in Unione Sovietica.*, op. cit., p. 30, n. 5.

5. I Padri e i Fratelli dell'Ordine dei Frati Minori Conventuali di rito bizantino-greco

Mi piace ora ricordare i padri e i fratelli di rito bizantino-greco sia impegnati nella missione di Albania sia nell'eparchia di Lungro (Cosenza) o in altri centri pastorali. Come si vede, ubbidienti continueranno il servizio alla Chiesa, secondo i dettami del proprio ordine, o nella Chiesa di rito latino o nella Chiesa eparchiale di Lungro.

Padre Demetrio Romedio Dolzani nacque a Cunevo (Trento) il 29 marzo 1910 e fu battezzato con il nome di Adolfo. Emise i voti temporanei a Padova nel 1930 e quelli solenni a Brescia nel 1933. Fu ordinato sacerdote di rito latino il 18 settembre 1937 ad Assisi. Dopo un periodo a Cherso (allora in provincia di Pola) e a Camposampiero (Padova), passò al rito greco assumendo il nome di Demetrio. Fu missionario in Albania. Al ritorno in Italia fu assegnato all'eparchia di Lungro e fu parroco a Marri di San Benedetto Ullano (Cosenza), San Giorgio Albanese, dove fu anche guardiano dal 1969 al 1971, poi prestò il suo servizio in rito latino a Palmi, ove fu pure Guardiano, Squillace Lido, Catanzaro. Fu riaffiliato alla Provincia patavina nel dicembre 2001. Si spense, dopo un soggiorno a S. Pietro di Barbozza, a Montebelluna (Treviso) il 10 gennaio 2002 e fu inumato a Camposampiero (Padova). Il suo funerale fu officiato in rito bizantino⁸¹.

Padre Gregorio Soldà nacque a Villa di Teolo (Padova) il 5 novembre 1911, entrò nel Collegio dei Padri Conventuali di Camposampiero (Padova), il 4 ottobre 1930 emise la professione semplice, quella solenne il 5 novembre 1933. Studiò a Cherso (Pola), a Brescia, ad Assisi ove frequentò gli studi di teologia e fu ordinato sacerdote il 18 settembre 1937 in rito latino. Abitò poi a S. Pietro di Barbozza (frazione di Valdobbiadene, in provincia di Treviso). Dopo il passaggio al rito bizantino-greco partì alla volta della missione di Albania, sino al 1946. Fu

81 Cfr. Provincia Patavina di S. Antonio dei Frati Minori Conventuali, *Ci hanno preceduto. Necrologio dei frati defunti*, op. cit., pp. 22-23.

quindi parroco della chiesa cattolica di rito bizantino di San Niccolò dei Greci di Lecce, dipendente dall'eparchia di Lungro (Cosenza) fino al 1954. Si trasferì poi ad Adelaide in Australia, ove dal 1969 al 1970 fu Custode generale della nuova Custodia, quindi fu nominato parroco di Virgilia S.A. Si spense il 23 febbraio 1973 e fu sepolto nel cimitero di Two Welles⁸².

Padre Marcello Scantamburlo nacque a Marsango (Padova) il 6 agosto 1913, entrò a Camposampiero nel 1928. Emise la professione temporanea nel 1931, la solenne nel 1934; ordinato sacerdote a Padova nel 1939. Dopo aver trascorso un periodo a Treviso, fu membro della Missione in Albania. Al rientro divenne cooperatore e poi parroco della chiesa greco-cattolica di Villa Badessa (frazione del Comune di Rosciano, in provincia di Pescara), chiesa che è dedicata a Santa Maria Assunta. Si ammalò nel 1957. Si spense a Padova il 12 marzo 1978 e fu sepolto nel cimitero dell'Arcella a Padova⁸³.

Padre Mariano Scaini nacque a Gradiscutta di Varmo (Udine) il 18 maggio 1914. Come la maggior parte dei suoi confratelli studiò a Camposampiero, quindi a Brescia, Venezia e a Padova (1936-1940). Emise i voti temporanei nel 1932 nella Città del Santo e quelli solenni a Brescia nel 1935. Cinque anni dopo fu ordinato sacerdote nella chiesa del seminario di Padova. Fu missionario in Albania (1940-1943) quindi in Brasile (1954-1984), per poi essere impegnato nell'attività pastorale a Treviso nella trecentesca chiesa di san Francesco, che custodisce le spoglie mortali di Pietro Alighieri (1300-1364), figlio di Dante e di Francesca, figlia di Francesco Petrarca, morta di parto nel 1384. Il p. Mariano era un uomo ilare e gioioso e lo fu anche durante la malattia, assai dolorosa. Era solito ripetere: "Il giorno della morte sarà il giorno più bello della mia vita...". Si spense a S. Pietro di Barbozza il 1 febbraio 2001. I fu-

82 Cfr. Provincia Patavina di S. Antonio dei Frati Minori Conventuali, *Ci hanno preceduto. Necrologio dei frati defunti*, op. cit., p. 72.

83 Cfr. Provincia Patavina di S. Antonio dei Frati Minori Conventuali, *Ci hanno preceduto. Necrologio dei frati defunti*, op. cit., pp. 95-96.

nerali furono celebrati nella bella chiesa in cui aveva profuso per anni la sua attività. I funerali furono celebrati dal vescovo emerito Antonio Mistrorigo (26 marzo 1912-14 gennaio 2012). Fu sepolto nella tomba dei frati nel cimitero di Camposampiero, in Provincia di Padova⁸⁴.

Padre Giancarlo Brioschi nacque a Milano il 17 gennaio 1916 e fu battezzato il giorno seguente con il nome di Carlo. Frequentò il Seminario minore di Milano, quindi entrò nel seminario dei Padri Conventuali di Cherso (allora in Provincia di Pola) ove compì gli studi ginnasiali. Trasferitosi a Padova per il Noviziato, emise la professione temporanea il 4 agosto 1936, frequentò poi il liceo a Brescia, quindi proseguì con gli studi filosofico-teologici nella città del Santo, ove pronunciò la professione solenne il 3 aprile 1940. Si trasferì poi a Roma, ove continuò gli studi presso il Collegio internazionale “Seraphicum”, il Pontificio Ateneo Angelicum e il Pontificio Collegio Greco di Sant’Atanasio dal 1940 al 1943. Fu ordinato diacono a Grottaferrata e sacerdote in rito bizantino a Roma nella chiesa di Sant’Antonio Abate il 24 maggio 1942. Non poté però partire per l’Albania, ma fu a Como; quindi, visto che era di rito bizantino-greco, entrò a servizio dell’eparchia di Lungro, ove prestò servizio nella parrocchia di San Paolo Albanese, in Basilicata (provincia di Potenza). Per un triennio fu direttore e padre spirituale di Elizondo, in Spagna. Quindi fu guardiano e vicario parrocchiale a S. Giorgio Albanese (Cosenza) (1971-1972), poi Visitatore della Custodia di Calabria. Dal 1972 al 1993 ricoprì il delicato incarico di segretario dell’Amministrazione pontificia presso la Basilica del Santo e anche quello di Visitatore della Custodia di Calabria. Sua Eccellenza mons. Ercole Lupinacci⁸⁵ (1933-

84 Cfr. Provincia Patavina di S. Antonio dei Frati Minori Conventuali, *Ci hanno preceduto. Necrologio dei frati defunti*, op. cit., pp. 47-48.

85 Nacque a San Giorgio Albanese (Cosenza) il 23 novembre 1933, fu ordinato sacerdote il 22 novembre 1959, il 25 marzo 1981 fu nominato vescovo di Piana degli Albanesi (Palermo) e consacrato il 6 agosto 1981, fu nominato vescovo di Lungro (Cosenza) il 30 novembre 1987, si ritirò il 10 agosto 2010. Si spense il 6 agosto del 2016. www.catholic-hierarchy.org

2016) lo nominò Canonico onorario della cattedrale “S. Nicola di Mira” dell’eparchia di Lungro (Cosenza), nel 1994.

Uomo schivo, ma non scontoso, simpatico e discreto, guidò una piccola comunità informale di rito bizantino, che aveva fondato padre Mario Pasinetti S.J (22 ottobre 1912 - 8 agosto 1974), biritualista con sede presso l’“Antonianum” dei padri gesuiti, che sorgeva non lontano dalla Basilica del Santo. Vorrei ricordare alcune parole pronunciate da Sua Eccellenza il vescovo di Lungro, quando padre Giancarlo lasciò la comunità parrocchiale di San Paolo Albanese:

«Padre Giancarlo è giunto a San Paolo in tempi duri e difficili. La povertà, i sacrifici, le rinunce di ogni genere non lo hanno fatto indietreggiare, ha intrapreso la sua missione ricco di una carica interiore: l’amor di Dio. Infatti, il suo programma come parroco lo ha sintetizzato in queste frasi: “In questi tempi di ansie e trepidazioni io sono vicino a tutti quelli che più soffrono e piangono e per loro è la parola divina del conforto e della rassegnazione. Apostolato di carità e di amore: ecco il mio programma, formare cioè nelle vostre anime dei templi di Dio”.

Il suo cuore di apostolo ha visto le nostre pene e le ha fatte sue sull’esempio di Cristo. Quante lacrime ha asciugato nel corso del suo ministero tra voi! In quanti cuori ha riportato la pace, la serenità, il sorriso dopo la tempesta e il dolore! Quanti poveri sono stati generosamente soccorsi dalla carità silenziosa, ma sempre vigile, tempestiva e fraterna. Egli lascia in San Paolo un patrimonio di insegnamento, collaudato dalla sua vita, perché solo così la parola di Dio diviene autentica e penetra nei cuori (...). E il miglior dono che voi, cristiani di San Paolo Albanese, potete fare al vostro parroco nell’atto della sua partenza è di impegnarvi ad essere fedeli all’eredità di dottrina e di esempio che egli vi ha dato»⁸⁶.

86 Testo gentilmente messomi a disposizione da padre Alberto Fanton, direttore della Biblioteca Antoniana di Padova.

Padre Giancarlo Brioschi accolse quei fedeli ai quali si aggiunsero altri italo-albanesi residenti o di passaggio a Padova. Egli era molto amato e li assisteva quando avevano bisogno. Celebrava per loro la Santa Liturgia in greco e permetteva che qualche parte fosse letta in italiano, in lingua romena o slavo ecclesiastico, visto che i fedeli ricordati erano etnicamente eterogenei e non avevano cappellano proprio. Celebrava anche i sacramenti in rito bizantino, su richiesta. Efficaci e chiare erano le sue omelie che arrivavano al cuore dei fedeli. Una malattia grave, che durò per circa dodici anni, lo afflisse. Morì a 93 anni, presso la “Casa Kolbe” di Pedavena (Belluno) l’8 luglio 2009. Il suo funerale fu officiato a Camposampiero ove riposa.

Un altro figlio di Padova era padre Giordano Caon, che si sarebbe distinto per i servigi offerti all’Eparchia di Lungro. Era un po’ più giovane di Padre Eugenio, essendo nato nella Città del Santo l’8 ottobre 1916. Dopo aver studiato a Camposampiero, Cherso (già in provincia di Pola), Brescia, Padova e Roma, emise la professione semplice al Santo nel 1935 e tre anni dopo, il 24 ottobre, quella solenne. Il 13 luglio 1941 fu ordinato sacerdote in rito romano, ma aveva avuto l’ordinazione diaconale in rito bizantino greco a Grottaferrata. Non fu inviato però in Albania, come gli altri confratelli, ma il 5 agosto 1941 nell’eparchia di Lungro. Nella sede eparchiale gli fu affidato il delicato compito di segretario dell’eparca Mele, di cancelliere, ma anche di infermiere dello stesso monsignore. Nel 1972 fu nominato Delegato generale della Custodia di Calabria, due anni dopo fu eletto Custode provinciale sino al 1977. Dal 1980 fu trasferito a Castrovillari (Cosenza), ove ricoprì alcuni delicati incarichi quali quello di guardiano, Vicario custodiale, Vicario conventuale e confessore. Anche se malato, svolgeva il suo ministero sacerdotale negli ospedali in cui veniva spesso ricoverato, esempio di abnegazione e di alacrità. Si spense il 16 luglio 1989 e il suo funerale, a cui parteciparono sacerdoti e fedeli dei due riti, bizantino e latino, fu celebrato sia dal vescovo di Cassano

allo Jonio (Cosenza), mons. Andrea Mugione⁸⁷, sia da mons. Ercole Lupinacci, che celebrò l'ufficiatura in rito bizantino. Fu sepolto a Castrovillari nella cappella "Magnelli"⁸⁸.

