

di Enrico Morini

1. *Grecità e ortodossia* - 2. *L'ecumene greca* - 3. *Il patriarcato di Costantinopoli* - 4. *La Chiesa autocefala di Grecia*
Bibliografia p. 387

1. *Grecità e ortodossia*

La categoria storiografica di cui ci stiamo occupando (Chiesa ortodossa greca) è tutt'altro che univoca, in quanto risulta leggibile secondo una varietà di prospettive, che spaziano da un'ampia accezione teologico-culturale ad una più ristretta interpretazione, rigorosamente storico-istituzionale. In primo luogo entrambi i termini che la designano (ortodossa e greca) sopportano una pluralità di significati, per cui soltanto in un senso specifico, che richiede un'appropriata precisazione, essi concorrono a determinare l'identità propria di quell'importante componente del mondo cristiano che si vuole definire. Il sostantivo «ortodossia» e l'aggettivo «ortodosso» sono, per la loro stessa semantica, designazioni autoreferenziali: nel panorama religioso dell'oriente cristiano – profondamente segnato da controversie dottrinali, che ne hanno compromesso l'unità gerarchica e la comunione interecclesiale – tutte le Chiese, articolate in due diverse comunioni, aventi come discrimine il pieno o il mancato riconoscimento del concilio di Calcedonia (451), si qualificano come ortodosse, in una dialettica per cui, rivendicando per sé la prerogativa esclusiva del retto credere, la negano implicitamente alle Chiese afferenti all'altra comunione. Mentre per molti osservatori occidentali, che assumono acriticamente tutte queste autodesignazioni, «ortodosso» è divenuto praticamente sinonimo di «cristiano orientale» separato da Roma, il termine andrebbe correttamente inteso in un senso tecnico, che, nella prospettiva storiografica di una grande Chiesa, unita dall'oriente all'occidente nella fede dei primi sette concili, de-

signa inequivocabilmente le Chiese orientali di osservanza calcedoniana.

Ancor più polisemantico, in riferimento all'ortodossia, è il termine «greca», che non ha necessariamente – anzi principalmente non ha – una valenza etnico-linguistica, ma piuttosto culturale. Esso non designa infatti, in tale contesto, soltanto quella particolare componente dell'ortodossia rappresentata dalle Chiese dei paesi di lingua greca, ma comporta un'accezione più generale – e per così dire primordiale – relativa al carattere identitario dell'ortodossia stessa. Si tratta della sua caratteristica intrinseca di prodotto originario della riuscita sintesi tra il messaggio evangelico e la cultura ellenistica – per riprendere il titolo del classico studio di Jean Daniélou – in virtù della quale, estintosi assai presto il fenomeno religioso del giudeo-cristianesimo – il cui profilo teologico era stato oggetto di una previa analisi da parte dello stesso Daniélou –, il cristianesimo, come religione storica, trova il suo primo referente culturale in quel grandioso fenomeno unificante del mondo antico che fu l'ellenismo.

Come in ogni sintesi riuscita, dove entrambi gli elementi concorrenti si vengono vicendevolmente modificando, se il messaggio cristiano – almeno nella prospettiva delle origini semitiche – viene ulteriormente ellenizzandosi (tenuto conto che il primo cristianesimo sembra svilupparsi proprio ad opera dell'intensa attività missionaria dell'ambiente giudeo-cristiano «ellenistico»), a sua volta l'ellenismo subisce una profonda trasformazione, configurandosi come una nuova categoria del pensiero greco, che si pone con quelle precedenti in un rapporto ad un tempo di continuità e di frattura. Si tratta dell'ellenismo cristiano, quel fenomeno così negativamente valutato da Adolf von Harnack, agli inizi del Novecento, ma poi positivamente rivendicato, con ancor più vigore ed efficacia, da teologi ortodossi dell'emigrazione russa – sia pure assai diversi per sensibilità – come Sergej Bulgakov, Georges Florovsky, Vladimir Lossky e Pavel Evdokimov. L'ortodossia, nella sua tormentata vicenda storica, non ha sempre conservato la consapevo-

lezza che l'ellenismo cristiano rappresenta il suo lessico teologico e non ha pertanto evitato di servirsi, nell'esposizione dei suoi dogmi, di un linguaggio allogeno, di matrice occidentale, a motivo del quale la sua speculazione teologica – quella almeno di un lungo anche se circoscritto periodo storico – è stata metaforicamente assimilata al fenomeno della *pseudomorfosi*, quel procedimento per cui un minerale può assumere le apparenze di un altro senza mutare le proprie caratteristiche naturali.

Quest'ultima osservazione è stata formulata da colui che più si è adoperato per promuovere il recupero, da parte della teologia ortodossa, delle proprie radici culturali elleniche, cioè da Georges Florovsky, principalmente nella sua opera *Vie della teologia russa*, pubblicata a Parigi nel 1937 [e tradotta in italiano, nel 1987, a cura di Pier Cesare Bori]. Per Florovsky l'ellenismo cristiano è il «sacro ellenismo», riconosciuto ormai come una «categoria eterna dell'esistenza cristiana» – e pertanto come un valore permanente nel profilo identitario ortodosso – in virtù della creativa ed autoritativa metodologia speculativa dei Padri greci – in particolare di quelli del IV e V secolo –, i geniali creatori dell'ellenismo cristiano. Per preservare il pensiero religioso ortodosso dall'assumere metodologie teologiche del cristianesimo occidentale, frutto di altre sintesi tra fede e cultura, e dall'assimilazione di categorie filosofiche mondane, non solo quelle del mondo classico, ma anche quelle del pensiero moderno, e nel contempo per scongiurare il suo inaridirsi in una nostalgica e sterile ripresa della speculazione patristica, egli ha auspicato e promosso una nuova sintesi, quella «neo-patristica», consistente in una ripresa vitale, in un contesto estremamente creativo, delle categorie di pensiero e delle strutture di linguaggio elaborate dai Padri.

Contestualmente a questo movimento neo-patristico – sviluppatosi negli ambienti della diaspora russa in occidente, segnatamente nell'ambito della scuola parigina di Saint-Serge, creata nel 1935 ed operante all'interno dell'Arcivescovato (Esarcato dal

1999) delle Chiese ortodosse russe dell'Europa occidentale, dipendente dal patriarcato di Costantinopoli, e del seminario new-yorkese di Saint Vladimir, creato nel 1938 a Crestwood ed oggi operante nell'ambito della Chiesa ortodossa in America (autocefala) – il grido: «Ritornare ai Padri!» è risuonato anche in Grecia, precisamente nel I Congresso internazionale delle scuole teologiche ortodosse, svoltosi ad Atene nel 1936, nella relazione introduttiva del presidente del congresso, il teologo greco Amilkas Alivizatos. Come infatti nel mondo russo dell'emigrazione la svolta impressa dal movimento neo-patristico all'orientamento teologico ortodosso, sino ad allora dominato dalle sintesi dogmatiche dell'Ottocento russo, quelle di Antonij Amfiteatrov e di Makarij Bulgakov, ha rappresentato un salutare soprassalto identitario, così anche in Grecia il processo di occidentalizzazione della teologia – influenzata, nello specifico, dalla teologia liberale luterana ottocentesca –, che raggiunse il suo acme proprio nel primo decennio del Novecento con le monumentali opere di dogmatica simbolica e sistematica di Christos Androustos (la sua *Simbolica dal punto di vista ortodosso* è del 1901 e la sua *Dogmatica della Chiesa ortodossa orientale* è del 1907) e di Zikos Rosis (il suo *Sistema di dogmatica della Chiesa ortodossa* è del 1903), ha visto le prime, almeno implicite, contestazioni già all'aprirsi del secondo decennio del secolo. Nel 1911 infatti Grigorios Papamichail, il primo teologo greco moderno non influenzato dal razionalismo di matrice occidentale – un cattedratico dal *curriculum* emblematico in quanto il suo percorso formativo ed accademico ha toccato le più significative scuole teologiche del mondo ortodosso, da quella costantinopolitana di Chalki a quelle degli antichi patriarcati orientali di Alessandria (dove fondò e diresse le riviste teologiche «Ekklesiastikos Pharos» e «Pantainos») e di Gerusalemme (dove, docente alla Scuola della Santa Croce, diresse la rivista «Nea Siôn»), dall'Accademia teologica di San Pietroburgo, dove aveva conseguito il dottorato, alla scuola del Rizarion ed alla facoltà teolo-

gica di Atene (dove fondò e diresse le due riviste teologiche della Chiesa autocefala greca, «Theologia» ed «Ekklesiá») –, pubblicò la sua tesi di dottorato, dedicata a Palamas ed alla controversia esicastica del XIV secolo, prefigurando così il ritorno della teologia greca a quella grande tradizione che, pur senza avere l'esclusiva dell'ortodossia, ne rappresenta sicuramente l'aspetto più originale e caratterizzante. La prima sistematica critica all'impostazione filosofico-razionale della dogmatica di Androutsos sarebbe venuta nel 1907, subito al suo apparire, da un contemporaneo di Papamichail (anche se muore prima, nel 1943), come lui docente alla facoltà teologica di Atene, Konstantinos Dyovouniotis. Formidabile ricercatore ed editore di testi della tradizione greca bizantina e post-bizantina, non solo teologo ma anche storico raffinato, ed in particolare studioso insigne del diritto, formatosi anch'egli nella Germania protestante, ma senza subire condizionamenti culturali, sin dalla sua tesi di dottorato, discussa ad Atene nel 1903, su s. Giovanni Damasceno – non a caso l'autore della prima sintesi dogmatica ortodossa, tradizionale e normativa –, egli esprime la convinta esigenza di un ritorno ai Padri, con una moderna metodologia storico-critica in grado di valorizzarne la perenne attualità.

Se di tale ritorno ai Padri queste tre personalità sono state le avanguardie, la generazione successiva di teologi – formati essenzialmente in patria e perfezionatisi all'estero, ma in un contesto geografico-culturale più ampio di quello centro-europeo – è pienamente consapevole che la riscoperta dell'identità teologica ortodossa è direttamente proporzionale alla profondità ed alla creatività con le quali viene assimilata l'eredità patristica. L'imprevedibile sostituzione di un nuovo «ellenocentrismo» – nel senso ovviamente del «sacro ellenismo» cristiano dei Padri – all'«eurocentrismo» della teologia accademica e scolastica – nel senso di una dipendenza dai criteri e dalla metodologia speculativa delle scuole protestanti e cattoliche – non è pertanto un regressivo restringersi dell'orizzonte culturale, ma l'indizio di una progres-

siva riappropriazione e valorizzazione della propria identità teologica. Ciò avviene ancora in termini estremamente incerti con Panaghiotis Trembelas, il più prolifico teologo greco del Novecento, che riscrive dopo mezzo secolo la *Dogmatica* di Androutsos con un sistematico e puntuale corredo di citazioni patristiche, che non può del resto stupire nel biblista che aveva riconosciuto nell'esegesi patristica il criterio ermeneutico fondamentale delle Scritture – a detrimento dell'analisi storico-critica ormai in via di affermazione nell'occidente cattolico – ed aveva ottenuto in questo l'autorevole avvallo della gerarchia ecclesiastica. Tuttavia il ricorso, così esuberante, all'autorità dei Padri riesce appena a mascherare la superficialità di questo approccio patristico e la sostanziale afferenza della sua sintesi dogmatica, sia pure ad un livello di eccellenza, alla teologia accademica classica: le citazioni dei Padri rappresentano infatti un'imponente sovrapposizione ad un impianto speculativo che patristico non è. La dogmatica di Trembelas non è pertanto il frutto di una teologia fondata sui Padri, ma è piuttosto un'apologetica dimostrata con i Padri: un critico della teologia greca moderna, estremamente sensibile alle influenze occidentali che ritiene alienanti per la teologia ortodossa, Christos Yannaras, ha affermato che la *Dogmatica* di Trembelas è il classico esempio di come si possa assemblare un'opera non ortodossa con materiale ortodosso. In questa sua opera infatti Trembelas non solo ignora l'apporto decisivo della teologia neopatristica russa dell'emigrazione, ma, pur nella serrata polemica dottrinale con il cristianesimo occidentale, non tiene in considerazione aspetti qualificanti l'identità ellenico-patristica della teologia ortodossa, come l'apofatismo dello pseudo-Dionigi, la teologia della conoscenza mistica – da Simeone il Nuovo Teologo all'esicismo athonita –, la distinzione palamita tra l'essenza e le energie divine, e infine la stessa concezione della teologia come frutto dell'esperienza mistica ed ascetica, ben più che dello studio speculativo.

Proprio queste peculiarità dell'ellenismo dei Padri, enfatizzate dalla teologia ortodos-

sa medioevale e di solito dimenticate in quella «post-bizantina», saranno al centro della svolta neo-patristica greca del Novecento, che ha la sua figura più rappresentativa in Panaghiotis Nellas. Con lui la riscoperta dell'ellenismo dei Padri da parte della teologia greca si è idealmente ed emblematicamente compiuta, operando una benefica saldatura con quella precedentemente avviata dai teologi russi della diaspora: in modo non sistematico sono poste le basi per una nuova dogmatica – abissalmente lontana da quelle della scolastica accademica –, alla quale il Nellas – prematuramente scomparso nel 1986 – ha fornito il contributo essenziale di una nuova antropologia, integralmente disegnata sul tracciato dei grandi Padri cappadoci del IV secolo, di s. Massimo il Confessore e degli esicasti del XIV secolo (s. Nicola Cabasilas in particolare), con fondamentali ricadute filosofico-dottrinali negli ambiti, ad essa correlati, della cristologia e della soteriologia. Con Nellas si compone anche la dicotomia tra teologia accademica e teologia mistica, insegnata dalla dotta ignoranza dei monaci: egli stesso frequentatore assiduo del Monte Athos, vide intere classi di studenti di teologia ripopolare molti monasteri della santa Montagna in miserevole decadenza, sotto la guida dei docenti divenuti loro superiori monastici, come Vasilios Gontikakis (di Stavronikita e poi di Iviron) e Gheorghios Kapsanis (di Grigoriou), che hanno ricostituito nelle loro persone il tradizionale binomio monaco-teologo, quasi normativo nell'autentico sentire ortodosso. Con essi Nellas diede vita ad una pregevole rivista «Synaxê», destinata ad intessere un difficile ma stimolante dialogo tra la teologia ortodossa più autentica ed il mondo moderno, persino nelle sue componenti culturali più aliene dalla tradizione cristiana.

Sempre all'ombra del Monte Athos – in senso geografico e spirituale insieme – doveva finalmente compiersi la sospirata riconversione della teologia greco-ortodossa all'egemonia, quanto al metodo ed alle categorie di pensiero, dell'ellenismo dei Padri. Infatti non solo la facoltà teologica dell'ateneo tessalonicense, di moderna istituzione (1942), non po-

teva non risentire del primato teologico di quella città nel medioevo – quando divenne la finestra sul mondo di quel laboratorio spirituale che fu, nel XIV secolo, la santa Montagna – ma la stessa creazione della Fondazione Patriarcale di Studi Patristici (*Patriarchikon Hidryma Patristikôn Meletôn*), voluta nel 1966 del patriarca Athinagoras presso il monastero stavropigiaco (dipendente cioè da Costantinopoli) dei Vlatadôn, ne fece il fulcro in Grecia di questo così intensamente auspicato ritorno ai Padri. Animatore ne è stato – e questa volta con un felice esito duraturo – l'insigne patrologo Panaghiotis Christou, un grande maestro afferente ad entrambe le istituzioni, in quanto docente alla facoltà teologica e primo direttore della Fondazione, che ha selezionato e guidato un nutrito gruppo di giovani ed entusiasti studiosi, espressamente scelti per editare criticamente un numero imponente di opere dei Padri greci. Tra queste si distingue l'edizione delle opere complete di s. Gregorio Palamas, figura di sintesi di tutta la patristica greca, sin da quando i concili costantinopolitani del XIV secolo avevano ratificato la sua qualifica di parametro dell'ortodossia, ma divenuto poi il grande dimenticato della teologia ortodossa post-bizantina (con la straordinaria eccezione, tra Settecento e Ottocento, del movimento athonita dei *kollybades*). Questo gruppo di lavoro ha rappresentato un vivaio teologico, che ha finalmente rigenerato, rivisitandoli in una prospettiva rigorosamente patristica, tutti i settori della teologia accademica. Tale è stato l'apporto che, in virtù di questa fondamentale esperienza formativa, Nikos Matsoukas ha saputo dare alla dogmatica con la sua *Teologia dogmatica e simbolica* (in due volumi usciti nel 1985 e nel 1988), la prima sintesi dottrinale finalmente radicata, in modo non superficiale ma vitale, nel perenne magistero dei Padri – dopo che l'analogia opera dell'ateneo Ioannis Karmiris, alla metà del secolo, era rimasta, per così dire, a metà del guado – e Gheorghios Mantzaridis ha esteso alla teologia morale. A sua volta, Ioannis Zizioulas, ora metropolita di Pergamo – un tempo anch'egli studente della facoltà tessalonicense,

anche se non membro del gruppo di lavoro di Christou, ma allievo ad Harvard proprio di Florovsky, il teorico dell'ellenismo cristiano –, opera attivamente per il ritorno all'eredità patristica nell'ambito dell'ecclesiologia. In ambiente ateniese era invece iniziata la formazione di due personalità, Nikos Nissiotis e Christos Yannaras, accomunate, oltre che dal muoversi in un ambito più filosofico-religioso che teologico, anche dal largo respiro patristico che vivifica il loro pensiero. Il primo, Nissiotis, nel suo originale tentativo di lettura ortodossa del personalismo cristiano con un suggestivo aggancio alla tradizione patristica greca, ha considerato il problema gnoseologico in termini strettamente aderenti alla sintesi palamitica, rivendicando la possibilità di una piena esperienza del Dio inconoscibile da parte dell'uomo, con la ripresa del concetto di conoscenza come «partecipazione» alle energie divine increate – desunto da s. Gregorio Niseno – e pertanto come tramite di divinizzazione.

