

Il celeberrimo “inno”, uno dei testi più difficili del N.T., vede l'accordo dei critici almeno sul fatto che proverrebbe dalla Chiesa Madre, ossia dalla comunità dei giudei-cristiani di lingua aramaica, e che felicemente Paolo avrebbe ripreso, ma con un adattamento essenziale, l'insistenza sulla Croce santa. Le difficoltà sono letterarie, e si discute sulla struttura strofica; e teologiche, soprattutto per il verbo raro nel N.T., *kenóō*, svuotare, applicato al Cristo Gesù “sussistente nella Forma (= sostanza) di Dio”, “eguale a Dio” (15).

5. Questo sentite in voi,
quanto anche in 'Cristo Gesù':
6. Egli che sussistente in Forma di Dio,
non considerò rapina essere eguale a Dio,
7. ma se stesso svuotò, la forma di schiavo accettata,
fattosi in somiglianza degli uomini,
e per aspetto trovato come Uomo,
8. umiliò se stesso fattosi obbediente fino alla morte,
ma morte di Croce.
9. Perciò sia Dio lo superesaltò,
sia donò a lui il Nome, quello sopra ogni nome,
10. affinché nel Nome “Gesù” ogni ginocchio si pieghi
dei sopracelesti e terrestri e sotterranei,
11. ed ogni lingua confessi: “Signore, Gesù Cristo!”
per la Gloria di Dio Padre.

L'acclamazione “Signore (=Dio) è (l'Uomo) Gesù Cristo!” si presenta come una dossologia, ed insieme come l'antica formula battesimale aramaica, cristologica, come *1 Cor* 12,3; *Rom* 10,9, e non trinitaria come *Mt* 28,19.

Essa esprime la fede e la gioia della salvezza.

Nel testo non ricorre il termine tecnico *eikôn*, icona, come negli altri

(15) Vedi la discussione dei termini in A. FEUILLET, *o.c.*, spec. pp. 101-111.

visti ed in quello che seguirà. Però il significato iconologico risalta con abbondanza:

- l'Icona eterna: la "Forma-Sostanza di Dio", e l'Eguaglianza (che sarà specificata poi a Nicea come consustanzialità) con Dio;

- l'Icona creaturale, ribadita ben 3 volte: la "forma (*morphê*) di schiavo", la "sommiglianza (*homoiôsis*) di uomini", "l'aspetto (*schêma*) come Uomo".

Inoltre, si presenta con dura insistenza l'Icona terrena ultima del Signore, la morte di croce, la visione ultima che ne ebbero i discepoli prima della Resurrezione gloriosa, e che manifesta l'infinita Bontà del Padre verso tutti gli uomini.

Qualunque sia la spiegazione del *kenôô*, svuotare (V. 7), relativo ai privilegi divini intangibili, l'Icona terrena del Signore sta sotto il segno dell'autoumiliazione filiale: obbediente, fattosi obbediente volontariamente, fino alla morte, ma di Croce.

E sta sotto il segno dell'umanità decaduta: la "forma di schiavo", che il Signore accettò volontariamente (verbo *lambánô*, qui participio aoristo storico puntuale *labôn*) è la sostanza creaturale di Adamo, che si rese schiavo del peccato (*Gen* 3,1-19) e della morte (3,22-24). Il Signore dunque si fece del tutto "sommigliante agli uomini" decaduti e peccatori - escluso il peccato! -, assumendo tutte le conseguenze mortali della sua nuova condizione.

L'obbedienza totale perché filiale, allude di certo alla condizione consacrata e fedele del Servo (per sé: schiavo) sofferente di Isaia, che pone la sua vita per gli uomini, ma la riprende per la Gloria divina che gli ottiene come eredità ("preda") gli uomini così redenti (*Is* 52,13 - 53,12).

Ma la conclusione dell'Inno presenta il Signore anche quale Icona glorificata e divinizzata come Uomo. Non è nominata la Resurrezione, ma il suo effetto evidente, la "superesaltazione" (*hyperypsôô*) da parte del Padre, e come risultato l'adorazione universale (*kámpôtô* le ginocchia), la "confessione" salvifica (*exomologéomai*) di ogni essere esistente, a Lui dovute, per usare il linguaggio di Efeso e Calcedonia, come unica Persona divina, ma anche come Uomo, "Gesù Cristo". Poiché noi adoriamo la Persona nella sua integrità e totalità, senza separare le due nature.

Per sé Col 1,15-20, altro "inno liturgico" (battesimale?) è il testo classico sull'iconicità di Cristo Signore, molto studiato dai Padri, citato spesso e quasi unicamente. Nel complesso di queste considerazioni, vale la pena di approfondirne l'analisi.

Con questo celebre testo paolino dunque si ha l'affermazione esplicita e terminologica su Cristo Signore, "il quale è Icona, *eikôn*, di Dio, l'Invisibile". Il testo è molto denso di contenuti e di teologia, ed è anche difficile sul piano critico e letterario. Si forma un certo accordo tra gli autori nel ritenerlo pre-paolino (16).

La versione letterale:

15. Egli che è Icona di Dio, l'Invisibile,
Primogenito di tutta la creatura,
16. poiché in Lui furono create tutte le realtà,
quante nei cieli e quante sulla terra,
e realtà visibili e le realtà invisibili,
sia troni sia signorie sia principati sia potestà;
tutto mediante Lui e verso Lui è stato creato.
17. Ed Egli esiste prima di tutte le realtà,
e tutte le realtà in Lui consistono,
18. ed Egli è la Testa del Corpo della Chiesa.
Egli che è Principio, Primogenito dai morti,
affinché diventasse in tutto Egli stesso Primate,
19. poiché in Lui si compiacque l'intera Pienezza di abitare,
20. e mediante Lui riconciliare tutte le realtà verso Lui,
avendo pacificato mediante il sangue della Croce di Lui,
mediante Lui sia le realtà sulla terra, sia le realtà nei cieli.

(16) Si rimanda qui ai buoni commenti moderni, tra i quali i principali sono: T.K. ABBOTT (1953, 6^a ed.); C.F.D. MOULE (1957); K. STAAB (1961); F. MUSSNER (1966); N. HUGÉDÉ (1968); E. LOHSE (1979), indicati poi in parte nella traduzione italiana. Un avvio bibliografico: H.J. GABATHULER, *Jesus-Christus, Haupt der Kirche - Haupt der Welt. Der Christushymnus Colosser 1,15-20 in der theologische Forschungen der letzte 130 Jahre*, "Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen testaments" 45, Zürich 1965; rassegna bibliografica di partenza; M.A. WAGENFÜHRER, *Die Bedeutung Christi für Welt und Kirche. Studien zur Kolosser- und Epheserbrief*, Leipzig 1941; A. FEUILLET, *Le Christ Sagesse de Dieu*, cit. pp. 163-273; bibl. P. LAMARCHE, *Christ vivant - Essai sur la christologie du N.T.*, "Lectio Divina" 43, Paris 1966, pp. 55-72; B. REY, *Créés dans le Christ Jésus - La création nouvelle*

I paralleli biblici:

- 15.: Icona: 2 Cor 4,4; Hb 1,3; Jo 12,45; 14,9;
Primogenito: Rom 8,29; Hb 1,6; Ap 3,14;
16. in Lui fu creato tutto: Jo 1,3.10; 1 Cor 8,6; Hb 1,2;
17. Egli esiste prima: 15; Pr 8,25-27; Jo 1,1; 8,58; Ap 1,8;
in Lui consistono: Eccli 43,28; Hb 1,3;
18. La Testa del corpo: Eph 1,22; 4,15; 5,23; Col 1,24;
Primogenito dai morti: Act 26,23; Cor 15,20; Ap 1,5;
19. Tutta la Pienezza di abitare: 2,9; Jo 1,16;
20. Riconciliare tutte le realtà: 2 Cor 5,18; Eph 1,10; 2,13-15.

Il contesto

E' probabile che l'occasione di inviare uno scritto urgente alla comunità cristiana di Colossi provenisse a Paolo dalla particolare situazione culturale e religiosa di quella regione dell'Asia minore, punto di incontro di numerose correnti di idee e di scambi. Ivi, come sembra, si stava sviluppando quella che si usa chiamare l'"eresia di Colossi", ossia un fermento di idee che serpeggiava nel mondo ellenistico-romano da qualche tempo, una specie di "gnosticismo iniziale", che con ben altra completezza troverà l'epilogo nei grandi sistemi del sec. 2°-3° in tutto il mondo antico. A Colossi per ora si tratta di un "sincretismo": assumere molte figure, considerarle tutte come divinità, attribuire ad esse la medesima importanza, tributare ad esse il medesimo culto. Cristo è una figura tra le tante. Perciò tra gli elementi di spicco di questa "eresia" stavano le figure mitologiche, in parte

selon saint Paul, "Lectio Divina" 42, Paris 1966, pp. 157-202; 202-230; L. CERFAUX, *Cristo nella teologia di s. Paolo*, cit., pp. 229; 325; 332-335; 352; 357-358; 374-375; 379; A. FEUILLET, *Christologie paulienne et tradition biblique*, cit. pp. 48-81; bibl.; FR. ZEILINGER, *Der Erstgeborene der Schöpfung. Untersuchungen zur Formalstruktur und Theologie der Kolosserbriefes*, Wien 1974; CHR. BURGER, *Schöpfung und Versöhnung. Studien zum liturgischen Gut in Colosser- und Ephesierbrief*, WMANT 46, Neukirchen - Vluyn 1975; G. SCHNEIDER, *Cristologia del N.T.*, "Studi Biblici" 32, Brescia 1975; R. CANTALAMESSA, *Cristo 'immagine di Dio' - Le tradizioni patristiche su Colossesi I, 15*, in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 16 (1980) 181-212; 342-380; A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, I/1, cit., pp. 137-167; 966-967; M. HENGEL, *Il figlio di Dio. L'origine della cristologia e la storia della religione giudeo-ellenica*, "Studi Biblici" 67, Brescia 1984, spec. pp. 34; 38; 76; 79; 94; 103; 110. Si consulta utilmente: H. CONZELMANN, *Teologia del Nuovo Testamento*, "Biblioteca Teologica", 2, Brescia 1972, spec. pp. 104-121.

di provenienza ebraica e giudeo-cristiana, dei c.d. "angeli *prôtóktistor*", gli angeli "primi creati", a loro volta concreatori del cosmo, alle cui regioni presiederanno, divise queste in 6 reparti (17). Il simbolo era un cerchio con 3 diametri incrociati. Cristo sarebbe stato il settimo tra gli angeli, uno di essi, sia pure con dignità superiore (18).

Questa problematica indica un certo cambiamento di atmosfera nell'epistola, rispetto alle "grandi epistole" di Paolo, il quale stava molto attento alle situazioni. La sua risposta alle minacce dell'ambiente, che per sé non avrebbero dovuto intaccare la fede cristiana, è uno scritto dove la teologia paolina raggiunge alcune vette, eguagliate solo dall'epistola agli *Efesini*. Con l'occasione però Paolo, oltre all'accurata trattazione dottrinale, invia anche avvertimenti preziosi contro i falsi dottori, e delinea la condizione di vita dei cristiani nella comunità e nel mondo.

Lo schema dell'epistola potrebbe essere questo:

- 1,1-2: indirizzo e saluto di grazia e di pace,
- 1,3-8: azione di grazia per la fede, la carità e la speranza dei cristiani dei Colossi;
- 1,9-23 la trascendenza di Cristo e della sua opera:
 - a) 9-14: intercessione epicletica per l'*epígnôsis*, ed azione di grazie per l'ottenuta "sorte dei santi della Luce",
 - b) 15-20: l'"*inno*" cristologico;
 - c) 21-23: i Colossesi redenti, augurio di costanza;
- 1, 24-29: profondità del ministero apostolico di Paolo;
- 2,1-15: la preoccupazione per i falsi dottori;
- 2,16-22: contro le prescrizioni rituali inutili;
- 3,1-17: la "vita secondo Cristo", statuto nuovo del cristiano redento;

(17) Interessante trattazione in B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, I, *Le comunità giudeo-cristiane*, "Storia ed attualità" 5, Città del Vaticano 1981, spec. pp. 174-184; bibliografia, p. 266.

(18) Sull'"eresia dei Colossi" esiste un vivace dibattito, il cui nodo è se si trattasse di una "pregnosa" falsa; l'accordo tra i critici non è ancora raggiunto pro o contro. Cf. il recente E. LOHSE, *Le lettere ai Colossesi e a Filemone*, CTNT XI/1, Brescia 1979, pp. 182-186, commento a 2,8 che riporta gli *stoichéia tou kósmou*, e l'*Excursus IV*, "Stoichéia tou kósmou", pp. 187-192; inoltre, anche il commento a 2, 20, pp. 229-230; bibliografia.

- 3,18 - 4,6: il conseguente comportarsi cristiano:
 - a) 3,18- 25: la vita di famiglia: gli sposi, i genitori ed i figli;
 - b) 4,1: la vita sociale: padroni e servi;
 - c) 4,2-4: la vita di preghiera;
 - d) 4,5-6: comportamento nel mondo;
- 4,7-9: invio di Tichico e di Onesimo a Colossi;
- 4,10-18: saluti finali.

Già in 1,3-8 l'Apostolo rievoca la base irremovibile della fede della carità e della speranza che anima i Colossesi, come destino già assegnato nel cielo, una base che si assomma nell'espressione: avere ascoltato già prima nella Parola della Verità dell'Evangelo, dunque nella divina iniziativa che mediante la predicazione apostolica "giunge presso" i fedeli (vv. 5-6), e che dal giorno della sua accettazione, che è precisamente l'ascolto di fede, produce frutti e crescita continua, secondo l'"esperienza (*epiginôskô*) profonda" della grazia divina che è la Verità divina (v. 6).

I vv. 1,9-23 sono di assoluta solennità, e tratteggiano in tono entusiastico, poi innico, la trascendenza divina di Cristo, e l'eccellenza decisiva della sua operazione di salvezza nel cosmo. I vv. 9-14 formano il preambolo all'inno, ed i vv. 21-23 ne sono come un epilogo attuativo.

Nei vv. 9-11 Paolo dà notizia della sua preghiera epicletica affinché i Colossesi abbiano dallo Spirito Santo la pienezza dell'*epignôsis*, dal verbo *epiginôskô* (cfr qui sopra), l'esperienza profonda, dono gratuito, che Dio dona ai fedeli di partecipare alle profondità della Vita divina, con un'investitura sapienziale, un mutamento totale dell'esistenza, una crescita di questa esistenza, un comportamento santo e degno, portando frutti, animati, confortati e resi pazienti e di "animo-grande" (*makrothymia*) dalla stessa Potenza della divina Gloria - tutto questo, però (v. 10 e v. 11) proviene dall'esperienza, *epignôsis*, della divina Volontà, il Disegno di Bontà divina per tutti gli uomini (v. 9). Il brano è particolarmente denso per il vocabolario tematico pregnante, e per la serrata connessione del pensiero.

Nei vv. 12-14, a ridosso dell'inno proprio, l'Apostolo seguita a dare notizia che fa di continua azione di grazie con gioia (finale del v. 11) al Padre per il dono immeritato della "parte dell'eredità dei santi nella Luce". Per l'"eredità", va annotato che essendo Cristo Erede unico (*Hb* 1,2), i "santi", i battezzati, sono in tutto assimilati a Lui, resi dunque *synklêronômoi*,

come Paolo insiste: *Rom* 8,17; *Eph* 3,6. I “santi”, termine tecnico del N.T. per sé sono gli Apostoli di Gerusalemme, in quanto nucleo della Santa Convocazione, la Chiesa dei santi. La Luce divina è la metafora, già incontrata più volte, per indicare la Vita divina. Si tratta della vittoria contro la Tenebra - Morte, da cui i fedeli sono stati “strappati via”, redenti (gr. *rhyōmai*, v. 13a), e del successivo “esodo” felice (gr. *metistēmi*, trasporre), che ha per meta il Regno divino, e questo non è che lo stesso “Figlio dell’Amore di Lui”, del Padre (v. 13b). E il Figlio ha già procurato agli uomini la redenzione (*apolytrōsis*), e l’abbono giubilare dei peccati (gr. *āphesis tōn hamartiōn*).

Se si rilegge il blocco dei vv. 3-14 in quanto racchiuso da un’*inclusio* letteraria formata da due azioni di grazie (cfr v. 3 e vv. 3-8, e v. 12 e vv. 12-14), e che conduce benché faticosamente all’inno dei vv. 15-20, se ne può trarre su due colonne appaiate il duplice vocabolario: della soverchiante iniziativa divina, e della relativa esiguità della risposta umana di fede. Così si comprenderà il trascendente primato di Cristo celebrato nell’inno, precisamente primato in ogni ordine della divina iniziativa per gli uomini. Così il gratuito divino preveniente, concomitante e conseguente, offre agli uomini il tutto della loro redenzione e della loro gloria, lasciando però ad essi la responsabilità della pienezza nell’aprirsi alla divina esperienza, *l’epignōsis* dello Spirito Santo.

Vv.

- 4:

fede in Cristo

carità verso i “santi”

- 5:

speranza nel cielo posta

preascolto della

Parola della Verità dell’Evangelo

- 6:

che viene
che fruttifica
che cresce

ascolto

sperimentare (*epiginōskō*) la

Grazia di Dio nella Verità

- 7: dagli Apostoli imparare
- 9: Dio riempie dell'esperienza (*epígnôsis*) della

Volontà divina
ogni sapienza
intelligenza dello Spirito

- 10: procedere in modo degno del Signore molto piacendo a Dio fruttificare in ogni opera buona crescere nell'*epígnôsis* di Dio
- 11: Dio rende forti in ogni Potenza della Gloria sua per avere ogni pazienza e magnanimità
- 12: dona parte dell'eredità dei santi nella Luce
- 13: redime dalle Tenebre traspone nel Regno del Figlio dell'Amore in Lui redenzione e abbono giubilare dei peccati.

Si ha la traccia, così, per comprendere in qualche modo, la Volontà divina per gli uomini, il suo arcano Disegno che ha la Sapienza dello Spirito Santo porta all'esperienza profonda degli uomini. Ora tale Disegno ha un centro solo: il Figlio dell'*agápê*, l'Amore divino sussistente nel Padre. Questo Figlio-Amore si manifesta agli uomini - ecco l'*epígnôsis* dello Spirito Santo che opera sempre - quale Icona del Padre, il quale è Dio per definizione "l'Invisibile" (cf. *supra*, a Jo 1,18). Ed eccone la celebrazione innica.

La struttura dell'inno

E' facile rilevare la speciale pesantezza letteraria della composizione innica, in specie per la successione straordinaria dei pronomi in nominativo o retti da particelle. Di qui anche la necessità della versione rigorosamente letterale.

Gli autori sono discordi qui - come in *Pb* 2,6-11, come in *Jo* 1,1-18 - sulla divisione strofica. Si presentano qui due soluzioni possibili, tristrofiche:

- I strofa: vv. 15-16a,
- II strofa: vv. 16b-18a,
- III strofa: vv. 18b-20,

oppure:

- I strofa: vv. 15-16,
- II strofa: v. 17,
- III strofa: vv. 18-20,

La teologia

Paolo dunque vuole significare come sia possibile che il Dio Invisibile in eterno si manifesti "iconologizzandosi" in un "Altro". Come Egli dia di sé la manifestazione ultima perfetta, dopo la opreparazione ancora prefigurativa nella sua Sapienza, l'Icona della sua Bontà, che si rivela in *Hb* 1,1-4, in quanto rilegge *Sap* 7,26 e *Pr* 8,22.

Ed anzitutto il testo procede attraverso un serrato gioco linguistico di pronomi reti da particelle, come si è accennato, che nell'essenza di un nome proprio, che va conosciuto da quanto precede, indicano l'essere e l'azione del Figlio Icona e l'azione del Dio Invisibile:

Vv.		l'Icona	il Dio Invisibile
- 15 a:	<i>bós</i>	essere	
- 16a:	<i>en Autô</i>		azione, creazione
- 16a:	<i>di' Autoú</i>		azione, creazione
	<i>eis Autón</i>		azione, creazione
- 17a:	<i>Autós</i>	essere	
- 17b:	<i>en Autô</i>	(concentrazione)	
- 18a:	<i>Autós</i>	essere	
- 18a:	<i>bós</i>	essere	
- 18d:	<i>Autós</i>	essere, agire	
- 19:	<i>en Autô</i>		azione, <i>eudokéô</i> , inabitare
- 20a:	<i>di' Autoú</i>		azione, riconciliare
	<i>eis Autón</i>		azione, riconciliare
- 20b:	<i>diá tou háimatos</i> <i>toú Staurou Autoú</i>		azione, pacificare
- 20c:	<i>di' Autoú</i>		azione, pacificare

Giova anzitutto richiamare che forma il necessario contesto tematico dell'inno il fatto che la fede, la carità e la speranza della comunità cristiana provengono dalla Parola dell'Evangelo della Verità, Evangelo di venuta e di presenza divina, Evangelo di frutti e di crescita se è ascoltato nella profonda esperienza dello Spirito Santo (19).

L'inizio di tutto proviene dunque dall'ascolto di fede, alla fine della piena conoscenza sperimentale della grazia divina della Verità, nella sapienza ed intelligenza dello Spirito (20).

L'aspetto della Parola divina si porta dunque in primo piano. Poiché solo la Parola annuncia che l'Icona del Dio Invisibile è riconoscibile in Cristo. Dall'ascolto si va alla visione. L'ascolto è dono. La visione è dono. Il dono chiede la risposta, che a sua volta è dono gratuito, dove l'uomo deve farsi aiutare da Dio, collaborare con Dio affinché Dio lo aiuti.

Così quanto la Parola annuncia, l'Icona lo mostra in atto. E' uno dei pilastri della dottrina cristologica dei Padri, attinta con sovrana sicurezza nei testi della Scrittura dell'A. e del N.T. E lo stesso uomo è da Dio creato come essere *theologikós*, per Lui ed i rapporto a Lui, a sua immagine e somiglianza, aspetto iconico, e creato anche capace di dialogo, aspetto logologico. Tema prezioso da recuperare urgentemente, poiché porta sulla visuale della divinizzazione (21).

(19) Paolo riafferma poi questo nei versetti mirabili di *Eph* 1,15-23.

(20) La densa è tipica espressione paolina qui è "perciò anche noi, dal giorno che udimmo, non cessiamo in favore vostro pregando e supplicando affinché siate riempiti (*pleróō*) della conoscenza sperimentale (*epígnōsis*) della Volontà di Lui con tutta sapienza e conoscenza spirituale (*en pásē sophía kái synései pneumatikē*): *Col* 1,9, reduplicata in *Pb* 1,9: "E questo io prego, affinché la carità (*agápē*) vostra più e più abbondanti nella conoscenza sperimentale (*epígnōsis*) ed in tutta la sensibilità (*áisthēsis*): *Pb* 1,9. E' un dato costante di Paolo, che la conoscenza, dunque l'intera Rivelazione e la sua comprensione, sia opera dello Spirito Santo. Vedi qui già *1 Cor* 2,10-16, parte terminale del "discorso della Croce" (1,10 - 2,16).

(21) Si segnala all'attenzione il recente P. Nellas, *Voi siete dèi - Antropologia dei Padri della Chiesa*, trad. A. Fyrgos, prefazione di T. Federici, "Collana di Teologia" 24, Roma 1993; l'autore, prematuramente venuto a mancare, esprime il punto di vista ortodosso, che è quello della Chiesa unita e dei Padri, sulla divinizzazione come culmine dell'antropologia soprannaturale. Per la problematica attuale degli studi in occidente, si veda A. - G. Hamman, *L'Homme image de Dieu*. Paris 1987, con bibliografia.

Qui, come in 2 Cor 4,4-6 e Rom 8,29 (cf. *infra*), si ha il termine esplicito *eikôn* (22).

La semantica del gr. *eikázô* indica: rappresentare, fare l'immagine, copiare, ritrarre, imitare; eguagliare, somigliare; paragonare, confrontare; al passivo, essere assimilato, sembrare; congetturare, argomentare, presumere, indovinare, presumere dall'aspetto.

Il sostantivo *eikasía* indica rappresentazione, immagine, ritratto; assimilazione, paragone, confronto; congettura; immaginazione.

L'altro sostantivo *éikasma* indica immagine; probabilità; congettura, indicazione; rappresentazione.

L'aggettivo verbale *eikastós* dice paragonabile, simile, appreso attraverso un'immagine, congetturale.

Il verbo *eikonízo* dice: rappresentare, figurare, copiare; fare una descrizione, riprodurre; simulare, contraffare.

Il sostantivo *eikôn* dice: immagine, figura, pittura, statua, ricamo; simulacro, fantasma, forma immaginaria; somiglianza, similitudine; archetipo, modello.

A questi termini vanno aggiunti i loro numerosi composti verbali e sostantivi (23).

Occorre qui sempre premettere come norma di lettura, che l'Icona in Dio è Dio. Questa Icona del Dio Invisibile è "il figlio dell'*agápê* del Padre" (Col 1, 13). E' l'*Agápê* del Padre resa concretamente visibile in una struttura umanamente percepibile, l'"Icona" che rende presente il Padre sempre operante, invariabilmente però Invisibile (cf. il *pôpote*, mai, di Jo 1,18a, *supra*).

(22) Oltre la bibliografia generale sui *Colossesi*, segnalata *supra*, alla n. 16, si vedano: H. WILBERGER, *Das Abbild Gottes*, in *Theologische Zeitschrift* 21 (1965) 245-259; 481-501; P. ALTHAUS, *Das Bild Gottes bei Paulus*, in *Theologische Blätter* 20 (1944) 81-92; J. KOLLWITZ, art. *Christusbild*, in *RAC* 3 (1957) 1-24; bibliografia.

(23) Sarà sempre utile rifarsi a H. STEPHANUS, *Thesaurus linguae graecae*, IV, rist. Graz. 1954, s.v. *eikasía*, *éikasma*, *eikasmós*, *eikastéos*, *eikastês*, *eikastikós*, *eikastikós*, coll. 220-221; *eikobolên*, *eikonizô*, *eikonikós*, *eikonikós*, *eikónion*, *eikónisma*, *eikonismós*, *eikonistikós*, *eikonographêô*, *eikonographêma*, *eikonographía*, *eikonographos*, *eikonothnastês* e *eikonoklastês*, *eikonología*, *eikonomanía*, *eikonomachêô* e *eikonomachía*, *eikonomachikós* e *eikonomáchos*, *eikonómorphos*, *eikonoperigraptos*, *eikonopoiêô*, *eikonopoiotos*, *eikonostásion*, *eikonoúrgêma*, *eikonourgía*, *eikonôdês*, coll. 222-225.

E' chiaro che per s. Paolo, che rilegge i testi dell'A.T. sulla divina Sapienza preesistente, *eikôn* significa un essere *filiale* consustanziale e coeterno con il suo Archetipo paterno. Tanto più che nessuna realtà creata può realmente rivelare Dio, l'Inaccessibile per sua natura, cfr qui testi come 1 *Tim* 6,15-16; 1,17. Le tracce visibili e percepibili che Dio lascia di sé come indizio nel *liber creaturae* per risalire a Lui (cfr *Rom* 1,18-32; *Act* 14,17; 17,23-28; anche *Hb* 11,27; *Sap* 13), non sono entitativamente personali.

Il Dio Invisibile Inaccessibile Indicibile in realtà può rendersi "iconologizzato", dunque si manifesta, si rileva si mostra e dimostra, si illustra, in qualche modo "si fa vedere" solo in una Realtà personale. Quella cioè che già contenga in se stessa totalmente, ossia in sé tutto e per intero, l'Invisibile tutto e per intero. Certo, la "visibilità" può essere diversamente intesa, e di fatto lo è, poiché non affatto per caso s. Paolo, come tutto il N.T., insiste decisamente sul fatto che la visibilità di Dio avviene certo mediante un'Icona fedele, ma questa in concreto è portata dal Volto umano di Cristo (cfr 2 *Cor* 4,4-6). Ma Cristo è "il Figlio", Dio da Dio, Luce da Luce. L'"Icona" dunque è la stessa Persona divina del Figlio di Dio che interviene nella storia degli uomini con la propria Umanità (cfr *Gal* 4,4-6; e *Hb* 1,1-4; *Pb* 2,6-11). Ed interviene con la medesima Umanità nell'intero cosmo creato, nell'universo esistente, del quale forma l'unico Punto coerente di riferimento.

Ma allora il "proprio" dell'Icona-Immagine vivente è la decisiva esclusività della sua rappresentazione di Dio:

a) se il Dio Invisibile si rende visibile nella sua propria Icona, e se questa Icona unica è il Figlio del suo Amore, Egli compie un atto di carità infinita, indicibile. Resta Invisibile, trascendente, ma si fa totalmente "il Presente", il "Co-noi-Dio, *Immanuel*" nella sua Icona, il Padre Vero con il Figlio Vero; verso noi e con noi;

b) questo avviene irreversibilmente *nella storia* irreversibile per definizione;

c) questo avviene esclusivamente: solo nel Figlio Icona. Sì che da adesso chi vuole vedere Dio - e solo perché Dio stesso liberamente e per amore del tutto gratuito lo rende possibile - deve vedere l'*Icona unica* di Lui, deve vedere Dio nell'Icona di Dio.

Non esiste altro modo, luogo, mezzo, situazione. Si comprende meglio la parola del Signore a Filippo, in *Jo* 14,9 (cf. *infra*) ed in 12,45: "Chi va visto me, ha visto il Padre ... Chi vede me, vede Colui che mi inviò".

Il fatto Icona di Dio diventa ancora più importante, se si considera che nell'antichità - ma oggi non meno, se si riguarda a fenomeni orrifici, come il culto della personalità, l'adorazione vera e propria degli *eidóla fori*, di ideologie totalizzanti - le statue, i simulacri, i simboli pretendevano di proporre una "presenza" di divinità inesistenti, come aborrisce il salmista (cfr *Ps* 113, 12-16; *Bar* 6,7; *Hab* 2,19; *Sap* 13,17; par., *Ps* 134, 15-17, su cui cfr anche *Bar* 6,7-72), le "opere delle mani degli uomini" (cfr *Dt* 4,28; 2 *Reg* 19,18; *Dan* 14,4; *Act* 19,26; *Sap* 13,11-16; *Is* 44,10-20; *Jer* 10,3-5), realmente dèi creati "ad immagine e somiglianza degli uomini". E che altro è se non paganesimo residuo e sempre riemergente, la persistenza delle statue nelle chiese, in Occidente, orribili contraffazioni del divino, banalizzanti e cosificanti il Mistero del divino Volto? E che si seguitano a "fabbricare" ed a benedire e ad "erigere" ed a imporre al povero popolo di Dio - contro il dettato della Chiesa antica, dei Padri unanimi, della liturgia e del Concilio di Nicea II, 7° *Ecumenico* (a. 787, che ripropone tragicamente il suo 1200° anno di totale disobbedienza della cristianità occidentale, incapace di contemplare in modo degno il divino Mistero dell'Icona) (24).

L'Icona del Dio Invisibile è dunque totale perché è Persona Vivente, che porta tutto il Mistero del Padre con lo Spirito Santo. E sappiamo che è anche il Verbo sussistente di Dio, con Lui coeterno. E che incarnatosi "dallo Spirito Santo e da Maria Vergine", porta anche il Mistero della *Theotókos*.

B) *Primogenito di tutta la creatura*: v. 15b

Comincia qui la descrizione, per rapide allusioni, della primazialità, della priorità e della pozziorità dell'Icona di Dio in un ordine coerente, che sarà riassunto poi nelle note che seguiranno.

E comincia, come hanno bene rivelato gli autori antichi e moderni, la tipica ermeneutica "rabbinica" di s. Paolo, che rilegge appunto i testi sapienziali di *Pr* 8,22 in nesso con *Gen* 1,1a α , nonché di altre risonanze

(24) In occasione della ricorrenza del Concilio di Nicea II, Giovanni Paolo II ha inviato l'Epistola Apostolica *Duodecimum saeculum*, del 4 dicembre 1987, in AAS 80 (1988) 241-252, che in pratica finora, a quanto sembra, resta lettera morta.

bibliche che emergeranno lungo la trattazione (25).

La manifestazione dell'Amore del Dio Invisibile attraverso la sua unica Icona prosegue dunque nell'esplicitazione ordinata, ed anzitutto a partire dal dato certo per i fedeli, controverso invece per gli altri, della divina creazione. "Creare" infatti è un'operazione singolare: il suo verbo tecnico, ebraico *bārā'*, è riservato solo a Dio, poiché si tratta dell'inizio dell'Amore divino per gli uomini, chiamati ad esistere nel cosmo e destinati alla stessa vita divina. Per questo "la creatura" deve avere anche la dignità di avere un "Primogenito" (26).

Il Dio Invisibile dunque crea con la sua Icona, che è anche "il Primogenito di tutta la creatura". Il senso del termine *prôtótokos* fu travisato dall'ermeneutica biblica, di tipo neoplatonico negatore, dell'ideologia ariana: "primogenito" come primo dei creati. Ma il senso vero è del tutto diverso, come bene hanno dimostrato i Padri e la teologia ortodossa successiva.

Infatti qui "primogenito" è solo il titolo divino dell'Icona, e indica la dignità eterna trascendente di Colui che con il Dio Invisibile è l'unico Primato su tutta la creatura. E' indicativo vedere come, contro le esitazioni filologiche (e ideologiche) di qualche moderno, già in passato si era giunti su questo a risultati definitivi. "Primo-genito" infatti non indica qui una priorità di serie che segue, anche se questa non va affatto esclusa, anzi è richiamata di necessità. Ma il titolo rinvia a ben altro. Infatti il celebre esegeta Dom A. Calmet (1672-1757) mostra facilmente (27) come qui *prôtótokos* significhi precisamente "il Signore di tutte le creature", il divino ed eterno "Primato" universale, la causa divina della creazione; e la spiegazione che ne dà abbraccia l'A.T. ed il N.T.:

- in Ps 88,28, "Primogenito sui re della terra" è detto del Re Messia, il Figlio di Dio, che il Dio Unico della sua alleanza pone in questa dignità unica, trascendente;

(25) Per la questione, si rimanda a R.M. GRANT, *L'interprétation de la Bible des origines chrétiennes à nos jours*, Paris 1967, pp. 32-33.

(26) Si vedano qui H. CAZELLES, art. *Premiers-nés*, II. *Dans l'A.T.*, in DBS 8 (1969) 482-491; A. FEUILLET, art. *id.*, III. *Dans le N.T.*, *ib.*, 491-512, bibliografia; W. MICHAELIS, art. *prôtótokos*, in GLNT 11 (1977) 676-703.

(27) Così già Dom A. CALMET, *Commentarium literale in omnes ac singulos tum Veteris cum Novi Testamenti Libros*, tom. 8, Venetiis 1732, p. 361 C-D, su Col 1,15.

- in *Job* 18,13, "primogenito della morte" significa biblicamente colui che in esclusiva ha il potere sulla morte;

in *Ap* 1,5, "il Primogenito dei morti", uno dei titoli di Cristo che con il Padre qui si manifesta come l'unico Dio (cf. anche *infra*), indica che Cristo è l'unico che da sé, per il suo stesso potere divino originale, di tra i morti senza numero - e, aggiungiamo noi, senza speranza fino a lui -, è risorto nella sua Umanità e non muore più. Come tale, però, secondo il Disegno divino, è anche "il Primo dei risorti", la speranza per tutti gli altri morti;

- in *Eccli* 24,5, la Sapienza, la Primogenita prima di ogni altra creatura esistente, esiste in Dio *ab aeterno*;

- in *Lc* 2,2, il celebre censimento era il "primo" eseguito avanti che fosse preside Cirino (qui l'autore rimanda al suo commento a *Luca*).

Perciò l'amore divino è l'operazione ancora più contrassegnata dalla Volontà benevola, favorevole agli uomini. Il Figlio Unico, l'Icona unica, è il Primogenito unico di Dio, dal Padre deputato a conferire la causa divina alla creatura intera, a tutti gli esseri esistenti, anche celesti, come dirà il testo tra poco. Tutto dunque è dopo di lui, che esiste in eterno, e tutto in stretta conseguenza sta subordinato a lui. E come egli precede tutto (v. 17: *en, diá*), così anche lo riassume (v. 17: *eis*).

Il primo tratto esplicitativo e descrittivo dell'Icona manifesta dunque un respiro cosmico, universale, totale. La sua primazia, priorità e supremazia divine e trascendenti conferiscono l'esistenza e la dignità a quanto esiste: tutto dopo di lui, e tutto a causa di lui, l'Icona. Tutto dall'Icona, dunque tutto dal Dio Invisibile da cui l'Icona procede ed in cui l'Icona è contenuta.

Occorre qui rileggere bene un rimando prezioso dell'A.T., un testo che di certo Paolo teneva presente (o l'autore misterioso prepaolino, se il testo è più remoto): *Pr* 8,22-36. In questo grande passo sapienziale (cf. anche *infra*), piuttosto tardivo rispetto al resto del libro, è presentata la Sapienza divina preesistente - una personificazione, come si è già detto-, la quale appare come un essere che Dio "si acquisì dall'inizio della sua via, costituito *ab aeterno*" (*Pr* 8,22-23), la parte costitutiva, per così dire, dell'esistere divino, che per l'amore divino primordiale, indicibile, sta sempre con Dio. E' la Sapienza personale in Dio, poiché Dio stesso è

Sapienza infinita. Per altre spiegazioni, cf. *infra*, al v. 18b. Questa figura dunque appare insieme quale causa, motivo e modello unico, universale di tutta intera la creatura. Ella sussiste in Dio nell'eternità, e si trova presente a Dio quando *insieme* creano tutto: il tempo, lo spazio, l'esistente, la loro storia. Ancora nel rinascimento se ne aveva una sia pure pallida coscienza, come ad esempio nel celebre affresco della Cappella Sistina, in cui Michelangelo quando raffigura il Dio eterno, che accompagnato dagli angeli come suo trono mobile sta creando Adamo infondendo alla sua mano protesa la scintilla della Luce che è la Vita, pone dietro di Lui una figurina femminile e giovane, la sua Sapienza indivisibile da Lui.

C) *Poiché in Lui furono create tutte le realtà,
quante nei cieli e quante sulla terra,
le realtà visibili e le realtà invisibili,
sia troni sia signorie sia principati sia potestà:
tutto mediante Lui e verso Lui è stato creato:* v. 16a-e

Il verbo che regge la frase è *ktízô*, creare, in 16a *ektísthê*, aor. pass., in 16e *ektístai*, in pf. pass., che formano tra loro un'*inclusio* molto elegante. Vi si riconoscono agevolmente due *passiva divinitatis*, il modo semitico per evitare se possibile di nominare il Nome divino. Dunque Dio creò tutte le realtà, *tá pánta*, v. 16a e 16e, altra *inclusio*. E le creò però in Lui, l'Icona, v. 16a, mediante e verso Lui, v. 16e. L'espressione, che è come trinata con le particelle *en, diá e eis*, indica l'immensità divina dell'Icona, che abbraccia tutto il cosmo, motivo che poi torna ai vv. 17 e 19. L'Icona consustanziale del Dio Invisibile è contenuta e contiene Lui, e Lo manifesta. Ed insieme con Lui è anche il Creatore Unico. Ma coestensivamente, in quanto Icona manifestativa ed operativa, si fa anche, per così dire, il "luogo" unico, la mediazione unica, il fine unico nei quali e per i quali il Dio Invisibile può creare tutto.

E' esclusa qui ogni confusione rovinosa tra il Dio Invisibile e la sua Icona che sussistono in indivisibile unità. E tanto più è esclusa ogni confusione tra il Dio Invisibile e la sua Icona da una parte, e l'intera creatura dall'altra: la cosmogonia è creazione fuori dall'essenza di Dio, non è teogonia. Infatti Dio crea fuori di sé e della sua Icona, ed insieme crea tutte le realtà esistenti affinché ricevano l'essere "nella, mediante e verso la" Icona. Come l'Icona

manifesta il Dio Invisibile, così le opere create in qualche modo sono un riflesso, sia pure lontano ed imperfetto, dell'Icona, e dunque del Dio Invisibile. La presenza divina così è riaffermata in tutto il cosmo creato. Il panteismo è respinto, assegnando alle realtà create il loro unico immutabile statuto della loro creaturalità, dunque dell'essere "donate" e "poste".

La totalità della creatura in quanto opera di Dio nella sua Icona, è affermata per due volte con la figura letteraria delle "estremità distali". Infatti "nei cieli - sulla terra", come in *Gen* 1,1, indica due estremità distali spaziali, che vogliono alludere a tutto quanto è contenuto in esse; "visibili - invisibili" invece indica due estremità distali "iconiche", che vogliono alludere tutto quanto cade sotto i sensi, o almeno sia immaginabile, ma sempre nella sfera creaturale.

Qui si può rimandare a *Io* 1,3-10 (cf. *infra*); a *1 Cor* 8,6, testo parallelo; a *Hb* 1,2. Il *tá pánta* poi compare come insistente rimando anche ai vv. 17ab. 18d. 20a.

Il cielo e la terra rinviano irresistibilmente all'universa potestà salvifica che d'altra parte il Figlio dell'uomo preesistente ha ricevuto da Dio per sempre; cf. qui *Mt* 28,18, che rilegge *Dan* 7,13-14. Ma anche qui è necessario un complemento di lettura dei libri sapienziali, con il centro sulla Sapienza divina preesistente. Il Figlio dell'uomo e la Sapienza sono due figure bibliche, concretamente apparse nella storia ed unificate dall'Icona del Dio Invisibile, dal Figlio di Dio, Gesù Cristo.

Le realtà invisibili create sono poi specificate al v. 16d, con un sobrio cenno alle categorie angeliche, che nell'angelologia del tempo di Paolo formavano oggetto di avide speculazioni, fantasiose ed indiscrete, con forte influsso iranico (28). Si tentavano varie sistemazioni delle specie angeliche, collocate in sfere celesti e cosmiche via via più elevate, a ciascuna delle quali gli angeli avrebbero presieduto con compiti preponderanti (29). Le quattro categorie angeliche elencate da Paolo vogliono essere solo esemplificative, non esaurienti le specie degli angeli conosciute dalla

(28) Si rimanda a E. TESTA, *The Faith of the Mother Church. An Essay on the Theology of the Judeo-Christians*, "Studium Biblicum Franciscanum - Collectio Minor" 32, Jerusalem 1992, con ricca bibliografia, e fitte referenze anche patristiche; è in stampa l'edizione italiana. È necessario sempre rifarsi ai buoni Commenti moderni all'epistola ai *Colossesi*.

(29) Cfr ancora B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, I, cit.

teologia popolare corrente. Comunque tutte e quattro indicano il "potere", che si credeva, come si è detto, che gli angeli esercitassero sul mondo a partire dalla creazione, a cui avrebbero partecipato come protagonisti. S. Paolo vuole così sottrarre i suoi fedeli dall'assurda "religione degli angeli" (Col 2,18). Quasi negli stessi termini poi riprende il discorso in Eph 1,21-22 (30). Per concludere, l'Apostolo qui non nega affatto l'angelologia, che anzi in Eph 2-3 forma un problema difficile ed oscuro per l'esegesi nei secoli: la salvezza finale consiste nell'annuncio che la Chiesa deve fare del Mistero di Cristo ad alcune potenze angeliche affinché si convertano (31).

Con l'inciso "Tutto mediante Lui e verso Lui è stato creato" del v. 16e, si profila adesso più preciso il Disegno divino per l'Icona. Il Disegno infatti comprende la Mediazione divina nella creazione, da esercitarsi verso la creatura intera da parte dell'Icona: poiché nulla Dio opera senza la sua Sapienza personale, cf. ancora Pr 8,22-31.

Ma l'Icona è anche il fine a cui tendono tutta l'opera e tutto il risultato della divina creazione, e la stessa esistenza della creatura, in quanto il Disegno divino prevede appunto che l'opera, il risultato, l'esistenza della creatura siano orientati esclusivamente verso l'Icona. Si ha così un duplice avvio: da Dio mediante l'Icona che Dio contiene in sé, fino alla creatura; dalla creatura orientata verso l'Icona fino a Dio, poiché l'Icona in se stessa già contiene il Dio Invisibile, e vedere l'Icona, raggiungerla, è vedere e raggiungere il Dio Invisibile.

E' questo un altro tratto dell'aspetto cosmico dell'Icona, e del suo primato universale all'inizio, all'Alfa della creazione, ed alla fine, all'Omega della consumazione del Disegno divino, trovando consistenza anche nel Centro mediatore.

(30) Ottimo contributo di H. SCHLIER, *La lettera agli Efesini*², CTNT X/2, Brescia 1973, spec. pp. 105-130: "La preghiera per la conoscenza della speranza".

