

RIVISTA TRIMESTRALE DELL'ASSOCIAZIONE CATTOLICA ITALIANA  
PER L'ORIENTE CRISTIANO - PIAZZA BELLINI, 3 - PALERMO

# ORIENTE CRISTIANO



**Anno XIX**

**GENNAIO - MARZO 1979  
APRILE - GIUGNO**

**1-2**

# ORIENTE CRISTIANO

ANNO XIX 1-2  
GENNAIO - GIUGNO 1979

RIVISTA TRIMESTRALE DELLA ASSOCIAZIONE  
CATTOLICA ITALIANA PER L'ORIENTE CRISTIANO

DIRETTORE RESPONSABILE: *Papàs Damiano Como*

Direz. - Redaz. - Amm.ne: ASSOCIAZIONE CATTOLICA ITALIANA PER L'ORIENTE CRISTIANO  
90133 PALERMO - PIAZZA BELLINI, 3 - c.c.p. 7-8000 Palermo

Abbonamento ordinario: Italia L. 6.000 annue; Estero L. 10.000 annue; Sostenitore L. 15.000 annue.

## S O M M A R I O

	pagina
1979: <i>Anno basiliano</i> - S. Basilio il Grande commemorato in Sicilia ( <i>Papàs Damiano Como</i> )	2
Obbedienza e libertà nei primordi del monachesimo ( <i>Matteo Galloni</i> )	8
<i>Un illustre siracusano</i> : Metodio I, Patriarca di Costantinopoli (843-847), vincitore del II Iconoclasmo. Parte II. I canoni inediti di S. Lucia, di Daniele e dei Tre santi Giovanni con i rispettivi Irmì ( <i>Lino Bernardini</i> )	40
La Pentecoste ( <i>Giuseppe Ferrari</i> )	58
Introduzione alla lettura dell'Arte sacra figurativa - specialmente bizantina ( <i>Giuseppe Valentini S. J.</i> )	71
La Chiesa dei ruteni subcarpatici ( <i>Mibcele Lacko, S. J.</i> )	92
DOCUMENTAZIONE (a cura di <i>Paolo Gionfriddo</i> )	
L'Ordinazione delle donne al sacerdozio ministeriale secondo la Chiesa ortodossa	104
Ortodossi e cattolici a Bari per un seminario di studi ecumenici	108
LIBRI E RIVISTE	
<i>Cammino verso l'Unità</i> di P. Gr. Garò (p. g.)	113
<i>La personalità giuridica della Chiesa cattolica nello Stato di Grecia</i> di P. D. Salachas (p. g.)	114
NOTIZIARIO	
Patriarcato ecumenico di Costantinopoli	115
Patriarcato ortodosso di Alessandria	119
Patriarcato ortodosso di Mosca	119
Patriarcato di Bulgaria	120
Patriarcato di Serbia	121
Patriarcato di Romania	122
Chiesa sinodale di Grecia	122
Altre notizie	125

# S. BASILIO IL GRANDE COMMÉMORATO IN SICILIA

## **San Basilio il Grande.**

Tra i grandi *Padri Cappadoci* (Basilio di Cesarea, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa), che contribuirono in modo decisivo al trionfo dell'Ortodossia — in un momento in cui, nel IV secolo, erano cessate le persecuzioni al cristianesimo ma erano più che mai vive le lotte contro le eresie — San Basilio è colui che più eccelle come uomo di governo e d'azione.

Egli, insieme con S. Gregorio di Nazianzo e S. Giovanni Crisostomo, costituisce il gruppo dei *Tre Santi Gerarchi*, venerati con particolare celebrazione il 30 gennaio di ogni anno in tutto il mondo di tradizione bizantina, fin dal sec. XI: così ce li presenta anche una splendida raffigurazione musiva della Palatina di Palermo.

## **Cenni biografici.**

S. Basilio, *uno dei più grandi Dottori della Chiesa universale*, nacque verso il 330 a Cesarea di Cappadocia, in Asia Minore, da un ricco possidente, anch'egli di nome Basilio, sposato con Eumelia. La sua famiglia è forse una delle poche, la quale a cominciare dagli avi, conti tanti santi, quanti furono i membri che la composero; essa è — come la chiama il Nazianzeno — « un catalogo di eroi ».

Il padre di Eumelia era morto martire ed aveva lasciato un figlio divenuto vescovo. Basilio ebbe quattro fratelli, di cui due vescovi: Gregorio di Nissa e Pietro di Sebaste, e cinque sorelle, delle quali la maggiore, Macrina, divenne santa e modello di vita ascetica e comunitaria. Ricevuto il battesimo al termine degli studi classici compiuti a Costantinopoli e ad Atene sotto la guida di insigni maestri, Basilio, dopo aver visitato vari centri di vita ascetica dell'Egitto, Palestina, Siria e Mesopotamia, si fece monaco. Consacrato sacerdote dal vescovo Eusebio, successe a questi nel governo di Cesarea.

La rara intelligenza e la capacità pratica, la saggezza e la sapienza, doti che seppe mettere al servizio del popolo, gli procurarono ancora vivente il titolo di « *Grande* », ed egli fu grande per i suoi scritti, grande per l'esercizio della carità. La figura di Basilio, infatti, nella storia del cristianesimo trascende i limiti di un'epoca o di un determinato ambiente e si erge tra i *Luminari*, che con la loro dottrina hanno illustrato in ogni tempo la cristianità intera.

### **Messaggio dottrinale.**

La produzione letteraria di Basilio, sempre rivolta a scopi pratici, è grandiosa: essa comprende, oltre alle omelie e ai sermoni, opere dogmatiche, ascetiche e pedagogiche, nonché un vasto epistolario. La sua oratoria, sebbene dotta e nutrita di reminiscenze classiche e filosofiche, è molto semplice e familiare, adatta agli uditori più vari; la sua retorica, poi, conferisce vivacità e forza alla sua singolare potenza creativa ed originale.

I suoi scritti sono « i sobri documenti della sua cultura, ma, soprattutto della sua vita interiore e della sua intensa azione pastorale » (Card. M. Pellegrino). È stato detto che « Basilio è grave, sentenzioso, austero, anche nella dizione » (Fénelon). Noi aggiungiamo: le sue idee e i suoi insegnamenti anche per questo sono di un'attualità sorprendente in questo nostro XX secolo: basti leggere un qualsiasi brano delle sue opere, dove la passione di Basilio si strugge per l'unità della fede ortodossa e per la pace della Chiesa, dove l'instancabilità nel consolare ed esortare il clero, i fedeli e i monaci perseguitati per la fede è l'argomento che costantemente l'assilla. Egli sprona tutti alla concordia, rispondendo a chiunque gli pone questioni dogmatiche, ascetiche, canoniche, liturgiche, pedagogiche.

*Sul piano dogmatico*, egli contribuisce a confermare la cristologia di Nicea e a dare una soluzione al problema pneumatologico, affermando che lo Spirito Santo procede dal Padre attraverso il Figlio. *Sul piano ascetico*, con la sua "sofiologia" approfondisce ed arricchisce la spiritualità monastica, evitando gli eccessi dell'eremitismo e cenobitismo egiziani; sa equilibrarne gli aspetti migliori ed integrarli alle altre pratiche di vita monastica. Sebbene non abbia scritto specificatamente una regola monastica, intesa alla maniera occidentale, ma solo risposte a quesiti che gli venivano posti dai discepoli (Regole brevi e Regole lunghe), S. Basilio è considerato come uno dei principali legislatori del monachesimo orientale. *Sul piano ecclesiologico*, egli approfondisce il concetto di Chiesa come istituzione teandrica, misteriosa benché fatta di uomini e di realtà visibili, destinata a prolungare nello spazio e nel tempo la vita di Cristo, suo fondatore e capo. *Sul piano liturgico*, oltre a varie preghiere per lo più passate nell'Ufficiatura delle Chiese d'Oriente, a S. Basilio viene attribuita la liturgia che porta il suo nome e che è tuttora in uso in determinati giorni dell'anno liturgico dalla Chiesa bizantina. *Sul piano pedagogico*, egli sa ben discernere ed apprezzare la ricchezza dei valori umani, oltre che formali e stilistici. Accantonando gli elementi deteriori, proietta sui giovani quelli etico-dottrinali che aiutano alla formazione di una coscienza cristiana.

### **Realizzazioni sociali.**

Nè meno ammirevoli in S. Basilio sono le realizzazioni che il suo zelo pastorale seppe portare a termine per alleviare le sofferenze dei malati, dei poveri, degli orfani e dei derelitti, creando nella sua Cesarea una grandiosa opera cristiano-sociale, una cittadella della carità (chiamata da S. Gregorio di Nazianzo *Città Nuova*, o *Basiliade*, come amava indicarla il popolo).

Ivi ogni malattia e ogni miseria aveva le sue particolari cure. Fornito di appropriate attrezzature, il grandioso complesso ospedaliero comprendeva diversi reparti per curare i vari mali. Si prestava particolare attenzione ad isolare gli affetti da malattie contagiose e i malati di lebbra. Colà — come scrive con comprensibile enfasi il Nazianzeno — « non si presenta più ai nostri occhi lo spettacolo terribile e compassionevole di uomini morti prima della morte, morti nella maggior parte delle membra, scacciati dalla città, dalle stesse persone più care . . . ma la malattia è considerata filosoficamente, la disgrazia stimata una felicità e la compassione messa alla prova . . . ».

## Celebrazioni basiliane.

Il 1° gennaio 1979 si sono compiuti 1600 anni dalla morte di S. Basilio il Grande.

Comunità ecclesiali ed istituti di cultura in Oriente e in Occidente ne commemorano quest'anno in tutto il mondo la figura e l'opera.

Ancora oggi, infatti, il suo vasto e profondo messaggio dottrinale appare attuale e vibrante a tutta la cristianità, in quanto — come torna a cantare il 1° gennaio di ogni anno la Chiesa bizan-



I tre Santi Gerarchi: S. Basilio il Grande (al centro), S. Giovanni Crisostomo (a destra) e S. Gregorio di Nazianzo, così come ce li raffigura lo splendido mosaico della Palatina di Palermo.

tina, celebrando « il grande Basilio, il celeste rappresentante di Cristo, l'iniziato ai misteri del Signore, l'astro splendente da Cesarea e dalla regione di Cappadocia », — « la sua voce si è divulgata per tutta la terra e questa ha accolto la sua parola ». Ed invero « la sua vita — come dice S. Gregorio Nazianzeno nel tessere il ben noto commosso elogio all'amico Basilio — fu un programma per tutte le Chiese e a tutte le anime ».

## L'anno basiliano in Sicilia.

La Sicilia, che vanta un rapporto privilegiato con S. Basilio e la tradizione che a lui si rifà, non ha voluto mancare a questo appuntamento. Così, per iniziativa dell'Eparchia bizantina di Piana degli Albanesi e delle Comunità monastiche basiliane dell'Isola, si è costituito — come viene riportato nella cronaca di questo numero — un comitato organizzatore comprendente Comunità ecclesiali, Istituti universitari ed Associazioni, interessati a programmare un vasto ciclo di manifestazioni (come si rileva dal calendario pubblicato anch'esso nel *Notiziario* di questo numero) destinate a riproporre alle popolazioni siciliane l'insigne figura di S. Basilio, cui la religiosità e la cultura dell'Isola tanto devono.

Infatti, per circa mille anni, dal 600 al 1500, l'evangelizzazione misterica e lo stile sociale, la fedeltà a Dio e il servizio agli uomini, che Basilio il Grande realizzò e lasciò in eredità alla cristianità intera, furono inseriti nel tessuto culturale della Sicilia, che peraltro, principalmente a motivo della plurisecolare dipendenza dal patriarcato di Costantinopoli, bene si confaceva a quell'influenza.

Il monachesimo orientale, impiantatosi in Sicilia nel VII secolo, in seguito ad una forte immigrazione di monaci greci, i quali « provenienti dalla Palestina e dall'Egitto portarono con sé il tesoro delle divine Scritture e l'amore allo studio di esse, alle quali continuarono a dedicarsi » (A. Vaccari), divenne ancora più consistente in occasione della lotta iconoclasta, per l'imponente afflusso di monaci che dall'Oriente seppero trapiantare nella nostra Isola la loro spiritualità nel pieno vigore della sua vitalità. I loro monasteri erano centri di preghiera e di lavoro ma anche di cultura e di studio, secondo appunto lo spirito ascetico tracciato dal grande Basilio.

Furono, infatti, i monaci italo-greci i garanti della permanenza cristiana nell'Isola durante l'invasione araba e nel successivo periodo normanno. Basti citare Elia di Enna, Filippo di Agira, Silvestro di Troina, Vitale di Castronovo, Luca di Demenna, Leoluca di Corleone, Cristoforo di Collesano, Theoctisto di Caccamo.

Nel periodo normanno, alla ripresa cristiana seguente l'invasione araba, questo stesso monachesimo giocherà di nuovo un ruolo di prim'ordine.

Una semplice elencazione dei monasteri più famosi sarebbe sufficiente a fare riemergere tutto un mondo purtroppo quasi dimenticato. Dal conte Ruggero fino all'ultimo re normanno nessuno è ancora riuscito a contare i monasteri greci in Sicilia.

Caso esemplarmente obbligato è l'archimandritato del SS. Salvatore in Messina, fondato nel 1059 da S. Bartolomeo di Semeri, con l'aiuto del conte Ruggero, e ampliato in seguito da re Ruggero, che nel 1132 lo dichiarò archimandritato. Ad esso vennero sottoposti ben 44 monasteri greci « al di qua e al di là del Faro ».

Tra i monasteri siciliani dipendenti dal SS. Salvatore vanno ricordati: quelli di S. Nicandro, di S. Filippo e S. Stefano presso Messina, di S. Maria di Bordonaro, di S. Maria di Massa, di S. Maria di Mili, di S. Pietro di Itala, dei Ss. Pietro e Paolo d'Agrò, del Salvatore di Placa, di S. Elia di Ebulo, di S. Maria di Gala, di S. Gregorio di Gesso, di S. Nicola di Pellerà, di S. Michele Arcangelo e di S. Mercurio di Troina, di S. Nicola di Canneto, di S. Filippo e di S. Basilio, di S. Nicandro, di S. Nicone e di S. Barbaro di Demenna, di S. Pietro di Dega, di S. Elia di Scala Oliveri, di S. Giacomo di Calò, di S. Maria di Mallimachi, di S. Pietro di Largoflumine, di S. Venera di Vanella, di S. Teodoro di Milazzo, di S. Anna e di S. Nicola di Monforte, S. Michele Arcangelo di Brolo e di S. Giorgio di Triocala presso Sciacca.

Nacque così la prima federazione monastica italo-greca, celebre per il suo Typikon, che fu regola a migliaia e migliaia di monaci, celebre ancora per i suoi codici (oggi in Vaticano, a Grottaferrata, a Madrid, ed in parte a Messina), che diffuse e perpetuò nell'Isola la presenza e l'influenza della cultura greca e bizantina, ancora fino a qualche secolo fa.

Le celebrazioni di questo centenario, riascoltando il messaggio dottrinale del grande Basilio che, nonostante siano trascorsi 1600 anni, continua a mantenere una rigogliosa vitalità, sono, quindi, per l'Isola un'occasione per riandare a quel millennio, ma insieme una occasione per riproporre e valutare le tipicità culturali oltre che storiche del suo cristianesimo.

**Papas Damiano Como**

# Obbedienza e libertà nei primordi del Monachesimo

di **MATTEO GALLONI**

---

Matteo Galloni laureato nella Facoltà di Lettere e Filosofia di Roma e baccalaureato in filosofia alla Pont. Università Lateranense fa parte della comunità dei « Monaci del Padre ».

Nello studio che pubblichiamo l'autore ha analizzato il rapporto e la dialettica che intercorreva tra libertà e obbedienza nei primordi del monachesimo orientale.

Nella certezza di rendere un utile servizio ai nostri lettori riportiamo le parti essenziali di questo studio in quanto riteniamo che il risalire alle fonti dell'antica tradizione monastica, per analizzare come veniva inteso il rapporto tra libertà e obbedienza, può essere un utile e valido contributo alla chiarificazione e alla comprensione di un problema che oggi è più che mai vivo ed attuale.

---

## INTRODUZIONE

In questo mio breve lavoro ho cercato solamente di focalizzare la genesi e lo sviluppo del rapporto tra libertà e obbedienza, intrinsecamente legato al rapporto di paternità, quale emerge dalla testimonianza storica di alcuni padri del monachesimo orientale (Antonio, Pacomio ed altri).

Subito però appena mi sono immerso in questo pozzo senza fondo, ce è la letteratura monastica, ho dovuto prendere atto dell'indelebile unicità della diade libertà — obbedienza.

Per i padri del deserto, infatti, la libertà è unica ed indivisibile e ne deriva che il possederla nella sua integrità comporta l'esserne tutti permeati e coinvolti al punto tale che questo « status » non può non emergere nelle varie situazioni e in tutti i rapporti sociali della propria esistenza. Il fatto reale e concreto è quindi questa immensa libertà che viene espressa da questi « padri » indipendentemente da una visione filosofica-teologica di come l'abbiamo acquisita. In un uomo autenticamente tale la libertà è ormai sua ed interiorizzata in un modo così perfetto che finanche chi gliel'ha data non la può più togliere, venendo così a cadere qualsiasi forma di possibile integrismo, perché è parte indispensabile della sua essenza e il sottrarla sarebbe annullare e distruggere il suo stesso essere.

Procedendo nell'analisi dei testi ho riscontrato che l'obbedienza nella vita « anacoretica » nasce come metodo ascetico per la formazione dei discepoli al fine di ottenere la purezza del cuore, l'« apatia » o meglio quella libertà — discrezione che esaminerò nello svolgimento di questa indagine.

Con Pacomio, nel cenobio, proprio per organizzare le esigenze imposte dalla vita comunitaria si incomincia a sacrificare, sempre coscientemente, in questa obbedienza una sfera di libertà.

Solo in un secondo tempo l'obbedienza tende ad assolutizzarsi divenendo una virtù avente valore in se stessa; s'instaura così una dinamica irreversibile tendente a comprimere fino ad arrivare, purtroppo, ad escludere il suo dato primordiale, originario e fondante: la libertà.

## CAPITOLO I

### LA LIBERTÀ

#### 1. *La libertà di scelta.*

Mi è parso bene iniziare questo lavoro trattando la libertà di scelta, in primo luogo perché solo unicamente riconoscendo, difendendo, custodendo questa libertà e collocandola come fondamento e base si può aprire un discorso sull'obbedienza monastica che altrimenti sarebbe un non senso venendo a mancare la sua stessa essenza, in secondo luogo in quanto sono stati gli antichi monaci a sottolinearlo sin dall'inizio e a ribadirlo ad ogni oc-

casione: « Poiché pertanto questo è il carattere proprio della libertà di scelta nello scegliere liberamente l'oggetto desiderato (1).

Il Nisseno (+) volutamente non chiarisce quale sia questo oggetto desiderato (καταθύμιον). È infatti cosciente che solo riconoscendo la libertà nell'uomo in sé, indipendentemente dall'uso che ne faccia, potrà in seguito sostenere la sua libertà di credere.

Gregorio parte dal dato che l'uomo come suo proprium possiede questa libertà di scelta, altrimenti sarebbe farne un'automata abulico, moralmente e fisicamente soggiogato al giogo del più forte. Non a caso, senza mezzi termini, afferma: « Uno di questi beni consiste nell'essere libero dalla necessità e a non essere sottomesso ad alcun potere fisico, ma ad avere nelle proprie decisioni una volontà indipendente (2).

Nella disputa contro Eunomio la libertà di scelta viene definita: « Un movimento libero verso il bene o verso il contrario » (3). Occorre tener presente però che anche se Gregorio qui insiste che in quanto indipendente l'uomo può aderire al bene o al male non perde nessuna occasione per indicare chiaramente quale sia la virtù delle virtù, la sola perfetta per eccellenza: « Chi infatti non vede che la virtù è *rettitudine* della scelta libera? (4).

Altre volte, poi, sembra quasi che voglia ricordarci che dobbiamo stare attenti a non annientare il Bene Supremo di inestimabile preziosità che noi possediamo in quanto è l'unico che ci consente di non essere subordinati ma di avere un rapporto

(1) Gregoire de Nysse, *Discours Catechetique*, a cura di L. Meridier (Paris 1908) 32. (Cfr. PG 45, 25 A).

(+) Per trattare la libertà alle origini del monachesimo mi sono documentato quasi esclusivamente con Gregorio di Nissa. Nel fare questa scelta ero consapevole di attuare un grosso salto geografico, di costumi e così via tra Egitto e Cappadocia. Ho dovuto però prendere questa decisione non perché persone come ad esempio Antonio il Grande non abbiano vissuto radicalmente questa esperienza di libertà ma perché costoro non l'hanno teorizzata come il Nisseno facendoci pervenire dei documenti scritti. Occorre però sottolineare che Gregorio, sebbene in differente contesto storico, ha vissuto la sua esistenza in modo autenticamente monastico.

(2) Gregoire de Nysse, *La création de l'homme*, a cura di J. Laplace-J. Danielou = SCh (Sources Chrétiennes) 6 (Paris 1944) 157. (Cfr. PG 44, 184 B).

(3) Gregorii Nysseni, *Libri contra Eunomium*, a cura di J. P. Migne, (Paris 1863) PG 45, 857 C.

(4) Gregorii Nysseni, *De Mortuis*, a cura di J. P. Migne (Paris 1863) PG 46, 524 A-B.

di parità con l'Assoluto: « È per la libertà che l'uomo è uguale a Dio » (4/a).

## 2. Libertà o obbedienza.

L'uomo libero non può sottomettersi a niente e a nessuno è infatti « Solamente agli esseri inanimati e privi di ragione che appartiene il lasciarsi condurre ad arbitrio di una volontà esterna. La natura raziocinante e pensante al contrario, se mette da parte la libertà perde il privilegio del pensare. Quale uso si potrà fare in effetti della ragione se il potere di scegliere a suo gradimento dipende da un altro? » (5).

È assai difficile aggiungere o esplicitare qualcosa di fronte ad una professione di libertà tale quasi da mettere paura... Realizzare infatti una simile libertà è quasi vivere un'utopia.

Ciò che desta ancora maggior ammirazione è proprio il fatto che tale libertà non veniva ad esaurirsi sul piano teorico ma trovava il suo riscontro nella prassi quotidiana. Il Cappadoce non esita infatti a prendere una posizione decisa contro chi voleva infrangere questa sua libertà. Lo vediamo infatti opporsi, anche se in maniera certamente meno drastica di Gregorio di Nazianzo (6), quando avvertì che il volerlo ordinare presbitero e vescovo era in un certo modo minare la sua libertà (7). Che poi, in un secondo tempo, abbia accettato l'ordinazione questo è da considerarlo un atto supremo della sua libertà.

In lui, tra l'altro, non vi è alcuna distinzione tra dipendenza morale e fisica: nato e vissuto in un contesto storico di ineguaglianza sociale e di schiavitù, Gregorio non sa usare mezzi termini e, con la debita prudenza, cioè indirettamente, prende chiara posizione

(4 a) In questo studio nell'esaminare la libertà non ho volutamente trattato la relazione che intercorre con la Grazia. Tale analisi infatti, richiedendo uno studio adeguato, da non potersi esaurire in poche pagine, mi avrebbe inevitabilmente portato fuori dal tema prefissato. Bisogna inoltre tener presente che in Gregorio di Nissa spesso manca la separazione tra piano Naturale e Soprannaturale.

(5) Gregoire de Nysse, *Discours catechetique*, a cura di L. Meridier (Paris 1908) 142. (Cfr. PG [Patrologia Greca] 45, 77 C.

(6) M. Simonetti. *La letteratura cristiana antica greca e latina* = Le letterature del mondo 49 (Firenze-Milano 1969) 237.

(7) M. Canevet, *Gregoire de Nysse*, in DSAM (Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique) VI (Paris 1967) 972.

contro un simile sistema. Commentando infatti la grandezza di Mosé che si è messo a capo degli Ebrei per affrancarli dall'oppressione faraonica dichiara: « (Mosé) giudica che sarebbe un peccato da parte sua non farsi guida dei suoi compatrioti verso la libertà e di non risvegliare in essi il desiderio della libertà ricordando loro l'oppressione che subiscono » (8).

Difatto siccome la libertà, a cui continuamente si appella il Niseno come proprium inalienabile dell'uomo, è una e indivisibile, ne deriva che si trovi perfettamente in sintonia e comunione a chi nel presente o nel passato è sceso in campo in difesa di quest'unica libertà.

Non può non venire subito in mente Epitteto, a cui gran parte della tradizione monastica si riallaccia (9), basti il pensare a Origene, a Gregorio di Nazianzo, a S. Nilo che si servì dei suoi scritti come libro di edificazione per i propri monaci (10).

Epitteto sosteneva che « Il padrone mi può rompere una gamba », come di fatto sembra che sia avvenuto (11), « ma non forzarmi la coscienza se io non voglio » (12).

Epitteto possiede una sua libertà interiorizzata al punto tale che continua a vivere tranquillo e di fronte al tiranno che lo minaccia di renderlo in totale stato di povertà, infliggendogli le più tremende pene, di fronte ai « Suoi sbirri con spade lunghe e taglienti », risponde senza la minima ombra di paura in una tranquillità invidiabile, che ad altri queste minacce possono provocare un effetto ma « quanto a me ho già esaminato tutto; *su me nessuno ha potere*. Sono stato fatto libero da Zeus, conoscono i suoi ordini, *nessuno può più trascinarci in schiavitù* » (13).

È una libertà talmente grande che sembra quasi valicare il confine e i limiti della storia.

Quello che in fondo maggiormente colpisce quando il Cappadocce insorge contro qualsiasi forma di soggiogamento è che non si appella, come fanno tutti gli altri scrittori cristiani a lui precedenti e susseguenti, solamente alla comune figliolanza e all'immagine divina

(8) Gregoire de Nysse, *La vie de Moïse*, a cura di J. Danielou = SCh 1 bis (Paris 1955) 82. (Cfr. PG 44, 352 B).

(9) E.C. (Enciclopedia Cattolica) VIII (Città del Vaticano 1948 - 1954) 1182.

(10) *Enciclopedia filosofica Sansoni* II (1968), 898.

(11) E.I. (Enciclopedia Italiana Treccani) XIV (Roma 1929 - 1961) 117.

(12) Epitteto, *Le diatribe e i frammenti*, a cura di L. Laurenti (Bari 1960) 50.

(13) Epitteto, *op. cit.*, p. 290.

dell'uomo ma direi principalmente si richiama all'identica libertà insita nella natura: « Crede l'uomo di essere padrone a quelli che appartengono alla sua medesima natura . . . condanna alla servitù l'uomo la cui natura è libera e autonoma . . . Avete dunque dimenticato i limiti del vostro potere . . . Come accade dunque che voi attaccate quelli che sono liberi per natura e che rendete *alla condizione di quadrupedi e di rettili* coloro che hanno la stessa vostra natura? . . . Quanto, ditemi, avete pagato questi schiavi? Ma cosa avete trovato nel mondo voi che possa valere un solo uomo? Qual prezzo poi avete stimato per la ragione? Lo schiavo e il padrone sono differenti in qualche cosa? Questo uomo è uguale a voi in tutto, quale titolo avete da invocare per credervi suo padrone? » (14).

E continua ancora per molto a inveire senza posa e non ha ancora usato delle motivazioni religiose . . .

Se poi teniamo conto che il testo in esame non è un trattato o uno studio ma il brano di un'omelia ci si rende maggiormente conto come per Gregorio non potesse minimamente sussistere e perdurare una qualsiasi forma di costrizione e che per lui la libertà fosse un qualcosa che sentiva fisicamente e che aveva nel sangue.

### 3. Libertà e obbedienza.

Nel pensiero di Gregorio è fin troppo evidente che l'uomo libero non può sottomettersi a niente e a nessuno, pena il perdere questa sua stessa essenza divenendo un non ente.

Sembra quindi che sia un non senso il sussistere dell'obbedienza nel Nisseno che abbiamo per ora proposto come rappresentante della tradizione monastica.

Ma l'essere umano ha in sé per natura questa libertà di scelta e, aspirando a realizzarla completamente, anela a progredire nel medesimo ordine per ottenere la pienezza di quella libertà che possiede già, seppure in seme: « La scelta è libera se realizza il nostro essere aspirando verso il meglio » (15).

Quindi se si vuole aprire un discorso sull'obbedienza religiosa, monastica nel caso, occorre tener presente che la terminologia che viene adoperata ha tutta una semantica diversa se non opposta a

(14) Gregorii Nysseni, *In Ecclesiasten Salomonis*, a cura di J. P. Migne (Paris 1863) PG 44, 664 C - 668 B.

(15) Gregorii Nysseni, *In Canticum Canticorum*, a cura di W. Jaeger = Gregorii Nysseni Opera VI (Leiden 1960) 55. (Cfr. PG 44, 796 D).

quella comunemente usata e che le parole indicano delle realtà che possono anche non coincidere con il linguaggio corrente.

Infatti l'obbedienza viene intesa esclusivamente come dato interiorizzato *basato e costruito unicamente su un rapporto interpersonale tra due libertà*.

Questo è un concetto che Gregorio ha ben presente quando dichiara senza il minimo dubbio: « Conseguentemente ogni libertà si congiunge al suo simile » (16).

Non esiste infatti obbedienza, nell'accezione monastica, se questo incontro si verifica ponendo da una parte un uomo nella pienezza delle sue facoltà fisiche e psichiche e dall'altra parte un quadrupede o rettile così infatti ama definire Gregorio l'uomo a cui viene a scemare la sua stessa essenza; la libertà.

Infatti nel rapporto chiave del monachesimo, che è quello di paternità, il padre non impone il suo essere padre al figlio e il figlio non impone il suo essere figlio al padre ma *sono in una relazione di reciprocità nella libertà, la cui esistenza è collegata indelebilmente a una intrinseca interdipendenza*.

Viene ora spontaneo chiedersi il motivo per cui il Cappadoce insista tanto sulla libertà ponendola come fondamento basilare ed essenziale dell'uomo stesso. La risposta è che vuole avere un rapporto *personale*; e, quindi, un « deus ex machina » di aristotelica memoria, che sia totalmente trascendente, assolutamente altro dalla natura e dalla storia umana, il Nisseno non sa cosa farsene. Ma, d'altra parte, è cosciente che per non obbligare l'Assoluto ad una relazione con un « quadrupede » o « rettile » l'uomo deve possedere un « suo » spazio, una « sua » sfera, un « suo » quid, un « suo » tesoro prezioso e inalienabile, un punto di contatto intrinseco alla stessa natura umana in grado di attuare l'unione con il soprannaturale (17): « Infatti è per la libertà di scelta che l'uomo è uguale a Dio » (18).

È troppo evidente che usando termini quali « servitore », « sottomissione » in un rapporto che si viene ad instaurare con Dio nella libertà la semantica è totalmente diversa dalla comunemente usata.

(16) Gregorii Nysseni, *De anima et resurrectione*, a cura di J. P. Migne (Paris 1963) PG 46, 101 D.

(17) Gregorio identifica piano naturale e soprannaturale. (Cfr. J. Gaith, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse* = *Etudes de philosophie médiévale* 43 (Paris 1953), p. 74.

(18) Gregorii Nysseni, *De mortuis*, a cura di J. P. Migne (Paris 1863) PG 524 A.

Mosé ad esempio diviene simbolo della vera libertà perché è . . .  
« servo » di Dio:

« Noi apprendiamo da ciò che avendo superato tante prove, egli (Mosé) è finalmente giudicato degno di essere appellato del nome sublime di familiare di Dio, il che equivale a dire che egli è stato superiore a tutti. Nessuno infatti saprebbe servire Dio . . . » (19).

Il Nisseno usa infatti indistintamente il termine οικήτης di per sé ambiguo in quanto letteralmente « abitante nella casa », potendosi quindi tradurre sia con servo che con familiare, e il verbo δουλόω che indica una chiara sottomissione.

Si giunge a un punto in cui vi è talmente una pienezza di libertà nell'obbedienza ovvero una obbedienza in una libertà tale che *annullandosi ineluttabilmente il confine tra libertà e obbedienza abbiamo nella completa identificazione una perfetta interscambiabilità tra i due termini.*

Non c'è quindi da meravigliarsi quando in questa simbiosi, che è la vetta culminante a cui aspirano i « monaci », « Non volendo più fare la propria volontà ci si trova a farla sempre » (20).

Monaci che mostrano di essere in perfetta sintonia colla Scrittura ove dice: « Il Signore fa la volontà di coloro che lo temono » (21). Quale sarà l'archetipo unico per eccellenza di questa morte in un'obbedienza tremendamente libera? Tutta la tradizione monastica non ha il minimo dubbio nel vedere in Cristo Gesù, che si annienta sottomettendosi coscientemente al Padre, il modello del connubio obbedienza - libertà.

Addentrandoci nella visione monastica occorre ragionare con le sue proprie categorie: « Chez nous si on obéit, si on s'humilie on pense diminuer sa propre personnalité » (22).

« Le Fils que plus il suit le Père, plus il devient personne et fils » (23).

In questo consiste l'assurdo monastico che sarebbe veramente e realmente tale se si perdesse quel dato originante e onnipresente che è la libertà.

(19) Gregoire de Nysse, *Contemplation sur la vie de Moïse*, a cura di J. Danielou = SCh 1 (Paris 1944) 170-171. (Cfr. PG 44, 428 A-B).

(20) Dorothee de Gaza, *Oeuvres Spirituelles*, a cura di L. Regnault-J. Preville = SCh 92 (Paris 1963) 178. (Cfr. PG 87<sup>2</sup>, 163 D).

(21) Sal 144, 19.

(22) T. Spidlik, in *Commandaments du Seigneur et liberation évangélique* = SA (Studia Anselmiana) (Roma 1976) 277.

(23) *Ibidem*.

I monaci nell'entrare in questo rapporto di obbedienza - libertà non stimano di fare qualcosa che non sia già avvenuto nella comunità apostolica. Forse l'unico « rimprovero » è quello di essere estremamente radicali e coerenti e di attuare il messaggio cristiano con lucidità, decisione e fermezza. Diceva Iperchio: « La gloria del monaco è l'obbedienza. Chi la possiede sarà esaudito da Dio e con franchezza starà di fronte al crocifisso perché il Signore crocifisso si fece obbediente sino alla morte » (24).

I due termini ritornano sempre, da una parte c'è l'inno cristologico di S. Paolo (25) « *Usque ad effusionem sanguinis* », dalla altra è chiarito che è un rapporto obbedenziale in cui... *Dio ci obbedisce*...

Fa eco immediatamente Basilio nella Regola per i monaci nella sessantacinquesima questione: « *Usque ad quem modum obaudire oportet eum, qui placendi Deo implere Regulam cupit? Apostulus ostendit proponens nobis oboedientiam Domini: qui factus est, inquit, oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis (Phil. II). Et praedixit: Hoc sentite in vobis, quod est in Christo Jesu* » (26).

Quindi Basilio, sempre fidandoci della traduzione di Ruffino, si pone il problema di un'obbedienza, di una regola al fine di piacere a Dio. Ma dopo averci presentato l'esempio del Cristo, quasi che così si oscurasse l'altro aspetto, ci ricorda che l'Apostolo ha anche detto che dobbiamo « *Avere i medesimi sentimenti del Cristo* », non ultimo la pienezza della libertà. Tanto è forte questo sentimento che per togliere anche una possibile ambiguità esterna il Cristo è fuggito quando volevano arrestarlo (27), quasi ad evitare che la sua morte potesse apparire un inconveniente o un incidente imprevisto, ma giunta la sua « ora » si è liberamente consegnato (28).

Per Antonio Abate poi non vi sono dubbi: « *È per questo che lo stesso Gesù si è privato della sua gloria per prendere la livrea di schiavo (Phil. 2, 7) affinché la sua schiavitù fosse la nostra libertà... Se questa liberazione che ci ha portato con la sua venuta in questo mondo diviene veramente nostra...* » (29).

(24) *Vita e detti dei Padri del deserto*, a cura di L. Mortari II (Roma 1975) 206.

(25) *Fil.* II, 8.

(26) Cfr. PL (Patrologia Latina), 103, 517 D - 518 A.

(27) Cfr. *Gv* VIII, 59; *Gv* X, 39.

(28) S. Policarpo va già incontro al martirio imitando con coerenza la libertà evangelica. (Cfr. *I Padri Apostolici*, a cura di A. Quacquarelli [Roma 1976] 163-164.

(29) Antoine, *Lettres*, a cura di L. Louf (Bellefontaine 1976) 89.

Ma ci vuole ben altro che una citazione per teorizzare, ammesso che ciò sia possibile, come i padri del deserto intendevano questa obbedienza.

## CAPITOLO II

### GENESI E SVILUPPO DEL RAPPORTO OBBEDENZIALE NEI PADRI DEL DESERTO

L'elaborazione filosofica-teologica resta pura astrazione se non scaturisce dall'analisi e riflessione su fatti concreti e realmente accaduti.

Nei primordi del monachesimo Antonio e gli altri « Grandi » non prestano alcun tipo di obbedienza; saranno però loro, in seguito, a teorizzarla.

Infatti per comprendere i padri del deserto bisogna partire dal dato fondamentale che i primi monaci *sono esclusivamente amanti di una libertà tale che, al limite dell'utopia, spesso sembra travalicare il confine estremo tra storia e metastoria.*

È questa libertà che li spinge a cercare di realizzare un rapporto personale con l'Assoluto, coscienti che non potranno godere nell'altra vita un « *non ancora* » che non abbiano « *già* » provato, gustato e vissuto, seppure in seme, nell'esistenza terrena. Difronte a questa meta cade qualsiasi remora morale e non si fanno il minimo scrupolo riguardo al duro prezzo da pagare.

La parola « impossibile » viene drasticamente eliminata dal loro vocabolario. Si va nel deserto, nelle tombe, nelle grotte per incontrare e sconfiggere il demonio in una lotta decennale senza esclusione di colpi in cui manca persino la sicurezza di ottenere questa « palma della vittoria », in quanto da una parte si ha sì la certezza che tutto ciò sia indispensabile, ma dall'altra è presente la piena consapevolezza dell'irraggiungibilità con le sole proprie forze del fine prefissato.

In un secondo momento giungono poi coloro che, attirati e contagiati dalla fama di questi vegliardi, vedendo il « *già* » a cui con immani sforzi sono pervenuti costoro dopo una vita di aspre e continue lotte, vorrebbero con una formuletta magica, un « *λογιον* » raggiungere la pienezza in cui vivono questi padri prescindendo dai duri prezzi che costoro hanno pagato.

È in questa circostanza storica, anche se questa non è la sola

causa, in questo determinato Sitz im Leben che sorge e prende luce il discorso sull'obbedienza che mira attraverso una rinuncia della propria volontà, di evangelica memoria (30), a conseguire e perfezionare quell'ἀπάθεια che altro non è se non una libertà da tutto e da tutti, base indispensabile per un rapporto personale con Dio. Quando infatti si prende coscienza e si è totalmente convinti dell'irraggiungibilità di questo « status » con le sole proprie forze, ci si mette con tutta umiltà alla scuola di chi vi è già pervenuto riconoscendone quindi l'indubbia superiorità.

Infatti solo a pochi è concesso di essere chiamati direttamente da Dio senza interposta persona. È cosa documentata che sia esistita, e sussista tuttora, una serie di uomini particolarmente « fortunati » da Abramo a Mosè, da S. Paolo ad Antonio Abate che hanno evitato gli intermediari umani; per tacere di moltissimi altri individui che, anche se meno conosciuti, non solo sono stati personalmente chiamati da Dio ma anche da lui istruiti (31) ed è il caso di Teona, o persino da Lui nutriti, ed è il caso di Apollo (32).

Ma per tutti i comuni mortali vi è la mediazione di colui che dovrà istruire e guidare . . .

È qui che nasce e si inserisce il problema dell'obbedienza inscindibilmente collegata alla paternità e figliolanza spirituale.

Il padre in un certo qual modo è costretto a porsi come « Assoluto » e lo è realmente e concretamente nei riguardi del figlio.

Si viene ad instaurare così un rapporto interpersonale in una libertà tale in cui il padre consegna al proprio figlio tutto se stesso, e *Dio stesso viene quindi conosciuto ed amato dal figlio solamente e unicamente nella misura in cui è « dentro » il proprio padre.*

Quindi « l'unica possibilità » che ha Dio per non essere espulso e rigettato da questo rapporto, che come tale è esclusivamente a due, è *l'identificazione stessa con il padre spirituale.*

Ormai però il figlio non può prescindere dal fatto che quel Dio che ha conosciuto è *personale* in quanto ne ha avuto esperienza tramite « suo » padre e da ciò ne consegue che *non si può più togliere in alcun modo il padre al figlio* che l'ha ormai interiorizzato divenendo un « suo proprium ».

Perché, se per assurda ipotesi, al figlio si distruggesse il « suo padre », Dio stesso verrebbe a perdere il « suo » carattere personale

(30) Cfr. Mt XVI, 24; Mc VIII, 34; Lc IX, 23.

(31) *Historia monachorum in Aegypto*, a cura di A. J. Festugière = Sub Hag (Subsidia Hagiografica) 35 (Bruxelles 1932) 45.

(32) *Ibidem*, p. 48.

(carattere peculiare che il figlio ha incontrato e potuto conoscere unicamente e tramite il « suo » padre) diventando così totalmente trascendente al punto che non avendo più nulla in comune né con l'uomo né con la sua storia, essendo cioè completamente avulso dal reale, verrebbe relegato al famoso « motore immobile ».

### 1. *Il monaco amante della libertà.*

Il cristiano che anela solo e unicamente ad ottenere questa pienezza di libertà interiore e spirituale (che non si perde però in un intimismo privo di verifica storica) si viene a scontrare con una chiesa la quale, nonostante sia ancora in una prima fase di istituzionalizzazione, è in grado già però di tarpare le ali a chi voglia vivere radicalmente e senza compromessi il vangelo.