In virtù di questa relazione d'origine dell'ortodossia con l'ellenismo cristiano dei Padri, l'epiteto di greco, in ambito religioso, equivale pertanto a cristiano ortodosso, in senso filosofico-culturale. Sennonché di recente, proprio nell'ortodossia greca, sempre in merito all'autocoscienza della propria identità, il termine «greco» come indicatore di appartenenza ecclesiale è stato scartato in quanto indiziato di una connotazione etnico-linguistica avvertita – in continuità con la sensibilità della fase storica «bizantina» dell'ortodossia – come gravemente limitativa del suo carattere universale. Si è venuto pertanto privilegiando un altro concetto, quello di «romanità» (*rómēiosynē*), di palese portata universalistica, in quanto rifacentesi ad una istituzione universale, l'impero romano cristiano ortodosso, idealmente coincidente, nello spazio e nel tempo, con la Chiesa. Il termine «romano», letteralmente, e più correttamente, «romeo» – in quanto manifestamente spogliato di qualsiasi connotazione geografica o etnico-linguistica –, è assunto invece a determinativo di una categoria pluriethnica e plurilinguisti-

ca perfettamente corrispondente all'ambito ecclesiale e culturale dell'ortodossia, come l'unico adatto a rivendicare quel suo carattere originario di universalità solo apparentemente compromesso dalla lenta e progressiva dissoluzione dell'unico legittimo impero romano cristiano. Infatti i termini «greco», e poi anche «slavo», uniti come apposizioni a quello di «ortodosso», sono avvertiti come limitati e limitanti nei confronti della dimensione mondiale ed universale – cioè ecumenica e cattolica – dell'ortodossia. È significativo che, prima della ripresa, in questo senso, della categoria di «romanità», i teologi ortodossi, per definire in modo teologicamente accurato l'identità della propria Chiesa, usassero in successione entrambi i determinativi «ortodosso» e «cattolica» – come risulta dai titoli dei compendi di dogmatica e di simbolica di Karmiris – per correggere in senso universalistico, con il secondo termine, ogni residuo di particolarismo etnico e geografico non aprioristicamente escluso dal primo. È stato il presbitero greco-americano (dipendente pertanto dalla giurisdizione del patriarcato ecumenico) Ioannis Romanidis, adottatosi ad Atene ma poi docente alla facoltà teologica tessalonicense, ad identificare nella categoria della «romanità» il sostanziale omologo, quanto all'identità culturale dell'ortodossia, della categoria della «greco», formalmente coesteso a tutta la grande Chiesa ancora unita e coincidente con lo spazio dell'impero romano cristiano, ma di fatto corrispondente soltanto all'oriente ellenico ed all'area d'influenza in occidente della patristica greca. Con innegabile compiacimento per i suoi paradossi semantici, Romanidis afferma, sulla base di questi presupposti, che solo quella ortodossa è la Chiesa romana e cattolica, mentre la Chiesa cattolico-romana è invece, dall'inizio dell'XI secolo, franco-germanica – in senso politico e culturale, con determinanti ricadute sul piano teologico – e pertanto non è più né romana né cattolica. In questo schema così ideologico, dove sono volutamente trascurate le categorie di «greco» e di «latino» in quan-

to ritenute pure determinazioni linguistiche all'interno dello spazio «romano», non si può tuttavia dire che l'ellenismo cristiano dei Padri non venga considerato il carattere identitario della fede ortodossa; al contrario, esso viene talmente enfatizzato, nel pensiero di Romanidis, da comportare – riconoscendo ad esempio in Agostino non già un Padre della Chiesa, ma il padre, nonostante lo iato cronologico, del cristianesimo franco-germanico – una sostanziale *conventio ad excludendum* dalla «romanità» proprio dell'altra componente dell'ecumene romano-cristiana, cioè quella latina. Anzi l'ellenismo culturale di Romanidis tocca addirittura il parossismo, laddove egli si spinge ad auspicare che tutti gli abitanti della Románia, compresi gli ortodossi non greci della penisola balcanica – Bulgari, Serbi, Albanesi e Romeni –, assumano come lingua parlata la *kathareousa*, cioè quel linguaggio artificialmente costruito dai Fanarioti nel XVIII secolo, sulla base del greco «bizantino», come strumento di colonizzazione culturale ed ecclesiastica di tutti questi ortodossi balcanici non greci, allora sudditi dell'impero ottomano ed inquadrati nella giurisdizione costantinopolitana. Pur nell'oblio semantico della grecità, la categoria della «romanità» elaborata da Romanidis – ed in seguito ripresa, nelle sue linee essenziali, da un altro protopresbitero, docente alla facoltà ateniense di teologia, Gheorghios Metallinos – vede infatti esasperati gli aspetti qualificanti di quel ritorno ai Padri, già auspicato in Grecia al Congresso del 1936: in s. Gregorio Palamas, per Romanidis e la sua scuola, non soltanto si opera la perfetta sintesi della componente più originale della patristica greca, ma in lui si compendia tutta la tradizione patristica ed il suo pensiero si identifica pertanto con l'essenza stessa del cristianesimo. Analogamente per il Romanidis, anch'egli autore, nel 1973, di una *Teologia dogmatica e simbolica della Chiesa ortodossa cattolica*, l'antico concetto – che abbiamo visto riscoperto – della teologia come esperienza, determina la perentoria affermazione che senza la *theognòsia*, cioè la conoscen-

za di Dio conseguibile con la pratica esicastica della preghiera del cuore, nessuno potrebbe essere realmente teologo.

In posizione isolata – pur trattandosi, a giudizio di alcuni, della linea più originale e feconda di sviluppi nel quadro della teologia greco-ortodossa del Novecento – si trova la speculazione teologico-filosofica di Christos Yannaras, entusiastico assertore, come Nellas, del ritorno all'antropologia dei Padri, animato, come Romanidis, da una visione, ancor più che antagonistica, decisamente antitetica della dialettica teologica oriente-occidente, ma nel contempo fortemente osteggiato, oltre che dagli ambienti della teologia accademica, da quelli della teologia monastica più conservatrice, che l'hanno accusato di modernismo e, in relazione alle sue opinioni giovanili sulla sessualità nel contesto dell'antropologia cristiana, di «nicolaismo». Decisamente influenzato dalla rinascita patristica promossa dai teologi russi della diaspora – con i quali non soltanto si trova in profonda sintonia, ma che sono alla base della sua formazione – egli riconosce infatti nell'apofatismo palamita, nella prospettiva cioè di una inconoscibilità essenziale di Dio che però si rende conoscibile mediante le proprie energie increate, l'essenza più profonda della teologia ortodossa. Pur nella sua posizione di esponente atipico di quest'ultima, rispetto a tutte le altre figure che nel Novecento in essa si sono distinte, anch'egli non si è sottratto alla stesura di una informale dogmatica ortodossa; così infatti è stata definita – da un'autorità del settore come Nikos Matsoukas, nella sua monumentale e formale *Dogmatica* – il suo *Abbecedario della fede*, del 1988, una sintesi dottrinale completa ma, come si evince dal titolo, agile nel contenuto e destinata ad una divulgazione non accademica. In sostanza propriamente solo a Yannaras spetterebbe la qualifica di teologo neo-ortodosso – ovviamente spogliata della connotazione negativa che il prefisso «neo» potrebbe comportare per una scuola d'arte o di pensiero –: la sua genialità infatti consiste essenzialmente nella volontà e nella capacità dialogica di presentare la teologia ortodossa, finalmente ricondot-

ta a respirare il soffio vitale dei Padri, in termini perfettamente congruenti con il lessico culturale dello scorcio del Novecento.

A conclusione di questa rassegna, mirante essenzialmente a definire lo spazio semantico dell'espressione Chiesa greco-ortodossa, si può rilevare come, in virtù della sinergia tra drammatici fattori storici ed i procedimenti mentali da loro indotti, essa abbia subito un radicale cambiamento di significato, pur nella salda costante che i due termini rappresentano pur sempre un'endiadi. In tutto il periodo «bizantino» infatti ogni ortodosso, a qualunque «popolo, nazione o lingua» (cfr. Dan 3, 4-7) appartenesse, avvertiva di essere «greco» – o, come si diceva allora, «romeo» – in un'accezione culturale che presupponeva l'assoluta inconsistenza di qualsiasi afferenza etnico-linguistica. Con un procedimento analogo, ma in senso inverso, allorché al criterio religioso di appartenenza – alla base anche dello statuto dei non musulmani nell'ambito dell'impero ottomano – si viene sovrapponendo quello dell'identità nazionale, su base etnico-linguistica – per cui l'appartenenza religiosa non riguarda più solo il singolo, o la famiglia, ma la nazione –, l'essere greco (ma lo stesso vale per l'essere bulgaro, serbo, nonché *a fortiori* russo) viene avvertito come l'equivalente dell'essere ortodosso.

2. *L'ecumene greca*

L'epiteto di «greco» come determinativo per tutta l'ortodossia appare pertanto pienamente giustificato soltanto sino al momento in cui lo spazio romano-cristiano, che ha nell'ellenismo dei Padri greci il fattore della propria identità religioso-culturale, diventa una realtà puramente virtuale, per il venir meno, con l'indebolirsi e poi con la scomparsa dell'istituzione imperiale, del referente unificante – e non solo sul piano teologico-politico, ma con precise valenze ecclesastiche – l'insieme (il *plērōma*) della Chiesa ortodossa. A stretto rigore, subito dopo la caduta dell'impero, di poco preceduta dal-

la fine della giurisdizione costantinopolitana sulla più estesa delle sue circoscrizioni – la sterminata metropoli delle terre russe – e seguita, a distanza quasi di un secolo e mezzo, dall'istituzione del patriarcato moscovita, il determinativo «greco» non è più adeguato a designare il tutto ma piuttosto una parte, che tra l'altro, si ridurrà ulteriormente con la dissoluzione dell'impero turco, iniziata nell'Ottocento e conclusasi proprio nel Novecento. Questa parte è ancora considerevole – anche se pure allora non era più maggioritaria – quando, aboliti nel 1766 il patriarcato serbo di Peć e nel 1767 l'autocefalia greco-slava di Ochrida, il patriarca di Costantinopoli – già etnarca, cioè capo della nazione (*millet*, in turco) dei cristiani ortodossi di tutto l'impero, di qualsiasi ambito etnico-linguistico e di qualsiasi giurisdizione ecclesiastica – venne a fruire di una diretta autorità patriarcale su tutti gli ortodossi non greci della penisola balcanica (bulgari, serbi, romeni e albanesi) e soprattutto a promuovere, con un soprassalto di intensità proprio nel XVIII secolo, un aggressivo processo di ellenizzazione religiosa e culturale. Se si considera poi che i tre patriarcati orientali (Alessandria, Antiochia – nelle loro componenti «melchite» – e Gerusalemme) avevano già subito, in piena età medioevale, un analogo tentativo di ellenizzazione, questa volta perfettamente riuscito, i confini dell'ortodossia greca, per tutto il periodo della turcocrazia, si possono così determinare con sufficiente precisione.

Il venir meno dell'istituzione imperiale romano-cristiana ha rappresentato per tutta l'ortodossia un'alterazione profonda del suo profilo ecclesiologico, un'aporia teologica che ha diviso in due fasi la sua storia e questo iato fondamentale nella sua periodizzazione si riverbera logicamente nella storiografia: alla storia della Chiesa «bizantina» succede pertanto – con un salto discontinuo pur nella continuità dell'istituzione ecclesiastica – la storia della Chiesa greco-ortodossa. Quest'ultima non ha ancora tuttavia una connotazione rigorosamente etnico-linguistica: muovendosi lungo coordinate ecclesiastico-giurisdizionali, l'oggetto di

studio così definito è essenzialmente, in questo momento, il patriarcato di Costantinopoli, con le eparchie slave della sua giurisdizione (tra le quali figurano ancora quelle delle terre romene) sottoposte a formidabili tentativi di ellenizzazione (le sue eparchie rutene del regno polacco-lituano furono invece ben presto alienate da Costantinopoli, prima dal fenomeno dell'«uniatismo» nel 1596 – cioè l'unione con Roma, mantenendo il proprio rito – e poi, nel 1686, in seguito all'acquisizione russa dell'Ucraina orientale). Ad esso si affiancano, a comporre il quadro della Chiesa greco-ortodossa in questo periodo, i tre patriarcati orientali, di ben più antica e profonda ellenizzazione – ed ora anch'essi all'interno dell'impero ottomano –, nonché l'antichissima autocefalia cipriota, ricostituita dopo la conquista turca dell'isola, che aveva posto fine nel 1571 alla «venetocrazia».

Il quadro appena delineato non era però destinato ad una durevole stabilità: l'insorgere dei nazionalismi, a partire dalla prima metà dell'Ottocento, determinò, insieme all'indipendenza delle nazioni balcaniche, con la conseguente progressiva dissoluzione dell'impero turco, anche una drastica graduale riduzione dell'ambito giurisdizionale del patriarcato di Costantinopoli, in virtù dell'eresia ecclesiologica del «filetismo» – uno Stato, una Chiesa indipendente –, che altro non è che l'equivalente religioso del nazionalismo. Di conseguenza, con il proliferare nei Balcani delle autocefalie ecclesiastiche – molte delle quali pervenute poi, a loro volta, alla dignità patriarcale – la categoria storiografica di Chiesa greco-ortodossa viene ulteriormente riducendosi, con l'uscita da essa delle Chiese bulgara, serba, romena ed albanese, che vedono così valorizzate le proprie specificità linguistico-culturali. Nel frattempo però, poiché tra queste autocefalie balcaniche figura anche quella della Chiesa greca – proclamata nel 1833 e riconosciuta da Costantinopoli nel 1850 –, la categoria storiografica di Chiesa greco-ortodossa viene assumendo una duplice accezione: ad un senso largo e più generico, etnico-linguistico, e pertanto relativo a tutte le Chiese orto-

dosse di idioma greco – cioè il patriarcato di Costantinopoli, la cui consistenza numerica è così essenzialmente determinata dai fedeli della diaspora greca, le autocefalie di Grecia e di Cipro, nonché i patriarcati di Alessandria e di Gerusalemme (quello di Antiochia ha infatti conseguito un elevato livello di arabizzazione) –, se ne affianca un altro, ristretto e più specifico, in quanto prettamente geografico, e pertanto relativo solo alla Chiesa autocefala di Grecia.

