

La nuova Europa come realtà culturale e religiosa e i suoi riflessi a Crema

Il crollo del 'Muro di Berlino' nel 1989 e l'autodissoluzione dell'Unione Sovietica nel 1991, segnando la fine del totalitarismo comunista in Europa, hanno ristabilito tra i popoli del Continente quei contatti da cui lungo i secoli è stata alimentata la civiltà europea. Fin dagli anni immediatamente successivi diversi Paesi un tempo sottomessi all'egemonia sovietica (dalla baltica Estonia alla balcanica Bulgaria) avviarono le procedure che li avrebbero portati, tra il 2004 e il 2007, all'adesione a pieno titolo all'Unione Europea.

Nel clima di ritrovata libertà seguito alla fine del totalitarismo comunista in Europa (1989: crollo del "Muro di Berlino"; 1991: autodissoluzione dell'Unione Sovietica) si è determinata una forte migrazione di cittadini dell'Est europeo verso i Paesi occidentali. Pure Crema ha vissuto tale fenomeno, ed ha visto sorgere nel suo territorio consistenti comunità di provenienza romena e ucraina.

Il 1° Maggio 2004 il Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti ha emesso un importante documento – Erga migrantes caritas Christi – in cui ha invitato le Chiese locali ad assicurare a tali nuovi residenti un'adeguata assistenza religiosa. In seguito a un formale accordo tra il vescovo S. E. Oscar Cantoni e il vescovo romeno unito di Oradea, P. S. Virgil, da Domenica 29 Novembre 2009 nella chiesa di Nostra Signora di Lourdes ha iniziato il proprio ministero a Crema P. Virgil Flestea. Parallelamente nella chiesa di Santa Maria Stella è stata concessa ospitalità anche alla Chiesa Ortodossa d'Ucraina (Patriarcato di Mosca).

Il seguente saggio intende offrire elementi atti a interpretare consapevolmente tale evento, che per Crema e la sua Diocesi assume un significato storico.

La nuova Europa:

contenuti ideali e dimensioni religiose di una realtà politica

Per chi si rechi in Alta Lombardia, nella piana di Livigno, e immerga le mani nelle correnti dello Spöl è sempre emozionante pensare che quell'acqua è destinata a passare dall'Italia alla Svizzera per unirsi alle correnti dell'Inn, e con esse fluire in Austria, entrare in Germania, confluire nel Danubio a Passau, e da lì raggiungere Vienna, lambire la Slovacchia, attraversare Budapest, unirsi nella Croazia alle acque della Drava, nella serba Belgrado ricevere quelle della Sava, scorrere per circa 400 km. tra Bulgaria e Romania e, infine, passando in Romania, raggiungere il Mar Nero attraverso un delta imponente. Da Livigno, dunque, quelle acque ci uniscono a mondi che solo apparentemente ci apparivano lontani, e che la nuova Europa ha reso concretamente parte della nostra vita¹.

Questa unità dei popoli europei, di cui il grande bacino del Danubio è segno parziale, ma estremamente eloquente, è anzitutto un incontro di culture e di mondi religiosi, di cui è importante cogliere il significato e i valori.

L'immediatezza della comunicazione contemporanea e l'imperante mentalità economicistica creano talvolta ai nostri giorni l'illusione dell'annullamento della storia; in realtà, mai come oggi quest'ultima segna nel profondo le relazioni internazionali e gli stessi rapporti all'interno dei singoli ordinamenti statuali.

Al riguardo non va dimenticato che l'Europa porta su di sé il peso di due secoli di elaborazioni ideologiche, che hanno sistematicamente minato la trama di rapporti culturali, da cui la sua vicenda era stata caratterizzata e che aveva fatto permanere in essa, nonostante le divisioni politiche e religiose, una comune *res publica litterarum*. È tale secolare fattivo scambio culturale ad aver reso possibile e ad aver alimentato l'avvio e la costruzione dell'Unione tra i Paesi europei. Questa Unione, progressivamente realizzatasi nel corso del secondo dopoguerra, nella presente fase politico-culturale sembra assistere a un appannamento delle sue imprescindibili componenti ideali, seriamente minacciate da particolarismi nazionali, talvolta resi ancor più virulenti da forme di governo dell'Unione stessa ispirate a puro utilitarismo economico e dirigismo tecnocratico.

Tra gli scopi, da cui furono mossi i promotori dell'unità politica europea, non ul-

* Alla memoria del conte Lodovico Benvenuti, che fu tra gli artefici dei Trattati di Roma del 1957 e, quale Segretario Generale del Consiglio d'Europa, visse l'orizzonte ideale di un'unità europea destinata ad abbracciare, nella libertà, tutti i popoli del Continente.

1 Partecipe, fin dalla prima ora, del processo di unificazione dei popoli europei (unitamente a Francia, Italia, Belgio, Olanda e Lussemburgo), la Repubblica Federale Tedesca vi contribuì da subito in modo decisivo con lo straordinario apporto del suo cancelliere Konrad Adenauer. L'adesione dell'Austria all'Unione Europea risale al 1995; la Slovacchia e l'Ungheria vi furono accolte nel 2004; al 2007 risale l'ingresso di Bulgaria e Romania; sono attualmente in corso di perfezionamento le procedure per la piena adesione della Croazia, prevista nel 2012.

timo era stato proprio il definitivo superamento delle contrapposizioni che, sotto la spinta delle ideologie nazionalistiche (di matrice più o meno marcatamente idealistica), avevano intossicato il Continente, precipitandolo nei due atroci conflitti della prima parte del Novecento. In effetti, dal trionfo dei nazionalismi era scaturita in Europa quella autodevastazione rappresentata dal grande scontro degli anni 1914-18, nel quale Enzo Traverso (opportunitamente dilatando la prospettiva delineata da Ernst Nolte² sulla scia di un'affermazione di Hannah Arendt³) ha additato l'avvio della "guerra civile europea", ossia la contrapposizione intestina per decenni alimentata nel Continente dai totalitarismi ideocratici⁴.

Va tuttavia immediatamente osservato come tale conflitto non si sia concluso con la fine della II Guerra Mondiale (con i suoi orrori e l'indicibile esperienza della Shoah), ma si sia prolungato ben oltre, comportando per l'Europa una tragica divisione, da cui – per più di quarant'anni – vennero separati politicamente e contrapposti militarmente popoli, per secoli vissuti in una costante e vitale osmosi di culture.

Sicché, la cosiddetta "guerra civile europea" ha finito per identificarsi con quel "secolo breve" – concepito da Eric Hobsbawm⁵ – la cui conclusione, annunciata il 9 Novembre '89 dalla fine del rigido regime di separazione tra le due Germanie rappresentato dal Muro di Berlino, si sarebbe avuta con lo scioglimento dell'Unione Sovietica, decretato dal Soviet Supremo il 26 Dicembre 1991.

Fu in diretta antitesi rispetto all'interna conflittualità del mondo europeo che, nel periodo tra le due Guerre, si vennero elaborando gli ideali del movimento europeistico ad opera di grandi figure come Richard Nikolaus Cudenhove-Kalergi o Aristide Briand; ed è stato nel contesto dell'innaturale divisione imposta ai popoli europei dalla "guerra fredda" dopo il 1945, che si procedette a tradurre concretamente in atto il progetto di progressiva unità istituzionale del Continente.

Quest'ultimo processo, avviato nei primi anni Cinquanta e una cui tappa fondamentale fu il 25 Marzo 1957 la sottoscrizione a Roma del Trattato istitutivo della Comunità Economica Europea, si sviluppò, di fatto, subendo pesantemente i condizionamenti della situazione creata dalla Cortina di Ferro, con cui l'Unione Sovietica aveva inteso dare ratifica alla divisione del Continente sancita negli accordi di Yalta del Febbraio '45.

L'unità che si andò progressivamente realizzando, in quanto frutto di una libera

adesione di popoli, non poté infatti che riguardare in modo esclusivo i Paesi liberi dell'Occidente europeo; l'Unione Sovietica, preoccupata di garantire il proprio controllo egemonico sui Paesi dell'Est, vedeva nel libero organizzarsi dei Paesi occidentali una concreta antitesi rispetto al proprio modello politico-sociale, e l'avversava, spalleggiata in questo dai partiti comunisti operanti in Occidente.

In un siffatto contesto, non stupisce che il concetto politico di "Europa" sia stato immediatamente associato alle libere democrazie occidentali, creando quasi un'identificazione tra Europa e Occidente europeo.

Non a caso, quando nel 1964 Paolo VI decise di attribuire un patrono all'Europa stessa, dando compimento a istanze già manifestatesi ai tempi di Pio XII e Giovanni XXIII, scelse Benedetto, il patriarca di quei monaci latini, che con i loro scriptoria erano stati il tramite del patrimonio ideale antico nell'Occidente medioevale⁶.

Ci volle un uomo, ad un tempo di cultura e di Chiesa, compartecipe della tradizione di fede e di spiritualità da cui erano connotate importanti nazioni libere dell'Occidente latino, ma dalla storia condotto a condividere l'oppressione totalitaria imposta dall'ideocrazia sovietica a gran parte delle nazioni compartecipi della tradizione religiosa e di cultura scaturita dalla Nuova Roma orientale, Costantinopoli, ci volle un uomo così interiormente partecipe del dramma della divisione dell'Europa, per porre, anzitutto alla coscienza ecclesiale cattolica, ma più in generale all'intellettualità dell'intero Continente il problema della ridefinizione dei confini culturali dell'Europa stessa e dei suoi orizzonti religiosi.

Nato e profondamente radicato nell'esperienza storica delle terre collocate al centro del continente europeo, quest'uomo fu il docente dell'Università di Lublino e arcivescovo di Cracovia Karol Wojtyła.

Nel 1978, alla vigilia delle prime elezioni a suffragio universale per il Parlamento europeo (7-10 Giugno 1979), il card. Wojtyła, di fronte a quella piccola Europa essenzialmente occidentale, che andava costruendosi, in una storica conferenza tenuta presso l'Università Cattolica di Milano e dal titolo emblematico (*Una frontiera per l'Europa, dove?*), ritenne di dover porre con forza il problema di quale fosse la reale estensione dello spazio culturale e religioso europeo⁷. Nel 1978, prima dell'inattesa ascesa del card. Wojtyła al papato, l'appartenenza della porzione orientale del Continente al progetto europeistico non era affatto scontata.

2 E. NOLTE, *Der europäische Bürgerkrieg 1917–1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus*, Ullstein-Propyläen, Frankfurt am Main - Berlin 1987; trad. it.: *Nazional-socialismo e Bolscevismo. La guerra civile europea. 1917-1945*, Sansoni, Firenze 1989.

3 H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, Random House, New York 2004 (1951¹); trad. it.: *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004, p. 372.

4 E. TRAVERSO, *A ferro e fuoco. La guerra civile europea. 1914-1945*, Il Mulino, Bologna 2007.

5 E. J. HOBSBAWM, *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*, Random House, New York 1994; trad. it.: *Il secolo breve*, Rizzoli, Milano 1999.

6 Lettera apostolica, in forma di *breve*, *Pacis nuntius* (24 Ottobre 1964): «Acta Apostolicae Sedis», 56 (1964), pp. 965-967. Per le premesse in tal senso sotto il pontificato di Pio XII e di Giovanni XXIII: P. Conte, *Idea e compito dell'Europa nel magistero e nell'azione dei pontefici del secondo dopoguerra*, in *Quale unità per l'Europa? Per un'Europa delle solidarietà. Atti del LXIII Corso di aggiornamento culturale dell'Università Cattolica. Spoleto, 15-19 settembre 1993*, Vita e Pensiero, Milano 1994, pp. 85-173.

7 K. WOJTYŁA, *Una frontiera per l'Europa: dove?*, «Vita e pensiero», 61 (4-5-6) (1978), pp. 160-168.

Sembrava anzi che l'idea di un'Europa una dall'Atlantico agli Urali fosse in realtà idea a tale progetto alternativa, e non per nulla era stata enunciata da un grande personaggio, Charles de Gaulle, indubbiamente affascinante per la sua resistenza al nazi-fascismo, ma oltremodo restio ad attenuare la pienezza di prerogative connesse alle singole sovranità nazionali⁸.

È stato in effetti con Karol Wojtyła che l'idea affacciata da de Gaulle nel contesto di una strategia sostanzialmente geo-politica, volta a salvaguardare il prestigio anche militare della Francia, venne ripresa in una nuova e più ampia prospettiva, che ne precisava e riqualificava i contenuti sul piano storico-culturale, e non solo. Alla luce di un intreccio esistenziale continuo con la tragedia della lacerazione politico-istituzionale dell'Europa, Karol Wojtyła, prete, intellettuale e vescovo nella Chiesa di Polonia, ossia figlio di una nazione pesantemente rinchiusa entro la Cortina di Ferro eretta dal totalitarismo ideocratico, ma allo stesso tempo legata da vincoli di comunione con Roma e le grandi nazioni dell'Occidente, avvertì impellente l'esigenza di riflettere sull'identità europea, sulla sua specificità, e altresì sul suo significato in rapporto alle sue diverse componenti.