(31) Vedi ID., *o.c.*, spec. pp. 150-277. Inoltre, l'indispensabile L. CERFAUX, *Cristo nella teologia di s. Paolo*, cit., spec. pp. 376-366; ID., *La teologia della Chiesa secondo s. Paolo*, "Teologia Oggi" 3, Roma 1968, spec. pp. 303-374.

E' qui evidente il richiamo al v. 15a, all'Icona preesistente del Dio Invisibile. Infatti l'unico termine di paragone dell'Icona è il Dio Invisibile, non sono mai le creature. L'Icona e Dio sussistono indivisamente quali coequali, coeterni, consustanziali. In essi Due inoltre sussiste anche l'unica divina Volontà, che concretamente attua l'unico Disegno, quello che l'inno celebra.

Il rimando immediato è a *Pr* 8,22-27, che sarà trattato tra poco. La particella *pró*, "prima di", conferma qui di nuovo, in modo esplicito, l'enunciato insistente della preesistenza dell'Icona. Schematizzando, questo si può vedere così:

- v. 15a: *Protótokos*, la precedenza divina;
- v. 16a: "in Lui", che dunque già esisteva al momento;
- v. 16e: "mediante Lui", *idem*;
- v. 17a: *pró pántôn*, prima di tutte le realtà;
- v. 18a: la *Kephalê* in quanto la Testa precede per dignità il corpo;
- v. 18b: l'*Archê*, il Principio divino per definizione;
- v. 18c: *Prôtótokos ek tôn nekrôn*, il Risorto che presiede e precede i morti che risorgeranno *in futuro*;
- v. 18d: *Prôtéuôn*, Icona Primate, esercitante la Primazia, Primo assoluto nella dignità dell'esistenza.

Questo è strutturato in successione tra due estremità, come un'*inclusio*: l'Icona divina (v. 15a), il Primate (v. 18b). L'Icona dunque sussiste e procede nella sua priorità sia qualitativa, divina, sia nell'ordine temporale. Egli dalla trascendenza viene all'immanenza creaturale, per stabilire su questa il suo primato trascendente ancora da descrivere, dopo tuttavia avere preso "parte" alla medesima immanenza creaturale (cf. *infra*, vv. 18c. 20b). E' quello che si può chiamare in termini non biblici, il "dramma" creaturale dell'Icona divina preesistente. Il che pone, come sempre, problemi.

E) *E tutte le realtà in Lui consistono*: v. 17b .

Il verbo *synéstêken*, "consistono", per sé è un perfetto con valore di presente durativo, dal polivalente *synístêmi*. L'ampia semantica di questo indica:

a) porre o mettere o collocare insieme, riunire, accordare, collegare, unire, associare, riunire sotto di sé, assoggettare; costituire, istituire, dichiarare (ad es. designare ad una carica), fare (una carica assegnata), dare (una carica); porre in relazione, presentare (ad es. uno come mallevadore); produrre, porre insieme, porre in essere, creare, formare; macchinare, muovere; mostrare, provare (ad es., benevolenza per qualcuno); comporre (ad es. mettere insieme una narrazione); indurire, rendere consistente; contrarre (spazialmente);

b) all'intransitivo: collocarsi, mettersi insieme, stare insieme, stare uniti, riunirsi, trovarsi; unirsi, congiungersi, accordarsi; essere formato, riunito, composto, ordinato, disposto, diventare consistente.

Qui il verbo è usato come intransitivo: tutte le realtà si sono trovate a stare insieme, e così seguitano a sussistere. Tutte le realtà, e si sa dalle ripetute affermazioni del testo che sono "create" (v. 16a, ed e), nell'Icona trovano la collocazione reale ed esatta del loro esistere, la possibilità stessa del loro stare insieme come "globalità della creatura", del loro essere state formate, ordinate, composte, disposte secondo il Disegno divino che le informa tutte. Il loro centro di sussistenza e di riferimento è solo l'Icona. Senza l'Icona esse perderebbero ogni loro consistenza, la base del loro esistere e la dignità del loro sussistere.

Rimando interessante qui è *Eccli 43*, da rileggere quale elogio del Creatore in ogni sua opera.

D'altra parte, in *Hb 1,3*, testo parallelo, si evince come il Figlio "porti", regga ogni realtà con la Potenza personale irresistibile della sua Parola. E' il Dio con creatore e con provvidente. Anche in *Col 1,17b*, per riscontro, le realtà "consistono nell'Icona", sono portate dalla Icona, perché solo l'Icona conferisce ad esse il loro esistere, in un continuo atto di reggere la globalità del loro esistere, e conferisce ad esse anche la motivazione del loro esistere. E' delineata così anche la provvidenza creatoria continua, conseguenza della creazione continua.

F) *Ed Egli è la Testa del corpo della Chiesa*: v. 18a

Qui "della Chiesa" vale come genitivo epesegetico o attributivo-de-

scrittivo, e la versione allora deve essere esplicitata così: “la Testa del corpo, il quale è la Chiesa.

E' evidente qui la bella metafora antropologica personalistica: la *kephalê*, la testa, il *sôma*, il corpo. Con la figura di un “organismo” vivente si vuole mostrare lo stretto nesso che regna tra l'organo principale di tale organismo, la testa, ed il resto dell'organismo. Nesso che anzitutto, anche se non affatto esclusivamente, passa dalla testa al corpo - solo dopo, anche reciprocamente -, in quanto il contributo vitale che la testa apporta al corpo, in specie umano come qui si intende, è decisivo e molto complesso. E':

- l'intelligenza, la sensibilità, la volontà, la decisionalità, l'intenzione, la direzione;
- la visione e l'ascolto, ossia l'informazione;
- il parlare in modo da entrare in relazione;
- il respiro regolato, che assicura la continuità della vita;
- il nutrimento sano, che dà vitalità ed energia (32).

Queste funzioni dell'Icona-Testa per il corpo-Chiesa sono dunque fondamentali, in specie però l'ultima (cfr *Eph* 5,23-29, dove si adombra il Mistero eucaristico). Tutte sono assicurate in modo ordinato e benefico (33).

La Testa, dunque, che ha la funzione primordiale di dare al corpo suo la vita, quello che oggi la scienza fisica, matematica e biologica chiama l'“informazione” nel senso più profondo, rispetto al medesimo corpo di necessità occupa il primato vitale assoluto. E' la funzione primaziale.

Questa è acutamente significata da Paolo in *Eph* 1,10 con il verbo *anakephalaiôô*, “ri-capitolare”, cioè conferire “di nuovo”, *aná*, una struttura “capitale”, *kephalê* che si era perduta (34) E' la grande funzione

(32) Cfr L. CERFAUX, *La teologia della Chiesa secondo s. Paolo*, cit., pp. 265-285.

(33) Si rimanda a H. SCHLIER, *La lettera agli Efesini*², cit., pp. 382-418, e l'*Excursus* VI, “*Hierós gámos*”, pp. 418-446.

(34) Vedi qui H. SCHLIER, *o.c.*, pp. 85-93, su *Eph* 1,10.

salvifica, secondo il tratto così caro ai Padri dopo s. Ireneo: Cristo Signore ha ricapitolato, ossia ha riunificato a se stesso, la Testa, quanto era senza testa, era disperso, dis-organizzato, “non-più-organismo” vivente, poiché “*ibi peccatum, ubi multitudo*” (Origene), dove si ha la molteplicità dismembrata, si ha di necessità il peccato.

Ma la Testa del corpo è l'Icona. Icona dice anzitutto “volto”. Cristo è il Volto del suo corpo. Il corpo possiede il suo proprio Volto nel Volto dell'Icona. Il corpo contempla il suo proprio Volto unicamente nel Volto dell'Icona. Il Volto dell'Icona esprime - poiché “volto” indica tutta la persona - tutto l'essere dell'organismo di cui è parte precellente.

Spingendo di più la spiegazione, ed attingendo per questo a riferimenti paolini, si giunge a comprendere che la Testa è lo Sposo, ed il corpo-Chiesa è la Sposa, il corpo dello Sposo. Così sarà esplicitato ad es. in *Eph 5,23-29*. La metafora “organica” è anche e splendidamente metafora “nuziale”. L'Icona è figura sapienziale. E la Sapienza divina conduce per sua stessa natura all'aspetto “nuziale” (cf. *supra*) (35).

G) *Egli che è Principio*: v. 18b

Finalmente giunge il termine *archê*, principio, che rimanda direttamente a *Pr 8,22-27* per l'A.T.; a *Mc 1,1*; *Jo 1,1*; e *1 Jo 1,1* (cf. anche *supra*) per il N.T. La Sapienza di Dio ed il Verbo di Dio da due direzioni, confluenti in Cristo, sono come si è visto l'*Archê*, il Principio in Dio. L'Icona come *Archê* viene adesso a confluire con il medesimo significato in Cristo Figlio di Dio. Dunque, un'unica *Archê* dai molteplici aspetti.

Esiste tuttavia anche un altro rimando biblico sapienziale molto noto: “*En archê*, in principio Dio creò...” (Gen 1,1). Qui, come apparentemente anche in *Jo 1,1* e *1 Jo 1,1*, sembra prevalere la nota temporale di *archê*, ma questa non è certo la sola, né la principale (36).

(35) Sulla nuzialità della Chiesa, tema assolutamente centrale dell'ecclesiologia, si rimanda a L. CERFAUX, *La teologia della Chiesa secondo s. Paolo*, cit., pp. 319-348. Anche il prezioso lavoro di Marie-Thérèse HUGUET, *Myriam et Israël - Le mystère de l'Epouse*, Editions du Lion de Juda, Paris 1987, di prossima traduzione in italiano.

(36) Comparare commenti alla *Genesi* ed a *Giovanni*, di grande peso, come E. TESTA, *Genesi*, “La

In effetti, un tipo di esegesi rabbinica molto risalente interpretava *Gen* 1,1 in modo per noi insolito e suggestivo: ossia come *Bē-rēsīt bārā' 'Elohîm*, in quanto "in principio creò Dio" sia da leggere sapienzialmente: *bē*, "in", era inteso come "insieme" alla *rēsīt* (*rē'sīt*, da *rō's*, capo; cf. anche *ri'son*, il primo, il capo, il precedente, l'anteriore), la Sapienza, la *Rēsīt* di Dio, il suo "Primogenito" (che è la *rēsūt* di un padre, la sua "primizia), Dio creò (37). E la motivazione di questo era derivata e condotta da *Pr* 8,22-24 (ma cf. i vv. seguenti), dove il testo ebraico precisamente legge:

JHVH qānānī; rēsīt darkô,
qedem mi'ālāiv mē'-az.
Mē - 'olām nissaktî,
mē-rōš, mi-qadmē-'areš.
Bē-'ên-tēhomôt hōlālîf,
bē-ên ma'jānôt nīkbaddē-mājim...

Il Signore *acquisti me Rēsīt* (principio) della via sua,
 prima delle opere sue, da allora.
 Dall'eternità *io fui costituita*,
 da principio, dagli inizi della terra.
 In inesistenza di abissi *io fui generata*,
 in inesistenza di fonti ricolme d'acqua...

La "via di Dio", il *derek*, gr. *hodós*, è il suo agire, al cui inizio causale, oltre che temporale, sta già la *Rēsīt* di Dio, il suo Principio, la sua Sapienza. I Settanta scandiscono questo con ben 6 *prō*, "prima di" (vv. 23.24 (3x).25 (2x)), e con un sapiente gioco di aoristi e di imperfetti, per significare che l'*Archē* divina eterna è la Sapienza di Dio. La quale dunque esisteva sempre, da prima della via di Dio, il suo agire nella creazione, delle sue opere effettive, della terra, degli abissi primordiali, delle fonti abissali e sovracelesti. La Sapienza sta con Dio "dall'eternità", in totale costanza e

Sacra Bibbia", Torino 1969, pp. 247-253, e R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, CTNT IV/1, Brescia 1973, pp. 291-297. Molto illuminante, A. FEUILLET, *Le prologue du quatrième évangile - Etude de théologie johannique*, Paris 1968, pp. 31-36; bibliografia.

(37) E' utile confrontare qui la teologia rabbinica, come *Commento alla Genesis (Berešit Rabbā)*, introd., vers. e note di A. RAVENNA, a cura di T. Federici, "Classici delle Religioni - La religione ebraica", Torino 1978, pp. 29-39, su *Gen* 1,1.

fedeltà di vita, di esistenza, di volontà, di opere, come i vv. 25-31 poi descrivono.

Della *rēsît-archê*, la Sapienza divina, si danno varie possibilità di interpretazione:

- Dio crea con, mediante, nella sua *Rēsît-Archê*-Sapienza: *Gen* 1,1;
- poiché Dio si acquisisce, genera la sua *Rēsît-Archê*-Sapienza: *Jo* 1,1-18;
- gli Apostoli annunciano e testimoniano "quanto esisteva proveniente dall'Archê-Sapienza, il Verbo della Vita": 1 *Jo* 1,1 (e vv. 2-4), altro testo densamente "iconico".

L'Icona, *hê Archê*, "il Principio", con l'articolo determinativo, mostra così per intero tutta la trascendenza del suo divino Primato.

H) *Primogenito dai morti*: v. 18c

Adesso con questo titolo l'Icona è descritta e come circoscritta nella sua visibilità anche umana. Al v. 15 è il Primogenito divino sopra la creazione. Paolo vuole insistere sull'aspetto di Primogenitura di totalità. Infatti qui l'Icona è presentata come il Risorto, anzi il Primate dei risorti, il detentore del primato assoluto sui morti. E' il primo scampato dal dominio inesorabile della Morte (personificazione nel N.T.), la tiranna padrona dei viventi fino a Lui. Come tale, Egli è la certezza e la speranza unica per tutti quelli che Lo seguiranno a causa sua, nella sua sorte felice.

L'Icona dunque si intende che sia entrata nel regno della Morte, "la pallida sovrana invisibile e vestita di nulla", la divoratrice della vita degli uomini. L'Icona è uscita vittoriosa. E' la Testa del corpo. La Testa è risorta, dunque di necessità era morta. Il suo corpo invece è adesso vivo per la morte, ossia deve inesorabilmente morire, dunque deve risorgere con la sua Testa. La Testa con umiltà totale si è assoggettata alla Morte che domina il suo corpo, al fine di risorgere anche per il suo corpo, ed esercitare così, anche qui, il primato causale sui viventi morituri, dunque resurretturi, i futuri viventi per sempre. E se dove sta il corpo si rende di necessità presente anche la Testa, dove sta adesso la Testa deve giungere a stare anche il suo corpo, anzi "come è" la Testa sarà anche il suo corpo. Il testo

principe qui è *Eph* 1,22-23. Utili testi paralleli sono anche *Act* 4,2; 26,33; *1 Cor* 15,20-28; *Rom* 6; *Ap* 1,5.

I) *Affinché diventasse in tutto Egli stesso Primato*: v. 18d

Il Primogenito dei morti, che esercita il suo Primato divino anche come Uomo, è destinato così, in forza della sua Resurrezione, a diventare (gr. *gígnomai*, che indica mutazione modale e temporale) altresì da questa parte Primato in tutto e tra tutto. Il verbo *prôtéuô* indica: essere primo; avere il primo posto nell'ordine; primeggiare; superare.

Con un'espressione sintetica, che è tecnica, si delinea allusivamente e di nuovo il dramma della Morte, superata dalla Primogenitura, affinché l'Icona potesse diventare Icona-Primato della vita degli uomini, Icona dei viventi per sempre, e Icona che irraggia la sua Vita gloriosa ed immortale su tutto il cosmo esistente.

L) *Poiché in Lui si compiacque l'intera Pienezza di abitare*: v. 19

Il compiacersi divino, gr. *eudokéô*, qui all'aoristo storico puntuale con valore irreversivo, indica la Volontà benevola e benefica di adempiere finalmente il Disegno divino, che è largamente descritto sia in *Colossesi*, sia in *Efesini*, e che si può chiamare con un termine tecnico "il Mistero di Cristo" (38).

Nel N.T. i grandi momenti dell'*eudokéô* divino possono assommarsi negli episodi decisivi della vita di Cristo:

- alla Nascita, *Lc* 2,14, nell'inno angelico: "Gloria a Dio nei cieli altissimi - pace sulla terra - tra gli uomini la *eudokía!*";
- al Battesimo del Giordano, premessa della Croce: "Tu sei il Figlio mio - il Diletto - in te Io già mi compiacqui, *eudókêsa!*" (*Mc* 1,9, e par.); l'aoristo qui indica che il Padre già vede la Croce e la Resurrezione e il Dono dello Spirito sul Figlio e sugli uomini;

(38) Cfr qui G. SCHRENK, art. *eudokéô*, *eudokía*, in GLNT 3 (1967) 1107-1142; LAMPE, s.v. *eudokéô*, *eudokía*, pp. 562-563; s.v. *syneudokéô*, p. 1325.

- alla Trasfigurazione quale “confermazione-cresima” di Cristo nelle sue realtà battesimali: *Mt 17,5*;
- alla Rivelazione totale del Disegno ai “piccoli”, nel Giubilo messianico: *Mt 11,26*; par., *Lc 10,21*.

La divina *eudokía* è l'espressione e manifestazione dell'Amore divino agli uomini, nel suo unico Centro, il Figlio dell'Amore del Padre nello Spirito Santo (39).

Nell'Umanità di questo Figlio Unico, il *Plêrôma* divino personale ama di porre la sua Dimora, *katoikéō*, per sempre. Il verbo *katoikéō* (cf. anche con altra semantica *Jo 1,14 e 16*), che implica un movimento dall'alto verso la stabilità inferiore (*katá*), al contrario di *paroikéō* indica la permanenza dopo una scelta decisiva.

In *Col 2,9*, testo parallelo, s. Paolo precisa:

“In Lui (Cristo) abita (*katoikéō*)
l'intera Pienezza (*Plêrôma*) della Divinità corporalmente (*sômatikôs*),
e voi siete in Lui riempiti (*plêróō*),

dove a colpo d'occhio sono distinti come 3 modi di esistenza, uno eterno, e due dell'economia della storia:

a) in eterno:

- in Dio sussiste il *Plêrôma* della Divinità. Il Dio Unico è questo *Plêrôma* eterno;

b) nell'economia storica:

- il *Plêrôma* divino si compiace di inabitare in Cristo, l'Icona della Pienezza, in Cristo in quanto Uomo, il Primogenito dai morti, il Primate universale;
- Cristo Icona che nella sua Umanità, il suo *sôma*, dimora del *Plêrôma* divino (avverbio *sômatikôs*, corporalmente), contiene questo *Plêrôma*,

(39) Mentre l'*eudokía* per sé è una e trinitaria, tuttavia i Padri “secondo l'Economia” distinguono, “attribuendo” al Padre l'*eudokía*, al Figlio la sua attuazione (*autourgía*) ed allo Spirito la sua perfezione ed applicazione agli uomini (*synergía*). Per queste voci, si rimanda al LAMPE.

adesso e coestensivamente contiene in sé anche i fedeli, che solo a partire da lui (cfr qui anche *Act* 2,32-33) ricevono la medesima Pienezza. Questo è esplicito in *Jo* 1,16 (cf. *infra*).

Tale è il Beneplacito, l'*eudokia* sovrana del Padre con lo Spirito Santo, che, come si è visto, è il *Plêrôma* divino.

In sé, il termine *plêrôma* presenta notevoli difficoltà (40).

Le difficoltà vengono dai molti significati, attivi e passivi, del sostantivo. Su esso le eresie di tipo gnostico hanno esercitato una sfrenata fantasia, costruendovi complicate mitologie, ed oscurandone il senso biblico e storico salvifico. In s. Paolo il significato di *plêrôma* è nell'ordine della teologia simbolica, e molto denso di contenuti.

Anzitutto, "l'intera Pienezza", e Pienezza della Divinità, esclude *a priori* ancora una volta ogni significato panteistico ed emanatistico. La Divinità nella sua infinita Pienezza-Ricchezza personale resta per sempre distinto da ogni essere e ragione creaturale. L'espressione paolina indica infatti il Dio Unico personale. La sua Dimora nell'Umanità dell'Icona non si confonde affatto con essa, né la assorbe, né la muta in un *quid mixtum*. Le spiegazioni di *Efesini* sono qui sufficienti: in 1,23, *Plêrôma* mostra che tale Pienezza in Cristo è diventata la causa per cui dopo la sua ascensione con l'Umanità nei cieli, Cristo adesso riempie i cieli e la terra - cfr il *Triságion* cristiano: "...pieno il cielo e la terra della Gloria tua", ed il *Triságion* di *Is* 6,3: "piena è la terra della Gloria tua". La Gloria di Dio è Cristo Risorto; in 3,19, dopo la professione di fede triadica "nella Chiesa" (cfr i vv. 8-18, e 21, "nella Chiesa"), la Pienezza è indicata come l'Omega divino a cui finalmente debbono giungere i fedeli; in 4,13, l'Apostolo ne indica la via: crescere nella statura spirituale per la grazia divina, fino alla stessa Pienezza di Cristo (41).

Così l'Icona è la sede della divina Pienezza anche come Uomo, e ne è rivelazione efficace, mediazione necessaria, comunicazione universale salvifica.

(40) Si rinvia qui a G. DELLING, art. *plêrôd, plêrôma*, in *GLNT* 10 (1975) 641-674; H. SCHLIER, *La lettera agli Efesini*², cit., spec. pp. 144-149, con decisivi sviluppi e bibliografia.

(41) Cfr H. SCHLIER, *L'epistola agli Efesini*², cit., l'Excursus IV, "Tó plêrôma", pp. 144-148.

L'operazione del riconciliare, gr. *apokatállássô*, indica secondo la sua semantica da *allássô* composto con *apó* + *katá*, che conferiscono al verbo semplice una tipica sfumatura: mutare, scambiare "da lontano" (*apó*) quanto era separato, e dall'alto verso il basso (*katá*) quanto era incomponibile. Dunque nel senso teologico, da parte di Dio riconciliare quanto era non unito a Lui e da Lui stava lontano, quanto era incomponibile con Lui. Si tratta di un grande tema paolino; cf. anche 2 *Cor* 5,18, testo classico; *Eph* 1,7.10; 2,11-22 (42).

L'inimicizia vecchia del peccato in effetti per il lungo tempo della preparazione frustrava il Disegno divino unitario (cfr *Hb* 1,1). La malvagità decrepita del peccato rendeva gli uomini scismatici verso tutto e tutti. Nel quadruplice modo biblico, che indica totalità: scisma da se stessi, nell'interiorità ferita di ciascuno; dal prossimo, nell'odio; dal mondo, nel corrompere le realtà usandole male; da Dio, con l'avversione a Lui: cf. *Gen* 3. Dunque, alienati in sé, gli uomini, ostili tra di essi, dispregiatori della creatura (oggi...si parla di "ecologia" gentile), nemici di Dio.

L'Icona di Dio appare invece e si rivela quale Centro unificatore del cosmo che insieme al Dio Invisibile ha creato e regge (vv. 15-16). E quale Centro divino preesistente, da cui tutta la creatura trae la sua consistenza (v. 17b). Quale Testa che dona unità ed armonia al corpo dei salvati. Quale Risorto che dà inizio alla fase finale della vita vera per tutti gli uomini. Quale Primate che sovrintende e sana tutte le dispersioni della disobbedienza (v. 18). Quale Uomo perfettamente riconciliato con Dio, che così può porre la Dimora della sua Pienezza in lui (v. 19). E tutto questo segna anche la riconciliazione di tutti gli uomini con Dio e tra di essi (v. 20a).

Così il quadruplice, totale e malefico scisma del peccato antico ed attuale è sanato per sempre. Resta solo ormai da accettare questa divina operazione. Poiché gli uomini, che per loro esclusiva colpa sono "per natura figli dell'ira" (cf. *Eph* 2,3), adesso possono rientrare in comunione con Dio mediante l'Icona di Lui, e con un atto che dia inizio alla loro conversione permanente.

(42) ID., o.c., pp. 180-224.

N) *Avendo pacificato mediante il sangue della Croce di Lui, mediante Lui sia le realtà sulla terra, sia le realtà nei cieli: v. 20bc*

E però l'Icona ha un unico modo e via per poter operare la riconciliazione: con il dramma della sua Umanità, investita in pieno dalla Morte, nei segni del suo sangue versato e della Croce subita, ma sangue e Croce salvifici e vivificanti. Il tratto era già stato presentato in *Col 1,14*, e sarà ancora ripreso da Paolo in *Eph 1,7.14; Tit 2,14*, ma ovviamente è presente in tutta la sua dottrina, e del resto nell'intero N.T.

Sulla teologia simbolica del sangue si rimanda a quanto già detto *supra*, che qui si riassume. Il sangue è il segno della vita, dono divino di totalità vitale e di trasparenza (cfr *Lev 17,11*); così che dire "darei il mio sangue per..." equivale a dire: "darei la mia vita per...". Il sangue è offerto al Donatore di esso, che proprio per questo lo ha donato; il gesto vuole significare attraverso il sangue della vittima il dono totale della propria esistenza, la quale dopo l'offerta sacrificale accettata da Dio, si riceve di nuovo riempita della divina benedizione. Il sacrificio, in virtù del quale il sangue è versato parte sull'altare e parte sul popolo (*Ex 24,5-8*, testo esemplare; l'altare è il segno simbolico della divina Presenza, cfr anche *Ex 20,24*), indica simbolicamente la serie dei fatti salvifici operati da Dio stesso nel "rito":

- a) la purificazione attuale dei peccati; dunque redenzione, riscatto, santificazione;
- b) la riconciliazione con Dio; dunque riammissione nel perdono, e riassunzione nell'alleanza della salvezza;
- c) la protezione divina;
- d) la propiziazione divina per il futuro;
- e) la vitalizzazione degli offerenti;
- f) la loro rimessa in comunione con Dio.

Nel sangue dell'Icona, che è versato una volta per sempre sull'altare che è la Croce, sta dunque all'opera la Vita divina che è lo Spirito Santo, consumatore dei 5 effetti elencati qui sopra. Ecco gli effetti dell'*Oikonomia* della Bontà divina nell'Icona.

La "riconciliazione" è dunque anche "pacificazione" con il Dio Invisibile.

Dalla Croce infatti Dio mostra la sua Icona come “la Pace nostra” (*Eph* 2,14), per i vicini e per i lontani finalmente riconciliati (cf. *Eph* 2,17, che qui cita il testo famoso di *Is* 57,19), vivificati, radunati, reintrodotti culturalmente a Dio (cf. *Eph* 2,11-22), in comunione di Vita divina con Lui mediante il Figlio nello Spirito Santo.

Secondo alcuni critici (e sempre tenendo l'ipotesi che l'inno sia prepaolino, della Comunità di lingua aramaica), il termine “croce” in questo punto è di Paolo, che vuole così con un suo tipico tratto specificare la genericità del “sangue”, ed indicarne il valore divinamente paradossale. L'Apostolo introduce così nel testo, più “suo”, un altro elemento “iconico”, poiché la Croce del Signore dopo la Resurrezione resta per sempre quale icona simbolica di tutto il Disegno divino, così che alla *Parousía* gloriosa sarà contemplata da tutti, amici e nemici di Dio, come il terribile fiammeggiante e folgorante “Segno del Figlio dell'uomo” (cf. qui *Mt* 24,30, e come anticipato dalla folgore, il v. 27).

Dalla Croce e dal Sangue, la Pace divina può finalmente essere donata dopo la Resurrezione. Essa è lo Spirito Santo: cf. qui *Jo* 20,19.21-22. Questa Pace è lo *šalôm* divino, l'*eirênê* disposta dal Disegno divino, attesa nei secoli. Adesso l'Icona lo ha posto alla disposizione degli uomini.

Con questo l'Icona riunisce anche il cielo e la terra per sempre: v. 20c, che forma *inclusio* con il v. 16b. Sono i cieli e la terra che il Dio Invisibile ha creato con la sua Icona, adesso dall'Icona riacquisiti - a caro prezzo - alla Pienezza della Divinità, che dall'Icona e nell'Icona può prendere la sua dimora in tutto il cosmo.

Le difficoltà dell'inno di *Col* 1,15-20 sono tali, come si vede, che ogni analisi deve passare ripetutamente sul testo e sul contesto, ed ogni volta traendo nuovo materiale; e tali, anche, che è impossibile “concludere”. Poiché nella Chiesa ogni generazione ed ogni fedele deve gioiosamente e con rinnovata sorpresa trovare sempre elementi “nuovi”, non a fantasia, ma contenuti realmente nella Lettera divina agli uomini: la quale “cresce con il leggente” (s. Gregorio Magno) ed a chi vuole riversa le sue pressoché infinite *virtualità*.

Qui si possono ora solo riordinare alcuni materiali di sintesi, per nuove analisi e nuove sintesi. Le considerazioni si portano su 3 aspetti principali: I) il Dio Invisibile; II) la sua Icona; III) gli uomini redenti dall'Icona.

I) Il Dio Invisibile

Dalla lettura attenta del testo, collocato nel suo contesto naturale, anzitutto il Dio Invisibile, che sappiamo che è il Padre che ama l'Unico Figlio (1,13), appare sovranamente presente e operatore universale. La contemplazione qui può essere portata con frutto sui due modi interconnessi della *Theologia* e dell'*Oikonomia* ed indicibili.

a) Quanto alla *Theologia*, che riguarda "Dio in sé", la terminologia manifesta che il Dio Invisibile ed eterno ha una relazione senza inizio e senza fine con la sua unica Icona coeterna e consustanziale. Relazione totale, interpersonale, infinita. Nell'Amore unitivo paterno e filiale (ancora Col 1,13!), che si consuma nella *Theologia* per noi incomprensibile e indescrivibile e dunque indicibile. Sulla quale è impossibile gettare l'occhio indiscreto: "il Dio, l'Invisibile"! Solo per immensa degnazione, nel Figlio di Dio, con lo Spirito Santo "la *Theologia* si fa anche *Oikonomia*" (s. Massimo il Confessore) per noi, nell'Icona, in cui essa termina, si consuma e riposa: poiché il Dio Invisibile nella sua Icona, Gesù Cristo Dio, fa abitare la Pienezza della sua Divinità (v. 19). E questa Divinità non è dubbio che sia l'unica indivisibile Divinità del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo (cfr qui ancora una volta Mt 28,19). Così il Dio Invisibile fa che la sua Icona, Dio e Uomo, sia l'unica manifestazione del Dio Unico, sia "il Visibile dell'Invisibile Dio" (s. Ireneo), la cui Persona resta tuttavia Invisibile per essenza e per definizione.

b) Nell'*Oikonomia* dunque l'Icona è la manifestazione unica e plenaria del Dio Invisibile. Essa di necessità manifesta il Primato, che è Primato della divina Bontà, anzitutto, ma anche della sua Umanità innalzata a vivere in eterno al livello della Divinità, con effetti incalcolabili per gli uomini. E così:

- v. 15b: l'Icona è il Primate divino già a partire dalla creazione esistente, visibile ed invisibile, la "creatura" chiamata ad essere nello spazio-tempo della salvezza. Ma è Primato esercitato pienamente solo dall'Icona, e

dunque dal Dio Invisibile mediante la sua Icona;

- v. 16a: il Dio Invisibile sta sempre all'opera: *nell'Icona* crea tutto, e rende l'Icona il Centro di tutto;

- v. 16e: il Dio Invisibile crea tutto *mediante* l'Icona, e concentra tutto *verso* l'Icona, ed offre l'Icona quale unico Modello e Fine universali. E del Disegno divino così in atto, l'Icona si fa cooperatrice a pari titolo del Dio Invisibile. Si notano qui i *passiva divinitatis* del v. 16a e 16b, per la creazione, e la loro *inclusio*. Poiché nulla il Dio Invisibile opera senza la sua Icona, che è la sua Sapienza e Potenza e Mediazione. La globalità dell'opera divina è espressa da "cielo-terra", spazio-tempo delle "realità visibili ed invisibili" (v. 16 bc), in ogni sfera dell'esistente; cfr qui anche *Ph* 2,6-11;

- v. 17a: il Dio Invisibile e la sua Icona nell'eternità-e dall'eternità verso il cosmo, per attuare il Disegno divino;

- v. 17b: il Dio Invisibile dispone che tutto trovi la sua consistenza solo nell'Icona;

- v. 18a: il Dio Invisibile dispone sapientemente che la sua Icona sia "la Testa del corpo che è l'*Ekklesiá*", la Comunità che è etimologicamente è "la Santa Convocazione", che Dio chiama (*kaléō*) affinché siano suoi adoratori mediante il Figlio nello Spirito Santo;

- v. 18b: il Dio Invisibile come Padre genera in eterno il Figlio Unico, la sua Icona, quale Principio divino universale;

- v. 18c: il Dio Invisibile dirige al suo fine il "dramma" dell'Icona, il Figlio, che dunque nello spazio-tempo della salvezza è anche Uomo (non si nomina esplicitamente la c.d. Incarnazione): Lo fa morire (il sangue, la Croce, v. 20b) prima di tutti e per tutti, e prima di tutti e per tutti Lo fa risorgere, predestinandolo così ad essere il Primo ed il Primate degli altri uomini redenti. L'Icona perciò è anche il Primate di tutti i futuri viventi, quanti il Dio Invisibile ne chiamerà, avendo riaperto nella sua Icona e mediante la sua Icona l'accesso degli uomini alla Vita divina;

- v. 18d: il Dio Invisibile finalizza tutto al fine che la sua Icona diventi il Primate universale, dopo il suo "dramma" dall'esito infallibilmente vittorioso, e così costituisce la sua Icona anche come Promessa-Certezza universale per tutti gli uomini;

- v. 19: la suprema *Eudokía* paterna del Dio Invisibile, nel suo Disegno ormai attuato, è di fare abitare nella sua Icona filiale la Pienezza infinita della Divinità Unica del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo. Lo Spirito Santo in Dio è il divino Consumatore delle realtà. Perciò questo "abitare"

avviene nell'Icona in quanto Uomo, reso ormai in eterno il "luogo" da dove il Padre dona lo Spirito agli uomini;

- v. 20a: l'*Eudokía* del Dio Invisibile produce di necessità effetti escatologici: A) riconciliare a Dio tutto mediante, *diá*, la sua Icona; porre la sua Icona quale Termine e Fine: *eis*. L'Icona tuttavia è contenuta dal Dio Invisibile. Nell'Icona dunque, e non fuori di essa, si attinge per così dire, si contempla il Dio Invisibile;

- v. 20b:

B) donare la Pace, lo *šālôm-eirênê* divino, di cui il sangue del Figlio-Icona è la causa, la Croce il mezzo. Sangue e Croce quali "segni" permanenti dell'Icona, ed Icona della Bontà del Dio Invisibile (43).

Come stadio finale si ha:

- v. 22: il Dio Invisibile accetta con amore il culto universale che nello Spirito l'Icona dirige a lui. Culto sacrificale, che consiste nel "presentare" le vittime viventi (cfr qui *Rom* 12,1-2) e sempre gradite. Gradite poiché lo stesso Dio Invisibile nella sua Icona ha reso per sempre, ad opera del suo Spirito (*Rom* 15,16) gli uomini "santi immacolati irreprensibili" - accettati una volta per sempre nel Figlio (*Hb* 10,5-14), che ha offerto al Padre se stesso e con lui tutti gli uomini "nello Spirito eterno" (*Hb* 9,14).

II) L'Icona del Dio Invisibile

Anzitutto Icona dice rivelazione e manifestazione integrale del Dio Invisibile, benché questi, giova ripeterlo sempre di nuovo, è e resta il Dio Invisibile. El'Icona opera tutto questo sempre nei due modi della *Theologia* e dell'*Oikonomía*.

a) Nella *Theologia* triadica unica, quale Dio in sé
oggetto della dossologia gioiosa

- v. 15: l'Icona occupa il posto unico, il primato nell'Amore triadico (cfr sempre *Col* 1,13!). E' Icona coeterna con il Dio Invisibile, il quale non esiste mai senza la sua Icona. E' Icona consustanziale con il Dio Invisibile,

(43) Significativamente, C. von SCHÖNBORN, *o.c.*, 105-135, intitola la trattazione su s. Massimo il Confessore, e riprendendo le sue espressioni, «La Charité - icône de Dieu: Saint Maxime le Confesseur», e poi "Le Christ - "icône vivante de la Charité" (p. 127).

poiché un'icona creaturale non sarebbe "del Dio Invisibile". L'Icona sta al centro del rapporto totale con il Dio Invisibile, quale Sapienza Icona Figlio. Qui si apre per noi uno spiracolo discreto nel Mistero triadico personale.

b) Nell'*Oikonomía* triadica, che discende dalla *Theología* triadica, e la fa conoscere
oggetto dell'azione di grazie continua.

L'Icona anche qui occupa il Primato in modo esclusivo. E' Icona eterna, ma si fa anche, nella sua Umanità, Icona spaziale e temporale di Dio, lo Specchio fedele della Divinità indicibile, per operare come Principio, Mediatore-Centro e Fine tutto il Disegno della divina *Eudokia* (cf. v. 19). E opera questo ponendo in essere la progressiva concentrazione di tutto in direzione di se stesso:

- v. 15a-17b.18b: Icona come Primogenito divino, che conferisce la causa a tutto il cosmo ed a tutti gli esseri viventi creati: *en, diá*, e li riassume *eis*-perché li precede dall'eternità, li accompagna e li segue verso il fine stabilito;

- v. 18a: Icona che con amore fa da Testa al suo corpo che è la Chiesa. Primate sulla Comunità e totalità dei salvati, e su ciascuno di essi. Inizio dell'ecclesiologia, con elementi "nuziali" impliciti (espliciti in *Eph* 5,18-33);

- v. 18c: Icona di Risorto, il Primogenito dai morti, titolo primaziale divino anzitutto, e poi umano. E' espresso qui anche il Primato escatologico, poiché "da adesso ... in avvenire" tutta la vita degli uomini dipende da questo Uomo Risorto: si può ormai risorgere solo in Lui;

- v. 19: l'Icona quale unica Dimora della Pienezza divina. Primato nella caritologia (*cháris* = grazia divina). La Pienezza inabita tutta ma solo nell'Icona, nella sua Umanità risorta. Solo da questa Umanità risorta viene la Pienezza divina agli uomini. L'Icona dunque è anche il Primate nell'ordine della Vita dello Spirito Santo, la Pienezza consumante in Dio;

- v. 20a: gli effetti operati da Dio mediante la sua Icona, anzitutto la riconciliazione di tutti gli uomini a Lui ed anche tra essi, sono proprii dell'Icona in quanto scaturenti dalla virtù trasformante del sangue e della Croce, due "segni" permanenti dell'Icona;

- v. 20b: e così l'effetto della pacificazione universale propria dell'Icona;

- vv. 16e.18b-d.20a: l'Icona Primate nell'ordine del cosmo redento, in quanto il Dio Invisibile trae tutto verso di essa: *eis*. Così l'Icona si dimostra come l'Alfa e l'Omega divini.

Come corollario, si può aggiungere anche qui:

- vv. 21-23: l'Icona Primate nell'ordine del culto eterno, cosmico ed escatologico a Dio (ordine dunque anche sacerdotale sacrificale). E' la Testa che presenta se stessa ed il suo corpo nell'unico sacrificio di accesso a Dio;
- v. 23: Icona Primate nell'ordine dell'Evangelo della grazia, Principio dell'Evangelo (cfr *Mc 1,1, supra*) e suo singolare Operatore nello Spirito Santo.

III) Gli uomini redenti dall'Icona del Dio Invisibile

Ed anzitutto, l'"inno" è cantato, dunque è fatto proprio in ogni aspetto, dalla Comunità apostolica dei fedeli, fino ad oggi. La Comunità di continuo nell'inno celebra il Dio Invisibile mediante la sua Icona nello Spirito Santo. E celebra Dio in sé (*Theología*), e nei suoi *megaléia*, i *mirabilia* permanenti nella sua Icona (*Oikonomía*).

Così i cristiani di tutti i tempi riscoprono con gioia e sorpresa la loro vera condizione:

- creati per amore, e parte squisita della "creatura" opera delle Mani divine (v. 15b); cf. *Gen 2,7*, con il Soffio divino; e *Jac 1,18*;
- sotto il Primato salvifico dell'Icona, nella partecipazione gioiosa, consapevole, trasformante della sua sovranità regale (v. 16);
- aventi causa solo nell'Icona (v. 16), "consistenti" solo in Lui (v. 17): ma da Lui per donazione del Dio Invisibile;
- membra redente del corpo di Lui, ed aventi come Testa e Capo Lui, con tutti gli effetti straordinari (v. 18a);
- con l'Icona destinati alla sua stessa Resurrezione (v. 18c);
- dall'Icona, fatti recettori della Pienezza della Divinità (v. 19), e recettori già effettivi: "poiché della Pienezza di lui noi tutti già ricevemmo - e grazia su grazia" (*Jo 1,16*);
- riconciliati nell'amore a Dio e tra i fratelli in forza del sangue di Lui (v. 20ab);
- nel "segno" permanente della Croce di Lui (v. 20b).

Così si comprende meglio come l'Icona" sia una realtà "antropologica", benché biblicamente essa abbia esistenza divina, trascendente già "nel Dio

Invisibile” ed in eterno. Per gli uomini “icona” vuole dire “immagine” in quanto voglia esprimere e comunicare un contenuto reale, secondo i dinamismi della teologia simbolica (cf. *supra*).

Ma va ribadito duramente: noi conosciamo “l’Icona” solo dalla Parola divina dell’Evangelo operato dallo Spirito Santo come Evangelo di Dio, Evangelo della grazia. E solo dall’Evangelo giungiamo anche a sapere che “l’Icona” del Dio Invisibile è il Verbo, la Sapienza, la Potenza, lo Splendore della gloria e l’Impronta della Sussistenza del Padre, il Figlio del Dio Unico, che è Padre Eterno di infinita Bontà nello Spirito Santo.

Per restare solo al testo dei *Colossesi*, è evidente che tutta l’opera apostolica di Paolo, deputato ad annunciare la Resurrezione del Signore alle Chiese che non provengono dall’Israele storico, dunque alle Chiese che per grazia indicibile sono state chiamate alla fede a partire dalle genti “pagane” - *come siamo tutti noi* -, mostra come si debba formare nei cristiani la “coscienza storica”.

I pagani *póte*, “allora” (v. 21) si trovavano nella condizione rovinosa della totale lontananza da Dio, immersi nei loro peccati, vicini a perdersi escatologicamente, senza alcun soccorritore umano, e dunque *già* condannati - per sola loro colpa.

Ma i medesimi pagani *nyní*, “adesso” (v. 21), venuto per pura grazia l’Evangelo di Dio portato dall’Apostolo inviato dal Padre (*Rom 1, 1-2*), sperimentano nella-mediante-verso l’Icona lo stesso Dio Invisibile che nello Spirito Santo in certo senso viene e si fa presente agli uomini che ama.

Nell’Icona, tuttavia, il nostro peccato quale situazione globale di essere, si trova come di fronte all’invisibilità di Dio. Se *prima* esso provocava la rovina senza rimedio - e la provoca ancora e sempre se si vive ancora nel medesimo peccato -, *adesso* mediante l’Icona il peccato è vinto, la riconciliazione e la pacificazione sono offerte.

S. Paolo presenta il quadro preciso di come questo avvenga. Infatti *prima* noi eravamo lontani da Dio. *Adesso* l’Icona del Dio *Invisibile*, accettando di essere la Testa divina umana del corpo formato da peccatori redenti e santificati, ci presenta Egli stesso al Padre, che apparte così come

il Dio che ama ed accoglie, il Re che ospita nella sua reggia, il Giudice che per il sangue della Croce di Cristo assolve per sempre donando lo Spirito della Pienezza divina. E questo avviene con un atto celebrativo: il Figlio "presenta" al Padre il sacrificio vivente degli uomini redenti nel suo stesso Sacrificio unico.

Mal'Icona non si limita a presentarci. Prima ci ha resi santi da peccatori, immacolati da contaminati, irreprensibili da malfattori condannati e rovinati. Da morti ci divinizza.

Lo stesso movimento è esplicitato lungamente poi in *Efesini*: 2,1-3, "una volta", vv. 4-10, "adesso"; vv. 11-12, "una volta", vv. 13-22, "adesso", con il *klímax* al v. 22, il tempio dello Spirito Santo.

La dinamica salvifica del *póte-nyní* implica l'escatologia già in attuazione: dunque chi ha accettato l'Evangelo deve restare "in permanenza fondato nella fede" (*Col* 1,23).