Padre Daniele Refrontolotto nacque a Colfosco di Susegana (Treviso) il 20 ottobre 1916. Entrò nel seminario di Camposampiero, ove studiò e si preparò dal 1931 al 1934; quindi fu trasferito a Cherso (allora in provincia di Pola), ove rimase sino al 1936. In quest'anno, il 2 agosto del 1936, pronunciò i voti semplici, mentre quelli solenni il 4 ottobre di quattro anni dopo. Compì i suoi studi filosofico teologici a Padova presso l'Istituto Teologico "Sant'Antonio dottore", quindi a Roma (1942-1944) presso il Pontificio Collegio Greco di Sant'Atanasio. Il 6 giugno 1943 fu ordinato sacerdote da mons. Alessandro Evreinoff, vescovo ordinante di rito bizantino in Roma. Trascorse un periodo di apostolato a Sabaudia (in provincia di Latina) in qualità di vice-parroco. Fu inviato nell'eparchia di Lungro a San Giorgio Albanese (Cosenza), ove fu parroco di rito bizantino dal 17 gennaio 1945 al 14 agosto 1971. Ritornò per un periodo a Padova, quindi fu trasferito a Castrovillari ove rimase sino al 1986. Fu assistente custodiale e segretario di padre Giordano Caon dal 1972 al 1980. Fu quindi trasferito a Palmi, ove rimase come guardiano e parroco sino alla data della morte, che lo colse in Gerace il 9 gennaio 1989⁸⁹.

Padre Filippo Gallo nacque a Camposampiero (Padova) il 17 agosto 1917 e studiò a L'viv (Leopoli), allora in Polonia, ora in Ucraina,

87 Nato nel 1940 a Caivano (Napoli), ordinato sacerdote nel 1964, fu nominato vescovo di Cassano all'Jonio il 17 marzo 1988, consacrato il 28 aprile dello stesso anno, nominato vescovo di Crotone-Santa Severina il 21 novembre 1998, il 3 maggio 2006 fu nominato arcivescovo di Benevento, si dimise il 18 febbraio 2016.

88 Cfr. Provincia Patavina di S. Antonio dei Frati Minori Conventuali, *Ci hanno preceduto. Necrologio dei frati defunti*, op. cit., p. 191.

89 Cfr. Provincia Patavina di S. Antonio dei Frati Minori Conventuali, *Ci hanno preceduto. Necrologio dei frati defunti*, op. cit., pp. 21-22.

a Cracovia, a Padova e a Roma, ove fu ordinato. Aveva emesso i voti semplici nel 1934 e nel 1938 quelli solenni. Fu ordinato a Roma il 3 luglio 1941. Partecipò alla Missione in Albania in qualità di padre guardiano a Dhermì. Prestò il suo servizio pastorale in diverse località in Italia e all'estero sino al 1957, quando si trasferì a Padova e fu in servizio nella Basilica sino al 24 settembre 1992, anno della morte. Fu sepolto nel cimitero di Camposampiero nella tomba dei frati, accanto al fratello Alessandro (1900-1969), che era pure frate nell'ordine dei Frati Minori Conventuali⁹⁰.

Padre Eugenio Valentini nacque a Tuenno, in provincia di Trento il 18 agosto 1917. Entrò nel seminario conventuale di Camposampiero (provincia di Padova), frequentò il ginnasio a Cherso (allora in provincia di Pola), emise quindi la professione temporanea a Padova il 20 ottobre 1935 e quella solenne il 24 Ottobre di tre anni dopo. Dopo gli studi liceali in Brescia e quelli filosofico-teologici, frequentò il Pontificio Collegio Greco di Sant'Atanasio in Roma e ricevette, nella Città Eterna, l'ordinazione sacerdotale in rito bizantino greco il 2 maggio 1942. Dopo la missione in Albania si prodigò nell'eparchia di Lungro sino al 1950, ai tempi dell'eparca Giovanni Mele (1885-1979)⁹¹.

Padre Eugenio si recò, con la benedizione dei Superiori, in Siria ove ebbe modo di conoscere ancor meglio le comunità cristiane del paese e vi rimase sino al 1952. Seguì poi un periodo, dal 1952 al 1957, in cui fu a Camposampiero, poi a Roma, presso la chiesa dei Santi Pietro e Paolo; quindi, dopo un periodo di due anni in cui fu a Padova, si trasferì in Calabria, a Catanzaro Lido e in altre località tra cui Palmi, Villa San Giovanni, Crotone, San Giorgio Albanese, Catanzaro Lido, Cosenza, etc. Il compianto eparca di Lungro mons. Ercole Lupinacci (23 novembre 1933-6 agosto 2016) gli conferì il titolo di archimandrita

90 Cfr. Provincia Patavina di S. Antonio dei Frati Minori Conventuali, *Ci hanno preceduto. Necrologio dei frati defunti*, op. cit., pp. 245-246 e 59-60.

91 Primo eparca di Lungro, dal 10 marzo 1919 al 10 febbraio 1979. www.catholic-hierarchy.org

dell'eparchia il 27 dicembre 1992. Padre Eugenio Valentini si spense a San Pietro di Barbozza (Treviso) l'11 febbraio 2002. Riposa nel cimitero di Camposampiero, nella tomba dei Frati minori conventuali⁹².

Padre Alfredo Moratti nacque a Tuenno, in Val di Non (Trento), il 4 gennaio 1920. Entrò nel seminario di Camposampiero ed emise la prima professione di fede il 3 settembre 1937 presso l'Arca di sant'Antonio in Padova e quella solenne il 4 ottobre 1941, festa di san Francesco. Come il confratello padre Daniele Refrontolotto, fu ordinato il 6 giugno 1943 dal vescovo Alessandro Evreinoff in rito bizantino. Si preparò alla missione per l'Albania presso il Pontificio Collegio Greco di Sant'Atanasio. Non poté esaudire il suo desiderio, ma la Provvidenza gli concesse, dopo un anno trascorso a Sabaudia, di essere assegnato alla parrocchia greca di Farneta, a 826 metri sul livello del mare, nel comune di Castroregio, in provincia di Cosenza. Là c'è una parrocchia cattolica di rito bizantino che padre Alfredo officiò dal 1945 al 1968. Enza Scutari, poetessa, traduttrice e scrittrice, figlia di Farneta, avrebbe efficacemente illustrato il suo paese nel libro *La ragione delle farnie*⁹³. Padre Alfredo avrebbe ricordato un giorno, in Trentino, lasciando la sua parrocchia, gli indelebili giorni passati nell'amata Calabria:

«Terminati gli studi e appreso il rito bizantino, la mia destinazione era l'Albania sennonché, a causa della rischiosa situazione internazionale, tutte le frontiere erano invalicabili. Nel marzo 1945 fui inviato a Farneta, piccolo villaggio di origine albanese con rito bizantino, sperduto sulle montagne calabresi. Località che mai avrei neppure sognato potesse entrare nel percorso della mia vita. Eppure vi rimasi per trent'anni conformandomi interamente e di buon grado agli usi e costumi locali.

92 Cfr. Provincia Patavina di S. Antonio dei Frati Minori Conventuali, *Ci hanno preceduto. Necrologio dei frati defunti*, op. cit., p. 58.

93 Enza Scutari, *La ragione delle farnie*, intr. di Costantino Marco, Marco Editore, Lungro 1991.

Con quella gente permeata di fede, condivisi gioie e ansie, allegria e tristezza, facendo per quanto possibile, il medico delle anime e dei corpi, essendo il luogo totalmente sprovvisto di assistenza sanitaria ed isolato dal mondo. Compresi a fondo la loro mentalità e le particolari qualità, tanto che talvolta mi rispunta ancora viva la risonanza (...). Farneta, quella terra con i suoi volti, i suoi monti, è impronta in me indelebile.

Lentamente, ma l'esodo era inevitabile, l'abitato si stava spopolando e io ebbi altre destinazioni (...). Ovunque tante, tantissime persone buone»⁹⁴.

Padre Alfredo Moratti svolse il suo ministero sacerdotale a San Giorgio Albanese (Cosenza) dal 1968 al 1974. Sua Eccellenza mons. Ercole Lupinacci lo nominò, per il trentennio vissuto nell'eparchia, canonico onorario della cattedrale "San Nicola di Mira" in segno di gratitudine.

Egli fu assegnato ad altre destinazioni a Treviso (1974-1979), a S. Pietro di Barbozza ove fu guardiano. Fu anche responsabile della casa di Rio di Pusteria (Mühlbach), in provincia di Bolzano, ad Arsio di Brez (Trento) dal 1988 al 1994 e a San Giovanni Battista di Rovereto-Borgo Sacco (Trento) dal 2004 al 2013. Padre Alfredo si spense presso il convento "Immacolata di Lourdes" di S. Pietro di Barbozza (Treviso) l'11 febbraio 2013. Le esequie furono officiate da padre Giovanni Voltan, allora Vicario provinciale e il suo corpo fu inumato nel cimitero di Camposampiero.

Con Padre Alfredo Moratti fu ordinato anche P. Giuseppe Ungaro, nato nel 1919.

94 Testo gentilmente messomi a disposizione da padre Alberto Fanton, direttore della Biblioteca Antoniana di Padova.

6. Conclusioni

La Chiesa albanese di rito bizantino, ai nostri giorni, esiste, anche se al momento non vi sono sacerdoti di rito proprio. Osservava padre Nik Pace:

«Attualmente nel Sud dell’Albania i territori della “missione” orientale sono stati ampiamente riattivati da religiosi di rito latino, anche se conservano l’antica denominazione di “Amministrazione apostolica di rito orientale”. L’unico centro di rito orientale si trova ad Elbasan. È questo un piccolo monastero dei monaci Basiliani criptensi, avviato dal compianto padre Sofronio Prence ed attualmente affidato all’impegno delle Suore Basiliane di S. Macrina. Vi è annessa la chiesa di S. Pietro: da rudere in cui era stata ridotta dalla politica del regime, oggi è tornata al suo antico splendore per il recente restauro e le nuove icone con cui è stata ornata»⁹⁵.

Si può parlare per tutti i cristiani d’Albania di una vera e propria risurrezione, sorta dopo l’abbattimento del regime comunista nel 1991, avvenuta grazie alla Provvidenza, ma anche grazie agli studenti ed agli intellettuali che, come quelli di altre Nazioni, erano scesi in piazza invocando il caro nome della libertà.

I Padri Conventuali avevano dimostrato con il loro esempio e con l’“inculturazione” nel “Paese delle Aquile” un esempio di rispetto e di adattamento, ma anche di prudenza.

Il papa san Giovanni Paolo II nel lontano 1979, quando il solo pensiero della caduta del comunismo sarebbe stato una follia, non aveva poi dimenticato quel piccolo paese, quando, visitando la abbazia greca di Grottaferrata, conscio del legame tra l’antico millenario monastero di rito greco-cattolico, aveva esclamato: «Io prego ogni giorno per

95 Nik Pace, *La Chiesa cattolica bizantina albanese*, op. cit., p. 100.

l'Albania. Amo tanto l'Albania»⁹⁶. Dopo circa 14 anni ecco, il 25 aprile 1993, la visita di san Giovanni Paolo II in Albania, per riconoscere e lenire le ferite e ricordare i martiri⁹⁷. Concretamente fu ripristinata la gerarchia cattolica e fu elevato al cardinalato il sacerdote Mikel Koliqi, di 92 anni, testimone della fede⁹⁸.

Significativa è stata pure la visita di papa Francesco il 21 settembre 2014 che, oltre alla presenza dei vescovi della rinata gerarchia, annoverava anche quella dell'eparca di Lungro, mons. Donato Oliverio, e del Protopresbitero Antonio Bellusci, invitati dal Presidente della Conferenza episcopale albanese, mons. Angelo Massafra⁹⁹. Si continuava così una comunione etnica e di cultura, forzosamente interrotta dai tiranni. Il papa di Roma non solo ha ricordato i martiri, ma anche ha infuso la speranza. Muovendo dal simbolo nazionale, l'aquila, egli affermava: «Bisogna volare alto, ma, come fa l'aquila, senza dimenticare il nido, le radici, la memoria»¹⁰⁰.

Come non pensare, in questi giorni di risurrezione e di speranza anche allo stuolo dei Frati Minori Conventuali che passarono alcuni dei loro migliori anni a servizio di Cristo e dei fratelli?