3. *Il patriarcato di Costantinopoli*

La prospettiva nella quale il primo trono episcopale di tutta l'ortodossia – universalmente riconosciuto come tale con tutta l'autorevolezza dei concili ecumenici II (Costantinopoli, 381) e IV (Calcedonia, 451), del concilio trullano II (690/691), nonché della legislazione ecclesiastica di Giustiniano – viene studiato nel XX secolo è condizionata dai formidabili problemi giurisdizionali, e in senso più lato ecclesiologici, che questa venerabile istituzione ha dovuto affrontare proprio nel secolo in questione – in gran parte ereditati sin dal secolo precedente – dopo quasi quattro secoli di paralizzante inserimento nel sistema amministrativo dell'impero ottomano e all'indomani, allo sgretolarsi di quest'ultimo, dello sfaldarsi della sua esuberante giurisdizione ecclesiastica. Questa avvilente situazione di sudditanza all'islam sultaniale attirò l'attenzione di un bizantinista occidentale, sir Steven Runciman, che nel 1968 ha intitolato *The Great Church in Captivity* il suo *Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*.

La drastica contrazione, concentrata in un tempo relativamente breve, dello spazio giurisdizionale costantinopolitano, con la conseguente perdita di quella caratteristica fisionomia pluriethnica e multilinguistica, modellata sui due imperi, «bizantino» e turco, nei quali, in successione, questa istituzione era stata inserita, ha conferito un'importanza assoluta, per la vita stessa del pa-

triarcato ecumenico, alla necessità che la sua primazialità nell'ambito di tutta l'ortodossia, canonicamente sancita dai concili e dalle leggi ecclesiastiche degli imperatori, non sia considerata dagli altri patriarcati e dalle Chiese ortodosse autocefale come una prerogativa unicamente onorifica, tale da non alterare una concezione ecclesiologicala che presupponga una pari dignità (*isotimia*) tra tutte le Chiese ortodosse particolari. Tutto questo non poteva non condizionare la storiografia dedicata, proprio nel secolo appena trascorso, al patriarcato ecumenico. La produzione storiografica proveniente dagli ambienti del *Fanar* (la sede patriarcale), o ad essi vicina, si situa, al riguardo, nel quadro ecclesiologicalo tracciato dal patriarca Athinagoras (1948-1972) nella sua enciclica del marzo 1950, secondo il quale la sede primaziale costantinopolitana è il centro unificante di tutta l'ortodossia, il vincolo di unità tra tutte le sue componenti, in quanto solo la piena comunione con essa, la Grande Chiesa del Cristo, può garantire alle Chiese ortodosse autocefale l'inserimento nella Chiesa universale, l'una e santa Chiesa del Cristo, professata nel *Credo*. Questi presupposti dottrinali – che procurarono a colui che li aveva espressi con tanta chiarezza, in un documento che doveva essere il programma del suo governo patriarcale, la pesante accusa di prospettare un'ecclesiologicala del tutto estranea all'ortodossia e addirittura ispirata all'esechrato modello «papista» – rappresentano infatti una delle chiavi di lettura privilegiate del pensiero e dell'azione di questo grande patriarca nello studio dedicato nel 1996 da Valeria Martano ad *Athinagoras il patriarca*, con il sottotitolo: *Un cristiano fra crisi della coabitazione e utopia ecumenica*. Da questo lavoro egli emerge come figura emblematica del passaggio, drammatico ed epocale per la Grande Chiesa, dalla fase in cui l'identificazione dell'ellenismo con l'ortodossia consentiva al patriarcato ecumenico, nella sua dimensione pluri-etnica, piena giurisdizione su fedeli non greci – ma considerati tali in quanto ortodossi – alla fase in cui la medesima identificazione, intesa nella

devastante prospettiva del nazionalismo etnico, non gli garantiva il governo pastorale nemmeno di tutti gli ortodossi greci.

In questa convinzione profonda di una radicale irriducibilità della categoria di «greco» all'ambito, ormai imperante, del nazionalismo etnico, Athinagoras aveva avuto un precursore in un suo predecessore, Meletios IV Metaxakis (1921-1923), al quale ha dedicato, nel 1973, una documentata biografia critica lo storico ateniese Andreas Fytrakis. Ha accomunato ugualmente questi due grandi patriarchi la prospettiva di un ulteriore ellenismo, accanto a quello teologico dei Padri, che si potrebbe chiamare «ellenismo ecclesiale», in quanto fondato sul presupposto della inalienabile primazialità di Costantinopoli su tutta l'ortodossia, che si traduce in un primato non certo giurisdizionale, ma pastorale. Meletios, prima dell'elezione al trono patriarcale, sembra avere condiviso la «Grande Idea» panellenica, concepita da Eleftherios Venizelos, di una grande Grecia, patria unificata di tutti gli elleni – e comprendente pertanto anche la Tracia, l'Asia Minore, la Macedonia, l'Epiro e Cipro – avente come capitale Costantinopoli. In seguito tuttavia, con una significativa evoluzione, il suo programma di governo patriarcale – durato solo due anni, per l'opposizione implacabile degli ambienti più tradizionalisti, che lo accusarono di «modernismo» e di affiliazione alla massoneria – seguì un orientamento decisamente più panortodosso che panellenico, in continuità con il ruolo veramente «ecumenico» svolto dal patriarcato durante l'ultima Bisanzio e per tutta la durata dell'impero ottomano. Non è un caso che proprio a Meletios sia da ascrivere l'iniziativa dell'istituzione delle Conferenze panortodosse, sia quale spazio di raccordo e luogo di promozione dell'unità di tutta l'ortodossia, sia quale diretta espressione del compito primario del trono di Costantinopoli.

Intorno a questa rivendicazione costantinopolitana si è acceso un vivace dibattito storiografico, imperniato in generale sulla teoria e sull'esercizio della primazialità nella Chiesa ortodossa e in particolare sull'interpreta-

zione delle prerogative che i canoni – principalmente il canone 28 di Calcedonia – riconoscevano alla Chiesa della Nuova Roma. In questa prospettiva si muovono infatti le opere generali, che hanno visto la luce nel corso del Novecento, sulla storia del patriarcato di Costantinopoli, prima fra tutte quella di uno dei più insigni rappresentanti di quella categoria di vescovi-studiosi che hanno onorato, in questo periodo, la gerarchia della Grande Chiesa (tra cui Athanasios di Elenoupolis, Athinagoras di Paramythia, Aimilanos di Mileto, Ghennadios di Ilioupolis, Ghermanos di Sardi e Ghermanos di Ilioupolis), forse perché suo malgrado libera da troppo pressanti impegni pastorali. Si tratta di Maximos di Sardi, che ha dedicato a *Il patriarcato ecumenico nella Chiesa ortodossa* un fondamentale *Studio storico-canonico*, comparso a Tessalonica, presso la Fondazione Patriarcale di Studi Patristici, in greco nel 1972 e in inglese nel 1976 [nel 1975 era stato tradotto in francese e nel 1980 lo sarà in tedesco]. Opera di un altro insigne vescovo-studiose, Chrysostomos Konstantinidis, metropolita prima di Mira e poi di Efeso, è comparso nel 1995 lo studio *Patriarcato ecumenico e patriarchi ecumenici dal 1923 ad oggi*. Nell'ambito accademico ha invece dedicato gran parte della sua ricerca alla sede costantinopolitana, alla sua storia ed a quella delle sue istituzioni – al punto da esserne quasi lo storico ufficiale nel Novecento – Vasilios Stavridis o Istavridis, autore appunto di una *Storia del patriarcato ecumenico*, uscita ad Atene nel 1967, nonché della voce *Patriarcato ecumenico* – dalle dimensioni di una monografia – nella prestigiosa *Enciclopedia religiosa e morale* ateniese [voce tradotta in francese, come numero unico della rivista «Istina»], e di uno studio su *L'istituzione sinodale nel patriarcato ecumenico*, comparso a Tessalonica nel 1986.

Sul fronte storiografico opposto si situa, nel delineare il rapporto tra sinodalità e primazialità nella Chiesa ortodossa, gli ambienti ecclesiastici russi – compresi quelli della diaspora che pure si erano posti alle dipendenze di Costantinopoli – che rispecchiano, nella loro posizione, una concezione forte-

mente influenzata dalla dottrina ecclesiologicala russa della «conciliarità» (*sobornost'*). Applicando lo schema triadico, elaborato in ordine alle relazioni di origine delle tre persone divine, all'ecclesiologia, e precisamente in ordine alle relazioni tra le Chiese, ne consegue che le Chiese particolari si situano, all'interno dell'unica Chiesa universale, in un rapporto di pari dignità del tutto analogo alla consustanzialità delle ipostasi divine. Esso pertanto non esclude un ordine gerarchico di precedenza tra le Chiese ortodosse, ma l'ammissione di una primazialità effettiva sarebbe il corrispondente ecclesiologicalo del subordinazionismo trinitario. A fronte del postulato ecclesiologicalo costantinopolitano che, in tale tipologia di rapporti, l'elemento di raccordo delle Chiese particolari con quella universale sia proprio la diaconia di comunione della Chiesa di Costantinopoli – che in tal modo ha una funzione analoga a quella del Padre nell'archetipo trinitario –, per i critici russi di questa tesi il fattore unificante l'ortodossia è invece la sostanziale pari dignità (*isotimia*) di tutte le Chiese, esemplata sul comune possesso della pienezza della divinità da parte delle tre persone. In tale prospettiva S. Troičkij, dalle colonne della rivista ufficiale del patriarcato moscovita, teorizzò il carattere contingente e mobile della primazialità in seno all'ortodossia, destinata a passare di sede in sede, secondo le circostanze storiche (nell'assunto che, proprio nel Novecento, essa fosse passata da Costantinopoli a Mosca). Se E. Kovalevskij, dell'arcivescovato russo di Parigi dipendente da Costantinopoli, ascrive al patriarcato ecumenico, senza mezzi termini, tendenze «neo-papiste», il teologo Alexander Schmemmann, un russo dell'emigrazione vissuto in America, rileva – pur rivendicando solo per il Cristo la prerogativa di centro di unità e vincolo di comunione tra tutte le Chiese particolari – come la tesi costantinopolitana non esca dall'alveo dell'ecclesiologia ortodossa.

Efficacemente funzionale ad esprimere il ruolo panortodosso del patriarcato ecumenico era diventata – sino alla sua chiusura decretata dal governo turco nel 1971 – la *Scuo-*

la Teologica di Chalki, attiva presso il monastero della Santa Trinità nell'omonima isola del mar di Marmara. Oltre al fatto che pressoché tutti i gerarchi del trono ecumenico nel Novecento vi hanno compiuto i loro studi, in questo, che era il più alto luogo di formazione teologica della Grande Chiesa, erano accolti, a partire dagli ultimi decenni, studenti provenienti dalle altre giurisdizioni ortodosse, anch'essi poi predestinati all'episcopato nelle rispettive Chiese per il prestigio di questa scuola nell'ambito di tutta l'ortodossia. Di essa ha tracciato la storia A. Mexis, in un'opera in due volumi uscita ad Istanbul nel 1933 e nel 1953. Il suo primo «scolarca» (direttore), il metropolita di Stavroupolis, Konstantinos Typaldos-Iakovatos (1844-1864), ha lasciato un fondo d'archivio di primaria importanza, per la storia non solo della scuola, ma anche del patriarcato ecumenico e, ancora più in generale, di tutta l'ortodossia greca, presso la sua casa di famiglia nell'isola natale di Cefalonia. Ne ha pubblicato nel 1973 l'inventario Konstantinos Bonis, in collaborazione con P. Gheorghios Metallinos e Varvara Kalogeropoulou Metallinou, nell'«Annuario di Ricerche Storiche» («Epetêris Epistêmonikôn Erevnôn»). I coniugi Metallinoi hanno poi intrapreso la pubblicazione di tutto il materiale inedito di questo archivio, con il titolo: *Archivio della scuola teologica della Grande Chiesa del Cristo, la sacra Scuola Teologica di Chalki. Scolarchia del metropolita Costantino di Stavroupolis*. Il primo tomo, relativo alla corrispondenza tra il metropolita Konstantinos ed i patriarchi, è uscito ad Atene nel 1985 (prezioso per conoscere gli inizi di questa istituzione); il secondo, relativo soprattutto alla corrispondenza del medesimo con il consiglio d'amministrazione della scuola, è apparso ad Atene nel 1987 (ricco di informazioni sui programmi di insegnamento e sulla composizione del corpo docente e di quello discente). Una pubblicazione di fondamentale importanza per la conoscenza di questa istituzione è il numero unico dell'«Annuario dell'Associazione dei Teologi di Chalki» («Epetêris Hestias Theologôn Chalkês») – un sodalizio di diplomati

della Scuola e di membri del corpo insegnante – pubblicato ad Atene nel 1980, nel quale numerosi contributi dedicati ad aspetti particolari della sua storia (soprattutto biografie di personaggi che l'hanno illustrata come docenti o come discenti) sono preceduti da un profilo storico dell'istituzione delineato da Vasilios Stavridis e dalla rassegna della bibliografia più recente relativa alla scuola stessa.

L'altra grande istituzione culturale del patriarcato ecumenico è la *Grande Scuola patriarcale della Nazione*, la cui monumentale mole campeggia ancor oggi nel panorama del quartiere costantinopolitano del Fanar. La sua storia è stata delineata da Theodoros Gritsopoulos, in sette parti. Un primo volume, contenente le prime cinque parti, è comparso ad Atene nel 1966, con il titolo sopra indicato. L'autore si pronuncia per un'ininterrotta continuità di questa fondazione ottocentesca con le molteplici istituzioni create dai patriarchi – a partire dal primo dopo la conquista turca della città, Ghennadios II Scholarios, che fondò una scuola patriarcale già nel 1454 – per assicurare la sopravvivenza della cultura cristiana ortodossa e che si succedettero l'una all'altra con nomi diversi, sia nella città, sia sul Bosforo e nelle Isole dei Principi. La sesta parte di questa storia, dedicata alla scuola di Xerokrene (in turco Kuruçesme) – un centro residenziale fanariota sul Bosforo – attiva dal 1804 al 1825 (quando si trasferì temporaneamente al Fanar) e dal 1836 al 1849, è comparsa nel 1968 nell'«Annuario della Società di Studi Bizantini» («Epetêris Hetaireias Byzantinôn Spoudôn»).

A capo della Grande Scuola della Nazione era stato, negli anni Settanta dell'Ottocento, il futuro patriarca Ioakeim III, che in tale veste procedette anche, nel 1903, ad un completo rinnovamento dello statuto della Scuola Teologica di Chalki. A questo grande titolare del trono ecumenico si deve, dal punto di vista storico-culturale, la fondazione, il 1° ottobre 1880, dell'organo ufficiale settimanale del patriarcato, «Ekklesiastikê Alêtheia» – di cui fu direttore onorario il grande bizantinista Manuil Gedeon, *chartofylax* della

Grande Chiesa – uscito sino al 1923, nonché la fondazione, sempre nel 1903, di una collana, diretta dal medesimo Gedeon, denominata *Nuova Biblioteca di Scrittori Ecclesiastici* (*Nea Bibliothékè Ekklesiastikòn Syggrafeòn*) e destinata a pubblicare, con una periodicità di sette numeri l'anno, testi storici, agiografici e di diritto relativi alla Chiesa patriarcale in tutta la sua diacronia. Il medesimo Ioakeim III aveva commissionato a Kallinikos Delikanis, *archaiofylax* della Grande Chiesa, la pubblicazione di tutti i documenti d'archivio relativi ai rapporti del trono ecumenico con il Monte Athos (1902), con gli altri patriarcati orientali e con Cipro (1904) e con le Chiese slavo-ortodosse di Russia e dei Balcani (1906).