Ma non è sede questa di analizzare un problema complesso e molto dibattuto da grandi studiosi, quale la motivazione che è all'origine del monachesimo.

È indubbio però che la grande sete di libertà sia un denominatore comune riconosciuto da tutti i ricercatori di questo fenomeno.

Cassiano, che ci riporta senza dubbio assai fedelmente la verità sulla vita monastica, avendone tra l'altro fatta diretta esperienza in Egitto, ci racconta che una volta gli anziani fecero una specie di « concilio » per trovare quale fosse il « culmen perfectionis » (33).

Alcuni sostenevano che consistesse nell'amore dei digiuni e delle veglie dove l'anima, attraverso il cuore puro, potesse unirsi a Dio; per altri la rinuncia totale per congiungersi all'assoluto; per altri ancora il deserto in quanto consentiva un'unione più intima . . . Costoro avevano passato tutto il giorno, la notte e già era mattina senza approdare a nulla poiché non si era raggiunta un'unanime definizione di questo « culmen perfectionis », quanto il beato Antonio non ha il minimo dubbio: « Tutte le pratiche elencate sono utili, ma la somma perfezione è la « sola discretio ».

Quindi ne fa un grande elogio quale la virtù che ci permette di non deviare né a destra, né a sinistra ma di portare felicemente a compimento qualsiasi cosa si intraprenda.

Questo discernimento sembra venirsi ad identificare con una libertà interiore che ci permetta sempre di essere all'altezza delle

(33) J. Cassien, *Conférences*, a cura di E. Picherry = SCh 42 (Paris 1955) 112-114.

situazioni e ci conferisca l'intelligenza e saggezza spirituale di scegliere rettamente ciò che si addice a quel preciso momento storico.

Non a caso il medesimo Antonio una volta sentenziò: « Vi sono di quelli che martoriano il corpo nell'ascesi e mancando di discernimento si allontanano da Dio » (34).

È sempre questa libertà — discrezione che fa sì che non si assolutizzino determinate tradizioni quali digiuni, veglie al punto di uccidere la carità.

Fu indetto a Scete un digiuno totale di una settimana. Dall'Egitto giungono dei fratelli in visita a padre Mosè ed egli senza il minimo scrupolo « fece per loro un po' di brodo » (35).

E vi sono miriadi di esempi in cui questi santi sono al di sopra di tutti e di tutto in una libertà che tutto avvolge, sconvolge e domina.

Un fratello si accorge che con la sua venuta ha turbato le usanze dell'anacoreta: « Padre ti ho impedito di seguire la tua regola! ». « La mia regola è di offrire l'ospitalità » (36). E si potrebbe continuare all'infinito.

Nelle lettere di Antonio poi quest'invito alla libertà-discrezione è un tema costante. Che Antonio abbia scritto molte lettere è cosa indubbia: oltre che ai monaci scrisse anche all'imperatore (37). Atanasio prima ci mostra un Antonio scettico nei confronti di Costantino e la sua famiglia, usa poi però ἔγγραφον che sembra indicare un ripetuto scambio epistolare tra Antonio e l'imperatore, cosa che ci viene tra l'altro confermata da Sozomeno (II, 13) stesso (38).

Nelle epistole antoniane si trova un continuo invito alla libertà-discrezione e manca quasi completamente l'esortazione all'obbedienza: « Io vi supplico fratelli . . . ogni essere dotato di intelligenza spirituale deve prendere coscienza della sua propria natura, cioè deve conoscere se stesso e operare il discernimento tra il bene e il male se vuole trovare la liberazione . . . » (39).

(34) *I padri del deserto, Detti*, a cura di L. Mortari (Roma 1972) 174.

(35) *Vita e detti dei padri del deserto*, op. cit., II, 33.

(36) *Detti*, trad. di Solesmes, in *Commandaments du Seigneur et libération évangélique* = SA 70 (Roma 1976) 191.

(37) Atanasio, *Vita di Antonio*, a cura di J. M. Bartelink (Verona 1974) 152-154.

(38) L. Von Hertling, *Studi storici antoniani negli ultimi trent'anni*, in *Antonius Magnus Heremita* = SA 38 (Roma 1956) 27.

(39) Antoine, *Lettres*, op. cit., 54.

La seguente è la formula che si ripete spessissimo nella chiusura delle lettere: « Che il Dio della pace vi accordi la grazia e lo spirito del discernimento » (40).

Ma questa libertà non é solamente un proprium di Antonio o di alcuni vegliardi del deserto. Doroteo di Gaza stesso nelle sue lettere ordinariamente dà consigli ma in questo caso non ha dubbi e ordina perentoriamente: « *Acquista ( κτήσαι ) la libertà ( ἔλευθερίαν ) dentro il tuo modo di vivere, all'interno del tuo parlare fin dalla più piccola azione* » (41).

Questo status libertatis doveva proprio essere un denominatore comune in questi padri se nel deserto risuona persino questa esortazione:

« *Esto liber in loquendo, non servus* » (42).

## 2. Assenza di obbedienza nei primi anacoreti.

È chiaro che in una vita impostata su tali canoni di libertà, l'obbedienza non trova alcuno spazio di sussistenza.

Nel deserto si milita in una struttura in cui la solitudine, non dimentichiamo che il termine monaco ( μοναχός ) indica proprio ciò, porta un'esperienza di totale anacoresi ( ἀναχωρησις ) in una fuga non solo dall'uomo in quanto spinge al peccato ma spesso nei confronti degli altri monaci (43).

Sarebbe infatti ridicolo voler sostenere l'obbedienza, nell'accezione che prenderà solo in seguito, in una persona, è il caso di Antonio, che vive prima nei sepolcri e poi murato in un fortino diroccato per quasi vent'anni: « Non procedens neque continuo permittens se videre » (44).

A S. Saba viene indicata da Dio una caverna nel più profondo del deserto palestinese, si affaccia e sente una voce: « Schiavo del Signore, chi ti ha indicato questo luogo? Ecco è da trentotto anni

(40) *Ibidem*, 96.

(41) Dorothee de Gaza, *Oeuvres spirituelles*, a cura di L. Regnault-J. Preville = SCh 92 (Paris 1963) 509.

(42) *Aegiptorum patrum sententiae*, a cura di Martino di Dumio (Paris 1879) PL 74, 392 A.

(43) J. C. Guy, *Recherches sur la tradition graeque des apophthegmata patrum* = Sub Hag 36 (Bruxelles 1962) 36.

(44) Atanasio, *op. cit.*, 37.

che per la grazia di Dio io abito in questa grotta e non vi ho mai incontrato assolutamente nessuno . . . (45).

Anche se questi possono essere considerati dei « casi limite » è indubbio però che la solitudine, anche se più mitigata, fosse considerata una prassi comune.

Condivido pienamente le tesi di J. M. Lozano secondo cui: « Indipendentemente dalla storicità dei fatti (in generale non c'è motivo per dubitarne) bisogna ricordare che le vite che li raccontano sono delle biografie nel senso ellenistico: proposte di modello, descrizione di un *modus vivendi*. Allargando a tutte le vite ciò che Gregorio Nazianzeno ha detto (46) dell'opera di Atanasio, le possiamo chiamare delle regole monastiche sotto forma di racconti (47).

Non c'è quindi alcun bisogno di documentarsi ancora per sostenere senza alcun'ombra di titubanza che: « Il ne faut pas oublier que la liberté personnelle a toujours été fort ménagée dans toute le monachisme antique . . . Le moine restait libre de concevoir sa vie monastique comme il l'entendait . . . » (48).

### 3. *L'obbedienza nel deserto nasce come noviziato alla scuola dei carismatici.*

Miriadi di persone affascinate dalla vita dei solitari invadono il deserto.

Nasce quindi l'esigenza che questi potenziali novizi che arrivano si mettano alla scuola di coloro che possiedono la libertà.

Per Cassiano ciò è di basilare importanza al punto che inizia le sue conferenze affermando che come tutte le discipline e i lavori hanno bisogno di una lunga e dura fase di apprendistato così anche « Habet ergo et nostra professio » (49).

È dunque solo e soltanto in questo frangente che si viene a teorizzare una dottrina dell'obbedienza.

(45) A. J. Festugiere, *Le moines d'orient. Le moines de Palestine* III, 2 (Paris) 35, 1088.

(46) Gregorio di Nazianzo, *Orationes*, a cura di J. P. Migne (Paris 1863) PG 35, 1088.

(47) G. M. Lozano, *L'obbedienza: problemi dottrinali e tentativi di soluzione*, in *Autorità e obbedienza nella vita religiosa* (Milano 1978) 145.

(48) Ch. Martin, *Les monasteres du Wadi'n Natroun*, in *NRT* (Nouvelle Revue Théologique) 62 (1935) 127.

(49) J. Cassien, *Conférences*, a cura di E. Picherry = *SCh* 42 (Paris 1955) 79.

Naturalmente, entrando in questa mentalità, più è dura la scuola, più è bravo il maestro e più grande sarà la libertà che si conseguirà.

Il maestro, se vuole essere tale, deve porsi come « assoluto » ed è questo un concetto chiave che ho già accennato e che riprenderò sovente, se vuole forgiare degli allievi di cui possa essere orgoglioso: « Tu puoi essere salvato se tu hai della obbedienza e se, qualsiasi cosa che avrai udito da me tu la farai » (50).

Nel contesto del deserto questo è ormai legge: « Gli anziani dicevano che Dio non richiede ai principianti nient'altro che i travagli dell'obbedienza » (51).

Palladio è forse quello che più chiaramente e concretamente ci spiega in che cosa consistesse questa obbedienza-noviziato. Ci racconta, infatti, in modo pittoresco che Antonio dopo aver provato in tutti i modi possibili e immaginabili il novizio Paolo al punto di infliggergli per obbedienza compiti tormentosi, al limite quasi della sopportabilità umana, dopo i mesi da lui stabiliti gli costruisce una cella a tre-quattro miglia di distanza dicendogli la sospirata frase: « Ecco ora sei diventato monaco! » (52).

Lo stesso Antonio, ora maestro indiscusso, nonostante la sua vocazione provenisse direttamente dalla chiamata divina (53), non ha disdegnato di mettersi umilmente, seppur senza un legame stabile, alla scuola dei vegliardi. Atanasio infatti ci riferisce che si legava agli eremiti e « Iens ad illos et legitime se illis subiciebat . . . » (54).

La necessità di una scuola è una cosa così evidente da essere sostenuta unanimamente da tutti: « Come infatti chi desidera parlare le lingue di un popolo non può fare da maestro a se stesso ma deve farsi istruire dagli esperti e riesce a parlare la stessa lingua degli stranieri solo se si abitua lentamente ad ascoltarla, così a mio avviso non si può imparare la severità di questo tipo di vita (che non procede secondo il corso della natura ma che se ne estranea data la novità del regime) se non si lascia guidare da chi è riuscito a realizzarla » (55).

(50) *Historia monachorum in Aegypto*, op. cit., 132.

(51) *I padri del deserto, Detti*, op. cit., 255.

(52) Palladio, *La storia lausiaca*, a cura di G. M. Bartelink (Verona 1974) 124.

(53) *La vita di Antonio*, op. cit., 10.

(54) Atanasio, *op. cit.*, 12.

(55) Gregorio di Nissa, *La verginità*, a cura di S. Lilla, (Roma 1976) 111.

È Gregorio di Nissa che afferma ciò dopo aver chiarito che per apprendere « Questa celeste condotta di vita » ogni discorso deve avere la verifica pratica nelle opere altrimenti « anche se molto adorno assomiglia ad un'immagine senza vita che ha solo una sembianza fiorente dovuta alle tinte e ai colori ». Quindi con mirabile e artistica maestria ci delinea la fisionomia di « Chi agisce e insegna » sostenendo che « È veramente un uomo vivo, bello, attivo e dinamico » (56); dove è impossibile non riscontrare un perfetto sincretismo tra l'ideale biblico (57) e quello greco del καλὸς κἀγαθός.

Ma il maestro di questa dura scuola ha ampia libertà di mezzi e movimento, e Antonio ne è un esempio lampante, solo nella misura in cui riesce a centrare il fine di questa obbedienza-noviziato che nei primordi del monachesimo ad altro non serve che « Pour la formation intérieure du disciple et son accession à la vraie liberté (58).

#### 4. *L'obbedienza come ascesi dello spirito: la rinuncia alla propria volontà.*

Il termine ἀποταγή ossia « ab-renunciatio » proviene dal vangelo stesso in un contesto in cui Gesù invita i suoi discepoli alla rinuncia a se stessi al mondo, ai beni . . . (59).

Nella tradizione cristiana viene usato, tra i tanti, da S. Ignazio per indicare che Raio aveva rinunciato alla vita di quaggiù (60).

Per non ripetere studi filologici, già accuratamente svolti da altri (61), è sufficiente sottolineare che il monachesimo si ricollega direttamente allo spirito evangelico iniziale prescindendo dalla tradizione e dalle controversie che la semantica del termine ha suscitato (62)

(56) Gregorio di Nissa, *La verginità*, op. cit., 112.

(57) *Sal XLV, 3; Lc XVIII, 18.*

(58) Pl. Deseille, *Guide Spirituelle*, in *CollC* (Collectanea Cistercensia) 31 (1969) 295.

(59) Cfr. *Mt X, 37-39; Lc IX, 61.*

(60) Ignace d'Antioche, *Lettres*, a cura di T. Camelot = Sch 10 (Paris 1945) 118.

(61) A. Lambert, *Apotactites et Apotaxamenes*, in *DACL* (Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et Liturgie) I, 2 (Paris 1907) 2605 ss.

(62) Basti il pensare al significato assunto nell'enkratismo, nella gnosi e così via.

Ad Antonio viene attribuita questa massima: « La obbedienza con la continenza sottomettono le belve » (63).

« L'ammansire le belve » come « l'espellere i demoni » è il segno del conseguimento di quella libertà-discrezione che sopra ho accennato. Infatti al novizio Paolo divenuto monaco dopo un anno gli giunse questo « dono ». (64).

Virtù il cui possesso da parte di Paolo ci viene confermato anche dalla *Historia monacorum* (65).

Il detto di Antonio è di fondamentale importanza in quanto troviamo in coppia intrinsecamente legata « ἐγκαρτείας » e « ὑποταγή ». La prima è la continenza che nel vocabolario monastico viene ad inglobare la castità, il digiuno, le veglie, la povertà . . . insomma tutte le rinunce che riguardano la sfera fisica dell'uomo.

Con la seconda invece s'intende un'ascesi che incorpora tutto il campo spirituale dell'individuo.

E non è azzardato sostenere che qui viene finalmente superata l'eterna diade ellenistica tra corpo e anima, poiché essendo preso in esame l'uomo storico, reale, concreto nella sua integrità, non sussiste più quella netta scissione operata dal mondo greco.

Cassiano, che cerca di non disperdere il tesoro e la eredità di questi anacoreti, dedica una conferenza per chiarire e teorizzare questo problema.

Vediamo però che lui scompone questa obbedienza-rinuncia in tre fasi, preoccupandosi subito dopo, quasi lo si potesse fraintendere, di ribadire che si tratta di una divisione puramente funzionale: « Quae tria ut simul perficiuntur etiam Abrahae legimus Dominum praecepisse, cum dicit ad eum . . . » (66)

La prima è una rinuncia « corporaliter » che comporta oltre al disprezzo per le ricchezze anche quello in generale per tutti i beni del mondo.

La seconda riguarda la vita passata, i vizi e le passioni dello spirito e della carne.

La terza, conosciuta come « Abrenuntiatio cordis », che consiste nel ritirare « mentem nostram de praesentibus universis ac visibilibus » (67).

Non si può certo dire che i padri del deserto mancassero di

(63) *Vita e detti dei padri del deserto*, op. cit., II, 94.

(64) Palladio. *op. cit.*, 124.

(65) *Historia monacorum in Aegypto*, op. cit., 133.

(66) J. Cassien, *op. cit.*, I, 145.

(67) *Ibidem*, 146.

creatività e di visione pittoresche, Poemen non esita infatti ad affermare: « La volontà dell'uomo è un muro di bronzo tra lui e Dio e una pietra d'inciampo » (68).

Ne consegue che l'uomo debba sforzarsi per scavalcare questo ostacolo ed evitare questo sasso.

Volendo ulteriormente approfondire, forse troppo in questo caso, si potrebbe tentare di indagare quali siano queste due rinunce che stanno sotto la figura del muro e del sasso.

Inevitabilmente ci si ritroverebbe così collegati alla mortificazione dei desideri della carne e dello spirito nella medesima accezione in cui la sosteneva Antonio.

Tesi che ha a suo favore il fatto che Poemen e Antonio si conoscessero e si frequentassero, prova ne è che quest'ultimo gli abbia indirizzato persino un detto (69). Non è poi da escludere in modo categorico che intercorresse anche un rapporto di discepolo-maestro.

Per togliere ogni dubbio sulla necessità di « fuggire » la propria volontà è sufficiente ricordare questa massima di Poemen: « Infatti le nostre volontà sono demoni » (70).

Gli anziani ne sono talmente convinti che « se vedi un giovane che sale al cielo con la propria volontà, prendilo per i piedi e tiralo giù, gli fa bene » (71).

Viene da chiedersi: ma quando si arriva ad una morte tale della propria volontà al punto che Pambone dichiara: « Codesti uomini, se persistono sino alla fine, sono confessori » (72), cosa succede?

Sono sempre i padri a rispondere che quando si « martirizza » la propria volontà « Dio si riconcilia con lui e accoglie la sua preghiera » (73).

Insomma ciò è talmente evidente che il padre Mios ci dice quasi perdendo la pazienza: « Obbedienza per obbedienza: se qualcuno obbedisce a Dio, Dio gli obbedisce » (74).

È chiaro infatti che il fine e il motivo di questa « abrenun-

(68) *Vita e detti dei padri del deserto*, op. cit., I, 84.

(69) *Vita e detti dei padri del deserto*, op. cit., I, 84.

(70) *Ibidem*, II, 99.

(71) *I padri del deserto, Detti*, op. cit., 216.

(72) *Vita e detti dei padri del deserto*, op. cit., II, 135.

(73) *Vita e detti dei padri del deserto*, op. cit., II, 37.

(74) *Ibidem*, II, 51.

tiatio usque ad mortem » non è altro che il conseguimento della famosa libertà-discrezione.

Doroteo di Gaza, che raccoglie e sintetizza con immensa intelligenza spirituale la tradizione monastica, riepiloga così: « Se vogliamo pertanto essere sciolti e liberi », usa due verbi simili proprio per sottolineare meglio questo stato, « dobbiamo tagliare le nostre volontà ». Doroteo è drastico usa κόπτειν proprio per non dare possibilità di fraintendimenti nell'interpretazione. È per questa ragione che due righe più sotto ripete nuovamente: « niente giova all'uomo come il tagliare la propria volontà, in verità per questo mezzo si progredisce, per così dire al di là di tutte le virtù ». Per rendere poi il concetto ancora più accessibile torna sul medesimo argomento per l'ennesima volta usando un'efficacissima similitudine: « Come il viandante che, in cammino, trova una scorciatoia e prendendola guadagna così una buona parte della strada, così è colui che marcia attraverso questa via del taglio della propria volontà » (75).

##### 5. *Obbedienza ad un solo padre o a più maestri?*

Questa obbedienza che tra l'altro « Inclut le renoncement à la volonté propre » (76) in un modo così netto e drastico, ha un senso e un significato solo e unicamente se si esegue letteralmente l'ordine di Poemen: « Va attaccati a un uomo che tema Dio, e nello stargli vicino imparerai anche tu a temere Dio » (77)

È indispensabile quindi questo congiungersi, letteralmente « incollarsi » (κολληθήτι) (78), a una persona in quanto non possiamo avere in noi il criterio di questa obbedienza-rinuncia.

Il problema chiave della « Paternità spirituale » è se sia un rapporto esclusivamente personale o possa sussistere con la partecipazione di più maestri.

Le molteplici e varie posizioni degli studiosi su questa interpretazione si possono sintetizzare, per non disperderci troppo, in ciò che afferma da una parte L. Regnault, dall'altra I. Hausherr.

(75) Dorothee de Gaza, *Oeuvres spirituelles*, a cura di L. Regnault-J. Preville = SCh 92 (Paris 1963) 177.

(76) H. Bacht, in *Commandaments du Seigneur et libération évangélique*. op. cit., 57.

(77) *Vita e detti dei padri del deserto*, op. cit., II, 99.

(78) Cfr. PG 65, 337 B.

Il primo indubbiamente a favore, basandosi sull'autorità di alcuni apoftegmi, « . . . della consultazione occasionale di uno o più vegliardi » (79).

I. Hausherr nel sesto capitolo del suo libro, che analizza il problema della direzione spirituale, dedica un intero paragrafo, il primo, proprio per sottolinearne l'importanza, sulla necessità di « *Avere un padre spirituale* ». E commenta il fatto che alcuni apoftegmi ammettano la consultazione a più maestri come un'eccezione che conferma la regola: « *Malgrado la legge che vieti di aprirsi a parecchi, poiché ognuno deve avere nel suo padre spirituale una confidenza assoluta, certi ricorrono in appello . . .* » (80).

Infatti è fin troppo evidente che il lasciare il proprio maestro per ricorrere ad un altro è sintomo:

1. Che si agisce ancora con la volontà propria, cosa esecranda e biasimevole per un « vero monaco del deserto »;
2. Che non si può parlare assolutamente in questo caso di paternità nel vero senso, ma solo di una persona che ha la funzione di consigliare alla quale si ricorre per un dubbio, la cui soluzione si può accettare o, se non soddisfatti, respingere per poi andare a « provare » da un altro.

Infatti né si può prendere a modello la vita di Antonio, essendo per vari aspetti « sui generis », né sussiste in lui un rapporto di paternità, nel vero senso, con i suoi maestri.

Atanasio specifica, proprio al fine di eliminare fraintendimenti: « *Deinde si alicubi audiebat esse hominem diligentem Christum, circuibat quaerens illum ut sapiens illa apis . . .* » (81).

Non si può di certo sostenere che andando in giro, come l'ape, a cercare nei vari fiori il miglior nettare, abbia un unico ed esclusivo rapporto personale.

L'obbedienza « *perinde ac cadaver* », la morte totale alle proprie volontà *ha un senso e può verificarsi solo se viene basata su un rapporto di autentica paternità nell'incontro interpersonale di due libertà*.

Dove ciò non sussiste i « veri » padri rifiutano qualsiasi tipo

(79) L. Regnault, in *Commandaments...*, op. cit., 60 ss.

(80) I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois* = OCA (Orientalia Christiana Analecta) 144 (Roma 1955) 97.

(81) Atanasio, op. cit., 112.

di legame: « Non vi darò più alcun ordine perché voi non lo custodite » (82).

Quindi è una cosa lapalissiana: nel deserto sono usate due misure differenti!

« Come mai consigli ( λαλεῖς ) a tutti i fratelli un giogo non esigente mentre a questo imponi ( ἐπιτιθεῖς ) pesanti carichi? Gli altri fratelli, dice l'anziano, così *come vengono così se ne vanno* . . . ma costui resta . . . per questo gli dico la parola di Dio » (83).

Perché per potere instaurare il rapporto di paternità vi devono essere *i due elementi*, il padre e il figlio, *nella reciproca relazione interiore di libertà-obbedienza, senza la minima costrizione*.

Laddove questo legame non sussiste e nel deserto ne abbiamo copiosi casi, rimangono solamente da una parte un anziano timorato da Dio che dà consigli, dall'altra un « bravo giovane », che volendo progredire nella strada del Signore, va da un vegliardo all'altro, il quale per ottemperare al comando della carità dà unicamente dei consigli ( λαλεῖς ) letteralmente « *parla tanto per parlare* », che non hanno nulla a che spartire con l'imposizione ( ἐπιτιθεῖς ) dura che è riservata a colui che si accetta per figlio.

Non è certamente un serio metodo di analisi storica il prendere una o una serie di λογία e assolutizzarli.

Così agendo si corre sì il « rischio » di dimostrare le proprie tesi ma non si interpreta rettamente il pensiero e le intenzioni di chi le ha scritte.

L. Regnault cita per avvalorare la teoria dei « più vegliardi » vari passi in cui il termine è usato al plurale: « padri » (84).

Teniamo presente che nel deserto il termine padre diviene subito un luogo comune attribuito indistintamente, dopo alcuni anni, a coloro che conducono quel determinato tipo di vita, né più né meno del « don » che usiamo mettere davanti ai sacerdoti solo in virtù dell'ordinazione; passiamo quindi ad un brano citato dal Regnault stesso.

Lo studioso riporta che un fratello disse: « Ho commesso un grave peccato e non ho la forza di dirlo *ai padri* » (85).

Per non cadere nel medesimo « infortunio » riporto integralmente il passo suddetto nel suo contesto storico:

« Raccontavano di un fratello, caduto in peccato, che si recò

(82) *Vita e detti dei padri del deserto*, op. cit., I, 267.

(83) *Ibidem*, I, 144. (Cfr. PG 65, 132 D).

(84) Cfr. L. Regnault, in *Commandaments...*, op. cit., 61 ss.

(85) *Ibidem*, 61, nota 59.

dal padre Lot; e, in grande turbamento, entrava e usciva dalla sua cella, poiché non riusciva a stare fermo. « Che hai fratello? » Gli chiese il padre Lot. Disse: « Ho commesso un grave peccato e non ho la forza di dirlo *ai padri*. » « Confessalo a me — gli dice l'anziano — e sarò io a portarlo. » Allora il fratello gli dice: « Sono caduto nella fornicazione e per raggiungere il mio scopo ho commesso un assassinio ».

« Coraggio — gli dice l'anziano — c'è penitenza: va, rimani nella tua grotta e digiuna un giorno sì e un giorno no; e io porterò con te la metà del tuo peccato.

Al compiersi di tre settimane fu rivelato all'anziano che Dio aveva ascoltato la penitenza del fratello.

*E questi rimase sottomesso all'anziano fino alla morte di lui » (86).*

È più che evidente che questo fratello *nonostante chiamasse molte persone col nome di « padre », non ha mai avuto l'autentico rapporto di paternità spirituale inteso nella sua retta accezione.*

Questo legame interpersonale è scaturito esattamente nel momento in cui *un solo padre* lo assume totalmente caricandosi finanche *il suo peccato, la sua sofferenza, il suo dolore, le sue pene, le sue afflizioni . . .*

Verifica dell'esclusiva unicità della paternità-figliolanza spirituale che intercorre tra i due è che, sempre nella più profonda libertà, quando il suddetto rapporto viene ad instaurarsi *questi rimane sottomesso all'anziano fino alla morte di lui.*

I detti infatti hanno un angolo di visuale talmente ampia che consentono di sostenere molteplici tesi, anche opposte, se non si tengono presente alcuni canoni ermeneutici fondamentali. Sono in un certo qual modo, mi si permetta il paragone, come la Scrittura che si può prestare a qualsiasi interpretazione, se si prescinde dai criteri esegetici, al punto che Satana la usa spudoratamente per tentare il Cristo stesso (87).

In primo luogo non si può astrarre questi λογία dal contesto storico, sociale, culturale nel quale sono stati pronunciati.

In secondo luogo occorre tener presente che essi hanno origine sempre da un rapporto interpersonale, spesso provocati da una domanda, e che questi anziani sono di una storicità inaudita

(86) *Vita e detti dei padri del deserto*, op. cit., I, 311-312.

(87) Cfr. *Mt IV*, 6.

e privi di qualsiasi schema parlano e agiscono solo e unicamente in funzione dell'uomo reale e concreto che si trovano di fronte.

Essendo questo il loro «canone» sarebbe un non senso rin-facciare loro una presunta mancanza di coerenza perché, coscienti dell'irripetibilità, usano metodi e misure diverse da persona a persona.

« Gli altri due gli chiesero poi in disparte: « Perché alle nostre preghiere non hai voluto acconsentire, e hai detto a lui, invece, te la farò? ». L'anziano disse loro: « A voi ho detto che non l'avrei fatta e voi non vi siete rattristati sapendo che non ho tempo. Se invece non la facessi a lui, penserebbe che non voglio perché ho saputo dei suoi peccati.

E con questo spezzeremmo la corda. Invece ho voluto sollevare la sua anima affinché non sia immersa dalla tristezza » (88).

Il lavoro di chi volesse mettere in uno schema e classificare il comportamento dei padri del deserto è destinato ineluttabilmente a fallire alla pari di quello di colui che s'illudesse di poter riuscire a rinchiudere la libertà in una definizione

Il rapporto di paternità — figliolanza nel vero senso, però, non esclude che all'infuori di esso si possa avere con altri un legame di « amicizia », di « consigli ».

Esistono, e in questo caso convengo pienamente con L. Regnault dei « pii cristiani » che vanno a consultare uno o più vegliardi. Tuttavia i testi specificano chiaramente che per costoro l'« edificazione » consiste nell'udire il famoso λογίον; prova ne è che poi ritornano felici alle loro precedenti occupazioni.

Il vero rapporto di paternità, tra le altre cose, proprio perché avvolge non solo la sfera intellettuale ma l'uomo nella sua totale integrità, mette in discussione e « sradica » dalla vita precedente comportando sempre un « esodo » dall'esistenza che si conduceva prima.

La base quindi indispensabile che il « figlio » deve dare al « padre » perché possa iniziare a costruire . . . si può così riassumere:

« Non mi spingere ad abbandonarti, ad allontanarmi da te, perché dove tu andrai io andrò, dove tu dimorerai io dimorerò, il tuo popolo sarà il mio popolo, il tuo Dio sarà il mio Dio. Là dove tu morirai io morirò, e colà io sarò seppellita » (89).

(88) *Vita e detti dei padri del deserto*, op. cit., 179.

(89) *Rut* I, 16-17.

Sono i padri stessi comunque, che chiariscono questa nostra piccola controversia:

« Chi vive nella sottomissione ad *un padre spirituale ha più grande ricompensa di colui che si ritira da solo nel deserto* » (90)

Si tramanda che Rufo affermi ciò perché ha ricevuto una visione nella quale vede glorificato maggiormente chi sta sottomesso al *suo padre* e, domandandone il perché, riceve questa motivazione: « Perché — mi rispose — chi pratica l'ospitalità segue il proprio volere, chi vive nel deserto si è ritirato di sua volontà. Ma costui rimane sottomesso e ha abbandonato ogni sua volontà e pende da *proprio padre* ». Essendone profondamente convinto Rufo non può non innalzare questo magnifico inno all'obbedienza:

« Oh obbedienza salvezza di tutti i fedeli!

Oh obbedienza madre di tutte le virtù!

Oh obbedienza scopritrice del regno!

Oh obbedienza che apri i cieli e innalzi gli uomini da terra!

Oh obbedienza nutrimento di tutti i santi da te allattati e per mezzo tuo resi perfetti!

Oh obbedienza che abiti con gli angeli! ... » (91).

Insomma il rapporto di paternità non si instaura da una parte facendo una domanda e dall'altra rispondendo con un *λογ'ον*...

È un legame vissuto quotidianamente in cui vengono messi in comune carne, sangue, spirito...

La nascita spirituale è immancabilmente intrisa di pianto, dolore, sofferenze inaudite e inenarrabili...

Non è di certo un legame esteriore e giuridico che sussiste in forza di bolle, timbri, firme e prassi burocratiche.

Il tutto tende poi a completarsi in una libertà in cui il padre può stare o non stare con il figlio che l'ha interiorizzato e che ormai vive in lui al punto che quando l'incontra vi è una tale identità che per la completezza e la perfezione del rapporto è sufficiente contemplare il volto e il fissarsi negli occhi:

« A me, padre, basta il solo vederti ... » (92).

Non è infatti mancanza di « paternità » ma il tendere alla libertà nella sua pienezza che un bel giorno Arsenio senza dare spiegazione abbandona i suoi due figli... Di fatto poi si ritroveranno per vivere sempre uniti (93).

(90) *Vita e detti dei padri del deserto*, op. cit., 261.

(91) *Vita e detti dei padri del deserto*, op. cit., 262.

(92) *Vita e detti dei padri del deserto*, op. cit., I, 91.

(93) *Ibidem*, I, 105 ss.

Vi è infatti un rapporto tra obbedienza, libertà e paternità che sembra quasi un gioco, un assurdo che non si comprende se non si entra e non si vive in questo « pathos ».

È pertanto un lavoro inaudito e ingrato quello di colui che si accinge a voler razzionalizzare e mettere per scritto il mondo delle sensazioni. Penna e inchiostro non possono e non potranno mai rendere fedelmente, per quanti sforzi possibili e immaginabili si possano fare, come e in che modo palpita il cuore. Allora condivido in pieno quando si inizia a parlare di un segreto monastico, di un linguaggio arcano che sembra riprendere i temi più occulti ed esoterici dei misticismi di Eleusi (94).

#### 6. *Obbedienza assoluta e incondizionata.*

Bisogna subito chiarire, per evitare di essere fraintesi, che le persone che volontariamente e coscientemente nella pienezza delle loro facoltà fisiche e psichiche si sottopongono ad un simile rapporto lo fanno in quanto interamente consapevoli che con le sole proprie forze non potranno giungere mai alla perfezione della libertà, necessitando quindi per tal fine una mediazione.

Per quelli che godono invece di un rapporto diretto con Dio, nel modo che ho inteso precedentemente, è semplicemente assurdo e impossibile tale rapporto di paternità.

Se vediamo alcuni di costoro sottomettersi e annientarsi nel pesante giogo dell'obbedienza non è al fine di conseguire suddetto rapporto, che d'altronde già possiedono, ma per altre riverse motivazioni, quali ad esempio il non insuperbirsi, il dare l'esempio agli altri ecc.

Nell'autentico rapporto di paternità l'obbedienza non può essere definita e avere un limite ma è totalmente assoluta e incondizionata al punto che il figlio è tale se di fronte ad un ordine di *suo padre* in netto contrasto con la Scrittura e persino con i Comandamenti di Dio stesso, dà egualmente il suo « sì » incondizionato prestando fiducia ad un simile precetto anche se tra l'altro completamente irrazionale:

« Quando lo vide il padre lo salutò, prese il bambino e lo abbracciò e lo baciò e disse al suo babbo: " Lo ami? " Disse:

(94) D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco* (Roma 1965) 142-161.

” Sì ” ” Lo ami molto? ” Rispose: ” Sì ”. A queste parole l'anziano disse: ” Prendilo, gettalo nel forno quando è ardente ”.

Il babbo prese il suo bambino e *lo gettò nel forno* e subito la fiamma divenne come rugiada » (95).

Non interessa, in questa sede, la responsabilità del padre di ordinare un omicidio e se il fatto sia realmente accaduto e meno, il punto che preme ribadire è che simile obbedienza, basamento del concetto di paternità, è in linea perfetta con la tradizione del deserto; prova e conferma ne è che non viene deprecata ma addirittura presa come modello: « *Questo gli procurò gloria* » (96).

Nel deserto esistono miriadi di simili atti di obbedienza che vengono poi addirittura come esempio da seguire:

« Un giorno venne dal padre Sisoès un uomo di Tebe che voleva farsi monaco. L'anziano gli chiese se nel mondo avesse qualcuno. Disse: ” Ho un figlio ”. ” Và — gli dice l'anziano — gettalo nel fiume, e quindi potrai diventare monaco ”. Quando se ne andò per gettarlo l'anziano mandò un fratello ad impedirglielo. E mentre lo sollevava già per gettarlo il fratello disse: ” Fermati cosa fai? . . . ” » (97).

Si potrebbe continuare con numerosi fatti simili che denotano che siffatto modo di comportamento non è causale ma abituale al punto di potersi elevare, come ampiamente dimostrato e documentato, a canone e regola.

Non si può negare che per instaurare questo « autentico » rapporto di paternità spesso si mette in modo una dinamica in cui se il figlio vuole essere tale va fino in fondo nell'adeguarsi all'ordine ricevuto e che solo il padre, come è lapalissiano dai due ultimi esempi citati, ha in mano il filo di Arianna per recuperare la situazione se il figlio è deciso ad eseguire i comandi ricevuti.

Infatti nel rapporto di paternità non si può in alcun modo prescindere da quest'obbedienza cieca e incondizionata che viene assolutizzata al punto tale che non si ferma nemmeno quando deve trasgredire l'esplicita legge di Dio:

« Se si ha fede in qualcuno e ci si abbandona alla sua obbedienza *non c'è bisogno di preoccuparsi dei comandamenti di Dio; basta abbandonare al proprio padre tutte le proprie volontà e si sarà senza colpa davanti a Dio . . .* » (98).

(95) *I padri del deserto, Detti*, op. cit., 261.

(96) *Ibidem*, 261.

(97) *Vita e detti dei padri del deserto*, op. cit., II, 163.

(98) *I padri del deserto, Detti*, op. cit., 257.

Il figlio da parte sua è tale in quanto ha scelto liberamente, essendo totalmente povero spiritualmente, di aderire al proprio padre in un rapporto interpersonale in cui Dio può rientrare solo e unicamente se viene ad identificarsi con il padre.

La completa fiducia che ha il figlio nel proprio padre è il principio primo per capire poi la radicalità dell'annichilimento nelle sue mani.

« Se dunque noi vogliamo stabilire la gerarchia delle cause che rendono così efficace la relazione padre spirituale-figlio spirituale noi dobbiamo mettere al primo posto questa fede del discepolo » (99).

È quel proprium di libertà che ciascun individuo ha in sé e né Dio né il padre gli può in alcun modo togliere. Il levarglielo, se fosse possibile, sarebbe distruggere la sua stessa essenza di uomo.

Per quanto grande e santo il padre non ha alcun potere su di noi, se richiudendoci in noi stessi non gli permettiamo di entrare e rifiutiamo qualsiasi forma di collaborazione.

Antonio infatti risponde: « Non posso avere pietà di te, e neppure Dio *se non sei tu stesso ad impegnarti...* » (100).

Agisce ugualmente, anche se in un differente *Sitz im leben*, Giacomo che dopo avere operato un miracolo si arresta dove è palese un netto rifiuto da parte di coloro che dovevano non essere oggetti ma cooperare, almeno con la loro presenza, affinché si realizzasse la sua prodigiosa azione » (101)

È atto proprio del figlio infatti lo scegliere senza alcuna costrizione di donarsi liberamente.

Poemen ne è pienamente consapevole e lo eleva a massima: « Non attaccarti con il tuo cuore a colui di cui il tuo cuore non è sicuro » (102). È più che evidente che qui il cuore è inteso nell'accezione ebraica-biblica come centro di intelligenza, volontà e amore.

Non è poi azzardato sostenere che nel deserto viene portato a compimento, senza forse caso mai neanche conoscerne l'esistenza, un pensiero molto caro a Filone:

« ... il consacrarsi al servizio del padre, sottomissione più

(99) I. Hausherr, *op. cit.*, 246.

(100) *Vita e detti dei padri del deserto*, *op. cit.*, 187.

(101) Teodoreto, *Storia religiosa*, a cura di G. Gottardi = I classici cristiani 192 (Roma 1965) 33.

(102) *Vita e detti dei padri del deserto*, *op. cit.*, II, 104.

prestigiosa non solo della libertà ma della stessa regalità » (103).

Vi è però anche l'altra faccia della medaglia: nel suddetto rapporto vi è sì il momento di tensione quando viene messa alla prova l'obbedienza del figlio, in cui sarebbe difficile stabilire se soffra di più il padre che comanda, cosciente della responsabilità che si addossa, o il figlio che annienta il suo modo di agire, di pensare... ma vi è dicevo l'altro aspetto cioè che questa obbedienza è generatrice di un rapporto e di una comunione reciproca di amore tale che è difficile da esprimere: « L'anziano l'amava per la sua obbedienza » (104).

« . . Poiché voleva mostrare loro l'obbedienza del suo discepolo Marco il motivo per cui l'amava... » (105).

Nell'analizzare un rapporto interiore e personale è difficilissimo, se non impossibile, riportare fedelmente tutti gli elementi che vi interagiscono. Per quanto si facciano degli enormi e inauditi sforzi è sempre latente il pericolo di assolutizzare alcune componenti e di fare delle elaborazioni ed elucubrazioni meramente intellettuali. Si viene a creare così una realtà fittizia, completamente diversa e falsa, col risultato di generare problemi complessi laddove vi era una tremenda semplicità.

È ormai fuori di dubbio che il figlio per essere tale deve portare a compimento alla lettera e in modo perfetto i comandi di suo padre senza trasgredire nemmeno in una virgola:

« Fà ciò che ti dico: » Quando hai fame mangia, bevi e dormi. Soltanto non uscire dalla tua cella fino a sabato. Allora vieni da me ». I primi due giorni ubbidì al comando ma il terzo, preso dallo sconforto, si disse: « Ma perché l'anziano non mi ha detto di pregare? » E alzatosi, salmodiò parecchi salmi. Dopo il tramonto del sole mangiò poi si alzò e andò a stendersi sulla stuoia. Ma vi trovò coricato un etiope (106) che strideva i denti contro di lui. Preso da gran paura corse dall'anziano... ». Questo ti è accaduto — disse il vegliardo — perché nan hai osservato la mia parola » (107).

(103) Filone di Alessandria, *De specialibus legibus*, a cura di S. Daniel (1975) 44.

(104) *I padri del deserto, Detti*, op. cit., 254.

(105) *Vita e detti dei padri del deserto*, op. cit., II, 45.

(106) Spesso nei padri del deserto il demonio viene raffigurato e presentato come un etiope. È un ricollegarsi alla tradizione e ai costumi del paese dove qualsiasi nemico dell'Egitto è personificazione del male.

(107) *Vita e detti dei padri del deserto*, op. cit., I, 217-219.

Colpa esecranda, biasimevole, indegna e riprovevole infatti era stata consumata . . . si era pregato fuori dall'obbedienza!

È dato acquisito, direi assiomatico, che per il figlio le cose che fa, anche le più sante, *non hanno alcun valore in sé ma lo acquistano solo se fatte in una linea e in una logica obbedienziale.*

In siffatto sistema è naturale che il « diverso », l'« anormale », il « pazzo », il « folle » . . . sia colui che non ragiona secondo i canoni e i principi vigenti.