Se già nella fase polacca della sua vita Karol Wojtyła aveva percepito quanto urgente fosse un'adeguata ridefinizione delle dimensioni geografico-antropologiche dell'Europa, divenuto papa, sentì tale compito come sua precisa vocazione. Sono significative al riguardo le sue parole nel giorno di Pentecoste a Gniezno, in occasione del primo viaggio in Polonia:

“Non vuole forse Cristo, non dispone forse lo Spirito Santo, che questo papa – il quale porta nel suo animo profondamente impressa la storia della propria nazione dai suoi stessi inizi, ed anche la storia dei popoli fratelli e limitrofi – manifesti e confermi in modo particolare, nella propria epoca, la loro presenza nella Chiesa e il loro peculiare contributo alla storia della Cristianità? Non è forse disegno provvidenziale che egli sveli gli sviluppi che proprio qui, in questa parte dell'Europa, ha conosciuto la ricca architettura del tempio dello Spirito Santo? Non vuole forse Cristo, non dispone forse lo Spirito Santo che questo papa polacco, papa slavo proprio ora manifesti l'unità spirituale dell'Europa cristiana?... Forse proprio per questo Cristo lo ha scelto, forse proprio per questo lo Spirito Santo lo ha condotto, affinché egli introducesse nella comunione della Chiesa la comprensione delle parole e delle lingue che ancora risuonano straniere all'orecchio abituato ai suoni romani, germanici, anglosassoni e celti ... Egli viene per rendere testimonianza a Cristo vivente nell'anima della propria nazione, a Cristo vivente nelle anime delle nazioni che da tempo l'hanno accolto come 'la via, la verità e la vita' (Gv 14, 6). Egli viene per parlare davanti a tutta la Chiesa, all'Europa e al mondo, di quelle nazioni spesso dimenticate. Viene per grida-

8 Ch. DE GAULLE, *Memoires d'espoir. Le renouveau (1958-1962)*, Plon, Paris 1970; trad. it.: *Memorie della speranza. Il rinnovamento: 1958-1962*, Rizzoli, Milano 1970, pp. 157-158

re a gran voce. Viene per predicare le varie strade che in vari modi riportano verso il cenacolo della Pentecoste”⁹.

In effetti egli, slavo tra i latini e latino tra gli slavi, percepì con un'intensità del tutto nuova la non limitabilità della realtà ideale, culturale, storica dell'Europa alla sola porzione di tradizione “latina” ed evidenziò la necessità di comprendervi a pieno titolo anche tutta la vasta e ricca comunità di popoli che, con la forma della fede, hanno ricevuto da Costantinopoli anche la forma della civiltà. La lettera apostolica *Egregiae virtutis*, che è venuta affiancando a san Benedetto – quali patroni d'Europa – i due fratelli greci Costantino-Cirillo e Metodio, apostoli degli slavi, segna il momento emblematico di questo spalancamento d'orizzonti¹⁰. In questo modo Giovanni Paolo II ha di fatto riformulato in termini assolutamente nuovi l'idea stessa d'Europa, assicurandosi per questo un posto indelebile nella storia del movimento europeista.

Alla luce del repentino e inatteso crollo del Muro nel nuovo '89, il suo profilo dell'Europa quale realtà omnicomprensiva, in cui Oriente e Occidente – con le loro peculiarità – unitariamente convergono, appare in tutta la sua precorritrice lungimiranza: o fors'anche nella sua dirompente forza profetica, se l'anno successivo al crollo dell'URSS Mikhail Gorbacëv, in un articolo a sua firma su “La Stampa”, è venuto additando con ammirazione proprio in Giovanni Paolo II l'artefice primo dei grandi sconvolgimenti che hanno ridisegnato la carta del Continente¹¹.

Peraltro, la solenne proclamazione di Cirillo e Metodio compatroni europei, nel momento stesso in cui è venuta affermando una più vasta unità dell'Europa e ha dilatato i confini di quest'ultima fino ad includervi a pieno titolo i popoli delle regioni orientali, ha altresì ratificato quale elemento costitutivo dell'identità europea la presenza al suo interno di una duplicità di tradizioni ecclesiali innestate su precise matrici ed eredità culturali.

Nel saggio sulle frontiere dell'Europa l'allora card. Wojtyła aveva parlato al riguardo di “*due variazioni dell'europeità*”. In questo senso Oriente e Occidente, categorie costitutive dell'identità europea, risultano essere rispetto ad essa antecedenti, e trascenderla, in quanto appartenenti alla modalità stessa di esistenza storica della Chiesa, unico corpo di cui Oriente e Occidente costituiscono – secondo l'immagine di Vjačeslav Ivanov¹² – i due polmoni, attraverso cui essa, radicatasi nel mondo greco-romano, respira e vive.

9 Omelia presso la cattedrale di Gniezno, 3 Giugno 1979: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [= *Ins*], II, 1, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1979, pp. 1399-1406.

10 31 Dicembre 1980: *Ins*, III, 2, 1980, pp. 1837-1839.

11 «La Stampa», 3 Marzo 1992, pp. 1-2.

12 Allocuzione su “*Ivanov e il suo tempo*”, 28 Maggio 1983: *Ins*, VI, 1, 1983, pp. 1378-1381.

In questo contesto non si può sottacere l'intimo e profondo apprezzamento manifestato da Giovanni Paolo II nei confronti della tradizione cristiana orientale, globalmente e nelle sue varie particolari determinazioni.

Segnatamente nella *Slavorum apostoli* papa Wojtyła espone con ammirata stima la fioritura della realtà religiosa e culturale di Costantinopoli, sottolineando che di essa Cirillo e Metodio furono gli interpreti e che ad essa, anche nelle sue forme istituzionali, sempre si conservarono fedeli:

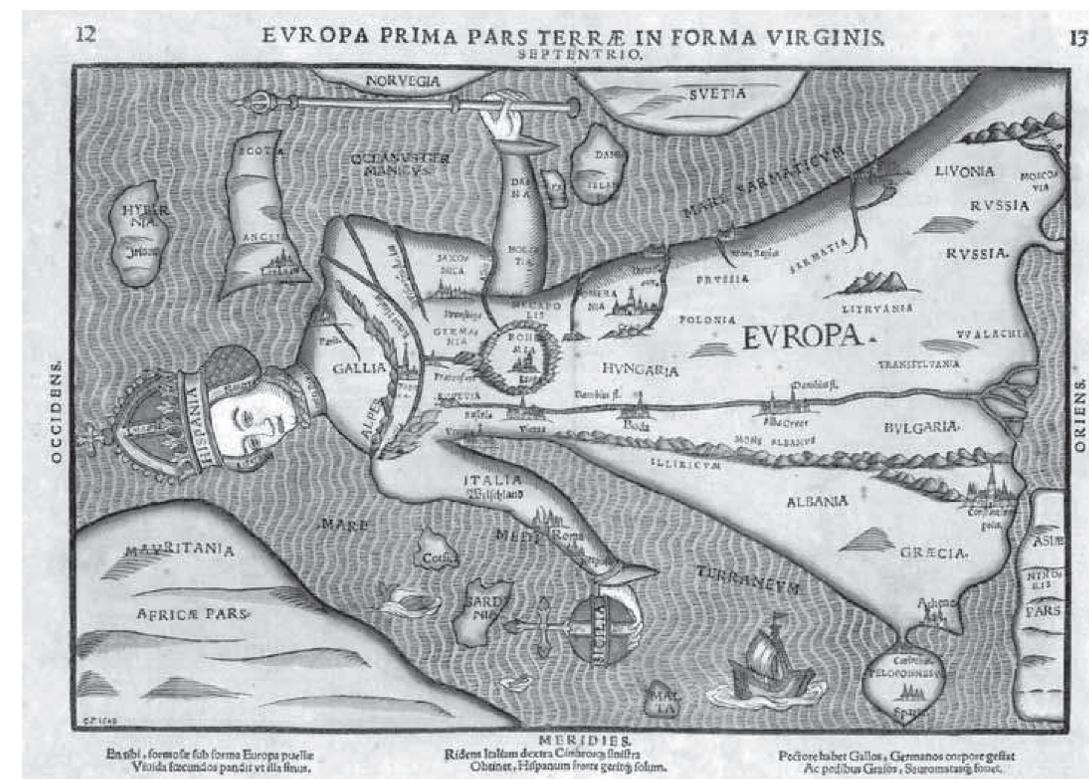
“Gli evangelizzatori e maestri degli slavi si avviarono alla volta della Grande Moravia compresi di tutta la ricchezza della tradizione e dell'esperienza religiosa che caratterizzava il Cristianesimo orientale... Anche se i cristiani slavi, più di altri, sentono volentieri i santi Fratelli come 'slavi di cuore', questi tuttavia restano uomini di cultura ellenica e di formazione bizantina, uomini cioè in tutto appartenenti alla tradizione dell'Oriente cristiano, sia civile che ecclesiastico”¹³.

A siffatta alta considerazione dell'“avanzata organizzazione dello Stato” e della “raffinata cultura di Bisanzio, permeata di principi cristiani” s'è altresì associata in Giovanni Paolo II una sincera venerazione per la tradizione più tipicamente spirituale di quel mondo cristiano greco, espressasi soprattutto nell'ambito monastico. Per additare le ricchezze di tale spiritualità all'intera Chiesa cattolica Giovanni Paolo II ha promulgato il 2 Maggio 1995 la lettera apostolica *Oriente lumen*, che nel suo paragrafo conclusivo espressamente afferma: “Le parole dell'Occidente hanno bisogno delle parole dell'Oriente perché la parola di Dio manifesti sempre meglio le sue insondabili ricchezze”¹⁴.

Alla luce di queste considerazioni è possibile cogliere tutto il valore, non soltanto teologico, ma pure culturale e psicologico, dell'enunciazione posta dal papa al termine della *Slavorum apostoli*: la tradizione cristiana orientale e quella occidentale “confluiscono entrambe nell'unica grande Tradizione della Chiesa universale”¹⁵. “Le due tradizioni – avrebbe ribadito l'anno successivo ai presidenti delle Conferenze Episcopali d'Europa – sono, da sole, in qualche modo imperfette. È incontrandosi ed armonizzandosi che possono reciprocamente completarsi ed offrire una interpretazione meno inadeguata del 'mistero nascosto da secoli e da generazioni ma ora manifestato ai santi' [Col 1, 26]”¹⁶. In questo senso Giovanni Paolo II, non a caso in vita

Heinrich Bünting, *Europa. Prima pars Terrae in forma virginis*, Magdeburgi 1581.

La stampa, che riprende un modello apparso nel 1537 ad opera di Johann Putsch, ben esprime la percezione unitaria dell'Europa – nonostante le divisioni religiose e politiche – dall'Atlantico a Costantinopoli, al Delta del Danubio e alla Russia.



acclamato “il Grande”¹⁷ e dal suo successore Benedetto XVI proclamato beato, ha offerto la strumentazione concettuale necessaria per leggere e correttamente interpretare i rinnovati contatti che la nuova Europa, realizzatasi dopo il crollo del totalitarismo ideocratico nell'Est, ha permesso di realizzare tra i Paesi e, soprattutto, tra i popoli dell'Occidente e dell'Oriente europei.

13 *Slavorum apostoli*, 12, «Acta Apostolicae Sedis», 77 (1985), pp. 792-793.

14 *Oriente lumen*, 28, *Ins*, XVIII, 1, p. 1179.

15 *Slavorum apostoli*, 27, «Acta Apostolicae Sedis», 77 (1985), p. 807; maiuscola e varianti grafiche sono nell'originale.

16 *Nuntius scripto datus Praesidibus conferentiarum Episcoporum Europae missus* (2.I.1986), «Acta Apostolicae Sedis», 78 (1986), p. 454.

17 Cfr. M. P. BACCARI, *Giovanni Paolo Magno*, «LUMSA News», 9 (4-6) (2005), pp. 101-103; *Il titolo di "Magno" dalla Repubblica all'Impero al Papato. Giovanni Paolo Magno*, curr. M. P. BACCARI - A. MASTINO, Mucchi, Modena 2009 (I Quaderni dell'«Archivio Giuridico», 2).

