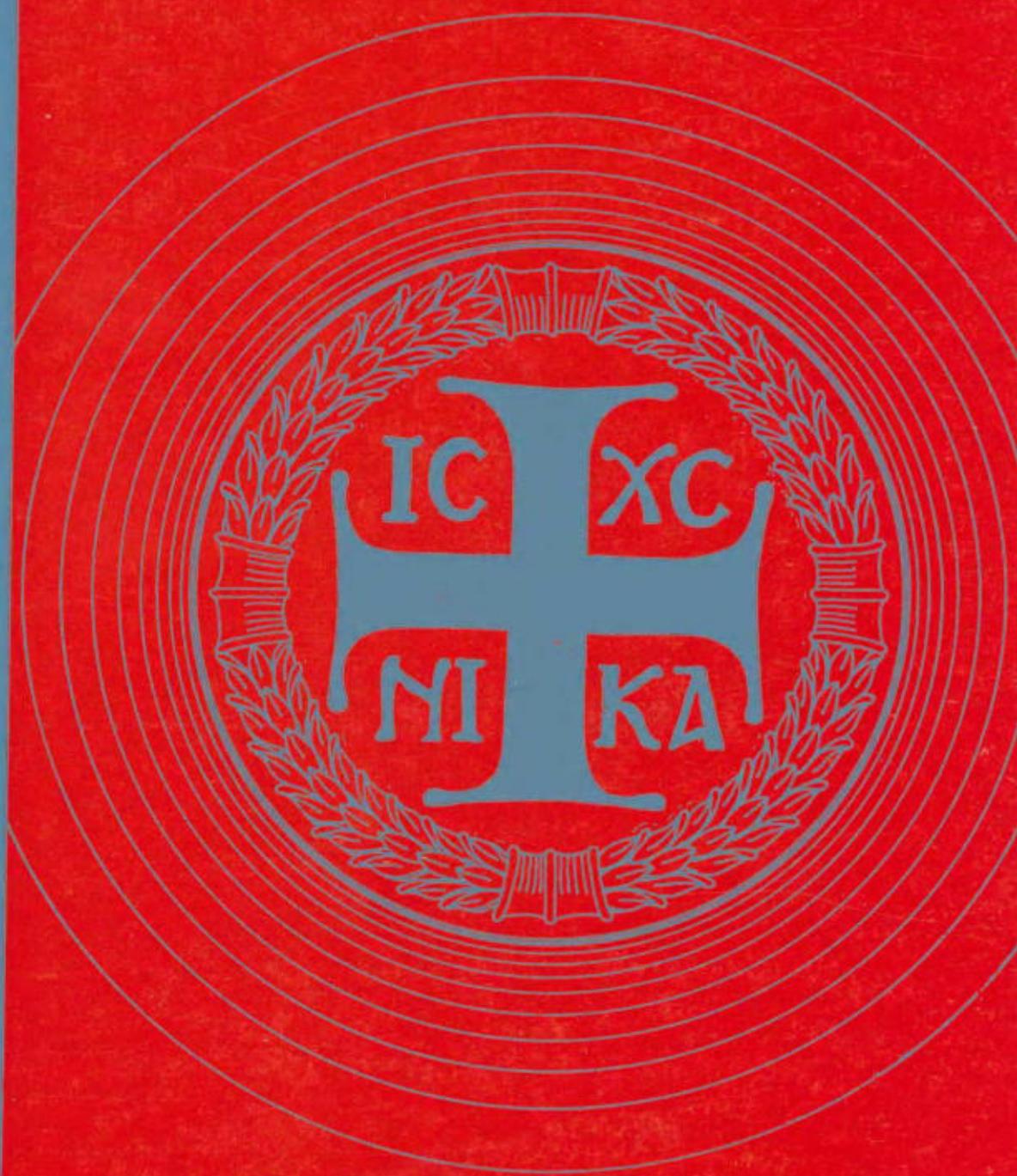


RIVISTA TRIMESTRALE DELL'ASSOCIAZIONE CATTOLICA ITALIANA
PER L'ORIENTE CRISTIANO - PIAZZA BELLINI, 3 - PALERMO

ORIENTE CRISTIANO



Anno XVIII

GENNAIO - MARZO 1978

1

ORIENTE CRISTIANO

ANNO XVIII **1**
GENNAIO - MARZO 1978

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
<i>Nel XL dell'Eparchia di Piana degli Albanesi: Significato di una presenza (Vito Lo Verde)</i>	2
Decalogo della Legislazione secondo il Cristo, cioè del Nuovo Testamento - Discorso 62 di S. Gregorio Palamas - VI Comandamento (<i>Giuseppe Ferrari</i>)	15
Un illustre siracusano: Metodio I, Patriarca di Costantinopoli, Vincitore del II Iconoclasmo (<i>Lino Bernardini</i>)	33
Spazio liturgico bizantino nell'architettura panormita (Dal XI al XVI secolo) (<i>Rodo Santoro</i>)	55
Presenza cristiana in Iraq (<i>Alessandro Cestelli</i>)	85
DOCUMENTAZIONE	
Chiesa e società in Grecia (<i>metrop. Ireneo</i>)	92
Ancora a proposito di un Concilio ecumenico (<i>Lettera di fra Livio Poloniato all'archim. Popovitch</i>)	95
LIBRI E RIVISTE	
RITA TOCCI - Terenzio Tocci mio padre (Ricordi e pensieri) (<i>G. F.</i>)	100
PAOLO CUNEO - L'Architettura della Scuola regionale di Ani nell'Armenia medievale (<i>R. S.</i>)	102
NOTIZIARIO	
1. Patriarcato ecumenico di Costantinopoli	104
Arcivescovato di Creta	106
2. Patriarcato di Antiochia	107
3. Chiesa ortodossa di Grecia	109
4. Patriarcato ortodosso di Georgia	111
5. Patriarcato ortodosso di Romania	112
6. Arcivescovato del Sinai	114
7. Altre notizie	115

SPEDIZIONE IN ABBONAMENTO POSTALE - GRUPPO IV

MANIFESTO PER LE CELEBRAZIONI DEL XL DELL'EPARCHIA DI PIANA DEGLI ALBANESI

Concittadini,

il 26 OTTOBRE 1937, con Bolla di S. S. Pio XI, veniva conferito riconoscimento giuridico alla Diocesi di Piana degli Albanesi; lo stesso giorno veniva eletto Vescovo Mons. Giuseppe Perniciaro.

Il 16 GENNAIO 1938, nella Cattedrale di Piana degli Albanesi, veniva fatta la solenne promulgazione della Bolla e si celebrava l'ordinazione del Vescovo neoeletto.

Il ricordo di queste due date, che rappresentano solo una tappa della cinquecentesca storia religiosa, civile e culturale delle Comunità italo - albanesi della provincia di Palermo, arricchita dalla illuminante e millenaria civiltà siciliana, dia ad ognuno di noi l'occasione di una responsabile meditazione tesa a proiettare nel futuro le feconde esperienze del passato, per il recupero dei valori essenziali che hanno accompagnato il cammino in questa ospitale Sicilia e che lo scorrere del tempo può avere sbiadito.

L'illuminato disegno dei nostri avi — citiamo per tutti il Servo di Dio P. Giorgio Guzzetta —, che operarono per l'unione delle Chiese, pur nella molteplicità e nel rispetto delle loro espressioni di origine, rivive, proprio in Sicilia, negli sforzi attuali e concreti delle Chiese siciliane, che fanno apparire sempre più vicino il tempo dell'unione.

Per vivere i due significativi momenti della nostra storia, invitiamo tutta la popolazione dell'Eparchia, le Autorità e i tanti Amici a partecipare attivamente agli incontri di preghiere e di studio che si svolgeranno a Palermo e nei cinque Paesi della Diocesi, e che avranno inizio col seguente programma:

- Sabato 14 Gennaio 1978, alle ore 16, a PALERMO nell'Aula Magna della Facoltà di Lettere dell'Università - in Viale delle Scienze - conferenza del Rev.mo Prof. Crispino Valenziano, Preside dell'Istituto teologico S. Giovanni Evangelista;
- Lunedì 16 Gennaio 1978, alle ore 10,30, a PIANA DEGLI ALBANESI, nella cattedrale di S. Demetrio, solenne Pontificale di S. E. il Vescovo, Mons. Giuseppe Perniciaro.

La partecipazione di tutti sarà un atto di doverosa testimonianza ai valori che ci uniscono e di devozione al nostro Vescovo.

Palermo, 1 Gennaio 1978

Il Clero dell'Eparchia

Il Centro Internazionale di Studi Albanesi

L'Associazione de « Gli Italo - Albanesi di Sicilia »

Le Associazioni Cattoliche della Diocesi

Significato di una presenza

di VITO LO VERDE

Con la costituzione « Apostolica Sedes » del 26 Ottobre 1937, Pio XI erigeva in Sicilia l'Eparchia di Piana degli Albanesi comprendente le comunità di tradizione religiosa bizantina di Piana degli Albanesi, Mezzojuso, Contessa Entellina, Palazzo Adriano e S. Cristina Gela — con aggiunta la parrocchia della Martorana in Palermo.

Successivamente poi, l'8 luglio 1960, Papa Giovanni XXIII con la costituzione « Orientalis Ecclesiae » univa nella medesima Eparchia i fedeli di rito greco e di rito latino dell'unico territorio, sin lì smembrati in tre Chiese diocesane diverse.

Solo il 12 luglio 1967, con la nomina di S. E. Mons. Giuseppe Perniciaro a Vescovo residenziale di Piana degli Albanesi, l'Eparchia acquistava una completa autonomia, assumendo così la sua più congeniale fisionomia di Eparchia bizantina.

Ora, dopo quarant'anni, leggiamo cosa viene detto di questa singolare Comunità e facciamo, di seguito, qualche considerazione.

Il « fenomeno » della presenza albanese in Sicilia.

Da una conferenza del Rev. Prof. Crispino Valenziano sul tema:

« Senso e ruolo di una presenza - Valori e prospettive » tenuta a Palermo il 6 Dicembre 1977 presso l'Associazione degli italo-albanesi di Sicilia:

« . . . il " fenomeno " è tale nei due sensi che ho detto: di cosa osservabile e di cosa che merita di essere osservata perché non comune: quello della presenza organica ed autonoma di una minoranza quale che sia, la vostra nella fattispecie, nella cultura appunto sincretista siciliana. Il fenomeno è dato — a mio modo di vedere — dal fatto che tra le minoranze che sono venute in Sicilia — e ne sono venute tante — l'unica che ha mantenuto una " sua " costituzione culturale è quella vostra . . . Voi ci siete riusciti, per giunta, in una cultura come quella sicula, che tutto ha assimilato, tutto ha fuso, tutto ha riespresso.

C'è ancora una storia di questo fenomeno. Voi continuate costantemente, costituite in Sicilia appunto una " costante ", una permanenza culturale di quella cultura che avete portato con voi, quella bizantina. Certo, non siete voi che avete portato in Sicilia la cultura bizantina; voi, però, non soltanto siete rimasti quei bizantini che eravate, ma avete continuato costantemente, per cinque secoli, la costante cultura bizantina di Sicilia. . . — quando dico bizantina mi riferisco alla spiritualità cristiana bizantina — questa è una delle finestre tipiche della casa siciliana . . . il modo di leggere l'uomo e la cristianità tipico del mondo bizantino è un fatto — è stato permanente in Sicilia come voi lo siete da secoli in quanto albanesi — in Sicilia è permanente sempre da quando la Sicilia è cristiana.

Ora, in tutto ciò, quello che chiamiamo il " rito " ha un'importanza, non dico teologica, dico antropologica, fondamentale. Cos'è infatti il rito se non il linguaggio con cui si parla, la propria organizzazione in cosmos del caos mondano?

A questo punto mi domando: avete anche voi una tale idea del vostro rito o no? Lo avete assimilato al vostro folklore, che già sarebbe un valore? Lo vedete come una possibilità per rimanere identici a voi stessi, albanesi siciliani, in mezzo ad altri siciliani, a tutti i titoli siciliani come voi? . . .

Se l'uomo siciliano così sincretista, così composto, ha una costante rituale, un proprio tipico modo di organizzare il caos in

cosmos, è proprio il vostro, perché il vostro è simbolista più e meglio del nostro latino, e il siciliano è per costituzione simbolista ».

Stando ai rilievi fatti, peraltro molto interessanti, e sulla base della storia passata che possa confermarli, gli albanesi di Sicilia, nonostante tutto, sono rimasti, per la loro tenacia, quei bizantini che erano e per un fatto provvidenziale si sono trovati a costituire una costante, appunto quella bizantina, per gli altri siciliani.

Due motivi già per se stessi degni di tanta osservazione. Ma affinché non rimangano cosa interessante senza pratico interesse, ci chiediamo con il conferenziere: quale coscienza hanno questi albanesi della loro tradizione bizantina? E si sentono di avere una responsabilità nei confronti dei siciliani attorno a loro?

Evidentemente esiste una certa coscienza di questi valori; manca forse la volontà di metterli in atto?

Voi laici rimarreste disorientati...?

Il 25 Ottobre 1977 il Vescovo Giuseppe Perniciaro, aprendo le celebrazioni del 40°, alla fine del Vespro di S. Demetrio, diceva tra l'altro:

« Noi apparteniamo ad un'Eparchia in cui vige il rito greco, erede perciò di una tradizione che ha già una sua ricchezza e vitalità liturgica, teologica, spirituale, canonica. Se il clero, dopo matura riflessione, avvertisse il bisogno di fare una scelta in questa direzione, ci sarebbe il pericolo di non essere compreso dai fedeli, dal popolo? Voi laici — attempati, giovani — rimarreste disorientati se si operasse un ritorno a quella che fu la vita della nostra comunità, delle generazioni che ci hanno preceduto, quando il mondo circostante (non solo della Sicilia) ci chiamava " greci ", proprio perché eravamo detentori di una tradizione tenacemente difesa dai nostri Padri e che ci differenziava realmente? »

Il disorientamento e le titubanze attuali sicuramente sarebbero superati se noi potessimo avere la gioia di cogliere fin da ora la vostra disponibilità a studiare assieme come iniziare il nostro rinnovamento, se tutti si dichiarassero sensibili a scoprire insieme quelle

che sono le basi della spiritualità, della vita liturgica, della teologia della Chiesa bizantina, rileggendo assieme i Padri e gli autori che hanno dato lustro alla Chiesa d'Oriente e che oggi specialmente, a tutti i livelli — culturali e spirituali — il mondo cristiano greco e latino tende a valorizzare per ricavarne validi insegnamenti nella realtà del nostro tempo ».

Nel discorso durante la solenne Divina Liturgia del 16 Gennaio 1978 a nome del Clero dell'Eparchia veniva detto da Papas Stefano Plescia:

« . . . esprimiamo voti perché la celebrazione del 40° possa vivificare la comunità, onde rendere valida testimonianza dell'unità nella diversità.

A questo scopo vanno promosse tutte quelle forme di cultura, di impegno per rendere presente nella coscienza del popolo non solo le forme esteriori del culto, ma la teologia della Chiesa indivisa.

Si esige un'apertura più sentita a quanti hanno sete della conoscenza della nostra tradizione teologica e canonica ».

In questa stessa occasione il Vescovo di Piana diceva:

« La nostra riconoscenza, però, non si deve limitare alle sole parole, ma dev'essere accompagnata da un fermo proposito di approfittare di questa ricorrenza per rinnovarci spiritualmente.

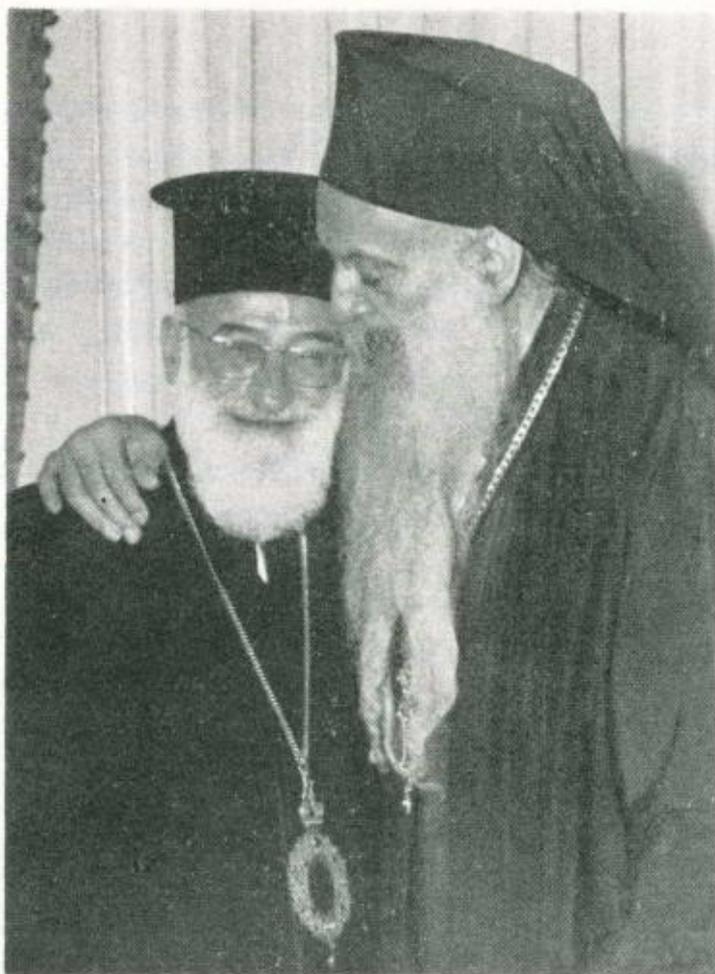
La società di oggi, avendo tanto purtroppo messo da parte ogni senso morale e ogni idea cristiana della vita, attraversa un momento di vero sbandamento morale e spirituale. E anche la nostra piccola comunità ne soffre.

Il mezzo valido per conservarla fedele a Cristo, unica luce e unica salvezza dell'umanità, sta evidentemente nell'intensificare la nostra attività evangelizzatrice e catechistica, assieme a tutta la Chiesa siciliana, facendo vivere in tutti e specialmente nei giovani la particolare ricchezza liturgica e teologica del nostro rito ».

Esiste dunque, se non altro, l'esigenza di rinnovamento e, certamente aggiungiamo, non solo da parte ecclesiastica. Presumiamo quindi che i laici, in particolare i giovani, chiamati in causa, collaborati e guidati da clero sapiente e lungimirante, non rimarrebbero disorientati se si operasse un ritorno alle antiche tradizioni, e non per il piacere o dispiacere del-

Il Vescovo G. Perniciaro, visibilmente emozionato, riceve l'abbraccio di S.S. il Patriarca Atenagora, in occasione della « Crociera della fraternità » (15 settembre 1970).

In quella circostanza — come si ricorderà — l'Episcopato di Sicilia, con una qualificata rappresentanza del suo clero e dei suoi fedeli, dopo quasi un millennio, poté pregare assieme al Patriarca ecumenico e ad altri Capi di Chiese ortodosse, così come avveniva fino al XII secolo dell'era cristiana, quando santi, martiri, predicatori, innografi e maestranze varie, in mirabile simbiosi, con la loro opera e la loro dottrina illustravano sia le Chiese di Sicilia che quelle del vicino Oriente bizantino, e quando gli stessi, in piena comunione, testimoniavano insieme lo stesso Cristo redentore alle loro popolazioni e al mondo intero.



l'antico, ma perché queste sarebbero vita degli albanesi in sé e di riflesso vita dei siciliani.

Per tale scopo una linea di evangelizzazione o rievangelizzazione, considerando anche l'attuale momento sociale, potrebbe essere, in sintesi, la seguente: Bibbia — Padri — Liturgia.

L'Eparchia: piccolo esperimento di unione ecumenica.

Ancora S. E. Perniciaro, aprendo le celebrazioni del 40°:

« La nostra Eparchia vuole essere come un piccolo esperimento di quell'unione tra l'Oriente ortodosso e l'Occidente cattolico, infrantasi da quasi un millennio, e alla quale dobbiamo ritornare essendo l'unione nell'amore e nella carità il segno della presenza di Cristo in mezzo a noi. Nella nostra Eparchia non vi sono solo parrocchie e fedeli di rito greco, ma anche parrocchie e fedeli di rito latino. Come molti ricordano, nei tempi passati, questa situazione dava luogo a tensioni e a contrasti di vario genere.

Superando ora queste tensioni e questi contrasti, attuando alla lettera il Vangelo e facendo regnare nella nostra comunità l'amore di Cristo, noi daremo un piccolo esempio ai nostri fratelli ortodossi e cattolici di quella unità venuta meno da circa mille anni, per raggiungere la quale la Provvidenza ha suscitato grandi apostoli: Giovanni XXIII, Atenagora, Paolo VI e tutti gli altri che profeticamente sono impegnati in questa causa ».

Certamente quello ecumenico è il principale compito dell'Eparchia. Ricordiamo come essa ha contribuito, insieme a quell'essere bizantino del popolo siciliano, affinché si realizzassero gli storici incontri tra la Chiesa siciliana e la Chiesa Greca nel 1970 ad Atene e nel 1973 a Palermo.

Dicasi pure « ecumenico locale » la coesistenza, esemplare e fors'anche profetica, di ambo i riti nell'Eparchia: cosa voluta sapientemente da Giovanni XXIII.

Ora, sia per il primo che per il secondo caso è necessario un dialogo o alla ricerca di un accordo oppure allo scopo di reciproco arricchimento. Tale dialogo non sarà totalmente valido se ciascuna delle due parti non avrà come presupposto una base realmente operante nella propria tradizione.

Gli Albanesi in Italia: pezzi da museo?

Il 13 Agosto '77 l'Agenzia Ansa, riprendendo da « Oriente Cristiano » (XVII, 2, pagg. 127-128), nel dare notizia delle celebrazioni per il 40°, rilevava che questa era l'occasione

« per un rinnovato rilancio a vari livelli della vita delle comunità italo-albanesi di Lungro in Calabria e di Piana degli Albanesi in Sicilia ».

Evidenziava inoltre che:

« queste comunità vivono in Calabria e in Sicilia in piena comunione con la Chiesa latina, ciascuna, però, con un proprio vescovo e con una propria struttura ecclesiastica e, in virtù di questa loro peculiare posizione, sono elemento importante, specialmente ai fini del dialogo ecumenico tra cattolici ed ortodossi.

Dopo la soppressione di ogni espressione religiosa in Albania, queste due Eparchie italo-albanesi, che hanno mantenuta viva la li-

turgia bizantina, gli usi, i costumi e le tradizioni delle loro terre d'origine, assieme alle comunità sorte dall'emigrazione negli Stati Uniti, costituiscono l'unica Chiesa bizantina albanese.

... Intento del laicato e di quanti operano in seno all'Associazione italo-albanese è creare rapporti di fecondo collaborazione nei vari campi e settori tra tutte le componenti della loro comunità ed in ogni singolo paese.

È questo spirito che li porta ad escludere che l'Eparchia di Piana possa essere ancora considerata entità puramente coreografica, quasi una comunità cattolica di seconda categoria, e i suoi membri come pezzi da museo ».

Affinché invece la comunità degli albanesi di Sicilia possa costituire prezioso oggetto di osservazione e di studio sia dall'interno che dall'esterno, è auspicabile:

- oltre la colloborazione tra le varie componenti di essa, quella tra essa e la comunità albanese di Calabria;
- maggiore interesse per i diversi settori : culturale, quali la lingua e il mantenimento di essa, l'espressione musicale religiosa e popolare, le tipiche tradizioni locali.
- Poiché queste comunità sono presenti in Calabria e in Sicilia, perciò in ambienti latini, ma consoni alla loro tradizione bizantina, sono necessari un dialogo e una seria presa di coscienza da parte delle rispettive gerarchie ecclesiastiche, latine e bizantine, sul valore di questa presenza,
- che assumerebbe anche particolare significato nei confronti della Chiesa cattolica, ortodossa e dell'Albania stessa, per il fatto di costituire l'unica Chiesa bizantina albanese.

All'Università di Palermo: evidenziata la funzione storica dell'Eparchia di Piana degli Albanesi.

Il Prof. Antonino Guzzetta, Ordinario di lingua e letteratura albanese nell'Università di Palermo, facendosi interprete dei voti particolarmente del Centro Internazionale di Studi Albanesi e dell'Associazione degli Italo albanesi di Sicilia, quest'anno ha voluto rivolgere una particolare attenzione all'Eparchia di Piana degli Alba-

nesi, dedicandole, a nome dell'Istituto di albanese dell'Università di Palermo, una prestigiosa seduta accademica.

Il 14 gennaio 1978, nell'Aula Magna di quell'Università, affollata per l'occasione, prendeva per primo la parola il Magnifico Rettore, Giuseppe la Grutta, il quale, dopo aver brevemente ricordato alcuni insigni membri della Comunità albanese di Sicilia che con la loro dottrina hanno dato lustro all'Università di Palermo, augurava

« . . . i più fruttuosi, i migliori risultati per la presente iniziativa, tanto più opportuna oggi in quanto l'Eparchia di Piana degli Albanesi assolve all'importante funzione di raccordo tra l'Occidente e l'Oriente, nello spirito di libertà e di ecumenismo venuto in primo piano sempre più insistentemente tra i popoli negli ultimi tempi ».

Il Prof. Guzzetta, nel presentare quindi l'oratore ufficiale, il Rev. Prof. Crispino Valenziano, Preside dell'Istituto teologico San Giovanni Ev. di Palermo, che svolse una dotta Conferenza sul tema « Teologia mistica d'Oriente e cultura cristiana di Sicilia », così autorevolmente riconosceva il ruolo storico dell'Eparchia di Piana:

« . . . Noi oggi ricordiamo il 40° dell'Eparchia di Piana la quale, per sua intrinseca vocazione nella cristianità d'Occidente, rende testimonianza viva della Chiesa indivisa ed è tramite di congiunzione — merito che oramai le viene universalmente riconosciuto sia dagli ortodossi che dalla Chiesa di Roma — tra il mondo cristiano d'Oriente e quello d'Occidente. L'importanza dell'Eparchia bizantina di Sicilia, non è quindi soltanto legata alla conservazione di un ramo arcaico della cultura e della lingua albanese, ma ha implicazioni più ampie: sia per quanto concerne l'arricchimento della cultura in Sicilia, sia per ciò che riguarda l'ecumenismo: impresa di eccezionali dimensioni, già iniziata nel lontano 1700 con spirito lungimirante, dal P. Giorgio Guzzetta, con la fondazione in Palermo del Seminario italo-greco-albanese, vera fucina di tutta una schiera di uomini che si sono notevolmente distinti sia nel campo religioso sia in quello culturale . . . L'opera del Guzzetta e dei suoi epigoni, soprattutto nell'attività ecumenica, ha avuto l'alto riconoscimento dell'attuale Pontefice Paolo VI, in occasione delle celebrazioni centenarie dell'eroe nazionale albanese, Giorgio Kastrioti Skanderbeg: « Se — dice il Papa — la storia vi ha visti oppressi e dispersi, la bontà di Dio ha fatto che voi, con tutti i membri del



Iconostasi della cattedrale di Piana, recente opera dell'artista ortodosso cretese Padre G. MANOUSAKI, inaugurata in occasione del 40° dell'Eparchia.

vostro gjaku i shprishur (= 'sangue sparso': con questa espressione vengono indicati gli albanesi della diaspora) con la fervida attività innata e con la comprensione acquisita, vi rendeste dovunque tramite di alleanze e di collaborazioni, che spesso vi hanno reso anticipatori del moderno ecumenismo".

Oggi l'Eparchia di Piana, nella sua struttura giuridico-religiosa, è una realtà irreversibile, quale l'avevano sognata senza poterla vedere realizzata, tante generazioni passate: essa è la risultanza dell'opera fedele e tenace di conservazione etnico-religiosa che 500 anni non hanno minimamente cancellato... Le dense pagine della storia dell'Eparchia le hanno scritte tutti i suoi figli, ecclesiastici e laici, e tra questi ultimi mi sia consentito ricordare l'indimenticabile fondatore del nostro «Centro di studi albanesi», Rosolino Petrotta.

Qui noi oggi vogliamo ricordare anche il quarantesimo di Episcopato del primo Vescovo dell'Eparchia, Mons. Giuseppe Perniciaro, il quale è anche Presidente del Centro e al quale rivolgiamo un pensiero riconoscente e devoto per la silenziosa opera che ha permesso il perfezionamento giuridico della istituzione di questa Eparchia indipendente, avvalorata dalla nomina di un titolare plene-jure albanese di Sicilia, garanzia, per il futuro, della conservazione

dei valori culturali e religiosi della nostra Comunità, le cui radici affondano nella spiritualità bizantina, già patrimonio comune delle Chiese di Sicilia nel 1° millennio dell'era cristiana. E a questo riguardo va osservato che un'importanza primaria va attribuita alle varie forme del rito bizantino, elemento del perdurare dei caratteri peculiari della etnia albanese della diaspora in Sicilia e nell'Italia meridionale ».

A quanto detto dal Prof. Guzzetta, mi sia permesso di aggiungere uno stralcio di lettera del Rev. Prof. Giuseppe Ferrari, dell'Università di Bari, docente anche presso la Facoltà teologica di Bari e presso l'Istituto teologico di Palermo, il quale così ha scritto per quella circostanza al Vescovo Perniciaro:

« . . . quarant'anni di lavoro, di cui Lei può essere soddisfatto . . . L'attività ecumenica è partita da costì, molto prima del Vaticano II; e Lei è stato tra i protagonisti primi primi. E non offendo la Sua modestia — che conosco troppo bene — se aggiungo che una delle ragioni base di riuscita è stata una Sua grande virtù: l'umiltà. Ricorda l'udienza in Vaticano dopo il Sinodo di Grottaferrata e le complicazioni con la Delegazione ortodossa albanese? Oggi vediamo che quello fu un gesto precursore — come tanti altri — oramai imposti anche in alto loco e desiderati nei rapporti ecumenici. E le « Settimane per l'Oriente cristiano » di Bari, Venezia, Firenze, ecc. ecc.? Oggi cattolici ed ortodossi camminano mano nella mano, perché ci fu quel lavoro preparatorio. Ma Lei sa come sono le cose: chi fa la rivoluzione non gode spesso i frutti, perché chi miete non è sempre colui che ha seminato. Ecco quanto dobbiamo ricordare in questo Suo quarantesimo. Perché questo Suo lavoro ha valore universale. Lei ha dato uno scopo, una ragion d'essere alla Sua diocesi, perché questo dev'essere lo scopo degli italo-albanesi: portare all'abbraccio cattolicesimo ed ortodossia ».

Concludendo.

Nella cerimonia che si svolgeva nella cattedrale di Piana degli Albanesi il 16 gennaio 1978, nel quarantesimo dell'entrata in vigore della bolla di erezione dell'Eparchia e dell'ordinazione episcopale di S. E. Mons. Giuseppe Perniciaro, promossa insieme ad altre iniziative particolarmente dal Centro Internazionale di Studi Albanesi e dal-

l'Associazione degli italo-albanesi di Sicilia, in cui erano presenti, oltre al clero diocesano, una gran folla di fedeli con le Autorità civili dei Comuni dell'Eparchia, nonché rappresentanze della S. Sede, dell'Eparchia di Lungro, della Badia di Grottaferrata e del Pont. Collegio Greco di Roma, il Card. Salvatore Pappalardo, che presenziava assieme ad altri Vescovi di Sicilia, prendeva la parola e — pensiamo — sintetizzava felicemente quanto da noi riferito e considerato.

IL DISCORSO DEL CARD. PAPPALARDO

Riportiamo la parte saliente di quel discorso.

« Con l'erezione della diocesi di Piana degli Albanesi non si è voluto soltanto ricordare un passato o dare soltanto valore a quanto ne rimane nel presente, ma direi soprattutto portare avanti un lavoro che ancora può e deve farsi sulla base della testimonianza che rappresenta la diocesi bizantina in questa nostra Sicilia, che per tanti motivi racchiude, vive e promuove valori che non può e non deve perdere, anche per il significato che assume in tutto il mondo cattolico la presenza di questa diocesi bizantina in territorio latino.

Evidentemente tutte le cose possono presentare difficoltà da superare, ma quando la finalità da raggiungere e i valori da tutelare sono così alti, qualsiasi difficoltà va affrontata e superata.

La diocesi di Piana degli Albanesi, come è stato dimostrato anche negli ultimi anni, ha un compito da svolgere, una testimonianza, una garanzia da dare a tanti nostri fratelli delle Chiese dell'Oriente cristiano, di cui la Chiesa di Roma non vuole assolutamente nè sopprimere, nè diminuire il prestigio.

Io ricordo ancora con quanta emozione qui, in questa vostra Cattedrale, si celebrò il rito di accoglienza quando venne il S. Sinodo di Grecia. Il metropolita Panteleimon parlò in albanese, stentatamente forse, per il non uso della lingua, ma voi comprendeste e lo applaudiste; era venuto quasi prevenuto nei nostri riguardi, un po' rigido nel suo portamento — ma quando fu compreso ed applaudito da voi che l'albanese ancora intendete — e voi miei cari giovani non trascurate di apprenderlo — si sciolsero tante sue riserve: gli vennero le lacrime agli occhi; capì che qui c'era la possibilità di una libertà che nella lingua riassume tanti altri valori.

Sono questi i motivi per cui noi dobbiamo tenere sempre in

alto questo segno di autenticità di fede, di unione nella carità, e anche di libertà, quella libertà che nella Chiesa ha ampi spazi quando si sono tutelati la fede e l'amore. Ci possono essere differenze purché tutto si riassommi nell'unità della Chiesa di Cristo che dovrà un giorno ricomporsi in tutte le sue membra. Le nostre preghiere si rivolgono al Signore, nel corso delle nostre liturgie, per chiedere questa riunificazione della tunica inconsutile di Cristo, lacerata da umane divisioni, ma che dovrà ricongiungersi nell'unità della fede e dell'amore.

Lavorate, miei cari fratelli di questa diocesi di Sicilia, di Piana degli Albanesi, lavoriamo tutti insieme perché il programma della Chiesa è unico, nonostante la divisione dei riti e la varietà anche della disciplina. L'evangelizzazione è compito di tutta la Chiesa, la promozione umana non può subire nessuna diminuzione, dovunque. Lavoriamo tutti insieme perché i piani pastorali e della Chiesa cattolica e della Chiesa italiana e delle Diocesi siciliane ci coinvolgono nel portare avanti un discorso cristiano in questa società che rischia di non essere più cristiana e deve essere rievangelizzata e ricaricata di una spiritualità che con l'illusione del materialismo e dell'edonismo può essere un patrimonio perduto. Questa spiritualità tanto sottolineata nella Chiesa orientale, deve essere per tutti, anche in Occidente, un recupero di valori, una riaffermazione che Dio è sempre il primo, che la sua lode è sempre il primo dovere dell'uomo, nell'impegno del servizio verso i fratelli, nell'obbedienza che dobbiamo al Signore che ce lo comanda.

La Vergine Maria, la Theotokos, è stata tante volte invocata nel corso di questa Liturgia. Io ho la gioia di avere Maria Odigitria, un titolo orientale quindi, come titolare di quella Chiesa di Roma della quale io sono investito come Cardinale. S. Maria Odigitria: ecco l'Oriente; la chiesa dei siciliani a Roma: ecco la Sicilia; noi qui presenti: ecco questa partecipazione vissuta nel nostro oggi, che dev'essere per tutti, con l'aiuto di Maria, la promessa di una realizzazione che non mancherà certamente nel futuro.

La benedizione che il vostro Pastore darà oggi, sarà come quella di quarant'anni or sono, con la stessa saggezza, con lo stesso slancio, con la stessa fede. Eccellenza Perniciaro — gli anni passano e se ne vede anche il segno, ma lo spirito è sempre giovane —. Noi Le auguriamo che la gioia del suo cuore non diminuisca mai, ma possa sempre riempirlo di più e di più. È stato Lei la prima pietra, il primo Vescovo che ha fondato questa Chiesa: il suo nome rimane in benedizione nei secoli.

DECALOGO DELLA LEGISLAZIONE SECONDO IL CRISTO

cioè del NUOVO TESTAMENTO

DISCORSO 62 DI S. GREGORIO PALAMAS

(Continuazione di pag. 41 - Anno XVII n. 1)

VI COMANDAMENTO

« Non commetterai adulterio ».

È questo il sesto comandamento della legge divina sia nel testo dell'Esodo (XX, 13), sia in quello del Deuteronomio (V, 17).

Il testo greco dice: Οὐ μοιχεύσεις. Il testo del Decalogo spiegato, nella omelia di S. Gregorio, non dice « non commetterai adulterio » ma « non commetterai fornicazione » così come fanno anche molti catechismi, sia in oriente che in occidente, i quali traducono « non fornicare ».

Evidentemente la fornicazione è un concetto molto più ampio e più generale, e perciò la proibizione della fornicazione esclude anche ogni tolleranza dell'adulterio. Non il contrario. La proibizione divina dell'adulterio non include necessariamente nel divieto anche la proibizione della fornicazione. Perché ci sia il peccato di adulterio è necessario che almeno uno dei due responsabili sia coniugato, mentre si chiama propriamente fornicazione, in greco πορνεία, il rapporto extramatrimoniale nel quale entrambi i partecipanti sono liberi, non coniugati.

Per ragioni che esamineremo più sotto, nel cristianesimo ogni fornicazione è sempre, sotto un certo aspetto, adulterio, per cui i due termini spesso si equivalgono. Non si tratta, quindi, soltanto di confusione e scambio di termini, ma di scambio di concetti e, per conseguenza, di scambio dei termini, per il valore morale che nel cristianesimo assume il rapporto sessuale in sé stesso.

Assai diffusa è l'opinione secondo la quale l'Antico Testamento proibisce il tradimento della fede coniugale a causa delle condizioni

in cui si trovava la donna nell'antichità, considerata come proprietà dell'uomo. Questa interpretazione, cattiva interpretazione, non si può dire che non abbia una sua ragion d'essere, perché se non trae la sua origine dal testo sacro, è originata, però, dalla prassi degli ebrei. E non solo degli ebrei. Al contrario, già i Padri più antichi osservano che il comandamento di Dio si rivolge ugualmente all'uomo e alla donna. Perciò, per il Decalogo, anche nell'Antico Testamento, sia il marito che la moglie, se hanno rapporti extramatrimoniali, sono, nella stessa misura, rei di adulterio.

In realtà la prassi non era questa nel giudaismo e tanto meno lo era nel mondo greco-romano.

Per gli ebrei il vero adulterio consisteva nel rapporto di un uomo ammogliato con una israelita coniugata, o sposa promessa. Prescrive il Levitico: « Se uno commette adulterio con una donna maritata, moglie del suo prossimo, sarà messo a morte lui e l'adultera sua complice » (1). E il Deuteronomio: « Se un uomo verrà sorpreso in flagrante a giacere con una donna maritata, siano ambedue messi a morte, tanto l'uomo che si sarà giaciuto con la donna, quanto la donna. Togli, così, il male di mezzo a Israele » (2).

La stessa legge vale anche per la donna che sia soltanto sposa promessa, in quanto il contratto nuziale è già avvenuto, anche se questo contratto non si identifica con il matrimonio (3): « Se una fanciulla vergine è promessa in isposa, e un uomo, trovandola nella città, si sarà giaciuto con lei, siano condotti ambedue fuori della porta della città e vengano lapidati perché muoiano: la fanciulla perché, pur trovandosi in città, non ha gridato e l'uomo perché ha violato la donna del suo prossimo. Togli, così, il male di mezzo a te » (4).

Evidentemente qui il testo sacro presuppone la complicità e il consenso sostanzialmente libero della ragazza.

Diverso è, invece, il caso di violenza: « Invece se un uomo trova una ragazza promessa sposa per i campi e, facendole violenza,

(1) *Lev.* XX, 10. Per « prossimo » gli israeliti intendevano la loro nazione, ma il testo sacro è universale.

(2) *Deut.* XX, 22.

(3) La tradizione canonica e liturgica orientale distingue ancora il contratto nuziale (ἀρρόβων) dal sacramento nuziale (στεφάνωμα). Nel primo gli sposi esprimono la loro libera decisione di voler celebrare il sacramento e di prendere tutti gli impegni necessari; nel secondo, con rito liturgico diverso, lo Spirito Santo trasforma i due in uno e li rende icone del mistero soprannaturale.

(4) *Deut.* XX, 23-24.

si giace con lei, muoia soltanto l'uomo che si è giaciuto con essa; nulla, invece, farai alla ragazza, perché essa non ha commesso alcuna colpa degna di morte: è come uno che assale il suo prossimo e lo uccide. Infatti, egli ha trovato quella ragazza promessa sposa, per i campi, ella può aver gridato, ma nessuno è venuto in suo aiuto » (5).

La pena è attenuata se la donna non è libera ma schiava: « Se qualcuno giace con una donna ed essa sia una schiava, sposata ad un altro, ma a favor del quale non sia ancora stata riscattata, né rimessa in libertà, offrirà al Signore davanti al Tabernacolo di convegno, un montone in sacrificio per il delitto (6). Il sacerdote, con quel montone, faccia l'espiazione per lui davanti al Signore, del peccato che egli ha commesso; e la colpa gli sarà perdonata » (7).

