

ORIENTE CRISTIANO

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



anno XVII

GENNAIO - MARZO 1977

1

ORIENTE CRISTIANO

ANNO XVII 1
GENNAIO - MARZO 1977

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
Catechesi ed evangelizzazione nel movimento ecumenico in Italia (<i>Eleuterio F. Fortino</i>)	2
Verso l'Unità. Dalla disunione all'unione. (+ <i>Emilianòs Timiadis, metrop. di Calabria</i>)	12
Decalogo della Legislazione secondo il Cristo, cioè del N. T. Discorso 62 di S. Gregorio Palamàs. II° Comandamento. (<i>Giuseppe Ferrari</i>)	26
<i>Un illustre siracusano</i> : Metodio I, Patriarca di Costantinopoli (843-847), Vincitore del II Iconoclasmo. (<i>Lino Bernardini</i>)	42
Il Tempio come simbolo (<i>Mario Polia</i>)	67
NOTIZIARIO	
Prima Conferenza preconciliare panortodossa (<i>A. Mavrakis</i>): Rapporto sulla Conferenza plenaria, pag. 90; Allocuzione introduttoria del metrop. Melitone, pag. 90; Inizio dei lavori, pag. 95; Risultati dei lavori della I Commissione, pag. 96; I lavori della II Commissione, pag. 97; dialogo con la Chiesa anglicana, pag. 98; dialogo con la Chiesa vecchio-cattolica, pag. 99; dialogo con le antiche Chiese orientali, pag. 99; dialogo con la Chiesa luterana, pag. 100; dialogo con la Chiesa cattolica romana, pag. 100; dialogo col Consiglio Ecumenico delle Chiese, pag. 101; Valutazione, pag. 101; Risultato dei lavori della III Commissione, pag. 102; decisioni della Conferenza, pag. 103; Omelia del metrop. Melitone a chiusura dei lavori, pag. 106; allocuzione di chiusura del metrop. Melitone, pag. 107; Rassegna della stampa, pag. 108.	88
<i>Altre notizie dal Mondo ortodosso</i> La Chiesa ortodossa romena in lutto per la morte del Suo Patriarca	116
<i>Dal Mondo cattolico</i>	120

Catechesi ed evangelizzazione

nel movimento ecumenico in Italia

Schema della relazione al Convegno organizzato dalla C.E.I.

I. - L'UNITÀ, IMPEGNO PRIMORDIALE DELLA CHIESA

a) Il ristabilimento dell'unità fra tutti i cristiani — che è stato uno dei principali intenti del Concilio Vaticano II (cf. *Unitatis Redintegratio* Nr. 1) — di recente è stato presentato dal Santo Padre come « compito primordiale della Chiesa » (Discorso del 12 novembre 1976 alla Plenaria del Segretariato per l'Unione dei Cristiani).

— *L'unità è una nota della Chiesa*: un solo Dio, un solo Signore, un solo spirito, una sola fede, un solo battesimo, una sola Chiesa per tutta l'umanità. La missione della Chiesa è quella di fare dell'intera umanità divisa una sola famiglia. Per questo l'unità è il compito primordiale della Chiesa.

b) *L'Ecumenismo come ricerca dell'unità tra i cristiani* fa parte di questo compito. In *forma ridotta* ovviamente perché non è altro che una terapia di una situazione malata: risanamento di un corpo che ha per missione una comunione più estesa. L'ecumenismo poi è un fatto di Chiesa, della Chiesa tutta intera. Pertanto si esige una *maturazione d'insieme dell'intero popolo cristiano*. La ricerca dell'unità non si può delegare a nessun gruppo particolare, nè alla gerarchia, nè alle commissioni teologiche, nè ai gruppi così detti di base. La ricerca dell'unità coinvolge ogni battezzato in quanto battezzato e perciò membro della Chiesa (*Unitatis Redintegratio* Nr. 5).

c) Si inserisce qui il problema dell'ecumenismo nella *catechesi e nella evangelizzazione*:

— La catechesi come strumento della formazione del cristiano

non può non tener conto di questo compito primordiale della Chiesa. La catechesi non è pienamente cattolica se non tiene presente la preoccupazione ecumenica.

— Ma la formazione del popolo cristiano non può rimanere chiusa in sè: la Chiesa è aperta all'intera umanità, è chiamata all'annuncio. Quindi la stessa opera di *evangelizzazione* oggi non può prescindere più dalla questione ecumenica.

II. - ECUMENISMO E CATECHESI

Oggi l'opera catechetica della Chiesa non può più ignorare la questione ecumenica. Anzi essa è chiamata a contribuire efficacemente alla formazione di un nuovo tipo di cristiano, cioè di un cristiano personalmente impegnato, per quanto gli è possibile nella sua condizione e ruolo nella Chiesa, a ristabilire la piena unità.

Il problema ecumenico nella catechesi comprende due piani:

- a) dimensione ecumenica nella catechesi cattolica;
- b) catechesi comune fra cattolici e altri cristiani.

Fra questi due aspetti occorrerà una vera armonizzazione.

A. Dimensione ecumenica nella catechesi cattolica

« *Il Direttorio Catechistico Generale* » della S. Congregazione per il Clero richiama esplicitamente l'attenzione e dà preziosi orientamenti:

Catechesi e unità dei cristiani:

« 27. Ogni comunità cristiana, nella situazione in cui si trova, deve partecipare al dialogo ecumenico e alle altre iniziative destinate a realizzare l'unità dei cristiani (cfr. *Unitatis Redintegratio* Nr. 5).

La catechesi pertanto deve collaborare a questa causa (cfr. *Unitatis Redintegratio* Nr. 6), esponendo con chiarezza tutta la dottrina della Chiesa Cattolica (cfr. *Unitatis Redintegratio* Nr. 11), favorendo una buona conoscenza delle altre confessioni sia nei punti che concordano come in quelli che discordano dalla fede cattolica, evitando espressioni o esposizioni che " possono indurre in errore i fratelli separati e qualunque altra persona circa la vera dottrina della Chiesa " (*Lumen Gentium* 67), rispettando in modo particolare l'ordine o gerarchia delle verità della dottrina cattolica (cfr. *Unitatis Redinte-*

gratio Nr. 11; Ad Gentes Nr. 15; Ad Ecclesiam totam, 4 maggio 1967 A.A.S. 1967, pp. 574-592). Gli argomenti in favore della dottrina cattolica siano proposti con carità e con la dovuta fermezza » (pp. 29-30).

Analizzando questo orientamento del direttorio catechistico, alla luce dei documenti conciliari che esso ha voluto riassumere, si possono rilevare i seguenti elementi:

1. *Momento di purificazione.*

— « Eliminare parole, giudizi e opere che non rispecchiano con equità e verità la condizione di fratelli separati e perciò rendono difficili le mutue relazioni con essi » (Unitatis Redintegratio Nr. 4).

— « Sia nelle parole che nei fatti si eviti diligentemente ogni cosa che possa indurre in errore i fratelli separati o qualunque altra persona circa la vera dottrina della Chiesa (Lumen Gentium Nr. 67).

2. *Momento di edificazione.*

— Esporre con chiarezza tutta la dottrina della Chiesa Cattolica (Unitatis Redintegratio Nr. 11).

— Favorire una buona conoscenza delle altre confessioni sia nei punti che concordano come in quelli che discordano con la dottrina cattolica (Direttorio Catechistico Generale Nr. 27).

— Presentare i fondamenti di fede comuni fra *i cristiani, tutti* redenti da un solo Signore (Unitatis Redintegratio Nr. 3).

— Stimare i valori tra gli altri cristiani. « D'altra parte è necessario che i cattolici con gioia riconoscano e stimino i valori veramente cristiani, promananti dal comune patrimonio, che si trovano presso i fratelli da noi separati. Riconoscendo le ricchezze di Cristo e le opere virtuose nella vita degli altri, i quali rendono testimonianza a Cristo, talvolta sino all'effusione del Sangue, è cosa giusta e salutare: perché Dio è sempre mirabile e sublime nelle sue opere » (Unitatis Redintegratio Nr. 4).

— Inculcare l'impegno di tutti i battezzati a collaborare al ristabilimento della piena unità (Unitatis Redintegratio Nr. 5) in obbedienza alla volontà del Signore.

— Formare allo spirito di collaborazione con gli altri cristiani, per rendere insieme testimonianza sin da ora: « Tutti i cristiani professino davanti a tutti i popoli la fede in Dio uno e trino,

nell'incarnato Figlio di Dio, Redentore e Signore Nostro, e con comune sforzo nella mutua stima, rendano testimonianza della speranza nostra che non inganna » (Unitatis Redintegratio N. 12).

3. *Gerarchia delle verità da osservarsi nella catechesi.*

In una catechesi onesta e completa, come deve essere ogni catechesi cristiana, ha importanza ecumenica il modo stesso come viene esposta la dottrina cattolica. Il Direttorio Catechistico Generale applica alla catechesi un principio che il Decreto Conciliare sull'ecumenismo ha stabilito per il dialogo ecumenico.

Il Direttorio Catechistico Generale afferma:

« 43. Nel messaggio di salvezza esiste una gerarchia delle verità (cfr. Unitatis Redintegratio Nr. 11), che la Chiesa ha sempre riconosciuto, formulando simboli o compendi delle verità della fede. Ciò non significa che alcune verità appartengano alla fede meno delle altre, ma che alcune verità si fondano su altre che sono più importanti e da esse sono illuminate.

La catechesi deve tener conto, a tutti i livelli, di questa gerarchia nelle verità della fede.

Esse si possono raccogliere attorno a quattro punti fondamentali: il mistero di Dio, Padre e Figlio e Spirito Santo, creatore di tutto; il mistero di Cristo, Verbo incarnato, nato da Maria Vergine, che per la nostra salvezza ha sofferto la passione, è morto ed è risuscitato; il mistero dello Spirito Santo, presente nella Chiesa per santificarla e guidarla sino alla gloriosa venuta di Cristo, nostro Salvatore e Giudice; il mistero della Chiesa, corpo mistico di Cristo, nella quale la Vergine Maria ha un posto preminente » (pagina 40).

4. *Catechesi « più » cattolica perché « ecumenica ».*

La dimensione ecumenica arricchisce così la catechesi.

— In nessun modo è riduttiva o minimalista, ma tende a presentare la pienezza del mistero cristiano:

« Ciò che sopra è stato detto circa la legittima diversità piace dichiararlo pure nella diversa enunciazione delle dottrine teologiche. Poiché nell'indagare la verità rivelata, in Oriente ed in Occidente furono usati metodi e cammini diversi per giungere alla conoscenza e alla confessione delle cose divine. Non fa quindi meraviglia che alcuni aspetti del mistero rivelato siano talvolta

percepiti in modo più adatto e posti *in miglior luce* dall'uno che non dall'altro, cosicché si può dire allora, che *quelle varie formule teologiche non di rado si completino*, piuttosto che opporsi » (Unitatis Redintegratio Nr. 17).

— L'attenzione all'ecumenismo rinforza la preoccupazione di *centrare la fede sulla storia della salvezza*, sulla base sopraeminentemente delle Sacre Scritture, interpretate dai Padri e dalla Chiesa sempre viva.

— L'attenzione all'ecumenismo causa una esigenza di *oggettività* nella presentazione tanto della dottrina cattolica quanto delle diverse tradizioni ecclesiali, che non può non tornare a vantaggio della stessa opera di catechesi.

— L'attenzione all'ecumenismo mantiene la catechesi aperta alla speranza della piena unità fra i cristiani e alla missione verso il mondo.

B. Catechesi comune

L'ecumenismo ha fatto progresso. In alcune parti già si è proceduto a esperimenti di catechesi comune, la catechesi fatta insieme fra cattolici ed altri cristiani. La catechesi comune è dottrinalmente *possibile*, in alcuni casi è *strettamente necessaria*, anche se per sua natura resta *limitata*, a causa della persistente divisione tra i cristiani, e deve quindi essere *completata* con la catechesi nella propria Chiesa.

1. La catechesi comune è possibile.

a) *Rende possibile* la catechesi comune il patrimonio comune di fede che noi cattolici abbiamo con gli altri cristiani.

— « Tra gli elementi o beni, dal complesso dei quali la stessa Chiesa è edificata e vivificata, alcuni, anzi parecchi e segnalati possono trovarsi fuori dei confini visibili della Chiesa cattolica, come la Parola di Dio scritta, la vita della Grazia, la fede, la speranza e la carità, e altri doni interiori dello Spirito Santo ed elementi visibili, tutte queste cose, le quali provengono da Cristo e a lui conducono, giustamente appartengono all'unica Chiesa di Cristo » (Unitatis Redintegratio Nr. 3).

— *La Costituzione sulla Chiesa* afferma, da parte sua, che con gli altri cristiani « La Chiesa sa di essere per più ragioni

congiunta » (Lumen Gentium, Nr. 15), ed enumera questi elementi che abbiamo in comune con gli altri cristiani: la Sacra Scrittura come norma di fede e di vita, la fede in Dio Padre e in Cristo, figlio di Dio Salvatore, il battesimo e gli altri sacramenti, l'Eucarestia, per molti anche l'episcopato.

— *Il caso della preghiera comune.*

Se è possibile pregare insieme è anche possibile esprimere insieme nell'insegnamento il patrimonio comune. « Queste preghiere in comune sono senza dubbio un mezzo molto efficace per impetrare la grazia dell'unità, sono una genuina manifestazione dei vincoli con i quali i cattolici sono congiunti con i fratelli separati » (Unitatis Redintegratio Nr. 8).

b) Diversi gradi di comunione esistenti fra la Chiesa Cattolica e le altre Chiese e comunità ecclesiali.

1) con l'Oriente « comunione quasi piena », « comunione talmente profonda che poco manca ad essere piena » (Paolo VI, 15 Dicembre 1975).

2) con le Chiese e comunità ecclesiali della Riforma gli elementi di divergenza sono maggiori.

Di conseguenza la possibilità di estensione della catechesi comune dipende dal maggiore o minore grado di comunione esistente fra la Chiesa Cattolica e le altre confessioni cristiane.

2. *La catechesi comune è talvolta necessaria*

a) Alcuni governi impongono un insegnamento religioso comune nelle scuole (insegnamento cristiano unico per tutte le confessioni presenti nelle scuole, insegnamento islamico per i musulmani, ecc.).

— Assistenza religiosa-cristiana per esempio nelle università di oggi, o nel mondo del lavoro.

— In particolare nelle famiglie sorte da un matrimonio misto. « Anche le famiglie sorte da un matrimonio misto hanno il dovere di annunziare Cristo alla prole *nella pienezza delle implicazioni del comune battesimo*; esse hanno inoltre il non facile compito di rendersi artefici di unità » (Evangelii Nuntiandi, Nr. 71).

b) È un tema delicato, ma ciò nondimeno da affrontare. La catechesi comune è anche necessaria per esprimere l'impegno delle

Chiese a superare nella pratica le divisioni e a costituire progressivamente l'unità.

3. *La catechesi comune è limitata per sua natura*

a) La divisione persiste, vuol dire che la comunione di fede tra cattolici ed altri cristiani non è piena.

Se la comunione di fede non è piena, non si può agire « come se » questa comunione fosse piena e ignorare ciò che ancora ci divide. Quindi la possibilità di trasmissione comune della fede è limitata a quel grado di fede che si ha in comune.

b) Inoltre la catechesi non è soltanto « comunicazione di una dottrina », ma « insegnamento integrale di vita », quindi piena partecipazione alla vita sacramentale della Chiesa. Allo stato attuale non è possibile la piena *communicatio in sacris*. Sorge da qui un altro limite oggettivo per la catechesi comune.

4. *Necessità della catechesi piena nella propria Chiesa*

Si rende quindi necessario, nei casi dove la catechesi comune è praticata, il complemento di formazione del cristiano nella propria Chiesa, per le specifiche esigenze confessionali e per la pratica e l'inserimento nella vita sacramentale.

III. - ECUMENISMO E EVANGELIZZAZIONE

1. *Uniti per evangelizzare, una sola cosa affinché il mondo creda.*

— « La forza dell'evangelizzazione risulterà molto diminuita se coloro che annunciano il Vangelo sono divisi tra loro da tante specie di rotture. Non sarebbe forse qui uno dei grandi maleseri dell'evangelizzazione? » (Evangelii Nuntiandi Nr. 77). Il Decreto dell'Ecumenismo aveva già dichiarato: « Tale divisione non solo contraddice apertamente alla volontà di Cristo, ma anche è di scandalo al mondo e danneggia la santissima causa della predicazione del Vangelo a ogni creatura » (Unitatis Redintegratio Nr. 1).

— La Chiesa ha preso dunque coscienza del problema: « Inoltre facciamo nostro il voto dei Padri della Terza Assemblea Generale del Sinodo dei Vescovi, che si collabori con maggiore impegno con i fratelli cristiani, basandoci sul fondamento del

Battesimo e sul Patrimonio di fede che ci è comune, per rendere sin d'ora, nella stessa opera d'evangelizzazione, una più larga testimonianza a Cristo di fronte al mondo. Ci spinge a ciò il comando di Cristo, lo richiede il dovere di predicare e di rendere testimonianza al Vangelo » (Evangelii Nuntiandi Nr. 77).

- Già il Decreto conciliare sulla missione era stato esplicito: « Lo Spirito ecumenico deve essere favorito fra i neofiti: essi pensino giustamente che i fratelli che credono in Cristo sono discepoli di Cristo, rigenerati nel Battesimo e compartecipi di moltissimi tesori del Popolo di Dio. In rapporto poi all'obbiettiva situazione religiosa va promossa un'azione ecumenica tale che i cattolici, esclusa ogni forma di indifferentismo e di sincretismo, sia di sconosciuta concorrenza, attraverso una comune — per quanto è possibile — professione di Fede in Dio e in Gesù Cristo di fronte alle genti, attraverso la cooperazione nel campo tecnico e sociale come in quello religioso e culturale, collaborino fraternamente con i fratelli separati, secondo le norme del decreto sull'ecumenismo. Collaborino soprattutto per la causa di Cristo che è il loro comune Signore: sia il suo nome il vincolo che li unisce! Questa collaborazione deve stabilirsi non solo tra persone private, ma anche, secondo il giudizio dell'ordinario del luogo, a livello delle Chiese o comunità ecclesiali, e delle loro opere » (Ad Gentes Nr. 15).
- L'annuncio discorde del Vangelo ha un influsso negativo:
 - a) tanto alle frontiere della Chiesa: annuncio a chi non è cristiano
 - b) quanto nelle nostre singole regioni tradizionalmente cristiane (si pensi agli effetti negativi di una predicazione discorde sulle verità che noi cattolici consideriamo di fede, ma anche su temi di carattere etico: per esempio divorzio, anticoncezionali, aborto, eutanasia, collocamento politico del cristiano, ecc.).

2. Va perciò considerato in tutta la sua importanza l'orientamento preso dalla Chiesa Cattolica che « sin da ora », cioè già prima della piena unità, si collabori con gli altri cristiani « per dare nella stessa opera di evangelizzazione, una più larga testimonianza comune a Cristo di fronte al mondo » (Paolo VI, Evangelii Nuntiandi, n. 77).

IV. - NEL MOVIMENTO ECUMENICO IN ITALIA

1. Viviamo in Italia un denso periodo di rinnovamento della catechesi. Viene tenuta presente la preoccupazione ecumenica?

a) *Il così detto documento-base della CEI per il rinnovamento della catechesi (1970) ha posto la preoccupazione ecumenica fra quei problemi che « oggi assumono particolare importanza ».*

« Il movimento ecumenico ,cioè ” le attività e le iniziative che, a seconda delle varie necessità della Chiesa ed opportunità dei tempi, sono suscitate ed ordinate a promuovere l'unità dei cristiani ”, è un segno dei tempi da scrutare con viva sensibilità. La catechesi educa a evitare parole, giudizi e opere, che non rispecchino la vera condizione dei fratelli separati; porta a conoscere la loro storia e il loro pensiero; richiede una testimonianza più chiara della propria fede; invita alla preghiera; guida a comprendere le iniziative del dialogo che si va sviluppando; sollecita ciascuno alla collaborazione, entro i limiti della competenza personale, secondo le direttive del magistero. Ricorda continuamente il testamento di Gesù: ” che tutti siano una cosa sola, come Tu, Padre, sei in me, ed io in te; siano anch'essi in noi, perché il mondo creda che tu mi hai mandato ”» (Nr. 49).

b) *I vari catechismi.*

Sui vari catechismi già pubblicati in Italia si possono fare due osservazioni:

— L'impostazione seria fondata sulla Bibbia è sostanzialmente ecumenica.

— È da rilevare però l'assenza di un riferimento al fatto che ci sono altri cristiani che pur non essendo cattolici si riferiscono a Cristo e sono nostri fratelli. Ciò avrebbe dato l'occasione per preparare *un'apertura* nel giovane verso gli altri cristiani: forse si farà nei catechismi per le età maggiori.

2. Ma la catechesi ecumenica è « più vasta » del contenuto dei catechismi. Essa avviene attraverso vari strumenti che in un modo o nell'altro influiscono nella formazione cristiana in dimensione ecumenica:

— La predicazione normale nelle Chiese.

- Preghiere comuni con altri cristiani.
- Gruppi ecumenici, gruppi di lettura biblica in comune, incontri organizzati come quelli del SAE.
- Gruppi ecumenici specializzati, come quello delle famiglie miste.
- Rapporti fra Chiese (come quelli fra la Chiesa di Sicilia e la Chiesa di Grecia).
- Mezzi di comunicazione sociale.
- Traduzione interconfessionale del Nuovo Testamento.

V. - CONCLUSIONE: UN PROBLEMA APERTO

Il risultato di un'inchiesta fatta per conto della CEI offre gli elementi per una descrizione della situazione italiana:

« L'ecumenismo sembra risultare più come un impegno a livello di enunciati che di vere e proprie azioni ecumeniche. Infatti le iniziative segnalate nelle varie parrocchie e zone riguardano: preghiera, invito alla testimonianza di una fede coerente, conoscenza del " dialogo " che si svolge a livello della Chiesa universale. Attorno al 2-3 per cento le segnalazioni di conferenze o dibattiti per una maggiore conoscenza delle altre religioni, di incontri di preghiera con non cattolici e dibattiti con non credenti. È pensabile che un reale spirito ecumenico non si crei se non si giunge ad esperienze concrete » (Conferenza Episcopale Italiana, X^a Assemblea generale. La ricerca socio pastorale su Evangelizzazione e Sacramenti. Primi risultati - Comunicazione di Don Pietro Pace, 13 giugno 1973, pag. 43).

Da questa descrizione sembra risultare che per la situazione italiana l'ecumenismo *più che una realizzazione sia un'esigenza.*

O si tratta di una descrizione pessimistica? Oppure la situazione è migliorata dal tempo dell'inchiesta ad oggi?

Sono domande a cui questo convegno organizzato dalla commissione per l'Ecumenismo della CEI (1) potrebbe dare qualche nuova risposta, confrontandosi su come nel campo della catechesi e dell'evangelizzazione viene tenuta in conto la preoccupazione ecumenica.

Eleuterio F. Fortino

(1) (Cfr. Il resoconto del Convegno sulla Cronaca di questo numero, p. 120).

VERSO L'UNITÀ

dalla disunione all'unione

QUALE UNITÀ?

Uno degli errori fondamentali che spesso si commettono, è immaginare una unità monocroma e non policroma in tutti i campi. Voler creare una unità assoluta, nel senso letterale della parola, nella formulazione terminologica e testuale dei dogmi, del culto, dello stile di pietà, del comportamento religioso e della devozione in generale contraddice la stessa natura dell'uomo e lo spirito stesso del cristianesimo. Perciò qualunque tentativo che disprezzi la spontaneità, la particolarità di ogni Chiesa locale e la libertà umana, per esprimere e formulare la fede, diventa irrealizzabile e utopistico.

Non era questo lo spirito del Cristo, né degli Apostoli, né della Chiesa primitiva, che rispettavano i costumi, i riti e la fisionomia di ciascuna cultura, lingua e paese. Vi regnava dovunque una diversità, un pluralismo, in una sinfonia ed unità di fede. C'era una libertà in tutte le dimensioni della natura umana, senza urti, senza nuocere alla verità, né tradirla. Si distingueva dunque l'unità dall'uniformità. Un'unità uniforme, stereotipa, intralcia naturalmente ogni libertà d'espressione, ed ha come conseguenza una fede monolitica e la sottomissione forzata ad un corpo estraneo. Ma presto o tardi, questa sottomissione imposta porterà la contestazione, il rifiuto ed il disaccordo.

Era precisamente la situazione dei secoli passati, quando si concepiva una teologia occidentale imposta ai paesi africani, o slavi ai tempi di Bisanzio, od ancora una unità ecclesiastica piramidale che implicava una obbedienza forzata contraria allo spirito collegiale e sinodale.

Spesso, lungo il corso della storia, l'unità era deformata in obbedienza di una chiesa singola (particolare) ad un sistema centrale senza alcun rapporto alla « Koinonia ton ekklesion ».

È qui che si trova una delle cause del grande Scisma fra Oriente ed Occidente. Se oggi, in Occidente, ci troviamo di fronte alla rivolta ed insottomissione di molte Chiese si può dire che questo malessere è dovuto, in gran parte, alle forme liturgiche e disciplinari, che non sono conformi all'epoca. Giustamente, si chiede una « *indigenizzazione* » affinché la fede comune sia adattata alle aspirazioni, mentalità e situazioni di tale e tal altro paese.

Si tratta, ovviamente, di fattori non teologici. Ma questi fattori a volte, erano più male delle questioni puramente teologiche.

DIVERSITÀ E UNITÀ

Per essere sana e armoniosa, per dare il massimo frutto in fede e in carità, la nostra preghiera dovrà possedere quella diversità nell'unità, quella mobilità nella continuità che caratterizzano l'uomo vivente e di cui la liturgia ci offre una immagine eccellente.

In effetti, la liturgia segue i ritmi cosmici e biologici, i ritmi sociali. La preghiera del cristiano riveste forme numerose e svariate. I tempi odierni non rischiano forse di standardizzarla? Nel corso dei secoli, ad ogni situazione umana ha corrisposto un gesto di fede che l'inseriva nella vita della Chiesa. San Giovanni Crisostomo, Sant'Agostino, durante tutta la loro vita spiegarono ai loro fedeli i Vangeli, le Epistole e i Salmi. La parola di Dio, come è spiegata oggi, basta, durante tutta una vita umana, per chiarire e sostenere la fede? La fede sfiorisce perché ad essa manca il pane della vita che è la parola di Dio. Per quel che riguarda il battesimo, pensiamo alla sua Catechesi ed alla preparazione ad esso come si faceva una volta, così lunga e profonda, al modo come si somministrava nel cuore della comunità — e ai pochi minuti a cui troppo spesso oggi è ridotta.

Nel corso dei secoli la Chiesa ha formato delle generazioni di

oranti e di santi. Lasciamoci guidare da lei. Chi avrà imparato dalla Chiesa come pregare saprà che potrà sempre pregare, che vi sarà sempre in lui una presa a cui potrà attaccare la corrente della preghiera.

La varietà delle forme di preghiera deve essere ordinata in un unico mistero. I segni della preghiera sono necessari ma non essenziali. Perché possano rivelare e comunicare il dono di Dio, tutti questi segni del mistero devono essere ordinati secondo una giusta gerarchia e nello stesso stile della loro espressione.

L'accessorio non deve sommergere l'essenziale, soprattutto nell'epoca nostra. La preghiera dei cristiani si inserisce in una storia santa che si appoggia sul tempo normale ma non deve oltrepassarlo perché essa è una vita; questa preghiera, ecclesiale e personale, ha come ogni vita i suoi tempi forti e i suoi tempi deboli, i suoi grandi ed i suoi piccoli ritmi, che conviene rispettare.

Certamente Dio è sempre vicino a noi, ma noi non siamo sempre altrettanto capaci di avvicinarlo, la Chiesa ci propone ritmi che intessono la nostra vita spirituale e scandiscono la nostra preghiera, dal battesimo al viatico, da una domenica all'altra, e da una Pasqua all'altra fino alla Parusia.

È il *telos* di Dio che santifica il mondo. Sono i tempi e le ore regolati dalla Chiesa nella sua liturgia: ritmo pasquale della settimana col suo inizio ed il suo vertice, la domenica, che la civiltà occidentale ha inserito nella sua vita sociale, ma che essa svuota, laicizzandola, della sua sostanza di giorno del Signore e di ri-creazione spirituale.

Il nostro mondo fatto di efficacia e di rendimento ha un grandissimo bisogno di questa interruzione che lascia via libera alla grazia. Ritmo pasquale, ciclo annuale il di cui centro è la notte della Resurrezione; e tutto l'anno liturgico descrive i colori di questa splendente luce di Pasqua. Ritmo del ciclo della Epifania e dello Spirito di Pentecoste. Per mettere il suo animo in armonia con la Chiesa, il Cristiano deve trovare le sue giuste cadenze, armonizzando i suoi ritmi a quelli della Chiesa. I riti sono fatti per gli uomini e non gli uomini per i riti; per mantenersi in fervido equilibrio, ognuno deve cercare e trovare quelle cadenze che convengono alla sua vita spirituale, tanto nella frequenza dei sacramenti e delle funzioni quanto nell'interno stesso della celebrazione liturgica. E il pastore deve mettersi nel ritmo che conviene alla sua assemblea, e assicurare una certa stabilità in modo che i fedeli vi si

riconoscano. Non si tratta unicamente di forme esteriori del culto come tale, ma anche della sua sostanza, il culto in genere è posto in causa; trovare un nuovo stile di culto non è compito facile. Comunque siano le riforme che saranno progettate per rendere il culto più breve, più accessibile, più alla portata dell'uomo moderno che prende coscienza della sua autonomia ed egemonia e che non pensa più al suo dipendere dal Dio supremo. Da qui evidentemente proviene il fatto che il numero delle persone che assistono alle assemblee liturgiche diminuisce e che la Chiesa si trova nell'imbarazzo di dover trovare un rimedio per arginare questo processo.