96 Didier Rance, *Albania. Hanno voluto uccidere Dio*, op. cit., p. 85.

97 Didier Rance, *Albania. Hanno voluto uccidere Dio*, op. cit., p. 259.

98 Cfr. Joseph Ritho Mwaniki, *La Chiesa cattolica in Albania*, op. cit., p. 60.

99 Cfr. "Lajme Notizie". Edizione speciale, inserto del numero 3, settembre-dicembre 2014, p. 3.

100 Cfr. "Lajme Notizie". Edizione speciale, inserto del numero 3, settembre-dicembre 2014, p. 2.

The Union of Uzhorod and the Document from April 24, 1646

Juraj GRADOŠ

The Union of Uzhorod was a response to the Union of Brest in the territory of North-East Hungary, namely in the former Eparchy of Mukachevo. Although this union in its final form related to the Greek Catholics living in Ukraine, Slovakia, Hungary and Romania, the document itself was signed by the priests of today's Slovak-Ukrainian border area, thus from the estates of Humenné and Uzhorod. Until now there were doubts whether any document was signed at the Union. Some historians and theologians even questioned the Union itself. The finding of the document from April 24, 1646 signed by all sixty-three priests however, refutes this speculation; (although the signatures are still to be authenticated by an expert, because it seems that some are duplicated).

The document itself consists of a double sheet of paper from that time period. The first page contains the Latin text. The second half of the first page and the next page contain the signatures of the priests. There are also unidentified fingerprints found on these pages. The other two pages were originally blank, now the fourth page contains notes from the Drugeth archive, probably from the 18th century. Neither page bears traces of any seal. The second sheet is slightly damaged in places where the document was folded into a smaller size. This document is 31.5 cm in height and 19.5 cm in width. At this time, the document is in the *depository* of Drugeth from Humenné in the State Archives in Prešov. Daniela Pellová worked on it from 2001 to 2008.

The document was originally in the archives of the Drugeth family, which had always been in the mansion in Humenné. During this time, it may not have been under the best of care. During World War II, the archive was repeatedly moved thus disturbing its order and several documents were lost. Finally the archive ended up stored in four cabinets in the attic. Before the arrival of the front in 1944, the archive was transferred to the basement. During the passage of the front, the archive was thrown out into the street where some documents were ruined, destroyed and many had been stolen. After the war, the historical materials were collected and shoved into the castle library until 1947, when the castle burned down and the fire damaged some documents. Later, the archive was assigned to the care of the state institutions and in 1952 it was moved to Levoča and later in 1957 to Prešov.¹

It is questionable how many copies of the document dated April 24, 1646 in Uzhorod, the priests actually signed. There are two possibilities – either there was only one document produced or for a number of different reasons, there were several copies produced. If there were several copies, one was likely drawn up for the owner of the Uzhorod and Humenné estates – the Drugeth family, which aligns itself with the change in their relationship to the priests who signed it. It is possible that the request came from Anna Jakusics, Bishop George's sister. This theory is supported by the absence of seals. The text of the document does not require the seal of the Bishop, but calls for the seals of the priests. Although legally it was required to have these seals at the bottom of the document, it is unlikely that, in those times, Greek Catholic priests had a signet ring. No such original document that may have been drawn up at that time and properly sealed, has

1 D. Pellová, *Drugeth z Humenného (1292–1945). Inventár (I. časť)*, Prešov, The Ministry of Interior of the Slovak Republic – State Archives in Prešov (SAPO), 2010, p. 2–3.

yet been found. Historian, Fr. Michael Lacko, SJ was convinced that such original document is in the archives of the *Propaganda Fide*.² However, he did not find it after opening the archives.³

The second option is that just one document was written. This document could only have ended up in the archives of the Drugeth family in Humenné by way of Bishop George Jakusics. Since the bishop was sickly and the situation in the region was restless, he could only entrust this document to his sister. Maybe he took it with him and the document became part of his sister's inheritance (the reason could be the subordination of priests to Humenné- Uzhorod lords), since Bishop Jakusics died on November 21, 1647.⁴ This version is supported by the fact that the document does not show any signs of being copied. This is also confirmed by the signatures that are quite chaotic in the beginning, then organized into two columns. If several documents were signed simultaneously, all could be described as the originals.

The signing of the document, April 24, 1646 by sixty-three priests (but in the document is about eighty signatures) was part of the process of unification of the Eparchy of Mukachevo, which was completed in the mid-18th century. It was not the first attempt at unification. Since many parishes in Slovakia recognized the jurisdiction of the Przemyśl bishop, often for the origin of entire villages from Galicia, this Union of Brest in 1596 also affected them. This was largely a re-

2 M. Lacko, *The Union of Užhorod*, Cleveland – Rome, Slovak Institute, 1976, p. 132.

3 I. Baán, Appointments to the episcopal see in Munkács, 1650–1690. in T. Véghseő (ed.), *Symbolae. Ways of Greek Catholic heritage research. Papers of the conference held on the 100th anniversary of the death of Nikolaus Nilles, Nyíregyháza 2010. Collectanea Athanasiana I/3*. Szent Atanáz Kiadó, Nyíregyháza 2010, p. 155–160. p. 155.

4 P. Sedlák, *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva. Dejiny Košického arcibiskupstva III*. Prešov, Vydavateľstvo Michala Vaška, 2004, p. 275.

sponse to the emergence of the Moscow Patriarchate in 1589. Unified Przemysl Bishop Athanasius Krupecki already brought reports of the Union to Hungary in 1610.⁵ Later on, not only was he involved in this but for some time he also managed the united parishes in Slovakia⁶. He was one of the activists who tried to bring union in Krásny Brod in 1614⁷, which is indirectly confirmed by a letter of Athanasius Krupecki from April 27, 1614 to Count George Drugeth. In the letter Krupecki even suggests that similarly as in Krásny Brod, with the assistance of Count Esterházy, they declare Union in Mukachevo as well.⁸ Although this did not happen that day, according to the historians, it did happen the following day.

Bishop Basil Tarasovics was of great importance to the Union of Uzhorod. Bishop Basil accepted it “ad personam” in May, 1642 in the chapel of the imperial summer palace in Laxenburg, in the presence of Emperor Ferdinand II. and Bishop George Lippay, which was subsequently endorsed by Pope Urban VIII.⁹ The situation in the Muk-

- 5 J. Coranič, *Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*, České Budějovice, Sdružení sv. Jana Nepomuckého při Biskupství českobudějovickém, Centrum církevních dějin a dějin teologie Teologické fakulty Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, 2014, p. 42.
- 6 W. Bugel, *Ekleziologie Užhorodské únie a jejích dědiců na pozadí doby*, Olomouc, Univerzita Palackého v Olomouci, 2003, p. 45.
- 7 J. Juvencius, *Historiae Societatis Jesu Pars Quinta – Tomus Posterior, Ab anno Christi MDXCI. ad MDCXVI. Auctore Josepho Juvencio Societatis ejusdem Sacerdote. Romae, Ex Typographia Georgii Plachi, Caelaturam & Characterum Fusoriam Profitentis*, apud p. Marcum, 1710, p. 399. Bazilovics incorrectly states the year 1612. J. Bazilovič, *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Uhorsku*, (Eds. M. Bizoňová – J. Coranič). Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013, p. 157. Most historians, however, speaks of in 1614 relying on A. Hodinka. A. Hodinka, *Munkácsi Görög-katholikus Püspökség Története*, Budapest, Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia, 1909, p. 302.
- 8 Sapo, fond Drugeth from Humenne, inv. n. 828, 16/1614, box 331.
- 9 A. Hodinka, *A munkácsi görög szertartású püspökség okmánytára I. 1458 – 1715*. Ungvár, 1911. p. 90–93; M. Lacko, *The Union of Užhorod*, Cleveland – Rome, Slovak Institute, 1976, p. 81 – 84.

achevo eparchy was complicated. While the western part of the eparchy, which was largely an area of mixed faiths, wanted to be united and thus on an equal footing with the Catholic Church; the eastern part, which was also the seat of the bishop, under the influence of Protestant princes, did not want to accept the union. Basil Tarasovics decided to go to Mukachevo and renounce Union to prevent Calvinization of the eparchy. In spite of all that, there was no formal renouncement of the Union, since Peter Parthenius Rotošinsky, proposed successor of Tarasovics, remained on the Drugeth estate. Following the death of George Drugeth, his wife and sister of the Bishop of Eger, Anna Jakusics, in December, 1645 invited her brother to Uzhorod for the funeral of John IX. Drugeth. That is where he met with Peter Parthenius Rotošinsky and Gabriel Kosovicky, another major proponent of the unification. After consulting, they sent out a letter to all priests with an invitation to meet and proclaim the Union. At that time Katarina Drugeth donated a missionary house in Uzhorod to both monks.¹⁰ April 24, 1646, on the Feast of St. George (the Latin church tradition), the patron saint of Bishop Jakusics, in the chapel of the Uzhorod Castle belonging to the Drugeth family, 63 of about 650 non-unified priests of the Greek-Slavic rite signed the document to adopt the Union. The Union was signed mainly by priests from the Drugeth estates in Uh, Zemplín and Saris County.¹¹ The document was probably prepared in advance, read on-site and signed by the priests in attendance:

„Nos infra scripti, nostro et Successoru nostroru nomine fatemur, quod nos Ill^m et R^m D. D. Georgium Jakusith etc Eppu Agrien etc eiusq Legitimos Successores in Eppatu Agrien, pro ueris et legitimis nostris Eppis, Ordinarijs, Praelatis, et Dioecesanis agnoscentes, ei uel ijs omnem debi-

10 P. Borza, *Kapitoly z dejín krestanstva. Od reformácie po 20. storočie*, Prešov, Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2011, p. 33.

11 Gy. Janka, *Az ezeréves egri egyházmegye és a görög katolikusok*, in *Athanasiana* 19 (2004), p. 150.

tum honorem et obedientiam, quantum iurisdictio Sprualis et Ecclsca ipsius, uel eor requirit, fide etia ac iuramento mediante Promittimus et spondemus. Nullum etia pro Ordinario nro Eppo aliu praeter dictu, uel dictos Ill^m et R^m Eppm uel Eppos habentes, quam diu in eiusdem uel eorundem Dioecesi permanserimus. A nullo praeterea sine eiusdem, uel eorundem consensu, ratihabitione, dimissiorialibus Ordinem ullum Sacru suscipere Parochias mutare, uel quippiam agere, quod ipsius iurisditioni contrauéniret atténtabimus. Eos etiam Superiores nostros Subordinatos siue Suffraganeos, Vicarios, siue Archidiaconos, quos id praefatus Ill^{mus} et R^{ms} Eppus uel Successores nobis proposuerint, pro ueris et legitimis Superioribus habituros fide nostra Christiana interueniente spondemus. In cuius rei maiorem firmitatem ac robur has manus nrae subscriptione et Sigillo munitas lras dedimus. Vnguarini die 24 Apr. Anno 1646.¹²

[Signatures priests.]

Document translation:

We, the undersigned, are acting on our behalf and on behalf of our successors, that we recognize His Grace and His Excellency, Lord George Jakusics, Bishop of Eger, and his legitimate successors in the Eger Diocese as our true and legitimate bishop Ordinaries, prelates and diocesan's officials. Under oath, we pledge and promise to him or rather to all of them, honor that is due to them as well as spiritual and ecclesiastical obedience or any obedience that is due to them. Also, we do not consider as our Ordinary any other bishop except the aforementioned, His Grace and His Excellency, bishop or bishops, as long as we are part of his or their dioceses. And we will be mindful that without the consent, permission or dismissal of the said bishop or bishops, we will not accept any consecration, transfer to another parish or do anything contrary to this same jurisdiction. By confessing our true Christian faith, we promise that we will also acknowledge as our superiors the subordinate suf-

12 Sapo, fond Drugeth from Humenné, inv. n. 652, 8/1646, box 267. The document was identified May 4, 2016.

fragan, vicars, that is, archdeacons, that the aforementioned, His Grace and His Excellency bishop or his successors institute for us, as our true and legitimate superiors. As a further confirmation and to strengthen this promise, we attach our signatures and our seal. Uzhorod, April 24, 1646.

[Signatures priests.]

This document talks about the subordination of priests of the Greek-Slavic rite to the Bishop of Eger in all areas of church life, to accept the Bishop of Eger as their own and to reject any other bishop. This was mostly referring to Bishop Basil Tarasovics, then bishop of Mukachevo and Athanasius Krupecki, Bishop of Przemyśl. These priests who became part of the clergy of the bishopric of Eger, did not place any demands in writing with respect to the rite. The relationship between Bishops of Eger and Eastern Christians in the 18th century carried on in the same spirit of ecclesiastical jurisdiction, although during the reign of Bishop Francis Barkoci, the priests fell under the Latin rite.¹³ Conditions contained in the document suggest that the initiators of the whole unification were the priests of Greek-Slavic rite, and so they had to accept the conditions under which the clergy have become part of Eger bishopric:

- Accept the Bishop of Eger and his successors as their bishop;
- Accept the jurisdiction of Bishop of Eger over themselves and of their parishes in full;
- Refuse the prior and any other bishop;
- Accept such incorporation into the structure of the Eger bishopric, as determined by the bishop.