La colpa è più grave, invece, se la donna è figlia o moglie di un sacerdote: « Se la figlia di un sacerdote si disonora prostituendosi, disonora pure suo padre: sia arsa sul fuoco » (8).

Adultera era considerata anche la donna israelita non coniugata che si prostituiva con uomini pagani. Anche questa, colta in flagrante, veniva lapidata (9).

Il figlio nato da adulterio non poteva entrare a far parte della comunità israelita: « Non entri nella comunità del Signore lo spurio e nemmeno i suoi entrino nella comunità del Signore fino alla decima generazione » (10). La lapidazione si applicava, se colti in flagrante, a entrambi gli adulteri. Senza la flagranza l'uomo poteva accusare la moglie e ripudiarla. La moglie, invece, stando alla prassi, non poteva accusare e ripudiare l'uomo. Né ciò sarebbe stato possibile data la poligamia lecita. In caso di dubbio o di gelosia, il marito aveva il diritto di sottoporre la moglie alla prova della « acqua amara della gelosia » da cui doveva porsi in evidenza la colpa o l'innocenza della donna (11). Il libro dei Proverbi come l'Ecclesiastico tornano spesso sull'argomento per condannare l'adulterio, descrivendolo come peccato sia di ingiustizia contro il marito, sia anche direttamente contro Dio stesso.

Fuori del giudaismo la situazione non è sostanzialmente diversa, presso tutti i popoli. Si era pensato una volta che la colpevolezza

(5) *Ivi*, XX, 25-27.

(6) Comunque, anche in questo caso, è sempre colpa grave.

(7) *Lev.* XIX, 20-22.

(8) *Lev.* XXI, 9. Anche Flavio Giuseppe (*Ant.* IV, 248) dice che venivano arse vive.

(9) *Ezechiele* XVI, 35 e sgg.; XXIII, 45 e 47; *Gv.* VIII, 5.

(10) *Deut.* XXIII, 3.

(11) *Numeri* V, 11-31.

dell'adulterio fosse un fenomeno della gelosia, apparso nella società umana dopo il periodo della promiscuità sessuale assoluta. Oggi nessun etnologo serio sostiene più una simile tesi. Un esame attento del problema dimostra che anche nelle società dove la fornicazione era largamente tollerata per la donna libera, ogni tolleranza cessa per la donna una volta coniugata. Né il fatto può spiegarsi come fenomeno di gelosia, stando il commercio sessuale libero con le donne non impegnate. Ovunque il marito ha il diritto di castigare l'infedeltà della moglie, spesso di mutilarla e di ucciderla. La donna non può pretendere per il marito lo stesso trattamento, ma ciò è dovuto alla poligamia.

Là dove l'uomo viene ucciso lo è in quanto complice dell'adulterio della donna. Nell'antico Egitto si condannava l'adulterio sia della donna che dell'uomo (12). In Babilonia la prassi era assai simile a quella descritta per il popolo israelita. In Assiria il marito poteva uccidere la moglie o mutilarla. Presso i Mussulmani, il Corano prescrive per l'adulterio duri castighi, ma non propriamente la morte: « Se alcune delle vostre donne avranno commesso atti indecenti, portate quattro vostri testimoni contro di loro e se questi porteranno testimonianza del fatto, chiudetele in casa fin che le coglierà la morte e fin quando Dio apra loro una via » (13).

Tenuta presente la poligamia e le varie possibilità di sottrarsi per l'uomo a certe disposizioni, il Corano non distingue nell'adulterio uomo e donna: « L'adultera e l'adultero siano puniti con cento colpi di frusta ciascuno, né vi trattenga la compassione che provate per loro dall'eseguire la sentenza di Dio, se credete in Dio e nell'Ultimo Giorno; e un gruppo di credenti sia presente al castigo. L'adultero non potrà sposare che l'adultera o una pagana e l'adultera non potrà esser sposata che da un adultero o da un pagano: il connubio con loro è proibito ai credenti. E quelli che accusano donne oneste e poi non possono portare a conferma quattro testimoni, ricevano ottanta colpi di frusta e non s'accoglia più in eterno la loro testimonianza: sono degli esseri turpi... (14). Il Buddismo permette di uccidere l'uomo colto in flagrante adulterio da parte del marito offeso (15). Anche la moglie può essere uccisa

(12) Cf. *Libro dei morti* c. CXXV. Cf. anche: F. CIMMINO, *Vita quotidiana degli Egizi*. Tattilo ed. Milano 1973. Pag. 233.

(13) *Sura IV*, 15-16. *Il Corano*, ed. Sansoni. Firenze 1961, pag. 56.

(14) *Sura XXIV*, o. c. pag. 223.

(15) Notizie più dettagliate nel *Dict. de droit Canonique* di A. VILLIEN e E. MAGNIN. Paris, 1924. Vol. I: voce Adultère.

o ripudiata. Nella Grecia classica l'uomo poteva uccidere il rivale trovato nell'appartamento delle donne della propria casa. Anche se, spesso, si accontentava di adire al tribunale e risolvere il caso con pene pecuniarie. Queste cause finivano, comunemente, con una sentenza di ἀτιμία. Il colpevole, cioè, veniva privato dei diritti del cittadino. La moglie veniva ripudiata (16).

Il marito, fuori casa, si sentiva autorizzato di aver rapporti con altre donne libere, ma entro le pareti domestiche doveva rispettare la moglie con assoluta scambievole parità. Il greco ci teneva a essere monogamo e si sentiva orgoglioso di ciò davanti ai « barbari ».

L'antico diritto romano affidava i giudizi di adulterio al tribunale familiare presieduto dal « pater familias ». Questo tribunale sentenziava sulla pena da infliggersi agli adulteri; essa poteva arrivare fino alla morte. Colta in flagrante si poteva uccidere la moglie adultera. Sotto Augusto la lex Julia faceva condurre la moglie adultera davanti al tribunale, sia dal marito che dal padre, entro i primi sessanta giorni. Ne seguiva il ripudio e la confisca dei beni. Anche la moglie poteva adire al tribunale contro il marito (17). Costantino ripristina la pena di morte contro l'adultera. Giustiniano si occupa del delitto di adulterio nella Novella CXXXIV, cap. X. Riconferma in parte le leggi di Costantino e stabilisce per l'uomo la confisca dei beni e la restituzione della dote alla moglie. La donna adultera, secondo questa Novella, viene rinchiusa in un monastero per due anni a far penitenza. Terminato il periodo, il marito, se vuole, può riprenderla. In caso contrario, viene tonsurata e rimarrà nel monastero (18). In pratica, quindi, non si applica più la pena di morte: la legge romana viene mutata secondo lo spirito cristiano, ciò che Giustiniano fece per molte altre leggi.

IL PECCATO DI ADULTERIO SECONDO IL CRISTIANESIMO

L'atteggiamento del Redentore di fronte al reato d'adulterio è assai preciso, tale da non lasciare dubbio alcuno.

Gli scribi e i farisei conducono davanti a Lui una donna colta

(16) Nelle orazioni di Demostene si notano casi del genere.

(17) E. CUQ, *Manuel des Inst. Juridiques des Romaines*. Paris 1917, p. 158.

(18) G. KROLL, *Corpus J. C. Vol. III Novellae*. Berolini 1963, pag. 685.

in adulterio flagrante; gli ricordano che a norma della Legge essa doveva essere lapidata. Ma il Redentore è di parere diverso: « Chi di voi è senza peccato scagli contro di lei la prima pietra ». Poi si rivolge alla sventurata e dice: « Va e da adesso non peccare più » (19).

Il peccato, quindi, è severamente riprovato dal Salvatore, ma la pena di morte che esso comportava viene da Lui abolita. Il cristianesimo vuol mutare l'uomo dal suo interno, mutare il cuore e la mente, perché è dal cuore traviato dalle tendenze malsane, causa la colpa originale, che proviene, come tutti i peccati, anche l'adulterio.

La Legge cristiana è più perfetta, completa e precisa: « Avete inteso che è stato detto: non commetterai adulterio, io invece vi dico che chi guarda una donna perché la desidera, ha già commesso con lei adulterio nel proprio cuore! » (20). Il reato, dunque, di adulterio, rimane nel cristianesimo in tutta la gravità che esso aveva nell'Antica Legge, ma la correzione del peccato deve venire dalla riforma interna dell'uomo.

Un secondo aspetto essenziale nell'atteggiamento del cristianesimo di fronte all'adulterio, è l'uguaglianza assoluta tra l'uomo e la donna.

Nei secoli successivi i Padri della Chiesa terranno sempre presente questo aspetto, senza possibilità di compromessi.

Il Redentore rigetta, perciò, la prassi del ripudio della donna da parte dell'uomo, prassi tanto diffusa al Suo tempo: « È stato detto: chi vuole abbandonare la propria moglie dia ad essa il libello di ripudio. Io invece vi dico, che chiunque abbandona la propria moglie, tranne in caso di adulterio, l'espone all'adulterio; e chiunque sposa la ripudiata commette adulterio » (21).

La barbara prassi del ripudio viene dunque condannata senza possibilità di appello. Questa legge colpiva soltanto la donna e introduceva la ineguaglianza totale nella coppia umana. È vero che il Salvatore aggiunge come tra parentesi « tranne in caso di adulterio » o di « fornicazione » (in questo testo col medesimo significato), ma ciò vale per l'uomo come per la donna.

L'insegnamento del Signore era talmente nuovo e contro la

(19) *Gv.* VII, 53.

(20) *Mt.* V, 27-28.

(21) *Mt.* V, 31-32. È chiaro che qui non si tratta di divorzio, come si scrive comunemente a sproposito, ma solo di ripudio della donna da parte dell'uomo. Sul divorzio il Redentore qui non si pronunzia.

prassi tradizionale degli israeliti di quel tempo, per cui i farisei gli chiedono direttamente una spiegazione: « È permesso all'uomo ripudiare la propria moglie per qualsiasi motivo? » (22). Ancora una volta non è un quesito sul divorzio che viene posto, ma sul ripudio, cosa del tutto diversa, perché tutto a danno della sola donna: « Non avete letto come il Creatore all'inizio li fece maschio e femmina e disse: per questo l'uomo lascerà il padre e la madre e si unirà alla propria moglie e i due saranno una carne sola? Non sono, quindi, più due, ma una sola carne. L'uomo, perciò, non divida quelli che Iddio ha unito ».

L'uguaglianza assoluta è rivendicata in pieno dal Signore. Il rapporto dell'uno verso l'altro è del tutto lo stesso. Perciò nel cristianesimo la stessa fedeltà che la donna deve al suo uomo, l'uomo la deve alla propria donna e l'infedeltà, l'adulterio, avrà la stessa gravità: lo commetta l'uno o lo commetta l'altra.

L'Apostolo Paolo nel suo insegnamento rimane fedelissimo all'atteggiamento del Signore. La dottrina appare già chiarissima nella prima ai Corinti. E non sarà inutile ricordare che questa Lettera fu scritta dall'Apostolo prima della compilazione dei Vangeli Sinottici. Non dipende, quindi, probabilmente, da essi. Per Paolo l'adulterio è una colpa assai grave che esclude il responsabile dal Regno di Dio: « Nessuno s'inganni: né gli impudichi, né gli idoli, né gli adulteri . . . possederanno il Regno di Dio » (23). Non meno esplicito è Paolo sull'uguaglianza assoluta dei due sposi: « Il marito renda alla moglie ciò che le deve e similmente la moglie al marito. La moglie non ha potestà sul proprio corpo, ma l'uomo; alla stessa maniera anche l'uomo non ha potestà sul proprio corpo, ma la donna. Non vi sottraete l'uno all'altro se non d'accordo e per breve tempo . . . » (24).

È una dottrina che, innegabilmente, suonava totalmente nuova e inaudita in quel tempo, anche nel mondo greco-romano, dove la moglie era in complesso piuttosto rispettata. Ma parlare di uguaglianza di diritti e di doveri sarebbe stato considerato assurdo. Le stesse leggi e non solo la prassi distinguevano nettamente i diritti e i doveri dell'uomo e della donna (25).

Ma anche su un terzo punto Paolo si sofferma nella stessa Lettera: la necessità della coabitazione fedele tra i due coniugi. E, ancora

(22) *Mt.* XIX, 3-9; *Lc.* XVI, 18; *Mc.* X, 2-12.

(23) I ai *Cor.* VI, 9 e 10.

(24) I ai *Cor.* VII, 3-5.

(25) I ai *Cor.* VII, 10-17.

una volta, in un rapporto identico tra le due parti: nessuno dei due può ripudiare l'altro. Ciò vale persino in caso in cui l'uno dei due non sia battezzato. L'unione non solo morale ma psichica e fisica dei due santifica la parte non battezzata. Anche perché l'uomo, anche non battezzato, è sempre immagine di Dio. Solo nel caso in cui il non battezzato vuole separarsi, l'Apostolo ridona piena libertà alla parte cristiana.

Non si tratta del « privilegio paolino » come si dice in occidente. Si tratta semplicemente del fatto che il matrimonio tra un battezzato e un non battezzato non è sacramento; anche se, certamente, è una unione sacra, proprio secondo l'insegnamento dell'Apostolo. Ma l'indissolubilità del matrimonio tra cristiani deriva dal fatto che esso è icone di un archetipo indissolubile: Cristo-Chiesa, Creatore-creatura umana, Divinità-umanità nel Cristo. Certo ogni unione coniugale, anche quando non è sacramento, ha un rapporto col sacramento, perché Iddio l'ha così voluta quando creò l'uomo e lo creò maschio e femmina, proprio in vista, prima di un simbolo, un'ombra della futura icone-sacramento e dell'Archetipo di questa. Perciò ogni infedeltà, ogni adulterio, sarà reato grave. Molto più grave sarà il reato contro l'icone-sacramento, perché con l'Incarnazione l'Archetipo è presente. E la differenza tra il simbolo (Antico Testamento) e l'icone (Nuovo Testamento) sta nel fatto che il simbolo adombra la realtà, l'archetipo, l'icone, la rende presente.

Per tutte queste ragioni la Chiesa fu estremamente rigorosa contro l'adulterio nei primi secoli. Tra la fine del II secolo e l'inizio del III vi fu un'ondata di rigorismo fanatico, di cui erano fautori molti vescovi, particolarmente in occidente e in Africa.

Lo testimonia S. Cipriano: « Et quidem apud antecessores nostros quidam de episcopis istis in provincia nostra dandam pacem moechis non putaverunt, et in totum paenitentiae locum contra adulteria clausurunt, non tantum a coepiscoporum suorum collegio recesserunt, aut catholicae ecclesiae unitatem vel duritiae vel censurae suae obstinatione ruperunt; ut quia apud alios adulteris pax dabatur, qui non dabat de ecclesiae separaretur. Manente concordiae vinculo et perseverante catholicae ecclesiae individuo sacramento actum suum disponit et dirigit unusquisque episcopus, rationem propositi sui Domino redditurus » (26).

Molti sostenevano che il cristiano caduto nel peccato di adulterio non aveva alcuna possibilità di remissione, né in questa vita

(26) *Ep. ad Antonianum*. PL. III, 811.

né nell'altra. Altri dicevano che poteva far penitenza per implorare il perdono di Dio, comunque non vi era possibilità di riconciliazione con la Chiesa in questa vita. Di questa ultima tendenza si sente l'eco, all'inizio del IV secolo ancora, al concilio di Elvira (Spagna), che al can. 8 dice: « Foeminae quae, nulla precedente causa, relinquerint viros suos et copulaverint alteris, nec in fine accipiant communionem » (27). E il can. 19: « Episcopi, presbyteri et diacones, si in ministerio positi, detecti fuerint quod sint moechati, placuit et propter scandalum et propter profanum crimen, nec in finem eos communionem accipere debere » (28). A Roma il così detto « Editto di Callisto » cercò di riportare l'equilibrio, allontanandosi da ogni forma di rigorismo fanatico (29). Ma in molte chiese locali imperversò il rigorismo ancora per molto tempo. Così, probabilmente, nella Spagna, come dimostrano i canoni di Elvira, citati sopra.

In oriente, pur con una disciplina assai dura, ci fu maggiore ragionevolezza, almeno nei grandi centri.

San Basilio ci ricorda che la disciplina di allora comportava trent'anni di penitenza per il reato di adulterio. Così dichiara nel suo canone 7°: « I colpevoli di omosessualità o di bestialità, gli avvelenatori, gli adulteri, gli omicidi e i rei di idololatria sono soggetti alla stessa pena. Osservate, perciò, per il loro caso, la norma che voi già avete per gli altri. Per quanto riguarda coloro che hanno compiuto una penitenza di trent'anni per l'impurità commessa per ignoranza, non bisogna esitare a riconciliarli. Perché l'ignoranza li rende già degni di perdono e di più la confessione fatta spontaneamente e la durata di un sì lungo lasso di tempo: si tratta di quasi tutta la vita di un uomo nella quale essi sono stati abbandonati a Satana per imparare a non commettere l'impurità. Per conseguenza, vogliate ordinare che siano riconciliati senza altro indugio, soprattutto se essi implorano con lacrime la vostra misericordia e manifestano una vita degna di ogni condiscendenza » (30). Ci sembra però, che traspare da questa lettera il rifiuto da parte di Basilio di ogni forma di rigorismo irragionevole; ma, nello stesso tempo, tra-

(27) MANSI, *Concil.* T. II col. 7 e 10.

(28) *Ivi.*

(29) Callisto fu papa nel 217, prima arcidiacono della chiesa romana sotto papa Zefirino. L'Editto che passa sotto il suo nome ammette gli adulteri alla penitenza e non li getta nella disperazione.

(30) *Ralli-Potli*, vol. IV, pag. 110. Si tratta della I lettera canonica.

spare anche la resistenza da parte di vescovi che non la pensavano come lui.

Il vero pensiero del grande vescovo di Cesarea ci sembra appaia assai più chiaro nel suo canone 58° nel quale riduce a quindici gli anni della penitenza. Ecco il testo del canone: « L'adultero per quindici anni rimarrà senza comunione dei santi misteri: quattro anni plorante, quattro tra gli uditori, quattro tra i prostrati, due assisterà senza parteciparvi (31). Al canone 62° applica la stessa pena agli omosessuali (32). Basilio poté portare la disciplina a questa maggiore ragionevolezza dopo vari anni di attività pastorale e a causa dell'immenso prestigio di cui oramai godeva in tutto l'oriente. Ma non si può dire che non vi siano state opposizioni. Suo fratello Gregorio Nisseno nel suo canone 4° alza la penitenza a diciotto anni, probabilmente per cercare un compromesso tra la disciplina introdotta da Basilio, da molti considerata lassista e il rigorismo antico dei trent'anni che trovava molti fautori ancora. Il canone del Nisseno (33) è interessante per la distinzione che egli fa tra adulterio e fornicazione, ciò che molti non accettavano. Ritorneremo più in là su quest'argomento, trattando del peccato di fornicazione.

Tutti, invece, erano allora d'accordo nell'applicare la disciplina del peccato di adulterio a tutti i peccati contro natura, come l'omosessualità e la turpitudine commessa sulle bestie. Molto diffusa nella società pagana di allora era non tanto l'omosessualità tra adulti, ma la pederastia: la turpitudine commessa da uomini su bambini.

Per il diritto canonico orientale, quando si tratta di vero rapporto sessuale completo compiuto su bambini, anche se non hanno l'età di ragione e non si tratti di soli atti di lascivia, per questi bambini il fatto costituisce impedimento all'Ordine Sacro, a norma del can. 19° di San Giovanni il Digiunatore (34), il riordinatore della disciplina canonica orientale. Adulterio viene anche conside-

(31) *Ivi*, pag. 216. Le varie categorie di penitenti come si osservavano in Cappadocia al III-IV sec. vengono descritte dal can. 12. di S. Gregorio il Taumaturgo. La prima categoria dei « ploranti » non poteva entrare in chiesa, ma stando fuori supplicava che i fedeli pregassero per essa. Gli uditori entravano solo fino al Nartece e ascoltavano le letture e le catechesi. La terza categoria poteva entrare in chiesa, ma uscire con i catecumeni, non partecipando all'Eucaristia. Alla quarta fase si veniva riammessi alla comunione.

(32) *Ivi*, pag. 220.

(33) *Ivi*, pag. 308.

(34) *Ivi*, pag. 442.

rato, e trattato come tale, il rapporto sessuale completo compiuto dal marito sulla propria moglie in organo diverso da quello naturale.

In tutti questi casi, però, perché la colpa sia configurata in tutta la sua gravità, bisogna che ci sia la congiunzione vera e propria, perché l'antichità cristiana partiva dal punto di vista della Scrittura « i due saranno una sola carne » e quindi della deformazione che l'uomo compie dell'ordinamento divino; da qui la considerazione di un autentico peccato contro la Fede. Perciò la sua particolare gravità, come l'apostasia, l'omicidio e l'idololatria.

Quando non si trattava di congiunzione vera e propria, il peccato era piuttosto visto come lascivia e fornicazione e trattato per tale. Anche in caso di pederastia non completa, ma solo iniziata e compiuta esteriormente, non esiste l'impedimento all'Ordine Sacro.

Sono pure molto rare nella canonistica antica disposizioni contro l'omosessualità femminile. Per la stessa ragione questi atti venivano piuttosto trattati come lascivia. Anche la masturbazione, dall'etica cristiana antica, non veniva considerata di per sé un peccato contro natura, ma riceveva la sua qualificazione dall'immagine lasciva che il reo si proponeva con la sua fantasia, nel compiere l'atto turpe. Chi pensava a una donna coniugata, era reo di adulterio e chi a persona del proprio sesso, era reo di omosessualità. Anche se con l'attenuante di non aver condotto fino al suo termine l'azione, ma solo come fase iniziale. È la legge del Vangelo: chiunque guarda la donna per desiderio. E sguardo non è solo quello degli occhi fisici ma, tanto più, è quello del cuore.

Ciò che ripugnava alla coscienza cristiana in quei primi secoli, era la disparità di trattamento che la società imponeva all'uomo e alla donna colpevoli di adulterio.

Per i cristiani il peccato era evidentemente lo stesso, lo commettesse l'uomo o la donna. Ma non così giudicava le cose la società civile con le sue leggi pagane, a cui non sempre i cristiani riuscivano a sottrarsi.

San Basilio affronta la questione in molti suoi scritti, nelle lettere come nelle Regole morali. Nel canone 21° si dice: « Se un uomo ammogliato, non contento del suo matrimonio, cade nella fornicazione, noi lo condanniamo come fornicatore e allunghiamo di più il tempo della sua penitenza, ma noi non abbiamo alcun canone antico che prescriva di accusarlo di adulterio, se il peccato fu commesso da lui con donna libera da legami di matrimonio, perché la Scrittura dice: La donna adultera resterà nella sua sozzura e non

ritornerà presso il proprio marito »; e ancora: « L'uomo che ha presso di sé una adultera è stolto ed empio »; e così l'uomo che ha commesso l'adulterio non viene escluso dalla coabitazione con la propria donna. E così la donna deve accogliere l'uomo che rientra dalla fornicazione, mentre l'uomo scaccerà via da sé la donna colpevole. E veramente per me non è facile a comprendersi questa differenza. Tuttavia la prassi è questa » (35). Certamente era veramente difficile a comprendersi questa distinzione, avendo il cristianesimo, con il sacramento del matrimonio, trasformato i due in uno. Ma non così lo pensava la società pagana.

Anche S. Gregorio il Teologo insegna senza equivoci l'uguaglianza assoluta dei due coniugi: « Perché trattare le donne con severità e dare ogni licenza agli uomini? Una donna che ha disonorato il letto nuziale è adultera e dure sono, da questo lato, le pene che le leggi le infliggono; l'uomo, al contrario, che ha violato la fede che doveva alla sua sposa, non ha alcun conto da rendere. Io non ammetto affatto questa legislazione, io non approvo questo costume. I legislatori erano uomini, essi hanno legiferato contro le donne . . . Dio ha agito diversamente . . . » (36).

La tesi di Basilio e del Nazianzeno è condivisa perfettamente da S. Girolamo: « Ciò che la legge divina prescrive a uno dei due sposi è per ciò stesso prescritto per entrambi. No, non si deve scacciare la donna adultera, mentre il marito colpevole rimane al focolare. Altre sono le leggi di Cesare e altre le leggi del Cristo; altri i precetti di Papiniano e altri quelli dell'Apostolo Paolo. I pagani liberano i freni all'impudicizia degli uomini; essi si contentano di interdire l'adulterio delle donne maritate e la violazione delle figlie libere; ma essi lasciano poi liberi gli schiavi e aprono ad essi i lupanari. Da noi ciò che si proibisce alle donne non lo si permette agli uomini e il medesimo diritto tiene congiunti i due sposi » (37).

Ma sradicare costumi inveterati non era cosa facile e le leggi civili riaffermavano questi costumi. Del resto, nonostante questa letteratura veramente vasta che possiamo trovare in tutti i Padri della Chiesa, la coscienza popolare, ancora oggi, giudica assai più grave l'adulterio della donna a paragone dell'adulterio dell'uomo.

Ma per la coscienza cristiana non può essere così. Incisivo come sempre, il Crisostomo espone la stessa dottrina in più occasioni: « Perché dunque, direte voi, Cristo non si rivolge anche alle donne

(35) *Ivi*, pag. 149.

(36) *Omelia XXXVII*, 5, su *Mt. XIX*, 1.

(37) *Ep. ad Oceanum. PL. XXII*, 691.

(38) Su *Mt. omelia XVII*.
 (39) *Kalli-Polti* vol. IV, pag. 438. Pidalion pag. 707.

in questo passo? Il fatto è che Egli istituisce leggi che sono sempre comuni a tutti, anche se questi precetti sembrano rivolti particolarmente agli uomini. Quando Egli parla alla testa, rivolge lo stesso avvertimento a tutto il corpo. Egli sa che l'uomo e la donna sono un unico essere vivente e non pensa affatto a dividerli » (38). Nella Chiesa orientale è in vigore ancora oggi il riordinamento canonistico penitenziale di S. Giovanni il Digiunatore, patriarca ecumenico (582-95). Nel can. 13° prescrive: « L'adulterio il 6° canone del vescovo di Nissa per diciotto anni allontanava dalla comunione. Il can 58° del Grande Basilio permette la comunione a lui dopo quindici anni. Il 20° can. del Sinodo di Ancyra lo riammette alla comunione dopo sette anni. Noi permettiamo che l'adulterio possa venir riamesso alla comunione dopo tre anni. Egli, però, dovrà digiunare fino all'ora nona e ogni giorno fare 250 prostrazioni. Se non accetta questa disciplina osservi tutto il tempo stabilito dai Padri » (39). La disciplina antica, prima del Digiunatore, allontanava dalla comunione e questo era considerato sommo castigo. Questo allontanamento comportava altre penitenze che, però, non venivano determinate sempre con precisione. Al VI secolo a Bisanzio si preferiva determinare anche le penitenze e abbreviare il periodo di separazione dalla comunione. Perciò dai quindici anni di S. Basilio, la penitenza per l'adulterio è scesa a tre anni. Era questa la prassi di alcune chiese dai tempi antichi fino al VI sec. quando si universalizza in oriente. Nel caso concreto di adulterio il reo veniva allontanato per tre anni dalla comunione, inoltre il mercoledì e il venerdì — se non fossero giorni festivi — doveva mangiare una sola volta al giorno e con l'astinenza totale da carne, latticini, uova, pesce, olio e vino. Doveva aggiungere anche 250 prostrazioni ogni giorno. La prostrazione consiste nel piegare le ginocchia e portare la fronte fino a terra. Durante le prostrazioni si dice: Ἐλέησόν με (abbi pietà di me) o Θεός, ἐλέησόν με (abbi pietà di me, o Dio, abbi pietà di me). Comunque il numero delle prostrazioni e anche, in parte, il digiuno, dipenderanno dalle sue possibilità fisiche, a giudizio del suo padre spirituale.

Come dicevamo, questa legge canonica è ancora in vigore. È difficile pensare che in oriente una persona rea di adulterio, confessandosi, possa venire ammessa subito alla comunione. Occorre, però, dare qualche altra spiegazione, perché questa

disciplina venga bene compresa dalla mentalità occidentale che, almeno oggi, ne ha una totalmente diversa.

Nella Chiesa antica la penitenza era pubblica, ma supposeva anche il peccato di pubblica ragione. Proprio S. Basilio col can. 34° prescrive: « Le donne che hanno commesso adulterio e per sentimento religioso si confessano o in altro modo si venisse a conoscere la loro colpa, i nostri padri ci hanno ordinato di non rendere la colpa pubblica in alcuna maniera perché condannate a pubblica penitenza non si trasformi questa in causa della loro morte. Esse, perciò, rimarranno soltanto senza comunione per tutto il tempo della penitenza » (40).

In altri termini, queste colpevoli, di cui la colpa rimaneva segreta, non potevano fare la comunione, ma non venivano incluse nell'elenco delle penitenti pubbliche. Mentre digiuni e preghiere venivano lasciate alla loro discrezione, d'accordo con il direttore spirituale, in modo da non rivelarsi nemmeno ai famigliari ignari della loro colpa.

È chiaro che questa regola vale ancora oggi come guida per i confessori, per i quali il segreto della confessione è premessa assolutamente necessaria a ogni tipo di penitenza che si voglia determinare.

Altra regola da tener presente da parte dei confessori ci viene ancora da S. Basilio al can. 74° che dice: « Se qualcuno dei caduti nei peccati che abbiamo descritto si mostra pieno di zelo nel tempo della penitenza, colui al quale Dio ha dato il potere di legare e di sciogliere, non meriterà biasimo alcuno se si mostrerà misericordioso e diminuisce la durata della penitenza, constatando il pentimento sincero del penitente, perché il testo della S. Scrittura c'insegna che il pentimento accompagnato da un grande dolore ottiene rapidamente il perdono dalla misericordia di Dio » (41). E ancora al canone 84°: Noi vi abbiamo esposto tutto questo affinché voi esaminiate bene i frutti della penitenza; il nostro giudizio non si deve certamente fondare sulla durata della penitenza, ma soprattutto dobbiamo fare attenzione alla qualità del pentimento. Se tuttavia essi non si distaccano facilmente dalle loro cattive abitudini e preferiscono rimanere schiavi dei piaceri della carne più che di servire il Signore e non accettano di vivere secondo il Vangelo, noi nulla abbiamo in comune con essi. A noi è stato, infatti, insegnato

(40) *Ivi*, pag. 177.

(41) *Ivi*, pag. 235.

a proposito di un popolo disobbediente e ribelle che: « salvando (gli altri) salva la tua anima » (42).

Nella tradizione orientale il confessore non è tanto un giudice di tribunale che applica un codice penale di cui non è autore, quanto piuttosto un medico che ha sì in mano un elenco di medicine da applicare per guarire i vari mali, ma che sa anche che le medicine bisogna applicarle a soggetti sempre diversi l'uno dall'altro, applicando l'indicazione generica a ogni caso specifico, condizionato da molte contingenze. Se così non fosse non occorrerebbe la confessione singola, dato che nel sacramento della penitenza il penitente è accusatore di sé stesso. Basterebbe applicare le pene prescritte per ogni singolo peccato.

In oriente il confessore ha poteri discrezionali assoluti, secondo la sua coscienza, purché questa sia retta e sempre sotto la sorveglianza del vescovo. Anche di fronte a colpe gravi che comportano anni di penitenza, il confessore, attese le varie circostanze, potrebbe ammettere subito alla comunione, almeno in teoria. E ammettere alla comunione eucaristica significa escludere altri atti di penitenza contemporaneamente, perché gli amici dello sposo « non possono digiunare quando lo sposo è con loro ». Perciò nei giorni di digiuno quadragesimale non si può celebrare la liturgia eucaristica.

San Basilio insegna, perciò, che le pene sono applicate con intelligenza e discrezione e, soprattutto, tenendo presente il penitimento e il dolore vero del penitente. Dice la stessa cosa S. Giovanni Crisostomo: « Non questo io cerco, non bisogna guardare la lunghezza del tempo (di penitenza), ma la guarigione dell'anima » (43). E Aristeno, commentando il can. 74° di San Basilio spiega: « Colui che ha ricevuto il potere di legare e sciogliere, di fronte a qualcuno dei peccati gravi descritti, se vede che il penitente sente un vero grande dolore, può evidentemente diminuire il tempo della penitenza ». E in parole brevi nel commento al can. 84°: « Applica la penitenza non col tempo ma col modo » (44).

Gli ecclesiastici di qualsiasi grado, che fossero rei di adulterio decadono dal loro grado allo stato laicale. Se la moglie di un ecclesiastico, presbitero o diacono, commette adulterio, l'ecclesiastico è obbligato a separarsi da lei, anche se le perdona l'errore. Se preferisce dal *Genesis* XIX, 17.

(42) *Ivi*, pag. 253. Il detto « salvando salva la tua propria anima » è preso dal *Genesis* XIX, 17.

(43) Omelia XIV sulla II ai Cor.

(44) *Kalli-Poll*, commento di Aristeno ai due cc. citati. Aristeno è un famoso canonista bizantino del sec. XII.

risce, invece, la convivenza — e ha il diritto di farlo — non può esercitare più il suo Ordine Sacro. Rimane sospeso a divinis, come si suol dire, ma può portare l'abito ecclesiastico e ricoprire ogni altro incarico nell'organizzazione ecclesiastica, essendo egli innocente. Così prescrive il canone 8° del sinodo di Neocesarea (celebrato nel 315).

Questa legge rimane sempre in vigore oggi ancora. Apparentemente può sembrare dura, ma così esige la concezione cristiana del matrimonio. I due saranno una sola carne e nessuno può presentarsi imbrattato davanti all'altare. Del resto in oriente, come l'ecclesiastico non può contrarre matrimonio dopo l'Ordine Sacro, così la moglie dell'ecclesiastico, se rimanesse vedova, non potrebbe contrarre seconde nozze. E per la stessa ragione. Lui è il presbitero, lei è chiamata ed è la Presbitera. L'ecclesiastico deposto per adulterio (personale) non può essere mai reintegrato. La donna ripudiata per adulterio non può passare a nuove nozze. Lo ricorda già Tertulliano (45): « Non et nubere legitime potest repudiata ».

Anche nella tradizione orientale l'adulterio costituisce impedimento dirimente per il matrimonio.

È impedito, cioè, il matrimonio tra due persone già condannate per adulterio prima del matrimonio. L'impedimento vale per l'uomo come per la donna e vale per i soli due responsabili in quanto tra loro non possono contrarre matrimonio. Ed è necessario, evidentemente, che ci sia una vera sentenza del tribunale competente, ecclesiastico o civile. È questa la tradizione della Chiesa, menzionata dai vari maggiori canonisti bizantini, come Balsamone e altri. Nello stesso senso anche il codice civile greco all'articolo 1363 (46).

Il religioso o la religiosa con voti, che commettessero fornicazione, sono rei di adulterio e non di fornicazione (47).

Il battezzato non coniugato che commette fornicazione con una donna libera non battezzata, o viceversa, commette non fornicazione ma adulterio (48).

Il religioso a conoscenza di disordini sessuali di ogni specie nell'ambito del monastero e che non rivela il male al suo superiore è reo di adulterio (49).

La donna che ha fatto voto di verginità e poi commette forni-

(45) *De Monogamia*. PL. II, 990.

(46) I commenti in *Ralli-Potli* ai cc. 8. di Neocesarea e 34. di S. Basilio.

(47) Can. 60. di S. Basilio e i relativi commenti bizantini.

(48) Can. 18. di S. Giov. il Digiunatore e commento nel *Pidalion*.

(49) Can. 25. di S. Giovanni il Digiunatore e relativo commento nel *Pidalion*.

cazione è adultera, a condizione che abbia non meno di diciassette anni, al momento in cui ha fatto il voto (50).

I peccati di incesto, in tutti i gradi in cui è vietato il matrimonio, anche nella parentela spirituale, i peccati di omosessualità, di bestialità, di rapporto contro natura tra coniugi ecc. sono adulterio e non fornicazione (51).

Il presbitero, il diacono o il suddiacono, che contraggono matrimonio dopo ricevuto l'Ordine Sacro, cessano dall'esercizio del loro ministero e non potranno venire ulteriormente promossi. Se invece commettono adulterio o fornicazione vengono deposti e ridotti allo stato laicale (52).

La legislazione canonica su questo tema è vasta e gli scritti che si potrebbero riportare dei Padri della Chiesa sono numerosi a commento, soprattutto dei brani relativi della Scrittura. Ci fermiamo qui, dopo aver esposto le idee generali, utili a comprendere la spiritualità cristiana antica. Un fatto appare oltremodo chiaro: l'adulterio in ogni tempo fu considerato nel Cristianesimo come uno dei peccati più gravi, come l'omicidio e l'apostasia. Molto più grave del peccato di fornicazione. La stessa visione appare nell'Antico Testamento.

Ora, a questo punto, ci chiediamo: È solo un atto di ingiustizia, il torto, cioè, che si fa al proprio coniuge, da rendere tanto odiosa e grave questa colpa agli occhi della Scrittura e della coscienza umana e cristiana? Noi pensiamo di no. Diversamente bisognerebbe dire che qualora i due coniugi fossero d'accordo nell'accettare rapporti extramatrimoniali non ci sarebbe più alcuna ingiuria e non ci sarebbe peccato o dovrebbe, almeno, configurarsi nel peccato di fornicazione.

Il fondamento etico e la particolare gravità della colpa di adulterio sta nel fatto che esso è un peccato direttamente contro Dio, come l'apostasia. Non per nulla il rigorismo fanatico che nei primi due secoli escludeva il perdono di questa colpa, poneva insieme

(50) Can. 18. di S. Basilio e commenti di Balsamone e Zonarà in *Ralli-Potli*. In occidente i Padri del concilio di Elvira, can. 13, sono più rigorosi di S. Basilio: le ammettono alla comunione solo in fin di vita, tutta trascorsa nella penitenza. Il can. 19. di Ancyra applica le pene dei digami: alcuni anni di allontanamento dalla comunione. Come fa S. Basilio, più indulgenti che in occidente.

(51) Can. 18. di S. Giovanni il Digiunatore e commento nel *Pidalion*.

(52) Can. 1. di Neocesarea e commento di Balsamone e di Zonarà in *Ralli-Potli*.

questi due peccati: l'adulterio e l'apostasia, con il fenomeno dei « lapsi » che turbò la Chiesa per alcuni decenni, allo stesso modo in cui la turbò il rifiuto di molte chiese locali di assolvere gli adulteri penitenti. Ciò rimane legato al concetto che il cristianesimo ha del matrimonio, visto come icone, riflesso della stessa vita divina e dell'unione tra Dio e la creatura umana. L'uomo e la donna, trasformati in uno dal sacramento nuziale sono immagine di Dio Uno e Trino nello stesso tempo e sono immagine del mistero dell'Incarnazione: Dio e uomo, Cristo-Chiesa. Venir meno alla fede coniugale è tradire la Fede. L'adulterio è peccato grave contro la Fede. Le stesse difficoltà che i cristiani dei primi secoli avevano contro le seconde nozze dei vescovi sono legate a questa teologia del mistero.

E le stesse ragioni valgono per l'Antico Testamento. Potrebbe essere che gli ebrei, almeno al tempo della vita terrena del Salvatore, avessero perduto il vero concetto teologico; e perciò il Signore li richiama alla Legge della Genesi in contrasto con la tolleranza di Mosé. La tolleranza fu infatti possibile perché non era venuto il mistero dell'Incarnazione. Adesso è presente l'Arche-tipo stesso del Mistero, per cui l'etica cristiana che ad esso si riferisce, non può non essere un suo riflesso esatto. Altrimenti cadiamo in errore contro la Fede. Perciò il Redentore mette ordine in questa concezione e l'Apostolo, come sempre, determina ancora più il pensiero del Dio-uomo. Può essere che gli ebrei avessero perduto il concetto esatto inteso dal Creatore, ma non vi è dubbio che nell'Antico Testamento — e non solo nei libri sacri del Nuovo — esso è scritto a caratteri luminosissimi. Il rapporto tra Dio e Israele è sempre adombrato come matrimonio. Sono senza numero i brani in cui l'allusione è troppo evidente, perché vi possano essere dubbi. Al momento stesso, perciò, in cui Iddio crea la prima coppia umana e in vista della vita terrena conseguenza del peccato originale, Iddio ha inteso con il matrimonio far vivere nella coscienza stessa dell'uomo la Sua Immagine e la presenza in immagine del Mistero dell'Incarnazione e cioè della vera vita dell'uomo immagine di Dio, destinato non alla vita terrena e all'unione materiale, ma alla vita soprannaturale e all'unione con Dio stesso.

L'adulterio — per il valore che la Scrittura e la Fede danno all'icone — è quindi non solo rifiuto del Dono di Dio e atto sacri lego, ma è anche apostasia dalla Fede.

Giuseppe Ferrari

Un illustre siracusano:

METODIO I

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

di LINO BERNARDINI

(Continuazione di pag. 32 - Anno XVII n. 4)

Come risulta dal racconto di Saba, biografo di S. Giovannicio (313), — l'unico che ci riferisce ragguagli su questa questione — le divergenze non riguardarono che le due prime categorie: la prima, direttamente, la seconda, in conseguenza della prima.