Lo spazio romeno: i suoi caratteri culturali e religiosi nel contesto europeo

Nel quadro complessivo dell'Europa considerata nella globalità delle sue tradizioni religiose e culturali, il mondo romeno si presenta con una specificità e una ricchezza che, lungo la storia, lo hanno fatto percepire dalla intellettualità italiana, nonostante la lontananza geografica e politica, come mondo culturale estremamente vicino (e significativamente fin dal 1863 fu attivato nell'Università di Torino l'insegnamento di "Lingua e Letteratura Rumena"). Il nostro tempo, nel quale l'appiattimento sulla contingenza economica ci ha diseducati a cogliere il significato storico e la dimensione culturale delle situazioni che stiamo vivendo, rischia di far sì che quella che Nicolae Iorga ha chiamato *La civilization des Roumains*¹⁸, nel suo rendersi presente in Italia (e non solo), nonostante l'estrema prossimità attualmente determinata dalla comune appartenenza all'Unione Europea, rischi d'essere percepita (ma anche di autopercepirsi) come realtà lontana, e soprattutto non conosciuta nei suoi contenuti.

Anzitutto va detto che lo spazio abitato dalle popolazioni romene è ben più vasto e articolato rispetto al territorio dell'attuale Romania. I Romeni, infatti, sono nell'area carpato-danubiana e balcanica i viventi testimoni dell'antica presenza imperiale romana, di cui hanno perpetuato la lingua (il latino), sviluppata con modalità estremamente conservative, tanto da mantenere – seppure in forma semplificata – le antiche declinazioni. Non soltanto esistono isole di parlanti lingua neo-latina nell'attuale Grecia settentrionale o nell'Istria croata, ma popolazioni propriamente romene caratterizzano la Repubblica di Moldova, e sono presenti nel Sud-Ovest dell'Ucraina e nel Banato serbo.

Quanto all'aspetto ecclesiastico, ancora nell'anno 535, nella *Novella 11*, Giustiniano, dopo aver fondato Iustiniana Prima (l'attuale località serba di Caričin Grad) e averne fatto il vertice istituzionale e amministrativo dell'Illyricum, attribuendo il vicariato apostolico all'arcivescovo insediato nella città, venne ribadendo l'appartenenza di questi territori al patriarcato occidentale facente capo al papa romano. Si trattava delle province danubiane (*Dacia Mediterranea* e *Dacia Ripensis*, *Mysia Prima*, *Dardania* e *Praevalitana*, *Macedonia Secunda* e *Pannonia Secunda* [regione Bacense]), ma altresì delle località transdanubiane di *Viminacium*, *Recidiva* e *Litterata*: territori tutti latinofoni¹⁹.

18 N. IORGA, *Histoire des Roumains et de leur civilisation*, Paulin, Paris 1920¹, Cultura Națională, Bucarest 1922²; trad. ing.: *A History of the Roumanian Land, People, Civilization*, Unwin, London 1925; trad. it.: *Storia dei Romeni e della loro civiltà*, Hoepli, Milano 1928; trad. ted.: *Geschichte der Rumänen und ihrer Kultur*, Krafft-Drotleff, Hermannstadt/Sibiu 1929.

19 Edd. R. SCHOELL - W. (G.) KROLL, *Novellae*, Weidmann, Berolini, 1954⁶ (*Corpus Iuris Civilis*, III), p. 94; cfr. *Nov. 131*, III, pp. 655-656. Al riguardo basti qui segnalare: B. GRANIČ, *Die Gründung des autokephalen Erzbistums von Justiniana Prima durch Kaiser Justinian I im Jahre 535*, «Byzantion», 2 (1925), pp. 123-140. Per gli aspetti urbanistici e architettonici connessi alla decisione di Giustiniana

Questo ordinamento ecclesiastico sarebbe stato sconvolto, ma non contraddetto, dalle invasioni slave. In effetti, se Iustiniana Prima è menzionata per l'ultima volta nel 602, è soltanto con la crisi iconoclasta, probabilmente alla metà del secolo VIII sotto Costantino V, che l'Ilirico venne formalmente sottratto al patriarcato romano e sottoposto all'arcivescovo di Costantinopoli²⁰.

Furono così date le condizioni perché, consolidatasi la presenza dei Bulgari nel Balcano, il battesimo del loro *kagan* Boris alla metà degli anni Sessanta del IX secolo si traducesse nell'inserimento di queste genti nel *Commonwealth bizantino*, il cui patrimonio ecclesiastico e culturale, dopo l'885, poté essere da loro vissuto nella sua declinazione slava, elaborata dai discepoli di Cirillo e Metodio²¹. In tal modo, anche per quanti – sulle due sponde del Danubio – continuavano ad autodefinirsi "Romani", parlavano lingua neolatina e a quel tempo erano sottoposti all'egemonia bulgara, si aprì la lunga e feconda stagione slava della loro storia religiosa e culturale, una stagione che si sarebbe protratta per oltre sette secoli²². Già questi dati evidenziano tutta la complessità della vicenda storica del popolo romeno, ma altresì la straordinaria ricchezza degli apporti che ne hanno determinato lo sviluppo: la sua genesi si colloca nell'alveo dell'Impero romano; la sua lingua parlata continua il latino dell'antica Roma, con la quale tuttavia ha perso contatto dalla tarda antichità; da quel tempo suo costante punto di riferimento è divenuta la Nuova Roma, Costantinopoli, linguisticamente greca; di quest'ultima

no, si possono vedere in *Villes et peuplement dans l'Illyricum protobyzantin. Actes du colloque organisé par l'École Française de Rome (Rome, 12-14 mai 1982)*, Palais Farnèse, Rome 1976 (Collection de l'École Française de Rome, 77), i saggi di I. NIKOLAJEVIĆ, *La décoration architecturale de Caričin Grad*, e di N. DUVAL, *L'architecture religieuse de Tsaritchin Grad dans le cadre de l'Illyricum oriental au VI^e siècle*, rispettivamente pp. 483-499, 399-481.

20 V. GRUMEL, *L'annexion de l'Illyricum oriental, de la Sicile et de la Calabre au patriarcat de Constantinople*, in «Recherches de science religieuse», 40 (1952), pp. 191 ss. Sul permanente valore istituzionale conservato dalla realtà canonica del patriarcato occidentale in area romena: C. ALZATI, *Patriarcato Occidentale e identità delle Chiese unite*, in *Identități confesionale în Europa Central-Orientală (secolele XVII-XXI) / Confessional Identities in Central-Oriental Europe in the 17th-21st Centuries. Lucrările colocviului internațional din 14-17 noiembrie 2007, Cluj Napoca*, curr. N. BOȘAN - A. V. SIMA - I. CÂRJA, Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca 2009, pp. 17-31.

21 Segnatamente sull'inserimento, nell'alveo ecclesiastico slavo, delle popolazioni linguisticamente neolatine presenti nell'ampia area orientale del medio bacino danubiano (Tibisco e suoi affluenti compresi), non si possono non tenere presenti le nuove proposte di ubicazione della Grande Moravia, di cui dà ampiamente conto Martin EGGERS: *Das 'Grossmährische Reich': Realität oder Fiktion? Eine Neuinterpretation der Quellen zur Geschichte des mittleren Donauraumes im 9. Jahrhundert*, Hiersemann, Stuttgart 1995 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 40); *Das Erzbistum des Method. Lage, Wirkung und Nachleben der kyrillomethodianische Mission*, Sagner, München 1996 (Slavistische Beiträge, 309).

22 Sulla fase slavona della storia culturale del popolo romeno e sulla successiva tradizione di studi slavistici: R. MĂRZA, *The History of Romanian Slavic Studies. From the Beginnings until the First World War*, Romanian Academy. Center for Transylvanian Studies, Cluj Napoca 2008.

ha fatto propria la tradizione ecclesiastica e di civiltà, peraltro non direttamente, ma attraverso la mediazione slava, avendo assunto la lingua slava come lingua di cultura, di comunicazione istituzionale e di culto.

Come si vede, siamo di fronte alla sintesi di tutte le grandi correnti culturali che hanno fondato l'Europa. Se questi aspetti sono comuni e si ritrovano in tutto lo spazio romeno, le modalità con cui tali aspetti sono stati vissuti sono venute diversificandosi nei vari territori da cui lo spazio romeno è composto.

Col X secolo gli Ungari, già insediatisi in quella ch'era stata la Pannonia romana, iniziarono a inserirsi nei territori dell'arco carpatico, cuore dell'antica Dacia. Per queste nuove popolazioni tali territori costituivano la regione oltre la foresta: la Transilvania. In seguito a una progressiva conquista, la regione entrò a far parte del regno ungherese, e così si conservò fino al 1918.

A Sud e a Est dei Carpazi, col secolo XIV si vennero strutturando due organismi politici romeni (i voivodati di Valacchia e di Moldavia), religiosamente di tradizione bizantino-slava, i cui ordinamenti di corte si modellarono sull'esempio dei principati slavi sud-danubiani (bulgari e serbi). La lingua di cancelleria – oltre che di cultura – in tali voivodati era lo slavo, ma la loro popolazione non cessò di parlare lingua neo-latina. Nel Sei-Settecento, quando i due voivodati erano strettamente inseriti come principati vassalli nel sistema ottomano retto dal Sultano islamico, sotto la cui autorità operava il Patriarcato di Costantinopoli, presso le due corti voivodali, nelle sedi episcopali e nei grandi monasteri lo slavo venne sostituito dal greco. Sicché quella che nell'ambito ortodosso può considerarsi una polarizzazione non priva di tensioni tra Slavia ed Ellenismo (ossia, tra Mosca e Costantinopoli) nello spazio romeno è divenuto patrimonio analogamente partecipato e armonicamente metabolizzato.

Quanto alla Transilvania, se il popolo romeno era di tradizione ortodossa, le egemoni componenti ungheresi e tedesche (Sassoni), di tradizione cattolica, col secolo XVI divennero protestanti: luterani i Sassoni, riformati gli Ungheresi, in notevole misura acquisiti nel Seicento alla Chiesa unitariana (antitrinitaria). Solo a partire dalla fine del Seicento, con l'inserimento del Principato nel sistema imperiale asburgico, fu possibile un parziale recupero delle popolazioni ungheresi alla fede cattolica. La locale Chiesa romena, dopo aver subito nel XVII secolo una forte pressione protestante (che la portò tra l'altro a introdurre la lingua romena nel culto), negli anni 1697-1701, pur conservando la tradizione ecclesiastica e le forme di vita ortodosse, si dichiarò Unita con Roma. L'inserimento alla metà del Settecento di missionari confessionali serbi provocò la frattura all'interno di tale Chiesa col formarsi di una Chiesa ortodossa 'non unita' divenuta rapidamente maggioritaria. Come si vede, la storia religiosa dello spazio romeno presenta connotati che ne fanno un microcosmo in cui si riflette tutta l'articolata complessità del macrocosmo europeo.

Cosa questo significasse anche sul piano intellettuale è ben rappresentato nella

prima parte del XVII secolo da un discendente dell'illustre dinastia voivodale dei Movilești, dinastia romena moldava, accolta nel 1593 anche tra la nobiltà polacca. Il figlio del voivoda Simion, Petru, compì la propria formazione intellettuale a partire dal 1608 nell'ambito della Rzeczpospolita polacco-lituana²³; divenuto nel 1627 archimandrita del Monastero delle Grotte di Kijiv, prendendo a modello i collegi gesuitici, fondò una scuola latino-greco-slava (in cui era pure comunemente usato il polacco): è il *Collegium Kijoviense*, da cui sarebbe sorta l'attuale Università, che porta appunto il nome di *Kievo-Mohiljans'ka Akademija*. Asceso nel 1633 alla risorta cattedra metropolitana ortodossa di Kijiv, questo Petru Movilă, o – nella forma ucraina – Petro Mohyla, nel 1640 con la propria *Orthodoxa confessio fidei*²⁴ s'impose quale autorevole maestro di dottrina all'attenzione dell'intera comunione ortodossa. Singolare personalità, egli aveva quale lingua materna il romeno (che già era entrato nell'uso scritto e tipografico, ma ch'egli mai utilizza nelle sue comunicazioni private), quale lingua di abituale comunicazione il polacco e il volgare ruteno, quale lingua di culto e di cancelleria lo slavone (da lui usato con grande perizia anche nella corrispondenza coi familiari), quale lingua delle proprie fonti dottrinali ed ecclesiastiche il greco (essendo la cattedra kijoviense una metropoli del patriarcato costantinopolitano), e quale lingua accademica (ossia per l'insegnamento umanistico e per il magistero teologico) il latino.