In spite of that, this text indirectly provides benefits that these priests expected from the Union. First, there was equality with the Eger Latin rite clergy because the document did not speak about sub-

¹³ Gy. Janka, *Az ezeréves egri egyházmegye és a görög katolikusok*, in *Athanasiana* 19. (2004) p. 153.

ordinating them to the Latin rite priests, but by subordinating themselves to the Bishop of Eger to the same extent as his priests did. The document also shows that these parishes should be managed by the suffragan bishop and vicars – archdeacons who would be assigned to them. Thus, they did not fully integrate into the structure of the Latin parish; they were to retain a certain autonomy. These conditions of the Union were fully realized in the case of the united parishes in Spis, where the priests formed a separate deanery and initially had the same rights as in the case of the Latin clergy. This was also the case in the rest of the Archeparchy of Esztergom.¹⁴

This act of incorporation of the priests of the Greek-Slavic rite in the Eger bishopric was confirmed by George Lippay, primate of Hungary, on May 14, 1648 and in September it was reaffirmed by the Hungarian synod of bishops in Trnava. That is where Parthenius demanded that united believers be placed under the king's protection.¹⁵ It is likely that even then Parthenius did not have the document. In 1652, this required a transcript of the process of entire Union known as Documentum Uzhorodensis Unionis which was addressed to Pope Innocent X:

“By the grace of Christ, elected most holy Father and universal Patriarch.

We priests of the holy Greek rite, inhabitants of the noble and apostolic kingdom of Hungary, situated through the Districts specified with our signature, realizing that the sacrament of the king is to be hidden, but that the works of God are to be revealed and to be shown to all peoples more clearly than the sun, seeing that they are such that through them the ineffable goodness and clemency of our most merciful God towards rational creatures is wont to be made manifest.

14 J. Coranič, *Z dejín Mukačevského gréckokatolíckeho biskupstva*, in *Roczniki teologiczno-pastoralne* 3. Limanowa : MM Limanowa, 2009, p. 103.

15 I. Rath, *Eparchie munkáčka od r. 1498 do nastoupení Tarasovičova r. 1634*, Praha, 1936, p. 49.

According to this principle and this angelic rule we declare to Your Holiness, we preach and we lift up to the heavens with titles of most devout praise before the whole world. What is that [that we declare]? The grace of our God and Saviour freely poured out among us, by which working in us and foretelling most lovingly the salvation of our souls, we, having abandoned and driven from our hearts the Greek schism, are restored and affianced again to the Immaculate Virgin Spouse of the Only-begotten Son of God, that is the holy Roman Church, hitherto abominated by us and held in hatred without any cause. This same return of ours, indeed, was accomplished in the year of salvation one thousand six hundred and forty-six, on the twenty-fourth day of April, while Ferdinand III the most sacred Emperor of the Romans was ruling, in the Latin castle-church of Uzhorod situated on the estate of the most illustrious Count George of Humenne, in this fashion:

The bishop of Mukachevo, Basil Tarasovics, who has already departed this life, when following the party that was both schismatical as well as heretical, he had broken the bond of holy Union, publicly abandoned the Catholic Church. The venerable father in Christ, George Jakusics, bishop of Eger, now resting in Christ, considering this, having with him the Reverend Basilian fathers summoned for this purpose, Father Peter Parthenius, who today is our bishop, and father Gabriel Kosovicky, most courteously invited us by letter to Uzhorod, and after seasonable discourse from the aforesaid Fathers about holy Union, he accomplished, with the Holy Spirit disposing us for it, what he purposed, and appointed the day dedicated to St. George the Martyr for making the profession of faith.

On that day we sixty-three priests came together and followed the aforementioned most Reverend Bishop of Eger to the church named above. So after the enactment of the mystery of the bloodless sacrifice performed in our Ruthenian tongue, and after sacramental expiation of their sins by some of the priests, we pronounced the profession of faith in an audible voice according to the prescribed formula, namely:

We believe all and everything that our Holy Mother the Roman Church bids us believe. We acknowledge that the most holy Father Innocent X is the universal Pastor of the Church of Christ and our Pastor, and we with our successor's desire and wish to depend on him in everything; with, however, the addition of these conditions:

- First: That it be permitted to us to retain the rite of the Greek Church;
- Second: To have a bishop elected by ourselves and confirmed by the Apostolic See;
- Third: To have free enjoyment of ecclesiastical immunities.

To these the most Reverend bishop acceded without difficulty. The whole of this, too, the most Illustrious Benedict Kisdi, Bishop of Eger, with his Vicar General, and the Reverend Father Thomas Jaszbereny, religious of the Society of Jesus, being present ratified in the year one thousand six hundred and forty-eight. This business of ours received very great support from the paternal solicitude both of the Most Illustrious and Most Reverend Primate of Hungary George Lippay, Archbishop of Esztergom, twice invoked by us through a mission undertaken by the aforesaid Reverend Basilian Fathers, and of the Most Reverend Bishop of Vacz, Matthias Tarnoczy also, to both of whom we are for ever obliged.

Bringing these events before the notice of Your Holiness we unanimously and humbly beg Your paternal benediction, the advance of our cause and the confirmation of the Most Reverend father Peter Parthenius elected by us as bishop.

In Uzhorod, in the year one thousand six hundred and fifty-two, the fifteenth day of January.

The most humble servants of Your Holiness, priest of the Greek rite,
Alexius Ladomersky, archdeacon of Makovica
Stephen Andrejov, archdeacon of Spiš
Gregory Hostovicky, archdeacon of Humenné
Stephen, archdeacon of Seredne
Daniel Ivanovics, archdeacon of Uzh

Alexius Filipovics, archdeacon of Stropkov.”¹⁶

Currently, there are three Latin copies of this document – recensio Posoniensis (Bratislava 1655, 1711), recensio Viennensis (Vienna 1765) and recensio Agriensis (Eger 1767). Parthenius himself gave orders to have Bratislava’s copy translated from the original Church Slavonic.

Content wise, there is a significant difference between the text of 1646 and that of 1652. In the context of the newly discovered document, the date. April 24, 1649, referred to in a document from 1652 does not seem wrong, as claimed by Michal Lacko SJ, but likely as a turning point in the development of the content of the Union. Following the death of Basil Tarasovics and George Jakusics, circumstances in the Eparchy of Mukachevo and the Eger bishopric changed as did the attitude of the clergy united to it, expressed in the formulation of three conditions of the Union. According to Joannik Bazilovics, these conditions were voiced again by Bishop Basil Tarasovics, when prior to his death, he once again renewed his unity with the Catholic Church. This directly contradicts the text of the declaration by priests in 1652, which speaks of Tarasovics as a non-unified bishop. As reported by Bazilovics, Parthenius on his own initiative, as Tarasovics appointed successor in the episcopate, on the third anniversary of the April 24, 1649 signing of the Union, called the priests to Uzhorod and once again, in much greater numbers; they adopted the Union, which was confirmed by five archdeacons in 1652. According to Bazilovics the reason for this re-confirmation of the Union were various riots.¹⁷ Unification conditions were similar to those of the Greek-Slavic believers in the Polish-Lithuanian State, approved by Pope Clement

16 J. Bazilovič, *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Uhorsku*, (Eds. M. Bizoňová – J. Coranič). Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013, p. 62–63. Translation by: M. Lacko, *The Union of Užhorod*, Cleveland – Rome, Slovak Institute, 1976, p. 107–109.

17 J. Bazilovič, *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Uhorsku*, (Eds. M. Bizoňová – J. Coranič). Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013, p. 62–69.

VIII on December 24, 1595 by the constitution *Magnus Dominus*.¹⁸ This change meant that from the original sixty priests confirming the decision of Tarasovics as well as the Parthenius, his successor, the number increased to four hundred priests not only from the Drugeth estates.

The document of the Union of Uzhorod, April 24, 1646, opened the way for the adoption of the declaration with the terms of April 24, 1649 and thus marked a significant milestone for Greek-Slavic believers. It was the beginning of a long journey for emancipation, which was crucial to maintaining its Greek-Slavic rite differences.

18 P. Šturák, *Brest-litovská únia, genéza jej uzatvorenia a dôsledky pre ďalší život Cirkvi*, (2. časť) in *Theologos – teologická revue*, 2013, vol. 15, n. 2, p. 108–110.

Amministrazione dei sacramenti secondo il *Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*: una possibile dimensione ecumenica

William A. BLEIZIFFER¹

SOMMARIO: 1. Premessa; 2. Ministri e fedeli cattolici; 3. Fedeli cattolici e culto degli acattolici; 4. Ministri acattolici e fedeli cattolici; 5. Ministri cattolici e fedeli acattolici orientali; 6. Ministri cattolici e altri fedeli acattolici in urgente e grave necessità; 7. Pubblicazione di norme in merito; 8. Conclusione.

I. Premessa

Una riflessione teologica sulla possibile dimensione pastorale ed ecumenica riguardante la celebrazione dei sacramenti, e la loro amministrazione a dei cristiani che non appartengono alla propria Chiesa richiede una attenta considerazione e valutazione dei principi ecumenici. La legalità della norma e la sua concreta applicazione deve tener conto ovviamente del valore giuridico che ad esse va attribuito non soltanto all'interno della comunità per la quale la stessa è applicabile, ma deve altrettanto considerare quale sia il valore della stessa norma in un ordinamento che potrebbe anche non riconoscere la stessa norma? In altre parole, come possono essere applicate le disposizioni canoniche che riguardano la *communicatio in sacris*, in ambiti socio-culturali e religiosi in cui i rapporti ecumenici tendono di superare le

¹ Docente di diritto canonico orientale presso la Facoltà di Teologia Greco-Cattolica, Università „Babeş-Bolyai” Cluj Napoca, Romania. Autore di vari libri e studi di diritto canonico e teologia. william_bleiziffer@hotmail.com; <https://ubbcluj.academia.edu/WilliamBleiziffer>

possibili tensioni.

Va subito affermato il limite di competenza del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali² che si applica ai soli cattolici. Il lungo processo redazionale della nuova codificazione orientale è stato segnato dalla presenza di alcuni principi fra cui anche quello riguardante l'unicità del codice per tutte le Chiese Orientali Cattoliche: questo principio affermava che «il futuro codice dichiarerà di valere solo per coloro che appartengono legittimamente ad una Chiesa Orientale Cattolica»³, e così è stato raccolto nel primo canone del CCEO. Anche se alcuni autori sostenevano che non era necessario affermarlo, perché ovvio, tuttavia è sembrato opportuno dirlo per non lasciar intendere che esiste la minima pretesa di applicarlo agli acattolici. Ciononostante, esiste una serie di canoni che stabiliscono una serie di criteri per i rapporti con gli acattolici.

Un altro principio, che esclude qualsiasi accusa di proselitismo, riguarda proprio la dimensione ecumenica⁴: il codice, anche se in alcuni casi si riferisce ai non-cattolici, non va applicato se non ai cattolici stessi. Il Concilio Vaticano II peraltro, dichiara che le Chiese d'Oriente, memori della necessaria unità di tutta la Chiesa, hanno potestà di regolarsi secondo le proprie discipline, come più consone al carattere dei loro fedeli e più adatte a promuovere il bene delle anime. La perfetta osservanza di questo principio tradizionale, invero non sempre rispettato, appartiene a quelle cose che sono assolutamente richieste

2 PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Fontium annotatione auctus*, Libreria editrice Vaticana, 1995. AAS 82 [1990], 1061-1353; EV 12/695-887.

3 PONTIFICIA COMMISSIO CODICIS IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO, *Principi direttivi per la revisione del codice di Diritto canonico orientale – Carattere ecumenico del CICO*, n. 1, in *Nuntia* 3 (1976), 5.

4 R. Metz, *Codification et oecuménisme*, in *L'Année Canonique* 40 (1998), 71-86.

come previa condizione al ristabilimento dell'unità⁵.

Oltre ai documenti conciliari sull'ecumenismo, tutti i documenti magisteriali e disciplinari emanati dalla Sede Apostolica sui rapporti tra cattolici ed ortodossi⁶ intendono offrire criteri per garantire che l'attività ecumenica sia svolta in armonia con l'unità di fede e di disciplina che unisce i cattolici fra di loro⁷, quindi evitare confusione dottrinale ed abusi che porterebbero all'indifferentismo ecclesiologico o al proselitismo⁸.