Dice infatti Antonio: « Ho visto monaci, dopo molte fatiche, *uscir di senno* perché avevano confidato nella loro opera e trascurato quel precetto che dice: " Interroga il *padre tuo* ed egli te lo annunzierà " » (108).

In un sistema così impostato e costruito è di lapalissiana evidenza che il proglema non è liberarsi dai comandi del proprio padre, ma al contrario la completa e totale convinzione, fino nell'intimo del proprio cuore, *che non vi è libertà e salvezza al di fuori dell'obbedienza a quei comandamenti.*

#### 7. *Riluttanza ad instaurare un rapporto obbedienziale.*

Dall'analisi finora svolta si può intuire tutta la serie di motivazioni, possibili e immaginabili, che « creano » i padri al fine di far desistere le richieste e i desideri dei postulanti per non instaurare questo rapporto di paternità-figliolanza.

Infatti solo minimamente si può rendere evidente la sofferenza di cui si carica l'anziano in una simile « impresa »; proprio perché non scherza o gioca in quello che dice e perché ben sa quello che chiederà e il prezzo duro e pesante che dovrà pagare lui in prima persona, e poi colui che si vuole mettere alla sua scuola.

Quando il figlio si è affidato totalmente nelle mani di suo padre, al punto che non si preoccupa neanche più di Dio e dei suoi comandamenti se ha bisogno d'aiuto, se ha un problema, se è angosciato, se è disperato, è sempre e solo il padre che deve provvedere quotidianamente, svuotarsi, sporcarsi, non avendo neanche più lo spazio per essere affaticato e stanco, poiché deve essere colui che non si tira mai indietro: l'ultimo a mangiare, l'ultimo

(108) *Vita e detti dei padri del deserto*, op. cit., I, 94.

a dormire, il primo a morire .. per pagare il duro prezzo dell'amore!

Proprio perché intende in questo modo l'assunzione del figlio, e una volta all'interno del rapporto non ha più la possibilità di tirarsi indietro ed essendo contemporaneamente pienamente cosciente delle afflizioni che seguiranno il padre deve essere quasi « violentato » per decidersi a prendere l'iniziativa.

Il padre, infatti, dimostra di essere tale quando ha quasi « paura » di impostare questo rapporto perché sa, con esaustiva consapevolezza, dove inevitabilmente lo porterà lo instaurare una simile dinamica:

« Paolo si reca dal beato Antonio e bussa alla sua porta.

Antonio gli chiede: "Cosa vuoi?" Gli risponde: "Voglio diventare eremita." Antonio gli risponde: "Sei un vecchio di sessant'anni, non puoi diventare eremita in questo luogo; va piuttosto nel villaggio e lavora; conduci una vita di operaio ringraziando Dio. Non sei in grado di sopportare i disagi del deserto". Il vecchio gli dice: "Qualsiasi cosa tu mi insegni la farò". Gli dice Antonio: "Ti ho detto che sei vecchio e non puoi; se proprio vuoi diventare monaco vattene in un cenobio..."

Con queste e altre simili parole voleva scacciare Paolo e poiché quello non gli dava ascolto Antonio chiuse la porta e non uscì a causa sua per tre giorni neanche quando aveva bisogno, ma lo altro non si ritirò » (109).

Antonio alla fine è costretto a farlo entrare: il futuro « novizio » ha dimostrato con il digiuno a oltranza che per lui la possibilità storica di salvezza è di diventare « figlio » di Antonio.

Ha infatti ormai bruciato tutti gli altri spazi e non ha alternative, si può veramente dire che la sua è una decisione « usque ad mortem »: « mi è impossibile morire altrove che qui ».

Non per questo Antonio ha deciso ancora di « assumerlo » per figlio; lo fa quindi entrare ma lui stesso « adotta un modo di vita che non aveva affrontato neppure in gioventù » (110).

Antonio quindi inizia ad usare tutta la sua inventiva e creatività per allontanare simile postulante.

« Quegli era digiuno e carico di anni ma Antonio gli inflisse

(109) Palladio, *La storia lausiaca*, a cura di J. M. Bartelink (Verona 1974) 119-121.

(110) Palladio, *op. cit.*, 121.

quel compito tormentoso affinché il vecchio esasperato fuggisse da Antonio » (111).

È indubbio che in questo continuo rifiuto di Antonio vi sia, almeno all'inizio, anche una componente pedagogica per vagliare la fermezza della decisione da parte del postulante, ma quello che traspare con più chiarezza ed evidenza dal testo è la volontà di non instaurare simile rapporto per la cosciente consapevolezza dei prezzi da pagare che saranno richiesti in seguito.

Dovrà passare ancora parecchio tempo prima che Antonio si debba arrendere alla volontà di colui che lo vuole a tutti i costi per padre, ed accetti di « Assumerlo » per figlio, dove *κατενύγη* sembra quasi indicare un legame catenaccio.

Da questo racconto si può facilmente dedurre che fosse così grande il desiderio di comunicare... e la brama di fare... proseliti di Antonio che « *Volentibus imitari studium ipsius, illo non aperiente... cum vim (sic) deicerunt ostium...* » (112)

Chiamare è presupporre di essere arrivati alla meta alla quale si vuole far giungere gli altri. Colui che guida nell'identificarsi con il fine che propone è sempre cosciente di non essere perfetto ed è quindi sempre presente in lui una eterna dissociazione tra la sua persona, presa come modello assoluto dal discepolo, e la consapevolezza del proprio essere.

È la vita e l'esempio dell'anziano che chiama e attira gli altri.

È un fascino che promana da un'esistenza priva di leggi, di schemi, di norme...

Questo rapporto obbedenziale è esclusivamente tra padre e figlio e non vi interviene nessuna regola o garanzia scaturente dall'esterno: *il padre stesso è modello, legge e canone assoluto. La sua forza è proprio nel fatto che la sua autorità proviene non da una imposizione o comando esterno, ma dal riconoscimento libero, cosciente ed interiore di colui che così diventerà « figlio ».*

Si può, forse, iniziare a comprendere perché Poemen tuoni con tutta la veemenza possibile contro chi voleva instaurare una tale relazione obbedenziale accantonando o addirittura escludendo il suo dato primordiale (la libertà) e obliando il rapporto che è alla base di essa (la paternità):

« No! Diventa per loro un modello e non un legislatore » (113).

(continua)

(111) Palladio, *op. cit.*, 120.

(112) Atanasio, *La vita di Antonio*, *op. cit.*, 36.

(113) *Vita e detti dei padri del deserto*, *op. cit.*, II, 125. (Cfr. PG 65, 364 C).

**Un illustre siracusano:**

---

# **METODIO I**

**Patriarca di Costantinopoli (843 - 847)  
Vincitore del II Iconoclasmo**

---

**di LINO BERNARDINI**

*(Continuazione di pag. 54 - Anno XVIII, n. 1)*

Parte II — I CANONI inediti di Santa Lucia e di Daniele e dei tre Santi Giovani con i rispettivi irmi.

## INTRODUZIONE

Prima di presentare il testo tradotto dei due canoni riteniamo opportuno dire, anche se brevissimamente, qualcosa sulla poesia liturgica bizantina e presentare il nostro Metodio nella sua attività di scrittore, con particolare riguardo al suo aspetto di innografo.

La poesia religiosa, grazie alla genuina e intensa pietas bizantina, riuscì a infrangere l'ostacolo del problema linguistico, che rese spesso ardua la vena di spontaneità e di freschezza dei poeti in genere e a raggiungere buoni risultati.

Infatti la composizione sacra, in particolare, occupa un posto rilevante nella pur modesta produzione poetica bizantina.

Per poesia sacra, sia ben chiaro, intendiamo non tanto quella che tratti temi spirituali e religiosi, quanto la produzione per uso liturgico. Essa era proposta alla pietà dei pii ortodossi in due forme distinte. L'una, dotta, sulla scia delle forme tradizionali; l'altra, ritmica, impreziosita dalla composizione musicale e più aderente al gusto attuale delle masse oranti (1).

(1) Pargoire: *L'eglise byz. de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 127.

La poesia in lingua dotta, costituisce, nel complesso, la parte più arida. Pur nei modesti cenni che offriamo, riteniamo opportuno, circa la poesia liturgica bizantina, riferirne almeno l'aspetto evolutivo dal tropario (2) (IV sec.) al Canone (VIII sec.). Il tropario lo possiamo considerare la cellula dell'innografia, in quanto inizialmente si ridusse a brevi composizioni da inserire fra le tradizionali preghiere dell'ufficiatura, cioè a una semplice strofa da intercalare tra 2 versetti di un salmo. Il tropario (3) andò arricchendosi di forme sempre più complesse e di elementi nuovi che portarono all'elaborazione di un vero sistema strofico ritmico e musicale che costituì la vera, nuova creazione dell'innografia bizantina: il contacio (4).

Sistema strofico ampio e maestoso fu il contacio, comprendente un numero vario di tropari. Il primo di tali tropari, l'irmo (5), offriva la melodia di base alle strofe seguenti, che ne modellavano lo schema ritmico accentuativo, secondo le leggi dell'omotonia e dell'isosillabismo. Tra un tropario e l'altro si trovava un efimnio o ritornello che procurava alla folla degli oranti il modo di prender viva parte all'ufficiatura, inserendosi in maniera facile, nell'armonia corale della preghiera e del canto.

Un elemento di grande importanza nel contacio era l'acrostico (6), che nelle forme più varie, alfabetico, nominale, bustrofedico, conteneva il nome e le qualità dell'autore e una frase chiave sulla solennità del giorno.

(2) Tropario (τροπάριον) o stanza (οἶκος vicus): la nostra strofa, da un minimo di tre versi (il numero delle divine persone) a trentatré (gli anni della vita di Gesù). Cfr. C. Del Grande, *op. cit.*, p. 481; O. Tiby, *op. cit.*, p. 129 e 141. Romanos le Melode, *Ymnes*, I, pp. 15 e sg.

(3) Eusebio, *Hist. eccl.*, P. G. XX, col. 512.

(4) E. Bouvy, *Poetes et mélodes - Etudes sur les origines du rythme tonique dans l'hymnographie de l'Eglise grecque*, Nimes, 1886, p. 74.

Quanto al vocabolo contacio (κοντάκιον) il suo etimo è riportato da alcuni a κοντός, il bastoncino intorno a cui veniva avvolto il rotolo di papiro e di pergamena. Indicò un'ode di varia ampiezza di contenuto sacro, di abituale uso liturgico. Cfr. C. Del Grande, *op. cit.*, p. 481; O. Tiby, *op. cit.*, pp. 136-141, Romanos Le Mélode, I, 17.

(5) Irmo (da εἶρμός, dalla radice εἶρω « annodo », « congiungo ») o « strofa di collegamento ». Cfr. C. Del Grande, *op. cit.*, pp. 481-482; O. Tiby, *op. cit.*, pp. 59 - 130, 131, 141.

(6) Acrostico da ἀκροστιχίς: è alfabetico, quindi di 24 tropari o strofe, nominale, sul tipo di quello del carne a S. Lucia; bustrofedico, con frase dalla lettura possibile nei due sensi, o con doppia serie di tropari.

Il melode (7) aveva cura di indicare in una inscriptio, oltre all'argomento, alla data, all'acrostico, anche il tono musicale con le indicazioni necessarie all'esecuzione dell'inno (8). La struttura delle strofe riguarda non solo il numero delle sillabe nel verso, o isosillabia, e l'accento tonico, o amotonia, ma anche le pause (9). In generale questa corrispondenza è osservata molto rigorosamente. La complessa struttura ritmica delle strofe presuppone una stretta connessione con la melodia, che spesso, dicevamo, era creata dal poeta stesso, della quale i codici indicano il tono e la qualità.

Fu merito del Pitra se si potè dare una spiegazione ai segni in rosso, notati nei codici. L'insigne studioso avanzò infatti l'ipotesi di vedere in tali segni, non segni diastematici musicali, ma segni diacritici d'interpunzione e di ripartizione in cola. Tale ipotesi, avvalorata da altri studiosi, fu comunemente accettata.

Sebbene più poetico e scenico del tropario, il contacio non tardò nel VII secolo ad essere sostituito da una nuova forma innodica, il Canone (10).

La fortuna del nuovo genere fu subito immensa ed anche dopo il periodo della massima fioritura, esso restò in voga.

Poesia destinata all'uso liturgico, restò tale in tutto il suo sviluppo attraverso i secoli, proprio perché il nuovo genere che si adattava, più del contacio, alle esigenze del rito bizantino, trovò presso gli Orientali una maggiore, benevola accoglienza.

La struttura del Canone è molto vicina a quella del contacio, di cui conservò la tecnica musicale, l'irmo, l'acrostico, l'efimnio (11), le rime, le assonanze (12).

(7) Melòde da μελωδός: detto così perché componeva, insieme con i versi, la musica che egli stesso cantava ed insegnava agli altri, ordinariamente monaci (Cfr. C. Del Grande, *op. cit.*, p. 481; O. Tilby, *op. cit.*, pp. 72, 132, 165).

(8) Tardo L., *L'antica melurgia bizantina*, Grottaferrata, 1938, p. 82.

(9) Masqueray P., *Traité de Métrique grecque*, Paris 1899, p. 121.

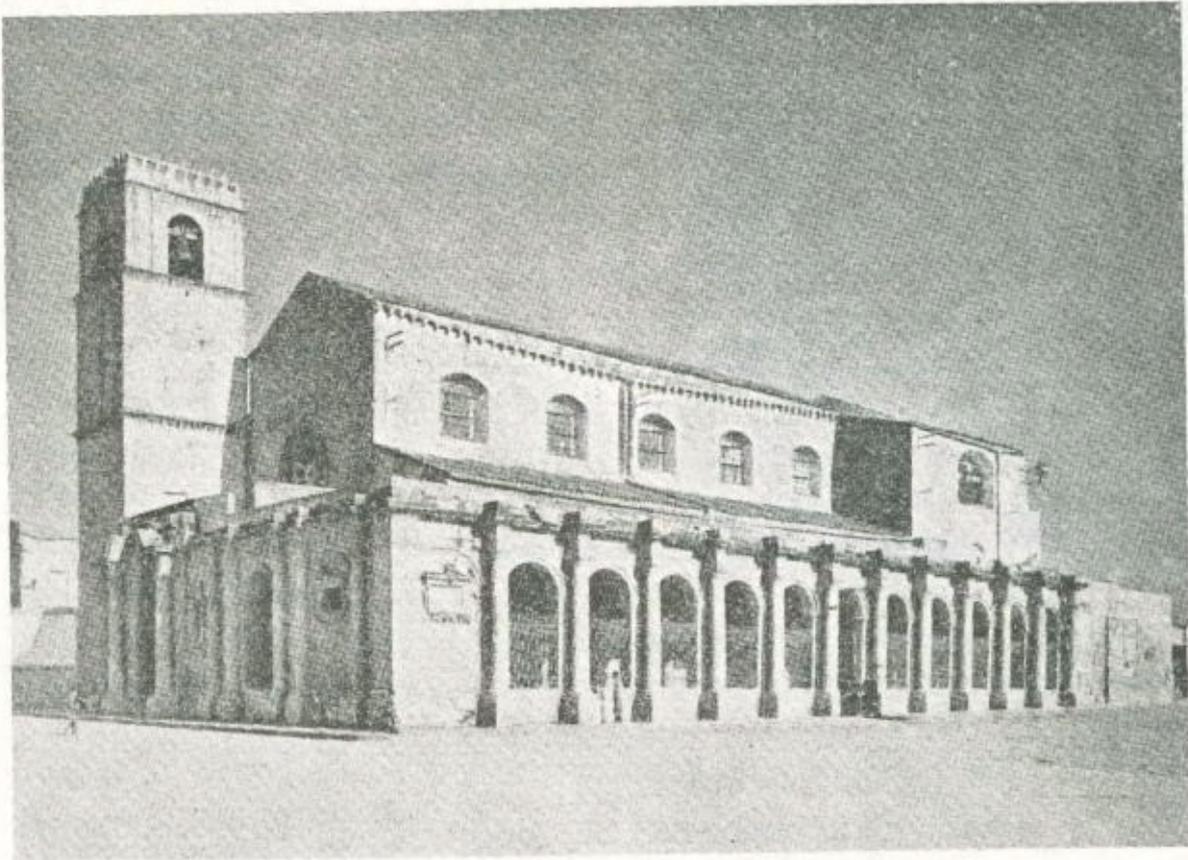
(10) Canone: da κανών, composto originariamente di nove odi, tante quante le gerarchie angeliche, o quanti i cantici o odi dell'Antico e Nuovo Testamento: I: Ode di Mosè: Es. XV; II: Ode di Mosè: Deuter. XXXII; III: Preghiera di Anna: Re. I, cap. II; IV: Preghiera d'Abacuc: cap. III; V: Preghiera d'Isaia: cap. XVI; VI: Preghiera di Giona: cap. II, VII: Preghiera dei Santi Tre Giovani: Dan., cap. III; VIII: Inno dei Tre S. Giovani: Dan., cap. III; IX: a) Ode della Deipara: Luca, cap. I: « Magnificat »; b) Preghiera di Zaccaria: Luca, cap. I, « Benedictus ».

(11) Efimnio (da ἐφύμνιον) detto anche ὑπακοή: ritornello che conclude le strofe.

(12) Mercati, canoni liturgici, Enc. Treccani, VII, 755.

Esso si presenta come una serie di otto o nove odi, ciascuna delle quali consta di tre o quattro strofe.

Elementi accessori, non sempre presenti, sono: il Teotokion (13), tropario aggiunto in onore della Madonna, il contacio (con nuovo significato e cioè un tropario inserito dopo la sesta ode con brevi cenni biografici del Santo festeggiato) il catisma, la catabasi. Questi ultimi non ci interessano.



*Siracusa. Basilica di S. Lucia al sepolcro.*

Pur nella sua limitatezza, il Canone apportò nuovo vigore, nuova fioridezza alla poesia bizantina, anche se non molti canonisti riuscirono originali e vivaci. Il merito di aver iniziato questo nuovo genere si suole attribuire ad Andrea di Creta (c. 660 - 740) (14) il cui Gran Canone restò modello insuperato per molto tempo.

(13) O. Tiby, *op. cit.*, p. 141.

(14) O. Tiby, *op. cit.*, pp. 142-143.

**Sua formazione e cultura.**

Se finora abbiamo considerato il Nostro sotto i molteplici aspetti di giovane elegante e ambizioso di far carriera presso la Corte a Costantinopoli, di monaco e di egumeno dedito all'aspra ascesi, di pugnace assertore del culto delle immagini, per la difesa delle quali è influente rappresentante degli iconofili e del patriarca Niceforo a Roma, di eroico martire in una delle più crude ed infami forme di persecuzione, di abile, seppure rigido, Patriarca in momenti non certo facili, ora vogliamo presentarlo quale scrittore dai molteplici interessi culturali e letterari.

Per far ciò riteniamo opportuno rifarci a qualcosa che già abbiamo precedentemente esposto e cioè a tutto ciò che, in un modo o nell'altro, ci permetta di intendere e valutare quale sia stata la preparazione culturale di Metodio, preparazione che gli offrirà la possibilità di affermarsi anche nel campo della letteratura, anche se essa sarà essenzialmente limitata in lui al campo religioso. D'altronde la cultura dell'epoca era eminentemente religiosa e sappiamo che gl'imperatori stessi amavano disquisire su questioni teologiche. Il Tiby, ad esempio, fa notare (15) per la musica che quella religiosa rimase sempre la sola veramente elevata, la sola degna della attenzione degli spiriti eletti ed estende anche alle altre manifestazioni culturali il suo giudizio.

La « Vita » ci fa conoscere che già in Sicilia (16), rifugio nell'epoca immediatamente precedente alla nascita del nostro, di molti monaci iconofili esuli, Metodio ebbe, per l'interessamento dei suoi agiati genitori, una discreta preparazione culturale che, andava dall'« *universa grammatica historiarumque scientia* » alla « *recte celeriterque scribendi arte* » (17). In quest'ultima era « *excultus* » (18).

Il balzo a Costantinopoli, nella prima giovinezza, avviene anche per un perfezionamento dottrinale e nel II capitolo del nostro lavoro, trattando dell'iconoclasma, abbiamo visto quale vitalità la lotta pro

(15) O. Tiby, *La musica bizantina*, p. 161.

(16) Per la cultura, anche dei laici, in Sicilia, cfr. G. Salvioli, *L'istruzione in Italia prima del Mille*, Firenze, 1912, p. 122 e sgg.

(17) *Vita Methodii*, n. 2.

(18) *Ibidem*, n. 2.

o contro le S. Immagini, suscitasse anche nel campo culturale (19). Centro di tutto ciò, dicemmo, i monasteri (20).

Metodio a Chenolacco, in cui si rifugia, recisi, insieme ai capelli, i suoi sogni di brillante funzionario stabile, dovette naturalmente perfezionarsi non solo nelle discipline e regole monastiche ma soprattutto negli studi scritturali e cominciare ad apprezzare ovviamente l'ufficiatura che sappiamo occupava gran parte della giornata dei monaci. Sarà sicuramente nata di qui la sua passione poetica. Colto ce lo fa intravedere il fatto stesso che il Patriarca Niceforo (21) lo vuole con sè per chiedergli consigli. Anzi nel monastero stesso viene eletto egumeno, quindi avrà primeggiato anche per cultura, come pensa il Pargoire (22). E l'invio (o la fuga) a Roma, che cosa significa se non un riconoscimento indiretto che riceve delle sue capacità culturali o, nel caso



Siracusa. Affresco normanno di S. Lucia nella cripta di S. Marciano.

d'esilio volontario, la convinzione di poter essere ascoltato presso la S. Sede? Lo scambio di lettere con Teodoro Studita e le notizie, anche se scarse, che ci permettono di seguirlo nella città dei Papi, ci provano che dovette godere di gran prestigio sia come consigliere, sia come probabile collaboratore alla stesura della lettera

(19) Ch. Diehl, *Manuel d'art byzantin* (2<sup>a</sup> ed., Parigi, 1925), I, pp. 385-386. Egli afferma che nel periodo degli iconoclasti « bisogna cercare i germi fecondi della magnifica fioritura che si avrà nella cosiddetta seconda età dell'oro dell'arte bizantina ». Cfr. Krumbacher, *op. cit.*, p. 130-200; cfr. anche F. Dvornik, *op. cit.*, pp. 107 e sgg.

(20) E. Marin, *Les moines de Constantinople*, pp. 388 e sgg.

(21) Niceforo stesso fu un importante scrittore di quest'epoca. Cfr. A. A. Vasiliev, *op. cit.*, I, p. 384. Di quest'opera cfr. anche le pp. 383-394 che trattano della « Letteratura, istruzione ed arte durante il periodo iconoclasta ». Cfr. pure Ceillier, *Historie des auteurs ecclés.*, pp. 696-697.

(22) J. Pargoire, *S. Méthode de Const. avant 821*, in « Echos d'Orient, VI (1903) », pp. 126 e sgg.

che il Papa Pasquale I inviò all'imperatore Leone V, come già vedemmo nel capitolo III.

Anche l'essere latore della lettera, che non ci sarebbe rimasta, del Papa a Michele II, di cui fa parola la Vita (23), è riprova d'un suo saper fare e di una sua profonda cultura, poiché è evidente che si trattava anche d'illustrare il testo, portato a Costantinopoli, di fronte alla Corte.

D'altronde se l'imperatore Michele II, come sembra più probabile, lo detiene per tanti anni in tenebroso carcere e il suo successore Teofilo lo chiama infine come consigliere e con lui « suaviter ac mansuete colloquia conferebat et quaestiones e scriptura petitas ab eo solvi laeto animo excipere fatebatur » (4) e se « omnes quibus familiarissime utebatur imperator, ad rectam fidem Methodius instruxit » (25), indubbiamente dobbiamo pensare ad un Metodio molto profondo e di cultura tanto vasta da essere condotto anche nelle spedizioni militari come consigliere imperiale « quo eius sapientia — afferma Cedreno (26) — multis obscuris atque intricatis rebus explicandis uteretur ».

Ed anche ammettendo che Teofilo lo portasse tra l'altro con sé, perché temeva che, lasciandolo a Costantinopoli mentre l'imperatore era lontano, gli sollevasse contro il popolo — come accenna qualche riga dopo Cedreno (27) — dovremmo pur sempre pensare a persona talmente influente da avere dietro di sé un vero e proprio gruppo di partigiani e fautori.

Ora la cultura non è l'ultimo mezzo per raggiungere questo scopo. L'elezione stessa al Patriarcato, in un momento così difficile e malgrado autorevoli e colti concorrenti, vuol significare che egli era stimato persona abile e colta, che dava affidamento alla Corte e in particolare a Teodora che gradualmente la situazione si sarebbe risanata col ritorno alla fede e al culto delle S. Immagini.

(23) Vita Methodii, n. 5.

(24) Ibidem, n. 9.

(25) Ibidem, n. 9.

(26) Cfr. P. G., t. C., col. 1265.

(27) Cedreno, P. G. t. C., col. 1265.

## B. - METODIO INNOGRAFO

Venendo ora a delineare l'aspetto che maggiormente di lui c'interessa, notiamo che quanto alla sua attività d'innografo il Pitra (28) ci fa sapere che Metodio è una delle figure più significative nel sec. IX e, con Giuseppe Innografo, una gloria della scuola siciliana.

L'indagine storica delle manifestazioni innografiche che si ebbero durante il periodo dell'iconoclastia fin verso il sec. X, ha condotto a scoprire due focolari iniziali: l'uno in Siria e Palestina, l'altro in Sicilia con scambi sempre più frequenti e influssi reciproci tra di loro (29). I loro membri si portavano spesso da un centro all'altro e raggiunsero così Gerusalemme, Costantinopoli, Siracusa . . .

Anche Metodio, potremmo dire, fu uno di questi viaggiatori innografi che seppe far tesoro, nelle sue peregrinazioni, delle esperienze dei diversi centri visitati.

Circa l'importanza del centro siculo, cui risale in definitiva Metodio, il Christ - Paranikas ci fa notare che « inter reliquas imperii byzantini partes, Sicilia emicuit, qua in insula, priusquam Arabum ditiois facta est, multi et clari poetae, velut Methodius Syracusanus, Georgius Siceliota, Constantinus siculus, octavo et nono saeculo floruerunt. Quid? Aliqui Cosman Maiorem, quo Ioannes Damascenus et Cosma Maiumensis magistro usi sunt, in Sicilia ortum et a piratis Damascum perductum esse ferunt » (30). In altre parole l'arte musicale sarebbe passata addirittura dalla Sicilia in Oriente, cosa che il Tiby reputa esagerata (31).

Pur non volendo eccessivamente lodare le qualità poetiche di Metodio, almeno dopo quanto abbiamo letto, possiamo tuttavia considerarlo, col Lancia, l'ultimo innografo che, a somiglianza di Giovanni Damasceno, abbia usato, nei canoni, una particolare forma di versi giambici, che senza scostarsi dalla precisione del ritmo accen-

(28) J. B. Pitra, *Juris eccles.*, II, p. 351.

(29) Per l'innografia bizantina, Cfr. O. Tiby, « *La musica bizantina* », Milano, 1938, pp. 105 e sgg. Qui, in particolare, p. 142. A. A. Vasiliev, *op. cit.*, I, pp. 387 e sgg.

(30) W. Christ - M. Paranikas: *Anthologia Gr. Carm. Christ.*, Lipsiae, 1871, Prolegomena, XXIV.

(31) Ottavio Tiby, *La musica bizantina*, Milano, 1938, p. 149.

tuativo nè del rigoroso isosillabismo, ha saputo trascrivere con essi i grandi contenuti della fede. La regola dei suoi inni non è certo quella del verso giambico di un Archiloco o di un Ipponatte e nemmeno di quello dei grandi tragici: egli si limita a dei senari giambici costantemente di dodici sillabe — dato che debbono essere cantati e quindi una sillaba in più sarebbe un vero intoppo — senza riguardo alle brevi e alle lunghe che ormai non sono più avvertite, come d'altronde nella facies occidentale della civiltà pre-romana (32). Dopo la 5ª sillaba c'è una pausa o cesura che spesso riguarda non solo la parola, ma pure il senso del verso, sicché possono tali giambi, se vogliamo così chiamarli, dirsi formati da due versi, il primo di cinque sillabe, il secondo di sette. Legge inviolabile è, interdotta ogni licenza o regola degli antichi, l'isosillabismo (33). Maniera questa tipicamente siriana, imitata dal Damasceno e da altri melodi ed innografi. E ciò può anche spiegarsi per il decadere dell'influenza della cultura greca, man mano che l'Arabo avanzava nell'Oriente.

Quanto alla sua opera innografica, se la nostra attenzione di preferenza si è soffermata sulle composizioni liturgiche quali i canoni:

- de S. Joannicio
- de S. Nicolao
- de S. Basilio

e gli idiomeli:

- de XL martyribus
- de Constantino imperatore
- de Transfiguratione

e sull'epigramma: « In imaginem sic dictae τῆς χαλκῆς portae », Abbiamo particolarmente studiato i due canoni, inediti sino a tutto oggi, conservati nella Biblioteca di Grottaferrata:

- il « canon de S. Lucia »
- il « canon de Tribus SS. pueris ».

Da tale esperienza diretta, ricavata dalla lettura di varie opere poetiche e dalla trascrizione, traduzione e commento dei due inediti, ci sentiamo autorizzati, ci si perdoni l'ardire, a manifestare un nostro personale giudizio sul valore poetico del nostro autore. Non dimentichiamo però che Metodio si trova proprio nel mezzo

(32) Giorgio di Pisidia, VII sec. viene ritenuto l'ultimo poeta che segua le norme della antica prosodia (Cfr. L. Volpis, *Prosodia e metrica greca e latina*, Milano, 1937, p. 21).

(33) Lancia di Brolo, *op. cit.*, II, pp. 339-340. C. Del Grande, *Enc. Classica*, voll. V, II, p. 482. I. B. Pitra, *op. cit.*, p. 354, n. 3.



alcuni autori (34), nella rinnovata solennità e nel fasto tutto bizantino delle cerimonie sacre, solennità e fasto che ritroviamo anche nelle composizioni poetiche. Se infatti Metodio con la sua lirica non raggiunge le altezze ispirate dal grande Romano (35) del mistico Damasceno e la fecondità del suo conterraneo Giuseppe Innografo, possiede tuttavia delle sue caratteristiche bellezze.

L'innografia dei secoli sopra ricordati, specie dei secoli IX e X — questo ultimo il secolo del sapere e delle arti (36) —, a giudizio di insigni bizantinisti, quali il Krumbacher e il Brehier, raggiunse forme molto pregevoli, per poi mostrare, sul finire del secolo X, i primi sintomi della lunga decadenza.

Senza negare dunque nel nostro autore i difetti propri della poesia bizantina in genere e della sua epoca in particolare, come un certo impaccio e artificio, un'assillante ricerca di immagini, un estroso gusto di termini rari e di veri neologismi e talvolta una qualche prolissità, non gli mancano però doti di originalità, di chiarezza, di freschezza, di nobiltà di sentimenti, di elevatezza e precisione di concetti teologici, di ispirazione poetica, di espressione ripiene di sacra unzione: La lingua come i concetti espressi attingono spesso al vocabolario vetero-neotestamentario, meno alle omelie dei Padri e agli innografi suoi contemporanei. Della metrica già abbiamo parlato. Metodio, in una parola, possiede una buona tecnica e un'ottima conoscenza delle leggi dell'innografia e della melurgia bizantina. Ma ciò non è certo sufficiente per essere dei poeti. Il Pitra tuttavia disse di lui:

« . . . ut inter siculas apes hymnographus Methodius primo portasse loco computetur » ed aggiunse:

« Et quamvis non multa sint quae certo eius nomine in libris ecclesiasticis ornentur, princeps tamen atque choregus in amplissima saeculi IX melodorum orchestra aequum est praebeat, quum ecclesiam byzantinam eo regente, hymnographorum schola, magistris Iosepho, Ioanne, Theophane, Metrophane, Clemente, Georgiis, aliisque, immortalis potissimum decore floruerit (37).

Artista raffinato, lo ritiene il Tiby (38), pur nella versificazione

(34) Cfr. ad es. O. Tiby, *op. cit.*, p. 161.

(35) Romanos le Melode, *Hymnes*, Voll. 1-4 (J. Grosdidier de Matons), Paris, 1964.

(36) Tiby O., *op. cit.*, p. 159.

(37) J. B. Pitra, *op. cit.*, II, p. 353. Il giudizio del Pitra ovviamente non riflette il vero valore poetico, perché le lodi circa la tecnica e la conoscenza delle leggi innografiche non rasentano neppure il regno della poesia.

(38) Tiby O., *op. cit.*, p. 151.

nuova dei suoi tempi di chiaro indirizzo accentuativo e isosillabico (9). L'importanza di Metodio sta nel fatto che a Costantinopoli, aggiunge l'illustre studioso (40) egli fu a capo della nuova innografia e intorno a lui si riunirono i poeti-musicisti di provenienza sabaitica, come Teofane e Teodoro, nonché gli altri che vennero poco dopo dalla Sicilia. Intorno a lui si costituì, così, gradualmente, il gruppo dei melodi Costantinopolitani. Cosa che crediamo di non scarso merito, come già l'ha ritenuta nel brano sopra citato, l'eminento Pitra.

Oltre nell'innografia, notevole e varia fu la sua produzione nell'agiografia e negli scritti polemici, nell'omiletica, nella epistolografia, ecc.

### **Opere.**

L'elenco delle opere di Metodio l'abbiamo nello:

- 1) Allatius, nella « Diatriba de Methodiis », in P. G. t. C., col. 1233-1240;
- 2) Krumbacher, Geschichte de Byzantinischen Literatur von Iustinian bis zum ende des oströmischen Reiches (527-1453), München, (1891), 2° ed., p. 167;
- 3) Pitra, S. Methodius Const., in « Iuris eccles. Graecorum historia et monumenta, II, pp. 353-355;
- 4) Laurent, Méthode de Constant in « D. Th. C., » X, 2, col. 1603-1605;
- 5) Daniele Stiernon, Metodio I, Patriarca di Costantinopoli in B. SS., IX. col. 389-391.

Nell'elenco offertoci dal Pitra, che ci sembra il più completo, i nostri due canoni compaiono ai nn. 15 e 16.

## TRADUZIONE DEI CANONI E DEGLI IRMI

Prima di presentare la nostra traduzione, crediamo opportuno esporre qualche idea in proposito.

Vogliamo prima di tutto far rilevare che la presentazione di questi due canoni inediti, non vuole avere, da parte nostra, alcuna pretesa di assoluta completezza, Vuole rappresentare un nostro contributo atto a favorire la conoscenza di Metodio innografo.

(39) J. B. Pitra, *S. Methodius*, in « *Juris Eccl. . .* », p. 357. C. Del Grande, *Enc. Class.*, vol. V, II, p. 482. St. Runciman, *La civiltà bizantina*, p. 286.

(40) Tiby O., *op. cit.*, p. 152.

La traduzione che presentiamo non è che un primo tentativo di dare in forma italiana, la più fedele possibile, il testo greco ancora inedito.

Se sussiste ancora qualche possibile esitazione, nella nostra versione, essa è dovuta a qualche forma probabilmente errata, presentata dal manoscritto, forma che ovviamente abbiamo tentato di emendare.

Fonte dei copisti dovette infatti essere anche la tradizione orale, conservata dalla devozione dei fedeli. Col passar del tempo, naturalmente, il testo dovette subire trasformazioni spiegabili, oltre che dal variare della pronuncia specie dei gruppi vocalici — cosa che tutti sanno, — anche dalla scarsa preparazione culturale di chi si serviva di questi inni, preoccupato solo dell'approssimativo ritmo che soddisfacesse in qualche modo l'orecchio (41). Alle incertezze presentate dallo stesso codice, si è aggiunto il fatto della mancanza di un secondo manoscritto che riportasse i nostri due canoni (42). Abbiamo tuttavia tentato una traduzione che crediamo sufficientemente esatta, data anche la lunga pratica con la lingua greca che accompagna ormai da oltre 30 anni la mia esistenza. Così vale anche per il secondo canone, quello di Daniele e dei Tre S. Giovani, alla cui difficoltà di traduzione, derivata dalle forme, talora dubbie, del testo, si è aggiunta quella di una versione di concetti già di per sè complessi.

Infatti il libro profetico di Daniele contiene visioni, profezie, sogni, in un contesto spesso oscuro per la stessa esegesi biblica. Ma tutto ciò non ci ha fermato, pur nella ragionevole prudenza suggeritaci dagli anni. Proprio per questo abbiamo richiamato in nota quelle correzioni che ci son sembrate indispensabili, o, talora, utili. Siamo inoltre ricorsi a richiami esplicativi, per illuminare, per quanto ci era possibile, i punti controversi del testo. Certo, se avessimo avuto a nostra disposizione un altro manoscritto, esso ci avrebbe sicuramente indotto ad utili raffronti per una presentazione più completa ed esauriente. Tuttavia, pur con queste incertezze, crediamo di aver fatto un'opera che può giovare a far conoscere meglio, anche se nei limiti di queste due composizioni poetiche, il nostro Metodio. E ciò ci basta.

(41) L'esperienza recente dell'uso in Chiesa della lingua latina, da gran parte del pubblico non compresa, ci può illuminare in proposito.

(42) Come abbiamo ripetuto più volte, tutti gli studiosi della innografia greca presentano il cod. crypt.  $\Delta - \alpha - XIV$ , come il solo che riproduca i nostri due canoni. Cfr. Schirò - Genzato, la Follieri, Pargoire, Grumel, Lancia di Brolo, Michaelides... le cui opere abbiamo a più riprese citate.

## METODIO DI SIRACUSA

### *Poesia inedita*

#### CANONE DI S. LUCIA

« ai bisognosi come interceditrice »

Cd 996 - CrYPt -  $\Delta$  -  $\alpha$  - XIV

ff. 100 - 101 v

Cat. del Rocchi, p. 314, *giorno 13 dic.*

Altro canone di S. Lucia con l'acrostico: « Io Metodio, tuo Concittadino, canto in onore di te, Lucia.

Tono IV

#### ODE I — *Del mare il rosso pelago*

- I — O vergine martire di Cristo, assisti come interceditrice i bisognosi e con le tue preghiere illumina i ciechi, o tu che hai il nome dalla luce, nome a te esattamente corrispondente; infatti per la malvagità delle colpe anche della (vera) vita siamo stati privati.
- II — Il Signore è stato glorificato nella tua santa confessione (di fede) ed egli glorificò te insieme a se stesso; infatti la tua gloria è in Dio che veramente glorifica quelli che sempre lo glorificano.
- III — Tu sei stata come madre per il tuo prudente consiglio a colei che ti generò e con la chirurgia delle fedeli parole e con il tuo accorrere alla martire sei stata atta a guarire (chiudere) l'emorragia vitale.

#### *Tropario in onore della Deipara.*

Senza seme per il volere del Padre per opera del divino Spirito hai concepito il Figlio di Dio e hai partorito nella carne il generato dal Padre, senza madre, e da te, per noi, senza padre.

#### ODE II

- I — Il pelago dei portenti della verginità è agitato al modo della martire con ritmo quinario.
- II — Il luogo d'approdo del porto delle vergini si è spianato insieme alla bonaccia (serenità) della martire.
- III — La grazia degli atleti risplende, trascorrendo tutto il giorno (eterno) con la vergine e la martire .

*Tropario in onore della Deipara.*

O incommista Deipara Vergine, supplica per noi il Salvatore.

ODE III

- I — O martire di Cristo, guaristi col tuo consiglio molto presto veramente la malattia della madre, infondendo in lei il farmaco della fede.
- II — Efficacemente hai trovato gli insegnamenti delle letture evangeliche per la fede per tua madre, mentre trascorrevi la tua giovinezza.
- III — O agnellina, la tua fede, come il lembo della veste di Cristo, derubò della guarigione per tua madre la martire di Dio dal nome « buona ».

*Tropario in onore della Deipara.*

O Madre di Dio, tu sola sei che doni ai terrestri i beni soprannaturali, per la qual cosa gridiamo a te « Ave ».