In effetti, Chiese e tradizioni religiose, che altrove in Europa si configurano come realtà anche antropologicamente dialettiche (Roma/Costantinopoli/Wittenberg/Ginevra), nello spazio romeno – e in modo del tutto particolare in Transilvania – costituiscono compresenze storiche e hanno dato vita di fatto, nonostante le inevitabili difficoltà, a una complementarità vissuta: nella medesima località l'edificio di culto ortodosso, quello cattolico romano, quello protestante si trova-

23 Ci è giunta una lettera del 7 Agosto 1614 con cui la madre Marghita, da Didyliw, chiedeva alla Confraternita stavropigiale ortodossa di L'viv informazione sugli orientamenti dei docenti dei figlioli: E. DE HURMUZAKI, *Documente privitoare la Istoria Românilor*, Suplimentul II, Vol. II, ed. I. BOGDAN, Academia Română, București 1895, pp. 378-388. Stante la protezione dello Hetman Stanisław Żółkiewski, voivoda di Kijv e staroste di Bar e di Kamenec, è possibile che Petru abbia frequentato anche la latina Accademia Zamoiska, particolarmente stimata dallo Hetman ed espressamente ricordata dallo stesso Petru con gratitudine nella Prefazione al *Triodion* pubblicato nel 1631: cfr. P. P. PANAITESCU, *Contribuții la istoria culturii românești*, Editura Minerva, București 1971, pp. 285-287. Di scarsa attendibilità la fonte che fa del futuro metropolita uno studente in terra di Francia.

24 A. MALVY - M. VILLER, *La confession orthodoxe de Pierre Moghila, Métropolitte de Kiev (1633-1646) approuvée par les Patriarches grecs du XVII^e siècle. Texte latin*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum - Beauchesne, Roma-Paris 1927 (*Orientalia Christiana*, 10); cfr. O. BÂRLEA, *De Confessione Orthodoxa Petri Mohilae*, Carolusdruck, Frankfurt am Main s.a. (1948). Per la traduzione greca – opera di Melezio Syrigos – divenuta la forma vulgata in seno al mondo ortodosso: N. M. POPESCU - GH. I. MOISESCU, Ὁρθόδοξος Ὁμολογία. *Mărturisirea Ortodoxă. Text grec inedit ms. Parisinus 1265. Text român ed. Buzău 1691*, Editura Mitropoliei Bucovinei, București, 1942-44.

no storicamente l'uno accanto all'altro.

Questa ricca vicenda storica è ben espressa nella stessa Transilvania dall'Università di Cluj. Le sue radici affondano nel Collegio gesuitico creato nel 1581²⁵; nella seconda metà del Settecento, ad opera di Maria Teresa se ne ebbe la rifondazione imperiale quale Università tedesca; un secolo più tardi, nel quadro del Regno d'Ungheria, fu trasformata in Università ungherese, per divenire infine, dopo la formazione del Regno della Grande Romania nel 1918, importante ateneo del sistema universitario romeno²⁶. Tale Università ha attualmente tre linee d'insegnamento: romena, ungherese e tedesca; ha – tra le altre – quattro Facoltà teologiche: Ortodossa, Greco-Cattolica (terminologia asburgica per designare la Chiesa orientale unita), Riformata, Romano-Cattolica; ha una Facoltà di Economia caratterizzata da linee di formazione specializzate per le diverse aree economiche europee, con corsi interamente in lingua inglese, tedesca, francese (è in fase progettuale anche una linea italiana); ha istituito con la collaborazione di Università dell'Unione Europea una dinamica Facoltà di Studi Europei ed è impegnata in una fitta rete di scambi internazionali.

La Chiesa Unita di Transilvania e il suo significato nell'ecumene cristiana contemporanea

Come già si è segnalato, la Chiesa ortodossa dei Romeni di Transilvania, con la sua storia estremamente complessa e la sua singolare situazione, fatta di pressioni istituzionali esterne, ma anche di stimoli intellettuali provenienti dalle realtà culturali circostanti, alla fine del XVII secolo, in sintonia con orientamenti diffusisi con la grande migrazione serba in territorio asburgico, avviò nel 1697 il cammino che l'avrebbe condotta all'Unione ecclesiastica con la Chiesa di Roma. Tale Unio-

ne, concepita da Teofil²⁷ e portata a termine dal successore Atanasie secondo prospettive tipicamente orientali²⁸, in seguito, sotto l'egida del Primate di Esztergom, il card. Leopoldo Kollonics, fu definita – da parte delle istituzioni cattoliche – in termini tipicamente postridentini²⁹.

“Da parte delle istituzioni cattoliche”, perché l'autocoscienza ecclesiale romena non mutò. Il metropolita, riordinato *sub condicione* e inserito quale vescovo a fianco dei vescovi latini nella provincia ecclesiastica di Esztergom, continuò a sottoscrivere “*arcivescovo e metropolita*”; e i libri di culto pubblicati dalla tipografia istituita a Blaj, divenuta dal 1737 la residenza episcopale (la “Piccola Roma” del giovane e ortodosso Eminescu), portavano sul loro frontespizio la dicitura: “in Blaj, presso la Metropoli”³⁰.

Sicché, quando nel 1850 l'imperatore Franz Joseph ripristinò la sede metropolitana per la Chiesa romena unita, non fece che ratificare un dato da sempre presente nell'autocoscienza di questa Chiesa. Peraltro l'imperatore fece molto di più. Nell'impossibilità di dare adeguato riconoscimento in sede politica alla nazione romena di Transilvania, provvide a darle pieno riconoscimento ecclesiastico, sottraendone il presule al primate di Esztergom e creando per lui *ex novo* una provin-

25 Sulla missione gesuitica in Transilvania: V. RUS, *Operarii in vinea Domini. Misionarii iesuiți în Transilvania, Banat și Partium (1579-1715)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca 2007. Sul collegio gesuitico quale momento fondativo dell'ateneo clujeano, cfr. *Scientia et pietas. Colegium Claudiopolitanum Societatis Jesu (1581)*, cur. D. RADOSAV - I. COSTEA, Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca 2005 (Din Istoria Universității Clujene, 1).

26 Ș. Pascu, *Universitatea “Babeș-Bolyai” din Cluj*, Dacia, Cluj 1972.

27 In effetti il gesuita Bárány László, nel suo primo incontro con questo metropolita ad Alba Iulia, trovò che il presule era già previamente propenso all'Unione: “*Pr. Ladislaus Barany, qui familiaris in animum Theophili Walachorum episcopi penetrans, nescio qua indagine, quod pridem volebat et feliciter erat subodoratus, Theophili voluntatem ab Ecclesiae Catholicae communionem non modo non aversam, sed pronam etiam, et Unioni, si qua se opportunitas in medium daret, paratam invenit*”: A. FREYBERGER, *Historica relatio Unionis Walachicae cum Romana Ecclesia ...*, cur. I. CHINDRIȘ, Clusium, Cluj-Napoca 1996, pp. 42. Sull'azione unionistica di Teofil, cfr. P. TEODOR, *În jurul sinodului metropolitului Teofil din 1697*, in *300 de ani de la Unirea Bisericii Românești din Transilvania cu Biserica Romei. Actele Colocviului internațional din 23-25 Noiembrie 2000*, cur. Gh. GORUN - O. H. POP, Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca 2000, pp. 43-50; segnatamente per la documentazione in merito alla volontà unionistica espressa dalla sua ultima sinodo, si vedano ora: A. DUMITRAN, *Unirea cu Roma a românilor ardeleni din perspectiva unei noi surse documentare*, «Analele Universității Apulensis. Series Historica», 7 (2003), pp. 233-235; L. STANCIU, *Rediscutarea unei controverse. Resoluția de Unire a lui Teofil (21 Martie 1697)*, «Analele Universității Apulensis. Series Historica», 9 (2005), pp. 39-45 (ried. in *Între Răsărit și Apus. Secvențe din istoria Bisericii Românilor Ardeleni*, Cluj Napoca 2008, pp. 68-83).

28 Cfr. L. STANCIU, *Între aderare și asumare. Punctele florentine pentru Uniții transilvaneni în secolul al 18-lea*, «Analele Universității Apulensis. Series Historica», 10 (2006), pp. 19-36 (ried. in *Între Răsărit și Apus* [cit.], segnatamente pp. 157 ss.).

29 Importante, anche sotto tale aspetto, il nuovo apporto documentario offerto da L. STANCIU, *O contribuție documentară din secolul al XVIII-lea privitoare la Unirea Bisericii românilor din Transilvania cu Biserica Romei (1697-1701)*, «Analele Universității Apulensis. Series Historica», 2 (2002), pp. 183-204 (ried.: *Codex-ul Unirii*, in *Între Răsărit și Apus* [cit.], pp. 18-39).

30 Cfr. C. ALZATI, *În Blaj la Mitropolie: continuitatea istorică și conștiința instituțională în Biserica Română Unită din Transilvania*, in *Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică: istorie și spiritualitate. 150 de ani de la înființarea Mitropoliei Române Unite cu Roma, Greco-Catolică la Blaj. Blaj, 19-20 Iunie 2003*, cur. C. BARTA - Z. PINTEA, Editura Bunavestire, Blaj 2003.

cia ecclesiastica con altre tre (sarebbero più tardi divenute quattro) sedi episcopali, tese ad abbracciare i Romeni uniti, anche oltre i confini del Gran Principato. Analogo intervento sarebbe stato compiuto pochi anni dopo, nel 1864, a favore dei Romeni ortodossi, sottratti alla Chiesa serba dell'Impero e costituiti in un'autonoma provincia ecclesiastica, con sede metropolitana a Sibiu e due vescovadi ad Arad e a Caransebeș³¹.

Il formarsi della "Grande Romania" in seguito alla Prima Guerra Mondiale segnò la compiuta realizzazione dello Stato nazionale romeno; in un'unica realtà politica confluirono tutte le terre abitate dai Romeni: la Bessarabia (attuale Moldavia), la Bucovina e, unitamente al Banato, la Transilvania.

Il 1° Dicembre 1918, ad Alba Iulia, il proclama di adesione della Transilvania al Regno di Romania fu letto dal più giovane dei vescovi romeni del Paese, l'unito [greco-cattolico] Iuliu Hossu (sarebbe morto nel 1970 a domicilio coatto sotto il regime comunista in seguito alla soppressione della sua Chiesa); aveva al suo fianco il vescovo ortodosso Miron Cristea, che nel 1925 divenne il primo patriarca di Romania³².

Se la Grande Romania costituì il quadro istituzionale dell'unità nazionale romena, con essa si venne altresì determinando per il regno di Romania una situazione confessionale del tutto nuova.

Nel Vecchio Regno (originatosi dall'unione politica di Valacchia e Moldavia nel 1859) la popolazione era nella sua generalità ortodossa, tanto che la stessa presenza di monarchi d'origine straniera e di fede romano-cattolica (come i primi Hohenzollern-Sigmaringen) era stata metabolizzata senza eccessivi problemi. Ora, con la formazione della Grande Romania, i non ortodossi venivano a costituire più di un quarto della popolazione; e la percentuale saliva ulteriormente in Transilvania dove, oltre alle consistenti comunità di matrice ungherese e tedesca variamente configurate sul piano confessionale, sussisteva la Chiesa unita, romena ma non ortodossa³³. Questa situazione fu avvertita da componenti importanti dell'intellettualità romena come una minaccia per la saldezza dello Stato nazionale, annidata al suo interno. Di qui l'aspra contrapposizione confessionale tra

31 Compimento del processo istituzionale relativo alla Chiesa Unita può essere considerata la bolla *Ad totius Dominici gregis*, con cui il 14 Dicembre 2005 a quella stessa Chiesa Romena Unita è stato da Benedetto XVI riconosciuto il rango di Arcivescovado Maggiore (equivalente al rango di Arcivescovado autocefalo in ambito ortodosso), con tutte le implicazioni in merito all'autonoma designazione sinodale di Sua Beatitudine l'Arcivescovo Maggiore e dei vescovi diocesani.

32 S. A. PRUNDUȘ - C. PLAIANU et Alii, *Cardinalul Iuliu Hossu*, postf. Arhiep. Card. ALEXANDRU TODĂA, Unitas, Cluj Napoca 1995, pp. 65-69.

33 Cfr. M. CHIRIAC, *Provocările diversității. Politici publice privind minoritățile naționale și religioase în România*, Editura CRDE, Cluj Napoca 2006, p. 93.

Ortodossi e Uniti di Transilvania³⁴.

Va peraltro rimarcato che la polemica riguardava le élites intellettuali e le gerarchie, non investiva che raramente il clero in cura d'anime e la vita dei villaggi. Senza andare a scomodare il primo metropolita della Chiesa unita, Alexandru Sterca Șuluțiu, che nel terzo quarto dell'Ottocento, trovandosi in una località per le cure termali, anziché recarsi nella chiesa cattolico-romana, concelebrava nella chiesa ortodossa con il prete del luogo, segnatamente nel periodo tra le due guerre va detto che matrimoni e funerali nei villaggi misti erano comunemente celebrati congiuntamente. Il visitatore dei Romeni uniti all'estero negli anni dopo la Seconda Guerra Mondiale, *Prea Sfințitul episcop* [ossia: il Molto Santificato vescovo] Vasile Cristea, ricordava come suo padre, protopop, si recasse per la confessione dal popă ortodosso del villaggio, e questi venisse da lui.