Per questo l'opera apostolica (1,23-29) è il "ministero del *kêrygma*", la *diakonía* primaria degli Apostoli (v. 23). Il *kêrygma* ha come centro l'Icona, e dunque:

- adempie, completa il Verbo di Dio (1,25), se no resterebbe "non completo";
- porta "il Mistero", la Rivelazione (1,26), nella densa espressione "il *Mystêrion* di Dio nascosto nei secoli in Lui (v. 26), ma adesso offerto pienamente a tutti gli uomini, prima gli Ebrei, poi i pagani.

L'Icona, manifestazione del Mistero, sua comunicazione efficace, vuole così condurre al suo fine, che è:

- l'uomo perfetto (*teleiôô*, v. 28). Poiché l'Icona-Verbo a sua volta si adempie, "si completa" solo se l'uomo che lo accetta poi accetta di lasciarsi fare perfetto da Dio; solo qui sta la sua piena efficacia, che l'uomo per sua insipienza può frustrare - onnipotenza del peccato, ed onnipotenza della libertà che Dio lascia agli uomini;
- gli uomini redenti santificati che finalmente siano ricolmi del *Plêrôma* della Divinità (cfr 2,10), del Padre e del Figlio e dello Spirito, unica

inabitazione operata dallo Spirito Santo. E' la divinizzazione.

Ma ancora una volta: tutto parte dall'Evangelo annunciato dagli Apostoli. E così qui possiamo tornare indietro a rileggere pazientemente l'introduzione all'"inno" (44).

Dall'opera unitaria del Dio Unico, il Padre Invisibile ed il Figlio Icona e lo Spirito *Plêrôma* della Divinità, noi abbiamo mediante l'Icona e in forza dell'Evangelo questa medesima Pienezza.

Quest'opera del Padre mediante il Figlio nello Spirito, può essere schematizzata così:

- ci accetta (1,10), e per sempre, e così come siamo, e senza opprimerci né distruggerci;
- ci dona la scienza ed i frutti (v. 10), sulla via della piena redenzione e santificazione che è libertà;
- ci conferisce la "sua" *Dýnamis*, la Potenza irresistibile dello Spirito Santo (v. 11);
- e nel medesimo Spirito ci investe con la sua *Dóxa*, la Gloria ineffabile (v. 11); e poichè questo appunto sarebbe un'oppressione immane della nostra struttura creaturale,
- produce dentro di noi la pazienza e la longanimità. (v. 11);
- in tal modo ci abilita a ricevere e possedere l'Eredità divina dei "santi", la Luce (v. 12);

(44) Vedi qui H. SCHLIER, *La lettera ai Romani*, cit. p. 450. Dopo una difficile e faticosa analisi di Rom 1,17-30, pericope irta di problemi, l'autore avverte sapientemente: "Ripercorriamo ancora una volta la pericope 8,17-30", secondo il buon metodo. Così opera anche V. SKLOVSKIJ, *Teoria della prosa*, Bari 1991, pp. 53-56. Vedi adesso J. LICHT, *La narrazione nella Bibbia*, "Studi Biblici" 101, Brescia 1991, p. 59, n. 2, che rimanda al precedente. Afferma quest'ultimo autore: "La logica naturale dell'intera sequenza diventa così del tutto evidente se la si esamina a partire dalla fine, analizzandola a ritroso; ciò può servire come dimostrazione della tenuta dell'intreccio, o della stretta connessione delle scene" (p. 59). V. SKLOVSKIJ da parte sua affermava che solo i requisiti "formali" dell'intreccio determinano il contenuto di qualunque narrazione, la quale deve portare allo "scioglimento", oppure ad un culmine, o ad una risoluzione. Il che significa che tutti i particolari del testo sono di necessità scelti, o inventati, in funzione dell'idea generale della connessione o "soggetto". E questo dimostra l'utilità dell'analisi o ripercorrenza "a ritroso", a partire dalla fine di un testo già studiato, dopo l'analisi naturale che procede dall'inizio.

- ma per questo ci apre gli occhi liberandoli dalla tenebra malefica del peccato, per potere contemplare la "sua" Icona (v. 13);
- al quale fine ci introduce nel Regno del Figlio suo, il Figlio Unico del suo Amore unico nello Spirito Santo (v. 13);
- ci elargisce nel Figlio la redenzione in pienezza (v. 14), significata dalla "remissione dei peccati", che è il Dono giubilare dello Spirito Santo (cf. qui di nuovo *Jo* 20,19-23; *Lc* 4,18-19, risalendo al testo di partenza: *Is* 61,1-2).

Queste le realtà (benché il discorso sia molto più vasto e denso) di Cristo, Icona del Dio Invisibile nello Spirito Santo secondo la contemplazione del "Dottore delle genti" pagane, Paolo Apostolo e Martire.

L'inno di *Col* 1,15-20 si deve celebrare sempre con grande tensione.

C. - *HB* 1,1-4, UN TESTO DI SCUOLA PAOLINA

Su tale testo fu pubblicato nelle pagine di questa Rivista una lunga monografia, alla quale si deve rimandare (45).

Qui ricordiamo solo che alcuni titoli del Signore che l'autore dell'epistola richiama, in questi versetti, come Figlio, Erede, Concreatore dei secoli, Sacerdote redentore, Intronizzato alla Destra, Migliore degli angeli, possedente "il Nome" divino (come Uomo), in un certo senso si concentrano con i due del v. 3: Splendore della Gloria ed Impronta della Sussistenza del Padre. Già i commenti antichi, ed oggi i migliori esegeti, scoprono che i due titoli, dei quali il primo fa da guida, vengono da *Sap* 7,26. Qui la divina Sapienza, che d'altra parte è anche uno "Spirito santo" (non lo Spirito Santo persona), tra i diversi titoli con cui il Signore Dio Vivente si manifesta agli uomini, porta soprattutto, al culmine della presentazione, quello di *eikôn tês agathôtêtos autoû*, Icona della Bontà di Lui, di Dio.

Il Figlio di Dio è dunque la piena e consustanziale manifestazione del Padre invisibile agli uomini nella storia, è il divino *Apágausma*, Splendore

(45) Vedi T. FEDERICI, *Cristo Icona perfetta del Padre nello Spirito Santo*, in *Oriente Cristiano* 26/1-2 (1986) 4-34; 26/4 (1986) 5-26.

riflettente del Padre, come la Sapienza in *Sap* 7,26, il quale testo appunto conclude con l'Icona. Cristo è l'Icona del Padre quale Sapienza del Padre (cf. ancora *1 Cor* 1,30), ma deve essere valida anche la reciproca: come *Sophía* preeterna increata è in Dio stesso Icona di Lui, della meravigliosa Bontà paterna. E così, Icona dice Rivelazione (della Parola) e manifestazione (della visibilità), esattamente come Sapienza dice Rivelazione e manifestazione, che avvengono nello Spirito Santo.

Una conclusione provvisoria.

Per tutto questo (ed altro, che sarebbe da esporre minutamente dalla Scrittura dei Due Testamenti), i Padri possono affermare, esplicitando i dati biblici:

- "Dio fu visto dagli uomini nella carne" (s. Cirillo Alessandrino), nella carne del Verbo, nel Verbo incarnato, Mistero che nello Spirito Santo si comunica a tutti gli uomini che Lo ricevono ed accettano (46);

- "Cristo è l'Icona della Carità di Dio" (s. Massimo Confessore), essendo d'altra parte la Carità di Dio il Figlio, Cristo, Icona vivente, il Volto umano suo essendo ormai in eterno l'unico Volto della Bontà del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo donata agli uomini; l'agire del Figlio - l'Evangelo della grazia e le opere del Regno, con al culmine la Croce, la Resurrezione, la Pentecoste, la *Parousía* "seconda e terribile" - nello Spirito Santo essendo l'Icona del Padre (47).

D. - QUALCHE TESTO GIOVANNEO

Si possono dare qui solo alcuni schemi, da testi che dovrebbero essere molto approfonditi nella prospettiva propriamente iconologica, abbastanza rara negli studi specialistici. Ora, proprio s. Giovanni pone in atto le risorse infinite che gli offre il pensiero simbolico, la "teologia simbolica" tipica della Bibbia; egli rievoca l'intero "universo simbolico della Rivelazione". Il "corpo giovanneo", includendo l'evangelo, le 3 epistole e l'*Apocalisse* (a prescindere dall'autenticità giovannea di questa), in genere

(46) Vedi ancora C. von SCHÖNBORN, *o.c.*, pp. 85-105.

(47) ID., *o.c.*, pp. 105-135.

ha un linguaggio in apparenza povero di vocaboli, ma straordinariamente ricco di significato e di significati.

1. *Jo* 1,1-18, il Prologo (48)

Se si tenta una lettura simbolica del Prologo, non è escluso che si possa procedere in buona esegesi a partire dalla fine, così:

- v. 18: il Padre è l'Invisibile per definizione, sempre e per tutti gli uomini; l'affermazione, tipicamente biblica, è insistita in *Giovanni* (5,37; 6,46), ma già è pienamente espressa nell'A.T. in testi decisivi come *Ex* 30,20, poiché "chi vede Dio, muore"; *Eccli* 43,35. Paolo ne è cosciente portatore: *Col* 1,15; 1 *Tim* 6,16. Giovanni vi torna di nuovo: *Jo* 12,20, e del resto termina la vicenda del Signore nella sua vita pubblica con la riaffermazione della perfetta invisibilità di Dio, qui Dio Padre (*Jo* 12,45). Il testo di 1,18 prosegue con altre due affermazioni: "il Monogenito Dio" (49) sussiste rivolto sempre "verso" il Seno del Padre; in quanto tale, Egli del Padre invisibile "fece esegesi" a noi; qui *exêgéomai* ha valore forte: condurre via via, per mano, verso il Dio invisibile, ma a partire dal Modello unico e visibile, il Monogenito Dio. Il dialogo indicibile tra il Monogenito ed il Padre in qualche modo è esteso nell'"esegesi" anche agli uomini. Ma il modo non è comprensibile se non risalendo nel testo;

- v. 1: il Monogenito Dio è il *Lógos* che sussiste "come Principio", sussiste *da presso* e *rivolto verso* Dio, sussiste *come* Dio. Il *Lógos* Dio ha dunque i due aspetti principali - nella visione eterna, di certo se ne scopriranno altri, all'infinito - che "servono" alla struttura creaturale dell'uomo: *Lógos* dice Parola parlata per intero, divinamente sussistente come Persona, Parola-dialogo, Parola rivelata e rivelatasi, dunque esige l'ascolto (cf. vv. 12-13!); e però il *Lógos* è anche Creatore delle opere visibili, ed è la Vita di queste creature, ed è la Luce di queste medesime, e questo indica la visione a cui l'uomo è obbligato: "venite e vedete!" (1,39);

- v. 14: i vv. 18 e 1 parlano della divinità invisibile, il v. 14 indica il *trópos*,

(48) Si rimanda a A. FEUILLET, *Le prologue du quatrième évangile*, cit.

(49) In effetti, *Monogenês Theós*, senza articolo, attestato da P⁶⁶, S, B, C, L (con l'articolo, anche da P⁷⁵, S (correzione), 33, copt boh, da antiche versioni, da molti Padri antichi), sembra la *lectio* migliore. L'altra, *ho Monogenês Hyiós*, che per sé ha l'attenzione maggioritaria, sembra la *lectio facilior*, sovvenuta anche nei grandi onciali a causa della negazione ariana.

il modo della visibilità volontaria assunta dal Verbo: “carne diventò/si fece/fu fatto/fu”. Così è possibile tradurre qui il non facile *egéneto*. Indicando perciò la volontarietà dell’assunzione della carne operata dalla Persona divina del Verbo. Oppure l’opera del Padre con lo Spirito (cf. qui *Lc 1,35*). Oppure anche il modo di presentarsi definitivamente agli uomini. Il Verbo si fece dunque Icona visibile. Come tale è l’*Immanuel*, “Con-noi-Dio”, che pose le tende dell’esodo da fare per noi e con noi e tra noi. Questa iconicità, “noi la contemplammo”, nella Gloria che è la Croce, che è la Resurrezione, che è la Trasfigurazione temporale ed eterna. Che è visibile comunque nella carne del Signore, l’Icona vera, visibile. Formidabile fondamento alla soluzione tra le più ardue nella storia della Chiesa unita, di un’aporia posta dagli eretici monofisiti iconomachi (in Occidente: iconoclasti): la Divinità non si può rappresentare, perchè non si può “circoscrivere” (*perigráphô*), perciò rappresentando la sua Umanità si ha un idolo, dunque le icone sono da bandire. Il Concilio di Nicea II avviò solo la soluzione, tenendo ferma la legge dell’Incarnazione storica ed il culto delle sante icone. Ma solo il patriarca Niceforo (50), benché parzialmente, e finalmente il grande s. Teodoro Studita seppero leggere a fondo (51): rappresentando l’Umanità, non si separa questa dalla sua Divinità, ma anzi si vuole raggiungere la Persona divina mediante la sua Umanità visibile; perciò le sante icone sono legittime, anzi necessarie, poiché il culto “relativo” ad esse tributate vuole risalire all’adorazione dell’Archetipo Prototipo divino. “Noi contemplammo - nella sua carne la Gloria divina ed umana - del Monogenito Dio, il Verbo”.

2. *Jo 10,30.38*, la consustanzialità e la *perichôrêsis*

Due testi tra i più importanti della Scrittura portano un’altra duplice affermazione. Su questo la trattazione qui è impossibile, implicando visuali teologiche e metafisiche al limite dell’umano

a) “Io ed il Padre siamo *bén*” (v. 30): il numerale *bén*, “uno”, anche aggettivale “unico”, è posto significativamente al neutro, Il che indica la

(50) Cfr C. von SCHÖNBORN, *o.c.*, pp. 203-217.

(51) ID., *o.c.*, pp. 217-234.

duplicità delle Persone divine del Padre e del Signore, e d'altra parte l'"unicità" della loro divinità. Si esplicherà poi (problematica di Nicea I) con i termini difficili di *ousía*, *hypóstasis* (poco preferiti, *phýsis*, *prósôpon*), ossia essenza e sussistenza: unica Essenza divina, in Due Sussistenze ipostatiche o "personali", e poi Tre con lo Spirito del Padre e del Figlio. In altre parole, già Giovanni vuole far intendere qui le realtà che fino a s. Massimo Confessore saranno esplicitate entitativamente come rigorosa *heteroypostasia*, alterità di "persone", ed altrettanto rigorosa *monoousía*, unicità di essenza, denominata anche *homoousía* da Nicea I;

b) "Io nel Padre ed il Padre in me" (v. 30): è la relazione indicibile di quella che tardivamente sarà chiamata *perichôrêsis* "circum-contenenza", contenenza globale reciproca, che indica alterità di persone, ma insieme, senza mutazione né confusione, senza gerarchia di valore, senza aumento né diminuzione, l'amore per cui Uno possiede del tutto l'Altro, in reciprocità infinita sussistente eterna. Va avvertito che il termine *perichôrêsis* per lungo tempo fu usato dai Padri per indicare questo reciproco rapporto tra le due essenze o nature nella Persona stessa divina del Figlio di Dio, dunque fu un termine cristologico, anzitutto; quando si comprese che la tradologia e la cristologia debbono avere perfetta simmetria:

- Triade divina: *triypostasia* come *heteroypostasia* ma *monoousía* (*homoousía*), ossia Tre Ipostasi e Unica Monade divina;
- Cristo Signore: *monoipostasia* ma *dyousía* (difisismo), ossia Unica Ipostasi divina e Due distinte-unite ("secondo l'Ipostasi") essenze o nature (52);
allora il termine *perichôrêsis* fu adottato anche in triadologia (53).

Che significa questo per la "teologia di Cristo Icona"?

Precisamente, ed insieme con gli altri testi da leggere uno per uno e poi insieme, che agli uomini resta una sola possibilità:

- qui parla l'Uomo Gesù, che rivela di essere della medesima Essenza del Padre Dio,
- e di contenere in se stesso perfettamente, tutto e per intero, il Padre Dio perfetto, tutto e per intero - e reciprocamente perfettamente,

(52) Quello che sembra un esercizio di grammatica e di logica, è invece la delicatissima messa a punto del linguaggio della Chiesa. Cf. qui P. PIRET, *o.c.*, spec. pp. 105-155.

(53) Si rinvia a S. del CURA ELENA, art. *Perikhôresis*, in *Diccionario Teológico - El Dio cristiano*, Salamanca 1992, pp. 1086-1094, bibliografia.

- sicchè l'unico modo di accedere al Padre, aspirazione primordiale dell'A.T., ma anche della religione greca, è l'Uomo Gesù che parla, dunque Gesù Cristo Figlio di Dio e Dio.

L'esplicitazione, puntualmente, è data da Cristo stesso nel contesto singolare della Cena.

3. *Jo* 14,6-11

La Cena avviene in un'atmosfera tesa. Il Signore rivela il tradimento di Giuda e l'apostasia (momentanea) degli altri discepoli. Promette però una quantità enorme di doni, tutti riassumibili nella Promessa e Benedizione dello Spirito Santo (cf. qui anche *Gal* 3,13-14). E promette ed indica anche la via d'accesso per possedere tali Beni messianici.

Dunque anzitutto ai discepoli sconcertati Egli afferma di essere solo Lui "la Via e la Verità e la Vita", la Via unica al Padre. E tuttavia in questa "Via" già si consegue la Verità, che è Lui stesso, e la Vita, che è Lui stesso per averla ricevuta dal Padre (lettura agevole: *Jo* 1,4; 3,15-16.36; 5,24.26, testo capitale: come il Padre possiede la Vita in Lui, così anche al Figlio dell'uomo donò di avere la Vita in Lui; 6,27.33.35.40, testo capitale: chiunque "contempla il Figlio ha la vita eterna". 48, "Il Pane della Vita". 51, "la carne per la vita del mondo". 54, mangiare la carne è avere la Vita. 63, le Parole sono Spirito e Vita; 8,12, la Luce del mondo, Luce della Vita...

Ora, i discepoli sanno che il Padre è la Vita, e vogliono che ad essi sia "mostrato" (*déiknymi*, manifestare). Qui sta la risposta fondante del Signore: *vedere Lui è vedere il Padre* (*Jo* 14,9). Per restare alla problematica ed al linguaggio del sec. 8°, si ha qui la legittimazione della "santa icona" liturgica del Signore perché questa ha un fine al di là di ogni attesa:

a) se la Persona divina del Figlio di Dio deve essere "circostritta" nella sua Umanità storica, poiché questa è la visibilità reale della divinità e fa parte integrante di quella, e quella senza questa dopo l'Incarnazione storica non è più concepibile, poiché sarebbe da "separare" (sia pure solo concettualmente), il che è ormai impossibile,

b) allora l'icona santa del Figlio di Dio, *nel Volto umano* di Lui, ha il duplice fine di rivelare la divinità del Figlio di Dio, ed insieme mostrare "il Volto

divino" invisibile del Padre, fattosi visibile nel Figlio incarnato e ad opera dello Spirito Santo - e dunque è e resta in eterno da contemplare quale unico Volto dell'Amore triadico unico del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo.

La visione divina, promessa nell'A.T., è dunque possibile solo nel Figlio. "Chi vide me" è espressione rivolta allora a discepoli presenti da Cristo, *li visibile*, ascoltabile, palpabile (cf. 1 Jo 1,1-4). Egli, l'Uomo che aveva avvertito severamente: "Io e il Padre, Uno (come essenza) siamo" (Jo 10,30), "Io nel Padre come il Padre in me" (Jo 10,38): vedere Lui è "vedere il Padre" non separatamente, ma "in Lui". Questo è essere, anche, l'unica Via al Padre (14,6).

Il Verbo si manifesta anche qui come Icona. Ma è Verbo del Padre come è Icona del Padre. Egli va creduto aderendo a Lui con amore, almeno a partire dalle opere visibili del Padre nel Figlio (14,10), che rivelano, anche esse, che il Padre sta nel Figlio ed il Figlio nel Padre (14,11), Due Invisibili, resi manifesti nell'Unico Visibile, Gesù Cristo Verbo Incarnato.

Il Verbo-Icona chiede qui l'amore, che nel linguaggio biblico si chiama anche "fede".

Alla fine della Cena, nella "Preghiera sacerdotale", il Signore spiegherà le conseguenze immani di tutto questo: se i discepoli lo amano nella fede, staranno in Lui come il Padre sta in Lui e Lui starà nei discepoli come sta nel Padre (17,21).

Il *télos*, il termine finalistico è dunque la divina *perichôrêsis* che, propria della Persona del Figlio di Dio nelle sue due nature, propria delle Tre divine Ipostasi, diventa finalmente propria, mediante Cristo ad opera dello Spirito Santo, del Dio unico e degli uomini.

E' la divinizzazione.

4. Jo 19,30.37

Il cap. 19 di *Giovanni* pur senza presentare il termine "icona," ci consegna un'impressionante teologia iconologica, il cui centro è il Signore Icona contemplato da diverse visuali:

a) 19,5: profeticamente (sia pure con crudele irrisione) Pilato proclama: "Ecco l'Uomo!", l'*Anthrôpos*, l'Adamo Nuovo-Ultimo, il Re del creato nella sua manifestazione ultima in Cristo;

b) 19,14: il medesimo Pilato infierisce ancora con magnifica profezia: “Ecco il Re vostro!”, dove, biblicamente, “Re” significa invariabilmente “il Salvatore” vittorioso del popolo suo. Icona adamica regale, dunque;

c) 19,26: adesso il Signore dalla Croce parla alla Madre: “Donna (= Signora, titolo della Regina Madre), ecco il Figlio tuo!” La Semprevergine Maria, la Madre di Dio, è dunque la prima contemplatrice dell’Icona quando era appena nata a Betlemme, ed è l’ultima contemplatrice della medesima Icona, appesa sulla santa Croce. La Madre dunque è la Testimone del Figlio crocifisso, per sempre;

d) 19,30: il Signore sulla Croce compie gli ultimi atti della sua esistenza umana. Come i Sinottici (*Marco, Matteo*) riportano l’*incipit* del Ps 21, “Dio mio, “Dio mio, perché mi abbandonasti?”, intendendo essi alludere che Gesù recitò *tutto* il Salmo al Padre, così *Giovanni* riporta l’*explicit*, la finale, intendendo che Gesù intenzionalmente applica le conseguenze alla Croce. In effetti, Ps 21,31-32 canta:

L’anima mia vivrà per Lui,
e la mia discendenza servirà Lui:
sarà annunciata al Signore la generazione ventura
ed annunceranno i cieli la Giustizia (amore) di Lui,
al popolo che sarà partorito, *che fece (poiéô) il Signore!*

Leggermente mutando il verbo *poiéô* fare, in *teleiôô*, compiere in senso escatologico, *Giovanni* riporta: *Tetélestai!*, “(il popolo) fu compiuto”, dove è sottinteso “dal Signore.” Compiuto in Cristo: Icona che “china il capo” in segno di “sì!” al Padre e gli “riconsegna lo Spirito” al fine che finalmente Lo possa donare agli uomini;

e) 19,34: l’Icona terrena finale: dal costato straziato “uscirono Sangue ed Acqua, subito”, per l’*Oikonomia* nuova dello Spirito Santo (cf. anche sopra). Icona templare: dal Tempio nuovo (cfr *Jo* 2,18-19), come dalla Promessa antica (*Ez* 47,1-2), dal lato destro, Cristo Crocifisso che è adesso tutto il popolo santo del Dio Vivente, Nucleo sostanziale, esce la Grazia increata dello Spirito per il popolo che adesso nasce. Icona nuziale: dall’Adamo Ultimo nel sonno della morte nasce l’Eva nuova ed ultima. tipologia che realizza in immaginabile pienezza *Gen* 2,20-24.

Questa è la perenne Icona del Signore. Nella teologia bizantina, è la santa icona del *Nymphíos*, che richiama ad un'immensa, suggestiva teologia nuziale.

5. *Apocalisse*

Libro "misterioso", solo perché "del Mistero", ma non invece impenetrabile e criptocifrato, l'*Apocalisse* è ricco di iconologia da un capo all'altro, quale "Rivelazione Profezia Testimonianza" (*Ap* 1,1-3).

In particolare, essa presenta Cristo Signore Risorto quale Icona escatologica, eterna, quella che contempleremo finalmente sazi senza saziarci e senza fine, con tutti i suoi titoli divini e funzionali. Basterà qui accennare a qualche tratto:

- *Ap* 1,7: il Figlio dell'uomo (cf. *Dan* 7,13-14) trionfante;
- 1,8: come Alfa e Omega, *ho Ón, ho Pantokrátôr*, cfr v. 17;
- 1,9-11: Icona festale, di Domenica, nella celebrazione eterna;
- 1,13: Icona regale sacerdotale, sul trono, con veste sacerdotale;
- 1,14-15: Icona propriamente divina nella visibilità umana: assimilato all'Antico di giorni, il Dio eterno di *Dan* 7,13;
- 1,16: dispone delle 7 stelle divinamente. Dalla sua bocca, la Spada della Parola come Verbo Dio, ed il Volto (umano!) come il sole;
- 1,18: Icona del Vittorioso, il Vivente, il Risorto, che dispone delle chiavi della Morte e dell'Adè.

In 1,19, di nuovo il nesso parola-visione, nel precetto a Giovanni di "scrivere quanto *vide* e che accadrà *ascoltando*".

L'*Apocalisse* deve essere esplorata urgentemente sotto la prospettiva dell'icona.

II. L'ICONA PER LE ICONE

Si aprirebbe qui l'immenso capitolo sulle conseguenze teologiche dell'iconologia, secondo l'affermazione paolina fondante: "Se a Cristo - dunque anche a noi", formulata in testi come *Rom* 8,11; 6,5.8; *1 Cor* 6,14; *2 Cor* 4,14.

Il Figlio di Dio eterno si fece anche Icona nella carne, al fine che gli uomini fossero assimilati a Lui quali icone perfette nello Spirito Santo, come si vide sopra (cf. testi come *Rom* 8,28-30).

E' la teologia dei Padri, e non meno della santa liturgia delle Chiese.

E' la teologia della divinizzazione ad opera dello Spirito Santo che assimila nella Grazia all'Icona del Figlio di Dio (54).

Si potrebbe qui di seguito tracciare un programma di studio, che è conseguente alla trattazione che precede.

A. - LA CHIESA ICONA DELLO SPOSO

Rileggendo l'A.T., il N.T. esplicita una ricca teologia ecclesiologica, nuziale, basata sull'iconologia. Si dà qualche dato per sommi capi.

a) *La Sposa bella*, *Eph* 5,18-33, risposta attuante a *Ct* 2,14; 8,13, dove lo Sposo chiede di ascoltare la voce e di contemplare il volto della sua Sposa diletta, poiché il volto gli è gradito, e la voce gli è soave.

(54) E' uso corrente dire che la divinizzazione sia un tema "patristico"; alcuni giungono anche ad ampliare la visuale alla liturgia. Tali concezioni correnti sono giuste, ma totalmente distorte. La divinizzazione è tema *biblico, anzitutto e soprattutto*, dunque anche liturgico, ed ovviamente patristico nel senso che essa avviene soprattutto nella liturgia a causa della Parola (e subordinatamente, dei "sacramenti") ed è intenso oggetto della riflessione dei Padri soprattutto orientali (siri ed altri) e greci, molto meno occidentali. Il fatto di fondo è che mancano precisamente trattazioni bibliche sulla divinizzazione. La grande voce *Divinisation*, in *Dsp* 3(1957) 1370-1459, dovuto a diversi grandi studiosi, passa dall'Grecia antica (E. des Places) ai Padri (Autori vari), e da questi attraverso il medio evo fino alle "scuole di spiritualità". Questo è visibile anche in P. NELLAS, *Voi siete dèi, cit.* Il secondo fatto di fondo è che gli autori moderni che trattano della divinizzazione leggono la Scrittura - credono almeno di leggerla, "implicitamente" - attraverso i Padri che leggevano la Scrittura direttamente, e molto bene.

In una pagina densa, già il grande s. Ireneo afferma:

In questo modo, Dio tutto dispone per la perfezione dell'uomo, e per l'attuazione e la rivelazione dei Disegni suoi, al fine di mostrare la sua Bontà e che si compia la giustizia, e la Chiesa sia formata ad icona del Figlio di Dio, e finalmente allo scopo che l'uomo, formato da tanta esperienza, diventi maturo per contemplare e per comprendere Dio (55).

b) *La Madre feconda di figli*, Gal 4,26: "La Gerusalemme dall'Alto (= da Dio) è la libera, ed è la Madre nostra". Madre d'amore e di sacrificio, come è Sposa d'amore e di sangue. Madre di noi, ossia *noi*, che siamo Madre a noi stessi. Fidanzata e Sposa sempreverGINE. Ma "Vedova" dello Sposo che attende ed invoca con lo Spirito: "Vieni, Signore!" (Ap 22,17). Madre di figli, affinché il Figlio Monogenito sia anche "il Primogenito tra molti fratelli" (Rom 8,29).

c) *Abilitata dallo Spirito Santo*. La Chiesa Icona nuziale dello Sposo, Icona di icone redente, battezzate, santificate, divinizzate, e il luogo proprio, la *monê* santa dello Spirito Santo, che l'inizia al Mistero e la sigilla e la unge nuzialmente per le Nozze con lo Sposo.

d) *L'Icona regale sacerdotale nuziale*. Assimilata dallo Spirito allo Sposo, carne dalla carne dello Sposo (Gen 2,21-24; Efes 5,23-33), in eterno la Chiesa come persona vera di persone vere gode della più straordinaria prerogativa: essere "la metà" dell'Icona ultima di Dio, Cristo. Finalmente l'integrazione è integrità: Lui e Lei.

Sulla terra, occorrerebbe prepararsi anzitutto a questo, contemplandolo già nell'icona santa di Cristo Signore.

Di qui lo sviluppo dell'ecclesiologia e dell'antropologia di divinizzazione.

B. - ANTROPOLOGIA DI DIVINIZZAZIONE

Quando si sente parlare di "umanizzazione del mondo" da parte di cristiani professanti, si resta interdetti: è tale la Parola dell'Evangelo?

E' così ristretto il Disegno divino? E' evacuata la potenza della Croce?

(55) S. IRENEO, *Adv. haer.* 4,37,7, in *SCBr* 100**, pp. 938; cfr anche 4,29, 2, *Ib.*, pp. 768-770.

E' inutile la gloria della Resurrezione e la potenza della Pentecoste?
La Scrittura parla tutt'altro linguaggio.

a) L'assimilazione a Cristo Icona. Testi come *Gal 4,6* e *Rom 8,15*, nel presentare l'opera dello Spirito Santo che ci fa figli veri e ci abilita "nel Figlio" a gridare "Abbâ!, Padre!", parlano del recupero plenario dell'icona, l'"immagine e somiglianza di Dio". A questo si può aggiungere il "siate perfetti", "siate misericordiosi" di *Mt 5,48*, e *Lc 6,36*, che è la trascrizione di *Lev 19,2*: "Siate santi, poichè Io sono santo!" Mediante Cristo, nello Spirito Santo.

b) Testi paolini, qui, sono numerosi. Paolo usa diverse semantiche:
- con il termine "icona",
- con il termine "forma" e simili, per la "conformazione" con Cristo. Ad esempio, *Gal 4,19*, "finché Cristo sia formato (*morphôô*) in voi", fu uno dei testi principali della tradizione dei Padri per esplorare il destino dei fedeli;
- con il *syn-*, "insieme con", e le decine di verbi paolini che indicano il medesimo destino che il Padre riserva al Figlio ed ai suoi fratelli;
- con le espressioni "vita in Cristo - vita nello Spirito" (cf. qui *Rom 8,9-11*).

c) La visione divinizzante, di cui si è accennato sopra, cf. *1 Jo 3,1-2*
In sostanza, l'Amore divino ci rende perfetti figli di Dio, nel Mistero ancora nascosto almeno in parte. Quando esso sarà rivelato, si avrà che "saremo simili a Lui - poichè Lo vedremo come è". Dove, come si disse, è vera la reciproca: la similitudine perfetta porta a vedere, ma la visione donata per Grazia dello Spirito porta ad essere simili a Dio. Gli antichi Greci già sapevano che "solo il simile vede il Simile" (Platone).

Ma qui si pone la domanda principale: e Lui, *come* è?

La risposta è biblica, è assicurazione e promessa e dono.

Egli è "il Volto". Di qui una serie di fatti:

a) la domanda:

Ps 12,2b: "Fino a quando, Signore, mi nasconderai il Volto?";

Ps 41,3b: "Quando apparirò davanti al Volto di Dio?";

b) l'epiclesi negativa:

Ps 50,11: "Distogli il Volto tuo dai peccati miei";

Ps 68,18: “Non nascondere al servo tuo il Volto tuo”;

c) l'epiclesi positiva:

Ps 79,4.8.20 30,17; 66,2: “Mostra a noi il Volto tuo”;

d) la ricerca:

Ps 26,8: “Se io penso a Te, il cuore mio mi parla: 'Cercate il Volto mio' ”;

Ps 104,4: “Considerate il Signore e la Potenza di Lui, cercate sempre il Volto di Lui”;

e) la fede e la speranza:

Ps 88,16: “Beato il popolo che conosce la gioia, esso procede alla Luce del Volto tuo, Signore”;

Ps 15,11, Salmo messianico: “Tu mi mostrerai la via della Vita, la pienezza della Gioia con il Volto tuo, le Delizie eterne della Destra tua”;

Ps 139,14: “I giusti celebreranno il Nome tuo, e abiteranno i retti con il Volto tuo”;

f) l'assicurazione divina certa:

Ps 89: “La Grazia e la fedeltà precedono il Volto tuo”;

g) l'adempimento:

Ps 4,7b: “Si pose come segno su noi la Luce del Volto tuo, Signore”. E' il *Koinōnikōn* della Festa della s. Croce nella liturgia bizantina;

h) l'impegno finale :

Ps 94, 2: visitiamo il Volto suo celebrandolo, e con Salmi giubiliamo a Lui;

i) la risposta divina:

Ct 2,14 (cfr 8,13): “Mostra a Me il volto tuo , e fammi ascoltare la voce tua - poiché la voce tua è piacevole, e il volto tuo è bello”.

Tutto questo, nell'Icona di Cristo Signore.

CONCLUSIONE

E qui un concludere per cominciare e non concludere più.

Infatti la riflessione presente avvia a proseguire, come è stato detto nelle premesse, con la lettura teologica di altri testi del N.T. su Cristo Icona del Padre nello Spirito Santo, sempre rileggendo l'A.T. e giungendo "a noi", nella fede della Chiesa Una Santa. Una piccola conclusione, qui, serve solo da pretesto, ma necessario: formare l'aggancio per proseguire lo studio dell'Icona. L'argomento è straordinariamente essenziale per ogni spazio della teologia, della spiritualità, della pastorale, dell'ecumenismo.

I punti che seguono vogliono solo segnare una traccia del percorso attraverso i testi letti. Essa tuttavia si ritroverà, con arricchimenti e specificazioni, negli altri testi che saranno ancora da leggere.

A. - L'Icona-Simbolo

Come si è accennato appena sulla teologia simbolica, Cristo Signore è anche "Simbolo-di-se-stesso". In lui infatti trovano unità coerente il cielo e la terra, Dio e l'Uomo, l'Archetipo paterno divino e l'Icona. Dunque tutti i temi visitati qui. Tuttavia alla condizione assoluta di considerarlo sempre insieme con lo Spirito Santo: lo Spirito del Padre e suo. Si profila così di rigore che la Icona-Simbolo è sempre e comunque Simbolo trinitario. E esattezza vuole che si precisi: visuale trinitaria, ma "economica", premessa necessaria per contemplare e adorare anche la Fonte inesauribile della Vita, la Triade "teologica".

B. - La teologia simbolica

La teologia simbolica riveste somma importanza per l'uomo in quanto tale, poiché l'uomo stesso "è simbolo", e tutto simbolo - si avverta: nel significato plenario, efficace del termine, come presentato all'inizio (56).

(56) Per il medesimo s. IRENEO, e da lui in genere i Padri, era normale l'attitudine che "tutto è simbolo". Vedi testi come *Adv. haer.* 4,21, 3: "*Qui tunc quidem per patriarchas suos et prophetas praefigurans et praenuntians futura, praeexercens suam partem dispositionibus Dei, et assuescens hereditatem suam obaudire Deo et peregrinari in saeculo et sequi Verbum eius et praesignificare futura: nihil enim vacuum, neque sine signo apud eum*", in *SCbr* 100^{**}, p. 684.

I testi sulla Icona sono stati composti dagli Autori secondo la teologia simbolica. Secondo la teologia simbolica essi vanno letti. Per ricavarne una teologia simbolica vanno compresi. Una teologia simbolica che, in nessun contrasto con ogni altra disciplina teologica o filosofica o di scienze umane, "è la teologia", la grande teologia. Quella della Chiesa Una Santa credente sperante amante celebrante pellegrinante. E' la teologia più alta, ed in fondo più esigente perché più travolgente con sé l'intelligenza ed il cuore degli uomini. Questo noi oggi lo esigiamo di diritto, e lo sentiamo come un dovere.

C. - Cristo Icona del Padre nello Spirito Santo.

Si è visto che "l'Icona" non è solo una prima visione, né solo un primo accesso: Icona visibile, la Via. Essa è una Realtà anche totale e definitiva: "la Luce - la Verità e la Vita - il Volto della Gloria". In questa Icona sussiste si manifesta ed è adorato il Dio Invisibile, il Padre. Questa Icona manifesta rivela offre all'adorazione il Dio Invisibile, il Padre.

Questa Icona è Dio da Dio. Contiene in sé e comunica da sé il Dio triadico unico: il Padre e lo Spirito nel Figlio. Nell'ordine, lo Spirito la rivela agli uomini, l'Icona rivela il Padre ed introduce a Lui nello Spirito.

Questo appare nei testi in visuali che si raggiungono e di uniscono senza confondersi:

a) Cristo Icona eterna, consustanziale con il Padre e con lo Spirito Santo: *Giovanni, Ebrei, Colossesi, Romani, 2 Corinzi*;

b) come Icona anche in quanto Verbo incarnato nella storia per l'eternità: *Giovanni*; cf. però anche in visuali diverse *Ebrei, Filippesi, Colossesi*;

c) come Icona anche in quanto Uomo vero, l'"immagine e somiglianza di Dio" perfetta ormai perché recuperata nella Resurrezione dello Spirito - e Uomo della Croce - e Uomo della Gloria infinita: ancora *Giovanni, Ebrei, Filippesi, Colossesi, Romani, 2 Corinzi*. Tutti testi da rileggere con molti altri del N.T.

Qui si pone il trattato, che fu così difficile da esplicitare soddisfacente-

mente anche per i Padri della Chiesa, e fino a s. Massimo il Confessore (+ martire a. 662): il corpo e l'anima santa del Signore, l'Uomo vero nato da Maria la Semprevergine *Theotókos*, la supergloriosa Madre di Dio - a Lei la gloria nei secoli eterni. Amen -, manifestano ed esprimono realmente ed indicibilmente il Dio Unico, il Vivente, l'Eterno. Così, anche nella sua visibilità storica, se l'Icona è l'"Icona di Dio" e sussiste in Dio, è anche Dio. Dunque l'Icona nella sua carne e nella sua anima è anche il Dio infinito donatosi perfettamente, e resosi tutto e per intero percepibile nella "sua" Umanità che Egli è, come la sua Umanità è Lui, unica Persona. Efeso e Calcedonia. Lo riconosce sempre più anche certa esegesi arcigna e giustamente gelosa che intrusioni indebite non alterino la lettura autentica dei Testi sacri, quei due grandi Concilii ecumenici sono la conseguenza *naturale* della Rivelazione biblica, in specie dell'Icona. Ora, nella sua Umanità concreta il Dio che si rende visibile e percepibile (cfr qui *Jo* 12,45; 14,9: sulla base di 1,14 e 18), lo fa attraverso gesti opere atteggiamenti parole silenzio preghiera pazienza amore infiniti. Nei particolari episodi della sua Vita storica. E nella totalità della sua Vita storica.

In realtà, nei testi scritti dai suoi discepoli" amanti e fedeli, Cristo Icona rivela se stesso così:

I) è Gesù, l'Uomo, che parla di sé, spiega l'A.T. che parla di Lui, di una "parte di Lui"; e così gli Apostoli parlano di Lui;

II) si mostra agli uomini nel suo Volto umano: Inizio e Totalità coerenti. Perché egli è Icona che manifesta il Dio Invisibile con lo Spirito, ed è anche Icona Figlio Sapienza Verbo;

III) si vede in Lui Dio che è Lui, e con Lui e da Lui il Padre: dunque la Totalità personale incomprendibile incircoscrivibile indicibile - e totalità di Fedeltà dell'Icona nel mostrare il Padre con lo Spirito Santo.

La fede, dono esclusivo dello Spirito del Padre, tutto questo lo *ascolta* e lo *vede*. Ma non lo ipotizza né immagina. Tanto meno, in qualunque modo potesse essere, lo crea o lo produce.

L'Icona con lo Spirito dunque lo rivela a ciascun "io" di tutti gli uomini che non si rifiutino. Di tutti essi l'Icona realizza la vocazione offerta dal

Padre: *Rom* 8,28-30. E lo fa in una "Santa Convocazione", *l'Ekklesiá: Col* 1,15-20;

d) come Icona definitiva, per così dire. In quanto l'Icona esiste *adesso*. Dunque nella sua Umanità risorta in eterno. Ed in eterno superesaltata glorificata intronizzata alla Destra della Maestà. In eterno resa nella sua Umanità "Spirito vivificante" (*1 Cor* 15,45). E che esercita *attualmente*, e per sempre, il suo unico e intrasmissibile Primato universale ed eterno: *Giovanni, Ebrei, Filippesi, Colossesi, Romani, 2 Corinzi*.

Ma "per noi uomini e per la nostra salvezza". Dunque ci ammette a tutta la sua condizione *attuale* ad opera dello Spirito del Padre.

D. - Icona della Bontà, Icona Bontà

Se è l'"Icona di Dio", Dio è infinita Sapienza Amore Bontà. Dunque l'Icona è di questa Bontà - gratuita supereffluente tenera gratificante trasformante divinizzante. La Bontà infatti è l'Essenza ultima di Dio. Si chiama anche la Gloria di Dio, ed è lo Spirito Santo in quanto indicibile *Koinônia* in Dio Amore.

In particolare, il Volto umano del Signore nostro è il Volto unico dell'Ipostasi divina del Figlio di Dio. Esso come tale manifesta e comunica, irraggia e dona realmente l'unica indivisibile inalterabile indicibile Bontà triadica del Padre e Figlio e dello Spirito Santo, il Dio Unico e Vivente.

Nel Volto del Signore i fedeli contemplanò, e ne hanno la certezza finale, il Disegno divino per loro totalmente adempiuto: la Gloria: *2 Cor* 3,18 - 4,6.

E. - L'Icona con il suo "dramma" storico

L'Icona si manifesta nel concreto della sua Incarnazione storica redentiva: *Giovanni, Ebrei, Filippesi, Colossesi, Romani*.

Per la conciliazione finale e la pacificazione di tutti gli uomini con la Croce: *Giovanni, Filippesi, Colossesi*, e con il suo Sangue: *Colossesi*, e per "ricapitolarli" nell'Unità divina: *Colossesi, Efesini*.

Dunque “dramma” della Persona unica del Signore, non di una delle due sue “nature”: *Filippesi*.

F. Icona della Gloria

Nella visione dell’Umanità del Signore, la fede illuminata, resa intelligente e conoscente dallo Spirito, vede già in anticipo la Gloria di Dio: *2 Corinzi*.

E’ la Gloria eterna: *Giovanni, Romani, 2 Corinzi*.

Che produce conseguenze anzitutto per l’Umanità stessa del Figlio di Dio: *Giovanni, Ebrei, Filippesi, Colossesi, Romani, 2 Corinzi*.

E da Lui, con Lui e verso Lui, conseguenze che si dispiegano verso tutti gli uomini: *Giovanni, Ebrei, Colossesi, Romani, 2 Corinzi*.

G. - Icona trasformante

Lo Spirito solo rende possibile l’ascolto e la visione. L’Evangelo e l’Icona, unica realtà: *Giovanni, Filippesi, Romani, 2 Corinzi*.

Lo Spirito porta gli uomini “in Cristo” per diventare con lui “unico Spirito” (1 *Cor* 6,17), essendo Cristo Risorto “Spirito vivificante” (1 *Cor* 15,45). E gli uomini che così vivono “in Cristo” stanno già anche “nello Spirito”, formule equivalenti interscambiabili: *Rom* 8,9. L’Icona è della gloria. Lo Spirito è della Gloria. Lo Spirito trasforma la Gloria stessa della Icona, rimossa ogni tentazione satanica di un impossibile “panteismo”: *Giovanni, Romani, 2 Corinzi*.