ODE IV

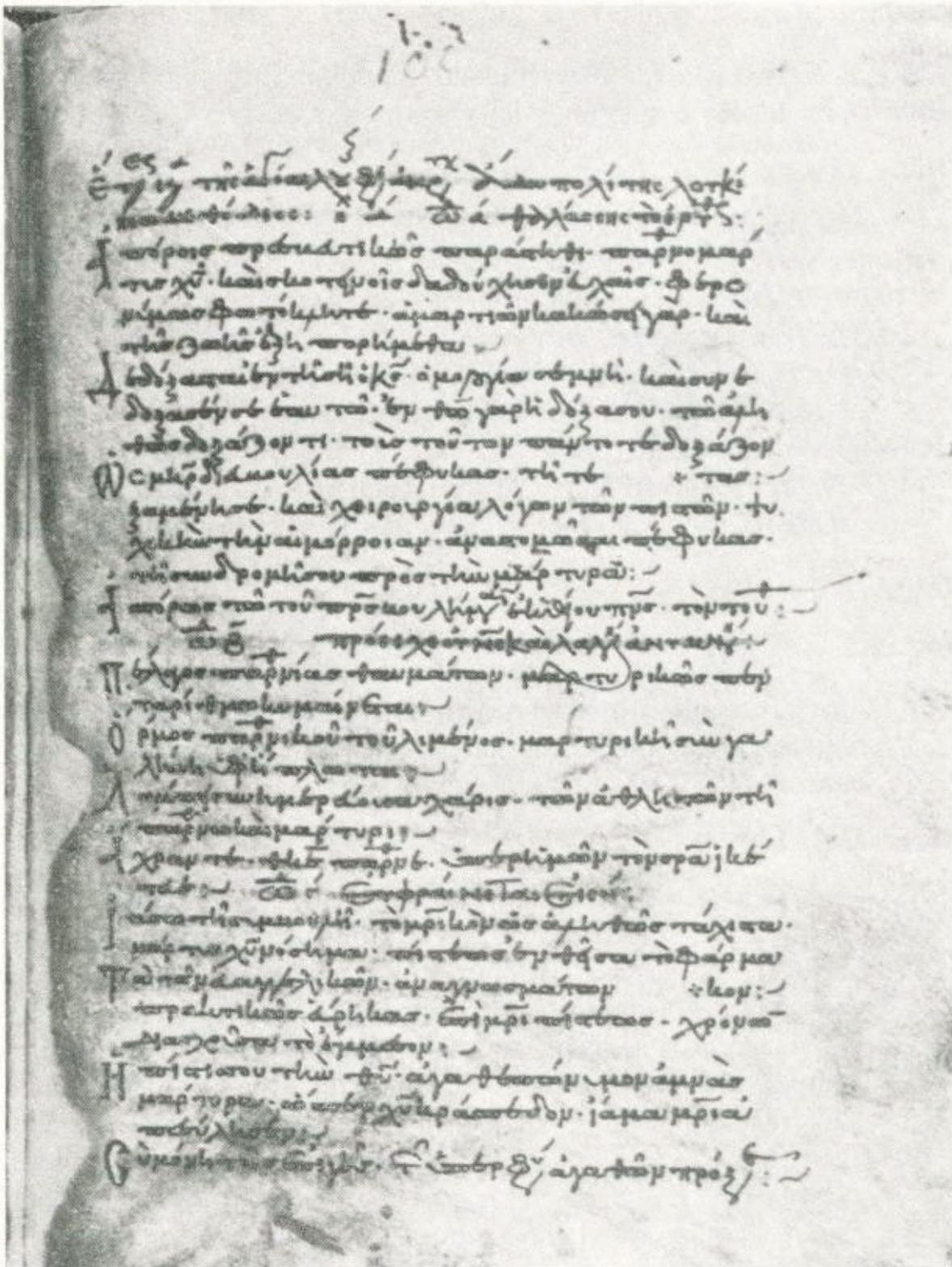
- I — L'assemblea delle sagge vergini martiri s'incoronò anche, imporporando, col sangue come fiori, la propria bellezza, per la danza delle vittoriose.
- II — Il cuore degli ortodossi sfoggi splendore per la fede dell'agnellina e della pura dal nome di luce che oggi annuncia la grazia fino ai confini del mondo.
- III — La Vergine scrive non secondo un patto di sangue, ma col sangue scrive secondo lo Spirito Santo, non bagnando (i suoi scritti) d'inchiostro, ma rendendoli fulgenti di fede.

*Tropario in onore della Deipara.*

O Madre di Dio, l'eterno Verbo, disceso nel tuo seno, generato ineffabilmente dal Padre, diede forza con la fede alla martire.

ODE V

- I — Colpita nella tua mente dal dolce ordine di Cristo, tu strangolasti l'affetto (cuore) carnale di cerva.
- II — Applaudiamo, o pura, al tuo patto di verginità; infatti nel fidanzamento sei pura, e pur rimanendo vergine di nozze, generasti il premio della lotta.



Grottaferrata. Badia greca. Una pagina del Codice greco col canone di S. Lucia.

III — Cristo gode e la vergine a sua volta lo rallegra; infatti unito in spirito (con essa) tu custodisci anche il corpo sempre vergine alle pure.

*Tropario in onore della Deipara.*

Noi contro i nemici opponiamo te, scudo infrangibile, te noi possediamo àncora e speranza della nostra salvezza, o sposa di Dio.

ODE VI

- I — La madre viene generata (alla fede) obbedendo alla figlia, sì da non più preporre lo sposo mortale all'immortale: infatti vive conquisa delle grazie di lei.
- II — La tua ricchezza, o Vergine, fu raccolta per essere distribuita per iniziativa materna; infatti subito scambiate con i tesori celesti le sostanze di molti anni.
- III — La ricchezza fu distribuita agli infimi fratelli, a quelli nel Signore, ma attraverso le loro mani fu messa al sicuro nelle mani di Dio dalle quali nessuno la ruberà, come è stato detto.

*Tropario in onore della Deipara.*

O portento, più straordinario di tutti i portenti, che una Vergine, pur avendo accolto, senza conoscere uomo, nel suo utero colui che si cura di ogni cosa, non era angustata.

ODE VII

- I — La madre ispirata da Dio diceva parlando, con la naturalezza della figlia, al fidanzato che si informava della vendita in atto che il cambio era stato trovato al mille per uno dalla vergine per la perdita (vendita) dei beni.
- II — La fanciulla con la madre, data ogni cosa a Dio, si era preparata alla lotta contro l'ingannato, con l'artificio (della madre), nell'udito e dalla mente chiusa. Dio non è un dilapidatore. un pretendente, insomma, un traditore terribile.
- III — O Martire, hai corso lungo la volta celeste dalla stanza degli sponsali fino al talamo celeste e dall'albergo corruttibile a quello veramente incorruttibile degli angeli, dopo il rinvio della notte umana trascorrendo il (vero) giorno.

*Tropario in onore della Deipara.*

Salve a Te, divina tenda santa dell'Altissimo: per mezzo tuo infatti è stata data la gioia, o Deipara, a quelli che gridano: « benedetta tu fra le donne », o del tutto Irreprensibile.

## ODE VIII

- I — Dio stette vicino a te, o pura, nella arena, dove anche per opera dello Spirito, parlando mostrasti stolto e cianciatore colui che ti giudicava con minacce di tormenti, intatta cantando: « benedite, opere tutte del Signore, il Signore ».
- II — Dio che collocò i monti nella loro sede e le convalli tra i gioghi, Dio stesso mostrò che tu confidavi in lui, o gloriosa, come il monte Sion è inconcusso malgrado la moltitudine di coloro che vi si trascinano in modo bestiale « Benedite . . . »
- III — Tu, rendendo madida di rugiada di purezza la tua vita, per opera dello Spirito rendesti cenere (spegnesti) la pira dell'incendio intorno a te; infatti per (volere) di Dio, giusto giudice, un fuoco inestinguibile afferra quelli che sono per darti fuoco ed ognuno che non grida: « Benedite . . . »

### *Tropario in onore della Deipara.*

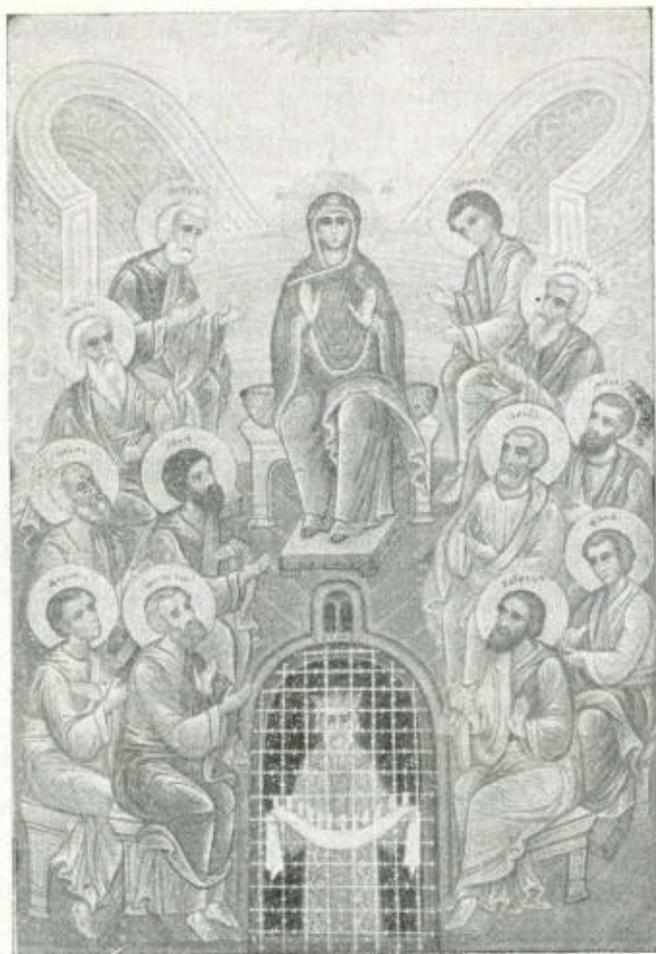
O Vergine sincera, tu sola fosti eletta madre di Dio in tutte le generazioni; tu sei stata, o del tutto irreprensibile, l'abitazione della divinità, non bruciata dal fuoco della luce inaccessibile donde tutti ti benediciamo, o Maria, sposa di Dio.

## ODE IX

- I — Prima del martirio, o saggia, compi copiosamente guarigioni e prodigi come premi della lotta e dai insegnamenti di purezza, e, dopo la sentenza, profetizzi, o pura, alla chiesa una condizione pacifica.
- II — I limiti (della vita) sono fissati da Dio per colei che ha il nome della luce come anche per tutti. Tu suoli accusare come straordinariamente e veramente insensato il tiranno che sacrificò questa; infatti, pur dopo che le fu recisa la testa, ella trovò Cristo, come suo principio, come aveva chiesto.
- III — Tu, anche con la testa recisa, o Vergine, partecipasti dei doni di Cristo ed ora, come dormendo nel piccolo letto fra le tombe, tu riposi con Dio, supplichevolmente in spirito, rendendotelo benevolo per i cantori d'inni.

### *Tropario in onore della Deipara.*

Tutti noi fedeli, credenti, onoriamo con lodi te, o Vergine, come vera radice d'immortalità; tu infatti facesti scaturire per noi la realmente esistente immortalità.



# La Pentecoste

## 1. Origine della Festa.

La festa della Pentecoste è di origine ebraica. Il suo nome appare soltanto al II secolo a. C., dovuto al fatto che si celebrava 50 giorni dopo la Pasqua. Πεντηκοστή è, infatti, parola greca e significa « cinquantesimo »; essa sottintende la parola « ἡμέρα-giorno ».

Questa denominazione appare, dunque, al secondo secolo prima di Cristo, ma la festa è assai più antica, già documentata dai Libri sacri dell'Esodo (XXIII, 16 e XXIV, 22), del Levitico (XXXIII, 15) e del Deuteronomio (XVI, 9).

Anticamente presso il popolo d'Israele la Pentecoste voleva celebrare il periodo della raccolta delle messi, con inizio dalla Pasqua e per la durata di sette settimane. Oltre al grano, anche la frutta e tutte le primizie raccolte in questo periodo, cioè nei cinquanta giorni dopo Pasqua, che gli antichi chiamavano « Festa delle Settimane », venivano offerte a Dio, in segno di gratitudine. Era quella un'oc-

casione di pellegrinaggi a Gerusalemme e chiudeva il ciclo della Pasqua, la maggiore solennità dell'anno.

Negli ultimi secoli prima dell'era cristiana, presso gli ebrei, la festa, pur mantenendo gli antichi riti delle primizie, aveva mutato di significato e voleva piuttosto ricordare e celebrare l'Alleanza tra Dio e Israele e la consegna della Legge da parte di Dio a Mosé per il popolo eletto.

Durante la vita terrena del Redentore e ai tempi degli Apostoli, la Pentecoste presso gli ebrei aveva piuttosto quest'ultimo significato. Ed è bene tenerlo presente, perché è con questo significato che la Pentecoste viene accolta dai primi cristiani nel proprio ciclo annuale festivo. La più antica iconografia che poi il cristianesimo darà alla festività, comunque, prenderà l'avvio da questa concezione israelitica.

## **2. La Pentecoste cristiana.**

Gli atti degli Apostoli (2, 1-40) narrano che circa l'ora terza (le attuali ore 9 del mattino) della festività della Pentecoste ebraica, a Gerusalemme vi era una gran folla di israeliti e proseliti venuti da varie parti del mondo per celebrare appunto la festa del raccolto, offrire le primizie a Dio e, nello stesso tempo, ricordare la Legge data da Dio.

Gli Apostoli erano riuniti insieme, quand'ecco si ode dal cielo un suono come di vento impetuoso mentre sul capo degli Apostoli e dei discepoli presenti appaiono degli oggetti sotto forma di fuoco che si posano su ciascuno di loro. Contemporaneamente tutto il gruppo che riceve da Dio questo dono viene preso da estasi e parla magnificando Dio e inneggiando a Lui, mentre la folla composta da varie genti di lingue diverse riceve a sua volta il dono di comprendere il linguaggio spirituale degli Apostoli ciascuno nella propria lingua.

Per poter comprendere questo linguaggio era necessaria la Grazia, perché era dono di Fede. Chi non l'aveva ricevuta non sapeva trovare spiegazione dello straordinario fenomeno. Perciò alcuni ridevano, chiamando gli Apostoli ubriachi. Ma Pietro, presa la parola, spiega che si tratta del compiersi della profezia di Gioele (2, 28-32), il quale aveva profetizzato che, avvenuta la Redenzione, sarebbe disceso lo Spirito Santo.

Ed era questa la promessa del Redentore più volte fatta agli

Apostoli, secondo la quale Egli, asceso al cielo, avrebbe inviato su di loro lo Spirito Santo per continuare l'opera della salvezza dell'uomo e del mondo. Infatti molti della folla credettero e si fecero battezzare.

### **3. La nascita della Chiesa.**

San Gregorio il Teologo dice che con l'Ascensione al cielo termina l'opera salvifica il Redentore, inviando nel mondo lo Spirito Santo. Termina l'Oikonimia di Dio Figlio e inizia l'Oikonomia, cioè l'opera della salvezza, di Dio Spirito Santo, non come due opere diverse, ma questa come continuazione di quella. Dio Figlio opera la salvezza nella natura umana, Dio Spirito Santo opera la salvezza in ciascuna persona umana, incorporandola, innestandola nel Cristo, nel corpo di Cristo, che è la Chiesa.

Perciò il giorno della Pentecoste, cioè il giorno in cui discende lo Spirito Santo, è anche il giorno della nascita della Chiesa, della comunità degli uomini che professano la stessa Fede, incorporata nel Cristo e che hanno, quindi, in comune con Lui la stessa anima: lo Spirito Santo, principio di vita.

La Chiesa è guidata dalla Spirito Santo come l'uomo dalla sua mente, perciò la Chiesa è infallibile. Se la Chiesa potesse errare nel professare e insegnare la Fede, sarebbe come dire che lo Spirito Santo, cioè Dio, potrebbe sbagliare o potrebbe ingannarci. Ma badiamo che lo Spirito Santo è in tutto il corpo della Chiesa, cioè in tutti i battezzati e non solo nella Gerarchia, anche se il ruolo non è lo stesso.

### **4. La Pentecoste dei primi Cristiani.**

Soprattutto dopo la caduta di Gerusalemme e la distruzione del Tempio, gli ebrei celebrarono, sparsi nel mondo, la Pentecoste come giorno della promessa di Dio, dell'Alleanza con Israele e, quindi, come consegna della Legge. Oramai l'offerta delle primizie non avveniva più, perché mancava il Tempio, né gli israeliti avevano più una terra propria.

I primi cristiani continuarono, quindi, la stessa tradizione ebraica, completandola e perfezionandola nel concetto, secondo le promesse del Redentore. La Pentecoste, dunque, fin dall'inizio fu per

i cristiani la festa della Nuova Alleanza, perciò la festa della fondazione della Chiesa.

S. Agostino dice in modo molto conciso e magistrale: « Occiditur ovis, celebratur Pascha et interpositis quinquaginta diebus datur lex ad timorem scripta digito Dei. Occiditur Christus, tamquam ovis ad immolandum ductus, celebratur verum Pascha et interpositis quinquaginta diebus datur ad caritatem Spiritus Sanctus, qui est digitus Dei, contrarius hominibus sua quaerentibus » (Ep. 55).

Si mantenne anche il concetto di « periodo » più che di « giorno »; cioè il periodo di sette settimane, di cui il giorno della Pentecoste è solo il vertice, la chiusura. Noi ancora nella Chiesa bizantina, infatti, chiamiamo Πεντηκοστόριον il periodo che va da Pasqua a Pentecoste e chiamiamo così anche il libro che contiene le ufficiature da Pasqua a Pentecoste. E per l'Oriente come per l'Occidente è sempre un periodo festivo, esteso per tutti i cinquanta giorni.

Col numero « sette », considerato dagli ebrei e dai primi cristiani come numero sacro, simbolo escatologico dell'eternità, si intendeva celebrare in questo periodo l'avvento del Regno di Dio, perciò Regno eterno, sette settimane, cioè eternità. Era il risultato della Pasqua, della Redenzione: l'ingresso nel Regno di Dio con il Cristo risorto.

È ciò che la Chiesa bizantina vuol significare la notte di Pasqua con l'ingresso nella chiesa illuminata, dopo l'annuncio della Resurrezione; ed è ciò che chiaramente spiega il Crisostomo nella breve omelia che si legge alla fine dell'Ufficio notturno.

Ed appunto perché il periodo indica l'eternità, assolutamente fuori dal tempo, così si identificano Pasqua e Pentecoste, non separate, cioè dal tempo. Ci spieghiamo ancora meglio: trattandosi di fatti, avvenimenti, del mondo soprannaturale, non può esserci il succedere del tempo come nella vita sensibile, terrena. In realtà, l'ingresso nel Regno di Dio (Pasqua) significa anche, contemporaneamente, possesso dello Spirito Santo, perché senza il possesso dello Spirito Santo (la Grazia) e senza che Egli ci conduca, nessuno potrebbe entrare nel Regno di Dio.

Ecco perché il cristianesimo dei primi secoli unisce Pasqua e Pentecoste con un unico periodo festivo, ad indicare che il principio e la fine (Pasqua e Pentecoste) si identificano, proprio come il primo giorno della settimana (domenica) si identifica con il pri-

mo dopo il settimo, cioè l'ottavo giorno (domenica), il giorno escatologico, eterno, il giorno della luce, del riposo eterno in Dio.

Nella concezione cristiana i giorni che vanno da lunedì a venerdì sono giorni di cammino nel tempo verso l'eternità, nei quali il cristiano vive nella speranza dei beni futuri, regolando in conformità di questi la propria condotta con l'amore verso i fratelli. Il sabato è il giorno della grande vigilia: la discesa di Cristo nell'Adè, la preparazione all'ingresso nel Regno di Dio: è l'attesa dei Santi, perciò noi celebriamo i morti, che attendono il giorno eterno.

Il grande Basilio spiega lungamente queste cose nel cap. 27 del suo trattato « sullo Spirito Santo », in cui, tra l'altro, dice: « È tutto il periodo della Pentecoste è esso pure un richiamo alla resurrezione che noi attendiamo nell'eternità. Perché questo giorno unico e primo, sette volte moltiplicato per sette, completa le sette settimane della santa Pentecoste (non del giorno ma del periodo pentecostale). Essa, infatti, — continua il Santo — inizia con il primo e finisce con lo stesso giorno, svolgendosi per cinquanta volte in giornate uguali nell'intervallo. Così essa è una imitazione dell'eternità, perché termina come un movimento circolare, allo stesso punto dove era incominciata ».

Anche San Gregorio Nisseno ha un passo in cui chiama « Pentecoste » non il giorno ma tutto il periodo da Pasqua a Pentecoste: « Oggi, infatti, si compie il periodo annuale della Pentecoste . . . » (*Discorso sullo Spirito Santo*, PG. XLVI, 697).

I cristiani celebrarono la Pentecoste cinquanta giorni dopo la Pasqua già dal I secolo. Ed è assai probabile che si unissero agli ebrei nella celebrazione della Legge data da Dio al suo popolo, ma nel ricordo del Perfezionamento della Legge compiuta dal Cristo e valida anche per il cristiano sotto la guida dello Spirito. Infatti, uno degli aspetti della celebrazione della Pentecoste nei tempi più antichi sta appunto nel fatto che la discesa dello Spirito Santo segna l'inizio della nuova era e della nuova legge, la legge cristiana.

Anche questa concezione è espressa largamente dalla iconografia bizantina della Pentecoste. San Giovanni Damasceno vi fa chiara allusione proprio nei primi versi dell'Εἰρημός del canone giambico nell'ufficio dell'Aurora. Già San Paolo nella I ai Corinti (XVI, 8) dichiara di voler rimanere a Efeso fino al giorno della Pentecoste. E S. Luca negli Atti (XX, 16) ci dice che San Paolo raggiunse Gerusalemme per il giorno della Pentecoste.

Dalla seconda metà del II secolo numerose sono le testimonianze che ci ricordano la celebrazione della Pentecoste cristiana e il modo

stesso di celebrarla. Per tutti i cinquanta giorni non si mettevano in ginocchio ed era vietato digiunare. Nel libro apocrifo degli « Atti di Paolo » (verso la fine del II sec.) si dice che essendo nel periodo della Pentecoste, i cristiani non si misero in ginocchio quando Paolo fu condannato, né si lamentarono, ma « pregarono in piedi con gioia » (Il testo in: C. Schmidt, I, 30-32, ed. 1936).

Sulla proibizione di pregare in ginocchio e di digiunare in questo periodo tornano vari concili e lo stesso primo concilio di Nicea nel can. 20. I grandi canonisti bizantini ne spiegano le ragioni. Le Costituzioni Apostoliche (VIII, 33, 5) ordinano: « il giorno della Pentecoste si osservi riposo per la venuta dello Spirito Santo che è stato dato ai credenti in Cristo ».

## 5. La Glossolalia (il dono delle lingue).

Uno dei doni che nel giorno della Pentecoste lo Spirito Santo conferì agli Apostoli fu « parlare lingue nuove » (*Atti*, II, 4-11). Così si avverava la promessa del Redentore: « Parlerete lingue nuove » (*Marco* XVI, 18).

Il fenomeno si ripete in altri momenti degli Atti degli Apostoli: « Li udirono parlare lingue e magnificare Dio . . . » nella conversione di Cornelio (*Atti* X, 46). Lo stesso fenomeno accade in Efeso durante la predicazione di Paolo: « Venne lo Spirito Santo su di essi, parlavano lingue e profetizzavano » (*Atti* XIX, 6).

Il fenomeno in alcuni casi avviene dopo il battesimo, ma in altri casi anche prima, per esempio nel caso di Cornelio. Non è, quindi, legato, propriamente né al mistero del battesimo né a quello della santa unzione. Il fenomeno dovette manifestarsi più diffusamente nella Chiesa di Corinto, perché l'Apostolo Paolo, nella I Lettera ai Corinti, ne parla a lungo.

In che cosa consisteva? Comunemente si pensa che si trattasse del dono di parlare, senza averle prima imparate e improvvisamente, le lingue dei vari popoli della terra.

Ma il dono della glossolalia non è questo. L'Apostolo nella I ai Corinti dice che agli uni è dato il dono delle lingue ad altri il dono dell'interpretazione delle lingue (*I Cor.* XII, 7-11). Aggiunge che se manca l'interprete, il dono delle lingue diventa inutile. Da ciò appare chiaro che non si tratta di parlare le lingue dei vari popoli perché, se così fosse, non occorrerebbe l'interprete.

Quello delle « lingue » nel Nuovo Testamento è, dunque, un

dono dello Spirito Santo, per cui chi lo riceve è messo in comunicazione con il mondo soprannaturale: vede e ascolta i misteri di Dio e li manifesta esprimendoli con linguaggio misterioso, linguaggio non comprensibile agli uomini comuni, se lo Spirito non dona contemporaneamente il dono della comprensione. E, solo in questo caso, la persona o le persone che ricevono il dono della comprensione, capiscono il linguaggio misterioso della glossolalia e l'ascoltano nella propria lingua di ciascuno. « L'interprete », perciò, di cui parla S. Paolo, è colui che ha il dono di capire questo linguaggio soprannaturale con cui si esprime colui che ha il dono della glossolalia, il dono di « parlare lingue diverse ».

Nel giorno della Pentecoste il dono della glossolalia fu dato agli Apostoli, ma il dono della comprensione fu dato a tutta la massa presente, per cui ciascuno sentiva « magnificare Dio » nella lingua propria di ciascuno. Lo scopo del dono delle lingue non è, quindi, quello di farsi comprendere da chi non conosce la lingua o le lingue del predicatore, ma quello di rivelare e magnificare la vita divina, soprannaturale e farlo con questo linguaggio misterioso dell'aldilà. È piuttosto, quindi, una prova dell'esistenza della vita dell'aldilà. Nei testi della Scrittura, infatti, ogni volta che si parla del dono delle lingue si aggiunge « e magnificavano Dio ».

I Padri greci aggiungono, però, che nel giorno della Pentecoste agli Apostoli fu dato dallo Spirito non solo il dono delle lingue ma anche quello della interpretazione, per cui magnificarono Dio in questo linguaggio misterioso dell'aldilà ma, nello stesso tempo, furono messi dallo Spirito Santo in grado di darne l'interpretazione nelle lingue proprie di ciascun popolo. I Padri greci propongono questa antica tradizione, ma il testo sacro non lo dice. San Paolo dice apertamente: « Colui che parla le lingue, non parla agli uomini, ma a Dio » (*I Cor. XIV, 2*).

## **6. Le Lingue di fuoco.**

Sul capo degli Apostoli apparvero tante lingue di fuoco, quando lo Spirito Santo discese su di essi nel giorno della Pentecoste.

Nessuno pensi a fuoco materiale, reale, o a lingue vere, materiali. Fu un'apparenza.

Il testo sacro parla di forma di lingue di fuoco, come sul fiume Giordano parlò di forma di colomba. È un modo con cui si manifesta lo Spirito Santo: “Φῶς καὶ ζῶή,,” “ζῶσα πηγὴ νοερά,,” (Luce e Vita - Sorgente Viva Spirituale) come cantano gli inni vespertini.

Se nella Pentecoste lo Spirito Santo si manifesta in modo così clamoroso da colpire anche i sensi materiali dell'uomo, è dovuto al fatto che con la Sua discesa nella Pentecoste prende inizio il movimento di ascesa verso Dio. Sono i frutti della Redenzione.

Tutto riprende vita con l'effusione dello Spirito. L'uomo e l'universo, creati da Dio con movimento ascensionale verso di Lui, l'uomo destinato alla deificazione, con il peccato sono rimasti inerti senza possibilità di movimento spirituale dal proprio interno. Mancava lo Spirito Santo. Adesso questa vita riprende. Come Persona Divina lo Spirito Santo rimane assolutamente inconoscibile, ma Egli si manifesta con le Sue Energie. Le Lingue di fuoco sono Energia divina, che dona la conoscenza dei misteri divini e la forza di rendere testimonianza ad essi.

## **7. La Pentecoste, festa della SS. Trinità.**

Gli inni bizantini che celebrano la Pentecoste evidenziano come non mai durante l'anno liturgico il mistero della Trinità, così che agli occhi di tutti la festa della Pentecoste appare in Oriente come celebrazione della SS. Trinità. Ed è proprio così. L'essenza di Dio rimane totalmente inaccessibile alla conoscenza dell'uomo. Nessun essere creato può mai conoscere l'essenza di Dio e, quindi, la Sua Trina-Unità. L'uomo può conoscere che Dio c'è, non quello che Iddio è. Conosciamo ciò che Iddio è solo dalla rivelazione di Dio stesso. Ed è lo Spirito Santo che discende in noi e ci rivela il mistero di Dio: la Sua Trina-Unità.

L'uomo della Fede accoglie la rivelazione in atto di adorazione. Non si tratta, infatti, di una conoscenza razionale. È « γνώσις πνευματική » « conoscenza spirituale »; è una percezione, per cui l'uomo avverte di sentire vicina la Grazia, in cui contempla Dio. Ed è questa la conoscenza, perché « teologia » per gli orientali significa non « scienza, cultura su Dio » ma « contemplazione di Dio » e contemplandolo testimoniamo ciò che Egli è.

E la contemplazione non può avvenire senza la Grazia. Perciò uno degli inni vespertini canta: « ἀλιεῖς θεολόγους ἀνέδειξε » (« trasformò i pescatori in teologi »). La prima serie degli inni vespertini termina con l'invito all'adorazione della SS. Trinità, proprio per questa ragione; e nel vespro della « Gonyklisia » esso è ancora il grande inno di chiusura. Nella liturgia bizantina nulla è ordinato a caso, ma ogni cosa vuole evidenziare il mistero di Dio.

## 8. Lo Spirito Santo.

Con il termine « Ὁμοούσιον » (« della stessa sostanza ») la Chiesa ha espresso nel Simbolo la Fede nella Trina-Unità dell'Essenza di Dio. Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono tre persone distinte, ma assolutamente uguali, della stessa sostanza. Ma ciascuna di queste tre persone non è solo in parte Dio, in modo che per indicare un solo Dio occorrono tutte e tre le parti. Ciascuna persona è tutto Dio, perché ciascuna delle tre persone si trova integralmente nell'altra.

È un mistero profondo, perché nessun essere creato potrà mai conoscere l'essenza divina. Ciò che appartiene alla vita interna di Dio, soltanto Iddio lo conosce. Noi lo sappiamo dalla Fede, in quanto Gesù Cristo lo ha insegnato e gli apostoli lo hanno predicato.

Nella SS. Trinità una sola è la fonte, la sorgente della Divinità: Dio Padre. Dio Figlio proviene *ἀπὸ* Dio Padre, dal quale è « generato ». E Dio Spirito Santo proviene da Dio Padre, dal quale « procede ».

Ma in che cosa consiste il « venir generato » del Figlio e il « procedere » dello Spirito Santo? Non lo sappiamo perché Gesù Cristo non lo ha rivelato. Nessuno pensi di interpretare « esser generato » e « procedere » nel senso della natura umana, o della natura animale in genere o, comunque, di esseri creati, perché nessuna cosa creata può corrispondere. L'analogia più accettabile — pur rimanendo sostanzialmente inadatta a esprimere il mistero — è quella usata dal concilio di Nicea nel Simbolo: « luce da luce, Dio vero da Dio vero ». Cioè: come la sorgente della luce genera lo splendore di essa, così potremmo dire che il Padre genera il Figlio. Ma questa terminologia, questa analogia, più che interpretare il mistero, ci è assai utile a fare attenzione a non confondere il significato di generare e procedere nella vita di Dio con ciò che questi termini possono indicare nella natura umana o animale.

Gesù Cristo dice dello Spirito Santo che procede dal Padre: « Il Paracleto (consolatore), che io vi manderò dal Padre, lo Spirito di verità che procede dal Padre .. » (*Gv.* XV, 26). E ancora: « Quando sarà venuto lui, lo Spirito di verità, egli vi guiderà verso tutta la verità... Egli mi glorificherà, perché riceverà dal mio e ve lo farà conoscere... » (*Gv.* XVI, 13-15). Il Redentore dice « riceverà dal mio » perché lo Spirito Santo, che riceve il suo essere da Dio Padre e cioè « procede », a tutto l'universo e a noi uomini è inviato dal Padre e dal Figlio. Lo Spirito Santo è la vita, l'anima

del corpo mistico di Cristo, perché Egli è lo Spirito di Dio, di Dio Padre e di Dio Figlio.

Lo Spirito Santo continua l'opera della Redenzione, compiuta dal Verbo Incarnato, perché la Redenzione è opera di tutta la SS. Trinità. Come il Figlio ha operato nella natura umana, lo Spirito opera in ciascuna persona umana, per mezzo dei sacramenti della Chiesa. Perché, infatti, i frutti della Redenzione diventino operanti in ciascuna persona è necessario il consenso pienamente libero di questa. Nessuno si può salvare se non lo vuole. Conoscere Dio nel concetto cristiano significa unirsi a Dio. E per unirsi a Dio occorre la trasformazione ontologica dell'uomo, esser deificati, venire, cioè, innalzati fino alla Sua somiglianza nella virtù. Ogni essere umano deve trasformarsi nel Cristo, perché nel Cristo vi è la salvezza.

E questa trasformazione la compie lo Spirito Santo nei sacramenti. Il vescovo o il presbitero prestano allo Spirito le braccia, la bocca, gli occhi ecc. perché Iddio operi nel mondo sensibile in modo sensibile. Ma è sempre lo Spirito Santo che veramente battezza, è solo Egli che cresima, che ci unisce al corpo di Cristo nell'Eucaristia. È lo Spirito Santo che incorona i due sposi, trasforma i due in uno, in icone del mistero dell'Incarnazione, dove in due nature perfette, la divina e la umana, non vi è che un solo Cristo Redentore.

Ma lo Spirito Santo non trasforma solo l'uomo. Tutto l'universo riceve da Lui la vita e il movimento di ascesa verso Dio, perché canti la gloria di Dio. È lo Spirito Santo che trasforma la vasca e l'acqua battesimale in una entità celeste, soprasensibile, atta a rigenerare l'uomo alla vita soprannaturale. È Lui che trasforma la Chiesa edificio in un ambiente celeste, l'altare terrestre nell'altare celeste, identificandoli. Ogni rito sacro è compiuto dallo Spirito Santo per mezzo di noi uomini indegni. Quando noi diciamo « benedire » « santificare » ecc. chiediamo allo Spirito Santo di rendersi presente e, invocato dalla Chiesa, cioè dal sacerdote che ha ricevuto l'Ordine sacro, Egli si rende sempre presente, perché è questa la promessa di Cristo e la sua parola non può mai venire meno.

### **9. Lo Zéon. L'acqua bollente nel calice eucaristico.**

Antichissima usanza della Chiesa orientale, documentata già dai primi secoli, è quella di versare dell'acqua bollente nel calice eucaristico prima della comunione e dopo avervi immesso il pane eucaristico.

La liturgia eucaristica è la celebrazione di tutti i misteri della Redenzione e di tutti i misteri dei rapporti tra l'uomo e Dio. E

questo rito vuol celebrare la Pentecoste. Lo Spirito Santo apparve allora sotto forma di fuoco, perciò l'acqua bollente contiene il fuoco.

Il calice è non solo il sangue vero di Cristo, ma è anche tutta la sua Chiesa, perché il Verbo di Dio, Dio Figlio, una volta incarnatosi, non è più separabile dalla natura umana, dalla sua Chiesa. E ogni uomo, con la comunione eucaristica, si trasforma in Lui.

E come l'acqua del battesimo deve essere obbligatoriamente calda, così il calice eucaristico deve essere obbligatoriamente caldo, perché contiene e trasmette lo Spirito Santo, adempiendosi la promessa del Cristo di darci lo Spirito Santo. È necessario, quindi, che il sangue divino e il corpo divino che si ricevono nella comunione siano caldi.

Né qualcuno venga a dirci che anche senza questo rito noi possiamo ugualmente ricevere lo Spirito Santo; in questo modo renderemmo inutili tutti i sacramenti che con segni sensibili manifestano i contenuti profondi espressi dalla Fede. Facendo uso di questi mezzi sensibili, materiali — così come ci hanno tramandato gli apostoli e ci insegna la Chiesa — noi glorifichiamo Dio che si è Incarnato, manifestandosi attraverso la materia sensibile. Certamente lo Spirito Santo poteva manifestarsi in modo diverso dal fuoco, ma ha voluto manifestarsi così. Egli si è manifestato come calore, perciò noi seguiamo ciò che lo stesso Spirito ci insegna e ci indica.

## 10. Il rito della Γουγκλισία - Le suppliche in ginocchio.

Come è noto la Chiesa bizantina dedica allo Spirito Santo il lunedì che segue la domenica di Pentecoste. E l'ufficio vespertino di questo « lunedì dello Spirito Santo » ufficio che si celebra ovviamente al tramonto del sole della domenica di Pentecoste — il vespro è il primo ufficio della giornata liturgica che inizia col tramonto del sole — questo vespro ha riti particolari, che consistono in tre lunghe suppliche rivolte a Dio dai celebranti in ginocchio con tutta l'assemblea.

Il rito deve essere antichissimo. Un cenno lo troviamo già in Origene (+ 254) il quale scrive nel trattato contro Celso: « Chi è capace di dire, essendo nel vero « noi siamo risuscitati con il Cristo » (*Col.* II, 6) e ancora: « ci ha risuscitati insieme e ci ha fatto sedere nei cieli in Cristo » (agli *Ef.* II, 6), si trova sempre nei giorni della Pentecoste, soprattutto nei momenti in cui « salito nella stanza superiore » (*Atti* I, 13) come gli Apostoli di Gesù, si dedica alla supplica e alla preghiera . . . » (*L.* VIII, c. 22).

Origine ci testimonia, quindi, che nel giorno della Pentecoste, a ricordo e a imitazione degli apostoli che pregavano in attesa dello Spirito Santo, si compivano dai cristiani suppliche particolari.

Le tre grandi suppliche di questo ufficio vespertino sono composte da San Basilio ed è Egli stesso che ci dà la spiegazione: « Le leggi della Chiesa ci prescrivono (nella domenica) di rivolgere la nostra preghiera stando in piedi, imitazione visibile che trasferisce la nostra mente, per così dire, dal tempo presente a quello futuro. E ogni volta che noi pieghiamo le ginocchia e poi ci rialziamo, mostriamo con quest'atto, che a causa del peccato siamo stati gettati a terra, ma che per la misericordia del nostro Creatore siamo nuovamente richiamati al cielo ». (*Sullo Spirito Santo* XXVII, 66).

Il rito, infatti, si svolge, ancora oggi, come dice il Grande Basilio: tutti ci troviamo in ginocchio e ci rialziamo quando il diacono, rivolto al Redentore dice: « ἀντιλαβοῦ, σῶσον, ἐλέησον, ἀνάστησον » (Soccorrici, salvaci, abbi misericordia di noi e rialzaci . . . ). All'invocazione del diacono « rialzaci » tutti si alzano in piedi. Così per tre volte.

Nel cristianesimo dei primi secoli non era cosa indifferente pregare in piedi o in ginocchio. La posizione del corpo aveva valore di manifestazione di un aspetto della Fede e precisamente: pregare in ginocchio significava l'uomo peccatore decaduto, in piedi l'uomo rialzato dalla Redenzione, la resurrezione.

Con la discesa dello Spirito Santo nel giorno della Pentecoste l'uomo inizia il suo movimento di ascesa, di cammino verso Dio, mosso appunto dalla grazia dello Spirito Santo. Ma il primo atto di questo movimento consiste nel riconoscersi colpevoli davanti a Dio.

Piegarsi in ginocchio è l'atto della confessione, che precede la giustificazione e l'abbraccio del Cristo. Ma anche il riconoscersi peccatori e piegare le ginocchia, l'atto della μετάνοια (penitenza) è dono della Grazia, perciò dello Spirito Santo.

Perciò il giorno dedicato allo Spirito Santo è un lunedì in cui inizia il movimento di ritorno a Dio, che termina nella domenica: la resurrezione.

Come nel battesimo veniamo immersi per tre volte a indicare la morte con Cristo ed emersi tre volte ad indicare la resurrezione e la rinascita nel nome della SS. Trinità, così adesso per tre volte pieghiamo le ginocchia e per tre volte la Grazia dello Spirito Santo, che il Cristo ci dona, ci rialza e ci porta a Dio. Così, sorretti dalla Grazia, viviamo la nostra vita terrena in unione con Dio.

## 11. L'Icone della Pentecoste.

La tradizione orientale non ha mai lasciato l'iconografia alla mercé della fantasia degli artisti. L'icone manifesta la gloria di Dio e la teologia, perciò l'immagine sacra è icone solo se in conformità alla tradizione della chiesa.

L'icone della Pentecoste manifesta, perciò, la teologia della Pentecoste. Non si tratta di rappresentare il fatto storico narrato dagli Atti, ma di manifestare il significato che alla Pentecoste dà la coscienza cristiana. Certamente partendo dalla narrazione degli Atti.

Nell'icone in forma circolare sono rappresentati i « dodici » cioè le dodici tribù d'Israele, cioè tutto l'universo chiamato alla salvezza. Vi è sempre Paolo e quasi sempre Luca e Marco, volendo con ciò rendere presente tutto il corpo della Chiesa.

Se è presente la Vergine essa è al centro, non per rispetto e il ruolo particolare, ma perché Essa rappresenta la Chiesa, quindi è un di più nell'icone. Perciò assai più spesso, non è raffigurata la Vergine in questa icone.

Gli apostoli sono seduti in due semiarchi, tutti uguali. In cima Pietro e Paolo. Tra i due, al centro un separazione con un posto. È il Cristo invisibile.

L'icone è aperta verso l'alto, congiunta al cielo da cui riceve la forza e aperta verso tutto l'universo. Dal cielo partono le lingue di fuoco.

In basso verso cui si apre l'icone, dietro una porta oscura, qualche volta chiusa da cancello di ferro come una prigione, vi è un uomo incoronato. È il Kosmos, l'universo e l'uomo, il re dell'universo fatto prigioniero da Satana. L'uomo sta, perciò, « nell'ombra della morte ».

In alto, dunque, abbiamo già la Gerusalemme celeste, il mondo illuminato dalla Grazia, in basso il mondo non illuminato e prigioniero, che attende l'illuminazione con la predicazione apostolica. Il prigioniero ha, perciò, le braccia protese verso il Cristo, dal quale invoca la liberazione con l'invio dello Spirito Santo.

Anche la terza grande supplica in ginocchio di S. Basilio è il grido di supplica che viene dal regno della morte, dall'Ade e sale a Dio attraverso tutta la Chiesa invocando la liberazione e la salvezza: « non coloro che sono nell'Ade, non i morti possono inneggiarti e invocarti, ma noi, la Chiesa dei viventi... » perché lo Spirito Santo è vita, Datore di vita.

**Giuseppe Ferrari**

# Introduzione alla lettura dell'Arte Sacra figurativa *specialmente Bizantina*

(Continuazione di pag. 100 - Anno XVII n. 4)

- § 30 - CORONA NUZIALE. Risalendo al detto di S. Paolo « la donna è corona del marito », cioè suo perfezionamento, la corona è simbolo del matrimonio e del relativo sacramento. Nei riti bizantini tuttora si conserva nelle due corone che il sacerdote impone ai due sposi, scambiandole 3 volte sul capo dell'una e dell'altro, significando che se la sposa è corona dello sposo, anche lo sposo lo è della sposa. Tuttora, in area marginale bizantina, in Albania, il sacramento è chiamato, pur fra latini, « corona del matrimonio », o semplicemente « corona »; « metter corona » è sposare legittimamente, e « donna con corona » o « donna senza corona » è la donna legittimamente sposata o viceversa semplicemente concubina. In area schiettamente latina, dagli esempi che porteremo si vedrà che anticamente forse vigeva lo stesso cerimoniale, o almeno era corrente il simbolo; forse ne è un resto, non ufficiale, la coroncina di fiori d'arancio.
429. - s. IV (Tolentino, sarcof. di Catervio e Severina, b. ril.). La sposa velata, a destra dello sposo, e lo sposo si danno la mano: sopra di loro pende verticalmente una corona *floreale*.
430. - f. s. IV (Roma, Villa Albani, sarcof. a. ril.). Nella ricostruzione del frammento, un personaggio dietro fra i due sposi tiene alzata da sotto una corona.