Questa concreta fraternità si manifestò compiutamente dopo il Diktat di Vienna del 1941, che impose la cessione della Transilvania settentrionale alla Repubblica fascista ungherese. In tale territorio era compresa Cluj, città con una tradizionale consistente preminenza demografica della componente unita. Nel contesto della Grande Romania, era stata edificata in città una grandiosa e splendida cattedrale ortodossa, ancor oggi uno dei monumenti architettonici marcati il tessuto urbano. Le autorità ungheresi, col pretesto della incongruenza tra la maestosità dell'edificio e lo scarso numero dei fruitori, ne progettarono la confisca e il trasferimento alla Chiesa Riformata ungherese. Immediatamente il vescovo unito, il già ricordato Iuliu Hossu, anticipò di un'ora le funzioni nella propria cattedrale e al termine di queste inviò regolarmente i propri fedeli alla celebrazione nella cattedrale ortodossa, così da gremire l'edificio e far naufragare – come di fatto fu – il progetto di confisca³⁵.

Sempre a Cluj la rivista *Viața creștină*, in quegli stessi anni e fino alla sua soppressione ad opera del potere comunista nel 1946, a fianco di articoli scritti, come era naturale, da ecclesiastici uniti, pubblicò a più riprese contributi firmati da loro confratelli ortodossi. Di questa trama di vita comune l'avvento del regime comunista significò la traumatica fine. La divisione dell'Europa, che l'espansione sovietica aveva comportato, impose una radicale contrapposizione Est-Ovest e una impermeabilità della Cortina di Ferro, che li divideva.

Nell'Est esistevano realtà ecclesiali orientali che erano parte costitutiva della storia di quei Paesi, ma che da secoli avevano un'organica relazione istituzionale con la Sede romana, che nell'Ovest si trovava. Tali realtà, a cominciare dai territori direttamente inglobati nell'Unione Sovietica, furono giuridicamente annientate.

34 Cfr., ad esempio, ȘT. LUPAȘ, *Chestiunea Concordatului în raport cu suveranitatea Statului român și cu programul istoric al Partidului Național din Transilvania*, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu 1921.

35 S. A. PRUNDUȘ - C. PLAIANU, *Catolicism și Ortodoxie românească. Scurt istoric al Bisericii Române Unite*, Viața Creștină, Cluj Napoca 1994, pp. 136-137.

Le Chiese unite furono cancellate dalle rispettive società nel 1946 nell'Ucraina sovietica e nel '50 nell'allora Cecoslovacchia. Il 1° Dicembre 1948 l'operazione giunse a compimento anche in Romania.

Nell'Autunno del 1948 fu drasticamente chiesto alla gerarchia e ai fedeli romeni uniti di porre fine alla propria comunione con il papa di Roma. I vescovi e quanti – ecclesiastici e laici – non vollero tradire la Santa Unione, e rifiutarono di aprire una nuova lacerazione nella tunica inconsueta di Cristo, pagarono questa loro fedeltà all'unità della Chiesa con la discriminazione, il carcere, le torture e, non di rado, la morte³⁶.

Quando la situazione del clero e dei fedeli uniti appariva umanamente senza sbocchi, fu loro proposto di recuperare la legalità, inquadrandosi nella Chiesa latina. La proposta sembrò ad alcuni percorribile, ma ebbe infine dalla gerarchia 'catacombale' una netta riconsiderazione³⁷.

Questa scelta, consapevolmente martiriale, della Chiesa Unita contiene in sé un messaggio di grandissimo valore per l'intera ecumene cristiana.

Se, infatti, la fedeltà all'Unione proclama che l'organica unità del Corpo di Cristo è un bene prezioso, che merita d'essere tutelato anche con l'offerta della propria vita, il rifiuto dell'integrazione nella Chiesa latina attesta, davanti alle Chiese e al mondo, quanto per quei martiri l'unità del Corpo di Cristo fosse inscindibile dal riconoscimento della diversità dei doni dallo Spirito effusi su quello stesso Corpo, la cui unità non può pertanto essere che un'unità multiforme.

36 Quanto alla situazione della Chiesa Ortodossa, che ebbe essa pure i suoi martiri, credo che possa essere sinteticamente compresa considerando un dato emerso dopo il 1989. Caduto il regime, si constatò che i non battezzati erano una percentuale trascurabile. Ciò vuol dire che anche gli iscritti al partito e quanti erano al regime legati in modi diversi e da vincoli quanto mai pervasivi, in realtà, pur in forme discrete, non avevano lasciato i propri figli privi dell'Iniziazione cristiana. Dunque, la fede del popolo ortodosso, è stata più forte del totalitario potere ateocratico.

Le istituzioni ecclesiastiche (prescindendo da quelle della Chiesa Unita, che venne – come s'è detto – cancellata per legge), a qualsiasi confessione appartenessero (comprese, dunque, Sinagoga e Moschea), tutte nel loro sussistere dovettero ovviamente fare i conti con la situazione. Per l'Ortodossia, in particolare, nella legittimazione istituzionale confluiva anche l'assunzione programmatica della polemica confessionale antiromana, che ovviamente si istituzionalizzò (con conseguenze verificabili ancor oggi).

Ma gli edifici di culto ortodossi (compresi quelli un tempo appartenenti alla Chiesa Unita e dallo Stato assegnati alla Chiesa Ortodossa) rimasero aperti, la Liturgia celebrata, i Sacramenti amministrati, gli stessi monasteri (pur con temporanee interruzioni e con limitazioni) continuarono a testimoniare la ricerca di Dio. Si potrebbe dire che tanto la silente testimonianza della Chiesa Unita quanto la continuità nel ministero della Chiesa Ortodossa hanno costituito un dono di valore inestimabile per l'intera società romena, e ne ha illuminato la difficile esistenza negli oltre quarant'anni di regime ideocratico comunista.

37 Cfr. S. A. PRUNDUȘ - C. PLAIANU, *Cardinalul Alexandru Todea. La 80 de ani (1912-1992)*, Ordinul Sfântul Vasile cel Mare. Provincia Sf. Apostoli Petru și Pavel, Cluj Napoca 1992, pp. 35-37; PRUNDUȘ - PLAIANU, *Catolicism și Ortodoxie românească*, pp. 162-164.

La loro testimonianza è stata, dunque, una testimonianza di significato ad un tempo cristologico e pneumatologico, e in questo assume i caratteri di un vero messaggio rivolto alla comunione cattolica e all'intera ecumene cristiana.

Anche per questo il loro sacrificio costituisce momento rilevante della vasta e molteplice storia delle Chiese nel secolo dei martiri³⁸.

Se la comune testimonianza, resa in vario modo dai credenti di tutte le Chiese, ha illuminato e riscattato anche le esperienze più tenebrose del XX secolo, a quel grande patrimonio comune le Chiese dovrebbero tutte congiuntamente guardare, con gratitudine e venerazione, e attingervi ispirazione in vista di una rinnovata comune testimonianza nell'attuale complessa fase della vicenda umana.

Le Chiese orientali:

santità sacerdotale e ministero coniugato

Un aspetto, canonico e di spiritualità, delle Chiese orientali, che in esse assume particolare rilievo, è lo stato di vita coniugale del clero secolare. In ambito ortodosso, anche in un eventuale contesto di cura d'anime, la condizione celibataria presuppone la professione monastica.

Lo stato coniugale del clero orientale continua fedelmente la tradizione cristiana antica ed era nel primo millennio in uso – seppur con connotazioni specifiche – anche nella Chiesa latina.

Per comprendere l'evoluzione determinatasi su questo punto in Occidente è necessario por mente alla disciplina sacramentale, concordemente osservata anticamente in tutte le comunità cristiane. Già attorno all'anno 100 la *Didachè* ci attesta come l'accostamento al Battesimo comportasse il digiuno del battezzando, del ministro che battezzava e di altri fedeli³⁹. L'assunzione del cibo non aveva in sé nulla di disdicevole, ed anzi nella Chiesa antica assumeva in alcuni casi anche precise valenze rituali⁴⁰ (come tuttora può vedersi nelle comunità cenobitiche, soprattutto in Oriente). Ma l'astenersi dal cibo era richiesto a quanti si accostavano ai Misteri, poiché in tale astinenza dagli alimenti consueti prima di accostarsi al cibo eucaristico ben si esprimeva la consapevolezza che nei Misteri stessi il credente era reso partecipe del Regno futuro⁴¹.

Analogo discorso vigeva per altri aspetti del vivere umano, che quanti si accostavano ai Divini Misteri erano chiamati a rendere silenti, per esprimere la propria

38 A. RICCARDI, *Il secolo del martirio: i cristiani nel Novecento*, Mondadori, Milano 2000; trad. rom.: *Secolul Martiriului. Creștinii în veacul XX*, Editura Enciclopedică, București 2004.

39 *Didachè*, VII, 4, edd. W. RORDORF - A. TUILIER, Éd. du Cerf, Paris 1978 (Sources Chrétiennes [= SCh], 248), p. 172.

40 Cfr. Ps. HIPPOLYTUS Romanus, *Traditio Apostolica*, XXV-XXX, ed. W. GEERLINGS, Herder, Freiburg-Basel-Wien-Barcelona-Rom-New York 1991 (Fontes Christiani, 1), pp. 274-284.

41 Cfr. *Ibidem*, XXXVI, pp. 292-294.

tensione verso quella dimensione escatologica, di cui nei Divini Misteri si è resi partecipi. In questo senso una serie di prescrizioni veterotestamentarie veniva ripresa e reinterpretata nella prospettiva dell'escatologia culturale cristiana. La vita coniugale è cosa santa, tanto da significare il "Mistero Grande" dell'unione indissolubile tra il Cristo e la sua Chiesa ma, comunicando ai Divini Misteri segno del Regno futuro, è richiesta l'astensione dall'espressione più terrena e contingente di quel vincolo d'amore: l'intimità coniugale⁴².

Le normative della continenza rituale abbracciavano allo stesso modo ecclesiastici e laici. Si tenga conto del fatto che anticamente, come tuttora in Oriente, la celebrazione dell'Eucaristia, unica nella giornata e che raccoglieva l'intera comunità locale col suo clero, non era quotidiana, ma caratterizzava le Domeniche e le

42 L'astensione dall'uso del matrimonio in connessione alla partecipazione ai sacrifici era già prevista, in nome delle leggi di purità rituale, dall'Antico Testamento (*Lv* 15, 18). Paolo in *I Cor* 7, 5, parla di "astinenza per dedicarsi alla preghiera". Con specifico riferimento alla celebrazione eucaristica, la continenza rituale trova successivamente ampia e generale documentazione. In Oriente, dove tale disciplina è tuttora realtà viva, ne troviamo menzione con riferimento a tutti i fedeli fin da un canone posto sotto il nome di Dionigi d'Alessandria (DIONYSIUS Alexandrinus, *Epistula ad Basilidem*, 2-3, ed. P. P. JOANNOU, *Discipline Générale Antique*, II: *Les Canons des Pères Grecs*, Tipografia Italo-Orientale "S. Nilo", Grottaferrata 1963 [Pontificia Commissione per la redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale. Fonti, 9], pp. 12-13), cui seguono – a partire dal IV secolo – testimonianze precise e circostanziate: cfr. TIMOTHEUS Alexandrinus, *Responsiones canonicae*, V; XIII; Ps. ATHANASIUS Alexandrinus, *Can. 5* (con puntuali riferimenti scritturistici): *Ibidem*, pp. 242-243; 248-249; 82-84. Per i Padri d'area latina basti qui menzionare: HIERONYMUS, *Epistula XLIX: Apologeticum ad Pamachium*, XV-XVI, ed. J. LABOURT, II, *Les Belles Lettres*, Paris 1951 (Collection des Universités de France [=CUF]), pp. 139-142; ID., *Adversus Jovinianum*, I, 20: PL, XXIII, cc. 249-250; il *Tractatus de Exodo in Vigilia Paschae*, ed. G. MORIN (- I. FRAIPONT - M. ADRIAEN), Brepols, Turnholti 1958 (Corpus Christianorum. Series Latina [= CCL], 78, 2), pp. 540-541; CAESARIUS Arelatensis: *Sermo XVI*, 2; *Sermo XXXIII*, 4; *Sermo XLIV*, 3; *Sermo CXCIX*, 7; ed. G. MORIN, Brepols, Turnholti 1953 (CCL, 103-104): I, pp. 78, 146, 196; II, pp. 806-807. Meno tassativo AUGUSTINUS, *Epistula LIV: ad inquisitiones Ianuarii*, IV, ed. A. GOLDBACHER, Tempsky-Freytag, Vindobonae-Pragae-Lipsiae 1898 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum [= CSEL], 34), pp. 162-163. In età altomedioevale questa disciplina avrebbe trovato in area latina puntuale fissazione nei Libro Penitenziali, come può rilevarsi anche da una rapida scorsa della raccolta di F. W. H. WASSERSCHLEBEN, Graeger, Halle 1851 (ried. an.: Akademische Druck - U. Verlagsanstalt, Graz 1958), pp. 179 (*Canones Gregorii*, 181); 196 (*Discipulus Umbrensius*, I. XII, 3); 238 (*Poenitentiale Egberti*, VII, 3); 262 (*Poenitentiale Pseudo-Beda* [Wass.], V, 2); 296, 300 (*Poenitentiale Martenianum*, LX, 2; LXXVII, 2); 404 (*Poenitentiale Merseburgense*, CXXXV); 421 (*Poenitentiale Vindobonense A* [Wass.], XCIV); 425 (*Poenitentiale Floriacense*, XLIX); 451 (*Poenitentiale Bigotianum*, II, IX, 1); 473 (*Excarpsus Cummeani*, III, 18); 494 (*Poenitentiale Vindobonense B* [Wass.], IX); 512, 526 (*Poenitentiale XXXV Capitulum* [Wass.], IX, 2; XXXIV, 1). Per raggugli in merito a questi testi: C. VOGEL, *Les "Libri Paenitentiales"*, Brepols, Turnhout 1978 (Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental, 27), pp. 67 ss. Quanto alle collezioni canoniche, basti segnalare qui l'autorevole raccolta di Burcardo: *Decretum*, V, XXII: PL, 140, c. 757.