4. *La Chiesa autocefala di Grecia*

Se lo Stato nazionale greco, nell'esigenza di delineare, già nel suo nucleo iniziale, il proprio statuto identitario, fu agitato dal difficile dilemma in merito a quale forma di ellenismo – tra quello «classico» pre-cristiano e quello «bizantino» – acquisire come propria eredità culturale, alla Chiesa si pose un'alternativa ben più drammatica – in quanto di natura non solo culturale, ma più specificamente ecclesiastico-giurisdizionale, anzi ecclesiologicala – tra l'autocefalia, cioè il completo autogoverno, e la naturale dipendenza da Costantinopoli. Comprensibilmente le due scelte erano interdipendenti, essendo entrambe differenti risvolti di una medesima opzione preliminare tra la dimensione pluriethnica – nella quale il fattore unificante è la fede religiosa – propria della civilizzazione «bizantina» e poi della dominazione ottomana, e la dimensione nazionale – nella quale il fattore unificante è la comunanza di lingua e di razza – propria dei risorgimenti nazionali umanistico-illuministi dell'Ottocento. In questo secolo infatti si scontrano idealmente le due prospettive, diametralmente opposte nel loro estremismo, elaborate in ordine alla fisionomia etnica della Grecia moderna: quella di Adamantios Korais, che postulava, all'inizio

del secolo, un'assoluta continuità genetica tra i greci del grande passato classico e i greci divenuti poi schiavi dei turchi, e quella di Jakob Philipp Fallmerayer, che sosterrà, alla fine del secolo, che, dopo gli sconvolgimenti demici delle invasioni avaro-slave, non una goccia di sangue ellenico scorre più nelle vene dei greci moderni. L'inesorabile rottura di qualsiasi continuità, sopravvenuta con la conquista islamica, apriva al nuovo Stato greco la possibilità di scegliere se porsi in continuità con l'ellenismo del passato prossimo, rappresentato dall'antica Bisanzio, o con quello del passato remoto, cioè con Atene e con Sparta. Se il realismo storico-antropologico – anche a prescindere dalle inaccettabili esagerazioni di Fallmerayer – avrebbe suggerito la prima scelta, la temperie del momento, con le sue mitografie, impose la seconda.

La Chiesa, sia pure con grande travaglio, si adeguò a questa scelta, che non era assolutamente scontata: in altri termini, rendendosi indipendente da Costantinopoli, essa ricusò la «romanità» – nell'accezione, che abbiamo visto essere più tardi divulgata da Romanidis, di una compagine ortodossa multi-lingue e pluriethnica, unificata dall'ellenismo cristiano dei Padri – per abbracciare un altro ellenismo, che non consisteva più nella coniugazione della fede cristiana nelle categorie filosofiche greche, ma piuttosto nel procurare una superficiale coloritura cristiana ad un modello, pensato per la Grecia moderna in termini decisamente nostalgici della classicità pagana o comunque estranei all'acculturazione cristiana. Tutto questo doveva portare la Chiesa di Grecia ad una profonda alienazione dalle stesse categorie ecclesiologiche ortodosse, con un paradossale capovolgimento di prospettiva: il modello non è più, proprio per la Chiesa che rivendica la prerogativa di rappresentante dell'ellenismo in seno all'ortodossia, la tradizionale forma di governo che compone la sinodalità con la primazialità – come nei patriarcati e nelle antiche autocefalie – bensì l'esempio più autorevole in quel momento, ma anche il più lontano dall'autentica tradizione ortodossa – e nel contempo coeva espressione della com-

ponente per eccellenza rivale, nell'ambito dell'ortodossia, di quella greca –, cioè il modello della Chiesa sinodale russa. Anche in questo caso infatti la trasformazione di una Chiesa locale ortodossa in Chiesa di Stato, in conformità con l'esperienza delle monarchie protestanti del centro e nord Europa – con un'implicita negazione dei presupposti ideologico-politici, che il mondo ortodosso aveva ereditato da Bisanzio – sarebbe avvenuta per opera di un monarca, il primo sovrano della Grecia indipendente, il bavarese Ottone I, coadiuvato in questo, per quattro anni, dai due reggenti, uno, il von Mauer, protestante, e l'altro, il von Armanberg, cattolico e massone. Le analogie con il precedente petrino in Russia sono evidenti: sparisce nella Chiesa il principio della primazialità, apparentemente assorbito da quello della sinodalità – al punto che liturgicamente viene commemorato il s. sinodo –, e l'effettivo governo della Chiesa da parte del sovrano è garantito dalla presenza in questo organismo del commissario regio, l'equivalente dell'*oberprokurator* del sinodo russo. Anche in questo caso c'è un ecclesiastico che fornisce supporto ideologico a questa operazione: si tratta di Theoklitos Farmakidis, un sacerdote profondamente influenzato dalla teologia protestante – con chiare venature presbiteriane –, formatosi in Germania, chiamato dagli inglesi ad insegnare a Corfù ed infine segretario ad Atene del s. sinodo; si tratta pertanto, per molti aspetti, dell'omologo greco di Feofan Prokopovič nella Russia di un secolo prima.

Questa situazione, ecclesiologicamente così anomala, durò sedici anni, dal 1833, quando in concomitanza con l'unilaterale proclamazione dell'autocefalia venne promulgato lo statuto della Chiesa ortodossa di Grecia, al 1850, quando il patriarcato di Costantinopoli si rassegnò a concedere – non a riconoscere – la totale indipendenza alla Chiesa greca. Questa vide così formalizzata la sua aspirazione ad essere la Chiesa degli Elleni, nell'ambito di un istituto tradizionale, quello dell'autocefalia concessa dal patriarcato ecumenico, che canonicamente esige una specificità etnico-linguistica, che la

Grecia però non ha rispetto a Costantinopoli. Tuttavia, nel segno del rientro nell'ortoprassi ecclesiologica ortodossa – anche se non scomparve la figura del commissario regio –, la presidenza del sinodo venne attribuita al metropolita di Atene, che si vide così riconosciuto, almeno di fatto, il ruolo di primate di Grecia e più tardi assumerà anche il titolo arcivescovile, che connota, nell'ambito ortodosso ellenofono, il primate di Chiese indipendenti – cioè autocefale –, autonome o semi-autonome.

La storiografia relativa alla Chiesa di Grecia è stata fortemente condizionata, per tutto il Novecento, dalle vicende così tormentate relative alle sue origini ed alla sua piena legittimità canonica. Gli antagonismi frontali che si registrarono tra le personalità ecclesiastiche del tempo hanno fatto sì che in Grecia, più che altrove nel mondo ortodosso, la storia della Chiesa ellenica sia stata scritta – oltre che con la pubblicazione dei documenti ufficiali relativi alla sua costituzione – anche con specifiche analisi prosopografiche relative ai personaggi coinvolti in questo scontro o comunque che hanno determinato, con la loro influenza personale, la fisionomia propria di questo nuovo soggetto ecclesiale, destinato poi, tra le Chiese ortodosse, predominanti nel proprio paese, ad essere l'unica libera per tutto il Novecento. Per quanto riguarda le analisi prosopografiche sono da segnalare innanzitutto le due biografie, per così dire «incrociate», dedicate da Dimitrios Balanos, rispettivamente a Theoklitos Farmakidis, nel 1933, e, nel 1932, a Konstantinos Oikonomos degli Oikonomoi. Questa straordinaria figura di ecclesiastico greco dell'Ottocento (1780-1857) è infatti perfettamente speculare al Farmakidis. Nel 1819 egli è a Costantinopoli come predicatore ufficiale del patriarcato, dal 1822 è a San Pietroburgo come consigliere dello zar per gli affari di Grecia e dal 1831 è di nuovo in patria per servire la sua Chiesa, nel vano tentativo di contrastare la deriva nazionalistica anche in campo ecclesiastico e di opporsi alla rottura gerarchica con la Chiesa-madre costantinopolitana, in nome della più rigorosa fedeltà alla

grande tradizione. Sempre in un ideale dittico, ha delineato la fisionomia di queste due personalità, Oikonomos e Farmakidis, anche Nikolaos Tzirakis, dalle pagine dell'*Enciclopedia religiosa e morale* ateniese.

Nel Novecento il primo storico della Chiesa greca è uno dei suoi protagonisti, l'arcivescovo Chrysostomos Papadopoulos (1868-1938), dal 1920 docente di storia ecclesiastica alla facoltà teologica ateniese, membro dell'associazione di chierici di tendenze venizeliste, di cui era segretario il diacono Athinagoras (il futuro patriarca), e dal 1923 primate di Grecia. Cardine della sua opera storiografica sono le quattro storie della Chiesa di Grecia [1920] e dei patriarcati ellenofoni di Alessandria [1935], di Antiochia [1951] e di Gerusalemme [1911]. Il secondo storico della Chiesa di Grecia nel Novecento è stato Gherasimos Konidaris, anch'egli docente di storia ecclesiastica alla facoltà teologica ateniese, autore di una monumentale *Storia ecclesiastica della Grecia*, uscita dapprima a fascicoli. Il primo volume, che raccoglie i fascicoli usciti dal 1954 al 1960, arriva sino all'VIII secolo e comprende un'ampia *Introduzione alla storia della Chiesa di Grecia come scienza* [9-147] ed una *Preistoria introduttiva*, dedicata all'ambiente ateniese che vide la predicazione paolina [152-301]. Il secondo tomo arriva poi sino alla metà del Novecento. Una sintetica esposizione della storia e dei problemi emergenti nella Chiesa di Grecia è stata inoltre tracciata dal medesimo Konidaris nel volume miscelaneo *Il mondo dell'Ortodossia*, che, pubblicato a Tessalonica nel 1968 a cura della Società di Studi Macedoni (Hetaireia Makedonikôn Spoudôn), raccoglie una serie di conferenze organizzate nel 1965 dalla Fondazione di Studi della Penisola dell'Aimos, nelle quali diversi studiosi avevano presentato la storia delle singole Chiese ortodosse in modo sintetico ma esauriente e, soprattutto, storicamente documentato. Infine un esempio di storia della Chiesa di Grecia, relativa agli ultimi due secoli, che ha il pregio di accludere una scrupolosa scelta di fonti, è quella dell'archimandrita Theodoros Strangas, dal titolo: *Storia della Chiesa di*

Grecia da fonti veritiere (1817-1967), uscita ad Atene in due volumi, rispettivamente nel 1969 e nel 1970. Vi figurano, nell'ampia scelta di documenti tratti dagli archivi del s. sinodo della Chiesa ellenica, le successive carte costituzionali della Chiesa di Grecia, nei progetti originari e nei successivi emendamenti, lettere patriarcali e decisioni sinodali, nonché i verbali delle discussioni che portarono a tali delibere. Il secondo volume è dedicato soprattutto al periodo cruciale corrispondente al governo dei due arcivescovi Meletios Mataxakis (1918-20) e Chrysostomos Papadopoulos (1923-38).

Il più articolato studio dedicato, fuori della Grecia, alle vicende relative all'autocefalia della Chiesa greca e, più in generale, al suo ruolo ed alle forti tensioni presenti in essa al momento della guerra di liberazione, è quello di Charles Frazee, *The Orthodox Church and Independent Greece (1821-1852)*, uscito a Cambridge nel 1969 e ripubblicato ad Atene, tradotto in greco, nel 1987. In Grecia, dedicato espressamente alla storia dell'autocefalia della Chiesa di Grecia e consistente essenzialmente nella pubblicazione dei documenti – con ampio inquadramento storico e commento – relativi al periodo che va dalla proclamazione unilaterale al suo riconoscimento da parte del patriarcato, è lo studio del protopresbitero Gheorghios Metallinos, uscito ad Atene nel 1983, il quale ha fatto precedere l'edizione e l'analisi dei documenti, da un'introduzione sul tema: *Unità e autocefalia nell'Ortodossia*, nonché dall'illustrazione di un piano, sino ad allora sconosciuto, per l'autonomia delle Chiese delle isole ionie. Emergono da questa pubblicazione elementi essenziali per conoscere il ruolo svolto – nonché tratti caratteristici della loro personalità – da alcune figure di primo piano nella vita ecclesiastico-religiosa ellenica del momento – quasi tutte già nominate –, come Konstantinos Typaldos-Iakovatos, Konstantinos Oikonomos degli Oikonomoi, Misail Apostolidis e Theoklitos Farmakidis. Il tritico dedicato da questo sacerdote, professore di storia ecclesiastica alla facoltà teologica di Atene, al conseguimento dell'autoce-

falia da parte della Chiesa greca, si completa con il saggio *L'autocefalia greca. Presupposti e conseguenze*, raccolto nel 1986 nel suo volume *Tradizione e alienazione. Cesure nel percorso spirituale dell'ellenismo moderno durante il periodo post-bizantino*, e con la monografia *Paralipomeni dell'autocefalia greca*, uscita l'anno dopo ad Atene.

Una storia della Chiesa di Grecia, negli anni cruciali di governo dell'arcivescovo Papadopoulos, nonché di altri quattro – dei quali si riporta, in modo esauriente, la bio-bibliografia –, che copre poco più di un trentennio della vita di questa Chiesa, *ad intra*, in particolare nei rapporti con il potere civile, e *ad extra*, nelle relazioni con le altre Chiese ortodosse e le diverse confessioni cristiane, è stata delineata da Emmanuil Konstantinidis nello studio *La Chiesa di Atene nel trentacinquennio 1923-57*, uscito ad Atene nel 1961, prima sulla rivista ufficiale della Chiesa di Grecia «Ekklesià» e poi come volume singolo, primo supplemento alla *Grande Enciclopedia Ellenica (Megalé Hellènikè Egkyklopaideia)*, al quale ha fatto seguito il successivo studio *La Chiesa in Grecia all'epoca del Risorgimento e in quella di passaggio di Ottone*, dedicato invece ai primordi della Chiesa autocefala greca. Ad illustrare infine la progressiva evoluzione della carta costituzionale della Chiesa di Grecia – la cui ultima promulgazione è del 1977 – è dedicato un contributo del medesimo Emmanuil Konstantinidis, dal titolo appunto *Breve storia della carta costituzionale della Chiesa di Grecia, 1833-1977*, comparso nel 1978 nella miscellanea *Rhizareios Ekklesiastikè Paideia*, curata da Andreas Fytrakis, emerito della facoltà teologica ateniese.

Per ciò che riguarda poi espressamente la storia della Chiesa autocefala di Grecia nel Novecento, essa si compone egregiamente anche attraverso una serie di studi prosopografici. Emerge fra tutti la biografia, con una selezione dei suoi scritti più significativi, dell'arcivescovo di Atene, Chrysanthos (1938-1941), comparsa ad Atene nel 1970, per iniziativa del suo esecutore testamentario, con il titolo: *Ricordi biografici dell'arcivescovo di Atene Chrysanthos di Trebisonda*

(1881-1949). Come metropolita di Trebisonda dal 1913 al 1922, e dal 1926 come rappresentante del patriarca ecumenico ad Atene, egli agì da protagonista nelle vicende politico-religiose dell'Asia Minore (area di pertinenza ecclesiastica di questo patriarcato) nei tragici anni dell'eclissi della grecità in questa regione, al momento della cosiddetta «catastrofe microasiatica». Al teologo laico Amilkas Alivizatos (1887-1969), uno dei protagonisti della storia della Chiesa di Grecia nel Novecento – insieme agli arcivescovi Meletios Metaxakis e Chrysostomos Papadopoulos –, promotore illuminato del suo rinnovamento e del suo ingresso nel movimento ecumenico, ineccepibile maestro di teologia ortodossa, anche se profondamente influenzato dalle categorie di pensiero occidentali, la rivista ufficiale «Ekklesià» ha dedicato, nell'anno della morte, un intero numero, dove Gherasimos Konidaris ha tracciato la biografia dello studioso ed Emmanuil Konstantinidis ha raccolto tutta la sua bibliografia.