H. - Icona del culto

L’Icona inaugura il culto nuovo al Padre Invisibile: *Ebrei, Filippesi*.

L’Icona stessa è oggetto del culto dei suoi fedeli, in quanto nell’Icona si deve considerare anzitutto la Persona divina: l’adorabile Dio da Dio: *Jo* 1,1-18; *Pb* 2,6-11; *Col* 1,1-20: “inni” celebrativi!

Ma il culto divino avviene solo “nello Spirito”: *Rom* 12,1; *Pb* 3,3; *Jud* 20.

Per questo magnificamente i Padri possono proclamare: «Noi siamo e possediamo solo quanto nello Spirito Santo celebriamo».

Qui si aprirebbe anche il discorso, oggi urgente, sulle “sante icone” che popolano le chiese e le case dei cristiani di Oriente. Qui l’Occidente è cieco. Anzi, accecato da secoli di dissipazione della “teologia della Icona”, della “teologia dell’uomo immagine e somiglianza di Dio”, della “teologia simbolica” (57).

Ed infine, si dovrebbe revisionare l’enorme impatto, così trascurato, che la teologia dell’“icona”, sia del Signore Risorto, Icona del Dio Invisibile nello Spirito Santo, sia dell’uomo icona, “immagine e somiglianza di Dio”, ha realmente, dichiaratamente, per tutti i trattati della teologia:

- a) per la contemplazione della stessa *Trinità santa* consustanziale indivisibile;
- b) per lo studio della divina ed indicibile *Oikonomia* storica di grazia, di salvezza e di divinizzazione per gli uomini;
- c) dunque per la *crisologia pneumatologica*, non esistendo affatto sul piano della validità, dell’efficacia, della verità storica stessa una “crisologia” che sia senza la considerazione dello Spirito Santo, né una “pneumatologia” che non sia coestensivamente connessa con la crisologia. Poiché *Lógos* e *Pnéuma* formano una inscindibile unità “economica”: quanto opera il *Lógos* è del *Pnéuma*, e reciprocamente quanto opera il *Pnéuma* è del *Lógos*. Il N.T. lo insegna definitivamente;
- d) per l’*ecclesiologia*, essendo anzitutto l’*Ekklesiá* di Dio, il capolavoro

(57) Ormai, autori avvertiti parlano apertamente di “iconoclasmo permanente” occidentale, non solo in arte e letteratura e musica e architettura, ma anche nel pensiero come tale. Si rinvia qui giustamente, alle severe espressioni di G. DURAND, *L’uomo religioso e i suoi simboli*, in J. RIES, curatore, *Le origini ed il problema dell’homo religiosus*, “Trattato di Antropologia del Sacro” 1, Milano 1989, pp. 75-118, che a p. 76 intitola così: “I. Il mascheramento iconoclasta. Il suo mito di fondazione. L’inutilità dei concordismi. 1. L’iconoclastia occidentale”. Per comprendere questo occorre ripensare l’opera deleteria di Carlomagno e del suo “rinascimento” barbarico, e la sua lotta contro Nicea II; inoltre, il nominalismo che respinge il realismo delle figure: frattura immane, tra “pensiero scientifico”, ormai, inaugurato nel sec. 13°, e la fede cristiana che non può fare a meno delle sante icone. Il fenomeno è enorme, e non bastano questi pochi dati per circoscriverne l’irreparabilità.

della Pentecoste dello Spirito Santo, anzitutto e soprattutto l'Icona dello Sposo Risorto, ed Icona di icone redente santificate divinizzate;

- e) per l'*antropologia soprannaturale*, essendo l'uomo, creatura amata dal Padre nel Figlio con il dono dello Spirito, icona di Dio stesso secondo il Figlio ed ad opera dello Spirito Santo, destinato dunque, attraverso la redenzione e santificazione, alla divinizzazione di cui già fu investita l'Umanità del Figlio di Dio;
- f) per la *vita liturgica misterica* della Chiesa, poiché l'iniziazione cristiana anzitutto e soprattutto recupera nei fedeli l'icona santa che è propria del Figlio di Dio e che è operata dallo Spirito Santo, icona nuziale destinata alla celebrazione continua del Convito nuziale dei divini trasformanti Misteri. La considerazione può essere validamente estesa agli altri Misteri divini: sembra ancora un progetto di sogno parlare dell'Ordine sacro come "iconicità sacerdotale"; del matrimonio come "iconicità nuziale"; della santa Penitenza come "icona di conversione permanente"; della santa Unzione come dono per l'"icona unta" per il bacio finale che il Padre attende di dare ad ogni suo figlio immagine e somiglianza di Dio stesso. E così, la "preghiera" fedele, sia essa supplica epicletica o intercessione epicletica, o azione di grazie, o lode dossologica, essendo quella dell'Icona, la Testa ed il suo corpo, è tale per cui contempla il divino Prototipo che raggiunge nell'adorazione, mentre questo Prototipo in un certo senso si contempla nella "sua" Icona orante;
- g) la *teologia morale* è lo studio degli uomini in quanto sono ed agiscono verso se stessi, il prossimo, il mondo, Dio, ma precisamente degli uomini solo in quanto icone creaturali, dove l'essere e l'agire è solo dell'icona, sia nel bene sia nel male;
- h) l'*escatologia* dovrebbe studiare il destino ultimo del mondo, della storia, degli uomini icone, destinate per sé alla divinizzazione;
- i) la *mariologia* dovrebbe contemplare la perfezione dell'Icona della Madre di Dio, in cui si riversa il *Plêrôma* dello Spirito Santo, Icona esemplare della nostra stessa condizione di fedeli;

- l) la *storia della Chiesa* potrebbe meglio considerare la risposta della comunità dei fedeli all'Evangelo, e il loro grado di adeguamento nei secoli al destino ultimo dell'immagine e somiglianza di Dio;
- m) lo stesso *diritto canonico*, che neppure nomina l'immagine e somiglianza, dovrebbe adeguarsi a questo, che è il tema antropologico e comunitario assolutamente preminente a partire dalla Santa Scrittura, e per di qui discendere ad ogni aspetto della vita della Chiesa;
- n) la "catechesi", che è invece *mistagogia per i battezzati*, dovrebbe a sua volta recuperare questo centro, e non perdersi dietro mille e mille questioni "attuali" che durano quanto il tempo delle "mode";
- o) la *pastorale*, in conseguenza, alla luce della Parola divina e della Tradizione divina che la porta e la dona, dovrebbe essere di un popolo cristiano che è l'Icona dello Sposo, e di fedeli che sono ciascuno l'icona irripetibile della divina Bontà;
- p) la *teologia spirituale*, anziché risolversi e dissolversi nel polverio delle "scuole", e dunque in spesso fumose teorie di psicologia religiosa di secoli ormai dissoltisi, dovrebbe ristudiare lo statuto permanente dell'uomo icona ed insieme l'opera dello Spirito del Signore Risorto per innalzare l'icona creata a vivere al livello della stessa beatitudine trinitaria indivisibile;
- q) l'*ecumenismo* tra i suoi programmi per il futuro, che si presenta assai gramo, potrebbe opportunamente inserire la considerazione sulla Chiesa Icona nuziale unica e tuttavia orribilmente divisa, e dei fedeli icone iniziate ai medesimi Misteri divini e tuttavia orribilmente alienate tra esse.

Non si potrà parlare qui di una nuova teoria, una specie di paniconismo. Il materiale viene a noi così: la Rivelazione è per gli uomini icona di Dio, come la Parola ce lo rivela e le sante icone ce lo manifestano.

Ma sembra che qui ci sia perduto troppo tempo.

L'epistola di Giacomo il fratello del Signore ci dà un indizio prezioso di teologia dell'icona: occorre stare sempre davanti a Dio altrimenti l'icona nostra si deforma (*Jac 1,23-24*).

Esiste dunque una spiritualità iconologica dello "specchio", che si può formulare come segue (58).

A) Adamo ed Eva in quanto sono "uno", *'ādām, ho ánthrōpos*, "l'uomo - lui e lei", possiedono insieme ed inalienabilmente la pienezza iconica, di perfetta originaria originante "immagine e somiglianza di Dio" (*Gen 1,26-27*), dotata dello Spirito del Signore (*Gen 2,7*), creata teologicamente come *logós, pnéuma, sophía, nýmphê*, dunque creaturalmente dialogo, spirito, sapienza, sposa. La cui verginità fontale e nodale consiste nel porsi pienamente, sviluppando quelle quattro "radici" dell'essere, davanti al loro Creatore, divino Prototipo ed unico Archetipo, come davanti allo Specchio divino, di cui rispecchia e diffonde l'infinita indicibile divina dignità di Grazia divina.

B) Così Adamo ed Eva uniti contemplanano inseparatamente, come "uno", se stessi - come guardandosi, l'uno contempla nell'altra il se stesso - nel Prototipo-Specchio sfolgorante Luce Grazia Vita, essendone l'icona unica ed unita.

C) In un certo senso è vera anche la reciproca: il Prototipo divino creò per Se stesso, e non per altri, la "sua" icona, "lui e lei", perché la vuole contemplare nella storia ed in eterno quale "suo" riflesso amabile creaturale (non divino!) di Se stesso. Non a caso qui uno dei più grandi tra i Padri, s. Ireneo, afferma con forza: "La gloria di Dio è l'uomo vivente, e la vita dell'uomo è la visione di Dio" (59). E non a caso già il *Cantico* in 2,14 aveva

(58) Esiste tutto un genere letterario che ha per centro lo "specchio" nella vita spirituale. Si rinvia qui a M. SCHMIDT, art. *Miroir*, in *DSp* 10(1979) 1290-1303, con bibliografia; segue il tema dalla Scrittura ai Padri al medio evo.

(59) La frase di s. IRENEO, *Adv. haer.* 4,20,7, in *SChr* 100**, p. 648, non solo va citata per intero e non mutilata e deformata secondo la "svolta antropologica" così: "la gloria di Dio è l'uomo vivente", bensì va reinserita nel suo contesto, che è l'opera rivelante del Verbo in carnato verso

anticipato il desiderio divino di contemplare il volto della "sua" Sposa, di ascoltare la voce di Lei, la Comunità redenta (vedi qui sopra).

E tuttavia, Adamo ed Eva si nascosero dal loro Signore (*Gen 3,8-11*).

D) Occorre dunque abituarsi, "allenarsi" a stare sempre davanti alla presenza creatrice e provvida del Signore, lo Specchio divino. Non ne possediamo un "altro", che sarà semmai un idolo sempre di rovina. E così, come ci si sposta da Lui, lo Specchio riflettente Grazia, non solo non si vede più il Prototipo divino, ma non si scorge più neppure il lineamento puro originario santo dell'icona creata, bensì solo la sua deformazione orribile operata da satana, lo stigma della Morte eterna.

E) Adamo ed Eva fanno proprio così: rifiutano di porsi stabilmente davanti al loro unico Specchio divino, si nascondono, si sentono nudi, ed abbandonati.

F) E tutta l'icona di Dio è creazione permanente.

E' permanenza della divina creazione in atto, non svolta una volta per sempre, ma abilitata nella sua relativa imperfezione iniziale, affinché collabori alla propria perfezione (60), a patto che stia sempre alla divina Presenza. Altrimenti sopraggiunge il caos malefico, primitivo, di morte, la "de-formazine" rovinosa. Dove, se l'immagine non si perde, si perde la somiglianza di Grazia, e l'icona allora è brutta, goffa, senza senso, perduta.

G) Cristo, Icona del Padre, Modello unico, con la Vita, la Croce, la Resurrezione, la glorificazione recupera l'Icona santa e perfetta. Lo Spirito adesso può reimprimerla nel cuore di ogni battezzato e confermato, ammesso al divino e trasformante Convito nuziale. Così siamo trasformati

il Padre a cui presenta gli uomini a quali rivelò il Padre, così che gli uomini non se ne allontanassero, ma ne avessero beneficio, e non cessassero d' esistere: "*Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei*", con la forte contrapposizione dell'*autem*. Il testo greco, *Ib.*, p. 649, detta: *Dóxa gár Theoú zôn ánthrôpos, zôê dé anthrôpou hórasis Theoú*.

(60) Questo tema è biblico, e patristico, almeno a partire da s. Ireneo. Per una trattazione metodica, si segnala E. TESTA, *La legge del progresso organico e l'evoluzione - Il problema del monogenismo e il peccato originale*, "Studium Biblicum Franciscanum - Analecta" 25, Jerusalem 1987, con un'impressionante documentazione teologica della tradizione attraverso le epoche.

di gloria in Gloria, ad opera dello Spirito, poiché l'Icona del Volto di Cristo sfolgora per sempre sul nostro volto (2 Cor 3,18 - 4,6).

H) In questo modo il Padre mediante il Figlio nello Spirito ci rende simili a Lui al fine che possiamo contemplarlo come è (1 Jo 3,1-2) per il solo suo Amore. Lo Specchio dunque è trasformante.

I) Tale contemplazione incoativamente già sta in atto qui, sulla terra. Avviene contemplando la "santa icona" del Signore Risorto, il *Pantokrátôr*. Il suo "segno" misterico è la lode divina, la dossologia che deve attraversare la nostra esistenza e trasformarci a sua volta (61).

L) La Parola che rivela e l'icona che manifesta il medesimo Mistero di Grazia e di Amore, sono il dono divino mirabile, attuato dallo Spirito Santo, che ci portano alla dossologia ed alla contemplazione eterne.

Al Padre di tutta la Bontà mediante il Figlio, il Volto suo Icona sua Icona della Bontà trinitaria, nello Spirito Tuttosanto e Buono e Vivificante, adorazione azione di grazie lode e amore nella Chiesa Sposa, per i secoli eterni. Amen.

(61) Sulla necessità di una continua mistagogia ai fedeli sul culto e la contemplazione delle "sante icone", in specie del Signore Gesù Cristo e della Madre sua, si rinvia a T. FEDERICI, *l'Icona della santa Theotokos, la Semprevergine Madre di Dio*, in *Nuove prospettive di Mariologia - L'Immagine della Madre di Dio*, Atti della "due giorni" di studio, Firenze 29-30 maggio 1990, a cura di L. CROCIANI, Coll. "Colligite...", Biblioteca Provincia Toscana O.S.M., SS. Annunciata, Firenze 1993, pp. 11-75.

ICONODULIA E ICONOCLASTIA NEI SINODI DELL'VIII SECOLO: L'APPELLO ALLA TRADIZIONE

di Salvatore Di Cristina*



L'antefatto: il canone 82 del Trullano

Il sinodo Quinisesto, o Trullano, convocato da Giustiniano II nel 692 suole essere preso come punto di partenza della questione legata al culto delle sacre immagini in area bizantina, questione degenerata subito nel gravissimo conflitto iconoclasta e chiusa, almeno nei suoi termini dogmatici principali, dai canoni del II concilio di Nicea del 787.

Per la verità il Trullano si era occupato delle sacre iconi solamente in tre canoni, in primo luogo disciplinari, nel contesto di un grosso tentativo di riordino prevalentemente morale e liturgico della vita cristiana. Accenniamo rapidamente al loro contenuto.

Si tratta del canone 73, che disciplinava un punto dell'iconografia della Croce (1); del canone 82, che prescriveva come più conveniente che nelle iconi si rappresentasse la figura umana di Gesù Cristo piuttosto che raffigurazioni² allusive di natura simbolica; infine, del canone 100, che proibiva il malvezzo di ornare le pareti degli edifici sacri con scene profane (2). Tutti e tre i canoni hanno qualche importanza per lo storico, che vede in essi documentati alcuni aspetti della sensibilità popolare e della chiesa ufficiale a proposito dell'arte religiosa.

* Ordinario di Teologia patristica e Preside della Facoltà teologica di Sicilia, Palermo

- (1) «... Comandiamo che le raffigurazioni della croce, che alcuni sogliono tracciare sul suolo e sul pavimento, vengano distrutte affinché il trofeo della vittoria non venga esposto all'offesa di colui che cammina» (in Mansi, XI 973).
- (2) «... Le quali corrompono l'intelligenza con l'eccitare piaceri vergognosi» (ib., 985).

Il canone 82 è certamente il più significativo fra i tre, e la sua motivazione merita di essere riportata per esteso:

In certe riproduzioni delle sacre immagini, il precursore è raffigurato nell'atto di indicare l'Agnello, cioè Cristo nostro Dio mostrato secondo la Legge. In effetti noi abbiamo accolto queste antiche figure e ombre come simboli della verità trasmessi alla Chiesa; ma noi oggi preferiamo la Grazia e la Verità in persona come compimento della Legge. Di conseguenza, per esporre a tutti gli sguardi, anche con l'aiuto della pittura, ciò che è perfetto, decidiamo che d'ora in avanti Cristo nostro Dio dovrà essere rappresentato sotto la sua forma umana piuttosto che sotto quella dell'agnello (3).

Sulla portata storica di questa dichiarazione è stato posto da sempre l'accento, e giustamente, potendosi ad esso attribuire il merito di avere aperto la strada alla teologia dell'icona.

Naturalmente, nel testo non si fa questione della legittimità dell'arte iconografica e del suo uso in contesto religioso - legittimità che per altro non era stata fino ad allora revocata seriamente in dubbio in sede di magistero ecclesiastico propriamente detto. Al contrario, alle icone veniva riconosciuta esplicitamente la funzione di «esporre a tutti gli sguardi ciò che è perfetto»: un riconoscimento importante, che tuttavia non riguardava, almeno direttamente, il problema fondamentale del loro culto.

Diciamo che quello affrontato nel canone era piuttosto, nel caso particolare, un problema di teoria iconografica strettamente relativo alla rappresentazione di Gesù Cristo. Ma la cosa veramente importante sul piano teologico è che il problema stesso veniva impostato e risolto non più su base pastorale, come quelli contemplati negli altri canoni, ma in diretta dipendenza dalla teologia della Rivelazione. La domanda infatti, a cui il canone aveva inteso rispondere, era se dopo l'incarnazione si potesse ancora considerare congruo con la funzione di una rappresentazione pittorica servirsi dei simboli cristologici, fossero pure quelli più insigni come il soggetto veterotestamentario dell'«agnello», piuttosto che della stessa «figura umana» di Cristo.

Bisogna dunque dire che, sotto questo aspetto, il brano che stiamo considerando costituisce una vera novità rispetto alla letteratura patristica

(3) Ib., 977-980.

sull'arte iconografica: un vero tornante verso un nuovo capitolo della teologia cristiana, di cui nessuno dei grandi Padri dei primi secoli avrebbe mai sospettato che un giorno si sarebbe parlato nella Chiesa.

Se vogliamo tuttavia prescindere per il momento dagli esiti a lungo respiro iconologici di questo testo particolare - che, ricordiamo, va visto nel contesto più genericamente pastorale dell'intero sinodo - possiamo riconoscere che esso ha una sua intrinseca rilevanza storica nei dati che fornisce o lascia intravedere circa l'uso iconografico dell'epoca.

Rileviamo in primo luogo la perentorietà della sua denuncia della iconografia simbolica. Non è difficile intravedere attraverso di essa l'esigenza di circoli che dovettero caratterizzarsi per un certo loro disagio verso la rappresentazione della figura umana di Cristo. Provare l'esistenza di tali circoli sarebbe interessante, dal momento che in piena crisi iconoclastica questo problema della raffigurazione dell'umanità di Cristo avrebbe costituito, appunto, il centro più caldo del dibattito.

In secondo luogo - ma è il dato indubbiamente più importante - va rivelato che, sia pure indirettamente, per la prima volta in una dichiarazione magisteriale veniva riconosciuta all'arte una dignità che non fosse legata *unicamente* alla sua eventuale funzione didascalica. Questo dato si ricava dai due elementi principali della nostra Dichiarazione, i quali però, se si vogliono correttamente comprendere, dovranno essere considerati congiuntamente. Si tratta, cioè, del rifiuto opposto al ricorso ai soggetti simbolici per l'iconografia di Cristo e dell'affermazione - anche se fatta in termini generali - che l'arte iconografica è capace di «esporre a tutti gli sguardi ciò che è perfetto».

Il ragionamento dei Padri su questo punto è in apparenza assai semplice: se la persona storica di Gesù Cristo costituisce il vertice dell'automanifestazione di Dio, e se la sua visibile umanità è ciò che ci permette di entrare in rapporto con tale automanifestazione, data per scontata la possibilità dell'arte di riprodurre i lineamenti della forma umana di Cristo (4), non si vede perché tale rapporto debba essere cercato ancora attraverso il modo meno perfetto dei soggetti simbolici.

Un ragionamento di questo tipo - ed è qui il dato più notevole - non può avere senso, se non poggiando su un altro preciso presupposto, oltre quello della assimilazione approfondita della cristologia calcedonese: quello che

(4) Cose più rigorosamente si sarebbe espresso san Germano di Costantinopoli (*toû Kyriou tês katà sárka idéas ... tòn charaktêra*).

l'arte iconografica, attraverso l'umile suo sforzo di "scrivere" i lineamenti umani di Cristo, è capace di svolgere un ruolo di vera mediazione in ordine al modo «più perfetto» della manifestazione di lui. Un riconoscimento del genere, che in verità il Sinodo mostra di possedere come pacifico, equivaleva ad attribuire all'arte iconografica un ruolo manifestativo di livello *analogo* a quello della parola della Scrittura e della predicazione (5).

Quest'ultimo passaggio deve essere sottolineato dunque come il più importante non solo dal punto di vista della storia della teologia dell'icona ma soprattutto per ciò che riguarda l'evoluzione del fenomeno religioso che di quella teologia fu insieme l'incentivo e l'interprete, ossia il culto delle immagini. La conclusione di un noto iconologo del nostro tempo, secondo cui nel nostro canone si può vedere «espressa per la prima volta la dottrina della Chiesa sull'icona» (6), una volta enucleati tutti i passaggi - e con qualche ritocco all'enfasi forse eccessiva dell'autore -, ci può trovare pertanto fondamentalmente d'accordo.

Il sinodo iconoclasta di Hieria (753-54)

La domanda d'obbligo a questo punto è però la seguente: su cosa poterono contare i Padri sinodali del Trullano perché la loro pacifica convinzione circa la funzione manifestativa dell'icona sul piano spirituale potesse avere altrettanto pacifica accoglienza? Potevano fare essi appello in modo sufficientemente corretto a una tradizione ecclesiastica a riguardo?

la domanda non sembrerà per niente oziosa a chi terrà anche solo presente che appena poco più di mezzo secolo un altro sinodo, proprio a due passi da Costantinopoli, avrebbe bollato come «scellerata ed empia» l'arte della pittura e decretato la ricerca e la distruzione di quelle che da tempo era invalso l'uso di chiamare nella Chiesa, con devoto trasporto, le "sacre icone".

Siamo dunque al sinodo di Hieria del 753-4, sinodo voluto dall'impe-

(5) Quest'ultima convinzione sarà di fatto esplicita in Germano di Costantinopoli: «Il raffigurare nelle icone i tratti dell'idea che si ha del Signore secondo la carne costituisce rimprovero per gli eretici, i quali farneticano che egli s'è fatto uomo in modo fantastico e non secondo verità, ed offre nello stesso tempo una qualche guida a coloro che non sanno elevarsi del tutto alle altezze della contemplazione spirituale, ma hanno bisogno di rafforzare l'ascolto con considerazioni corporee» (*De haeresibus et synodis*: PG 98, 80 A. Questo opuscolo storico fu composto intorno al 727).

(6) L. OUSPENSKY, *Essai sur la théologie de l'icône dans l'église orthodoxe*, Paris 1960, p. 113. * Una seconda edizione della medesima opera è apparsa nel 1980 a Parigi (Cerf).

ratore iconoclasta Costantino V - al quale nessun patriarca fu presente (7), ma che fu ugualmente affollato da quasi tutti i vescovi vicini a Bisanzio.

Da quanto è rimasto degli atti di questo sinodo, sappiamo che esso intese soprattutto condurre un «esame accurato e approfondito» (8) sulle definizioni dogmatiche relative al mistero di Cristo, contenute nei principali concili generali sino ad allora celebrati, e di avere scelto positivamente di collocarsi su questo terreno teologico per la sua valutazione del fenomeno delle immagini.

Ebbene, questa scelta dei vescovi presenti a Hieria va segnalata per la maggiore decisività che riveste nella questione rispetto a quella appena accennata dei padri del Quinisesto. Va da sé che su tale terreno teologico o, più precisamente, cristologico essi dovettero sentirsi soprattutto spinti dalle felici incursioni che vi avevano già fatto teologi del calibro di San Germano di Costantinopoli, Giorgio di Cipro e san Giovanni Damasceno, di fatto condannati nell'*oros* dello stesso sinodo. Si prendeva atto così del fatto che una dottrina a sostegno dell'uso religioso delle immagini non avrebbe trovato accesso nella Chiesa senza avere prima ottenuto il suo proprio innesto vitale nella compagine unitaria del Dogma cristiano.

Intendiamoci. I vescovi di Hieria non disdegnarono di misurarsi anche sul terreno della tradizione patristica sul merito diretto della valutazione delle immagini. Essi lo fecero richiamandosi a quella letteratura patristica aniconica - quando non evidentemente anti iconica - che, come avremo modo di dire, era tutt'altro che rara. Gli atti del Niceno II riproducono molte delle citazioni patristiche fatte a Hieria in tal senso, nelle quali si trovano rappresentati autori come Eusebio, Atanasio, Giovanni Crisostomo, Epifanio, Anfiloquio di Iconio, Teodoto di Ancira, ecc.

Ritornando all'aspetto cristologico della questione, può essere istruttivo confrontare il seguente argomento di Hieria, che è anche uno dei principali tra quelli scelti da questo sinodo per negare la legittimità cristiana delle immagini, con la dichiarazione del canone del Quinisesto sopra riportata.

Fece dunque (il pittore)... un'immagine del Dio-uomo. Ciò significa che costui o ha cercato di circoscrivere, nella sua stolta intenzione, quello che

(7) Per questo motivo il sinodo passò alla storia con l'appellativo di "acefalo".

(8) MANSI, XIII 240 C. Gli atti del sinodo di Hieria sono stati conservati parzialmente nell'*Actio VI* del concilio di Nicea II: *Ib.*, coll. 204-364.

della divinità non è soggetto alla possibilità propria della carne creata di essere circoscritta o ha mescolato quell'unità che non può essere confusa, cadendo così nell'abbaglio della mescolanza; in questo modo costui ha inflitto due bestemmie alla Divinità: quella di averla circoscritta e quelle di averla confusa. Anche colui che adora (le immagini) si assoggetta a queste due bestemmie, e spetta all'uno e all'altro un guai! simile a quelli che toccarono ad Ario, Dioscoro, Eutiche ... (9).

Come si può vedere, l'obiezione degli iconoclasti non mancava di forza. Se un'icona a soggetto cristologico pretendesse di rappresentare il Signore per quel che egli è, Dio e uomo, dovrebbe poter rappresentare di lui, *nello stesso tempo*, e la natura divina e la natura umana. La forza dell'argomento sta tutta nella sottolineatura su questo presupposto intenzionale attribuito all'icona come tale: quello della sua capacità di catturare, per così dire, nei medesimi tratti pittorici l'umano e il divino. Per questo, accanto alla confutazione abbastanza facile del primo corno del dilemma (la pretesa di «circoscrivere» la Divinità), quella del secondo corno appare, nel testo riportato, a prima vista paradossale. Limitarsi a dipingere i lineamenti corporei di Cristo, osservano i vescovi di Hieria, e pretendere così di avere rappresentato lui stesso in quanto Dio e uomo è lo stesso che volere ridurre la divinità di lui nei limiti della sua umanità il che è ovviamente «blasfemo».

Certo, si può riconoscere che la dichiarazione del Trullano a proposito della capacità dell'icona di «rappresentare Cristo nostro Dio sotto la forma umana» si sarebbe anche potuta prestare, se letta con particolare chiave ermeneutica, ad essere stravolta nel senso grossolano contraddetto dal testo di Hieria. Ma la chiave di lettura degli iconodoli non era quella loro attribuita dagli iconoclasti. Noi abbiamo già intravisto di fatto un'altra più modesta, ma pur essa esaltante, intenzione dell'iconografia cristiana: quella che assegnava alla figurazione pittorica rinvianti alla santa carne del Signore un compito *epifanico*, ovviamente proporzionato alla sua reale possibilità, ma sempre in qualche modo analogo a quello esercitato dalla stessa santa carne di lui. Era stata questa l'interpretazione che avevano espresso di già Germano e il Damasceno sopra ricordati.

Noi abbiamo ricevuto la tradizione di rappresentare il Signore nostro Gesù Cristo, cioè nella sua teofania visibile, in memoria perenne della sua

(9) Ib., 252 A-B.

vita della carne, della sua passione, della sua morte salvifica e della redenzione del mondo che da esse derivano; ben sapendo che in questo modo noi esaltiamo l'umiliazione del Verbo di Dio (10).

Ancora più puntualmente Giovanni Damasceno:

Una volta Dio, senza corpo né forma, in nessun modo poteva essere rappresentato. Ma oggi, da quando egli è apparso nella carne ed ha vissuto in mezzo agli uomini, io posso rappresentare ciò che di Dio è visibile. Io non venero la materia, ma il creatore della materia, il quale s'è fatto materia nel mio interesse; ha assunto la vita nella carne e, attraverso la materia, ha compiuto la mia salvezza (11).

Nell'uno e nell'altro testo il riferimento - come era già avvenuto per accenno nel can. 87 del Quinisesto - è fatto al paradigma assolutamente inedito dell'Incarnazione.

San Germano, inoltre, sostiene la legittimità delle iconi richiamandosi esplicitamente a una «tradizione», che è difficile stabilire se riguarda l'uso in quanto tale di iconi cristologiche nelle chiese o anche il dato dottrinale addotto a sostegno di questo dato.

Per quanto riguarda il primo aspetto, si sa che in effetti il Sinodo di Hieria e gli iconoclasti in generale, non solo non furono mai disposti a considerare teologicamente significativo "l'aspetto tradizionale" dell'uso delle iconi nella Chiesa, ma, al contrario, contro quest'uso tradizionale si pronunziarono esplicitamente, arrogandosi in tal senso autorità magisteriale:

Ci siamo convinti che l'illecita arte dei pittori costituisce una bestemmia per il dogma fondamentale della nostra salvezza, cioè per l'incarnazione di Cristo, e in contraddizione con i sei santi sinodi universali divinamente convocati e ispirati (12).

Quanto al secondo aspetto, il dato dottrinale, si può sottolineare, rispetto ancora alla dichiarazione del Quinisesto, l'interessante osservazio-

(10) *De haeresibus et synodis*: PG 98, 80 A; cf. *ib.* 173 B.

(11) *Oratio I*: PG 94, 1245 A.

(12) MANSI, XIII 240 C. Il testo - specialmente se si tiene conto di ciò che nel contesto lo introduce - è tra quelli che più direttamente esprimono la preoccupazione dogmatica dei vescovi di Hieria, cui sopra accennavamo.

ne dei due teologi ortodossi sopra ricordati sulla funzione antidocetica della rappresentazione iconica; sarebbe tuttavia difficile provare il carattere tradizionale di quest'ultima idea (13).

Ad ogni modo, rimane il fatto che l'uso tradizionale delle icone di Cristo (prescindendo per il momento dalle contestazioni a cui i Padri, altrettanto "tradizionalmente", le avevano sottoposte) si può giustificare solo proprio con la verità dell'Incarnazione e suppone la convinzione che anche il divieto veterotestamentario di fare immagini sia venuto meno a partire da essa.

Ora è proprio nel negare la legittimità di questa funzione di rinvio dell'icona alla carne di Cristo che il sinodo di Hieria rivela non solo la fragilità della sua argomentazione ma, ancora di più, i punti deboli della sua cristologia (14).

Quelli che rettamente comprendono, debbono ugualmente condannare costoro (scil. i pittori di icone), anche quando ricorrono a quest'ulteriore distorta difesa, dicendo: "Noi dipingiamo l'immagine di quella sola carne che abbiamo veduto e toccato e con la quale siamo stati insieme". Ciò in effetti corrisponde all'empia invenzione del cattivo genio di Nestorio (15).

Se dunque - lo si è visto nell'argomento precedente - ai vescovi riuniti a Hieria appare paradossale la pretesa dell'icona di rendere presente il Cristo, ormai indivisibilmente Dio e uomo (16), non meno grave, dal punto di vista dell'ortodossia calcedonese da essi appellata, si presenta la "distinzione" che gli iconoduli farebbero tra l'umanità e la divinità di Cristo. Questa accusa di nestorianesimo rivolta agli iconoduli è però anche ciò che ci consente di capire quale fosse il vero problema dei vescovi di Hieria. Per essi la rappresentazione dell'umanità di Cristo costituiva un infelice tentativo di «isolare» quest'ultima, quasi che potesse avere una qualsivoglia

(13) In funzione antidocetica avevano trattato i Padri dell'Eucaristia, già da Ignazio (*Smirn* 7,1); ed è curioso che il sinodo di Hieria, condannando come gravemente riduzionista la rappresentazione iconografica di Cristo, afferma nel contempo che la sola icona possibile di Cristo, istituita da lui stesso, è proprio l'Eucaristia (ib. 261 E - 264 C).

(14) Una buona analisi della dichiarazione solenne di Hieria si può leggere in J. MEYENDORFF, *The Orthodox Christology*, London 1969, pp. 209-212 della vers. it.: *Cristologia ortodossa*, Roma 1974.

(15) MANSI, XIII 255.

(16) Ancora più paradossalmente a Hieria si argomenta che, in tal caso, anche la materia stessa delle icone avrebbe dovuto essere oggetto di culto - cosa che per la verità alcuni fanatici s'erano, a quanto pare, spinti a fare nella realtà.

sussistenza al di fuori di quella che essa ha nella persona del Verbo. Si tratta di uno spostamento d'accento sull'unità ipostatica (tipico della concezione monofisita) a detrimento della perfezione della natura umana di Cristo. Nella cristologia degli iconoclasti la natura umana di Cristo è totalmente divinizzata e praticamente non ha più una propria consistenza:

Se, come dicono i padri ortodossi, la carne, che è anche la carne del Verbo di Dio e che, senza mai subire una qualche divisione, è stata tutta quanta assunta dalla natura divina e integralmente deificata, come potrà essere scissa o isolata (bidiôtêthêsetai) da coloro che empientemente si sforzano di fare ciò? E lo stesso si dica per quanto riguarda la sua santa anima. Dal momento che la divinità del Figlio ha assunto la natura della carne nella propria ipostasi, l'anima è divenuta intermediaria tra le divinità e la corporeità della carne. E come la carne è anche la carne del Verbo di Dio, così anche l'anima è anche l'anima del verbo di Dio; e lo sono tutte e due allo stesso modo, essendo l'anima deificata come lo è il corpo e non rimanendone la divinità separata neppure durante la stessa separazione dell'anima dal corpo nella volontaria Passione. Dove è infatti l'anima di Cristo, ivi la divinità, e dove è il corpo di Cristo, ivi la divinità (17).

Va da sé che il vero appello al passato non riguarda per Hieria un'epoca molto più arretrata del concilio di Calcedonia.

Il ristabilimento della "tradizione" iconodula: il Niceno II

Come dicevamo, gli iconoclasti preferivano non accettare il confronto sul terreno dell'uso tradizionale delle immagini nella Chiesa. Al contrario, gli iconoduli compresero sempre meglio che quel terreno poteva essere assai fecondo per la loro causa. Fu così che i padri del concilio Niceno II (a. 787), radunato dal patriarca Tarasio di Costantinopoli su ispirazione della reggente Irene, scelsero di fare un riferimento del tutto esplicito a questa tradizione dando a vedere che ad esso attribuivano un importante valore metodologico (18).

(17) *Ib.*, 256-257.

(18) «L'esposizione delle venerabili immagini nelle chiese è fenomeno talmente acquisito (*esebaiôthê*) da potersi dire che esse vi si trovano esposte da quando il Vangelo ha cominciato ad essere annunciato ad oggi: orbene, tutto ciò che eccelle per antichità è giusto che venga rispettato, come l'Apostolo dice: *attenetevi alle vostre tradizioni*» (*Ib.*, 328 D).

La silloge dei testi patristici riportati in aula in favore delle iconi si presenta in effetti abbastanza ricca; basti pensare che la lettura che se ne fece in aula, accompagnata dai brevi interventi a commento, occupò quasi per intero la IV sessione.

Chi erano gli autori del passato invocati dal Concilio e qual'è il valore oggettivo della loro testimonianza?

La lista dei nomi citati comprende, nell'ordine di apparizione negli atti di Nicea: Giovanni Crisostomo (due brani), Gregorio di Nissa, Cirillo d'Alessandria (due brani), Gregorio il Teologo, Antipatro di Bostra, Asterio di Amasea (due brani), Atanasio (due brani), Nilo, Massimo il Confessore (due brani, di cui il secondo probabilmente apocrifo), Leonzio di Cipro, Anastasio di Teopoli (due brani), Sofronio di Gerusalemme (due brani, oltre quelli tratti dalle opere agiografiche), Basilio il Grande (quattro brani), Teodoro di Ciro, Gregorio Magno, Germano di Costantinopoli (due brani). A questi si aggiungano alcuni brani più o meno anonimi ricavati dalle Vite dei santi Giovanni il Digiunatore, Teodoro Archimandrita, Maria Egiziaca, Anastasio di Teopoli e qualche altro.

Una prima facile osservazione su questi autori, che possiamo subito anticipare, è che appartengono in buona parte al V-VI secolo e, comunque, non si spingono sotto la metà del VI secolo. Ciò significa che neppure la "tradizione" invocata dai padri conciliari non si presenta a prima vista fornita del blasone di una eccessiva antichità.

Un pò più articolato deve essere invece il compendio contenutistico delle testimonianze addotte.

Scartiamo subito, per quel che riguarda la nostra indagine particolare, le testimonianze di Gregorio Magno e Germano di Costantinopoli, autori che debbono essere considerati dentro la nostra questione e, dunque, in qualche modo parti in causa.

Un certo numero di testimonianze, relativamente più antiche, tratta delle immagini quasi unicamente per decantarne la capacità di suscitare l'ammirazione dei fedeli verso i santi, per lo più martiri o monaci, e dunque di favorire la loro cristiana edificazione (19). Le considerazioni che accompagnano in concilio questi documenti riguardano in genere la loro utilità pastorale. Un testo, ad esempio, riferisce di santi apparsi in visione,

(19) Si veda ad esempio in uno dei quattro brani ripresi da Basilio la lode che questi fa dell'arte dei pittori che si dedicano a dipingere scene di martiri e l'apostrofe che rivolge loro affinché continuino a raffigurare il martire Barlaam (*In Barlaam Mart. Hom.* 17: PG 31, 489; MANSI, XIII 80).

il cui riconoscimento da parte dei beneficiari era stato possibile solo grazie alla precedente conoscenza che questi ne avevano avuto attraverso le iconi una ragione in più per favorire la diffusione (20)! Un brano tratto da un'omelia di Antipatro di Bostra (21) riferisce la leggenda popolare dell'Emorroissa, che, guarita, erige un monumento a Gesù: anche qui un caso nel quale l'immagine assume un valore pratico di richiamo grato e affettuoso alla memoria, apportatore di conforto. Un fatto analogo vedremo tra poco attraverso una testimonianza del Crisostomo.

Una menzione a parte si deve fare, in un ordine di idee abbastanza simile, delle citazioni riguardanti le immagini a soggetto biblico.

In una di esse - tra le più ricordate tra i ricostruttori dell'antefatto dell'icona cristiana - san Gregorio di Nissa, confessa di non essere riuscito mai a trattenere le lacrime ogni volta che gli è capitato di ammirare la rappresentazione pittorica di sacrificio di Isacco (22).

San Nilo - che, personalmente, potrebbe avere avuto qualche riserva sul culto delle immagini (23)-, nella sua lettera a Olimpiodoro, occupato nella costruzione di una Chiesa, diffida costui dall'ornare le pareti con troppe croci e con pitture a soggetto profano, e di limitarsi a farvi dipingere una sola croce sull'abside e scene dell'Antico e del Nuovo Testamento a istruzione degli illetterati (24).

Interessanti sono alcuni interventi a commento di questo testo di san Nilo.

Se il pittore - si chiede uno dei padri conciliari - si pone fedelmente al servizio di quanto è scritto, perché mai il contenuto della rappresentazione pittorica dovrebbe essere contrapposto a quello dei codici (25)? Non c'è forse di pensare - aggiunge più arditamente un altro padre - che la pittura che riproduce un momento biblico possa talora risultare addirittura più eloquente della stessa parola della predicazione, almeno per gli uditori più semplici (26)? Noi sappiamo in effetti che idee come queste ebbero una

(20) Cf. MANSI, ib., 33 C.

(21) *Sull'Emorroissa*, in Mansi, ib. 13 E.

(22) *De deitate Filii et Spiritus Sancti*, PG 46, 572 C: MANSI, XIII 9 D.

(23) E' ciò che autorizza a pensare la notizia riportata in concilio (ib., 33 E), secondo cui l'archimandrita di Ancira, morto intorno al 430, era stato utilizzato qualche volta dagli iconoclasti in favore delle loro posizioni.

(24) Ib., 36 A.

(25) Ib., 20 C.

(26) Ib., D.

grande parte nella diffusione del tipico uso cristiano antico di arricchire le chiese con la così detta *biblia pauperum*.

Naturalmente, i testi sin qui estrapolati non consentono di ricavare dalla "tradizione invocata" una valutazione circa l'uso iconografico che vada molto al di là della sua convenienza e utilità in un senso largamente pastorale. Si tratta, sotto questo aspetto, di valutazioni che sono, come vedremo abbastanza facilmente suffragabili anche attraverso la letteratura patristica postcostantiniana. Esse non hanno però ancora molto a che vedere con il problema, certamente più centrale nel Niceno II, della legittimità del loro culto.

Un passo avanti in questa direzione ci consente di fare un gruppo di citazioni che entra un pò più nel merito del rapporto tra l'icona e il suo prototipo. Partiamo dalla seguente tratta dall'opera principale di sant'Atanasio.

Si può considerare la cosa più attentamente se prendiamo ad esempio l'immagine dell'imperatore. Nell'immagine abbiamo l'aspetto (heïdos) e la figura dell'imperatore: nell'imperatore, d'altra parte, c'è l'aspetto stesso presente nell'immagine. La somiglianza dell'imperatore si trova nell'immagine al punto che si vede l'immagine vi scorge l'imperatore; al contrario, chi vedesse l'imperatore, saprebbe che egli è colui che si ritrova nell'immagine. Quanto poi al fatto che la somiglianza non viene meno, ebbene, l'immagine, a chi volesse vedere l'imperatore attraverso di essa, potrebbe dire: «Io e l'imperatore siamo una cosa sola. Infatti io sono in lui e lui in me: ciò che tu vedi in me, lo vedi anche in lui, e ciò che hai osservato in lui, lo vedi in me». Dunque, colui che adora (ho proskynôn) l'immagine, adora in essa l'imperatore, perché l'immagine è la figura e l'aspetto di lui (27).

Non può esserci dubbio che questo passo di Atanasio sia stato letto in concilio a riprova della legittimità del culto delle immagini, sebbene in realtà nel contesto dello scritto atanasiano esso non avesse niente a che vedere, almeno direttamente, con tale argomento. In effetti l'Alessandrino, sulla base della dottrina paolina del Cristo immagine di Dio e in polemica con gli ariani, aveva voluto semplicemente utilizzare il rapporto tra l'imperatore e la sua immagine come modello esemplificativo della identità del Figlio con il Padre quanto alla divinità.

(27) *Adv Arr* 4,3,5; MANSI, ib. 69 B-C.

Anche la celebre affermazione di san Basilio, *hê tês eikónos timê epì prôtótypon diabainei* («l'onore reso all'immagine passa al prototipo»), ugualmente ripresa in concilio e divenuta in seguito un vero e proprio assioma a sostegno della legittimità del culto delle immagini, proveniva da un testo del *De Spiritu Sancto* (18, 45), nel quale - esattamente come nel brano di s. Atanasio - l'esempio dell'«immagine del re» figurava da modello per la sua esposizione teologica del Cristo immagine di Dio (28).

Non è necessario pensare che la forzatura dei padri conciliari obbedisse a una ingenua strategia di tirare dalla propria parte i nomi prestigiosi dei due grandi dottori della Chiesa. Molto più probabilmente, nell'estrapolare le esemplificazioni di questi ultimi relative all'uso delle immagini dell'imperatore, essi avevano inteso appoggiare a un'autorità cristiana fortemente rassicurante la comune opinione - un vero dato culturale, ma di origine ed interpretazione non cristiana - che all'immagine dell'imperatore soleva attribuire un valore rappresentativo-sostitutivo con precise conseguenze giuridiche (29).