D'altra parte un ortodosso non può contestare le varie ordinanze tradizionali del nostro culto o negare che esso contiene dei principi ordinati da Dio stesso. Non abbiamo difficoltà a distinguere nel culto l'elemento umano da quello divino. Per esempio, Cristo ha detto: « Fate questo in memoria di me ». Noi non possiamo disobbedire a quello che ha detto Cristo. Noi non possiamo disobbedire neanche alla prima Comunità Cristiana Eucaristica.

* * *

Circa la comunione con Dio che è una preghiera, per sua natura essa è a volte indefinibile e oltrepassa ogni analisi. Se vi è crisi oggi è una crisi di Fede. Il nostro attaccamento alla grandezza del Cristo si impoverisce. La preghiera e la comunione con tutto ciò che è sacro annoia l'uomo moderno che prova grande difficoltà a distaccarsi dalla schiavitù materiale.

È evidente, d'altra parte, che la pietà si esprime secondo il temperamento e il mondo interiore di ogni credente. Non ci si può aspettare una identica esteriorizzazione dell'amore verso Dio da parte di due diversi uomini. Dunque lo stile e la forma variano, condizionati dallo stato psicologico di ognuno.

Similmente, lo stile del culto è appropriato alla spiritualità di un paese, condizionato da fattori climatici. Ma non si possono esigere forme nuove, a causa di fattori temporanei e transitori quando le genti, turbate e insoddisfatte da una situazione transitoria, pensano di trovare una soluzione adottando e ricorrendo a norme più facili e comode di quelle autentiche. Qui si può fare una critica: che il culto e la pietà non possono, per la loro essenza, essere formulate o dirette dal basso, dall'uomo. Perché un culto simile rischierebbe di essere antropocentrico.

Bisogna tener conto, anche, dell'aspetto dall'alto, del fattore divino, del come Dio, come creatore, vuole essere adorato e poi come la Chiesa ha voluto che siano espressi la fede e il culto. Noi rischiamo anche di cadere nella trappola del soggettivismo e del relativismo se, rimettendo tutto in discussione, cerchiamo altre strade in nome del rinnovamento e del cambiamento. È problematico provare a riconciliare il passato col presente, l'antico e l'attuale, senza perdere di vista le norme stabilite in seno al popolo di Dio, corpo organico ma anche corpo invisibile.

L'ondata che vuol cambiare tutto non ha risparmiato neanche il culto. Si propone di eliminare, di sopprimere, di introdurre un assolutamente nuovo stile liturgico. Senza volerlo si può arrivare a una dissacralizzazione liturgica totale. È vero che su qualche punto i contestatori hanno ragione, perché accanto a una pietà di origine occidentale si trova spesso un comportamento senza segni di influenza santificante. Questa vicinanza aiuta la « routine » e la superstizione più della vera fede, la fede vissuta. Ma i rinnovamenti radicali proposti possono condurre molto lontano. La luce troppo cruda, troppo carica di raggi ultravioletti può contribuire ad uccidere il sentimento religioso quanto il ritualismo.

L'innografia ortodossa sottolinea questo aspetto che lo scopo della Incarnazione era l'unità della umanità e la composizione dei dispersi dal peccato in un corpo omogeneo. Così un tropario, canta questa dimensione:

« O Gesù, tu ci rassomigli, sulla Croce
Tu riunisci tutti i mortali,
dalla piaga del tuo costato si effonde
un'onda di vita
e fai cadere sopra di noi i fiumi del perdono »

(Strofa di Encomia del Sabato Santo)

LEGAMI UNIFICANTI DELL'EUCARESTIA

L'Eucarestia è uno scopo in sé, perché essa prolunga l'amore disinteressato che deve esistere tra noi, il Cristo e i Santi. Durante le riunioni eucaristiche, le forze separatiste e distruttive di Satana sono costantemente vinte. « Riunendovi frequentemente, voi sgominate le forze di Satana e lo distruggete con l'intelligenza perfetta della fede » (*Ignazio Thèoforo - agli Efesini XIII, cap.13*). Per

conseguenza chi non ascolta la voce dello Spirito Santo che lo invita alla riunione eucaristica per vivere in comune l'amore disinteressato, è senza dubbio dominato dal demonio.

« Colui che non viene alla riunione diventa arrogante ed orgoglioso » (*Ibidem, cap. 5*).

Dai principi fondamentali del battesimo, dalle benedizioni nel corso del servizio divino e dai canoni della Chiesa si apprende che essere membri del Corpo di Cristo significa partecipare alle preghiere collettive della Chiesa e alla comunione del Corpo e del Sangue del Cristo.

Prima, queste due partecipazioni erano inseparabili, tutta la Chiesa parrocchiale pregava « con una sola bocca alla fine della preghiera eucaristica (ai Cor. XIV, 16) e il Cristo chiamava tutti e tutte alla Comunione » disse Giovanni Crisostomo (3° sermone agli Efesini II, 4-5). L'uomo non vive da sé stesso ma vive di amore nel seno della vita eucaristica della comunità, e questa vita non finirà che quando il suo corpo avrà finito di vivere.

Per cui la salvezza non dipende dalla personale pietà ma si ottiene con la grazia secondo la lotta fatta contro il demonio, secondo l'appartenenza al Cristo, il di cui Corpo mistico si compone di uomini di carne e di sangue.

Le regole della Chiesa impongono la scomunica a coloro che non partecipano ad ogni Eucaristia, perché causano disordine nella Chiesa. Essi sono riaccettati dopo la confessione delle loro colpe, e dopo aver testimoniato un sufficiente pentimento. Fino alla loro riammissione al Corpo di Cristo, è proibito pregare assieme a loro, non soltanto in pubblico ma anche in casa (Canone IX, 10 dei Santi Apostoli). (Canone II del Santo Sinodo di Antiochia, Canone II del Santo Sinodo di Trullo).

Colui che si astiene dal Corpo e dal Sangue del Cristo è, secondo ogni apparenza, indegno di partecipare alle preghiere eucaristiche (Giovanni Crisostomo, Sermone agli Efesini 4) con le quali si chiede a Dio di trasformare il pane e il vino nel Corpo e nel Sangue di Cristo affinché si compia la Santa Comunione nella vita di Gesù e l'unione per mezzo dello Spirito Santo. Nella Eucaristia la Chiesa prega in quanto corpo di Cristo e non in quanto individuo. Ne consegue che la partecipazione alla Eucaristia senza la Santa Comunione è una flagrante contraddizione poiché coloro che, pur partecipando alle preghiere non si comunicano, non ammettono veramente in essi il Corpo e il Sangue del Cristo. Questa

è la ragione per cui avrebbero dovuto lasciare la Chiesa prima del principio dell'Eucarestia.

La posizione attuale dei cristiani ortodossi lascia una porta aperta a serie discussioni sulla propria ortodossia. Una cosa è sicura: molti degli usi attuali della Chiesa sono in contrasto con il senso stesso del battesimo e delle benedizioni liturgiche comprese nei testi. In effetti, la vita e le preghiere nello Spirito Santo non consistono nell'affermare una cosa e fare atti contrastanti.

È sorprendente che il Capo dell'Ufficio Divino pronunci questi voti: « . . . noi tutti che partecipiamo allo stesso Pane e beviamo dallo stesso Calice. *uniteci*, o Signore, gli uni con gli altri, in una sola comunione per mezzo dello Spirito Santo » quando sa che nessuno dei partecipanti prenderà la Santa Comunione. Più sorprendente ancora è il fatto che tutti i presenti cantino: « abbiamo visto la vera luce e abbiamo preso dentro di noi lo Spirito celeste » mentre in realtà nessuno ha visto la verità né ha preso lo Spirito Santo.

È sorprendente vedere ciò che si suppone essere il Corpo del Cristo pregare teoricamente « con una sola bocca ed un solo cuore » mentre in realtà esso è composto da tre parti distinte:

- il popolo che ascolta il prete ed i cantori;
- il prete e i cantori che intrattengono il popolo con inni e preghiere a cui abbastanza recentemente ne sono stati aggiunti parecchi;
- gli officianti la cerimonia religiosa, che leggono mentalmente le benedizioni fondamentali della liturgia, le splendide preghiere della Supplica e non pronunciano ad alta voce che qualche inno di ringraziamento.

Se Gesù è venuto ad abolire l'individualismo, esiste qualcosa di errato nella Liturgia attuale, che apparentemente non agisce sempre in armonia con le idee che emanano dal senso stesso del battesimo nel Corpo di Cristo.

Tutto ciò conferma che è ripetuto dal Salmista che nei momenti di esaltazione diceva di rendere grazie all'Onnipotente non da solo ma assieme ai suoi fratelli israeliti nel tempio. La parola « ecclesia » secondo i LXX, è una parola prediletta dal Salmista e descrive il tipo ideale di culto. Essa costituisce dunque un caso tipologico poiché questa nozione culturale predice il carattere collettivo e sociale della preghiera futura.

« Benedite Dio nelle assemblee, il Signore, voi che siete (provenite) dalla sorgente d'Israele » oppure « annunzierò il tuo nome

ai miei fratelli. in mezzo alle assemblee io Ti loderò » P.G. XVIII. 27, Ps XXII, 23). Questo versetto si trova spesso sulla facciata delle chiese greche per indicare questa particolarità della nostra preghiera. Difatti il fedele dal suo ingresso nella Chiesa, si raccoglie guardando le icone dei santi per assicurarsi che egli non è solo.

Tutte le anime pie l'accompagnano e intercedono per lui.

Bisogna prendere tutti questi favori in considerazione per poter concepire nella sua pienezza il carattere del culto ortodosso.

Il culto ideale, secondo la dottrina del Cristo nel Vangelo giovanneo, è strettamente « in spirito e in verità ». Pertanto il fedele che pratica la sua religione, vuole che la sua adorazione a Dio sia fatta in un luogo stabilito. Il tempio, con tutte le sue decorazioni e la sua atmosfera, dà le necessarie prospettive perché l'atto che vi si svolge imprima nell'animo del fedele il sigillo della pietà.

La prima cosa che vogliamo avere quando ci trasferiamo in una nuova terra, è di costruire immediatamente un posto per il culto. Questa necessità è sentita dai protestanti più radicali.

Non soltanto i primi cristiani ebbero la preoccupazione di trovare delle catacombe appropriate per espletarvi i loro doveri religiosi, ma anche dopo noi troviamo che fabbricarono chiese riccamente decorate affinché il fedele sia posto in un ambiente adeguato. Questo fenomeno ha una portata psicologica, perché in questo luogo il fedele può e vuole offrire le sue azioni di grazia, o celebrarvi la liturgia, non isolatamente ma assieme ai suoi fratelli, come atto comunitario e collettivo, cosicché questo gesto esprime una necessità del culto che trova la sua espressione nella preghiera fraterna mentre il fedele è attorniato dagli altri. Tutti insieme compongono una tesi di offerta a Dio e ricevono a loro volta la grazia santificante dell'Eucaristia, distribuita ai membri della famiglia spirituale della Chiesa.

Se i fedeli si astengono sistematicamente dal frequentare le riunioni sacramentali, essi respingono il senso della morte collettiva da parte del battesimo e dai frutti eucaristici, rinnegando così la loro integrazione nel corpo mistico della Chiesa.

Benché i primi cristiani prendessero ogni giorno la Comunione a casa loro, sentivano però l'obbligo di assistere alla sinossi eucaristica perché durante questa assemblea, il Corpo di Cristo era costantemente ammaestrato dall'eterno Padre che manda lo Spirito per l'iniziazione del clero. Essere assenti nell'ora dell'appello comune era considerato come distruggere il sigillo dello Spirito Santo, finanche come staccarsi dal Corpo di Cristo.

L'assenza dalle riunioni per timore era considerata come illogica e irragionevole, poiché i cristiani, a causa del battesimo erano già morti per questa terra. È proprio a questa considerazione che si deve attribuire la decisione di scomunicare coloro che non partecipavano agli uffici liturgici, anche se la loro assenza aveva luogo ai tempi delle persecuzioni nei primi secoli.

In generale gli Ortodossi, parallelamente alle devozioni private e agli sforzi personali, non si consideravano più come un corpo organicamente legato se essi non ricercavano la loro salvezza in comune con i confratelli. Quasi tutte le preghiere eucaristiche o paraliturgiche sono scritte al plurale, fatto caratteristico che rifugge da una pietà individualista ed egoista.

Questo fatto costituisce dunque la vita stessa della Chiesa, soprattutto al tempo della Pentecoste. Essa sente il primo amore, meglio ancora essa è l'amore che brucia, che si sacrifica per gli altri come la vita che trabocca da una coppa. « Nel giorno della Pentecoste essi si trovavano tutti riuniti al completo ».

Ecco l'umiltà e l'amore. Niente gruppi, niente sette, niente individui, ma una riunione plenaria in un sito previsto. Questo luogo non è soltanto il tempio visibile, la Chiesa. È anche la Comunione intima la preghiera in comune e insieme interiore, la confessione della stessa dottrina, la coscienza spirituale.

La ragione d'essere di queste virtù è la *celebrazione* dell'Eucarestia. I primi cristiani esercitavano realmente la fraternità e la comunità perché avevano subito una trasformazione profonda e comunitaria per mezzo della partecipazione alla Mensa Eucaristica. Senza questa unione sacramentale l'uomo rischia di applicare soltanto delle strutture sociali forzate e superficiali e queste strutture non tarderebbero a disgregarsi:

Per creare un mondo migliore il mezzo più efficace è la partecipazione cosciente al Calice di Cristo. Trasformare un modo anemico, scomposto, egoista e individualista in un mondo fraterno significa: trasformare i nostri esseri lasciando operare in noi gli effetti unificatori e riconcilianti della Santa Comunione.

E per finire, ricordiamo lo slancio mistico di San Giovanni Crisostomo quando egli commenta il versetto eucaristico paolino: « Poiché non v'è che un solo Pane, noi non formiamo che un solo Corpo, pur essendo molti; perché noi partecipiamo tutti ad un solo Pane » (I Cor. X, 17).

« Che cosa diventano coloro che si comunicano? Il Corpo di

Cristo. Non parecchi corpi, ma uno solo. Perché così come il pane è formato da molti grani, in tal modo che nessuno di questi grani compare più, benché essi continuino ad esistere, ma senza ancora potersi distinguere dall'insieme, come coloro che si comunicano sono uniti fra di loro nel Cristo. Perché noi non siamo uniti l'uno da un corpo e l'uno da un altro, ma noi siamo uniti tutti nutriti dallo stesso Corpo ».

Abbiamo detto all'inizio che l'unione con Dio crea l'unione con il prossimo. Noi viviamo, purtroppo, in un umanesimo di solitudine neopagano, in cui la preoccupazione della difesa personale ha la meglio. L'io è il criterio universale nascosto o proiettato sul prossimo. A questo umanesimo individuale, la reazione comunitaria del marxismo ateo era inevitabile. Ma anche la Chiesa ha un messaggio da annunciare. Un messaggio che insiste sulle gravi responsabilità di coloro che si comunicano, attraverso una formazione liturgica dei fedeli, restaurando il significato della vera Comunione, non come un gesto di semplice devozione, ma come uno slancio per servire.

Anche in questo il Crocifisso mostra il cammino nell'Eucarestia: Egli è l'uomo *per* gli altri, per noi, per i suoi nemici, per i suoi carnefici. Egli diventa fratello. La sua funzione è di dare aiuto agli altri. Tutte le sue azioni sono incorporate nel suo ministero per nostro aiuto e nostra liberazione. Rifiutando di imitarci, egli si è mostrato veramente umano. L'umanità non potrà rivivere finché non avrà ritrovato lo scopo essenziale del Cristianesimo e l'opera della Chiesa: la fraternizzazione e la pacificazione degli uomini per mezzo della Comunione e di coloro che si comunicano.

In quel che concerne la fisionomia spirituale del cristiano dei tempi moderni la sua partecipazione ai sacramenti è capitale nell'orientazione e nello sviluppo della sua vocazione missionaria. La pietà liturgica, il messaggio del Vangelo, il senso del Corpo mistico, la coscienza d'essere membro della Chiesa diventeranno delle realtà viventi per il fedele militante, le attività del quale da questo momento prenderanno slancio. Ma l'azione intensa chiede una vita spirituale profonda. Il militante ritornerà dunque alle sorgenti vive, affinché la sua azione abbia un risultato utile per il regno di Dio. Egli troverà un potente sostegno nella (milizia) del Cristo, il cui scopo è l'appoggio spirituale.

Le testimonianze, la verità vissuta ed espressa in azioni sono di una importanza eccezionale nella nostra epoca, poiché i nostri contemporanei sono d'uno spirito positivo ed empirico. Essi non sono

affatto sensibili alla dottrina pura né ad una predicazione strettamente morale e dogmatica. Essi reclamano esempi concreti.

Non si può testimoniare che ciò che si è. La testimonianza non può dunque essere confusa con la passività spirituale, né con l'attivismo che mangia l'uomo senza nutrire la sua vita spirituale, né con l'aforisma dogmatico. La testimonianza è la nota cristiana che autentifica l'impegno della predicazione. Non può validamente esserne dissociata.

La comunione con Dio non è un atto statico. Essa cambia l'uomo e lo rende simile al suo Creatore, essa produce una catarsi-metanoia, indi una elevazione, una teoria. L'uomo diventa un mistero inafferrabile a immagine di Dio. Vediamo un estratto di San Gregorio di Nissa a questo riguardo (sulla creazione dell'uomo XI).

La lettura della Genesi durante la settimana di Settuagesima, ci mette di fronte a qualcosa molto solenne; al sesto giorno appare il coronamento delle meraviglie della creazione « Quale è dunque questa natura spirituale che si divide in facoltà sensibili e ne produce la conoscenza dell'universo. . . Chi ha conosciuto lo spirito del Signore? disse l'apostolo. Da parte mia mi dico: Chi ha conosciuto il proprio spirito? » Voi dite che lo spirito è semplice e senza composizioni: Come si sparge nei sensi? Come l'unità nella diversità, la diversità nell'unità? Da parte mia faccio ricorso alla parola di Dio: facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza. L'immagine non è veramente immagine che nella misura in cui possiede tutti gli attributi del suo modello.

Siccome una delle proprietà della natura divina è di essere inafferrabile, anche in questo l'immagine deve somigliare al suo modello. Se la natura dell'immagine potesse essere afferrata, mentre il modello è al disopra della nostra comprensione, questa diversità di attributi proverebbe lo scacco dell'immagine. Ma poiché noi non riusciamo a conoscere la natura del nostro spirito che è ad immagine del suo Creatore, vuol dire che egli possiede in sé l'esatta somiglianza di colui che lo domina e che porta l'impronta della inafferrabile natura a causa del mistero che è in lui.

Benché nell'antichità l'unità sia stata concepita come implicante un accordo completo sul soggetto della Fede, che parte dei membri della comunità eucaristica dei giorni nostri sorge su un problema urgente — visti i nuovi rapporti tra i cristiani e la composizione pluralistica della società, cioè le restrizioni d'ordine canonico e disciplinare imposte alle comunioni — ammettendo che queste siano ancora valide.

La struttura della società era molto diversa nel quarto secolo. L'esistenza di un gran numero di giurisdizioni canoniche era sconosciuta, e sarebbe stata considerata inammissibile. In ogni città c'era un solo vescovo, il capo dell'assemblea eucaristica. Possedendo la pienezza del ministero, egli personificava la Chiesa locale. Due vescovi nella stessa città costituivano una contraddizione ecclesiologica. L'unità fu concepita come una appartenenza ad una comunità determinata, presieduta dal suo vescovo. I fedeli ascoltavano la parola, mantenevano la fede, rinforzavano la loro vita spirituale, e restavano sempre uniti a questa unica chiesa locale. Se nutrivano la loro anima da altre sorgenti, essi contraddicevano la loro identità. In questo caso, da una parte essi erano ricorsi ad un'altra comunità e si facevano guidare in una parrocchia estranea; d'altra parte si trovavano sotto il pastore di un altro Vescovo.

Le soddisfazioni dei tre bisogni dei fedeli: il mantenimento della Fede, il nutrimento della parola e la sorveglianza pastorale dovevano andare di pari passo e costituivano un insieme inseparabile.

L'unità dunque implica delle dimensioni più estese di quelle d'un accordo isolato sul soggetto della Fede. I fedeli aderiscono a questa unità non solo in una maniera confessionale cioè confessando il loro accordo con la Fede, ma incarnando questa unità totalmente, in una maniera concreta e visibile.

Confessare la Fede significa di più che proclamare che si è d'accordo con certe formulazioni intellettuali. Bisogna anche incarnare questa Fede e manifestarla in maniera visibile, essendo legati ad una Chiesa sacramentale canonica.

Le precisazioni della patristica a proposito della natura di questa unità meritano la nostra attenzione. Benché descrivano queste unità come compiute nel Corpo di Cristo, tuttavia esse non la concepiscono in una maniera ambigua ed idealizzata — ma come un impegno personale, in una maniera strutturale e gerarchizzata.

Questo Corpo Mistico, un corpo organizzato, ma non in organismo. I testi antichi descrivono la chiesa locale come un corpo (1) un gregge (2) una riunione, una pienezza (πλήρωμα) (3) un ovile (μάνδρα) (φυτεία μία) una piantagione ed un santo altare (ἐν Θυσιαστήριον) Per mezzo di tutte queste espressioni, S. Gregorio di Nissa cerca di

(1) *S. Gregorio di Nissa* - Commentario al Cantico dei Cantici, 14; P. G. 44, 1052.

(2) Sermone II sull'Ecclesiastico - P. G. 44, 636.

(3) Confutazione di Apollinario, 5; P. G. 45, 1125.

dimostrare che i fedeli, indipendentemente dalle razze, dal tempo, dai luoghi, costituiscono una entità indivisibile unita inseparabilmente al Cristo. La base di questa unità interiore della Chiesa è lo stesso Cristo. La Chiesa resta una perché Essa ha un solo capo, il Cristo, Colui che ha riunito tutte le sue membra in un solo Corpo con i legami dell'amore e della pace.

L'unione delle famiglie umane, il suo ricomporsi, è d'altronde uno dei temi fondamentali nella speranza biblica. La divisione d'Israele in due regni rivali, dopo la morte di Salomone, aveva rotto l'unità creata, non senza difficoltà, da David.

Poi, le guerre continue, la deportazione dalle Samarie in Assiria, quella di Giuda a Babilonia, avevano, secondo l'espressione dei profeti, disperso le pecore d'Israele in tutte le montagne vicine.

La salvezza divina implica prima di tutto la riunione del suo popolo.

Base della speranza biblica, l'aspirazione alla unità tra i popoli e tra le razze, diviene ai tempi del Cristo, un soggetto bruciante, ed un problema urgente. L'incarnazione del Cristo mirava precisamente a demolire i muri della separazione, dando a tutti, ed in ogni circostanza l'idea di una famiglia sotto la guida di un Padre unico.

Si può vedere una similarità tipologica, e stabilire un ravvicinamento tra l'aspirazione del popolo ebraico a riunirsi dopo l'esilio e la sete comune di tutti i popoli dispersi dalle guerre a ritrovare la patria (Geremia 31.7,9).

È in questo contesto che S. Gregorio da Nissa si sente spinto a parlare d'un solo matrimonio e di una sola sposa. La Chiesa, l'Una, Santa, il regno unico. Perché non c'è che un Re che rimanga il Re assoluto ed onnipotente dell'universo. (Discorso 7 sul Cantico 14 P. G. 44, 1080)

Malgrado la carità e le concessioni che la Chiesa manifestava verso gli erranti e gli indisciplinati, ella non poteva tollerare la falsificazione della Fede e i distacchi dalla Tradizione.

Ella insegnava che questa unità della Chiesa è conservata dalla salvaguardia dei dogmi dei nostri padri nella Fede, e dalla Tradizione.

Le minime alterazioni minacciano l'unità e si associano all'opera del diavolo che vuole sempre dividere e separare gli uomini tra loro.

La frammentazione e la dissoluzione sono sempre esistite nella Chiesa. Ella ha potuto mantenere la sua esistenza precisamente perché lottava con ogni sua forza contro ogni errore. Colui che è impegnato nella lotta per la preservazione della Fede, anche se è un debole, è,

agli occhi di S. Gregorio da Nissa, più forte del più potente eretico (Sulle soprascrizioni dei Salmi 18. P.G. 44. 565)

Queste insistenze sulla necessità di lealtà in ciò che concerne la dottrina, è comprensibile perché questa dottrina non è stata data loro dal Cristo stesso. La Chiesa, lungo i secoli si è battuta contro ogni sorta di interpretazioni razionali, attraverso le quali si faceva prevalere, al posto del consenso della Chiesa, l'opinione del tale o del tal altro teologo. Ma il fedele si è sentito immerso in una sinfonia in cui si uniscono le voci di tutti i fedeli, quelli di coloro che sono già morti e quelli che vivono ancora in questo basso mondo.

Ci si vede una continuità ed una armonia, segno che lo Spirito Santo non lascia intervenire alcun errore che sconvolgerebbe l'ordine divino.

Nella Chiesa regna l'ordine e non il disordine.

* * *

Molto spesso il modello proposto per una fraternizzazione del mondo in generale e delle chiese in particolare, è sociologico. Qui noi sentiamo un accordo tra di noi, una coesistenza pacifica, una distensione in rapporto alle relazioni interconfessionali, ed un patto di non aggressione, cioè, in luogo di darsi alle diatribe polemiche sul terreno della teologia, di cambiare attitudine. ed introdurre una attitudine irenica. Un tale irenismo, tuttavia, non è garanzia né di un ritorno all'unità voluta dal Cristo, né sarà di lunga durata. Presto o tardi, le dispute ricominceranno.

Non possiamo sfuggire al sincero confronto delle cause delle nostre divisioni. Sotto il pretesto della carità, non si può sacrificare la verità. Il vero sforzo dell'ecumenismo esige un confronto di ogni tesi della nostra fede con quella del Vangelo della tradizione della Chiesa.

Così, in questo studio, noi passiamo ad un'altra tappa: quella d'aver come esempio unico della nostra unione l'unione delle Tre Persone della Santa Trinità. Tra loro esiste una armonia perfetta mantenendo tuttavia ciascuna la propria fisionomia, perché ognuna è Persona, ma si caratterizzano nella loro azione-energia per mezzo di una unanimità. Ma bisogna procedere ad una analisi di questa verità per vedere e per rimodellare la nostra immagine dell'unità voluta, che noi dobbiamo sempre avere dinanzi.

(continua)

+ **Emilianos Timiadis**
metropolita di Calabria

DECALOGO DELLA LEGISLAZIONE SECONDO IL CRISTO

cioè del NUOVO TESTAMENTO

DISCORSO 62 DI S. GREGORIO PALAMAS

(Continuazione di pag. 97 - Anno XVI n. 3-4)

II. COMANDAMENTO

Con questo comandamento Iddio proibisce l'idolatria e cioè il culto di dèi falsi, esseri inesistenti o personificazioni delle forze della natura, a cui l'uomo facilmente ricorre, quando abbandona il culto dell'unico vero Dio. Fenomeno di tutti i tempi. L'uomo, immagine di Dio, non vive senza Dio; ma, microcosmo nel macrocosmo, egli non è solo elemento spirituale proveniente direttamente da Dio, ma anche terreno, perché Iddio nel crearlo ha preso dalla terra, da tutto l'universo materiale, la seconda parte del composto umano, il corpo. Tutto l'universo materiale creato è presente nella parte materiale dell'uomo, come una ricapitolazione di esso.

L'uomo è così, nello stesso tempo, imparentato da una parte col Creatore e dall'altra parte con l'universo creato, capace di volgersi, indirizzarsi verso Dio come pure verso la creatura. Ma l'uomo fu da Dio creato così perché fosse sacerdote di Dio e con sé stesso offrisse a Dio tutto l'universo. Nella sua ascesa verso Dio l'uomo deve attrarre tutto il cosmo, spiritualizzandolo. È la funzione del sacerdozio. Certo noi offriamo a Dio ciò che è Suo, perché è Egli che lo ha tratto dal non essere all'essere, ma con quest'atto noi rico-

nosciamo la paternità di Dio a nostro riguardo e la sovranità di Dio su tutto l'universo creato; diamo così il vero culto che si deve a Dio solo: « Le cose tue dalle tue a Te offriamo noi tuoi servi . . . » aveva scritto sulla parte davanti l'altare di S. Sofia l'imperatore Giustiniano (1). Quando io sarò innalzato da terra, tutti trarrò a me » (2) disse il Signore. È l'uomo-sacerdote che parla, il nuovo Adamo, al momento in cui offre e si offre in sacrificio.