L'aver censito la biografia di un laico – scelto fra i tanti, anche se si tratta di uno dei più eminenti – tra i contributi prosopografici utili a delineare la storia della Chiesa greca nel secolo scorso è stata una scelta ordinata a mettere in luce una delle caratteristiche proprie di questa Chiesa, anche all'interno della stessa ortodossia, cioè una pressoché esclusiva concentrazione della riflessione e della produzione teologica – e, in via di principio, anche della formazione del clero – in ambito accademico, e pertanto prevalentemente laicale. Non a caso l'università di Atene è intitolata a Giovanni Capodistria, il quale, come uomo di Stato, era vivamente preoccupato della formazione del clero e primariamente a questo scopo volle che in questa università ateniese, da lui creata nel 1837, una delle prime quattro facoltà fosse quella di teologia. Sennonché, a motivo della proclamata e non ancora riconosciuta autocefalia, la facoltà teologica ateniese nasce nell'anomalo contesto di una separazione istituzionale – ma inevitabilmente anche spirituale – dalla grande tradizione della Chiesa-madre, il patriarcato di Costantinopoli. Per questo, costruita secon-

do il modello delle università protestanti tedesche, nel presupposto, prettamente occidentale, della teologia come scienza autonoma e non primariamente come esperienza mistica, essa nasce separata del proprio contesto ecclesiale e spirituale e rappresenta un luogo di elaborazione teologica istituzionalmente non controllato dalla Chiesa. Il prodotto di questa sede accademica di studio delle «cose di Dio» è una teologia tradizionalista, cioè conservatrice, ma non tradizionale, nel senso che non dipende dalla grande tradizione, ma riprende in chiave ortodossa metodologie teologiche confessionali occidentali, in un'impostazione apologetica e polemica, che mutua argomenti protestanti in funzione anti-cattolica ed argomenti cattolici in funzione anti-protestante: nella graffiante definizione di Christos Yannaras, essa è una «ibrida ortodossia della lettera». Questo severo giudizio è il frutto di una feconda riflessione storiografica sulla teologia accademica greca del Novecento, che vede concordi autorevoli figure della fine del secolo, le quali, accomunate dall'essere ferventi promotori del ritorno alle fonti patristiche ed esicastiche della teologia ortodossa, rappresentano due esiti profondamente diversi di questo movimento di rinascita: l'uno, Theodoros Zisis, esponente della gemella facoltà tessalonicense ed in profonda sintonia con l'istituzione ecclesiastica – egli stesso è divenuto prete – e l'altro, il già citato Christos Yannaras, docente dell'università ateniese ma respinto dalla facoltà teologica, il cui tradizionalismo è così atipico da scandalizzare gli ambienti più tradizionalisti. Le loro considerazioni, così profondamente critiche, formulate da due «esterni» rispetto all'ambiente teologico ateniese, fanno da contrappunto al precedente quadro ugualmente critico, ma tracciato, per così dire, dall'interno, da Panaghiotis Bratsiotis, dal 1929 al 1960 titolare ad Atene della cattedra di Introduzione e interpretazione dell'Antico Testamento. Nel suo fallimento, per eccesso di accademismo scolastico, come luogo di elaborazione teologica nel solco dell'autentica tradizione ecclesiale ortodossa, la facoltà teologica ateniese ave-

va fallito anche come luogo di formazione del clero e a questo scopo, nel 1982, è stata aggiunta, nell'ordinamento degli studi, una sezione di teologia pastorale. Nel frattempo, per iniziativa non dello Stato né della Chiesa, ma di devoti mecenati privati, i due fratelli Manthos e Gheorghios Rizaris, era stata fondata ad Atene, nel 1843, una scuola ecclesiastica, detta per questo *Rizarion*, benemerita non solo per la formazione di preti e di futuri vescovi della Chiesa autocefala di Grecia, ma anche per avere avuto tra i suoi direttori la personalità forse più notevole, per lo zelo e il fervore pastorale, nella Grecia tra Ottocento e Novecento, lo storico, ma soprattutto grande pubblicista ed ancor più grande maestro di vita spirituale, s. Nektarios Kefalas. Alla storia di questa istituzione, nel suo primo periodo di vita, ha dedicato uno studio, nel 1905, lo storico, per così dire ufficiale in quel periodo, della Chiesa di Grecia, il già citato e futuro arcivescovo di Atene Chrysostomos Papadopoulos. Agli ambienti della scuola teologica ateniese è tuttavia dovuta la compilazione, nel corso degli anni Sessanta del secolo scorso, della grande *Enciclopedia religiosa e morale*, curata da Aristeidis Panotis – sul modello dell'*Enciclopedia teologica ortodossa o dizionario enciclopedico teologico*, pubblicata in Russia su iniziativa di Aleksandr Lopukin a partire dal 1900 – in dodici volumi (lo stesso numero di quelli dell'*Enciclopedia cattolica*).

Risulta comunque estremamente eloquente il confronto con altre scuole teologiche sorte all'ombra del patriarcato ecumenico, o direttamente, come la già ricordata scuola teologica di Chalki, oppure indirettamente, come la facoltà di teologia dell'università statale di Tessalonica. Infatti questa metropoli del nord della Grecia non solo è formalmente ancora parte del patriarcato ecumenico (essendo soltanto prestata, con le altre Chiese della parte settentrionale del paese di più recente liberazione, all'amministrazione della Chiesa di Grecia, con il *tomos* patriarcale e sinodale del 1928), ma soprattutto, per motivi insieme storici e geografici, è fortemente vivificata dall'influsso della teologia monastica del Monte Athos e, pertanto, del palamismo.

Bibliografia

1. Chiesa greca nella turcocrazia: A. Lebedev, *Istoriya greko-vostochnoi Cerkvi pod vlastiju Turok* [Storia della Chiesa greco-orientale sotto il dominio turco], Sergiev Posad 1901 (2^a ed. a cura di M. Tuzov, Sankt-Peterburg 1904); I.I. Sokolov, *Očerk istorii pravoslavnoi greko-vostočnoj Cerkvi v XIX veke* [Saggio di storia della Chiesa ortodossa greco-orientale nel XIX secolo], Sankt-Peterburg 1901; A. Lopukin, *Istoriya hristianskoj Cerkvi v XIX veke* [Storia della Chiesa cristiana nel XIX secolo], II, Sankt-Peterburg 1901; Ch.A. Papadopoulos, *Les privilèges du patriarcat oecuménique dans l'empire ottoman*, Paris 1924; G. Georgiadis Arnakis, *The Great Church of Constantinople and the Ottoman Empire*, in «The Journal of Modern History», 24 (1952), 235-250; Th.H. Papadopoulos, *Studies and Documents Relating to the History of the Greek Church and People under the Turkish Domination*, Bruxelles 1952, New York 1973; N.B. Thomadakis, *Syntomon diagramma tēs historias tēs Ekklēsiās Krētēs epi Tourkokratias* [Schizzo sintetico della storia della Chiesa di Creta durante la turcocrazia], in «Deltion tēs Historikēs kai Ethnologikēs Hetaireias tēs Hellados», 14 (1960), 3-32, 156-163; H.J. Psomaidis, *The Ecumenical Patriarchate under the Turkish Republic: the First Ten Years*, in «The Greek Orthodox Theological Review», 1 (1960), 56-80; Id., *The Ecumenical Patriarchate under the Turkish Republic*, Tessaonica 1961; T. Ware (poi Kallistos di Diokleia), *Eustratios Argentis. A Study of the Greek Church under Turkish Rule*, Oxford 1964; S. Runciman, *The Greek Church under the Ottoman Turks*, in «Studies in Church History», 2 (1965), 38-53; N.M. Vapouris, *Some Aspects of the Civil Jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople during the Ottoman Period*, in «The Greek Orthodox Theological Review», 12 (1966-1967), 154-160; S. Runciman, *The Great Church in Captivity. A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge 1968; J. Kabdra, *Le système fiscal de l'église orthodoxe dans l'empire ottoman*, Brno 1969 (Opera Universitatis Purkynianae Brunensis, Fac. Philos., 135); G.S. Marcou, *La posizione politica, religiosa e giuridica della Chiesa ortodossa e il suo contributo per la rinascita della nazione greca sotto il dominio turco*, in «Annali di Storia del Diritto», 14-17 (1970-1973), 267-293; *L'époque phanariote. Symposium, 21-25 octobre 1970, A la mémoire de Cléobule Tsourkas*, Thessalonikē 1974; S. Runciman, *The Greek Church under the Turks. Problems of Research*, in *The Materials, Sources and Methods of Ecclesiastical History*, Oxford 1975, 223-235; G. Konidaris, *Die Privilegien der griechischen Kirche im osmanischen Reich und die Erfüllung der dreifachen Aufgabe durch das ökumenische Patriarchat (völkisch-national, panorthodox und ökumenisch)*, in «Epetērīs Hetaireias Byzantinōn Spoudōn», 41 (1984), 136-152; G. Metallinos, *Tourkokratia. Oi Hellēnes stēn Othōma-*

nikēn Autokratoria [Turcocrazia. I Greci nell'impero ottomano], Atene 1988; P. Konortas, *Othomani-kes theōrēseis gia to Oikoumeniko Patriarcheio, 17os - arches 20ou aiōna* [Teorizzazioni ottomane sul patriarcato ecumenico, XVII - inizi del XX secolo], Atene 1998; S. Petmezaz, *L'organisation ecclésiastique sous les Ottomans*, in P. Odorico (éd.), *Conseils et mémoires de Synadinos prêtre de Serrès en Macédonie*, Paris 1996, 487-569; C. Alzati, *La «Grande Chiesa» nella «Casa dell'Islam»*, in Arbore Gopescu G. (a cura di), *Cristiani d'Oriente. Spiritualità, arte e potere nell'Europa post-bizantina*, Milano 1999, 33-40.

2.1. Storia e istituzioni del patriarcato di Costantinopoli: K. Delikanis, *Perigrafikos katalogos tōn en tois kōdixi tou patriarhikou Archaiofylakiou sōzomenōn episēmōn ekklesiastikōn eggrafōn peri tōn en Athōi monōn (1630-1863), meta proshēkēs brachyiatēs historikēs sēmeiōseōs peri autōn* [Catalogo descrittivo dei documenti ecclesiastici ufficiali conservati nei codici dell'archivio patriarcale relativi ai monasteri dell'Athos (1630-1863), con l'aggiunta di una brevissima nota storica su di essi], Kōnstantinoupolis 1902; Id., *Ta en tois kōdixi tou patrarchikou Archaiofylakiou sōzomena ekklesiastika eggrafa ta aforōnta eis tas scheseis tou Oikoumenikou Patriarcheiou pros tas Ekklēsiās Alexandrias, Antiocheias, Hierosolymōn kai Kyprou, 1575-1863* [I documenti ecclesiastici conservati nei codici dell'archivio patriarcale relativi ai rapporti del patriarcato ecumenico con le Chiese di Alessandria, Antiochia, Gerusalemme e Cipro, 1575-1863], Kōnstantinoupolis 1904; Id., *Patriarhikōn eggrafōn tomos tritos, ētoi ta en tois kōdixi tou patrarchikou Archaiofylakiou sōzomena episēma eggrafa ta aforōnta eis tas scheseis tou Oikoumenikou Patriarcheiou pros tas Ekklēsiās Rhōsias, Blachias kai Moldabias, Serbias, Achridōn kai Pekiou, 1564-1863* [Tomo terzo dei documenti patriarcali, cioè i documenti ufficiali conservati nei codici dell'archivio patriarcale relativi ai rapporti del patriarcato ecumenico con le Chiese di Russia, Valacchia e Moldavia, Serbia, Ochrida e Peč, 1564-1863], Kōnstantinoupolis 1906; I.I. Sokolov, *Kōnstantinopol'skaja Cerkov v XIX veke* [La Chiesa di Costantinopoli nel XIX secolo], Sankt-Peterburg 1904; *Heortologion kōnstantinoupolitou proskynētou* [Calendario delle feste del pellegrino a Costantinopoli], Kōnstantinoupolis 1905; B. Stephanidis, *Oi prōtoi meta tēn halōsin chronous tou Oikoumenikou Patriarcheiou kai hē genesis tou Gerontismou* [I primi tempi del patriarcato ecumenico dopo la conquista e la genesi del Gerontismos], in «Ekklesiastikē Alētheia», 35 (1915), 101-119; Kallistos Archim., *Ho Patriarhikos Oikoumenikos Thronos Kōnstantinoupoleōs kai ta pronomia autou epi tōn loipōn Ekklesiōn* [Il trono patriarcale ecumenico di Costantinopoli e le sue prerogative sulle altre Chiese], Alessandria 1920; Ch.A. Papadopoulos, *Hē peri ton Patriarchēn Synodos kai hē eklogē autou kata tous meta tēn halōsin chronous* [Il Sinodo attorno al patriarca e la sua elezione negli anni dopo la conquista], in «Nea Siōn», 25 (1930), 724-734; Ghennadios (Arampatzo-

glou) di Ilioupolis, *Ta idiaitera dikaiómata tou Oikoumenikou Patriarcheiou kai hé thesis autou enanti tôn allôn Orthodoxôn Ekklesiôn* [I diritti propri del patriarcato ecumenico e la sua posizione nei confronti delle altre Chiese ortodosse], Kónstantinoupolis 1931; P. Dumont, *Notes d'ecclésiologie orthodoxe. Le patriarche oecuménique et les Églises Orthodoxes Autocéphales*, in «Irénikon», 10 (1933), 111-139, 253-269, 408-446; 11 (1934), 147-167, 395-417, 521-548; G. Konidaris, *Ai Mítropoleis kai Archiepiskopoi tou Oikoumenikou Patriarcheiou kai hé taxis autôn* [Le metropoli e le archidiocesi del patriarcato ecumenico e il loro ordine], Atene 1934; B. Stephanidis, *Die geschichtliche Entwicklung der Synoden des Patriarchats von Konstantinopel*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 55 (1936), 127-157; Ch. Philippidis, *Oi genikoi kanonismoi tou Oikoumenikou Patriarcheiou* [I regolamenti generali del patriarcato ecumenico], Atene 1946; Ch.A. Papadopoulos, *Ek tés historias tés Ekklesiás Kónstantinoupoleós kata ton ith' aióna* [Dalla storia della Chiesa di Costantinopoli nel XIX secolo], in «Theologia», 21 (1950), 3-18, 141-158; Ghennadios (Arapatzoglou) di Ilioupolis, *Historia tou Oikoumenikou Patriarcheiou* [Storia del patriarcato ecumenico], Atene 1953; J. Hajjar, *Les origines du Synode Permanent et son institution conciliaire*, in «Proche Orient Chrétien», 1 (1955), 113-138; 2 (1956), 216-239; R. Janin, *Constantinople, Patriarcat Grec*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, XIII, Paris 1956, 627-740; D. Mavropoulos, *Patriarchikái selides. To Oikoumenikon Patriarcheion apo 1878 eis 1949* [Pagine patriarcali. Il patriarcato ecumenico dal 1878 al 1949], Atene 1960; J. Hajjar, *Le Synode Permanent dans l'église byzantine des origines au XI^e siècle*, Roma 1962; S. Triantaphyllidis, *The Ecumenical Patriarchate*, in «Relazioni Internazionali», Special Issue dec. 1964 - apr. 1965; Dimitrios Kaloumenos, *Hé Stavrósis tou Christianismou* [La crocifissione del cristianesimo], Atene 1966; D. Papandreu, *To Oikoumenikon Patriarcheion. Historiké anaskópésis* [Il patriarcato ecumenico. Considerazioni storiche], in «Stachys», 3 (1966), 41-56; B.Th. Stavridis, *Historia tou Oikoumenikou Patriarcheiou* [Storia del patriarcato ecumenico], Atene 1967; F.-W. Fernau, *Patriarchen am Goldenen Horn. Gegenwart und Tradition des orthodoxen Orients*, Opladen 1967; G. Hering, *Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik, 1620-1638*, Wiesbaden 1968; B.Th. Stavridis, *The Ecumenical Patriarchate*, in «The Greek Orthodox Theological Review», 24 (1969), 198-225; Id., *Histoire du patriarcat oecuménique*, in «Istina», (1970), 131-255; G. Zervos (poi Ghennadios d'Italia e Malta), *La cristianità ortodossa e il patriarcato ecumenico*, in *Ortodossia oggi*, Roma 1970, 8-25; B. Feidas, *Endémousa Synodos* [Sinodo residente], Atene 1971; B.Th. Stavridis, *Ta presbeia tou Oikoumenikou Patriarcheiou en schesi pros ta alla Patriarcheía* [Le prerogative del patriarcato ecumenico nei confronti degli altri patriarcati], in «Theologia», 42 (1971), 314-328; Maximos di Sardi,