Di fatto bisogna dire che questo argomento del valore rappresentativo delle immagini dell'imperatore ritorna in modo diretto in diverse altre testimonianze invocate in concilio, per alcune delle quali (vedi quelle di Leonzio di Cipro, Anastasio di Teopoli e di san Giovanni Crisostomo), tale argomento si presenta anche come la vera ragione dialettica della loro citazione in concilio (30).

Del fatto che il concilio abbia annesso una grande importanza a questo

(28) «Come dunque, se sono uno e uno, non ci sono due dei? L'immagine del re infatti si chiama re anch'essa, ma non si dice che i re sono due: il potere reale non si sdoppia, la gloria non si divide.... perché l'onore reso all'immagine passa al prototipo. Ciò che l'immagine è per imitazione, il Figlio è per natura. E come, in arte, la somiglianza è relativa alla forma, così, per natura divina che è semplice, il principio dell'unità risiede nella comunanza della divinità». (ib., 69 D-E. Un testo di Basilio di contenuto analogo ritorna poco appresso negli atti alla col. 72 A-B).

(29) Si veda su ciò A. GRABAR, *L'Empereur dans l'art byzantin*, Paris 1936.

(30) «Quando le figure e le immagini imperiali vengono portate in una città - recita il testo di Giovanni Crisostomo -, le autorità e il popolo muovono loro incontro indirizzando lodi, certamente non per onorare le tavole o le pitture cosparse di cera ma i tratti stessi dell'imperatore...» (MANSI, XIII 68 E.) Anche il testo di Anastasio di Teopoli (seconda metà del VI secolo) considera l'onore dovuto alle immagini per riguardo a coloro che vi sono raffigurati: «Come colui che offende l'immagine dell'imperatore, viene punito giustamente come se avesse recato offesa allo stesso imperatore, sebbene l'icona altro non sia che legno e colori mescolati e stemperati con la cera, allo stesso modo chi disonora la raffigurazione di

valore rappresentativo dell'icona è interessante riprova una citazione di Massimo il Confessore. In essa si riferisce su un solenne giuramento di adesione alla retta fede che sarebbe stato espresso mediante posizione della mano «sulla croce preziosa e sull'icona del Salvatore nostro Gesù Cristo e della Signora nostra che lo generò, la Tuttasanta Madre di Dio» (31). Questo comportamento provrebbe un passaggio concettuale dall'apprezzamento giuridico dell'icona alla sua valutazione sul piano culturale; passaggio culturale che l'uso protocollare dell'icona dell'imperatore potrebbe avere favorito.

Anche i gesti rituali per esprimere il «rispetto» (*timê*) e l'«ossequio» (*aspasma, proskynêsis*) (32), dovuti alle icone di Cristo, della Vergine e dei santi, devono essere intesi probabilmente in una linea di sviluppo di questa interpretazione (33).

Ma indubbiamente il rispetto delle icone, al di là dei gesti destinati a significarlo, esprime anzitutto un sentimento religioso suscitato dalla fede e dalla riconoscenza. Pare altrettanto indubitabile che questo sentimento, che prelude alla vera e propria «devozione» per le sacre icone, abbia avuto origine presso il popolo. Prendiamo ad esempio il brano riportato in concilio dal panegirico di san Giovanni Crisostomo in onore di san Melezio. E' notevole come il Crisostomo faccia leva su questo sentimento

qualcuno...» (ib., 56 E-57 B). Il brano di Leonzio di Neapolis di Cipro (590-650 circa) è particolarmente importante sia perché fonda il suo apporto su un elemento tipico dell'antropologia tradizionale patristica, che potremmo definire personalistica: «Presso di noi non si adorano come dèi i caratteri dei santi, le loro immagini e le loro raffigurazioni. Se io adorassi il legno dell'immagine, non brucerei l'icona, una volta distrutta la pittura. Così pure finché i due legni della croce stanno insieme al loro posto, io adoro la raffigurazione in vista di Cristo, che è stato appeso in essa... E come colui che ha ricevuto un ordine dell'imperatore e rende omaggio al sigillo, non adora la creta o la carta o il piombo, ma presta culto di adorazione all'imperatore, così noi Cristiani, quando adoriamo la figura della croce, non adoriamo la natura del legno, ma scorgendo il sigillo, ecc.» (ib., 44 A-E). Il testo anticipa anche, come si vede, gli argomenti opposti da san Teodoro Studita all'obiezione del sinodo di Hieria, che accusava gli iconoduli di credere in un certo modo di presenza del divino nell'icona detto "secondo l'energia" piuttosto che in un più corretto modo di presenza "secondo l'ipostasi" (cf. di quest'ultimo *Ep. ad Platonem* in PG 99, 504 s).

(31) MANSI, XIII 37 E - 40 B. Il brano riportato in concilio potrebbe tuttavia essere un apocrifo.

(32) Nel commentare il brano di Massimo il Confessore sopra ricordato, alcuni padri conciliari sottolineano con interesse che il gesto di ossequio alle icone, ivi indicato con la voce *êrpásanto*, deve essere interpretato come *proskynêsis*, il termine divenuto protocollare anche per indicare l'omaggio alle immagini sacre.

(33) Vedi i testi citati in n. 29.

di devozione popolare per incanalarne la carica spirituale in senso più correttamente escatologico.

Voi eravate legati in tal modo non solo al suo nome, a anche alla raffigurazione del suo corpo. Quello che faceste per il suo nome, lo faceste anche per la sua icona. Molti infatti impressero quella santa (bagian) immagine sugli anelli, sui sigilli, sulle fiale, alle pareti delle loro stanze e dovunque, affinché potessero non solo udire dovunque quel santo appellativo, ma anche vedere la figura del suo corpo e ottenere così come un doppio conforto per l'esilio (34).

Interessante è anche il parallelo che nel testo citato il Crisostomo suggerisce tra la venerazione per il nome del santo e il rispetto per le sue immagini. L'una e l'altra vengono messe in relazione con la rispettiva «santità»: la *santità* del «nome» - che è idea di chiara derivazione culturale biblica - ha il suo parallelo nella *santità* dell'immagine. Un testo, questo di san Giovanni Crisostomo, che già mi pare contenere alcune ottime indicazioni per una teologia dell'icona.

Gli attestati della sensibilità religiosa verso le iconi - diciamo, gli attestati su di un culto affidato all'istinto popolare, non ancora supportato dalla riflessione dei teologi - sono di gran lunga i più numerosi nella silloge dei testi citati dal Niceno II; e - quello che è certamente più significativo - essi lasciano intravedere abbastanza facilmente il lungo processo di elaborazione della relativa semantica.

San Basilio, che a buon diritto è il più citato in concilio, non ha la difficoltà a professare nella sua lettera all'imperatore Giuliano la propria abitudine di «prestare rispetto e venerazione (*tymō kai proskynō*) ai caratteri (*tous charaktēras*) delle iconi» del Figlio di Dio incarnato, della Beata Vergine Maria, dei santi Apostoli, Profeti e Martiri, e ciò «soprattutto perché (tali caratteri) sono stati tramandati dai santi Apostoli e non sono proibiti in nessuna delle nostre chiese» (35).

Un verso del *Carme sul martire Polemone* di Gregorio il Teologo

(34) *In Melet Hom.* 1: PG 50, 516: MANSI, XIII 8 C-D.

(35) *Ep.* 360: Mansi, ib. 72 A.

informa che l'immagine taumaturgica del martire «era esposta alla venerazione» (*ên sebasmia*) (36).

L'accenno del Nazianzeno al *potere taumaturgico dell'icona* di san Polemone ci permette di aprire un altro tema frequente tra le testimonianze addotte in concilio; frequenza che fa pensare per se stessa che i padri conciliari riconoscessero a tale potere taumaturgico una notevole forza argomentativa.

Di una icona miracolosa di Cristo si riferisce in un brano omiletico attribuito ad Atanasio (37). Todoreto di Ciro, lo storico degli asceti antiocheni del suo tempo, viene ricordato per certe sue narrazioni di icone miracolose di santi monaci (38). I brani letti in concilio, tratti dalle vite dei santi, sono pieni di esempi del culto delle sante icone praticato dai loro protagonisti e degli attestati che essi danno della loro credenza nella loro potenza taumaturgica: si veda per tutta la vita di santa Maria Egiziaca di Sofronio di Gerusalemme (39), dove la "devozione" della santa per le sacre icone e la fede nel loro carattere taumaturgico sono presentate come atteggiamenti assolutamente "normali" sotto il profilo cristiano, denotanti anzi la elevatezza spirituale della stessa.

E l'icona della Croce? Abbiamo visto su di essa un paio di accenni in testimonianze tratte da Nilo e da Massimo il Confessore. Pochi testi si possono aggiungere a questi tra le citazioni del concilio (40) - il che è a prima vista sorprendente -. Il testo più antico è ripreso da Asterio d'Amasea (IV-V sec.): in esso la croce è presentata come il «segno che i Cristiani sogliono adorare (*proskyneisthai*) e dipingere quale simbolo della passione» (41).

(36) Ib., 13 B-C. Abbiamo già visto in un caso particolare (vedi n. 31) come nel corso dei loro interventi a seguito dei brani patristici letti in aula i padri conciliari si soffermino a sottolineare di quando in quando la semantica culturale riferita alle icone: vedi termini quali *bierà* o *sebasmia eikôn*, *bagia eikôn*, *proskynêsis* e i verbi corrispondenti, *timê*, ecc. (Un esempio in MANSI, ib., 17 E ss).

(37) Ib., 24 E - 32 A.

(38) Ib., 73 B ss.; cf. anche 64 B - 65 D; 68.

(39) Ib., 85 D.

(40) Vedi, per esempio, l'accenno contenuto nel brano di Leonzio citato in nota 29.

(41) *Hom. in laudem S. Euphemiae* 11: MANSI, XIII 16 B - 17 D. Un'annotazione simile leggiamo nel brano assai più tardivo tratto dalla *Passio* di s. Procopio (ib., 89 B).

Qualche osservazione sull'uso dei "Padri" nel Niceno II

Dobbiamo tentare a questo punto un bilancio sommario del valore delle testimonianze "patristiche" a favore delle iconi addotte nella IV sessione del Concilio Niceno II.

A modo di premessa abbiamo già detto che l'epoca di appartenenza dei Padri invocati è, nell'insieme, relativamente tardiva. Un'altra premessa generale deve tenere presente che la maggior parte dei testi riportati in concilio non riguarda, o riguarda solo indirettamente, il "culto" delle immagini in senso proprio. D'altronde lo storico ci avverte che di culto delle immagini, almeno nell'ambito ufficiale della liturgia, non si può veramente parlare prima della crisi iconoclastica.

La constatazione più importante è che i brani patristici ripresi nel Niceno non contengono - se non in qualche caso sporadico e in forme rudimentali - elementi espliciti per una teologia dell'icona: una teologia, perlomeno, che consenta di individuare tra essa e le riflessioni di un Germano di Costantinopoli, Giorgio di Cipro, Giovanni Damasceno, Niceforo di Costantinopoli o di un Teodoro Studita una linea di continuità sufficientemente omogenea.

Furono invece queste ultime riflessioni quelle che in realtà ispirarono in misura più cospicua la linea teologica della definizione iconodula del Niceno II. Ma quest'ultima constatazione deve essere illuminata da almeno due osservazioni.

La prima è che il concilio - il quale per averle riportate nell'Actio VI non ignorava le controcitazioni patristiche degli iconoclasti - nell'appellarsi all'autorità dei Padri, non sembra avere avuto di mira, almeno in prima istanza, l'aspetto propriamente "iconologico" della questione. Il loro scopo, come il tenore degli interventi a commento durante tutta l'Actio IV danno reiteratamente a vedere, fu quello di sconfessare l'assiomaticità, pretesa dagli iconoclasti, della intrinseca malizia dell'icona. Ciò che le testimonianze patristiche invocate in concilio dovevano dimostrare, poteva sembrare anzitutto qualcosa di abbastanza modesto, che cioè l'assioma non esisteva, non fosse altro che accanto alle difficoltà e ai tentennamenti opposti da alcuni autori, anche esimi, del passato si dimostrava l'esistenza di autori che le immagini invece approvavano e difendevano. In positivo, la silloge patristica letta a Nicea testimoniava in prima istanza il fatto che le iconi avevano continuato ad avere, nonostante le difficoltà oggettive espresse sul loro conto da tanti Padri, l'accoglienza diuturna della Chiesa

non solamente a livello popolare; che perciò tale accoglienza, esprimendo la coscienza di essa, poteva e doveva essere letta come un elemento della Tradizione ecclesiastica. Quella dei testi patristici citati a Nicea doveva essere dunque, prima e forse più ancora che una fonte oggettivamente teologica, una interessante documentazione storica. Di conseguenza l'appello di Nicea alla Tradizione è anzitutto, più o meno consapevolmente, appello a questa "tradizionale" accoglienza delle immagini nella Chiesa come a un valore a sé stante, a prescindere dalle oggettive deviazioni dei futuri più fanatici, d'altra parte denunciate sia dagli iconoclasti che dagli ortodossi.

La seconda osservazione prescinde per sé dalla valutazione teologica che i padri di Nicea intesero dare o furono in grado di dare delle loro citazioni.

Essa porta il discorso sulla innegabile inversione di tendenza in senso positivo, che nei confronti delle immagini gli autori citati rivelano sia rispetto ai Padri del passato sia ancora rispetto ad alcuni loro contemporanei. E' indubbiamente importante infatti che si comprendano le ragioni di questa inversione di tendenza, visto che, solo se si potranno valutare teologicamente queste ragioni, sarà davvero legittimo inserire i testi e i Padri citati in Concilio nel flusso vivo della Tradizione ecclesiale sulla icona. In caso contrario ci si dovrà accontentare di attribuire loro il ruolo di puro documento storico ravvisato nella precedente osservazione.

Una diversa impostazione metodologica della storia dell'"icona" cristiana?

Naturalmente la ricerca nella direzione sopra indicata non può essere limitata appena alla silloge materialmente riprodotta in concilio. In definitiva occorrerà domandarsi che cosa del più vasto orizzonte teologico patristico abbia provocato il maturare di un discorso oggettivamente nuovo sulle immagini, tale da favorire, in un primo momento, una convinzione abbastanza generalizzata della loro utilità pastorale e, successivamente, lo sviluppo di una vera e propria teoria cristiana dell'icona.

Si tratta come si vede, di impostare, non tanto la discussione sui motivi ideologici che allo scoppiare della crisi iconoclastica provocarono lo scontro tra le due "tradizioni" di pensiero, ugualmente attestate dal punto di vista della letteratura patristica, ossia quella che propugnava la legittimità dell'uso delle immagini nella Chiesa (che è questione intricatissima, nella quale entrarono in gioco anche argomenti e interessi ben diversi da

quelli teologici), quanto piuttosto di impostare la questione più generale della possibilità di una storia dell'"icona" cristiana, che possa prendere le mosse dalle origini artistiche del cristianesimo. In altre parole, si dovrà riesaminare, ed eventualmente meglio motivare, l'abitudine invalsa da sempre nei manuali di storia dell'iconografia e, persino, dell'iconologia cristiane di vedere nell'arte paleocristiana e nella letteratura patristica sulle immagini - aspetti spesso appena giustapposti! - l'antefatto reale dell'"icona" bizantina (42).

A prima vista - ma è proprio l'ipotesi che bisognerà suffragare con prove - sembrerebbe che tanto l'iconografia che l'iconologia cristiane costituiscono di fatto un frutto nuovo dei tempi che stiamo considerando. Certamente, tale frutto risulta dallo sviluppo di realtà del passato - l'osservazione è quasi lapalissiana! -; e tuttavia nel suo momento più vero - diciamo nel suo momento classico - esso dovrà essere considerato forse semplicemente nuovo, ossia il risultato di un vero e proprio salto di qualità rispetto al passato. Sarà probabilmente del tutto ovvio che, per ciò che riguarda in particolare le tecniche iconografiche, la ricerca sui precedenti tradizionali delle tecniche pittoriche non mancherà di fornire anche delle buone indicazioni per una più corretta ermeneusi dell'icona stessa, anche di quella bizantina. Tuttavia, per quanto riguarda la teologia dell'icona, il discorso è con tutta probabilità un altro.

(42) Accennavamo prima al carattere aniconico e antiiconico di una certa parte della letteratura patristica. Ciò è risaputo soprattutto per i Padri preniceni; ma anche non pochi autori immediatamente postniceni, come si è visto dai richiami di Hieria, sono noti per avere manifestato nei loro scritti la stessa avversione per le immagini, al punto che un moderno osservatore superficiale potrebbe scorgere in essi addirittura i precursori dell'iconoclastia. Dall'altro lato, è altrettanto risaputo quanto, nonostante questa inequivocabile contrarietà degli esponenti dell'intelligenza teologica della chiesa più antica, l'arte figurativa cristiana si sia precocemente diffusa - fino a interessare probabilmente tutte le chiese dell'antichità cristiana -, senza che, per quanto se ne sappia, questa diffusione abbia mai dato luogo, prima dell'epoca iconoclastica, a un qualche fenomeno di intolleranza lontanamente paragonabile a quello che segnò sinistramente quest'epoca. Già questa sola constatazione dovrebbe far concludere, su un piano di elementare metodologia, che ogni ricerca nella tradizione cristiana relativa alla produzione e all'uso delle immagini nella Chiesa debba tenere almeno ben distinte le due questioni relative, rispettivamente, al fenomeno iconografico in quanto tale e all'ispirazione "apologetica" dei Padri che scrivono contro le immagini.



I partecipanti al Convegno, che si è svolto nella sala-conferenze del Monastero Basiliano di Mezzojuso

Pare anzitutto assodato che non nella letteratura patristica sull'arte (e qui importa poco che si tratti di Padri pre- o post-costantiniani, a favore o non del suo impiego religioso) debba essere indirizzata la ricerca. Su questo punto i padri del Niceno II videro molto chiaramente le cose, quando si limitarono a considerare la loro documentazione "patristica" (solo formalisticamente tale dunque) solo come la testimonianza su una Chiesa che aveva saputo accogliere il fenomeno-icona. Sembra dunque che per questa ricerca siano da percorrere altri cammini da quelli sin qui percorsi: cammini il più possibile lontani dalla letteratura patristica sull'arte, la quale obbediva a interessi teologici ed esistenziali assai diversi da quelli dei teologi dell'VIII secolo; cammini che, al contrario, si spingano dentro i percorsi tradizionali dei grandi temi del dogma cristiano; i quali, come si è visto, già i vescovi degli antichi sinodi VII e VIII avevano più opportunamente intravisti (43).

(43) Un lavoro che mi sembra abbia rotto lo schema della "storia dell'icona" per aprirsi - sia pure implicitamente al metodo sopra intravisto è quello, per questo verso esemplare di C. SCHONBORN, *Die Christus-Ikone. Eine theologische Einführung*, Fribourg 1984 (mi riferisco infatti a questa edizione e non a quella del '76 in francese; trad. it., *L'icona di Cristo. Fondamenti teologici*, Milano EP 1988).

*Monastero Basiliano di Mezzojuso
25 ottobre 1990*

FORMA ED ESSENZA DELL'ICONOGRAFIA ORTODOSSA

di Theocharis Detorakis*



Eccellenza, rispettabile assemblea. Dopo la morte dell'imperatore bizantino Teofilo (821-842), uomo sui generis e fanatico iconoclasta, si formarono a Bisanzio condizioni favorevoli per la cessazione della discordia sulle icone; l'imperatrice Teodora, tutrice del figlio minorenni Michele III, era iconodula ed ottenne il vigoroso appoggio dei fratelli Barda e Petronàs, iconofili, come anche di altri dignitari del consiglio imperiale. Il patriarca Giovanni il Grammatico, irriducibile iconomaco, fu costretto alla rinuncia ed al trono patriarcale ascese il vescovo di Catania Metodio, personalità forte che congiunse la sua nobile educazione ad eccezionale capacità di comando. L'11 Marzo dell'anno 843, la prima domenica di Quaresima, Metodio convocò un concilio locale a Costantinopoli e decise la restituzione delle icone. Ebbe così termine una crisi immane e rovinosa, quella che è definita crisi iconoclastica, che scosse Bisanzio all'incirca per un secolo ed ebbe serissime conseguenze nella formazione della vita spirituale e politica. A ricordo di quel grande evento la Chiesa festeggia la prima domenica di Quaresima la restituzione delle icone: è la Domenica dell'Ortodossia. La festa, col passare del tempo, acquisì un significato più vasto come festa del trionfo dell'Ortodossia con la confutazione di tutte le eresie. Ed è infatti un dato che dopo l'843 l'Ortodossia bizantina non fu più scossa da eresie interne.

Problemi minori, che si presentarono occasionalmente, come ad esempio, nel XIV secolo, la discordia esicastica e, nel XV, il problema dell'Unione delle Chiese, furono accomodati senza particolari sconvolgimenti

* Professore dell'Università di Creta.

interni e scissione della popolazione. L'adorazione e la proskinesi alle sacre icone è l'espressione simbolica della piena e definitiva vittoria del dogma ortodosso nel territorio dell'impero bizantino. La stessa tradizione sopravvive tutt'oggi, dacché l'ortodossia è non soltanto la religione ufficiale e costituzionalmente legittimata della Nazione Greca, ma anche il dogma che ci diversifica sul piano religioso e culturale dagli altri popoli cristiani e soprattutto dai cattolici e contrassegna in maniera decisiva la nostra civiltà.

Ringrazio calorosamente Sua Eccellenza il Vescovo Sotir Ferrara per l'eccezionale onore di avermi invitato come oratore ufficiale di questo giorno solenne e in questo illustre sito dello storico monastero di Mezzojuso.

Il tema presentato alla rispettabile assemblea ha per titolo "forma ed essenza dell'iconografia ortodossa". Ho giudicato che questo tema si addice al luogo e al tempo del discorso perché, come verrà mostrato in seguito, l'agiografia è la principale e più sostanziale espressione del culto ortodosso. Ma non è soltanto l'attualità temporale e spaziale a suggerirmi questo argomento. La pittura bizantina è uno dei sommi esiti della civiltà di Bisanzio, con sopravvivenze durevoli ed influenze più generali sulla formazione della pittura europea. Se Bisanzio viene accusata da molti di non avere lasciato nel campo della letteratura e delle scienze lavori di ampio respiro e si presenta così relativamente priva di voce in capitolo, "non ne fu però affatto priva in un'altra sfera creativa, laddove l'uomo parla con le dita e con lo sguardo, costruendo e guardando ciò che costruisce, plasmando raffigurazioni visibili ed unendo se stesso con le creazioni delle sue mani". L'illustre studioso della civiltà bizantina Steven Runciman osserva in proposito: "Lo spirito di Bisanzio nella letteratura può non aver avuto forza creativa ed originalità. Nell'arte ed eminentemente nella pittura le cose vanno in modo completamente diverso. Esistono in massimo grado entrambe (sia, cioè, la forza creativa che l'originalità). Con le opere d'arte Bisanzio ha lasciato al mondo la sua eredità più grandiosa e duratura. Perché l'arte bizantina è il più chiaro specchio sul quale si mostra la sintesi della civiltà di Bisanzio". Dunque è naturale che il bizantinista tragga da ciò i temi dominanti della civiltà bizantina e si interessi vivamente ai motivi dell'arte di Bisanzio e in particolare dell'agiografia.

Questo vale ancor più per colui che vi parla. Gli ultimi vent'anni ho concentrato i miei interessi di ricerca sull'ambito dell'agiografia e della filologia innografica di Bisanzio. Sono le due diverse espressioni del culto,

che si collegano strettamente all'arte sacra della pittura, perché esse sono le fonti prime della loro ispirazione e soltanto con esse si interpretano. Così la triade letteratura agiologica-innografia-pittura compone essenzialmente una unità, la più significativa, forse, della civiltà bizantina.

Tenterò dunque di presentarvi questo grande argomento della civiltà bizantina che costituisce sin oggi l'espressione somma e dominante nella tradizione ortodossa dei Greci. Nella prima parte del mio discorso esporrò in modo molto sommario i problemi della provenienza e dell'evoluzione storica della pittura bizantina, mentre nella seconda ne presenterò il contenuto e l'essenza, cioè l'espressione simbolica e didattica dell'arte sacra dell'agiografia.

L'impero bizantino, come anche quello romano dal quale nacque, era uno stato ecumenico. Basato sui greci e sui cristiani ellenizzati d'Oriente, comprendeva nel suo ambito un'enorme quantità di popoli e di civiltà, la prima unificazione e fusione di tali popoli e civiltà era stata realizzata già nel periodo della *pax romana*, ma adesso a Bisanzio si aggiunge anche un altro forte vincolo d'unità, la religione cristiana. Questa nuova religione, che riuscì, in seguito alle persecuzioni, alle lotte e alle vicissitudini dei primi secoli, a prevalere ed imporsi come l'unica religione ufficiale dello stato bizantino, propugnò ideali nuovi e concezioni originali della vita e dello spirito.

Sarebbe interessante presentare qui schematicamente le principali differenze tra la concezione del mondo pagano, o, meglio, greco-romano, e quella cristiana, per valutare le nuove concezioni nell'ambito dell'arte.

Per l'antico greco e più generalmente per la visione greco-romana del mondo la vita è valore in sè e per sè e il mondo naturale è la legittima gioia della vita. L'uomo consegue dignità con la lotta e l'azione. L'educazione è conoscenza e prassi e si integra con la partecipazione dell'uomo nell'agorà, nella lotta politica, nella palestra e nei ginnasi. L'ideale della *Kalokagathia* si realizza solo col mondo e nel mondo. La terra è la sola ed eterna realtà, "eterna e salda sede d'ogni cosa". I godimenti mondani sono naturali ed assolutamente leciti. La conoscenza si conquista con la lotta dello spirito e il solo strumento nella ricerca conoscitiva è il *nous*, il *logos*. All'indagine della conoscenza non sussistono limitazioni. Gli stessi dèi, per passare dall'ambito della religione, sono molto umanizzati, collaboratori dell'uomo, non sempre al servizio del bene. Prendono parte attivamente anche alle deviazioni della etica. La concezione greca del divino è antropocentrica e gli dèi sono stati formati ad immagine e somiglianza dell'uomo. Il

Cristianesimo assume una posizione diametralmente opposta nei confronti delle suddette concezioni. La nuova visione del cosmo e della vita crea nuovi valori e nuovi ideali. Il centro di gravità si sposta ora dalla terra al cielo e l'allettante visione dell'eterno regno celeste domina tutte le manifestazioni della vita. Il mondo presente è per la concezione cristiana temporaneo e corruttibile, l'unico mondo eterno e vero è il cielo. Così, per la concezione cristiana delle cose, il mondo presente è soltanto uno stadio di passaggio, di prova, di preparazione e di lotta per il perfezionamento. La fuga, l'allontanamento dai beni terreni, che hanno la stessa natura del peccato, la umiliazione e lo svilimento del corpo, la mortificazione dei sensi e delle passioni, ecco quali sono gli ideali principali. Lo stesso Dio, per estremo amore verso gli uomini si è fatto uomo ed ha sofferto volontariamente, perché si compisse l'opera della salvezza. Era impossibile che comprendesse questo l'antico Greco, che non poteva giustificare secondo logica il sacrificio in croce. Questo lo sapeva bene l'Apostolo Paolo, quando scriveva quella sua rinomata frase: "Noi annunciamo Cristo crocifisso, scandalo sì per i Giudei, follia sì per i Greci, ma per noi chiamati, e Giudei e Greci, Cristo potenza e sapienza di Dio". La concezione ellenica della vita non poteva intendere questo nuovo annuncio del sacrificio in croce sul quale si innalza il "nuovo edificio". Era naturale che queste nuove concezioni influenzassero le direttive dello spirito, tanto nell'ambito della letteratura quanto anche nell'ambito dell'arte. La nuova religione ricercò subito modi propri di espressione letteraria ed artistica. Cristo, che per sconfinato amore si è fatto uomo ed ha patito volontariamente ma è nello stesso tempo anche il grande giudice, non ha niente in comune con gli dèi antichi e non può essere rappresentato come Zeus o Apollo o Mitra. E nonostante l'arte cristiana sia influenzata tanto dall'arte greco-romana quanto dalla tradizione orientale, nello stesso tempo si è diversificata sin dalle origini. E' quanto mai caratteristico il fatto che poté sottomettere a tal grado gli elementi delle influenze tradizionali, fino a divenire molto presto un'arte sorprendentemente distinguibile, fino ad acquisire, cioè, la sua fisionomia estetica e spirituale. Le caratteristiche basilari e sostanziali di quest'arte e in particolare della pittura, permangono per secoli inalterate, nonostante le influenze esterne di ciascun periodo.

Dunque la pittura bizantina è un'arte sacra, che con le forme dei mosaici e delle pitture murali, delle icone portatili e delle miniature dei manoscritti, è stata coltivata nel periodo bizantino ed in quello post-bizantino, non solo nella zona geografica dell'oriente greco, ma anche presso altri popoli,

soprattutto quelli slavi, ed è risonanza dell'ideologia dell'ortodossia, come abbiamo già sottolineato; è espressione principale della creatività artistica della ortodossia bizantina; ma è nel contempo anche il più ricco ed affascinante ambito dell'intera cultura bizantina.

Qui potremmo aggiungere qualcos'altro di eccezionalmente importante: Bisanzio è la prima regione d'Europa ad aver proposto la pittura come "creazione culturale assolutamente autonoma"; la innalzò, cioè, ad una creazione di spicco dello spirito e dell'anima. Questo può riuscire avvertibile se prendiamo in considerazione il posto della pittura nell'antichità greca e persino nel mondo ellenistico e greco-romano, in cui la pittura era un'arte quasi di secondo piano. Mentre al centro della vita culturale si trovavano i grandi poeti, i retori, i filosofi, gli architetti e gli scultori, i pittori, finanche i più grandi, restavano quasi al margine della creatività artistica. Per prima Bisanzio portò la pittura al centro della vita culturale ed artistica e questo è particolarmente importante. L'ortodossia bizantina si esprime soprattutto con la pittura nel campo dell'arte e questa tradizione domina ancor oggi.

Nell'evoluzione della pittura bizantina distinguiamo quattro periodi.

Il primo comincia dall'epoca protocristiana e procede fino a quella dell'iconomachia (Inizio dell'VIII secolo).

Il secondo comprende le opere create durante il turbolento periodo di crisi dell'Iconomachia (731-843).

Il terzo comprende l'arte delle epoche dei Macedoni e dei Comneni (850 ca. - 1204).

E il quarto ed ultimo periodo bizantino, la cosiddetta epoca dei Paleologi, fino alla presa di Costantinopoli (1453).

Ma la pittura bizantina continua intensamente anche dopo la presa, soprattutto a Creta, dove questa arte sacra acquisì un'altra dimensione e creò veramente una scuola, la nota scuola pittorica cretese, esponenti di spicco della quale furono Teofane e Michele Damasceno. Tenteremo di presentare in tutta la brevità possibile le principali opere nei vari luoghi e periodi dell'evoluzione della pittura bizantina, cominciando dai mosaici.

I mosaici sono composizioni pittoriche che si realizzano con la connessione di piccole tessere di marmo, pietra calcarea, terracotta, pasta vitrea, con la quale di mischia oro e argento. Si distinguono i mosaici pavimentali e murali. L'arte dei mosaici proviene dall'oriente, dove artisti greci nei secoli dell'Ellenismo hanno dato veri capolavori: questa arte continuò anche con artisti greci, come mostrano i celebri mosaici di Pompei. Decorazioni musive abbiamo, anche nei pavimenti delle basiliche

paleocristiane. Ma nell'arte dell'agiografia i mosaici sono principalmente murali. Tra le testimonianze di tali mosaici murali sono quelli della Rotonda di San Giorgio a Salonico, che era da un punto di vista mausoleo sotto Galerio, agli inizi del IV secolo (306-311). I mosaici della Rotonda di San Giorgio si collocano nel IV o nel V secolo e presentano motivi d'interesse non solo per la loro antichità ma anche per gli evidentissimi influssi orientali (ellenistici) che si discernono nella ricchezza dell'ornamentazione con pavoni e fiori, ma anche nelle rappresentazioni delle regge e nelle figure dei santi in preghiera. Al V secolo appartengono anche i più antichi mosaici della splendida basilica di San Demetrio a Salonico, come la rappresentazione del Santo che protegge i fanciulli o del Santo con l'Angelo che suona la tomba. Ma la grande gloria dell'arte musiva protobizantina si segnala negli anni di Giustiniano (527-565) parallelamente ad altri esiti artistici. I mosaici di San Vitale e di Sant'Apollinare a Ravenna sono autentici capolavori che ci aiutano ad immaginare lo splendore e la magnificenza dei mosaici di Costantinopoli negli anni di quel grande imperatore, che purtroppo si sono perduti. Le posture frontali delle figure dai grandi occhi e il pannello lineare delle vesti mostrano le influenze dell'Oriente ellenistico, ma l'intera composizione esprime le nuove tendenze, che caratterizzano l'arte imperiale nel secolo di Giustiniano.

Durante il turbolento periodo dell'Iconomachia non sussistono condizioni per la creazione di grandi opere, dacché gli imperatori iconoclasti non solo non finanziano tali opere ma al contrario distruggono quelle precedenti, come ad esempio la grande icona del Cristo *Andisonitis* sulla Porta di Bronzo della capitale, un'opera che avrebbe fornito una splendida immagine dell'arte musiva dell'VIII secolo. Ciò nonostante anche nel periodo dell'Iconoclastia si sono salvati alcuni interessanti mosaici in tre storici monumenti, a Santa Irene a Costantinopoli, a Santa Sofia a Salonico e nella chiesa della Dormizione della Theotokos a Nicea in Bitinia. Gli ultimi due sono stati distrutti e sono spariti definitivamente con la tragedia microusiatica (1922).

L'arte dei mosaici conosce una nuova splendida fioritura negli anni dei Macedoni e dei Comneni, cioè nell'epoca in cui la civiltà bizantina giunge al suo apogeo. A parte i mosaici che sono stati scoperti dagli archeologi americani a Santa Sofia a Costantinopoli e in altre zone di Bisanzio, abbiamo in questo periodo mirabili mosaici in monumenti in suolo ellenico, come nel monastero del Beato Luca a Livadia, nel Nuovo

Monastero di Chio e a Dafni, opere dell'XI secolo, è senza dubbio una delle più perfette vestigia dell'arte musiva dell'epoca dei Macedoni. E' il caso di aggiungere qui che sotto i Macedoni avvenne anche la cristianizzazione dei Russi e l'arte bizantina ora si estende anche in Russia. Nel 1040 artisti greci abbelliscono Santa Sofia a Kiev. I mosaici di quella chiesa si trovano dal punto di vista dello stile artistico e della qualità, tra i mosaici del Beato Luca e del monastero di Dafni. La rappresentazione del Pantokrator nella cupola del monastero di Dafni, opera dell'XI secolo, è senza dubbio una delle più perfette vestigia dell'arte musiva dell'epoca dei Macedoni. Nello stesso periodo si collocano alcuni tra i più bei mosaici di chiese dell'Italia, come a San Marco a Venezia e nella Cappella Palatina a Palermo, opere di mosaicisti bizantini.

Del periodo dei Paleologi abbiamo pochissimi mosaici, ma di eccezionale interesse. Agli inizi del XIV secolo (tra il 1310 e il 1320) il grande logoteta Teodoro Metochita, noto dotto bizantino, si curò dell'abbellimento del rinomato monastero della Chora a Costantinopoli (oggi moschea di Kahrié), con mirabili mosaici che si salvano ancor oggi. Mosaici ugualmente belli esistono nella Pammakaristos (moschea Fetihie) a Costantinopoli e ai Santi Apostoli di Salonicco (1312-15). Queste opere, piene di eleganza e grazia, sono tra le più belle ma anche tra le ultime testimonianze dell'arte musiva bizantina: il calo economico dello stato, che passa già alla sua agonia mortale con l'irresistibile avanzata degli Ottomani, non permette la programmazione e l'esecuzione di opere dispendiose nell'ambito dell'arte. Ed i mosaici sono l'arte più costosa, che soltanto con la sovvenzione imperiale può esplicare grandi opere.

La pittura murale, meno sontuosa e meno dispendiosa, è stata utilizzata in più ampia scala nell'ornamentazione dell'esterno dei templi cristiani. E' stata utilizzata per lo più nei monumenti provinciali ed esprime, almeno nei suoi stadi originari, l'estetica popolare, mentre i mosaici a costo elevato, che sono sovvenzionati dalla corte e dall'alto clero, esprimono in qualche modo le concezioni estetiche degli strati sociali più alti. Le più antiche pitture murali che conosciamo si conservano nelle catacombe di Roma e sono collocate nel III secolo d.C.; i loro temi sono di regola simbolici, il Pesce, l'Agnello, la Vite ecc., in accordo con le concezioni estetiche ed iconiche della chiesa antica. Abbiamo analoghe pitture murali protocristiane ad argomento soprattutto biblico in Siria, in Mesopotamia e in Egitto. E' caratteristico che in queste antiche pitture cristiane non esiste una chiara distinzione tra lo spirito cristiano e quello pagano e la commistione di

elementi religiosi e mitici è ancora usuale. Esigue tracce di pitture murali si salvano dal periodo dell'iconoclasmo a Salonico, a Nasso, nella Cappadocia e a Creta. Questi elementi sono inestimabili per lo studio dell'evoluzione delle pitture murali in un periodo di persecuzione iconoclastica.

Assistiamo ad una vera rinascita per l'arte e per la pittura in primo luogo, dopo il trionfo delle Icone dell'843. Il periodo dei Macedoni e dei Comneni innalzerà all'apice quest'arte sacra. Le più antiche vestigia di quel periodo, collocate tra IX e X secolo, si trovano in un centro monastico della Cappadocia, in monasteri scavati tra rocce. Si tratta di opere di arte agiografica per così dire popolare, con realizzazioni piene di pittoricità e di drammaticità, tra le quali si distinguono le scene della Divina Passione. Un impressionante complesso di pitture, datate X e XI secolo, lo possediamo a Santa Sofia di Acride, che fu costruita dall'arcivescovo di Bulgaria Leone negli anni di Basilio II Bulgaroctono dopo la dissoluzione dello stato bulgaro. Abbiamo qui un mirabile saggio della monumentale arte dei Macedoni, che rispecchia sicuramente lo stile e la sublimità dell'arte della capitale. Suscitano particolare impressione l'equilibrio delle forme, le tonalità cromatiche e l'espressione dei sentimenti. Analoghe opere monumentali troviamo nella Panaghia Chalkeon a Salonico, fatto che dimostra che anche la città di San Demetrio era un importante centro artistico nell'XI secolo. Alla stessa epoca si fanno risalire le splendide pitture murali nella chiesetta del Beato Luca a Livadia, con evidentissima tendenza verso la resa del pathos drammatico (Deposizione, Pietà, etc.). Nelle chiese della Jugoslavia, della Bulgaria e della Russia abbiamo del pari eccellenti prove pittoriche risalenti a quegli anni dei Macedoni e Comneni.

Ma la maggior parte delle pitture murali bizantine che si sono preservate fino ad oggi provengono dall'ultimo periodo Bizantino, il periodo dei Paleologi. In questo periodo, mentre Bisanzio si avvia lentamente ma inesorabilmente al suo tramonto, si osserva una notevole rinascita nelle lettere e nelle arti, con centri periferici come Mistrà, Arta, Nicca, Trapezunte, Creta ecc.; uno spirito di ritorno ai modelli classici domina tanto nelle lettere quanto nelle arti. Da quell'epoca ci pervengono interessanti monumenti pittorici, in terra greca e nelle regioni balcaniche, che costituiscono una delle più significative manifestazioni dell'arte europea dell'epoca. In prima linea si trova senza dubbio Mistrà, dove la Pantànassa (1428) è considerata il coronamento della creatività artistica dell'epoca. Dopo la presa la prosecuzione dell'agiografia ricade a Creta e nell' Aghion Oros.

Le icone portatili seguono di regola lo sviluppo delle pitture. Le più antiche icone portatili che si trovano nel Sinai. Si collocano nel V-VI secolo e sono di cera fusa. Dopo l'iconomachia l'evoluzione della pittura delle icone portatili si collega alla trasformazione del *Templon*. A monte Athos e nel Sinai abbiamo ammirevoli esempi di icone portatili antiche, che seguono puntualmente la procedura artistica delle pitture murali. Un significativo numero di icone portatili risale ancora all'ultimo periodo bizantino. Molte di queste sono luminosi esempi di arte ecletticheggiante. Nei musei greci (Museo bizantino, Benaki etc.) alle mostre dei monasteri e in particolare modo all' Aghion Oros, ma anche in musei all'estero si custodiscono opere inestimabili, tesori della pittura bizantina.

Un altro ambito nel quale è stata comprovata la perizia pittorica dei bizantini è l'illustrazione dei manoscritti, i cosiddetti manoscritti miniati.

La consuetudine dell'illustrazione di manoscritti con immagini esplicative del testo è antica e pare provenire dall'Egitto, dove la conobbero i greci del periodo alessandrino. I bizantini elevarono quest'arte al suo apice, come possiamo verificare nei manoscritti bizantini miniati che fregiano le biblioteche del mondo. Una idea di questa arte nei primi secoli di Bisanzio ce la suggerisce il cosiddetto "Codice porpureo" di Vienna, un raro ed inestimabile monumento che si colloca nel V secolo. Contiene la Genesi. Le sue pagine sono intinte nella porpora e le lettere sono dorate ed argentate. La metà superiore di ogni pagina è ricoperta dal testo, mentre quella inferiore da qualche miniatura in relazione al testo. La tecnica dei manoscritti miniati procede sempre in parallelo alla tecnica delle icone portatili. Qui però l'artista, nel commentare il testo per immagini, ha maggiore libertà nella commistione dell'elemento religioso con quello laico. Per comprendere il carattere e lo scopo di questa arte sacra dobbiamo tenere a mente che essa serve una religione spirituale che ha trasportato l'essenza del mondo dalla terra al cielo. Così la natura, il mondo visibile ed i suoi fenomeni, la luce e l'ombra e i colori, generalmente ciò che chiamiamo realtà naturale, non può rendere né esprimere l'essenza metafisica delle dottrine cristiane. Lo stesso vale certamente per il carattere del tempio cristiano, con il quale è legata per eccellenza l'agiografia. E qui dobbiamo segnalare l'essenziale distanza del tempio cristiano e dell'arte ortodossa in generale dal tempio greco antico e dall'arte greca classica.

"Gli dèi dei greci dovevano venir abbracciati, insieme alle colonne dei templi, dalla luce del sole, così come gli uomini. I templi ellenici mettevano in mostra i corpi nudi di dèi, di eroi mitici e di mortali come apparenze che

competevano con la natura circostante...Il Dio dei cristiani, la sempre vergine Madre del Figlio di Dio e i Santi li presentano come corpi e apparenze, ma li celano; li chiudono innanzitutto dentro di essi, nel loro interno, e questo sarebbe un grande messaggio indirizzato all'uomo, e li ricoprono non solo di vesti (la nudità è inammissibile nell'arte cristiana), ma anche dello stesso colore dell'arte pittorica, che, a differenza del colorismo puramente esornativo degli scultori ellenici, dice all'occhio dell'uomo di rifuggire dall'apparenza e di andare più addentro, in qualche profondità, piccola o grande, in qualcosa di invisibile.

Il segno caratteristico essenziale della pittura bizantina è la profondità. Arte spirituale qual'è, non si prefigge di impressionare con le linee esteriori, con i colori luminosi, non ha il fine di recare piacere alla vista. Non è arte *impressionistica*, come quella dell'Antichità, o l'arte classicheggiante del Rinascimento. Soltanto negli ultimi anni di Bisanzio e in quelli a seguire si preserva una certa timida presenza di influssi classici. Scopo ulteriore della pittura bizantina è una "entelechia" interiore, cioè l'espressione, con i mezzi dell'arte, di un'esperienza più profonda, che domina l'anima del fedele. Così l'arte bizantina è *espressionista*, arte d'espressione, del senso e del sentimento religioso. Con i connotati intensi, i grandi occhi, l'ampia fronte, i vivaci contorni, le posture frontali (*en face*) delle figure, esprime la profondità, cioè il contenuto spirituale della visione cristiana del mondo. Non persegue un'impressione momentanea e passeggera ma una persistente, durevole azione ed influenza nello spirito umano. Un esempio caratteristico: in un'immagine occidentale di Cristo, del tipo del "Nazareno biondo", l'artista cerca di stimolare il sentimento con la bellezza fisica dell'immagine, con i riccioli ondulati, che si separano a metà del capo e scendono simmetricamente sulle spalle, con gli occhi azzurri e l'aria un pò pensosa, un pò anche la malinconia che traspare lievemente dalla figura del Cristo...