Circa le divergenze, mentre gli uni, dice Saba, proclamavano, nella loro ignoranza, che gli « iconoclasti - si tratta evidentemente dei riallineati - e quelli che erano stati ordinati da loro, erano degni di celebrare i sacri misteri, gli altri, e a ragione, si opponevano e rifiutavano di riaccoglierli nel clero. Il vocabolo « iconoclasti » deve indicare qui una categoria particolare. Altrimenti non ci sarebbe stato bisogno di indicarli a parte, distinguendoli da quelli che erano stati da loro ordinati. Infatti essi non li avrebbero ordinati - si tratta quanto all'epoca, di quella che seguì il loro spergiuro - se non fossero stati anch'essi iconoclasti, riammessi già una volta da Tarasio. Il titolo di « iconoclasta » conviene particolarmente ad essi, dato che erano proprio loro che l'eresia aveva generato, prima che ne divenissero, poi, per il loro spergiuro, fautori e capi.

Questo risulta chiarissimamente dalla lettera di San Giovannicio a Metodio. Raccomandando al Patriarca di rifiutarsi di accettare nel clero i vescovi ed i preti iconomachi, egli adduce il seguente motivo. Avendo essi abiurato nel passato quest'eresia sotto pena di anatema, avevano spergiurato al tempo di Leone Armeno (314).

(313) *Acta SS.*, Nov., II, p. 372 B.

(314) *Ibidem*, p. 373 AB.

È dunque evidente che i vescovi ed il clero in genere ordinati da Tarasio e da Niceforo non erano oggetto di contestazione e che vi era accordo unanime nel conservarli nel clero.

La contesa riguarda solo i vescovi ed i chierici delle due prime categorie d'iconoclasti. Metodio, a giudicare dalla lettera di Giovannicio « che riflette certamente il suo pensiero » e dalla linea di condotta che egli seguì dopo averla ricevuta, era per la loro definitiva esclusione dal sacerdozio.

La Corte, da parte sua, spingeva alla amnistia generale. Lo si presume, anzitutto, dalla sua lentissima evoluzione verso l'ortodossia, poiché trascorse più di un anno tra la morte di Teofilo ed il trionfo del culto delle Immagini. Si ha l'impressione che la Corte volle evitare delle eventuali reazioni. Ne abbiamo un indizio esplicito nel fatto che Metodio, quando ricevette la lettera dell'eminente egumeno Giovannicio, si affrettò a mostrarla agli imperatori. Solo in seguito a tale lettera e a tale comunicazione, la Corte procedè alla deposizione di quei vescovi e di quel clero (315). Il biografo fa comprendere che solo il messaggio di Giovannicio al Patriarca è stato capace di piegare l'opposizione della Corte. Senza dubbio Metodio avrebbe agito più presto, se la Corte avesse subito condiviso le sue idee. Essendo i due grandi problemi del Patriarcato di Metodio, la liquidazione dell'eresia e lo scisma studita, connessi tra loro, ci occorre ora vedere quale fosse in questa contesa la posizione degli Studiti.

Si può dire, senza alcun dubbio, che era quella di Metodio stesso. Quando si era trattato, al secondo Concilio di Nicea, di regolare la posizione dei vescovi iconoclasti che desideravano essere riammessi, i monaci Saba e Teoctiste, che pur non erano Studiti, ma ne avevano lo spirito, poiché si opposero anche loro a Niceforo nella questione « Meciana », si dichiararono contro un'amnistia generale. Essi volevano, secondo la regola tracciata da Sant'Atanasio, che almeno i capi dell'eresia fossero deposti, mentre gli altri potessero essere riammessi.

Il Concilio decise diversamente e li riammise tutti. Essi si rassegnarono. Ora Teodoro Studita, in una delle sue lettere, dichiara che l'atteggiamento di questi monaci, prima che il Concilio decidesse, era basato su validi motivi (316).

Possiamo perciò concludere, vista la posizione di Teodoro Studita, che il pensiero degli Studiti circa i vescovi spergiuri, coincidesse con quello di Metodio.

(315) *Ibidem*, p. 376 A.

(316) P. G., C. col. 1044 A.

Si deduce anche dal racconto dell'agiografo Saba.

Egli ci informa che, dopo il trionfo dell'ortodossia, il diavolo cercò di provocare delle divisioni tra gli ortodossi stessi (317).

Alcuni, per zelo, per prevenzione, denigravano il Patriarca, guidati in questo non dalla preoccupazione di salvare l'autorità dei sacri canoni, ma da vedute personali. L'agiografo non specifica chi fossero questi detrattori, ma il fatto che scriva che non fu lo zelo per i sacri canoni a spingerli, dimostra bene che le lamentele fatte contro Metodio erano proprio di ordine canonico. Questo ci induce a ritenere che gli oppositori che si riferivano ai Sacri Canoni, fossero gli Studiti (318). Proprio dopo aver trattato di questa categoria di avversari, — gli studiti, vedremo — e dei problemi di fondo del contrasto, cioè l'inservanza dei S. Canoni, l'agiografo espone i contrasti che Metodio ebbe ad affrontare relativamente agli iconoclasti. Egli ci mostra che su questo secondo problema gli Studiti non erano contrari al Patriarca. Sia Metodio, sia gli Studiti, erano d'accordo circa l'atteggiamento da avere verso l'Episcopato ed il clero iconoclasta.

Essi rigettavano l'idea della amnistia generale, come desiderava la Corte, e non l'accordavano che a coloro la cui ordinazione risaliva a Tarasio e a Niceforo. Questa categoria di riammessi poteva infatti rientrare nella regola di Sant'Atanasio: deposizione dei capi dell'eresia ed ammissione degli altri eretici. È vero che il settimo Concilio Ecumenico aveva mantenuto nella loro sede i capi stessi dell'eresia che si erano sottomessi, ma gli iconoclasti, la cui sorte doveva essere decisa da Metodio, erano non solamente dei capi dell'eresia, ma erano anche degli spergiuri, cioè quel che non era stato nessuno di quelli che il settimo Concilio aveva riammessi. Con il loro spergiuro essi stessi si erano anatemiati e resi « irconciliabili ». Di più, in seguito al loro spergiuro ed anatema, essi si erano messi nella categoria dei vescovi deposti ed incapaci di trasmettere, secondo la concezione del tempo, il sacerdozio.

Di qui, l'interdizione, che pesava su di loro, si estendeva anche a tutti coloro che avevano ordinato dopo il loro spergiuro, e di conseguenza anche questi erano fuori del sacerdozio. L'accordo unanime di Metodio, degli Studiti e di Giovannicio, l'oracolo dell'Olimpo, fece cedere la Corte ed il Patriarca potè emanare la sua sen-

(317) *Acta SS.*, Nov. II, p. 373 A.

(318) Si tratterà, come vedremo in seguito, parlando dello scisma studita, dell'accusa, mossa al Patriarca, di elevare alle sedi episcopali persone che non avevano tutti i requisiti richiesti dai S. Canoni.

tenza di deposizione (319). Bisogna sottolineare che in questo problema dell'episcopato iconoclasta, che desiderava essere riammesso, Metodio seguì il partito della severità (320). Non è quindi su questo problema che bisogna ricercare i motivi del conflitto tra il patriarca ed i monaci studiti, come meglio vedremo in seguito. Conviene qui osservare che questa condotta di Metodio garantiva, nel modo migliore, l'avvenire dell'ortodossia.

I vescovi ed il clero, ordinati da Tarasio e da Niceforo, erano venuti meno per debolezza e non tornavano, in realtà, che alla prima professione di fede. Si poteva, perciò, credere più facilmente ad un loro « sincero ritorno ».

C'era, per riammetterli, la regola di Sant'Atanasio e l'esempio del Settimo Concilio Ecumenico. D'altronde, la Corte, alla quale si doveva la restaurazione delle immagini, non meritava dei riguardi? Dato che essa era orientata verso l'amnistia generale e dato che era stata piuttosto lenta nel riallinearsi nell'ortodossia, non conveniva farle qualche concessione? L'accettare questa categoria di vescovi e di chierici serviva come prova di fronte alla Corte che ci si allineava sulle sue idee di riconciliazione, tanto quanto lo permettevano gli interessi superiori dell'ortodossia.

Quanto al clero eretico, riammesso da Tarasio, la sua prima professione di fede era stata l'iconoclastia. Senza dubbio esso l'aveva abiurata, ma, ritornandovi in seguito sotto Leone Armeno, aveva manifestato che questa abiura non era stata sincera, e che l'iconoclastia rimaneva la sua vera credenza e la sua intima convinzione. Quindi non era affatto ammissibile fidarsi della sua nuova conversione, né prudente mantenerlo nel clero. Esso aveva meritato la pena della deposizione perpetua. La si sarebbe perciò inflitta adesso irrimediabilmente.

Così si sarebbe ispirato un salutare orrore per lo spergiuro a tutti quelli, ordinati da Tarasio e da Niceforo, che sarebbero stati riammessi. Il loro numero era, l'abbiamo detto, trascurabile. Non erano più pericolosi, dato che la morte era lì per rapirli da un giorno all'altro. Ma si teneva al principio, e, applicandolo, si teneva soprattutto di vista il gran numero di coloro che essi avevano ordinato.

(319) J. B. PITRA, *op. cit.*, n. 422.

(320) Non c'è perciò motivo di collocare Metodio fra i partigiani di una politica più liberale verso gl'iconoclasti, in rapporto a quella degli Studiti, come fa FR. DVORNIK nel suo profondo articolo « *Il primo scisma di Fozio* », in « *Actes du II Congrès International des Etudes byzantines* », Sofia, 1935, p. 307.

Non si poteva temere che essi vi ritornassero alla prima occasione? Se anche questi fossero stati riammessi al sacerdozio, sarebbero stati — calcolandoli insieme a quelli che avevano ordinato Tarasio e Niceforo — quasi tutti i vescovi iconoclasti della vigilia, quelli che avrebbero costituito l'episcopato di Metodio. Situazione naturalmente pericolosissima per l'avvenire dell'ortodossia.

Per garantire questo avvenire, bisognava decisamente allontanare tutto questo gruppo (321) e mettere, al suo posto, dei vescovi nuovi, reclutati fra coloro che avevano attraversato la tempesta, senza venir meno alla loro ortodossia. Così un eventuale nuovo assalto dell'eresia, avrebbe trovato, nella gerarchia stessa, ciò che non aveva trovato sotto Leone Armeno, cioè un gruppo resistente, compatto e sperimentato.

È per assicurare la Chiesa contro ogni ritorno della eresia e per dare una solida e definitiva base all'ortodossia che Metodio prese tutti i suoi provvedimenti.

Prima di passare oltre, per amor di completezza, dobbiamo soffermarci su un problema che sembrerebbe abbia posto nell'imbarazzo il nostro Patriarca. Un certo numero dei membri del clero, vescovi e preti, — il documento li indica con il nome generico di ἱερεῖς — che erano stati ordinati al tempo di Tarasio e di Niceforo, avevano rifiutato di riunirsi alla ortodossia e di conseguenza erano stati deposti. Se più tardi essi si fossero sottomessi, come regolarli? Bisognava, o no, accettare anche loro nel clero come i loro eguali che si erano sottomessi subito? È molto probabile che tale caso di coscienza si sia posto a Metodio in seguito alla pressione della Corte che voleva facilitare a questa categoria il ritorno all'ortodossia e diminuire così il numero dei dissidenti. Motivo plausibile era il bisogno di una differenza di trattamento verso questi vescovi e membri del clero e coloro che erano stati ordinati dagli iconoclasti.

Il Patriarca, lo dedurremo in seguito dal tono della sua lettera, era ostile ad una tale amnistia. Tuttavia, per non scontentare la Corte, non rifiutò apertamente, ma decise di domandare consiglio al Patriarca di Gerusalemme (322). Questi rispose con una lettera il cui testo è andato perduto, ma la cui sostanza è conservata nella lettera che gli indirizzò Metodio tre anni dopo la restaurazione della ortodossia (323). In questa lettera Metodio dichiara di seguire i

(321) GRUMEL, *op. cit.*, nn. 422, 423, pp. 49-50.

(322) Probabilmente si rivolse anche al Papa e agli altri Patriarchi, ma non ne abbiamo delle prove. Cfr. J. B. PITRA, *Juris eccles.* . . . n. 419, p. 48.

(323) J. B. PITRA, *op. cit.*, II, pp. 455-457.

pareri espressi dal suo collega della Città Santa. Proclama quindi che i membri del Clero (ἱερεῖς καὶ λευῖται) (324) ordinati da Tarasio e da Niceforo, se faranno una degna penitenza, se anatematizzeranno i capi dell'eresia, se professeranno la fede ortodossa e prometteranno di conservarla fino alla morte, anche a prezzo della loro vita, saranno riammessi e riavranno il loro posto, ma quali membri di seconda categoria, ed a patto che la loro condotta appaia degna.

L'unica eccezione riguarda Giovanni, il patriarca iconoclasta deposto, che non è mai sembrato un vero cristiano e, di conseguenza, non ha neppure ricevuto l'ordine sacro e non lo ha quindi potuto trasmettere a nessuno.

Aggiunge che questa linea di condotta, che gli è stata suggerita dal Patriarca di Gerusalemme, è molto saggia; ma sono già passati tre anni e più, e nessuno di questi ha ancora mostrato alcun segno di penitenza, sia con un linguaggio di sincera umiltà, sia con una vita più austera e ritirata. Anzi, in ciascuno di essi si rileva, al contrario, la stessa arroganza appresa dagli eresiarchi. È per questa ragione che egli non ha potuto stabilire delle differenze fra i primi ordinati da Tarasio e Niceforo, e gli ultimi, ordinati dai patriarchi iconoclasti. Questo il significato che abbiamo dedotto dal documento di Metodio, del quale il Pitra diceva: « Tam densa stribligene offuscatur, ut facile Oedipe interprete opus haberet » (325).

Si rileva che il testo è quello di chi non è disposto a ricevere questi occasionali riallineati: perciò fa capire che prevedeva, ed aveva ragione di prevederla, la loro ostinazione.

Se si adattò al parere del suo collega, lo fece sia per questa previsione, sicuro come era che coloro i quali avevano sacrificato la loro posizione precedente rifiutandosi di riallinearsi all'Ortodossia, non sarebbero stati affatto attirati da questo declassamento al secondo rango; sia perché quelli che si riallineavano in questo modo, non avrebbero costituito, in caso d'insincerità, alcun pericolo per la sua opera di restaurazione religiosa.

Infatti tutti i seggi o impieghi che avevano avuto precedentemente questi ἱερεῖς καὶ λευῖται erano adesso occupati da titolari ortodossi ed erano questi che costituivano i quadri gerarchici della

(324) V. GRUMEL, *op. cit.*, n. 435, pp. 58-59.

(325) J. B. PITRA, *op. cit.*, II, p. 453.

Quanto alla riammissione dei laici, cfr. GRUMEL, n. 430, p. 55 e P. G., C, col. 1299-1326.

Chiesa. L'ammissione dei riallineati, per esprimerci così, in sottordine, avrebbe lasciato dunque intatti i quadri ufficiali del corpo ecclesiastico restaurato da Metodio e che egli riteneva necessari per l'avvenire dell'ortodossia. Per Metodio non si presentò l'occasione per applicare questa soluzione che gli consigliavano da Gerusalemme e che egli accettò. Tuttavia meritava di essere ricordata col valore e il significato che le conviene, nel quadro della sua politica religiosa.

Dobbiamo ora parlare del secondo grave problema del Patriarcato di Metodio, lo scisma studita.

Saba, il biografo di San Giovannicio, parla, come abbiamo sopra accennato, delle critiche cui andò incontro Metodio, col pretesto dei sacri canoni, quasi contemporaneamente alle divergenze che insorsero sulla linea di condotta da seguire nei riguardi dei vescovi iconoclasti (326).

La questione dei vescovi fu regolata abbastanza presto, poiché non si poteva lasciare sospeso un problema di tale gravità, fondamentale per la liquidazione dell'eresia.

Lo stesso biografo, dopo aver citato la lettera di S. Giovannicio, dice che Metodio, dopo averla ricevuta, depose i vescovi iconoclasti. Aggiunge inoltre che il Patriarca scomunicò (δῆμιον) quelli che facevano scisma, cioè gli Studiti (327). Poiché è molto laconico riguardo a questi dissidenti, si può pensare che non abbia avuto intenzione di porre una vera stretta correlazione di tempo tra questi due atti di Metodio, ma semplicemente di riassumere, brevemente, tutta la sua attività, volta a procurare la pace alla Chiesa.

In modo analogo, quando precedentemente, come vedemmo, ho parlato degli Studiti, senza nominarli e, subito dopo, del problema dei vescovi iconoclasti, egli ha voluto presentare contemporaneamente le varie cause che turbarono la pace religiosa e l'attività di Metodio, senza voler con ciò affermare che fossero in realtà in stretta correlazione temporale. Quest'interpretazione, già di per sé probabile, è resa necessaria dalla data della traslazione dei resti mortali di San Teodoro Studita, traslazione che sappiamo avvenuta nel gennaio dell'844 (328).

La scomunica, lanciata da Metodio contro i nuovi zeloti, non può essere infatti datata che dopo questa traslazione e quindi parec-

(326) *Acta SS.*, Nov., II, p. 372.

(327) *Ibidem*, p. 376.

(328) VAN DER VORST, *Anal. Boll.*, XXXII, pp. 46-47; cfr. pure P. G., C, col. 1268.

chio tempo dopo la deposizione dei vescovi iconoclasti, di cui abbiamo parlato sopra. Fissato questo punto, ricerchiamo le cause dello scisma.

Siccome gli Studiti avevano il loro, o meglio, i loro candidati al trono patriarcale, è inevitabile che la scelta di Metodio come capo della Chiesa sia loro veramente dispiaciuta, ma non fu certo questa una ragione sufficiente per separarsi da lui.

Era anche inevitabile che ci fossero state delle critiche e che si ricordasse la posizione assunta dall'eletto nell'affare « meciano », sottolineando che quell'atteggiamento mal lo designava ad essere il custode dei sacri canoni.

Ma la riconciliazione dell'812 (329) tra Niceforo e Teodoro Studita aveva dato un colpo di spugna a questo fatto, e gli Studiti avevano ricevuto soddisfazione.

Ritornare sull'argomento e trovarvi un motivo di disobbedienza, sarebbe stato per loro un mettersi in contraddizione con il loro padre, Teodoro, il quale, dopo tale conclusione, si era sottomesso a Niceforo e non aveva più manifestato per lui che segni di venerazione (330). Potevano certo non essere soddisfatti, ma non fino al punto da arrivare ad una scomunica! Essi avrebbero atteso Metodio alla prova dei fatti.

Sono gli atti del nuovo patriarca che l'agiografo Saba adduce infatti come causa e pretesto al dissenso degli Studiti. La cosa è affermata nella lettera di San Giovannicio a Metodio, citata dallo stesso Saba.

Vi si legge: « Il diavolo, nemico della carità, sotto il pretesto dell'esattezza e per mezzo dell'esame dei canoni, separa crudelmente le membra dalle membra, e i piedi, senza voce e senza spirito veramente, li oppone alla testa e li persuade a non lasciarsi guidare affatto dai saggi voleri e mozioni, causando così confusione, disordine e reciproco dissenso » (331).

Ma né il racconto dell'agiografo né questa lettera ci rivelano il motivo preciso della ribellione dei monaci. I documenti di Metodio stesso che riguardano gli Studiti, o, meglio, i frammenti che ci sono pervenuti, pur non essendo privi di riferimenti storici, non sono affatto così espliciti, come lo desidereremmo, sul problema che ci riguarda. Peccato che proprio questi documenti non ci siano stati

(329) V. GRUMEL, *op. cit.*, n. 387. L'atteggiamento di Metodio sull'affare « meciano » è dedotto dalla sua familiarità con Niceforo.

(330) *Vita Theodori Studitae*, III.

(331) *Acta SS.*, Nov. II, pag. 373 A.

tramandati integri. Saremmo loro probabilmente debitori di più di un riferimento storico utile!

Uno di questi documenti era un'apologia di Metodio sulla sua condotta, criticata dagli Studiti (332).

Non si conosce nessun frammento che si possa riportare ad essa con assoluta certezza. Le idee fondamentali svolte nell'opera dovevano sicuramente consistere in considerazioni di ordine generale sul diritto del Patriarca di governare la Chiesa, di cui egli è il Capo. Ciò che implica la facoltà in certi casi, per il bene evidente della Chiesa, di sospendere l'obbligo di alcuni sacri canoni. Tutto ciò era confortato dagli esempi tratti dalla Sacra Scrittura e dalla storia della Chiesa. Ma doveva anche contenere delle allusioni alle circostanze attuali. Peccato che non la si abbia!

Un altro documento è un ordine ai monaci di Sakkudion e di Bosketion di cessare il loro scisma secondo l'esempio del loro padre San Teodoro, che non sarebbe stato riammesso alla comunione, se non avesse prima rinnegato le sue parole ed i suoi scritti contro i Patriarchi Tarasio e Niceforo (333).

Un terzo documento è un'ingiunzione agli Studiti di lanciare l'anatema, il giorno stesso o un giorno che essi determineranno, contro gli scritti del loro padre Teodoro, rivolti contro Tarasio e Niceforo, pena l'anatema ed il catatema (334).

La richiesta della condanna di questi scritti di Teodoro è il solo elemento della controversia che ci svelano i testi di Metodio. Poiché i monaci rimasero nella loro ostinazione, il patriarca eseguì le sue minacce. Rimangono dei frammenti della sentenza sinodale formulata contro di loro (335).

Vengono deposti dal sacerdozio in perpetuo, di modo che, se si convertiranno, saranno ammessi alla penitenza solamente nel rango dei laici (336).

La sentenza si basa sul IV Canone del Concilio di Calcedonia che prescrive ai monaci di non immischiarsi affatto negli affari ecclesiastici e temporali. Nessun soldato, per valoroso che sia, aggiunge Metodio, alludendo alla coraggiosa condotta degli Studiti durante la

(332) P. G., C, col. 1296 A.

(333) P. G., CXL, col. 793 BC; GRUMEL, *op. cit.* n. 431, p. 57.

(334) P. G., C; col. 1293-1296; GRUMEL, n. 431, p. 57.

(335) J. B. PITRA, *op. cit.*, II, p. 353, n. 3 e p. 362.

(336) GRUMEL, n. 434, p. 58; A. MAI, *Spic. Rom.*, VI, p. XXII-XXIII e p. XXVI.

persecuzione, ha il diritto di arrogarsi il comando, altrimenti verrà punito.

Non menziono due altri testi di minore importanza. Sono frammenti che non si possono riportare ad alcun documento preciso. Passo all'ultimo testo: il testamento di Metodio (337).

Non se ne conosce che un estratto, citato da Giovanni Chilas, metropolita di Efeso alla fine del XIII secolo (338). Metodio vi raccomanda di accogliere nel clero gli Studiti, se si pentono. Con questa offerta di perdono, il Patriarca recede dalla severità della sua condanna. Questi sono gli elementi fornitici da documenti di Metodio stesso sullo scisma studita.

Il solo elemento che possa essere utilizzato, per caratterizzare il conflitto, è la lotta riguardante gli scritti di Teodoro contro Tarasio e Niceforo.

Consideriamo ora la « Vita » di San Metodio.

Il suo autore, anonimo, non pare mosso da alcuna animosità partigiana. Ama certamente ed ammira Metodio, ma non è affatto reso cieco nella sua ammirazione e nel difenderlo. Lo giudica infatti obiettivamente e sa riconoscerne i torti. È anche molto irenico. Gli scritti di Metodio, dei quali abbiamo appena parlato, dimostrano quale posto occupasse nelle preoccupazioni del Patriarca lo scisma degli Studiti. Ora il biografo, che parla di uno scisma, non nomina affatto gli Studiti. Per vedere se bisogna riconoscere in esso proprio quello degli Studiti, riteniamo opportuno riassumere il suo racconto. Preoccupato di distruggere per sempre l'eresia, Metodio procedeva a frequenti ordinazioni episcopali, e il suo zelo lo spingeva a conferire gli ordini a qualsiasi candidato si presentasse, purché fosse ortodosso, cioè che non fosse mai stato iconoclasta. Alcuni vescovi ed alcuni egumeni — il biografo non li designa in altro modo — alzarono la loro voce contro questo modo di procedere e proclamarono che non si doveva mai omettere l'esame canonico, soprattutto quando si trattava di candidati che, come unica referenza, presentavano, glorandosene, la sofferenza patita per la Fede. Di qui il dissenso e la disunione.

Metodio, sostenuto dal potere imperiale, depose questi vescovi e egumeni (339). Quando tuttavia lo colpì la malattia che doveva

(337) V. GRUMEL, n. 436, p. 60.

(338) J. B. PITRA, *op. cit.*, II, 362.

(339) V. GRUMEL, n. 433, p. 57.

condurlo alla tomba, vide in essa un castigo del cielo per avere egli ecceduto nella sua severità. Perdonò quindi a tutti quelli che lo avevano personalmente offeso, ma impose ugualmente delle penitenze a parecchi che avevano disprezzato l'autorità patriarcale (340).

In questo racconto dell'anonimo, gli Studiti non sono nominati, ma non dubitiamo affatto che si tratti di loro. *Primo* perché lo scisma studita ha avuto un posto così notevole nel patriarcato del nostro: sarebbe quindi inverosimile che il biografo l'abbia dimenticato per menzionarne un altro che non ha lasciato nessuna traccia. *Secondo*, per la somiglianza tra le disposizioni finali del Patriarca, conosciute tramite la « Vita » e quelle che ci sono manifestate dal suo testamento, il quale, secondo Giovanni Chilas, riguarda gli Studiti (341). *Infine*, per la forma stessa dello scisma descritto nella « Vita », del tutto conforme allo spirito e al carattere degli Studiti, sempre rigorosi sull'osservanza delle regole canoniche. Fermiamoci a considerare questo elemento importante della contesa e ciò che ne fu, per così dire, lo spirito.

E. von Dobschütz pensa che questo spirito o principio consistè nell'indipendenza della Chiesa rispetto allo Stato (342). Senza dubbio, questo principio o spirito era proprio degli Studiti, ma essi non degenerarono nell'opposizione sistematica. Non ebbero nulla contro lo Stato, finché lo Stato rispettò la fede ortodossa, la morale evangelica e le prescrizioni dei sacri canoni. Invece qui li vediamo ribellarsi non contro lo Stato e a causa dello Stato, ma contro il Patriarca e a causa del Patriarca.

Il vero principio donde deriva questo scisma, al pari degli altri scismi degli Studiti, è nella concezione particolare che essi avevano del ruolo e della vocazione dei monaci (343). Attribuivano loro, ed essi stessi se l'attribuivano, una missione di vigilanza e di inquisizione sulla vita della Chiesa, e si credevano in diritto e sentivano il dovere di alzare la voce non solo in favore dell'ortodossia in pericolo, ma anche in qualsiasi altra occasione per sostenere l'osservanza dei Sacri Canoni, pronti a resistere contro ogni prevaricatore, imperatore o patriarca che fosse, o contro ambedue insieme. Malgrado ogni sofferenza ed ogni anatema, Teodoro si permetteva di canzo-

(340) *Vita Methodii*, nn. 15-16-17; P. G., C, col. 1257-1260.

(341) J. B. PITRA, *op. cit.*, II, p. 362.

(342) E. VON DOBSCHÜTZ, *loc. cit.*, p. 47.

(343) E. MARIN, *Les Moines de Constantinople*, pp. 360 e sgg.

Idem, *De studio coenobio Constant.*, p. 108.

nare gli isicasti dell'Olimpo, che, lontani dai combattimenti, godevano un riposo sicuro (344).

Quanto a Metodio, intransigente sul dogma fino alla morte, egli ammetteva — lo prova la questione « meciana » — che ci sono dei casi nei quali l'autorità è giudice, quando nella disciplina si può tollerare qualche eccezione in vista di un maggior bene o per evitare un maggior male. Tra gli Studiti, animati dallo spirito ora descritto, ed il Patriarca che così la pensava, doveva inevitabilmente scoppiare un conflitto, alla minima occasione che si offrisse loro.

L'occasione fu la facilità di Metodio nel conferire gli ordini sacri senza l'esame canonico richiesto. La deposizione dei vescovi iconoclasti (345), non risalenti per l'ordinazione a Tarasio o a Niceforo, rendeva disponibile un gran numero di seggi episcopali, Metodio era risoluto a non ammettere agli ordini che degli ortodossi ad ogni costo.

Al principio, egli dovette tener conto delle esigenze dei sacri canoni. Però, fin dall'inizio, fece una notevolissima eccezione e deroga, che ebbe larga risonanza, in favore di uno dei più grandi campioni dell'Ortodossia, Teofane Graptos, al quale affidò l'importante sede di Nicea. Glielo rinfacciarono subito. Egli tuttavia si mantenne nella sua decisione. Allora si cominciò a mormorare.

A poco a poco i candidati idonei divennero rari e Metodio si contentò, in molti casi, della testimonianza dell'ortodossia durante la persecuzione.

Questo sviluppo dei fatti ci induce a pensare che la traslazione dei resti mortali di S. Teodoro Studita (346), con la solenne partecipazione di Metodio, abbia senz'alcun dubbio significato per il Patriarca, una testimonianza di stima verso il Padre degli Studiti, quale compenso per le sedi episcopali che non offriva ai suoi figli. Passata questa festa, gli Studiti, vedendo che si preferivano candidati inadatti, accolti senza l'esame canonico, accusarono pubblicamente il Patriarca.

Così facendo, pretendevano di agire conformemente alla linea di condotta del loro famoso egumeno, S. Teodoro, che era stato, anche lui, campione della disciplina ecclesiastica contro Tarasio e Niceforo.

(344) *Catech.*, XXXVIII, in Auvray, p. 141.

(345) Furono, dice la « Vita » al n. 18, deposti fra vescovi, egumeni, monaci, chierici, più di 20.000! Numero sicuramente iperbolico!

(346) cfr. *Vita S. Nicolai Studitae*, n. 37. P. G., C, col. 1268. Furono traslate anche, e molto più solennemente, le reliquie del Patriarca Niceforo, P. G., C, col. 1268-1269.

Il colpo partiva tanto più diritto in quanto Metodio si era schierato, senza alcun dubbio, dalla parte di Niceforo che lo aveva scelto, e lo scelse in seguito, come suo arcidiacono: ma la cosa è discussa. Certo Niceforo l'ebbe consigliere. Metodio certo non poteva tollerare che si sminuisse la sua autorità. Pensò, dato che gli Studiti si basavano sugli scritti del loro Padre contro Tarasio e Niceforo, di obbligarli ad anatematizzarli. Forse lo fece da principio nel modo generale che presenta il Synodicon dell'ortodossia (347) « Ἀπαντα τὰ γραφέντα »: formula che in questo caso avrebbe inaugurato lui stesso. Anche così non ci si poteva aspettare che gli Studiti, dato il loro animo e per giunta al colmo del conflitto, consentissero ad anatematizzare gli scritti e l'atteggiamento del loro Padre. A più forte ragione rigettarono l'ingiunzione che fece loro Metodio di anatematizzare tali scritti di Teodoro nominalmente (non la sua persona) (348). Può anche darsi che Metodio avesse imposto da prima l'anatema nominale, che fu, poi, sotto un altro patriarca, sostituito, come azione di compromesso, con l'anatema impersonale. Gli Studiti, nonostante la minaccia di anatema e di catatema, si intestardirono e furono condannati, deposti, e, quando Metodio morì, non si erano affatto riconciliati con lui.

Tali paiono essere le origini dello scisma studita. Vi si mescolarono passioni umane. Ne furono probabilmente la determinante psicologica, ma, nel fondo e nell'oggetto, fu una lotta di due tendenze opposte nella concezione della disciplina e del governo della Chiesa, la lotta dello spirito dell'« acribia », contro lo spirito di « economia ».

Resta da chiarire ancora un punto importante. Perché Metodio, il cui scopo principale era di consolidare l'ortodossia per mezzo di un episcopato scelto tra gli ortodossi da sempre, scartò sistematicamente gli Studiti, campioni per eccellenza dell'Ortodossia, soprattutto in considerazione che nessuna divergenza li separava da lui sulla linea di condotta da seguire riguardo agli iconoclasti della vigilia?

C'erano certamente in mezzo ad essi dei soggetti capaci, dei quali l'esame canonico non avrebbe fatto altro che rivelare i meriti, e che offrivano ogni garanzia per l'ortodossia, avendo sofferto per essa torture, privazioni ed esilio. È il risentimento degli antichi contrasti che guidava Metodio? Noi non crediamo che egli abbia obbedito ad un motivo così meschino, al punto da infrangere dei canoni

(347) Cfr. GRUMEL, nn. 425 e 432.

(348) V. GRUMEL, n. 429, p. 55.

ecclesiastici, e di offrire così a questi monaci temibili, armi per combatterlo. La ragione che ispirò il nostro patriarca è ben più alta. Essa è in vista dell'avvenire. Se Metodio rischiò lo scisma, lo fece per prevenire ogni probabile ritorno dell'eresia.

L'esperienza della vita gli aveva mostrato che i sovrani di Bisanzio avevano qualche volta dei capricci che infrangevano le barriere della disciplina ecclesiastica. Essi potevano, se si cozzava fronte a fronte con loro, sconvolgere la Chiesa e ristabilirvi l'eresia. Le diverse « Vite » di San Teodoro Studita fanno bene intendere che Tarasio e Niceforo non cedettero all'imperatore nell'affare « meciano » che per timore di tali impeti di furore (349). La parafrasi, composta da un anonimo, di un passo delle « Vite » afferma espressamente che Costantino VI minacciava di ristabilire l'eresia (350). Simili occasioni potevano ripresentarsi prima che l'ortodossia iconologica avesse permeato la mentalità pubblica e fosse divenuta tradizione. A che cosa sarebbe servito allora l'aver un episcopato ortodosso, se il potere, ritornando eretico, avesse trovato ancora a sua disposizione l'antico episcopato, obbediente ai suoi voleri?

Il potere imperiale poteva ristabilire l'eresia, per dispetto o per vendetta, il giorno in cui si fosse opposto, di fronte ai suoi capricci, il rigore dei canoni ecclesiastici. Questo rigore poteva concernere dei punti di scarsa importanza. Non sarebbe stato un grave errore, ostinandosi nelle cose secondarie, rovinare quel che era la cosa principale, cioè l'ortodossia? Sull'ortodossia, il primo bene della Chiesa, il suo bene essenziale, l'inflessibilità doveva essere assoluta, ma, per la garanzia stessa di questo bene, essa doveva accompagnarsi ad una certa elasticità nell'applicare i canoni ecclesiastici. Tale sembra essere stato il piano di Metodio. E si capisce, in base a questo, che egli abbia scartato dall'episcopato tutti gli elementi che andavano contro le sue concezioni di governo, di « economia », e potevano compromettere, per un rigorismo fuori posto, la restaurazione faticosa dell'ortodossia.

Noi vediamo anche di qui come questa preoccupazione di assicurare l'avvenire dell'ortodossia renda la politica religiosa del nostro Patriarca, unitaria e continua. Per assicurare, ripeto, quest'avvenire non vuole che delle conversioni sincere. Lungi quindi ogni mezzo di coercizione che pieghi i corpi, ma non cambi affatto gli spiriti.

(349) P. G., t. XCIX, col. 156 D, 258 BC; Vizantijskij Vremennik, XXI (1914), pp. 274-275.

(350) P. G., XCIX, col. 1852 D.

Di qui la sua cura per stabilire un episcopato nuovo, ortodosso di formazione e di convinzione. Ne saranno esclusi tutti quelli che devono la loro ordinazione agli antichi iconoclasti. Per essi non c'è possibilità di « economia ». Non saranno riammessi che quelli la cui ordinazione si rifà a Tarasio e Niceforo.

Ciò, sia per imitare l'esempio seguito nei Concili precedenti sia per soddisfare la Corte alla quale si doveva questo trionfo dell'ortodossia. Sia anche perché questa categoria, la cui prima professione di fede era stata quella del culto delle immagini, non era venuta meno che per debolezza e non era stata infettata nel suo intimo dall'eresia. Era del resto, probabilmente poco numerosa. Inoltre, i nuovi vescovi, destinati a sostituire i precedenti che venivano deposti, sarebbero stati tutti eletti fra quelli che avevano dato prova della loro ortodossia durante la persecuzione. Si sarebbe stati così sicuri che tutto il popolo cristiano sarebbe stato istruito e formato nel culto delle immagini e che quindi la Chiesa sarebbe stata più forte contro ogni nuovo assalto dell'errore.

Infine, i nuovi vescovi non solamente sarebbero stati degli ortodossi sperimentati, ma anche esenti da ogni zelo intempestivo che avesse potuto irritare il potere imperiale ed indurlo a ristabilire l'eresia abolita.

Questa ultima preoccupazione fu la causa che indusse Metodio a scartare gli Studiti e a scegliere i candidati, senza tenere conto dell'inchiesta prescritta dai sacri canoni che avrebbero potuto farli escludere. Questa diffidenza verso gli Studiti da parte di Metodio e questa infrazione provocarono la scissione di cui abbiamo parlato.

Con gli Studiti, Metodio era in perfetto accordo sulla linea di condotta da seguire verso gli iconoclasti, ma temeva — ripetiamo — le indiscrezioni del loro zelo e le conseguenze terribili, che potevano procurare. Servivano, afferma il Grumel (351), l'uno e gli altri la medesima causa, ma con uno spirito e delle vedute diverse. La storia della Chiesa ha sempre conosciuto e conosce ancor oggi queste due tendenze. Non rimane quindi che rimetterci al Buon Dio che giudica le intenzioni e i meriti di ciascuno (352). A noi rimane solo, come abbiamo fatto, il ricostruire e lo spiegare, nei limiti umani, le varie vicende occorse sotto il Santo Patriarca.

(351) V. GRUMEL, *La politique religieuse . . .* p. 401.

(352) Idem, *Regestes*; n. 427, p. 54, in cui si tratta dell'Apologia di Metodio nella sua condotta sul governo della Chiesa. Cfr. A. MAI, *Spic. Rom.* VI, XXIV 3-4 e P. G. C. col. 1296 A.

Abbiamo finora esaminato, piuttosto diligentemente ci sembra (353), la politica religiosa del patriarca Metodio. Ma ci sembra che bisogna spendere almeno qualche riga per altri due eventi del suo Patriarcato e precisamente la istituzione della Festa dell'Ortodossia e l'accusa infamante mossa contro di lui dai suoi avversari, della quale parlano tutti i cronisti dell'epoca, a cominciare dall'anonimo della « Vita » di Metodio. Cominciamo con la Festa dell'Ortodossia.

Come abbiamo visto, in seguito alla deposizione di Giovanni Morocarzanios fu eletto il nostro Metodio (4-III-843). Subito, scrive il Diehl (354), cominciò una reazione generale. Per interessamento dei vescovi fu restaurato il culto delle immagini, gli esiliati e i proscritti furono richiamati e accolti in trionfo, i prigionieri furono messi in libertà e onorati come martiri. Sui muri delle Chiese riapparvero le pie pitture e di nuovo, come una volta, al di sopra della porta τῆς χαλκῆς, l'immagine di Cristo, ripostavi solennemente, attestò la pietà degli abitanti del palazzo imperiale. Infine l'11 marzo 843 (355), prima domenica di Quaresima, una stupenda e devota processione riunì il clero, la corte e tutta la città. La notte precedente nella Chiesa di S. Maria di Blacherne, l'imperatrice Teodora pregò piamente col clero e col popolo. Il mattino seguente una processione trionfale si svolse a Costantinopoli, guidata dal nuovo Patriarca Metodio con cui erano, al centro, i vescovi e i monaci. Tra la folla entusiasta Teodora stessa e tutta la Corte si recarono da S. Maria di Blacherne a Santa Sofia, ove si celebrarono i divini misteri: le sante immagini furono di nuovo esposte alla venerazione dei cristiani. Serviamoci della parola del Continuatore di Teofane: « La Chiesa ortodossa — scrive — faceva un nuovo progresso; secondo l'espressione biblica, essa, a guisa di aquila, ricuperava una nuova giovinezza. Tutti gli eretici dell'universo ne erano solennemente esclusi, a cominciare dallo pseudo-patriarca che aveva regnato tanto tempo in Costantinopoli » (356). Negli anni successivi la processione si ripeté nella stessa circostanza liturgica. Era così istituita la « Festa dell'Or-

(353) V. GRUMEL, *op. et loc. cit.* Per altri minori eventi, cfr. GRUMEL, n. 429. p. 54, n. 424. Per l'assoluzione dell'imperatore Teofilo cfr. A. FLICHE-V. MARTIN, *op. cit.* p. 249 e DOBSCHÜTZ, *op. cit.* p. 460.

(354) Ch. DIEHL, *Figures Byzantines*, p. 140.

(355) A. FLICHE-V. MARTIN, *op. cit.*, VI, p. 249; la data è stabilita all'11-III-843.

(356) *Teoph. Contin.*, IV, VI.

todossia » (357) che sopravvive tuttora nella Chiesa bizantina ed in quelle da essa derivate. La Chiesa « ortodossa »; la Chiesa « dei sette concili », era così fondata in questo giorno, l'11 marzo 847.