Il secondo comandamento non è che una conseguenza logica del primo.

Il riconoscimento di un solo Dio comporta l'adorazione di un solo Dio. Gli idoli non sono immagine di Dio, ma immagini di ciò che non esiste o, se esiste, di ciò che Dio non è. È la sostituzione del Creatore con la creatura. Colpevole è non solo colui che, abbandonato il vero Dio, dà culto agli idoli, ma anche chiunque ama l'essere o l'oggetto creato più del Creatore.

Il peccato sta nel volgere le spalle a Dio e rivolgere la fronte al mondo creato; nel piegare la fronte davanti a questo.

Destinato all'unione con Dio, alla spiritualizzazione e alla deificazione, l'uomo peccatore si unisce, invece, a ciò che è creato, andando verso il mondo animale e materiale (3).

È evidente che il peccato consiste nel totale o parziale abbandono e sostituzione di Dio, mentre l'uso del mondo materiale, in quanto creato da Dio per l'uomo sovrano di esso e quindi l'uso nei modi da Dio stesso indicato, non può costituire peccato (4).

(1) La frase trovasi anche nelle anafore delle liturgie bizantine di S. Basilio e di S. Giov. Crisostomo. Per l'edificio del tempio di S. Sofia cf. *Antoniadis*, "Εκφρασις τῆς Ἀγίας Σοφίας, vol. II, Atene 1908. E anche la descrizione di Paolo il Silenziario, PG. vol. 86-II, 2125.

(2) Gv. XII, 32.

(3) Per i Padri greci è questa la vera essenza del peccato originale, da cui nasce la tendenza dell'uomo all'imitazione di quanto già compiuto dai progenitori, e di cui tutti ereditiamo non la responsabilità, ma le conseguenze, la natura corrotta, tendente al male.

(4) Nasce da questo il diritto dell'uomo di cibarsi di tutto ciò che Iddio ha creato a suo sostentamento, compresa la carne animale, perché l'uomo è sovrano anche degli animali. È l'abuso disordinato che costituisce peccato e non l'uso conforme alla legge divina e alla Rivelazione divina, che devono regolare le azioni dell'uomo, in quanto gli indicano la sua vera natura, che consiste nell'essere a immagine di Dio. La vera natura dell'uomo è, infatti, la sua ipernatura. Anche il rapporto sessuale, l'unione col proprio simile, non è un male in sè stesso, diversamente in nessun caso sarebbe lecita, ma è male in quanto trasforma in idolo l'immagine di Dio, quando l'unione avviene

L'abbandono poi temporaneo, o anche definitivo, del mondo e di ciò che appartiene al mondo materiale, per riaffermare ciò che propriamente è l'uomo e il fine a cui è destinato, è l'aspetto principale dell'ascetismo cristiano, di altissimo valore, perché l'asceta è testimone della vita futura, del Regno di Dio (5).

Ma anche il cristiano che vive nel mondo deve necessariamente avere una propria vita spirituale e rendere alla Fede questa testimonianza, anche con la prassi della penitenza volontaria (6).

Che la sua chiesa regoli o non regoli questa prassi non ha importanza. Non è necessaria l'esistenza di un obbligo giuridico perché

fuori dell'unica possibilità che realizza l'immagine di questa unione tra il creatore e la creatura, precisamente il sacramento nuziale.

I Padri greci non hanno mai visto l'atto sessuale coniugale come un male in sè stesso da Dio tollerato « propter bonum prolis », al contrario lo hanno visto come atto sacro, in quanto riporta l'uomo — che è anima e corpo e non solo anima — all'androgenia primordiale, immagine più perfetta di Dio Unità-Trina. Ma ciò non può avvenire che quando la coppia umana è soprannaturalizzata dal sacramento nuziale che, secondo la Scrittura, trasforma i due in uno.

In questo eone non si può essere due e uno, oppure uno e tre nello stesso tempo, per il principio di contraddizione. Ma al cospetto di Dio anche l'antilogia non ha alcun valore: Iddio è uno e tre contemporaneamente, il Cristo è uno e due, Dio è accessibile e inaccessibile, conoscibile e inconoscibile ecc. Perciò l'atto sessuale o è sacro o è atto di idolatria sacrilega; non vi è via di mezzo, in quanto profana il tempio di Dio, destinato all'abitazione divina, alla unione con Dio, secondo la dottrina dell'Apostolo. In questo eone l'icona sostituisce la realtà, o sta accanto ad essa, come l'icona del Cristo accanto all'Eucaristia. Il cristianesimo accetta la venerazione dell'icona, ma rigetta con sdegno l'idolo.

(5) Il celibato, la castità cristiana, non è l'egoismo dei filosofi, rifiuto dell'amore, ma superamento della realtà contingente del mondo creato, di questo eone, anche come icone, immagine sacra, per il raggiungimento della realtà archetipale, soprannaturale, resa possibile dall'Incarnazione del Verbo.

(6) Se il mistero del battesimo lo ha introdotto alla vita soprannaturale, il sacramento della Cresima gli ha inciso il sigillo, che lo rende riconoscibile non solo da Dio, ma da tutto l'universo, al quale il cristiano è tenuto a testimoniare la propria Fede, non a parole ma con gli atti della propria vita, con opere conformi alla Fede. La teologia orientale non pensa all'acquisto di meriti nel compiere le opere della Fede, ma al dovere di testimoniare con esse il dono del sigillo dello Spirito, che ci muove a operare in conformità della Fede. Per cui nessuno pensi di potersi salvare con l'ignavia dicendo: io non faccio alcun male... perché il non fare il bene nel cristianesimo è già fare il male. Il Salvatore ha condannato il servo che aveva ricevuto un solo talento, non per averlo dissipato, perduto o distrutto, ma per non averlo fatto fruttificare.

ci sia l'obbligo morale, che deriva dalla Fede stessa e dall'obbligo che si ha nell'istruirsi nella Fede (7).

Nessun cristiano può esimersi dalle pratiche di penitenza, di mortificazione, di digiuno, di continenza, perché questi aspetti della vita sono direttamente collegati col concetto del fine dell'uomo, destinato alla spiritualizzazione. La vita terrena ci è data da Dio, per iniziare il cammino di ascesa e di unione con Dio, resa questa possibile dalla Incarnazione del Figlio di Dio.

Questo comandamento invita l'uomo, perciò, a rimanere lontano da ogni concezione materialistica della vita. Non è solo idolo ciò che con questo termine s'intende alla lettera, ma tutto quanto nidifica nel cuore umano e prende il posto di Dio; e tutto ciò che ci ferma, durante il cammino verso Dio, in una contemplazione che Dio non è e da Dio ci distoglie: « Chi ama il padre o la madre più di me non è degno di me » disse il Signore (8), portando come esempio addirittura gli affetti più cari che l'uomo saggio può avere sulla terra.

Ma anche il padre e la madre non ci debbono distrarre dalla contemplazione del divino (9).

L'idolatria già dalla stessa Scrittura viene presentata sotto tutti i vari aspetti e severamente condannata. In Ezechiele come dendrolatria e litolatria (VIII, 10-12)(10); così pure nella Sapienza di Salomone (XIII, 3-5); nell'Esodo come culto di animali (XXXII, 4, 20); come culto degli astri (II Paralipomeni, XXXIII, 3-5); altre immagini false (Giudici, II, 13; Amos, V, 26.

(7) Del resto, soprattutto in oriente, la tradizione non ha mai considerato la disciplina, come obbligo giuridico in senso stretto. Se il cristiano trasgredisce un « precetto della Chiesa » certamente commette peccato, ma questo peccato non consiste nel fatto della trasgressione di quel precetto, ma nel venir meno all'etica cristiana, che gli dice di testimoniare la Fede, di cui quel « precetto » è indicazione, come aspetto di pedagogia. La Chiesa chiamò le proprie leggi « canoni » e canone significa asse, bastone, canna, guida. I grandi canonisti bizantini insegnano che essi servono a illuminare il cristiano dell'obbligo che gli deriva dal messaggio evangelico. Le leggi si moltiplicarono nella Chiesa quando furono le masse ad aderire ad essa, dopo la pace costantiniana. Il cristiano perfetto ha bisogno di pochissime leggi, perché gli basta il Vangelo, suo cibo e sua vita. Ma i perfetti sono rari, da qui la necessità delle leggi.

(8) Mt. X, 37.

(9) Quante volte i genitori trasformano i figli in idoli, col bel risultato che possiamo vedere tutti i giorni.

(10) Adorazione di alberi e di pietre.

Contro il culto dell'uomo (Sapienza Sol. XIV, 12-20; Atti XII, 22-23; ep. ai Rom. I, 23). Per non citare che qualcuno degli innumerevoli testi della Scrittura. Ma non basta. Il Signore ha parole dure contro colui che accumula tesori sulla terra (Mt. VI, 19-21). Anche costui è idolatra. L'Apostolo lo chiama nemico della Croce (ai Fil. III, 18), che trasforma in dio il proprio ventre (ai Fil. III, 19).

Non meno idolatra è colui che diventa vittima delle proprie passioni, soprattutto dell'avarizia, trasformando il danaro in dio proprio, e la sensualità, adoratore dei bassi istinti del sesso. Ma di questo si parlerà a suo luogo (11).

La legislazione canonica della Chiesa nei primi secoli, mentre accoglieva con affetto materno, quanti dall'idolatria entravano nel Cristianesimo, castigava con pene estremamente dure quanti compivano atti di idolatria pur essendo battezzati, caduti e poi pentiti tornavano alla Verità. Il I concilio ecumenico di Nicea (325) stabilisce 12 anni di penitenza; e si mostra meno rigoroso di altri Padri. A Cesarea di Cappadocia, come ci testimonia S. Basilio (can. 73.) (12) ai cristiani caduti nell'idolatria e pentiti s'imponneva penitenza per tutta la vita e solo in punto di morte venivano riammessi all'Eucaristia. Lo stesso S. Basilio nel can. 81. distingue due categorie di caduti: 1) coloro che hanno sacrificato agli idoli durante i tormenti, non riuscendo a sopportare la sofferenza; e impone a questi 8 anni di penitenza e di allontanamento dai SS. Misteri; 2) coloro che senza alcun tormento, ma solo per viltà, hanno sacrificato. A questi impone 11 anni. San Basilio sostiene la linea rigorosa e dice nel can. 18.: « La Chiesa con la grazia del Cristo così si fortifica ».

Anche le arti magiche e divinatorie sono vietate dal comandamento di Dio. I riti di certi giorni dell'anno e di ogni mese, sono vietati dai cc. 60. e 61. del VI ecumenico, che allontana i rei per sei anni dalla comunione eucaristica.

Tuttavia, ai nostri tempi, non bisogna confondere come culto idolatrico ciò che spesso viene fatto come tradizione popolare, al

(11) L'argomento, visto dai Padri greci, verrà ampiamente trattato con il VI comandamento.

(12) Per tutti i canoni qui citati cf. *Ralli-Potli*, o il *Pidalion* o qualsiasi altra delle numerose edizioni esistenti.

solo scopo di divertimento. Nei paesi italo-albanesi sono moltissimi questi riti popolari: il 1. gennaio, il 1. marzo, per S. Giorgio il 23 aprile, il 1. maggio, il 24 giugno ecc. ecc. Contro alcune di queste usanze (che ancora qua e là vivono) si esprimono duramente alcuni Padri. Ma non si deve dimenticare che al loro tempo il paganesimo aveva ancora i suoi templi e questi riti avevano vero valore di culto. Nei secoli successivi, come oggi, nessuno intende questi riti come culto, ma solo come passatempo e divertimento, perciò senza alcun aspetto riprovevole. Mentre il vero paganesimo idololatrato, contro il quale non ci possono essere compromessi, sono oggi le concezioni materialistiche della vita, le turpitudini del sesso ecc. Tutto ciò è vera idololatria.

Noi non siamo favorevoli a un gretto conservatorismo delle prescrizioni dei nostri Padri, prese alla lettera; come non siamo per il loro abbandono. La Chiesa di Dio non è un museo storico, la Chiesa è vita. Dobbiamo conservare non la lettera, ma lo spirito dei nostri Padri; la loro fedeltà alla Verità evangelica; e adattare il loro pensiero ai tempi in cui viviamo. Il paganesimo, l'idololatria non sono morti. Non sono mai morti, perché accompagnano in ogni tempo l'esistenza dell'uomo, nel tentativo di impedirgli di raggiungere il fine per cui fu creato. Ma l'idololatria si aggiorna e muta il suo volto. E quando noi ci richiamiamo agli scritti dei nostri Padri contro l'idololatria, intendiamo questa nelle sue manifestazioni di oggi e non in quelle di allora, oggi non più valide.

Questo adattamento del messaggio evangelico al tempo in cui si vive, ogni cristiano e tanto più ogni ecclesiastico, degni della propria vocazione, lo possono fare con ogni evidenza. Comunque, per non sbagliare, bisogna sempre seguire le direttive della Chiesa nostra madre, depositaria e guida del patrimonio della Fede.

La Chiesa Bizantina ha tutta una serie sterminata di riti e di pratiche, per porre in evidenza la sacralità della vita dell'uomo. Come si sa, l'orientale in genere sente forte il senso del sacro. Al contrario, particolarmente in occidente, oggi tutto converge per rinchiudere il sacro dentro i templi, con divieto assoluto di uscire fuori. È un modo di condurre la lotta da parte dei principi del male. Riportata l'idololatria in tutta la società esterna, sarà più facile portare poi la guerra anche all'interno dei templi consacrati al vero Dio. Bisogna opporsi con decisione a questa mentalità.

Tutto l'universo deve cantare la gloria di Dio e il cristiano non è tale se tollera che sia allontanato il Cristo dalla società. Il

Patriarca Michele il Filosofo (1170-1177) (13) ha stabilito che il 1. di ogni mese in chiesa si compia il rito della piccola santificazione dell'acqua, per la benedizione e la santificazione delle case e delle famiglie (14). I fedeli di rito bizantino assai spesso chiamano il clero nelle case proprie per questo rito. Quando i bambini vanno a scuola bisogna iniziare l'anno scolastico con il rito religioso in chiesa (15).

Tutti i principali momenti della vita personale e della vita associata dell'uomo devono iniziare con rito religioso.

Nei nostri comuni italo-albanesi, secondo una vera antica tradizione orientale, ogni emigrato che si allontanava dal proprio paese, la sera precedente, invitava il sacerdote in casa, per compiere il rito della « Elevazione della Tuttasanta » (16). Rito propiziatorio, che invoca il cammino della Vergine Tuttasanta nella Sua Ascesa in anima e corpo verso Dio, perché la Tuttasanta accompagni il viaggiatore.

Oggi questi riti si abbandonano e, tra le molte ragioni di questo abbandono, bisogna anche includere il disinteresse del clero. Ma tutti questi riti — e sono moltissimi — servono a mantenere saldissimo il senso del sacro nella coscienza umana. E non è vero che sia il popolo a non tenerci. Chi scrive ha una lunga esperienza precisamente contraria. Quando noi spiegavamo il significato di questi riti, il popolo ci ascoltava con la massima attenzione e vi partecipava con entusiasmo. Essere di rito bizantino significa vivere in questo modo il cristianesimo.

I documenti esistenti dicono che la prescrizione del Patriarca Michele il Filosofo mirava a far abbandonare i riti di sortilegi idolatrici duri a morire. E ci riuscì. Perché noi non dovremmo celebrare dei riti per tenere salda la sacralità dell'uomo, creato a immagine di Dio e redento dal sangue di Dio umanato?

(13) Celebre Patriarca ecumenico di vasta cultura e di grande prestigio.

(14) È quello che chiamiamo Μικρός Ἀγιασμός che si trova sempre nelle prime pagine dei piccoli eucologia.

(15) Anche questo rito, come tutti gli altri, si trova nell'eucologio.

(16) È la Ὑψωσις τῆς Παναγίας che si trova sempre nell'eucologio.

Il culto delle iconi.

Ma un altro grande problema nasce dalla meditazione sul secondo comandamento divino: il culto delle iconi è legittimo? Non è esso un atto di idololatria in contrasto col comandamento di Dio e con il senso stesso della Fede?

La domanda che ci poniamo non vuol essere soltanto un ricordo storico della questione iconoclasta, avvenuta a Bisanzio al secolo VIII, ma è anche una questione attuale del cristianesimo contemporaneo, in quanto gran parte delle comunità cristiane riformate in occidente rifiutano il culto dei Santi e delle Iconi, accusando la Chiesa Ortodossa e la Chiesa Cattolica di idololatria.

Ma è proprio vero che in questo comandamento Iddio proibisce il culto dei Santi e il culto delle Iconi? Non sembra proprio. Il testo sacro dell'Esodo (XX, 4-5) dice letteralmente: « *Non ti farai alcun idolo, nè alcuna immagine somigliante* ». E fin qui va bene. Ma il testo continua subito e specifica « *... di quanto vi è sopra nel cielo, nè di quanto vi è giù sulla terra, o nelle acque sotto la terra. Non darai ad esse alcun culto, non le adorerai* » (17).

È chiaro che il testo sacro si riferisce alla proibizione degli idoli, della idololatria, che identificava Dio negli animali vari, uccelli, animali terrestri o marini.

Gli stessi popoli che circondavano gli Ebrei avevano questi culti e Iddio li proibisce. Si tratta di culto di falsi dei. Nulla che si riferisca all'unico vero Dio o agli oggetti sacri del culto al vero Dio. Al v. 23 dello stesso cap. 20, Iddio chiarisce ancora meglio: « *Non vi farete degli dei di argento e degli dei di oro* ». Dello stesso senso quanto si dice nel Deuteronomio XXVII, 15: « *Maledetto l'uomo che fa un idolo scolpito, o di getto, opera di mano d'artefice, abominazione per il Signore, e lo colloca in luogo occulto* ». Anche qui è chiaro l'intento di impedire l'idololatria, le immagini di esseri inesistenti, o di esseri creati, adorati come dei.

Iddio non ha mai, propriamente, proibito le immagini sacre nell'A.T. al contrario ordina che siano fatte alcune di esse. Così Dio dice a Mosé: « *Farai due Cherubini di oro battuto alle due estremità del propiziatorio, con le ali aperte in alto in atto di coprire il propiziatorio e con le loro facce rivolte l'una verso l'altra, sopra*

(17) Citiamo sempre dal testo originale greco dei LXX.

il propiziatorio...» (18). La descrizione continua dettagliata. E altrove: « Su tutti i muri del tempio fece incidere (Salomone) scolpiti dei Cherubini (III Re, VI, 27). » ... e incide dei Cherubini sui muri... E fece nella dimora santa due Cherubini, opera in legno e li circondò di oro... » (II Paralip. III, 7, 10). I Cherubini sono anche ricordati in Esodo XXXVII, 3; Ezechiele X, 18-20, ecc. E tutti sanno di quanta venerazione erano circondati, da parte degli ebrei, i luoghi e gli oggetti del culto, come l'Arca, le Tavole della Legge, tutta la Scrittura. Si considerava profanato il Tempio per il solo fatto che dei non circoncisi vi penetrassero. Certo nell'A.T. si adora Dio ma non si dipinge il volto di Dio. Ma perché nessuno Lo aveva mai visto. Le teofanie descrivono solo il suo splendore (Esodo XXIV, 9 sg.; Is. VI, 1).

La teologia cristiana risponderà, già dall'antichità, a domande di questo genere, anche per il culto dei Santi. E troviamo perfettamente giusto che nell'A.T. ciò si opponeva alla teologia. L'uomo è immagine di Dio, ma questa immagine fu deturpata dal peccato originale. Solo dopo la Redenzione appare l'uomo nuovo, abitazione della SS. Trinità. È il Redentore stesso che lo dice e l'Apostolo lo spiega dettagliatamente (I Cor. III, 16-17; VI, 19; II Cor. VI, 16-18; Efes. II, 21-22). Si noti, però, che anche nelle Sinagoghe precristiane sono state scoperte non solo disegni di ogni specie e simboli, ma anche « la mano » di Dio a significare la presenza e l'onnipotenza, pitture vere raffiguranti il sacrificio d'Isacco, Daniele nella fossa dei leoni ecc. Nei dipinti di Dura si vedono Mosé, Abramo, Aronne col Tempio e lo scrigno, Ezechiele, Esdra col rotolo della Scrittura ecc. (19).

Certamente rimane valido il principio che l'A. T. evitava di riprodurre Dio in immagine ed evitava figure umane nei luoghi di culto. Ma quest'ultimo principio trovava una larga tolleranza e accanto ad una corrente più intransigente, vi fu sempre anche una corrente assai tollerante.

Nel Nuovo Testamento le cose cambiano. Se prima dell'Incarnazione nessuno aveva mai visto Dio (Giov. I, 18), con l'Incarnazione, « il Verbo si è fatto carne e ha posto la sua tenda fra noi; e noi abbiamo contemplato la sua gloria, gloria come d'Unigenito del Padre » (Gv. I, 14). « ... Gli dice Filippo: Signore, mo-

(18) Esodo, XXV, 17-20.

(19) Molti i testi pubblicati sull'argomento. Cf. anche l'articolo Εἰκῶν nel Grande Lessico del N. T. vol. III, pag. 139. Ed. Paideia, Brescia, 1967.

straci il Padre e ci basta. Gesù gli dice: Da tanto tempo sono con voi e tu non mi hai conosciuto, Filippo? Chi ha visto me ha visto il Padre. E come tu dici: mostraci il Padre? Non credi che io sono nel Padre e il Padre è in me? » (Gv. XIII, 8-10) (20).

La tradizione della Chiesa di far uso delle icone ha come fondamento la stessa Incarnazione del Verbo, la realtà della presenza di Dio incarnato.

L'iconoclastia, come giustamente fu vista dalla Chiesa al suo apparire, poneva in discussione la stessa realtà dell'Incarnazione, per ridurre il mistero ad una delle tante teofanie senza una vera realtà; oppure separava il Verbo dalla sua realtà umana, facendone due persone, due realtà separate. E questo anche Nestorio lo aveva sdegnosamente rigettato, asserendo decisamente che una sola è l'adorazione che si deve a Dio Incarnato.

D'altra parte la natura umana dal Verbo assunta, natura integra e reale ma senza proprio supposito, perché individuata, ipostatizzata nella Persona divina del Verbo, rende possibile che Dio possa essere dipinto in icone (21).

Il Verbo incircoscrittibile come Dio si circoscrive come uomo, perciò l'uomo vede Dio e conversa con Dio.

La Vergine Tuttasanta non ha mai generato un uomo, ha generato Dio, perché la madre genera una persona e non una natura e nel Verbo Incarnato non vi era che la sola Persona divina.

È il grande mistero della KENOSIS del Verbo, di cui l'Apostolo nella lettera ai Filippesi (II, 5-11). È la dottrina tradizionale della Chiesa, presentata da S. Giovanni Damasceno e fatta propria dal VII Concilio ecumenico (22).

(20) Immagine dello splendore del Padre, chi vede Gesù vede il Padre. Come uomo Egli è immagine perfettissima creata di Dio, in nessun modo deturpata dal peccato. L'ascetismo orientale ha come fondamento il ritorno a questa immagine purissima. Da qui la grande importanza che l'Icone del Salvatore aveva negli asceteri.

(21) Per sè dipingere la Trinità come tre persone umane identiche non avrebbe molto di riprovevole. Meglio due persone e la colomba. La ragione è che il Figlio è Icone del Padre e lo Spirito Icone del Figlio. Tuttavia la tradizione antica ha sempre preferito dipingere la Trinità con l'ospitalità di Abramo ai Tre Angeli, icone, così rivelata, della SS. Trinità, perché l'iconografia è Rivelazione.

(22) Ogni icone di Dio presenta sempre l'aspetto della Kenosis; in quanto è Dio, per la Sua indicibile misericordia, che si piega verso l'uomo, spogliandosi, per amore, della Sua gloria e maestà.

Erano diffuse le Iconi nei primi secoli del cristianesimo, ai tempi dei grandi Padri del III - IV - V secolo? O fu un fenomeno dei secoli posteriori, a cui l'iconoclasmo tentò di opporsi, riportandosi alla tradizione cristiana più genuina?

Così dicono e scrivono alcuni sedicenti dotti. Ma la realtà è del tutto diversa.

Sono tante le antiche grandi chiese costruite, sia sotto l'imperatore Costantino che sotto Giustiniano, tutte ornate di mosaici. Anche in Italia non mancano monumenti giustiniani, con mosaici non solo del Redentore, ma anche della SS. Trinità (i tre Angeli apparsi ad Abramo), della Vergine e di molti Santi. L'ornato della Cattedrale della Divina Sapienza a Costantinopoli è documentato da Paolo il Silenziario (23) e dagli altri storici contemporanei. E molte erano anche le Iconi portatili.

Tra queste l'Icone della Madre di Dio Odegitria era stata portata a Costantinopoli alla fine del 400 e già da allora circolava la leggenda dell'attribuzione di essa all'apostolo Luca. Non ci interessa l'indagare sul fatto storico o meno (24). È certo, però, che l'Icone fu portata da Gerusalemme ad Antiochia, dove nel 400 si credeva a questa attribuzione e dove l'Icone era oggetto di culto. Ed è questo che ci interessa. La narrazione è riferita da Teodoro il Lettore (25). A Costantinopoli si edificò un tempio sul Bosforo per questa Icone.

Contemporaneamente si trasferirono a Costantinopoli la veste e la cintura della Madre di Dio, che furono poste rispettivamente nelle chiese delle Blachierne e della Calcoprata, quest'ultima nei pressi di S. Sofia, costruite in questa occasione (26).

Non solo, dunque, le iconi, ma anche le reliquie erano oggetto di culto.

Non parliamo delle immagini sacre che si trovano anche nelle catacombe, cosa a tutti nota.

Si conservano omelie di Padri del III-IV secolo, che esortano le assemblee dei cristiani al culto dei martiri e dei santi e parlano dei prodigi che avvengono sulle loro tombe. Alcuni scritti risalgono alla più veneranda antichità, come « il martirio di S. Policarpo ».

(23) PG. 86-II, 2125.

(24) A noi qui interessa dimostrare quale era la Fede della Chiesa al IV-V sec. sulle iconi.

(25) PG. 86, 165 a. — Anche *G. Codinos*, PG. 157, 556 e *N. Callistos*, PG. 147, c. 44.

(26) Le notizie dagli stessi storici bizantini sopra citati.

Se una difficoltà abbiamo è proprio quella di dire in una parola la immensa quantità di documenti, di cui la storia ecclesiastica dispone, per dimostrare il culto sia delle icone che delle reliquie e dei santi, dai tempi più antichi.

A Roma, dove subirono il martirio, i corpi degli Apostoli Pietro e Paolo ebbero grande culto in ogni tempo. L'imperatore Giustiniano chiese al papa le Reliquie di S. Pietro per la chiesa edificatagli nella nuova capitale. Il papa rifiutò, ma inviò a Giustiniano le catene di S. Pietro, queste pure oggetto di culto (27).

Lo storico Eusebio ci narra di un monumento che l'emorroissa guarita avrebbe elevato al Redentore nella sua città, quale segno di gratitudine. Anche qui non tanto ci interessa il fatto storico, quanto la narrazione di Eusebio, testimone oculare, come lui stesso dice, e che ci testimonia, a sua volta, come la riproduzione delle immagini era del tutto naturale per i cristiani dei primi secoli: « Avendo fatto menzione di Cesarea di Filippo, non giudico di passare sotto silenzio una narrazione degna di essere conosciuta dai posteri. L'emorroissa, della quale abbiamo saputo dal Vangelo come fu guarita dal Salvatore nostro, si dice che fosse nativa di questa città. E viene ancora qui mostrata la sua casa e il monumento mirabile della benevolenza del Salvatore. Davanti, infatti, alla porta della casa, su base di pietra molto alta, si vede l'immagine di una donna in bronzo, inginocchiata con le braccia e le mani protese di chi implora, mentre davanti ad essa e della stessa materia, un uomo ritto in piedi, avvolto in ampio manto, che stende la propria mano alla donna. Ai piedi della statua cresce una pianta di tipo sconosciuto che sale sino al lembo del manto di bronzo e questa pianta è rimedio efficace contro ogni malattia. Mi dissero che questa statua riproducesse l'icone di Gesù ed è in piedi fino ai nostri giorni, *l'abbiamo vista con i nostri occhi quando siamo andati in quella città.* Nè ci si deve meravigliare che persone provenienti dalle genti avessero ciò fatto, perché noi abbiamo visto anche le effigi di Pietro, di Paolo e del Cristo stesso, dipinte su tavole . . . » (28).

Che l'iconografia sacra sia stata largamente usata sin dai primordi del cristianesimo ci sembra fuori discussione nel mondo della cultura, che si occupa di questo argomento.

Che qua e là vi sia stata anche qualche opposizione nei primi sette secoli lo crediamo pure. Durante le lotte iconoclaste furono

(27) È questa l'origine della festa bizantina del 16 gennaio.

(28) Storia Eccl. 1. VII, cap. 18.

riferite alcune citazioni, per esempio di S. Epifanio e di qualche altro personaggio meno conosciuto, contro l'iconografia. La risposta, allora, degli ortodossi, fu quella di mettere in dubbio l'autenticità dei testi.