feste⁴³. Peraltro dalla fine del IV secolo a Roma e in altre grandi Chiese si avviò la consuetudine della celebrazione quotidiana. Questo comportava per il clero l'esigenza d'essere costantemente in condizione d'accedere ai Divini Misteri: ne derivò per i gradi maggiori della gerarchia (diaconato, presbiterato, episcopato) l'impossibilità permanente di usare del matrimonio, con il conseguente passaggio dalla continenza rituale alla continenza assoluta⁴⁴. Alla metà del V secolo a Roma Leone Magno estese tale disciplina anche ai suddiaconi⁴⁵.

43 Molto significativa al riguardo la testimonianza della pia Egeria relativa alla Chiesa di Gerusalemme, la cui celebrazione è detta riproporre ciò che "dovunque si fa in giorno di Domenica": EGERIA, *Itinerarium*, XXIV, 1 - XXV, 4, ed. P. MARAVAL, Éd. du Cerf, Paris 2002² (Sch, 296), pp. 234-248; cfr. con riferimento a XXV, 1: p. 246, nota 1.

44 Cfr. SIRICIUS Romanus: *Epistola I ad Himerium Tarraconensem* (2.II.385), IX: PL, 13, cc. 1142-1143; *Epistula V ad episcopos Africae* (6.I.386), 3: PL, 13, c. 1160; INNOCENTIUS I Romanus: *Epistula II ad Victricius Rotomagensem* (15.II.404), IX, 12: PL, 20, cc. 475-477; *Epistula VI ad Exsuperium Tolosanum* (20.II.405), I, 2-4: PL, 20, cc. 496-498. Quanto ai *Canones synodi Romanorum ad Gallos episcopos*, II, 5: PL, 13, cc. 1184-1185 (*Clavis Patrum Latinorum*, cur. E. DEKKERS, Brepols, Steenbrugis 1995, n° 1632), cfr. R. GRYSON, *Dix ans de recherches sur les origines du célibat ecclésiastique. Reflexion sur les publications des années 1970-1979*, «Revue Théologique de Louvain», 11 (1980), pp. 165-167. In merito al cosiddetto Can. 33 di Elvira, va osservato ch'esso in realtà è testo non anteriore alla fine del IV secolo d'area gallicana: *Ibidem*, pp. 161 ss. con riferimento all'analisi filologica di M. MEIGNE, *Concile ou collection d'Elvire?*, «Revue d'Histoire Ecclésiastique», 70 (1975), pp. 361-387. Analoga considerazione vale per il can. 29 apocrifo attribuito al concilio Arelatense del 314: *Concilia Galliae. A. 314 - A. 506*, ed. Ch. MUNIER, Brepols, Turnholti 1982 (CCL, 148), p. 25. 15-18: "Facciamo opera di persuasione presso i fratelli affinché i sacerdoti e i leviti non abbiano rapporti con le proprie consorti, essendo essi impegnati in un ministero quotidiano (*suademus fratribus ut sacerdotes et leuitae cum uxoris suis non coeant, quia ministerio quotidiano occupantur*)".

L'origine rituale della disciplina di continenza assoluta impostasi tra il clero latino era già stata segnalata dal citato GRYSON, nella sua classica opera *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle*, Duculot, Gembloux (Recherches et synthèses de sciences religieuses. Section d'Histoire, 4), p. 203. Una conferma in tal senso ci viene da Ambrogio, che tale disciplina introdusse a Milano, il quale, nel *De officiis ministrorum* esplicitamente osserva come la continenza assoluta non fosse recepita nella maggior parte dei territori più periferici (*in plerisque abditioribus locis*), trovando giustificazione nella prassi culturale tradizionale – *usus vetus* egli lo definisce – "secondo cui il Sacrificio veniva offerto a distanza di giorni e, in quell'occasione, anche il popolo osservava la continenza per la durata di due o tre giorni, così d'accostarsi al Sacrificio in condizione di purità rituale (*quando per interualla dierum sacrificium deferebatur, et tamen castificabatur etiam populus per biduum aut triduum, ut ad sacrificium purus accederet*)": AMBROSIUS, *De officiis ministrorum*, I, L, 249, ed. M. TESTARD, Paris 1984 (CUF), p. 216. L'editore ritiene l'opera successiva alla Primavera del 386, e forse da collocarsi alla fine del 388, se non nel 389: *Ibidem*, pp. 44-49.

45 Cfr. G. ROSSETTI, *Il matrimonio del clero nella società altomedievale*, in *Il matrimonio nella società altomedievale*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1977 (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XXIV: 22-28 aprile 1976), pp. 511-512; ora riedito in G. ROSSETTI, *Percorsi di Chiesa nella società medioevale. Il culto dei santi, il patrimonio, i vescovi, il clero, le donne, le voci del tempo, un papa riformatore, un epilogo*, ETS, Pisa 2011 (Piccola Biblioteca GISEM, 25), pp. 323-324.

Si noti che l'obbligo della continenza assoluta non annullava il vincolo matrimoniale: esso permaneva; soltanto che dopo l'ordinazione – secondo le parole di papa Leone – “il vincolo coniugale da unione nella carne deve divenire unione nello spirito, così che venisse meno l'uso del matrimonio, ma si conservasse la grazia d'amore del coniugio”⁴⁶. Sulla indissolubilità del vincolo la Chiesa romana fu sempre oltremodo rigorosa, tanto da contestare vivamente la prassi orientale, ratificata dal *Codice* giustiniano, secondo cui l'ecclesiastico coniugato eletto all'episcopato era tenuto a separarsi dalla moglie⁴⁷. Col can. 48 del concilio Trulano (691) l'Oriente avrebbe confermato la propria prassi, fissando la norma del volontario ritiro della moglie in monastero⁴⁸.

Nell'Occidente, alla comune disciplina ‘romana’ della continenza assoluta faceva eccezione nei secoli altomedioevali la Chiesa ambrosiana, i cui preti e diaconi risultano essere vissuti in rigorosa conformità agli antichi canoni: stato coniugale, intrapreso prima dell'ordinazione (non si trattava, dunque, di diaconi o preti che contraevano matrimonio, ma di coniugati che accedevano al ministero): nozze contratte con una vergine (ossia né vedova, né appartenuta a qualsiasi titolo ad altro uomo) e contratte con il consenso del vescovo; matrimonio vissuto in fedele osservanza della continenza rituale e segnato da una rigorosa monogamia (ossia l'impossibilità, cui erano tenuti tanto l'ecclesiastico quanto la moglie, di contrarre nuove nozze in caso di vedovanza)⁴⁹.

Sono le norme canoniche tuttora osservate dal clero orientale.

Fu con la riforma ecclesiastica, promossa dalla Sede Apostolica nel secolo XI,

che in Occidente si venne perseguendo per il clero l'abbandono non soltanto di tale normativa ma della stessa continenza assoluta nel permanere del vincolo coniugale (come la tradizione romana aveva praticato dall'età di papa Siricio), per instaurare in modo definitivo la disciplina del celibato ecclesiastico (ossia, il rifiuto radicale della condizione matrimoniale per il clero insignito degli ‘ordini maggiori’)⁵⁰.

I contenuti spirituali e i valori ecclesiali dell'antica normativa sullo stato coniugale del clero sono ben espressi dagli apologeti ambrosiani, che nel secolo XI furono violentemente investiti dai movimenti di riforma, a Milano incarnati dalla Pataria. Esempari risultano in particolare le *Orationes* di alcuni rappresentanti dell'intellettualità ecclesiastica milanese: si tratta di testi costruiti attraverso una concatenazione di citazioni da opere di Ambrogio (o ritenute di Ambrogio) e li troviamo riprodotti nell'opera dell'*ystoriographus*, che va sotto il nome di Landolfo Seniore⁵¹.

Per manifestare il valore religioso dello stato coniugale, l'argomentazione attribuita a Guiberto, cardinale arcidiacono della Chiesa milanese, si snoda attraverso un susseguirsi di enunciati, per i quali il riferimento ad Ambrogio è esplicito. Dal *De Abraham* e dalla sua lettura di *Proverbi*, è ripreso il principio fondante che “*La moglie per l'uomo è preparata da Dio*”⁵²; a questo si connette, dallo pseudoambrosiano *De vitiorum virtutumque conflictu*, l'affermazione che “*tu stesso dichiari che alle origini del genere umano il Signore creò l'uomo maschio e femmina, perché doves-*

46 “... de carnali fiat spirituale coniugium ... et salva sit charitas connubiorum et cesset opera nuptiarum”: LEO MAGNUS, *Epistula CLXVII*, Inquisitio III: PL, 54, c. 1204.

47 *Codex*, I, III, 47 [48], ed. P. KRUEGER: *Corpus Iuris Civilis*, II, Weidmann, Berolini 1959¹², p. 34; *Novella* 6, I, 7; *Novella* 123, I, in *Novellae*, edd. R. SCHOELL - G. KROLL: *Corpus Iuris Civilis*, III, Weidmann, Berolini 1954⁶, pp. 37, 594. Per le proteste al riguardo formulate da papa Gregorio Magno, si veda la sua lettera alla sorella dell'imperatore Maurizio, Teoctista: GREGORII MAGNI *Registrum*, XI, 27, ed. D. NORBERG, II, Brepols, Turnholti 1982 (CCL, 140, A), p. 209.193-198: “*Si enim dicunt religionis causa coniugia debere dissolui, sciendum est quia, etsi hoc lex humana concessit, lex autem diuina prohibuit. Per se enim Veritas dicit: 'Quae Deus iunxit, homo non separet'. Quae enim ait 'Non licet dimittere uxorem, excepta causa fornicationis'. Quis ergo huic caelesti legis latori contradicat?*”.

48 Ed. P. P. JOANNOU, *Discipline Générale Antique*, I: *Les Canons des Conciles Oecuméniques*, Tipografia Italo-Orientale “S. Nilo”, Grottaferrata 1962 [Pontificia Commissione per la redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale. Fonti, 9], p. 186.

49 Per la documentazione al riguardo si potrà vedere C. ALZATI, *Tradizione e disciplina ecclesiastica nel dibattito tra Ambrosiani e Patarini a Milano nell'età di Gregorio VII*, in *La Riforma Gregoriana e l'Europa. Atti del Congresso Internazionale promosso in occasione del IX Centenario della morte di Gregorio VII (1085-1985)*. Salerno, 20-25 maggio 1985, II, Roma 1991 (Studi Gregoriani, 14), pp. 178-181 (ried. in ID., *Ambrosiana Ecclesia. Studi su la Chiesa milanese e l'ecumene cristiana fra tarda antichità e medioevo*, Milano 1993 (Archivio Ambrosiano, 65), pp. 190-193.

50 Quanto alla formulazione canonica assunta da tale disciplina: F. LIOTTA, *La continenza dei chierici nel pensiero canonistico classico. Da Graziano a Gregorio IX*, Giuffrè, Milano 1971.