L'anno seguente, la prima domenica di Quaresima (2-III-844) fu redatto il synodicon dell'ortodossia destinato ad esser letto annualmente la prima domenica di quaresima, per celebrare il ristabilimento del culto delle sacre immagini (358). Esso dice: « In questo giorno di dedicazione, azione di grazie a Dio che all'inverno dell'eresia ha fatto succedere la primavera dell'ortodossia, rompendo l'orgoglio dei nemici e rendendo una seconda volta, dopo trent'anni di obbrobri, la pace ai fedeli e gli onori alle sacre immagini in cui sono rappresentati i misteri della salvezza e i combattimenti dei Santi ». Seguono le acclamazioni di eterno ricordo degli iconofili, prima, sotto forma impersonale, e in modo da richiamare la dottrina ortodossa sulle immagini, poi, nominando i patriarchi, i vescovi ed i monaci. Infine, gli anatemi contro gli eretici, nella medesima doppia maniera.

Il Gouillard ci fa conoscere qualcosa di anteriore a questa Festa. Infatti scrive (359) circa l'ufficio della Festa dell'Ortodossia che la prima domenica dei digiuni, prima di diventare, verso la metà del X secolo, quella della restaurazione delle sacre immagini e dell'Ortodossia, era consacrata alla memoria di alcuni profeti, i cui nomi variano secondo le raccolte. Piano piano il nuovo tema sostituì l'antico, senza tuttavia eliminarlo del tutto, tranne in numerosi Triodi italiani (360). Ci interessano soprattutto i canoni iconologici. Dei due,

(357) Il « Synodicon » dell'Ortodossia fu sicuramente redatto nel primo anniversario della restaurazione, e cioè la prima domenica di quaresima dell'844 (2 marzo). Cfr. GRUMEL, *Regestes*, n. 425, pp. 51 e sgg. Cfr. anche P. G., C, col. 1267 A.

(358) Il titolo è: Ἐποφειλομένη πρὸς Θεὸν ἐτήσιος εὐχαρεστίᾳ, καθ' ἣν ἡμέραν ἀπελάβομεν τὴν τὸν τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίαν, σὺν ἀποδείξει τῶν τῆς εὐσεβείας δογμάτων καὶ καταστροφῇ τῶν τῆς κακίας δυσσεβημάτων.

Cfr. V. GRUMEL, *Regestes*, n. 415, p. 51, che in questa e nelle pagine seguenti, ci offre un serio studio su tale documento. Notevole soprattutto la nota 4 del paragrafo « Critica » a p. 53, in cui si riporta la lettura del synodicon dell'843 a quella dell'horos del 787, cioè del II Concilio Ecumenico di Nicea.

(359) F. GOUILLARD, *Deux figures mal connues* .. in « Byzantion » XXXI, (1961), pp. 380 e sgg.

(360) Per esempio il Vat. gr. 771, sec. XI, ff. 49v-51v. Il « Tipicon » di Casola conserva tuttavia, nel nome della festa, il ricordo dei Santi Profeti. Cfr. A. DIMITRIEV, *Opisanie liturgieskich rukopiscj*, I, Τυπικά, I, Kiev, 1895, pp. 826-827.

uno è un ringraziamento a Dio e contemporaneamente a Michele III e a Teodora sua madre, i cui nomi tornano alternativamente o uniti, in ciascuna delle 8 odi. L'altro canone è di Metodio (361). Questo è di uno spirito assolutamente diverso ed è più breve. Il primo cantava i vincitori, il secondo umilia i vinti.

Il canone di Metodio, nei limiti di un'indagine che ha riguardato una ventina di manoscritti, non compare nelle raccolte dell'Italia Meridionale (362) ed è raro nelle altre. Anche quando è presente, non forma un brano a sè. Il canone è un susseguirsi d'invettive contro i capi, morti o vivi, del secondo iconoclasma (363).

Ciò indubbiamente ha contribuito a che il canone cadesse in disuso. I nomi sono quelli dei Patriarchi del II Iconoclasma, Teodoto (815-821), Antonio (821-832) e Giovanni (832-843?), del Vescovo Teodoro di Sicilia (364) e di Lizio (365).

L'altro secondario problema dell'episcopato di Metodio già lo conosciamo dalle pagine in cui lo presentammo soggetto ad una violenta tentazione, mentre dimorava a Roma. Scrivemmo infatti allora che, durante il suo Patriarcato, per difendersi da una infamante calunnia il nostro Metodio « in conspectu omnium pudenda nudavit, quae nemo non videbat morbo quodam emarcuisse » (366). Crediamo opportuno, per chiarire la cosa, riferire quanto ne scrisse Cedreno (367).

Dice dunque questi che il deposto pseudo-patriarca Giovanni con i suoi fautori non rimasero inattivi, dopo la loro deposizione, ma oltre a combattere, anche se celatamente, le immagini, tesero anche insidie ai loro avversari e naturalmente al loro capo, il nuovo Patriarca Metodio (368). Calunniarono il Patriarca, tra la sorpresa dei buoni, corrompendo con doni e promesse una donna — la madre

(361) Cfr. ad es. il Sinait. gr. 737, sec. XIII, f. 108v. ποίημα Μεθ(ο)δίου Πατριάρχου.

(362) Codd. Crypt Δ — β — II, III, IV, VI, VII; Vat. gr. 711 ...

(363) Cfr. *Cod. Athous Laurae*, I, 197, ff. 100v e sgg.

(364) Teodoro Kritino, arcivescovo di Siracusa: cfr. P. G., XCIX, col. 1769 B e D. 1773 C e 1780 A.

(365) Ἀνάθεμα Λήζικι, καὶ Ἰωάννη σὺν Ἀντονίῳ, Θεοδώρῳ τῷ ἀθέῳ τε καὶ βλασφήμῳ, ἅμα Θεοδότῳ παράφρονι.

P. G., t. XCIX, col. 1769, « Cantus epinicius seu victorialis in erectione SS. Imaginum.

(366) P. G., C, col. 1265.

(367) Ibidem, col. 1265-1266.

(368) cfr. J. B. BURY, *A hist. of the east. Rom. Emp.*, p. 151.

di Metrofane, in seguito vescovo di Smirne — che affermò di essere stata violentata da Metodio, dichiarando la cosa sia a Teodora, l'imperatrice, sia ai tutori di suo figlio Michele III. Ne segue un processo. La corte giudicante è costituita da chierici e laici. La donna dichiara di nuovo la cosa, ma Metodio con il semplice denudarsi svela la calunnia. La donna, minacciata di tremendi supplizi, svela tutta la trama della calunnia e aggiunge che a casa sua in un sacchetto, dentro una cassa ripiena di grano, è contenuto l'oro, compenso della calunnia. Infatti recatasi lì una guardia, vi trovò l'oro. I calunniatori avrebbero pagata cara la calunnia, se Metodio, nella sua pazienza, non avesse chiesto, come punizione, che questo: di poter fare annualmente la processione, illuminata da fiaccole, dalla chiesa di S. Maria di Blacherne fino a S. Sofia, mentre avrebbero gli ortodossi ad alta voce ripetuto ai calunniatori la meritata detestazione. Cosa che avvenne per tutta la durata della loro vita.

Come si vede, Cedreno collega la favorevole soluzione contro la turpe calunnia con la Festa dell'Ortodossia, che annualmente faceva seguire tale percorso agli ortodossi.

Riservandoci di trattare, nel I capitolo della II parte, la sua attività di scrittore, anche in relazione alla trascrizione, traduzione e commento di due Canoni del cod. $\Delta - \alpha - XIV$, inediti, della biblioteca di S. Nilo a Grottaferrata, crediamo opportuno ora riferire la sua morte e dire qualcosa sul culto della sua memoria. Come è comunemente ammesso dagli studiosi (369), il nostro cessò di vivere il 14 giugno dell'847, dopo 4 anni e tre mesi di Patriarcato (370). Da otto mesi (371) era morto Giovannicio (3-11-846).

(369) *Vita S. Ignatii*, in P. G., C, col. 510.

BARONIO C., *Annales*, XXXII, Roma, (1588-1607).

Acta SS., Octobris, X, Bruxelles, 1845, p. 159, Junii, II, (1698), pp. 961, 968; 3^a ed. Bruxelles, 1957, Junii, pp. 440; P. G., C, col. 1244 1261.

H. G. BECK, *Kirche und Theol. Literatur im Byzantinischen Reich*, München, 1959.

K. KRUMBACHER, *Geschichte der Byz. Literatur*, 2^a ed., Monaco 1897, p. 318.

V. GRUMEL, *Chronologie*, Paris, 1958.

Bibliotheca Hagiographica Graeca, n. 1278, III ed., Bruxelles, 1957.

V. LAURENT, *Méthode . . . D. Th. C*, X, 2, col. 1597 e sgg.

D. STIERNON, *Metodio I . . .*, B. SS., loc. cit.

(370) P. G., CXVI, col. 92. Cfr. *Vita S. Joannicii* in A. SS., II, nov. p. 312. Sbaglia quindi Hergenröther, in « Photius » datando all'846 la morte. L'errore è probabilmente dovuto al Pitra, che indica nell'842 l'inizio del patriarcato (*Iuris eccl.*, p. 351).

(371) P. G., C, col. 1271.

La sua morte fu provocata, ce lo dice la « Vita » (372), dall'ὑδρον, cioè dall'idropisia. Come già scrivemmo, Metodio vide in tale malattia un segno del cielo per il suo eccessivo rigore contro gli Studiti: ὅτι τὰ τοῦ ζήλου ὑπερήλατο μέτρα (373).

La data è convalidata dalla tradizione della Chiesa greca e dalla cronologia riguardante il Patriarcato di Bisanzio che pone l'elezione del successore di Metodio il 2 luglio 847 (374). Il culto della memoria del nostro nacque subito dopo la sua morte. Nel « De caeremoniis » del Porfirogenito, leggiamo che ogni anno, il lunedì di Pasqua, l'imperatore ed il Patriarca di Bisanzio erano soliti recarsi sulla tomba del Santo per onorarlo e per pregarlo (375).

Metodio ebbe ben presto il suo biografo, ed i cronisti, che si interessarono della sua vita, non esitarono a conferirgli i titoli di « santo », « tutto santo », « divino », ecc.

Il suo nome, con quello di Germano, Tarasio e Niceforo, fu inserito nelle acclamazioni della Domenica dell'Ortodossia (376).

Meno di trent'anni dopo la sua morte, Anastasio il Bibliotecario, scrivendo a Carlo il Calvo, poteva testimoniare che Metodio « da allora (da quando, cioè, fu elevato alla sede patriarcale di Bisanzio) è venerato sinceramente da tutti, tra i Santi, per il coraggio della sua fede e della sua lotta » (377).

Il 14 giugno Metodio è celebrato anche nella Chiesa Latina (378). L'iscrizione al 5 novembre nel Calendario marmoreo di Napoli sarebbe dovuta ad una « contaminazione » della festa di S. Gio-

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

(373) *Vita Methodii*, ibidem.

(374) *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. H. Delehaye, Bruxelles, 1900, col. 751-52, L 44; 753-54 L 44; Mateos, I, p. 314. G. OSTROGORSKY, *Histoire de l'Etat byz.*, Paris, 1956. (

(375) COSTANTINO PORFIROGENITO, *De caeremoniis*, I, 10, in P. G., CXII, col. 280 C; ed. A. Vogt, Paris, 1935, p. 69 28-30.

(376) MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XIII, ristampa, Parigi, 1910-1927, col. 816 e 818.

« Germanii, Tarasii, Nicephori, et Methodii, qui vere summi sacerdotes Dei fuere, rectae fidei propugnatores et doctores, aeterna memoria », col. 816.

(377) *Monumenta Germaniae Historica*, Hannover-Berlino (1826 sgg.), Epist. VII, p. 441 (8-20).

(378) *Martyrologium Romanum*, ad formam editionis typicae, scholiis historicis instructum, in *Propylaeum ad Acta SS.*, Decembris, Bruxelles, 1940, p. 237, n. 6; Cfr. P. G., C, col. 1257.

vannicio (379). L'illustre patriarca fu sepolto nella Chiesa dei SS. Apostoli (380) presso la tomba di Niceforo (381).

Ancora oggi la Chiesa greca lo onora il 14 giugno con una splendida liturgia propria, il cui canone di Gerarco ha questo acrostico: Ἀρχιερέα Θεῖον ἄσμασι μέλπω. (382).

Gli furono anche attribuiti dei miracoli (383).

Possediamo anche lo sticheron composto e pronunziato dal futuro Patriarca Fozio davanti alle spoglie mortali di Metodio. Leggiamo infatti nel Migne che: « Ad vespervas inter alia ponitur ex Octoecho Sticheron seu versiculus ad modulus tertii toni canendus, tamquam poema Photii patriarchae: « Festive hodie hornatur Dei ecclesia, et exsultans clamat: illustrata est pulchritudo mea super omnem civitatem; ecce enim archipraesulum gemma praeclara, gloriosus Methodius, iter ad caelos tenuit. Agite ergo festi huius amatores caetus orthodoxorum, chorosque simul ducite circum arcam curationum gratiam inde exabundantem suscipientes: praecemur autem ut exoret Christum Deum nostrum, quatenus universum liberet ab omni haeresi ».

Di lui scrisse ancora Fozio l'idiomelo in tono secondo che qui diamo tradotto:

« Un astro della pietà si levò dal tramonto del sole fulgente il grande tra i Vescovi Metodio e avendo spezzato la trama degli erranti tramontò nella vera aurora del sole di giustizia, Cristo nostro Dio, e lì convivendo con i cori incorporei e stando presso il trono delle Trinità come santo, come martire, come sacerdote, come patriarca, con l'azione e la contemplazione chiede per noi che siamo nella fede il suo sacro ricordo, la grande misericordia » (384).

Ed ecco due distici in suo onore che presentiamo l'uno in latino:

« Methodius, esset cum lucerna Ecclesiae,
terrena linqvens, ad polum instituit iter. » (385)

(379) *Analecta bollandiana*, LVII (1919), pp. 39-40; D. MALLARDO, *Il Calendario marmoreo di Napoli*, Roma, 1947, p. 159.

(380) *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. H. Delehaye. in *Propylaeum ad Acta SS.*, Novembris, Bruxelles, 1900, col. 750.

(381) R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, I, 3, Parigi, 1953, p. 343. Cfr. P. G., C, col. 1234 e col. 1243.

(382) Μηναῖον τοῦ Ἰουνίου, p. 49; Cfr. P. G., C, col. 1242.

(383) P. G., C, col. 1243.

(384) B. KUTLUMUSIANU, *op. cit.*, pag. 53; W. M. PARANIKAS, *op. cit.*, pp. 99-100.

(385) Meneo di giugno, Venezia, 1798, pag. 57 (P. G., C, col. 1243).

l'altro in italiano:

« Metodio, luce della Chiesa,
l'odiosa della morte tenebra spegne. » (386).

Mi piace, prima di chiudere questa prima parte del lavoro, riportare alcune invocazioni ancora in uso, per onorarlo, nella Chiesa ortodossa. Esse, vedremo, ci fan ripercorrere mentalmente gran parte della vita di Metodio. Ne do il testo tradotto.

« Salve o germoglio della Sicilia, offerto in sacrificio a Dio, gloria giocondissima di Bisanzio / figlio celebre della città di Siracusa / astro lampeggiante per i portenti / guida sicurissima dei monaci / regola sacratissima degli asceti / fiore del monastero di Chenolacco / rondine polifonica di pietà / amico di Niceforo, di Teofane, di Tarasio / saldo baluardo della fede / tramite il quale la fede fu rialzata e fu abbattuto l'errore / avendo sopportato persecuzioni per le immagini / avendo lottato per i dogmi dei padri / denunziatore di accuse contro gli iconomachi di pazzie dei Cristomachi / preferendo la morte all'ingiuriare le immagini / accettando le battiture piuttosto di non onorarle / simbolo giocondo del dire / fiamma della divina sapienza / incendio della iconomachia / che infrangesti la potenza dei Cristomachi / o martire verissimo di Gesù misericordioso / sapienza del saggio Salomone / retore della Chiesa / tromba della pietà / poiché tu confodesti i saggi dei Cristomachi / baluardo della ortodossia » (387).

Con queste bellissime invocazioni concludiamo la prima parte del nostro lavoro.

(386) *Ibidem*, p. 51.

(387) M. KAUSOKALIBITU, *Libro sacro contenente la sequenza cantata del nostro S. Padre Metodio, Patr. di Costantinopoli, confessore*, Atene, 1925, pp. 52 e segg.

Spazio liturgico bizantino nell'architettura panormita

(dal XI al XVI secolo)

(continuazione di pag. 69, n. 4, Anno XVII)

RODO SANTORO

2) - LE TESTIMONIANZE ARCHITETTONICHE

D) Le chiese di fondazione regia e le cattedrali; E) Le piccole chiese;

D) LE CHIESE DI FONDAZIONE REGIA E LE CATTEDRALI.

Abbiamo già accennato all'importanza che aveva per i Sovrani siciliani il concetto di autorità assoluta, di supremazia nei confronti della gerarchia ecclesiastica e, nel contempo, di esercizio pieno del potere di Legati pontifici. Tutto ciò si traduceva architettonicamente nella fondazione regale degli Episcopati latini con le relative cattedrali e nella realizzazione di sontuose chiese di palazzo, nonché nel contrasto di importanza politica ed architettonica che oppose la cattedrale di Palermo (come sede di un vescovado di fondazione pontificia) alla cattedrale di fondazione regia facente parte del complesso residenziale-monastico di Monreale.

Quest'ultima era di concezione « mista » in quanto poteva essere considerata sia come chiesa di palazzo che come cattedrale asso-

ciata al monastero benedettino di fondazione ed obbedienza reale, con una giurisdizione territoriale superiore a quella di Palermo.

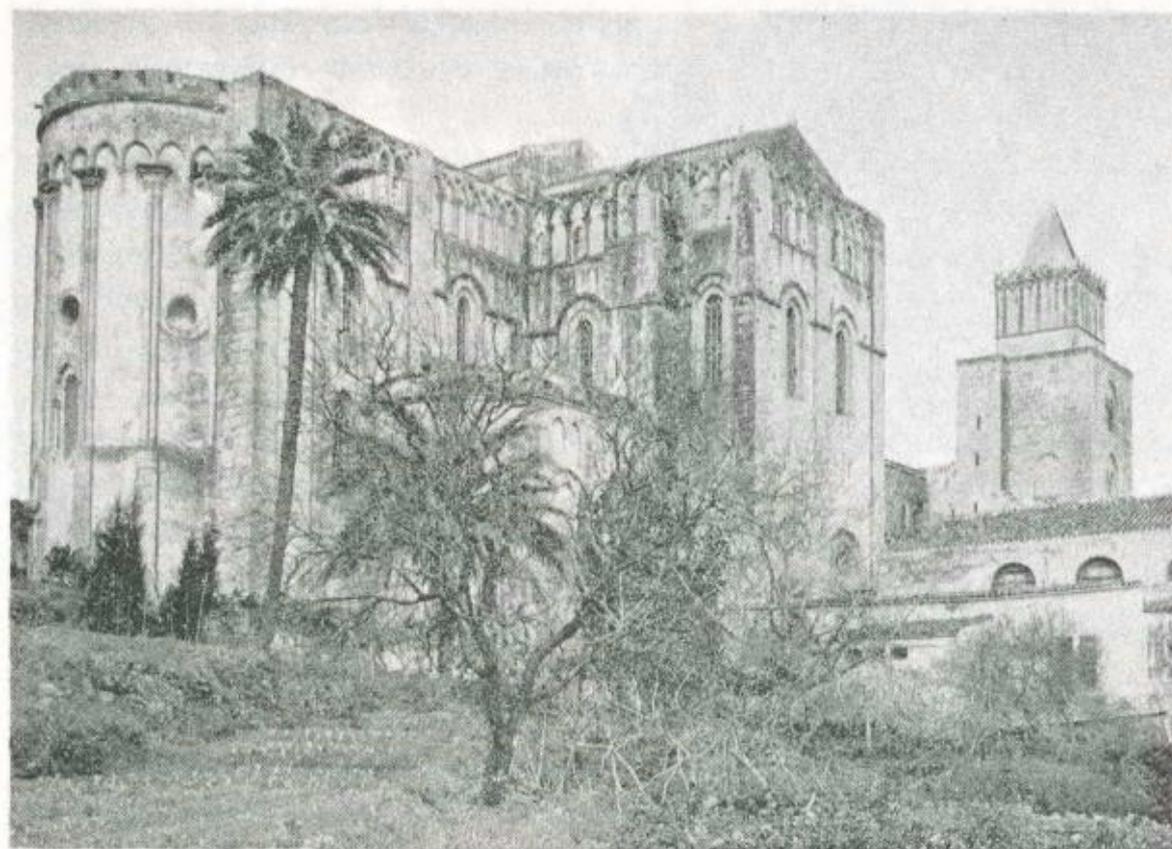
Veniva ad ogni occasione ribadito da parte della Monarchia il concetto di supremazia assoluta sulla gerarchia ecclesiastica, supremazia che si affermava riconosciuta ai Re siciliani dal Pontefice romano, e che — nella sfera etica — veniva fatta coincidere con il carattere sacro del compito di Re, concetto quest'ultimo che Ruggero mutuava dai « Basilei » bizantini e che però non poteva andare a genio al Pontefice romano (né, tanto meno, all'Imperatore d'Oriente) ma che a Ruggero ed ai suoi discendenti piacque sempre molto ed al quale non rinunciarono mai. Questi due concetti che riguardavano sia il campo politico quanto quello del culto si tradussero, nell'ambito della realizzazione del complesso architettonico del Palazzo Reale di Palermo, nella costruzione della Cappella Palatina di S. Pietro come del più stupendo gioiello d'arte prodotto dal regno della dinastia Altavilla. In essa tutti i significati etici sopradetti si sommano in un unico compendio architettonico dove il « legante » è quello dell'arte bizantina, rispondendo così in pieno a tutta una visione di obiettivi storici che questa dinastia cercherà di tramutare in realtà sia con la spada che con la diplomazia, ma nella quale non riuscirà se non soprattutto nel campo culturale ed artistico.

Il primo esempio di questa concezione di supremazia regale sulla gerarchia ecclesiastica viene quindi concretizzato nella Cappella Palatina di Palermo (29).

L'impostazione architettonica della Cappella è uno dei più armonici risultati conseguiti dalla fusione della pianta a croce inscritta (che qui corrisponde alla parte del presbiterio latino, cioè del santuario bizantino, e che è coperta da una cupola) con la pianta basilicale, che si trova qui a livello inferiore rispetto alla precedente. Tale accorgimento — la sopraelevazione del presbiterio — conferisce un fascino particolare alla spazialità interna della Cappella ed ha un preciso valore gerarchico. La parte bizantina rimane il cuore di tutta la composizione mentre la navata latina, in basso, viene concepita come « anticappella del Santuario », come rileva Otto Demus (30).

(29) Per questo insigne monumento dell'architettura medievale siciliana vedi: F. POTTINO, *La Cappella Palatina di Palermo*, Palermo 1970, *La Cripta della Cappella Palatina di Palermo*, S.S.S.P. Palermo 1966; TERZI, AMARI, CAVALLARI ed altri, *La Cappella di S. Pietro nella Reggia di Palermo...*, Palermo 1875-79; PAWLOWSKI, *Iconographie de la Chapelle Palatine*, in « Revue Archéologique » XXIV, 1894.

(30) OTTO DEMUS, *The mosaics of norman Sicily*, Cambridge 1948.



La zona absidale del Duomo di Cefalù con l'alto e sporgente transetto. Sul fondo si vede una delle due torri angolari del prospetto. Le masse architettoniche, che mostrano qui una forte tendenza allo sviluppo verticalizzante, preludono alla concezione ascensionale del gotico. Qui però il progetto originario venne in seguito deliberatamente modificato e si riportò ad una concezione romanica nel completamento dei lavori.

La « Palatina » ci interessa perché rispecchia concretamente il tema principale che per noi è quello del significato che assume la forma architettonica in relazione alle motivazioni etiche, politiche e sociali che la determinano. Tenendo fede a questa linea di analisi non possiamo fare a meno di notare quindi che anche in questo caso l'ideatore dell'edificio pose l'accento sulla zona presbiteriale risolta in senso canonicamente bizantino conferendogli persino una quota più elevata rispetto alle navate antistanti (31). Per accentuare ulteriormente tale scelta furono applicati una serie di accorgimenti architettonici, come la gradinata di raccordo fra presbiterio e navate e l'altezza degli zoccoli e dei capitelli delle colonne nella zona orientale (quella appunto del presbiterio). Può sembrare un particolare di scarsa rilevanza ma persino le colonne che sostengono la cupola centrale non sono di altezza uguale, infatti i capitelli della coppia di colonne di est sono più alti di quelli della coppia di ovest. La costruzione della

(31) OTTO DEMUS, *op. cit.* alla nota precedente.

Cappella viene fatta datare a partire dagli ultimi anni di regno di Ruggero II e proseguita poi, con opere di completamento e decorazione, dai suoi successori (32).

Ma il « caso » architettonico più interessante da questo punto di vista è quello della fondazione di Monreale. Questa operazione si rese indispensabile, dal punto di vista politico della Monarchia, per riaffermare la propria indipendenza verso il Papato dopo che l'Arcivescovo di Palermo aveva guadagnato progressivamente importanza come rappresentante pontificio presso la curia reale. L'atto che aveva colmato la misura era stato quello di non rispettare la volontà di Ruggero II che voleva essere tumulato nel Duomo di Cefalù. Egli fu invece sepolto nella cattedrale di Palermo per volere del Vescovo panormita Gualtiero Offamilio onde simbolizzare che la dignità regale gli era stata conferita dal Papa attraverso il Vescovo di Palermo, e ciò valeva come monito per i futuri esponenti della dinastia Altavilla. Sembrava quindi giunto il momento per questa dinastia di riaffermare definitivamente l'autorità regale plasmandola ulteriormente sul modello di quella assolutistica che i Basilei esercitavano sul clero orientale (33).

Protagonista di questa fase, che doveva rappresentare il concretizzarsi finale delle aspirazioni del Regno di Sicilia nel campo della politica religiosa, fu Guglielmo II il quale fu però anche l'ultimo rappresentante della dinastia Altavilla. Guglielmo decise di edificare presso Palermo, sul poggio di Monreale entro il Parco

(32) Per concludere il discorso su questa chiesa di Palazzo ed anche per ribadire il significato di amalgama culturale ed artistico che essa ebbe per il Regno, faremo un sintetico elenco degli apporti artistici e culturali che vi si assommano. I mosaici che la rivestono internamente sono bizantini, il soffitto ligneo splendidamente intagliato, dorato e dipinto è opera di artigiani siculo-arabi come pure probabilmente l'alta zoccolatura marmorea che perimetra l'interno. Il cero pasquale viene attribuito a maestranze provenzali, la pavimentazione del presbiterio in « opus sectile » è di disegno bizantino con motivi circolari dei quali alcune varianti devono la loro diffusione nell'Italia meridionale al meraviglioso pavimento (ormai perduto) della Basilica di Montecassino. Potremmo continuare, ma ci fermiamo qui per notare come il tutto si sia miracolosamente fuso quasi a voler testimoniare e rispecchiare l'armonica convivenza di genti e culture diverse realizzatasi nel Regno di Sicilia grazie alla adozione del magistero statale latino-bizantino da parte dei Re Siciliani. Cfr. F. POTTINO, *Op. cit. alla nota 29*.

(33) Circa questa complessa ma estremamente significativa vicenda è utile la lettura di W. KRÖNIG, *Vecchie e nuove prospettive sull'arte della Sicilia normanna*, Palermo 1974, che cita i fondamentali contributi di J. DEÉR e P. E. SCHRAMM nelle pagg. 2-3.

Reale, una fondazione monastica di Benedettini unitamente ad una sede episcopale e ad una sua residenza reale. Alla sede episcopale concesse poteri territoriali tanto vasti da rendere risibili quelli della sede episcopale palermitana che di conseguenza vi si veniva a trovare attenagliata dentro. Inoltre il privilegio della custodia delle tombe reali veniva definitivamente trasferito alla erigenda cattedrale di Monreale (34). Il complesso edilizio che derivò da questa decisione politica è fra i più interessanti e significativi del Medioevo, purtroppo oggi soltanto parzialmente identificabile (35).

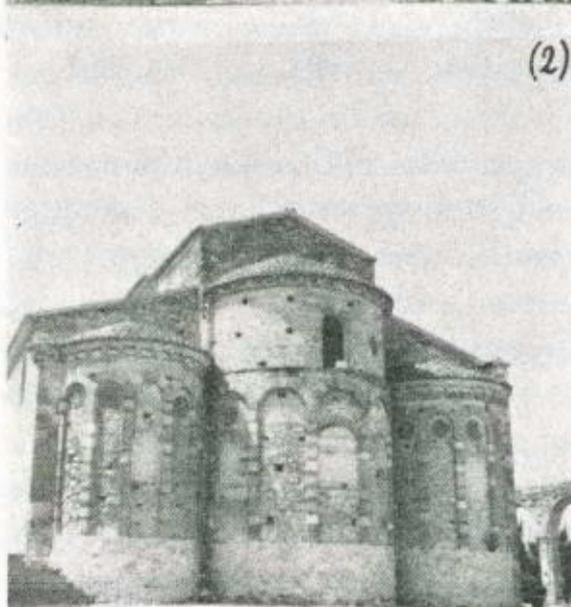
L'esigenza politica del Re Siciliano di dimostrare la sua supremazia sulla gerarchia ecclesiastica si traspose infatti nella realizzazione architettonica di una delle più grandi e fastose chiese occidentali entro la quale profuse enormi somme di denaro per

(34) Vi fece infatti trasferire quella del padre Guglielmo I che era precedentemente custodita nella cripta della Cappella Palatina. Cfr. autori citati alla nota precedente.

(35) Rimangono intatti soltanto la chiesa ed il chiostro principale mentre il Monastero conserva solo i muri perimetrali, il Palazzo Reale è stato trasformato in età barocca in Sede arcivescovile e le mura di cinta del complesso furono inglobate successivamente in costruzioni civili. (Vedi KRÖNIG, *Il Duomo di Monreale*, Palermo 1965).



(1)



(2)



(3)

Importanza plastico - architettonica delle tre absidi nelle chiese di: Roccetta di Squillace (Catanzaro) (1). S. Maria del Patirion a Rossano (Catanzaro) (2) e Cattedrale di Palermo (3). (foto dell'Autore).

decorarla adeguatamente. Particolarmente significativo anche il fatto che il primo titolo della chiesa faceva riferimento ad una antica chiesa di rito greco dislocata nelle vicinanze, S. Ciriaca. Tutta l'impostazione architettonica dell'edificio comunque risente della particolare concezione del potere tipica di una monarchia cristiana orientale. Questa adesione alla tradizione cristiana orientale, rispetto a quella occidentale, attraverso la continuazione in Sicilia dei modelli spaziali dell'architettura bizantina, serviva agli Altavilla per intessere un sottile gioco diplomatico nei riguardi del Pontefice romano. Il timore di una eccessiva concessione di vantaggi alle comunità monastiche bizantine da parte della Curia reale di Palermo era una notevole arma diplomatica nella politica siciliana verso il Papato. Notiamo che la tenacia con la quale il santuario bizantino rimase costantemente legato alla tradizione architettonica siciliana si traduce a Monreale nell'importanza plastica e decorativa della superficie esterna delle tre absidi come l'unico elemento di particolare pregio artistico rispetto alle superfici esterne di tutto il complesso architettonico formato da Cattedrale, Palazzo Reale e Monastero (36).

Secondo la tradizione bizantina infatti le absidi andavano rivolte ad oriente e particolarmente arricchite da decorazioni architettoniche. Seguendo questo criterio quindi la « facciata latina » della cattedrale monrealese viene a trovarsi dalla parte opposta della città di Palermo in una posizione che per una mentalità progettuale latina risulta invero poco armonica con il paesaggio circostante. All'orientamento della chiesa avevano quindi prepotentemente presieduto — a nostro avviso — i concetti canonici bizantini (37) prevalendo su

(36) Per quanto riguarda il complesso monumentale di Monreale vedi: D. B. GRAVINA, *Il Duomo di Monreale*, Palermo 1859-70 opera valida soprattutto dal punto di vista iconografico; W. KRÖNIG, *Il Duomo di Monreale*, Palermo 1965; E. KITZINGER, *I mosaici di Monreale*, Palermo 1960.

(37) Citiamo dal KRÖNIG: « L'esatta valutazione degli influssi bizantini è particolarmente importante in quanto le circostanze storico-politiche erano propizie a facilitarli ed accrescerli. Il ruolo della residenza imperiale orientale quale modello per tutte le residenze principesche medievali, con la loro sintesi tra chiesa e palazzo, si delinea sempre più chiaramente a seguito di nuove indagini. Questo vale tanto per la cappella di Carlo Magno ad Acquisgrana (costruita dopo l'anno 800) quanto per la chiesa di S. Sofia a Benevento, costruita quale chiesa di palazzo per il Duca longobardo Arechis (758-787), per la quale venne adottato, non a caso certamente, il patrocinio della cattedrale di Costantinopoli. A Monreale, invece, la disposizione della chiesa e dell'adiacente chiostro non è bizantina, ma occidentale, a parziale eccezione del santuario, che conserva importanti elementi tipici dell'architettura sacra orientale-bizantina, ricollegandosi al modello di carattere bizantino costituito dalla Cappella Palatina con la

quelli di una ovvia orientazione « latina » in rapporto alla dislocazione di Palermo e della Conca d'Oro. Tutto ciò visto in relazione con gli altri edifici produce un ben strano effetto. Un osservatore superficiale lo direbbe un connubio malrisolto in quanto l'ingresso del Duomo corrisponde alle spalle del Palatium reale di Guglielmo (poi sede vescovile) e l'ingresso del Palatium è affiancato alle spalle dal Duomo o, se si vuole, al santuario della chiesa che però nella concezione liturgica bizantina coincideva proprio con la parte esterna architettonicamente più importante di tutto l'edificio.

Oggi riusciamo ad apprezzare il valore architettonico globale di Monreale soltanto superando la sensazione disarmonica che la chiesa ci dà di « volgere le spalle », quasi con cruccio, alla città di Palermo e di non contribuire così, anche se le absidi sono riccamente decorate, ad una armonica gerarchizzazione dell'insieme. Ma tutto ciò dipende anche dal mutato rapporto di volumi edilizi con il nuovo ambiente urbano circostante. E non si può dimenticare che questo doveva essere il fronte più importante di tutto il complesso perché i fronti nord ed ovest erano in realtà cintati da mura con torri, con un effetto generale di monastero fortificato che oggi è completamente perduto (38).

Per avere un quadro esauriente di come le cattedrali corrispondenti alle sedi vescovili latine fossero anche valide occasioni politiche per attestare la supremazia regia attraverso le prestigiose realizza-

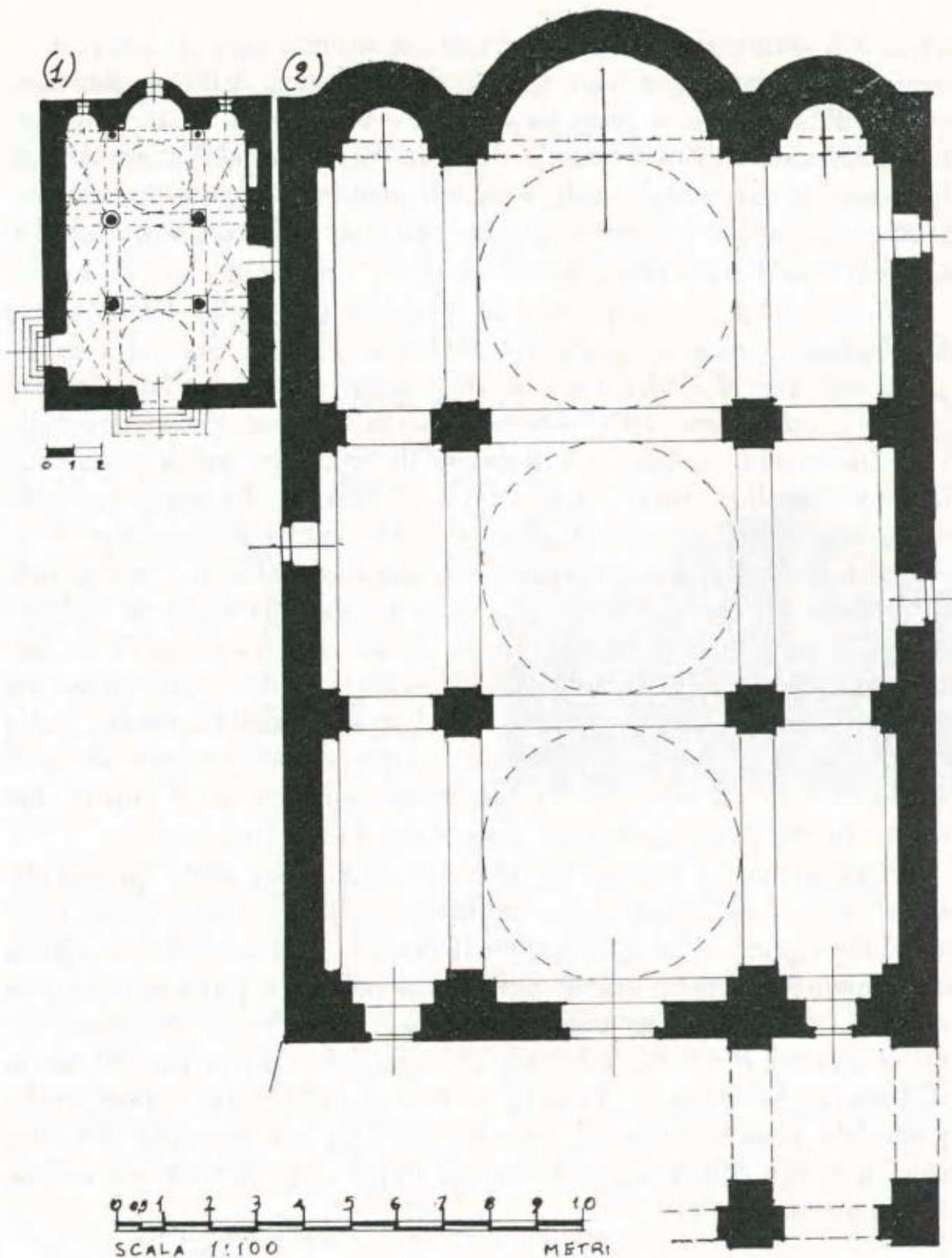
sua cupola. Per altro, la rinuncia a Monreale alla cupola centrale è già un segno di adattamento alla disposizione longitudinale caratteristica della chiesa occidentale — disposizione che nel campo della decorazione figurativa assicura alla immagine di Cristo collocata nella abside l'assoluto dominio su tutto l'interno della chiesa. Comunque una sopraelevazione a guisa di cupola fu conservata sopra l'ambiente centrale e privo di volta della chiesa » (W. KRÖNIG, *Il Duomo di Monreale*, Palermo 1965).

(38) « Nella costruzione originale del XII secolo, l'effetto d'insieme dell'architettura esterna era affidato al prospetto orientale (cioè alle absidi della chiesa ed al palazzo reale) con la sua ricchezza concentrata; era questa, infatti, la prima visione di Monreale che si offriva a chi venisse da Palermo. Sfortunatamente è del tutto impossibile oggi stabilire se anche l'ala orientale del chiostro avesse una facciata altrettanto ricca. La splendida facciata dell'ala sud del convento (cioè del dormitorio), che si volge verso la Conca d'Oro, era studiata in modo tale da rendere visibile a distanza la sua magnifica composizione, simile a quella del palazzo reale, questo era l'unico lato di Monreale visibile da lontano. I rimanenti due lati del complesso, a nord e ad ovest, erano muniti di torri e mura ed erano visibili solo da breve distanza; presentavano ognuno una porta di bronzo splendidamente lavorata » (W. KRÖNIG, *Il Duomo di Monreale*, Palermo, 1965).

zioni architettoniche dei Benedettini di scuola cassinese o normanna, si rimanda alla lettura dell'esauriente studio dei Krönig già citato. Questo autore analizza le analogie strutturali e formali (in ciò che è ancora architettonicamente leggibile nelle loro parti medievali) fra le cattedrali di Cefalù, Messina, Troina, Catania, Mazara ed Agrigento.