Noi crediamo questi testi autentici e non ci meravigliamo. Qualcuno rigettava l'iconografia per paura del risorgere del paganesimo, ma si trattò di voci isolate, di cui la Chiesa non fece molto caso. I grandi Cappadoci e lo stesso Crisostomo sono decisamente favorevoli. È di S. Basilio la celebre frase passata nei documenti del VII Concilio: « L'onore reso all'iconone sale al suo originale ».

Che durante la lunga storia del cristianesimo, qua e là siano nati degli abusi sul culto delle iconi è anche certamente vero. Abusi che la Chiesa ha tentato sempre di correggere. Anche il VI Concilio ecumenico (il Trullano) si è occupato di iconografia. Nel suo can. 82. riprova l'immagine del Salvatore dipinto come agnello, indicato con il dito dal Precursore. Il concilio dice che questo è un simbolo soltanto, e andava benissimo nell'A. T. Ma con l'Incarnazione è apparsa la Grazia e preferisce che il Cristo venga dipinto nella Sua realtà umana: « ... così noi comprendiamo meglio l'abbassamento di Dio Verbo e richiamiamo alla memoria la Sua vita terrena, la passione e la Sua morte salutare e la Redenzione che per mezzo di essa ha elargito al mondo » (29).

Il concilio si richiama, cioè, al fondamento teologico, di cui assai succintamente abbiamo fatto cenno più sopra: l'iconografia del divino è resa possibile dalla Incarnazione. E dobbiamo parlare sempre di iconografia del divino, anche quando si tratta di iconi di santi e di sante e non della SS. Trinità o del Redentore. I Santi, infatti, non possono essere dipinti nella loro realtà storica umana, in quanto umana e storica soltanto, ma in quanto questa realtà è collegata col divino; in quanto, cioè, il Santo o la Reliquia del Santo, sono tempio dello Spirito Santo. Ogni Santo è una teofania, è sempre il mistero del Cristo, di Dio Incarnato che si riproduce in lui, del Cristo portatore dello Spirito Santo, perché il Santo è incorporato in modo totale nel Cristo dallo Spirito Santo (30).

(29) *Ralli-Potlì* e le altre edizioni.

(30) È la vera ragione per cui spesso pensiamo per conoscere i dati storici delle vite dei santi antichi e pensiamo erroneamente che i cronisti cristiani di allora fossero meno solleciti di noi alle esigenze della cultura. In realtà erano più esigenti di noi alle esigenze della Fede e della teologia, che conoscevano assai bene, al contrario di noi. E si occupavano molto più del cielo e

Perciò le Reliquie dei Santi compiono prodigi, perché in esse opera l'Energia dello Spirito Santo. Non è quindi la realtà umana, storica, oggetto di culto, ma la realtà escatologica. L'icona, il corpo dipinto di un Santo non è il corpo « concepito nel peccato » ma il corpo risorto, assimilato al Cristo Risorto e non il corpo preda del peccato e della morte, perché morte nel cristianesimo significa prima di tutto separazione da Dio e il Santo non è mai separato da Dio, ripieno com'è dell'Energia dello Spirito Santo.

L'icona, dice S. Teodoro Studita e i teologi bizantini dei secoli VIII - IX, è come l'ombra proiettata dalla persona umana quando essa è illuminata dal sole (la Grazia).

Come si sa, la Chiesa Bizantina celebra il trionfo sull'eresia contro le icone, la prima domenica di quaresima, che chiama « domenica dell'Ortodossia ». La Chiesa nella sua storia ha conosciuto tanti trionfi sulle varie eresie, trionfi della « vera Fede ». Ma questa, per eccellenza, viene chiamata dell'Ortodossia. La ragione è che l'eresia contro le icone fu considerata eresia non contro un solo aspetto ma contro l'Incarnazione considerata nel suo insieme.

L'icona è parte integrante della liturgia e del culto.

La disciplina della Chiesa Bizantina fa divieto di celebrare senza la presenza di icone. Una chiesa dove non vi fossero icone non è chiesa; e una casa, senza l'angolo delle icone, o senza un'icona, non si considera dagli orientali casa cristiana.

L'icona è una delle manifestazioni della Tradizione sacra della Chiesa, accanto alla Tradizione orale e a quella scritta. Essa corrisponde alla Parola della divina Scrittura: « Ciò che la Parola comunica per mezzo dell'orecchio, l'icona lo manifesta silenziosamente con la rappresentazione » dice S. Basilio (31). E il VII Concilio conferma: « Con questi due mezzi (Scrittura e Icone) che camminano insieme... noi riceviamo la conoscenza delle medesime realtà » (32).

assai meno della terra. Il Santo era sempre visto nella sua realtà escatologica e si dava pochissima importanza all'aspetto « storico ». Certi atteggiamenti verso i Santi e le vite dei Santi, oggi qua e là di moda in occidente, farebbero sorridere di compassione (o piangere) i cristiani dei primi secoli. Anche le leggende devono essere viste sotto uno scopo pedagogico e didascalico, valide in tutti i tempi al di là di ogni considerazione storica. La cancellazione di tutta quella meravigliosa letteratura è un fenomeno molto triste della secolarizzazione e della distruzione sacrilega del senso del sacro.

(31) PG. 31, 509 A (Omelia sui Quaranta Martiri di Sebaste).

(32) Qualsiasi edizione degli Atti del concilio. Anche Mansi XIII, 300 C.

L'iconografia non è che la teologia in immagini e « teologia » per l'oriente significa « contemplazione di Dio ».

Nell'icona è Dio che si rivela e dà all'uomo, condizionato dai sensi, la possibilità di avvicinarsi a Lui. L'icona è un mistero, dice il Damasceno (33). I celebranti che si accingono a celebrare il Sacrificio Eucaristico compiono l'atto di purificazione con la venerazione delle icone, attingendo da queste la forza per stare degnamente, o il meno indegnamente possibile, davanti all'Altare. Così dice il testo liturgico di S. Basilio e di S. Giov. Crisostomo.

E bastano questi cenni fugaci per comprendere che nella Chiesa Orientale l'iconografia (noi diciamo agiografia e agiografo) non è lasciata alla mercé degli artisti.

Va da sè, evidentemente e prima di tutto, che nessuno può essere agiografo se non professa la retta Fede e non è fedele a questa nella sua vita di ogni giorno.

Ma bisogna tener presente che l'iconografo trasmette la Rivelazione divina — come più sopra abbiamo spiegato — e non lo può fare se non in nome e per incarico della Chiesa.

L'iconografia ha, quindi, un aspetto immutabile, eterno, come la Rivelazione è un aspetto che si adatta ai tempi e si muove secondo le circostanze di tempo e di luogo.

In altri termini, l'icona rimane sempre la stessa, ma il modo, la veste con cui si presenta, muta secondo i tempi e i luoghi.

L'artista deve vivere la Tradizione, perché questa gli conferisce la forza dello Spirito Santo e gli dona la possibilità di comunicare con la spiritualità di tutte le generazioni che lo hanno preceduto, fino alla predicazione dei SS. Apostoli.

Un quadro, una pittura a soggetto sacro non per questo è un'icona. Tutto ciò che è fuori della Tradizione della Chiesa non è icona .

La grande arte del Rinascimento non è icona. Certamente non poniamo in discussione il suo valore artistico, come non poniamo in discussione l'arte classica greca. Ma questo tipo di arte è « carne e sangue » e sta scritto che « la carne e il sangue non possono ereditare il Regno di Dio ».

Nell'iconografia l'ispirazione individuale « totale » dell'artista è

(33) I tre trattati del Damasceno in difesa delle SS. Immagini sono il miglior trattato sull'argomento per l'apologetica cattolica.

un assurdo, perché noi non viviamo la Fede individualmente, separatamente, ma nell'unico organismo che è il Corpo di Cristo.

E come non possiamo professare la Fede ognuno a modo nostro, così ognuno non può descrivere la verità unica in immagini a modo suo (34).

Il vero iconografo deve prima di tutto occuparsi della propria vita spirituale, perché non riuscirà mai a dipingere il volto del Redentore o della Vergine o dei santi, se lo Spirito Santo non muove la sua mano nella direzione giusta. È questa l'origine delle tante leggende di iconi « achiropite » (35) in oriente. Nella tradizione orientale l'artista, accingendosi a dipingere, si prepara col digiuno e la preghiera e tutto il materiale necessario viene benedetto da rito religioso.

In ogni icone celebriamo sempre, dunque, il mistero dell'Incarnazione e la presenza dello Spirito Santo. Perciò la venerazione *κατὰ σχέσιν* (in relazione) delle iconi non è atto di idololatria. La Chiesa rimane fedele a tutti i comandamenti di Dio.

Giuseppe Ferrari

(34) È lo Spirito che è in noi che ci fa testimoniare rettamente la Fede, la Verità Rivelata.

(35) In greco significa « non fatto da mano d'uomo ». Nell'antichità erano molte le iconi del Salvatore e della Vergine, che portavano questa denominazione. Non si tratta di interpretare il termine alla lettera, ma come ispirazione all'artista da parte dello Spirito Santo.

Un illustre siracusano:

METODIO I

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

di LINO BERNARDINI

LINO BERNARDINI, laureato nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli e in quella di S. Teologia della Pont. Università Lateranense, è da trent'anni Professore di Lettere Classiche nei Licei Lasalliani di Napoli, di Acireale, di Benevento e di Roma. In quest'ultima sede tiene pure la cattedra di Filosofia. Da giovane, durante la seconda guerra mondiale, che trascorse in gran parte in Grecia, ebbe la possibilità di perfezionare la sua conoscenza della civiltà classica e di estendere il suo interesse per la cultura e la letteratura bizantina e neoellenica.

Nello studio: «I margini orientali della più antica grecità», Napoli, 1951, ha delineato storicamente i filoni culturali che confluirono nell'Anatolia occidentale durante il III millennio, e si è soffermato sugli Ittiti e gli Abhijava, sulla colonizzazione eolo-ionica, sui Fenici e il mondo microasiatico quali mediatori di civiltà. Dal punto di vista linguistico ha approfondito l'esame della stratigrafia linguistica dell'Anatolia Minore antica e ha rilevato i vocaboli e gli elementi egeo-anatolici assimilati dal lessico greco.

In campo filosofico di preferenza si è interessato di argomenti del periodo medioevale, quali, l'«*Argumentum S. Anselmi pro Dei Existentia a S. Thoma in Summa contra Gentes et in Summa Theologica iudicatum*», o di argomenti pertinenti la vita religiosa, quali, l'«*Examen historicum indolis laicalis Fratrum Scholarum Christianarum Congregationis*». Entrambi questi studi sono stati redatti in latino.

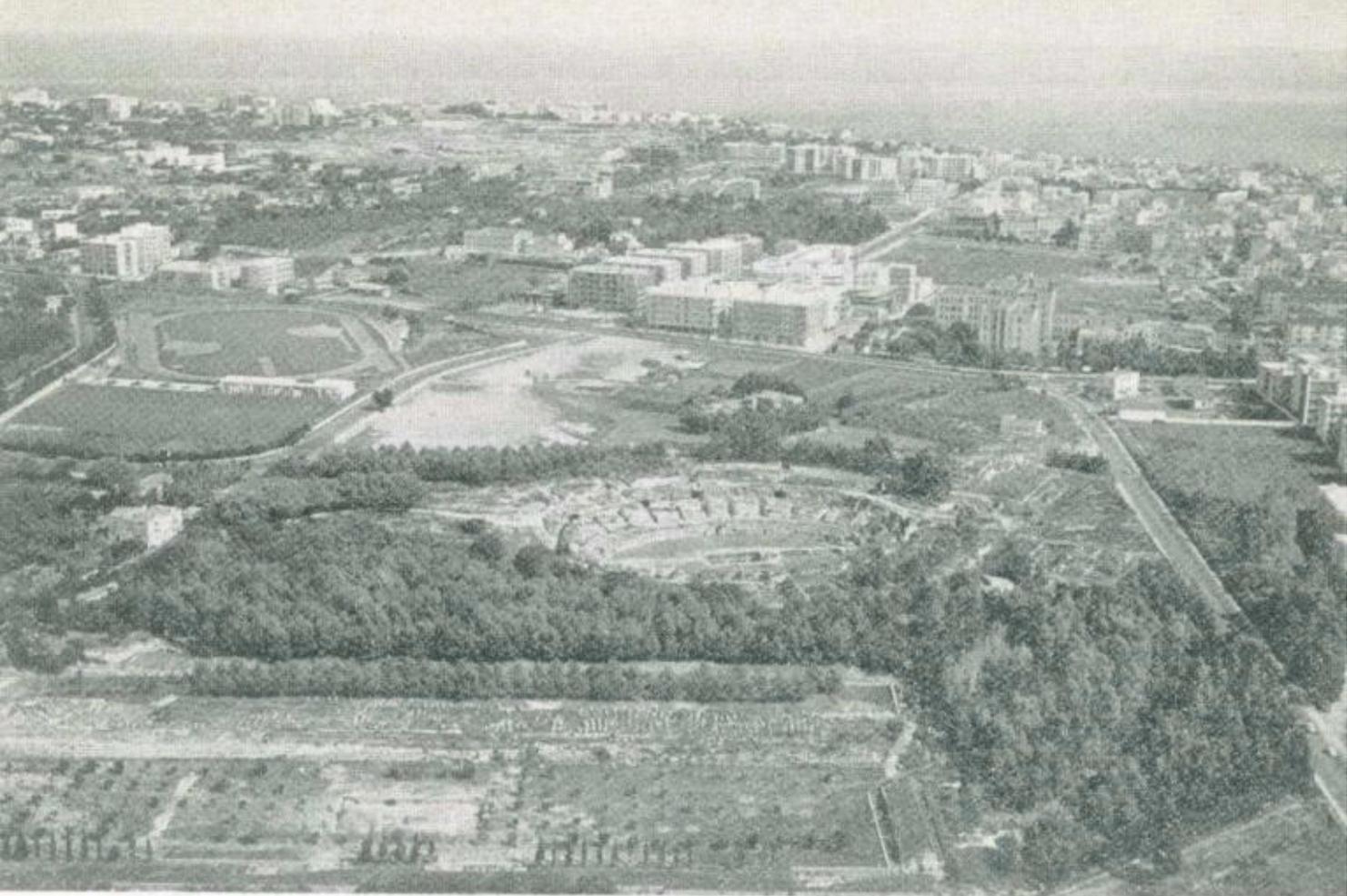
Lavoro tra teologico, storico e filologico è quello che viene ora stampato nella rivista «*Oriente cristiano*». Riguarda la figura di «*Metodio I, Patriarca di Costantinopoli (843-847), vincitore del II Iconoclasmo*». Del grande Patriarca vengono illustrate l'intensa attività pastorale e la notevole versatilità poetica, quale è possibile aedurre dai suoi *Canoni del codice criptense Δ - α - XIV*.

Presentemente il Prof. Bernardini, nei tempi liberi dall'insegnamento, si dedica alla direzione della rivista «*Piazza di Spagna*» sulla scia di altri analoghi impegni in campo editoriale avuti nel passato.

* * *

Con la consapevolezza di rendere un servizio non insignificante e tanto più utile alle Chiese di Sicilia e particolarmente a quella di Siracusa, dove Metodio, pur avendo ricevuto i natali, è pressoché sconosciuto, son ben lieto di offrire ai Lettori di «*Oriente Cristiano*» delle pagine assai interessanti di storia, che illustrano la multiforme attività, soprattutto pastorale e culturale, di un grande venerato patriarca della Chiesa di Costantinopoli.

Circa la presentazione di questo grande ed illustre figlio di Siracusa, va anzitutto notato che ordinariamente chi, nella indagine storica o nella critica letteraria e filologica, non ha avuto il posto



Siracusa. Scorcio panoramico della zona archeologica.

Nel periodo del suo massimo splendore la città di Siracusa veniva anche indicata con il nome di *Pentapoli*, perchè costituita da cinque grossi quartieri: *Ortigia* (sull'isola omonima) *Akradina*, *Tiche*, *Neapolis* ed *Epipoli* sulla terra ferma. Dopo la conquista da parte dei Romani, la città decadde e le sue dimensioni si ridussero alla estensione dell'isola di Ortigia e di una parte dell'antica Akradina. Oggi, dopo l'ultima guerra, Siracusa va rioccupando l'area dei vecchi quartieri e grandi palazzi sorgono un po' dovunque, anche nelle zone archeologiche.

tra le figure « di prima grandezza », se offre da una parte motivi di difficoltà di ricerca e di studio, procura, dall'altra, soddisfazione per la novità o quasi della scoperta. Metodios è tra queste, anche se in rapporto all'innografia, specie per quanto riguarda la Sicilia, brilli di non scarsa luce. Ma non sono stati fino ad oggi molti gli studiosi che si siano interessati di lui, almeno da quanto abbiamo potuto dedurre dalla nostra indagine, incompleta senza dubbio, ma sicuramente esauriente, come d'altronde si vedrà.

In Italia ripeto, Metodios, pur essendone figlio — infatti nacque e trascorse i primi decenni della sua vita a Siracusa —, è pressoché sconosciuto. Se si vuole scoprire Metodios, occorre rifarsi ai bizantinisti francesi e tedeschi. Essi ne hanno messo soprattutto in rilievo le non comuni doti di saggezza di governo quando salì sul « sacro seggio » del Patriarcato di Bisanzio.

La sua figura di pastore e di guida della Chiesa d'Oriente, è

stata delineata negli studi del Pargoire, del Gouillard, del Dobscheütz, del Bury, del Laurent, del Grumel (1), dello Stiernon (2).

Di essi, come si vedrà, mi sono soprattutto servito nella prima parte del mio lavoro. Si ricordano, però, seppure di sfuggita, di Metodio anche numerosi studiosi che si sono interessati di Giuseppe Innografo. Questo è l'altro aspetto che mi ha interessato direttamente, cioè Metodio poeta.

Lo studio su di lui, che viene considerato un caposcuola tra gli innografi, anche in questo campo può offrire lustro all'Italia in rapporto sia all'innografia bizantina, sia alla cultura stessa della Sicilia nel sec. IX.

Negli Atti dell'XI Congresso Internazionale di Studi Bizantini, tenutosi a Monaco nel 1958, nel catalogo delle opere inedite redatto dallo Schirò e dalla Gonzato (3), Metodio di Siracusa vi è nominato tra gli altri innografi siciliani, per due canoni inediti, contenuti nel codice criptense $\Delta - \alpha - XIV$. La mia trascrizione di tali canoni è stata eseguita su fotografie e successivamente controllata sul codice.

Tale trascrizione mi ha permesso anche di conoscere i segni diastematici che gli amanuensi aggiungevano alle parole, per porgere ai lettori, in vista della sacra liturgia, l'apparato musicale, con un sistema neumatico del tutto diverso dalla notazione musicale dell'Occidente.

(1) J. PARGOIRE, *St. Méthode de Constantinople avant 821*, in *Echos d'Orient*, VI (1903), pp. 126-131;

Idem, *St. Méthode et la persécution*, ibid., pp. 183-191.

J. GOUILLARD, *Une oeuvre inédite du patriarche Méthode*, in *Byz. Zeitschr.*, LIII (1960); pp. 36-46.

Idem, *Deux figures malconnues du second Iconoclasme*, in *Byzantion*, XXXI (1961).

E. v. DOBSCHÜTZ, *Methodios und die Studiten. Strömungen und Gegenströmungen*, in *Byz. Zeitschr.*, XVIII (1909), pp. 41-105.

J. BURY, *A History of the Eastern Roman Empire from the Fall of Irene to the Ascension of Basil I (A. D. 802-867)*, Londra, 1912.

V. LAURENT, in *Dict. Théol. C.*, X, 2, coll. 1597-1606.

V. GRUMEL, *La politique religieuse du patr. saint Méthode*; in *Echos d'Orient*, XXIV (1935), pp. 385-401.

Idem, *Les Regestes des Actes du patriarcat de Constantinople I, 2. Calcedonia*, 1936, nn. 414-443, pp. 42-64.

(2) D. STIERNON, *Metodio I il Confessore, Patriarca di Costantinopoli*, in *Bibl. Sanctorum*, IX, coll. 382-393, Roma, 1967.

(3) G. SCHIRÒ - A. DEBIASI GONZATO, *Per un'edizione di "Analecta hymnica e codicibus eruta Italiae inferioris"*, in *Akten des XI. Internationalen byzant. Kongresses*, München, 1958, pp. 539-547.

Gli inediti hanno procurato non poche difficoltà per una retta interpretazione, perché, come risulterà meglio nella seconda parte del lavoro, il testo si presenta non sempre corretto.

Inoltre la stessa produzione innografica metodiana, come, in genere, la poesia bizantina, non sempre riflette chiarezza di vocaboli e semplicità di concetti e di costrutti, chiare componenti della vera poesia. Il « Canone » poi, per la sua stessa sistematicità, è notevolmente complesso e, per riguardo all'omotonia e all'isosillabia, obbliga talvolta il melode a forme e ad espressioni non del tutto trasparenti.

Il mio lavoro, pur nella limitatezza dell'esame di due soli Canoni metodiani, tuttavia si presenta come modesto contributo per una maggiore conoscenza di Metodio, specie in Italia.

In esso mi sono attenuto a quella che è la tradizionale linea di presentazione della vita e dell'opera di un autore. Nella prima parte illustro la figura storica di Metodio, inquadrandola nel particolare, difficile periodo in cui Metodio visse, quello del II iconoclasmo e premetto anche un excursus storico-sociale sulla Sicilia alla vigilia dell'invasione araba per cui vedremo che Metodio presto la lascerà. Nell'esame delle varie fonti e degli studi relativi a questo primo aspetto dell'autore, ho cercato soprattutto di illustrare qualche punto poco chiaro, come quello relativo alla sua missione a Roma, alla durata della sua prigionia e al luogo di detenzione, alla controversia con gli Studiti, e, in genere, col clero iconoclasta, verso il quale dovette assumere una rigida posizione, una volta asceso al Patriarcato.

Nella seconda parte mi soffermo sulla produzione letteraria in genere di Metodio e, in particolare, sulla parte innografica, ampliando l'orizzonte, visto che sono ben pochi coloro che in Italia coltivano gli studi bizantini, con l'accenno allo sviluppo della produzione poetica religiosa dal « Tropario » al « Contacio » al « Canone ».

A ciò si farà anche posto soprattutto nelle note illustrative dei due canoni.

Nell'ultimo capitolo di questa seconda parte, presento tradotti e annotati i due canoni criptensi inediti. L'uno è per la Martire S. Lucia, conterranea di Metodio, l'altro è per Daniele e per i tre SS. Giovanni. Traduco pure in seguito gli irmi relativi ai due canoni.

La traduzione degli irmi non poteva non farmi accennare, almeno brevemente — e lo farò nell'appendice — alla loro musica e, di conseguenza, a quella dei Canoni, e all'accentuazione che è alla base dell'intera innografia bizantina.

Vita e attività di Metodio

CAPITOLO PRIMO

DA SIRACUSA A COSTANTINOPOLI

Metodio nacque a Siracusa (1): ce lo attesta lui stesso.

Possiamo infatti riferire quanto egli stesso scrive nell'acrostico del Canone in onore di S. Lucia, di cui daremo la trascrizione, la

(1) Circa le fonti per la sua vita va ricordato (a) che una *Vita Methodii* anonima (BHG, II, p. 116, n. 1278) è stata pubblicata con versione latina di Leone Allaci (inizialmente destinata a Costantino da Gaetano di Siracusa) dal Bollandista Henskens, in *Acta SS. Iunii*, II, Anversa, 1698, pp. 961-68; III, Parigi, 1867, pp. 410-47, e riprodotta in PG, C, coll. 1244-61. Basata sui codd. gr. 1167 (sec. X) e 655 (sec. XVI) della Biblioteca Vaticana, l'ed. potrebbe essere migliorata tenendo conto del Paris. gr. 1453 (sec. XI), del Leim. 43 (sec. XII-XIII) dell'Isola di Lesbo, del Cod. 96 della scuola di Halki (sec. XII-XIII) e del Vat. gr. 825 (sec. XII-XIII); cf. A. EHRHARD.

Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche, I, *Die Ueberlieferung*, I. 1, Lipsia, 1937; pp. 367, 430; 3, *ibid.*, 1939-52, pp. 507, 746; inoltre 1, p. 655; 2, p. 672; 3, p. 498; R. DEVRESSE, *Codices Vaticani Graeci*, III (codd. 604-866), Città del Vaticano, 1950, p. 86.

Si crede che l'opera, certamente antichissima, sia di un coevo di M. Un solo Cod., piuttosto tardivo (sec. XVI), l'Athen. gr. 991, l'attribuisce a Gregorio, arcivescovo di Siracusa (EHRHARD, *op. cit.* I, 3, pp. 71, 73), il famoso Asbesta della controversia Foziana.

L'attribuzione rimane pertanto molto dubbia (cf. BHG, II, p. 116, n. 1278). A dire il vero, Gregorio sembra avere dedicato a M. un Logos che sarebbe andato perduto. Infatti, in una nota marginale del Cod. vat. gr. 825, f. 40 v, di fronte all'incipit della sopracitata Vita anonima, una mano del sec. XV rimanda a un λόγον μ(ε)γ(ά)λον ο- μ(έ)γαν Γρηγ (ορίου) αρχιεπισκόπου Σικελίας εις τὸν ἄγ(ιον) Μεθόδ(ιον). (EHRHARD, I, 3, p. 746 n. 1; DEVRESSE, *Codices*, p. 363) che già lo Allaci aveva identificato con l'Arcivescovo di Siracusa (*De Methodiorum scriptis diatriba* in *S. P. N. Methodii episc. et mart. convivium decem virginum*, Roma, 1656, p. 365; cf. PG, C, coll. 1233-34).

Non è impossibile che l'amanuense abbia avuto presente un passo del

traduzione e il commento nella seconda parte, in cui dice: ἄδω πολίτης Λουκίη σοι Μεθόδιος (2).

La sua famiglia, ricca e nobile (3), era con tutta probabilità siciliana.

La Sicilia, nell'epoca in cui Metodio nasce, è da anni meta agognata dei Musulmani. Non sarà perciò fuori luogo delinearne in un excursus gli aspetti sociali, storici, religiosi limitatamente all'epoca del nostro autore, anche perché la vita dedica solo qualche riga alla permanenza di Metodio in patria. Questo excursus ci faciliterà la conoscenza della preparazione culturale di Metodio, perché, come vedremo, la Sicilia sarà luogo di confino di molti monaci, fautori, in quell'epoca, del risveglio culturale del quale parleremo.

Come, d'altronde, non pensare che la sua partenza per la Capitale dell'Impero, Costantinopoli, in giovane età — “ἤδη λοιπὸν εἰς ἄνδρα τελῶν” — dice la vita (4) —, non sia stata determinata, tra

Tesoro della fede ortodossa (detto anche *Panoplia dommatica*) in cui Niceta Coniate si riferisce appunto ad una Vita di s.M. scritta da Gregorio arcivescovo di Siracusa a proposito di un fatto che non si trova nella Vita anonima (PG, CXL, col. 281 D). L'ipotesi di una utilizzazione da parte di Niceta di una Vita perduta di M. distinta da quella anonima, crea altri problemi (cfr. J. GOUILLARD, *Deux figures...* in *Byzantion*, XXXI (1961), 374-80); onde in attesa di nuovi elementi, s'impone una prudente riserva. Per quanto concerne l'eventuale perdita dell'opera di Gregorio Asbesta, CHR. LOPAREV aveva già intuito che non si tratta di un « fatto casuale »; essa risulta dalla personalità dell'autore: in altre parole è il risultato dell'opera distruggitrice degli ignaziani (*Vite bizantine di santi dei secoli VIII-IX* (in russo), in *Vizantijskij Vremennik*, XVIII (1911), pp. 6-7; cfr. F. DVORNIK, *Lo scisma di Fozio*, Alba, 1953, p. 33; cfr. *Byzantion*, XXIV (1954), p. 453).

Che sia o meno il riassunto di un più ampio « *Bios* », la *Vita Methodii* deve essere completata e talvolta corretta dalle cronache bizantine e dai monumenti agiografici contemporanei.

(a) DANIELE STIERNON, *Metodio I il Confessore, Patriarca di Costantinopoli*, in *Bibliotheca Sanctorum*, IX, coll. 382-393, Roma, 1967.

V. LAURENT, *Méthode de Constantinople*, in *D. Tb. C. X*, 2, Coll. 1597-1606.

G. DA COSTA - LOUILLET, *Saints de Constantinople aux VIII, IX, X siècle*, in *Byzantion*, 24 (1954), pp. 453-461.

(2) cf. pure la Vita, n. 2: τὰς Συρακούσας ἔσχε πατρίδα.

(3) *Vita Methodii*, loc. cit.: γονέων εὐκλεῶν καὶ πλουσίων υἱὸς γεγινώς.

Se è da attribuire a Metodio l'Encomio « *in S. Nicolaum* », suo padre si chiamò Giovanni ed era devotissimo di S. Nicola, dal quale ricevette il miracolo di essere sfuggito al naufragio mentre da Siracusa si recava a Catania. (cfr. G. ANRICH, *Hagios Nicolaos*, I, Lipsia - Berlino, 1913, pp. 169-170).