To Oikoumenikon Patriarcheion en téi Orthodoxói Ekklesiái. Historikokanoniké meleté, Thessaloniké 1972 (tr. fr. *Le patriarcat oecuménique dans l'Église orthodoxe. Étude historique et canonique*, Paris 1975; tr. ingl. *The Ecumenical Patriarchate in the Orthodox Church*, Thessaloniké 1976; tr. ted. *Das ökumenische Patriarchat in der orthodoxen Kirche*, Freiburg 1980); R. Potz, *Patriarch und Synode in Konstantinopel. Das Verfassungsrecht des ökumenischen Patriarchats*, Wien 1971; A. Pasadaios, *Ho patriarchikos oikos tou Oikoumenikou Thronou* [Il palazzo patriarcale del Trono Ecumenico], Thessaloniké 1976; J. Meyendorff, *The Ecumenical Patriarchate Seen in the Light of Orthodox Ecclesiology and History. With a response of N.M. Vapouris*, in «The Greek Orthodox Theological Review», 24 (1979), 227-247; Chrysostomos (Konstantinidis) di Mira (poi di Efeso), *Le patriarcat oecuménique dans la communion des églises orthodoxes*, in «Études Théologiques», 1 (1981); Id., *Le patriarcat oecuménique dans la communion des églises locales*, in *Église Locale et Église Universelle*, Chambésy 1981, 199-218; B.Th. Stavridis, *Ho synodikos thesmos eis to Oikoumenikon Patriarcheion* [L'istituzione sinodale nel patriarcato ecumenico], Thessaloniké 1986; G. Tsetsis, *Le patriarche oecuménique en tant que in «protos» dans l'église orthodoxe*, in «Kanon», 9 (1989), 197-206; B. Feidas - A. Pasadaios - A. Paliouras, *Damaskinos (Papandreu) di Svizzera, To Oikoumeniko Patriarcheio. Hé Megalé tou Christou Ekklesia* [Il patriarcato ecumenico. La Grande Chiesa del Cristo], Athénai-Chambésy (Genève) 1989; D.J. Geanakoplos, *A Short History of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople (330-1990)*, «First among Equals» in the Eastern Orthodox Church, Brookline (Mass.) 1990; B.Th. Stavridis, *The Authority of the Ecumenical Patriarch in the Life of the Orthodox Church*, in «Nicolaus», 18 (1991), 141-160 (= *L'autorité du patriarche oecuménique dans la vie de l'église orthodoxe*, in «Istina», 40 [1995], 357-368); L. Patsavos, *The Primacy of the See of Constantinople in Theory and Practice*, in «The Greek Orthodox Theological Review», 37 (1992), 233-258; G.D. Papathomas, *Les différentes modalités d'exercice de la juridiction du patriarcat de Constantinople*, in «Istina», 40 (1995), 369-385; Chrysostomos (Konstantinidis) di Mira (poi di Efeso), *Oikoumeniko Patriarcheio kai Oikoumenikoi Patriarchai apo to 1923 eós séméra* [Patriarcato ecumenico e patriarchi ecumenici dal 1923 ad oggi], Athénai 1995; L.J. Patsavos, *Primacy and Conciliarity. Studies in the Primacy of the See of Constantinople and the Synodal Structure of the Orthodox Church*, Brookline (Mass.) 1995; G.D. Papathomas, *Les différentes modalités d'exercice de la juridiction du patriarcat de Constantinople*, «Istina», 40 (1995), 369-385.

2.2. Prosopografia del patriarcato di Costantinopoli. K. Spanoudis, *Historika sémeiómata. Ioakeim ho G'* [Note storiche: Gioacchino III], Kónstantinoupolis 1902; A. Preobraženskij, *Grigorij V, patriarch konstantinopol'skij († 1821)* [Gregorio V, patriarca costanti-

nopolitano († 1821)], in «Pravoslavni Sobesednik», 1 (1904), 457-491; I.I. Sokolov, *Konstantinopol'skij patriarch Kirill VI* [Il patriarca costantinopolitano Cirillo VI], in «Christianskoe Čtenia», 1 (1904), 534-558; Id., *Konstantinopol'skij patriarch Konstantij I* [Il patriarca costantinopolitano Costanzio I], in «Christianskoe Čtenia», 1 (1904), 716-729, 833-847; A. Preobraženskij, *Cerkovnaja i obšestvennaja i administrativnaja dejatel'nost' Grigorija V, patriarcha Konstantinopol'skogo* [L'azione religiosa, sociale e amministrativa di Gregorio V, patriarca di Costantinopoli], in «Pravoslavni Sobesednik», 2 (1905), 3-14; A. Papadopoulos Kerameus, *Gabriél A', Oikoumenikos Patriarchés* [Gabriele I, patriarca ecumenico], in «Bessarione», 2a s. 9 (1905), 286-298; Ch.A. Papadopoulos, *Apologia Kyrillou tou Loukareôs Patriarchou Kônstantinoupoleôs* [Apologia di Cirillo Loukaris patriarca di Costantinopoli], in «Nea Siôn», 2 (1905), 17-35; Ghermanos (Athanasiadis) di Sardi, *Symbolai eis tous Patriarchikus Katalogous Kônstantinoupoleôs apo tês alôseôs kai exês* [Contributi ai cataloghi patriarcali di Costantinopoli dalla conquista in poi], Kônstantinoupolis 1925, 1938; Id., *Ho Oikoumenikos Patriarchês Germanos ho D', ho apo Derkôn* [Il patriarca ecumenico Germano IV, da Derkoi], «Orthodoxia», 6 (1931), 177-676; G. Arvanitidis, *Kyrillos ho Loukaris, 1572-1638. Ta kata ton thanaton kai tafên tou aemnêstou Patriarchou kai tina tòn pro autôn gegonota* [Cirillo Loukaris, 1572-1638. Sulla morte e sepoltura del memorabile patriarca ed alcuni degli eventi precedenti], Athênai 1939; Ch.A. Papadopolous, *Kyrillos Loukaris (Cirro Loukaris)*, Athênai 1939; A. Diamantopoulos, G. Arvanitidis e altri, *Kyrillos ho Loukaris* [Cirillo Loukaris], Athênai 1939; Chrysostomos (Konstantinidis) di Mira (poi di Efeso), *Germanos ho D' kai he epochê tou. Kaireios theobismos, Theologikê scolê, Etnikon Orfanotrofeion* [Germano IV e la sua epoca. Principali attività, Scuola teologica, orfanotrofo della nazione], in «Orthodoxia», 28 (1953), 363-386 (= Id., *Orthodoxoi Katopseis* [Prospettive ortodosse], Katerini 1991, II, 93-113); Th.A. Gritsopoulos, *Grêgorios E', ho Patriarchês tou ethnou* [Gregorio V, il patriarca della nazione], in «Deltion tês Historikês kai Ethnologikês Hetaireias tês Hellados», 14 (1960), 164-230; K. Bonis, *Gennadios Scholarios, erste Patriarch von Konstantinopel nach der Eroberung (1454) und seine Politik Rom gegenüber*, in «Kyrios», n.s. 1 (1960-1961), 83-108; F. Vitalis, *Fôtios ho B', ho megas kai eukleês Patriarchês Kônstantinoupoleôs* [Fozio II, il grande e rinomato patriarca di Costantinopoli], Athênai 1965; G.A. Hadjiantoniou, *Protestant Patriarch. The Life of Cyril Lucaris, 1572-1638*, Richmond (Virginia) 1961; V. Laurent, *Les premiers patriarches de Constantinople sous domination turque (1453-1517)*, in «Revue des Études Byzantines», 26 (1968), 229-263; B. Ohse, *Der Patriarch*, Göttingen 1968; O. Clément, *Dialogues avec Athénagoras*, Parigi 1969 (tr. ital. *Atenagora. Chiesa ortodossa e futuro ecumenico. Dialoghi con Olivier Clément*, postfazione

di A. Riccardi, Brescia 1995); V. Gheorghiou, *La vie du patriarche Athénagoras*, Genève 1969; A. Papadakis, *Gennadios II. and Mehmet the Conqueror*, in «Byzantion», 42 (1972), 88-106; A.I. Fytrakis, *Ho Oikoumenikos Patriarchês Meletios Metaxakis* [Il patriarca ecumenico Melezio Metaxakis], Athênai 1973; D. Tsakonas, *A Man Sent by God*, Brookline (Mass.) 1973; C.S. Calian, *Cyril Lucaris, the Patriarch who Failed*, in «Journal of Ecumenical Studies», 10 (1973), 319-336; Ch.G. Patrinelis, *Dêmosieumata, Manouël Gedeôn. Analytikê Anagrafê* [Publicazioni di Manuel Gedeon. Catalogo analitico], Athênai 1974; A. Panotis, *Les pacificateurs. Athénagoras, Jean XXIII, Paul VI, Dimitrios*, Athênai 1974; N.B. Thomadakis, *Loukareia A': Neofytos G' krês Oikoumenikos Patriarchês (1636-1637) ho apo Hêrakleias... filôs kai opados Kyrillou tou Loukareôs* [Loukaria I: Neofito III patriarca ecumenico cretese (1636-37), da Eraclea..., amico e compagno di Cirillo Loukaris]; *Loukareia B': Hex anekdotoi epistolai Kyrillou tou Loukareôs* [Loukaria II: Sei lettere inedite di Cirillo Loukaris]; *Loukareia G': Sêmeiôma peri tou Alexandreias Ioannikiou* [Loukaria III: Nota su Ioannikios di Alessandria], in «Epêtêris Hetaireias Byzantinôn Spoudôn», 41 (1974), 153-194; I. Anastasiou (ed.), *Athénagoras A', Oikoumenikos Patriarchês, ho êpeirôtês* [Atenagora I, patriarca ecumenico, l'Epitrota], Ioannina 1975; B.Th. Stavridis, *Ho Oikoumenikos Patriarchês Meletios D', 1921-1923* [Il patriarca ecumenico Melezio IV, 1921-1923], in «Theologia», 46 (1975), 529-542, 763-774; 47 (1976), 159-176; Id., *Oi Oikoumenikoi Patriarchai, 1860 - sêmeron, A': Historia* [I patriarchi ecumenici, 1860 - oggi, t. I: Storia], Thessalonikê 1977; Th.N. Zisis, *Gennadios B' Scholarios. Bios, syggrammata, didaskalia* [Gennadio II Scholarios. Vita, scritti, insegnamento], Thessalonikê 1980; A. Tillyridis, *Meletios Metaxakis, 1871-1935*, in «Church and Theology», 4 (1983), 655-929; Id., *Meletios Metaxakis and English Diplomacy*, in «Church and Theology», 5 (1984), 551-832; Id., *Eleftherios Venizelos (1864-1935) and Meletios Metaxakis (1871-1935)*, in «Texts and Studies», 2 (1983), 271-276; V. Martano, *Athenagoras, the patriarch (1886-1972). Un cristiano tra crisi della coabitazione e utopia ecumenica*, Bologna 1996; O. Clément, *La vérité nous rendra libre. Entretiens avec le patriarche oecuménique Bartholomée I^{er}*, Paris 1996.

2.3. Patriarcato di Costantinopoli nelle relazioni con le altre Chiese ortodosse e le altre confessioni cristiane: P. Renaudin, *Lutheriens et Grec-Orthodoxes*, Paris 1903; I.N. Karmiris, *Orthodoxia kai Protestantismos* [Ortodossia e protestantesimo], Athênai 1923; G. Hofmann, *Griechische Patriarchen und römische Päpste*, in *Orientalia Christiana*, XIII, 47; XV, 52; XIX, 63; XX, 64; XXV, 76; XXX, 84; XXXVI, 97, Roma 1928-1934; Id., *Patriarchen von Konstantinopel*, in *Orientalia Christiana*, XXXII, 89, Roma 1933; Ghennadios (Arampatzoglou) di Ilioupolis, *To diorthodoxon kai diachristianikôn ergon tou Oikoumenikou Patriarcheïou* [L'azione interortodossa e intercri-

stiana del patriarcato ecumenico], *Kōnstantinoupolis* 1936; G. Georgi, *Das erste Gespräch zwischen Protestantismus und Ostkirche*, in «Eine Heilige Kirche», 21 (1939), 193-220; W. Engels, *Tübingen und Byzanz. Die erste offizielle Auseinandersetzung zwischen Protestantismus und Orthodoxie im 16. Jahrhundert*, in «Kyrios», 5 (1940-1941), 250-283; E. Benz, *Wittenberg und Byzanz*, Marburg 1949; G.E. Zachariadis, *Tübingen und Konstantinopel. Martin Krusium und seine Verhandlungen mit der griechisch-orthodoxen Kirche*, Göttingen 1941; Ghermanos (Athanasias) di Sardi, *Kyrrillos Loukaris, 1572-1638. A Struggle for Preponderance between Catholic and Protestant Powers in the Orthodox East*, London 1951; F. House, *The Ecumenical Significance of the Patriarchate of Constantinople*, in «The Ecumenical Review», 9 (1957), 310-320; P. Grigoriou Garò, *Scheseis katholikôn kai orthodoxôn* [Relazioni tra cattolici e ortodossi], Athênai 1958; O. Wagner, *Luther, Osteuropa und die griechisch-orthodoxe Kirche*, in «Kyrios», n.s. 4 (1964), 69-90; C.S. Calian, *Icon and Pulpit. The Protestant-Orthodox Encounter*, Philadelphia 1968; V. Peri, *Due date un'unica Pasqua. Le origini della moderna disparità liturgica in un trattativa ecumenica tra Roma e Costantinopoli (1582-1584). Con appendice di documenti*, Milano, 1967; K. Rozemond, *Patriarch Kyrill Lukaris und seine Begegnung mit dem Protestantismus des XVII. Jahrhunderts*, in «Kirche im Osten», 13 (1970), 9-17; K.T. Ware (poi Kallistos di Diockleia), *Orthodox and Catholics in the XVIIth Century. Schism or Intercommunion?*, in D. Baker (ed.), *Schism, Heresy and Religious Protest, Papers Read at the Tenth Summer Meeting and at the Eleventh Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Cambridge 1972, 259-276; G. Zervos (poi Ghennadios d'Italia e Malta), *Il contributo del patriarcato ecumenico per l'unità dei cristiani*, Roma 1974; D.J.C. Cooper, *The Eastern Churches and the Reformation in the XVIth and XVIIth Centuries*, in «Scottish Journal of Theology», 31 (1978), 417-434; Ch. De Clercq, *Le patriarche de Constantinople Métrophane III († 1580) et ses sympathies unionistes*, in *Mélanges offerts à Jean Dauwillier*, Toulouse 1979, 193-206; A. Kallis, *Confessio Augustana Graeca. Orthodoxie und Reformation in ihrer theologischen Begegnung, 1559-1581*, in *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche*, E.I. Iserloh - B. Hallensleben (Hrsg.), Münster i. W. 1980, *Internationale Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum in Augsburg vom 3-7 Sept. 1979*, 668-676; C. Hering, *Orthodoxie und Protestantismus*, in «Jahrbuch für Österreichischen Byzantinistik», 31 (1981), 823-874; P.M. Kitromilidis, *Religious Criticism between Orthodoxy and Protestantism. Ideological Consequences of Social Conflict in Smyrna*, in «Jahrbuch für Österreichischen Byzantinistik», 31 (1981), 115-125; E.Ch. Suttner, *Anfänge einer zum Calvinismus tendierenden Theologie in der Orthodoxie Siebenbürgens in der 2. Hälfte des XVII. Jahrhun-*

derts, in «Jahrbuch für Österreichischen Byzantinistik», 31 (1981), 153-161; F. Thiriet, *Orthodoxie et Réforme. Deux termes antinomiques*, in «Jahrbuch für Österreichischen Byzantinistik», 31 (1981), 101-114; D. Wendebourg, *Stauden politische Motive hinter dem Briefwechsel zwischen der Tübinger theologischen Fakultät und Patriarch Jeremias II?*, in «Jahrbuch für Österreichischen Byzantinistik», 31 (1981), 125-133; Id., *Reformation und Orthodoxie. Das erste ökumenische Gespräch zwischen der evangelisch-lutherischen und der griechischen Kirche (1574-1581)*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 30 (1983), 403-423; Th. Papadopoulos, *Nouvelle Rome. Aspects de l'oecuménisme orthodoxe post-byzantin*, in *Roma, Costantinopoli, Mosca*, Roma 1983, 417-432; S.L. Varnalidis, *I primi amichevoli contatti, non ufficiali, tra le Chiese di Roma e di Costantinopoli dopo il concilio di Firenze (1439) e la caduta di Costantinopoli in mano ai Turchi (1453)*, in «Nicolaus», 12 (1985), 3-66; G. Podskalsky, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821). Die Orthodoxie in Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens*, München 1988; G. Tsetsis, *He symbolè tou Oikoumenikou Patriarcheïou stèn idrýsè tou Pagkosmiou Symbouliou Ekklesiôn* [Il contributo del patriarcato ecumenico nella fondazione del Consiglio Mondiale delle Chiese], Katerini 1988; Id., *Oikoumenikos Thronos kai Oikoumenè. Episèma patriarchika keimena* [Trono ecumenico ed Ecumene. Documenti patriarcali ufficiali], Katerini 1989.