Per quanto riguarda Palermo — come abbiamo già accennato — la problematica in questione si complica per le vicende del tutto particolari che interessarono questa sede vescovile. Vicende politiche e culturali che si riprodussero fedelmente nella forma architettonica della sua cattedrale. Senza ripeterci in sintesi storiche o addentrarci in dettagli stilistici per i quali rimandiamo al fondamentale studio dello Zanca (39), a noi preme notare che anche per la cattedrale panormita viene rispecchiata con fedeltà sorprendente la tradizione bizantina che faceva coincidere con le tre absidi rivolte ad oriente la parte più importante della chiesa. Infatti basta notare quale sbilanciamento di spazi vi sia fra la piazza sulla quale prospettano le tre absidi riccamente decorate e la angusta stradina sulla quale si affaccia il « prospetto latino » della Cattedrale stessa che risulta, fra l'altro, quasi schiacciato contro un torrione antistante. Ma la differenza fra i due spazi citati appare ancora più significativa quando si pensa che l'antica sede vescovile panormita era ubicata fra la porta S. Agata « la Guilla » (ora distrutta) ed il lato settentrionale della Cattedrale, nella posizione che oggi approssimativamente occupa la chiesa della Badia Nuova; cioè di fianco alle tre absidi della Cattedrale. All'incirca nella stessa posizione che si riscontra a Monreale fra il Palazzo Reale e le absidi del Duomo. Soltanto nella metà del XV secolo la sede vescovile panormita venne spostata nell'attuale ubicazione. Tale ulteriore testimonianza, circa la preponderante importanza simbolica ed architettonica della parte esterna della zona presbiteriale rispetto all'allineamento con altri edifici rappresentativi, ci appare a tal punto schiacciante da poterci fare affermare che la tenacia della tradizione bizantina iniziava ad assumere le caratteristiche di una vera e propria « tradizione architettonica » sicula che si imponeva vittoriosamente anche rispetto a concezioni spaziali estranee, come certamente è quella della cattedrale panormita

(39) A. ZANCA. *La Cattedrale di Palermo dalle origini allo stato attuale*, Palermo, 1952. È utile anche la consultazione dei seguenti: H. BECKER, U. H. FÖRSTER, *Die Kathedrale von Palermo*, Wien, 1866; S. DI BARTOLO, *Monografia sulla Cattedrale di Palermo*, Palermo, 1903; N. BASILE, *La cupola immaginaria della cattedrale di Palermo...*, Palermo, 1935.



Le piante di S. Cataldo a Palermo (1) e della chiesa di Ognissanti presso Bari (2). Notare la ripetizione dello schema planimetrico basato sulla presenza di tre cupole allineate lungo l'asse longitudinale della chiesa.

che ci appare come l'opera più « nordica » prodotta in Sicilia durante la dinastia Altavilla.

Questo stesso tenace tradizionalismo lo ritroviamo nel Duomo di Cefalù dove la reazione spaziale bizantina all'ascensionismo « pre-

gotico » è addirittura drammatica nella dicotomia spaziale fra presbiterio e transetto da un lato e la modesta altezza delle navate anti-stanti dall'altro. Segno tangibile dei due « tempi » in cui fu costruita questa Cattedrale, l'uno (quello del transetto) probabilmente diretto da monaci settentrionali, l'altro (quello delle navate) probabilmente da monaci siciliani. Ma anche qui la tradizione delle tre absidi rivolte ad oriente sarà rispettata (40).

Non bisogna credere che la problematica delle Cattedrali e delle chiese di palazzo, quale noi l'abbiamo esposta, sia una caratteristica esclusiva di Palermo; essa fu comune a tutti i territori posti sotto la giurisdizione della corona di Sicilia e si può riscontrare nelle coeve costruzioni religiose di Roccella di Squillace, Gerace, Caserta, Salerno, Ravello, Amalfi, Bari, Troia, Molfetta, Taranto, ecc. Abbiamo citato per prime le Cattedrali di Roccella di Squillace e di Gerace in Calabria per una ragione fondamentale. Per ciò che riguarda la Calabria infatti essa è doppiamente legata allo sviluppo dell'architettura medievale di Sicilia. In un primo tempo con l'attività edilizia dei monaci fuggiti dalla Sicilia sotto l'incalzare dell'invasione saracena, in un secondo tempo con l'anticipo della casistica della pianta « mista » latino-bizantina. Si tratta quindi proprio di quel periodo storico di raccordo fra l'invasione saracena ed il ritorno dei monaci in Sicilia al seguito dell'armata del Conte Ruggero.

Questo vuoto storico siciliano — costituito dalla pressoché totale assenza di testimonianze architettoniche in questo preciso periodo di tempo — va quindi colmato con le testimonianze calabresi strettamente legate a quelle sicule, sia perché i promotori gruppi monastici erano in gran parte quelli esuli dalla Sicilia occupata, sia per la identità di alcune soluzioni di tecnologia costruttiva (S. Maria di Tridetti, S. Maria di Terreti, S. Giovanni Vecchio) come anche di modelli planovolumetrici canonici (S. Marco a Rossano, « Cattolica » di Stilo, chiesa degli Ottimati a Reggio, cripta della Cattedrale di Gerace, ecc.) (41).

(40) Per la Cattedrale di Cefalù cfr.: G. SAMONÀ, *Il Duomo di Cefalù*, Roma 1939; G. DI STEFANO, *Il Duomo di Cefalù. Biografia di una cattedrale incompiuta*, Palermo 1960; W. KRÖNIG, *Cefalù, Der Sizilische Normannendom*, Kassel, 1963.

(41) Un agevole compendio di questi monumenti calabresi è fatto da D. MINUTO in *Chiesette bizantine calabresi*, su « Oriente Cristiano », Anno VII, N. 2, Palermo. Ma per un approfondimento della tematica è indispensabile la lettura del fondamentale libro di P. ORSI, *Le chiese basiliane della Calabria*, Firenze, 1929.

Forse proprio per queste ragioni fu in Calabria che i Benedettini italici e franchi — i veri « cervelli » della politica architettonica degli Altavilla — tentarono una imposizione più totale e categorica delle planimetrie chiesastiche latine e nordeuropee. E diciamo solo planimetrie in quanto anche là dove esse furono pedissequamente applicate (Roccella di Squillace, S. Giovanni Vecchio di Stilo, S. Maria di Tridetti, Cattedrale di Gerace, ecc.) l'elevazione degli

Chiesa di *S. Cataldo* a Palermo. Fu fatta costruire dal Gran Cancelliere del Regno, Majone da Bari che professava il rito greco. Nell'ambito dell'architettura siculo-bizantina rappresenta un caso del tutto particolare per la presenza delle tre cupolette accostate l'una all'altra molto strettamente e tutte della stessa dimensione. La cupoletta che si proietta davanti all'abside principale non prevale gerarchicamente sulle altre a contrassegnare — dall'esterno — la posizione del santuario. Anche le tre absidi che generalmente venivano fatte rilevare all'esterno sono invece inscritte nel perimetro ad eccezione di quella centrale che fuoriesce, unico elemento gerarchico denunciato architettonicamente.

(foto dell'Autore).



edifici risponde alla tradizione edilizia locale. Questa prima contraddizione può avvalorare l'ipotesi di una costante opposizione delle maestranze locali ai modelli planovolumetrici d'importazione. Questo potrebbe spiegare la dicotomia fra piante di chiara matrice cluniacense (42) ed « alzati » tradizionalmente locali.

Nella successiva attività architettonica siciliana — e palermitana in particolare — si adottò la pianta « mista », un evidente compromesso, visto il fallimento (che noi ipotizziamo) del precedente esperimento di trasferire in Calabria forme architettoniche

(42) A proposito della chiesa della Roccelletta di Squillace possiamo notare i rincassi delle archeggiature cieche e delle finestre (motivo che precede forse quello identico che si riscontra nei monumenti medievali panormiti) identico in parte a quello rilevato dal LIPINSKY nella chiesetta di S. Omobono a Catanzaro e che trova più punti di somiglianza con il prospetto esterno del Palazzo Imperiale dei Comneni in Costantinopoli. Questi stessi elementi — anche se realizzati con materiali diversi — li ritroviamo quindi sia in Calabria (S. Giovanni Vecchio di Stilo, S. Maria di Tridetti, Frazzandò, ecc.) sia a Palermo negli esterni delle chiese e dei Dongioni-Palazzo (come la Zisa, la Cuba, la Torre Pisana, la Favara, ecc.). Il THEODORU li identifica come motivi decorativi tipici dell'edilizia dell'area bizantina.

totalmente estranee alla sensibilità dei costruttori locali ed all'edificio di culto tradizionale (43).

Possiamo quindi affermare che le « prove generali » per la forma architettonica delle cattedrali latine di Sicilia e particolarmente per quelle di Palermo, Cefalù e Monreale furono fatte in Calabria (44). Già da tempo gli specialisti del settore hanno individuato in S. Giovanni Vecchio di Stilo, nella Cattedrale di Gerace e nella grande rovina di chiesa detta « Roccella del Vescovo di Squillace » presso la marina di Catanzaro, tre importanti prototipi dove sono già presenti tutte le commistioni tipologiche e le contraddizioni formali che caratterizzano le grandi sedi vescovili siciliane (45).

Ed anche in Calabria è presente la vivace dicotomia operativa fra i monaci basiliani che costruiscono le loro piccole chiese seguendo i modelli del filone architettonico bizantino ed i monaci latini alle prese con la direzione dei grandi cantieri delle loro cattedrali (46).

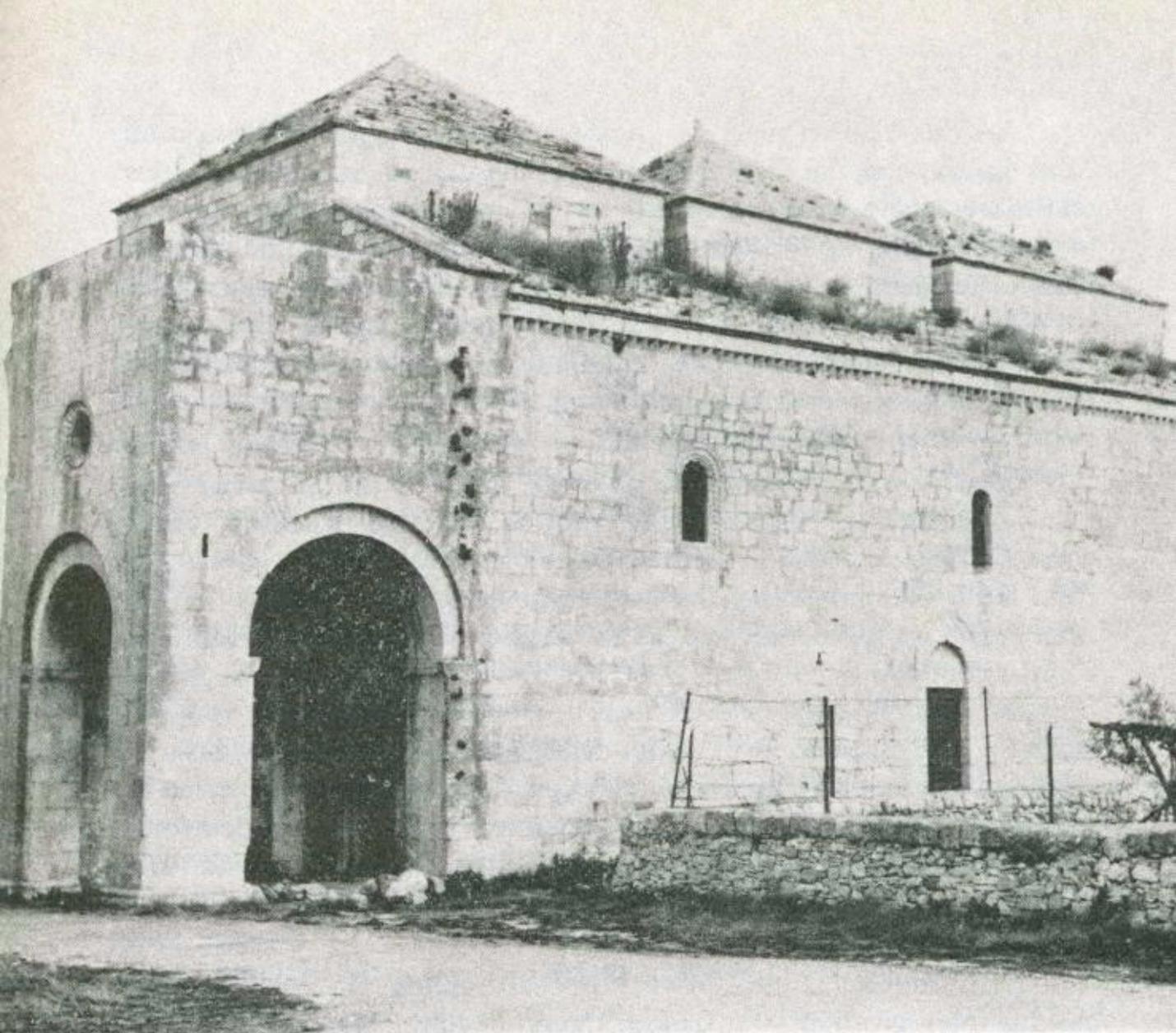
Ma anche quì va osservato il fenomeno del santuario bizantino presente nelle chiese latine anche se vi risultava totalmente afunzionale. In pratica la quantità di elementi architettonici che le chiese

(43) Il problema delle precedenze forse è a favore delle chiese calabresi ma questo non ha una grande importanza in quanto la commistione dei tipi si presentò ovunque gli Altavilla applicassero i diritti che venivano loro dalla « Legazia apostolica » nella creazione di nuove sedi vescovili. Cfr. D. MINUTO, *Op. cit.* alla nota N. 41.

(44) Per la tipologia delle chiese romaniche e protogotiche francesi che hanno maggiori punti di contatto con le nostre è utile la lettura delle opere del KRÖNIG che hanno particolarmente approfondito questi legami architettonici documentandoli con impareggiabile serietà scientifica.

(45) Circa il sostanziale fallimento dell'esperimento di commistione tipologica da noi ipotizzato in Calabria a giudicare dai risultati piuttosto ibridi che ne derivarono; cfr. H. M. SCHWARZ, *Die Baukunst Kalabriens und Siziliens im Zeitalter, I teil (Die Lateinischen Kirchengrundungen des 11 Jahrhunderts und der Dom von Cefalù)*, in « *Romisches Jahrbuch für Kunstgeschichte* ». VI (1942-44); H. M. SCHWARZ, *Zur Stilsystem und Datierung eines der ältesten griechischen Monchskirchen Kalabriens: S. Giovanni bei Stilo*, in « *Miscellanea Bibliotheca Hertzianae* », Wien-München, 1961; E. BERTAUX, *L'art dans l'Italie Méridionale*, Paris, 1904.

(46) L'architettura medievale siciliana — quella panormita in particolare — risulta quindi, grazie anche alla presenza ed all'attività dei monaci calabresi, strettamente connessa a quella dell'Italia meridionale in una sostanziale unitarietà di problematiche e di risultati che fino ad oggi però è stata scarsamente rilevata. L'a. panormita anzi compendia e porta a termine tutte le esperienze calabresi e campane ed offre con le sue chiese i risultati più alti dell'architettura altomedievale del Regno. Cfr.: G. DI STEFANO, *Monumenti della Sicilia Normanna*, Palermo, 1955. Di questa opera è ora in corso di stampa una nuova edizione aggiornata criticamente dal KRÖNIG.



L'esterno della chiesa di Ognissanti. Notare la copertura delle cupole interne con tetti a padiglione fatti con « chiancarelle » come uso tipo del territorio pietroso delle Murge (foto dell'A.).

latine estraggono dai modelli bizantini non ha un'adeguata contro-partita sul versante opposto. Nessuna concessione volontaria viene fatta da parte del clero bizantino alle forme « latine ». Perché il clero bizantino dovrebbe rinunciare ai suoi modelli così meticolosamente studiati proprio per rispondere ad una proiezione di concetti trascendenti in forme architettoniche? La pregnanza dell'archetipo della chiesa a croce inscritta è talmente verificata e soddisfacente sotto l'aspetto liturgico-funzionale che al suo cospetto la basilica a tre navate del rito latino appare né più né meno come un qualsiasi capannone occasionalmente adibito ad edificio per il culto.

Tenendo conto delle diversità rituali dei due culti ed analizzando con attenzione i due archetipi architettonici si ha subito la sensazione di una diversità qualitativa insormontabile.

Dei due l'unico nato per servire esclusivamente da edificio di culto in nome di un'idea trascendente che si proietta nella materia muraria è quello della croce inscritta. L'altro, nato da una funzione prioritariamente assembleare — la basilica civile — o da un ambiente particolare della domus latina — il luogo domestico destinato al culto — in nessun caso si scrolla di dosso una matrice laica appartenente alla società civile che lo promuove. E non occasionalmente proprio questa forma sarà adottata per un programma per molti versi politico come quello della fondazione regia delle cattedrali.

Basti pensare allora quale diversità di riti e di usi comportino i due modelli. Le chiese a pianta centrica del clero bizantino divengono simbolo di fedeltà assoluta ad un'idea trascendente, spesso — per i latini — simbolo di patetica fissità nei dogmi, nei riti (47). In tutti i casi esse appaiono come le sedi di vita esclusivamente spirituale, come riconosciuto da tutti. Le Cattedrali latine con i loro grandi programmi architettonici e iconografici, appariranno invece come il simbolo più cospicuo e glorioso della potenza politica, religiosa e culturale dei Sovrani. Infatti soltanto per la Cattedrale di Palermo si ricorderà il nome del Vescovo Offamilio come suo ricostruttore, mentre per tutte le altre nessuno ricorda il nome dei vescovi titolari, piuttosto si ricorda quello dei sovrani che ne determinarono la nascita, la forma, la dimensione.

Le Cattedrali latine furono e restano quindi una grande realizzazione politico-architettonica, le chiese deutero-bizantine sono invece il simbolo di una religiosità più pregnante nelle sue proiezioni architettoniche. A questo proposito è utile ricordare che — a distanza di qualche secolo — anche i progetti cinquecenteschi per la rielaborazione della Basilica di S. Pietro a Roma, elaborati da Bramante, Sangallo e Michelangelo ripropongono il recupero della pianta centrica, più esattamente della croce greca iscritta in un quadrato e coperta da cupole. Programma che verrà però contraddetto dall'innesto della navata latina all'atto della realizzazione finale da parte del Maderno.

(47) Alcuni motivi di questa polemica furono all'origine dello scritto di NICOLAI GOGOL, *Meditazioni sulla Divina Liturgia*, che consigliamo nella riedizione in italiano curata con note critiche da Papas DAMIANO COMO su « Oriente Cristiano », Palermo, 1973.

E) LE PICCOLE CHIESE.

Un discorso del tutto particolare merita, in questa nostra trattazione, l'attività architettonica delle comunità monastiche e del clero di rito orientale, attività che si proponeva, e che fornì, risultati profondamente diversi da quelli che saranno dovuti alle realizzazioni edilizie dei potenti Ordini monastici latini. Abbiamo già detto che con il consolidarsi della autorità degli Altavilla e con la successiva creazione del Regno assistiamo ad un rifiorire delle comunità monastiche bizantine e ad un propagarsi, del tutto nuovo, degli Ordini latini secondo un preciso disegno della Monarchia siciliana.

Ruggero II — primo Re di Sicilia — si era incontrato nel settembre del 1130 con Papa Anacleto II ad Avellino ed in quella occasione era stato stipulato un accordo poi sancito in una Bolla pontificia del 27 settembre 1130. In questa veniva deliberata la creazione della provincia ecclesiastica di Palermo con le sedi suffraganee di Siracusa, Agrigento e Mazzara. I monasteri ed il clero bizantino ricadenti in questi territori venivano sottoposti al Vescovo di Palermo. Messina veniva riconosciuta come archidiocesi dalla quale dipendevano i vescovati di Catania, Lipari e Cefalù. In compenso di questa latinizzazione totale dell'Isola il Vescovo di Messina non aveva giurisdizione su 31 monasteri bizantini nel suo territorio. Questi, unitamente ad altri 11 dislocati in Calabria, venivano invece sottoposti all'Archimandrita del monastero bizantino del S. Salvatore in Messina (48).

Questo punto è particolarmente interessante per noi perché lo Archimandritato del S. Salvatore costituì il più grosso « ponte » attraverso il quale i modelli canonici dell'architettura bizantina di quel periodo rifluirono in Sicilia attraverso la Calabria.

Vediamo anche quali furono alcuni dei personaggi che favorirono tale flusso culturale. A parte il soggiorno messinese di Bartolomeo da Simeri, fondatore nel 1130 del Monastero calabrese della Neo-Odigitria del Patire, presso Rossano, Ruggero II insediò il venerabile Luca — già egumeno nella Neo-Odigitria di Rossano — come Archimandrita del S. Salvatore di Messina. L'interesse di questo mo-

(48) Per una cognizione più approfondita su questi accordi vedi: B. LAVAGNINI, *Aspetti e problemi del monachesimo greco nella Sicilia normanna*, ISSBN, Palermo, 1966; M. SCADUTO, *Il monachesimo basiliano nella Sicilia medievale*, Roma, 1947; L. R. MENAGER, *La Byzantinisation religieuse de l'Italie méridionale (IX-XII) et la politique des Normands d'Italie*, in « *Revue Hist. Eccl.* », LIII, 1958.

nastero calabrese per la Sicilia e per Palermo in particolare è dato dal fatto che il Grande Ammiraglio di Ruggero II, Giorgio di Antiochia, lo prese sotto la sua protezione, subentrando al suo predecessore l'Ammiraglio Cristodulo, il che significa che provvedeva a finanziarne tutti i lavori, sia di nuove costruzioni, che di restauri, come di decorazioni. Questo fatto può essere stato facilitato dalla frequenza che l'Antiocheno aveva — via mare — con il grande porto di Taranto, in quanto il monastero si affaccia proprio sul versante opposto del golfo omonimo.

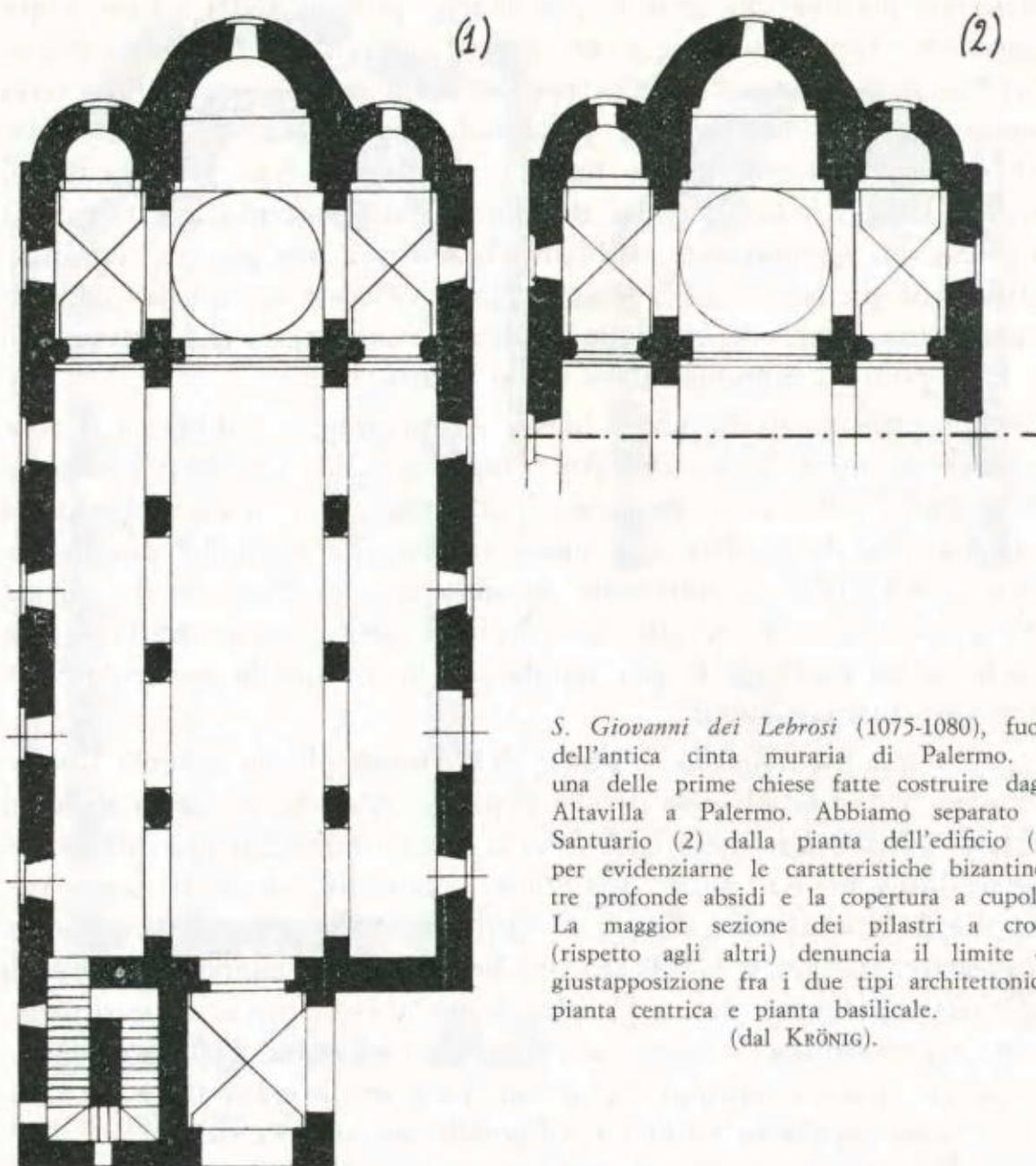
La forma della chiesa del Patirion precede quella di molte chiese panormite ma non ha somiglianze con quella di S. Maria dell'Ammiraglio costruita dall'Antiocheno nel 1143 a Palermo (49). A questo proposito è bene riportare il parere di due insigni studiosi circa la pianta della Neo-Odigitria. L'Orsi ed il Bertaux ritennero — con felice intuizione — che la pianta della Neo-Odigitria fosse un innesto di santuario bizantino con una basilica latina. L'affermazione dei due insigni studiosi è fondamentale in quanto ci attesta che già questa commistione tipologica era stata sperimentata nel territorio della capitale della Calabria bizantina — Rossano — e molto probabilmente anche in Puglia, prima che in Sicilia, seguendo così lo sviluppo cronologico delle campagne militari degli Altavilla.

I collegamenti fra la Calabria e la Sicilia — basati sulla particolare vicenda della diffusione della pianta centrica — risultano comunque continui e costanti e forse uno dei personaggi centrali di questi « scambi » fu proprio Giorgio di Antiochia.

L'originalità della concezione strutturale centrica ed il suo intimo e pertinente legame con il programma di didattica che sia l'azione liturgica sia la pittura erano chiamate ad assolvere nel suo interno, fanno dell'organismo a croce inscritta una invenzione fra le più riuscite che una cultura architettonica potesse mettere al servizio di una religione consentendo di produrre così una miriade di piccole chiese con le quali il cristianesimo orientale stabilì una fortissima tradizione iconografica tutt'oggi ripetuta in decine di esemplari (50).

(49) In Calabria gli innesti latini sono ancora sperimentali, non raggiungono le finezze armoniche degli esempi panormiti. In tutti i casi il problema era posto già dai cantieri calabresi e pugliesi e quindi a Palermo si fece tesoro di queste esperienze per produrre dei manufatti più « maturi ».

(50) Lo studioso che ha magistralmente individuato e studiato questo particolare fenomeno è C. DIHEL in: « Manuel d'Art byzantin », 2 voll., Parigi, 1925/26; vedi anche il capitolo sull'Arte bizantina in « *Byzantium* », Autori vari, Oxford, 1948. Per quanto riguarda poi l'eccezionale vitalità dello spazio



S. Giovanni dei Lebroisi (1075-1080), fuori dell'antica cinta muraria di Palermo. È una delle prime chiese fatte costruire dagli Altavilla a Palermo. Abbiamo separato il Santuario (2) dalla pianta dell'edificio (1) per evidenziarne le caratteristiche bizantine: tre profonde absidi e la copertura a cupola. La maggior sezione dei pilastri a croce (rispetto agli altri) denuncia il limite di giustapposizione fra i due tipi architettonici; pianta centrica e pianta basilicale.
(dal KRÖNIG).

Non deve quindi sorprendere se ritroviamo il prototipo a croce inscritta diffuso dal clero bizantino in Italia divenire anche il santuario delle chiese latine costruite ad iniziativa dei Benedettini in tutta l'Italia controllata dalla Monarchia siciliana. A lato della grandiosa attività architettonica che si sviluppa nei cantieri delle Cattedrali latine promosse dalla Monarchia si andava intanto producendo un meno appariscente fenomeno di proliferazione di piccole chiese legate allo sviluppo dei Monasteri basiliani (ed anche benedettini) ed alla

architettura bizantina nelle chiese dell'area russa cfr.: K. CONANT, *Novgorod, Constantinople and Kiev in Old Russian church Architecture*, su « Slawonic and east European Review, XXII (1944), 2^a ed., pp. 75-92.

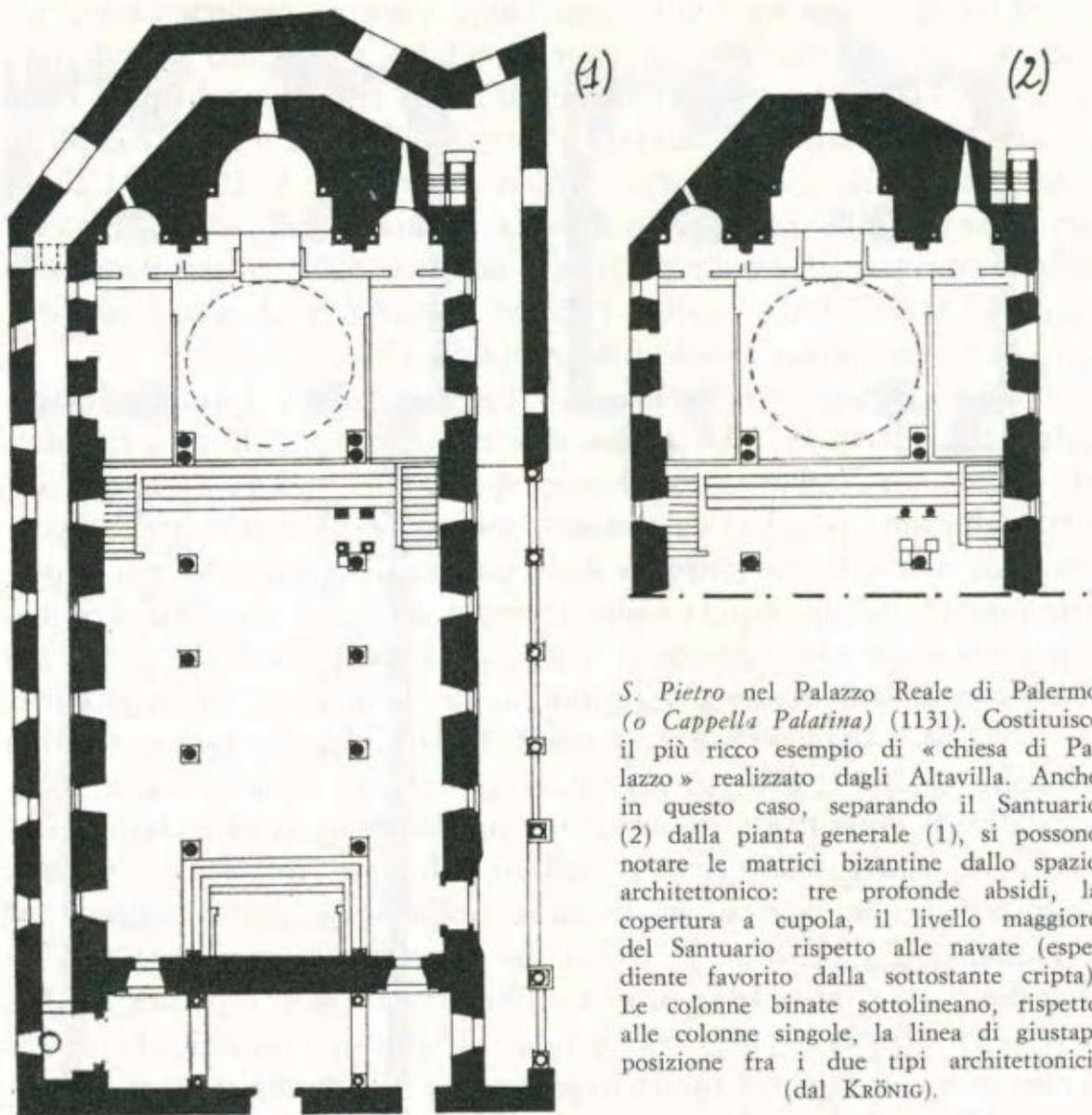
iniziativa privata dei grandi personaggi politici della Curia regia panormita. Per quanto riguarda la produzione delle comunità monastiche questa riflette la stessa problematica delle grandi chiese con l'innesto delle due tipologie plano-volumetriche latine e bizantine. Nel caso della committenza privata, essendo questa più libera dai vincoli della politica religiosa di Stato, e rispondendo alle personali esigenze dei committenti, abbiamo i risultati più genuini ed indicativi circa quella che era la reale tipologia chiesastica tradizionalmente riconosciuta come propria dalle classi colte autoctone che detenevano le leve politico-amministrative dello Stato.

La proiezione di tali richieste « autoctone » l'abbiamo infatti nelle chiese di S. Maria dell'Ammiraglio e di S. Cataldo. È impossibile anche sinteticamente fare un discorso sulla matrice tipologica della miriade di chiesette che vennero costruite in Sicilia durante la dinastia Altavilla, ci limiteremo quindi a fare un discorso che allacci i temi tipologici comuni alle piccole chiese dell'area panormita, anche perché sono tutt'oggi le più emblematiche di quella particolare situazione storico-culturale.

Per quanto riguarda S. Maria dell'Ammiraglio lo schema tipologico centrico che abbiamo descritto prima vi si riproduce con alcuni dettagli variati. La chiesa di S. Maria dell'Ammiraglio (poi detta anche « Martorana ») venne costruita su volere di Giorgio di Antiochia, Grande Ammiraglio del Regno di Sicilia sotto Ruggero II, a titolo di ringraziamento verso la Madre di Dio per la protezione concessagli nella sua attività marinara (51). La chiesa fu costruita in varie riprese. Prima a partire dagli anni precedenti al 1143, poi dal 1146 in poi. Essa nacque come organismo a croce inscritta in un quadrato e sormontata da una cupola su tamburo poligonale sostenuto da quattro colonne. Le braccia della croce sono voltate a botte mentre le volte dei locali angolari sono più basse e coperte a crociera. Le tre absidi sono orientate ad est secondo il canone bizantino (52) e rilevate all'esterno. Siamo di fronte alla tipica pianta bizantina del periodo medio

(51) Bibliografia su S. Maria dell'Ammiraglio: S. MORSO, *Memorie sulla chiesa di S. Maria dell'Ammiraglio*, in « Palermo antico »; G. PATRICOLO, *La chiesa di S. Maria dell'Ammiraglio in Palermo e le sue antiche adiacenze*, in ASS. II, 1877, pp. 137-171, e III, 1878, pp. 399-406; OTTO DEMUS, *Op. cit.* alla nota n. 30; RODO SANTORO, *Struttura e spazialità bizantina nella forma architettonica di S. Maria dell'Ammiraglio*, su « Oriente Cristiano » N. 2, Palermo 1977.

(52) Questo deriva dall'antica tradizione apostolica di pregare rivolti ad Oriente.



S. Pietro nel Palazzo Reale di Palermo (o Cappella Palatina) (1131). Costituisce il più ricco esempio di « chiesa di Palazzo » realizzato dagli Altavilla. Anche in questo caso, separando il Santuario (2) dalla pianta generale (1), si possono notare le matrici bizantine dallo spazio architettonico: tre profonde absidi, la copertura a cupola, il livello maggiore del Santuario rispetto alle navate (espediente favorito dalla sottostante cripta). Le colonne binate sottolineano, rispetto alle colonne singole, la linea di giustapposizione fra i due tipi architettonici. (dal KRÖNIG).

che si individua con la dinastia imperiale dei Comneni. Il prototipo è quello comunemente diffuso nell'architettura religiosa delle comunità ortodosse greco-sicule.

La Martorana comunque risulta confermata nella sua unicità come esempio più completo e più ricco della tipologia della croce inscritta confermando così in Palermo la presenza di un'attiva cultura artistica e teologica bizantina per molti versi originale ed autonoma nei primi due secoli dopo l'anno Mille (53).

(53) A differenza della Calabria, dove rimangono S. Marco a Rossano e la « Cattolica » a Stilo, in tutta la Sicilia non esistono chiese medievali a cinque cupole bensì ad una sola cupola centrale. Ma esclusa questa gamma di piccole chiese e se non fosse per la grandiosa realizzazione del San Marco di Venezia, la chiesa di S. Maria dell'Ammiraglio in Palermo resterebbe l'edificio più autenticamente bizantino del Medio Evo italiano. Infatti S. Marco — che

Questa chiesa ha subito una lunga serie di trasformazioni dovute al fatto di essere stata annessa ad un monastero benedettino nel 1433. Dal 1588 vennero intrapresi lavori che ne cambiarono completamente il volto. La facciata ovest della chiesa venne completamente abbattuta, scomparvero portico e narcece e la chiesa fu collegata al campanile realizzando così la navata latina, ultima vittoria della concezione basilicale su quella centrica nelle chiese panormite nate nel Medio Evo. Inoltre l'abside centrale fu distrutta per dar luogo ad una nuova abside più profonda (54).

Vi è da fare una notazione a proposito della forma della cupola della Martorana. Le chiese che contengono cicli musivi interni — come la Martorana — hanno spesso una cupola a sesto lievemente ribassato poggiata su tamburo sporgente. Questa soluzione consente sia una comoda visibilità delle pitture disposte sulla sua superficie interna sia una rapida eliminazione delle acque meteoriche lungo il perimetro del raccordo con il tamburo, senza la necessità quindi del rivestimento con tegole che terminino su di una cornice aggettante.

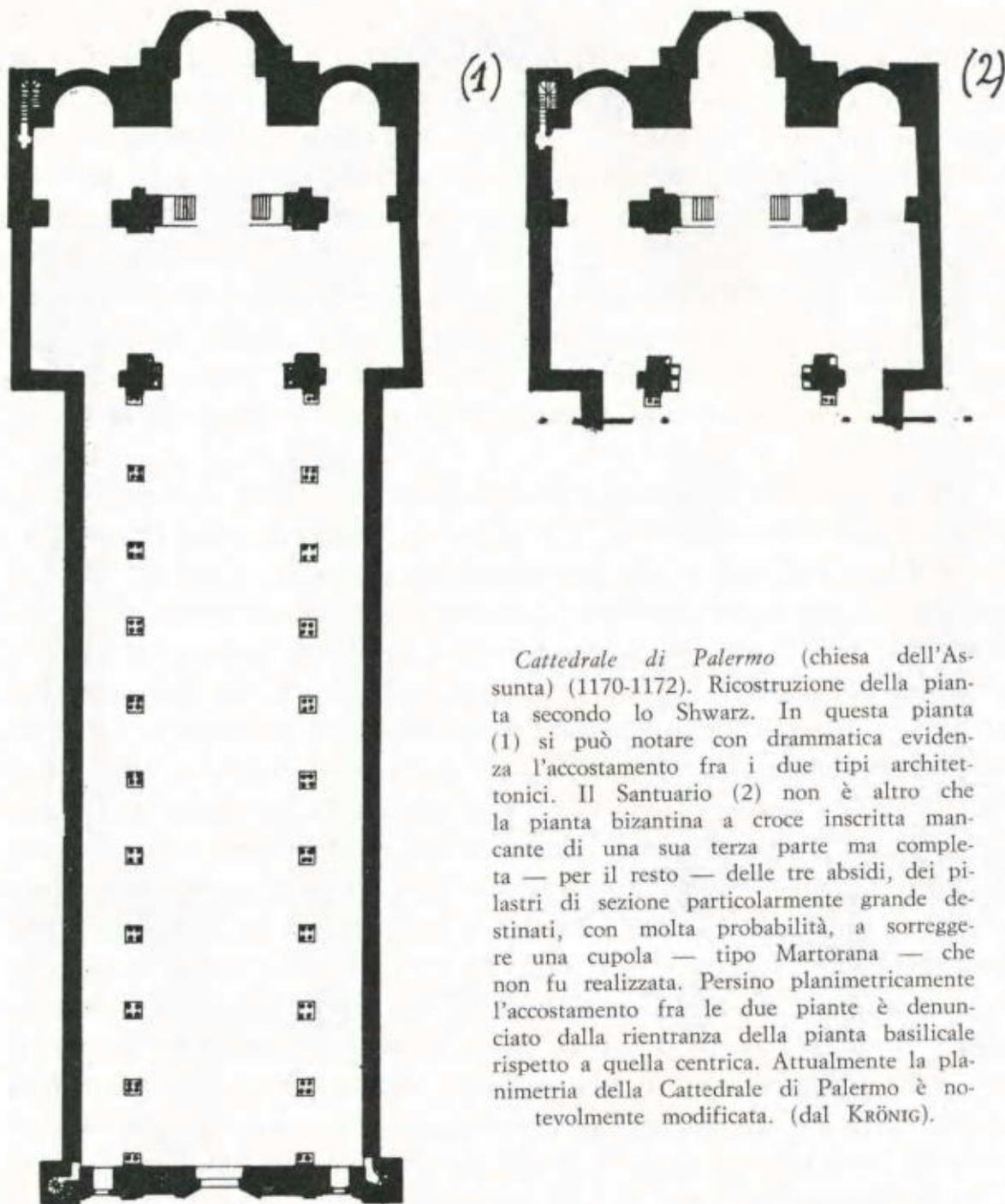
Nel caso della vicina S. Cataldo (1161) invece la necessità di allineare in uno spazio ristretto tre cupole lungo lo stesso asse (55) consigliò ai costruttori di utilizzare un tamburo rettangolare unico sul quale alzare tre ulteriori tamburi cilindrici per le tre cupole. Questa soluzione consentiva di aprire finestre su tutti i tamburi per illuminare maggiormente la chiesa ma impediva la copertura con tegole delle cupoline e la eventuale utilizzazione delle superfici interne per i cicli musivi. Questo sia per la difficoltosa visibilità che si sarebbe avuta, sia per la rigida impostazione su cupola unica del programma iconologico. La forma di queste cupoline appare dettata quindi anche in questo caso da ragioni strettamente funzionali derivanti da una volontà di base del committente, Majone da Bari (56).

fu fondata nell'828, rifatta a partire dal 1063 e consacrata nel 1094 — rappresenta la più grande opera architettonica di cultura bizantina esistente sul territorio italiano.