Quanti ricercano il vero godimento spirituale di certo non lo troveranno in questo tipo iconografico. Al contrario, nelle icone bizantine del Cristo i tratti vigorosi, gli occhi grandi, l'aria austera della figura e l'espressione virile rendono, nella maniera migliore, la sublimità regale, la nobiltà spirituale della figura divina. Ancor meglio affiora la ricerca e l'espressione della profondità nelle icone della Crocifissione. Adduco qui una riuscita considerazione estetica dell'insigne docente di Archeologia bizantina K. Kalokyris: "L'arte occidentale su questo tema raffigura un'azione tragica dell'Uomo ridotto all'estrema agonia dalla passione. E'

indirizzata cioè principalmente al sentimento e cerca di commuovere esaltando la sofferenza umana. E gli artisti occidentali fanno a gara per farle acquisire maggiore drammaticità. Per cui ritraggono aperta per gli spasimi di morte la bocca del Crocifisso, cingono il capo con una corona esageratamente grande le cui spine aguzze si conficcano giù nella fronte. Fanno stillare grumi di sangue negli occhi, semiaperti ma spenti. Attraverso l'immagine dell'orrore di un cadavere umano perseguono il crearsi della "compassione" (in senso artistico) dello spettatore... Al contrario dei Crocifissi dell'arte occidentale, in quella orientale ortodossa gli agiografi, non mirando solo al sentimento ma all'intera anima dei fedeli, creano le icone della crocifissione in cui nel volto del Signore prevale la grandezza regale (la grandezza del dolore contenuto), la calma e la quiete. Si esprime, cioè, attraverso queste caratterizzazioni piuttosto che attraverso la sofferenza del martirio l'alto senso teologico del sacrificio che si compie in croce, quale è condensato nella parola *tetéléstai*, 'consummatum est'. Così, mentre il pittore occidentale, volto in primo luogo al sentimento, esprime "la divina *kénosis* in croce" dell'uomo Dio, per l'orientale non ci sono contrazioni della bocca né si rendono gli occhi spenti né si ricinge il capo di alcuna corona. La calma flessione del capo e gli occhi chiusi sono elementi per la grande arte...".

Lo stesso potremmo constatare nel tipo iconografico della Resurrezione. Qui esiste una sostanziale differenza tra il tipo occidentale e quello ortodosso. Nell'impressionante tipo latino della Resurrezione, che viene creato nell'XI secolo e si è affermato generalmente, il Cristo reggente il vessillo della Vittoria si scuote dalla tomba da trionfatore. E' un angelo a sollevare la lastra di copertura, mentre le guardie sono cadute a terra per la paura. Senza dubbio in questo tipo iconografico si ricerca la creazione di una vivida impressione con la visione di Gesù trionfante. Qui vale la pena di segnalare come questo tipo iconografico sia passato anche all'Oriente greco e si è imposto nel periodo della Turcocrazia, per lo più per motivi nazionali: la visione del trionfo di Cristo che si leva vittorioso dalla sua tomba aveva nell'animo dei greci sottomessi la funzione di simbolo di redenzione. Nella passione di Cristo essi vedevano anche la sofferenza della Nazione e nella Resurrezione di Lui l'aspettativa anche della loro Resurrezione.

Tuttavia nel tipo iconografico bizantino della Resurrezione le cose sono del tutto diverse. Qui abbiamo un'arte eminentemente teologica e didattica. Colui che ha necessità di resurrezione è l'uomo che è "caduto" e la

vittoria sulla morte da parte di Cristo risorto è il grande messaggio, il nuovo nobile fondamento della speranza e della salvezza dell'uomo; tale messaggio è espresso dal tipo iconografico della Resurrezione nell'arte bizantina, che ha per esso anche il caratteristico titolo "la discesa in Ade". Cristo è raffigurato nella gloria radiosa mentre calpesta le porte degli inferi in frantumi. Nella sua mano sinistra tiene la croce della Resurrezione, che ora è il simbolo della vittoria, mentre con la destra solleva dalla sua tomba il progenitore Adamo, il simbolo del genere umano. In una variazione dello stesso tipo iconografico Cristo tiene per l'una mano Adamo e per l'altra Eva e li desta dalle loro tombe. Così l'artista bizantino rende in modo veramente incomparabile l'alto significato della Resurrezione, il compimento della Economia divina.

Dunque l'arte bizantina, e in primissimo luogo l'agiografia, è arte al servizio della Chiesa, un'arte di diaconia spirituale. Il dogma contemporaneo "l'art pour l'art" è inconcepibile per l'agiografo bizantino, che con i mezzi della sua arte è la forza della sua anima si sforza di rendere sensibile l'insegnamento della Chiesa e raffigurare con rappresentazioni simboliche la sua azione liturgica. L'agiografia bizantina come arte teologante e docente è diretta non ai critici dell'arte per rivendicare titoli e caratterizzazioni di merito. E' diretta al fedele e gli offre memoria visibile del Verbo, dell'insegnamento, dell'atto liturgico e di tutta la tradizione della chiesa ortodossa. Per lo stesso agiografo, inoltre, la sua stessa arte e il suo lavoro sono una continua preghiera, un'invocazione, come in modo molto caratteristico viene segnalato in molte icone. E sarebbe utile ricordare qui quanto fa notare Fotis Kòndoglu, l'ultimo grande agiografo bizantino della nostra epoca: "L'opera iconografica della Chiesa è un inno alla pietà di Dio, che ci ha resi degni di conoscerlo... L'artista non vuole mostrare la propria inventiva e fantasia, ma la sua devota, umile opinione ed offre la sua arte a Cristo "come incensamento al cospetto di Lui"... Nell'Ortodossia le opere della pittura, come anche le opere dell'innografia e della musica, sono "celebrazioni" del Vangelo e delle Vite dei Santi".

Eccellenza,

il grande difensore delle Icone durante il primo periodo della crisi iconoclastica sotto Leone III e Costantino V Isaurici, Giovanni Damasceno, denomina le icone "libri degli illetterati". La forza singolare ed insostituibile dell'icona parlerebbe direttamente alle anime dei fedeli, ancora più dell'annuncio e del rimanente insegnamento della Chiesa, come sottolineava anche Gregorio di

Nissa, che scrive: "Pittura silenziosa su parete parla di più e dice cose più utili".

Ma l'icona, al di là anche del suo rapporto funzionale con la Chiesa, è per i fedeli oggetto di spontanea venerazione, simbolo di santificazione e di protezione sovranaturale, di divino conforto ed asilo. Ricordiamo pure le spontanee e toccanti manifestazioni del popolo greco ad Atene in onore della storica icona taumaturgica della Panagia *Axion Esti*. L'icona è divenuta punto di riferimento comune e tutti si sono uniti sotto la sua divina protezione. Nessun'altra forza e nessun altro simbolo possono unire gli uomini. E mi permetterete di chiudere il mio discorso con i seguenti versi di Palamàs sull'icona della Tutta Santa:

Madre dei disperati, del mondo intero schermo,
sotto di te una cosa son chi dispera e il mondo
che innanzi alla tua icona si prostra, con la bocca
tremula nel suo pendere soltanto dal tuo nome,
dal tuo sguardo che austero ci protegge, o Signora,
in un tropario mistico, un mormorio sommesso,
due brevi, immense formule: "Salve, piena di grazia"!

Monastero Basiliano di Mezzojuso
25 ottobre 1990

L'INFLUENZA DELLA SACRA ICONA SUL RACCOGLIMENTO PELLEGRINO DEI FEDELI

di Amalia Genarakis*



Eccellenza Reverendissima, Reverendissimi Padri, Gentilissimi Professori, Sorelle e Fratelli, Signore e Signori;
questo mio discorso non si basa su dati scientifici che provengono da una lunga ricerca e da studi, lascio questo ai signori professori e agli specialisti che hanno parlato o parleranno dopo di me. Io tenterò semplicemente di rendere a parole i sentimenti che tutti noi fedeli, figli dello stesso Dio e della stessa Chiesa, sentiamo quando vediamo un'icona nel suo vero luogo, il tempio. Così cercherò di esprimere l'esperienza comune, voglio credere, che acquisiamo dalla nostra comunicazione con i sacri oggetti del culto della sua tradizione religiosa, esperienza che credo permanga dentro di noi sempre viva, durevole, intensa.

Ma soprattutto dobbiamo capire che cosa esprime e che cosa simboleggia un'icona. "Come è possibile raffigurare l'invisibile? Come è possibile rendere concettuale quello che non si può? Come si scriverà l'indefinito senza quantità e misura? Come potrà raffigurarsi quello che non ha volto? Come si colorirà l'incorporeo? Quale è il messaggio segreto?" (*Giovanni Damasceno ai combattenti contro le sacre icone*, Migne 9, 1328). Ecco una risposta: "Ciò che abbiamo visto testimoniamo e ciò che abbiamo constatato con i nostri occhi e palpato con le nostre mani, questo adoriamo nell'icona e dipingiamo ciò che si è presentato all'Umanità e comprendiamo il carattere del Verbo divino che si è incarnato, e adoriamo l'impronta dell'immagine dell'Uomo Dio...

* Docente dell'Università di Creta.

Con la riproduzione sull'icona, guardiamo la descrizione dell'indescrivibile con la natura divina che ha assunto il nostro corpo" (*Makarios Crisocefalo, arcivescovo di Filadelfia, Omelia sulla festa dell'Ortodossia*, Migne 100, 232, 239, 246).

Abbiamo così l'espandersi dell'arte cristiana, dai simboli e dalle figure prototipe alle rappresentazioni ritrattistiche e storiche. Le sacre icone si aggiungono alla venerazione religiosa e sono unite con il contenuto della fede, con la stessa vita, l'evoluzione e la stessa tradizione della Chiesa. Dopo l'iconomachia siamo arrivati alla chiarificazione e la giusta conoscenza delle icone e al consolidamento e alla reintegrazione della loro teologia che è stata legittimata nel culto ortodosso con la Domenica dell'Ortodossia. La venerazione delle sacre icone detiene, da allora un'importante posizione soprattutto nella Chiesa ortodossa. La venerazione delle icone del Cristo, della Madonna, degli Angeli e dei Santi è un dogma della fede cristiana che è stato formulato dal settimo Concilio Ecumenico e proviene dal dogma fondamentale dell'incarnazione della seconda persona della Santa Trinità.

"La venerazione dell'icona si attribuisce al prototipo", come dice San Giovanni Damasceno. Infatti l'icona del Salvatore è una testimonianza della vera incarnazione di Dio. La Chiesa dà un grande significato all'icona, perché in essa non vede uno dei volti dell'insegnamento ortodosso ma l'espressione dell'ortodossia nel suo complesso. L'icona è una delle rivelazioni della sacra tradizione della Chiesa, è la stessa parola di Dio che a parte il mezzo scritto e verbale, si trasmette anche visivamente al fedele. "Quello che il Verbo trasmette con l'udito, la pittura lo mostra silenziosamente con la rappresentazione", dice San Basilio (PG 31, 509 A). E i padri del settimo Concilio Ecumenico ripetono queste parole e chiariscono: "Con questi due mezzi che si legano fra loro, riceviamo la consapevolezza della stessa realtà" (XIII, 300 C).

L'icona non è una semplice rappresentazione né una decorazione né tantomeno una attribuzione congetturale della Sacra Scrittura. E' qualcosa di più elevato. E' un oggetto di venerazione in cui sussiste la grazia di Dio e che si richiama e si ispira alla liturgia, e forma con essa un complesso omogeneo; completa, interpreta ed aumenta la sua energia nell'anima dei fedeli. Il contenuto, il senso dell'icona e della liturgia, si identificano, e, per questo motivo, la loro forma e l'espressione sono le stesse, hanno lo stesso simbolismo e la stessa semplicità. Non è possibile formulare l'ipotesi che nella Chiesa ortodossa esista qualsiasi atto liturgico senza l'icona, perché

la vita liturgica e misterica della Chiesa non è separata da quella.

Il chierico, prima di entrare all'altare per celebrare la santa liturgia, recita una preghiera di purificazione davanti all'iconostasi ed una confessione di fede davanti alle icone. Le sacre icone si collocano così all'inizio, insieme con la preghiera e gli inni, alla disposizione dello scopo supremo del sacerdote che è la ripetizione dell'azione liturgica che si compie in cielo da parte del Sommo Sacerdote Gesù Cristo.

Il raduno dei fedeli nel tempio avviene per la vivificazione della rappresentazione del sacrificio del Cristo e la partecipazione alla mensa del Signore. Il fedele, con la sua entrata nel luogo sacro della Chiesa, cerca di trovare la benevolenza del giudice che è sempre presente dentro la Chiesa. Eleva il suo sguardo all'iconostasi dove si trovano gli oggetti d'adorazione, le icone, davanti all'altare. Mira all'altezza della Chiesa, e rimane estasiato dalla istruzione silenziosa delle immagini delle icone, dove, iniziando dal Pantocratore all'altezza del timpano della cupola, si manifesta tutta la teologia compresa nella tradizione delle icone. Anche se un fedele si troverà da solo presente in chiesa, non si sentirà solo perché davanti ed intorno a sé, troverà presente la Chiesa Trionfante dei cieli che si congiunge e si mescola con la Chiesa Militante dei fedeli. Sono lì presenti le icone che molte volte ricoprono il ruolo dell'amico, del compagno, del confessore, che sa ascoltare, anche soltanto con la sua presenza, confortare ed alleviare. Sente che insieme ad esso, trova per intero, il mondo del presente e del passato ed è accompagnato dalle icone dove si rappresentano Dio stesso, e tutti i santi ed eroi della fede. In questo luogo il fedele ne riceve l'influenza nel più profondo della sua anima. Si accorge che il suo cammino sulla terra è un cammino verso la cittadinanza celeste e la sua salvezza e deve essere un cammino di vita in rapporto con quella che rappresentano le sacre figure. Una vita perfetta, dedicata a Dio, che lo ha reso degno della Santa Grazia che solleva ed ispira la vita sulla terra. La stessa grazia dello Spirito Santo che diventa sensibile con l'arte nelle sante fisionomie, coesiste nelle icone ed agisce attraverso loro sul fedele. Con connotati intensi, i contorni vivaci, la posizione frontale, l'icona esprime la profondità, cioè il contenuto spirituale della visione cristiana del mondo. I grandi occhi e il resto delle acce caratteristiche, interpretano tutta la vibrante vita spirituale dei santi raffigurati. La posizione frontale di questi mette in chiaro l'immediato legame fra le persone sacre e i fedeli. Con l'influsso dell'iconografia la persona accetta e prende consapevolezza della interiorità della sua anima, e comincia ad analizzare il suo passato, purifica

la sua vita dai peccati e prende la decisione di correggere tutta la sua vita in Cristo.

A questa disposizione spirituale in quel momento, dentro la chiesa, contribuiscono, a parte l'armonia delle icone, anche le opere rimanenti dell'agiografia della chiesa in generale, come le pitture murali, molte volte soprattutto con la forte presenza degli affreschi che hanno usato i bizantini, una tecnica che mira alla durevole e incorruttibile rappresentazione, come durevole e indistruttibile è lo stesso Verbo Divino, ed i mosaici, una tecnica che anche i bizantini hanno sviluppato in modo perfetto. I riflessi dei colori delle rappresentazioni che si creano mediante la luce che penetra dalle discrete aperture della chiesa in relazione alla luce mistica delle candele creano al fedele, il clima interiore che gli suscita compassione, la sospensione del pensiero, l'elevazione dei sentimenti, l'avvicinamento al sacro con l'ascesa della mente e del cuore per la scala della virtù, l'accostamento e l'identificazione del mortale con l'immortale, del corruttibile con l'incorruttibile, dell'uomo con Dio. L'uomo percepisce questa luce artificiale esterna e la converte dentro di sé in una luce immortale piena di fede, ed egli stesso diventa un'inestimabile sorgente di luce che "splende a tutti nella casa" (Matteo, 5, 14-16). Dentro la chiesa, con gli elementi dell'agiografia, il tempo si ferma. Non esistono i limiti del passato, del presente e del futuro e gli avvenimenti sacri si innalzano al durevole presente e si considerano come orientati all'eternità come testimonia Cristo raffigurato come sacrificio (K. Kalokiri, pag. 98 e 126).

In generale, il segno distintivo del contenuto dell'icona, è la sua profondità. Arte spirituale, liturgica, di altissima teologia, arte espressiva di profondi significati, la sacra icona non si rivolge solo al sentimento ma soprattutto allo spirito. Non persegue solo una istantanea e transitoria impressione ma la permanente e durevole influenza sull'anima e la percezione e la visione del contenuto, da parte dei fedeli. "Consideriamo buona ogni creatura, sia animale che vegetale, non dalla sua conformazione né dal suo colore, ma dal servizio che offre" (*Giovanni Crisostomo*, Migne PG 253).

Grazie.

Bibliografia

K. Kaliniko, La Chiesa cristiana e le celebrazioni in essa.

K. Kalokiri, la sostanza dell'Agiografia ortodossa.

Enciclopedia etica e religiosa.

F. Kondoglu, Espressione del diaconato ortodosso.

Edizioni di RIGOPULOS, Tesoro di Giovanni Damasceno.

Monastero Basiliano di Mezzojuso
25 ottobre 1990

LA PITTURA E LA MUSICA BIZANTINA NEL CULTO

di Gheorghios Amarghianakis*



Il Prof. Amarghianakis (a sinistra) al tavolo degli oratori

E' noto che la chiesa cristiana, già dai primi anni della sua esistenza, si è avvalsa dell'arte (architettura, pittura, poesia e musica) per sopperire alle proprie necessità. Come tuttavia era naturale, il contenuto di quest'arte è stato determinato in base ai bisogni e ai più profondi intendimenti della Chiesa. Così l'utilità è stata doppia: la chiesa si serviva dell'arte; ma anche l'arte, con il suo nuovo contenuto, ha acquisito nuovo respiro e forze per il suo sviluppo a venire, che infatti sarebbe stato splendido, tanto in Oriente quanto anche in Occidente. Ma il capitolo dell'arte cristiana è immenso e non può entrare nel tempo limitato di un discorso come questo. Per tale motivo mi limiterò solo alla pittura e alla musica bizantina e mi sforzerò particolarmente di mostrarvi il loro carattere e ruolo nel culto della Chiesa Ortodossa d'Oriente.

Dal momento che tuttavia per la creazione dell'atmosfera del culto si combinano saldamente tra di loro tutti i generi dell'arte, vorrei che mi consentiste una descrizione generale del luogo del culto, cioè del tempio, e specialmente del tempio di stile bizantino. Questa descrizione, come credo, ci aiuterà a percepire il simbolismo del luogo di culto e a comprendere in questo simbolismo il servizio che i diversi generi d'arte e in particolare la pittura e la musica offrono. Perché non sussista confusione nella descrizione, propongo che noi si abbia sempre nel nostro cervello la chiesa di Santa Sofia a Costantinopoli, che costituisce il monumento più rappresentativo dello stile bizantino.

* Professore dell'Università di Creta.

Il tempio non è un semplice edificio, come quelli che sono pure finalizzati a servire l'uomo e le sue attività. E' una costruzione le cui dimensioni devono essere conseguenti allo scopo che ci si prefigge. Scopo del tempio è l'assistenza delle necessità di culto della chiesa, ma che cosa è chiesa? E' il complesso dei fedeli d'ogni parte della terra, viventi e defunti, i quali riconoscono Cristo come loro capo e salvatore. I viventi costituiscono la chiesa "militante" e i defunti quella "trionfante" e tutti insieme il corpo della chiesa, capo del quale è Cristo. Di conseguenza le dimensioni del tempio devono essere tali che in esso rientri tutto il corpo della chiesa. Il come ciò si ottenga lo vedremo subito.

La grandezza della cupola, che simboleggia il cielo, in unione con la copiosa luce che entra dalle sue finestre, l'invisibile modo in cui la cupola si regge sui pulvini e sulle colonne ed anche il ricco, apparato scultorio che con i suoi discreti chiaroscuri ammorbidisce i volumi, creano l'impressione della materializzazione e trasmutazione dei luoghi del luogo. Così la cupola sembra non avere consistenza materiale e peso. Come se pendesse, sospesa al cielo, come se fosse il cielo stesso. Questa impressione diventa ancora più forte con l'iconografia, la quale, in modo più descrittivo, mostra le dimensioni spirituali e il più ampio simbolismo della costruzione. Ed ecco come:

su in alto, nell'emisfero della cupola che simboleggia il cielo, è dipinto il Cristo come Pantocratore (Creatore, Salvatore e Giudice), non come giovane o vecchio, ma come uomo maturo che simboleggia contemporaneamente il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, cioè il Dio uno e trino che domina su tutto e dirige la sua chiesa verso il suo fine ultimo. Da questo posto il Cristo, il Dio prima dei secoli, è sceso in terra per salvare con il suo sacrificio l'uomo. La sua venuta al mondo l'hanno preannunciata e preparata con il loro insegnamento i Profeti dell'Antico Testamento, i quali, per questa ragione, vengono dipinti poco più sotto, nel timpano della cupola, tra le finestre.

Nei quattro triangoli che si delineano nei punti in cui i pulvini sostengono la cupola, sono dipinti di quattro evangelisti, i quali hanno messo per iscritto e tramandato a noi l'insegnamento orale di Cristo, considerati per questa ragione come colonne e fondamento della Chiesa.

Nelle volte del tempio, che delineano una gigantesca croce, sono dipinte scene nella vita di Cristo, i cosiddetti "Dodekàorton" ("Le dodici festività", N.d.T.). La presenza di queste scene rende più evidente la presenza dell'uomo-Dio sulla terra; mentre d'altra parte la vista della

croce, come di un segno di vittoria sulla morte, accentua l'immortalità dell'anima ed esalta il trionfo della resurrezione del Salvatore "il cui regno non avrà fine".

Nella parte orientale, sopra il sacro altare che simboleggia il Golgota e dentro il quarto di sfera del catino, è ritratta la Madonna che regge il Bambino o che prega, conosciuta anche come "Platytera" (N.d.T.). Il suo posto lì, tra la cupola che simboleggia, come s'è detto, il cielo e il sacro altare che simboleggia il Golgota, è dettato dal fatto che la Theotokos fu la scala dalla quale Cristo scese in terra per salvare, con il suo sacrificio sulla croce, il genere umano. Vi è tuttavia ancora un altro motivo per cui la Madonna è dipinta lì, che ha relazione con il suo attributo di 'mediatrice' verso Dio. E' cioè, collocata lì per accogliere, per mezzo del sacerdote celebrante, le preghiere dei fedeli e per rivolgerle a Dio, con la convinzione che esse saranno accette nel modo più benevolo, giacche in quanto madre di Dio, essa lo può influenzare più di ogni altra persona sacra.

Tutt'intorno, sulle pareti del tempio, sono dipinte raffigurazioni dall'Antico e dal Nuovo Testamento, come anche figure di diversi santi che rappresentano la Chiesa Trionfante.

Da questa descrizione fin troppo generica che ho tentato, confido che si sia reso avvertibile il fatto che il tempio non è un semplice edificio. E' una costruzione con smisurate dimensioni spirituali: una micrografia dell'universo. Infatti dal basso, sul piano del tempio, si trovano i fedeli viventi, i quali costituiscono la Chiesa Militante. Intorno, sulle pareti del tempio, le figure dei santi che rappresentano la Chiesa Trionfante; e su in alto, nella cupola come capo della Chiesa, Cristo Pantocratore, il quale, ogni volta che si compie la divina Liturgia, offre il suo corpo e sangue per la comunione dei fedeli; con tale comunione i fedeli si uniscono tra loro e, tutti insieme, con il loro Salvatore e Redentore. Così, dentro il tempio i fedeli, costituitisi in unico corpo e divinizzati, diventano un corpo e uno spirito e acquisiscono coscienza della chiesa come "corpo mistico" di Cristo.

Dopo la descrizione, generica e a linee molto ampie del tempio bizantino vediamo pure in particolare il carattere e il ruolo della pittura e musica bizantina dentro di esso. In anticipo, però, vorrei nuovamente dire che non parlerò del loro sviluppo storico e dei loro generi ma soltanto di determinate loro caratteristiche, che ci aiuteranno a percepire il loro significato e valore nel culto cristiano.

Da quanto si è detto fino adesso, ritengo, si è rivelato evidente che la pittura e la musica ecclesiastica di Bisanzio mirano a servire a finalità molto

alte e soprattutto puramente spirituali. Per questa ragione non dovevano e non potevano avere le caratteristiche della pittura e musica profana. Dovevano sviluppare un linguaggio loro ed usare mezzi espressivi e artistici propri; così con il passare dei secoli acquisirono particolari caratteristiche, che sono le seguenti:

I. *Hanno carattere liturgico.* Mirano cioè unicamente al servizio del culto. Questo è qualcosa a cui si deve prestare particolare attenzione, perché da qui muovono tutte le false interpretazioni sulla pittura e musica in generale ecclesiastica ed in particolare bizantina. Molti, ignorando questo loro carattere, le affrontano come arti profane e le valutano basandosi sul godimento artistico ed estetico che offrono. Il tempio, tuttavia, non è mostra di pittura nè sala da concerti; e dentro di esso tanto la pittura quanto la musica non sono mai state fine a se stesse, vale a dire "l'arte per l'arte", ma mezzi al servizio della chiesa. In altre parole mirano ad aiutare i fedeli, con mezzi visibili e modi empirici, a comprendere quanto si compie misticamente nel tempio e a divenire partecipi del mistero della Economia Divina, che costituisce il centro del sacro culto. Di conseguenza,

II. *esprimono la fede e il dogma;* hanno, cioè, carattere didattico. In special modo la pittura non ha interesse a dare piacere ma ad esplicitare e commentare la parola della chiesa. Per questo, come è stato assai giuramento osservato, il pittore bizantino "teologando dipinge e dipingendo teologa" e le sue opere acquistano il valore di eccellenti mezzi di indagine per la comprensione della verità cristiana in particolare del difficile verbo dogmatico. Così come osserva anche Gregorio di Nissa, "pittura silenziosa su parete parla di più e dice cose più utili". La stessa cosa però avviene con la musica. Scopo di essa non è offrire godimento artistico ed estetico, ma aiutare alla più piena comprensione del contenuto degli inni, cioè "ad interpretare il pensiero di coloro che recitano", come osserva Gregorio il Teologo, e a muovere a compunzione le anime dei fedeli.

III. *Hanno carattere spirituale, mistagogico ed anagogico.* Sono dirette, cioè all'anima del fedele e la aiutano ad innalzarsi verso Dio, a rivivere la vita mistica del Cristo, a diventare partecipe della grazia divina e degno cittadino del Regno di Dio. Ma poiché tutta questa atmosfera spirituale non può essere rappresentata ma soltanto espressa, per questo anche la

pittura non rappresenta ma esprime soltanto. E soprattutto esprime non la concezione personale dell'artista ma la concezione complessiva della "Chiesa una, santa, cattolica, apostolica". La positura frontale dei santi, che allude all'immediato legame di queste loro persone con i fedeli, la sottomissione dell'ambiente circostante alle figure sacre che detengono sempre il posto centrale dell'iconografia, il consapevole svilimento della prospettiva, il ripudio della rappresentazione di figure in modo naturalistico, l'indifferenza nei confronti delle analogie naturali e molti altri particolari non rivelano la non-bravura dell'artista bensì la pratica consapevole che si basa sulla cosiddetta 'astrazione'. Ciò costituisce una scelta ponderata, perché solo con l'astrazione può essere espressa la realtà spirituale che per la chiesa costituisce la somma verità. Qualcosa di analogo avviene anche con la musica, la quale è stata ideata e codificata lungo il periodo bizantino - per questo anche la denominazione di bizantina. Si è sviluppata tuttavia ancor più negli anni successivi a Bisanzio ed ha costituito uno dei più importanti mezzi di espressione artistica del nuovo Ellenismo. Come è stato provato dalla ricerca paleografica fino ad oggi, molte delle sue melodie, che sono contrassegnate nei manoscritti come "antico canto", sono infatti molto vecchie che si sono conservate con la tradizione scritta e si cantano tutt'oggi. Le caratteristiche precise della musica bizantina sono le seguenti:

1. E' *tropica*, le sue melodie, cioè, non si basano sulle scale temperate della musica occidentale, ma sulle scale naturali con la nota variegatura degli intervalli musicali.

2. E' puramente *vocale*, cioè non fa uso di strumenti musicali; questo avviene perché, come assai giustamente dicono i Padri della Chiesa, il più sensibile e adatto strumento per l'immediata comunicazione con Dio è la voce umana.

3. E' *monodica*. Le sue melodie, cioè, si sviluppano su una linea soltanto orizzontale, che viene cantata da tutti i salmodianti, quanti che esse siano. E' ammesso soltanto il basso vocale continuo, vale a dire un mormorio, di regola alla base tonale della melodia, che fornisce un elemento ascolto polifonico.

4. E' *corale*. E', cioè destinata ad essere cantata da tutti i fedeli insieme,

cosa che si addice in pieno anche al carattere del culto ortodosso, che è collettivo, questo significa che tutti insieme, chierici e laici, prendono parte attivamente a quanto viene compiuto dentro il tempio.

5. E' prettamente *musica ecclesiastica* ed ha spiccato carattere liturgico, come già si è detto.

Dal puro e semplice accostamento degli elementi di cui sopra si rende chiaro, ritengo, che la musica bizantina, come anche la pittura, il carattere spirituale, mistagogico e analogico. Le sue semplici melodie, senza il carico della polifonia e degli strumenti musicali, rivestono con discrezione i testi poetici degli inni ed agevolano la più piena comprensione del loro contenuto concettuale. Ciò significa che la musica, come anche la pittura, non rappresenta ma esprime: esprime il concetto del verbo e facilita la comprensione dei messaggi divini. D'altro canto la forza magica che esercita unisce tutti i fedeli insieme, li aiuta a riporre "ogni sollecitudine mondana" e così, "raffigurando misticamente i Cherubini", ad elevarsi al cielo e ad unire la loro voce con la voce degli angeli nella comune glorificazione del "Re dell'universo".

Concludendo potremmo dire che il luogo del culto, con l'aiuto di tutti i generi dell'arte e in particolare della pittura e della musica, perde le sue

— La musica bizantina è stata trasmessa ed è giunta fino ai nostri giorni tanto con la tradizione orale quanto con quella scritta. Da quando di preciso si sia incominciato a scriverla non è noto. La ricerca paleografica fino ai nostri giorni ha scoperto che gli inizi della notazione bizantina possono essere collocati nel X secolo, dal quale pervengono i primi manoscritti musicali conosciuti. La loro scrittura musicale aveva un carattere eminentemente stenografico. Questo significa che le note musicali o le diverse combinazioni di note sul testo poetico giocavano il ruolo di premerica che aiutava i salmeggiatori a riformare nella propria mente la precisa melodia degli inni, che erano obbligati a conoscere a memoria. Per questa ragione il loro pieno apprendimento era molto difficile ed esigeva una ferrea memoria ed un lungo apprendistato. Seguendo il suo cammino evolutivo attraverso i secoli appuriamo che la notazione bizantina, nonostante i continui miglioramenti cui è stata soggetta al fine di divenire più analitica, continua tuttavia preservare il suo carattere stenografico. Tentativi più sistematici cominciarono nella metà del XVII secolo e si intensificarono nel XVII, per culminare nella riforma dei Tre Maestri nel 1814, dalla quale pervenne l'odierno sistema grafico analitico. Questa nuova notazione divenne quanto mai ben accettata in quanto permette la trascrizione di melodie con tutti i loro particolari, come anche l'esecuzione degli inni alla semplice lettura delle note musicali. Subito dopo la riforma i Tre Maestri, cioè l'allora archimandrita e più tardi Arcivescovo di Durazzo Chrisantos, Gregorio Protopsaltis e Churmuzios

dimensioni materiali e si estende all'infinito. Smette di esistere perfino questo stesso tempo, con il concetto del passato, del presente e del futuro. Tutto diviene presente. E i fatti e i personaggi, e Cristo stesso, il quale ogni volta che si compie la divina Eucaristia si offre "come cibo ai fedeli".

Per finire vorrei ringraziarvi calorosamente per avermi invitato a questo convegno ed avermi dato così l'opportunità di comunicare con voi, e vorrei ancora augurare a questo convegno di costituire l'inizio di altri convegni successivi per il più profondo studio dell'arte cristiana della Chiesa d'Occidente e d'Oriente.

Chartofilakas, si curarono di trasferire nella nuova scrittura un gran numero di melodie. Non si sono interessati però anche a lasciare anche la chiave di lettura dell'antica notazione, la quale, dopo l'imposizione della nuova, fu completamente dimenticata. Per la sua lettura hanno luogo sistematici tentativi da parte di molti musicologi greci e stranieri già da alcuni decenni. Tuttavia bisogna tenere presente che, nonostante gli importanti passi che si sono fatti, il problema della lettura della antica notazione non ha ancora trovato la sua soluzione soddisfacente.

— Il ristretto tempo che ho avuto a mia disposizione non mi ha permesso di scendere in particolari. Gli interessati ad ulteriori informazioni possono consultare il libro del prof. KONSTANTINOS KALOKIRIS. *La pittura dell'Ortodossia (Interpretazione storica, estetica e dogmatica della pittura bizantina)*, Salonico 1972, che è stato utile come fonte di base per la redazione del presente intervento.

TRADIZIONE ORIENTALE E TRADIZIONE OCCIDENTALE NELLA RELIGIONE POPOLARE DI MEZZOJUSO: LE FESTE

di Giuseppe Di Miceli*



Poca attenzione è stata finora dedicata nella nostra diocesi alla religiosità popolare, eppure uno studio approfondito ci darebbe degli elementi validi anche per la comprensione del grado di fusione e di diversificazione tra le due componenti presenti in eparchia: quella bizantina e quella latina.

Mezzojuso viene fondata, o rifondata, (a seconda delle due diverse, interessanti e interessate storiografie), dagli Albanesi alla fine del XV secolo. Uno dei primi problemi dei profughi è costituito dalla disponibilità di una chiesa ove celebrare secondo la propria tradizione liturgica: e non può essere altrimenti: la componente religiosa è basilare fra le motivazioni della fuga dalla sponda orientale dell'Adriatico.

La stessa esigenza si pone la componente siciliana (latina), e già nel XVI per le due comunità cominciano a porsi problemi di religiosa (e civile) convivenza.

Per dirimere tali questioni si ricorre spesso ad autorità ecclesiastiche esterne, se pur di competenza. Non è questa la sede opportuna per ripercorrere tale storia. Sono da sottolineare però alcune costanti:

- 1 - Le due comunità non hanno mai abitato in distinti e separati quartieri;
- 2 - Venuta meno, da parte albanese, pian piano, la diversità culturale rappresentata dalla lingua, l'identità etnica è stata soprattutto percepita nella diversità liturgica.

* Professore della Scuola media di Mezzojuso.

3 - La costruzione o il restauro delle principali chiese ha visto una partecipazione di popolo che oltrepassa i limiti del rito.

4 - Nella storia di Mezzojuso sono stati sempre possibili e ritenuti normali matrimoni tra persone di rito diverso (la diversità di rito passa spesso all'interno di uno stesso nucleo familiare).

5 - Sono stati numerosi i passaggi di rito da parte di singole persone o di intere famiglie (più numerosi i passaggi dal rito greco al rito latino).

Con ciò non si vuole affermare che problemi non siano mai esistiti. Anzi. Gli albanesi si pongono innanzitutto due problemi tener viva la tradizione liturgica (e per questo fine viene fondato il monastero che ci ospita) e difenderla dall'invidia dell'elemento latino rappresentato non tanto dalla comunità siciliana di Mezzojuso, quanto dall'immenso oceano occidentale in cui vivono. Un altro problema è costituito dalla supremazia di una delle due parrocchie, adesso superata, ma che nel passato vide il prevalere di quella greca, tranne in casi sporadici legati a singoli arcivescovi di Palermo alla cui diocesi Mezzojuso è appartenuta fino ad alcuni decenni fa.

Interessante dal nostro punto di vista è l'Atto di Accordo del 1661 tra la parrocchia dell'Annunziata dei latini e la parrocchia di San Nicola dei greci. Da esso risulta che molte pratiche devozionali occidentali sono state assunte anche dai bizantini. Tali pratiche sono seguite dal popolo sia nella parrocchia greca che in quella latina (prediche, processioni). I funerali sono seguiti dai sacerdoti di ambedue i riti. La festa del Corpus Domini, si legge, "si debba fare alternativamente cioè un anno la Maggiore Chiesa de latini et un anno la maggiore Chiesa de Greci".

La più antica confraternità di Mezzojuso è quella del S.S. Sacramento fondata nella chiesa greca attorno al 1550 e alla quale possono accedere anche i latini. La comunità bizantina dunque acquisisce pian piano riti, celebrazioni, devozioni della liturgia e della religiosità occidentale e non può essere altrimenti da parte di una comunità minoritaria. Nel corso dei secoli verranno fondate molte compagnie in ambedue le parrocchie che avranno lo scopo di esternare la devozione al santo e di incrementare la solidarietà tra i confrati: ma nel tempo si son ridotte alla mera organizzazione delle feste.

Torniamo al nostro discorso: santi della chiesa occidentale vengono venerati nella chiesa bizantina, mentre non si verifica il contrario. Passiamo ora a vedere come si intersecano tra loro alcuni elementi della tradizione orientale con quelli occidentali. Il tempo a disposizione non permette una approfondita analisi: quindi accenniamo agli elementi collegati con le

feste. Partiamo dalla commemorazione dei defunti. A Mezzojuso è presente in due date: il 2 novembre secondo il calendario romano e il sabato di Pentecoste, secondo il quello bizantino. In ambedue le date avviene la benedizione delle tombe di tutti i defunti, con grande partecipazione di popolo di ambedue i riti; solo il 2 novembre è considerato "festa dei morti", con tutto ciò che a livello popolare può significare (regali, "pupi di zucchero"). A proposito della commemorazione dei defunti, è documentata fino alla metà del '700 la distribuzione di "cuccìa" e di "pani" per le messe di suffragio nelle chiese bizantine: siamo ancora senz'altro in presenza di una tradizione orientale. L'uso della cuccìa, cioè di "collivi" (trattandosi in ambedue i casi di cibo a base di cereali ma non macinati) è spiegabile con la simbologia del seme, che morendo dà nuova vita. La cuccìa in Sicilia è il cibo consumato il giorno di santa Lucia ed è scontata la derivazione orientale, mentre finora appare poco chiara la proibizione di consumare in tale data pane o pasta (cereali macinati) e carne. A Mezzojuso si distribuiva cuccìa anche per la festa di San Nicola e la si distribuisce ancora per la festa della Presentazione di Maria al Tempio del 21 novembre, chiamata popolarmente "Maronna ri menza simenza". Questo appellativo forse ci fa intravedere il motivo per cui le uniche feste in cui si mangia ancora cuccìa appartengono al periodo autunnale.

Passiamo alla festa di San Nicola. Affermava già il Pitrè che San Nicola ha assunto nelle colonie siculo-albanesi il ruolo che nei paesi siciliani ha San Giuseppe. A parte la lapidarietà della frase, nella nostra religiosità popolare ambedue i santi sono collegati al valore della provvidenza. Descriviamo ora alcuni momenti della festa di San Nicola a Mezzojuso: è stata prassi consolidata fino a qualche decennio fa che il predicatore della novena dell'Immacolata (latina) predicasse nella Madrice bizantina in occasione della festa di San Nicola. Nei giorni della novena del Santo alla fine della Liturgia venivano distribuiti ai fedeli da parte del celebrante dei pezzettini di pane: era l'Antidoron, decaduto a livello di pratica devozionale e da qualche anno reintegrato all'interno della Liturgia. Nell'approssimarsi della festa una famiglia di devoti del santo prepara i "panuzza ri Santa Nicola", che, benedetti il 5 sera, verranno distribuiti il giorno dopo a tutta la popolazione. I panuzza sono dei panini rotondi del diametro di circa 5/7 centimetri, che portano impressa a rilievo l'immagine del Santo o il motto IC XC/NI KA. Quest'ultimo motto o ci spiega l'origine liturgica dei panuzza (i quali derivano dalle Prosforà, decadute a livello devozionale) oppure un'origine devozionale "nobilitata" a livello liturgico con l'intro-

duzione di detto motto accanto all'immagine del santo. Al di fuori della festa, San Nicola è implorato durante la panificazione, quando segnando con una croce il pane da infornare, si chiede: "Santa Nicola, beddu ri rintra e beddu ri fora".

I panuzza sono presenti a Mezzojuso anche nella festa di San Giuseppe. Identici nella forma e nella dimensione, portano impressa l'immagine della Sacra Famiglia. In Sicilia, come si sa è forte la devozione a San Giuseppe, soprattutto nella parte occidentale e nella Valle del Belice in particolare. Mezzojuso è situata in una zona d'influenza della grande tradizione della "tavolata ri San Giuseppi". La tavolata è un banchetto preparato da una famiglia di devoti o in attesa di una grazia, un banchetto in onore di San Giuseppe, offerto ai poveri della comunità. La tavolata contiene ogni ben di Dio: alimenti necessari sono però le verdure varie e specialmente le primizie. A Mezzojuso casi sparuti di tavolate simili si sono avute e continuano ad aversi: vi è però la tradizione della minestra di San Giuseppe, a base di verdure e legumi e distribuita ai poveri, e una tavolata di "panuzza": essa presenta accanto ai panini già descritti, dei pani con forme riferentesi a oggetti e animali legati alla vita della Sacra Famiglia (desunti dai Vangeli apocrifi): tenaglia, sega, martello, scala, barba, colomba, corona, uccello, pesce, ed inoltre dei pani grandi simili a quelli d'uso quotidiano. Ecco un esempio chiaro di intersecazione di due tradizioni: l'orientale (San Nicola) influenza l'occidentale (San Giuseppe) nella forma dei pani e nell'uso di imprimervi un'immagine sacra. L'occidentale influenza l'orientale nell'uso non liturgico e nella presenza della tavolata, giacché i panini di San Nicola sono esposti proprio come in una tavolata di San Giuseppe. La festa di San Giuseppe contiene a Mezzojuso ben altri elementi non meno significativi, ma autonomi rispetto a influenze orientali. Parliamo solo dei "tocchi" perché ci riguardano.

I tocchi sono una funzione religiosa che si svolge al crepuscolo del 18 marzo nella Chiesa dell'Annunziata, madrice latina, in margine (e a volte anche in contrasto) con il vespro in onore del Santo. I tocchi vogliono ricordare l'agonia e la morte di San Giuseppe. In un'atmosfera di grande e toccante fascino tutti i fedeli, prostrati profondamente in segno di penitenza, pregano in silenzio, in genere per i propri cari defunti. La chiesa è poco illuminata, le navate sono percorse dai confrati che con cestelli di rame diffondono incenso; il silenzio è rotto dal mesto suono delle campane a morto di tutte le chiese (è lo stesso suono dell'Ave Maria); a ogni rintocco segue un fragoroso sparo di un mortaretto. Tutta la comunità, al di là di

appartenenza di rito, si ferma per pregare: chi non può recarsi all'Annunziata, si unisce spiritualmente in un'altra chiesa o nella propria abitazione davanti all'immagine del Santo. E' un rito popolare in cui il clero ha un ruolo marginale. Nell'uso dell'incenso, inusuale, perfino soffocante, intravedo un'eco delle liturgie orientali.

La festa di San Giuseppe porta a parlare di quella del Crocifisso, celebrato a maggio nella omonima chiesa di rito greco. Pur non presentando particolari elementi che la legano a tradizioni orientali, è interessante soffermarsi su qualche particolare. A Mezzojuso è tradizione esporre dall'alto del campanile della chiesa in cui si svolge la festa, il "palio", drappo bianco con una croce rossa. Il palio viene esposto per tutto il periodo della festa, ne indica la durata e prima anche (ma è da approfondire) il carattere di "fiera". Da un pò di anni il palio della festa del crocifisso è stato sostituito dalla bandiera albanese, secondo un'usanza di Palazzo Adriano estranea a Mezzojuso. La festa del Crocifisso vede, come in molte altre feste siciliane del Crocifisso, una sfilata di muli riccamente bardati, che trasportano il grano raccolto per la festa. I basti e le bisacce, con ricami e fregi pregevolissimi, portano imprese immagini e simboli legati alla Morte di Cristo ed inoltre l'aquila albanese. Come si vede, il palio sul campanile e l'aquila bicipite sulle bisacce sono il segno che la festa del Crocifisso ha assunto per la comunità albanese di Mezzojuso un particolare valore identificante. Una sfilata simile si svolge per la festa estiva di San Giuseppe (27 settembre).