431. - p. crist. (Pola, capsella eburnea, faccia poster.). Nella fascia inferiore, innanzi a una pergula simile a quella dell'antica S. Pietro di Roma (la Chiesa), due persone chine a unire in alto le mani, stanno sotto una corona pendente; nella fascia superiore una corona con entro la croce è affiancata da 2 pecore (gli sposi?).
432. - 1220 (Bibl. Vat. syriac. 559, min.). In una scena delle Nozze di Cana, lo sposo (che è presente senza la sposa), è coronato.
433. - 1527 (Meteoro Anapàvsas, fresco). In una scena di Nozze di Cana, lo sposo (che è presente senza la sposa), è coronato.

§ 31 - DELFINO. Lo nominiamo così per la sua forma e dimensione negli esemplari che abbiamo osservato, ma pensiamo essere il cetaceo (simbolo della sepoltura e quindi dell'Adè) che solo temporaneamente inghiottì il profeta Giona. Lo si trova anche nelle scene della Discesa agli Inferi e nei Giudizi Universali.

434. - s. IV? (Roma, Callisto, fresco). Il delfino eretto a testa in sù, probabilmente trafitto, si attorciglia a una fiocina tridente con le 3 punte su un'asticezza orizzontale (croce?); può rifarsi al detto « con la sua morte uccise la morte ».



Fig. 13. — Delfino - Adè

N. B. - Una enorme bocca spalancata, simile per forma a quella d'un delfino, si osserva correntemente nei quadri della discesa di Cristo agli Inferi (Anastasis) (v.) e nei particolari dell'Inferno dei quadri del Giudizio Universale (v).

§ 32 - EDEN. Sotto questa voce, per più facile reperimento, collochiamo il poggetto spianato al sommo e con 4 fiumi sgorganti verso la base, su cui sta spesso l'Agnello; è già non

- solo una cosa, ma il simbolo dell'Eden riaperto da Cristo sacrificato, e poi del Paradiso; i fiumi poi ricordano il Cristo fonte dissetante per i cervi del salmo, e per le pecore (fedeli).
435. - 350-400 (Napoli, S. Giovanni in Fonte, mus. cup.). Colle a due corni (com'erano gli altari anche precristiani) da cui sgorgano larghe correnti d'acqua; sopra, fra i due corni, sta Cristo in piedi appoggiandosi con un bastone all'ascella, come fanno i pastori; 2 cervi vengono a bere. La stessa scena è ripetuta in 2 lunette a sostegno di cupola.
436. - c. 370 (Roma, SS. Marcellino e Pietro, fresco). Poggetto piuttosto alto, coi 4 fiumi, e, sopra, l'Agnello a cui vanno 4 apostoli acclamanti. È alla base d'un Christus docens (v.), quindi potrebbe significare la riapertura del Paradiso per via non solo del sacrificio, ma anche della dottrina del Verbo.
437. - s. IV (Roma, S. Pietro, bas. orig., mus. abs. da riprod. a disegno). In una fascia a due terzi del catino, sotto Cristo benedicente in trono, il poggetto, su sfondo come in un riquadro di cortine, un monticello con su eretta una croce; al di qua, il poggetto coi 4 fiumi con sopra l'Agnello; croce e Agnello come su due gradini come un dossale d'altare; ad ambi i lati 2 palme e 4 olivi innanzi ai quali 6 e 6 pecore vanno verso il centro (la Croce, continuata nel sacrificio eucaristico, redime il peccato dell'Eden).
438. - s. IV (Roma, S. Costanza, mus. cat. abs.). Cristo in Traditio Legis (v.) sul poggetto con 3 (tre!) fiumi è affiancato dai Corifei e da 4 pecore e lascia pendere un rotolo in cui la scritta: *Dominus pacem dat* (nell'Eden riaperto da Cristo la legge vera e da essa la pace).
439. - v. 400 (Nola, Cimitile, cat. abs.). Verso il poggetto su cui l'Agnello, vanno dai 2 lati 6 e 6 pecore in un paesaggio d'arbusti e di palme.
440. - 420-430 (Ravenna, Duomo, sarcof. S. Rinaldo, fronte). Sul poggetto coi 4 fiumi, siede il Christus docens; a lui vengono i Corifei con corone.
441. - s. V (Ravenna, Galla Placidia, sarcof., b. ril.). Poggetto da cui sgorgano 4 grossi fiotti, sormontato dall'Agnello a cui vanno 2 pecore.
442. - s. V (Ravenna, Galla Placidia, sarcof. « di Onorio », b. ril.). Sul poggetto coi 4 fiumi, l'Agnello, e, dietro, inalberata una croce con poggiate sui bracci 2 colombe.

443. - s. V o in. VI (Roma, S. Felicita, oratorio, abs., fresco caduto, da dis. di Ruspi). Nell'attico sopra il catino il poggio coi 4 fiumi, e, sopra, l'Agnello (v.), verso cui vanno da Betlemme e Gerusalemme (v.) 6 e 6 pecore.
444. - p. crist. (Roma, Vat., Grotte, sarcof. a. ril.). Su poggio da cui sgorgano molti fiumi, siede Cristo in Traditio legis (v.). (Anche la legge evangelica riapre il Paradiso).
445. - p. crist. (Roma, Mus. S. Bibl., Vat., vetro dorato). Su collinetta erbosa sta eretto un « Christus docens » (v.) affiancato dai Corifei.
446. - p. crist. (Roma, Mus. S. Bibl. Vat., vetro dorato). Sul poggio coi 4 fiumi sta l'Agnello (v.) a cui vengono da Betlemme e Gerusalemme (v.) 3 e 3 pecore.
447. - p. crist. (Africa, Ain Zicara, lipsanoteca p. loculo d'altare). Sul poggio coi 4 fiumi da cui vengono a bere le pecore (v.), il chrismon.
448. - s. VI (Rossano, Codice purpureo, min.). Dalla parte delle 5 Vergini sagge della parabola (v.), sta il poggio con i 4 fiumi che si uniscono a formare un'unica corrente; al di là di esso, un aranceto (Paradiso).
449. - c. 800 (Roma, Later., Triclinio, abs. mus.). Sul poggio coi 4 fiumi, si erige frontalmente Cristo benedicente (v.) che dà la missione dell'insegnamento e del battesimo agli apostoli; sotto, alla base, la scritta: *Euntes docete... baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti... Ego vobiscum sum omnibus (diebus)*.
450. - 817-824 (Roma, S. Prassede, mus. cat. abs.). Alla base del cat., poggio con 4 fiumi su cui l'Agnello (v.), a cui vengono 2 file di pecore (v.).
451. - s. XIII (Roma, Later., mus. cat. abs.). Al mezzo della base, poggio coi 4 fiumi e, sopra, sembra, l'Agnello, e ai lati, su 2 ripiani, 2 cervi (v.) che vanno ad abbeverarsi; sopra ancora, su una specie di pinacolo, si erge la Croce.
451. bis - s. XV? (Athos, fresco, esedra absidale).



Fig. 13 bis. — Dal centro da cui parte la processione della « Divina Liturgia » si vede la coppia dei due ultimi angeli in phelonion sacerdotale, portando sopra il capo l'epitaphion in cui è visibile, come in rilievo, il crestone nudo del Cristo (il resto non appare nella riproduzione Millet).

451. ter. - s. XVI (fresco atho-  
nita).

§ 33 - EDIFICI VARI. Vedi  
Chiesa, di cui sono sim-  
bolo, nell'apposito capi-  
tolo.

§ 34 - EPITAFION. c. cap.  
« Chiesa, arredi ».

§ 35 - ETIMASIA, ETIMA-  
SIE. Così si chiamano,  
con espressione profeti-  
ca della Bibbia, il trono  
preparato a Cristo in  
cielo, e anche i troni  
e anche i troni preparati per gli eletti. Spesso, sul trono, in  
rappresentanza di Cristo, è eretta una croce, o vi son depo-  
sitati un rotolo o un libro (Verbo); talvolta un Agnello (v.).  
Naturalmente, se vi è solo rotolo o libro, resta incerto se  
si tratti di etimasia o di uno di quegli altari laterali su cui,  
anticamente, si tenevano depositati i Libri Sacri.  
Un'etimasia con strumen-  
ti della Passione figura  
molto spesso, ai piedi di  
Cristo Giudice nei Giudi-  
zi Universali (v). perlop-  
più affiancata da Adamo  
ed Eva prostrati.

452 - s. IV? (Roma, S. Paolo,  
cat. d'abs., mus.). Alla  
base del catino, sotto il  
Pantocrator, l'e. su cui è  
eretta una gran croce pre-  
ziosa; ad essa fanno scor-  
ta 2 angeli in posizione

frontale, e apostoli in piedi, alternati a palme (v.) l'affiancano.

453. - s. V? (Ravenna, Battist. degli Ortodossi, mus.). Entro esedre  
a colonne, altare a 4 colonnette, con sù, come su leggio, uno  
dei 4 evangeli, aperto.

454. - s. V? (ibid.). Nei propilei dell'esedra delle etimasiae dei  
vangeli, troni a forma di poltrona, non ancora occupati.



Fig. 14. — Nella fascia superiore dell'escira  
dell'abside a sinistra si vedono, in particolare  
dall'altare, avviati da Cristo, 4 angeli in  
diakonikon, sotto l'epitaphion che copre loro  
il capo e le spalle.

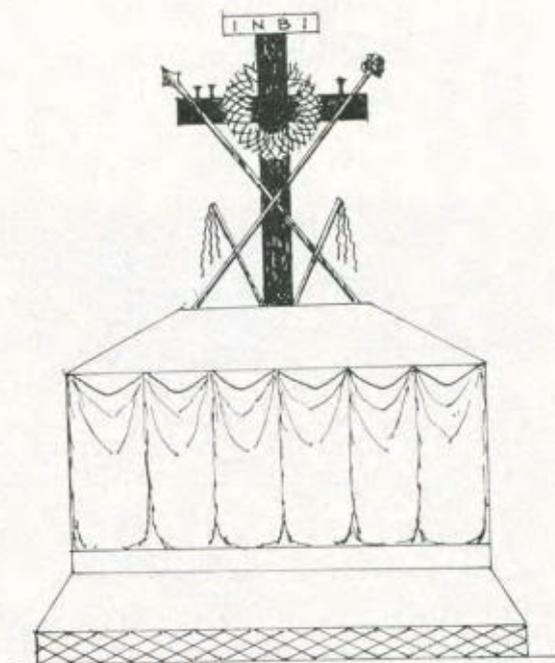


Fig. 15. — Etimasia

455. - s. V? (Roma, S. M. Maggiore, mus.). È col titolo di dedizione (v.) della basilica; sta al centro sopra l'iscrizione relativa, entro un cerchio, con eretta sopra una croce preziosa; l'affiancano, in piedi, i Corifei, entrambi mostrando con la destra l'e., e con la sinistra velata reggendo, rivolta a Cristo, S. Pietro, un libro e forse una chiave pendente, e S. Paolo, frontalmente, il solo libro; in alto vanno verso l'e. 2 e 2 simboli degli Evangelisti (v.) recando corone (v.).
456. - 530 (Roma, SS. Cosma e Damiano, mus. abs.). L'e. ricchissima e gemmata reca sulla predella un rotolo avvolto; sullo scanno, l'Agnello, e, al di là di esso eretta una croce; il tutto in un tondo affiancato da 4 candelieri preziosi.
457. - p. crist. (Pola, capsella eburnea, b. ril., faccia ant.). Etimasia preziosa, con sul davanti Agnello (v.), affiancata, sotto palme (v.) dai Corifei seguiti ciascuno da 2 altri Apostoli.
458. - s. VIII (Castelseprio, fresco, sull'arco d'ingresso). L'e. a forma dl'altare (?), sopra ha paramenti sacri e una croce coronata.
459. - 1193 (Cilicia, mon. di Skevra, min. di Kostandin). L'e. sembra un trono a forma di faldistorio (v.); sopra, una colomba (v.), e, dietro a questa, una croce a doppio braccio, gemmata.
460. - s. XII (Palermo, Palatina, arcone d'accesso abs., sottarco,



Fig. 16. — Etimasia della Palatina di Palermo.

mus.). L'e. sta al sommo, con gli strumenti della passione, e, innanzi ad essi la colomba (v.) di profilo ad ali alzate, in piedi sul libro apocalittico (v.) chiuso con 7 sigilli pendenti; iscrizione: *Lancea, spongia, lignea crux, clavique, corona, dant ex parte metum, cogunt effundere fletum; peccator, plora cum videris hec, et adora*. Sui montanti, gli arcangeli Michele e Gabriele, con labari.

460. bis - s. XI (Torcello, Duomo, mus. del Giudizio Universale). L'etimasia è a forma di sedia curule da cui penzola un manto scuro; sopra si ergono la croce a doppia traversa, coronata di spine nel braccio lungo, e la canna con la spugna; ai piedi della croce, sul manto scuro, sta appoggiato un ricco libro scuro; inginocchiati ai lati, supplici, Adamo ed Eva; affiancati due angeli in piedi, e in alto due hexapteryga.



Fig. 16 bis. — Etimasia di Torcello.

461. - s. XII (Tivoli, S. M. in Vulturella, reliquiario bronzo, b. ril.). Su un arco, al sommo, un'e. in tondo, affiancata da da Apostoli e profeti.
462. - s. XIV (Georgia, Ancischat, cop. a sbalzo di icona di Pantocrator, aut. Beka Opizari). Il trono sembra una combinazione fra trono e altare: ai 2 lati sporgono evidenti i 2 capi del cuscino da trono; sotto, sembra ci sia uno sgabello; la parte centrale è ricoperta da una fluente tovaglia e somiglia molto a un altare; dietro, è eretta la croce con lancia e canna della spugna in diagonale, corona di spine alla testata.
463. - s. XIV (Messina, Duomo, mus. cat. abs.). Sta sopra il Pantocrator in Deisis, in tondo affiancato da 2 hexapteryga.

§ 36 - EVANGELISTI (simboli degli), gr. Zoa. Risalgono alla visione profetica di Ezechiele richiamata nell'Apocalisse, che il pensiero cristiano appropriò ai 4 Evangelisti: per S. Matteo la « figura umana », alata come gli altri 3 simboli, (ma nell'iconografia, interpretata come un *angelo* e dagli scrittori appropriata a S. Matteo il cui Vangelo comincia con la genealogia umana di Gesù, « Angelo del gran Consiglio ». Per S. Marco, il cui vangelo comincia con la voce di Giovanni nel deserto, come un ruggito, fu preso il *leone*; per Luca, che comincia col ministero di Zaccaria nel tempio, fu adottato il *bue*, come frequente vittima dei sacrifici che vi si compivano; per Giovanni, che comincia teologicamente con la luce sublime del Verbo, si trovò adatta l'*aquila*, per il suo occhio e il suo volo.

Descriveremo prima gli esemplari in cui si trovano insieme i 4 simboli, senza particolare rilievo per alcuno di essi, poi alcuni simboli di singoli Evangelisti in esemplari particolarmente significanti o espressivi. Sottolineiamo che al più spesso circondano in vari modi la figura del Cristo, specialmente come doryphorantes, ossia portandolo in trionfo sul pavese. Si trovano pure frequentemente nei crocefissi, all'estremità dei 4 bracci, come in medaglioni. L'aquila (v. s.) sugli amboni.

464. - 350-400 (Napoli, Battist. S. Gio. in Fonte, cup. mus.). Nei pennacchi dominati al sommo dal chrismon.
465. - s. IV (Aquileia, Ch. di Pagani, fresco). Due Evangelisti sono rappresentati come 2 grandi angeli in piedi, parlando tra loro, uno con testa d'aquila e uno di bue.
466. - 402-417 (Roma, S. Prudenziana, mus. abs.). Su nubi variopinte verso la croce che domina a sfondo la scena del Cristo *conservator Ecclesiae*.
467. - 402-417 (ibid.). La « figura hominis » di *Matteo*, è alata ma a torso nudo rivolta a mani protese verso la Croce, in adorazione.
468. - 402-417 (ibid.). Il leone di *Marco* è affiancato alla Croce, guardando però innanzi.
469. - 402-417 (ibid.). L'aquila di *S. Giovanni* è la sola dei 4 simboli che affiancano la Croce, fissandola con lo sguardo.
470. - s. V (Roma, S. Paolo, mus., arco trionf.). Vengono, in alto sulle nubi, a volo verso il Cristo.

471. - s. V (Roma, S. Sabina, porta lignea, pannello b. ril.). In alto, portando il « Cristo docente » (v.) in trionfo entro corona floreale (v).
472. - s. V (Milano, Duomo, copertina ant. d'evang., a ril.). Ai 2 angoli superiori, entro corone (v.) come in medaglioni, i simboli dell'angelo e del bue. Cop. poster., sopra la Croce, similmente il leone e l'aquila.
473. - s. V (Roma, S. M. Maggiore, mus. arco trionf.). In alto, 2 per parte stanno sulle nubi, portando corone (v.) verso l'etimasia (v.).
474. - s. V (ibid., mus., arco trionf.). Vanno sulle nubi verso l'Agnello (v.) che sta in parma (v.) a sommo dell'arco.
475. - s. V e XII (Spoleto, sarcof. di Isacco Siro, a. ril.). Portano in trionfo sullo scudo il Cristo.
476. - c. 500 (Ravenna, Capp. Arcivesc., volta mus.). Nelle vele su cui domina il chrismon, prostrati, tenendo tra le zampe o tra le mani il libro, meno l'aquila che sta appollaiata sul suo ad ali alzate.
477. - c. 550 (Ravenna, S. Vitale, mus.). Ai lati dei trifori del presbiterio, sopra le figure dei rispettivi Evangelisti scriventi.
478. - t. VI (Ravenna, S. Apollinare Classe, mus.). Da sinistra l'aquila e l'angelo e da destra il leone e il bue vanno verso il Pantocrator nella fascia superiore dell'arco trionfale.
479. - 640-642 (Roma, Later., Capp. S. Venanzio, mus.). A 2 a 2, in 2 montanti sopra l'arco trionfale.
480. - 660?, 770? . . . , 820 (Irlanda, Jona o Kells, min., ora a Dublino, Trinity Coll. A 1.6). In un tondo centrale il leone alato rampante; in basso, a sinistra, il bue alato inginocchiato verso sinistra, e, a destra, l'aquila con un'alaalzata e una piegata a terra, volta verso destra, manca il simbolo di Matteo.
481. - 660?, 770 . . . ?, 820 (ibid.). Entro un riquadro diviso in 4 da una X, nel triangolo superiore l'angelo, a sinistra il leone in piedi, a destra l'aquila, in basso il bue in cammino.
482. - 700-750 (Nortumberland, Vang. di Echternach, ora Parigi, Nat. Lat. 9389 f. 18v). *Matteo*: l'imago hominis, nella caratteristica stilizzazione e rabescatura nortumbriana, sta frontalmente, come seduto, con zazzera a berretta, tonsurato alla sommità, e guarda fisso innanzi con le iridi convergenti, tenendo innanzi al petto a 2 mani il libro aperto del suo vangelo con scritto l'incipit.

483. - 700-750 (ibid.). *Marco*: l'« imago leonis », entro un sapiente complesso di quadrati e rettangoli rossi, rampante, con giubba e pelliccia calligraficamente stilizzate, zampe unghiate e coda lunghissima ripiegata in 2 volute, guarda in sù vivacemente con fiero sguardo, a fauci aperte e lingua fuori; il corpo è molto snello e nervoso.
484. - 750-800 (Gellona, Sacramentario, ora Parigi, Bibl. Nat., lat. 12048). *Giovanni*: Invece di testa umana, l'Evangelista, in piedi, tenendo al petto a due mani il vangelo, ha una testa d'aquila volta di lato (che però somiglia più a testa di colomba) nimbata.
485. - v. 800 (Libro « di Werden », a min. carolingie, ora ad Essen, Stiftsbibl.). Ai 4 angoli dell'incrocio d'una croce patente dove sta un medaglione con Cristo.
486. - 817-824 (Roma, S. Prassede, mus. d'arco sull'abs.). Agli angoli estremi dei pennacchi, sopra le nubi, rivolti, ad ali alzate, verso l'Agnello (v.) che sta al centro.
487. - 824-859 (Milano, S. Ambrogio, « altare d'oro » di Volvino, faccia ant.). Sui 4 bracci d'una croce, al cui incrocio un ovale di Pantocrator, stanno i 4 simboli.
488. - v. 846 (Tours, Evang. abbaz. di Prüm, Turingia, Bibl. Univ.). L'angelo e l'aquila da sopra, il leone e il bue da sotto, reggono un gran pavese (v.) in cui il Pantocrator.
489. - s. IX (Roma, capsella d'arg., Vatic. Mus. S. Bibl.). Inquartano un Agnello (eucaristico?) (v.).
490. - s. IX (Tours, min., scuola carol., British Mus., add. 1546, Bibbia, f. 352v). L'angelo ad ali alzate da sotto, il bue e il leone dai lati reggono una losanga sormontata dall'aquila, entro la quale sta il Pantocrator.
491. - s. IX (Renania, avorio d. coll. Saltikoff). Portano in pavese (v.) il Pantocrator.
492. - s. IX (S. Gallo, copert. eburnea d'Evang.). Opportunamente, angelo e aquila da sopra, leone e bue accosciati da sotto, reggono in pavese (v.) il Pantocrator.
493. - s. IX (Milano, S. M. Beltrade, b. ril.). I 4 simboli molto ben disegnati e rifiniti sono nell'ordine seguente: bue giacente ma ben sostenuto con le ali alzate e il capo mansueto rivolto innanzi; tiene tra le zampe anteriori eretto il libro chiuso; l'angelo a volo con le gambe piegate orizzontalmente dal ginocchio in giù, ad ali decussate, sostiene con le mani innanzi al petto il libro aperto; l'aquila ad ali decussate col

- capo rivolto a destra poggia con le zampe sulle 2 facce del libro aperto; il leone tutto di profilo, acquattato, ad ali alzate, tiene il libro fra le zampe anteriori, verticalmente, chiuso.
494. - s. IX (Stoccarda, Salterio, Bibl. d. Württemberg). Inquartano la parma (v.) in cui il Pantocrator; a illustrazione del versetto del salmo 67 « *Dominus dabit verbus evangelizantibus* ».
495. - ep. carol. (Nancy, Duomo, evang. di Gozzelino). Ai 4 riquadri d'angolo d'una croce al cui centro un medaglione con una *Sancta Maria*, in alto Matteo e Giovanni curvi e intenti a scrivere, sormontati dai propri simboli, e in basso Marco e Luca col viso levato verso i propri simboli, come per sentirne l'ispirazione.
496. - secolo IX (Merci, Inghilterra Merid., Libro di Cerne, ora Cambridge, Bibl. Univers. Ll 1-10 f. 12 b). Il leone di *Marco*, sotto il medaglione con la figura dell'Evangelista, sta in grandi dimensioni, come seduto sulle zampe posteriori con la lunga coda tra esse, ergendosi ad ali aperte e decussate, con abbondante giubba sul capo, sul collo e sulla schiena, faccia rivolta innanzi, tenendo fra le zampe anteriori il libro chiuso.
497. - s. IX-X (Mosella, av. d. gruppo carolingio di Ada). Inquartano il pavese (v.) col Pantocrator.
498. - s. 975-979 (Milano, Duomo, situla per aspersione dell'arcivesc. Gottifredo). Sotto 4 archi i 4 Evangelisti coi rispettivi simboli affiancano una *Madonna Platytera*.
499. - c. 1000 (Almenno S. Salv., S. Tomé in Lèmine, ambone a ril.). Sulla facciata anteriore il leggio è come sorretto, al solito, dall'aquila di S. Giovanni eretta tenendo le ali aperte e il becco puntati al leggio, la coda largamente aperta a ventaglio e fra le zampe il libro; sotto di essa sta seduto l'angelo col libro aperto sulle ginocchia come se leggesse, con le ali decussate; a destra e a sinistra di questi, come rampanti ma col libro fra le zampe anteriori, il bue e il leone ad ali alzate. Sotto l'ambone, posteriormente, sulla parete, è stato opportunamente dipinta la scena della predicazione di S. Giovanni Battista.
500. - c. 1050 (min. di Ingelardo, n. Salterio-Innario di St-Germain-d-Près, Parigi, Nat. lat. 11550, f. 6). Inquartano il Crocefisso affiancato da Maria e Giovanni (v.).

501. - 1080-1200 (Sinai, Icona). Nella cornice superiore, portano in trionfo su palma (v.) il Pantocrator (v.).
502. - v. 1088 (S. Angelo in Formis, abs. magg., fresco). Inquartano il Pantocrator (v.) 2 a volo e 2 poggiati al suolo.
503. - v. 1096 (Toulouse, St-Sernin, b. ril.). Portano il Pantocrator su pavese (v.).
504. - s. XI (Ravello, S. Gio. del Toro, Cripta, abs., fresco). Sul sottarco del presbiterio, inquartano l'Agnello (v.).
505. - s. XI (Epitafion a ricamo bizantino, Venezia, S. Marco, Museo). Ai 4 angoli della scena col Cristo morto, entro 4 quarti di cielo (v.).
506. - s. XI? (Venezia, S. Marco, Cattedra « di S. Marco » nel tesoro, a b. ril. in avorio). Nella parte posteriore del dorsale, in alto l'aquila e in basso il leone, entrambi a 6 ali, su fondo stellato; al bracciale destro la « figura d'uomo », al bracciale sinistro il bue; essi pure a 6 ali su fondo stellato.
507. - pr. d. 1100 (Orta, S. Giulio, ambone a ril.). Sotto il leggio della bigoncia, verso il popolo sta l'aquila: gli altri 3 simboli, nella facciata laterale; forse l'uomo in mantello appoggiato a un bastone vuol essere interpretazione letterale della « figura d'uomo » attribuita per simbolo a S. Matteo.
508. - s. XI-XII (Almenno S. Salv., S. M. del Castello, ambone a ril.). L'aquila in mezzo, in alto, sostiene col capo il leggio e con le zampe il libro del Vangelo, aprendo, sotto, la coda a ventaglio; il leone e il bue stanno più in basso ai lati, rampanti, l'uno ad ali piegate, e l'altro aperte, pure tenendo il libro fra le zampe anteriori; l'angelo, sotto l'aquila, seduto ad ali piegate, legge il libro aperto sulle ginocchia.
508. bis - s. XII (Knechtsteden, abbazia, abside ovest, fresco). Il Pantocrator in pavese, sostenuto dai quattro Simboli, è affiancato dai due Corifei.
509. - in. s. XII (Tahull, S. Clemente, cat. abs., fresco, ora Museo Arte e Archeol. di Barcellona). Il pavese (v.) del Pantocrator (v.) è retto da 4 angeli, quello in alto a sin. essendo già per sé il primo simbolo; quello a destra tenendo in grembo l'aquila; quelli in basso essendo in 2 tondi, affiancati da altri 2 tondi in cui a sinistra il leone e a destra il bue; il bue è trattenuto per la radice della coda dal suo angelo ed ha 2 occhi chiaramente delineati sulla coscia destra.
510. - 1100-1150 (Montoire, Capp. di St-Gilles, fresco). L'angelo di Matteo con mossa slanciata e panneggio vivacemente mo-



Fig. 17. — Doryphorumenos di Knechteden.

- vimentato, sembra sostenere un pavese (v.) col Cristo, alzando le mani a tenerne il bordo. Più sotto l'aquila, ad ali alzate e con lungo collo quasi di pavone, sta eretta coi magri e rigidi stinchi poggiati sul libro giacente chiuso; il tutto forma un complesso calligrafico molto movimentato.
511. - c. 1120 (St-Gilles-du-Gard, Provenza, timp. portale, b. ril.). Inquartano il pavese (v.) su cui il Pantocrator (v.).
512. - 1121-1148 (« Bibbia di Bury » di master Hugo pictor; Cambridge, Corpus Christi, f. 281v). Stando entro 4 viticci (v.) a medaglione, i S. inquartano il Pantocrator sostenuto dai 4 venti; da sotto, Ezechiele (v.) guarda la visione.
513. - c. 1125 (Roma, S. Clemente, arco trionf., mus.). Affiancano il Pantocrator (v.).
514. - 1126-1150 (alt. portat. a smalti, di Eilberto di Colonia, in Schatzkammer di München). Nel riquadro del Pantocrator (v.), lo inquartano da 4 quarti di cielo agli angoli.
515. - 1177 (Rochester, Duomo, lun. port. ovest, a ril.). Inquartano lo scudo portato da 2 angeli, in cui il Pantocrator (v.).
516. - s. XII (Milano, S. Ambrogio, ciborio a ril.). Stanno sull'orlo esterno dei capitelli, a base delle ampie e ricche cornici degli archi.

517. - s. XII (Salerno, Duomo, ambone dell'arcivesc. Romualdo II, b. ril.). Nei 4 pennacchi dei 2 archi visibili che sostengono la bigoncia.
518. - s. XII (Benevento, Exultet I in Bibl. Casanatense B I 13, ed Ex. II in Duomo Benevento). Sostengono la parma (v.) d'arcobaleno (v.) con entro l'Agnello (v.).
519. - s. XII (Tivoli, S. M. in Vulturella, croce process., retro). Alle estremità dei 4 bracci, entro trilobe, inquartano l'Agnello (v.) che sta in quadriloba all'incrocio.
520. - s. XII (Abruzzo, Pianella, S. M. Maggiore, ambone, b. ril.). In una delle facce, il leone di Marco sta orizzontalmente ad ali alzate, tenendo fra le zampe anteriori il libro; sotto il leggio, l'aquila ritta ma non poggiata, tiene fra le ali il libro.
521. - s. XII (Nonantola, copert. argent. di Evang. della Contessa Matilde). Inquartano il pavese (v.) col Pantocrator (v.), l'angelo e l'aquila in alto interamente rivolti a lui, il leone e il bue rivolti in senso opposto ma voltando verso lui la testa.
522. - s. XII (Venezia, S. Marco, cup. centr., mus.). Nei pennacchi che reggono la cupola nella cui calotta, come in parma (v.) il Pantocrator (v.).
522. bis - s. XII (Palermo, Palatina, ambone, scultura). Sul pannello sporgente del parapetto, appollaiata su due speroni di marmo, l'aquila eretta, ad ali decussate, sostiene col dorso il leggio; sul parapetto laterale rientrante, su solo sostegno, il leone.
523. - c. 1200 (S. Albano, Vangelo di S. A., ora Cambridge, Trinity Coll. D 563, f. 4v). Un personaggio alato e seduto (Ezechiele?), sembra scrivere con la sinistra su una tavoletta, sporgendo la mano destra a sinistra e lasciandone pen-



Fig. 18. — Ambone della Palatina di Palermo coi simboli di S. Giovanni e S. Marco.

- dere un rotolo svolto; ha testa umana ma ai lati di essa sporgono una testa di leone e di bue, e al di sopra quella di un'aquila eretta con sguardo all'insù, anche queste con le proprie ali.
524. - c. 1200 (Salt. « di Westminster » o « di S. Albano », British Mus. Royal 2 A XXII, f. 14). Inquartano nel solito ordine il Pantocrator (v.) col Padre Eterno (v.).
525. - romanica (Venezia, Duomo, lun. port. b. ril.). Reggono inquartati nel solito ordine il pavese (v.) col Pantocrator (v.).
526. - romanico (Wexselburg, ambone a. ril.). Inquartano il pavese (v.) col Padre Eterno (v.).
527. - s. XII-XIII (Maguzzano sul Garda, chiesa benedettina, croce processionale). In 4 medaglioni alle estremità dei bracci nel retro, inquartano il Pantocrator (v.) che sta nell'incrocio.
528. - s. XIII (Salerno, Exultet, Bibl. Capitol.). Inquartano la parma (v.) con l'Agnello (v.).
529. - s. XIII (Palermo, Palatina, ambone, scult.). Il leone e l'aquila stanno ciascuno sopra uno dei pannelli, tenendo fra le zampe ciascuno una preda; l'aquila, dritta, sostiene sulle ali e sul dorso il leggio.
530. - s. XIII (Renania, M. Gladbach, Münsterkirche, patena a graffito nel rovescio). Presenta nel dritto, 9 loculi tondi, uno centrale e otto come petali: i 4 simboli nei 4 loculi in diagonale nel retro, inquartano un Cristo eucaristico (v.) che sta come in parma (v.).
531. - c. 1350 (Versiglia, Vallecchia, Pieve S. Stefano, cat. abs., fresco). Inquartano la figura del Pantocrator (v.), seduta sul trono di nubi (v.).
532. - s. XIV (Vezzolano, chiostro, fresco). Dal basso l'aquila e l'angelo e dai lati il bue e il leone reggono il pavese (v.) del Pantocrator (v.).
533. - s. XIV (Lombardia, min. ora Venezia, Marciana). Inquartano il Pantocrator (v.) in pavese (v.).
534. - 1410 (Orvieto, S. Lodovico, fresco di Andrea di Giovanni). Sotto un Pantocrator (v.) sorretto da 4 hexapteryga (v.), e sopra l'Agnello (v.), i S. inquartano il Redentore fanciullo entro una corona di angeli.
535. - c. 1520 (Tirolo, quadro, ora a Norimberga, Mus. German.). Inquartano il pavese (v.) col Pantocrator (v.), reggendo lunghi rotoli svolti a festone.

536. - v. 1600 (min. armena). In un quadro del Giudizio (Universale?) reggono, da sotto, il trono del Pantocrator come Giudice.
537. - s. XVIII (Russia, icona, ora Recklinghausen). Agli angoli d'una tenda quadrata tesa verticalmente, innanzi alla quale sta una grande parma (v.) con la Trinità.  
SIMBOLO DI MATTEO
538. - 1025-1050 (Tegernsee, Evang., ora München, St. Bibl.). L'Evangelista siede innanzi a un ricchissimo edificio prendendo il lembo d'un lungo rotolo che l'angelo suo simbolo stando dietro alla sua testa ad ali aperte, gli fa pendere sopra. Lungo le colonnette dell'arco, l'iscrizione: *Carnea membra Domini probat os faciesque Mathei.*
539. - 1088-1096 (Anglosassone o Normanna, Bibbia di Carilef, Bibl. Duomo Durham A II 4, f. 87v.). L'angelo di Matteo è in piedi a tutta figura, tenendo a 2 mani un rotolo svolto.  
SIMBOLO DI GIOVANNI
540. - s. XI (Milano, Duomo, evangeliario di Ariberto da Intimiano, smalto). In un tondo l'aquila poggiata con gli artigli sul libro, ad ali alzate, collo curvato, becco arcuato, occhio fisso innanzi, aureolata, sta di profilo.
541. - pr. d. 1100? (Milano, S. Ambrogio, ambone, riquadro front., a. ril.). Fra due lesene sta l'aquila di S. Giovanni sporgente con la testa sopra il bordo della bigoncia, ad ali abbassate; sotto di lei sta seduto un uomo col libro al petto tenuto dalla sinistra e con la destra aperta in gesto oratorio (S. Giovanni?, Matteo?).
542. - 1124-1147 (Inghilterra, Liessies?, evang. miniato, ora Avesnes, Soc. Archeol.). L'aquila sta posata su un rotolo in un medaglione d'angolo d'una miniatura di S. Giovanni.
543. - d. 1270 (Parma, Battistero). Giovanni sorge a busto intero, tiene il libro al petto, chiuso, e con la destra fa un gesto di sospensione come in attesa dell'ispirazione; ha alle spalle 2 ali (v.) aperte e la testa d'aquila volta all'insù di lato col becco in alto e gli occhi fissi attendendo il Verbo.

§ 37 - FENICE. Rifacendosi all'antica credenza o mito della fenice che, morta bruciata, risorge dalle sue ceneri (« post fata resurgo »), il cristianesimo antico accettò il simbolo appli-

candolo alla Resurrezione dei Morti. Più tardi gli umanisti e gli stradioti paganeggianti di Grecia lo assunsero, nel sec. XV, a simbolo della resurrezione del paganesimo, e pertanto è simbolo da guardarsi con discernimento.

544. - s. II (Roma, Priscilla, Capp. Greca, fresco). Sopra una grande fiammata che sorge dal basso e si dirama in lingue, entro un tondo ampiamente radiante sta la testa della fenice e forse anche il suo dorso, non però chiaramente leggibili.

545. - s. V o in. VI (Roma, S. Felicita, Oratorio, fresco). Su una palma (v.) di lato alla scena di S. Felicita « cultrice delle Romane », sta, radiante la fenice a testa protesa in su.

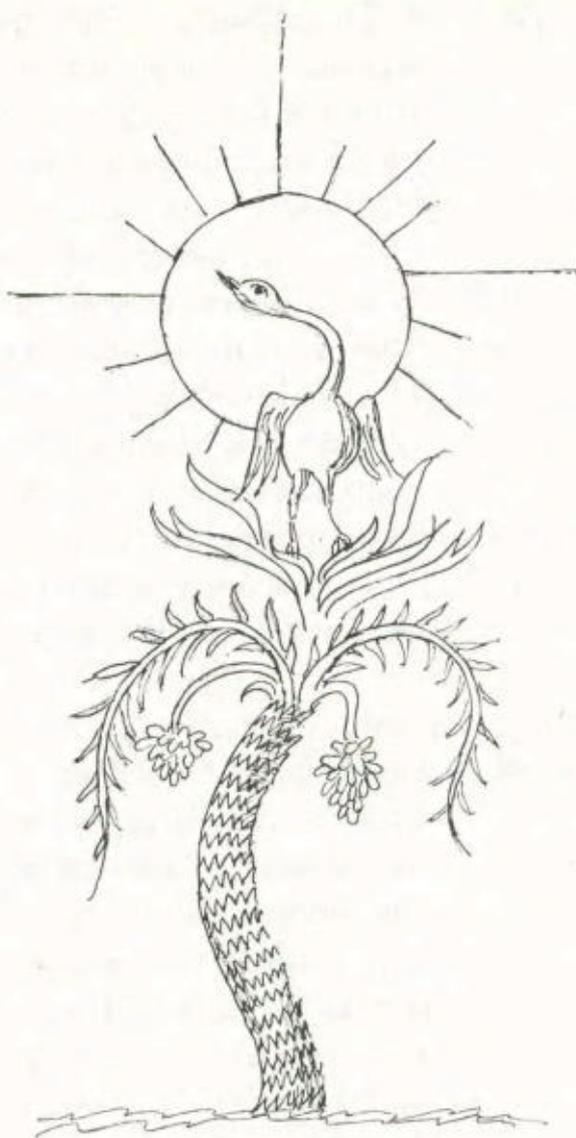


Fig. 19. — FENICE in fiamme su PALMA.

546. - 526-530 (Roma, SS. Cosma e Damiano, mus. abs.). Spicca su una palma (v.) sulla pianura di là del Giordano (v.), su uno sfondo azzurro, col capo radiante.

547. - p. crist. (Aquileia, Bas. Teodosiana, mus. pavimentale).

548. - p. crist. (Roma, vetro dorato in Mus. S. d. Bibl. Vat.). Sta eretta, aureolata, sopra una palma (v.) dietro a un Christus Docens (v.) con Corifei (v.).

§ 38 - FIOCINA. Se tale si può definire è un'asta su cui in alto una piccola trasversale fornita di 3 aculei all'insù; è simbolo della Croce o della morte di Cristo che « uccise la morte » dell'umanità. (cfr. § 96: Tridente).

549. - s. IV? (Roma, Callisto, fresco). A una fiocina tridente con le 3 punte su un'asticella orizzontale (croce?) sta eretto a testa in sù un delfino (v.) probabilmente trafitto e attorcigliato alla asta della fiocina.

§ 39 - FIUMI DELL'EDEN. Sono solitamente 4, conformemente al Genesi, e quasi sempre sgorgano dal progetto dell'Eden (v.); significano Cristo fonte (v.).

§ 40 - FONTE. Rifacendosi al versetto del Salmo « come il cervo desideroso alla fonte delle acque, così l'anima mia è desiderosa di te, o Dio », e ai vari passi evangelici in cui Gesù invita a bere da lui, il fonte, variamente rappresentato, significa il Dio-Verbo a cui, sotto forma di cervi, pecore (v.) o colombe (v.), vanno i fedeli. Notisi che spesso la forma del fonte è a calice (v.), sia per il fonte battesimale; sia per il bagno dell'infante subito dopo la nascita (Gesù Bambino (v.), Maria (v.), il Battista (v.) e altri Santi), sia per la Lavanda dei Piedi (Niptir) (v.), con allusioni al battesimo.

Del resto in realtà già in epoca paleocristiana, i fonti battesimali appaiono fatti non più a vasca scavata o recinta da



Fig. 20. — « Fiocina » e « Delfino ».

parapetto, ma appunto a forma di calice, collegando così il Battesimo con l'Eucarestia. Un esemplare se ne può vedere conservato nel Battistero di Parma, non sappiamo se eseguito all'epoca della costruzione del Battistero stesso, oppure conservatovi da epoca anteriore.