(54) Circa tutte le variazioni subite dalla Martorana; Cfr.: G. PATRICOLO, *Op. cit.* alla nota n. 51.

(55) Le chiese con tre cupole disposte lungo l'asse longitudinale sono tipicamente pugliesi. Cfr.: *Alle sorgenti del Romanico, Puglia XI secolo*, Catalogo della esposizione omonima curata dall'Amministrazione Provinciale di Bari, Bari, 1975.

(56) Circa la personalità politica ed intellettuale di Majone da Bari, cfr.: G. B. SIRAGUSA, *Il Regno di Guglielmo I in Sicilia*, Palermo, 1929, pagg. 372 e seg.; A. GABRIELI, *Un grande statista barese del sec. XII vittima dell'odio feudale*, Trani, 1899.



Cattedrale di Palermo (chiesa dell'Assunta) (1170-1172). Ricostruzione della pianta secondo lo Shwarz. In questa pianta (1) si può notare con drammatica evidenza l'accostamento fra i due tipi architettonici. Il Santuario (2) non è altro che la pianta bizantina a croce inscritta mancante di una sua terza parte ma completa — per il resto — delle tre absidi, dei pilastri di sezione particolarmente grande destinati, con molta probabilità, a sorreggere una cupola — tipo Martorana — che non fu realizzata. Persino planimetricamente l'accostamento fra le due piante è denunciato dalla rientranza della pianta basilicale rispetto a quella centrica. Attualmente la planimetria della Cattedrale di Palermo è notevolmente modificata. (dal KRÖNIG).

Una visione del prospetto absidato di S. Giovanni dei Lebbrosi (57) ci conferma la perfetta somiglianza con quello della chiesetta della SS. Trinità a Delia (Castelvetrano) (58) sia nei rapporti vo-

(57) M. GUIOTTO, *La Chiesa di S. Giovanni dei Lebbrosi in Palermo*, su « La Giara ». Palermo 1952, N. 1, pp. 133-37; G. DI STEFANO, *Op. cit.*, pp. 17-19.

(58) G. PATRICOLO, *La chiesa della Trinità di Delia*, in ASS. V, 1880; G. B. FERRIGNO, *Il Priorato di Delia*, in « Arch. Stor. per la Sicilia » IV-V, 1938-39; G. DI STEFANO, *Op. cit.*, pp. 43-44.

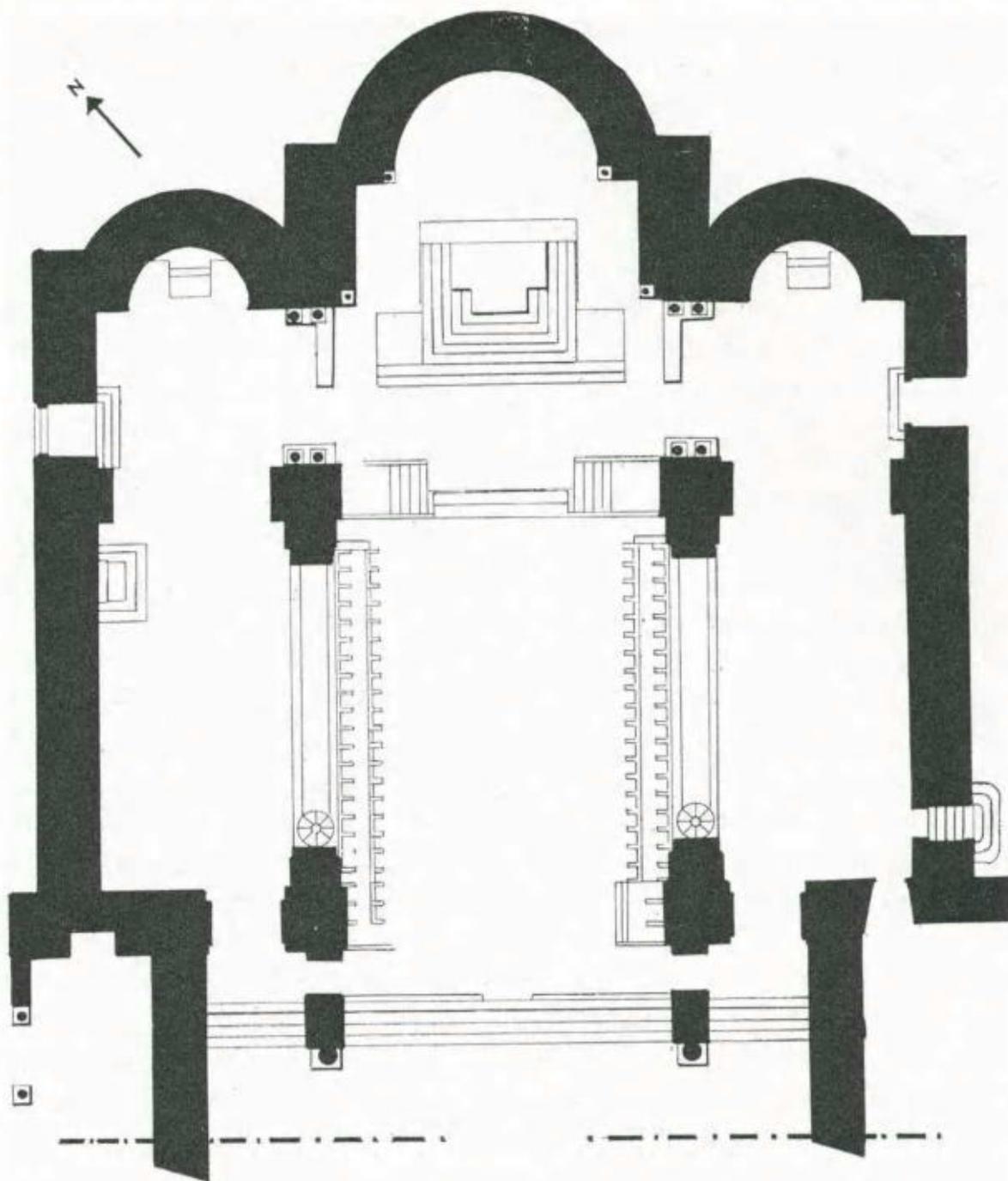
lumetrici come nei particolari decorativi, invero ridotti alla cornice che fa da marcapiano. Anzi S. Giovanni appare più spoglio rispetto alla Trinità che è arricchita dalla cornice che fascia le finestre. Passando ai rapporti volumetrici generali si nota che l'impianto-tipo a croce inscritta è stato allungato nel S. Giovanni con l'aggiunta del braccio lungo della « croce latina ». I due edifici comunque appartengono alla medesima matrice tipologica determinata dalla tradizione liturgica bizantina. Osservando lateralmente la chiesa di S. Giovanni dei Lebbrosi dall'esterno, ponendosi sul proseguimento ideale dell'asse del transetto, si nota immediatamente l'innesto fra tre quarti di edificio a pianta centrale, cupoletta compresa, ed il corpo oblungo della navata latina.

È evidente in questa, che fu una delle primissime chiese fatte costruire dagli Altavilla a Palermo, come la forzatura planivolumetrica fosse ancora evidente e non armoniosamente risolta, tanto da risultarne un prodotto architettonico piuttosto ibrido. Il contrasto stridente fra concezione centrale e concezione longitudinale appare in tutta la sua evidenza qualora si guardi la chiesa nel suo insieme ponendosi ad una certa distanza sia sul prospetto che sul lato posteriore. L'ultimo tocco a questa forma ibrida è dato dalla accentuazione del valore di « facciata » del prospetto d'ingresso con la realizzazione della torre campanaria la quale, nella forma in cui la vediamo oggi, è stata costruita nel 1934. Onestamente non sappiamo se vi siano testimonianze di come fosse il vero campanile in quanto conosciamo soltanto una vecchia foto antecedente ai lavori (59) nella quale il campanile non esiste ma si vede chiaramente la sua parte sottostante fatta a portale di chiesa sormontata da insignificanti sovrastrutture barocche che arrivano all'altezza del tetto della chiesa. Per la sua moderna realizzazione può darsi che il progettista abbia guardato la torre campanaria di S. Giovanni degli Eremiti che infatti è molto simile.

La chiesa, del gruppo delle piccole, dove il connubio tipologico risulta ancor più mal risolto è S. Giovanni degli Eremiti (60) che presenta una pianta simile alla lettera « T ». Il braccio corto corrisponde al transetto con le tre absidi « alla greca ». Queste si aprono in un ambiente angusto senza contare che le due absidiole laterali hanno di fronte alle loro aperture il muro opposto. Tanto è suggestivo l'aspetto esteriore di questa chiesa, con il piccolo com-

(59) Questa fotografia è pubblicata sul volume di R. LA DUCA, *Palermo Felicissima*, Palermo, 1973.

(60) I. CARINI, *Sul Monastero di S. Giovanni degli Eremiti*, in ASS. 1873; G. DI STEFANO, *Op. cit.*, pp. 31-32.



Duomo di Monreale (S. Maria la Nuova) (dal 1172 in poi). La pianta che riproduciamo è quella del Santuario che mostra notevoli affinità con quello della Cattedrale di Palermo. Notare la rientranza delle navate all'attacco con il Santuario e la poderosa sezione dei pilastri. Per questa pianta si possono formulare le stesse ipotesi di copertura a cupola (sostenuta dai quattro pilastri) ipotizzate per la Cattedrale di Palermo, (dal rilievo del GRAVINA sul KITZINGER).

plesso monastico che l'attornia, tanto è incoerente ed inspiegabile la sua planimetria.

Poco fuori dall'abitato di Castelvetrano sorge la chiesetta della SS. Trinità su di un ciglio che sovrasta il corso del fiume Delia. Costruita nel secolo XII e restaurata nel 1880 è impostata su pianta a croce inscritta in un quadrato e sormontata al centro da una cu-

pola « nuda » poggiata su quattro colonne. Le cornici a sezione quadrata corrono lungo tutto il perimetro e contornano le finestre. Le tre absidi sono rilevate all'esterno. Il modello planivolumetrico centrico è qui pienamente rispettato ed è l'unico esempio di chiesa deutero-bizantina a croce inscritta rimasto inalterato in Sicilia. Per questo lo citiamo (61).

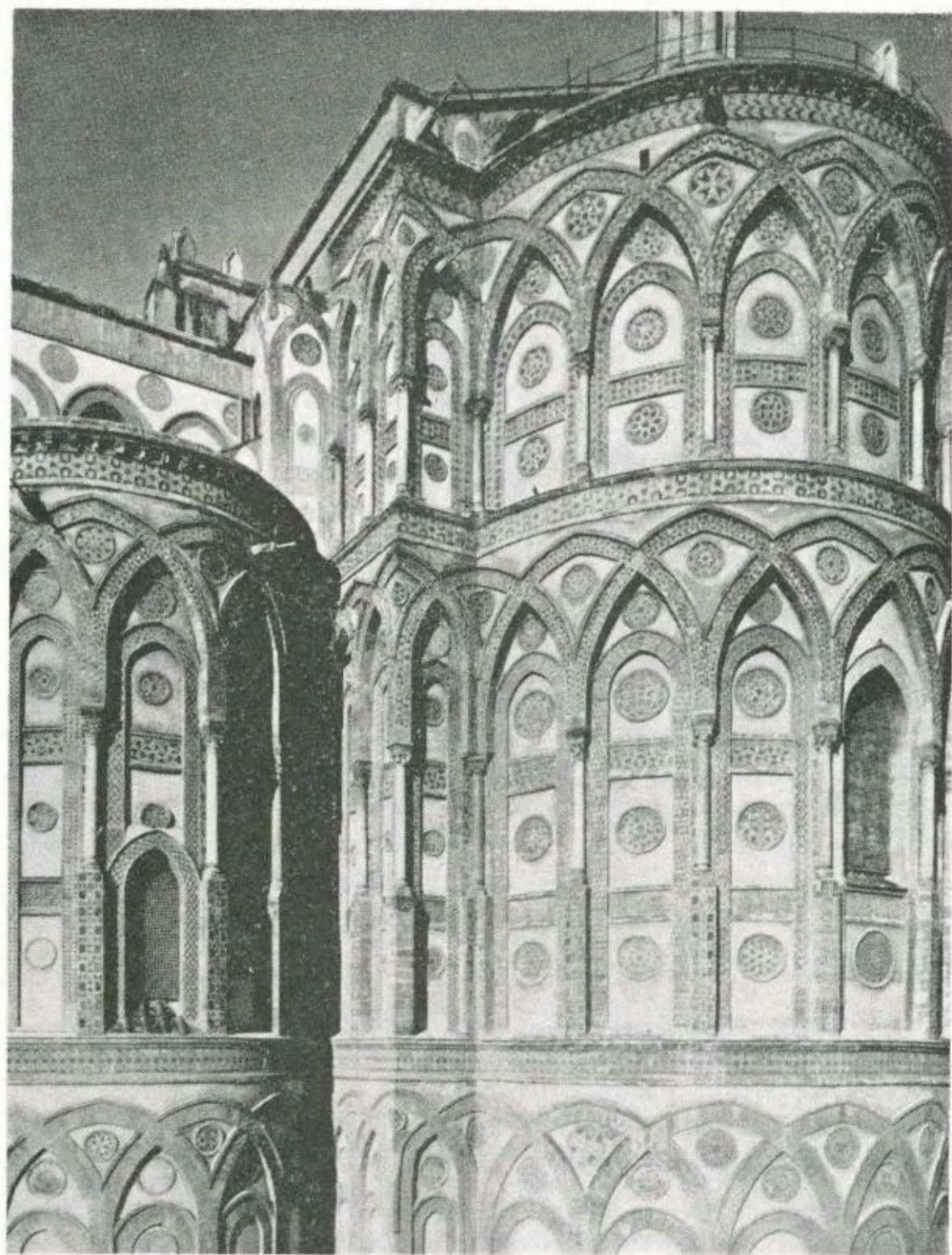
Mettendo il fronte absidato di questa chiesa a confronto con quello di S. Giovanni dei Lebbrosi a Palermo si nota una perfetta somiglianza. L'unica differenza sostanziale è che la Trinità è l'unica chiesa siciliana altomedievale che ha conservato la pianta centrale tramandandoci così l'immagine architettonica che doveva avere S. Maria dell'Ammiraglio prima degli sventramenti cinquecenteschi.

La chiesa di S. Cataldo (62) fu fatta costruire a partire dal 1161 dal Gran Cancelliere di Guglielmo I, Majone da Bari. Nell'ambito dell'architettura deutero-bizantina in Sicilia rappresenta un caso del tutto particolare per la presenza delle tre cupolette allineate sull'asse principale ed accostate l'una all'altra molto strettamente e tutte della stessa dimensione. Infatti la cupoletta che si proietta davanti all'abside principale non prevale gerarchicamente sulle altre absidi che generalmente venivano fatte rilevare all'esterno. Queste sono invece iscritte nel perimetro ad eccezione di quella centrale che fuoriesce, unico elemento gerarchicamente denunciato all'esterno della stereometrica forma architettonica dell'edificio. La chiesa è impostata su tre navate divise da colonne (antiche, forse di spoglio). Ogni navata termina sul fondo nella rispettiva abside. Le tre cupole sono allineate lungo l'asse longitudinale che coincide con la mezzera della navata centrale. È interessante notare come sia il donatore (Majone) che il Santo cui la chiesa è dedicata sono pugliesi. Cataldo infatti era stato vescovo di Taranto. Fra l'altro questo tipo chiesastico trova frequentissimo riscontro in Puglia dove vi sono molte chiese con cupole allineate sull'asse longitudinale. Sorprendente è la somiglianza con la chiesa di Ognissanti, tra Modugno e Valenzano, presso Bari (63). La particolare forma architettonica di S. Cataldo pare dunque debba ascriversi a quella fitta corrente di scambi architettonici che si istituì all'interno dei territori sottoposti alla Corona di Si-

(61) Andrebbero citate — anche se presentano carattere incompleto o parzialmente allusivo a questa tipologia — le chiese di S. Nicolò Regale (Mazara) e S. Cristina la Vetere (Palermo). Cfr. G. DI STEFANO, *Op. cit.*

(62) Cfr.: G. DI STEFANO, *Op. cit.*

(63) L. SADA, *L'abbazia benedettina d'Ognissanti di Cuti in terra di Bari*, Quaderno dell'Archivio Storico Pugliese, Bari, 1974.



L'abside centrale ed una delle due absidi laterali del Duomo di Monreale. La ricchezza della decorazione architettonica absidale — rispetto alla spoglia nudità della facciata — denota come fosse proprio questa la parte più importante della grande chiesa, proprio secondo i dettami liturgici bizantini, infatti la facciata del Palazzo Reale che è addossato alla chiesa e guarda verso Palermo è allineata sullo stesso fronte di quest'abside.

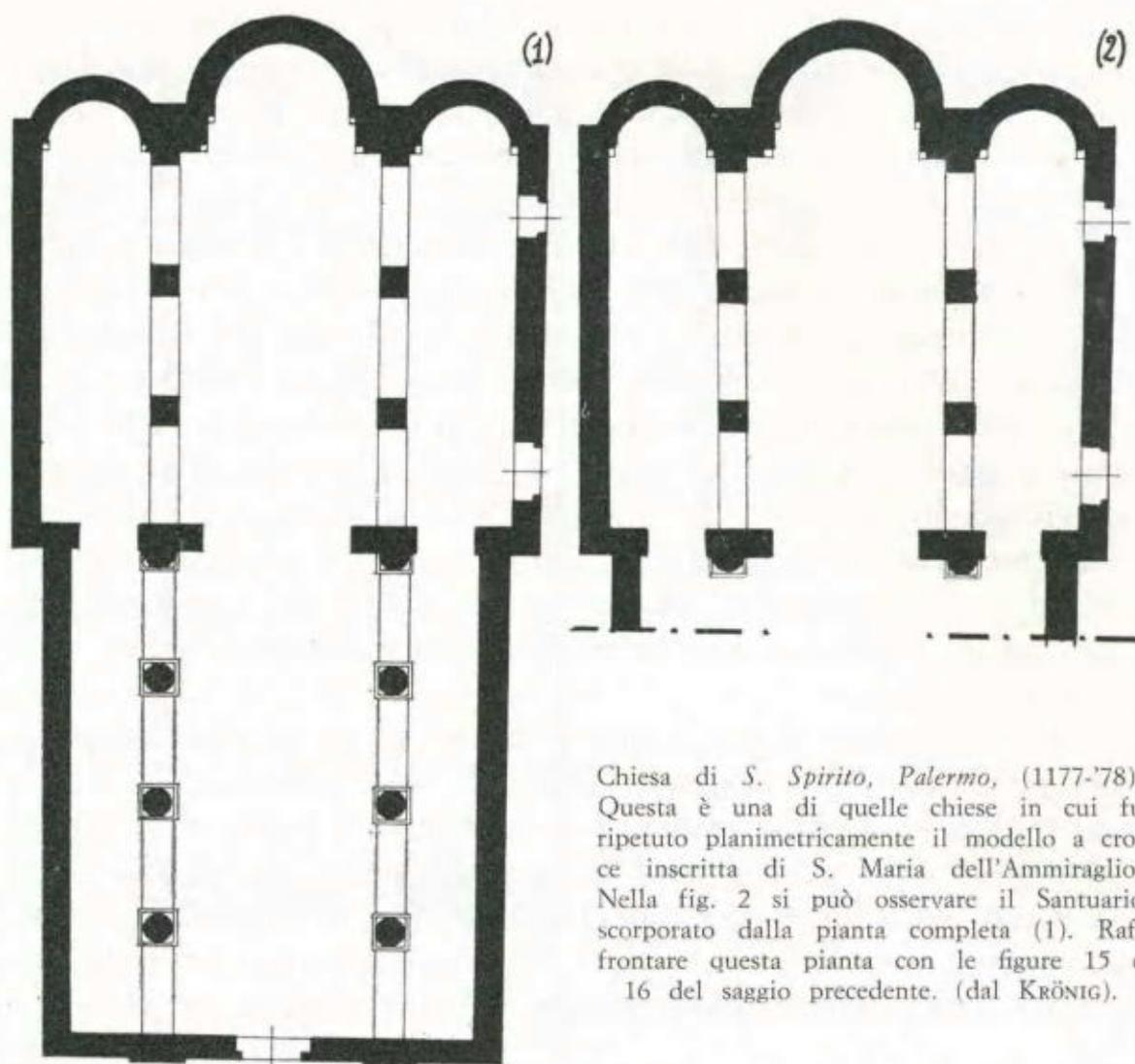
culia grazie ai frequenti spostamenti di dignitari, sia laici che ecclesiastici. In questo caso si tratta di una forma architettonica tipicamente pugliese trasposta in linguaggio formale palermitano. Tutto ciò conferma che, oltre gli scambi con l'area culturale calabra, amalfitana e casertano-cassinese, Panormo ebbe fitti scambi con l'area pugliese anche con proiezione in Puglia di forme architettoniche palermitane come probabilmente attestano sia la cupola della Cattedrale di Bari (64) che la cupola della chiesetta dei Ss. Nicola e Cataldo a Lecce (65), entrambe appartenenti alla stessa tipologia architettonica di quella di S. Maria dell'Ammiraglio a Palermo.

La presenza della cupoletta a coronamento delle chiese piccole e medie appartenenti all'architettura medievale siciliana era indispensabile oltre che per ragioni di congruente conclusione architettonica anche perché era molto utile alla disposizione gerarchica dei personaggi sacri rappresentati nei mosaici, i quali erano parte integrante dell'architettura. Infatti non va assolutamente dimenticato che l'edificio chiesastico bizantino presentava alcune soluzioni architettoniche che si prestavano a costituire un valido supporto allo sviluppo delle pitture parietali le quali avevano uno svolgimento canonico nella loro disposizione. Ogni parte interna dell'involucro architettonico aveva la sua destinazione pittorica ed il suo soggetto specifico. Ma naturalmente poteva capitare che il finanziatore dell'opera esaurisse i fondi prima della fine dei lavori o, per una ragione qualsiasi, non potesse terminare l'opera. Così abbiamo anche chiese deutero-bizantine che sono completamente prive di pitture parietali o che lo sono solo parzialmente (66).

(64) « Alle sorgenti del Romanico, Puglia XI secolo » Catalogo dell'esposizione omonima curata dall'Amministrazione Provinciale di Bari, Bari, 1975.

(65) *Op. cit.* alla nota precedente.

(66) Il problema della copertura delle cupole con cappello di tegole e cornice d'imposta piuttosto aggettante che circonda anche le finestrelle, aveva una sua giustificazione anche nella ottima protezione che questa copertura garantiva alle pitture ed ai mosaici interni nei confronti di eventuali infiltrazioni di acqua che li avrebbero danneggiati. L'espulsione dell'acqua viene invece favorita dal forte aggetto che veniva dato alla cornice esterna a livello d'imposta sulla quale le tegole convogliavano l'acqua. Ma questa poteva entrare dalle finestre, sia per le lastre traforate (di piombo, d'onice, a volte di stucco, ma molto arretrate), che le chiudevano, sia per la cornice fortemente rilevata che le profilava. Inoltre la « nudità » della cupola, a nostro avviso, deriva anche da un tipo di finitura che appare dettato dalle disponibilità o meno di alcuni materiali (i laterizi ad es.). Per questo nella Sicilia occidentale fu particolarmente diffuso l'uso della cosiddetta « quacina rossa ». Vedi R. SANTORO, *Op. cit.* alla nota n. 51.



Chiesa di *S. Spirito, Palermo, (1177-78)*.
 Questa è una di quelle chiese in cui fu
 ripetuto planimetricamente il modello a croce
 inscritta di *S. Maria dell'Ammiraglio*.
 Nella fig. 2 si può osservare il Santuario
 scorporato dalla pianta completa (1). Raf-
 frontare questa pianta con le figure 15 e
 16 del saggio precedente. (dal KRÖNIG).

Campanili sormontati da cupolette a sesto rialzato come in San Giovanni degli Eremiti e come doveva essere quello della Martorana, sono riscontrabili in Campania, specie in alcune chiese medievali di Gaeta, Capri, Ischia, Amalfi, Scala e Ravello. Nessuno ha proceduto fino ad oggi ad un sistematico raffronto fra questi elementi comuni alle chiese siciliane e a quelle campane, pugliesi e calabre coeve. Ma anche al vaglio di una comparazione schematica la rispondenza che ne risulta è particolarmente significativa soprattutto per quanto concerne le chiese di media e piccola dimensione. Si leggono chiaramente i legami d'indole generale che le apparentano, nella molteplicità dei linguaggi espressivi territoriali (tutti generati dal grande lessico architettonico bizantino) e le comuni vicende edilizie (67).

(67) La nostra osservazione riguarda la chiesa a croce inscritta di *S. Marco* a Rossano (XI sec) la quale è preceduta da una rozza navatella latina aggiunta successivamente alla sua costruzione (probabilmente nel sec. XV) e che ci prospetta nuovamente la continuità storica della problematica degli innesti di due tipologie diverse. Cfr.: D. MINUTO, *Op. cit.* alla nota n. 41.

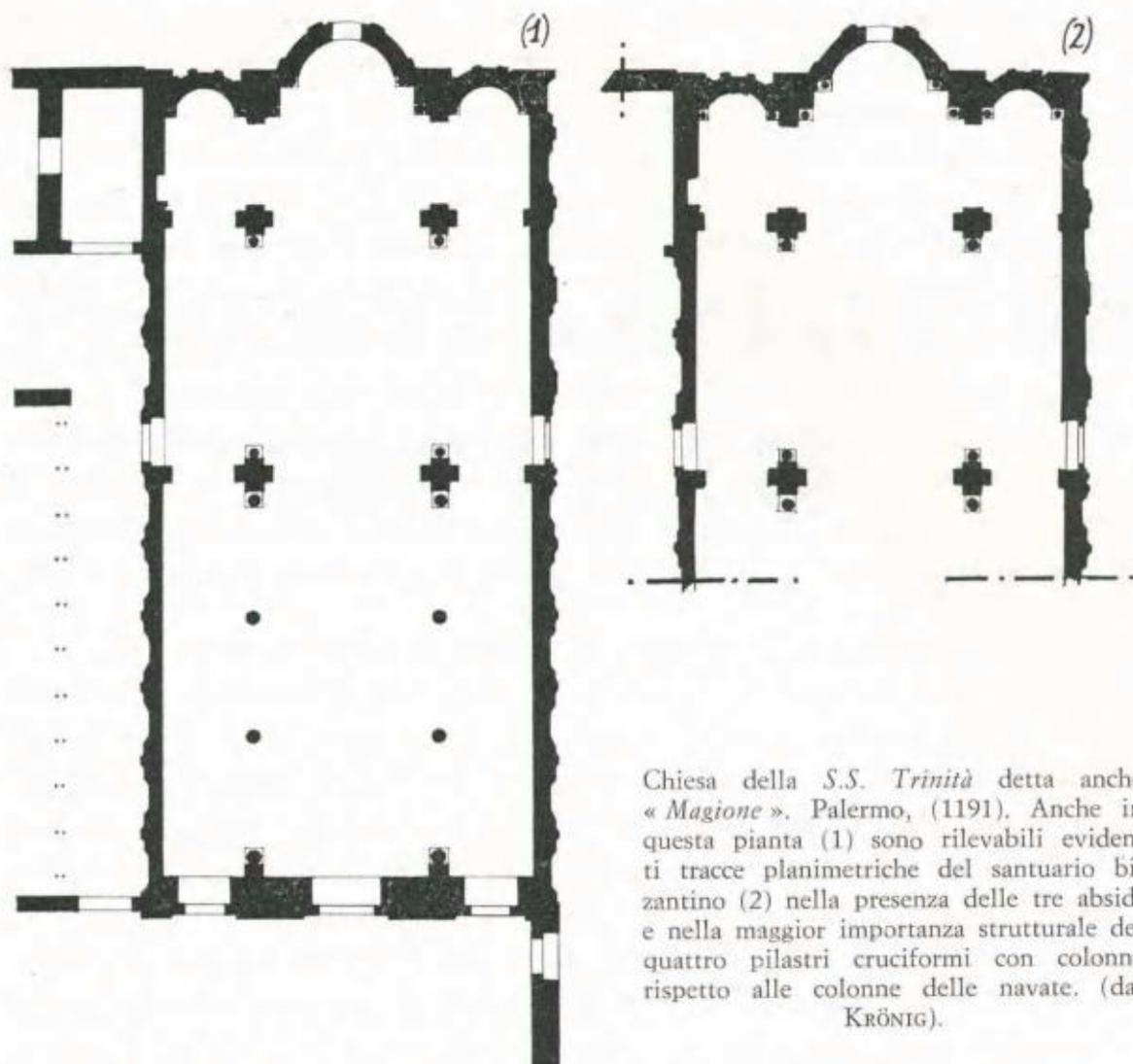
Possiamo osservare come per il campanile della Martorana sussistano grosse incertezze sulla sua datazione che comunque nel suo aspetto attuale molti specialisti fanno risalire alla fine del Duecento. Questo potrebbe concordare con le datazioni dei campanili del gruppo campano; Caserta 1234; Amalfi, 1276 e Gaeta 1278. La versione attuale di quello della Martorana potrebbe quindi farsi appartenere alla matrice comune di questi campanili (68). D'altronde fitti legami culturali, sia monastici che curiali, esistevano fra il territorio campano, compreso fra Monte Cassino e Amalfi, e Palermo.

Questo può spiegare la somiglianza fra il campanile della Martorana e quelli campani. Per quanto riguarda la sua posizione rispetto alla chiesa di appartenenza, quello della Martorana sembra rispecchiare una tradizione comune alle aree bizantine greca e balcanica dove il recinto antistante alla chiesa era ornato dal campanile che sormontava l'ingresso e coincideva anche con l'ubicazione della vasca dell'acqua lustrale.

Per concludere diamo un breve cenno ad un piccolo gruppo di chiese panormite che possiamo chiamare « di palazzo » in quanto inserite nelle residenze reali che arricchivano il parco della Conca d'Oro (69). Si tratta delle cappelle palatine della Zisa, di Maredolce e di Parco. Siamo di fronte a cappelle di non piccole dimensioni e completamente autonome dal punto di vista architettonico tanto da avere tutte una peculiare caratteristica comune. Questa consiste nel

(68) Azzardo qui una ipotesi che mi sembra suggestiva. Presso Capua esiste un monumento funerario tardo-romano che nelle sue forme plastiche sembrerebbe il prototipo al quale si sarebbero ispirati i costruttori di campanili nella Campania dell'Alto Medioevo. Questo monumento è popolarmente denominato « la Conocchia » per la sua forma affusolata. Sorge sull'Appia Antica, presso Capua, in posizione visibile da ogni direzione. Il fatto che ci fa pensare che questo sia stato il modello architettonico che ispirò la massa volumetrica dei campanili medievali è dovuto proprio alla sua concezione piuttosto movimentata. Gli spigoli sono costituiti da rocchi cilindrici che racchiudono pareti convesse. Questo andamento trova rispondenza soprattutto nella parte alta dei campanili costituita da parti rientranti concave e convesse e da sporgenze costituite da colonnine binate. Per ciò che riguarda le cupoline terminali queste sono leggermente cuspidate. Non soltanto la sua forma ma anche la sua ubicazione hanno attratto la nostra attenzione. La « Conocchia » è infatti bari-centrica rispetto a Gaeta (nord), Caserta (est) e Amalfi (sud). Il fatto che sia molto vicina a Caserta può confermare come il campanile del Duomo di questa città sia stato il primo della serie, costruito cioè nel 1234, e questo potrebbe confermare la nostra teoria.

(69) S. BRAIDA, *Il palazzo ruggeriano di Altofonte*, su « Palladio » I-IV, Roma, 1973; G. DI STEFANO, *Op. cit.*



Chiesa della S.S. *Trinità* detta anche « *Magione* ». Palermo, (1191). Anche in questa pianta (1) sono rilevabili evidenti tracce planimetriche del santuario bizantino (2) nella presenza delle tre absidi e nella maggior importanza strutturale dei quattro pilastri cruciformi con colonne rispetto alle colonne delle navate. (dal KRÖNIG).

fatto di avere una navata unica la quale presenta una « strozzatura » prima del santuario. Tale accorgimento è realizzato da due setti murari che lasciano vedere ai fedeli soltanto l'abside centrale e sembrerebbe predisposto per sostenere l'iconostasi. Tutte queste cappelle hanno l'abside centrale di grandezza proporzionata all'ambiente mentre le due absidi laterali sono tanto piccole — per ragione di spazio — da essere in realtà delle nicchie profonde. La copertura del centro del transetto è sempre a cupola e tutte queste cappelle sono orientate ad est.

Questo stesso tipo di pianta che abbiamo ora descritto possiamo riscontrarlo — anche se con qualche variante — in alcune chiese siciliane come la Madonna dell'Alto presso Mazzara, S. Maria (Mili S. Pietro) e S. Alfio a S. Fratello (70).

(70) V. SCUDERI, *Architetture medievali del Trapanese inedite o poco note*, su « Sicilia Archeologica » n. 4. Trapani, 1968.

Ma la casistica è molto più ampia se scendiamo ancor di più nella scala di grandezza di queste chiesette che pare siano frutto della iniziativa dei monaci che diedero luogo ad una particolare famiglia tipologica comune alle laure eremitiche ed ai più minuscoli cenobi basiliani come documentato per la Sicilia dall'Orsi, Agnello e Scuderi (71) per la Calabria da Orsi, Bertaux e Minuto (72) per la Puglia da Orsi e Bertaux (73) per l'Isola di Creta da Bals, Gerola, ecc. e che probabilmente erano molto diffuse anche in Nord-Africa.

Le considerazioni sulla presenza o meno dell'iconostasi potrebbero farci ipotizzare una officatura secondo il rito orientale nelle cappelle palatine panormite il che — se fosse provato — sarebbe di enorme importanza in quanto darebbe la misura della considerazione che presso la Corte di Palermo si aveva per il clero bizantino (74).

(2 - *continua*)

(71) *Opere citate* alle note n. 41 e 67.

(72) *Opere citate* alle note n. 41 e 43.

(73) *Opere citate* alle note n. 61 e 62.

(74) Ipotesi interessante e suggestiva ma da verificare con rigore in quanto gli Altavilla, essendo debitori della *Legazia Apostolica* al Papa, si presume che seguissero il rito latino. Oppure si può presumere che la scelta di quel tipo architettonico fosse la più adatta per gerarchizzare la presenza dei fedeli in chiesa secondo il rango curiale separandoli dai fedeli di rango inferiore o ancora perché il piccolo modello chiesastico imitava spontaneamente quello delle piccole comunità monastiche.

Presenza cristiana in IRAQ

Or il Signore avea piantato da principio un paradiso di delizie; dove collocò l'uomo che avea formato. E il Signore Dio avea prodotto dalla terra ogni sorta di piante belle a vedersi; e di frutto dolce a mangiare, e l'albero eziandio della vita in mezzo al paradiso, e l'albero della scienza del bene e del male. E da questo luogo di delizie scaturiva un fiume ad innaffiare il paradiso, il quale fiume di là si divide in quattro capi. Uno dicesi Phison: ed è quello che gira attorno al paese di Hevilath, dove nasce l'oro. E l'oro di quel paese è ottimo: ivi trovasi il bidelio e la pietra onice. E il nome del secondo fiume è Gehon: ed è quello che gira per tutta la terra di Etiopia. Il nome poi del terzo fiume è Tigri, che scorre verso gli Assiri. E il quarto fiume è l'Eufrate.

Il Signore Dio dunque prese l'uomo, e lo collocò nel paradiso di delizie, affinché lo coltivasse e lo custodisse . . . (*Genesi, II 8-15*).

* * *

Un filo invisibile guida questa esperienza in Iraq, evocatore di un passato fascinoso che ci riporta alle origini del difficile cammino dell'uomo attraverso i millenni. Come non ricordare, nel momento in cui l'aereo, sorvolato l'arido deserto siriano si avvicina alla terra tra i due fiumi, come non ritornare per un solo attimo al ricordo visivo della più antica rappresentazione del paradiso terrestre? Il cilindro cosiddetto della tentazione, risalente al terzo millennio avanti Cristo, condensa in una fascia di pochi centimetri una figura divina, un albero, una donna, un serpente . . . Coincidenza, hanno concluso gli archeologi, dopo un appassionante dibattito protrattosi per anni



« Or la terra aveva una sola favella e un solo linguaggio.

E partendosi dall'oriente, gli uomini trovarono una pianura nella terra di Sannaar e vi abitarono.

E dissero tra loro: andiamo, facciamo dei mattoni e cuociamoli al fuoco. E si valsero di mattoni in cambio di sassi, e di bitume invece di calce.

E dissero: venite, facciamoci una città e una torre la cui cima arrivi fino al cielo e illustriamo il nostro nome prima di andar divisi per tutta la terra.

Ma il Signore discese a vedere la città e la torre, che fabbricavano i figli di Adamo.

E disse: ecco, essi sono un popolo solo ed hanno tutti una medesima lingua ed hanno iniziato a far tale opera, e non desisteranno dai loro disegni, fino a che li abbiano portati a termine.

Venite, adunque, scendiamo e confondiamo il loro linguaggio, sicché l'uno non capisca il parlar dell'altro.

Così il Signore li disperse da quel luogo per tutta la terra, e lasciarono da parte la fabbrica della città.

E quindi a questa fu dato il nome di Babel, perché ivi fu confuso il linguaggio di tutta la terra, e di là il Signore li disperse per tutte quante le regioni.

(Genesi, XI, 1-9).

in seguito all'emozionante quanto minuscola scoperta. Pur senza riesumare antiche polemiche ormai dimenticate, quel piccolo cilindro e il suo tenue quanto affascinante legame col racconto biblico, assai più che mille altri riferimenti più concreti e vistosi, mi hanno inserito nella realtà iraqena fin dal primissimo contatto visivo stabilito dal minuscolo oblò dell'aereo.

Atterro a Baghdad, l'esoterica città rotonda costruita da Kālhīd ibn Barnak per il califfo ^cAbu Ja ^cfar al - Mansur a partire dal 762, negli anni d'oro del califfato ^cabbāsīde: di quella città, che i geografi arabi immortalarono nelle fotografiche descrizioni dei loro trattati, è rimasto appena un ricordo evanescente, dopo che secoli di tormentate vicende urbanistiche ne hanno profondamente alterato il volto.

Non si è però minimamente intaccato il fascino di metropoli dell'Oriente, oggi più vivo che mai in seguito alla rinascita dell'Iraq, che occupa una posizione di primo piano tra le nazioni arabe in via di sviluppo: con 10.000.000 di abitanti il paese viene tuttora considerato sottopopolato, specie se tale cifra viene confrontata a stime prudenziali, che fanno salire addirittura a 30.000.000 gli abitanti della regione all'epoca del califfato ^cabbāsīde.

Più del 90% della popolazione è musulmana: tra questi circa 2/3 sono sunniti, 1/3 sciti. Quasi 700.000 iraqeni sono cristiani: essi rappresentano il 7% della popolazione, la più alta percentuale del Medio Oriente dopo il Libano.

Si viene così a comporre un mosaico policromo, che conferisce al Paese un aspetto complesso, ricco di chiaroscuri e di risvolti interessanti.

Durante il mio soggiorno, pur non tralasciando di osservare gli altri aspetti della poliedrica società iraqena, ho concentrato l'attenzione sulla realtà cristiana: l'Iraq infatti, oltre ad avere svolto un ruolo di primo piano nella diffusione della civiltà islamica, si presenta, con le sue piccole comunità di cristiani, come un modello di coesistenza e cooperazione, più che pacifica, veramente ideale, tra le due grandi religioni monoteiste.

Passo tre giorni per ambientarmi al clima particolare del Paese: le temperature a luglio oscillano tra i 42 e i 48 gradi all'ombra, con un tasso di umidità per fortuna molto basso. Durante questa fase le passeggiate, dapprima molto brevi e condensate nelle poche ore che seguono il tramonto, si vanno man mano estendendo; è alla fine del terzo giorno che stabilisco il primo contatto coi cristiani dell'Iraq.