2.4. Storia locale nell'ambito del patriarcato di Costantinopoli: Pavlos (Menevisoglou) di Svezia, *Ai en Tourkiaì Mètropoleis tou Oikoumenikou Patriarcheïou kata tèn diarreusasan pentèkontaetian, 1923-1973* [Le metropoli in Turchia del patriarcato ecumenico nel trascorso cinquantennio, 1923-1973], in «Ekklesiastikos Faros», 57 (1975), 80-84; G. Charamantas, *Episkopikè Historia tès Ekklesiàs tès Kalymnou* [Storia episcopale della Chiesa di Kalymnos], Kalymnos 1983; Emmanuil (Galanis) di Perge, *Hè Pergè tès Pamfilias (Perge di Pamfilia)*, Thessalonikè 1987; Gavriil (Premetidis) di Kolonea, *Hè Mètropolis Koloniaias* [La metropoli di Kolonea], Thessalonikè 1987; M. Karas (poi Meliton di Filadelfia), *Hè nèsou Imbros. Symbolè eis tèn ekklesiastikèn historian tès* [L'isola di Imbros. Contributo alla sua storia ecclesiastica], Thessalonikè 1987.

2.5. Formazione teologica e relative istituzioni nel patriarcato di Costantinopoli: Athinagoras di Paramythia, *Ai historikai Monai tès nèsou Chalkès. Hè Monè tès Hagias Triados* [I monasteri storici dell'isola di Chalki. Il monastero della Santa Trinità], Kōnstantinoupolis 1921; A.D. Mexis, *Hè en Chalkèi Hiera Theologikè Scolè, A': Historika Sèmeiomata* [La sacra Scuola Teologica di Chalki, I: Note storiche], Kōnstantinoupolis 1933; B': *Hekatontaetèris, 1844-1944* [II: Centenario, 1844-1944], Kōnstantinoupolis 1953; Th. Gritsopoulos, *Patriarchikè Megalè tou Genous Scholè* [Grande Scuola Patriarcale della Nazio-

ne], Athênai 1966, continuazione in «Epetêris Hetaireias Byzantinôn Spoudôn», 36 (1968), 161-240; B.Th. Stavridis, *Hê Hiera Theologikê Scholê tês Chalkês* [La sacra Scuola Teologica di Chalki], I-II: Athênai 1968-70; III: Thessalonikê 1973; K. Bonis, G. Metallinos, B. Kalogheropoulou Metallinou, *Archeiou Symmeikta. Taktopoiêsis kai meletê tou Archeiou tôn Oikôn Typaldôn-Iakôbatôn en Lèxouriôi tês Nêsou Kefalénias* [Miscellanea d'Archivio. Riordino e studio dell'archivio delle Case Typaldos-Iakovatos a Lixourion dell'isola di Cefalonia], in «Epetêris Epistêmônîkôn Ereunôn», 2 (1973); Bartholomaios (Archondonis) di Filadelfia (poi patriarca ecumenico), *To Oikoumenikon Patriarcheion kai he Theologikê Scholê Chalkês* [Il patriarcato ecumenico e la Scuola Teologica di Chalki], in «Epetêris Hestias Theologôn Chalkês», Athênai 1980, I, 239-246; Chrystostomos (Konstantinidis) di Mira (poi di Efeso), *To programma didaskalias kai eidikôs ho systêmaticos klados tês Theologias eis tèn Hieran Theologikên Scholên Chalkês* [Il programma d'insegnamento ed in particolare la teologia sistematica nella sacra Scuola Teologica di Chalki], in «Epetêris Hestias Theologôn Chalkês», Athênai 1980, I, 247-258; G. Tsetsis, *He symbolê tês Hieras Theologikês Scholês Chalkês eis tèn Oikoumenikên Kinêsin* [Il contributo della sacra Scuola Teologica di Chalki al movimento ecumenico], in «Epetêris Hestias Theologôn Chalkês», Athênai 1980, I, 259-263; G. Metallinos, B. Kalogheropoulou Metallinou, *Archeion tês Theologikês Scholês tês megalês tou Christou Ekklesiâs, Hieras Theologikês Scholês Chalkês, Scholarchia Métropolitou Stavroupoleôs Kônstantinou (Typaldou-Iakôbatou), 1844-1864* [Archivio della scuola teologica della Grande Chiesa del Cristo, la sacra Scuola Teologica di Chalki. Direzione del metropolitano di Stavroupolis Costantino Typaldos-Iakovatos, 1844-1864], A: *Grammata Patriarhika kai apantêseis tês Scholarchias* [I: Lettere patriarcali e risposte della Direzione], Athênai 1985; B': *Grammata tês Eforias kai apantêseis tês Scholarchias* [II: Lettere del Consiglio d'amministrazione e risposte della Direzione], Athênai 1987; Bartholomaios (Archondonis) di Filadelfia (poi patriarca ecumenico), *Bartholomaios Koutloumousianos ho Imbrios kai hê en Fanariôi Theologikê Scholê* [Bartolomeo di Koutloumousiou di Imbros e la Scuola Teologica del Fanar], in *Xenia. Iakôbôi Archiepiskopôi Boreiou kai Notiou Amerikês. Epi tês 2Setêridi tês archiepiskopeias autou* [A Giacomo arcivescovo del Nord e del Sud America nel venticinquesimo del suo episcopato], Thessalonikê 1981, 134-141; B.Th. Stavridis, *Theologia eis to Oikoumenikon Patriarcheion*, in «Theologia», 53 (1982), 672-696; Chrystostomos (Zafeiris) di Peristeri, *He Theologikê Scholê tês Chalkês. Anamnêseis, biômata, homatismoi* [La Scuola Teologica di Chalki. Ricordi, esperienze, retroterra], Athênai 1986; A. Pasadaïos, *Hiera Theologikê Scholê Xalkês. Historia, architektonikê* [Sacra Scuola Teologica di Chalki. Storia, architettura], Athênai 1987; A. Millas, *Hê Chalkê tôn Prigkêponêsôn (Chalki nelle Isole*

dei Principi), Athênai 1987; B. Anagnostopoulos, *To diorthodoxo kai diachristianiko ergo tou Oikoumenikou Patriarcheiou (1923-1978) kai he symbolê s'auto tês Theologikês Scholês tês Chalkês* [L'attività interortodossa ed intercristiana del patriarcato ecumenico (1923-1978) e il contributo ad essa della Scuola Teologica di Chalki], in «Ekklesiâs», 65 (1988), 683-687; 66 (1989), 36-38, 66-67, 132-134, 160-161, 185-187; Apostolos (Daniilidis) di Agathonikeia, *Hê Hiera Patriarhikê kai Stauropêgiakê Monê tês Hagias Triados tês Chalkês* [Il sacro patriarcale e stavropigiaco monastero della Santa Trinità di Chalki], Athênai 1990; Chrysostomos (Konstantinidis) di Mira (poi di Efeso), *To kathêgêtiko sôma tês Theologikês Scholês tês Chalkês, epiteliko diergastêrio tou Oikoumenikou Patriarcheiou* [Il corpo insegnante della Scuola Teologica di Chalki, officina dirigenziale del patriarcato ecumenico], in *Epistêmônîkê Parousia Hestias tôn Theologôn Chalkês* [Presenza scientifica dell'Associazione dei Teologi di Chalki], III, Athênai 1994, 677-703; Apostolos (Daniilidis) di Agathonikeia, *Apo Germanon ton D' eis Bartholomaiou ton A'. Dyo stathmoi eis tèn historikên poreian tês Theologikês Scholês Chalkês, 1844-1994* [Da Germano IV a Bartolomeo I. Due pietre miliari nel cammino storico della Scuola Teologica di Chalki, 1844-1994], Thessalonikê 1996.

3. Chiesa autocefala di Cipro: J. Hackett, *A History of the Orthodox Church of Cyprus from the Coming of the Apostles Paul and Barnabas to the Commencement of the British Occupation (A.D. 45 - A.D. 1878)*, London 1901 (rist. anast. New York 1972); Ch. Papaïoannou, *Historia tês Orthodoxou Ekklesiâs tês Kyprou* [Storia della Chiesa ortodossa di Cipro], I-III, Athênai 1923-1933; N. Kliridis, *Egcheiridion historias tês Orthodoxou Ekklesiâs tês Kyprou* [Manuale di storia della Chiesa ortodossa di Cipro], Nicosia 1956; P. Panagiotakos, *To autokefalon tês Hagiôtatês Apostolikês Ekklesiâs tês Kyprou* [L'autocefalia della santissima Chiesa apostolica di Cipro], Athênai 1959; H.J. Magoulias, *A Study in Roman Catholic and Greek Orthodox Relations on the Island of Cyprus between the Years A.D. 1196 and 1360*, in «The Greek Orthodox Theological Review», 10 (1960), 75-106; A. Papageorgiou, *Syntomos historia tês Ekklesiâs tês Kyprou* [Breve storia della Chiesa di Cipro], Nicosia 1962; Ph. Kouritis, *Hê Orthodoxos Ekklesiâ en Kyprôi epi Frangkocratias* [La Chiesa ortodossa a Cipro durante la Francocrazia], Nicosia 1975; J. Gill, *The Tribulations of the Greek Church in Cyprus, 1196 - c. 1280*, in «Byzantinsche Forschungen», 5 (1977), 73-93 (poi in Id., *Church Union: Rome and Byzantium, 1204-1453*, London 1979); M.B. Efthymiou, *Greeks and Latins on Cyprus in the Thirteenth Century*, Brookline (Mass.) 1987; B. Englezakis, *Studies on the History of the Church of Cyprus, 4th-20th Centuries*, ed. by S. & M. Ioannou, with a foreword by C. Carras, Aldershot 1995.

4.1. Storia e istituzioni della Chiesa autocefala di Grecia: A. Palmieri, *La Chiesa ellenica nel secolo XIX*, in «Bessarione», 2-3 (1902), 281-286; 4 (1903),

70-87, 205-216; 347-354; Ch.A. Papadopoulos, *Historia tēs Ekklēsiās tēs Hellados* [Storia della Chiesa di Grecia], Athēnai 1920 (3^a ed. abbr. Athēnai 2000); G.I. Konidaris, *Ho thesmos kai ho katartismos tēs Synodou en tēi autokefalēi Ekklēsiāi tēs Hellados* [La struttura e l'organizzazione del sinodo nella Chiesa autocefala di Grecia], Yerushalāyim 1929; B. Atesis, *Epitomos episkopikē historia tēs Ekklēsiās tēs Hellados apo tou 1833 mechri sēmeron* [Sintetica storia episcopale della Chiesa di Grecia dal 1833 ad oggi], Athēnai 1948; Ch.A. Papadopoulos, *Hē Ekklēsia tēs Hellados epi tēi 1900^{ei} epeteiōi tēs hidryseōs autēs ypo tou Ap. Paulou* [La Chiesa di Grecia nel MCM anniversario della sua fondazione da parte dell'ap. Paolo], in «Theologia», 22 (1951), 181-196, 337-368, 509-531; 23 (1952), 3-10, 153-160, 313-328, 481-496; 24 (1953), 3-20; 25 (1954), 3-23; B. Atesis, *Ho titlos tou archiepiskopou en tēi autokefalōi Ekklēsiāi tēs Hellados* [Il titolo di arcivescovo nella Chiesa autocefala di Grecia], in «Theologia», 23 (1952), 19-31; G. Konidaris, *Ekklesiastikē historia tēs Hellados* [Storia ecclesiastica della Grecia], Athēnai 1954-1960; A. Alivizatos, *Hē Hellēnikē Orthodoxos Ekklēsia* [La Chiesa ortodossa greca], Athēnai 1955; M. Fougias, *Hē hodōs pros to Autokefalōn en tēi Orthodoxōi Ekklēsiāi* [Il cammino verso l'autocefalia nella Chiesa ortodossa], Athēnai 1958; A. Christophilopoulos, *Hē organōsis tēs Ekklēsiās tēs Hellados* [L'organizzazione della Chiesa di Grecia], Athēnai 1959; E.I. Konstantinidis, *Hē Ekklēsia tōn Athēnōn kata tēn triakontapentaetian 1923-57* [La Chiesa di Athēnai nel trentacinquennio 1923-57], Athēnai 1961; C. Vogel, *L'organisation de la paroisse orthodoxe en Grèce*, in «Istina», 8 (1961-1962), 295-320; E.D. Theodorou, *The Church of Greece*, Thessalonikē 1962; M. Rinvoluceri, *Anatomy of a Church. Greek Orthodoxy Today*, New York 1967 (tr. ted. *Anatomie einer Kirche. Ein Journalist erlebt die griechische Kirche*, Graz 1967; tr. fr. *Anatomie d'une église. L'égglise grecque d'aujourd'hui*, Paris 1969); B.D. Tzortzatos, *Hē katastatikē nomothesia tēs Ekklēsiās tēs Hellados apo tēs systaseōs tou Hellēnikou Basileiou* [La legislazione costituzionale della Chiesa di Grecia dalla creazione del regno di Grecia], Athēnai 1968; Ch.A. Frazee, *The Orthodox Church and Independent Greece, 1821-1852*, Cambridge 1969 (tr. greca *Orthodoxos Ekklēsia kai hellēnikē anexartēsia, 1821-1852*, Athēnai 1987); Th. Strangas, *Ekklēsiās tēs Hellados historia ek pēgōn apseudōn, 1817-1967* [Storia della Chiesa di Grecia da fonti veritiere, 1817-1967], I-II, Athēnai 1969-1970; E.I. Konstantinidis, *Hē en Helladē Ekklēsia kata tēn epanastatikēn kai tēn mechri tēs afixeōs tou Otōnos metabatikēn epochēn* [La Chiesa in Grecia all'epoca del Risorgimento e in quella di passaggio del re Ottone], Athēnai 1970; G.I. Konidaris, *Ekklesiastikē Historia tēs Hellados, B: Archē tou ē' aiōnos mechri tou 1966* [Storia ecclesiastica della Grecia, II: Dall'inizio dell'VIII secolo al 1966], Athēnai 1970; Id., *Stathmoi ekklesiastikēs historias en Helladē apo tou Kapodistriou mechri sēmeron: mia bracheia episkopēs. Historia kai deontologia* [Pietre miliari di storia ecclesiasti-

ca in Grecia da Capodistria ad oggi: una breve rassegna. Storia e deontologia], Athēnai 1971; I. Doens, *Les Palaioimērologites en Grèce et leurs monastères*, in «Irénikon», 44 (1971), 548-565; 45 (1972), 51-74; B. Atesis, *Episkopikoi katalogoi tēs Ekklēsiās tēs Hellados ap'archēs mechri sēmeron* [Cataloghi episcopali della Chiesa di Grecia dalle origini sino ad oggi], in «Ekklesiastikos Faros», 56 (1974); 57 (1975); B.D. Tzortzatos, *Oi basikoi thesmoi dioikēseōs tēs Orthodoxou Ekklēsiās tēs Hellados, meta historikēs anaskopēseōs* [Le istituzioni fondamentali di governo della Chiesa ortodossa di Grecia con considerazioni storiche], Athēnai 1977; F.C. Spyropoulos, *Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Griechenland unter besonderer Berücksichtigung der orthodoxen Kirche*, Athēnai 1981; G. Metallinos, *To Helladiko Autokefalo. Proypotheseis kai synepeis* [L'autocefalia greca. Presupposti e conseguenze], in Id., *Paradosē kai allotriōsē. Tomes stēn pneumatikēn poreia tou neōterou hellēnismou kata tē metabyzantinē periodō* [Tradizione e alienazione. Cesure nel percorso spirituale dell'ellenismo moderno nel periodo post-bizantino], Athēnai 1986; Id., *Helladikou Autokefalou paraleipomena* [Omissioni in merito all'autocefalia greca], Athēnai 1987; A.M. Wittig, *Die orthodoxe Kirche in Griechenland. Ihre Beziehung zum Staat gemäss der Theorie und der Entwicklung vom 1821-1977*, Würzburg 1987; Th. Stavrou, *The Orthodox Church of Greece*, in P. Ramet (ed.), *Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century*, London 1988, 183-207.