550. - 350-400 (Napoli, S. Giovanni in Fonte, cup. mus.). Sopra l'arco di una delle lunette di sostegno sta un colle a 2 corni (2 Chiese?) (v.) dai quali sporgono larghe correnti d'acqua; il Cristo fra i 2 corni, sta in piedi facendo gesto d'invito a 2 cervi (v.) che stanno bevendo insieme, ciascuno con un uccellino a volo e uno a terra, dietro; il tutto fra 2 palme (v.).
551. - s. V (Ravenna, G. Placidia, mus.). A una vaschetta marmorea colma d'acqua 2 bianche colombe (v.) stanno affrontate, appollaiate sul bordo, una a testa alzata, l'altra col becco in acqua.
552. - s. V (ibid.). Sotto i Corifei, a una vaschetta marmorea poggiata a terra, 2 colombe (v.) sul bordo, una eretta col capo rivolto indietro, l'altra china sull'acqua.
553. - s. V (ibid.). Ai due lati di un vaso marmoreo elegantemente sagomato da cui sorge uno zampillo, a piccola distanza vengono 2 colombe (v.) poggiate a terra.
554. - s. V (ibid.). Da un piccolo vaso marmoreo sagomato zampilla acqua che lo riempie e ne trabocca; a terra, rivolte ad esso, 2 colombe (v.).
555. - p. crist. (Mileto, mus. pavement.). Da una fontana marmorea zampillante in mezzo, un cervo (v.) beve alla vasca, uno alla base.
556. - p. crist. (Salona, Battist. mus.). A un vaso a calice (v.), vengono dai lati 2 cervi (v.).
557. - p. crist. (Africa, Ain Zicara, lipsanoteca p. loculo d'altare). Da un poggetto (v.) sopra cui il chrismon, sgorgano fontane alle quali vengono pecore (v.) a bere.
558. - c. 800 (Evangelario di sc. Carolingia palatina, in Parigi, Bibl. Nat.). Sotto un tegurium coronato da croce, 2 zampilli cadono in una vasca esagona (v.); ai 2 lati 2 cervi (v.) e altri animaletti.
559. - s. XIII (Venezia, S. Marco, cup. centr., mus.). Da una vaschetta retta da una colonnetta trabocca ai 2 lati dell'acqua, a cui 2 trampolieri accostano il becco volgendosi le groppe; il tutto fra le 2 personificazioni della Fortezza (v.) e della Temperanza (v.).

- § 41 - FRUTTETO (v. § 43 giardini).
- § 42 - GALLO. Eccetto che nel monito di Cristo a Pietro, e nella conseguente poesia paleocristaina come richiamo alla preghiera mattutina, è simbolo tutt'altro che frequente.
560. - s. IV (Parenzo, Basilica Antica, mus. pavement.). Si trova tra simboli eucaristici, con una tartaruga (v.), osservandola, sorpreso, venire verso una torretta che sta fra essi; ci sembra più facile il simbolismo del richiamo dei neghittosi alla preghiera.
- § 43 - GIARDINI. Partendo dal termine d'origine persiana *paràdeisos* (giardino) usato da Cristo come metafora della felicità celeste, il cristianesimo vi ha visto appunto un simbolo del « paradiso » (v. Frutteto, § 41).
561. - s. V? (Ravenna, Battist. d. Ortodossi, mus.). Giardini si vedono ai lati delle etimasiae (v.) che affiancano quelle con sù i libri del Vangelo.
562. - 448-458 (ibid., giro est. mus. cup.). Giardini si intravedono tra i propilei delle etimasiae della Croce (v.), al di là delle transenne.
563. - p. crist. (Roma, Callisto, fresco). Piante come d'un giardino, intermediano tre figure di defunti oranti; con l'augurio: *in pace*.
- § 44 - GIORDANO, (fiume). Simbolo abbastanza frequente e naturale del battesimo e quindi del passaggio dal deserto alla terra feconda, dal peccato che, secondo S. Paolo, vien sepolto nelle acque dal battesimo, alla grazia. La sua personificazione in figura umana verrà trattata nell'apposito articolo delle personificazioni.
564. - 526-530 (Roma, SS. Cosma e Damiano, mus. abs.). Alla base del catino, scorre lo *Iordanes*, al di là del quale si spiega tutta la gran scena della dedicazione (v.).
565. - 817-824 (Roma, S. Prassede, mus. cat. abs.). È rappresentato nella sua quasi-realtà come un tumulto (v.) d'acqua fino ai fianchi del Cristo battezzato. Iscrizione: *Iordanes*.
566. - s. XIII (Roma, S. M. Maggiore, mus. cat. abs.). Sull'innanzi della base del catino, al di qua d'una pianura fiorita su cui i Santi e personaggi in *Deisis* (v.) ai lati della Coronazione di Maria (v.), scorre un fiume, che, dai paralleli romani,

interpretiamo come il Giordano, in cui si vedono uccelli acquatici guidati da putti e navicelle a vele spiegate, mentre alla riva sorgono minuscole torri.

567. - s. XIII (Roma, Laterano, mus. cat. abs.). Alla base del catino scorre un fiume (Giordano), su cui navigano uccelli acquatici e omni in barchetta; al di là, una pianura fiorita su cui sparsamente spiccano altri omni.

§ 45 - GLOBO. Nel suo naturale simbolismo significa la terra, il mondo, l'*orbis*. Tuttavia si rimane perplessi pensando alla concezione antica secondo la quale la Terra era pensata come un disco e non come un globo; ma sembra che nell'ambito cristiano tal concezione non abbia avuto se non scarsa diffusione, anche se forse, in alcuni degli esempi che daremo, non saremo sicuri, per insufficienza di rilievo del disegno, se si tratti di globo o di disco, o di cerchio. Lo stesso *keramion* (v.) potrebbe forse tirarsi a significare un globo.

Certo è però che il Cristo, « *Christus Docens* » (v.), nella « *Traditio legis* » (v.) ecc. negli esemplari paleocristiani, oppure come *Verbo* creante in quelli siciliani (v. Creazione), appare seduto su un globo. Molto meno accettabile sembra come insegna di regalità, che a noi sembra piuttosto derivare, tardivamente, dal *keramion* (v.), ed è quindi piuttosto, almeno all'origine, simbolo dell'ammessa sovranità di Cristo sui regnanti della terra (v. anche sotto: « *obolo* »).

568. - s. VI (Ravenna, S. Apollinare N., ambone, b. ril. sulle 2 guancie). I 2 globi sono sormontati ciascuno da lunga croce.

569. - s. VI (Ravenna, S. Vitale, volta presbit., mus.). 4 grandi angeli che sostengono il tondo con l'Agnello (v.), sono montati ciascuno su un globo azzurro (« la Terra »), che per mezzo degli Spiriti Celesti, fa da « sgabello ai piedi » del Cristo.

570. - 586 (Siria, Evang. di Rabbula, Firenze, Laurenz., pl. 56, f. 4b, min.). Il Pantocrator (v.) in trono, regge da sotto con la sinistra forse un globo, ma, forse meglio, una profora (v.) a forma di buccellato.

(*continua*)

**P. Giuseppe Valentini S. J.**

# La Chiesa dei Ruteni subcarpatici

---

**P. Michele Lacko S. J.**

## **Introduzione.**

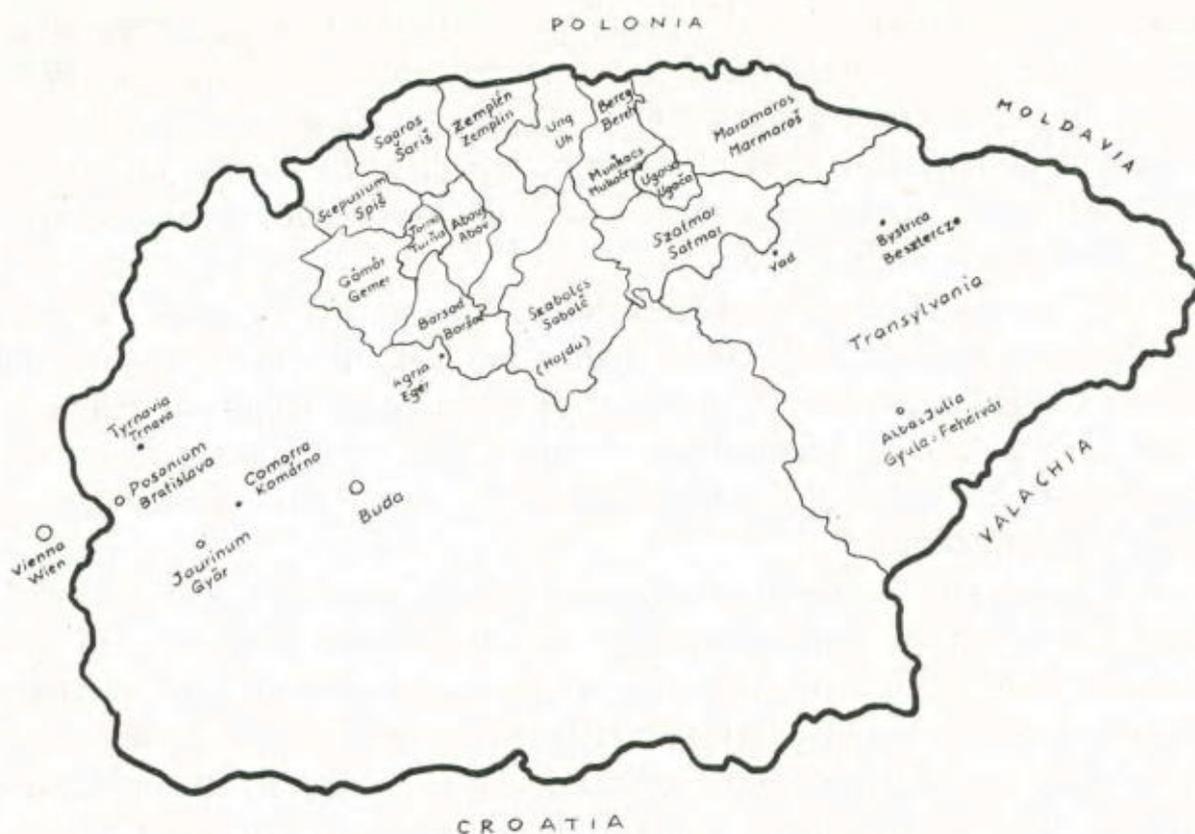
Il meno noto angolo dell'Europa, dal punto di vista ecclesiastico, trovasi paradossalmente proprio nel centro dell'Europa, ed è il territorio dove si incontrano quattro nazioni: Cecoslovacchia, Ungheria, Romania ed Unione Sovietica.

Questa divisione politica è venuta fuori solo dopo la seconda guerra mondiale. Prima del 1918, per circa mille anni, quell'intero *territorio apparteneva al regno d'Ungheria, anche se non ha mai formato una ben precisa entità politica e non ha avuto neanche uno speciale nome geografico.*

Noi qui, per ragioni pratiche, lo chiameremo Rutenia subcarpatica. Per individuarlo ancora meglio nella carta geografica, possiamo indicare alcuni nomi delle principali città: Košice, Prešov, Michalovce (Cecoslovacchia); Tokaj, Nyiregyháza (Ungheria); Satu mare, Sighet-Maramuresului (Romania); Uzhorod, Mukacevo, Chust (Unione Sovietica). La parte centrale è proprio quest'ultima, dove la popolazione è stata sempre quasi esclusivamente rutena, mentre in altre regioni è rimasta frammischiata ad altre stirpi.

L'unica entità comune ai ruteni di questa regione è stata per molti secoli la diocesi bizantino-slava con centro prima in Mukacevo e, dal 1775, a Uzhorod. Più tardi, come vedremo, con la spartizione di questa diocesi e l'erezione di altre, anche questa unità è sparita.

Gli abitanti di questa regione, per molti secoli furono chiamati ruteni, e più propriamente « ruteni subcarpatici », per distinguerli da quelli dell'antico regno di Polonia. Con questo termine, preso in senso largo, sono stati chiamati pertanto tutti i cristiani di rito bizantino-slavo dell'antico regno di Ungheria, o i fedeli dell'antica diocesi di Mukacevo.



Cartina dell'antica Ungheria, con segnati i 13 distretti dove il vescovo ruteno esercitava la giurisdizione.

Queste popolazioni, come si è detto, non sono state del tutto omogenee, anzi, con l'andar del tempo, le differenze sono state sempre più evidenti. Difatti, oltre ai ruteni, in senso stretto, nello stesso territorio hanno convissuto i romeni (anticamente chiamati valacchi), gli slovacchi, i serbi, e più tardi gli ungheresi. Noi qui usiamo il termine "ruteni" in senso largo, dato che, nella sua accezione più stretta, con la parola "ruteni" vengono configurati i popoli slavi orientali. Dall'ultima guerra mondiale (1945), questi vengono ufficialmente chiamati ucraini, mentre l'antico nome lo conservano ancora i ruteni emigrati in varie epoche in Jugoslavia e negli Stati Uniti.

### Il periodo antecedente l'unione.

Le origini di questo popolo dell'Ungheria nord-orientale sono assai oscure, per mancanza di fonti storiche. Il più antico documento, una lettera del patriarca di Costantinopoli, Antonio IV, all'abate del monastero di S. Michele a Hruševo, è del 1391. Sul periodo precedente esistono diverse teorie, che non è opportuno discutere qui. Oltre a detto monastero vi si trovava un altro, quello di S. Nicola a Mukacevo, che col tempo si affermò sempre più, sì da dive-

nire il centro spirituale di quelle popolazioni. Ciò si spiega principalmente per la presenza di un vescovo, menzionato per la prima volta in un documento del 1491. Da dove questi sia venuto, chi lo abbia inviato, non è facile saperlo. Sta di fatto che da lui comincia una serie ininterrotta di vescovi in Mukacevo, con residenza nel monastero di S. Nicola.

Il vescovo ruteno di Mukacevo, in mancanza di qualsiasi altra autorità politica, diventò man mano non solo il capo religioso ma anche il capo nazionale di quel popolo. Dai re di Ungheria ricevette vari rescritti che gli conferirono — tra l'altro — il diritto di riscuotere dai suoi fedeli il "cathedraticum", cioè certe decime per il suo sostentamento.

Da quando i ruteni subcarpatici compaiono sulla scena storica sono già ortodossi (non cattolici), pur vivendo in Ungheria, in una nazione cioè nettamente cattolica. Colà dapprima solo alla religione cattolica erano riconosciuti pieni diritti e, molto più tardi, dopo la riforma protestante, anche ai luterani e ai calvinisti; gli ortodossi, invece, sono stati sempre tollerati. Così il clero dei primi poteva raggrupparsi in una classe sociale speciale, detta "libera", godendo di numerosi privilegi di carattere politico, culturale, economico; al clero ruteno, invece, non era riconosciuta tale libertà ma esso veniva trattato con il suo popolo alla stregua dei « servi della gleba », per cui tutti erano obbligati a lavorare la terra a beneficio solo del signore feudale.

Il clero ruteno, però era numeroso, trattandosi di clero uxorato: i figli dei sacerdoti diventavano generalmente anch'essi sacerdoti, cosicché non era raro il caso che in un piccolo villaggio più sacerdoti dovevano dividersi l'unica entrata speciale, cioè le tasse ricavate dall'amministrazione dei sacramenti. Non vi era nessun seminario per la formazione del clero ruteno, ma i sacerdoti padri tramandavano il loro già povero bagaglio culturale ai sacerdoti figli, e questi dovevano contentarsi di apprendere gli elementi necessari per celebrare la liturgia ed amministrare i sacramenti, dovendosi dedicare completamente, così come gli altri contadini, ai lavori dei campi. Per cui talvolta capitava che a qualche sacerdote che osava abbozzare con parole proprie una spiegazione del Vangelo, qualcuno del popolo gridava: « Tieni le tue parole per te, a noi leggi solo i Santi Padri! Tu, che non hai studiato, lavorando con noi nei campi, cosa pretendi di sapere di più di noi? ».

Ma vediamo qualche aspetto concreto della vita del vescovo e del clero, così come ci è descritto in alcuni documenti coevi.



La diocesi di Mukachevo prima della dismembrazione in 13 distretti.

I monaci di S. Nicola di Mukacevo, lagnandosi, così scrivevano nel 1569 all'imperatore Massimiliano II.

« ... Appellandoci alla Maestà Vostra Sacratissima, umilmente esponiamo le nostre miserie ed oppressioni. In primo luogo gli ufficiali della Maestà Vostra Sacratissima nel castello di Mukacevo oltre ogni diritto, in diverse maniere, non cessano di opprimerci, estorcendoci cavalli, pelli di volpe e di martora. Gli stessi funzionari di Vostra Maestà, ed anche altri vostri sudditi impediscono ed ostacolano il nostro vescovo e i suoi vicegerenti nella consueta ed ordinaria visita; anzi, non ci permettono di esigere il *cathedratico* ed altri nostri proventi, usurpando per loro tutti i redditi della nostra Chiesa. Si aggiudicano la giurisdizione che il nostro vescovo dovrebbe esercitare sul clero. E ciò contro ogni diritto, e a solo scopo di lucro. Sta di fatto che essi, pur essendo laici, esercitano sul clero una giurisdizione episcopale. I signori feudali nei loro possedimenti, usando anche la forza, non permettono al vescovo di fare la visita canonica. Inoltre i funzionari di Vostra Maestà obbligano i nostri miseri sacerdoti a pagare la decima e le altre tasse, e li spingono a tutti i lavori servili nei campi. Non avendo nessun riguardo né per l'ordine sacerdotale né per l'ordine monastico, ci minacciano con le verghe ed altre torture, se non eseguiamo la loro volontà ... » (Hodinka, *Diplomatarium*, nr. 17).

L'imperatore Massimiliano II, noto come fautore degli eterodossi, emise diversi rescritti in difesa del vescovo ruteno. Ma tutto ciò giovò ben poco. Nel 1597 il vescovo Vladislao decise pertanto

di recarsi personalmente a Praga presso l'imperatore Rodolfo, chiedendo protezione contro il signore di Mukacevo, Sigismondo Rakoczy. Questi, però, venutone a conoscenza, fece imprigionare il vescovo al suo ritorno e poi lo fece espellere dai suoi territori.

Sulla vita del clero parrocchiale ci informa lo stesso Arcivescovo Primate di Ungheria, Giorgio Lippay, in una relazione alla S. Congregazione de Propaganda Fide: « . . . Questi sacerdoti con il loro popolo osservano il rito greco, ma sono senza cultura, rudi, ignoranti, e per primo lo stesso vescovo, poi i sacerdoti. Il popolo vive come le bestie, nell'ignoranza delle cose divine e nella pratica di varie scelleratezze. I sacerdoti non risultano convenientemente divisi nelle parrocchie, per cui in alcuni villaggi capita di non trovarne uno, in altri, invece, anche quattro, cinque, dieci. Essi sono sposati ed abitano con le mogli e i figli, e, come i contadini, eseguono tutti i lavori campestri per i loro signori feudali. Questi, poi, non tengono in nessun conto il loro stato sacerdotale, sì che non di rado vengono trascinati con la forza dall'altare al lavoro ». (Hodinka, *Diplomatarium*, nr. 126).

L'arcivescovo Lippay, quindi, si domanda: perché questa triste situazione? Ed egli stesso risponde: « Perché nessuno si è curato di loro, nessuno ha mai patrocinato i ruteni, essendo essi scismatici » (ibidem).

Non c'è dunque da meravigliarsi se il vescovo ruteno assieme al clero desideravano in ogni modo migliorare la loro situazione. L'esempio di quanto era avvenuto in Polonia, dove, dopo l'Unione di Brest-Litovsk (1595-96), la situazione era molto migliorata, costituiva per essi un precedente assai eloquente ed allettante.

Ma vi furono altri motivi che portarono man mano i ruteni subcarpatici ad un avvicinamento con la Chiesa cattolica. Uno di essi, forse il più pressante, fu il pericolo del protestantesimo, che diveniva sempre più minaccioso, specialmente ai tempi del principe Giorgio Rakoczy. Questo signore feudale di Mukacevo, negli anni 1633-1648, era anche principe di Transilvania, quindi un personaggio potentissimo. Calvinista convinto, si sforzava di propagare questa sua fede tra i suoi sudditi, ruteni e valacchi, in tutti i modi. In un catechismo pubblicato in lingua romena cercava con frasi velate di propagare la dottrina calvinista. I romeni, però, non si lasciarono ingannare e, in un sinodo tenuto ad Jassi in Moldavia nel 1645, condannarono il catechismo di Rakoczy. Questi non si diede per vinto, anzi, per poter meglio raggiungere il suo scopo, arrivò a far ordinare vescovi per i romeni e i ruteni dei sacerdoti filocal-



L'Arciv. Giorgio Lippay, Primate di Ungheria, grande fautore dell'Unione.



Il vescovo Basilio Tarasovic, il quale per primo emise la professione di fede cattolica (1642).

vinisti. Così nel 1643 a Mukacevo fece eleggere vescovo un suo sacerdote, certo Giovanni Jusko. A coloro che si opposero, vescovi e sacerdoti, vennero inflitti maltrattamenti di ogni genere, torture, ma tutti per la loro fedeltà alla Chiesa orientale affrontarono coraggiosamente ogni vessazione fino alla morte.

In tale situazione al vescovo ruteno come a quello romeno non rimaneva altra via di salvezza che nell'unione con la Chiesa cattolica.

### L'unione di Uzhorod.

L'idea di una unione con la Chiesa cattolica, sull'esempio di quella di Polonia, si faceva sempre più strada tra il clero. Ad ovest del dominio di Mukacevo si trovava quello di Humenné, appartenente alla nobile famiglia dei Drughet. Anche questa famiglia passò nel secolo XVI al protestantesimo, ma nel 1605 il conte Giorgio III Drughet tornò al cattolicesimo, anzi diventò un fautore assiduo della restaurazione cattolica. Nei suoi domini si trovavano molti ruteni, così egli divenne promotore anche della loro unione con la Chiesa cattolica. A tale scopo nel 1613 invitò il vescovo di Premislia, Atanasio Krupecky, il quale, a sua volta, persuase parecchi sacerdoti, guadagnandoli alla causa dell'unione.

Il giorno di Pentecoste del 1614 l'unione doveva essere proclamata solennemente nel santuario mariano di Krasny Brod. Ma i tempi non erano ancora maturi. Per l'opposizione di alcuni sacerdoti e fedeli essa non venne raggiunta.

Dovettero passare alcuni decenni perché l'idea dell'unione diventasse più viva ed indilazionabile. Tra i promotori vi era anche il vescovo Giovanni Gregorovic (1627-1633), il quale morendo aveva raccomandato ai monaci di eleggere a suo successore un altro entusiasta dell'unione, Basilio Tarasovic (1633-1651). Nonostante che questi procedesse molto cautamente, sapendo che il signore di Mukacevo e i suoi funzionari erano contrari all'unione, venne scoperto e verso la fine del 1640 dal capitano del castello di Mukacevo venne messo in carcere. Di tale notizia s'impossessarono i circoli cattolici, i quali ne profittarono per denunciare l'accaduto e per pregare nello stesso tempo l'imperatore Ferdinando III di intervenire.

Il vescovo di Tarasovic fu liberato, tuttavia dovette subire, sempre per ordine del Rakoczy, l'espulsione da quel territorio. Si venne così a trovare in territori di signori cattolici. Ciò gli permise di realizzare il suo sogno. Si recò pertanto a Vienna, dove nel maggio del 1642, davanti al Nunzio Apostolico, presente lo stesso imperatore Ferdinando III, emise la professione di fede cattolica. Ma anche questa volta l'unione non raggiunse un pieno successo: il vescovo Tarasovic rimase isolato, lontano dal suo clero e dal suo popolo, che non approvarono il suo gesto.

Frattanto nel territorio del conte Drughet, due monaci basiliani, Pietro Partenio Petrovic e Gabriele Kosocicky, continuavano con più successo l'opera di persuasione fra il clero ruteno. Nel 1646 capitò a Uzhorod il vescovo latino di Agria, Giorgio Jakušic. D'accordo con i menzionati due monaci, venne deciso di invitare a Uzhorod, in occasione della festa di S. Giorgio, il clero ruteno di quel territorio. Fu così che convennero a Uzhorod il 23 aprile 1646 sessantatre sacerdoti ruteni, i quali, alla presenza del vescovo Jakušic, emisero la professione di fede cattolica, concludendo con quest'atto « l'unione di Uzhorod ».

A differenza delle altre unioni, questa non venne precedentemente concordata con la Santa Sede, ma solo con le Autorità ecclesiastiche locali, e poi con il Primate di Ungheria, l'arcivescovo di Strigonia, Giorgio Lippay. Nel giorno stesso dell'unione non fu steso né sottoscritto nessun documento. Ciò si rileva da un documento scritto quasi sei anni dopo, il 15 gennaio 1652, ed indirizzato a Papa Innocenzo X.

Da esso, oltre alla descrizione della cerimonia, sappiamo anche le tre condizioni espresse dal clero ruteno nell'atto di unione:

- 1) Che sia loro lecito di conservare il rito bizantino-slavo;
- 2) Che abbiano il diritto di eleggere il loro vescovo, che sarà poi proposto per la conferma alla Santa Sede;
- 3) Che siano loro concessi gli stessi privilegi ed immunità di quelli che gode il clero cattolico in Ungheria.



Il monastero di S. Nicola di Mukačevo, anticamente sede del vescovo ruteno.



Il castello di Uzhorod, dove fu stipulata l'Unione, successivamente trasformato in seminario (1946).



Mukačevo. Monastero basiliano S. Nicola.

La prima condizione era la più semplice e la più facile a concedersi. Difatti, in tutte le unioni con la Chiesa cattolica, gli orientali hanno mantenuto il loro rito. Più difficile, invece, era la seconda condizione, dato che in Ungheria, per antico privilegio, il re aveva il diritto di nominare i vescovi, chiedendo poi la conferma della Santa Sede. Questa, poi, anche nel nostro caso, cioè trattandosi della nomina di un vescovo orientale, non poteva negare al re detto privilegio. Cosicché, dopo l'unione, solo il primo vescovo fu eletto dal clero ruteno, gli altri ritornarono ad essere nominati dal re. Per quanto riguardava la terza condizione, l'applicazione non dipendeva dalle autorità ecclesiastiche ma da quelle civili, e queste non erano disposte a fare delle concessioni. Dopo alcuni decenni, dovette intervenire lo

stesso imperatore, Leopoldo I, il quale con il suo « Diploma Leopoldinum » concesse nel 1692 i detti privilegi ed obbligò i signori feudali ad assegnare alle singole parrocchie rutene un congruo beneficio.

Su circa 600 sacerdoti ruteni, solo 63 avevano aderito all'unione di Uzhorod. Man mano, però, se ne aggiunsero altri: nel 1650 erano già 100, 150 nel 1651, 400 nel 1655, circa 500 nel 1661.

Come abbiamo sopra accennato, il problema principale, sorto dopo l'unione, era l'elezione del vescovo ruteno. Primo vescovo eletto dai ruteni uniti fu il già menzionato monaco Pietro Partenio Petrovic, il quale, senza attendere la conferma della Santa Sede, dato che si era sparsa la voce che il principe Rakoczy avrebbe voluto imporre un suo candidato filoprotostante alla sede di Mukacevo, corse in Transilvania e ad Alba Julia si fece consacrare vescovo da Stefano Simonovic, vescovo ortodosso di quella città. Solo al ritorno dalla Transilvania, il neovescovo assieme al clero si affrettò ad esporre quanto era accaduto al Primate di Ungheria, Giorgio Lippay, chiedendogli di ottenere dalla Santa Sede la conferma per l'ordinazione vescovile ricevuta dal Simonovic. Il 10 settembre 1651 il Primate Lippay scrisse in tal senso una lettera a Papa Innocenzo X.

A Roma, dapprima si era inclini a concedere l'assoluzione a Pietro Partenio dall'irregolarità (a causa della sua consacrazione da un vescovo non cattolico) e quindi a confermare lo stesso come vescovo di Mukacevo. Ma sorse un dubbio: tale diocesi esisteva canonicamente? Tramite il Nunzio di Vienna furono richiesti i documenti della fondazione, documenti che non si trovarono. Solo dopo quattro anni pertanto arrivò da Roma la conferma alla nomina di Pietro Partenio: nel 1655, infatti, dopo reiterate istanze del Primate Lippay, Papa Alessandro VII confermò vescovo Pietro Partenio, ma senza il titolo di Mukacevo. Questa stessa difficoltà, dopo la morte di Pietro Partenio, avvenuta nel 1665, sarà di nuovo causa di controversia tra l'imperatore di Austria e la Santa Sede, finché questa, considerato che la diocesi di Mukacevo non risultava eretta canonicamente, decise di istituire per i ruteni solo dei vicari apostolici.

Nel secolo XVIII, poi, si venne a determinare una situazione molto spiacevole tra i ruteni e il vescovo latino di Agria. Il vescovo latino, mal sopportando un'altra giurisdizione nello stesso territorio, aveva ottenuto dalle autorità civili che il vescovo ruteno fosse soltanto un suo vicario rituale, senza giurisdizione. A tal fine, i nuovi vescovi ruteni, prima della consacrazione dovevano emettere un apposito giuramento. Le relazioni fra i due riti diventavano sempre più tese, finché il vescovo ruteno, Manuele Olšavsky, si batté con tutte le sue



*Uzhorod. La chiesa cattedrale e la residenza vescovile.*

energie per far cambiare questa situazione umiliante. Egli guadagnò alla sua causa l'imperatrice Maria Teresa, e questa chiese al Papa l'istituzione canonica della diocesi orientale di Mukacevo. Solo, però, dopo parecchi anni di trattative Papa Clemente XIV con la Bolla « *Eximia regalium* » del 19 settembre 1771 dichiarò la diocesi orientale di Mukacevo canonicamente eretta ed indipendente da Agria.

Nonostante tutte queste alterne vicende, l'unione di Uzhorod ebbe grande successo. Il vescovo Manuele Olšavsky, in una relazione alla S. Congregazione de Propaganda Fide del 1759 precisa, infatti, che nel territorio della sua diocesi non ci sono più dissidenti ortodossi, ma tutto il popolo ruteno aderisce all'unione con la Chiesa cattolica. L'unione di Uzhorod è uno dei pochi esempi di unione completa.

### **La vita religiosa.**

Per alzare il tenore della vita religiosa dei ruteni era necessario innanzitutto avere dei vescovi buoni e colti. Il primo vescovo dopo l'unione, il sopra menzionato Pietro Partenio Petrovic, fece del suo meglio. Egli, verso la fine della sua vita, in seguito alla conversione della principessa Sofia Rakoczy, fu ammesso al monastero di S. Nicola, sede tradizionale dei vescovi ruteni. Però, la controversia sorta dopo la sua morte tra l'imperatore, la principessa Rakoczy, il metropolita di Kiev e la Santa Sede, circa il diritto di nomina del vescovo ruteno,

durata ben 25 anni (1665-1689), portò l'unione quasi in rovina e la vita e il prestigio delle popolazioni rutene ad un livello troppo basso. Ognuno dei sopra menzionati si arrogava il diritto di nominare un proprio candidato, che non veniva regolarmente riconosciuto dagli altri, lottandosi tutti a vicenda. E qui, vogliamo riportare un episodio assai curioso. Siccome a Roma questi ruteni erano considerati alla stregua di tanti altri greci, sì da solerli chiamare « greci di Ungheria », la S. Sede inviò loro un vescovo greco, certo Teofane Maurocordato, che si diceva cattolico e scacciato dai turchi, capitato a Roma proprio in quel tempo. Giunto in Ungheria, non comprendendo la lingua di quelle popolazioni rutene, dovette ben presto far ritorno a Roma. La S. Sede e l'imperatore furono così costretti a mettersi d'accordo sulla persona di un altro greco, tale Giovanni de Camillis, notivo di Chios, il quale, però, conosceva lo slavo, avendolo appreso durante la sua permanenza a Roma come procuratore dei monaci basiliani. Ed è proprio questi che può essere considerato come il salvatore dell'unione. Infatti, durante il suo episcopato (1689-1706) convocò molti sinodi o conferenze, secondo i singoli distretti, e non si stancò mai di correggere, insegnare ed esortare il clero e i suoi fedeli. Spinto da uno spiccato zelo pastorale, preparò (in latino, fatto poi tradurre in slavo) un catechismo, pubblicato nel 1698 a Trnava: è questo il primo libro stampato per i ruteni in una lingua mista di paleoslavo e di ruteno. L'anno seguente (1699) fece pubblicare un *Alfabetario*, con l'aggiunta di alcune preghiere, le più necessarie, per insegnare ai suoi fedeli a leggere lo slavo.

Ma le controversie tra l'imperatore e la S. Sede non erano finite: dopo la morte del De Camillis (1706) ritornò l'annosa questione circa la nomina del vescovo ruteno, che si protrasse per dieci anni (1706-1716), fino a quando cioè non si venne ad un accordo circa il nome di Gennaio Bisancy. Superato questo scoglio, ricomparvero altre difficoltà che certamente non favorirono il progresso spirituale principalmente delle popolazioni rutene: le accese controversie tra il vescovo ruteno e quello latino di Agria, protrattesi fino al 1771.

Circa la formazione del clero ruteno sono noti gli sforzi fatti fin dalla nomina del primo vescovo unito, Pietro Partenio Petrovic. Questi, infatti, già nel 1655 ebbe dal Primate di Ungheria, Giorgio Lippay, una somma di denaro per fondare una scuola per l'educazione dei giovani candidati al sacerdozio. Ma non si fece niente. Giovanni Lipnicky, Vicario della diocesi di Mukacevo, visitando nel 1686 il distretto montano di Makovitsa, ci dà la seguente informazione:

- 1) la SS.ma Eucaristia, che viene consacrata il Giovedì Santo,

e si conserva per i malati, viene conservata per l'intero anno, sì che diventa dura come un masso o si ammuffisce. Essa è tenuta in pissidi di legno, o addirittura avvolta in carta.

2) Molti sacerdoti usano per l'Eucaristia il pane avenaceo. Dice di averne trovato solo tre che usavano il pane triticeo.

3) Per la celebrazione dell'Eucaristia usano dei calici di legno, o di vetro, o di argilla, o di piombo.

4) Gli antimensi spesso non esistono affatto, o non risultano essere stati consacrati dal vescovo.

5) I paramenti sono spesso di tela semplice e malfatti.

6) I libri liturgici sono quasi tutti manoscritti, e pieni di errori e confusioni.

7) I sacerdoti non sono adeguatamente istruiti nelle dottrine ecclesiastiche, anzi parecchi sanno appena leggere, stentatamente e facendo molti errori.

8) Alcuni sacerdoti contraggono il secondo matrimonio, e ciò è vietato dalla Chiesa orientale . . . ecc.

Il visitatore, concludendo, raccomanda che vi si mandino dei sacerdoti istruiti e ben formati.

Per avere sacerdoti ben formati, i ruteni mandavano i loro candidati nelle scuole teologiche cattoliche, come a Trnava (Slovacchia), Agria (Ungheria) e, più tardi, a Budapest. Un proprio seminario i ruteni lo ebbero solo nel 1778, nel castello di Uzhorod, là dove nel 1646 venne stipulata l'unione. Da quel tempo il clero ruteno non solo ha ricevuto una formazione più appropriata ma, avendo conservato la tradizione orientale di avere preti uxorati, ha potuto contare su un numero maggiore di sacerdoti. I numerosi candidati al sacerdozio, alla fine dei corsi teologici, non venivano ordinati subito, ma erano avviati ad esercitare qualche professione (maestro di scuola, impiegato alla posta, ecc.), in attesa che si rendesse libera qualche sede parrocchiale, che il vescovo offriva ai primi in lista. E questi, se non erano sposati, generalmente si affrettavano a prendere moglie, poi venivano ordinati sacerdoti ed avviati nelle parrocchie. Non di rado le famiglie sacerdotali avevano dei beni propri. In tal caso era difficile trasferire i sacerdoti da una parrocchia ad un'altra, ma, generalmente, il figlio succedeva al padre. Numerose si contano le località dove i sacerdoti sono stati della stessa famiglia per cento e più anni!

*(continua)*

# DOCUMENTAZIONE

a cura di **PAOLO GIONFRIDDO**

*Tra questa serie di documenti che presentiamo abbiamo creduto opportuno dare particolare rilievo al problema dell'ordinazione delle donne al sacerdozio ministeriale per la sua indubbia attualità.*

*Nel contesto sociale odierno, in cui la donna è giustamente sempre più al di fuori di ogni discriminazione, è bene considerare qual'è il suo ruolo cristiano specifico.*

*È vero che S. Paolo ha riconosciuto alle donne il diritto di pregare e di profetizzare insieme agli uomini nelle sante assemblee, ma è pure vero che ha loro proibito la predicazione pubblica in Chiesa e tutte le funzioni di santificazione e di direzione (I Cor. 14,37). La Chiesa d'Oriente è fedele all'insegnamento dell'Apostolo e di tutta la Tradizione della Chiesa che non ha mai ammesso le donne al sacerdozio. Invece presso gli Anglicani — non tutti della stessa opinione al riguardo — in questi ultimi tempi si sono avuti casi di ordinazioni femminili.*

*A questo punto, prendendo atto di tutta la discussione attuale sull'argomento, si sembra più che mai lecito domandarci perché le Chiese — anche quella cattolica — non prestino la dovuta considerazione all'ordinazione delle donne al diaconato. Non a caso diciamo questo, ma perché confortati dalla tradizione della Chiesa orientale, la quale ammette l'ordinazione, perché di ordinazione vera e propria si tratta, delle diaconesse. Potrebbe essere questa una maniera qualificante di collocare la donna al posto che le spetta in seno alla Chiesa.*

*Qui di seguito, nel corso di questa breve presentazione del problema, vengono segnalate dalla Chiesa ortodossa alcune forme concrete del diaconato femminile. Per quanto riguarda poi i vari aspetti di questa tradizione rimandiamo all'esauriente articolo di P. Giuseppe Ferrari «Le diaconesse nella tradizione orientale» pubblicato qualche anno fa da questa rivista (Oriente Cristiano, XIV, 1974, N. 1).*

## **L'ordinazione delle donne al sacerdozio ministeriale secondo la Chiesa Ortodossa.**

*Il pensiero teologico.*

Giovanni Karmiris, professore onorario della Facoltà di Teologia di Atene, ha fatto ultimamente davanti l'Accademia di Atene, di cui è membro, una Comunicazione concernente la questione dell'ordinazione delle donne.

Riportiamo qui qualche passaggio importante di questa trattazione:

« Entrando nel cuore della questione, cioè l'esclusione delle donne dal sacerdozio, noi constatiamo che, malgrado la posizione importante ed uguale a quella degli uomini accordata alle donne in seno alla Chiesa, in nessuna parte del Nuovo Testamento si trova un indizio qualunque che il Signore e gli Apostoli abbiano conferito alle donne un rango e dei doveri di sacerdozio. È di un significato decisivo e determinante il fatto che il Signore stesso, fondando la sua Chiesa per continuare la sua opera di salvezza, ha conferito il suo proprio, unico sacerdozio, dagli aspetti gerarchici, liturgici e pastorali, solamente a degli uomini e non a delle donne, dunque agli Apostoli e attraverso questi ai loro successori, i vescovi e il resto del clero.

È chiaro che il Salvatore ha chiamato al mistero apostolico solamente degli uomini e non delle donne, escludendo così queste ultime dal sacerdozio sacramentale. E non solamente tra i Dodici, ma anche tra i Settanta non vi è stata alcuna donna e lo stesso, per riempire il posto lasciato vuoto da Giuda, nessuna donna è stata proposta. Però erano delle donne quelle che per prime avevano visto il Signore risuscitato. Loro avevano anche ricevuto l'ordine di annunciare la sua Resurrezione agli undici Apostoli (Mt. 28,9-10; Mc. 16,9; Gv. 20,14-18). Ma gli Apostoli, seguendo l'esempio del Signore, non hanno ordinato mai delle donne, né all'inizio né più tardi nell'esercizio della loro missione apostolica, sebbene fossero aiutanti e collaboratrici degnissime. In seguito i successori degli Apostoli, cioè i vescovi, e l'antica Chiesa in generale, non hanno mai ammesso l'ingresso delle donne tra le fila sacre del clero, tenendole soprattutto lontano dal servizio dell'altare e della cattedra: questi hanno anche dato degli ordini espliciti a riguardo!

Il professor Karmiris ha proseguito esaltando la missione della donna in seno alla famiglia, riferendone il fondamento biblico. In seguito ha citato l'insegnamento di Paolo nella Epistola ai Corinti (14,34; vedi Tim. 3,2-5; 5,17), secondo il quale le donne debbono osservare il silenzio in Chiesa, perché non è loro permesso di parlare né d'insegnare.

« Benchè Paolo », ha detto il prof. Karmiris, « ha riconosciuto alle donne il diritto di pregare e di profetizzare insieme agli uomini nelle sante assemblee, egli ha loro proibito la predicazione pubblica in Chiesa, così come tutte le funzioni di santificazione e di direzione, assicurando che questo divieto è l'ordine del Signore (I Cor. 14,37).

In effetti la convinzione della Chiesa primitiva, su questo punto generalizzata e stabile, è attestata dalla sua tradizione unanime come anche dal suo ordine e dalla sua attività canonica; infatti i *Decreti degli Apostoli* l'hanno così stabilita: « se noi non abbiamo loro permesso d'insegnare, come loro perdonare l'esercizio di un sacerdozio contro natura? Quella che permetteva l'ordinazione delle donne in quanto sacerdotesse della divinità, è un'ignoranza proveniente dalla non-conoscenza greca di Dio. Questo non è conforme all'ordine del Cristo ». Infatti i preti e i gerarchi sono i rappresentanti di Cristo, operando *in persona Christi*. Esiste una concordanza simbolica e iconica tra il Cristo e i suoi rappresentanti; questi svolgono il ruolo paterno di Cristo e sono i veri padri spirituali dei fedeli, cosa che, naturalmente, non è data alle donne.

D'altra parte, continua il prof. Karmiris, « la Chiesa ha sempre dato un posto d'onore alle donne attraverso la canonizzazione di un grande numero di esse, ed è significativo che la Santa Vergine, legata molto intimamente al mistero

dell'incarnazione divina e della salvezza degli uomini, si trovava al centro della creazione della novella Chiesa apostolica; ella comunque non è stata mai chiamata ad eseguire doveri gerarchici, lasciando così un esempio da imitare alle donne ortodosse. Recentemente S. S. il Patriarca Ecumenico Demetrio I scriveva che il Figlio della Vergine, nostro Signore, "ha lasciato Sua madre al di fuori del collegio degli Apostoli affidando a lei il sacerdozio del silenzio". Attraverso le meditazioni dell'Apostolo, Paolo, Egli l'avrebbe affidato alle nostre donne come missione speciale e come sola ordinazione possibile nella tradizione apostolica».