Lungo l'immensa Shariya Jumhuriya, proprio di fronte alla mastodontica moschea del califfo, caratteristica per la cupola a forma

di pane in lievitazione, e con accanto il fantastico minareto del XII secolo, immenso e però leggero grazie ai sottili arabeschi disegnati dai muqarnas che ne smaterializzano la mole: di rimpetto alla moschea scorgo la cupola e la torre campanaria di una chiesa, riconoscibile unicamente per la croce che la sovrasta, altrimenti indistinguibile dalle centinaia di moschee che con le cupole policrome (alcune sono completamente rivestite da lamine d'oro) rendono irreali il paesaggio urbano di Baghdad.

Addentratomi in un dedalo di viuzze e vicoletti entro nel cortile di un convento, quasi il sahn di una moschea, cui la chiesa è annessa. Da vicino la somiglianza tra le architetture sacre (quella della chiesa e l'altra, della moschea) è ancora più impressionante: ma a parte la cupola e il tamburo su cui si innalza, le mura e le modanature che le vivacizzano, i piccoli muqarnas che annullano quasi i leggeri capitelli delle colonnine del minuscolo chiostro (unica eccezione le statue dei santi e le croci delle lapidi, a rammentarmi del luogo venerando che sto visitando), a parte il vecchio custode e la sua espressione, tra il benevolo e lo stupito, per il pellegrino venuto da lontano per visitare un così insignificante manufatto, è il nome della Chiesa che mi impressiona: San Giuseppe dei Latini, segno della presenza di una piccola comunità di cristiani di rito latino in questa lontana città dell'Oriente! In seguito vengo a sapere che la chiesa di San Giuseppe, costruita nel 1737 e ora abbandonata (qui a Baghdad, a causa della deperibilità del materiale edilizio, il mattone d'argilla, difficilmente gli edifici riescono a mantenersi integri per secoli), è servita a una piccola comunità di cristiani di rito latino adesso concentrata per la maggior parte nella regione di Bassora.

A questo sono seguite decine di incontri, e tutti, dal piccolo gobbo incontrato una sera sotto l'effigie della Madonna, a padre Navarro della Nunziatura Apostolica, estremamente premuroso e gentile nel darmi preziosi chiarimenti e nell'indirizzarmi al Patriarca caldeo, monsignor Emmanuel Delly, tutti, dicevo, sono stati improntati dalla cordialità e dalla fratellanza che accomuna i cristiani in Iraq.

L'opportunità più felice per abbracciare con una panoramica le esatte dimensioni della presenza cristiana in Iraq mi si è presentata col colloquio avuto con monsignor Delly, avvenuto in un'accogliente saletta poco discosta dalla cattedrale caldea, una strana costruzione neogotica che si isola assai nettamente dal contesto dell'architettura civile che le si stende attorno. È appunto con questo colloquio che la realtà cristiana in Iraq mi si apre come un ventaglio orientale delicatamente acquarellato. Egli ricaccia fin dalle prime battute il concetto di minoranza per i cristiani iraqeni: « Minoranza sottintende

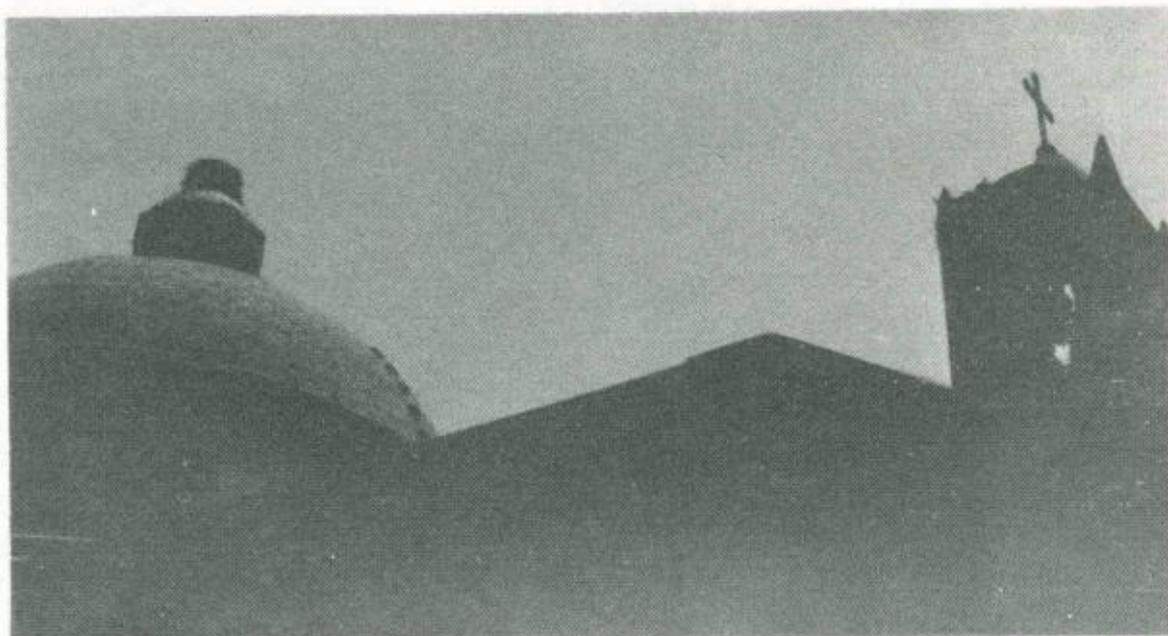


... a parte il vecchio custode e la sua espressione, tra il benevolo e lo stupido ...

un contrasto più o meno latente con il resto della popolazione, che rappresenterebbe la cosiddetta maggioranza, sussurra quasi monsignor Delly arrotando la erre, caratteristica questa, di chi alla nostra lingua

è arrivato attraverso il francese, qui in Iraq si è cittadini a pieno diritto indifferentemente dalla religione che si professa: nell'attuale governo, per esempio un ministro è cristiano. Per i cristiani si deve piuttosto parlare di presenza, perché il contributo dei cristiani all'edificazione della moderna società iraqena è determinante ».

Affiora poi un concetto che avevo già intuito, che cioè le differenze di riti tra le varie comunità non vanno intese come contrasti, fratture, quanto piuttosto come sfumature di un grande affresco, com-



... dirimpetto alla moschea scorgo la cupola e la torre campanaria di una chiesa...

posito e unitario, se studiato nella sua interezza. Quanto poi alle dimensioni numeriche delle varie comunità, oltre a confermarmi la cifra di 700.000 fedeli, monsignor Delly mi guida a traverso le varie sfumature dell'affresco.

I Caldei, che sono i più numerosi, sono circa mezzo milione, metà concentrati a Baghdad e il resto sparsi per il paese, con maggiore densità nella regione di Mosul. Vengono poi i Siri ortodossi (45.000) e cattolici (circa 35.000), i Nestoriani (60.000), gli Armeni, cattolici (1.200) e ortodossi (5.000) e infine la minuscola comunità dei Latini (500).

Chi sta peggio sono i Nestoriani, guidati da tre vescovi, il più anziano dei quali a cui spetterebbe la carica di arcivescovo, è troppo vecchio per guidare la comunità dei fedeli.

L'Iraq è diviso in più di quindici diocesi per tutti i riti, e a capo di ciascuna diocesi è un vescovo. Di questi vescovi, dodici sono

caldei, la comunità meglio organizzata; a questi vescovi sottostanno più di cento sacerdoti.

Un'ultima carrellata di dati fornitimi da monsignor Delly, che snocciola i numeri con sicurezza, come a leggerli su un libro: nella sola Baghdad nel 1975 i caldei hanno celebrato 750-800 matrimoni, 2185 battesimi, 2300 prime comunioni, mentre i funerali sono stati appena 290; il che dà un quadro dinamico della presenza cristiana in Iraq.

Senza dubbio però, le comunità più interessanti sono quelle del Nord, regione che i Cristiani abitano fin dalla prima diffusione del Cristianesimo: attorno a Mosul, per un raggio di 50 Km è un anello di villaggi interamente abitati da Cristiani: e tra questi, Karakosh, Bartallà, Karamesh, Tell Keif, Al kosh, Bathnajia, Tell Eskoff, Baakofa; e così pure nel Kurdistan, erroneamente ritenuto completamente musulmano. Le lingue liturgiche poi, sono per lo più quelle parlate dalle comunità dei fedeli: tra queste fanno spicco l'arabo, il siro e l'aramaico. Mosul infine, con l'ambiente urbano costruito in pietra, presenta delle chiese molto antiche, alcune delle quali risalenti al VII e VIII secolo, chiese che sono state preservate attraverso i secoli e dalla cura delle comunità dei fedeli che si sono succedute nelle generazioni, e dalla tolleranza delle classi dirigenti musulmane.

Entrato in una chiesa vedo che la suddivisione dei posti è ordinata in maniera estremamente precisa e nientaffatto casuale: accanto al podio dei cantori stanno seduti i bambini, immediatamente dopo siedono gli uomini e più indietro, separati da una griglia di legno, i posti per le donne.

Nella Sacra Liturgia molto suggestivo è il Lakhu Mara, preghiera di ringraziamento recitata alternativamente dal sacerdote e dai ministri: tale preghiera precede l'offerta del pane e del vino e il Trisaghion. Numerose genuflessioni compie il sacerdote nei momenti che precedono la Consacrazione. Caratteristica è l'Ostensione, con la triplice preghiera « Agnello di Dio ». Il « Padre nostro » viene recitato tre volte: all'inizio e alla fine della Messa e prima della Comunione.

Queste, qui sopra riportate, non sono che le note salienti da me registrate nel mio viaggio. Troppo breve, in verità: e debbo solo alla cortesia ed all'ospitalità dei molti amici irakeni se sono riuscito a raccogliere in così poco spazio di tempo.

Alessandro Cestelli

DOCUMENTAZIONE

Chiesa e società in Grecia

del Metropolita ortodosso IRENEO

Traduzione di GABRIELLA AMARI

Riportiamo per i nostri Lettori "un punto di vista" del Metropolita ortodosso Ireneo (Galanakis), apparso sulla Rivista ONE WORLD, edita dal Consiglio Ecumenico delle Chiese di Ginevra.

Il tema ci sembra assai interessante, soprattutto perché riflette analoghe situazioni ed affronta problematiche vissute e sofferte anche da altre Chiese cristiane.

Chi lo tratta, poi, è un autorevole metropolita, il quale già, prima di svolgere il suo ministero tra gli immigrati nella Germania Occidentale, dove oggi è a capo dell'importante diocesi greca colà costituita, aveva incarnato, durante i primi quindici anni del suo episcopato, il Vangelo nelle realtà sociali dell'isola di Creta, sua patria.

* * *

La Chiesa Ortodossa non trascura e non ignora la realtà della nazione. Al contrario, la fa propria e la rispetta pienamente, accettandone la lingua e le tradizioni, e coltivando con essa stretti rapporti. La Chiesa può così operare per la santificazione e la redenzione dell'uomo in seno a questa nazione.

La Chiesa ortodossa greca, in diverse epoche e circostanze, ha esercitato il suo ministero di servizio in seno alla popolazione. Nessun'altra Chiesa al mondo ha certamente spiegato una simile attività, in questo campo — e questo bisogna ammetterlo — è stato fatto talvolta a detrimento di altre attività internazionali o ecumeniche.

Il contributo della Chiesa Ortodossa greca alla educazione, alla libertà, alla « salvezza » della nazione greca è ben noto, ne esistono numerose testimonianze. Per questo motivo, quando la Chiesa trascura il suo servizio, la sua assenza è vivamente sentita, in tempi e situazioni in cui la nazione ha bisogno della sua luce, della sua presenza, della sua parola coraggiosa e franca.

Gli ultimi cinquant'anni.

Se osserviamo ciò che è stato realizzato dalla Chiesa ortodossa greca nelle sue attività di servizio in seno alla nazione, e se consideriamo la nostra storia di questi ultimi cinquant'anni, siamo costretti a fare le seguenti osservazioni:

I. - Abbiamo avuto troppa tendenza a considerare lo spirito religioso tradizionale del popolo greco come un fatto acquisito, e abbiamo trascurato il nostro dovere, che era di aiutare i greci ad approfondire la loro religione, per essere forti abbastanza da fronteggiare gli sconvolgimenti della « liberazione » che è avvenuta in molti campi, e, allo stesso tempo, la dislocazione degli « ordini costituiti » che ha agitato il mondo intero, specialmente dopo la seconda guerra mondiale.

II. - L'insegnamento che abbiamo impartito in questi cinquanta anni è stato superficiale ed inadatto. Con tutta evidenza non ha toccato nè gli intellettuali, nè alcuna forza del progresso nel nostro paese, poiché queste categorie sono rimaste fuori dal seno della Chiesa, o le si sono volte contro. Il solco tra la nuova generazione e la fede cristiana è profondo, ma il solco tra questa generazione e la Chiesa lo è ancor più.

Da cinquant'anni noi non diamo al paese — almeno non in modo abbastanza chiaro da esser capiti — il genere d'insegnamento che avremmo dovuto dispensare negli anni del dopoguerra, quando le parole d'ordine di progresso ed evoluzione (non solo in Grecia ma ovunque) assumevano una forma decisamente materialista — a spese dello sviluppo armonioso dell'uomo considerato un tutto di materia e spirito. Anche se tutti i paesi del mondo hanno fatto quest'errore, noi Greci, che pensiamo di avere ereditato dagli antichi i principi di « misura » e di « armonia » e che siamo eredi delle tradizioni cristiane elleniche, avremmo dovuto essere capaci di valutare l'evoluzione del dopo guerra nel suo giusto valore, e di dare al mondo un moderno esempio di educazione e di civilizzazione sana.

III. - Durante il periodo di cambiamenti e sconvolgimenti politici di questo stesso mezzo secolo, la Chiesa ortodossa greca non ha saputo fermamente sostenere il suo ruolo di Madre della nazione, o non è stata sempre ascoltata come tale.

Non ha saputo evitare lo spirito di divisione e di fazione, ancestrale maledizione della nostra nazione. In certe ore critiche la Chiesa ortodossa greca non ha saputo parlare apertamente alla nazione, nè elevare coraggiosamente la sua voce profetica di fronte ai nostri errori, alle nostre sofferenze, al nostro egoismo ed egocentrismo.

Non abbiamo mai smesso di celebrare uffici liturgici in occasione di avvenimenti felici e tristi della nostra storia. Ma non ci siamo mai chinati in modo serio sullo stato della nostra nazione e sulle sue ferite, in modo da essere capaci di distinguere dove risplendesse la sua autentica

gloria, e dove fossero le sue sofferenze, e di trovare motivi per rallegrarci o di piangere e di pentirci allo stesso tempo.

IV. - Durante questi ultimi cinquant'anni, le Chiese in tutta Europa, hanno sviluppato un insegnamento sociale cristiano, che, soprattutto dopo la seconda guerra mondiale, ha avuto una parte nella creazione delle giovani democrazie di tipo occidentale (Francia, Germania, Italia...). Questa democrazia del dopoguerra malgrado tutte le sue imperfezioni, ha salvato la libertà dell'Europa, ha condotto ad importanti progressi sociali, ha orientato la vita politica del mondo occidentale. In Grecia tuttavia la Chiesa non ha fornito un analogo contributo spirituale. La vita politica del nostro paese è rimasta in uno stato di debolezza e di stagnazione, che ha causato lo scavarsi di un vuoto tra i due estremi del capitalismo e del comunismo, creando così le condizioni di una « polarizzazione » e di una società statica.

Tuttavia, se esiste un paese in cui la democrazia dovrebbe mantenersi solidamente, e servire d'esempio e di modello per il mondo intero, è proprio la Grecia, culla della democrazia, dove la nostra fede cristiana ha, secondo l'opinione generale, creato il modello del vero umanesimo cristiano.

Rinnovamento politico. — Rinnovamento spirituale.

Il rinnovamento politico di una nazione non consiste solamente nel cambiare costituzione o trasformare le strutture economiche; l'elemento più importante è il rinnovamento spirituale del popolo: solo allora la gente sente nel profondo dell'anima una forza possente che indica la strada da seguire.

La nostra Chiesa è in grado di agire in favore di tale rinnovamento spirituale e bisogna che prenda la responsabilità di agire in tal senso.

Non abbiamo la minima intenzione di affermare che la Chiesa di Cristo debba « secolarizzarsi ». Non suggeriamo minimamente che la Chiesa ortodossa greca si « politicizzi » e si impegni nella movimentata situazione politica del nostro paese. Ripetiamo, tuttavia, e insistiamo, sul fatto che la nostra Chiesa ha non solo il diritto, ma il dovere, davanti a Cristo, di insegnare alle nazioni ed ai popoli affidati al suo servizio. Il suo insegnamento deve servire a moderare gli atteggiamenti troppo duri e cercare di far penetrare nei sistemi politici e sociali i grandi principi umanitari dell'etica cristiana.

In un paese come la Grecia, la Chiesa e la nazione progrediscono insieme per loro mutuo beneficio, dunque per il bene e la salvezza di tutti.

Vogliamo sottolineare con forza che, se la Chiesa è tenuta in disparte, o rimane in silenzio sulle questioni vitali di questo paese, la sua stessa esistenza è in pericolo e la sua missione salvatrice verso la nazione è messa fuori strada.

Noi crediamo ed affermiamo che è meglio per la Chiesa offrire al popolo una proposta di rinnovamento, dire la verità sulle difficoltà del tempo presente per mezzo di una dichiarazione coraggiosa ed illuminata, piuttosto che restare « tra le quinte » in uno stato di servilità e di collaborazione ipocrita, quale che sia la situazione politica.

Ancora a proposito di un Concilio Panortodosso

Un lettore di « Oriente Cristiano » risponde alla lettera dell'Archimandrita Giustino Popovitch della Chiesa ortodossa di Serbia.

Pubblichiamo copia della lettera che il Rev. Fra Livio Poloniato di Roma ha voluto inviare all'Archim. Giustino del Monastero di Celiye-Valjevo (Jugoslavia), in risposta ad alcuni problemi da quest'ultimo sollevati riguardo la convocazione di un Concilio da parte delle Chiese ortodosse, pubblicati dalla nostra Rivista « Oriente Cristiano » nel n. 4/1977 - Anno XVII - pagg. 101-113. « Intendo così partecipare anch'io — ci scrive il Rev. Fra Livio Poloniato — al dibattito ecumenico in corso sia nella Chiesa Cattolica che nella Chiesa Ortodossa. È la risposta di un povero cristiano che sente profondamente l'urgenza del dialogo ecumenico tra le Chiese, al fine di giungere all'unità voluta da Cristo ».

Reverendissimo Monsignore
Archimandrita
JUSTIN POPOVIC'
Manastir Celiye-Valjevo
14000 VALJEVO - SRBIJA
Jugoslavija

e per conoscenza a:

Sua Eminenza Mons.
JOVAN
Episkop Sabacko-Valjevski
15000 SABAC - SRBIJA

Spett. Redazione
ORIENTE CRISTIANO
Piazza Bellini 3
90133 PALERMO
Italia

Venerabile e carissimo fratello in Cristo Gesù:
la pace del Signore risorto sia con te. Amen.

Ho letto con molto interesse e profonda attenzione, in una rivista

italiana specializzata in problemi della Chiesa in Oriente: ORIENTE CRISTIANO n. 4/1977, l'accorato appello che tu hai mandato al Santo Sinodo della Chiesa Ortodossa Serba sulla questione del prossimo Santo e Grande Concilio Ecumenico della Chiesa Ortodossa. La profondità delle argomentazioni, l'amore profondo che porti alla Chiesa e il vivo interesse per il popolo santo di Dio mi hanno fatto molto riflettere su tutta questa questione, e avrei piacere di scambiare con te qualche osservazione.

Devo dirti prima di tutto che sono un fratello cattolico, della santa e apostolica Chiesa di Roma, che mi interessa profondamente del problema ecumenico, il grande dono che lo Spirito Santo ha fatto a tutta la Chiesa di Cristo del XX secolo. Inoltre sono uno studente di teologia, abbastanza giovane, ma tuttavia cosciente della grande problematica che investe tutta la Chiesa di Cristo sparsa nel mondo; e sento molto forte il desiderio e la chiamata ad operare ministerialmente tra il popolo cristiano.

Tu richiami il fatto che il prossimo concilio pan-ortodosso sta nascendo tra notevoli difficoltà di carattere preliminare, e sostieni la non-necessità di condurre a termine questa grande assise sui temi proposti dalla conferenza preliminare di Chambésy, quanto piuttosto di puntare l'obiettivo sul problema ecclesiologico. Ne sono pienamente convinto, e penso che questo sia il problema fondamentale da discutere oggi.

In che misura la presenza della Chiesa oggi è significativa e trasfiguratrice del mondo? Come è possibile che la Chiesa voluta da Cristo diventi un luogo privilegiato di liberazione e di accesso al Verbo che ci deifica? Ecco due domande fondamentali e urgenti a cui è chiamata a rispondere la Chiesa stessa; domande che da sole possono giustificare la convocazione di una così grande e autorevole assemblea di pastori, di vescovi, di teologi.

Oggi l'uomo cerca un significato alla sua vita umana, cerca qualcosa e/o Qualcuno che possa riempire di senso ciò che lui stesso costruisce, pensa, fa, vive. E la Chiesa non può permettersi di rimanere chiusa in bellissime ma arcaiche tradizioni esteriori, velando a volte ciò per cui essa stessa vive: il Cristo Gesù nostro Signore. La Chiesa non può portare solo dei nobili discorsi di carattere umanitario o filantropico, ma deve predicare costantemente in modo da farsi capire: « Io ritenni infatti di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo, e questi crocifisso. Io venni in mezzo a voi in debolezza e con molto timore e trepidazione, e la mia parola e il mio messaggio non si basarono su discorsi persuasivi di sapienza, ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza » (1 Cor. 2, 2-4). Ecco cosa o come deve predicare la Chiesa; non con parole vane, non con azioni pompose, ma con la potenza dello Spirito. Non chiusa in un ambito meramente particolare, ma aperta, ecumenica, cattolica, nella verità. E tutto questo nell'unità. Mi sembra, venerabile fratello, che il discorso che tu fai non tiene conto di una realtà molto

profonda: la Chiesa quando è una, diventa una testimonianza feconda e veritiera presso il mondo, e l'unione permette allo Spirito di agire più profondamente nel cuore degli uomini, strappandoli così alle insidie di Satana. Tu dici con ragione che la Chiesa è ramificata in un gran numero di Chiese locali, ma è chiaro che queste Chiese locali devono sentirsi parte di un'unica realtà che è il Corpo di Cristo, anzi il Cristo totale.

Come può una chiesa locale essere partecipe delle grazie che il Signore, nella sua bontà, concede a un'altra chiesa locale se ambedue non sono in comunione? Come può una chiesa di martiri o di catacomba fare partecipi le altre chiese sorelle di questo terribile ma grande dono per poterle aiutare a purificarsi se non c'è la comunione a permettere questo prezioso scambio? Come può il sangue dei martiri e le sofferenze dei perseguitati essere generatore di altri cristiani, se non esiste la dimensione cattolica, cioè di apertura agli altri cristiani? Ecco allora che la chiesa locale deve sentirsi partecipe, anzi, parte integrante, nella verità, di tutta la grande famiglia che Dio vuole costruirsi nel mondo. In tal modo la linfa vitale passa dal tronco ai tralci, e come uno è il Pastore, così uno sia anche il gregge.

Si vede allora che il discorso ecumenico non è un fatto di sincretismo, né un problema che mette in dubbio l'organismo della Chiesa, ma è un permettere che tutti insieme riuniti possiamo « iedînemi usty i iedînem siérdtsem slaviti i vospevati prečestnòie i velikoliépoie ìmia Tvoiè, Ostà i Syna i Sviatago Ducha, nynê i prisno i vo viêki vêkov ». (« Con una sola bocca e con un sol cuore onorare e cantare la gloria del tuo nome, Padre, Figlio, e Spirito Santo, ora e sempre e nei secoli dei secoli » - *N.d.R.*). E non è una unità fatta solo dai vescovi, pastori costituiti da Dio, ma è un unico corpo, con diverse membra, tutti insieme riuniti per dare gloria al nome di Dio e ricevere salvezza in Cristo Gesù nostro Signore.

Il vescovo con i suoi fedeli certamente costituisce già la Chiesa, come Pietro a Roma, Giacomo a Gerusalemme, Giovanni ad Efeso, ma tutti si sentivano riuniti in un'unica e profondissima realtà: quella di essere il popolo santo salvato da Dio. E tutti insieme si ritrovano discepoli dell'unico Signore (v. *Atti* 15, 1-29). Questo ritrovarsi insieme riuniti e congregati nel nome del Signore dà la dimensione autentica di una Chiesa che è per il mondo; una Chiesa che scopre l'uomo e lo porta alla conoscenza di Dio.

Come allora non invocare con urgenza la convocazione di un Concilio che chiarifichi la problematica odierna e proponga delle linee teorico-pratiche affinché il popolo cristiano possa testimoniare efficacemente la sua fede nel Cristo risorto presso l'uomo d'oggi? Certamente la testimonianza del martirio che alcune Chiese stanno sostenendo è un bene inestimabile per tutti noi cristiani, è un segno che santifica i tempi, una realtà che conferma la attualità del messaggio cristiano, e ad esse va tutta la nostra comprensione, affetto e preghiera; tuttavia oggi non tutte le

Chiese stanno attraversando la prova del martirio, ma hanno altre esigenze da porre in comune per dare una testimonianza efficace al mondo. Non sto cercando di giustificare con questo discorso la necessità di una superchiesa (di tipo papale, come la chiami tu), la quale guidi i cristiani del mondo secondo una visuale di tipo accentratore, ma sto semplicemente cercando di vedere quale sia l'ecclesiologia che, correttamente impostata, porti nelle chiese locali quello afflato di carità che è necessariamente l'unità. Solo in Cristo ci si trova comunità, e solo nel Cristo morto e risorto per la nostra salvezza noi abbiamo il criterio fondamentale per ritrovarci uniti ad operare nella situazione d'oggi.

Il Cristo centro e segno e pegno della nostra comunione, a lui siano rese gloria e potenza, all'alfa e omega, al Vivente nei secoli dei secoli amen.

Finché la divisione regna e regnerà tra noi, certamente le forze avverse del male scatenate avranno sempre più potere nella Chiesa, e la condurranno non certamente ai pascoli del Signore Dio, ma ad essere uno strumento docile in mano ai potenti. Abbiamo bisogno di trovarci e sentirci uniti in Cristo Gesù, non solo al livello di buoni sentimenti, di incontri sporadici delle alte gerarchie, ma prima di tutto noi, popolo cristiano; stimarci a vicenda, avere bisogno uno dell'altro, « poiché gli uomini capiranno che siete miei discepoli dall'amore che avrete gli uni verso gli altri ».

Vedi, caro fratello, non dobbiamo fermarci alle cose esteriori, poiché esse passeranno. Dobbiamo anzitutto vedere le cose essenziali: l'intervento di Dio nella storia, la salvezza portataci da Gesù, e oggi soprattutto l'alito continuo e fecondo dello Spirito Santo nella Chiesa. E annunciare all'uomo di oggi queste importanti realtà.

Io spero che tu avrai la compiacenza di stare ad ascoltarmi, e che mi perdonerai se mi spiegherò male.

Mi sembra che tu abbia paura che il prossimo Santo e Grande Concilio Ecumenico della Chiesa Ortodossa diventi una specie di « colpo di stato » di coloro che sono preposti alla comunione ortodossa e che tu chiami ambiziosi, ignoranti, incostanti ecc. . .

Mentre un tempo un concilio ecumenico poteva svolgersi e terminare in poco tempo per la presenza di pochi teologi, per la uniformità culturale del tempo, per la evidenza dei temi (cristologico-soteriologico-ecclesiologici) oggi invece è necessaria una lunga (a volte lunghissima . . .) preparazione di un concilio, per la varietà dei problemi, per la scomposizione culturale in cui ci ha posti la storia, per la varietà e complessità delle vedute teologiche, e per la profonda diversità di esigenze che nascono proprio dal popolo cristiano. È chiaro quindi che sono necessari incontri preliminari, conferenze, sinodi ecc.

L'opera dello Spirito Santo si manifesta nella Chiesa qui e ora, attraverso *questi* vescovi, *questo* popolo, *questo* uomo, e santifica con la sua potenza tutte queste situazioni; si manifesta come colui che vivifica *questa* Chiesa, è lui che conduce *ogni* evento al piano di salvezza preparato dal Padre nel Figlio.

E allora noi, assieme a Simeone Nuovo Teologo, dobbiamo esclamare « Vieni luce vera, vieni luce eterna . . . vieni o potente che sempre fai e trasformi le cose col tuo volere » e lasciarci guidare dalla sua mano dolce e potente.

Dobbiamo ascoltare quello che i Pastori-Vescovi ci dicono, poiché ad essi è dato il compito di guidare la comunità dei credenti verso la pienezza in Cristo, come ci ammonisce la Lettera agli Ebrei al cap. 13, 17. Essi, in unione ai fedeli riuniti attorno a loro, sono la manifestazione della Chiesa in quanto Corpo di Cristo; pertanto, vigilando sul gregge loro affidato, debbono discernere, con l'aiuto dello Spirito Santo, ciò che è giusto ed edificante per il popolo di Dio. Se perciò sentono come esigenza profonda di tutto questo corpo che sia fatto un Concilio, ciò significa che lo Spirito del Signore li spinge a considerare la situazione dell'uomo di oggi e della risposta che la Chiesa dà a tutte le istanze che provengono da questa situazione odierna. Essi parlano in nome e con l'assistenza di Dio, anche per coloro che oggi non hanno voce, per i sofferenti, i martiri, i confessori, per coloro che le oscure forze del male moderno hanno fatto tacere-soffrire-morire. E saranno benedetti proprio nella misura in cui sapranno dare una nuova risposta alle ansie del mondo d'oggi; la risposta che da sempre la Chiesa proclama e vive: *Christós anèsti*, alleluja, ralleghiamoci ed esultiamo poiché i vincoli del peccato e della morte sono spezzati per sempre.

Ecco perché umilmente vedo come urgente e necessario un Santo Concilio per la Santa Chiesa Ortodossa. Esso può essere l'inizio di una purificazione, che già sta attraversando anche la Santa Chiesa Cattolica dopo il Concilio Ecumenico Vaticano II. Un cammino che porta non a nuove eresie e scismi, ma al distacco dalle potenze di questo mondo, siano esse imperatori, governi, ideologie ecc. per essere presenza viva e attuale di Cristo in mezzo a noi. E noi tutti ci ritroveremo uniti nel cammino incontro a Cristo nostro Signore.

Ti chiedo perdono se mi son messo a scriverti questa lettera, ma sentivo il bisogno di scambiare con te qualche impressione. Se avrai la bontà di rispondermi te ne sarò grato; mi raccomando intanto alle tue preghiere, affinché sia sempre un servitore fedele di Cristo Gesù.

fra Livio Poloniato

Roma, la settimana dopo la festa delle Mirofore.



RITA TOCCI

**Terenzio Tocci mio padre
(Ricordi e pensieri).**

Arti grafiche joniche di Corigliano Calabro (CS)

Mancava alla storiografia italo-albanese uno studio su Terenzio Tocci, nonostante la personalità spiccata dell'uomo, che incarnò in sé gli ideali che si erano formati tra gli albanesi d'Italia, in Calabria e in Sicilia soprattutto, nei secoli XVIII e XIX. Terenzio Tocci nacque, infatti, nel 1880 quando ancora vivevano alcuni tra i maggiori protagonisti del movimento risorgimentale italo-albanese, come G. De Rada, G. Serembe, G. Schirò, D. Chidichimo, B. Bilotta e tanti altri. Tutti uomini che professarono ideali purissimi, al cui servizio diedero la mente e il cuore.

Molti di essi parteciparono attivamente ai moti risorgimentali italiani, tutti si occuparono, ognuno a suo modo, del risorgimento dell'Albania. Ba-

sta sfogliare le pagine delle varie riviste italo-albanesi del tempo — e in modo particolare « La Nazione Albanese » che ex professo si occupava di questo problema — per costatare la grande opera compiuta dagli italo-albanesi a pro della Patria degli avi.

Gli italo-albanesi volevano l'Albania libera e indipendente, Stato sovrano, non solo dalla Turchia, ma indipendente anche da qualsiasi altro Stato straniero, Italia compresa.

Gli scritti di Michele Bellusci, di Angelo Masci, di Vincenzo Dorsa, di Girolamo De Rada ecc. come i canti di Giuseppe Serembe e di Demetrio Chidichimo sono assai chiari in proposito.

Bisogna quì aggiungere subito che i nostri scrittori dell'Ottocento furono sì dei grandi idealisti, ma non furono certo degli uomini politici, e realisti, che conoscessero bene la reale situazione albanese e la sua posizione nel groviglio di interessi degli Stati che circondano l'Albania. Fa eccezione soltanto qualcuno e non tra i più conosciuti oggi. Gli ideali purissimi di indipendenza dell'Albania in confron-

to di tutti gli Stati, Italia compresa in teoria, cedevano poi a compromessi vari proprio quando si trattava dei rapporti tra l'Italia e l'Albania, sia perché non comprendevano bene gli scopi veri della politica italiana del tempo, sia perché nel loro entusiasmo ideale ogni stretto avvicinamento tra l'Italia e l'Albania, di qualsiasi tipo fosse, dava ad essi la possibilità maggiore di trovarsi più vicini a questa nostra Patria d'origine, senza andar troppo per il sottile alle conseguenze disastrose a cui questi atteggiamenti potevano condurre l'Albania.

Se De Rada, Serembe e Schirò fossero vissuti nel 1939 e nel 1943, non si può escludere che, forse, avrebbero fatto la fine di Terenzio Tocci e non sarebbero oggi osannati in Albania.

Sarebbero stati anche loro, dunque, dei traditori della causa albanese? No, affatto. Come non lo fu Terenzio Tocci, un prodotto tipico della poesia di De Rada e di Serembe.

Il Tocci ebbe la sfortuna di salire in posti di alto prestigio politico, ma non ebbe mai alcuna possibilità di creare gli avvenimenti, da cui, anzi, venne sistematicamente travolto. Fino alla fine.

Tocci certamente non volle l'aggressione fascista all'Albania. Non la volle e non vi contribuì in alcuna maniera. Ma, a cose fatte, si adattò facilmente, come piegandosi ad una necessità e pensando di poter difendere la Albania e fare del bene agli Albanesi.

Agiva più con il cuore che con la mente. E diveniva vittima di gente assai più astuta di lui.

Noi non abbiamo conosciuto Terenzio Tocci, ma abbiamo molto sentito parlare di lui, anche da amici a lui vicini. Profondamente onesto, aveva interamente sposato la causa dell'Albania. Egli fu spazzato dalla bufera della guerra civile e della ri-

voluzione. Alcuni suoi amici ci dissero che, anche senza fuggire in Italia dopo la sconfitta, se si fosse solo nascosto e scomparso per qualche tempo, forse si sarebbe salvato, perché un giudizio equo e sereno avrebbe evidenziato i suoi grandi meriti per la Albania e cancellato alcuni aspetti non accettabili della sua attività. Ma, ancora una volta, egli generoso e altruista come sempre, credette in buona fede di non essere in alcun modo debitore verso l'Albania.

Il libro è pubblicato dalle « Arti Grafiche Joniche » di Corigliano Calabro (Cs) ed è scritto da Rita Tocci, la figlia dell'uomo politico italo-albanese, perciò il titolo del libro: « Terenzio Tocci mio padre (Ricordi e Pensieri) ».

Bisogna subito dire che la Tocci dimostra magnifiche doti di scrittrice e il libro si legge con vero piacere. Stile sobrio e limpido. Si nota subito come l'autrice abbia preso parte in prima persona agli avvenimenti, che sotto la sua penna rivivono. Traspare anche in ogni pagina la stima e l'affetto che Essa ha per Suo Padre. E non poteva essere diversamente. Soprattutto vuole rivendicare la memoria di Suo Padre, convinta che la Sua generosità, la Sua lealtà e la Sua onestà non meritavano certo quella fine. E in ciò noi siamo con Lei, anche se siamo convinti che gli errori ci furono.

Ma la validità maggiore di questa pubblicazione sta nella documentazione storica viva e di primissima mano che la scrittrice ci offre e che ci dà la possibilità di ricostruire gli avvenimenti con serenità e oggettività.

Noi condanniamo, senza riserva alcuna, l'aggressione fascista all'Albania e alla Grecia, che tanto male ha fatto all'Italia e ha distrutto i buoni naturali rapporti di amicizia che avevamo con l'altra sponda adriatica. Noi

vogliamo la più stretta e cordiale amicizia tra l'Italia e l'Albania, ma salvaguardata nel senso più assoluto la rispettiva indipendenza nazionale. E' la linea questa degli italo-albanesi che si sono occupati dell'argomento. Non molti, come dicevamo più sopra. Ma è anche la linea di tutta la nostra letteratura, con appena qualche rarissima eccezione.

Se noi notiamo qualche incoerenza tra l'idealità albanese espressa nei loro canti e la realtà politica, ciò è dovuto al fatto che i nostri scrittori dell'800 provenivano dal regno di Napoli, dove vivevano in una certa autonomia socio-politica e religiosa. Non sempre si resero conto che la realtà del nuovo regno d'Italia era assai diversa.

Chi scrive, nel 1939 a Plataci in Calabria, fu diffidato e minacciato di confino dalle autorità fasciste della provincia, assieme ad alcuni giovani amici, come Salvatore e Raffaele Stamatì, Nicola Staffa, e tutto un gruppo piuttosto nutrito. E non per antifascismo militante, perché non ci occupavamo di queste cose, ma perché denunciavamo certe malefatte del fascismo di allora. E una delle peggiori malefatte fu certamente la guerra e l'aggressione all'Albania

Comunque, la Tocci, con la Sua pubblicazione, offre una occasione ottima per una discussione serena e oggettiva dei rapporti che devono esistere tra Albanesi e Italo-albanesi.

G. F.

PAOLO CUNEO

L'architettura della scuola regionale di Ani nell'Armenia medievale.

Quaderno n. 235 dell'Accademia Nazionale dei Lincei, 1977.

Il medioevo architettonico armeno costituisce a tutt'oggi uno dei più affascinanti e sorprendenti capitoli dell'architettura germinata dal fecondo albero del cristianesimo orientale. Il dotto volume di Paolo Cuneo — ultimo della serie dei « Problemi attuali di scienza e di cultura » edito dall'Accademia Nazionale dei Lincei — ci offre oggi un ricco repertorio di testimonianze sui monumenti architettonici venuti alla luce o fortunatamente sopravvissuti a demolizioni e terre-

moti fino ad oggi nel territorio attualmente denominato Širak. Si tratta di testimonianze architettoniche che definiscono quella che a buon diritto viene definita una vera e propria scuola architettonica — coincidente con il periodo storico del regno della dinastia Bagratuni con capitale nella città di Ani — nell'ambito della più vasta, longeva e prolifica storia architettonica della civilissima Armenia cristiana, oggi purtroppo smembrata.

Quello che in questa sede ci preme notare è che ci troviamo di fronte ad una vasta produzione architettonica di grande coerenza e continuità stilistica dal X al XIII secolo, generata pressoché « in toto » da esigenze di comunità religiose o dal tema liturgico attinente al rito armeno. Si tratta in pratica di una miriade di chiese e monasteri seminati per ogni dove, nelle opulente città mercantili,

nei villaggi carovanieri, nelle fortezze che sorvegliavano i passi montani contro le invasioni musulmane.

Il discorso stilistico sarebbe troppo complesso e con risvolti esclusivamente « tecnici », ma ci pare che si debba considerare nella giusta ottica evolutiva sia la tipologia delle chiese cosiddette « a sala con cupola » (« Kuppelhalle ») sia quelle « a tre navate » quando queste — specie il secondo tipo — non sono altro che derivazioni « compresse » del prototipo a « croce inscritta » dove le navate lunghe sono un risultato, un effetto, conseguente al ritaglio degli spazi entro un involucro rigorosamente stereometrico e non — a nostro parere — una intenzionalità nel volerle a priori progettare oblunghe, imitando quelle latine. Probante ci pare a questo proposito proprio l'insieme planovolumetrico della stessa cattedrale (kat^colike) di Ani (989-1001).

Bene ha fatto il Cuneo a citare gli innumerevoli contributi di studiosi di varia estrazione che lo hanno preceduto sui luoghi, ad iniziare dal primo, considerato lo « scopritore » di questa architettura, lo Strzygowski.

Ha inoltre arricchito il suo saggio con una iconografia puntuale e doviziosa che ci fornisce un panorama

esauriente delle varie tipologie architettoniche che convissero in quella regione.

Proprio alla luce di questo documentato repertorio iconografico non possiamo fare a meno di notare il lavoro di approfondimento condotto dagli architetti armeni dei secoli X e XIII sulle possibilità espressive e funzionali della pianta centrica sia nella versione « tetraconca » che in quella della croce inscritta. Questa ricerca risulta totalmente anticipatrice, nei suoi risultati più maturi, rispetto alle tematiche del rinascimento toscoromano che non ne conosceva affatto l'esistenza. Si veda ad esempio la planimetria della chiesa degli Apostoli, sempre ad Ani, (XI-XIII secolo).