51 L(ANDULFUS), *Historia Mediolanensis* [= L(ANDULFUS)], ed. A. CUTOLO, Zanichelli, Bologna 1942 (Rerum Italicarum Scriptores, editio altera, 4, 2): si utilizzerà in questa sede tale edizione, quantunque segnata da evidenti carenze critiche, in quanto fondata su una migliore base testuale rispetto all'edizione di L. C. BETHMANN - W. WATTENBACH, Hahn, Hannoverae 1848 (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, VIII). Per la problematicità del nome Landulfus: J. W. BUSCH, “*Landulfi senioris Historia Mediolanensis*” – *Überlieferung, Datierung und Intention*, «Deutsches Archiv», 45 (1989), pp. 11-12. Quanto alla datazione dello scritto in questione, mentre lo stesso Busch, distinguendo gli ultimi (e per lui successivi) quattro capitoli, propende per un anno di composizione non lontano dal 1075, personalmente ritengo oltremodo plausibile collocare poco dopo il 1100 la redazione complessiva di un variegato materiale, in gran parte anteriore e di varia provenienza: C. ALZATI, *Chiesa ambrosiana, mondo cristiano greco e spedizione in Oriente* [in *Verso Gerusalemme. II Convegno internazionale nel IX Centenario della I Crociata (1099-1999)*. Bari, 11-13 gennaio 1999], «Civiltà Ambrosiana», 17 (2000), pp. 32-35, 40-41, 44-45.

52 “*A Deo viro praeparabitur uxor*”: Pr 19, 14: L(ANDULFUS), III, 23 (22), p. 108. 32-33, da AMBROSIUS, *De Abraham*, I, 9. 84, ed. C. SCHENKL, Tempsky-Freytag, Vindobonae-Pragae-Lipsiae 1896 (CSEL, 32, 1), p. 556; cfr. *Expositio euangelii secundum Lucam*, VIII, 3, ed. M. ADRIAEN, Brepols, Turnholti 1957 [CCL, 14], p. 299, con accostamento a *De Abraham*, I, 5. 59: CSEL, 32, 1, pp. 540-541.

sero unirsi in un vicendevole abbraccio”⁵³, affermazione completata dall’enunciato dell’*Exameron*, che Dio stesso “comandò che entrambi esistessero, formando un solo corpo e un solo spirito”⁵⁴, e per questo “il vizio è nella persona, non nella sessualità – come attestato dall’*Expositio Evangelii secundum Lucam* – infatti la sessualità in sé è cosa santa”⁵⁵.

Anche in merito all’indissolubilità della coppia, Guibero dalle opere di Ambrogio trae parole di singolare efficacia: se l’adulterio è configurato – secondo l’*Exameron* – quale “offesa alla natura” (*naturae iniuria*)⁵⁶, lo scioglimento del vincolo e l’allontanamento della moglie (richiesto dai Patarini) diviene – con le parole dell’*Expositio evangelii secundum Lucam* – misconoscimento del fatto che Dio sia l’“autore della tua unione” (*copulae tuae auctorem*)⁵⁷ e fa sì che la “creatura di Dio sia dissolta” (*opus Dei solvitur*)⁵⁸. Come ricorda sempre l’*Expositio Evangelii secundum Lucam*, sta infatti la “Legge di Dio: Saranno due in una carne sola”⁵⁹ e sta la “legge del Signore: Ciò che Dio ha unito l’uomo non separi”⁶⁰.

Ma a queste affermazioni di principio, Guiberto può aggiungere considerazioni connotate da una nota di delicata tenerezza, mutuata ancora una volta dalle parole dell’*Expositio Evangelii secundum Lucam*: “Quale fonte di pericolo sarebbe porre la fragile giovinezza di una fanciulla nelle condizioni di sbagliare! E quale empietà sarebbe abbandonare nella vecchiaia colei di cui hai colto il fiore della giovinezza!”⁶¹. Quanto alla disposizione di matrice apostolica in merito all’unicità esclusiva del vincolo sponsale dei ministri⁶², norma e connessa spiritualità risultano evidenziate nell’*Oratio* del cardinale diacono Ambrogio Biffi attraverso una significativa va-

riante al testo del *De officiis ministrorum*, in cui il termine santambrosiano “castimonia” viene sostituito con il ben più incisivo e canonicamente pregnante “monogamia”: “In merito alla monogamia del sacerdozio che dirò, dal momento che viene permessa un’unica unione e a questa non può succederne un’altra”⁶³.

La vittoria dei riformatori impose in modo definitivo a tutto il clero latino la disciplina del celibato, che avrebbe caratterizzato il successivo millennio della vita ecclesiale in Occidente.

Sul piano dell’antropologia religiosa ne vennero alcune conseguenze, non trascurabili. Papa Gregorio Magno aveva formulato un’immagine di Chiesa in cui erano visti coesistere tre ‘ordini’, ossia tre tipologie di credenti: coloro che presiedono (gli ecclesiastici), i continenti (i monaci), i coniugati (i laici)⁶⁴. I riformatori del secolo XI, riprendendo tale immagine, erano venuti connotandola di valenze nuove: la sempre più stretta assimilazione tra ceti clericale e ceto monastico determinata dalla riforma fece sì che dalla visione tripartita si passasse rapidamente a una visione bipartita, in cui il discrimine tra le due componenti finiva per consistere nello stato coniugale. Si pensi verso la metà del XII secolo al graziano *Duo sunt genera christianorum*⁶⁵ e alle teorizzazioni di Stefano di Tournai sui due popoli, le due autorità, le due leggi, le due forme di vita⁶⁶.

53 “In exordio generis humani masculum et feminam Dominum procreasse profiteris, ut mutuis se amplexibus misceri debeant”: L(ANDULFUS), III, 23 (22), p. 109. 36-37, da Ps. AMBROSIUS, *De vitiorum virtutumque conflictu*, XXIII: PL, 17, c. 1165.

54 “Iussit ambos esse in uno corpore et in uno spiritu”: L(ANDULFUS), III, 23 (22), p. 108. 29, da AMBROSIUS, *Exameron*, V, 7. 19, ed. C. SCHENKL, Tempsky-Freytag, Vindobonae-Pragae-Lipsiae 1896 (CSEL, 32, 1), p. 155.

55 “Personae vitium esse, non sexus; sexus enim sanctus est”: L(ANDULFUS), III, 23 (22), p. 109. 7, da AMBROSIUS, *Expositio euangelii secundum Lucam*, II, 54, CCL, 14, p. 54.

56 L(ANDULFUS), III, 23 (22), p. 108. 27-28, da AMBROSIUS, *Exameron*, V, 7. 19, CSEL, 32, 1, p. 155.

57 L(ANDULFUS), III, 23 (22), p. 110. 6, da AMBROSIUS, *Expositio euangelii secundum Lucam*, VIII, 4, CCL, 14, pp. 299.

58 L(ANDULFUS), III, 23 (22), p. 110. 13, da AMBROSIUS, *Expositio euangelii secundum Lucam*, VIII, 6, CCL, 14, pp. 300.

59 L(ANDULFUS), III, 23 (22), p. 110. 4-5, da AMBROSIUS, *Expositio euangelii secundum Lucam*, VIII, 7 (*Gn* 2, 24), CCL, 14, p. 300.

60 L(ANDULFUS), III, 23 (22), p. 110. 11-12, da AMBROSIUS, *Expositio euangelii secundum Lucam*, VIII, 5 (*Mt* 19, 6), CCL, 14, p. 300.

61 “Quam periculosum, si fragilem adolescentulae aetatem errori offeras! Quam impium, si eius destitutas senectutem, cuius defloraveris iuventutem”: L(ANDULFUS), III, 23 (22), p. 110. 9-10, da AMBROSIUS, *Expositio euangelii secundum Lucam*, VIII, 4, CCL, 14, p. 300.

62 “Bisogna che il vescovo sia sposato una sola volta / I diaconi siano sposati una sola volta”: *I Tm* 3: 2, 12.

63 “De monogamia sacerdotii quid loquar, quando una tantum permittitur copula et non repetita”: L(ANDULFUS), III, 24 (23), p. 112. 9-10; cfr. L(ANDULFUS), I, 11, p. 18. 21-22, da AMBROSIUS, *De officiis ministrorum*, I, L, 248, ed. TESTARD, p. 215.

64 “In tribus sancta Ecclesia ordinibus constat, coniugatorum uidelicet, continentium, atque rectorum”: GREGORIUS I, *Moralia in Job*, XXXII, 20. 35, ed. M. ADRIAEN, Brepols, Turnholti 1985 (CCL, 143, B), p. 1656.

65 L. PROSDOCIMI: *Chierici e laici nella società occidentale del secolo XII. A proposito di Decr. Grat. C. 12, q. 1, c. 7: ‘Duo sunt genera Christianorum’*, in *Proceedings of the Second International Congress of Medieval Canon Law*, S. Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus, Città del Vaticano 1965, pp. 104-122; *Lo stato di vita laicale nel Diritto Canonico dei secoli XI e XII*, in *I laici nella società Christiana dei secoli XI e XII. Atti della terza Settimana internazionale di Studio. Mendola 21-27 agosto 1965*, Vita e Pensiero, Milano 1968, pp. 56-77. Cfr. J. FORNÉS, *Notas sobre el Duo sunt genera Christianorum del Decreto de Graciano*, in *Cristianità ed Europa. Miscellanea di studi in onore di Luigi Prosdocimi*, cur. C. ALZATI, II, Herder, Roma-Freiburg-Wien 1994, pp. 463-484.

66 “In eadem civitate sub eodem rege duo populi sunt, secundum duos populos duae vitae, secundum duas vitas duo principatus: duplex iurisdictionis ordo procedit. Civitas Ecclesia; civitatis rex Christus; duo populi duo in Ecclesia ordines: clericorum et laicorum; duae vitae: spiritualis et carnalis; duo principatus: sacerdotium et regnum; duplex iurisdictionis: divinum jus et humanum”: STEPHAN VON DOORNICK, *Die Summa über das Decretum Gratiani*, ed. F. VON SCHULTE, Roth, Giessen 1891 [ried. an.: Scientia, Aalen 1965], pp. 1 ss. [PL, 211, cc. 575-576]. Cfr. L. PROSDOCIMI: *Unità e dualità del popolo cristiano in Stefano di Tournai e in Ugo di S. Vittore. ‘Duo populi’ e ‘Duae vitae’*, in *Études d’Histoire du Droit Canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, I, Sirey, Paris 1965, pp. 673 ss.; *Diritto comune, “utrumque ius” e “ordinatio ad unum”*, in *Chiesa, diritto e ordinamento della società Christiana nei secoli XI e XII. Atti della nona Settimana Internazionale di Studio. Mendola, 28 agosto - 2 settembre 1983*, Vita e Pensiero, Milano 1987, pp. 227-228.

Oltre a determinare questa più marcata distinzione tra clero e laici, il mutamento prodottosi con la riforma ecclesiastica del secolo XI e con l'introduzione del celibato fu rilevante pure a livello di psicologia sociale. In comunità composte prevalentemente da analfabeti, il popolo cristiano aveva nelle persone dell'ecclesiastico e della sua consorte il modello vivente attraverso cui interpretare il proprio stato coniugale. Agli occhi di tutti la monogamia evidenziava il valore dell'appartenenza esclusiva che univa i due coniugi; l'onore da cui era circondata la "presbyteria" mostrava concretamente la dignità propria della figura femminile; l'astinenza dall'uso del matrimonio in occasione dei momenti penitenziali dell'anno liturgico educava al superamento della pura istintualità; la continenza rituale abituava a intrecciare armonicamente l'affettività umana con la dimensione trascendente del culto divino. Quello che il sacerdote, col proprio matrimonio, veniva attuando in mezzo ai suoi fedeli era (e per le Chiese orientali è tuttora) un magistero incarnato, tanto più rilevante quanto più le comunità erano costituite da uomini fortemente condizionati dal peso del vivere quotidiano.

A livello più propriamente intellettuale un'ulteriore conseguenza dell'uscita del matrimonio dalla sfera esistenziale del clero è stata l'emarginazione di fatto, nella riflessione teologica, degli elementi di spiritualità e degli aspetti simbolici e mistici connessi allo stato coniugale, che l'antichità cristiana aveva invece lucidamente avvertiti, come s'è visto nello stesso Ambrogio, che pure – a differenza d'altri vescovi dei suoi tempi, quali s. Ilario di Poitiers o s. Paolino di Nola – fu chiamato celibe al ministero ecclesiastico.

Tutto ciò non restò senza riflessi in ambito culturale: quando si formò un'intellettualità laica ed essa iniziò nella poesia a riflettere sui sentimenti dell'uomo, primo fra tutti l'amore, quest'ultimo assunse i caratteri della devozione cavalleresca e le forme della venerazione religiosa, ma in nessun modo fu collegato allo stato coniugale. Ciò significa che le aspirazioni, i sogni, gli slanci affettivi, che stanno al fondo del cuore umano, non erano ritenuti trovare il loro coronamento pieno nel matrimonio, ma in un legame sentimentale tra amanti, che prescindeva dal vincolo coniugale e che non necessariamente era orientato a tradursi in una concreta intimità. Non stupisce che il teorizzatore di siffatto amor cortese (che influsso decisivo avrebbe avuto su molti aspetti, anche di costume, della società occidentale, fino al settecentesco 'cavalier servente') sia stato nella seconda metà del XII secolo un ecclesiastico: Andrea Cappellano, che esplicitamente venne contestando quanti intendessero accostare il termine "amore" al legame coniugale⁶⁷.