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

l'altro, anche dall'insicuro domani che si prospettava a chi fosse rimasto in patria? Tale excursus ovviamente comprenderà, seppure limitatamente, qualche cenno alle altre terre italiane di dominio bizantino.

Dal punto di vista economico sociale (5), le terre italiane di diretto dominio bizantino in quest'epoca sono: la penisola Salentina, la Calabria ionica e la Sicilia. Esse rappresentano la più netta antitesi con l'Italia di dipendenza franca.

Questo, malgrado presentino certe condizioni comuni o analoghe. Sono le une e le altre, in definitiva, terre di conquista, dipendenti da un potere centrale monarchico, che è lontano, fuori di esse e che le tiene soggette per mezzo dei suoi funzionari. Sono, le une e le altre, terre in cui esiste uno stacco etnico fra dominanti e dominati, seppur meno accentuato nell'Italia bizantina che non nell'Italia franca. Sono, le une e le altre, terre ad economia prevalentemente agricola, latifondistica, povere di commerci, anche se non proprio chiuse all'economia di denaro. L'ordinamento — il sistema dei « temi » — introdotto nell'impero d'Oriente già verso la metà del VII sec., presenta qualche aspetto avvicicabile al feudo. Si basa anch'esso sul beneficio, cioè sull'usufrutto di un fondo concesso sul demanio imperiale o su terre, per esempio, di debitori insolventi, devolute al fisco, con l'obbligo della controprestazione del servizio militare nella cavalleria, allora il nerbo degli eserciti. Ma questi benefici militari, concessi, in Sicilia, e anche altrove, generalmente non ad indigeni, non costituivano un rapporto personale di vassallaggio fra il beneficiario e il capo dell'amministrazione imperiale in Italia, lo stratego o patrizio di Sicilia o altra autorità a lui subordinata. Conformemente al concetto romano, l'ufficio pubblico, per delega dell'autorità sovrana, rimaneva ufficio, era temporaneo, non era trasmissibile ad eredi; il beneficio era inscindibile dall'ufficio, perdendo l'uno, si perdeva anche l'altro.

L'autorità sovrana, diretta o delegata, non abdicò mai alla sfera dei suoi poteri, nè in tutto nè in parte, onde non si ebbero esenzioni immunitarie legate alla concessione di un beneficio. Certo, ciò non impedì, come nessun ordinamento può impedire, che si avessero anche nell'Italia atti di insubordinazione delle autorità subalterne.

(5) E. SESTAN, *L'Italia nell'età feudale*, in « Questioni di Storia Medioevale » a cura di E. Rota, Marzorati, Milano, 1957, pp. 101 e segg.

Lo stratego o patrizio, nominato da Bisanzio, quasi sempre estraneo all'ambiente cui era preposto, era, finché durava l'ufficio, un vero despota. Nè furono rari i casi di ribellione (6) e anche di autoproclamazione di strateghi ad imperatori; ma mai avvenne che essi o i loro eredi piantassero radici nel paese e che dessero origine a quelle signorie locali, legate al fondo, così caratteristiche, invece, dell'Italia franca, feudale. Del resto, l'esercito bizantino era solo in parte costituito da guerrieri a cavallo, fruanti di benefici militari. Si accentua infatti sempre più la tendenza ad accrescere il numero dei mercenari, assoldati anche fra popolazioni estranee al dominio bizantino, come russi e normanni. Ciò si ripercosse sulle popolazioni dominate con cresciute tassazioni, dogane, requisizioni di vettovaglie e bestie da trasporto e obblighi di acquartieramento. Di qui le lamentele contro il fiscalismo e la rapacità bizantina, sentita come opera di stranieri (7).

Quanto alla situazione storica ed ai rapporti e scontri con i Musulmani, vediamo che fin da quando questi, distrutta Cartagine nel 698, si furono definitivamente insidiati nell'Africa Settentrionale, l'isola di Sicilia, data la sua vicinanza, si trova esposta ai maggiori pericoli (8). Nell'odierna Tunisia i Musulmani avevano trovato le condizioni più favorevoli per fondare uno stato e mettere in moto il loro spirito operoso e avventuriero. Perciò presto avevano conquistato l'isola di Pantelleria (c. 700) (9) e poco dopo avevano inviato ad assalire la Sicilia un'armata la quale, approdata al Lilibeo, ne aveva tratto una ricca preda e molti prigionieri. D'allora in poi, per circa 50 anni, tredici furono le spedizioni musulmane contro l'isola. Questa offriva il vantaggio non solo di una grande fertilità e di straordinarie ricchezze da secoli, ma anche di

(6) E. BUSSI, *I Musulmani e l'Italia*, in « Questioni di Storia Medioevale » a cura di E. Rota, Marzorati, Milano, 1957, p. 730;

G. ROMANO - A. SOLMI, *Le dominazioni barbariche in Italia (395-888)*, Vallardi, Milano, 1940, pp. 307, 577, e segg.

(7) E. SESTAN, *op. cit.*, p. 102.

R. CAGGESE, *L'alto Medioevo*, UTET, Torino, 1937, pp. 138, 222, 348 e segg.

R. MORGHEN, in « Questioni di Storia Medioevale », Milano, 1957, p. 275 e segg.

(8) G. ROMANO - A. SOLMI, *op. cit.*, pp. 575 e segg.;

R. CAGGESE, *op. cit.*, pp. 348 e segg.

(9) E. BUSSI, *op. cit.*, pp. 720 e segg.

una posizione opportunissima per continuare quella che i Musulmani chiamavano « la guerra santa ».

La Sicilia infatti era come il ponte di passaggio tra l'Africa e l'Italia e la sua conquista sarebbe stata un grave colpo per il Papato. Se non che le fiere turbolenze che misero a soqquadro l'Africa dopo l'affermazione della dinastia degli Abassidi (750), interruppero il corso di quelle scorrerie, e la Sicilia respirò per oltre mezzo secolo dalle minacce dei suoi vicini. Di quel lungo periodo di pace si giovarono i Bizantini per costruire nell'isola, ormai diventata l'estremo baluardo, valide opere di difesa, indottivi anche dal pericolo che correavano gli ultimi loro domini nell'Italia Meridionale, minacciati dai Longobardi, dai Papi e dai Franchi.

Nell'impossibilità di opporre un'efficace resistenza, alle pressioni dei Musulmani, i governatori della Sicilia, avevano, fin dal 728, tentato di stipulare delle tregue che permettessero di stabilire dei rapporti regolari e riattivare con la costa africana le relazioni commerciali interrotte dalle precedenti invasioni (10).

Queste tregue, più o meno rispettate in principio, furono poi rinnovate regolarmente, forse da 10 anni in 10, fino alla fine del secolo VIII, quando, rottasi l'unità del mondo musulmano con la fondazione del Califfato di Cordova, Ibrahim ibn Aglab, nella sua sede di Cairewan, riuscì anch'egli ad usurpare, pur conservando il titolo di emiro, tutti gli attributi di un potere sovrano e indipendente dal califfo di Bagdad.

La tregua fu violata, prima che spirasse, nel 812 da Abu-l-Abbâs, suo figlio, il quale spedì una numerosa armata contro le isole e le coste occidentali dell'Italia fino a Civitavecchia (11). Una lettera del papa Leone III a Carlo Magno l'informa abbastanza minutamente dei particolari di quella spedizione. Dalla lettera apprendiamo che, all'annuncio dei preparativi navali fatti dai Musulmani, l'imperatore bizantino Michele (811-813) aveva mandato un patrizio ed alcuni spatari con un'armata. Giunto in Sicilia, il patrizio aveva chiesto inutilmente l'aiuto di Antimo, duca di Napoli, ma aveva potuto avere alcune navi da Gaeta e da Amalfi.

Intanto tredici navi dei Mori avevano assalito l'isola di Lam-

(10) Si deduce dall'importantissima lettera di Leone III a Carlo Magno dell'11-XI-813 (M.G.H., Epist. V, 97).

(11) R. CAGGESE, *op. cit.*, p. 349.



Siracusa. Cripta di S. Marziano. Il più antico luogo di culto cristiano in Sicilia, dove la tradizione vuole abbia predicato S. Paolo, durante la sua permanenza nella città, e dove trovasi il sepolcro di S. Marziano.

pedusa, saccheggiandola, e, catturate sette navi greche venute colà per esplorare, ne uccisero gli equipaggi. Sopraggiunto però il grosso del naviglio greco, i Mori furono poi sopraffatti e annientati. Furono però più fortunati in un'altra scorreria contro le isole di Ischia e di Ponza. Quaranta loro navi le assalirono e ne trassero un ricco bottino (12).

Il patrizio Gregorio riuscì a concludere una tregua di dieci anni con l'emiro di Cairewan, in cui, oltre allo scambio dei prigionieri, era pattuito il reciproco permesso ai mercanti delle due parti di passare da un paese all'altro per attendere ai loro commerci. Nel frattempo, se la Sicilia respirò, non respirò la Sardegna, la quale per ben due volte, nell'817 e nell'822, fu assalita e depredata dalle

(12) Lettera di Leone III, in « M.G.H. », Epist. V. 97.

armate saracene (13). Dopo la Sardegna venne nuovamente la volta della Sicilia, che nell'827 dovette aprire le porte all'invasione musulmana (14).

Tale stato di cose come pure la conquista si dovettero anche alle frequenti rivolte dei governatori (15).

Infatti circa un decennio prima della nascita di Metodio, nel 781, scoppiò una rivolta in Sicilia per opera del patrizio Elpidio, il quale, disdetta l'obbedienza alla corte d'Oriente, si fece, col favore della popolazione, proclamare dalle truppe imperatore.

Irene (780-802) mandò un nuovo patrizio, Teodoro, a combattere i ribelli, i quali, vinti in più scontri, dovettero infine sottomettersi.

Elpidio fuggì col tesoro pubblico in Africa (782), onorato come principe dagli Arabi, sotto le cui insegne combatteva ancora dodici anni dopo contro i Greci nell'Asia Minore. E l'esempio di Elpidio non fu dimenticato (16). Difficili anche in questo periodo i rapporti con i Franchi, malgrado i raggiri diplomatici di Irene. Nel 788, uno o due anni prima della nascita di Metodio, i Bizantini, scendevano apertamente in campo, minacciando di invadere il ducato di Benevento. Li comandava il logoteta Giovanni, ed erano con lui Adelchi ed il Diocete Teodoro, con soldati raccolti in Sicilia ed in Calabria. Il Duca di Benevento Grimoaldo unì i suoi Longobardi ai rinforzi venuti da Spoleto, condotti dal duca Ildebrando e ad una schiera di Franchi spedita da Carlo sotto il comando di Guinigiso, e mosse alla volta della Calabria, per arrestare la marcia degli invasori.

In un sanguinoso scontro, i Greci furono del tutto sconfitti; molti furono i prigionieri; moltissimi gli uccisi; lo stesso loro comandante cadde sul campo (17). La difficile situazione che porterà pian piano l'Impero d'Oriente a ritirarsi anche dall'Occidente, oltre che dalle lontane zone orientali, dipende anche dal fatto che i Bizantini avevano ridotto da decenni la Sicilia a terra di confino, e quindi di torbidi, di focolai di rivolta, mentre la popolazione locale era

(13) R. CAGGESE, *op. cit.*, p. 349.

(14) E. BUSSI, *op. cit.*, p. 730; F. GABRIELI, *Gli Arabi*, Sansoni, Firenze 1963, pag. 143. A. A. VASILIEV, *Histoire de l'Empire byzantin*, Picard, Paris, 1932, t. I, p. 361.

(15) Cfr. sopra, nota 6.

(16) E. SESTAN, *op. e loc. cit.*

(17) R. CAGGESE, *op. cit.*, p. 283.

distaccata e li odiava per le pesanti tassazioni, requisizioni, ecc., di cui abbiamo parlato sopra (18).

Riguardo al ruolo della Sicilia come terra di confino, sappiamo che nel 790, l'anno in cui, come vedremo, probabilmente è nato Metodio, avendo un terremoto atterrito gli abitanti di Costantinopoli, vi si ordì una congiura contro l'imperatrice Irene (780-802). Scoperta la congiura dall'eunuco Stauracio, l'intimo confidente di Irene per 20 anni, molti congiurati, soprattutto di primo piano, furono inviati, dopo che furono loro recise, in segno di disprezzo, le chiome, in esilio « fino ai più remoti confini dell'impero, fino in Sicilia » (19).

Analogo evento nel 793, in cui, ribellatisi dei soldati armeni a Costantinopoli, in numero di oltre mille, furono inviati per punizione in Sicilia con incisa a fuoco sulla fronte la scritta « Armeno traditore » (20).

Essi, come ci fa sapere l'Amari (21), vi posero stabile dimora.

Se poi nel 796, mentre Metodio era bambino, vi fu governatore il patrizio Niceta, uomo pio e caritatevole — poi prefetto di Costantinopoli e in seguito monaco e strenuo iconodulo tanto da essere onorato come santo nella Chiesa Greca, il 6 ottobre (22) —, tuttavia anche con l'imperatore Niceforo (802-811) e in seguito, la Sicilia continuò ad essere la terra di esilio per personaggi di riguardo, anche del clero.

In Teodoro Studita (23) leggiamo: « Perché sino a Lipari, al di là della Sicilia i nostri fratelli sono in carcere? » Tali monaci, dice Lancia di Brolo (24), saranno stati degli Studiti.

Al tempo dell'arrivo di Metodio a Roma, sia come esule o come apocrisario — ne parleremo nei capitoli seguenti — molti monaci fuggirono in Sicilia, benché anche qui i governatori tentassero di estendere la persecuzione iconoclasta, ma senza gran successo per il coraggio dimostrato dai Siciliani.

(18) Cfr. sopra, nota 10.

(19) TEOFANE, *Cronographia*, a. 7334.

(20) TEOFANE, *op. cit.*, a. 7337.

(21) A. AMARI, *Storia dei Musulmani in Sicilia*, Catania 1930, t. I, p. 223. L'Amari parla di un « Castello degli Armeni », espugnato nell'861 dai Musulmani.

(22) TEODORO STUDITA, Ep. I, 27: P.G., XCIX, col. 994; cfr. pure Acta SS. Octobris, t. III, p. 446.

(23) TEODORO STUDITA, Epist. I, 48, P.G., XCIX.

(24) LANCIA DI BROLO, *Storia della Chiesa in Sicilia*, Vol. II, p. 155 e segg.

Scrive Teodoro Studita (25) a Teofane, un monaco che si trovava in Sicilia: « Ma quali novità sento presso di voi? che cosa vogliono questi nuovi draconi, che quasi altre Cariddi vogliono inghiottire e prendere quelli che non sono abbastanza saldi nella fede? . . . Io sapevo che cotesta celeberrima isola è minacciata da una grande sciagura . . . per causa di un uomo eretico, o piuttosto, blasfemo, che costà per l'imperatore esercita l'ufficio di cartolaio ».

Quanto poi alla situazione religiosa e ai rapporti tra la Chiesa di Roma e l'episcopato dell'Italia bizantina, sappiamo che nell'Italia meridionale e nella Sicilia l'autorità del Patriarca di Costantinopoli e in genere il cesaropapismo degli imperatori avevano fatto grandi progressi fin da quando Leone Isaurico, confiscando i patrimoni della Chiesa Romana in Sicilia e in Calabria, aveva virtualmente, se non di fatto, distaccato queste due province dalla dipendenza della S. Sede (26). D'allora in poi, come nella liturgia e nella lingua, così pure nell'ordine gerarchico, i rapporti tra Roma e le Chiese di Sicilia e di Calabria si vennero rallentando, finché queste non riconossero altra autorità che quella del patriarca di Costantinopoli (27).

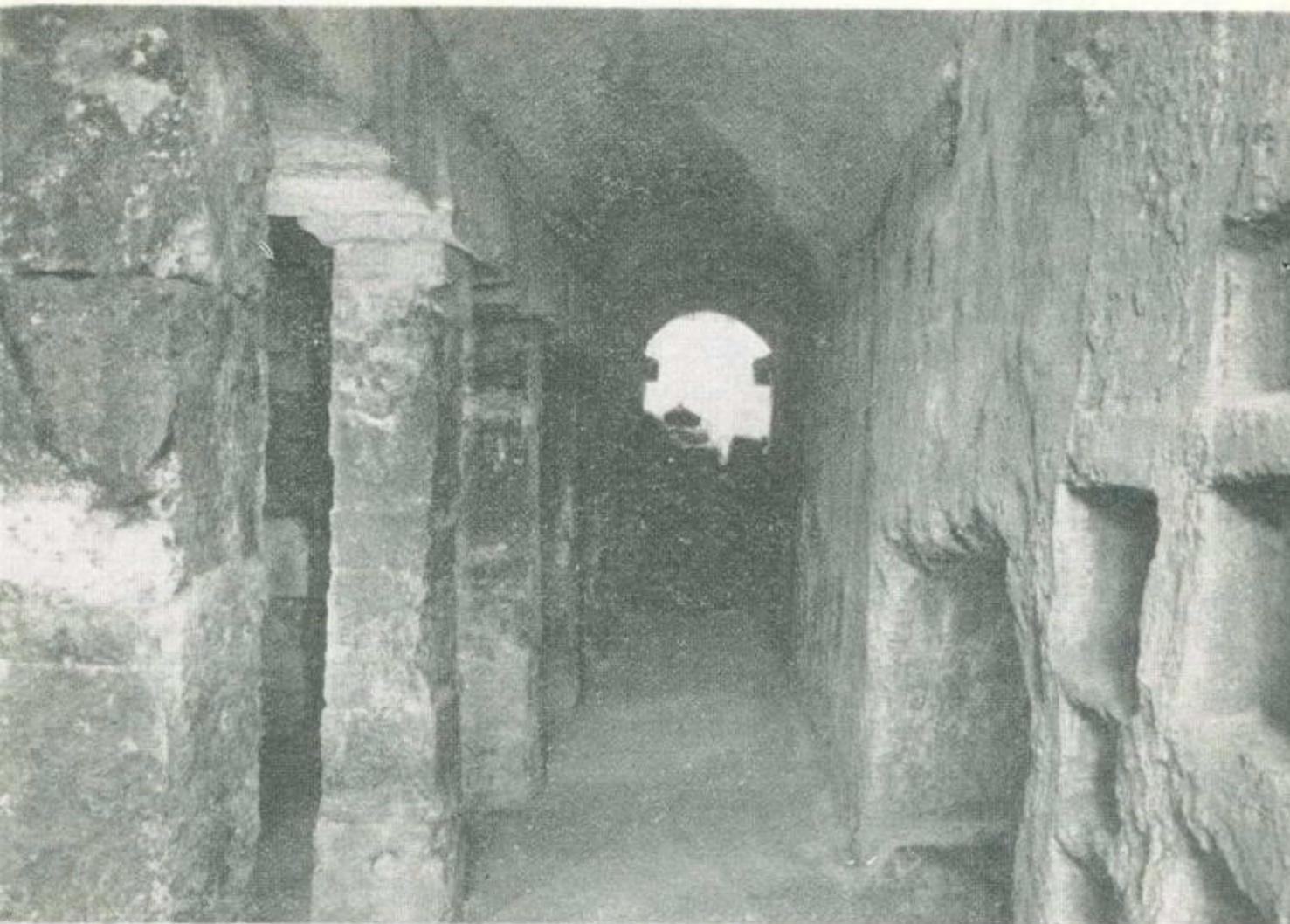
La trasformazione apparve un fatto compiuto nel 787, quando nel concilio di Nicea accanto ai vescovi orientali intervennero numerosi i Vescovi di Sicilia, e quelli calabresi di Reggio, Tropea, Crotone e S. Ciriaco, quali suffraganei del patriarca di Costantinopoli, Tarasio. Anzi, finché rimasero ostili i rapporti tra i Franchi e i Bizantini, la Calabria ebbe per questi ultimi una grande importanza strategica, e abbiamo già visto come, nel 788, essa fosse il campo di battaglia

(25) TEODORO STUDITA, Epist. II, 190, P.G., XCIX.

(26) MACCARRONE M., in « La dottrina del primato papale dal 4° all'8° sec. », Spoleto, 1960, p. 110, accenna, seppur fuggacemente, alle relazioni tra il Papato e l'Oriente.

(27) J. GAY, *L'Italie Méridionale et l'Empire byzantin*. Paris 1904. pp. 11-12, ritiene che il passaggio delle chiese di Sicilia e di Calabria sotto il patriarcato di Costantinopoli fu realmente l'effetto della confisca dei beni patrimoniali della Chiesa romana, ma che, se vi fu un decreto formale che sanzionava il distacco di quelle chiese da Roma, questo decreto dovette venire più tardi, forse al tempo del figlio di Leone, Costantino Copronimo (741-775); cfr. anche D. KNOWLES, D. OBELENSKY, « *Le Moyen age* », vol. II, *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, par L. I. ROGIER, R. AUBERT, M. D. KNOWLES, Editions du Seuil, Parigi, 1968.

A p. 122 si legge: Verso il 732 Leone III tolse alla giurisdizione pontificia le province di Calabria, di Sicilia e dell'Illiria (questa comprendeva tutta la penisola balcanica, tranne la Tracia) e le pose sotto l'autorità del Patriarca di Costantinopoli. Questo gesto provocò il risentimento di Roma contro Bisanzio.



Siracusa. Chiesetta ipogea (venuta fuori dalla trasformazione di un'antica piscina paleocristiana) che presenta lo schema di una piccola basilica a tre navate senza tracce di absidi, ma con due ingrottamenti ad arcosolio, i quali verosimilmente dovettero accogliere personaggi venerati e forse martiri.

di una fiera lotta, terminata con la sconfitta dei Greci. Poi, terminata la guerra, la Calabria perdette questa importanza e divenne nè più nè meno che un'appendice della Sicilia, il cui patrizio, dopo la sparizione dell'Esarcato, era rimasto il più alto funzionario bizantino nei domini italiani dell'Oriente, quello che trattava col Papa e col re franco e faceva sentire la supremazia greca sui ducati di Napoli, di Amalfi e di Gaeta (28).

L'ambiente in cui il nostro Metodio nasce e in cui trascorrerà la sua infanzia e adolescenza e la prima giovinezza è dunque quello che abbiamo grosso modo delineato, anche se determinati eventi abbiano di poco preceduto o seguito il periodo della sua vita in terra sicula. Ma il clima e la mentalità dell'ambiente non mutano da un giorno all'altro.

(28) G. ROMANO - A. SOLMI, *op. cit.*, p. 751.

Il primo punto oscuro che la Vita del nostro Metodio ci presenta, riguarda l'anno della sua nascita. J. Gouillard (29) in alcuni studi dedicati a Metodio, afferma che egli è nato verso il 790, deducendo tale data dalle notizie che Metodio stesso ci offre, se è lui, come sostiene il Gouillard (30), l'autore della vita di Eutimio di Sardi.

Infatti, ammessa col Gouillard (31) l'appartenenza di tale vita a Metodio, con i vari, validi, a mio modesto avviso, argomenti che l'autore adduce, nel 787, l'anno del II Concilio di Nicea, la madre di Metodio era una « casta ragazza » (32); οὐ παραχθεις ἔτι τότε τῷ βίῳ ἀγνευομένη δέ που τῇ μητρὶ ὡς νεάνιδι (f. 128^v).

D'altra parte, nell'815, Metodio era già egumeno ed arcidiacono, cioè almeno venticinquenne secondo quanto era prescritto dai canoni. Quindi egli sarebbe nato nel 789 circa (33). Nella propria città natale ricevette un'ottima educazione e formazione intellettuale.

Da quanto ci dice infatti la vita (n. 2) sin dalla prima fanciullezza apprese tutta (πᾶσαν) l'arte grammaticale e la scienza storica ed inoltre l'ortografia e il modo di scrivere celermente. Si vede, da questi dettagli, che l'istruzione in provincia non era sempre limitata. La brillante carriera di Gregorio Asbesta e quella del nostro Metodio, suo compatriota, che, in seguito come vedremo, per la sua scienza, diverrà famoso agli occhi degli stessi iconoclasti, ci provano che la Sicilia offriva in quest'epoca molte possibilità per gli studi. Tuttavia l'insegnamento non vi doveva essere organizzato in modo sistematico (34).

Molto probabilmente l'insegnamento, come al solito nell'Impero, e in genere, nel Medioevo, anche fuori dell'Impero Bizantino, doveva

(29) J. GOUILLARD, *Une oeuvre inédite du patriarche Méthode: La Vie d'Euthyme de Sardes*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 53^o (1960), pp. 36-46; cfr. pure J. GOUILLARD, *Deux figures mal connues du second iconoclasme*, in « Byzantion », 31^o (1961), p. 400, n. 3.

(30) *Idem, ibidem.*

(31) J. GOUILLARD, *Une oeuvre inédite...* pp. 36-46.

(32) J. GOUILLARD, *op. cit.*, p. 44.

(33) J. GOUILLARD, *op. cit.*, p. 45: « Bisogna dire che Metodio nasce negli ultimi 10 o 11 anni del sec. VIII quindi o nel 789 o nel 790. Cfr. Byzantion, XXXI (1961), p. 400, n. 3.

V. LAURENT, *Méthode de Constantinople*, in D. Th. C., X, 2, (1929) col. 1597: Metodio per Laurent nasce « nella seconda metà del sec. VIII » senza ulteriori specificazioni.

(34) F. DVORNIK, *Les légendes de Constantin et Méthode, vues de Byzance*, in « Byzantinoslavica supplementa », Praga, 1933, t. I, p. 32.

essere impartito dai Monaci, alcuni dei quali erano giunti in Sicilia, come già abbiamo visto, per sfuggire alla prima persecuzione iconoclasta.

Lancia di Brolo (35) fa notare che il risveglio culturale legato alle lotte iconoclaste, come studieremo in seguito, fu apportato da loro e cita quale esempio il fatto che molte sacre immagini dei Santuari siculi si debbono proprio all'arte di questi monaci, stando almeno alle tradizioni locali dei vari Santuari.

Il Marin (36) afferma che i ragazzi, a Costantinopoli, vissero all'ombra dei monasteri, sotto la direzione dei monaci, per iniziarsi allo studio delle lettere profane, della pittura, della calligrafia, di ogni branca delle conoscenze umane. S. Stefano il Grande, Teodoro studita, S. Metodio, S. Niceforo, il famoso Teodoro Santabaren furono istruiti in scuole monastiche. Probabilmente come a Costantinopoli, anche in provincia, la scuola non doveva essere che monacale.

Nella Vita è detto che ἦδη λοιπὸν εἰς ἄνδρα τελῶν (37) si recò a Costantinopoli con quel bagaglio di cultura grammaticale, storica, ortografica e calligrafica di cui ho parlato precedentemente e soprattutto con molte ricchezze per far carriera presso la Corte, carriera che vuol intraprendere anche colpendo l'ambiente con la magnificenza ed il lusso del suo tenor di vita.

Come si vede il nostro agiografo non ci fornisce molte notizie sul periodo trascorso da Metodio in patria e con un salto brusco lo conduce subito a Costantinopoli. Credo, ripeto, che abbia influito per tale viaggio anche la prospettiva poco rassicurante, di diventare, un giorno — non molto lontano, — suddito degli Arabi. Le famiglie sicuramente non trascuravano il futuro dei figli: e questo sembrava avere putroppo come sbocco doloroso la sottomissione agli Arabi, se non si fosse provveduto a tempo. Sappiamo infatti dalle pagine precedenti che ormai questi da anni puntavano sul possesso della grande isola mediterranea, base di ogni loro futura azione contro il Papato e l'Occidente latino-germanico.

L'età che aveva quando si trasferì a Costantinopoli, il Gouillard crede di poterla dedurre dagli elementi che ricava dalla Vita di S. Eutimio di Sardi (38). Metodio, secondo lui, avrebbe avuto circa

(35) LANCIA DI BROLO, *op. cit.*, II, pp. 155-156.

(36) E. MARIN, *Les moines de Constantinople*, p. 388.

(37) Vita Methodii, n. 2.

(38) J. GOUILLARD, *op. cit.*, p. 45.

20 anni, quindi il suo arrivo a Costantinopoli andrebbe posto verso l'810 circa.

Sembra infatti che abbia incontrato Eutimio di Sardi di cui avrebbe scritto, secondo il Gouillard la vita, molto presto: ὁ (Eutimio) πάλαι παῖδα ἐγνωκώς με καὶ ὑπαγκαλισάμενος καὶ λόγῳ ἐπαίνου εἰς προθυμίαν πολλάκις τονώσας μου τὴν χαυνότητα (f. 252^r). Si domanda il Gouillard se questa conoscenza non sia avvenuta quando Eutimio, dall'isola di Pantelleria, in cui era stato esiliato, tornò a Costantinopoli, portandovi, in tale circostanza, Metodio. Ma, giustamente, lo si può accettare solo come ipotesi, dice il Gouillard, dato che il vocabolo παῖδα può designare sia una figliolanza spirituale sia la prima giovinezza.

La vita di Metodio si limita d'altronde a dire ἤδη λοιπὸν εἰς ἄνδρα τελῶν (39) che potrebbe anche indurre a ritenere valida la tesi dello scrittore francese. Indubbiamente era suo desiderio, come dicevamo, farsi strada nella vita politica dell'impero bizantino, onde trarne i migliori vantaggi economici e procurarsi copiosi privilegi ed onori (40).