### *Incontro teologico tra Ortodossi e Anglicani*

Dal 13 al 18 Luglio 1978 una consultazione è stata tenuta dalla Commissione Teologica Mista tra Ortodossi e Anglicani al Centro Interortodosso del Monastero di Pendeli ad Atene, sotto gli auspici della Chiesa di Grecia. I membri ortodossi rappresentavano undici Chiese ortodosse, così come i membri anglicani rappresentavano l'insieme della Comunione delle Chiese anglicane. Tra l'altro è stato trattato il tema dell'ordinazione delle donne e a proposito i membri ortodossi hanno dichiarato all'unanimità quanto segue:

#### *La posizione della Chiesa ortodossa*

1. Dio ha fatto l'uomo a sua immagine come uomo e donna, istituendo così una diversità di funzioni (ministeri) e di doni (carismi). Queste funzioni e questi doni si completano a vicenda, ma l'Apostolo Paolo sostiene (in I Cor. 12) che essi sono intercambiabili. Nella vita della Chiesa, come in quella della famiglia, Dio ha conferito all'uomo in particolare dei doveri e delle forme di servizio (diakonia), e alla donna degli altri, differenti ma non meno importanti. I cristiani hanno dunque tutto l'interesse di opporsi alle correnti contemporanee che confondono le funzioni e invertono i ruoli dell'uomo e della donna, in maniera da giungere ad una vita disumanizzata.

2. La Chiesa ortodossa rende onore a una donna, la Santissima Vergine Maria, Madre di Dio, essendo la persona umana più vicina a Dio. Nella tradizione ortodossa alcune sante donne ricevono il titolo di « megalomartiris » (grande martire) e di « isapostolos » (uguale agli Apostoli).

Di conseguenza è chiaro che la Chiesa ortodossa non può assolutamente considerare la donna, nella sua assenza, come inferiore all'uomo. Uomini e donne sono uguali ma differenti; a noi incombe di riconoscere questa differenza di doni. Gli ortodossi, tanto nelle loro discussioni che nel dialogo con gli altri cristiani, riconoscono alla Chiesa il dovere di dare alle donne più occasioni di impiegare i loro doni al servizio di tutto il popolo di Dio. Tra le forme diaconato femminile noi segnaliamo le seguenti:

a) Il diaconato caritativo, consistente nella cura pastorale dei malati e dei poveri, dei carcerati e di molti altri sventurati ancora, traducendosi in una varietà di espressioni del servizio sociale.

b) Il diaconato della preghiera e dell'intercessione, dell'aiuto e della direzione spirituale, soprattutto — ma non esclusivamente — in unione con le comunità monastiche.

c) Il diaconato catechetico, quello dell'insegnamento, specialmente nel campo della missione della Chiesa.

d) Il diaconato amministrativo nella Chiesa.

Questa lista non pretende di essere esaustiva. Essa non fa che indicare le differenti sfere in cui, come ci sembra, uomini e donne sono chiamati a lavorare insieme per l'avvento del Regno di Dio, e in cui i molteplici doni dello Spirito Santo possono estendersi liberamente ed efficacemente per l'edificazione della Chiesa e della comunità.

3. Ma esercitando ogni loro diaconato particolare, le donne non possono accedere al sacerdozio. L'ordinazione sacerdotale delle donne è un modernismo che non trova alcun appoggio nella sacra Tradizione. La Chiesa ortodossa rispetta il comandamento dell'Apostolo Paolo, secondo il quale egli dice due volte con enfasi: « Ma, quando noi stessi, quando un angelo del cielo annuncerà un Vangelo diverso da quello che vi abbiamo predicato, che sia scomunicato! L'abbiamo detto precedentemente e io lo ripeto ancora: se qualcuno vi annuncia un Vangelo diverso da quello che avete ricevuto, che sia scomunicato! » (Gal. 1,8-9). A partire dal tempo di Cristo e degli Apostoli, la Chiesa ordina solamente uomini al Sacerdozio. Ancor oggi noi cristiani dobbiamo restare fedeli all'esempio di nostro Signore, alla testimonianza della santa Scrittura e alla pratica bimillenaria e solidamente stabile della Chiesa. È attraverso questa pratica solidamente stabile che noi scopriamo la volontà di Dio e la testimonianza dello Spirito Santo, e sappiamo che lo Spirito non si contraddice.

4. La sacra Tradizione non è statica, ma vivente e costruttiva. Essa è ricevuta nella stessa maniera da ogni generazione, ma per via delle condizioni di ciascuna epoca, avviene che essa si verifichi e s'arricchisca grazie all'esperienza rinnovata costantemente in seno al popolo di Dio. Partendo da questa esperienza rinnovata, lo Spirito ci istruisce su come far fronte sempre ai bisogni del mondo contemporaneo. Lo Spirito non ci conduce verso una nuova rivelazione, ma ci rende capaci di rivivere la verità rivelata una volta per tutte in Gesù Cristo e che è sempre presente nella Chiesa. Da qui la necessità di distinguere tra i modernismi e il perpetuarsi creativo della Tradizione. Noi ortodossi non consideriamo l'ordinazione delle donne al sacerdozio come facente parte di questo perpetuarsi creativo, ma come una violazione della fede apostolica e dell'ordine ecclesiale.

5. L'ordinazione sacerdotale delle donne non è una semplice questione di disciplina ecclesiastica, dipendente dal diritto canonico, ma si riferisce alla stessa base della fede cristiana, la quale si esprime nei ministeri della Chiesa. Se gli Anglicani persistono a ordinare delle donne al sacerdozio, questo sarà molto negativo per il riconoscimento degli ordini anglicani. Quelle tra le Chiese ortodosse che hanno riconosciuto, parzialmente o condizionatamente, gli ordini anglicani, l'hanno fatto considerando che la Chiesa anglicana ha preservato la successione apostolica; ora questa successione non implica semplicemente la continuità esteriore attraverso l'imposizione delle mani, ma la perseveranza nella fede apostolica e nella vita spirituale. Ordinando delle donne, gli Anglicani si allontanano da questa continuità. Così ogni atto di riconoscimento da parte degli Ortodossi merita di essere ripensato.

6. « Se un membro soffre, tutte le membra soffrono con lui » (I Cor. 12,26). Noi Ortodossi non possiamo considerare le posizioni degli Anglicani relative alle ordinazioni delle donne come semplice affare interno, che non concerne gli Ortodossi. Nel nome di nostro Signore e Salvatore comune Gesù Cristo, supplichiamo i nostri fratelli Anglicani di astenersi per l'avvenire da un gesto che,

da adesso e già, divide la Comunione anglicana e che smentirà in maniera catastrofica tutte le speranze di unità tra Ortodossi e Anglicani. È evidente che se il dialogo persisterà il suo carattere sarà completamente falsato.

### *Le posizioni anglicane.*

Presentiamo anche una sintesi delle diverse posizioni della Chiesa anglicana.

Le differenze d'opinione a questo riguardo appaiono chiaramente dai due rapporti anglicani sottoposti alla discussione della Commissione.

C'è chi crede che l'ordinazione presbiterale ed episcopale delle donne non si accorda del tutto con la cattolicità e l'apostolicità della Chiesa ben comprese, ma distorce, al contrario, la fede e l'ordine tradizionale nella Chiesa. Questi sperano che con l'aiuto dello Spirito Santo tali pratiche cessino nelle loro Chiese.

Esistono altri, i quali credono che gli atti compiuti costituiscono un felice ampliamento del ministero tradizionale della Chiesa e una risposta essenziale e profetica alle circostanze che cambiano di alcune Chiese. Questi sperano che in un tempo dovuto, con l'aiuto dello Spirito Santo, tali pratiche siano universalmente riconosciute.

Altri ancora lamentano la maniera di procedere per questo caso e credono che il momento era stato scelto male, come anche il metodo, benché non vedano alcun impedimento assoluto. Alcuni tra questi sperano che a partire dalla situazione attuale si trovi un mezzo che permetta un contributo diversificato e complementare degli uomini e delle donne al ministero ordinato della Chiesa.

## **Ortodossi e cattolici a Bari per un Seminario di studi ecumenici.**

Dal 22 gennaio al 1 febbraio 1979 l'Istituto di Teologia Ecumenica « S. Nicola » di Bari ha organizzato un seminario di studi sul tema: « L'iniziazione cristiana come base di una ecclesiologia », a cui hanno partecipato eminenti studiosi sia cattolici che ortodossi. I presupposti alla realizzazione di questo seminario si trovano nel proposito già formulato dall'Istituto, in seno ai programmi dell'anno accademico 1978-79, di offrire un apporto di studio e di ricerca all'attuale dialogo interecclesiale cattolico-ortodosso.

Riportiamo alcuni brani di una relazione del Preside di questo Istituto, P. Salvatore Manna O.P., sui precedenti, sullo svolgimento dei lavori e sulle conclusioni del seminario.

### *I precedenti.*

« Un tale progetto si concretizzava grazie alla felice circostanza del viaggio a Istanbul (giugno 1978) in visita al Patriarcato Ecumenico dell'Arcivescovo di Bari, Mons. Mariano Magrassi, insieme ad un gruppo di sacerdoti e laici, il quale nell'occasione richiedeva a Sua Santità il Patriarca Demetrio I la collaborazione scientifica del Patriarcato Ecumenico per l'Istituto « S. Nicola ». La provvidenziale coincidenza ci forniva l'opportunità, dietro espresso mandato del Santo Sinodo Costantinopolitano, di avere per un mese a Bari Sua Eminenza

il Metropolita di Mira Mons. Chrysostomos Konstantinidis. Un così lungo soggiorno aveva lo scopo dichiarato — era stato precisato con lettera del Santo Sinodo — di offrire la richiesta collaborazione all'Istituto « S. Nicola ». Il Metropolita veniva per partecipare come relatore al seminario di studi sull'iniziazione cristiana e dare un corso di lezioni su convergenze e divergenze fra cattolici e ortodossi a proposito della Tradizione. Si avviava così un processo di collaborazione di estremo interesse per le due Chiese.

### *Lo svolgimento dei lavori.*

« Il lunedì, 22 gennaio, veniva dedicato alla celebrazione del decimo anno di attività dell'istituto. Il discorso commemorativo tenuto dal Preside, Prof. Salvatore Manna, alzava il velo sulle difficoltà incontrate in tale cammino e volgeva lo sguardo alle prospettive positive che non mancano e che incoraggiano a continuare e proseguire in questa direzione. Prendeva quindi la parola il Metropolita di Mira per la prolusione all'anno accademico con una lezione su: « *L'iniziazione cristiana nel dialogo ecumenico* ». Dal dire del Konstantinidis risultavano subito i punti salienti di un tema che non può non interessare il movimento ecumenico nell'attuale congiuntura del dialogo interconfessionale. Si delineavano alcuni elementi importanti per un fruttuoso e utile confronto fra le chiese.

Il 23 gennaio si dava inizio al seminario vero e proprio con due lezioni tenute dal Prof. Manna e dal Metropolita rispettivamente su: « *Linee emergenti nella recente ricerca sull'iniziazione cristiana* », e « *Per una teologia dell'iniziazione cristiana* ». Mentre la prima lezione tendeva a rilevare le eventuali novità sull'argomento in discussione, la seconda aveva lo scopo di « scoprire » il metodo che potrebbe consentirci di *riscrivere insieme* una teologia della iniziazione, tenuto conto del clima di apertura e di intesa che caratterizza i buoni rapporti fra le due chiese sorelle.

La mattinata del mercoledì, 24 gennaio, era dedicata allo studio dell'argomento dal punto di vista biblico. Anche qui due lezioni: « *I sacramenti dell'iniziazione nella prospettiva della storia della salvezza: Ef. I, 13-14* », tenuto dal Prof. Leonardo Leonardi, e, « *L'itinerario di fede dell'iniziazione cristiana negli scritti neotestamentari* », tenuta dal Prof. Benigno Papa. Lo studio della Scrittura aveva lo scopo di sottolineare tutto il dinamismo del farsi cristiano che la comunità avverte e vive come dono e come impegno a tutti i livelli. Dalla Parola di Dio venivano anche le indicazioni per un cammino di fede da ritenere e mettere in opera nell'attuale contesto per un incedere sicuro per il raggiungimento della mèta.

Il pomeriggio del medesimo giorno era consacrato alla considerazione patristica e liturgica. Il Prof. Nicola Giordano nel suo contributo su: « *I sacramenti dell'iniziazione cristiana configurano lo statuto del cristiano: conformità a Cristo, inserimento nella Chiesa, missione nel mondo* », sottolineava il senso di una consacrazione e di un impegno che era cospicuo e costante nell'insegnamento dei Padri della Chiesa; mentre il Prof. Bonifacio con la sua lezione: « *La celebrazione della iniziazione nella tradizione liturgica dei primi secoli* », si muoveva alla ricerca del significato, oltre che dei riti principali, di tante altre cerimonie che accompagnavano la celebrazione per rilevare la ricchezza di contenuti e il valore di un messaggio da recuperare.

Il giovedì 25 gennaio l'attenzione era centrata sull'aspetto teologico del problema dal punto di vista orientale. I due relatori, Prof. Giuseppe Ferrari (« *Lo sviluppo dei riti di iniziazione nella chiesa bizantina: l'opera dello Spirito Santo* ») e Prof. Demetrio Salachas (« *La regolamentazione canonica dell'iniziazione nella tradizione orientale* », sottolineavano da una parte la presenza pneumatologica, anima dell'intera celebrazione, e dall'altra l'ispirazione di una prassi canonica altrimenti incomprensibile, qualora la si staccasse da uno statuto teologico.

La ripresa dei lavori, lunedì 29 gennaio, era dedicata al confronto specifico delle tradizioni orientale ed occidentale. In questa prima giornata le relazioni dovute al Metropolita: « *Visione unitaria della iniziazione cristiana nella tradizione orientale* », e al Prof. Gerardo Cioffari: « *I sacramenti dell'iniziazione nell'esperienza ecclesiale dell'ortodossia russa* », mettevano in rilievo alcuni aspetti ed atteggiamenti dell'ortodossia dettati da differenti valutazioni e punti di vista. Un confronto indubbiamente efficace che ha sottolineato una divergenza di vedute da non sottovalutare e comunque non indice di povertà, ma di costruttivo pluralismo.

Il 30 gennaio il Prof. Marcello Semeraro con il suo contributo: « *Visione unitaria dell'iniziazione cristiana nella tradizione teologica occidentale* » evidenziava i termini di un processo unitario che solo in un momento successivo, per ragioni più o meno pastorali, si era tradotto in una prassi non sempre adeguatamente conseguenziale con i principi teorici. Quindi l'intervento del Prof. Salvatore Manna: « *Il nuovo rito dell'iniziazione degli adulti: problemi e prospettive* », il quale, in consonanza con il dire del Prof. Semeraro, si soffermava sull'impegno di recupero, a livello di principi, di una impostazione teologica che evidenzia sempre di più i punti comuni sull'argomento fra Oriente ed Occidente, nonostante alcune carenze e inconseguenze a livello pastorale tuttora vigenti.

La mattinata del mercoledì, 31 gennaio, focalizzava gli interessi su altri due aspetti qualificanti della nostra ricerca: quello pastorale e quello ecumenico. La prima lezione tenuta dal Prof. Francesco Cacucci su: « *L'iniziazione cristiana in dimensione ecclesiologicala: la scelta pastorale della Diocesi di Bari* », aveva lo scopo di approfondire, alla luce dell'argomento in discussione, il cammino che in diocesi si intende seguire per una catechesi efficace di iniziazione agli adulti. Il secondo contributo: « *I sacramenti dell'iniziazione configurano l'unità della chiesa* », dovuto al Prof. Angelo Romita, affrontava il tema dal punto di vista di una problematica più vasta, a livello interconfessionale, per rilevare, attraverso lo studio di diversi documenti, i passi fatti e le impasses tuttora esistenti sulla via di una intesa che meglio faccia risplendere l'unità della Chiesa.

Nel pomeriggio di mercoledì teneva la sua lezione l'Arcivescovo di Bari, Mons. Magrassi, su: « *L'Eucaristia culmine dell'iniziazione e festa della Chiesa* ». Per la verità l'attenzione era piuttosto centrata sull'eucaristia come festa della chiesa — un argomento particolarmente congeniale al relatore — rimandando al successivo colloquio l'altro aspetto del problema: l'eucaristia culmine dell'iniziazione cristiana. La puntuale trattazione di P. Magrassi era accorta nel rilevare il significato molteplice di festa che la celebrazione eucaristica implica e soleva.

La lezione conclusiva era tenuta il 1° febbraio dal Metropolita di Mira su: « *L'iniziazione cristiana per la costruzione della chiesa: dimensione eccle-*

*siale dei sacramenti dell'iniziazione* ». Il titolo indubbiamente suggestivo dava anche il taglio che avevamo inteso dare all'intero seminario: quello ecclesiologico. In questo suo ultimo intervento il Konstantinidis, ricapitolando quanto detto finora dai vari relatori, tracciava una specie di criterio da seguire nel dialogo teologico fra le due chiese sorelle, cattolica e ortodossa, a proposito della iniziazione cristiana. In particolare, a mo' di messaggio, affermava che essere cristiani è lo scopo da sottolineare a tratti marcati per l'iniziazione cristiana. In questa occasione coniando addirittura un neologismo definiva il prossimo impegno comune come lo studio della cristianologia, perché in definitiva l'iniziazione cristiana non ha altro scopo che approfondire ed enucleare l'essere cristiani.

Un programma indubbiamente molto denso, ma anche appassionante, vista la frequenza e la molteplicità degli interventi seguiti alle singole lezioni. Il dibattito non solo non è mancato, ma ha costituito un reale impegno da parte di Docenti e Studenti ».

#### *Qualche conclusione riguardante il contenuto.*

— « Sottolineamo le acquisizioni che indicano anche la traiettoria del dialogo teologico.

Per una teologia dell'iniziazione cristiana sono stati rilevati i seguenti elementi: *significato, contenuto, forme*. I primi due elementi sono comuni (base cristologica con le implicazioni triadologiche, partecipazione alla morte e risurrezione del Cristo, incorporazione al Cristo, identificazione della fede del singolo con quella della comunità, presenza efficace dello Spirito Santo); il terzo (forme) ammette il pluralismo: di qui l'impegno della teologia ad illuminare le prassi per intendersi e farsi accettare, pur mantenendo le proprie tradizioni e rispettando quelle altrui.

— In particolare rileviamo, anche se non è una novità, che la dottrina soggiacente ai sacramenti dell'iniziazione non è stata apertamente messa in discussione fra Oriente ed Occidente, sebbene contraddetta nella pratica (acribia e iconomia) sotto la spinta di motivazioni non teologiche ».

#### *Bilancio conclusivo.*

« L'impressione riportata dall'andamento dei lavori crediamo si possa esprimere in alcuni atteggiamenti costantemente emersi:

- a) *franchezza* nelle prese di posizione senza complessi e reticenze;
- b) *lealtà* nell'individuare i punti di intesa e quelli ancora da approfondire;
- c) *rigore* nella discussione condotta a livello di principi teologici, pur non trascurando la prassi;
- d) *disponibilità* ad un confronto nell'intento di perseguire lo scopo dell'unione: né discorsi accademici né irenismo gratuito ».

#### *Propositi e voti finali.*

« 1) Desideriamo che nel dialogo teologico fra ortodossi e cattolici si dicano con chiarezza, in un testo comune, i punti di intesa e quelli ancora da chiarire. Consideriamo questo passo di sommo interesse per la Chiesa tutta.

2) Proponiamo di mantenere l'ordine tradizionale dei sacramenti di iniziazione, visto che le motivazioni di ordine pastorale per lo spostamento della confermazione dopo l'eucaristia non sembrano cogenti. Tanto più che, in pratica, per l'iniziazione degli adulti un tale ordine è già sancito nella chiesa cattolica. Un migliore recupero della pneumatologia ci aiuterebbe anche nelle questioni di prassi pastorale.

3) Data la situazione di crescente scristianizzazione auspichiamo che venga preso nella debita considerazione il problema più concreto del dovere della Chiesa di ricristianizzare la comunità per garantire il carattere salvifico del battesimo nella prassi generale della Chiesa del pedobattesimo.

4) Desideriamo che sia precisato, a livello interconfessionale, il ruolo dei sacramenti di iniziazione in riferimento all'unità della chiesa: questi sacramenti si limitano a significare l'unità della chiesa o ne sono anche causa?

5) Auspichiamo che si traducano in forme visibili le implicazioni della fede comune ».

*Bisogna notare che questi punti conclusivi costituiscono il giudizio condiviso da ortodossi e cattolici presenti alla discussione sull'insieme dei lavori del seminario.*

*In margine al seminario di studi.*

A Bari non si è fatto ecumenismo a livello di ricerca teologica soltanto o di incontri tra i responsabili ecclesiastici, ma il popolo ha svolto anch'esso il suo ruolo di depositario della fede. Il Metropolita Chrysostomos di Mira, negli spazi liberi da impegni di insegnamento, ha incontrato infatti alcune comunità parrocchiali con le quali si è intrattenuto in preghiera e in cordiale conversazione. Si è realizzato così il desiderio espresso dal Patriarca Ecumenico Demetrio I nel suo discorso all'Arcivescovo di Bari il 25 giugno 1978: « che l'ecumenismo sia vissuto dai nostri popoli, dai nostri laici, dalla nostra gente, dal nostro pleroma ».

Durante la preghiera ecumenica guidata dall'Arcivescovo di Bari e dallo stesso Metropolita nella chiesa di S. Croce, quest'ultimo ha detto tra l'altro: « Se è vero che l'unione dei cristiani sarà un miracolo del Signore, secondo una felice espressione del Vostro amato Arcivescovo, P. Mariano Magrassi, è pur vero che a questi miracolo dobbiamo partecipare anche noi, preparando le condizioni del miracolo, coltivando l'angoscia del miracolo, pregando per il miracolo, con la seria partecipazione di tutti noi, a cominciare dal cuore dei nostri responsabili ecclesiastici a finire al cuore del più piccolo fanciullo della nostra generazione. E se il miracolo non avviene, l'ostacolo viene da noi perché la nostra fede non è viva, la nostra speranza non è continua, il nostro amore a Dio non è sincero ». Queste le parole rivolte al cuore di numeroso popolo.



« CAMMINO VERSO L'UNITÀ »

del **P. Paolo Grigoriou Garò**, Atene 1978  
vol. I, pp. 716 - vol. II, pp. 726.

Il sacerdote Paolo Grigoriou Garò della comunità bizantina cattolica di Grecia, direttore del settimanale « Katholiki » e del bollettino quindicinale di informazioni e documentazione « Typos », con questa voluminosa opera offre un servizio davvero prezioso alla causa dell'unità tra le Chiese d'Oriente e d'Occidente, oggi alla vigilia dell'apertura tra loro di un dialogo teologico.

#### IL PRIMO VOLUME

comprende 34 capitoli, comincia con un'introduzione, breve ma completa, sulla questione tanto contestata del disaccordo tra le Chiese d'Oriente e d'Occidente. Dopo l'esposizione delle cause dell'infelice scisma (1054) tra le due Chiese, vengono fatti presente gli sforzi intrapresi dalle due parti per la riunione di due mondi ecclesiaci che, malgrado le divergenze e le concezioni differenti anche su varie questioni furono uniti per secoli, collaborando per il bene comune del cristianesimo. Viene sottolineato d'altronde che le differenze non cesserebbero mai di esistere, anche dopo la comunione completa tra le due Chiese Sorelle.

Viene poi esaminato il cambiamento radicale avvenuto intorno al problema dell'Unione, dovuto all'apertura del Vaticano II verso il mondo dei cri-

stiani. Gli uomini ispirati, promotori del cambiamento, furono il Papa Giovanni XXIII e il Patriarca Ecumenico Atenagora I. I loro successori, Papa Paolo VI e il Patriarca Ecumenico Demetrio I, hanno continuato i loro sforzi storici con lo stesso animo.

Vengono quindi esposti i principali fatti e le manifestazioni ecumeniche ai nostri giorni, dopo il primo incontro, di fondamentale importanza, tra Paolo VI e il Patriarca Atenagora a Gerusalemme (gennaio 1964).

Tutti i documenti ufficiali sono riportati nel loro testo originale e seguiti dalla traduzione in lingua greca.

#### IL SECONDO VOLUME

comprende 13 capitoli. Dopo aver presentato l'atto dell'abrogazione delle scomuniche (1965) tra Costantinopoli e Roma, per cui viene instaurata una nuova fase di riconciliazione, l'autore tratta della decisione di Paolo VI, qualificata « audace » a giusto titolo dalle Chiese, di andare al Fanar (luglio 1967) per visitare « suo fratello », il Patriarca Athenagora I. Considera poi il ricambio della visita a Roma (ottobre 1967) come la terza tappa del « dialogo fraterno ».

Inoltre viene fatto un rendiconto della visita ufficiale del Patriarca Ecumenico al Consiglio Ecumenico delle Chiese, in Svizzera, come anche di quella del Presidente del Segretariato per l'Unione dei Cristiani alle Chiese di Grecia e di Creta.

Il sesto e il settimo capitolo di

questo volume trattano rispettivamente della visita della Chiesa Cattolica di Sicilia alla Chiesa Ortodosse di Grecia e di Creta (1970) e della restituzione di questa visita da parte della Chiesa di Grecia (1973).

In seguito viene fatto riferimento al trasferimento di alcune sacre reliquie di Santi della Chiesa Orientale, dall'Occidente all'Oriente.

Il penultimo capitolo di questo volume si riferisce alle relazioni tra Roma e i Patriarcati Ortodossi dell'Oriente, dando anche le ragioni e i fattori che hanno contribuito allo sviluppo dei contatti, che continuano sempre ad arricchirsi in seno al dialogo fraterno.

L'ultimo capitolo è dedicato alle relazioni della Chiesa di Roma con il Protestantismo e si conclude altresì con una visione generale delle relazioni del Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli con il Protestantismo.

Alla fine del secondo volume è contenuta una bibliografia in greco e nelle lingue straniere, così come una breve sintesi dell'opera in francese, in inglese, in tedesco e in italiano.

(G. P.)

---

« LA PERSONALITÀ GIURIDICA DELLA CHIESA CATTOLICA NELLO STATO DI GRECIA »

del P. Demetrio Salachas, Atene 1978, pp. 310.

Il Padre Demetrio Salachas, specialista in Diritto Ecclesiastico Orientale, già conosciuto dai Lettori di « Oriente Cristiano » per i suoi interessanti apporti sulla legislazione ecclesiastica dello Stato di Grecia, è l'autore di

quest'opera, la prima del genere, di particolare interesse.

Il suo studio può articolarsi in due parti: innanzitutto egli offre una presentazione e valutazione storico-giuridica della legislazione, della giurisprudenza e della scienza circa la personalità e capacità giuridica della Chiesa Cattolica in Grecia, nonché delle sue diverse istituzioni (diocesi, chiese parrocchiali, oratori, ordini e congregazioni religiose, conventi e monasteri, scuole, ospizi, associazioni e così via) e precisa lo stato giuridico delle persone fisiche di religione cattolica (vescovi, religiosi, chierici, laici e così via), dei loro diritti e doveri nello Stato Ellenico; in secondo luogo prospetta una serie di schemi per nuovi progetti-legge sia in vista della revisione di detta legislazione, sia nel tentativo di provvedere a coprire il « vuoto legislativo » o « lacuna iuris » che esiste tuttora in Grecia in materia di diritto ecclesiastico a riguardo delle religioni e delle confessioni cristiane non ortodosse.

Il Salachas pertanto critica la legislazione ecclesiastica vigente nello Stato di Grecia circa le religioni non ortodosse. Sebbene infatti la Costituzione garantisca l'inviolabilità dei principi di libertà di coscienza e di libertà di culto di ogni « religione conosciuta », esistono ancora leggi e disposizioni amministrative che contrastano i suddetti principi costituzionali. Si imporrebbe quindi l'esigenza e l'urgenza della revisione di alcune leggi e disposizioni a favore di una più coerente applicazione degli inviolabili principi accennati. In questo senso l'autore si fa interprete dei legittimi diritti non solo dei Cattolici, ma anche dei fedeli delle altre religioni e chiese non ortodosse di Grecia.

(G. P.)



## 1. Patriarcato ecumenico di Costantinopoli.

### PRIMA RIUNIONE DELLA COMMISSIONE INTERORTODOSSA PER LA PREPARAZIONE DEL DIALOGO CON I LUTERANI

A Sigtuna (Svezia) dal 4 al 9 Novembre 1978, su invito della Federazione Luterana Mondiale e della Chiesa di Svezia, si è riunita la Commissione interortodossa per la preparazione del dialogo teologico con i Luterani. Si tratta della prima riunione di detta commissione, presieduta dal metropolita Emilianos di Silivri, a nome del patriarcato ecumenico e composta di membri del patriarcato ortodosso di Mosca, di Romania, di Bulgaria e delle Chiese di Cipro e di Finlandia. Da parte luterana era presente il segretario per le relazioni ecumeniche della Federazione mondiale, Dott. Daniele Martensen ed era intervenuto anche il primate luterano della Chiesa di Svezia, Olof Sundby, arcivescovo di Upsala ed il ministro per l'educazione di Svezia, il dott. Giovanni Wickstrom.

A conclusione della riunione è stato redatto un comunicato comune, in cui si auspica che vengano instaurati contatti periodici per poter avviare un dialogo bilaterale, che tenga conto della posizione storico-religiosa delle due Chiese e che potrebbe intanto iniziare sui seguenti temi: 1) la natura della Chiesa; 2) la Sacra Tradizione; 3) il Ministero consacrato; 4) il concetto di unità. Come sede provvisoria di detta commissione interortodossa è stata scelta la città di Ginevra (Svizzera).

### VISITA DI UNA DELEGAZIONE CATTOLICA AL FANAR: SCAMBIO DI MESSAGGI TRA ROMA E COSTANTINOPOLI

Il 30 Novembre 1978, in occasione della Festa di S. Andrea, come avviene ormai da alcuni anni, una delegazione della S. Sede si è portata a Costantinopoli, per celebrare insieme la festa patronale del patriarcato. La delegazione era composta dal Vescovo Mons. Ramon Torrella, Vicepresidente del Segretariato per l'unità dei cristiani, dei PP. Pietro Duprey e Eleuterio Fortino, membri dello stesso segretariato. Durante la celebrazione della Liturgia nella

chiesa patriarcale, Mons. Torrella ha letto il Messaggio, affidatogli dal papa Giovanni Paolo II, diretto al patriarca Demetrio.

In tale messaggio, il papa, dopo aver ringraziato il patriarca per la sua partecipazione sia ai funerali del papa Giovanni Paolo I, sia alla sua intronizzazione, con l'invio di una speciale delegazione, così scrive testualmente:

«Tengo ad assicurare Vostra Santità che io desidero come Voi che s'inizi, appena possibile, il dialogo teologico fra le nostre due Chiese e che esso si sviluppi in una atmosfera di profonda carità e di reciproca fiducia, in modo da portare frutto.

Il ministero particolare che io ho appena assunto nella Chiesa di Dio, ha per suo fondamento la confessione di fede dell'apostolo Pietro: "Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente" (Matt. 16, 16) . . . Servire l'unità è una parte essenziale del mio nuovo ministero. È un servizio che risponde alla volontà di Cristo per la sua Chiesa ed è anche una risposta al mondo d'oggi, che tutti i cristiani devono dare con una unica testimonianza della loro fede in Cristo, venuto al mondo, "perché essi abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza" (Giov. 10, 10).

Io intraprendo quindi con fermezza questo impegno di restaurare l'unità, nello spirito del II Concilio Vaticano e in pieno accordo con le parole e gli atti dei miei immediati Predecessori. Grazie a Dio le relazioni tra la Chiesa di Roma e il Patriarcato ecumenico si sono sviluppate ed approfondite in questi ultimi anni. Io desidero sinceramente che noi possiamo continuare a progredire, con umiltà e prudenza, ma anche con il coraggio necessario per seguire le ispirazioni dello Spirito Santo che continua a parlare alle Chiese (Apoc. 2, 7) e che ci conduce verso un più perfetto compimento del misterioso disegno di Dio su tutto il suo popolo. È con questi sentimenti che io voglio esprimere a Vostra Santità tutto il mio affetto fraterno, rassicurandola che, nella preghiera, io chiederò al Signore di spargere la sua benedizione su Voi, sul Vostro clero e sul Vostro popolo ».

Il patriarca Demetrio, in risposta a questo messaggio, rivolgendosi alla Delegazione della Chiesa romana, diceva testualmente:

«Fratelli amati ed eletti!

La Vostra presenza fra noi, la prima dopo l'elezione del nuovo primate della Chiesa sorella di Roma, costituisce per noi un avvenimento importante. Noi ringraziamo Sua Santità e Voi personalmente della gioia che ci ha procurato la vostra visita. La vostra presenza è destinata a confermare, in qualche modo, la continuazione del dialogo che hanno intrapreso i nostri due mondi da una parte e dall'altra. Noi profitiamo della vostra presenza qui, per dirvi che questo dialogo deve continuare. Noi vogliamo augurare la continuazione di questo dialogo per il raggiungimento dell'unità. Il dialogo e l'unità sono due beni supremi nella Chiesa, che noi ci proponiamo di raggiungere e dichiariamo che non mancheremo di fare tutto quello che è in nostro potere per continuare e far progredire il nostro incontro nel dialogo, ed il nostro accrescimento comune.

A prezzo di sforzi comuni, noi abbiamo già percorso, sia da parte ortodossa che da parte cattolica romana, una via lunga ed ardua per preparare il nostro dialogo teologico. Oggi siamo giunti ad un momento molto importante. Le chiese Ortodosse e quella cattolica saranno chiamate a dare un giudizio sul lavoro preparatorio finora percorso dalle rispettive commissioni tecniche e se lo troveranno positivo, passeranno, in nome del Signore e nel timore di Dio, alla nomina definitiva delle rispettive commissioni interortodossa e intercattolica, incaricate di proseguire il dialogo in maniera responsabile.

Il momento è grande. Grandi sono gli avvenimenti che ci attendono. Sappiamo che il senso di responsabilità è molto profondo da ambe le parti. Pensiamo veramente che sia ormai terminato il periodo preparatorio. "Ecco si fa sera ed il giorno già volge al tramonto . . . il nostro cuore arde in noi perché il nuovo giorno del Signore comincia a risplendere" (Luc. 24, 29, 32). L'alba di domani deve succedere al crepuscolo della sera: questo domani che noi siamo chiamati ad inaugurare, a fare ed a rendere ricco di speranze e di attese, ma pieno pure di grazia, di prudenza, di saggezza per non ingannare né essere ingannati.

Ecco, questo è il nostro messaggio di amore e di onore che noi presentiamo al nostro Fratello maggiore che è a Roma, il papa Giovanni Paolo II ».

Subito dopo la Liturgia la delegazione romana ha avuto uno scambio di punti di vista con la Commissione del patriarcato per le relazioni intercristiane, presieduta dal metropolita Crisostomo di Mira.

Si sa d'altra fonte che i lavori della commissione tecnica per la preparazione del dialogo teologico, sia da parte cattolica che da parte ortodossa, sono a buon punto. Si sta attendendo la risposta delle singole chiese al questionario loro inviato e si spera che prima della fine dell'anno, si sia in grado di annunciare ufficialmente l'inizio dei lavori della Commissione teologica.

PROGRESSI DEL DIALOGO TEOLOGICO  
TRA ORTODOSSI E CATTOLICI ROMANI:  
DICHIARAZIONI DEL PAPA GIOVANNI PAOLO II  
E DEL METROPOLITA MELITONE

Mercoledì 17 Gennaio, in occasione dell'udienza generale, il papa Giovanni Paolo II annunciava con queste parole il prossimo inizio del dialogo con gli Ortodossi: « Io desidero annunciare la prossima apertura d'un dialogo teologico fra la Chiesa cattolica e le Chiese Ortodosse, per eliminare le difficoltà che tuttora impediscono la concelebrazione eucaristica ».

Il Metropolita Melitone di Calcedonia, rispondendo ad alcune questioni poste dai giornalisti della stampa internazionale circa le posizioni ortodosse nei riguardi dell'imminente dialogo teologico, annunciato dal papa, disse testualmente: « Effettivamente siamo sul punto di iniziare un dialogo teologico ufficiale, con il Vaticano. Questo fatto riveste un'importanza eccezionale per tutto il mondo cristiano. Si tratta ora di ricercare dapprima i punti in comune in materia di dottrina, e di esaminare poi le divergenze fra le due grandi branche della cristianità.

Il metropolita rivelava che le due commissioni tecniche, cattolica ed ortodossa, avevano già terminato il loro lavoro di preparazione e che si è ora in attesa della risposta alle varie questioni, da parte di tutte e singole le chiese ortodosse, alle quali fu sottoposto uno speciale schema. C'è stato un po' di ritardo, ma si pensa che esse non tarderanno ancora molto. Dopo di che verrà indetta una riunione della commissione mista teologica. Si prevede che questa commissione sarà composta di circa 30 membri, con altrettanti teologi delle due Chiese.

Sarà utile ricordare che i lavori di preparazione al dialogo teologico hanno avuto inizio nel 1976, con la creazione di due commissioni teologiche separate: quella cattolica s'è riunita nell'Ottobre 1976, quella interortodossa dal 21 al 25 Giugno 1977. In queste due riunioni separate si trattò solo del metodo da seguire nel Dialogo e dell'Agenda: ciascuna delle due commissioni ha comunicato all'altra le sue conclusioni. C'è stata in seguito una seconda riunione della commissione interortodossa dal 14 al 18 Novembre 1978, a Chambésy, per trattare in modo particolare dell'Agenda.

Infine le due commissioni si sono incontrate in seduta comune a Roma dal 29 Marzo al 1° Aprile 1978 ed hanno discusso assieme il piano del dialogo, aggiungendo alcune raccomandazioni.

Da ultimo la Commissione tecnica interortodossa s'è riunita per la terza volta a Chambésy dal 25 al 28 luglio 1978, ed ha accettato le raccomandazioni e le modifiche apportate.

Attualmente le conclusioni raggiunte ed il testo concordato sono all'esame dei capi delle singole chiese ortodosse. Per iniziare il dialogo annunciato dal papa Giovanni Paolo II e confermato dal metropolita Melitone, si attende solo l'arrivo di queste risposte.

VISITA DI UNA DELEGAZIONE CATTOLICA-ROMANA,  
PRESIEDUTA DAL CARD. KOENIG AL PATRIARCATO ECUMENICO

Il 31 Marzo 1979, una delegazione cattolico-romana, presieduta dal Card. Koenig e composta di membri della Fondazione « Pro Oriente » di Vienna ha visitato il Fanar ed è stata ricevuta dal patriarca Demetrio I. Dopo uno scambio di saluti e di discorsi tra il patriarca ed il Card. Koenig, questi ha presentato al patriarca una edizione in tedesco del « Tomos Agapis ». È questa la seconda volta che la « Pro Oriente di Vienna » si reca in visita al Fanar: la prima volta era stato nel 1961 ed il Card. Koenig era stato il primo cardinale romano ad essere ricevuto dal patriarca ecumenico, dopo la visita del Card. Umberto da Silva Candida, nel 1054.

CONGRESSO INTERNAZIONALE ALL'ACCADEMIA ORTODOSSA DI CRETA

Dal 20 al 25 Novembre 1978 si sono svolti presso l'Accademia Ortodossa di Creta, i lavori del congresso internazionale « Chiesa e Diaconia », al quale hanno partecipato il metropolita Ireneo di Kidonia, in rappresentanza del patriarcato ecumenico (presidente); il metropolita Partenio per il patriarcato di Alessandria, il metropolita Ignazio per quello di Antiochia, l'arcivescovo Palladio per il patriarcato di Gerusalemme e vari altri padri e teologi in rappresentanza dei patriarcati di Mosca, Romania, Bulgaria e delle Chiese di Cipro, di Grecia, nonché della Chiesa copta e di quella del Malabar.

Per ciò che riguarda la diaconia ortodossa, è stato auspicato che l'ordine dei diaconi e delle diaconesse venga rinnovato, con più largo sostegno dei laici, in modo di corrispondere meglio alle rapide mutazioni sociali ed alla varietà attuale delle situazioni.

## RIUNIONE DELLA COMMISSIONE INTERORTODOSSA PER IL DIALOGO CON LE ANTICHE CHIESE ORIENTALI

Nei giorni dal 7 all'11 Febbraio 1979 si è riunita a Chambésy (Svizzera) presso il Centro Ortodosso del patriarcato ecumenico, la commissione interortodossa del dialogo con le Antiche Chiese Orientali. Da parte ortodossa erano presenti i delegati di quasi tutte le Chiese autocefale; mentre da parte delle Antiche Chiese Orientali era intervenuto S.S. il patriarca dei Copti, Shenouda III, con alcuni osservatori. La conferenza è stata presieduta dal metropolita Crisostomos di Mira, il quale dopo aver riassunto il lavoro fatto finora, ha auspicato si possa senz'altro dare inizio al dialogo teologico vero e proprio, istituendo una procedura più rapida ed efficace.

## RIUNIONE DI ASTRONOMI PER STUDIARE LA DATA DELLA PASQUA

Il 3 Gennaio 1979 un gruppo di astronomi, su invito del Segretariato per la preparazione del Grande Concilio Panortodosso, si è riunito a Chambésy, per studiare la data astronomicamente esatta della domenica successiva alla luna piena dell'equinozio primaverile e questo per un periodo di tempo il più lungo possibile. Il gruppo di astronomi era formato dai professori Giorgio Contopoulos (Università di Atene), T. Lederle (Istituto astronomico di Heidelberg) e Marcello Golay (Osservatorio di Ginevra). Essi riferiranno quanto prima il risultato delle loro ricerche, al Segretariato che li ha riuniti e che, fin dal 1977, si è impegnato di trovare una soluzione per arrivare alla celebrazione comune della Pasqua per tutti i cristiani.