67 «Mi stupisco vivamente che voi vogliate usurpare il termine 'amore', applicandolo all'affetto matrimoniale che i coniugi sono tenuti ad avere reciprocamente tra loro dopo l'unione coniugale, quando chiaramente risulta che tra marito e moglie non vi è spazio per l'amore (*Vehementer tamen admiror, quod maritalem affectionem quidem, quam quilibet inter se coniugati adinvicem post matri-*

Ciò significa che fu perduta una educazione sentimentale al matrimonio, per il cui recupero a livello letterario sarebbe stato necessario attendere l'Ottocento inglese con i romanzi di Jane Austen, nata nel 1775 e non a caso figlia e poi sorella di un prete della Chiesa d'Inghilterra, o della successiva Charlotte Brontë, nata nel 1816 e figlia anch'essa d'un ecclesiastico anglicano d'origine irlandese; ne venne un filone tematico, che in età vittoriana è rintracciabile anche in un autore quale Oscar Wilde. Del resto, se pensiamo all'ambito italiano, la donna cantata da Dante non fu sua moglie Gemma Donati, che pure gli diede tre o – forse – quattro figli, ma la moglie di Simone de' Bardi, Beatrice Portinari, che il poeta collocò nella straordinaria costruzione della *Commedia* come sua guida attraverso il Paradiso. Seguirono secoli di "donne, cavalier, armi ed amori" fino ai cicisbei pariniani. Per parlare di *Promessi sposi* sarebbe stato necessario attendere nell'Ottocento il Manzoni, che non a caso dal 1808 era stato unito in matrimonio con la riformata ginevrina Enrichetta Blondel (entrata nella Chiesa cattolica solo nel 1810), la quale da riformata aveva affrontato la sua vita coniugale e da riformata aveva ispirato nel marito il recupero della dimensione religiosa, e che fu la presenza femminile da cui tutta la lunga elaborazione del romanzo fu accompagnata fino alla prima edizione del 1827 (Enrichetta sarebbe morta nel 1833).

Queste considerazioni rendono immediatamente evidente la profonda verità dell'intuizione del beato Giovanni Paolo II in merito alla complementarietà delle diverse esperienze ecclesiali cristiane.

In effetti, se la Chiesa latina può offrire la ricca testimonianza del ministero esercitato dal suo sacerdozio celibatario, le altre Chiese possono analogamente mostrare le ricchezze e le specificità del loro ministero coniugato.

Ioann di Kronštadt, sacerdote coniugato della Chiesa Ortodossa Russa spentosi nel 1908, è una figura affiancabile, anche per alcuni tratti di spiritualità, a quella del santo curato d'Ars: la dedizione totale al ministero, la compassione per i peccatori e per i derelitti in una illimitata carità⁶⁸. Ma per restare nella Chiesa russa, si pensi agli ecclesiastici confessori della fede che essa ha donato a Cristo e all'intera ecumene cristiana. Vivo si è conservato a Mosca il ricordo di padre Aleksij Mečev (sei figli, cui si affiancarono altri adottati), uomo di doni carismatici, morto per infarto dopo aver professato la propria fedeltà alla Chiesa di fronte ai bolscevichi, venuti

monii copulam tenentur habere, vos vultis amoris sibi vocabulum usurpare, quum liquide constet inter virum et uxorem amorem sibi locum vindicare non posse): ANDREAE CAPPELLANI *De Amore*, ed. E. TROJEL, Libraria Gadiana, Havniae 1892 (ried. an.: Eidos Verlag, München 1964), p. 141. Cfr. F. COLOMBO, *La struttura del "De amore" di Andrea Cappellano*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 89 (1997), pp. 553-624.

68 N. KICENKO, *Sujatov našego vremeni: otec Ioann Kronštadtskij i russkij narod*, Novoe Literaturnoe Obozrenie, Moskva 2006 (Historia Rossica).

Lugoj, altare della cattedrale romena unita: Ordinazione di un prete, davanti ai Santi Doni.



a sequestrare le suppellettili sacre della sua chiesa. Suo figlio, p. Sergij, anch'egli sacerdote coniugato nella stessa parrocchia, avrebbe affrontato il martirio⁶⁹, analogamente al grande intellettuale, matematico e teologo, p. Pavel Florenskij⁷⁰. E questi sono solo alcuni di una schiera innumerevole di ecclesiastici coniugati, che hanno suggellato il loro ministero nella Chiesa ortodossa col proprio sangue. Non dissimile è la testimonianza offerta dal clero coniugato delle Chiese orientali unite con la Chiesa di Roma, in Ucraina, come in Romania (e non solo). Ratifica di tale testimonianza è stata la beatificazione ad opera di Giovanni Paolo II, il 27 Giugno 2001 a Leopoli, di p. Roman Lysko, morto a 35 anni nelle carceri sovietiche. Al termine della cerimonia fu condotta a rendere omaggio al papa la vedova di p. Roman, Neonila.

Il ministero coniugato – rispetto al ministero celibatario – è, dunque, portatore di

una forma di santità sacerdotale diversa, ma analogamente autentica⁷¹.

Merita infine osservare come le Chiese orientali, che in tanto alta considerazione hanno lo stato coniugale del loro clero, nutrano una venerazione straordinariamente profonda per il monachesimo. Evidentemente: uno stato di vita illumina l'altro nella sua specificità e nella reciproca complementarietà.

La collaborazione tra i vescovi di Crema e di Oradea e il servizio pastorale per i fedeli romeni nella chiesa di Nostra Signora di Lourdes

La nuova Europa, il patrimonio culturale e religioso romeno, la rinnovata testimonianza pubblica della Chiesa Romena Unita dopo la lunga fase catacombale, il ministero sacro del suo clero coniugato sono realtà resesi in questi anni tangibilmente presenti anche a Crema.

Il 1° Maggio 2004 il Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti aveva emesso un'importante istruzione relativa alle iniziative, che le Chiese

71 Per offrire una concreta testimonianza dei contenuti di spiritualità connessi al ministero sacerdotale vissuto nella condizione coniugale sembra opportuno far parlare direttamente una 'presbytera' ortodossa (da ATHANASIA PAPADEMETRIOU, *The Life, Mission, and Service of the Priest's Wife*, Somerset Hall Press, Boston 2004).

"La 'presbytera' ha una collocazione importante nell'Ordinazione di suo marito. Anzitutto è necessario che essa esprima per iscritto il personale consenso, dichiarando essere anche proprio desiderio che il marito venga ordinato. Essendo – in forza del Mistero del Matrimonio – "un solo corpo" con suo marito, ella spiritualmente partecipa alla di lui Ordinazione.

Per quanto mi riguarda, ho un ricordo molto vivo dell'Ordinazione di mio marito. In quella giornata speciale, il sogno del mio sposo giungeva a compimento. I nostri genitori, i fratelli, le sorelle e gli amici erano tutti là. Ricordo come le lacrime mi scesero incontenibili quando vidi mio marito accostarsi all'altare. Ascoltando le preghiere liturgiche d'Ordinazione, avvertii che anch'io ero spiritualmente là. Tutti i fedeli e le nostre famiglie pregavano con le lacrime agli occhi affinché mio marito fosse reso degno di ricevere il Dono di Dio. In quel momento, ancora, mi resi conto che anch'io ero parte di tutto questo. Quando l'Arcivescovo ha posto le mani sopra mio marito, lo Spirito Santo ha effuso su di lui la Grazia e lo ha avvolto. Sentii che una scintilla dello Spirito Santo, una sua favilla aveva raggiunto anche me. In un attino la chiesa s'è riempita dell'acclamazione: "È degno! È degno! È degno!". Anche la mia esclamazione si è levata, per manifestare davanti a Dio e davanti al mio sposo la mia approvazione e il mio impegno: ero là per essere parte del suo ministero. Nelle nuove vesti dorate, il mio sposo appariva come un angelo. Non potrò mai dimenticare quel momento, e lo custodirò come cosa preziosa fino all'ultimo istante della mia vita.

Dopo l'Ordinazione il prete può donare la Santa Comunione. Ricordo la gioia e la benedizione che ho provato ricevendo la Santa Comunione dalle mani di mio marito, quando egli la distribuiva per la prima volta. Dio s'è degnato di chiamarmi ad essere moglie di sacerdote. Quale benedizione! Soltanto le donne che passano attraverso questa esperienza possono comprendere lo straordinario senso di pienezza, che l'accompagna.

Il Sacerdote e sua moglie sono doppiamente benedetti, attraverso il Mistero del Matrimonio e attraverso il Mistero dell'Ordinazione, che si legano inseparabilmente. Il prete e la 'presbytera' devono essere preparati a sostenersi reciprocamente e a camminare, mano nella mano, lungo sentieri angusti, avendo lo Spirito Santo quale guida".

69 Cfr. I. SEMENENKO-BASIN, *I padri Mečev e la loro comunità*, "La Nuova Europa", 11 (3) (2001), pp. 72-82.

70 Cfr. N. VALENTINI, *Pavel A. Florenskij*, Morcelliana, Brescia 2004.



Gabriel Bodenehr, *Groswardein [Varadinum / Oradea]*, Augsburg 1704-20.

In questa città di Oradea, dove era stato traslato s. Ladislao, re d'Ungheria, volle essere sepolto nel 1437 l'imperatore Sigismondo (colui che aveva convocato nel 1414 il concilio di Costanza, nel quale – mediante l'elezione di Martino V – si era posto fine al Grande Scisma d'Occidente apertosi

nel 1378). Nella stampa di Bodenehr, oltre alla cattedrale latina collocata nella fortezza, sono raffigurate – quasi simbolicamente – una chiesa di tipo riformato e un'altra riferibile ai cristiani orientali.

appartenenti alla comunione cattolica – sotto la guida dei rispettivi vescovi – sono invitate ad assumere per garantire – anche tramite sacerdoti appositamente invitati – un'adeguata assistenza religiosa ai fedeli provenienti da altri Paesi, e più o meno stabilmente insediatisi nei luoghi di migrazione⁷².

Anche alla luce di tale premessa, in seguito a un formale accordo stabilitosi tra il vescovo, Sua Ecc. Mons. Oscar Cantoni, e il vescovo della Diocesi romena unita di Oradea, Prea Sfințitul (il Molto Santificato) Padre Virgil, nell'Autunno 2009 è giunto a Crema il p. Viorel Flestea e, col mandato di entrambi i vescovi, ha iniziato a esercitarvi il ministero da Domenica 29 Novembre nella chiesa di Nostra Signora di Lourdes. Nella sua missione egli è sostenuto dalla sua sposa e dalla presenza del loro figlioletto.

Parallelamente nella chiesa di Santa Maria Stella è stata concessa ospitalità anche alla Chiesa Ortodossa d'Ucraina (Patriarcato di Mosca): le celebrazioni vi si susseguono regolarmente nelle Domeniche e nelle feste.

L'insediamento di p. Viorel e della sua famiglia costituisce certamente una benedizione per i fedeli romeni di Crema, ma l'evento rappresenta una preziosa opportunità anche per la Diocesi di Crema. Certamente si tratta di un aiuto importante per il servizio pastorale nei confronti degli immigrati, ma esso assume ulteriore e particolare rilievo per la possibilità che offre alla comunità ecclesiale cremasca di conoscere direttamente la secolare testimonianza di una Chiesa, appartenente alla comunione cattolica, ma allo stesso tempo partecipe della tradizione dell'Oriente cristiano. Da questo contatto la comunità ecclesiale cremasca (purché lo voglia) può apprendere direttamente cosa significhi, per fedeltà all'unità della Chiesa, essere pronti a subire l'ostilità, l'emarginazione, il disprezzo, la solitudine, e lo stesso martirio (l'intero episcopato di questa Chiesa al momento della soppressione nel 1948 fu annientato, con l'eccezione del già ricordato vescovo di Cluj, P. S. Vasile Hossu, morto a domicilio coatto). Ma dall'esperienza secolare di questa Chiesa, con riferimento alla costituzione del diaconato permanente anche in ambito latino, la Chiesa di Crema potrebbe pure apprendere quali elementi di specifica spiritualità coniugale comporti l'esercizio del ministero ecclesiastico ad opera di coniugati.

Sicché non si può non riconoscere che, per chi abbia occhi per vedere e cuore per amare, quanto sta avvenendo costituisca per la città di Crema e per la sua Chiesa un'occasione preziosa, potendo fattivamente contribuire ad avviare in modo costruttivo e culturalmente consapevole il cammino verso le situazioni nuove, e sempre più complesse, che il Terzo Millennio va progressivamente determinando.

72 *Erga migrantes caritas Christi*, «Acta Apostolicae Sedis», 96 (2004), pp. 762-822.