I primi tempi della sua nuova vita furono spensierati come quelli di ogni giovane della sua età, tutto immerso nell'infido, vario, mutevole mondo della « capitale di tutte le città » (41).

Sicuramente la Corte bizantina, con i suoi intrighi e con le sue attrattive, dovette spesso richiamare l'attenzione del giovane provinciale. Così non è troppo peregrino il pensare che contemporaneamente le solenni cerimonie liturgiche del suggestivo rito bizantino lo abbiano spesso indotto a parteciparvi attivamente nelle splendide chiese che costituivano l'orgoglio di Costantinopoli.

Di animo molto religioso, di quella religiosità ispiratagli dalla sua famiglia in terra siracusana, aveva, sin da piccolo, ascoltato con commozione il racconto della « Passio » dei martiri siciliani (42).

Solo così si spiega come facilmente rinunzi ai suoi progetti di una brillante carriera di funzionario imperiale. Un giorno, lo vedremo, la grave responsabilità del Patriarcato lo porrà nella necessità di dover avere contatti e talora contrasti con la Corte.

(39) Vita Methodii, n. 2.

(40) J. GOUILLARD, *op. cit.*, p. 45.

(41) Vita Methodii, n. 2; Mansi, Concilia, XIV, 788.

(42) Per questa religiosità nei primi anni di vita, cfr. il Canone di Daniele: Ode IX, tr. 4, vv. 1 e 2.



Ciò che rimane dell'antica cattedrale di Siracusa, costruita sul sepolcro del primo vescovo, S. Marziano.

La rinuncia dipese dall'incontro fortuito con uno di quei monaci orientali, protagonisti di tanta parte della storia della vita religiosa e civile del mondo bizantino (43). In seguito al colloquio col monaco, che la Vita (44) retoricamente ci presenta pur nella sua brevità, il giovane siracusano fu colto da profonda crisi religiosa. Il monaco infatti, nell'avvicinare il giovane, gli chiese perché fosse venuto nella capitale da tanto lontano.

(43) cfr. E. MARIN. *Les moines de Constantinople*, passim.

A. A. VASILIEV, *Histoire de l'Empire byzantin*, Picard, Paris, 1932, vol. I, p. 334 e passim.

S. RUNCIMAN, *La civiltà bizantina*, Sansoni, Firenze, 1954, p. 127 segg.

(44) *Vita Methodii*, n. 3.

Metodio gli chiarì le sue intenzioni, ma il monaco seppe toccar l'animo del giovane provinciale che probabilmente s'interessò subito della vita di asceti che si conduceva nei monasteri orientali. Infatti, continua la Vita (45); « subito quell'animo egregio, come terra feconda che riceve il seme, con grande zelo (μετὰ σπουδῆς) » seguì il consiglio. Pur nella retorica con la quale è presentato, l'incontro, che nella Vita sembra fortuito, può spiegarsi anche tenendo presenti, data la grande influenza del monachesimo in Oriente, i contatti culturali che Metodio stesso, ancora laico, dovette avere con tale ambiente (46). Di esso farà poi, come monaco, parte. Quindi ci si impone una domanda e una risposta.

Come si presentava il mondo culturale, e, specie, monacale di Costantinopoli nell'epoca che ci interessa? Il Dvornik (47) ci fa sapere che dalla fine del VII sec., Bisanzio attraversava un periodo di vera decadenza spirituale. Ma nell'ultima decade del secolo successivo s'iniziò il risveglio e se l'anno 843 in cui si ristabilì l'ortodossia, è indicato come l'anno di partenza della rinascenza letteraria e religiosa di Bisanzio, già dal 787, l'anno del Concilio di Nicea, si era avuto un inizio di ripresa. Anche l'iconoclastia vi contribuì (48).

Le pazzie dei bruciatori delle immagini comportarono una reazione vigorosa e la vecchia Bisanzio si richiamò presto alla sua tradizione stessa, al suo zelo per la religione, al suo gusto per l'arte e per le lettere. Questo risveglio si fa sentire specialmente in letteratura. La letteratura iconoclasta è perita tra le fiamme degli avversari vittoriosi (cfr. il IX Canone del II Concilio di Nicea). Possiamo tuttavia farcene un'idea tramite le citazioni, rare, o le confutazioni degli avversari. La letteratura dogmatica ortodossa è molto fiorente ed è rimasta. Centri di tale rinascita sono i monasteri, specie quello di S. Saba, presso Gerusalemme, ove visse S. Giovanni Damasceno (nato verso la fine del VII sec. e morto prima del 754) e, a Costantinopoli, il monastero di Saccudion, e più tardi, lo Studion, in cui visse il celebre riformatore della vita monacale, S. Teodoro, soprannominato per questo Studita.

Zelante, erudito, risoluto e tenace Teodoro fu uno dei personaggi più interessanti del tempo. Egli rappresenta una dottrina asce-

(45) Vita Methodii, n. 3.

(46) cfr. E. MARIN, *op. cit.*, p. 388.

(47) F. DVORNIK, *Les slaves, Byzance et Rome au IX siècle*, p. 107...
cfr. pure, D. KNOWLES - D. OBELENSKY, *op. cit.*, p. 117 segg.

(48) A. A. VASILIEV, *op. cit.*, pp. 383-394.



S. Metodio di Siracusa, Patriarca di Costantinopoli.

tica opposta a quella degli isicasti e degli eremiti. Lasciava il misticismo inattivo in cui si erano addormentati i religiosi d'Oriente, per invitarli a difendere la fede, anche contro gli imperatori, precorrendo quanto avverrà fra qualche secolo in Occidente. Il monastero di Studion diventa il centro della vita religiosa del tempo e il semenzaio di teologi, di poeti, di artisti, di filosofi, di saggi. Il monaco deve vivere di Dio senza trascurare di rendersi utile ai suoi simili. Se emette i voti di ascetismo, di povertà e di modestia e pratica numerose le penitenze — digiuni, esclusione dall'Eucarestia, genuflessioni frequenti, con esclusione tuttavia del castigo corporale —, deve tuttavia attendere anche al lavoro manuale che è minuziosamente regolato. Nel monastero vi sono monaci contadini, calzolari, sarti, cuccinieri, medici, calligrafi, miniaturisti, architetti, ecc. Il monaco deve soprattutto studiare la S. Scrittura e i Padri della Chiesa e imparare a comporre inni e a cantarli durante gli uffici liturgici.

La letteratura, in cui si riflette maggiormente la vita religiosa dell'epoca, è quella delle « Vite dei Santi », scritte in gran parte da contemporanei e da immediati discepoli di quelli di cui si raccontano le gesta. Tra queste, quella di Platone scritta da Teodoro Studita, di Teodoro stesso, di Teofane il Confessore, di Gregorio il Decapolita, dei due fratelli Teodoro e Teofanio Γραπτοί, di Michele Sincello di Gerusalemme, d'Eutimio di Sardi, di Giacomo il Giovane, di Michele di Sinnada, dei patriarchi Tarasio, Niceforo, del nostro Metodio, di Nicola Studita, di Ilarione il Giovane, dell'imperatrice Teodora, dello innografo Giuseppe, di Giovannicio d'Olimpo, e di molti altri (49).

Fra i poeti eccellono gli Studiti con il loro riformatore Teodoro che ne ha intorno a sè tutta una scuola. Con la poesia religiosa fiorisce anche quella di argomenti non religiosi, specie negli epigrammi (cfr. l'Antologia palatina).

Tale poesia fiorisce in tutto l'Impero. In Sicilia essa ha un notevole centro. Molti monaci, come sappiamo, vi si erano rifugiati durante l'iconoclastia, dato che vi godevano di maggior libertà che non a Costantinopoli. Vi troviamo due poeti di Siracusa: Gregorio e Teodosio. Il nostro Metodio veniva da questa stessa città. Oltre numerose omelie, egli ci ha lasciato infatti, come vedremo, anche scritti poetici. Siciliano è anche Giuseppe l'Innografo. Risorge l'Analistica in cui eccelle il patriarca Niceforo con la sua Ἱστορία

(49) KRUMBACHER K., *Geschichte de byz. Lit.*, pp. 130-200;
J. PARGOIRE, *L'église byzantine de 527 à 847*, Lecoffre, Paris 1905². p. 111.

σύντομος (602-769) e con il Χρονογραφικὸν σύντομον che per lungo tempo servì come manuale di storia per conoscere gli Imperatori e i Patriarchi. Rinasce la grammatica. Teodoro il grammatico dedica la sua opera all'imperatore Leone Armeno (813-820). Superiore a lui è Michele Sincello di Gerusalemme, che appartenne anche lui alla scuola di Teodoro Studita.

Gli iconoclasti, in reazione agli avversari, danno all'arte un indirizzo profano, diremmo di laicismo. I soggetti saranno presi non più nella Scrittura e nella Vita dei Santi.

Se il Diehl, ad esempio, riguardo all'arte, scrive: « Nello stile dell'arte iconoclasta c'è un vero ritorno alla primitiva decorazione delle chiese cristiane, un ritorno all'imitazione di questi modelli antichi, abbandonati dallo stile monumentale. Il grande posto fatto al ritratto, mostra un ritorno alle tradizioni di Alessandria e soprattutto una tendenza molto significativa ad osservare la natura ed al realismo » (50), la tendenza laica dell'arte porterà ad interessarsi degli studi classici, della letteratura profana, delle scienze: tendenza questa sorta dall'iconoclastia.

Con tale tendenza cambia anche l'insegnamento.

Costantinopoli, durante l'impero, gradualmente divenne la città capitale degli studi, tanto che si può dire che essa fosse l'unica città dove i giovani potessero avere una formazione seria (51). Di qui anche l'arrivo in essa del nostro Metodio (52) sempre in vista di far carriera, perché è evidente che la cultura ne era la « conditio sine qua non »: tutto era però alle dipendenze dell'imperatore. Così in seguito alle lotte iconoclaste, l'università fu chiusa da Leone Isaurico che avrebbe addirittura bruciato insieme biblioteca, professori e monaci (53).

Con la chiusura dell'università di Costantinopoli, centri di elevata cultura vi saranno a S. Saba presso Gerusalemme, in Sicilia, a Tessalonica. A Bisanzio stessa, lo Studion sostituì l'università. Esso divenne un vero centro editoriale, una grande scuola di calligrafi. Teodoro attribuiva un valore particolare a tale lavoro, tanto da dispensare i copisti da certi uffici religiosi, perché disponessero di un tempo maggiore. Lui stesso ricopiava. Di Metodio viene lodata la calligrafia. Simili scuole vi furono certo anche in altri monasteri,

(50) Cfr. C. DIEHL, *Manuel d'art byzantine*, 2^a ediz. Pag. 340.

(51) Cfr. MARIN E., *op. cit.*, p. 388.

(52) *Idem, ibidem.*

(53) TEOFANE, *Cronogr.* anno 6218; Cedreno, I, 795, 796.

come a Chenolacco, a giudicare da Metodio stesso. Con la iconoclastia si volle dare all'insegnamento anche, come vedremo, altri indirizzi, specie con l'imperatore Teofilo (829-842). Giovanni Grammatico, il Patriarca intruso, favorì in larga misura la penetrazione di elementi orientali a Bisanzio, tanto da essere accusato, come vedremo, di magia, una volta decaduto da patriarca (832-842).

L'erudizione fece di lui uno degli avversari più temibili degli iconoduli, soprattutto mentre era patriarca. L'imperatore Teofilo (829-842) riorganizzò l'insegnamento superiore e gli diede l'appoggio del governo. Leone, il filosofo, ne fu l'esponente più rinomato. Il movimento iconoclasta, specie nell'ultimo periodo, sotto Teofilo, aveva distolto gli spiriti dalle questioni puramente religiose per dare loro anche il gusto delle lettere classiche. Fozio si troverà fra poco al centro di questo movimento.

Il nostro Metodio dovette necessariamente aver contatto a Costantinopoli, giovane e ambizioso com'era di future brillanti carriere, con questo mondo culturale — di cui sarà, per i suoi scritti, in seguito uno dei più autorevoli rappresentanti — fin dai primi giorni della sua permanenza nella Capitale. Ma il dialogo così vivace col monaco che l'invitava alla vita religiosa, non tardò a dare i suoi frutti per un nuovo orientamento alla sua vita. Infatti, interiormente trasformato, volle dividere ai poveri le sue sostanze, fedele ai consigli evangelici, e si ritirò nel monastero di Chenolacco (54).

Questo monastero, nel quale egli entrò, scrive il Pargoire (55), derivava il suo nome di « mare delle oche » dalla sua stessa felice posizione. Esso era di costruzione recente: infatti era stato eretto nel 725 da S. Stefano, che si festeggia il 14 gennaio. Benché il Du Cange (56) e parecchi autori, precedenti (57) o posteriori a lui (58), l'abbiano supposto eretto a Costantinopoli o alla sua periferia, esso si elevava sulla riva meridionale della Propontide a circa 70 km. dal Corno d'oro. La sua chiesa è ancora esistente a Triglia, l'antica Brüllion, a 2 ore di cammino ad ovest di Mudania, l'antica Apamea dei Mirlesi, a nord-est del paese. Oggi è una moschea.

(54) *Vita Metodii*, 3; P.G., C., Col. 1245 D; cfr. *Acta SS. Iunii*, III, p. 440; "ἀποκείρεται τοίνυν ἐν τῇ Χηνολάκκου μονῆ", si legge nella Vita.

(55) J. PARGOIRE, *Méthode de Constantinople avant 821*, in *Echos d'Orient* (1903), p. 126 e segg.

(56) C. DU CANGE, *Constantinopolis Christiana*, IV, 125; XV, 4, Venetiis, 1720.

(57) *Acta SS. Ianuarii*, t. II, p. 258.

(58) E. MARIN, *op. cit.*, pp. 28, 347, 349, 356, 531.

Tale trasformazione, lo dice un'iscrizione turca, risale al 1629 o al 1630 (il 1039° anno dell'Egira). L'esistenza di Metodio a Chenolacco ci sfugge. La Vita (59) ci dice che come conseguenza dell'incontro col monaco « in monasterio Chenolaci capillos deposuit, postmodum ascetica palaestra perficitur, summo studio contendens ne quid infra vel supra regulam faceret, probe sciens, quamcumque quis declinaverit partem, eum rerum omnium jacturam fecisse. Et hac ille quidem ratione vitam suam sobrie moderateque instituebat ». Amò la vita ascetica, cioè, con le prescrizioni regolari. Sempre si fece guidare dal buonsenso. Quanto allo studio, indubbiamente vi attese, perfezionandosi ed insegnando agli altri monaci. Arricchì anche la biblioteca delle sue trascrizioni, opera questa molto apprezzata in quell'epoca, come afferma il Pargoire (60). Vi rimase piuttosto a lungo (61), perfezionandosi e nell'ascetica e nella cultura.

La pratica austera dell'ascesi e la cultura — la Vita (62) accenna alla « actioni meditationique » e alle « exercitationibus » — lo fecero eleggere dai monaci « egumeno » cioè abate (63). Se bisogna credere ad una notizia che lo riguarda e si trova inserita nel Menologio di Basilio, egli fece costruire anche un monastero sul luogo situato nella regione il cui nome « e Chio erat » (64).

Quanto al suo titolo di « egumeno », conferitogli in seguito alla benevolenza e alla stima che seppe guadagnarsi tra i monaci, ne abbiamo la chiara testimonianza nella lettera che gli sarà inviata a Roma da Teodoro Studita, che lo chiama: Μεθοδίω εὐλαβεστάτῳ ἡγουμένῳ (65).

Come è noto, tale titolo veniva conferito solo ai superiori dei monasteri. La fama di santità e di cultura dell'egumeno Metodio che dovette ovviamente dirigere da abile superiore la numerosa comunità monacale, varcò presto i confini del monastero perché, ben presto, il patriarca del tempo, Niceforo (806-815), nell'addensarsi delle nuove burrascose lotte iconoclaste, chiamò Metodio per affidargli difficili mansioni. Il Gouillard (66) scrive che sotto Michele I

(59) *Vita Methodii*, nn. 3 e 4.

(60) J. PARGOIRE, *op. e loc. cit.*

(61) *Ibidem.*

(62) *Vita Methodii*, n. 4.

(63) Egumeno a Chenolacco o altrove? cfr. l'inizio del cap. III; cfr. anche J. PARGOIRE, *St. Méthode...* in « *Echos d'Orient* », VI, p. 129.

(64) Menologio, cd. ms. 119; cfr. P. G.; C, col. 1234.

(65) A. MAI, *N. P. B.*, vol. VIII, p. 166, lett. 193^a.

(66) J. GOUILLARD, *op. cit.*, p. 44.

(811-813) Metodio era « familiare » del Patriarca e riferisce che fu presente ad una discussione del Patriarca davanti all'Imperatore ὡς αὐτὸς ὁ γράφων ἐγὼ (Metodio) συνήμην τῷ λαλοῦντι πρὸς τὸν ἀκούοντα καὶ ταῦτα ἐπιμαρτύρομαι (f. 231). Questo sicuramente dimostra sia la stima che seppe, da giovanissimo egumeno, guadagnarsi, sia la sua abilità nel disbrigo delle varie mansioni. Va notato anche come Metodio, pur giovane monaco, non aveva dimenticato la sua prima aspirazione di essere presente nella vita della Corte.

Purtroppo, come vedremo, egli dovrà presto prendere, da esule, la via per Roma. Taluno ritiene che vi andò come apocrisario. Tuttavia la questione è « sub judice » e la vedremo nel cap. terzo, dopo che avremo nel prossimo capitolo delineato, anche se molto sommariamente, la storia del II iconoclasmo che determinò, in gran parte, la vita di Metodio, sia come esule o apocrisario, sia come recluso, sia, ancor più, come Patriarca, vincitore della tenacissima eresia che per oltre un secolo aveva reso difficile la vita della Chiesa in Oriente e nei paesi dipendenti dall'Impero.

C R O N O L O G I A

DEI PATRIARCHI E DEGLI IMPERATORI DELL'EPOCA DI METODIO

P A T R I A R C H I		I M P E R A T O R I	
NICETA I	dal 16-11-765 al 6-2-780	LEONE IV	775-780
PAOLO IV	» 20- 2-780 » 31-7-784	IRENE	} 780-796
TARASIO	» 25-12-784 » 25-2-806	COSTANTINO IV	
NICEFORO I	» 12- 4-806 » -3-815	IRENE	797-802
TEODOTO	» 1- 4-815 » 821	NICEFORO I	802-811
ANTONIO I	» 821 » -4-832	STAURACIO	811
GIOVANNI VII	» 21- 4-832 » -3-843	MICHELE I	811-813
METODIO	» 11- 3-843 » 14-6-847	LEONE V	813-820
		MICHELE II	820-829
		TEOFILO	829-842
		MICHELE III	842-867

(continua)

Il Tempio come simbolo

di MARIO POLIA

MARIO POLIA è un giovane studioso orientalista di profonda cultura, che ha assimilato intensamente la spiritualità orientale. Era suo anche l'articolo « Simbolismo del labirinto nell'antichità classica e nella tradizione cristiana », apparso nel numero precedente di questa rivista, e per un lapsus attribuito al Dott. P. Galiano, affettuoso amico del Polia. A Roma essi pubblicano, assieme ad un gruppo di altri amici, la rivista « ESCALIBUR — rivista di comparazione e sintesi », che sinceramente merita di essere conosciuta e diffusa da chiunque voglia meditare sui valori dello spirito.

In latino « *templum* » indica uno spazio « *religiose saeptus* », circoscritto sacralmente e diviso dal mondo circostante.

In greco « *témenos* » indica il « recinto sacro », in senso lato il tempio, ma il primo significato della parola è « (spazio) diviso », « separato ».

Le pietre del recinto sacro acquistano una loro propria e precisa funzione: esse delimitano uno spazio speciale, lo separano dall'estensione che lo circonda e lo individuano come mondo nel quale è presente e vivente la dimensione del sacro.

« Lo spazio profano, a misura della sua indifferenza o della sua opposizione al trascendente, è uno spazio profanato, demoniaco. È nel cuore di questo spazio che s'innalza lo spazio organizzato del Tempio. Esso rappresenta la confutazione più forte dei principi di questo mondo e, al limite, del « dio di questo mondo », della Bestia apocalittica. Esso offre l'immagine plastica di un « cielo » misterioso, quello del Regno, e rivolge a tutti gli uomini l'appello pressante a divenire « pietre vive » del tempio cosmico dove « tutto ciò che respira » canta la lode di Dio » (1).

(1) EVDOKIMOV, *La Teologia della Bellezza*, Roma, 1971, p. 177.

« Di fronte alle 'preoccupazioni mondane', al puro biologismo della lotta per l'esistenza, allo sterminio della vita a causa dell'odio, di fronte al regno del Male, il Tempio, nella sua totalità, è già un frammento di eternità che predica con la sua sola presenza ed invita ad una *metanoia* radicale dei rapporti umani » (2).

Nel rituale di consacrazione delle Chiese ortodosse il vescovo proferisce la seguente preghiera: « Eccoci in questo tempio, figura del cielo e santuario della tua gloria. . . Noi ti preghiamo e ti supplichiamo: invia su di noi e sulla tua eredità il tuo Santissimo Spirito ».

Lo spazio sacro viene circoscritto da una processione nella quale vengono portate le reliquie di un martire: si forma così la cintura sacra, il baluardo di forze invisibili e luminose contro le quali i marosi e gli attacchi del mondo esterno « non praevalerunt ».

Quando la processione giunge dinnanzi al luogo dove verranno innalzate le porte viene recitato il Salmo 24: « innalzate, o porte, i vostri architravi, innalzatevi o porte eternali! Che avanzi il Re della Gloria! ». Il coro, che rappresenta lo spazio non ancora reso sacro, canta: « Chi è questo Re della Gloria? » ed il vescovo risponde: « L'Eterno forte e potente, ecco il Re della Gloria ». Quindi entra nello spazio divenuto sacro e ne prende possesso in nome di Dio, trasformandolo in Tempio e Casa di Dio.

In quel preciso istante ogni elemento dello spazio, ogni parte costituiva del tempio acquista una sua propria funzione, essendo ormai inserita in un Ordine trascendente ed immutabile, in una dimensione appartenente interamente al sacro.

La costruzione del tempio come creazione di un nuovo mondo.

La costruzione del tempio rappresenta un'opera di creazione: dal caos, dallo spazio non ordinato, profano, viene creato un *cosmos*, il tempio, uno spazio ordinato, misurato, proporzionato, reso sacro dai rituali di fondazione. Il sacerdote che opera il rito ripete l'azione del Grande Archetipo, del Creatore che, all'origine dei tempi, forma il mondo dal caos primordiale.

La fondazione di un tempio consiste, essenzialmente, nella creazione di una zona nella quale vigono le leggi dell'Essere, della stabilità, dell'eternità, della vita. Essa si oppone al resto dello spazio non sacro nel quale regnano le leggi del non-essere, della instabilità, della caducità, dalla morte.

(2) EVDOKIMOV, *op. cit.*, p. 178.

La costruzione del tempio non è dovuta all'arbitrio della persona, ma si svolge in aderenza assoluta al modello divino. Dio creò il mondo « con numero, peso e misura »; S. Pier Damiano afferma che « la chiesa è l'immagine del mondo » (*). La creazione di un tempio è in realtà la creazione di un mondo nuovo all'interno del quale le dimensioni profane dello spazio e del tempo sono abolite. Entrando nel tempio, la legge inesorabile del tempo diviene reversibile: si torna alle origini, al principio eterno.

Il contatto della creatura con Dio è reso possibile proprio in virtù della cessazione delle leggi dello spazio profano e dell'arrestarsi del tempo ad un attimo eterno che è presenza continua di Dio nel mondo, ed è ripetizione continua del sacrificio compiuto « in illo tempore » sul Calvario.

L'espressione evangelica usa « *quel tempo* », non un tempo qualsiasi della storia degli uomini ma *quel* tempo sacro ed assoluto che è manifestazione del Divino. Dove c'è presenza o azione divina il tempo cessa di esistere in assoluto: il suo fluire interessa più soltanto le trasformazioni della materia, ma non può raggiungere l'immutabilità dello spirito.

Chi è cosciente del Divino è cosciente della relatività del tempo ed ha infranto simultaneamente le barriere dello spazio.

Quando il Cristo dice alla samaritana: « viene l'ora in cui non adorerete più il Padre né su questo monte né a Gerusalemme » (3) abolisce le limitazioni dello spazio: Dio non dipende dal tempio, ma il tempio riceve forma direttamente da Dio.

La pluralità dello spazio è effettivamente illusoria quando essa viene risolta riferendola all'unicità della onnipresenza divina: « il tempio è il cielo terrestre, negli spazi celesti Dio abita e passeggia »(4).

Ogni luogo nel quale si operi la presenza divina diviene « ipso facto » Centro, Cuore del mondo e « Porta dei cieli »(5). In questo luogo si effettua il passaggio dalla tenebra alla luce, dal mondo degli uomini al mondo di Dio.

(*) In tutte le culture precristiane il tempio è immagine del macrocosmo: su su una delle pareti del tempio di Ramses II si legge: « questo tempio è come il cielo in tutte le sue disposizioni ».

(3) *Giov.* 4, 21.

(4) GERMANO, P. G., 98, 384.

(5) *Genesi*, 28, 17.

La creazione di uno spazio sacro deve essere rispondenza dell'arte umana alla parola del Verbo. L'architetto deve essere possessore della Scienza in virtù della quale abolita la condizione di errore e di limitatezza umana, parla con la voce di Dio. Il tempio è espressione della voce del Verbo: « l'arte muta sa parlare » (6).

Finché l'uomo resta misura di tutte le cose l'opera sua non sorpasserà le limitazioni di una umanità decaduta. Quando attraverso l'uomo Dio si rivela, allora l'opera dell'uomo è sacra.

La legge dell'uomo, qualsiasi legge, morale, sociale, architettonica, deve essere fondata su Dio per esprimere l'Ordine, altrimenti sarà soltanto espressione di un ordine parziale o di un disordine totale poiché la legge umana « non è altro che la partecipazione della legge eterna nella creatura razionale » (7).

La volontà umana confluendo e cooperando con la volontà divina trasforma il mondo e trasfigura la materia. Le leggi dell'atomo e della gravità vengono disposte ed ordinate attorno ad una forma invisibile che è l'anima del tempio. La materia è soltanto mezzo di espressione di una forma spirituale, di un pensiero o d'una intuizione. Se tale pensiero e tale intuizione affondano le loro radici nel divino, la stessa materia usata per la costruzione ne è parte sacra.

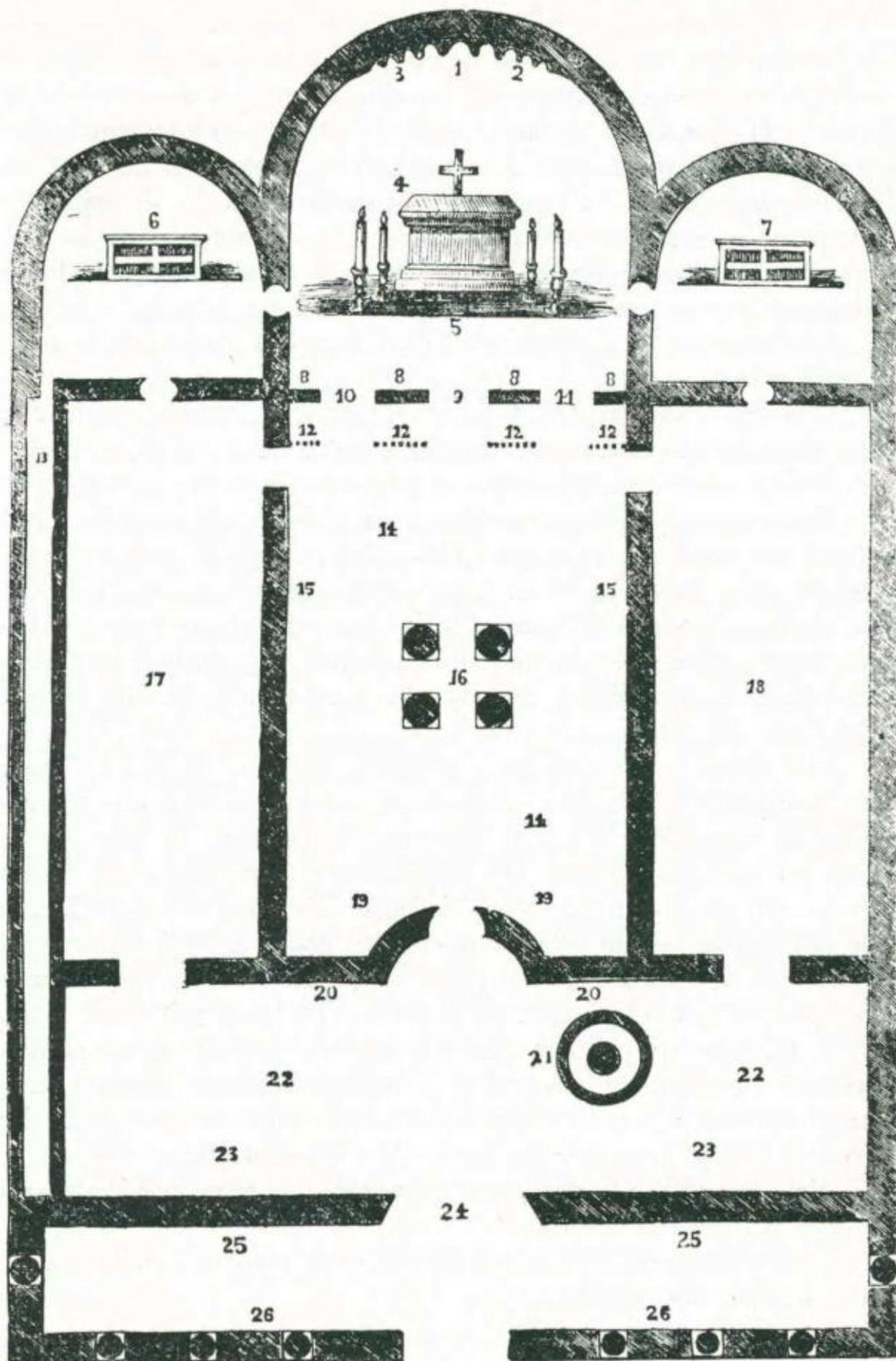
Dio crea il cosmo pensandolo prima come Logos-pensiero e manifestandolo poi come Logos-verbo.