Per finire, proprio la documentazione fotografica del saggio del Cuneo ci dà utili elementi di riferimento su alcuni motivi strutturali e decorativi che fanno parte del grande serbatoio linguistico dell'architettura armena saccheggiato a piene mani dalle maestranze musulmane quando il territorio fu a più riprese invaso. Motivi che troviamo applicati anche nelle nostre chiese del XII secolo attinenti al filone deutero-bizantino.

R. S.



a cura di A. MAVRAKIS

1. PATRIARCATO ECUMENICO DI COSTANTINOPOLI.

RIUNIONE DI TEOLOGI ORTODOSSI E CATTOLICI
AL CENTRO ORTODOSSO DEL PATRIARCATO ECUM. DI CHAMBÉSY,
SUI « MINISTERI ».

Dall'11 al 15 Dicembre 1977, al Centro ortodosso del Patriarcato ecumenico di Chambésy, si sono incontrati dei teologi ortodossi e cattolici per approfondire la questione del « ministero » nella Chiesa.

A questo incontro, che faceva seguito ad altri del genere, tenuti a Chambésy nel 1972 e 1975 ed a Roma nel 1973 e 1976, hanno preso parte, come rappresentanti dell'Ortodossia: il metropolita Damaskinos di Tranoupolis, il romeno prof. Ion Bria ed il greco prof. Giovanni Zizioulas; e da parte cattolica: Mons. Charles Moeller, il Rev. P. Luigi Bouyer, il p. Tillard S. J. e il P. Gustavo Martelet S. J., oltre al P. Pierre Duprey.

Alla fine è stato pubblicato un « *Documento comune* », in 18 punti, nei quali viene precisata la posizione ed il pensiero dei teologi delle due Chiese, alla fine del lungo dibattito.

Esso può così riassumersi:

1. - I teologi ortodossi ed i teologi cattolici, allo scopo di portare un contributo valido al dialogo ecumenico in atto fra le due Chiese, hanno innanzitutto fermata la loro attenzione sul ruolo che le loro due tradizioni danno

alla funzione del « vescovo » ed hanno perciò concentrato la loro attenzione sul « ministero episcopale nella Chiesa ».

2. - Riguardo a questo ministero, essi si sono trovati d'accordo nell'ammettere la sua qualità di « sacramento istituito da Gesù Cristo », che trova la sua prima espressione nel mandato dato da Cristo stesso agli Apostoli. I vescovi perciò sono i successori degli apostoli ed i continuatori della presenza di Cristo nella Chiesa. A comprova, il documento riporta gli insegnamenti di Clemente Romano da una parte (Ai Corinti 44) e quello di Ignazio d'Antiochia dall'altra (ep. *Magn.* 6, 1; 3, 1-2) (ep. *Tral.*, 3, 1-2).

3. - Come gli Apostoli, i vescovi, devono con lo stesso spirito e con la stessa autorità: *a)* annunciare il medesimo vangelo; *b)* presiedere alla medesima Eucaristia; *c)* condurre i battezzati verso una più stretta comunione con il Cristo e fra loro; *d)* essere elemento di unità per la comunità della quale sono pastori ed anello di unità fra la loro comunità e la Chiesa universale.

4. - Questa unità della Chiesa locale è inseparabile dalla comunione universale delle Chiese. È infatti essenziale ad una Chiesa di essere in comunione con tutte le altre. Questa comunione si esprime e si realizza solo entro e da tutto il Collegio episcopale. Il Vescovo, che con la sua ordinazione viene preposto alla direzione di una Chiesa e costituisce nel medesimo tempo il collegamento fra questa Chiesa e la comunione universale, diventando nel medesimo tempo membro del « Collegio episcopale ».

Il fatto che l'ordinazione episcopale sia amministrata da almeno tre vescovi esprime la comunione delle Chiese di questi vescovi consacratori con quella del nuovo ordinato ed aggrega costui al Collegio dei vescovi.

5. - Quanto alla funzione del vescovo di Roma, essa dovrà essere esaminata nella prospettiva della comunione tra le Chiese locali.

6. - Come sacramento della successione apostolica, l'ordinazione conferisce al vescovo, un incarico definitivo nel servizio della Chiesa. È questo un aspetto comune della dottrina tradizionale in Oriente ed in Occidente ed è per sottolineare questo carattere che la teologia occidentale, parla di un sacramento « che imprime il carattere ».

7. - Oltre al vescovo, il ministero ecclesiale nella Chiesa viene esercitato attraverso una diversità di ministeri, cioè quelli dei presbiteri, dei diaconi e degli stessi laici. Tutti questi ministeri però non esistono in maniera autonoma e indipendente ma sono collegati e strutturati con il ministero episcopale. I presbiteri formano il collegio dei primi collaboratori del vescovo nella predicazione della parola e nella consacrazione dell'Eucaristia; i diaconi sono inseriti nel servizio dei presbiteri ed i laici fanno parte anch'essi di questo servizio nella Chiesa, in collaborazione agli uni ed agli altri.

8. - Quanto alla singolare posizione dei vescovi « ausiliari », che lungo il corso dei secoli si sono venuti inserendo nella Chiesa, sia cattolica che ortodossa, con mansioni non di capi di una Chiesa, ma solo di « collaboratori » del vescovo locale, la questione deve essere rivista da ambe le Chiese, alla luce di una nuova teologia, che chiarisca meglio la loro posizione.

ARCIVESCOVATO DI CRETA.

MORTE DELL'ARCIVESCOVO ORTODOSSO DI CRETA, EUGENIO

Il 7 febbraio 1978 è morto a Londra, dove si era recato per una operazione, il metrop. Eugenio, Arcivescovo di Creta.

Il defunto Arcivescovo, Eugenio Psallidakis, era nato a Creta nel 1912. Aveva compiuto i suoi studi teologici nella Scuola teologica del Patriarcato ecumenico di Halki. Venne ordinato diacono nel 1935. Durante la II guerra mondiale seppe lodevolmente svolgere una notevole attività pastorale e sociale. Nel 1946 venne eletto vescovo di Arcadia e quattro anni dopo Arcivescovo di Creta.

A Creta, dove la sua salma giunse all'indomani del decesso, gli sono stati tributati solenni funerali alla presenza delle più alte Autorità civili e religiose e di numeroso popolo.

IL METROPOLITA TIMOTEO, NUOVO ARCIVESCOVO DI CRETA.

Il 10 marzo 1978, il S. Sinodo del Patriarcato Ecumenico ha eletto il nuovo Arcivescovo Primate di Creta nella persona del metrop. Timoteo di Arcadia e Gortini.

Il metrop. Timoteo Papoutsakis è nato a Creta nel 1915. Ha fatto i suoi studi all'Università di Atene e, quindi, in Francia. È stato ordinato sacerdote nel 1942 e vescovo nel 1956. È una delle personalità più in vista dell'Ortodossia, per essersi già distinto in molte occasioni per la sua apertura ecumenica, il suo zelo pastorale e per la sua grande opera a favore dei giovani e dei poveri.

Il metropolita Timoteo offre al Card. Francesco Carpino un artistico *engolpion* (Crociera della Fraternità - settembre 1970).



« Oriente Cristiano », facendosi anche interprete dei sentimenti di quanti parteciparono nel settembre 1970 alla « Crociera della Fraternità », i quali ad

Hiraklion, nelle poche ore di permanenza in terra cretese, ebbero modo di apprezzare la distinta e fraterna accoglienza che il metrop. Timoteo, a nome della Chiesa cretese, riservò all'Episcopato siciliano e a tutti i croceristi, formula al neo Arcivescovo Primate gli auguri più fervidi di un lungo e fecondo apostolato.

* * *

Come si ricorderà la Chiesa ortodossa di Creta attualmente si compone di nove diocesi, i cui titolari formano il S. Sinodo di quella Chiesa semi-autonoma, che canonicamente dipende dal Patriarcato ecumenico. La procedura per la nomina dell'Arcivescovo-Primate di Creta, segue quanto stabilisce l'art. 19 della « Carta costituzionale della Chiesa Ortodossa di Creta »: Il Governo di Grecia propone per mezzo del Ministro dell'educazione e dei Culti al S. Sinodo del Patriarcato Ecumenico tre candidati fra i vescovi residenziali di Creta, e il S. Sinodo ne sceglie uno, comunicando l'elezione al S. Sinodo locale di Creta per mezzo del Governo greco. Il nuovo eletto, su proposta del Ministro dell'Educazione e dei Culti, viene riconosciuto con decreto presidenziale.

2. PATRIARCATO DI ANTIOCHIA.

IL PATRIARCA DI ANTIOCHIA IN AMERICA

Il patriarca Elia di Antiochia ha recentemente passato undici settimane in Nord America. (SOP n. 16). È stato ricevuto dal Presidente Carter ed ha avuto occasione d'incontrare i vescovi ortodossi degli Stati Uniti e di visitare numerose parrocchie ed istituzioni. Alla fine del suo soggiorno ha dato una intervista alla rivista *The Word* pubblicata dalla diocesi antiochena d'America.

Il patriarca Elia ha 63 anni, occupa il seggio apostolico di Antiochia dal 1970 e risiede a Damasco (Siria). La sua giurisdizione si estende su circa 800.000 fedeli del Medio Oriente e delle diocesi ortodosse arabe d'Australia e d'America (quest'ultima conta attualmente 105 parrocchie). Era la prima volta che un patriarca d'Antiochia si recava in America.

INTERVISTA.

— Durante il suo viaggio attraverso l'America del nord, ha potuto farsi un'idea della nostra vita ecclesiale. Ha notato differenze fra i nostri problemi e quelli della nostra Chiesa in Medio Oriente?

— Si può dire che, generalmente parlando, le preoccupazioni sono identiche: uomini e donne che, indipendentemente dalla loro età e dal loro ambiente sociale e culturale, si sforzano di vivere realmente la vita di Cristo. Naturalmente, le loro vie sono a volte differenti. In Medio Oriente, per esempio, la Chiesa è attivamente occupata nell'aiuto sociale ai diseredati, mentre in America lo Stato si assume la costruzione e la gestione degli orfanotrofi, degli ospizi, delle case di ritiro e degli ospedali. In Medio Oriente, numerose associazioni collegate con la Chiesa si occupano di tutto ciò. Inoltre, ogni consiglio parroc-

chiale ha un comitato incaricato dell'azione sociale. Per noi, è un aspetto importantissimo della nostra missione e della nostra testimonianza cristiana. Ma, come dicevo prima, qui, come da noi, i cristiani ortodossi vivono lo stesso Vangelo, mettendolo in atto in modi differenti, a seconda del contesto politico e culturale in cui si trovano.

— Quale deve essere, secondo Lei, l'effetto del prossimo Concilio ortodosso sulla Chiesa universale? Che ruolo avrà il Patriarcato di Antiochia in questo Concilio?

— Penso che la cosa più importante che possa dare un concilio è far sentire la voce unanime dell'Ortodossia. Quest'unità sulle questioni importanti dovrà permettere alla Chiesa di raggiungere e segnare la vita di tutti gli uomini. Il Concilio ci darà anche la possibilità di elevarci al di sopra delle differenti tendenze politiche, per proclamare che l'Ortodossia è la Chiesa di Gesù Cristo, e che Lui solo è il nostro criterio di perfezione. Antiochia, da parte sua, manterrà il ruolo che ha sempre avuto lungo i secoli, un ruolo di pacificatore e mediatore fra le diverse sfere d'influenza. Antiochia può farlo perché, grazie a Dio, rimane libera da ogni influenza esteriore. I suoi fedeli sono ancora liberi di credere e di esprimere la loro fede.

— Come vede il futuro dell'ortodossia nella diaspora e più particolarmente in Nord America?

— In vista del prossimo Concilio, il Santo Sinodo di Antiochia ha studiato in profondità la situazione dell'Ortodossia nella diaspora. La nostra posizione è chiara. Bisogna stabilire delle Chiese indipendenti in Europa occidentale, in Nord America ecc. . . . Una tale autocefalia è perfettamente possibile in America. Tuttavia, la decisione di creare una nuova Chiesa deve essere presa con la benedizione di tutte le Chiese madri che hanno delle diocesi in questo continente. Per quanto difficile ciò possa sembrare, io penso sinceramente che, di fatto, è la tappa più facile da superare. La seconda tappa, di gran lunga più importante e decisiva, sarà di risolvere il problema che la Chiesa nel Nord America si è creata da se stessa, e cioè la gelosia tra i diversi gruppi etnici. Questa è una causa di divisioni ed uno dei problemi più difficili da risolvere. Le Chiese, dall'estero, possono decidere di darvi l'autocefalia, ma sarebbe inutile, ed anche pericoloso, finché le giurisdizioni presenti in America non supereranno le proprie gelosie. Tutti noi conosciamo i canoni della Chiesa, che dicono che non si possono avere più vescovi in una sola città. La sede di Antiochia è pronta a fare quello che dipende da lei per rimediare alla situazione disgraziata dell'Ortodossia in America del Nord. Affermiamo che dovrebbe esservi una chiesa autocefala, con il proprio patriarca ed il proprio sinodo. Ma tutte le chiese madri devono dare la loro approvazione, e quel che è più importante ancora, anche i fedeli devono agire, per fare di questa indipendenza e di questa unità una realtà, e non un semplice documento scritto.

— Che cosa l'ha colpita particolarmente nell'Ortodossia americana? Quale è la nostra maggiore forza, e quale la nostra maggiore debolezza?

— Una cosa mi ha colpito particolarmente, il magnifico sentimento di unità che esiste da voi, particolarmente tra i giovani e i meno giovani, fra tutti i fedeli. Sono stato profondamente impressionato dal lavoro del vostro

movimento giovanile, il SOYO (Society of Orthodox Youth Organizations) il loro desiderio reale di vivere in Cristo, lo studio approfondito che essi fanno dei padri della Chiesa, S. Giovanni Crisostomo, S. Ignazio d'Antiochia, S. Giovanni Damasceno... Voi siete una Chiesa libera e viva.

La vostra più grande debolezza, penso che sia la mancanza di comunità monastiche. La creazione di comunità monastiche è un indizio della maturità dei fedeli. Avete un eccellente clero parrocchiale. Tuttavia, la sua testimonianza del Regno visibile di Dio è necessariamente limitata. Intendo dire che, per rivelare la pienezza del Regno, la Chiesa ha bisogno contemporaneamente di clero parrocchiale e di monaci. Una chiesa che non possenga questi due aspetti complementari, rimane incompleta. Il monachesimo è il magnifico giardino da cui risplende l'appello ad una vita luminosa ed ascetica, in cui tutto è sacrificato a Dio. È un'espressione concreta del Regno dei cieli. In assenza di monasteri, voi siete guidati unicamente dai vostri vescovi. Grazie a Dio, avete buoni vescovi. Ma, come un buon vescovo conduce il suo popolo verso il bene, uno cattivo lo conduce senza dubbio verso il male. In questo sta l'importanza dei monasteri. Essi sono sempre stati nella storia la salvaguardia e la norma dell'Ortodossia. Finora voi mancate di questa testimonianza.

3. CHIESA ORTODOSSA DI GRECIA.

VISITA DEL P. DUPREY ALL'ARCIVESCOVO SERAFIM

Lunedì 23 Gennaio S. B. l'Arcivescovo d'Atene, Mons. Serafim, ha ricevuto in visita il P. Pierre Duprey, sottosegretario del Segretariato vaticano per l'unità dei cristiani, che si trovava ad Atene per una conferenza pubblica in occasione della Settimana di preghiere per l'unità dei cristiani.

Il P. Duprey ha portato all'arcivescovo Serafim i saluti fraterni di S. S. il papa Paolo VI e lo ha messo al corrente dei recenti sviluppi a proposito della preparazione del dialogo teologico fra ortodossi e cattolici.

Nel corso della visita è stata anche abordata la questione degli Uniati e l'arcivescovo Serafim ha espresso a questo proposito il suo punto di vista.

CONFERENZA AD ATENE DEL P. PIERRE DUPREY, SUL TEMA: « L'UNITÀ CHE NOI CERCHIAMO ».

Invitato dalla Commissione cattolica nazionale per l'Ecumenismo di Grecia, il P. Duprey, ha tenuto, al centro culturale dei PP. Gesuiti ad Atene, una conferenza sul tema: « L'unità che noi cerchiamo ».

Premesso come sul termine « unità » vi sia attualmente una certa confusione tra i rappresentanti delle varie Chiese, l'oratore ha cercato subito di precisare che cosa la Chiesa cattolica intenda per unità e quale sia l'unità che essa intende perseguire.

Sulla base della S. Scrittura, la Chiesa cattolica per unità ecclesiale, intende una « comunità conciliare di Chiese locali realmente unite ». Essa si basa sui primi versetti della prima Lettera dell'Apostolo Giovanni, dove il grande evangelista, parla apertamente di una « comunione » che deve esistere fra i cristiani

tra loro e fra questi col Padre e con il Figlio suo Gesù Cristo. Questa parola « comunione » vuol significare soprattutto « partecipazione » « relazione » ad un medesimo bene. L'unità quindi consiste nello sforzo di tutti per partecipare insieme alla Parola di Dio, alla luce che da essa promana, alla grazia che da essa scaturisce, alle promesse che da essa si elevano. Non ci può essere unità fuori di questa comune partecipazione, che stabilisce una relazione misteriosa fra i fedeli e Dio stesso e che generalmente si suole identificare con l'espressione « comunione dei Santi ». La parola « santi » deve essere intesa nel suo significato biblico di ecclesiale, di « cristiani », per cui la comunione che si vuole instaurare è la « comunione dei cristiani » che insieme, costituiscono secondo l'espressione di San Cipriano la « plebs adunata », il popolo riunito nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Espressione visiva di questa unità invisibile e spirituale è la partecipazione alla stessa Eucaristia, per cui una comunità è unita, quando partecipa alla stessa mensa, si ciba dello stesso pane, vive la stessa fede e gusta la stessa speranza.

Questa comunione diverrà piena e sarà veramente perfetta, non tanto e non soltanto quando la comunità la vive in se stessa e per se stessa, ma quando ogni Chiesa e Comunità locale vivrà questa comunione nella pienezza della comunione con le altre Chiese, nella « collegialità », della Chiesa universale.

Il primo passo quindi da farsi oggi per arrivare a questa pienezza di comunione è di iniziare il cammino, cercando di arrivare alla formazione di una unità « conciliare, episcopale, collegiale », nei singoli luoghi, dove sussistono comunità cristiane diverse. Sarà dalla formazione di queste « comunità conciliari di Chiese locali », che si arriverà ad una testimonianza comune dello stesso Cristo e quindi ad uno sforzo comune per superare le diversità di tradizioni, di temperamenti spirituali, di culture, in vista ed in attesa di formare una comunità realmente, pienamente e definitivamente, una, riunita assieme intorno all'Agnello in una lode comune al Padre.

Durante la sua permanenza ad Atene, il P. Duprey, oltre che con l'Arcivescovo Serafim, si è incontrato anche con personalità del mondo ecclesiastico e laico ortodosso di Atene, nonché con alcuni professori della facoltà di teologia di Atene.

IL DIALOGO TEOLOGICO DELLE CHIESE CATTOLICA E ORTODOSSE.

Il prof. Giovanni Karmiris, accademico e membro della commissione panortodossa per la preparazione del dialogo teologico delle Chiese cattolica e ortodosse, in una serie di articoli pubblicati sul Bollettino ufficiale della Chiesa ortodossa di Grecia, ha abordato la questione del dialogo teologico tra la Chiesa ortodossa e la Chiesa cattolica. Dopo di aver premesso che la Chiesa ortodossa vuole l'unità e prega per l'unità, non si nasconde le difficoltà che incontra il dialogo tra le due chiese. Fra queste difficoltà egli pone quella della presenza degli Uniati e quella dell'atteggiamento, secondo lui, troppo sostenuto della Chiesa cattolica. Unico modo, secondo il teologo ortodosso di superare queste difficoltà è quello che da una parte e dall'altra si imposti un dialogo su piede di parità, prendendo come base i principi dogmatici enunciati nel corso dei primi sette concili ecumenici.

Francamente una tale proposta non è né nuova né originale e, pur concordando con l'illustre teologo che si deve escludere ogni compromesso per arrivare all'unione, occorre anche osservare che anche l'immobilismo è un ostacolo all'unione. Se la Chiesa cattolica nel corso dei secoli ha approfondito la sua dottrina ed ha sviluppato la ricchezza del suo contenuto teologico, non altrettanto è stato fatto dalla Chiesa ortodossa. Richiamarsi semplicemente alla dottrina dei sette primi concili ecumenici, come base di dialogo, è un riportare indietro la chiesa di secoli.

TAVOLA ROTONDA SUL PROBLEMA DEI MATRIMONI MISTI IN GRECIA.

Il 6 Febbraio 1978, su iniziativa dell'arcivescovo cattolico di Atene, si sono riuniti per una tavola rotonda i rappresentanti di tutte le confessioni cristiane in Grecia, e la discussione che ne è seguita è stata viva ed interessante. Vi hanno partecipato, oltre ai vescovi cattolici un metropolita ortodosso, un archimandrita, un osservatore del Santo Sinodo della Chiesa ortodossa di Grecia; preti cattolici, ortodossi, armeni, pastori protestanti, giuristi ed un gran numero di invitati.

Il problema dei matrimoni misti tra cattolici ed ortodossi è stato affrontato dal punto di vista teologico, canonico, pastorale, giuridico e sociale.

IL PATRIARCA ARMENO DI CILICIA AD ATENE.

Proveniente da Beyrouth, dove risiede normalmente, è giunto ad Atene, il patriarca armeno che porta il titolo di Cilicia, di Siria, di Cipro e del Libano, Koren Parian, su invito della parrocchia ortodossa armena di Atene.

In Grecia, come si sa esistono due comunità armene, una cattolica ed una non cattolica. L'una e l'altra contano circa 1.000 fedeli per una.

In occasione del suo soggiorno ad Atene, il patriarca Koren, si è incontrato anche con l'esarca degli armeni cattolici di Grecia, Giovanni Koyounian, oltre che con la Chiesa ortodossa ed il Governo greco.

4. PATRIARCATO ORTODOSSO DI GEORGIA.

Il 23 Dicembre 1977, sette vescovi, membri del Santo Sinodo della Chiesa ortodossa di Georgia, hanno eletto a « catholicòs » o patriarca della loro Chiesa, il metropolita Elia. L'intronizzazione del nuovo patriarca ha avuto luogo nella cattedrale di Tbiliss, il 25 Dicembre successivo.

Elia II è il 146° patriarca-catholicòs della chiesa di Georgia e succede al patriarca David, morto qualche mese fa.

La Chiesa di Georgia ha una storia cristiana fra le più antiche, essendo stata fondata fin dal secolo terzo ed avendo inviato due suoi vescovi a partecipare al concilio di Nicea del 325. Già nel secolo quinto, essa aveva raggiunta la sua indipendenza, con lingua e liturgia propria ed aveva ottenuto di essere

retta da un catholicòs, di lingua e di origine georgiana, con l'unico obbligo di farsi consacrare dal patriarca di Antiochia.

Purtroppo questa sua indipendenza venne più volte minacciata, a causa delle varie invasioni cui fu soggetta la sua terra: persiani, bizantini, mongoli, turchi; ma essa seppe sempre tenacemente conservare il suo rito, la sua tradizione e la sua autonomia.

Solo nel 1801, in seguito all'annessione forzata della Georgia alla Russia, imposta dallo zar Alessandro I, anche la chiesa di Georgia venne privata della sua indipendenza e sottomessa alla Chiesa Ortodossa russa. Il catholicòs Antonio II, venne deportato in Russia e la Chiesa georgiana venne retta da prelati russi che portavano il titolo di esarca.

Crollato l'impero russo nel 1917, la Chiesa di Georgia ne approfittò subito per dichiararsi indipendente ed elesse un suo catholicòs, il vescovo Kyrion, che assunse il titolo di « patriarca di tutta la Georgia ». La nomina non venne approvata dalla Chiesa di Mosca, che considerò anzi il nuovo eletto come scismatico. Tale stato di cose durò fino al 1943, quando finalmente il catholicòs Cristoforo (1927-1944), ottenne il riconoscimento da parte della Chiesa di Mosca e da allora la Chiesa georgiana ha ripreso la sua totale indipendenza.

Essa comprende 15 eparchie, delle quali però solo 4, nel 1969, avevano un titolare e ciò a causa della difficile situazione religiosa in cui vive quella Chiesa entro i confini dell'Unione Sovietica.

Anche per quanto riguarda il numero dei fedeli è difficile dare una cifra: dato che la popolazione totale della Georgia è di circa 4.650.000 abitanti e che di questi oltre il 65% sono georgiani, il 10% armeni, si può calcolare che almeno una metà dei Georgiani siano credenti, si può arrivare a fissare il numero dei fedeli di questa Chiesa in circa 1.300.000.

Nel 1962, in occasione dell'ingresso della Chiesa Georgiana nel Consiglio Mondiale delle Chiese, essa stessa diede queste cifre: 7 vescovi, 105 sacerdoti, 80 parrocchie; 2 monasteri e 2 conventi.

La Chiesa georgiana è la meno conosciuta di tutte le Chiese ortodosse. Mai partecipa alle riunioni panortodosse, alle quali si fa rappresentare dalla Chiesa russa.

5. PATRIARCATO ORTODOSSO DI ROMANIA.

Relazioni interortodosse ed ecumeniche della Chiesa Ortodossa di Romania nel trimestre Settembre-Dicembre 1977:

a) RELAZIONI CON LE ALTRE CHIESE ORTODOSSE.

1) Incontro del nuovo patriarca Giustino con il patriarca Pimen. L'incontro avvenne il 26 Ottobre 1977 a Bucarest, nella sala principale della Stazione ferroviaria del Nord-Bucarest, mentre il patriarca Pimen era di passaggio, di ritorno dalla sua visita a Costantinopoli ed a Sofia. Nel breve incontro il patriarca Giustino ha avuto uno scambio d'informazioni con il patriarca Pimen, sulle principali questioni riguardanti la vita della Chiesa ortodossa.

b) PARTECIPAZIONE DELLA CHIESA ORTODOSSA ROMENA ALL'INCONTRO DI AMIENS.

Dall'11 al 13 Novembre 1977, una delegazione della Chiesa ortodossa romena, composta dai Proff. Dumitru Staniloe e Stefan Alexe, ha partecipato all'Assemblea generale della Fraternità ortodossa dell'Europa occidentale che si è tenuta ad Amiens in Francia.

Il tema dell'assemblea era: « La Chiesa anima del mondo » ed il P. Staniloe vi ha partecipato con una conferenza dal titolo: « La preghiera in un mondo secolarizzato ».

A detta assemblea erano intervenuti ortodossi delle comunità greche, russe, romene, serbe e melchite, della Francia, Inghilterra, Germania, Belgio, Olanda e Paesi Nordici.

b) RELAZIONI CON LA CHIESA CATTOLICA ROMANA.

Dal 14 al 19 Novembre 1977, una delegazione della Chiesa ortodossa romena ha partecipato alla riunione della commissione tecnica interortodossa per la preparazione del dialogo con la Chiesa cattolica romana, che si è tenuta a Chambésy. La delegazione era composta dei professori Jon Bria ed Emil Roman.

Alla fine della riunione, la commissione ha redatto un comunicato, contenente la lista dei 10 temi, riguardanti i Sacramenti, proposti come base di discussione nel dialogo tra la Chiesa ortodossa e la Chiesa cattolica.

- 1) L'Eucaristia come sacramento della Chiesa.
- 2) I sacramenti dell'iniziazione in rapporto all'unità della Chiesa.
- 3) I problemi riguardanti il riconoscimento dei sacramenti.
- 4) Il rapporto tra i Santi sacramenti e la struttura canonica della Chiesa.
- 5) Ortodossia e comunione sacramentale.
- 6) L'Eucaristia e la comunione delle Chiese locali.
- 7) I santi sacramenti alla luce della Triadologia e della Pneumatologia.
- 8) La visione escatologica dei santi sacramenti.
- 9) Estensione antropologica dei santi sacramenti.
- 10) Elementi rituali dei santi sacramenti.

c) RELAZIONI CON I VECCHI CATTOLICI.

Dal 23 al 30 Agosto 1977, a Chambésy, si sono incontrati i membri della commissione mista per il dialogo fra la Chiesa ortodossa romena ed i vecchi-cattolici, i quali hanno discusso sui seguenti temi di Cristologia e di Ecclesiologia:

- 1) Insegnamento e dottrina sulla Vergine Santa.
- 2) La natura e le note della Chiesa.
- 3) L'unità della Chiesa e le Chiese locali.
- 4) I limiti della Chiesa.
- 5) L'autorità della Chiesa e nella Chiesa.
- 6) L'infallibilità della Chiesa.
- 7) I Sette concili ecumenici e i Concili riconosciuti da questi.
- 8) La necessità della successione apostolica e la canonicità della gerarchia dei Vecchi cattolici.
- 9) Il capo della Chiesa.
- 10) Il problema della intercomunione.

d) RELAZIONI CON LA CHIESA ANGLICANA.

Nel mese di Luglio-Agosto 1977, si è riuniti a Cambridge in Inghilterra la commissione mista per le relazioni ortodosso-anglicane, che ha discusso a lungo i seguenti temi:

- 1) La Chiesa e le Chiese.
- 2) I ministeri e il sacerdozio.
- 3) La Santa Vergine Maria.
- 4) La comunione dei Santi.
- 5) Le preghiere per i defunti, l'invocazione e la venerazione dei santi.

d) RELAZIONI CON LE CHIESE PROTESTANTI E CON IL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE DI GINEVRA.

Dal 1 al 4 Novembre 1977 a Ferch-Potsdam, nella Germania orientale, ha avuto luogo la IV consultazione ecumenica organizzata in collaborazione con il C.E.C., sul tema: « La predicazione nelle comunità cristiane sotto regime socialista ».

A detta riunione hanno partecipato 3 rappresentanti di 22 Chiese sotto regime comunista, oltre alla Finlandia ed agli USA.

Furono trattati i seguenti temi:

- 1) Funzione della predicazione in una comunità cristiana di una città socialista.
- 2) Importanza e temi di predicazione per una comunità sotto regime comunista.
- 3) Modi e tempi di realizzare la predicazione, entro i limiti delle libertà religiose concesse alle comunità nei Paesi socialisti.

6. ARCIVESCOVADO ORTODOSSO DEL SINAI.

INTERESSANTE PROPOSTA DELL'ARCIVESCOVO DAMIANO II.

L'arcivescovo del Sinai, Damiano II, che già nel 1975, in occasione della sua nomina aveva avanzato la proposta di fare di quel monastero di Santa Caterina un importante centro ecumenico (Cfr. « *Oriente Cristiano* », XV, I, p. 108) ha ora rinnovata la sua intenzione di mettere a disposizione per un incontro di dialogo quel monastero, non soltanto ai cristiani delle varie confessioni, ma anche degli ebrei e dei musulmani.

Anzi, egli si è rivolto alle Nazioni Unite, per chiedere che il monastero di Santa Caterina del Sinai, venga riconosciuto come un « luogo extraterritoriale », aperto a tutte le confessioni religiose cristiane, ebraiche e musulmane e che di questa sua extraterritorialità se ne tenga conto, quando si procederà ad una regolamentazione della situazione del Medio Oriente.

Si tratta di una proposta certamente interessante, sia dal punto di vista storico, perché verrebbe così ad essere valorizzato un monastero che conserva tante memorie e custodisce una biblioteca fra le più ricche del mondo sia dal punto di vista ecumenico, perché entro le sue mura potrebbero avvenire incontri e dialoghi di altissimo valore, fra rappresentanti delle tre grandi confessioni religiose, cristiana, giudaica e musulmana, ciascuna delle quali, per motivi diversi, in quel luogo potrebbe sentirsi come a casa propria.

7. ALTRE NOTIZIE

IN PREPARAZIONE DEL DIALOGO TEOLOGICO TRA CATTOLICI ED ORTODOSSI

Il 29 marzo u. s. si è tenuta a Roma, presso la Casa Internazionale del Clero, la riunione dei Comitati di coordinamento per la preparazione del dialogo teologico fra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa.

Vi hanno partecipato *da parte ortodossa*:

S. E. PARTHENIOS, Metropolita di Cartagine (Presidente); S. E. KYRILL, arcivescovo di Vyborg; Rev. Prof. Ion BRIA; Prof. Jean ZIZIOULAS; Arch. Spiridon PAPAGEORGIOU (segretario);

da parte cattolica:

S. E. Mons. Ramon TORRELLA (Presidente); Rev. Padre Pierre DUPREY; Rev. Padre John F. LONG, s. j.; Rev. Don Emmanuel LANNE, osb; Mons. Eleuterio F. FORTINO (segretario).

Precedentemente il Metropolita Parthenios di Cartagine, rappresentante del Patriarcato di Alessandria nella commissione panortodossa che prepara il dialogo con la Chiesa Cattolica e presidente del Comitato ortodosso incaricato a prendere contatto con la Chiesa Cattolica per programmare il dialogo teologico, aveva pubblicato su « *Pantainos* », organo ufficiale del Patriarcato di Alessandria, la seguente nota:

« La commissione tecnica panortodossa incaricata della preparazione del dialogo con la Chiesa Cattolica Romana ha intrapreso il suo lavoro. Ugualmente l'analoga commissione cattolica si è mossa e ha definito, in linea di principio, lo scopo del dialogo, il metodo e i temi probabili.

Ambedue le commissioni lavorano con molta attenzione secondo l'antico adagio " *festina lente* ", perché hanno la convinzione che ne dipende l'intera storia di entrambe queste due antiche e principali Chiese. È questo il dialogo più importante e più sostanziale. Qualsiasi suo passo e il suo principio avranno conseguenze per tutte le altre Chiese. Ogni manifestazione di questo dialogo costituirà un fondamento per l'unità della Chiesa. Per questo anche la responsabilità delle autorità delle due Chiese è grande e storica. Non serve in nessun modo alcun fanatismo. Soltanto umiltà, carità e verità. È anche necessaria la preghiera di tutti i fedeli. Che non ne restino estranei i fedeli delle due Chiese. I vari passi e il progresso delle conversazioni dovrebbero essere noti anche al popolo di Dio. Bisogna che il popolo segua.

Anche questo — la partecipazione del popolo agli sviluppi dei diversi dialoghi delle nostre Chiese — è un problema grande e difficile. Non è bene né giusto riservare l'amore e la verità e la vita dei dialoghi al cerchio dei rappresentanti e dei teologi delle due Chiese. Anche l'insieme dei fedeli dovrebbe vivere questo cammino verso l'unità e camminare insieme e poter esprimere con il proprio atteggiamento la sua posizione nei confronti dei dialoghi. In tal modo anche il popolo offrirà il proprio appoggio e il proprio aiuto, indispensabili per il progresso delle conversazioni e per il valore delle conclusioni e delle decisioni. Pure in questo occorre lavoro, metodo e lotta. La responsabilità di fronte a Dio e al popolo di Dio è grande. Senza il *consensus fidelium* l'unità delle Chiese non può progredire ».

+ PARTHENIOS
Metropolita di Cartagine

IL VANGELO IN LINGUA ALBANESE.

La Tipografia poliglotta vaticana ha edito in questi giorni la prima traduzione albanese integrale cattolica dei quattro Vangeli e degli Atti degli Apostoli. Autore è mons. Joseph I. Oroshi dell'« Albanian Catholic Center » di Bronx (USA). Finora ne esisteva soltanto la traduzione nei dialetti ghego e toscano dell'ortodosso C. Cristoforidi fatta nel 1872. La lingua scelta per la nuova traduzione è il dialetto ghego, generalmente usato nell'Albania settentrionale e nella Kossova (Jugoslavia), le regioni in cui vivono i cattolici albanesi.

SOLENNE COMMEMORAZIONE A VENEZIA DEL VEN. MECHITAR.

Il 22 ed il 23 Ottobre 1977 si sono celebrate a Venezia le solennità commemorative del terzo centenario della nascita del Ven. Abate Mechitar di Sebaste, Fondatore dei PP. Armeni Mechitaristi, grande restauratore del monachesimo orientale e della cultura Armena e pioniere della coscienza ecumenica nell'apostolato per la ricomposizione dell'unità della Chiesa.

Nel pomeriggio di Sabato, 22 Ottobre, si è avuta la solenne celebrazione accademica, presenti le loro Em.ze il Card. Willebrands, Primate d'Olanda e Presidente del Segretariato per l'Unione dei Cristiani, ed il Patriarca di Venezia Card. Luciani, Sua Beatitudine Hemayag-Pietro XVII Ghedighian, Patriarca degli Armeni Cattolici, Sua Ecc.za Mons. Mario Brini, Segretario della S. Congr. per le Chiese Orientali, sua Ecc.za Serope Arciv. Manoukian, delegato Patriarcale per l'Europa occidentale di S.S. Vazken I, Catholicos di tutti gli Armeni, l'Abate Gen. dei PP. Mechitaristi di Vienna P. Grigoris Manian e numerose autorità civili con a capo il Sindaco di Venezia Dott. Mario Rigo, nonché parecchi rappresentanti degli ambienti culturali veneziani ed armeni.

Dopo le parole di saluto del Sindaco di Venezia e dell'Abate dei Mechitaristi di Venezia, P. Boghos Vard. Ananian, ha preso la parola il Card. Willebrands, il quale con un esteso e dettagliato discorso storico e teologico, ha messo in risalto la figura « ecumenica » di Mechitar, nella sua concezione dell'unità della Chiesa e della comunione ecclesiale, distinta sia dalla concezione latinizzante di certi missionari, sia da quelle reazionarie delle ali separatiste.

La Cappella Marciana, sotto la direzione del M^o Alfredo Bravi eseguì negli intermezzi brani di musica sacra e di musica popolare armena.

Domenica, il 23 Ottobre, il Patriarca Ghedighian celebrò la solenne Liturgia di ringraziamento, alla presenza delle medesime autorità ecclesiastiche e civili, tra i quali si notava pure il Prefetto di Venezia Walter Pelosi. Alla Messa è seguita l'agape fraterna, offerta nel refettorio dello storico monastero.

In questa felice circostanza il Santo Padre si era degnato di rivolgere il Suo messaggio augurale, letto all'inizio della celebrazione accademica. Messaggi di partecipazione avevano pure inviato l'on. Giulio Andreotti, Presidente del Consiglio, il Catholicos Supremo degli Armeni S. S. Vazken I, il Co-Catholicos della Grande Cicilia degli Armeni S.S. Karekin II, il già Patriarca degli Armeni Cattolici Sua Beat. Ignazio-Pietro XVI Batanian, i Patriarchi Armeni di Gerusalemme e Costantinopoli, il Direttore della Biblioteca Nazionale di Erivan, diversi Vescovi delle gerarchie cattolica e apostolica e numerosi rappresentanti del mondo culturale armeno.

PUBBLICAZIONI

DELL'ASSOCIAZIONE CATTOLICA ITALIANA PER L'ORIENTE CRISTIANO

PIAZZA BELLINI, 3 - PALERMO

Annate arretrate disponibili L. 8.000 ciascuna; numeri arretrati disponibili L. 2.000 ciascuno; numeri doppi disponibili L. 4.000 ciascuno.

MANUALE DI PREGHIERE per i fedeli di rito bizantino. Contiene la liturgia quotidiana, le officature domenicali e festive, e numerose altre preghiere secondo il calendario bizantino. Formato in 18°, su carta color paglierino, ricco di illustrazioni, non rilegato.	
Testo greco e traduzione italiana	Lire 5.000
Testo greco traslitterato e traduzione italiana	» 4.000
SACRA LITURGIA di S. GIOVANNI CRISOSTOMO	
Testo greco e traduzione italiana	» 350
Testo greco traslitterato e traduzione italiana	» 350
Testo albanese e traduzione italiana	» 350
QUADRI BIZANTINI « CRISTO » « MADONNA ». La lussuosa stampa in quattricromia più oro su cartoncino patinato 35 x 50.	
Prezzo per ciascun soggetto	» 4.500
CARTOLINE a colori con soggetti orientali	» 70
IMMAGINETTE a colori. Soggetti bizantini: Cristo, Madonna, Natale, Battesimo di Gesù, Pentecoste. Prezzo di ciascuna immagine	» 20
CARTOLINE a colori. (Lussuosa stampa in quattricromia) 12 soggetti	» 1.000
Prezzo per ciascuna cartolina	» 100
P. Dumont: TEOLOGIA GRECA ODIERNA	» 2.000
G. Ferrari: IL BATTESIMO NELLA SPIRITUALITÀ BIZANTINA	» 1.000
N. Gogol: MEDITAZIONI SULLA DIVINA LITURGIA	
Nuova edizione a colori, ricca di note illustrative e liturgiche	» 5.000
E. F. Fortino: GUIDA ALLA LETTURA DEL DIRETTORIO ECUMENICO	» 800
E. Timiadis: INTERCOMUNIONE. Possibilità e limiti	» 800
C. Vasiliu: Le relazioni fra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Ortodossa	» 2.000
BENEDIZIONE DELLE ACQUE nel giorno dell'Epifania secondo il rito bizantino-greco.	» 500

N. B. - Sulle ordinazioni che superano l'importo di L. 30.000 si concede lo sconto del 15%. Versamenti sul C. C. Postale N. 7/8000 intestato a: **Associazione Cattolica Italiana per l'Oriente Cristiano** - Piazza Bellini, 3 - 90133 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»