4.2. Prosopografia della Chiesa autocefala di Grecia: P. Synodinos, *Kōnstantinos Oikonomos ex Oikonōmōn* [Costantino Oikonomos degli Oikonōmoi], in «Ekklesiastikos Faros», 6 (1910), 458-466; 7 (1911), 21-59; S. Balanos, *Kōnstantinos Oikonomos ho ex Oikonōmōn, 1780-1857* [Costantino Oikonomos degli Oikonōmoi, 1780-1857], Athēnai 1932; Id., *Theoklētōs Farmakidēs, 1784-1860* [Teoclitō Farmakidēs, 1784-1860], Athēnai 1933; A.G. Geromichalis, *Kōnstantinos Oikonomos ho ex Oikonōmōn* [Costantino Oikonomos degli Oikonōmoi], in «Epistēmōnikē Epetērīs Theologikēs Scholēs Panepistēmiou Thessalonikēs», 2 (1958), 291-322; A. Papaderos, *Metakēnōsis. Das kulturelle Zentralproblem des neuen Griechenland bei Korais und Oikonomos*, Mainz 1962; *Ho Kōnstantinos Oikonomos ho ex Oikonōmōn kai ē epochē tou* [Costantino Oikonomos degli Oikonōmoi e la sua epoca], «Epistēmōnikē Epetērīs Theologikēs Scholēs Panepistēmiou Thessalonikēs», 9 (1963); C. Vogel, *Nomination et installation du primat d'une église auto-céphale. Sa Beatitudo Mgr. Ieronimos Kotsonis, archevêque d'Athènes et de toute la Grèce*, in «Revue de Droit Canonique», 17 (1967), 177-201; I. Ch. Konstantinidis, *Chrysostomos Papadopoulos (1868-1938), archiepiskopos Athēnōn kai pasēs Hellados (1923-1938). Skia-grafia kai katalogos syggrafōn* [Crisostomo Papadopoulos (1868-1938), arcivescovo di Atene e di tutta la Grecia (1923-1938). Profilo e catalogo delle opere], Athēnai 1968; E.I. Konstantinidis, *Germanos Kalli-*

gas, *métropolitês Athênôn*, 1889-1896 [Germano Kalligas, metropolita di Atene, 1889-1896], in «Theologia», 41 (1970), 669-689; *Biografikai anamnêseis tou Archiepiskopou Athênôn Chrysanthou tou apo Trapezountos, 1881-1949* [Reminiscenze biografiche dell'arcivescovo di Atene Chrysanthos da Trebisonda, 1881-1949], Athênai 1970; N. Metaxas, *Ho métropolitês Athênôn Germanos Kalligas, 1844-1896* [Il metropolita di Atene Germano Kalligas, 1844-1896], Athênai 1972; I. Ch. Konstantinidis, *Prokopios B' Oikonomidês, métropolitês Athênôn, 1896-1901* [Procopio II Oikonomidis, metropolita di Atene, 1896-1901], in «Theologia», 43 (1972), 125-135; Id., *Theofilos Blachopapadopoulos, métropolitês Athênôn* [Teofilo Blachopapadopoulos, metropolita di Atene], in «Theologia», 43 (1972), 677-681; Id., *Prokopios A' Geôrgiadês, métropolitês Athênôn, 1874-1889* [Procopio I Georgiadis, metropolita di Atene, 1874-1889], in «Theologia», 44 (1973), 278-287; *Post-Byzantine Ecclesiastical Personalities. Studies of St. Nikodemos the Hagiorite, St. Nikephoros of Chios, Neophytos Vamvas, Konstantinos Oikonomos of the Oikonomoi and Eusebius Matthopoulos*, Brookline (Mass.) 1978.

4.3. Formazione teologica e relative istituzioni nella Chiesa autocefala di Grecia: M. Jugie, *Une nouvelle Dogmatique orthodoxe. Trois théologiens grecs en présence*, in «Échos d'Orient», 70 (1908), 146-154; 72 (1908), 257-264; Ch. A. Papadopoulos, *Historia tês Rhizariou Ekklesiastikês Scholês* [Storia della Scuola Ecclesiastica del Rizarion], Athênai 1919; S. Balanos, *Hê Theologikê Scholê tou Panepistêmïou Athênôn, 1837-1930 (La Facoltà di Teologia dell'Università di Atene, 1837-1930)*, Athênai 1931; Id., *Hekatomtaetêris 1837-1937. Historia tês Theologikês Scholês* [Centenario 1837-1937. Storia della Facoltà di Teologia], Athênai 1937; P. Bratsiotis, *Hê hellênikê theologia kata tèn teleutaian Pentêkontaetian* [La teologia greca negli ultimi cinquant'anni], in «Theologia» 19 (1948), 87-112; A. Alivizatos, *Ai sugchronoi theologikai taseis en têtî hellenikêi Orthodoxiai* [Le correnti teologiche nell'Ortodossia greca], in «Theologia», 20 (1949), 80-98; A.M. Allchin, *Some New Tendencies in Greek Theology*, in «Sobornost», 4 (1963), 445-463; P. Dumont, *Teologia greca odierna*, Palermo 1968 (= «Oriente Cristiano», 6 [1966], 3, 2-25; 4, 15-41; 7 [1967], 1, 15-42; 3, 34-66; 4, 48-53); P.K. Christou, *Pateres kai theologoi tou Christianismou* [Padri e teologi del cristianesimo], I-II, Thessalonikê 1971; Ch. Yannaras, *Orthodoxia kai Dysê. Hê theologia stên Hellada sêmëra* [Ortodossia ed Occidente. La teologia oggi in Grecia], Athênai 1972; 2ª ed. ampliata: *Orthodoxia kai Dysê stê neôterê Hellada* [Ortodossia ed Occidente nella Grecia moderna], Athênai 1992; A.I. Delikostopoulos, *Theologia. Dêmïourgoi kai orosëma* [Teologia. Creatori e confini], Athênai 1973; P. Koumantos, *The Present Theological Situation in Greece*, in «Sobornost», 6 (1974), 663-669; I. Romanidis, *Rhômáiosynê, Rhômania, Rhoumelê* [Romeità, Romània, Rumelia], Thessalonikê 1975; G. Maloney, *A History of Orthodox Theo-*

logy since 1453, Belmont (Mass.) 1976; Ch. Yannaras, *Theology in Present-Day Greece*, in «St. Vladimir's Theological Quarterly», 16 (1977), 155-214; P.K. Christou, *Neohellenic Theology at the Crossroad*, in «The Greek Orthodox Theological Review», 28 (1983), 39-54; A. de Halleux, *Une vision orthodoxe grecque de la romanité*, in «Revue Théologique de Louvain», 15 (1984), 54-66; Th.N. Zisis, *Hê helladikê theologia. To xekinëma kai hê sêmërinê katastasê* [La teologia greca. Gli inizi e lo stato attuale], in *Xenia. Iakôbôi Archiepiskopôi Boreïou kai Notiou Amerikês. Epi têtî 25etêridi tês archiepiskopeias autou* [Xenia. A Giacomo arcivescovo dell'America del Nord e del Sud nel venticinquesimo del suo episcopato], Thessalonikê 1985, 456-478; G. Metallinos, *Paradosê kai allotriôsê. Tomes stên pneumatikên poreia tou neôterou hellênismou kata têtî metabyzantinê periodo* [Tradizione e alienazione. Cesure nel percorso spirituale dell'ellenismo moderno nel periodo post-bizantino], Athênai 1986; Id., *To problëma tôn schesôn tês hellênikês kai germanikês theologias ton ith' aiôna* [Il problema dei rapporti della teologia greca e tedesca nel XIX secolo], in «Epistêmônikê Epetêris Theologikês Scholês Panepistêmïou Thessalonikês», 28 (1989), 481-494; S.D. Kontoyannis, *Hê Theologikê Scholê Panepistêmïou Athênôn epi têtî 150etêridi, 1837-1987* [La Facoltà di teologia dell'Università di Atene nel 150° anniversario, 1837-1987], Athênai 1987; M.P. Begzos, *Hê krisimê kampê tês neollênikês theologias sêmëra* [Il punto critico della teologia neoellenica oggi], in «Diabazô», 251 (1990), 53-59; F.S. Cucinotta, *La Facoltà teologica di Atene. La vicenda istituzionale della teologia neoellenica*, in «Ho Theológos», 8 (1990), 285-337; Y. Spiteris, *La teologia ortodossa neo-greca*, Bologna 1992; G. Podskalsky, *Hoi gnôseis gia tèn hellênikê theologia stên Germania kai hê epiroê tês Germanikês theologias stê hellênikê Orthodoxia* [Le conoscenze riguardo alla teologia greca in Germania e l'influenza della teologia tedesca sull'Ortodossia greca], in E. Chrysos (ed.), *Enas neos kosmos gennietai* [Un nuovo mondo nasce], Athênai 1996, 191-206.

5. Riviste e periodici. 5.1. Patriarcato di Costantinopoli: «Ekklesiastikê Alêtheia» [Verità Ecclesiastica], Kônstantinoupolis, settimanale, 1880-1923, organo ufficiale del patriarcato fondato dal patriarca Ioakeim III. Dopo la pubblicazione degli indici completi della rivista, a cura di A. Anestidis (Athênai 1984), l'Istituto Patriarcale di Studi Patristici di Tessalonica ha intrapreso, a partire dal 1985, la ristampa anastatica di tutte le 43 annate del periodico; «Neos Poimên» [Nuovo Pastore], Kônstantinoupolis, periodico teologico, 1919-1923 (indici completi dei 5 volumi, a cura di A. Anestidis, Athênai 1984); «Orthodoxia» [Ortodossia], I periodo: Kônstantinoupolis, 1926-1949 (trimestrale), 1950-1963 (mensile) (indici completi dei 38 volumi, a cura di A. Anestidis, Athênai 1984); II periodo: Thessalonikê, presso il *Patriarchikon Hidryma Patristikôn Meletôn* (Fondazione Patriarcale di Studi Patristici), dal 1994 (trime-

strale); «Apostolos Andreas» [Andrea Apostolo], Kōnstantinoupolis, settimanale, 1951-1964, organo ufficiale del patriarcato fondato dal patriarca Athinagoras; «Klêronomia (Eredità)», Thessalonikê, Istituto Patriarcale di Studi Patristici, semestrale, dal 1969; «Orthodox Observer», New York, quindicinale fondato nel 1934 da Athinagoras Spyrou (futuro patriarca), arcivescovo dell'America del Nord e del Sud; «The Greek Orthodox Theological Review», Brookline (Mass.), trimestrale, organo della Greek Orthodox Holy Cross School of Theology, fondato nel 1954; «Ekklesià kai Theologia. Ekklesiastikê kai Theologikê Epetêris - Church and Theology. An Ecclesiastical and Theological Review», London-Athênai, annuale, fondato nel 1980 da Methodios Fouyas, arcivescovo di Tiatira e Gran Bretagna; «Episkepsis. Bulletin d'information», Chambèsy (Genève) mensile, pubblicato dal Centre Orthodoxe du Patriarcat Cœcuménique, dal 1970; «Synodika», Chambèsy (Genève) pubblicato dal Centre Orthodoxe du Patriarcat Cœcuménique, dal 1976; «Contacts. Revue française de l'Orthodoxie», Paris, trimestrale, fondato nel 1949 da J. Balzon e G. Revault d'Allonnes; «Le Messenger Orthodoxe. Revue de pensée et d'action orthodoxes», Paris, semestrale, pubblicato dall'Action Chrétienne des Étudiants Russes, dal 1958.

5.2. Patriarcato di Alessandria: «Ekklesiastikos Faros» [Faro Ecclesiastico], Alesandria, dal 1908; «Pantainos» [Panteno], Alesandria, dal 1908.

5.3. Patriarcato di Gerusalemme: «Nea Siôn» [Nuova Sion], Hierosolyma, dal 1904.

5.4. Chiesa autocefala di Cipro: «Apostolos Barnabas» [Barnaba Apostolo], Lefkosia, organo ufficiale della Chiesa di Cipro.

5.5. Chiesa autocefala di Grecia: «Ekklesià» [Chiesa], Athênai, mensile, organo ufficiale della Chiesa di Grecia, fondato nel 1923 dall'arcivescovo Chrysostomos Papadopoulos; «Theologia» [Teologia], Athênai, semestrale, rivista teologica della Chiesa di Grecia, fondata nel 1923 dall'arcivescovo Chrysostomos Papadopoulos; «Efêmeros» [Parroco], Athênai, mensile, dal 1952 supplemento a «Ekklesià»; «Epistêmonikê Epetêris tês Theologikês Scholês tou Panepistêmiou Athênôn» [Annuario Scientifico della Facoltà di Teologia dell'Università di Atene], Athênai, annuale; «Epistêmonikê Epetêris tês Theologikês Scholês tou Aristoteleiou Panepistêmiou Thessaloni-

kês» [Annuario Scientifico della Facoltà di Teologia dell'Università «Aristotele» di Tessalonica], Thessalonikê, annuale, dal 1953; «Grêgorios ho Palamas» [Gregorio Palamas], Thessalonikê, bimensile, organo ufficiale della metropoli di Tessalonica, dal 1917; «Anaplasis» [Rigenerazione], Athênai, bimensile, periodico dell'omonima associazione, fondato nel 1887 da Nikos Nissiotis; «Synaxê. Triminiia Ekdosê Spoudês stên Orthodoxia» [Assemblea sacra. Pubblicazione periodica di studio sull'Ortodossia], Athênai, fondato da Panaghiotis Nellas; «Synoro. Periodikê Ekdosê Pneumatikês Martyrias» [Confine. Pubblicazione periodica di testimonianza spirituale], Athênai.

6. Repertori e sussidi bibliografici. S. Yannopoulos, *Sylogê tôn Egkykliôn tês Hieras Synodou tês Ekklesiàs tês Hellados apo tou 1833 mechri sêmeron* [Raccolta delle encicliche del santo sinodo della Chiesa di Grecia dal 1833 sino ad oggi], Athênai 1901; Th. Strangas, *Hai synodikai egkyklioi* [Le encicliche sinodali], Athênai 1955; *Thrêskeutikê kai êthikê Egkyklopaidia* [Enciclopedia religiosa e morale], I-XII, Athênai 1962-1968, sotto la direzione di A. Panotis; *Hellênikê theologikê bibliografia* [Bibliografia teologica greca], A. Anestidis (ed.), K.G. Bonis - E.D. Theodorou (dir.), a partire dal 1977, prima uscita nel 1979 come supplemento alla rivista «Theologia»; una precedente *Hellênikê theologikê bibliografia tês teleutaias ekatontaitias, 1860-1960* [Bibliografia teologica greca degli ultimi cento anni, 1860-1960] era uscita a Tessalonica nel 1963, a cura di P. Papaevangelou e di Ch. Tzogas, come numero 9 dell'«Annuario Scientifico della Facoltà di Teologia dell'Università «Aristotele» di Tessalonica»; *Bibliografia tôn Episkopikôn Katalogôn tou Patriarcheïou Kōnstantinoupoleôs kai tês Ekklesiàs tês Hellados* [Bibliografia dei cataloghi episcopali del patriarcato di Costantinopoli e della Chiesa di Grecia], I.E. Anastasiou, M. Manousakas, A. Glavinas, I. Delidemos e P. Vasiliadis (ed.), Thessalonikê 1979 (= «Annuario Scientifico della Facoltà di Teologia dell'Università «Aristotele» di Tessalonica», 22); I. Doens - Ch.G. Papastathis, *Nomikê bibliografia tou Hagiou Orou, 1912-1969* [Bibliografia giuridica del Monte Santo, 1912-1969], in «Makedonika», 10 (1970), 191-242; N. Patrinos, *A Dictionary of Greek Orthodoxy*, New York 1984, edito a cura del Department of Education dell'Archidiocesi del Nord e Sud America, del patriarcato ecumenico.