« Tutto quello che la Natura ha disposto sistematicamente nell'Universo sembra, nelle sue parti e nel suo insieme, esser stato determinato e posto in ordine d'accordo col Nome, per la provvidenza e il pensiero di Colui che creò tutte le cose, poiché il modello era fissato, come un abbozzo preliminare, per la potenza del Nome, preesistente nello spirito del Dio creatore del mondo, nome-idea puramente immateriale sotto ogni aspetto, ma nello stesso tempo la vera ed eterna essenza, di modo che col Nome, come secondo un piano artistico, furono create tutte le cose, e il tempo, il movimento, i cieli, gli astri e tutti i cicli di tutte le cose. » (Nicomaco di Gerasa).

La Gerusalemme Celeste è stata creata da Dio prima che la città terrena fosse fondata dall'uomo. La città umana « *esiste* », cioè partecipa alla sfera dell'Essere (che è Essere in quanto assolutamente sacro) solo perché è stata formata ed edificata sul modello della città divina.

(6) S. GREGORIO DI NISSA, P.G., 46, 737D.

(7) S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I-II, q. 91, a, 2.



Il tempio (tratto da un disegno del «*Pedalion*» ed. «*Astir*» - Atene, 1970). 1 Trono; 2, 3 Sintroni; 4 Altare; 5 Bema; 6 Protesi; 7 Diaconicón; 8, 9, 10, 11 Porte Sante; 12 Cancelli; 13 antico Diaconicón; 14, 15 Parte della chiesa riservata ai fedeli; 16 Ambone (nei primi secoli si trovava al centro del tempio, poi fu trasferito alla sinistra della navata ma sempre nella zona centrale); 17 navata Nord; 18 navata Sud; 19 Porte speciose o regali; 21 Fonte battesimale; 22 Nartece; 23 Posto per i catecumeni; 24 Grandi Porte; 25 Posto dei dolenti; 26 Propileo o pronao.

Se così non fosse l'opera dell'uomo sarebbe creazione diabolica, avulsa, cioè, dalla Realtà, priva di una qualsiasi possibilità di « esistere » in senso assoluto. Il profeta nella Apocalisse siriana di Baruch (II, 2, 2-7) parlando della Gerusalemme terrena dice: « credi che è questa la città della quale ti ho detto: " È nelle palme delle mie mani che ti ho fondata " ? La costruzione che si trova presentemente in mezzo a voi non è quella che è stata rivelata in Me, quella che era pronta già nei tempi nei quali Io volli creare il Paradiso, e che ho mostrato ad Adamo prima del suo peccato . . . »

Per mostrare ad Ezechiele la Gerusalemme Celeste Dio lo rapisce nell'estasi (8).

Giovanni vede la Città Celeste: « Ed io, Giovanni, ho visto la santa città, la nuova Gerusalemme, che discendeva dal cielo, presso Dio, pronta come una sposa che si preparò per il suo sposo » (9).

Dai tre passi citati appare chiaramente che la visione della Città Celeste era possibile nella condizione che precede il peccato originale (è stata mostrata ad Adamo prima del suo peccato) e che essa divenne preclusa all'uomo che ha perso la connessione col Divino. Risulta, però, che in speciali condizioni di purezza e per intervento della Grazia Divina, l'uomo può ancora giungere alla visione della Città del Cielo.

Del resto, se ciò non fosse possibile, verrebbe negata all'uomo ogni possibilità di salvezza, venendogli preclusa totalmente la possibilità di conoscere la Legge Suprema, il Pensiero di Dio che si rivela per opera del Verbo. Ma poiché l'incessante azione del Verbo non ha mai cessato di riscaldare il cuore dell'uomo e poiché la sua luce non è mai venuta meno neanche nel cuore del più abietto tra gli uomini, ne risulta che essa può essere riscoperta ad ogni istante attraverso un arduo lavoro di purificazione. La Voce può essere udita in una paziente opera di ascolto ma solo può essere percepita dall'orecchio del cuore. Gli occhi e le orecchie esterne devono venir meno: tutto deve essere visto nella realtà unica ed essenziale del Verbo. « È Dio, in realtà, che ha fondato Gerusalemme » (10).

Nel tempio le mura separano l'occhio e l'orecchio dallo spazio profano del mondo esterno.

La fuga delle arcate concentra lo sguardo verso il Centro divino, verso l'altare del sacrificio.

(8) *Ezechiele*, LX.

(9) *Apoc.*, XXI, 2 sg.

(10) *Salmo* 146.

La quiete serena, la luce smorzata in basso fanno sì che la mente mortale s'assopisca.

Lo slancio delle volte strappa lo spirito dall'ombra, lo scaglia verso l'apoteosi gloriosa delle vetrate, in alto, nella luce eterna.

Se l'architetto vuole compiere opera sacra non può limitarsi alla conoscenza delle leggi dell'atomo e delle correnti delle forze, causate dall'azione del Logos, ma deve possedere egli stesso il Logos trasformato in pensiero, la forma divina presupposto fondamentale per la realizzazione di un'opera divina. Per questo i santuari dell'Antico Testamento sono costruiti seguendo le indicazioni donate direttamente da Dio. Gli architetti prescelti per la costruzione dell'Arca dell'Alleanza sono ispirati da Dio che « li aveva riempiti di uno spirito di saggezza, di intelligenza e di scienza per ogni sorta d'opera, per inventare tutto ciò che è possibile fare » (11).

Il Signore rivela le leggi che regolano la costruzione del Suo Santuario: « Essi mi faranno un santuario ed Io abiterò in mezzo ad essi, lo faranno d'accordo a quanto mostrerò loro, secondo il modello del tabernacolo e secondo il modello di tutti gli utensili » (12).

Salomone dice a Dio: « Tu mi hai ordinato di costruire il tempio nel Tuo Santo Nome, così come l'altare nella città nella quale Tu abiti, in conformità col modello del tabernacolo santissimo che Tu avevi preparato fin dalle origini . . . » (13).

Il modello del tabernacolo umano risponde alla forma del tabernacolo divino che è forma presente direttamente nella mente di Dio e, quindi, originaria ed eterna.

Salomone riceve da suo padre David le regole tramandate dal Signore per la costruzione del tempio « il modello di tutto ciò che era stato ispirato dallo Spirito che era con lui » (14).

Ezechiele ha una visione del tempio da costruire nella quale gli sono rivelate da Dio le regole per la costruzione: « Tu, figlio dell'uomo, mostra alla casa d'Israele come deve essere questo tempio . . . Che essi ne misurino il piano . . . Mostra loro la forma del tempio, la sua disposizione, con le sue uscite e le sue entrate, e tutte le sue figure, e tutti i suoi ordini, e tutte le sue forme e tutte le sue leggi . . . affinché essi osservino tutta la disposizione

(11) *Es.*, 35, 34.

(12) *Es.*, 25, 8-9.

(13) *Sap.*, 9, 8.

(14) *I Cron.*, 28, 11-12.

che bisogna rispettare e tutti gli ordini che dovranno essere stabiliti, perché li mettano in pratica » (15) .

La stessa arca di Noè viene costruita secondo forme e dimensioni rivelate da Dio (16). La nave che fluttua incolume sulle acque del diluvio è simbolo della Chiesa che, spesso, viene paragonata all'arca della saggezza. Il corpo dell'edificio conserva il nome simbolico che assimila la Chiesa alla nave: la *n a v a t a* da « *navis* ».

Gli archetipi geometrici nella costruzione del tempio.

I simboli archetipici sui quali il tempio si ordina nella sua disposizione geometrica ed architettonica sono quattro: il punto; il circolo; il triangolo; il quadrato.

Il punto rappresenta l'inizio di ogni creazione, l'individuazione di un principio in uno spazio vuoto. Nella cosmogonia rappresenta il Logos divino che dà ordine al caos (dal greco *K à i n o* : stare aperto, quindi essere vuoto, essere disponibile ad una azione ordinatrice).

È il simbolo biblico del Sole che sorge sulle Acque primordiali. Nella simbologia numerica il punto corrisponde all'uno.

Il circolo rappresenta l'unità illimitata di Dio e la sua perfezione.

Individuato con il punto centrale il cerchio rappresenta il caos, sottoposto all'azione ordinatrice del Logos. In alcune rappresentazioni medioevali Dio appare con un compasso nella mano tracciando un circolo sulle fauci spalancate di un dragone (l'abisso, il caos).

Nella simbologia numerica è il due: il punto-sole elevato sulla retta che è piano delle acque.

Il triangolo deriva dall'unione del punto col piano orizzontale. Rappresenta nella sintesi geometrica la sostanza sottoposta alla forma di ogni creazione contenuta nell'unità divina. È l'emblema della Trinità inscindibile ed inseparabile. Secondo Boezio (17) ogni figura geometrica, se si tracciano delle linee partenti dal centro, può essere suddivisa in triangoli. Ma soltanto il triangolo, per quanto venga diviso, rimane pur sempre un triangolo.

(15) *Ezechiele*, 43, 10-11.

(16) *Gen.*, 6.

(17) BOEZIO, *De Arithmetica*, II, VI; P. L., 63, c. 1121 e II, XXII. c. 1129.

Il quadrato è scomponibile in quattro lati, basi di altrettanti triangoli. È il simbolo della solidità, dell'arresto e della terra. Rappresenta l'universo creato, la terra divisa nelle quattro direzioni dello spazio, il corpo, la materia.

Quando il cerchio ed il quadrato vengono contrapposti simboleggiano il Cielo e la Terra. Il cerchio è l'attività del Cielo, l'azione dello Spirito, ciò che trasforma. Il quadrato la terra, lo spazio nel quale si esercita l'azione dello Spirito, la terra degli uomini, l'uomo, ciò che deve essere trasformato.

Nel momento della fondazione di un tempio viene posta sul terreno un'asta mediante la quale si leggeranno le ombre del mattino e del tramonto per individuare sulla circonferenza del cerchio grande i due punti dell'occidente e dell'oriente. Tale cerchio viene tracciato attorno all'asta centrale. Perpendicolarmente alla linea est-ovest viene tracciata la linea che indica la direzione nord-sud. Sulla circonferenza del cerchio vengono quindi individuati i quattro angoli del quadrato che formerà il corpo del tempio futuro. Molto più spesso, invece di un quadrato, viene descritto un rettangolo o una croce formata da un rettangolo maggiore e da due quadrati che formano le sporgenze del transetto, più un terzo che forma il coro e l'abside. Ma queste varianti si riportano pur sempre allo schema simbolico del quadrato, della figura tetragona, della terra.

Nella visione dell'Apocalisse, Giovanni vede la Gerusalemme Celeste « discendere dal Cielo » (18). Più avanti specifica: « la città è quadrata! » (19). Poiché l'opera dell'uomo ripete l'opera di Dio, occorre che il tempio esprima simbolicamente questa realtà ed ecco sulla base tetragona del tempio, la terra l'uomo, ergersi il catino tondo dell'abside, o della volta, o della cupola, il Cielo.

Poiché nel tempio si manifesta la stabilità dell'Essere opposta alle correnti del divenire, il tempio che il rito ha creato come spazio sacro ordinato dal caos, diviene esso stesso principio di ordinamento e di sacralità. Il tempio è tetragono anche nella sua invincibile potenza di sbarramento alle forze del caos. La tradizione voleva che il Tempio di Gerusalemme fosse stato edificato sulle acque del caos (t e h ô m). Secondo Flavio Giuseppe, il Tempio di Gerusalemme era una « imago mundi »: esso si trovava nel « centro del mondo » e rendeva sacri il mondo ed il tempo. L'atrio raffigurava il mare; il santuario corrispondeva alla terra; il Santo dei

(18) *Apoc.*, 21, 10.

(19) *Apoc.*, 21, 16.

Santi al cielo; i dodici pani che erano sulla mensa rappresentavano i dodici mesi dell'anno e i dodici segni zodiacali (20).

Secondo una tradizione rabbinica Gerusalemme e la terra di Israele non furono mai toccate dalle acque del diluvio, possedendo il privilegio di essere al centro del mondo.

L'orientamento del tempio.

La chiesa cristiana primitiva è orientata ritualmente in direzione oriente-occidente in modo che chi entri in essa si diriga verso l'est e il sacerdote e l'ecclesia, pregando, guardino verso oriente.

Ne risulta che l'asse maggiore dell'edificio, dividendo a metà la porta centrale, tagliando nel mezzo la navata principale, passerà per il centro dell'altare in direzione est. L'asse minore, dividendo a metà il transetto, segue la direzione nord-sud. Questi due assi corrispondono alle due direzioni che, fin dall'antichità precristiana, erano chiamate rispettivamente « decumanus » e « cardo ».

Vi è un preciso motivo che giustifica questo orientamento rituale. Origene, nel suo trattato *Della Preghiera*, dice: « l'oriente . . . è il simbolo dell'anima che guarda verso la vera Luce ».

Sant'Agostino scrive: « Quando noi stiamo all'impiedi per pregare, ci rivolgiamo ad oriente, il punto dal quale sorge il sole ». Specifica poi che ciò avviene non perché Dio abiti particolarmente in quel punto ma perché lo spirito naturalmente si dirige verso il punto più luminoso (21). S. Tommaso d'Aquino esprime i motivi per i quali il tempio deve essere orientato ad est: « È conveniente che noi compiamo l'adorazione col viso rivolto ad oriente: in primo luogo poiché esso mostra la maestà di Dio, che è manifestata dal movimento del cielo a parere dall'oriente; in secondo luogo, perché il Paradiso Terrestre è esistito a Oriente ed è lì che noi ci sforziamo di tornare; in terzo luogo perché il Cristo, che è la luce del mondo, è chiamato Oriente dal profeta Zaccaria e, presso Daniele " è salito al cielo a oriente "; poi, infine, perché è da oriente che verrà nell'ultimo giorno, secondo le parole del vangelo di San Matteo: « come il lampo che parte da oriente, risplende d'un tratto fino all'occidente, così sarà la venuta del Figlio dell'Uomo ».

Essendo il tempio una immagine del mondo, occorre che ogni

(20) *Ant. Jud.*, 3, VII, 7.

(21) *De Sermone Domini in monte*, lib. II, c. V, 18; P. L., 34, c. 1277.

sua parte sia in relazione con una parte o un punto significativo dell'universo: sviluppando il senso del simbolo racchiuso nella croce che forma la base del tempio notiamo che, grazie al suo orientamento, essa è in relazione con i quattro punti significativi dell'anno solare: i due solstizi ed i due equinozi. L'estremità nord col solstizio d'inverno; quella sud col solstizio d'estate; quella orientale con l'equinozio di primavera e quella occidentale con l'equinozio d'autunno.

Ad ognuno dei quattro punti cardinali corrisponde, inoltre, uno dei quattro elementi semplici che costituiscono l'universo ed una delle quattro stagioni.

Un'antica tradizione cristiana poneva la croce dei punti cardinali in relazione con le lettere componenti il nome del primo uomo: ADAM.

Tale nome, svolto secondo la denominazione greca dei punti d'orientamento da: A, *Anatolè*, oriente; D, *Dysmè*, occidente; A, *Arctos*, settentrione; M, *Mesembria*, mezzogiorno.

La pianta della chiesa raffigura, quindi, l'uomo con le braccia distese, disposto a ricevere la grazia ed è, contemporaneamente, simbolo dello stesso Cristo, dispensatore di ogni grazia.

Ognuno dei quattro punti estremi della croce, inoltre, è posto in relazione con uno degli evangelisti, ordinati attorno all'Agnello, Altare del sacrificio. La pianta del tempio riproduce anche la disposizione del Paradiso Terrestre, diviso dal corso di quattro fiumi scaturenti da un centro nel quale è assiso l'agnello.

Penetriamo ora il senso salvifico dell'entrata e della processione nel tempio.

Dalla porta di entrata il cammino percorre la navata centrale che, nella simbolica pianta crociforme del tempio, corrisponde al Corpo del Cristo, seguendo il Cristo-Via.

Il cammino che dirige quindi verso oriente, sede della Luce, verso la rivelazione e si arresta dinanzi all'altare che, nella croce della Chiesa corrisponde al Cuore del Cristo. Perviene al Cristo-Verità.

Sull'altare la morte del Cristo si trasforma in redenzione per l'uomo. All'altare termina il cammino orizzontale e per l'altare inizia il cammino verticale seguendo l'asse centrale del tempio, la direzione secondo la quale la forza divina, la linea verticale, s'innesta sulla dimensione orizzontale della materia. Il cammino s'innalza verso la Gerusalemme Celeste per la realizzazione del Cristo-Vita.

La porta.

La porta del tempio riassume in sé l'intero significato dello spazio sacro. Essa segna un limite tra spazio sacro e spazio profano, tra il mondo celeste e la dimensione del mondo terreno, tra la casa di Dio e la terra degli uomini.

La porta segna un passaggio tra due condizioni di esistenza e presuppone un'esperienza di morte, esperienza sacrificale in virtù della quale l'uomo può entrare in contatto col Divino.

Essendo il tempio uno spazio delimitato e separato dal mondo esterno dalla cortina delle muraglie, la porta segna l'unico luogo attraverso il quale l'uomo terreno può giungere ad effettuare il passaggio.

Chi si appresta a varcare la porta deve essere cosciente del gesto che compie. Per questo, accanto alla porta del tempio, sono poste le vasche con l'acqua lustrale, affinché il suo contatto esorcizzi l'entrante e lo predisponga all'esperienza del *sacrum*.

Accanto alla porta, sulla facciata esterna del tempio, l'architetto ha posto i Guardiani della Soglia, i simboli apotropaici destinati ad offrire protezione contro le forze del Male. I leoni in atto di divorare draghi o serpenti; gli arcieri; le sfingi e a volte immagini di Cherubini con la spada sguainata (*).

La porta del tempio è veramente *Janua Coeli*, porta del Cielo. Essa è assimilata al Cristo poiché Egli affermò di sé: « Io sono la porta, se qualcuno entra attraverso di me sarà salvato » (22).

La porta riassume, schematicamente, l'intero tempio: un rettangolo sormontato da un semicerchio. Riappare il simbolo dell'unione della terra col cielo. Nel semicerchio spesso si trova l'immagine del Cristo trionfante che appare con una mano alzata verso l'alto nell'atto di dissigillare le porte del cielo e l'altra rivolta verso il basso nell'atto di infrangere le porte degli inferi o portante il libro della Vita.

(*) Un simbolo particolarmente meriterebbe di essere esaminato: quello della Sfinge e le sue relazioni con il cherubino dalla spada fiammeggiante posto all'entrata dell'Eden dopo la caduta del primo uomo. Ci limiteremo soltanto a porre in evidenza la denominazione ebraica *Kerubim* « i tetramorfi » col babilonese *Kâribu*, geni posti all'entrata dei templi e dei palazzi come « guardiani delle porte ».

(22) *Giov.*, 10, 7-9.

A volte il Cristo è accompagnato dalle figure dei quattro esseri simbolici. Essi rappresentano i quattro angoli del mondo o i quattro pilastri cosmici, posti in relazione con i quattro elementi costitutivi dell'universo: la terra, il fuoco, l'aria, l'acqua, derivati tutti dalla « Quinta Essentia », dal soffio del Verbo creatore.

La tradizione ebraica pone ciascuno dei quattro esseri in relazione con una delle lettere costituenti il Nome divino YHWH. Y, uomo; H, leone; W, toro; H, aquila.

Il simbolo sottintende la realtà ultima presente dietro ogni realtà materiale e, quindi, parziale. La causa prima dell'universo: il Verbo celato silenziosamente dietro il fenomeno fisico. Colui che sa trascenderlo sa ritrovare la realtà fondamentale e riconoscere Dio sul carro quadrato trainato dai quattro esseri (23), o seduto sul trono attorniato da essi (24).

Le porte del tempio tradizionalmente sono dodici: tre su ogni terminale della croce. Quelle che dovrebbero aprirsi sull'abside sono sostituite da tre finestre o vetrate.

Il numero delle porte è in relazione con quello delle porte della Gerusalemme Celeste: « Aveva un muro grande ed alto munito di dodici porte presso le quali vi erano dodici Angeli; ed i nomi vi erano iscritti, che sono quelli delle dodici tribù di Israele. A oriente tre porte, a settentrione tre porte, a mezzogiorno tre porte, a occidente tre porte » (25).

Il numero dodici appare altresì in connessione con i segni zodiacali e col numero degli apostoli.

Se consideriamo le dodici porte in connessione con i segni dello zodiaco, notiamo che ognuna di esse corrisponde ad un segno. Così come la fascia zodiacale è divisa in quattro settori dagli assi dei solstizi e degli equinozi, così le dodici porte del tempio sono raggruppate in quattro gruppi su ognuna delle estremità della croce e, di conseguenza, sono poste in corrispondenza con ognuna delle quattro stagioni.

La porta maggiore è quella che corrisponde al centro con l'asse cardinale della navata e del transetto. Le altre due minori, la fiancheggiano. Se consideriamo le porte in relazione con l'Altare centrale, il simbolo svelerà cristallinamente la posizione solare del Cristo-Verbo.

(23) *Ezechiele*, 1, 5-14.

(24) *Apoc.*, 4, 6-8.

(25) *Apoc.*, 21, 12-13.

Al centro dell'universo immobile causa d'ogni movimento.

Sempre in relazione col carattere « solare » del Cristo occorre notare che, in alcuni casi, Egli appare sul timpano raffigurato con le due rappresentazioni di S. Giovanni Battista e di S. Giovanni Evangelista ai lati. Il Battista è il precursore del Cristo, colui che gli « spiana le strade »; l'Evangelista è colui che ne annuncia il ritorno alla fine dei secoli nella maestà del Giudice Universale. I due Giovanni corrispondono alle lettere simboliche alpha e omega ma rappresentano altresì i due punti solstiziali poiché la festa del Battista cade il 27 dicembre e quella dell'Evangelista il 24 giugno. Il simbolo esprime il Cristo-Luce immutabile nell'essenza, mutevole nella manifestazione poiché muta la disponibilità degli uomini ad accogliere la Verità del Verbo.

La porta principale del tempio è sormontata da un simbolo della ruota cosmica: il rosone. Nelle chiese più antiche un circolo racchiudeva il monogramma cristico formato dall'intersezione delle lettere greche X e P. A volte nel circolo appaiono sei raggi ottenuti per semplificazione della P alla quale è stata tolta l'ansa. I sei raggi simboleggiano le quattro direzioni orizzontali dello spazio più lo zenit e il nadir proiettati sul piano orizzontale. Spesso i sei raggi si ordinano attorno ad un centro vuoto, immagine del Verbo invisibile dal quale promanano le sei direzioni dello spazio. Da Dio, « Cuore del Mondo », secondo una bella immagine di Clemente Alessandrino, si dipartono le estensioni dello spazio che si dirigono una verso l'alto; l'altra verso il basso; l'una a destra, l'altra a sinistra « dirigendo il Suo sguardo verso queste sei estensioni come verso un numero sempre uguale Egli compendia il mondo. Egli è l'inizio e la fine; in Lui si concludono le sei fasi del tempo, ed è da Lui che esse ricevono la loro estensione indefinita: è qui il segreto del numero sette ».

Inscritti nel cerchio del rosone possono trovarsi anche dodici raggi in relazione, allora, con i dodici segni dello zodiaco e con i dodici apostoli. Al centro il vuoto, il Verbo, il Cristo-Potenza che si rivela, come il fuoco, attraverso la luce e il calore: Luce che è Saggezza, Calore che è Amore.

Perché, vien fatto di chiedersi, il rosone si trova disposto ad occidente e non oriente, come ci si aspetterebbe, per rivelare la luce del sole nascente?

Il rosone, al contrario, lascia filtrare la luce del tramonto attraverso la rete del simbolo di pietra: la ruota cosmica che rivela l'eterno

ritorno del sole e la promessa della vittoria sulla morte. Dopo la morte e l'occultamento, la vittoria del Cristo sulle potenze della morte.

L'altare.

« Il cuore è posto nel mezzo del corpo come l'altare nel mezzo della Chiesa ». Questa espressione di Durand de Mende chiarisce mediante l'uso sapiente dei simboli nelle loro più sottili corrispondenze la relazione fra il tempio e l'altare e tra l'assemblea e il Cristo.

Fondato sul punto dal quale inizialmente è partito l'ordinamento dello spazio sacro, l'altare rappresenta il vero e proprio centro di gravità del tempio. Tutto è ordinato attorno ad esso poiché sull'altare si opera il mistero della discesa di Dio tra gli uomini. Il mistero centrale del cristianesimo è un mistero d'amore: amore di Dio che discende tra gli uomini, amore dell'uomo che ritrova Dio. L'amore è il centro invisibile del tempio cristiano. Dall'altare l'amore di Dio si effonde abbracciando nella sua totalità l'ecclesia dei fedeli, secondo l'espressione di S. Paolo che parla della « larghezza, lunghezza, altezza e profondità dell'amore di Gesù Cristo » (26).

L'altare è la vera pietra di fondamento dell'intero edificio ed è « Casa di Dio ». La pietra sulla quale Giacobbe appoggia il capo ed ottiene la visione del Cielo, è Casa di Dio, nell'espressione ebraica *Bethel*. Al suo risveglio Giacobbe esclama: « Questo luogo è terribile, è la casa di Dio e la porta del Cielo » (27). In seguito versa dell'olio sulla pietra e ne fa un altare. Nel rituale di consacrazione dell'altare l'ufficiante versa dell'olio santo sulla pietra accompagnandolo con la preghiera commemorativa del gesto archetipico di Giacobbe. Segue poi l'invocazione allo Spirito Santo: « Che il tuo Santo Spirito, Signore, discenda su quest'altare per santificare le nostre offerte ».

La pietra di Giacobbe è un autentico « Centro del Mondo », su di essa Dio opera la salvezza secondo l'espressione del Salmo 73: « Tu hai operato la salvezza al centro del mondo ».

Secondo una tradizione rabbinica, sotto l'altare del Santo dei Santi, nel Tempio di Gerusalemme, vi era una pietra chiamata

(26) *Ef.*, 3, 18.

(27) *Gen.*, 28, 11-19.

shethiyah, che non era altro che la pietra di Giacobbe. Su di essa poggiava l'arca dell'alleanza. Secondo un'altra tradizione, all'inizio del Mondo Jahvè tolse una pietra preziosa dal suo trono e la gettò nell'abisso. Una parte di questa pietra emerse dal caos e attorno ad essa si formò il mondo. La pietra in questione è la pietra-folgore degli antichissimi dèi dell'uragano, una delle raffigurazioni simboliche del Verbo assimilato alla folgore che squarcia le tenebre: potenza creatrice attorno alla quale si ordina l'universo. Così attorno all'altare si ordina il tempio e l'altare del sacrificio è il centro vitale del Corpo Mistico, come un cuore che distribuisca il sangue e la vita a tutte le membra. « Voi siete stati edificati sul fondamento degli Apostoli e dei profeti, essendo Gesù Cristo stesso la pietra angolare. È in Lui che ogni edificio ben ordinato si eleva per formare un tempio santo nel Signore; è in Lui che voi stessi siete edificati per essere, per opera dello Spirito Santo, una casa nella quale Dio abita ».

L'altare, montagna santa.

L'altare si riconnette simbolicamente alla montagna, tale connessione è implicitamente presente nell'etimologia del termine: *alta ara*, luogo elevato. L'altare è immagine del Calvario. Secondo una tradizione cristiana antica il Calvario si trova al centro del mondo e su di esso fu creato Adamo. Nelle viscere del Golgota è sepolto, secondo la stessa tradizione, il corpo del primo uomo e, quando il Cristo si immolò sulla croce, il suo Sangue scese a bagnare il cranio di Adamo operando la salvezza dell'umanità passata, presente e futura (28). Il senso del sacrificio del Cristo non è situabile nel tempo nè nello spazio, per questo il simbolo usa l'immagine del centro del mondo e riconnette il Sangue con le ossa del primo uomo.

Ma l'altare può essere accostato ad altre montagne sante: al Tabor della trasfigurazione del Cristo e al Gerizim che viene definito *tabbûr erez*, « ombelico della terra ». Probabilmente l'etimologia di Tabor si riferisce anch'essa al simbolo dell'ombelico come centro del corpo e quindi, in senso traslato, alla montagna santa come centro spirituale della terra (29).