Il dialogo tra la Chiesa di Roma e le Chiese ortodosse, dopo il

5 Concilio Vaticano II, decreto sull'ecumenismo *Unitatis Redintegratio* (UR) 16.

6 I documenti conciliari sull'ecumenismo sono principalmente *Unitatis Redintegratio* e *Orientalium Ecclesiarum* (specialmente 26-29). Oltre a questi tutt'una serie di vari interventi magisteriali trattano il tema: SEGRETARIATO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI (SPUC), *Direttorio Ecumenico*. I. *Ad Totam Ecclesiam*. II. *Spiritus Domini*, in *AAS*, 59 (1967), 574-592; *AAS*, 62 (1970), 705-724. GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica «*Ut Unum Sint*» sull'impegno ecumenico, del 25 maggio 1995. PAOLO VI, Motu proprio «*Matrimonia Mixta*» del 30 marzo 1970, in *EV* 3, 2415-2447; SEGRETARIATO PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Instructio de peculiaribus casibus admittendi alios Christianos ad Communionem Eucharisticam*, in *EV* 4, 1626-1652; SEGRETARIATO PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Ecumenical Aspects of the New Code of Canon Law*, in *Information Service* 60 1-2 (1986), 53-70; PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'OEcuménisme*, in *AAS*, 85 (1993), 1039-1119 (d'ora in poi, NDE). versione italiana in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 13, nn. 2169-2507, 1092 ss.

Rimandiamo per un approfondimento a Voicu s.j. – G. Cereti (a.c.d.), *Enchiridion Oecumenicum I: Documenti del dialogo teologico interconfessionale. Dialoghi internazionali 1931-1984*, Bologna 1986; D. Salachas, *Il Dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa Cattolico-Romana e la Chiesa Ortodossa. Iter e Documentazione*, «Quaderni di O Odigos» (anno X, n°2, 1994), Bari 1994.

7 E. Bardella, *Due recenti documenti sull'ecumenismo: il Direttorio ecumenico e la formazione ecumenica nella Chiesa particolare*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, Anno VII, N. 1 - gennaio 1994, 13-29.

8 P. Gefaell, *Rapporti tra orientali cattolici ed ortodossi nel CCEO*, in *Eastern Canon Law* 1 (2012), 1-2, 249-274, 251.

Concilio Vaticano II, ha riaperto una strada verso il ristabilimento della comunione visibile tra le due Chiese, che di nuovo si riconoscono come “chiese sorelle”⁹, e quindi anche al riconoscimento reciproco della validità dei sacramenti¹⁰. Queste chiese si sono di nuovo ritrovate in un dialogo che è passato dalla cancellazione delle scomuniche (il 7 dicembre 1965 per iniziativa di papa Paolo VI e del patriarca ecumenico Atenagora)¹¹, al riconoscersi come sorelle per giungere, ulteriormente, a un dialogo teologico che ha prodotto documenti molto ricchi anche se al momento presente questo cammino incontra ancora difficoltà.

Nel corso degli ultimi vent’anni ha assunto una rilevanza particolare l’immigrazione nell’Europa occidentale di fedeli appartenenti a Chiese orientali, provenienti da Paesi dell’Est europeo e dal Medio Oriente. Il mondo occidentale è interessato dal fenomeno migratorio che vede il numero dei cristiani orientali non cattolici, e in particolare ortodossi di tradizione bizantina, in veloce incremento. Queste nuove realtà cambiano anche i termini dei rapporti ecumenici fra le varie chiese, creando le premesse affinché, considerate le conseguenze pastorali e giuridiche della presenza dei fedeli orientali non cattolici all’interno delle comunità cattoliche, a motivo dei contatti che si instaurano, si risponda in maniera corretta alle richieste che essi presentano in materia sacramentale. Ma anche la reciproca può essere valida: i cristiani cattolici a motivo della presenza nei territori ortodossi, ed

9 Concilio Vaticano II, *Unitatis redintegratio* 14.

10 P. Erdo, *Reciprocità fra le Chiese*, in JOSÉ ANTONIO ARANA, *Libertà religiosa e reciprocità*, *Monografie giuridiche*, 37, Milano A. Giuffrè, 2009, 94-98; P. Gefaell, *Il Nuovo Direttorio Ecumenico e la Communicatio in Sacris*, in *Ius Ecclesiae* 6 (1994), 259-279, 269-271.

11 PAULUS VI et ATHENAGORA I, *Declaratio communis Pauli Papae VI et Athenagorae patriarchae constantinopolitani in ultima pubblica Sessione Oecumenici Concilii Vaticani II a Secretario Consilii ad unitatem christianorum fovendam lecta, 7 decembris 1965*, in AAS, 58 (1965), 20-21. Per il testo italiano cf. *Enchiridion Vaticanum* vol. 2, 494-498.

in mancanza di strutture pastorali proprie, possono partecipare, e in che modo, alla vita liturgica e sacramentale della Chiesa Ortodossa?

A partire da questi presupposti ci poniamo la domanda sul come possono essere applicate le disposizioni canoniche riguardanti la *communicatio in sacris*. A tal fine, ci proponiamo di presentare, alieni da qualunque intento di proselitismo, la disciplina canonica vigente nel *Codice dei Canonici delle Chiese Orientali* sui corretti rapporti con i fedeli appartenenti a Chiese orientali non cattoliche. Sicuramente questa prospettiva può offrire risposte concrete a quei casi che possano verificarsi all'interno delle aree in cui comunità greco-cattoliche ed ortodosse si trovano in frequente contatto.

2. Ministri e fedeli cattolici

“Communicatio in sacris” significa comunicazione nelle cose sacre, quindi condivisione delle cose sacre, ed include in sè alcuni concetti ecclesiali e dalla valenza ecumenica molto importanti: la *communio*, e le *res sacræ*, cioè i sacramenti. Ovviamente il concetto è molto importante per la sua valenza strettamente giuridica, in quanto offre la possibilità di chiarimento sul tipo di rapporti che si instaurano fra i fedeli e la loro propria gerarchia anche in materia di amministrazione dei sacramenti. Il termine viene così definito anche in rapporto ad un altro termine “piena comunione”. Il can. 8 CCEO dà una chiara definizione di cosa voglia dire piena comunione

Can. 8 - (= 205) Sono in piena comunione con la Chiesa cattolica qui sulla terra quei battezzati che nella sua compagine visibile sono congiunti a Cristo con i vincoli della professione della fede, dei sacramenti e del governo ecclesiastico.

In base a questo principio, in virtù del can. 12 risiede anche l'obbligo di ciascun fedele cattolico di “conservare sempre, nel loro modo di agire, la comunione con la Chiesa, e di adempiere con grande diligenza i doveri a cui sono tenuti nei confronti della Chiesa universale e della propria Chiesa *sui iuris*”; concretamente di sollecitare e ricevere

da parte dei ministri cattolici i sacramenti, in base alle norme canoniche vigenti, e rispettando la vigente disciplina.

Il *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, attualmente vigente, riporta una serie di norme essenzialmente differenti rispetto alle precedenti norme riguardanti la possibilità di una certa *communicatio in sacris* con gli acattolici¹². Gli elementi nuovi nel discorso riguardante le «Communicatio in Sacris» sono particolarmente rilevanti¹³.

In quanto membro di una determinata comunità che condivide la stessa fede, gli stessi sacramenti e si rifà alla stessa gerarchia, un cattolico riceve i sacramenti dal proprio ministro cattolico, proprio in virtù della piena comunione. Il can. 16 del CCEO afferma che „I fedeli cristiani hanno diritto di ricevere dai Pastori della Chiesa gli aiuti provenienti dai beni spirituali della Chiesa, specialmente dalla parola di Dio e dai sacramenti”. A questo diritto fondamentale dei

12 Anche se nella legislazione canonica anteriore, sistematizzata nel *Codex Iuris Canonici* (CIC) del 1917 (Codice Piobenedettino) il termine *acattolico* era presente in una serie di canoni (1350 §1, 542 n. 1, cfr. 2411, 693§1, 987 n.1, 1657 §1, 1099 §2, 1140, 1152), questo termine assume successivamente un valore semantico “positivo”. La disciplina della *communicatio in sacris* è dunque nuova alla canonistica essendo frutto delle riflessioni conciliari e post-conciliari. La legislazione essenzialmente negativa del CIC del 1917, che escludeva la *communicatio in sacris*, cfr. can. 731§2: «*Vetitum est sacramenta Ecclesiae ministrare haereticis aut schismaticis, etiam bona fide errantibus eaque petentibus...*» era frutto delle norme tridentine. L'unica eccezione era offerta dalle norme sulla celebrazione del matrimonio misto. Rivista dalla disciplina del Concilio Vaticano II, e delle ulteriori riflessioni ecclesiologiche questa disciplina risulta totalmente nuova, e vede abbandonati certi termini considerati offensivi nei confronti dei non cattolici, termini quali *haereticis aut schismaticis*; D. Ceccarelli Morolli, *Il Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium e l'Ecumenismo. Aspetti Ecumenici della Legislazione Canonica Orientale*, Oriente Cristiano 1-2/1997, Palermo 1998 p. 93-94.

13 Per l'iter della formazione del Titolo XVIII del CCEO, *De oecumenismo seu de christioanorum unitate fovenda*, si veda D. Salachas, *L'ecumenismo nello schema del Codice di Diritto Canonico Orientale*. in *Apolinaris* LXI, 1988, nr. 1-2, 205-227.

fedeli di ricevere dunque i sacramenti, corrisponde un dovere del ministro di soddisfare queste esigenze di ordine spirituale. Ovviamente questo diritto va esercitato a norma del diritto, cioè entro quei limiti che la disciplina canonica impone sia per quanto riguarda le esigenze e le condizioni richieste per ricevere lecitamente e validamente i sacramenti da parte dei fedeli, e rispettando al contempo le norme relative alla competenza dei ministri sacri di amministrare questi sacramenti.

Più specificatamente, le norme per celebrare ed amministrare i sacramenti sono contenute nel Titolo XVI del CCEO *De culto divino et praesertim de Sacramentis*. Il Codice vigente rispecchia le preoccupazioni del Concilio di incoraggiare l'unità dei cristiani e di provvedere alle esigenze spirituali di coloro che per motivi indipendenti dalla loro volontà possono trovarsi nella necessità di ricevere i sacramenti e di rispettare i sacramenti, soprattutto l'Eucaristia, come segni dell'unità della Chiesa. La disciplina ordinaria, stabilita dal Codice orientale nel can. 670 §1 afferma che i sacramenti sono amministrati ai soli fedeli cattolici e che questi non ricevono ordinariamente i sacramenti in altre comunità.

Can. 671 - §1. (cf 844 §1 a) I ministri cattolici amministrano lecitamente i sacramenti soltanto ai fedeli cristiani cattolici, i quali parimenti li ricevono lecitamente soltanto dai ministri cattolici¹⁴.

Si deve segnalare, come già abbiamo notato, un cambiamento nei termini che compongono il testo del canone, termini che riflettono lo spirito ecumenico e il desiderio di rispettare le sensibilità delle comunità cristiane non-cattoliche. Il precetto sembra descrivere la si-

14 Il canone cita come fonti Vat. II, de cr. *Orientalium Ecclesiarum*, 26; de cr. *Unitatis redintegratio*, 8. La norma è identica con quella del CIC can. 844 che riprende le disposizioni dei cc. 731, par. 2 e 1258 del Codice Piobenedettino: «I ministri cattolici amministrano lecitamente i sacramenti ai soli fedeli cattolici, i quali parimenti li ricevono lecitamente dai soli ministri cattolici, salve le disposizioni dei parr. 2, 3, e 4 di questo canone e del c. 861, par. 2» (che si riferisce al battesimo).

tuazione nelle aree di maggioranza cattolica, almeno nel mondo occidentale. Tuttavia, la legge ammette eccezioni e provvede anche per le esigenze dei fedeli che non sono cattolici¹⁵.

3. Fedeli cattolici e culto degli acattolici

Di maggiore importanza in questo contesto è dunque il concetto di *grado di comunione*. Esiste una netta differenza fra le Chiese Orientali Ortodosse e le Chiese della Riforma¹⁶ per quanto riguarda la gradualità di una certa comunione: a seconda di questa differenziazione, ma oltretutto a seconda del grado di comunione fra la Chiesa Cattolica e queste altre Chiese, si crea la possibilità di una certa partecipazione da parte dei cattolici al culto divino dei cristiani appartenenti a queste

15 T. Broglio, *Alcune considerazioni sulla «Communicatio in Sacris» nel Codice di Diritto Canonico*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, anno VI, N. 1 – Gennaio 1993, p. 83-91, 85-86.