## NUOVO RIORDINAMENTO DELL'ARCHIDIOCESI ORTODOSSA DELL'AMERICA

Allo scopo di meglio provvedere all'assistenza spirituale dei quasi due milioni di ortodossi greci, attualmente residenti in America, il Patriarcato ecumenico, da cui dipende l'archidiocesi fondata nel 1922 in America, ha dato la sua approvazione ad una costituzione di esso, con la creazione di nuove diocesi ed il ridimensionamento di altre.

In definitiva, oltre all'archidiocesi che ha la sua sede a New York, sono state create le seguenti nuove diocesi: 1) New Jersey con sede a Boston per il Nord Est; 2) Atlanta per il Sud Est; 3) Chicago per il Midwest; 4) Detroit per il Centro-Nord; 5) Pittsburg per il Centro-Sud; 6) Denver City per il Nord Ovest e Sud Ovest; 7) S. Francisco per l'Ovest; 8) Toronto per il Canada; 9) Buenos Aires per l'America del Sud.

Nella sessione sinodale del 15 marzo 1979 si è proceduto alla nomina dei nuovi 9 vescovi, mentre è stato confermato l'Arcivescovo di New York, Jacobs, che il 1° Aprile 1979 ha celebrato con un solenne Te Deum nella cattedrale ortodossa i suoi 20 anni di episcopato negli Stati Uniti.

## ANCORA ATTRITI FRA CMC E CHIESE ORTODOSSE

Ginevra (Ansa) — Un'altra fonte di malumore fra Consiglio Mondiale delle Chiese e Ortodossia che già da tempo sono in relazioni piuttosto tese: il dott. Potter, segretario generale del CMC ha dichiarato recentemente a una rassegna protestante francese che i protagonisti e i cattolici, che si richiamano all'occidente, sono più vicini fra loro che con gli ortodossi, che invece si richiamano all'oriente.

Inoltre ha detto che « la presenza degli orientali nel CMC è essenziale, ma il dialogo non è facile con loro, anzi non è facile nemmeno fra gli ortodossi stessi ». Il metropolita Damaskinos di Traunopoli direttore del Centro ortodosso di Chambésy (Ginevra) ha dichiarato « dannosa » questa distinzione fra orientali e occidentali, e, pur ammettendo che il dialogo fra gli ortodossi non è facile, ha ricordato che è in preparazione un concilio panortodosso che avrà appunto il compito di attivizzare il dialogo fra le antiche Chiese.

Intanto il Consiglio mondiale delle Chiese ha deciso di impegnare quest'anno quasi un milione e mezzo di dollari nel « programma di lotta contro il razzismo » altra fonte di dissensi fra le Chiese aderenti.

Basilea (Ansa) — I rappresentanti delle facoltà e scuole teologiche ortodosse di tutto il mondo, riuniti recentemente a Basilea, hanno dato nuovo impulso al « Programma di educazione teologica » recentemente istituito dal Consiglio mondiale delle Chiese. È stata probabilmente la prima volta che rappresentanti di tante scuole teologiche ortodosse si sono riuniti per trattare dell'insegnamento della teologia, essendovi rappresentate tutte le tendenze e correnti dell'ortodossia. È risultato il comune impegno di sviluppare l'insegnamento teologico per il clero e il suo indirizzo ecumenico; ma anche sono affiorate preoccupazioni per la mancanza di creatività teologica, e di cooperazione fra le scuole e facoltà. È stata richiesta perciò la formazione di una commissione incaricata di studiare questi argomenti e anche quello della partecipazione delle donne all'insegnamento teologico.

## 2. Patriarcato Ortodosso di Antiochia.

### CONFERENZA DEL METROPOLITA DI LATTACHIA, IGNAZIO, A VIENNA

Il 19 Ottobre 1978, presso l'Istituto pro oriente di Vienna, è stato tenuto il 22° « Symposium » ecumenico, nel corso del quale, il metropolita Ignazio di Lattachia ha tenuto una importante conferenza dal titolo: « *Una visione antiochena dell'unità della Chiesa* ».

Antiochia, iniziava l'oratore, dal punto di vista numerico non rappresenta oggi che un piccolo patriarcato, una modesta chiesa locale, ma dal punto di vista storico esso ha un'importanza più che modesta e dal punto di vista ecumenico esso ha una parole autorevole da dire in proposito.

Non è, infatti, senza motivo, che la Chiesa di Antiochia sia la sola, fra tutte le chiese orientali, che non ha ancora avuto contatti diretti ed ufficiali con la chiesa di Roma. Ciò non dipende da cattiva volontà nè da una mancanza di spirito ecumenico, ma piuttosto dalla particolare ed originale situazione in cui si trova oggi questa antica Chiesa.

Attualmente vi sono ad Antiochia ben 7 patriarcati: 3 formati dalla chiesa ortodossa melchita, dalla chiesa siro giacobita e dal patriarcato armeno di Cilicia e 4 dalla chiesa cattolica: melchita, siro, armeno e maronita. Dal punto di vista dottrinale vi sono tre gruppi distinti di cristiani: ortodossi, cattolici e siriani. Sia i 7 patriarcati che i tre gruppi di cristiani non hanno alcun contatto tra loro, nè vi è stato mai un tentativo d'incontro.

Di fronte a questa realtà, tragica e paradossale nello stesso tempo, che valore ha parlare di ecumenismo fra le chiese, se non si tenta di risolvere prima la questione delle chiese locali.

Il primo punto ecumenico da risolvere è ridare alla Chiesa di Antiochia la sua antica unità e la prima tappa è quella di convocare un sinodo locale che restituisca non l'unità giurisdizionale e comunione esteriore, ma l'unità spirituale, la comunione della fede e soprattutto, per intanto, la comunione nella carità.

Il secondo passo è quello di puntare alla comunione nella fede, superando le divergenze dottrinali che attualmente dividono i tre gruppi cristiani. Per questo basterebbe applicare alla lettera il principio del Concilio di Gerusalemme (Atti 15, 28) « Non imporre nulla al di là di quello che è necessario ».

Da ultimo per affrettare il ritorno della comunione eucaristica, il metropolita di Lattachia, propone una « ecclesiologia vissuta », più nei fatti che negli atti.

Se ognuna delle 7 chiese, esistenti oggi in Antiochia, cercherà un minimo denominatore comune, per attuare la comunione nella carità, per coordinare l'attività pastorale, per creare un clima di concordia e di sforzo comune per l'unità, non sarà difficile arrivare alla convocazione di un sinodo locale, che sia il preludio della rinascita della nuova chiesa locale di Antiochia.

## 3. Patriarcato Ortodosso di Mosca.

### ELEZIONE DEL NUOVO METROPOLITA DI LENINGRADO

Il Santo Sinodo della Chiesa russa ha nominato il metropolita Antonij di Minsk (Anatolij Sergejewic) metropolita di Leningrado e Nowgorod. Egli prende il posto del metropolita Nikodim morto improvvisamente il 5 Settembre 1978, durante una visita ufficiale al Papa Giovanni Paolo I.

Il metropolita Antonij è uno dei più noti esponenti della Chiesa ortodossa russa: era alla guida della diocesi di Minsk e della Bielorussia dal 1965; ha studiato nel seminario teologico di Mosca e fu ordinato sacerdote nel 1950. Fu poi rettore dello stesso seminario teologico di Mosca; ha partecipato a numerose riunioni ecumeniche e per molti anni è stato alla direzione del comitato di redazione della «Bogoslowkije Trudy», una collana di testi teologici.

#### ELEZIONE DEL NUOVO ESARCA DELL'EUROPA OCCIDENTALE

In data 12 Ottobre 1978, il S. Sinodo di Mosca ha nominato il metropolita Filarete Wachromejev, nuovo esarca dell'Europa occidentale, comprendente Francia, Benelux, Inghilterra, Germania Federale, Svizzera ed Italia. Filarete è nato nel 1935 ed ha frequentato dal 1953 al 1961, il seminario di Zagorsk presso Mosca. Dal 1961 al 1965 è stato professore di omiletica nello stesso seminario, quindi nel 1965 venne consacrato vescovo e rettore dell'Accademia teologica di Mosca, carica che tenne fino al 1973, quando venne trasferito a Berlino Est, come esarca per l'Europa centrale. Nel 1978 era stato nominato metropolita di Minsk e della Bielorussia.

Il metropolita Filarete è conosciuto nel campo ecumenico come un vescovo aperto al dialogo. Parlando con i giornalisti, il 14 Dicembre 1978, ha detto apertamente che egli si propone di intrattenere relazioni fraterne con i rappresentanti della chiesa cattolica, di quella anglicana e delle confessioni protestanti. Il nuovo esarca risiederà a Parigi.

#### IL METROPOLITA CRISOSTOMO DI MIRA, DOTTORE « HONORIS CAUSA » DELLA FACOLTÀ DI TEOLOGIA DI LENINGRADO

Con rito solenne, Sabato 17 Febbraio 1979, è stata conferita la laurea « Honoris causa » al metropolita Crisostomo di Mira del patriarcato di Costantinopoli. Ricorrendo in quel giorno, secondo il calendario giuliano, seguito dai russi, la festa della Candelora, il metropolita Crisostomo concelebrò la liturgia della festa con il patriarca Pimin. Salutato dal decano nuovo della Facoltà teologica di Leningrado, l'arcivescovo Cirillo di Viborg e dal metropolita di Leningrado, Antonio, ha svolto una conferenza dal tema: « Le responsabilità della teologia ortodossa, verso se stessa, verso la Chiesa e verso l'uomo moderno ».

#### UNA NUOVA SANTA ORTODOSSA

New York (Ansa) — La Chiesa ortodossa russa dell'emigrazione (Russian Greek Church of North America) ha una nuova santa: Xenia di San Pietroburgo, vissuta nel XIII secolo. Dopo la morte del marito la donna consacrò la sua vita alla preghiera e all'aiuto ai poveri; alla sua intercessione sono attribuiti vari miracoli; ebbe il dono della profezia, che le permise di prevedere la data esatta della morte dell'imperatrice Elisabetta e di Caterina II. Il sinodo della Chiesa russa dell'emigrazione, che ha sede a New York, l'ha ora dichiarata santa, e in suo onore si sono svolte cerimonie tanto a New York che in altre chiese ortodosse russe negli Stati Uniti, nel Canada, nel Brasile, nel Cile in Argentina, in Australia, in Germania e Belgio. La Chiesa russa dell'emigrazione fu fondata nel 1920 a Sremski Karlovel in Jugoslavia da una ventina di vescovi ortodossi emigrati dalla Russia per la persecuzione bolscevica, in attesa di poter ristabilire relazioni col patriarcato di Mosca quando gli eventi lo avessero permesso. Invece gli eventi portarono alla completa rottura col patriarcato e durante l'ultima guerra il sinodo della Chiesa emigrata venne portato prima a Monaco di Baviera poi a New York. Attualmente questa Chiesa comprende 12 eparchie con un totale di 81 parrocchie e circa 110.000 fedeli. Centro spirituale è il monastero di Jordanville negli Usa; la Chiesa fa parte del Consiglio mondiale delle Chiese; suo capo è il patriarca Filarete.

#### 4. Patriarcato di Bulgaria.

#### VISITA DEL PATRIARCA MASSIMO DI BULGARIA NEGLI USA

Nei mesi di Novembre-Dicembre 1978, Sua Beatitudine il patriarca Massimo di Bulgaria ha intrapreso una visita ufficiale alle comunità ortodosse bulgare che si trovano negli Stati Uniti. Si tratta di 10 comunità, che giuridicamente dipendono dal patriarcato di Sofia, sotto

la guida del metropolita Giuseppe, che ha la sua residenza a New York. Esse si trovano disperse in vari Stati e contano un totale di circa 20.000 fedeli.

Il patriarca ha cominciato da Cincinnati, dove ha inaugurato una nuova chiesa bulgaro-bizantina, dedicata al Santo Spirito; quindi ha proseguito per New York, dove ha presieduto il canto del Vespere, nella cappella di S. Paolo appartenente ai greci-ortodossi d'America. Quivi si è incontrato con l'Arcivescovo Jacovos, capo della diocesi greco ortodossa d'America il quale ha offerto un ricevimento al patriarca di Bulgaria ed al suo seguito.

#### DIALOGO DELLA CHIESA ORTODOSSA BULGARA CON LA FEDERAZIONE DELLE CHIESE EVANGELICHE DELLA GERMANIA EST

Nei giorni 7-13 Dicembre 1978 si è tenuto ad Herrnhut (Germania Est) un colloquio teologico tra la chiesa ortodossa bulgara e la Federazione delle chiese evangeliche della Germania est. Da parte bulgara erano presenti il vescovo Nicola di Makariupolis ed i professori Totiu Koev, Iwan Pantschowski e Todor Poptodorov; mentre la federazione delle chiese evangeliche era rappresentata dal vescovo Joham Hempel, dal Prof. Dopmann ed altri. Il tema principale dell'incontro era « L'annuncio della Buona Novella oggi ». I due temi trattati riguardavano invece: « L'annuncio della Buona Novella nell'atto liturgico e sacramentale »; « L'annuncio della Buona Novella per mezzo della predicazione durante il culto »; « La partecipazione delle due chiese al movimento ecumenico ».

Alla fine del dibattito venne sottoscritta una dichiarazione comune, nella quale viene annunciato che il dialogo bilaterale continuerà fra le due chiese.

#### 5. Patriarcato Ortodosso di Serbia.

##### CELEBRAZIONE DEL XXV ANNIVERSARIO DELL'ELEZIONE DEL PATRIARCA GERMANO

Il 10 settembre 1978, il patriarca Germano, arcivescovo di Pec, metropolita di Belgrado e Patriarca dei Serbi, ha celebrato nella cattedrale di Belgrado il XXV anniversario della sua elezione a patriarca. Nato a Josanicka (Serbia centrale, il 19 Agosto 1899), ha fatto i suoi studi nel seminario di S. Sava e nella facoltà teologica di Belgrado, passando quindi a Parigi per completare i suoi studi di diritto. Ordinato diacono nel 1924 e sacerdote nel 1927, divenne segretario generale del S. Sinodo nel 1951 e direttore della rivista « Klasnik », organo ufficiale della Chiesa di Serbia.

Nominato vescovo di Zitsa nel 1956, due anni dopo fu eletto patriarca ed è il 43° patriarca serbo dalla creazione del patriarcato nel 1346.

##### DIECINE DI CHIESE DISTRUTTE IN MONTENEGRO

Belgrado (Ansa) — Il terribile terremoto del 15 aprile ha distrutto con tanti edifici anche numerose chiese fra le più antiche e artistiche del Montenegro. Non si hanno finora dati precisi sui danni, ma si sa comunque che sono perduti per sempre gli antichi monasteri di Podlastiva, Duljevo e Gradiska; la piccola graziosa chiesa della SS. Trinità, che sorgeva di fronte all'isolotto fortificato di Santo Stefano non è più che un mucchio di rovine; nella regione di Budva sono distrutte chiese e monasteri e si è potuto salvare dalle rovine solo una preziosa icone del XIII secolo. La zona del golfo di Kotor è quella che ha maggiormente sofferto danni a numerosi edifici sui quali avevano lasciato le loro tracce i bizantini, i serbi, Venezia e l'Austria, se non sono votati alla completa distruzione richiederanno molto tempo per essere restaurati.

Miracolosamente si è salvata la cattedrale di San Trifone, il più antico luogo di culto della Jugoslavia perché eretta nel 1116; salvo è anche l'archivio di Kotor che conserva documenti risalenti al XIV secolo.

##### VISITA DEL PATRIARCA SERBO, GERMANO, AD ATENE

Sabato 4 Novembre, il patriarca Germano dei Serbi è arrivato, via treno, ad Atene, per una visita ufficiale alla Chiesa ortodossa di Grecia. Egli fu accolto alla stazione dall'arcivescovo

Serafini di Atene, il quale era accompagnato da membri del S. Sinodo e del governo greco, dall'ambasciatore di Jugoslavia ad Atene e da altri dignitari.

Il giorno dopo il patriarca ha presieduto una liturgia concelebrata da prelati serbi e greci. Il giovedì 9 Novembre si è recato invece all'isola di Egina accompagnato dall'arcivescovo di Atene, per partecipare alla festa di San Nettario, patrono dell'isola.

#### PUBBLICAZIONE DEL III VOLUME DI TEOLOGIA DOGMATICA SERBA

Il P. Giustino Popovitch, noto teologo serbo, ha completato il suo corso di teologia dogmatica, pubblicando il III volume. I primi due volumi erano apparsi prima della guerra. In questo volume, di circa 480 pagine, egli tratta in modo particolare dell'Ecclesiologia, la Pneumatologia e l'Escatologia. Si attende ora la ristampa dei primi due volumi.

### **6. Patriarcato Ortodosso di Romania.**

#### IL PATRIARCA ROMENO IN CANADA

Quebec (Ansa) — Il patriarca ortodosso romeno, Giustino, sta compiendo una visita alle comunità romene dall'America settentrionale. I fedeli ortodossi di origine romena sono 233.000 dei quali 20.000 a Quebec. La visita del patriarca coincide col 50° anniversario della istituzione del patriarcato ortodosso romeno in Canada. Il patriarca Giustino ha avuto contatti con le autorità canadesi.

#### INCONTRO ECUMENICO FRA CATTOLICI ED ORTODOSSI AD ALBA JULIA

Il 7 novembre 1978, presso l'arcivescovado ortodosso di Alba Julia ha avuto luogo un incontro ecumenico, al quale hanno partecipato da parte ortodossa il metropolita Nicola di Transilvania, l'arcivescovo Teofilo di Clui ed il vescovo Emiliano di Alba Julia, e da parte cattolica Mons. Jakab Antal, vescovo ausiliare di Alba Julia ed alcuni consiglieri diocesani. Tutti poi hanno voluto fare visita al vescovo cattolico, Mons. Marton, vecchio ormai di 85 anni.

#### PARTECIPAZIONE DELLA CHIESA ORTODOSSA ROMENA IN ITALIA AD UN INCONTRO LITURGICO A BARI

Su invito del « Centro Azione cattolica di Bari », il P. Traviano Valdman, incaricato dell'assistenza spirituale dei fedeli ortodossi romeni residenti a Milano, ha tenuto una conferenza alla settimana liturgica nazionale, tenutasi a Bari nel Settembre 1978, parlando sul tema: « Aspetti ecumenici dell'anno liturgico dal punto di vista della Pasqua, festa delle feste ».

### **7. Chiesa Sinodale Ortodossa di Grecia.**

#### ASSEMBLEA GENERALE DELLA GERARCHIA DELLA CHIESA ORTODOSSA DI GRECIA

Nei giorni dal 2 al 12 Ottobre 1978, presso il Centro interortodosso di Atene, ha avuto luogo una assemblea straordinaria della Gerarchia ortodossa di Grecia, sotto la presidenza dell'Arcivescovo Serafim di Atene.

Il metropolita Sotirion di Githion ha parlato su « La Chiesa di fronte ai problemi della gioventù »; il metropolita di Dimitriade, Cristodulo, ha svolto invece il tema « La Chiesa di fronte alle moderne correnti della anarchia, dell'ateismo e dell'anticlericalismo ».

In questa occasione è stato anche proposto di iniziare trattative con lo Stato per la cessione dei 4/5 dei beni ecclesiastici.

## SEPARAZIONE DELLA CHIESA E DELLO STATO IN GRECIA

Va facendosi strada in Grecia l'idea di una separazione della Chiesa dallo Stato. Ne parla in un articolo, apparso su « Ekklesiastikí Alítheia » del 16 Ottobre 1978, il metropolita Kallinikos del Pireo. È chiaro che la Chiesa e lo Stato affrontano il problema da due angolazioni diverse, ma è già importante che se ne parli e se ne discuta. Per quanto riguarda la Chiesa essa ne ha tutto da guadagnare, perché essa ricupererà la sua piena libertà nel campo spirituale e riprenderà conoscenza del suo ruolo profetico. Lo Stato da parte sua, anche dopo la separazione potrà sempre trovare nella Chiesa un servizio di forze spirituali sane ed evangeliche.

## INCONTRO FRA ORTODOSSI E VECCHIO-CATTOLICI

Un gruppo di lavoro della Commissione teologica mista per il dialogo fra ortodossi e vecchio-cattolici si è riunito nel monastero di Penteli, presso Atene, ed ha esaminato le questioni sulle quali non si era ancora trovato un accordo nella riunione tenuta nel 1973, e altre che non erano state affrontate nella riunione del 1977. Sono stati redatti quattro testi che serviranno di base per ulteriori lavori; essi riguardano l'unità della Chiesa e le Chiese locali, i limiti della Chiesa, l'autenticità, e l'infallibilità. Il gruppo di lavoro ha quasi terminato il lavoro di esame dei primi sette concili (quelli riconosciuti come ecumenici dall'ortodossia) e alcuni altri concili pure riconosciuti validi.

La prossima riunione si terrà nell'estate del 1979 e avrà per temi: la successione apostolica, il capo della Chiesa, l'intercomunione.

## UN CENTRO INTERCRISTIANO NELLA COMUNITÀ EUROPEA?

Approssimandosi l'ingresso della Grecia nella Comunità economica europea, il primate di Grecia, Seraphim, ha inviato ai presidenti delle Conferenze episcopali cattoliche dei nove paesi della Comunità, all'arcivescovo di Canterbury, e ai capi delle confessioni protestanti degli stessi paesi una lettera con la quale propone la istituzione di una « Comunità intercristiana » dell'Europa dei nove. La lettera è stata comunicata anche al papa Giovanni Paolo II, al patriarca ecumenico Dimitrios, al Segretario generale del Consiglio mondiale delle Chiese, e, naturalmente, alla conferenza episcopale cattolica di Grecia.

Nella lettera il primate greco fa notare che nell'attuale Comunità europea le Chiese preponderanti sono la cattolica, l'anglicana e le evangeliche; con l'ingresso della Grecia sarà presente anche la confessione ortodossa. « La Chiesa ortodossa greca, dice la lettera, vede con ottimismo la collaborazione dei popoli della Comunità e ha la convinzione che l'Europa intercristiana consoliderà in modo efficace e pratico l'unità cristiana ». Naturalmente la collaborazione non riguarderà né il settore teologico né quello politico, bensì il settore culturale, sociale, pastorale. « Crediamo, termina la lettera, che le suddette riflessioni daranno alla Comunità l'idea di istituire un "Centro intercristiano della Comunità europea" nel quale i membri avranno la possibilità di studiare insieme i problemi comuni e prendere insieme, e in tutta carità e fraternità le iniziative, e proporre soluzioni ».

## LA CHIESA GRECA E I TESTIMONI DI GEOVA

Una recente legge esenta dal servizio militare i Testimoni di Geova per la loro obiezione di coscienza contro le armi. La Chiesa greca ha protestato contro questa discriminazione a favore dei Testimoni affermando che essi: sono favorevoli alla pena di morte, possono usare le armi per difendersi, non sono favorevoli al disarmo, non vogliono compiere un servizio civile in sostituzione del servizio militare.

## VIVACE CAMPAGNA ANTICLERICALE IN GRECIA

Da qualche tempo nella stampa ellenica si svolge una vivace campagna anticlericale che si sviluppa specialmente intorno alla questione dei beni ecclesiastici e insieme solleva la questione della separazione fra Stato e Chiesa (che in Grecia per la costituzione sono assai strettamente legati). Alla campagna anticlericale ha reagito la gerarchia ortodossa indirizzando

al popolo greco un lungo manifesto nel quale rileva che la campagna mira a screditare i metropolitani con « calunnie incessanti »; il manifesto rileva che in sostanza si tende a impedire alla gerarchia ecclesiastica l'esercizio del suo diritto di predicare il vangelo e le sue verità eterne; la Chiesa protesta anche contro la diffusione di propagande estranee alla Grecia e di ideologie atee. Il manifesto ha avuto larga diffusione, ma alcuni osservatori rilevano che la gerarchia ha sbagliato il tono della replica e invece di parlare al popolo chiaramente ha preso posizione con tono autoritario e con un linguaggio che non tocca la popolazione.

Quanto alla questione della separazione della Chiesa dallo Stato il nuovo metropolita Callinicos del Pireo, direttore del giornale « *Ecclisiastiki Alithia* » (organo della « *Apostoliki Diakonia* »), vi ha pubblicato un articolo nel quale dice che la Chiesa greca desidera tale separazione ancor più dello Stato perché ne trarrà maggiori benefici che dalla attuale situazione. Del resto, aggiunge, la Chiesa anche separata dallo Stato continuerà a lavorare per la nazione greca sempre che possa farlo.

#### LA CHIESA DI GRECIA PROCLAMA IL 1979: « ANNO DI SAN BASILIO IL GRANDE »

Nella ricorrenza del 1600° anniversario della morte di San Basilio il Grande, la Chiesa di Grecia ha proclamato il 1979, anno commemorativo del santo dottore. Un comitato, creato dall'Arcivescovo Serafino di Atene e comprendente vescovi e professori di università, organizzerà varie manifestazioni per familiarizzare i fedeli di Grecia con la figura e le opere del grande Padre della Chiesa.

#### ANCORA SULLE RELAZIONI FRA GRECIA E SANTA SEDE

Si è di nuovo affacciata sulla stampa la questione più volte trattata dello stabilimento di relazioni diplomatiche fra la Grecia e la Santa Sede. L'ex-ministro degli esteri Demetrio Bitsios nel suo recente libro « *Fogli di un giornale* » vi consacra un capitolo e scrive fra l'altro: « In Grecia si riconosce la necessità di una nostra presenza in Vaticano... È d'altronde strano che mentre la Chiesa ortodossa è in procinto di dialogare con la Chiesa cattolica per superare le difficoltà dogmatiche in quanto possibile, sorgano difficoltà per le relazioni dello Stato. Questi ostacoli devono sparire ».

Il quotidiano « *Kathimerini* » del 26 gennaio ha pubblicato la lettera di un suo lettore che insiste sulla necessità di stabilire relazioni con la Santa Sede, mentre il « *Politiko Aletri* » di Zante scrive in un suo articolo: « Non c'è più margine per un nuovo ritardo; le relazioni diplomatiche col Vaticano sono indispensabili e chi le combatte con fanatismo assume una grave responsabilità di fronte alla storia ».

#### PROPOSTA REVISIONE DELLA LEGGE MATRIMONIALE IN GRECIA

Il giornale cattolico « *Katholiki* » ha pubblicato il pro-memoria che i vescovi cattolici della Grecia hanno inviato sulla fine dell'anno scorso al ministro della giustizia Stamatis proponendo una revisione della legislazione matrimoniale e specialmente degli articoli 1353, 1367, 1371 del codice civile. Secondo questi articoli in Grecia il matrimonio fra un cristiano e un non cristiano costituisce un impedimento; per gli appartenenti alla Chiesa ortodossa il matrimonio, per essere valido, deve essere celebrato davanti a un sacerdote ortodosso; il matrimonio di non ortodossi deve farsi davanti a un ministro della religione di uno degli sposi, purché sia ammessa in Grecia.

I vescovi nel pro-memoria fanno osservare che i suddetti articoli appaiono incostituzionali; inoltre per essi è valido soltanto il matrimonio religioso e quindi se si vuole rispettare la libertà di coscienza occorre nei casi di matrimoni misti lasciare i futuri coniugi liberi di scegliere la confessione religiosa in cui celebrare il rito.

Le richieste riguardano in modo speciale i matrimoni fra ortodossi e cattolici dato che la Chiesa cattolica riconosce valido il matrimonio misto anche se celebrato nella confessione ortodossa.

## 8. Altre notizie

Fraterno GESTO ECUMENICO di S. E. Mons. Costanzo Micci  
RITORNA A SALONICCO UNA RELIQUIA DI S. DEMETRIO

L'avvenimento del ritrovamento delle sacre reliquie di S. Demetrio e del trasferimento del Sacro Cranio a Salonico, ripreso dall'agenzia Ansa, è stato considerato dalla stampa il più importante del secolo attuale per la Grecia.

I precedenti di tale avvenimento sono da ricercarsi in uno studio pubblicato da Mons. Costanzo Micci, attualmente Vescovo di Fano Fossombrone, Cagli e Pergola, dal titolo « Il Monastero di S. Lorenzo in Campo » (Ancona 1962) in cui, oltre ad un interessante e approfondito quadro storico del monastero, viene sufficientemente dimostrata (pp. 162-177) l'autenticità delle reliquie di S. Demetrio, rinvenute nella Chiesa di questo monastero il 20 Giugno 1520.

« Il corpo di S. Demetrio che fino a pochi anni fa tutti — specie i Greco-ortodossi, che ne erano gelosi — credevano trovarsi a Salonico nella di lui tomba, entro la grande Basilica dedicata al suo nome, ora non v'è più. Il Vescovo di Cagli e Pergola, Mons. Mantini di v.m. scriveva in data 28 Marzo 1938 a Sua Ecc. Mons. Angelo Roncalli, Delegato Apostolico a Costantinopoli, per aver informazioni circa il Santo Martire. Sua Ecc. Roncalli rispondeva in data 18 Novembre dello stesso anno da Atene, dicendo di aver fatto interessare al riguardo la persona più competente in materia, il Prof. Sotiriu dell'Università di Atene, fondatore e direttore del Museo Bizantino della stessa città, particolarmente addetto al restauro della Chiesa del Santo di Salonico, distrutta dal fuoco durante la guerra del 1914. Ebbene il Prof. Sotiriu — sono parole di sua Ecc. Mons. Roncalli — assicurava che il Corpo di S. Demetrio non si trova per nulla a Salonico, mentre sono notissimi tutti i particolari del luogo o tomba dove il Corpo stava nella più alta antichità » (op. cit., pp. 176-177).

Dopo che all'Accademia di Atene il Prof. Anastasios Orlandos ebbe annunciato che nella Chiesa abbaziale di S. Lorenzo in Campo (Pesaro) erano venerate le reliquie di S. Demetrio Martire di Tessalonica e in seguito alla visita che l'Archeologa Sig.na Maria Theokaris fece sul posto, constatando la verità e la realtà delle cose, si aprì una corrispondenza tra il Vescovo da cui dipende S. Lorenzo, Mons. Micci, e il Metropolita Nicola Panteleimon di Salonico per trattare il dono delle reliquie alla Chiesa di Tessalonica.

Fu condotta una capillare azione di convincimento nel popolo della diocesi marchigiana, il quale ritiene dette reliquie come un prezioso tesoro.

Finalmente domenica 22 Ottobre 1978, durante la celebrazione Eucaristica presieduta da S. E. Mons. Costanzo Micci nella Basilica di S. Lorenzo, viene consegnato al Metropolita di Salonico il Cranio di S. Demetrio, ossia una parte soltanto delle reliquie.

Giunta a Salonico, il 25 Ottobre la sacra reliquia è stata trasportata processionalmente da un Monastero di monache ortodosse alla Chiesa di S. Demetrio lungo le vie centrali della città, con la partecipazione di numeroso popolo e del clero, di autorità civili e militari, di 6 Metropoliti della Grecia del nord nonché del Parroco e del Sindaco di S. Lorenzo. Per l'eccezionale occasione è stato consentito al Parroco laurentino di celebrare privatamente la Liturgia Eucaristica



Interno della basilica di S. Lorenzo, dove per tanti secoli sono rimaste conservate le reliquie di S. Demetrio.

secondo la tradizione cattolica e di pronunciare un suo discorso nella Cattedrale di S. Demetrio dopo quello nel Metropolita.

Il 26 Ottobre, festa di S. Demetrio e ricorrenza civile in ricordo della liberazione della Macedonia dai Turchi, evidentemente stavolta è stato vissuto in maniera più intensa. Alla concelebrazione della Divina Liturgia era presente anche il Presidente della Repubblica Costantino Tsatsos.

La sacra reliquia è continua meta di pellegrinaggi da tutta Grecia e dalle Chiese ortodosse degli Stati limitrofi.

#### LA SICILIA COMMEMORA San BASILIO il GRANDE

L'anno 1979 vede impegnata la Sicilia nel commemorare la figura e l'opera di S. Basilio il Grande, Vescovo di Cesarea, nel XVI centenario della sua morte, con un vasto programma di celebrazioni.

Le seguenti Comunità ecclesiali, Istituti universitari, Associazioni culturali si sono costituiti collegialmente in Comitato promotore:

Eparchia di Piana degli Albanesi, Abbazia benedettina di S. Martino delle Scale, Arcivescovado e Archimandritato di Messina, Associazione Culturale Italiana per l'Oriente Cristiano, Associazione « Gli italo-albanesi di Sicilia », Centro Internazionale di Studi albanesi, Commissione regionale siciliana per l'Ecumenismo, Comunità monastiche basiliane di Sicilia, Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Messina, Istituto di lingua e letteratura albanese dell'Università di Palermo, Istituto siciliano di studi bizantini e neo-ellenici, Istituto teologico « S. Giovanni Evangelista » di Palermo.

Detto Comitato ha già reso noto il seguente calendario di manifestazioni:

- 26 aprile 1979: a PALERMO — Aula Magna della Facoltà di Lettere: Conferenza del Prof. Carmelo Capizzi, S. J., del Pont. Istituto Orientale di Roma, su « Basilio, uomo di pensiero e d'azione in epoca postcostantiniana ».
- 8 luglio: a S. MARTINO DELLE SCALE — Giornata di preghiera e di studio su « Basilio e il monachesimo occidentale ».
- 27-30 agosto: a MEZZOIUSO — Convegno giovanile su « Basilio pedagogo e formatore di coscienze ».
- 14-21 ottobre: a PALERMO — Settimana di studi basiliani, a cura dell'Istituto Teologico. « S. Giovanni Ev. ».
- 21 novembre: a PALERMO — Giornata sulla « Presenza basiliana in Sicilia ».
- 2-6 dicembre: a MESSINA — 1) Celebrazione pubblica a carattere cittadino ed incontro ecumenico; 2) Convegno di studi su « Basilio, la sua epoca e il basilianesimo in Sicilia », a cura della Facoltà di Lettere dell'Università di Messina; 3) Mostra di Codici greci dei monasteri bisiliani; 4) Mostra fotografica dei monumenti basiliani in Sicilia.
- 1 gennaio 1980: a PIANA degli ALBANESI — Solenne pontificale greco, a conclusione dell'anno di manifestazioni basiliane.



È in preparazione — a cura del comitato promotore — un dépliant per illustrare la vita di S. Basilio ed anche un policromo manifesto murale, su cui campeggerà l'imponente ieratica figura del Grande Gerarca, come la pietà e la squisita sensibilità degli artisti bizantini l'hanno immortalata nello splendido mosaico della Palatina di Palermo.

## L'UNIVERSITÀ DI PALERMO APRE LE MANIFESTAZIONI BASILIANE IN SICILIA

L'Istituto di lingua e letteratura albanese dell'Università di Palermo, in collaborazione con il comitato promotore Siciliano delle celebrazioni per il XVI centenario di S. Basilio il Grande, ha aperto il ciclo delle celebrazioni con una conferenza del Rev.mo Prof. Carmelo Capizzi, S. J., Ordinario di Storia bizantina al Magistero di Roma, sul tema « Basilio uomo di pensiero e d'azione in epoca postcostantiniana », tenuta nell'Aula Magna della Facoltà di Lettere dell'Università palermitana.

Iniziava la cerimonia il Prof. Giusto Monaco, Preside della Facoltà di Lettere dell'Università di Palermo, il quale lodando l'iniziativa del Comitato promotore e particolarmente dell'Istituto di lingua e letteratura albanese, parte

assai rilevante di quella Facoltà, diretto dall'instancabile Prof. A. Guzzetta, ha sottolineato come essa peraltro ben si inquadra nel contesto delle finalità che detto Istituto persegue con tanto lodevole impegno. È noto, infatti, ha continuato il Prof. Monaco, come detto Istituto si sia sempre ispirato a valorizzare le tradizioni culturali dell'etnia albanese che la Sicilia da più di 500 anni ospita come patria propria e vitale. Per cui l'odierna celebrazione, concludeva il Prof. Monaco, trova giustificazione ed apprezzamento in questa sede in quanto anch'essa incoraggia e sollecita il recupero dei valori che si riferiscono a quella tradizione storico culturale, patrimonio della Sicilia e nel tempo stesso componente qualificante dell'etnia albanese di Sicilia.

Il Prof. A. Guzzetta, quindi, presentava l'oratore, tracciando un breve curriculum vitae del Prof. G. Capizzi, assai noto oltre che in Italia, per i posti di prestigio culturale e di alta responsabilità che ricopre a Roma, anche in ambienti universitari esteri. Il Capizzi, legato alla sua terra di Sicilia e all'Università di Palermo, dove ha difeso la sua brillante tesi con un lavoro sul « Pantocrator », si presenta inoltre — aggiungeva il Prof. Guzzetta — al mondo della cultura con una sua grandiosa opera sull'imperatore Anastasio I.

Il Prof. Guzzetta ha quindi comunicato al numeroso pubblico che assiepava l'aula il programma delle manifestazioni dell'anno basiliano in Sicilia e ha concluso accennando all'influsso di S. Basilio sulla cultura siciliana.

Ha quindi preso la parola l'Oratore il quale, illustrando largamente la figura e l'attività di Basilio, a cominciare da quella meravigliosa stagione che fu il IV secolo d. C., i cui benefici effetti sono stati proiettati ed hanno inciso sulla storia dell'umanità fino ai nostri giorni, ha svolto la sua interessante conferenza, che ci auguriamo poter pubblicare in seguito in questa nostra Rivista.

#### LA MORTE DEL VESCOVO G. MELE

Il 10 febbraio 1979, alla veneranda età di 94 anni, si addormentò nel Signore S. E. Mons. Giovanni Mele, Vescovo dell'Eparchia bizantina degli italo albanesi di Lungro (Cosenza). Egli è stato il primo vescovo di quell'Eparchia, eretta il 13 febbraio 1919 da Papa Benedetto XV.

La figura di Mons. Mele rimarrà a lungo viva nel cuore di tutta l'Eparchia di Lungro. Egli, infatti, come scrive Papas Pietro Minisci, ha degnamente rappresentato, nei suoi lunghi decenni di governo pastorale, la figura evangelica del Pastore buono, fedele, zelante, attivo. Ha retto la diocesi in momenti assai difficili, specie agli inizi, quando si trattò di avviare la nascente istituzione, composta da paesi situati in gran parte in località montane e disagiati e in difficili condizioni economiche, appartenenti fino allora a diocesi diverse e distanti. Portò a termine la costruzione di nuove chiese e si prodigò per il restauro di quelle più bisognose di interventi; chiamò in varie parrocchie comunità di suore ed edificò nuovi asili e locali di ministero pastorale.

La nostra Associazione per l'Oriente Cristiano e la nostra Rivista nell'associarsi al lutto dei fratelli italo-albanesi di Calabria ricordano Mons. Mele per essere stato sempre presente a tutte le grandi manifestazioni ecumeniche indette nelle varie città d'Italia e per averlo avuto affettuosamente vicino, ammiratore ed entusiasta del nostro programma ecumenico.

#### MONS. GIOVANNI STAMATI NUOVO VESCOVO DI LUNGRO

Mons. Giovanni Stamati, che dal 1966 è stato Amministratore dell'Eparchia di Lungro (Cosenza) succede a Mons. Mele nel governo di quella Eparchia italo-albanese.

A Lui vadano gli auguri più fervidi di Oriente Cristiano.

#### MONS. DOMENICO CALOYERAS NUOVO ARCIVESCOVO DI SMIRNE (TURCHIA)

Mons. Domenico Caloyeras, che dal 1972 si è occupato dei Seminari e dei Collegi orientali d'Italia con impareggiabile zelo e dedizione, è stato nominato il 7 dicembre 1978 nuovo Arcivescovo di Smirne (Turchia).

Oriente Cristiano formula al neo-eletto gli auguri sinceri di un lungo e fecondo apostolato.

*È stato pubblicato:*

## **S. NICOLA**

Un libro assai utile comprendente:

- a) VITA del Santo, scritta principalmente su fonti e testimonianze dell'Oriente cristiano, **a cura di Papas Damiano Como;**
- b) UFFICIATURA del VESPRO, MATTUTINO e LITURGIA riguardante il Santo, secondo il rito bizantino-greco (testo greco e traduzione italiana), **a cura di Papas Damiano Como;**
- c) Tre CANONI inediti di monaci italo-greci dell'XI secolo su S. Nicola, **a cura di P. Marco Petta, Jeromonaco della Badia di Grottaferrata;**
- d) Un capitolo sulla TRADIZIONE ICONOGRAFICA riguardante S. Nicola, **a cura di P. Giuseppe Valentini, S. J.;**
- e) MUSICA delle Ufficiature del Santo (Melodie bizantine del Sakellaridis e melodie tradizionali dell'Eparchia di Piana degli Albanesi), **a cura di Papas Sotir Ferrara.**



Il libro stampato a due colori, su carta color paglierino, viene pubblicato sotto il patrocinio dell'Associazione palermitana « Gli Italo-albanesi di Sicilia », di cui S. Nicola è patrono.

Prezzo del volume: **L. 6.000.** Esso si può acquistare versando l'importo sul **c.c.p. n. 7/8000**, intestato ad: ASSOCIAZIONE CATTOLICA ITALIANA PER L'ORIENTE CRISTIANO - Piazza Bellini, 3 - PALERMO.

*Abbonatevi a*

# ORIENTE CRISTIANO

RIVISTA TRIMESTRALE DELLA  
ASSOCIAZIONE CATTOLICA ITALIANA  
PER L'ORIENTE CRISTIANO

*Abbonamenti*

ORDINARIO	- Italia	Lire 6.000 annue
»	- Estero	Lire 10.000 annue
SOSTENITORE	-	Lire 15.000 annue

C.C.P. 7/8000 intestato a: Associazione Catt. Italiana per l'Oriente Cristiano  
Piazza Bellini, 3 - 90133 PALERMO

DIFFONDETE «ORIENTE CRISTIANO»