Ricapitolando, la comunità d'origine albanese di Mezzojuso fa propria una tradizione siciliana (presente anche a Calatafimi, Ciminna, Casteltermini, ecc.), inserendo degli elementi di identificazione etnico/culturale. La devozione a San Giuseppe viene ad incrociare alcuni elementi delle feste di San Nicola e del Crocifisso. Non per niente è ritenuto dai latini il patrono, più della titolare della Chiesa Madre: Maria SS.ma Annunziata.

La festa di San Antonio Abate, da circa un ventennio abbandonata, pur se celebrata nella parrocchia greca, presentava tutti gli elementi tipici della tradizione italiana (falò e benedizione degli animali). La festa della Teofania, invece, accanto alla liturgica benedizione delle acque, Aghiasmòs, presenta anche la rappresentazione scenica della discesa dello Spirito Santo su Cristo sotto forma di colomba bianca: è una tradizione comune alle colonie albanesi di Sicilia. Il "volo della colomba" - come viene chiamato a Mezzojuso - nel 1865 viene imitato anche dal clero latino: l'episodio suscita

le proteste dei greci e non verrà più riproposto.

Passiamo alla Settimana Santa. A Mezzojuso è vissuta in maniera molto intensa da ambedue le comunità. E' anche la settimana in cui il valore identificante (dell'etnia o del rito?) è più marcato. Ed è naturale, essendo il prototipo delle settimane del Calendario liturgico, quindi la più importante, ed essendo il rito diventato la sola discriminante che diversifica una comunità per il resto omogenea. Anche la settimana santa ha visto nel passato scontri ed attriti tra le due componenti, o meglio, come afferma il Gattuso, tra i soliti caporioni e "il clero vi era impegolato". "Esclusive" da un lato, tentativi di emulazione e di imitazione dall'altro sono state le caratteristiche che hanno contraddistinto la settimana santa mezzojusara per molto tempo. Ma non c'è da meravigliarsi: in molti centri dell'isola è una costante una certa conflittualità in occasione della settimana santa tra confraternite, parrocchie, quartieri, frazioni: attriti e rivalità si ricompongono poi la mattina di Pasqua, nella piazza centrale, alla fine della messa, nell'incontro tra Cristo risorto e la Madonna non più addolorata o nel semplice scambio di auguri. A Mezzojuso l'elemento identificante è presente nelle celebrazioni bizantine in almeno due momenti ben precisi: il canto del Mirë Mbrëma e la processione del venerdì santo col Tafos del Cristo Morto. All'atmosfera della settimana santa si viene introdotti dal Canto del Mirë Mbrëma. Si tratta di un canto di questua, con accompagnamento di banda, eseguito durante la settimana precedente la Domenica delle Palme da gruppi di persone, accompagnati spesso dal Papàs, con cui si rievoca la resurrezione di Lazzaro. Viene intonato per le strade e fino agli anni '60 davanti alle porte dei greci, ricevendone in cambio vino ma soprattutto uova. La tradizione in Italia è comune anche ai paesi grecanici. Il giovedì santo si svolge la processione dell'Addolorata, organizzata dalla Parrocchia latina. Questa processione ha avuto una nascita e una storia un pò travagliata, essendo stata stabilita nell'accordo del 1661 "che non si possa fare - il giovedì - processione se non la solita cerca sotto cappa" e che il venerdì avesse luogo solamente la processione del Cristo Morto della parrocchia greca. La processione dell'Addolorata non presenta elementi tali da richiedere un approfondimento in questa sede, tranne il fatto che a portare il simulacro sono dei giovani di provata origine latina e che l'itinerario seguito è esattamente l'inverso di quello seguito dalla processione del Tafos del giorno seguente. Quest'ultima processione, se da un punto di vista rappresenta il culmine della settimana santa dei greci, il momento maggiormente identificante, da un altro punto di vista



*Una visione del centro
di Mezzojuso*

si presenta come una normale processione siciliana del Cristo Morto, avendo ormai pochi legami con la liturgia orientale, tranne nell'uso fastoso dell'incenso e dei profumi. L'Urna (il tafos) è sostenuto ai quattro angoli dall'aquila bicipite albanese ed è portato da giovani "greci", mentre per i portatori la statua dell'Addolorata, che la segue, vengono fatte delle eccezioni.

La sera del giovedì santo, fino agli anni cinquanta, da parte dei fedeli latini, veniva eseguito per le strade il canto del "popule mee" molto noto in Sicilia, ma a Mezzojuso aveva una valenza identificante; inoltre latino doveva essere il fedele a cui si affidava lo stesso giorno la chiave del "sepolcro" della Chiesa dell'Annunziata. La notte del Sabato Santo un coro di giovani greci esegue per le vie del paese il canto del Christòs anèsti. La presenza di canti notturni a Mezzojuso è interessante. La comunità bizantina ha il Christòs Anèsti e il canto di Lazzaro; quella latina ha, oltre al Popule mee, le "svegli", di cui la più completa è quella di San Giuseppe. Sono queste dei canti che intonano i confrati per invitare i fedeli alla partecipazione liturgica e onorare così cristianamente il santo celebrato. Il tramandarsi, di questi canti di sveglia, è legato senz'altro all'esistenza e al perdurare dei canti della comunità bizantina.

Le feste, comunque, non esprimono tutta la religiosità di un popolo.

ESPERIENZE MONASTICHE A CONFRONTO

TAVOLA ROTONDA*

LA SPIRITUALITÀ DI FRANCESCO D'ASSISI E DEI FRANCESCANI

La giornata odierna - 27 ottobre - per tutto il movimento francescano riveste un particolare significato: ricorda, celebra, rivive, attualizza la grande giornata del 27 ottobre 1986 che il Papa Giovanni Paolo II ha celebrato e vissuto ad Assisi con i rappresentanti delle religioni di tutto il mondo quale "Giornata Mondiale di Preghiera e di Penitenza per la Pace". In ricordo di questo evento storico i Ministri Generali della Famiglia Francescana il 4 ottobre 1987 scrivevano: "Chiediamo che ogni anno, sempre il 27 ottobre, tutti i figli e le figlie di San Francesco celebrino lo spirito di Assisi nelle migliori forme che il Signore della pace suggerirà loro". Oggi le statistiche, anche se approssimative, parlano di circa 39.000 frati, 18.000 clarisse, 200.000 suore, un milione e mezzo di francescani secolari (ofs e Gfra), 10.000 membri appartenenti ad Istituti Secolari. Esistono anche fratelli protestanti francescani. Questo mondo francescano in cifre ha la sua origine in Francesco d'Assisi.

In questa Tavola Rotonda su "Esperienze monastiche a confronto" mi preme mettere in risalto tre aspetti: concezione della vita monastica di Francesco, dimensioni peculiari della spiritualità di Francesco, esperienza dei francescani oggi.

* Presieduta da P. Basilio Randazzo.

Francesco è un "monaco"? Non sto a descrivere il significato del termine monaco e la evoluzione storica della vita monastica. Ma è certo che nell'epoca di Francesco, la vita monastica di tipo benedettino è ancora il modo classico per chi vuol consacrarsi al Signore. E questo grazie a Pietro il Venerabile e a San Bernardo (si celebra quest'anno l'VIII centenario della morte), che nel secolo XII hanno compiuto lo sforzo di riformare l'Ordine Benedettino. Pietro il Venerabile salvò Cluny che era all'apogeo della sua potenza, Bernardo con il suo genio, la sua fede, il suo rigore, la sua violenza, la sua cortesia, pose rimedio agli abusi che cominciavano a minare Clairvaux.

Francesco, uomo del suo secolo (sec. XII), non ritiene consono alla sua vita e alla vita dei Frati Minori il luogo classico della vita religiosa (il monachesimo), ma lo considera ancora valido, pur con notevoli adattamenti, per il Secondo Ordine (le Clarisse), dedito ad una vita eminentemente contemplativa.

Ai "dotti" dell'Ordine (siamo probabilmente nel capitolo del 1219), che avevano fatto pressione sul cardinale Ugolino (il futuro papa Gregorio IX) perché persuadesse Francesco a mettere mano facilmente ad una Regola non diversa da quelle che rendevano così ordinata la vita delle famiglie monastiche, la reazione di Francesco fu immediata e vigorosa: "Fratelli, fratelli miei, Dio mi ha chiamato a camminare la via della semplicità e me l'ha mostrata. Non voglio che mi nominate altre Regole, né quella di sant'Agostino, né quella di san Bernardo o di san Benedetto. Il Signore mi ha rivelato essere suo volere che io fossi un pazzo nel mondo: questa è la scienza alla quale Dio vuole che ci dedichiamo" (FF. 1673).

Questa fermezza di Francesco non è esclusivamente, settorialismo, individualismo giacché le testimonianze delle Fonti Francescane stanno a dimostrare che Francesco non si sradica completamente dalla tradizione monastica e mantiene contatti con il monachesimo:

- dall'abate del Subasio riceve la Porziuncola (FF. 1465, 1552, 1744)
- viene ospitato in diverse occasioni da monasteri benedettini (FF. 698, 2249)
- prega per l'abate di san Giustino (FF. 688)
- talvolta lascia presso un monastero un giovane novizio perché sia formato nella perfezione cristiana (FF. 2680).

Quale, dunque, la concezione della vita monastica di Francesco? Possiamo così rispondere: Francesco è allo stesso tempo monaco nel senso

che vive il più profondo senso del monaco, e non monaco nel senso che supera i condizionamenti storici della vita monastica; ma non è anti-monaco nel senso che non critica e non si oppone alla esperienza monastica vissuta nella Chiesa; forse non è neppure "al di là" del monachesimo: è invece la sintesi degli aspetti multiformi e successivi dell'esperienza storica e spirituale del monachesimo (a cura di Rinaldo Falsini, San Francesco educatore spirituale, ed. O.R., Milano 1982).

Dimensioni peculiari della spiritualità di Francesco

Il cammino spirituale di Francesco d'Assisi è ricco di suggestioni e ha rappresentato, nel corso dei secoli, un forte richiamo per molti. La figura e la personalità di Francesco è così poliedrica che parlare di dimensioni peculiari si corre il rischio di mortificarne alcune a favore di altre. Dovendo cogliere alcuni aspetti, sembra possano così enuclearsi: evangelicità, ecclesialità, fraternità, minorità, missionarietà.

A) **EVANGELICITÀ.** Alla base dell'esperienza di Francesco d'Assisi e dei suoi compagni c'è il Vangelo. Vivere il Vangelo è l'essenza di tutta la vita del Santo. Le fonti e le testimonianze sono chiare. "La regola e vita dei frati minori è questa, cioè osservare il santo Vangelo del Signore nostro Gesù Cristo" (FF. 75): "E dopo che il Signore mi dette dei frati, nessuno mi mostrava che cosa dovessi fare, ma lo stesso Altissimo mi rivelò che dovevo vivere secondo la forma del santo Vangelo" (FF. 116). Per Francesco, il Vangelo è parola di Cristo, è Cristo, rivelazione e progetto di vita. Di fronte alla parola di Cristo, Francesco non è guardingo: non pesa, non calcola, non si pone il problema della sua esistenza. A null'altro aspira che a vivere il Vangelo. "La sua aspirazione più alta, il suo desiderio dominante, la sua volontà più ferma era di osservare perfettamente e sempre il santo Vangelo e di imitare fedelmente con tutta la vigilanza, con tutto l'impegno, con tutto lo slancio dell'anima e del cuore la dottrina e gli esempi del Signore nostro Gesù Cristo (FF. 466).

La personalità di Francesco è tutta qui: il Vangelo. Staccare il Vangelo da Francesco significa spezzare la sua personalità, rimpicciolire la sua gigantesca figura, eliminarlo dalla storia e dalla Chiesa. Vangelo uguale Gesù Cristo: perciò l'amore di Francesco per il Vangelo è amore per Gesù Cristo. Lui è il centro, il perno di tutta la sua vita; Lui è il Maestro; Lui è

l'Ispiratore; Lui è il Condottiero; Lui è la Guida; Lui è la Via, la Verità, la Vita. Per Francesco, perciò, vale la pena vivere l'avventura evangelica!

B) *ECCLESIALITÀ*. Ciò che distingue Francesco da tutti gli altri è il legame tra la vita evangelica ed apostolica da una parte e l'ecclesialità dall'altra. Egli vuole servire all'interno della Chiesa cattolica, sviluppare la sua nuova forma di vita in seno alla grande Chiesa, integrare in essa il Vangelo con tutte le sue conseguenze.

Sel'evangelicità è l'essenza della vita di Francesco, l'ecclesialità costituisce il suo specifico. Egli non vuole vivere fuori la Chiesa; la sua esperienza non è vissuta ai margini della Chiesa. Egli conosce bene gli uomini tra i quali vive e gli ecclesiastici del suo tempo. Non ignora l'avarizia, l'ingordigia, il lusso, l'immoralità, l'indifferenza religiosa che sconvolge la società e che serpeggiano tra il clero, tra i più alti responsabili della cristianità del tempo. La sua scelta lo pone al centro della comunità ecclesiale, in perfetta unità con la gerarchia e con tutti i fratelli. Non assume atteggiamenti di insofferenza e tantomeno di sfida. Egli riforma la Chiesa, ma in comunione con essa. Non giudica, non accusa: il suo esempio vale più delle parole, delle rivolte. Tuttavia Francesco non è schiavo della Chiesa. Non si lascia coartare, e neanche strumentalizzare dalla gerarchia. Di fronte ad essa, umilmente ma fortemente e tenacemente, rivendica l'originalità del suo progetto di vita e la libertà di servire il Vangelo senza mimetismi e senza compromessi.

C) *FRATERNITÀ*. Francesco ama tutti come fratelli. Tra gli uomini che avvicina non esiste un lontano, un emarginato, un escluso: il povero, il lebbroso, l'eretico, il peccatore, persino il ricco.... trovano un posto vicino a lui. Egli vuole che i suoi compagni di avventura si chiamino frati, cioè fratelli e a loro lascerà scritto: "E chiunque verrà da voi, amico o nemico, ladro o malfattore, sia ricevuto benignamente" (FF. 26). La fraternità è la caratteristica di Francesco e del suo movimento. Le analisi degli studiosi sugli scritti e sulla vita del Santo, hanno chiarito, confermato, documentato che egli si staccò dalla tradizione monastica (il termine monaco non è mai usato nei suoi scritti), e che ebbe l'intuizione di una forma nuova di vita religiosa, basata sulla fraternità (il termine fratello è usato ben 232 volte da san Francesco) intesa sulla come realizzazione di una convivenza che esprima, nella sua struttura sociale, quel profondo sentimento che dovrebbe collegare gli uomini in una fraternità universale. San Francesco, sempre

tanto accondiscendente verso gli altri, fu incredibilmente tenace nel difendere la sua nuova forma di vita di fronte a coloro che lo consigliavano di abbracciare un ordine già esistente: voleva vivere non in un ordine, ma in una fraternità!

D) *MINORITÀ*. Francesco non solo definisce se stesso minore (FF. 131) e vive da minore di tutti i minori (FF. 1351), ma vuole pure che la stessa fraternità donatagli dal Signore si chiami minore e viva da minore (FF. 23, 386), puntualizzandone così la prassi: "Per questo motivo sono detti frati minori perché devono essere i più piccoli di tutti gli uomini del mondo, sia nel nome, sia nell'esempio e nel comportamento" (FF. 1562). A tale scopo, con la testimonianza e con la parola, Francesco si fa appassionato e convincente educatore alla minorità (FF. 47).

La minorità si concretizza, in particolar modo, nella povertà e nel servizio.

1. La scelta della *povertà* per Francesco è una scelta lucida, conseguente, radicale. Francesco ha compreso che il possedere rende schiavi. Allora egli opta decisamente per la povertà, cioè per la libertà da ciò che gli appartiene dal gusto della proprietà, dall'avidità, dalla preoccupazione del domani, dalla schiavitù del benessere. Libertà dalle cose, dalle false esigenze, dalle inutili necessità, dai mille bisogni acquisiti. Povertà che acquista valore di segno e valore di liberazione totale al Regno di Dio. Francesco ha compreso che possedere significa escludere. Lui invece è mosso da una irrinunciabile volontà di comunione. "E perciò - egli afferma - non vogliamo possedere". La logica della ricchezza è logica di autoaffermazione, di potere, di sicurezza, di sfruttamento, di piacere, di dominazione, di odio, di violenza...

2. La scelta del *servizio* è la scelta dell'umiltà evangelica: "Non sono venuto per essere servito, ma per servire". Francesco dà inizio alla sua conversione "servendo i lebbrosi": "Essendo io nei peccati, mi sembrava cosa troppo amara vedere i lebbrosi; e il Signore mi condusse tra loro e usai con essi misericordia" (FF. 110). Francesco è "il più piccolo dei frati" e il "servo" dei frati (FF. 131). Francesco vuole che i suoi frati vivano in fraternità "servendo" l'uno all'altro (FF. 91) e che i ministri siano "servi" di tutti i frati (FF. 102). "Colui a cui è commessa l'obbedienza (cioè che è in autorità) e che è ritenuto maggiore, sia come il minore e servo degli altri

fratelli e usi e abbia nei confronti dei singoli fratelli quella misericordia che egli stesso vorrebbe fosse usata a lui in un caso simile” (FF. 197).

E) *MISSIONARIETÀ*. Ha scritto Lazzaro Iriarte: “La storia delle missioni cristiane è debitrice a san Francesco d’Assisi non solo per essere stato il primo fondatore che ha incluso nella sua Regola un capitolo speciale sulle spedizioni in terre infedeli, ma per avere una nuova era all’evangelizzazione universale”. Francesco scopre la missionarietà nel Vangelo e la scopre come “chiamata” rivoltagli direttamente dal Signore. Tommaso da Celano così descrive la vocazione missionaria di Francesco: “Un giorno in cui in questa chiesa (la Porziuncola) si leggeva il brano del Vangelo relativo al mandato affidato agli apostoli di predicare, il Santo, che era presente e ne aveva intuito solo il senso generale, dopo la Messa, pregò il sacerdote di spiegargli il passo. Il sacerdote glielo commentò punto per punto, e Francesco, udendo che i discepoli di Cristo non devono possedere né oro, né argento, né denaro, né portare bisaccia, né pane, né bastone per via, né avere calzari, né due tuniche, ma soltanto predicare il Regno di Dio e la penitenza, subito, esultante di Spirito Santo, esclamò: Questo voglio, questo chiedo, questo bramo di fare con tutto il cuore!” (FF. 356; cf. anche FF. 381 e 758).

La missionarietà di Francesco scaturisce dalla sua vocazione cristiana intesa in tutta la sua portata. Essa non si estende soltanto alle terre lontane, ma anche e soprattutto nel proprio ambiente e si esprime particolarmente nella testimonianza della propria vita. Lo spirito missionario, Francesco lo trasmette ai suoi frati (FF. 366).

L’esperienza dei Francescani oggi

Le note qualificanti di Francesco - evangelicità, ecclesialità, fraternità, minorità, missionarietà - oggi sono divenute patrimonio della Chiesa. Senza voler andare lontano dalla storia e dalla vita della Chiesa è sufficiente porre l’attenzione a questi ultimi trenta anni del Concilio e del postconcilio per rendersi conto che oggi la Chiesa senza Vangelo, senza coscienza di sé, senza comunione, senza povertà, senza missione sarebbe una Chiesa “senza”, cioè carente e perciò distante dagli ideali del suo Fondatore Gesù Cristo. Il Concilio Vaticano II è stato un Concilio “francescano”, nel senso cioè che ha recepito molteplici aspetti dell’esperienza di Francesco

d'Assisi e li ha fatti suo patrimonio. La vita francescana oggi, pertanto, è vita ecclesiale, che si inserisce in quella molteplice gamma di problemi di cui è assillata la Chiesa. Essere francescano oggi e vivere il francescanesimo comporta inserirsi totalmente nella vita della Chiesa e far sì che il carisma di Francesco con il contributo di fondatori e fondatrici ispirati a Lui sappiano lievitarla dall'interno. Pertanto si può affermare che la vita francescana oggi è attuale, ha ancora senso di essere vissuta perché oggi più che mai si avverte il bisogno di essere evangelici, di essere Chiesa, di vivere la comunione, di vivere la povertà, di essere annunciatori del messaggio di salvezza ai fratelli. La vita francescana è, perciò: evangelica, ecclesiale, fraterna, minoritica, missionaria. Sensibilizzati e stimolati dalle Fonti Francescane, i figli e le figlie di Francesco e di Chiara hanno riscoperto i valori fondamentali della vita francescana. Un ritorno alle Fonti è stato un ritorno al progetto francescano. Nel magistero della Chiesa, i francescani e le francescane trovano il modo e il significato di incarnare la vita francescana alla luce delle dimensioni peculiari vissute da Francesco d'Assisi.

P. Umberto G. Sciamé
Convento Cappuccini - Palermo

LA SPIRITUALITÀ E L'ESPERIENZA MONASTICA BENEDETTINA

Sia padre Basilio che padre Umberto hanno anticipato alcuni aspetti della vita monastica benedettina. Veramente toccava pronunciarsi prima di me al mondo orientale, dal quale San Benedetto dipende ed a cui si collega. All'ultimo capitolo della Regola, San Benedetto ricorda di aver appena descritto una Regola per i principianti; "Coloro che poi vogliono progredire tengano a mentel' Antico e il Nuovo Testamento e la Regola del nostro santo padre Basilio". Bisognerebbe allora ricollegarsi alla vita monastica in oriente, che precede quella dell'Occidente. Padre Basilio Randazzo ha ricordato come, a differenza dei Francescani che puntano di più sulla orizzontalità, noi Benedettini puntiamo soprattutto sulla verticalità, sul vedere cioè Dio come Padre e soprattutto, come dice S. Benedetto, *nihil amoris Christi praeponere*; il monaco è colui che niente antepone all'amore di Cristo. La sua scelta è dunque totalizzante perché Cristo è il centro della sua vita. Ci si fa monaci perché si scopre l'amore di Cristo, di Cristo soggetto, che ama, e si ricambia ponendo Cristo al primo posto, cosicché Egli divenga a sua volta oggetto d'amore da parte del monaco.

Vorrei sintetizzare la spiritualità benedettina in cinque punti essenziali, molto schematicamente: i primi due, *ora et labora*, sono molto noti anche fra la gente. Poi vorrei aggiungere la *lectio divina*, l'aspetto comunitario e l'accoglienza.

Per poter realizzare quel principio generale, niente anteporre all'amore di Cristo, un mezzo importantissimo è senz'altro la preghiera, cioè l'incontro con Dio solamente amato, che avviene comunitariamente, nella preghiera della liturgia delle Ore, che non è soltanto il momento celebrativo, compiuto sia pure nella tranquillità e nella calma, possibilmente anche nel canto che indica l'aspetto gioioso dell'incontro con Dio, ma anche tutto ciò che precede ed accompagna l'aspetto celebrativo, lo studio dei salmi e la preghiera personale, che in un certo senso anticipa la preghiera comunitaria e ne è poi il prolungamento durante la giornata, e lo *jubilus* tradizionale presso i monaci, il cantare al fine medesimo di cantare, continuando anche solo la melodia, una volta finite le celebrazioni in chiesa. E' tutta la vita del monaco a venir avvolta dalla preghiera, non soltanto dei momenti specifici.

L'altro polo dell'attività del monaco è il lavoro, che San Benedetto valorizza, a differenza dell'ambiente romano antico, dove il lavoro era relegato ai soli schiavi mentre i nobili si davano ad un *otium* sia pure creativo ma estraneo al lavoro manuale. San Benedetto invece coniuga lo studio al lavoro, che ci serve per vivere, come a tutti i mortali, ma anche per

fuggire l'oziosità (all'inizio del capitolo sul lavoro San Benedetto dice appunto "otiositas inimica est animae"), non l'*otium*, valore di per sé positivo, ma lo *stare* in ozio, capace di causare gravi pericoli, anche perché il monaco, come tutti i cristiani, collabora all'azione creatrice di Dio, lavora, cioè, in dipendenza diretta.

Tra questi due aspetti, preghiera e lavoro, vorrei soffermarmi sulla congiunzione "et", che congiunge il momento di incontro con Dio e il momento operativo, introducendo a questo proposito la *Lectio divina*. La *Lectio* è il momento dell'ascolto della parola divina, allorché Dio parla per spingerci all'azione: è quindi importante per meglio incontrarsi con Dio nella preghiera, sotto l'aspetto dell'ascolto, e per l'operare, con l'animo retto dalle parole appena ascoltate.

Un aspetto forse non così accentuato come tra i Frati Minori è la fraternità, chiamata da noi vita comunitaria: siamo monaci, ma non soli, eremiti, viviamo in cenobio, quindi insieme, secondo una struttura in cui il superiore è chiamato Abbà (padre), come riflesso della paternità divina, e gli altri, tutti fratelli ma ognuno col dovere di dare il proprio contributo. Il capitolo III della regola, che segue il II in cui si parla dell'Abate, parla del raduno a consiglio della comunità. San Benedetto nota qui una cosa importante: "Vogliamo che tutti siano chiamati a consiglio perché spesso il Signore rivela anche all'ultimo solo ciò che è meglio per tutta la comunità". Tutti, quindi, devono dare il loro contributo, nel capitolo come anche nella vita comunitaria.

Un ultimo aspetto è l'accoglienza: il monaco si ritira dal mondo non per rifuggire il mondo bensì per essere mediatore, intercessore tra Dio e il mondo. Quindi nella preghiera si incontra con Dio ma nell'ospitalità, con l'accoglienza si avvicina agli altri per dare Dio al mondo. Anziché andare verso il mondo i monaci stanno in una comunità ma sono sempre pronti ad accogliere coloro che vogliono incontrare Dio e fare esperienze vive di Dio in comunità; noi siamo ben felici di potere pregare insieme, vivere insieme e condividere anche le ansie e le sofferenze degli altri, come si può dire per il confessore così anche per il monaco: come il confessore si dice la pattumiera della società, che raccoglie il male, i peccati, così il monaco si fa carico della sofferenza (e la sofferenza maggiore è il peccato) per poterla presentare a Dio in modo che Egli possa purificarla.

P. Giovanni Scicolone

*Monaco del Monastero
di S. Martino delle Scale (Palermo)*

LA SPIRITUALITÀ BASILIANA

Io vengo dal monastero esarchico di Santa Maria di Grottaferrata, un lembo orientale alle porte di Roma, presso la Sede apostolica, fondato all'inizio di questo millennio (nel 1004) da un monaco di Rossano Calabro, San Nilo. Ma più che della nostra vita in particolare vorrei per prima cosa dare un accenno sulla vita monastica come ha avuto principio dalla regola dettata dal grande S. Basilio, vescovo di Cesarea di Cappadocia e Dottore della Chiesa.

San Basilio aveva studiato ad Atene ed era uomo di mondo (aveva avuto come compagno Giuliano l'Apostata). Al suo ritorno a casa aveva perduto i suoi genitori. Sua sorella, Santa Macrina, prese le redini della casa ed indirizzò i suoi familiari ad una vita di preghiera. Nella famiglia di San Basilio ritroviamo santi i genitori, tre fratelli (tutti vescovi, Basilio, Gregorio di Nissa e Pietro di Sebaste) oltre appunto alla sorella, che ha saputo santificare se stessa ed ha santificato gli altri. Come ha concepito la sua santità Basilio? Incoraggiato dalla sorella, volle visitare le terre in cui era fiorente la vita monastica: l'Egitto, Gerusalemme, la Palestina. San Basilio visitò la Cappadocia e vide come la vita ascetica non desse quella completa formazione spirituale finalizzata all'elevazione verso Dio e tante volte otteneva anzi persino effetti contrari a questo. Scelse allora per i suoi discepoli una vita di comunità, cenobitica, e dette loro le regole, brevi e lunghe, il patrimonio su cui ha basato tutta la sua spiritualità e la sua regola. San Benedetto, regole in cui Basilio rivelò che se una anima si vuole consacrare a Dio e vuole ascoltare la parola di Cristo deve attenersi al principio evangelico "chi vuol venire dietro me rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua"; egli ha assegnato ai suoi discepoli la croce da assumere: quei voti che tutti i religiosi pronunciano davanti all'altare, li ha ben determinati per primo San Basilio, formando in essi una croce: obbedienza, povertà, castità.

Se noi professiamo questi voti con un sentimento che non va secondo ciò che Cristo ci ispira, lo spirito di umiltà, se non c'è una base a questi tre elementi, non è autentico il voto. La vita cenobitica, così difficile, con questi tre principi, obbedienza, povertà, castità, già arricchiti dell'umiltà, se non viene ulteriormente fermata dal perno della Carità, in Dio e verso il prossimo, non, è completa, non è croce; la Carità è l'elemento base,

l'icona vera, vissuta nei voti, nella virtù, Carità che si esercita nella comunità. San Basilio disse che la croce di Cristo deve anche essere innalzata, ci offre un calvario che fa anche da modello a San Benedetto: preghiera, mortificazione, apostolato, il tripode che solleva la croce, questo il saldo e granitico calvario dell'esercizio di tutte le virtù. Se non esiste in noi la fede non esistiamo neppure noi nella nostra vita monastica; se non esiste quel sentimento di carità che eleva le anime verso Dio e le unisce in Cristo, allora manca il sostegno di questo sacrificio lungo una vita, questo calvario impossibile ad effettuarsi senza perseveranza, fede, amore, e in tutta unione con Dio pur sempre difficile in ogni suo momento, fino alla fine.

Ecco il pensiero che San Basilio ci ha dettato e su cui abbiamo meditato durante la nostra vita, che ci è stato insegnato e dato come passaporto per il corso di essa.

La nostra comunità è piccolissima. Trentanovemila sono i Francescani, trentanove siamo noi. Però è una comunità preziosa per la sua testimonianza, nel preservare la regola di San Basilio, nel mantenere il rito in tutta la sua bellezza e tradizione e nello spirito che testimonia e manifesta la nostra vocazione alla fratellanza fra Occidente ed Oriente; all'amore scambievolmente, che è tutto; è il punto centrale che forma ogni monaco come ha voluto San Basilio, con la sua Regola ispirata all'"amatevi gli uni gli altri come io ho amato voi" di nostro Signore.

P. Paolo Giannini

*Archimandrita del Monastero
di S. Maria di Grottaferrata (Roma)*

ESPERIENZA DELLE SUORE BASILIANE

La Congregazione delle Suore Basiliane "Figlie di Santa Macrina" fa parte della grande famiglia basiliana, che notevole diffusione ha avuto nei secoli passati sia in Oriente che in Occidente. La Congregazione, infatti, nell'ascesi individuale e comunitaria, s'ispira alla spiritualità dei Padri orientali, specialmente alla dottrina ascetica di S. Basilio che, fondata sull'osservanza integrale del Vangelo, evidenzia la centralità e il primato dell'amore a Dio e al prossimo. Da questa spiritualità, che ha alimentato lo spirito delle prime vergini che con Santa Macrina hanno dato inizio alla vita monastica femminile in Oriente, le basiliane attingono profonde ricchezze e motivazioni nell'azione apostolica.

La Congregazione s'inserisce oggi profeticamente, nel grande cammino ecumenico, vivendo così il suo particolare carisma: "Segno di unità nella Chiesa cui incondizionatamente vuole essere fedele, si rivela sensibile ad ogni azione pastorale che faciliti il dialogo ecumenico, partecipando in tal modo all'opera redentrice e unificatrice di Cristo Gesù" (Cost. art. 4). "Le basiliane, come membra di un unico corpo, partecipano a questa preziosa missione con la preghiera, il lavoro e il sacrificio. Superando ogni diversità, la sola che realizza l'unità di Cristo, vivono e cooperano a far crescere attorno a loro una perfetta comunione, la quale sarà segno visibile dell'umiltà e della pace volute da Gesù" (Cost. art. 6).

"Lo scopo della nostra Opera è andare verso l'Oriente cristiano. Con l'esempio e con il lavoro di carità dobbiamo cercare di unirvi ai nostri fratelli cristiani nello spirito, nella mente, nella volontà e nel cuore". Con queste parole la nostra fondatrice Madre Macrina esprimeva la finalità della Congregazione. Infatti, essendo essa "un'Istituzione di rito bizantino nel cuore della Chiesa cattolica si sente nel vincolo della carità unita ai fratelli cristiani d'Oriente, con i quali ha in comune la ricchezza del patrimonio spirituale: liturgico, innografico, patristico, e la straordinaria sapienza e santità dei dottori" (Cost. art. 3). "Attraverso le salutari vie della metanoia che portano al cambiamento di mentalità, alla purificazione del cuore e al dominio delle passioni, le basiliane cercano di progredire nella vita spirituale per far rivivere nella loro vita, quanto più perfettamente possibile, i sentimenti di Gesù, e diventare una sua vera icone: "Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me", come diceva S. Paolo (Cost. art. 10-11).

Radicata nella spiritualità bizantina, e insieme aperte alle migliori tradizioni ecclesiali dell'Occidente, noi viviamo la nostra consacrazione a Dio nella duplice dimensione: contemplativa e attiva.

Lavoro e preghiera: una preghiera assidua che con l'esercizio delle virtù: fede, amore sacrificio e umiltà cerchiamo di dare una dimensione spirituale.

Macrina, insieme ad altre compagne, guidata da P. Nilo Borgia, jeromonaco basiliano, diventa uno strumento di Dio nella realizzazione di un progetto: fondare nel cuore della Chiesa cattolica una nuova Congregazione religiosa di rito orientale che avesse lo scopo di dedicarsi, con la preghiera, la testimonianza e l'apostolato, alle popolazioni di rito bizantino e a quelle albanesi, promuovendo in tal modo l'universale unità nel Corpo mistico di Cristo dei Cristiani e dei cattolici, visto che nella Chiesa non esisteva alcuna istituzione italiana che rispondeva a questo scopo.

Macrina così, senza averlo supposto, si trovò ad essere fondatrice di una nuova Congregazione religiosa.

Segni chiari e profetici dimostrarono che il Signore voleva il nascere di questa Congregazione anche con la benedizione dei suoi ministri. "Non solo permetto che nasca nel giardino della Chiesa questa Congregazione, ma la voglio": Così la volontà di Dio si manifestava chiaramente attraverso l'accoglienza e la benedizione del Papa Benedetto XV. Il primo nucleo del nascente Istituto, che fu accolto a Mezzojuso, non aveva nessun segno visibile se non l'amore verso il prossimo, la preghiera assidua, la ferma speranza e la carità inesauribile: condizioni essenziali per la vita dell'Opera che ben presto ottenne di diventare Congregazione religiosa.

L'inizio ufficiale porta la data del 30 luglio 1930, quando le prime nove consorelle fanno la Professione religiosa nella madrice greca di S. Nicola di Mira.

Fin dal suo nascere la Congregazione è stata orientata verso la formazione della gioventù e l'assistenza ai poveri, agli ammalati e agli anziani, impegnandosi a vivere e promuovere la carità di Cristo Gesù tra gli uomini "affinche tutti siano salvi e giungano alla conoscenza della verità" (Tm 2,4). Le suore curavano, inoltre, la catechesi e l'animazione liturgica nella parrocchia, collaborando con i parroci che trovavano nelle basiliane un valido aiuto per la valorizzazione del rito bizantino e la comprensione della sua mistagogia. Il servizio alla Chiesa locale costituisce sempre un'attività peculiare della Congregazione, e si esprime in forme diverse.

L'apostolato, infatti, che tende all'evangelizzazione, alla carità e alla promozione umana, comprende inoltre:

- l'attività educativa e didattica mediante convitti e scuole;
- l'attività assistenziale agli ammalati, agli handicappati e agli anziani a domicilio, nelle case di accoglienza e negli ospedali.

Gli inizi della Congregazione furono modesti e segnati dalla povertà, ma sempre le prime consorelle sperimentarono la Provvidenza divina in ogni circostanza, non solo quando fornì loro una casa più spaziosa, sebbene ugualmente povera e semplice, la cosiddetta "Casa Vecchia", ma anche non facendo mancare mai il necessario.

Era proprio questo voler imitare Gesù, povero di beni, di potere e di privilegi che la Congregazione si proponeva non solo di fatto ma anche di diritto, legittimandolo nel *Typikon*, di: "Non possedere nulla ... e porre ogni sicurezza solo in Dio" (Cost. art. 29) alle diverse opere che compiamo. La preghiera ha così una centralità nella nostra giornata, nonostante l'intenso lavoro apostolico. La convinzione di introdurre l'esperienza contemplativa, propria del monachesimo orientale, nella realtà quotidiana, secondo i nostri Fondatori, doveva qualificare la nostra missione. Ciò voleva indicare che anche nelle condizioni più comuni è possibile incontrare Dio e lasciarsi incontrare da Lui. La Congregazione tende, allora, a conciliare la missionarietà con la contemplazione, e la basiliana quindi deve riconoscersi contemplativa, ma contemplativa nel mondo. La preghiera, come diceva la nostra Fondatrice M. Macrina, ha la forza di ricondurre allo stato di innocenza, riportando secondo la mistica bizantina "la mente nel cuore", dimora dello Spirito Paraclito, là dove avviene l'incontro con Dio. Pertanto, "è necessario sgombrare il cuore affinché vi dimori Gesù solo", ripeteva con insistenza.

La nostra giornata, così come i nostri Fondatori con la parola e con lo esempio ci hanno tramandato, è scandita da una continua preghiera: la meditazione sulla Parola di Dio e sulla patristica orientale, l'adorazione, la partecipazione alla Liturgia eucaristica e la celebrazione della Ufficiatura. La divina Liturgia è celebrata ogni giorno in rito bizantino, tuttavia la contemporanea presenza di fedeli di rito bizantino e di rito latino comporta l'utilizzazione di entrambe le modalità liturgiche, in un profondo atteggiamento di rispetto e valorizzazione di due tradizioni della Chiesa.

La sacra Ufficiatura è distribuita nel modo seguente:

Esperinos: al pomeriggio, per rendere grazie a Dio dei favori elargiti e

del bene operato, e per implorare il perdono dei peccati commessi (reg. diff. 37);

Apodipnon: alla sera, per chiedere al Signore che il riposo sia senza colpa e liberi da ogni male;

Orthros: al mattino, per innalzare a Dio, come oblazione, i primi sentimenti del cuore e della mente;

Ora sesta: a mezzogiorno, per chiedere lo Spirito Santo e la vittoria sulle tentazioni (disc. asc. 24).

Si aggiunge la celebrazione dell'Inno *Akathistos* o della *Paraclisis* in lode della Theotokos, o il *canone* di supplica a *Gesù dolcissimo*. Inoltre, fa parte del nostro carisma l'offerta quotidiana della propria vita a Dio per ottenere e conservare la piena unione tra la Chiesa cattolica e quella ortodossa.

Adesso, ripercorrendo a grandi tratti i sessanta anni di vita della Congregazione, voglio prima esprimere la mia gratitudine al Signore e alla SS. Madre di Dio che, nel silenzio e nel sacrificio quotidiano di tante sante consorelle, hanno fatto crescere questa piccola aiuola di vita religiosa.

La Congregazione fu fondata da Madre Macrina Raparelli, nativa di Grottaferrata (Roma), dove l'Abbazia dei Monaci Basiliani d'Italia costituisce un esempio vivente e continuo di monachesimo orientale, innestato nel mondo occidentale. Questo voler vivere con e come la comune per condividere gli stessi problemi esistenziali, cominciò a distinguere la nascente comunità religiosa da altre già esistenti. Le vocazioni affluirono numerose, sicché le basiliane aumentarono di numero crescendo pure il desiderio di andare altrove per annunziare il Regno di Dio. Si aprirono ben presto altre comunità in quei paesi dove i fedeli di rito bizantino non avevano mai avuto la presenza di religiose. Così: Palazzo, Contessa E., Piana degli Albanesi e molti paesi della Calabria per la prima volta ebbero le suore.

Nel 1939 viene a concretizzarsi, con la partenza per l'Albania, lo slancio missionario così ardente nei Fondatori. Diverse giovani sorelle sono pronte a partire, convinte che la Congregazione doveva avere un orizzonte ampio e una prospettiva di apertura ecumenica. La Fondatrice si recò personalmente ad aprire le due missioni di Fieri e di Argirocastro, a cui si aggiunse Albanan. Qui le basiliane lavorarono in mezzo ad una popolazione varia, con uguale attenzione verso tutti, in modo che ortodossi, musulmani

e cattolici si sentissero ugualmente accolti e amati, riconoscendosi fratelli anche tra di loro perché figli di un solo Padre che non fa preferenze di persone, di gruppi, di nazioni, e di classi. Si attuava in tal modo quell'ecumenismo di cui più tardi il Concilio Vat. II doveva emanare norme precise.

Intanto la Congregazione cresce nel numero e si irribustisce spiritualmente attraverso prove e difficoltà di ogni genere. "Se il seme non marcisce, non può germogliare", così le opere di Dio.

Dopo il trapasso della venerabile M. Macrina, la Congregazione mediante lo incoraggiamento di Mons. Lupinacci si spinse nella Jugoslavia, dove vivono comunità albanesi e da cui è venuta una fioritura vocazionale.

Guardando indietro a questi ultimi vent'anni che intercorrono tra l'approvazione pontificia (1973) e la stesura definitiva del *Typikon* (1988), si può riconoscere una certa stabilizzazione e maturazione, ma anche una riflessione più approfondita del carisma e della specifica spiritualità della Congregazione, con tutti quei problemi e implicazioni concrete. E' significativo che proprio nell'ultima Sinassi, oltre alla rielaborazione del *Typikon*, ci sia stata la ricerca di conciliare l'ideale monastico con l'inserimento della consacrata, nel contesto sociale di quest'ultimo scorcio del millennio cristiano. Tuttavia, è sempre più viva nella Congregazione l'esigenza di una migliore e profonda conoscenza culturale della spiritualità bizantina, in modo da vivere più intensamente la ricchezza dei Padri ed esserne testimoni autentici.

Pertanto, l'incontro fraterno avuto in questi giorni con le due monache del Monastero *Tis Panaghias Crisopighis* costituisce per noi un fatto molto significativo, speriamo infatti che questo dialogo iniziato oggi continui nel futuro con lo scambio di esperienze. Oggi alla luce del movimento ecumenico, la Congregazione si sforza, adeguatamente all'ispirazione dei Fondatori, di dare una risposta nuova, viva e concreta alle attese del mondo, contribuendo con la preghiera, la testimonianza e l'accoglienza a far progredire nella conoscenza e nella stima reciproca i cristiani di diverso rito.

Un forte anelito missionario fa vibrare oggi, specialmente, le nostre giovani professe, che seguono con trepidazione i mutamenti politici e religiosi avvenuti, in questi ultimi tempi, nei Paesi dell'Est, dove è urgente "Radunare nel segno della riconciliazione i figli di Dio dispersi" (C.C.m. 39).

La Congregazione si prepara, pertanto, con l'aiuto di Dio, ad andare in



*Suor Aurelia (a destra) delle Suore Basiliane di Mezzojuso,
propone l'esperienza della sua Comunità.
Il vescovo Sotir (a sinistra) di Piana degli Albanesi si è dimostrato convinto
sostenitore di questa originale comunicazione di esperienze monastiche.*

futuro anche in altre nazioni dell'Oriente, affinché con il servizio all'uomo e la lode a Dio "cresca e si perfezioni la comunione nell'unità" (U.R. 1,2).

L'unità nell'Amore, desiderio supremo di Cristo Gesù, chiede ad ognuna di noi di cercarla instancabilmente e di essere dappertutto elementi di pace e di comunione.

Suor Aurelia Minneci
*Casa Generalizia Suore Basiliane
Mezzojuso (Palermo)*

ESPERIENZA DELLE SUORE COLLEGINE

Premessa

Non vi nascondo che in questo momento mi sento pervasa da una profonda commozione nel sentirmi chiamata a dovere interpretare la voce della mia Famiglia Religiosa che, da due secoli e mezzo circa, opera in questa chiesa locale. Al dire il vero, quando mi fu rivolto questo invito dalla mia Madre Generale, ho avuto non poche perplessità. Mi sono detta: "cosa c'entro io che non sono di Piana né di Mezzojuso, non ho una adeguata preparazione di spiritualità orientale". Ma poi, quasi spinta da una forza interiore che mi veniva da certi ricordi lontani, ma non sbiaditi, ho accettato anche se con molta trepidazione. E ho accettato per due motivi:

- *primo*: per rendere un servizio alla Chiesa che è in Piana degli Albanesi verso cui mi sento particolarmente legata da vincoli affettivi e alla mia Congregazione che me l'ha proposta;

- *secondo*: perché riemergono alla mia mente alcune persone molto significative, originarie di questa terra, che hanno segnato un'impronta incancellabile nella mia storia personale e nella mia formazione umana e cristiana.