16 Per quanto riguarda la *Condivisione di vita sacramentale con i membri delle varie Chiese orientali*, dunque specialmente con le Chiese Ortodosse, NDE 122 sottolinea: „Tra la Chiesa cattolica e le Chiese orientali che non sono in piena comunione con essa, esiste comunque una comunione molto stretta nel campo della fede [...], «quelle Chiese, quantunque separate, hanno veri sacramenti e soprattutto, in forza della successione apostolica, il sacerdozio e l'Eucaristia [...]»” (UR 15). Ciò, secondo la concezione della Chiesa cattolica, costituisce un fondamento ecclesiologico e sacramentale per permettere e perfino incoraggiare una certa condivisione con quelle Chiese, nell'ambito del culto liturgico, anche per quanto riguarda l'Eucaristia, «presentandosi opportune circostanze e con l'approvazione dell'autorità ecclesiastica» (UR 15)”. Ciononostante i cattolici quando usano le parole «Chiese», «altre Chiese», «altre Chiese e comunità ecclesiali», ecc., per designare coloro che non sono in piena comunione con la Chiesa cattolica, devono sempre tener conto del fatto che „l'unica Chiesa di Cristo sussiste nella Chiesa cattolica, «governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui». E confessare che la totalità della verità rivelata, dei sacramenti e del ministero, dati da Cristo per l'edificazione della sua Chiesa e per il compimento della missione che le è propria, si trova nella comunione cattolica della Chiesa; cf. NDE 17.

Chiese¹⁷. Per l'adempimento di ciò il canone 670 richiede che vengano adempiute una serie di tre esigenze: una giusta causa¹⁸, l'osservanza di quanto stabilito in merito da parte del Vescovo eparchiale e il grado di comunione con la Chiesa Cattolica:

Can. 670 - §1. I fedeli cristiani cattolici per una giusta causa possono assistere al culto divino degli altri cristiani e prendervi parte osservando ciò che è stato stabilito dal Vescovo eparchiale oppure dall'autorità superiore tenendo conto del grado di comunione con la Chiesa cattolica.

Per culto divino o culto liturgico degli altri cristiani, ortodossi o protestanti „si intende il culto celebrato secondo i libri, le norme e le consuetudini di una Chiesa o comunità ecclesiale e presieduto da un ministro o da un delegato di tale Chiesa o comunità”¹⁹.

Il testo di questo primo paragrafo sembrerebbe facile ad una prima lettura ma ad una più attenta analisi può fare insorgere qualche problema. Oltre a quello già sopra ricordato, riguardante il concetto di culto divino, una difficoltà la potrebbe causare allo stesso concetto di giusta causa. „Ciò significa che tale nobile pratica venga ad istaurarsi solo

17 M. Brogi, *Communicatio in Sacris tra Cattolici e Cristiani Orientali non cattolici*, in *Antonianum*, 53 1-2 (1978) 172-173; Idem, *Ulteriori possibilità di Communicatio in Sacris*, in *Antonianum* 60, 2-3 (1985) 455-477; Idem, *Aperture ecumeniche del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in *Antonianum* 66 (1991) 455-568 (in quest'ultimo saggio l'autore presenta l'attuale normativa sulla *communicatio in sacris* in base allo *ius vigens*), propone una serie di variazioni sul termine *communicatio in sacris*: *communicatio in profanis seu civilis*; *communicatio in spiritualibus*; *communicatio in sacris activa*; *communicatio in sacris passiva*.

18 Motivi giusti per poter assistere al culto liturgico degli altri cristiani potrebbero essere fra altro: l'esercizio di un pubblico ufficio, parentela, amicizia, vari incontri ecumenici, desiderio di una migliore conoscenza. Non è quindi vietato ai cattolici, anzi, è consigliato di „prender parte ai salmi, ai responsori, agli inni, ai gesti comuni della Chiesa di cui sono gli invitati. Se i loro ospiti lo propongono, possono proclamare una lettura o predicare” NDE 118.

19 NDE 116.

quando ve ne sia vera e reale necessità, cioè allorquando sia validamente motivata. Dunque il legislatore sembra aver voluto sottolineare – con l'inciso *iusta causa* – sia l'importanza della *communicatio*, che come tutte le cose importanti non vanno inflazionate, sia soprattutto il fatto che essa è cosa seria e perciò deve attuarsi solo quando ve ne sia reale necessità o bisogno. Infatti, anche se la *communicatio* è ammessa è necessario, sempre in virtù del disposto del canone, che nel prendervi parte sia osservato (e quindi si ottemperi) quanto disposto dal vescovo eparchiale o dall'autorità superiore (cioè ad es. il Patriarca o il Sinodo dei vescovi della Chiesa patriarcale o il Consiglio dei Gerarchi, ecc.). Tuttavia l'elemento centrale sembra essere quell'*habita ratione gradus communionis* [i.e. *illius ecclesiae*] *cum Ecclesia catholica*, ossia: occorre tener conto del grado di comunione che possiede quella Chiesa o comunità ecclesiale nei confronti della Chiesa cattolica²⁰. Ed è proprio il grado di comunione ecclesiale che apre a più ampie difficoltà di ordine pratico.

La problematica di una certa gradualità nella comunione, che deve aver origine e radice proprio nel sacramento del battesimo, ha una sua importanza sia concettuale che pratica. Per cui il grado di comunione con le rispettive Chiese o Comunità ecclesiali apre anche ad un differente atteggiamento nella *communicatio*: se esiste una “quasi piena comunione” tra Chiesa Cattolica e Chiese Orientali Acattoliche²¹, quindi con le Chiese comunemente chiamate Ortodosse, con le Chiese della Riforma esiste una “speciale affinità e stretta relazione”²², ma nei riguardi delle quali “(...) vi sono importanti divergenze (...) soprattutto d'interpretazione della verità rivelata”²³. Risulta che un differente tipo di atteggiamento nella *communio* richiede anche un quadro legislativo differente, che deve prendere in considerazione la possibilità di attuare

20 D. Ceccarelli Morolli, *Il Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium e l'Ecumenismo...* op. cit., 97.

21 Cfr. UR 15.

22 Cfr. UR 22.

23 Cfr. UR 19.

concretamente, e senza pericoli di errori, tale disciplina²⁴.

“Quindi, proprio per questa ‘presunta o non-presunta’ conoscenza della materia ecumenica da parte del fedele, il legislatore ha introdotto il disposto secondo cui nel comunicare nelle cose spirituali ci si attenga alle norme date dalla propria autorità ecclesiastica, proprio onde evitare problemi e contraddizioni spiacevoli”²⁵.

4. Ministri acattolici e fedeli cattolici

La disciplina riguardante la possibilità che i cattolici ricevano certi sacramenti da parte di ministri acattolici è stabilita dal canone can. 671 - §1. Ovviamente il canone non esaurisce l'intera disciplina, che deve invece essere integrata nella prospettiva ecumenica del CCEO anche con altri canoni che risaltano la *mens iuris* del legislatore.

§2. (844 §2) Se però lo richiede la necessità oppure lo consiglia una vera utilità spirituale, e purché si eviti il pericolo di errore e di indifferentismo, è lecito ai fedeli cristiani cattolici, ai quali è fisicamente o moralmente impossibile recarsi dal ministro cattolico, ricevere i sacramenti della penitenza, dell'Eucaristia e dell'unzione degli infermi da ministri acattolici, nella cui Chiesa siano validi i predetti sacramenti²⁶.

Dobbiamo subito notare che nonostante il canone parli di solo tre

24 NDE precisa due distinte tipologie di *communicatio in sacris*: una per gli Orientali Ortodossi (DE 39-45) ed una per gli Evangelici (cfr. DE 55-63). Lo stesso NDE 35, fa ancora un'ulteriore distinzione: parlando della notevole evoluzione e del proliferare delle sette e dei nuovi movimenti religiosi negli ultimi tempi, viene richiamata l'attenzione „sulla fondamentale distinzione da farsi tra le sette e i nuovi movimenti religiosi da una parte e le Chiese e comunità ecclesiali dall'altra”.

25 D. Ceccarelli Morolli, *Il Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium e l'Ecumenismo...* op. cit., 98.

26 Il canone cita come fonti Vat. II, decr. *Orientalium Ecclesiarum*, 27; Secret. ad Christ. Unit. Fov., *Directorium I*,

sacramenti, ossia della penitenza, dell'Eucaristia e dell'unzione degli infermi, la disciplina canonica prevede una simile amministrazione anche per il sacramento del battesimo (can. 677 §2. CIC 844 §2)²⁷ e per il sacramento del matrimonio (can. 832-833, CIC III6)²⁸. Così integrata, la disciplina canonica prevede nei casi straordinari la possibilità che i cattolici ricevano lecitamente, nelle condizioni previste dal diritto, quasi tutti i sacramenti: ovviamente l'eccezione che viene a crearsi da parte dei sacramenti dell'ordine e della confermazione, sottolineano maggiormente l'appartenenza alla Chiesa Cattolica.

Il CCEO c. 671 §2 (come anche il corrispondente CIC c. 844 §2) offrono quindi ai cattolici la possibilità di ricevere questi sacramenti dai ministri non cattolici; il canone non porta alcuna distinzione tra i ministri ortodossi e i ministri di altre confessioni cristiane dell'Occidente. Una distinzione teologica ed ecclesiologica fra queste due categorie di *ministri sacri* è essenziale e necessaria per quanto riguarda il senso e la validità dei suddetti sacramenti. La dovuta distinzione fra un ministro ortodosso appartenente ad un *Chiesa* ed un ministro

27 La motivazione che un battesimo sia amministrato in caso di necessità anche da *un altro* (quilibet), non escluso un pagano che intende fare quello che la Chiesa fa, risiede nella volontà salvifica universale di Dio e nella necessità del battesimo per la salvezza. Si veda per un approfondimento della questione D. Salachas, *L'iniziazione cristiana nei Codici...* op. cit., 96-97.

28 Per la celebrazione del sacramento del matrimonio in forma straordinaria la disciplina canonica prende in considerazione una serie di ipotetici casi: assenza del sacerdote competente ed il pericolo di morte, quando si può celebrare validamente e lecitamente il sacramento in sola presenza dei testimoni o addirittura di un sacerdote acattolico (can. 832); il sacerdote cattolico può benedire il matrimonio di due acattolici che spontaneamente chiedono il sacramento, quando il loro ministro non può essere avvicinato senza un grave disagio e se nulla ostacola la valida e lecita celebrazione (can. 833). Questa disciplina canonica, considerata straordinaria, tutela il diritto naturale di qualsiasi fedele di sposarsi anche in condizioni eccezionali, realizzando dal punto di vista canonico quello che viene considerato minimamente necessario per la validità del sacramento.

di una confessione cristiana appartenente ad una *Comunità Ecclesiale* è data principalmente dal significato e dalla validità dei sacramenti, che reciprocamente o no, le rispettive Chiese o Comunità Ecclesiali offrono ai sacramenti²⁹. Diversi canonisti³⁰, come peraltro lo stesso nuovo Direttorio Ecumenico³¹ presentano la chiara distinzione fra

29 Per quanto riguarda il rapporto con le Chiese Ortodosse, ad esse viene riconosciuto pienamente il carattere valido dei sette sacramenti, in quanto celebrati secondo la millenaria disciplina della Chiesa indivisa; per le *Comunità ecclesiali*, la situazione si presenta diversamente. Il Concilio Vaticano II fa una chiara distinzione fra le *Chiese e Comunità Ecclesiali separate dalla Sede Apostolica Romana*: Vat. II, decr. *Unitatis Redintegratio* 13-23. „Volgiamo ora il nostro pensiero alle due principali categorie di scissioni che hanno intaccato l'inconsueta tunica di Cristo. Le prime di esse avvennero in Oriente, sia per la contestazione delle forme dogmatiche dei Concili di Efeso e di Calcedonia, sia, più tardi, per la rottura della comunione ecclesiastica tra i patriarchi orientali e la sede romana. Le altre sono sorte, dopo più di quattro secoli, in Occidente, a causa di quegli eventi che comunemente sono conosciuti con il nome di Riforma. Da allora parecchie Comunioni sia nazionali che confessionali, si separarono dalla Sede romana. Tra quelle nelle quali continuano a sussistere in parte le tradizioni e le strutture cattoliche, occupa un posto speciale la Comunione anglicana. Tuttavia queste varie divisioni differiscono molto tra di loro non solo per ragione dell'origine, del luogo e del tempo, ma soprattutto per la natura e gravità delle questioni spettanti la fede e la struttura ecclesiastica. Perciò questo santo Concilio, il quale né misconosce le diverse condizioni delle diverse Comunioni cristiane, né trascura i legami ancora esistenti tra loro nonostante la divisione, per una prudente azione ecumenica decide di proporre le seguenti considerazioni.” UR 13.

30 Cfr. D. Salachas, *La comunione nel culto liturgico e nella vita sacramentale tra la Chiesa Cattolica e le altre Chiese e Comunità Ecclesiali*, in *Angelicum*, 66 (1989), 403-421 p. 408 e 412; IDEM, *L'iniziazione cristiana nei Codici orientali e latino. Battesimo, Cresima, Eucaristia nel CCEO e nel CIC*, Roma-Bologna 1992, p. 124 ss; D. Ceccarelli Morolli, *Il Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium e l'Ecumenismo...* op. cit., 45 ss; S. Manna, *Riconoscimento dei sacramenti delle altre Chiese da parte della Chiesa Cattolico-Romana*, in *Nicolaus* 13/1 (1986), 29-54.

31 PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'OEcuménisme*, in *AAS*, 85 (1993), 1039-1119.

queste due realtà, mettendo in risalto il carattere sacramentale del loro operato e la validità conferita a questo.

Il nostro canone stabilisce le quattro condizioni che si devono verificare affinché un fedele cattolico possa rivolgersi ad un ministro non cattolico per l'amministrazione di questi tre sacramenti:

1. una vera utilità spirituale oppure necessità, che non corrispondono ad un puro desiderio individuale, e dunque soggettivo, oppure sentimentalismo e pietismo religioso. Anche su questo argomento la disciplina conciliare si è espressa chiaramente³²;
2. purché si eviti il pericolo di errore e di indifferentismo; la condizione si presenta come un principio di diritto divino che riguarda qualsiasi atto di *communicatio in sacris*. Il decreto conciliare *Orientalium Ecclesiarum*, al riguardo presenta una chiara disciplina³³:

Il cattolico che sollecita l'amministrazione dei sacramenti da parte di un ministro acattolico deve riconoscere che la reciprocità sacramentale permessa dal canone è una realtà del tutto eccezionale. Pur ricevendo lo stesso sacramento della Chiesa Cattolica amministrato da un ministro non cattolico la consapevolezza del credente deve rimanere salda e chiara. „Egli crede, dunque, che la Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica fondata da Cristo, ed affidata a Pietro da pasce-

³² Cf. OE 27.

³³ Vat. II, decr. *Orientalium Ecclesiarum*, 26: „La «communicatio in sacris» che pregiudica l'unità della Chiesa o include formale adesione all'errore o pericolo di errare nella fede, di scandalo e di indifferentismo, è proibita dalla legge divina. Ma la prassi pastorale dimostra, per quanto riguarda i fratelli orientali che si possono e si devono considerare varie circostanze di singole persone, nelle quali né si lede l'unità della Chiesa, né vi sono pericoli da evitare, mentre invece la necessità della salvezza e il bene spirituale delle anime costituiscono un bisogno serio. Perciò la Chiesa cattolica, secondo le circostanze di tempo, di luogo e di persone, ha usato tutti i mezzi della salute e la testimonianza della carità tra i cristiani, per mezzo della partecipazione ai sacramenti e alle altre funzioni e cose sacre”.

re, «sussiste nella Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui...» (LG 8; cf. CIC c. 204, §2; cf. CCEO c. 7 §2). Ricevere uno di questi sacramenti in una situazione di urgenza non vuole dire per il cattolico che tutte le Chiese sono uguali³⁴. Contro ogni tendenza, è molto importante evitare abusi che potrebbero contribuire o portare all'indifferentismo dottrinale. Se le direttive della Chiesa in questo argomento venissero trascurate, anche, forse, a causa di un falso irenismo, lo stesso impegno nella ricerca della piena unità tra i cristiani sarebbe compromesso³⁵.

3. Impossibilità fisica o morale di accedere al ministro cattolico; la realizzazione di questa condizione implica in maniera diretta il compimento della precedente³⁶. Lo stesso Direttorio Ecumenico ne traccia l'eventualità di una tale situazione che diventa, come anche le altre, necessaria per un possibile accesso all'amministrazione dei sacramenti da parte di un ministro acattolico³⁷:

Ogniquale volta una necessità lo esiga o una vera utilità spirituale lo consigli e purché sia evitato il pericolo di errore o di indifferentismo, è lecito a ogni cattolico, per il quale sia fisicamente o moralmente impossibile accedere al ministro cattolico, ricevere i sacramenti della penitenza, dell'Eucaristia e dell'unzione degli infermi da parte di un ministro di una Chiesa orientale.

4. ricevono i sacramenti da parte dei ministri acattolici, nella cui Chiesa siano validi i predetti sacramenti; la validità del sacramento celebrato dipende ovviamente della legittima e valida ordinazione sacerdotale del ministro che amministra

34 T. Broglio, *Alcune considerazioni...* op. cit., 85.

35 Cf. NDE 6.

36 Cf. G. P. Montini, *L'unzione degli infermi e la comunicazione in sacris*, in *Quaderni di diritto ecclesiale* 9 (1996), 321-336, 324-325.

37 NDE 123.

il rispettivo sacramento³⁸. L'espressione „ministri non cattolici *nella cui Chiesa siano validi i predetti sacramenti*” richiede una attenta considerazione. Se da una parte può accadere spesso che ministri non cattolici possono considerarsi validamente ordinati da punto di vista canonico e che professino una fede identica alla Chiesa Cattolica sui sacramenti, quindi davanti ad una richiesta esplicita del fedele cattolico amministrano i sacramenti «come lo fa la Chiesa», da l'altra parte „la normativa canonica attuale, non considera tanto le condizioni oggettive o soggettive del singolo ministro non cattolico relativamente alla problematica del ministro della valida celebrazione del sacramento, quanto piuttosto l'appartenenza del ministro non cattolico a una comunità ecclesiale, nella quale va verificata la esistenza di sacramenti validi e, in specie, di quel sacramento valido”³⁹. Il cattolico può chiedere i sacramenti della penitenza, dell'Eucaristia e dell'unzione degli infermi „unicamente dal ministro di una *Chiesa*, quindi sono escluse le *Comunità ecclesiali*”⁴⁰.

In sintesi „Posti i principi sopra ricordati, agli orientali che in buona fede si trovano separati dalla Chiesa cattolica, si possono conferire, se spontaneamente li chiedano e siano ben disposti, i sacramenti della penitenza, dell'eucaristia e dell'unzione degli infermi anzi, anche ai cattolici è lecito chiedere questi sacramenti ai ministri acattolici nella cui Chiesa si hanno validi sacramenti, ogniqualvolta la necessità o una vera spirituale utilità lo domandino e l'accesso a un sacerdote cattolico riesca fisicamente o moralmente impossibile”⁴¹ essendo „considerati fondamenti della concessione: 1) la validità dei sacramenti; 2) la buona fede e la disposizione; 3) la necessità della salvezza eterna; 4)

38 NDE 132.

39 G. P. Montini, *L'unzione degli infermi...* op. cit., 327.

40 P. Gefaell, *Il Nuovo Direttorio Ecumenico...* op. cit., 266.

41 OE 27.

l'assenza del proprio sacerdote; 5) l'esclusione dei pericoli da evitare e della adesione formale all'errore⁴².

5. Ministri cattolici e fedeli acattolici orientali

La possibilità che un ministro cattolico amministri lecitamente alcuni sacramenti ai fedeli non cattolici e specialmente ai fedeli non cattolici orientali è subordinata all'adempimento di due condizioni. Il terzo paragrafo del c. 671 stabilisce due condizioni per la lecita amministrazione dei sacramenti ai membri delle Chiese Orientali che non hanno comunione piena con la Chiesa cattolica e delle altre Chiese nella stessa condizione⁴³:

§3. (= 844 §3) Così pure i ministri cattolici amministrano lecitamente i sacramenti della penitenza, dell'Eucaristia e dell'unzione degli infermi ai fedeli cristiani delle Chiese orientali che non hanno piena comunione con la Chiesa cattolica, se lo chiedono spontaneamente e sono ben disposti; ciò vale anche per i fedeli cristiani di altre Chiese che, a giudizio della Sede Apostolica si trovano, per quanto riguarda i sacramenti, in pari condizione delle predette Chiese orientali⁴⁴.

42 OE 27, nota 33.

43 NDE sintetizza così la disciplina al nr. 131. Le condizioni in base alle quali un ministro cattolico può amministrare i sacramenti dell'Eucaristia, della penitenza e dell'unzione degli infermi a una persona battezzata, che venga a trovarsi nelle circostanze di cui si fa menzione qui sopra (n. 130), sono: che detta persona sia nell'impossibilità di accedere ad un ministro della sua Chiesa o comunità ecclesiale per ricevere il sacramento desiderato, che chieda del tutto spontaneamente quel sacramento, che manifesti la fede cattolica circa il sacramento chiesto e che abbia le dovute disposizioni.

44 Il canone cita come fonti Vat. II, decr. *Orientalium Ecclesiarum*, 27; decr. *Unitatis redintegratio*, 15. Cum.; Secret. ad Christ. Unit. Fov., *Directorium* I, 14 maii 1967, 39, 46; *Déclaration*, 7 ian. 1970, 3, 6; instr. 1 iun. 1972, 5; *Communicatio*, 17 oct. 1973, 8.

La norma autorizza la lecita amministrazione dei suddetti sacramenti purché gli orientali acattolici gli domandino spontaneamente e siano ben disposti. Diversamente dal caso contrario (cattolici che richiedono i sacramenti ai ministri acattolici) in questo caso non è richiesta, come peraltro esige il precedente §2, l'impossibilità fisica e morale di accedere al proprio ministro. Nel corso della revisione del contenuto di questo paragrafo un organo di consultazione per chiarire la mancanza di una tale esigenza fa la seguente proposta⁴⁵:

«per reciprocità, principio importante nell'azione ecumenica, e per evitare ogni sospetto di proselitismo e in adesione allo spirito dei documenti postconciliari» si prescriva per gli Ortodossi che chiedono i sacramenti da un sacerdote cattolico la stessa norma che vale per i cattolici (§2) quando vogliono rivolgersi per avere i sacramenti da un sacerdote ortodosso: cioè che essi non possono fare questo se non nei casi in «quibus psiche aut moraliter impossibile sit accedere ad ministrum» della propria Chiesa.

La proposta tuttavia non è accettata, perché il CICO non può dar simili norme canoniche per gli Ortodossi, mentre il ministro cattolico deve supporre che gli ortodossi che si rivolgono a lui osservino le prescrizioni della propria Chiesa”.

Nonostante la proposta fosse teologicamente ed ecumenicamente fondata non viene accettata perché „amministrare i sacramenti agli ortodossi «sic et simpliciter» se sono solamente ben disposti e se lo chiedono spontaneamente, oltre a creare il fondato sospetto di proselitismo, è contrario al principio enunciato dal Concilio (UR 8)”⁴⁶.

Quindi, le due condizioni per amministrare agli ortodossi i sacramenti secondo il can. 671 §3 sono una spontanea richiesta così da fugare ogni dubbio e sospetto che la prassi della *communicatio in sacris* divenga per il ministro cattolico l'occasione di proselitismo, ed al

45 Nuntia 15 (1982), 11.

46 D. Salachas, *L'iniziazione cristiana nei Codici...* op. cit., 36.

contempo una buona disposizione per ricevere tali sacramenti con coscienza e responsabilità. L'iniziativa di ricevere questi sacramenti deve nascere dal fedele stesso, deve essere ferma e chiaramente espressa⁴⁷ e non deve risultare da un suggerimento o pressione esterna, anche, forse, da parte del ministro cattolico. Occorre, quindi sottolineare che „se gli ortodossi hanno la possibilità di ricorrere al loro proprio ministro per chiedere e ricevere i sacramenti e partecipare in tal modo ai mezzi della grazia, non devono, anche se spontaneamente e ben disposti, far ricorso ai ministri cattolici. I ministri cattolici, tenendo conto del legame indissolubile tra la comunione ecclesiale e la comunione eucaristica, non possono amministrare i sacramenti agli ortodossi, sebbene gli chiedano spontaneamente e siano ben disposti, se essi possono ricorrere ai propri ministri”⁴⁸.

Si richiede che la fede nei sacramenti sia la stessa fede della Chiesa Cattolica e che i detti fedeli orientali acattolici adempiano le richieste necessarie per accostarsi ai sacramenti: la dovuta preparazione e l'assenza di grave peccato per ricevere l'Eucaristia (can. 711) e l'osservanza del digiuno eucaristico (can. 713); la contrizione ed il proposito di ammendarsi per ricevere il sacramento della penitenza (can. 718); una malattia e la richiesta almeno implicita da parte del ammalato, pericolo di morte, e l'assenza di perseveranza ostinata in un peccato grave manifesto (can. 740).