Quando piccola ho perduto la mamma e, insieme a due mie sorelle più piccole, sono stata portata presso il Collegio di Maria che è in Terrasini affinché le suore di quella casa si potessero prendere cura della mia formazione ed istruzione, ad accogliermi, in qualità di superiora e maestra, ho trovato la tanto stimata, la tanto amata *Madre Odigitria Leggio* che fu per noi, anche una madre incomparabile. Originaria di Santa Cristina Gela, era entrata a far parte della Famiglia delle suore Collegine di Piana degli Albanesi. Ivi, terminata la sua formazione, sebbene ancora giovanissima, credo che non avesse emesso neppure i voti religiosi, da *Madre Nicolina Carnesi* anch'essa originaria di Mezzojuso, è stata mandata a Terrasini che, a quell'epoca si trovava in gravi difficoltà di ogni genere. Qui vi rimase fino a quando è avvenuta la Riforma dei Collegi di Maria, per circa trent'anni. Per molti anni ancora ha continuato a servire umilmente l'Istituto nella carica di Superiora a Carini, di Vicaria a Monreale e a Piana fino a quando, avanzata negli anni, ha concluso i suoi giorni terreni a Terrasini dove io era ancora giovane suora. Si è portato in cielo un grande desiderio: aprire una

casa collegina nella sua terra natale, Santa Cristina Gela, con i beni delle sorelle sposate, ma senza figli...

Ricordo ancora la grande venerazione che le mie suore educatrici mostravano per queste due belle figure di suore che consideravano rifondatrici di quel Collegio che, grazie alle loro intuizioni e perspicacia, seppero far rifiorire suscitando una abbondante schiera di vocazioni alla vita religiosa collegina, lasciando dei segni indelebili alle successive generazioni. Se è vero che si riesce a dare quello che si è, io posso dire che personalmente ho ricevuto molto da queste persone che, in certo qual modo, hanno anche influito sulla scelta vocazionale che ha orientato tutta la mia vita. Ricordo! Anche se i vari collegi erano ancora autonomi, tra Piana degli Albanesi e Terrasini, esisteva già una profonda comunione quasi prevenendo i tempi avvenire. Tra le due comunità era un continuo scambio di visite, di doni, di vita e momenti di fraternità gioiosi: si consideravano davvero un'unica famiglia!

Alle radici della nostra storia

Il nostro Fondatore Pietro Marcellino Corradini, Cardinale di Santa Romana Chiesa:

- nasce a Sezze Romano da una nobile famiglia nel 1658;
- all'età di 32 anni e dopo avere conseguito i suoi studi e adempiuto ai suoi doveri con la famiglia tanto provata da gravi lutti, compie la sua scelta di vita, divenendo Sacerdote;
- da pastore buono dedica la sua vita ai più bisognosi e derelitti della società di allora, fondando ospizi, ospedali che potessero accoglierli, aiutarli e guarirli nel corpo e nello spirito;
- più tardi eletto Vescovo, Arcivescovo e infine Cardinale dal Papa Clemente XI, divenne un vero decoro di santa Romana Chiesa per la sua sapiente cultura e profonda umanità e carità pastorale: il suo cuore palpitava per quelli che il Signore gli affidava come figli (cfr. Romeo - ritratto di autore).

Ma, per comprendere meglio l'opera e la statura di quest'anima generosa e così piena di Dio, bisogna soffermarci su quella che giustamente, è definita "la sua opera più importante" e che va considerata "la misura del suo cuore senza confini": *La fondazione della nostra congregazione* che già, fin d'allora si è definita della Sacra Famiglia.

Lo scopo per cui l'ha fondata era quello di *accogliere* le fanciulle del

popolo, specie le più sprovvedute con l'intento di istruirle negli elementi essenziali della dottrina cristiana e dare loro una educazione adeguata e una formazione umana e cristiana per potere essere ottime mamme di famiglia, capaci di rinnovare la società di allora che tanto lasciava a desiderare.

L'Opera del Cardinale Corradini, sorta per la prima volta a Sezze, si presentava fin da allora come una Congregazione nuova, aperta alle esigenze dei tempi e dei luoghi. Egli, infatti, non aveva voluto una Congregazione di tipo e con l'aspetto tradizionale dei monasteri con la stretta clausura e i voti solenni e, per questo, da bravo giurista, nella seconda redazione delle sue Costituzioni approvate il 17 febbraio 1729, definì le sue intenzioni: "Le suore collegine della Sacra Famiglia dovevano sì impegnarsi con 'fermo proposito' all'osservanza dei Consigli evangelici di povertà, castità e obbedienza secondo le Costituzioni, ma la vera cella esse la dovevano avere nel cuore, mediante una spiritualità intima e un profondo raccoglimento che caratterizza la Sacra Famiglia di Nazareth.

La giornata delle suore doveva essere scandita dalla preghiera e dal lavoro, non come realtà separate, ma, al contrario, come duplice aspetto di un unico amore: 'una preghiera dunque, che si fa lavoro, un lavoro che si fa preghiera'. Egli volle per le suore che partecipassero ogni giorno alla Santa Messa e, a turni di tre per volta, si accostassero alla Comunione. Prescrisse un'ora e mezza di meditazione ogni giorno, tra mattina e sera oltre alla recita dell'ufficio della Madonna. Così equipaggiate le religiose potevano uscire incontro ai fratelli per aiutarli, servirli, salvarli. Potevano passare da contemplative, per le strade del mondo, sicure sulla parola del Fondatore: '... che il Signore le fa riposare, il Signore le fa gioire perché lo servono nella persona dei fratelli che incontrano'.

Comunque, la nota caratteristica della Congregazione della Sacra Famiglia che aveva spirito ecclesiale e universale, era e resta sempre di salvare le anime attraverso l'istruzione. L'apostolato scolastico, costituì, fin dalle origine, il nostro compito fondamentale.

Dalle radici alle foglie, ai fiori e ai frutti

L'Opera scaturita dal suo cuore di buon Pastore e di Padre delle anime, era cresciuta e si era sviluppata molto rapidamente. Egli, infatti, l'aveva voluta perché rendesse un autentico servizio efficace alla Chiesa nella persona dei suoi poveri. La mancanza di istruzione e di formazione

religiosa non era sentita solamente nel paese di Sezze o nel Lazio, ma era avvertita un pò ovunque e, in maniera ancora più drammatica, anche in Sicilia. Alcuni Sacerdoti e Vescovi della Sicilia, avevano avuto sentore di quanto succedeva nell'Italia centrale per opera del Cardinale Corradini e, un pò alla volta, cominciarono a chiedere e a richiedere aiuto perché, anche fra noi, potessero sorgere dei Collegi, adatti alla nostra gente, specie per le ragazze. E fu così che, fin dal 1721 abbiamo già un collegio che a Palermo ha proprio lo scopo di istruire le ragazze del popolo, fondato dal Sacerdote Carlo Vanni, parroco di Santa Croce che si era già messo in contatto col Card. Corradini e che, a sua volta, inviò due collegine di Sezze con le sue Costituzioni. Il seme caduto sulla buona terra, germogliò portando frutti abbondanti. Seguirono infatti gli inviti dei vari Vescovi dell'isola e le relazioni tra la Congregazione della Sacra Famiglia con i Collegi di Maria di Sicilia.

La gente di Sicilia conobbe, apprezzò, amò quelle religiose umili e dimesse che cercavano nelle strette viuzze, nelle baracche ammuffite le ragazze povere e abbandonate per condividere con loro il pane della scienza e della dottrina cristiana. Il primo Collegio di Maria, modellatosi su quello di Sezze Romano, fu quello dell'Olivella, cui fa seguito quello di Monreale. Dopo di che fu tutta una fioritura di Collegi di Maria in ogni paese e in ogni città dell'isola. Un elenco dei Collegi di Maria in Sicilia fatto su inchiesta della Pubblica Istruzione nel 1890 (cent'anni fa), ne dava esistenti nell'epoca ben 108.

Un giudizio lusinghiero all'attività svolta da questi Collegi, verrà a noi, a due secoli di distanza, dal Card. Luigi Lavitrano, allora Arcivescovo di Palermo, che si adoperò per la riforma e l'unione dei Collegi di Maria di Sicilia, quando ebbe a dire: "se la famiglia siciliana fin'ora si è conservata sana e feconda, non piccolo merito è dovuto alle madri cristiane educate nei vostri Collegi di Maria" (da una sua lettera del 2 ottobre 1934).

I Collegi di Maria a Piana degli Albanesi e Mezzojuso

E' proprio in questo contesto che vogliamo collocare la presenza delle suore Collegine in questa Chiesa locale che si definisce Eparchia di Piana degli Albanesi. L'eco dei progressi conseguiti altrove, raggiunse anche i paesi di Piana e di Mezzojuso.

Nel 1733 il Rev. Antonio Brancato fondò il Collegio di Maria di Piana degli Albanesi, facendosi collaborare dal Servo di Dio Padre Giorgio

Guzzetta, definito apostolo di Piana. Anche qui le suore collegine, fin dal suo nascere, si sono impegnate a vivere la duplice dimensione per ogni consacrata, così come l'aveva ideata il Fondatore Pietro Marcellino Corradini: - la contemplazione e la vita apostolica. Esse sono state da sempre le vere missionarie dell'ambiente in ogni tempo, hanno curato la spiritualità orientale mantenendo sempre vivo lo spirito delle tradizioni e la lingua della terra di origine: l'Albania, e curando molto bene la preghiera liturgica, il canto e l'istruzione umana e religiosa del popolo. Non si sono lasciate sfuggire nessuna occasione per contribuire al bene della società e al servizio della Chiesa locale alla quale hanno dedicato intelligenza, capacità, forze e risorse. Possiamo dire che fin dalla loro fondazione, le suore collegine di Piana, hanno sempre mantenuto lo spirito del Fondatore mantenendo un contatto diretto con la gente e istituendo a suo favore: - scuole di ricamo, di pittura, di disegno, di taglio e cucito, scuola materna, elementare e magistrale oltre che l'Istituto Magistrale affinché fosse resa completa, nell'ambiente, la formazione e la educazione delle ragazze e, nello stesso tempo, conservare le migliori tradizioni della colonia Albanese, qui trapiantata.

Anche il Collegio di Maria che è qui a Mezzojuso è sorto per opera di un Sacerdote, Don Angelo Franco il quale fu coadiuvato materialmente e moralmente da altri benefattori: Don Salvatore Battaglia, la Baronessa Anna Maria Battaglia in Schirò, il Barone Battaglia. Lo scopo principale di questa fondazione era quello di seguire la scia luminosa del Corradini di cui si adottarono anche le Costituzioni: diffondere l'educazione civile e religiosa e l'istruzione fra le ragazze di qualunque ceto di questo paese e impartire alle fanciulle più grandi l'insegnamento di arti e lavori donneschi perché potessero rendersi utili a se stesse e alla società. Le suore infatti, si sono sempre esemplarmente dedicate alle figlie del popolo di Mezzojuso, tenendo le porte sempre aperte per qualsiasi opera educativa sociale e religiosa: - l'Azione Cattolica, l'Apostolato della Preghiera, l'insegnamento del catechismo, orfanotrofio femminile, scuola di taglio e cucito, scuola di ricamo, di musica e di canto, asilo infantile e, in altri tempi anche la scuola elementare, cioè, tutte quelle opere che mirano alla formazione umana e cristiana della gioventù. Attualmente nel periodo estivo, ospitano nella loro casa di campagna in 'contrada Croce' diversi turni di Campi scuola per tutta la Congregazione che si muove entro l'ambito della Pastorale giovanile, il C.D.V. di Palermo, diversi gruppi ecclesiali e scolastici che hanno bisogno di un luogo silenzioso, fresco e favorevole ad ogni riflessione sulla vita e sulla storia.

Tutto quanto ho detto si riferisce al passato e al presente della storia della Congregazione, ma non abbiamo dimenticato la nuova visione della Chiesa, promossa dal Concilio Vaticano II. Ieri avevamo un clima in cui era facile permettere ai propri figli di essere educati in un collegio, istruiti in una scuola di orientamento cattolico che mirasse alla formazione integrale dell'uomo cittadino e del cristiano e, senza tralasciare le opere tradizionali dell'Istituto, da una diecina di anni la Congregazione si apre ad orizzonti nuovi, davvero impensati:

- dal 1980 abbiamo aperto una Casa in Africa-Tanzania che si occupa degli ultimi di quel terzo mondo tanto caro al cuore di Dio;
- qualche anno dopo, abbiamo aperto una casa, inserendoci in una Missione, a favore dei figli degli emigrati a Londra;
- per centrare meglio le nostre attività nel cuore della cristianità, è sorta una casa a Roma che, attualmente ospita giovani provenienti da ogni parte con esigenze di abitare nella Capitale;
- anche a Catania ci siamo mosse sulla linea del rinnovamento ecclesiale, operando a tempo pieno in una Parrocchia;
- e, infine, da qualche settimana, la Madre Generale ha accompagnato una comunità collegina in Polonia per integrarsi in quella Chiesa tanto provata ma tanto efficace. Non abbiamo, in Italia, numerose vocazioni così da sopperire alle molteplici necessità della Congregazione ma l'ansia apostolica del Fondatore, il suo amore alla Chiesa, il suo coraggio nell'affrontare le sue vecchie e sempre nuove difficoltà ci danno la forza di andare avanti...

Noi vogliamo una sola cosa: rimanere *fedeli allo Spirito del nostro Fondatore* che vuole dire essere come lui in quell'atteggiamento di mente e di cuore, di slancio operoso che ha caratterizzato la nostra Congregazione fin dalle origini e perciò mantenere una *fedeltà dinamica* che vuol dire, ancorata all'essenziale, ma pronta all'originalità, al cambiamento di ciò che, storicamente, non è più adeguato ad attuare il Piano di Dio;

- *fedeli a Cristo* è anzitutto essere di Dio, essere sempre, umilmente e silenziosamente disposte a lasciarci amare da Lui: condizione essenziale questa perché ciascuna collegina sia nel mondo il segno dell'assoluto di Dio e una manifestazione della sua presenza misericordiosa in mezzo agli uomini di oggi;

- *fedeli all'uomo e al proprio tempo* che vuol dire non deludere le attese.

L'uomo, sia esso adulto o giovane, uomo o donna, smarrito e angosciato ha bisogno di chi gli indichi quali sono i valori assoluti della vita. Fedeltà all'uomo e nel nostro caso specifico 'la gioventù' significa: assumersi i loro problemi, i loro dolori, gli smarrimenti, le carenze dei valori dello spirito, e percorrere insieme la strada di questa storia di salvezza per rendere possibile il recupero integrale della persona;

- *vogliamo essere fedeli alla Chiesa.* Questo significa per noi vivere pienamente il carisma della nostra Congregazione, essere segno e strumento di elevazione e salvezza per la gioventù, specie quella emarginata. Ancora, essere fedeli alla Chiesa significa per noi cogliere ogni giorno, ogni momento quella ispirazione per farne l'anima della nostra vita personale, comunitaria e apostolica;

- e, infine, *vogliamo essere fedeli al carisma.* E' una fedeltà dinamica, aperta all'impulso dello Spirito che passa attraverso gli eventi ecclesiali e i segni dei tempi di cui si fa mediatrice la perseverante esortazione del Magistero della Chiesa.

Maria Odigitria, icona perfetta del Padre, Figlio e Spirito, protettrice della colonia albanese, ci guidi sempre a camminare verso un mondo più giusto, più umano, sempre più rinnovato nell'amore.

Suora Gabriella Gargagliano
Casa Generalizia Suore Collegine
Palermo

EVOLUZIONE DELLE FORME MONASTICHE NELL'ORIENTE CRISTIANO

Anch'io a mia volta desidero salutare innanzitutto i convegnisti nonché ringraziare sua Eccellenza per l'onore che ci ha dato, la Chiesa locale nell'invitarci a prenderne parte e a parlare anche noi delle esperienze di cui abbiamo fatto tesoro nella nostra vita monastica.

Vorrei ancora trasmettervi i saluti del mio Monastero, dal momento che intratteniamo una relazione spirituale, laddove un nostro fratello in secoli passati era giunto qui e qui era divenuto anche egumeno del Monastero dei Basiliani.

Dirò alcuni brevi fatti storici in proposito alla vita di monaci e monasteri in suolo greco, in modo da lasciare spazio anche agli interventi degli altri. Erano i laici a vivere entro le comunità ecclesiastiche; col passare del tempo il monachesimo affiora in tre forme: gli *anacoreti*, gli *asceti* ed i *cenobiti*.

I primi vivevano presso le comunità, in comunicazione con esse e con la Chiesa locale e si definivano *anahoritè* dal momento che si "allontanavano" dalla loro città. Tuttavia i tempi difficili delle persecuzioni e la mondanizzazione della Chiesa, secondo l'avviso del mio venerato maestro sig. Matzaridis, erano divenute cause dell'allontanamento dalla comunità ecclesiale e del loro insediarsi tra montagne impervie, in caverne.

Qui essi hanno preso un altro nome, quello di asceti. Tutti gli asceti, però dopo essere giunti ad alte vette di virtù, riuscirono a raccogliersi tra di loro, con il risultato della creazione di una grande comunità, il chiostro, dove la Domenica e le Grandi feste era prevista l'adorazione comune mentre negli altri giorni si viveva ciascuno nel proprio asceterio, in solitudine. Essi avevano in comune una qualche regola. I più noti sono Paolo di Tebe ed Antonio il Grande: primo monaco asceta fu Paolo di Tebe, mentre il padre del monachesimo nella sua forma ascetica viene considerato Antonio il Grande. Col cessare delle persecuzioni contro i cristiani gli asceti avevano conosciuti i benefici della tranquillità e di conseguenza non vollero più tornare presso le chiese o le comunità ecclesiali.

Il monachesimo tuttavia ebbe ancora un altro stadio a venire. Tale

stadio fu definito 'cenobio' e fu creato dal beato Pacomio, che fondò il primo cenobio.

Dall'Egitto il monachesimo fece il suo ingresso in Palestina, Siria, Cappadocia, Costantinopoli e in tutte le rimanenti provincie dell'Oriente e, di conseguenza, anche in suolo greco. Fino al IX secolo in Grecia il monachesimo compare sotto la sua forma anacoretica. Nel IX secolo viene fondato il primo cenobio sul monte Athos dal beato Atanasio e di seguito in tutti i luoghi della Grecia, compresa Creta, compare in questo secolo una vita monastica organizzata.

Il monachesimo, dalla sua comparsa e lungo il suo cammino, non è rimasto mai separato dal corpo della sua Chiesa. Ben presto la Chiesa lo comprende nel suo ambito, decreta regole per le relazioni tra monaco e vescovo, tra monaco e monastero e sui doveri dello stesso monaco. Le regole quarta, nona, sedicesima, diciassettesima, ventitreesima e ventiquattresima del Quarto Concilio Ecumenico e quasi tutte le norme del Settimo Concilio fissano le relazioni di cui sopra. A queste si aggiungono variazioni e leggi statali, nonché le note riforme degli imperatori di Bisanzio ed in special modo di Giustiniano; inoltre le regole di Basilio il Grande sono, direi, il fattore fondamentale del monachesimo.

Scopo della vita monastica è il perfezionamento sull'esempio di Cristo. Ciò si effettua dopo una durevole partecipazione ai misteri della Chiesa e alle lotte spirituali di ciascun monaco. Nella Chiesa d'Oriente il monachesimo persegue il raccoglimento e per giungere a questo si allontana quanto più possibile dal mondo, col risultato che il monaco viene visto in qualche modo come un uomo senza amore ed incapace di oblazione nei confronti della società.

Le cose tuttavia non stanno così: anche se egli persegue il raccoglimento, nello stesso tempo l'attività dell'offerta di se stesso agli uomini è inavvertibile eppure intensa. Il suo amore verso l'essere umano giunge ai confini, se mi è concesso, dell'assurdo; egli prega per se stesso ma prega anche per tutti gli uomini, persino per coloro che non conosce, per i propri nemici; ma al fine di non consumare noi stessi noi abbiamo necessità di una tale preghiera a questo mondo.



P. Damaskinòs presenta l'esperienza monastica della Chiesa d'Oriente.

A destra in basso si intravede P. Giovanni Scicolone del Monastero di S. Martino delle Scale (Palermo).

A questo punto vorrei interrompere il mio discorso e lasciare margine all'intervento di altri fratelli. Voglio semplicemente riferirmi ad alcuni momenti della vita del mio monastero. Dopo la funzione del mattutino segue il ministero di ogni monaco, che è collegato con la preghiera mentale. A mezzogiorno c'è il pranzo, di pomeriggio, al calare del sole, viene il vespro, e dopo la cena, che avviene all'incirca alle otto, il tempo è libero per la preghiera e lo studio di ogni monaco, fino al momento in cui non ne abbia sufficientemente fruito e non sopravvenga il giorno seguente sul monastero di Akrotirion.

P. Damaskinòs Papajannakis
Archimandrita del Monastero di Agia Triada - Creta

L'ORA DEI MONACI

Vogliamo ringraziare tutti, Sua Eccellenza in primo luogo, come anche quanti ci hanno dato l'occasione di trovarci oggi in questa assemblea sul monachesimo. Abbiamo pensato che sarebbe meglio, dal momento che veniamo da un luogo lontano, trasmettere a voi che vivete qui in Sicilia qualcosa della realtà contemporanea della nostra vita monastica.

Nella nostra Nazione i monaci ortodossi hanno vissuto fino ad oggi con le caratteristiche immutate dei primi secoli. E in questo momento penso che forse non esista un periodo più attuale per il monachesimo di quello odierno, dal momento che il monaco ortodosso è precisamente l'uomo che all'interno della Chiesa esprime lo spirito della profezia, quella che nel Vangelo viene definita "follia della croce", vivendo un'epoca contemporanea in cui i valori umani si perdono ed il rispetto degli uomini viene considerato un inganno, per l'essere monaci l'ora più difficile, nonché la più opportuna. Ciò che i nostri padri per secoli hanno ricercato nell'alterità; 'folli' nella tradizione ortodossa sono solitamente quei monaci che non danno alcuna importanza alla stima del mondo. Oggi i monaci sono i pazzi del mondo. Sia che lo vogliamo sia che non lo vogliamo, il mondo ci ritiene matti perché siamo per gli altri. Siamo uomini che non fanno alcun conto del proprio interesse, non richiediamo che vengano valorizzati i nostri carismi. Di conseguenza per questo mondo siamo matti. Eppure questa è l'ora per eccellenza perché viva il monachesimo. L'essere monaci è sempre difficile; tuttavia sono esistite epoche in cui il mondo aveva rispetto per i monaci. Oggi, dunque, come ho detto poco fa, questi valori sono stati scossi, il rispetto per le cose sacre, sante si perde; ed oggi è l'ora dei monaci.

E' precisamente questa l'ora di risollevarlo il peso di questo mondo che non sa quello che cerca; non all'interno di schemi e di strutture né entro gradi sociali ma con il proprio sacrificio personale, dando alla Chiesa quello che si ha, cioè se stessi; così possiamo dire che si realizzano misticamente i tre valori fondamentali del monachesimo: la sottomissione, la castità, la povertà. Questi valori per il mondo di oggi sono incomprensibili: gli uomini se ne prendono gioco. Chi vuole essere monaco oggi non può farlo se non vivendo questi valori nella loro dimensione mistica. Cosa intendo con questo? L'essere poveri in un mondo che possiede ogni cosa implica che questo non può farlo se non fissando il cielo, trasportando in ogni istante lassù i suoi beni. Questa è la vita mistica della povertà. All'obbedienza del monaco nel suo monastero, in un'epoca in cui troppi



*Suor Theoxeni (a destra) racconta l'esperienza femminile
del monachesimo ortodosso.*

*P. Basilio Randazzo (a sinistra) dei Frati Minori Conventuali, ha offerto la sua
competenza e le sue migliori qualità nel coordinare le diverse esperienze
monastiche situandole nel contesto di un proficuo dialogo ecumenico.*

uomini fanno tutto ciò che meglio credono, non esiste altra via all'infuori di consegnare completamente se stessi all'interesse, alla volontà ed alla causa della Chiesa. Allora il valore dell'obbedienza può imporsi misticamente. La stessa cosa vale per la castità: la via è quella di vivere anche col proprio corpo nella Chiesa, di donarlo misticamente. Ma la relazione col mondo, è ciò che ingenera tanti interrogativi nella nostra epoca odierna: come vedono, cioè, i monaci il mondo, cosa fanno i monaci per il mondo? Ed a questo il monaco ortodosso ha la stessa risposta: non vuole essere maestro, non vuole essere operatore sociale, non vuole essere missionario, almeno non nel senso organizzativo del termine. Non voglio confondere le idee: nella nostra Chiesa i missionari sono sempre stati monaci. Ma voglio dire come il monaco sia oltre e al di sopra di tutto ciò, oltre e al di sopra di un missionario, di un operatore sociale, di un maestro, di qualsiasi cosa: è quell'uomo che non fa niente perché è una cosa sola col mondo, non si occupa di nulla di concreto perché patisce ogni attimo di questo mondo. In questo modo può vivere in relazione esistenziale con Dio e con l'uomo.

Non vorrei stancarvi. Forse è trascorso il tempo che mi hanno concesso e sono sicura che moltissimi di voi tutte queste cose le hanno vissute e continuate a viverle. Non avevo l'intenzione di addurre mie testimonianze personali, volevo semplicemente assicurare ancora una volta, ad una grande assemblea come questa, che la nostra Chiesa, nell'ambito del monachesimo, perpetua inalterata la propria testimonianza.

Suor Theoxeni Litsa

Monaca del Monastero di Chrisopighi - Creta

ESPERIENZE MONASTICHE IN TERRA DI CRETA

Gli altri ospiti cretesi che hanno già parlato, padre Damaskinòs e la sorella Theoxeni, ci hanno dato una visione di base della vita monastica nella nostra isola; io vorrei integrare semplicemente determinati elementi e parlare anche da parte del nostro padre Evmenios con il quale abbiamo preso l'abbrivio dallo stesso monastero; ora lui è egumeno in quello di allora ed io nel nuovo.

Quello che qui dovremmo chiarire è che nella Chiesa ortodossa di Grecia in generale ed in particolare nella Chiesa di Creta non abbiamo i cosiddetti ordini monastici che esistono in Occidente: ciascun monastero appartiene sostanzialmente alla Chiesa locale, il vescovo della quale ha anche la supervisione nominale e spirituale del monastero. D'altronde i metropolitani in generale provengono dalla formazione monastica mentre la maggior parte dei prelati attivi nelle parrocchie e nei vescovadi sono, nella nostra Chiesa, coniugati.

Ora dovremmo dire che l'organizzazione interna di ogni monastero è determinata da un regolamento interno particolare. Tale regolamento, il più delle volte, è orale, tanto antico quanto più si trasmette oralmente di generazione in generazione tra i monaci. Comunque le regole generali di tutti i monasteri di Creta si basano, come già è stato detto, sulle prescrizioni di San Basilio, di San Giovanni Climaco, di San Simeone il Nuovo Teologo, di san Nicodemo e di altri.

L'intendimento primo della vita monastica nei nostri chiostri è il perfezionamento dell'uomo, del monaco, grazie all'acquisizione della Grazia dello Spirito Santo, quella che con una parola viene detta nella teologia orientale "*théosis*". Tale intendimento viene perseguito in vari modi; i principali sono la preghiera, lo studio del Verbo di Dio, l'obbedienza, la povertà, il silenzio e il digiuno.

La preghiera nei monasteri si distingue in preghiera individuale e

preghiera comunitaria. La preghiera individuale è quella che avviene all'interno della cella, di regola, ed è principalmente nota come preghiera mentale, "*Kyrie Iisù Christè, eléison*", per la quale si ricorre all'uso della cordella del rosario; la preghiera collettiva è quella che si eleva dentro la chiesa da parte di tutti i monaci o le monache e dura abbastanza ore nell'arco di una giornata.

Lo studio del Verbo di Dio si svolge tanto sulle molte letture agiografiche che sussistono all'interno delle ufficiature quanto sullo studio personale di ciascun monaco.

L'obbedienza è ritenuta il miglior mezzo per l'umiliazione e l'elevazione dell'io di fronte a Dio e gli altri valori sono coltivati in modo analogo; parallelamente esiste anche l'attività manuale, i *diakonimata*, come noi li chiamiamo, che durano un lasso pari della giornata, cosicché le ventiquattro ore si possono suddividere all'incirca in tre settori uguali o *exàora*; il primo è costituito dalle funzioni, cioè la preghiera e lo studio del Verbo di Dio, il secondo è occupato dal lavoro ed il terzo è quello del riposo.

I monaci, come ha già spiegato la sorella, si dedicano principalmente agli esercizi spirituali, cioè alle preghiere, e questa la ritengono la loro preoccupazione principale. Molte volte, tuttavia, quando lo invoca l'interesse della Chiesa, molti dei monaci vengono fuori dai monasteri per operare nel mondo e per offrire i propri servizi nell'annuncio, nella catechesi, nell'insegnamento, come anche nell'educazione scolastica. Ma tutto questo sempre con la coscienza di costituirsi un lavoro secondario, mentre il lavoro principale è la vita dentro il monastero e la preghiera.

A tutto questo tendono gli stessi monaci anche in Occidente, all'interno dei diversi ordini: coltivare tutti questi valori, ispirare i laici a realizzarli da soli nel mondo. Così dunque accolgono il mondo dentro i monasteri, confessano, consigliano e così via.

Ma dovremo confessare che di questi ultimi tempi, a Creta almeno, si registra una crisi del monachesimo per quanto riguarda l'afflusso di monaci. Però quelli che entrano sono sicuramente superiori per qualità che in epoche anteriori.



P. Anthimos (a destra), il quale ha parlato anche a nome di P. Evmenios, egumeno dello storico Monastero cretese di Angaratbo, ha voluto, infine, integrare la presentazione dell'esperienza monastica ortodossa facendo rilevare anche diversità e uguaglianze tra Oriente e Occidente.

In conclusione vorrei esprimere la mia gioia e credo che questi giorni che hanno visto incontrarci in questo luogo non sono casuali giacché precisamente cinquant'anni fa, in questi giorni di Ottobre, i nostri popoli si trovavano in stato di guerra. Oggi è dunque una particolare benedizione del Signore che ben cinquant'anni dopo, gli stessi giorni esattamente, fratelli, monaci e laici, ci troviamo uniti sotto la grazia dello stesso Spirito Santo e discutiamo di argomenti riguardanti la salvezza nostra e di tutto il mondo.

P. Anthimos Syrianòs
Archimandrita del Monastero di Aghios Ioannis - Creta

LE CELEBRAZIONI LITURGICHE

Divina Liturgia Pontificale celebrata da S. E. il Vescovo Sotir nella Cattedrale di Piana degli Albanesi, alla presenza della Delegazione della Chiesa ortodossa di Creta, il 26 ottobre 1990, festività di S. Demetrio Megalomartire.

Durante la sua omelia S. E. il Vescovo Sotir, si è rivolto alla Delegazione ortodossa con queste parole:

“ ... Mi sia consentito adesso di rivolgere un cordiale, sincero ed affettuoso saluto, anche a nome della Comunità Eparchiale che ho l'onore di rappresentare, a Sua Eccellenza Reverendissima Mons. Ireneo, Metropolita di Kidonias e Apokorõnu, membro del Santo Sinodo della Chiesa di Creta, ed alla qualificata Delegazione che lo accompagna.

Eccellenza Reverendissima, oggi, Festività di San Demetrio Megalomartire, patrono di questa Eparchia di Piana degli Albanesi, è per tutta la Comunità Eparchiale, qui presente nella sua completezza di Chiesa locale con me Vescovo, con i Presbiteri, con i Diaconi, con i religiosi e le religiose, con il popolo santo del Dio vivente, gioia grande e momento particolare di riconoscenza nei riguardi della Santissima Trinità per il grande dono della Sua presenza in questa Cattedrale, e della presenza della Delegazione da Lei presieduta.

Questa Chiesa particolare di Piana degli Albanesi è consapevole della missione che deve svolgere, sia come vissuto di fraternità con le Diocesi siciliane, che come possibile tramite con le Chiese ortodosse. Essa, da più di cinquecento anni radicata in Sicilia, viva e vitale nelle sue manifestazioni di Ekklisìa, ha sempre promosso, nel suo seno e nel mondo occidentale che la circonda, l'idea e la prassi dell'Ecumenismo, favorendo attraverso convegni, mostre iconografiche, pubblicazioni di riviste, la conoscenza della spiritualità orientale, la crescita della Comunità ed il cammino della fede.

La Sua venuta e quella della Delegazione che presiede, diviene per tutti



Il Vescovo Sotir (al centro) e il Metropolita Ireneo (alla sua destra) accompagnati rispettivamente da clero e laici, si recano alla Cattedrale di S. Demetrio, salutati dal popolo di Piana degli Albanesi.

noi stimolo ed incoraggiamento a proseguire sulla via tracciata dai nostri padri!

Il fine cui deve tendere ogni cristiano, ogni uomo sulla terra, creato ad immagine e somiglianza della Trinità Santa Consustanziale Indivisibile, è quello di rendere gloria al Signore attraverso il mettere in pratica le opere del Regno che Cristo stesso ci indica nell'Evangelo, dove vengono, specialmente nelle beatitudini, proclamati beati coloro che le incarnano e le mettono in pratica, mentre gli operatori di pace, oltre che beati, saranno chiamati "figli di Dio".

Eccellenza, reverendissimi Egumeni ed Archimandriti, Confratelli nel sacerdozio, Diaconi, Religiose e Religiosi, e tutti voi Popolo santo di Dio, se insieme ricerchiamo nella carità la pace, quella pace che ha il suo fondamento solamente in Cristo Gesù, saremo chiamati con l'appellativo di "beati" dal Padre nostro che è nei cieli e saremo, a pieno titolo, "figli di Dio". Avremo così assecondato l'invito-preghiera del Salvatore ad essere una cosa sola in Lui. Questa è la nostra speranza che potrà mutarsi in certezza se sapremo convertire i nostri cuori e sapremo ascoltare attentamente la voce dello Spirito Santo.

Ci affidiamo all'intercessione del Megalomartire Demetrio e a quella preziosa di Maria, alla quale l'Augusto Figlio saprà certamente dare ascolto. A Lui la gloria nei secoli dei secoli. Amin".

Divina Liturgia Pontificale celebrata da S. E. il Vescovo Sotir nella Chiesa di S. Nicolò di Mira in Mezzojuso, alla presenza della Delegazione della Chiesa ortodossa di Creta, domenica 28 ottobre 1990, in occasione dell'inaugurazione e benedizione della nuova iconostasi.



Le icone sono state eseguite dall'iconografo ateniese Konstantinos Zouvelos.

La struttura lignea è stata eseguita su disegno dell'architetto Amelia Fidone Cuccia.

GLI INCONTRI FRATERNI ...

La Delegazione della Chiesa ortodossa di Creta era così composta:

S.E. il Metropolita Ireneo,
Rev.do Archimandrita Damaskinos Papajannakis,
Rev.do Archimandrita Evmenios Rousakis,
Rev.do Archimandrita Anthimos Syrianos,
Rev.do Protopresbitero Nikolaos Genarakis,
Suor Theoxeni Litsa,
Suor Theofora Tsoupaki,
Prof. Gheorghios Amarghianakis,
Prof. Theocharis Detorakis,
Prof.ssa Amalia Genarakis,
Dott. Emanuil Genarakis,
Sig.ra Maria Genarakis



... con il Vescovo Sotir di Piana degli Albanesi, presso la sua residenza, dove la Delegazione ha avuto modo di ammirare le antiche icone di Scuola cretese (26-10-1990)



... con le Suore collegine di Piana degli Albanesi, presso la loro Sala d'esposizione, dove le monache ortodosse hanno potuto osservare paramenti sacri finemente ricamati, icone ed altri oggetti liturgici (26-10-1990)



... con il Cardinale Salvatore Pappalardo, Arcivescovo di Palermo (al centro nelle fotografie) il quale ha sempre dimostrato sensibilità verso il dialogo cattolico-ortodosso, riconoscendo, a questo proposito, il ruolo particolare dell'Eparchia di Piana degli Albanesi (24-10-1990)

... con il Rappresentante ufficiale del governo regionale siciliano al Palazzo dei Normanni in Palermo, sede dell'Assemblea regionale siciliana, dove la Delegazione ha potuto ammirare anche gli splendidi mosaici della Cappella Palatina (24-10-1990)*



... con S. E. Salvatore Cassisa, Arcivescovo di Monreale (in prima fila, il quarto da destra) dopo aver contemplato i meravigliosi mosaici della Cattedrale (25-10-1990)



* Grazie all'interessamento e alla sensibilità del Dott. Franco A. D'Ancona.

... con S.E. Rosario Mazzola, Vescovo di Cefalù (al centro), dopo aver ammirato i mosaici della Cattedrale (29-10-90)



Un incontro in Tavola Rotonda sul tema "Religione come cultura nella scuola" ha avuto luogo significativamente presso il Quinto Istituto Tecnico Commerciale Statale di Palermo, il 29 ottobre 1990, con la partecipazione dell'Archimandrita Anthimos Syrianos (a sinistra, fot. A), membro della Delegazione della Chiesa ortodossa di Creta, del Prof. Giuseppe La Torre (il secondo da destra, fot. A), Pastore della Chiesa valdese di Palermo, del Prof. Rosario Calò (a destra, fot. A), insegnante di Religione cattolica.

Gli illustri oratori hanno presentato i punti di vista delle diverse Confessioni cristiane sul tema.

Insegnanti ed alunni dell'Istituto hanno seguito con interesse l'incontro, coordinato dal Diacono Prof. Paolo Gionfriddo (il secondo da sinistra, fot. A), il quale ha dato ad esso un taglio squisitamente culturale-ecumenico.

Il Preside dell'Istituto, Prof. Antonio Orlando (a sinistra, fot. B) ha pronunciato parole di ringraziamento e apprezzamento per l'iniziativa realizzatasi nell'ambito della scuola ed ha offerto una sintetica riflessione sui motivi culturali che conducono gli uomini ad una fede comune.

- A -

- B -



LA MOSTRA D'ARTE SACRA A MEZZOJUSO

Dal 22 dicembre 1990 al 27 gennaio 1991, ha avuto luogo nella chiesa di S. Maria di tutte le Grazie, presso il Monastero Basiliano di Mezzojuso, una Mostra di preziosi oggetti d'arte sacra.



Dal Catalogo della Mostra, ben curato dalla Prof.ssa Maria Concetta Di Natale, riportiamo i seguenti brani introduttivi:

“Una mostra di arte sacra è sempre un evento di grande rilievo, perché non appartiene soltanto a coloro che nelle immagini sacre riconoscono la loro fede, ma a tutti, laici e religiosi in quanto testimonianza della storia, della cultura e del lavoro della nostra gente.

Ma la mostra di Mezzojuso, che con tanta competenza ha promosso l'Eparchia di Piana degli Albanesi, assume un valore in più. E' testimonianza infatti, di un rapporto antico tra il popolo degli Albanesi e la nostra

terra, che ormai è terra comune. Attraverso i loro beni culturali gli Albanesi oggi intendono raccontarci la loro e la nostra storia, che è storia di ecumenismo e di dialogo.

Ed è anche testimonianza del ruolo fondamentale che assumono le piccole comunità nella conservazione e nella promozione del nostro immenso patrimonio storico-culturale. Una mostra accompagnata dal catalogo significa infatti rilevamento scientifico e censimento fotografico di beni che spesso non si conoscono, e significa anche promozione turistica basata sul valore eterno dell'arte... " (**Turi Lombardo**, *Assessore Regionale ai Beni Culturali, Ambientali e alla Pubblica Istruzione*).

"L'insieme delle recenti iniziative, promosse dall'Eparchia di Piana degli Albanesi, sotto il titolo "Icone, Arte e Fede", è una sfida radicale della Chiesa di rito bizantino, che territorialmente vive ed opera in provincia di Palermo. Sfida e non risposta a provocazioni esterne: un modo come attivarsi, per inculturare di Vangelo tanti beni culturali.

L'iniziativa dell'Eparchia avrebbe un senso, non tanto riduttivo, quanto specifico e particolare per la vita della gente, se così fosse visto ed interpretato.

Credo invece che queste iniziative, mostra e catalogo, vogliano contribuire alla autentica costruzione della cultura, quale cammino dell'umanità 'nel profondo ed interiore significato e nella loro intrinseca correlazione'...

Il catalogo pertanto, mentre elenca i beni culturali esistenti in questo ambito territoriale, induce ad una lettura attenta, analitica e decifrata degli stessi, ma anche ad una approfondita connessione storica dei beni dell'etnia italo-albanese con l'intero territorio della nostra provincia... " (**Salvatore Mangano**, *Assessore Provinciale alla Cultura*).

"... La Mostra d'Arte Sacra di Mezzojuso e il presente catalogo rappresentano un contributo importantissimo a una testimonianza culturale originale e di vasto respiro.

I nostri oggetti, le icone, gli affreschi, le tele, gli arredi sacri, il patrimonio librario e archivistico sono l'immagine più alta della nostra comunità, della sua storia, della sua sensibilità e della sua particolare configurazione culturale e religiosa, frutto dell'incontro tra il bizantino e il latino, l'albanese e il siciliano..." (**Antonino Schillizzi**, *Sindaco di Mezzojuso*).



Il Vescovo Sotir si intrattiene con i visitatori della Mostra

Il Catalogo della Mostra è arricchito dai seguenti studi:

Mezzojuso, la natura e l'abitato

Sofia Cuccia

Le icone di Mezzojuso

John Lindsay Opie

Iconografia del Crocifisso a Mezzojuso

Maria Concetta Di Natale

**Temi e modelli della pittura siciliana nel Settecento.
Gli esempi di Mezzojuso.**

Mariny Guttilla

Una piccola copia cinquecentesca della Madonna di Trapani.

Benedetto Patera

Il Crocifisso eburneo donato dal Principe Corvino.

Antonio Cuccia

Scultura lignea a Mezzojuso.

Antonio Cuccia

I Paliotti di Mezzojuso: appunti in margine

Maria Clara Ruggieri Tricoli

Oreficeria a Mezzojuso

Maria Concetta Di Natale

Suppellettili liturgiche

Angela Maria Campo

Parati sacri

Angela Maria Campo

Patrimonio librario

Antonino Perniciario

Bibliografia

a cura di Giuseppe Di Miceli



INDICE

Presentazione (<i>S.E. Sotir Ferrara</i>)	3
Saluto del Vescovo di Piana degli Albanesi	5
Saluto del Metropolita di Chidonia ed Apocoronu	9
Saluto del Sindaco di Mezzojuso	11
Introduzione (<i>Francesco Masi</i>)	12
Una Chiesa orientale innestata nell'Occidente cattolico (<i>Vittorio Peri</i>)	14
Contesto storico in cui si sono sviluppati i rapporti Creta-Mezzojuso (<i>Paolo Giannini</i>)	26
Produzione iconografica nella Comunità greco-albanese (<i>Paolo Gionfriddo</i>)	34
La Scrittura rivela l'Icona manifesta (<i>Tommaso Federici</i>)	39
Iconodulia e iconoclastia nei Sinodi dell'VIII secolo: l'appello alla Tradizione (<i>Salvatore Di Cristina</i>)	112
Forma ed essenza dell'iconografia ortodossa (<i>Theocharis Detorakis</i>)	132
L'influenza della sacra icona nel raccoglimento pellegrino dei fedeli (<i>Amalia Genarakis</i>)	145
La pittura e la musica bizantina nel culto (<i>Gheorghios Amarghianakis</i>)	149

Tradizione orientale e tradizione occidentale nella religione popolare di Mezzojuso: le feste (<i>Giuseppe Di Miceli</i>)	156
ESPERIENZE MONASTICHE A CONFRONTO	
La spiritualità di Francesco d'Assisi e dei Francescani (<i>Umberto Sciamé</i>)	163
La spiritualità e l'esperienza monastica benedettina (<i>Giovanni Scicolone</i>)	170
La spiritualità basiliana (<i>Paolo Giannini</i>)	172
Esperienza delle Suore basiliane (<i>Aurelia Minneci</i>)	174
Esperienza delle Suore collegine (<i>Gabriella Gargagliano</i>)	180
Evoluzione delle forme monastiche nell'Oriente cristiano (<i>Damaskinòs Papajannakis</i>)	187
L'ora dei monaci (<i>Theoxeni Litsa</i>)	190
Esperienze monastiche in terra di Creta (<i>Anthimos Syrianòs</i>)	192
LE CELEBRAZIONI LITURGICHE	195
GLI INCONTRI FRATERNI	198
LA MOSTRA D'ARTE SACRA A MEZZOJUSO	201



Piazza Bellini, 3 - 90133 Palermo