Per quanto riguarda l'amministrazione dei tre sacramenti ai fedeli di altre Chiese, il principio del 3§ può essere applicato anche a questi,

47 Si sa, che molte Chiese «Ortodosse» non favoriscono la partecipazione dei loro fedeli ai sacramenti di un'altra Chiesa. Per loro deve prevalere l'aspetto della celebrazione sacramentale come segno dell'unità perfetta esistente. Si suppone, che nella formazione catechetica dei loro fedeli venga sconsigliata o addirittura proibita la «communicatio in sacris» e perciò gli stessi fedeli non chiederebbero i sacramenti ai ministri cattolici; T. Broglio, *Alcune considerazioni...* op. cit., 88.

48 D. Salachas, *L'iniziazione cristiana nei Codici...* op. cit., 36-37.

fermo restando la validità dei sudetti sacramenti, che a giudizio della Santa Sede, possono essere equiparati ai sacramenti degli orientali acattolici.

6. Ministri cattolici e altri fedeli acattolici in urgente e grave necessità

Il quarto paragrafo del canone 671 considera la lecita amministrazione dei sacramenti in oggetto agli altri gruppi di cristiani che non hanno piena comunione con la Chiesa Cattolica e che non sono orientali: si tratta di quei cristiani appartenenti alle chiese o comunità sorte in Occidente a causa degli eventi che comunemente chiamiamo Riforma.

§4. (= 844 §4) Se poi vi è pericolo di morte oppure lo richiede un'altra grave necessità, a giudizio del Vescovo eparchiale oppure del Sinodo dei Vescovi della Chiesa patriarcale o del Consiglio dei Gerarchi, i ministri cattolici amministrano lecitamente gli stessi sacramenti anche a tutti gli altri cristiani che non hanno piena comunione con la Chiesa cattolica, che non possono recarsi dal ministro della propria Comunità ecclesiale e che lo chiedono spontaneamente, purché manifestino una fede sugli stessi sacramenti conforme alla fede della Chiesa cattolica e siano ben disposti⁴⁹.

Alle due condizioni già richieste per i fedeli delle Chiese Orientali, se ne aggiungono altre tre che possono definire il concetto di urgente e grave necessità. Queste condizioni rispecchiano una serie di elementi di una grande sensibilità pastorale, „anzi quasi di misericordia cristiana”⁵⁰ verso tutti gli altri cristiani che non hanno piena comunione con la Chiesa Cattolica:

a) la presenza di pericolo di morte oppure „un'altra grave necessità, a giudizio del Vescovo eparchiale oppure del Sinodo dei Vescovi della

49 Secret. ad Christ. Unit. Fov., *Directorium* I, 14 maii 1967, 55; instr. 1 iun. 1972, 6; *Communicatio*, 17 oct. 1973, 6.

50 D. Ceccarelli Morolli, *Il Codex Canonum...* op. cit., 104.

Chiesa patriarcale o del Consiglio dei Gerarchi”. Data la differenza teologica fra le Chiese Orientali Acattoliche e le Chiese o Comunità ecclesiali Riformate in cui il sacramento dell’ordine non esiste, il problema diventa molto più delicato per quanto riguarda l’ammissione al sacramento dell’Eucaristia di questi fedeli; è per questa ragione che i fedeli appartenenti a queste chiese vengono trattati in modo diverso dagli orientali, di cui il sacramento dell’ordine è pienamente riconosciuto, la disciplina canonica non prevedendo l’ammissione ai sacramenti se non in casi assai eccezionali definiti come „di urgente necessità”.

b) l’impossibilità fisica o morale di accedere al ministro della propria comunità;

c) la professione della fede cattolica per quanto concerne il significato ed il valore teologico cattolico dei rispettivi sacramenti⁵¹.

Evidentemente la situazione di questi cristiani deve risultare veramente grave, e spetta al ministro stesso verificare se le condizioni siano presenti o meno. Il canone parla semplicemente del ministro senza fare alcuna distinzione tra ministro ordinario e straordinario.

51 Per quanto riguarda le ultime due esigenze imposte dalla legislazione canonica il precedente Direttorio Ecumenico I. *“Ad Totam Ecclesiam”* al nr. 55 presenta una serie di note, di cui il riassunto si potrebbe presentare così: la comunicazione nelle cose sante non deve essere considerata come „un mezzo da usarsi indiscriminatamente per il ristabilimento dell’unità dei cristiani”; circa il modo di agire deve decidere prudentemente l’Autorità competente del luogo; quando manca l’unità nella fede, nel culto e nella vita la partecipazione dei fratelli separati ai sacramenti della Chiesa Cattolica è proibita; tuttavia, in quanto i sacramenti sono fonte di grazia e segni di unità (cf. UR 8) per motivi sufficienti la Chiesa può permettere l’ammissione di qualche fratello separato. Tale permesso va concesso in pericolo di morte o per necessità urgente (pericolo di morte, durante periodo di persecuzione o carcere) se tale fedele non può recarsi dal proprio ministro e se spontaneamente richiede i sacramenti al sacerdote cattolico, purché sia ben disposto, cioè adempia le esigenze per poter ricevere il sacramento e purché manifesti una fede conforme alla fede cattolica sul rispettivo sacramento; Nota 3-5, EV 2/1248.

„Sembra inverosimile però che il legislatore abbia voluto prevedere che sia un ministro straordinario a determinare se le condizioni siano o no presenti. In altre circostanze tocca al Vescovo diocesano o alla Conferenza Episcopale stabilire le norme per determinare in che cosa consiste una grave necessità⁵². Ovviamente, per rispetto della fede nel sacramento ma anche del fedele stesso, sia cattolico che acattolico, le norme che si dovrebbero stabilire non possono assumere un carattere generale, ma devono prendere in considerazione aspetti concreti della realtà stessa.

7. Pubblicazione di norme in merito

Le varie autorità competenti delle diverse Chiese *sui iuris*, hanno entro i limiti previsti dal diritto comune, la capacità legislativa di emanare norme per il diritto particolare⁵³. Il §5 del nostro canone 671 recita:

§5. Per i casi di cui nei §§2, 3 e 4 non si emanino norme di diritto particolare se non dopo una consultazione con l'autorità competente almeno locale della Chiesa o della comunità ecclesiale acattolica interessata⁵⁴.

L'autorità competente di ogni Chiesa ha dunque il compito di valutare le circostanze e le realtà pratiche a livello ecumenico e procedere con la pubblicazione di alcune norme che regolino più dettagliatamente, ma sempre nel rispetto dei principi enunciati dai documenti magisteriali in materie, la disciplina a cui fa riferimento i precedenti

⁵² T. Broglio, *Alcune considerazioni...* op. cit., 88.

⁵³ Un ampio studio su questa tematica, W. Bleiziffer, *Ius Particulare in Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium. Dreptul particular al Bisericii Române Unite cu Roma, Greco - Catolică. Actualitate și perspective*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2016.

⁵⁴ Secret. ad Christ. Unit. Fov., *Directorium* I, 14 maii 1967, 42; *Déclaration*, 7 ian. 1970, 5; *Communicatio*, 17 oct. 1973, 8, b).

paragrafi 2, 3 e 4 del can. 671. Queste norme particolari non si emanano se non dopo una previa consultazione con l'autorità, anche locale, della Chiesa o della Comunità non cattolica interessata. Evidentemente la norma ha una motivazione che riguarda prima di tutto la fiducia che si deve reciprocamente stabilire nella ricerca dei sani principi ecumenici. Allo stesso tempo mira ad allontanare qualsiasi sospetto e tensione fra le comunità cristiane, prima di tutto il proselitismo.

L'accusa di proselitismo, peraltro molto grave, trova nella disciplina canonica cattolica delle risposte chiare ed articolate: la Chiesa Cattolica riconosce di non dare delle norme canoniche se non ai propri fedeli⁵⁵, limitando anche il loro accesso ai ministri non cattolici; viene fermamente raccomandato di evitare ogni forma, anche se apparente, di proselitismo; e finalmente, il nostro paragrafo 5 impone di non emanare norme di diritto particolare se non dopo aver consultato la gerarchia non cattolica interessata. Quest'ultima risposta, risiede proprio nell'osservazione fatta da parte di un organo di consultazione che aveva maggiormente intuito la portata di questa consultazione: „nell §5 sono cancellate le parole «post favorabilem exitum consultationis» di modo che per emanare delle norme di diritto particolare riguardanti la *communicatio in sacris* non sia necessario che la gerarchia delle Chiese Ortodosse vi acconsenta, pur rimanendo l'obbligo di consultarla: «normae iuris particularis ne fereantur nisi post consultationem»»⁵⁶.

Una consultazione è quindi dovuta, anche se alla fine la norma pubblicata da parte dell'autorità competente cattolica non è approvata o accettata dalla controparte consultata. Rimane comunque lodevole

55 Abbiamo visto sopra il commento al canone 16. Peraltro, in linea principale il can. 1490 stabilisce che „Sono tenuti alle leggi meramente ecclesiastiche i battezzati nella Chiesa cattolica o in essa accolti e che hanno sufficiente uso di ragione e, se non è espressamente disposto diversamente dal diritto, che hanno compiuto il settimo anno di età”.

56 Nuntia 15 (1982), 10.

l'iniziativa cattolica che trova dalla parte acattolica una possibile intesa sulla norma da pubblicare per diritto particolare.

Nonostante una certa rigidità in materia di *communicatio in sacris* da parte di alcune Chiese Ortodosse, specie per la partecipazione degli *eterodossi* alla comunione eucaristica, rimane auspicabile la via di intesa, ed obbligatoria la consultazione almeno da parte cattolica, per la ricerca dell'unità voluta da Cristo. Come abbiamo già accennato, questa obbligatoria consultazione diventa necessaria per stabilire „una certa «reciprocità», dal momento che la condivisione delle attività e delle risorse spirituali, pur entro limiti precisi, è un contributo, in spirito di buona volontà e di carità, alla crescita dell'armonia tra cristiani»⁵⁷.

Pur trattandosi di un norma di diritto particolare, quindi una norma applicabile ad un areale ristretto, rimane comunque valido il monito del canone penale 1440 secondo il quale „Chi viola le norme del diritto sulla comunicazione nelle cose sacre, può essere punito con una pena adeguata”.

8. Conclusione

Dopo tanti anni dalla conclusione del Concilio Vaticano II e dopo la pubblicazione del CCEO (1991) ci troviamo ancora agli albori della disciplina del diritto canonico dell'ecumenismo. La legislazione canonica prevista nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali, come peraltro anche la disciplina prevista dal Codice di Diritto Canonico, applicabile ai fedeli cattolici latini, precisa, evitando qualsiasi facile accusa di proselitismo, quali siano le condizioni affinché un fedele acattolico abbia accesso ai sacramenti amministrati da un ministro cattolico, ad altrettanto, quali siano le condizioni che un cattolico riceva gli stessi sacramenti da un ministro acattolico. La disciplina ca-

⁵⁷ NDE 105.

nonica è necessaria perché il compito pastorale, assunto con impegno e responsabilità possa portare al tanto desiderio di unità. I rapporti fra le diverse confessioni cristiane devono procedere sulla via del rispetto e della verità, verso la voluta unità, in quanto l'ecumenismo è essenzialmente una *preoccupazione ecclesiale*.

Oltre alle indicazioni puramente teoriche, formulate da vari legislatori competenti, la dimensione pratica, sempre nel rispetto della libertà religiosa e di coscienza, può diventare una chiave di interpretazione per il reale riconoscimento del valore spirituale di ogni fedele cristiano. È proprio per questo che la legislazione canonica precisata dal CCEO ci fa capire come un cristiano, che ha bisogno dei sacramenti dell'Eucaristia, della penitenza o dell'Unzione degli infermi e difficilmente può ricorrere al ministro della propria comunità, può adempiere un tale obiettivo in piena libertà di coscienza, rimanendo allo stesso tempo della salda fede che appartiene ancora e professa altrettanto il suo credo religioso. L'esercizio della *communicatio in sacris* non è semplicemente una *qualsiasi* disciplina sacramentale, ma deve essere permeata della convinzione forte che rappresenta una situazione circostanziale eccezionale. Questo esercizio si basa ovviamente su una adeguata informazione e formazione da parte dei responsabili: ecco qui l'impegno dei ministri sacri, quali pastori del popolo, di ben educare nella fede i propri fedeli nella disciplina della pratica sacramentale, che alcune volte può anche assumere particolarità.

Quello che forse nell'ambito della *communicatio in sacris* potrebbe essere più importante e che non deve sfuggire a nessun ministro sacro è proprio il fatto che, evitando qualsiasi pericolo di scandalo o di indifferentismo che si può verificare di fronte a un esercizio delle facoltà permesse in questi casi, nell'applicazione della norma canonica, sia per ammettere o per ricevere i sacramenti sia per negarli, bisogna ricordare sempre il principio pastorale: „suprema lex salus animarum”.