(28) ORIGENE, in *Matth.*, P. G., 13, 1777.

(29) *Giud.*, 9, 37.

L'altare: Cristo presente tra gli uomini.

Quando Giacobbe unge la pietra sulla quale aveva effettuato l'unione col cielo, opera una prefigurazione dell'unzione del Messia, l'unto, il Cristo. L'altare si trova perpendicolarmente sotto il centro della volta a crociera e, più precisamente, sotto la pietra che occupa il centro della volta: la pietra di volta o chiave di volta.

In questa sua posizione rappresenta la « pietra caduta dal cielo ». Nel rituale per la deposizione della prima pietra è detto: « Signore Gesù, Figlio del Dio vivente, che è il Dio veramente possente, splendore ed immagine del Padre eterno e Vita eterna, che è pietra angolare distaccatasi dalla montagna senza alcun intervento umano ». La « pietra caduta » è detta *lapis exilis*, cioè pietra « in esilio » (*exilis-exul*) che dovrà ritornare al cielo. La pietra di volta rappresenta il Verbo eterno, l'altare il Cristo disceso sulla terra: « Il Verbo si è fatto carne ed ha abitato tra noi » (30).

Mentre l'altare ha forma quadrata la pietra di volta ha una forma particolare ed unica: essa non può venire usata in nessun'altra parte che al centro della volta, viene rifiutata e messa in disparte durante lo svolgimento della costruzione, eppure diviene elemento indispensabile dell'intera costruzione poiché senza di essa la volta cadrebbe. « La pietra che i costruttori hanno rifiutato è divenuta il vertice dell'angolo. È il Signore che ha fatto questo ed è un prodigio ai nostri occhi » (31).

L'altare e l'Asse del mondo.

La croce presente sull'altare-Golgota acquista il significato di « albero della vita ». Secondo un'antica tradizione il legno della croce fu ricavato dall'albero della vita che sorgeva al centro dell'Eden. Nell'esaltazione della Croce è detto: « L'albero di vita piantato sul Calvario si è innalzato al centro della terra . . . e santifica fino alle estremità dell'universo ». Nelle Scritture molto spesso il Cristo è rappresentato secondo il simbolismo arboreo. L'albero di vita è simultaneamente immagine dell'Asse del mondo, direzione invisibile che unisce la terra al Cielo. « Quest'Albero, grande fino al cielo, si è innalzato dalla terra al cielo. Esso è il solido punto

(30) *Giov.*, 1, 14.

(31) *Matt.*, 21-42.

di appoggio del tutto, il punto di quiete di tutte le cose, la base dell'insieme del mondo, il punto polare del cosmo. Esso unisce in sè, in una unità, ogni diversità della natura umana . . . Esso giunge alle più alte vette del Cielo e resta con i suoi piedi sulla terra, abbracciando con i suoi bracci infiniti l'immensa atmosfera intermedia » (Ippolito di Roma).

In alcuni bassorilievi romanici la croce è posta tra due alberi sormontati dall'immagine del sole e della luna: centro immutabile tra i due principi del bene e del male, dispensatrice di eterna giustizia. Al momento della sua morte il Cristo è posto tra i due ladroni, uno giusto, l'altro ingiusto, ma non rifiuta la salvezza a chi si rende disponibile all'intervento della Sua grazia, anzi gli apre le porte del cielo. Per essere disponibili al Cristo occorre, però, morire come Lui sulla croce dell'egoismo, della natura inferiore, dell'inerzia.

L'altare è unito al vertice del tempio da una invisibile linea ascensionale, da uno spazio luminoso, immagine simbolica dell'azione dello Spirito d'amore che unisce il Padre che sta nei Cieli ed il Figlio operante tra gli uomini. Attraverso il Figlio si giunge al Padre: attraverso il sacrificio l'ecclesia terrena, la chiesa militante si ricongiunge alla Chiesa Trionfante partecipe della Gloria del Padre.

Il Cristo abolisce la separazione tra il mondo sacro e il mondo della morte: « Oggi sarai con me in Paradiso ». Nella liturgia orientale il Cristo, anticamente, veniva chiamato « Colonna di fuoco che unisce il cielo e la terra » (32).

Sant'Efrem esclama: « Fratelli, contemplate la colonna nascosta nell'aria, la cui base poggia sulle acque e che raggiunge la porta delle altezze, come la scala che vide Giacobbe » (33).

Dalla tradizione islamica si apprende un interessante particolare sulla pietra di Giacobbe. Secondo questa tradizione, la pietra della visione fu trasportata nel tempio di Gerusalemme ed è oggi presente nella Moschea di Omar. Essa è chiamata *elsakra*, « roccia ». È perforata da un orificio circolare. Al disotto di essa si afferma vi sia una cisterna chiamata « pozzo delle anime » (*bir-el-arwah*). L'albero cosmico, in tutte le tradizioni cristiane e precristiane, affonda le sue radici nel mondo infero, poiché, in quanto asse del mondo, deve operare la congiunzione fra i tre mondi: gli inferi, la terra

(32) AMELINEAU, *Etudes sur le christianisme en Egypte au VII siècle*, 1887, in EVDOKIMOV, *op. cit.*, p. 168.

(33) *Inno XI*, 11.

e il cielo. Dopo essere morto sulla terra il Cristo discende agli inferi e quindi risorge e ascende al cielo.

L'altare: pietra di sacrificio dell'uomo.

Riportandoci alla tradizione sul Golgota e sulla tomba di Adamo e tenendo presente il suo senso profondo, possiamo comprendere l'importanza che hanno i resti dei santi o dei martiri deposti sotto l'altare o presenti in forma di reliquia sotto la pietra del sacrificio. Contenuti nella pietra cubica dell'altare simboleggiano ad un tempo la morte dell'uomo nel mondo e la presenza della vita eterna, propiziata dal sacrificio, che vivifica di sè e permea la pietra fredda ed inerte. Ma le reliquie sono il segno visibile di una vita che continua dopo la morte e non una qualsiasi parvenza di vita ma la Vita piena e totale nel Verbo.

Al disopra dell'altare il tabernacolo, immagine del *sepolcro nuovo* nel quale Giuseppe d'Arimatea racchiuse il corpo del Cristo morto. Simbolo della tomba la cui porta viene spezzata nel momento della resurrezione del Cristo e, nella celebrazione del sacrificio, al momento della transustanziazione delle specie.

Al disotto dell'altare il sacrificio dell'uomo per giungere a Dio: « E quando fu aperto il quinto sigillo vidi sotto l'altare le anime dei morti a causa del verbo di Dio e per la testimonianza » (34).

Sull'altare si effettua il sacrificio di Dio per giungere all'uomo e renderlo partecipe della vita divina.

Una sottile e profonda corrispondenza unisce il simbolo del tempio alla realtà dell'uomo come tempio di Dio: « Voi siete il tempio del Dio vivente » (35), « Voi siete il tempio di Dio e lo spirito di Dio abita in voi » (36). Il tabernacolo diviene così simbolo del cuore dell'uomo rinnovato dalla Grazia, quell'uomo *nuovo* che deve conoscere la morte col Cristo per essere poi partecipe della sua resurrezione: « Ignorate voi forse che tutti noi, battezzati in Gesù Cristo, siamo stati battezzati nella sua morte? Dunque siamo stati sepolti con Lui nella sua morte mediante il battesimo, affinché come Cristo è resuscitato dai morti, così noi pure dobbiamo camminare in una vita nuova » (37).

(34) *Apoc.*, 6, 9.

(35) *II Cor.*, 6, 16.

(36) *I Cor.*, 3, 16.

(37) *Rom.*, 6, 3-4.

Il cuore dell'uomo rinnovato, *re-natus*, è il « sepolcro nuovo » nel quale il Cristo discende dopo il suo sacrificio per completare l'opera di redenzione dell'uomo che non è perfetta se non quando il Cristo risorge dal sepolcro e si manifesta nella luce della gloria a coloro che lo attendono. Dal cuore del vivente in Cristo promana la luce della gloria: gloria d'una umanità che vive innestata nella linfa divina, luce d'un amore totale e possente che ha già conosciuto la vittoria sulle tenebre interiori ed ora si espande per abbracciare ogni creatura e realizzare così il comandamento « più perfetto »: ama il prossimo tuo come te stesso. Finché esiste un « prossimo » esiste qualcuno che è vicino ma che non è ancora sé stessi: occorre realizzare l'identità suprema in Dio, vedere l'uomo come figlio di Dio in essenza per realizzare la uguaglianza fondamentale degli uomini nello Spirito che li permea.

Ogni altra presunta uguaglianza su basi biologiche è destinata alla creazione di « un altro » e, quindi, non potrà realizzare la comunione dell'Amore, ma soltanto la prossimità dei corpi: le pietre che compongono l'edificio resteranno sempre entità separate e chiuse nella loro estensione finché non saranno ordinate attorno ad una forma e non diverranno mezzi di trasmissione delle correnti di forze che animano l'edificio e ne vivificano ogni parte componente.

Sull'altare la molteplicità dell'assemblea dei figli di Dio diventa unità in Cristo, poiché sull'altare l'unicità di Dio si estende nella molteplicità delle particole per raggiungere ognuno dei figli della terra e tramutarli in figli del cielo.

L'ostia innalzata al disopra del calice ripete il simbolo archetipico del sole che sorge sulla concavità delle acque, all'inizio dei tempi, per dar vita al cosmo.

Ecco, allora, che il tempio, grande simbolo di pietra, parla con il linguaggio muto della verità, quel linguaggio che soltanto il simbolo sa racchiudere e trasmettere nella sua essenzialità, al di là dell'occhio e dell'orecchio, penetrando al di là della mente, nella sfera della intuizione pura dove Dio si rivela. Il Cristo si trasfigura sul Tabor che è Centro del Mondo. Gli apostoli hanno dovuto attraversare la periferia, la terra del mondo di fuori, nella quale il Maestro non si era rivelato loro nella sua vera Luce, per giungere al Centro ed ottenerne la visione reale. Quando cercano di costruire delle « tende », di racchiudere, di limitare la visione essenziale, essa cessa ma, ormai, il cammino è appreso. Su un'altra Montagna, un altro Centro del mondo, il Cristo compirà l'ultima opera,

dopo di allora i suoi apostoli sapranno trasfondere al mondo la sua luce.

Quando il simbolo del tempio viene penetrato in profondità esso si rivela un'immagine dell'uomo: un corpo ordinato composto da cellule di pietra, vivente attorno ad un centro vitale, ad un cuore che è altare di sacrificio e Casa di Dio. Il tempio è stato costruito con il compito di circondare, proteggere e nascondere l'altare. Il tempio è *a r c a* di pietra che custodisce un mistero, un *a r c a n o*: « ciò che nell'arca si occulta », proprio come l'uomo è un'arca che nasconde un arcano: Dio. Se Dio è morto è dall'interno dell'uomo che deve risorgere, purché lo si sia ritrovato penetrando nel tempio e giungendo al tabernacolo.

Il tempio non è un comodo rifugio per i dubbiosi e gli stanchi, non è una tranquilla fuga dal mondo: è molto di più. È mistero terribile della presenza di Dio. Per chi sappia usare il ritiro come mezzo, per chi realmente aspiri alla luce delle altezze e delle profondità del cuore il tempio è soltanto un'arca che permette di giungere incolumi al di là del diluvio.

Quando il corvo sarà scomparso e la bianca colomba avrà riportato il ramo d'ulivo, allora la creatura possiederà la Pace e sarà giunta alla Gerusalemme Celeste che è, nel significato originale del nome ebraico *V i s i o n e d e l l a p a c e*.

Chi è giunto a Dio non è più uomo, ma espressione di Dio: allora egli saprà rendere sacro ogni spazio ed ogni tempo, potrà operare allora per la fondazione, sulla terra degli uomini, della Gerusalemme terrena della quale Dio è il fondamento e l'unità di misura.

Cristo nasce a Betlemme, *C a s a d e l P a n e*, nella profondità di una grotta. Muore, viene sepolto in una grotta e da essa risorge a Gerusalemme affinché fosse resa visibile la *V i s i o n e d e l l a P a c e*.



PRIMA CONFERENZA PRECONCILIARE PANORTODOSSA

IMPORTANZA STORICA, TEOLOGICA, ECUMENICA

Il Santo e Grande Concilio delle Chiese Ortodosse è un avvenimento di tale importanza storica, teologica ed ecumenica, che non può essere considerato un semplice fatto interno della Chiesa Ortodossa, ma deve essere recepito e valutato come un fatto ed un avvenimento di dimensioni ecclesiali tali, da interessare tutte le Chiese cristiane.

a) Dal punto di vista storico, esso, quando verrà celebrato, rappresenterà il primo grande concilio che si celebrerà in Oriente, esattamente dopo 1200 anni. L'ultimo, infatti, quello che la storia suole classificare come il settimo ecumenico, è quello di Nicea, tenutosi dal 24 Settembre al 23 Ottobre del 787. Da allora, per un complesso di difficoltà storiche, locali ed ambientali, ma soprattutto a causa della dominazione ottomana che ha gravato su una gran parte di queste Chiese per oltre mille anni, è stato impossibile ad esse incontrarsi, riunirsi e confrontarsi.

L'Oriente ortodosso si è aggrappato così al suo passato, ai suoi Padri, alla sua tradizione liturgica, preferendo essere e restare la « Chiesa dei sette concili »

Cadute molte delle difficoltà storiche e superate altre di carattere locale ed ambientale, ecco farsi avanti, nella coscienza ortodossa,

l'idea della convocazione di un grande Concilio. Il patriarca Meletios IV, ne aveva fissata la data per il 1925, in occasione del sedicesimo anniversario del primo concilio ecumenico di Nicea, ma fattori non di ordine teologico ne ostacolarono sfortunatamente la realizzazione. Una conferenza panortodossa riunitasi sul monte Athos nel 1930 riprendeva l'idea, ma la seconda guerra mondiale ne interrompeva i preparativi avviati. È stato il patriarca Athenagora a prenderne l'iniziativa, esponendo il suo proposito in una Enciclica diretta ai capi delle Chiese autocefale. Nel 1961 finalmente era possibile convocare a Rodi una prima conferenza panortodossa, a cui altre ne sarebbero seguite nella stessa isola di Rodi (1963 e 1964) e poi a Chambésy (1968, 1971), per passare poi, nel 1976, alla convocazione della Prima Conferenza Preconciliare panortodossa, di cui riportiamo qui di seguito, gli Atti ed i Documenti emanati. Abbiamo voluto riportarli nella loro interezza per offrire ai nostri Lettori un materiale di prima mano, dal quale essi potranno meglio capire e comprendere il valore storico ed ecumenico che essi rappresentano.

b) Dal punto di vista teologico, basta scorrere il lungo elenco di temi proposti alla

discussione del prossimo santo e grande Concilio, per capire l'importanza che può avere in questo momento un confronto teologico che accolga l'apporto di teologi e di Chiese, cresciute e sviluppatasi in contesti sociali e culturali molto diversi e che, per la prima volta, dopo secoli, possono scambiarsi idee, opinioni, esperienze, in piena libertà e fraternità di spirito e di concordia.

Si tratta di un apporto nuovo che le Chiese Ortodosse intendono dare al loro rinnovamento teologico, spirituale e canonico, indispensabile tanto per la vita interna delle singole Chiese, quanto per il loro coordinamento e per il superamento di alcuni elementi di tensione tra loro, come quelli provenienti dalle questioni dell'autonomia e dell'autocefalia o dalla cosiddetta diaspora: tutti temi inclusi nel programma del concilio e che attendono da esso una chiarificazione ed una definizione.

Su questo bisogno di rinnovamento teologico, il Metropolita di Calcedonia Melitone, osservava giustamente: « Oggi, disgraziatamente, presso di noi la teologia è rimasta statica ed estranea alla vita dei fedeli, senza alcun sforzo di rinnovamento . . . sorge quindi la necessità, del rinnovamento della Chiesa e della teologia che la serve, e da qui anche la ragione della convocazione del Concilio ». (Cfr. « *Episkepsis* » 2 Marzo 1970, pp. 2-5).

Più recentemente il teologo romeno Jon Brian, ha scritto sulla « *Revue Theologique de Louvain* » (n. 1, 1977, p. 54) che « la necessità della Teologia per il concilio è fuori discussione, ma solo di una teologia che accetti di rinnovarsi per aiutare un concilio, consacrato a rimettere la Chiesa nel contesto culturale e nelle condizioni storiche di oggi ».

Paul Evdokimov, due mesi prima della sua morte, in un appello alle Chiese ortodosse, dopo aver constatato che « nell'Ortodossia l'espressione canonica della cattolicità era rimasta interrotta per dodici secoli », auspicava che oggi essa « dando libero corso al suo istinto ed allo spirito profetico del popolo di Dio », raccogliesse in sé stessa tutta la sua carica secolare di dinamismo di pensiero, come « un pegno carico di speranza ».

« Il pleroma della Chiesa, si legge in « *Episkepsis* », (n. 82 del 22-8-1973), si aspetta dal Santo e Grande Concilio, lo sprigionamento di qualcosa di grande e di veramente attuale per la vita della Chiesa ».

Si tratta di attese che non devono andare deluse e che, nella loro stessa enunciazione, mostrano quanto l'Ortodossia si attende da questo Concilio e quale importanza essa dia al rinnovamento teologico-spirituale che sta alla base del Concilio stesso.

Sarà un gran servizio quello che la Orto-

dossia si appresta a dare alla Chiesa di Dio, con la sua rinnovata presenza nel mondo di oggi e la sua voce, riallacciandosi alla voce dei suoi Padri che risuonò quasi ininterrottamente nei primi secoli cristiani, ritornerà così, dopo un troppo lungo periodo di silenzio, ad inserirsi, come nota mancante finora, al grande corale che tutte le Chiese d'Oriente e d'Occidente si apprestano oggi a sintonizzare, in una rinnovata, concorde ed unisona professione di fede.

c) *Dal punto di vista ecumenico*, è chiaro che una rinnovata unità interna non può che favorire il dialogo dell'Ortodossia con le altre confessioni cristiane. Le Chiese Ortodosse, come si sa, pur essendo unite fra di loro nella piena comunione di fede e di vita sacramentale, godono amministrativamente di una propria autonomia o autocefalia. Per questo motivo esistevano finora rapporti differenziati fra le singole Chiese ortodosse e le altre Chiese cristiane, rendendo più difficile il dialogo ecumenico. Con la convocazione del concilio, oltre ad una più stretta e più organica unità fra loro, si avrà una più conforme unità d'azione ed un atteggiamento sempre più comune anche per i rapporti con le altre Chiese, ivi compresa la Chiesa Cattolica, in vista della ricerca della piena unità.

Per questo il santo e grande Concilio delle Chiese ortodosse, come avvenimento di Chiesa, interessa anche i cattolici. Come tutte le grandi idee liberatrici della storia ecclesiastica, anche questa ha saputo resistere alla procrastinazione degli uomini, ma sta per arrivare all'appuntamento segnato da Dio.

Seguendo perciò con attenzione e con interesse il travaglio che in questo momento investe tutte queste Chiese, per la sofferta preparazione del loro concilio, ogni cattolico deve sentirsi personalmente coinvolto e spiritualmente vicino con la simpatia, con l'augurio e con la preghiera, facendo sua la parola ed il voto espresso dal Santo Padre Paolo VI nella Lettera inviata al metropolita Melitone, il 21 Novembre 1976, in occasione dell'apertura della prima Conferenza panortodossa preparatoria: « Nell'inviare ad essa i voti fraterni per un suo pieno successo, Noi uniamo la nostra fervida preghiera a quella che in questi giorni si eleva da tutte le Chiese che voi rappresentate, affinché lo Spirito Santo illumini e guidi la Vostra Assemblea. Noi domandiamo al Signore che questa Conferenza contribuisca anche a preparare il ristabilimento della piena comunione fra le nostre Chiese e affretti il giorno in cui, sormontati tutti gli ostacoli, noi potremo finalmente celebrare insieme la sua unica Eucaristia ».

A. Mavrakis

RAPPORTO SULLA PRIMA CONFERENZA PANORTODOSSA PLENARIA IN PREPARAZIONE AL GRANDE E SANTO CONCILIO DELLE CHIESE ORTODOSSE

La Conferenza, come abbiamo già riferito nel nostro precedente Notiziario (cfr. O. C., XVI, 3-4, pp. 124-125), si è tenuta nel Centro Ortodosso del Patriarcato ecumenico a Chambésy (Ginevra) dal 21 al 30 Novembre 1976, sotto la presidenza del metropolita Melitone di Calcedonia, capo della Delegazione del Patriarcato ecumenico e con la partecipazione delle seguenti delegazioni delle varie chiese ortodosse:

1) *Patriarcato ecumenico*: il Metropolita Melitone di Calcedonia, il metropolita Paolo di Svezia, il professore Emmanuele Fotiadis, con 7 consiglieri: gli archimandriti Maximos Aghiorgoussis e Cirillo Argenti, l'arciprete Boris Bobrinskoy ed i professori O. Clément, C. Vavouskos, J. Zizioulas e G. Bebis e con il segretario delle minute del S. Sinodo, il diacono Melitone.

2) *Patriarcato di Alessandria*: il metropolita Metodio di Axum, il vescovo Timoteo di Eleusis ed il vescovo Pietro di Babilonia.

3) *Patriarcato di Antiochia*: il metropolita Giorgio del monte Libano, il metropolita Ignazio di Lattakia e come consigliere il Dott. Albert Laham.

4) *Patriarcato di Gerusalemme*: il metropolita Germanòs di Petra ed i professori: Vlassios Feidas e Giorgio Galitis.

5) *Patriarcato di Mosca*: il metropolita Filarete di Kiev, il metropolita Juvenale di Toula, il Vescovo Cirillo di Vyborg; gli arcipreti Nicolas Gundyayev e Stefano Dymsha e

gli interpreti: Boris Néludov, Grugory Skobey e Anatoly Nalpanis.

6) *Patriarcato di Serbia*: il vescovo Stefano di Dalmazia ed il professore Stojan Gosevic.

7) *Patriarcato di Romania*: il metropolita Giustino di Moldavia, il vescovo Antonio di Ploesti ed il professore Dumitru Popescu.

8) *Patriarcato di Bulgaria*: il metropolita Nicodim di Sliven, il vescovo Kallinikos di Vratza, il prof. Nicolas Sivarov e l'interprete Ivan Dimitrov.

9) *Chiesa di Cipro*: il metropolita Crisostomos di Pafos, il metropolita Gregorio di Kyrenia, il prof. A. Mitsidis.

10) *Chiesa di Grecia*: il metropolita Alessandro di Peristeri, il metropolita Crisostomos di Chios, il metropolita Agatangelo di Didymotichon ed il Prof. Giovanni Romanidis.

11) *Chiesa di Polonia*: l'igumeno Simon Romanczul e i Padri Nicolao Nenezewski ed Eugenio Panko.

12) *Chiesa di Cecoslovacchia*: il metropolita Doroteo di Praga e l'arciprete Jaroslav Suvarsky.

13) *Chiesa di Finlandia*: l'arcivescovo Paolo di Finlandia, il metropolita Giovanni di Helsinki ed il prof. Giovanni Seppala.

Mancavano solo le delegazioni della Chiesa Ortodossa di Georgia, impedita di partecipare per ragioni tecniche e quella della Chiesa Ortodossa di Albania che da tempo è tagliata fuori, per ragioni particolari, dalle altre chiese.

ALLOCUZIONE INTRODUTTORIA DEL METROPOLITA MELITONE

La conferenza si è aperta il mattino della domenica 21 Novembre 1976 con una solenne concelebrazione liturgica, presieduta dal metropolita Melitone, durante la quale egli ha tenuto una toccante omelia. Prendendo lo spunto dalla festa che la Chiesa bizantina celebra in quel giorno, dell'Ingresso della Madre di Dio, Maria, al tempio, il Metropolita auspicava che, come la Madonna, anche la Santa Chiesa Ortodossa, si presentasse al tempio del Signore, con grande umiltà ma anche con grande speranza, lieta di poter offrire al mondo d'oggi il suo servizio. Per questo essa aveva pensato di indire un santo e straordinario concilio, per questo essa si trovava in quel momento lì raccolta, per questo essa innalzava la sua preghiera al Signore, perché potesse essere fatta degna e

capace di dare, come Maria, Cristo al mondo.

Le Delegazioni si sono quindi raccolte nella sala già preparata, prendendo posto, ciascuna nell'ordine di dignità ad essa spettante, ed all'Assemblea plenaria così costituita, il metropolita Melitone ha tenuto la seguente allocuzione introduttoria:

Reverendi e onorabili Congressisti,

Per la benedizione e la misericordia del Signore, noi suoi umili servitori, che per sua grazia rappresentiamo le nostre Sante Chiese locali, eccoci resi degni di riunirci in sinassi panortodossa, e nello stesso tempo, per la prima volta, in conferenza panortodossa preconciare.

Innanzitutto rendiamo gloria e grazie al

Signore, come al Padre e allo Spirito Santo, e invociamo lo Spirito Santo perché vegli su questa conferenza.

Il mandato che ci è stato affidato dalla nostra Santa Chiesa ortodossa è sacro e ci rende gravemente responsabili.

Noi siamo chiamati, per quanto indegni, a progredire seguendo le orme dei grandi e santi Padri e Dottori della Chiesa, divenuti strumenti del Consolatore, dando la testimonianza della fede — che fu spesso il martirio — ed edificando questa meravigliosa istituzione che è la nostra Santa Chiesa ortodossa in Oriente, di cui noi oggi siamo membri organici e fedeli e di cui godiamo i beni spirituali e salutari.

Noi siamo, quindi chiamati a confermare sempre più la santa unità della Chiesa, e a dare una volta di più la testimonianza necessaria che, benché composta di Chiese locali, ella è ciononostante la Chiesa indivisibile Una, Santa, Cattolica e Apostolica in Oriente.

Noi siamo chiamati anche a giustificare gli affanni di tutti coloro i quali, mossi da zelo divino, hanno lavorato fino adesso per la realizzazione della convocazione di un Santo e Grande Concilio della nostra Chiesa ortodossa.

Ma è possibile sottovalutare la nostra responsabilità in tutte le altre direzioni? Verso l'attesa angosciata del popolo fedele di Dio, del *pleroma* della Chiesa, che attende e spera la presenza della Chiesa unanime e rinnovata nel suo spirito in mezzo alla vita contemporanea? Possiamo ignorare l'attesa di tutto il resto del mondo cristiano per un contributo attivo ed efficace dell'Ortodossia consacrata all'opera dell'unità cristiana e la nostra responsabilità in questa competenza?

E inoltre, possiamo rinnegare l'apostolicità della Chiesa, cioè il fatto che non solamente, sicuramente, essa procede dagli Apostoli, ma anche che essa è e deve essere — perché è la sua ragione di essere — fino alla fine dei secoli, e fino all'evangelizzazione completa del mondo, Chiesa « inviata »? Possiamo sostenere, come Chiesa ortodossa, che tutto ciò non ci riguarda per il fatto crescente di un mondo di indifferenti e di non credenti che ignorano il Cristo e la sua Chiesa?

Tutto ciò ci richiama la gravità del servizio che dobbiamo compiere in questa conferenza, della necessità che questa conferenza contribuisca positivamente alla preparazione e alla rapida convocazione del Santo e Grande Concilio.

Come in tutte le opere del Cristo, così anche in questa impresa tre volte santa, Satana starà in agguato, e spesso sotto il suo aspetto il più pericoloso, come un angelo di luce, cercando di seminare zizzania e discor-

dia. Preserviamoci, per il nome trionfatore di Gesù, non dimenticando mai che « allorché egli distribuì le lingue di fuoco, chiamò tutti all'unità ».

Per questa contemplazione spirituale così vicina tuttavia alla realtà che ci circonda, noi veniamo ora al momento principale della nostra umile introduzione. Questo non è il momento delle parole, ma delle opere.

Fratelli,

La presente e prima Conferenza panortodossa preconciare è il frutto del lavoro preparatorio effettuato fino a questo momento con molti sforzi, e attraverso ostacoli, e del prezioso contributo di tutte le Sante Chiese ortodosse locali; l'uno e l'altro ci mettono sulla via della convocazione del Santo e Grande Concilio. Questa conferenza si riunisce naturalmente nella continuazione della Commissione interortodossa preparatoria, che si era riunita qui stesso nel 1971, conforme alla procedura preparatoria che era stata fissata fin dalla quarta Conferenza panortodossa. Essa si riunisce secondo il proposito di questa Commissione preparatoria, che com'è menzionato nel suo rapporto « ha deciso di esprimere al Patriarca ecumenico il desiderio che questi, dopo accordo con i primati delle diverse Chiese, si prenda cura di convocare la prima Conferenza panortodossa preconciare durante la prima quindicina del mese di luglio del 1972 ».

Non fu possibile riunire la prima Conferenza panortodossa preconciare nel luglio del 1972, perché questa stessa commissione interortodossa preparatoria aveva nel medesimo tempo « espresso all'unanimità il desiderio che la prima Conferenza panortodossa preconciare rivedesse la lista dei temi preparata della prima conferenza panortodossa di Rodi (1961) per il Santo e Grande Concilio della Chiesa ortodossa in Oriente ».

Per questa proposta della Commissione interortodossa preparatoria, proposta realmente razionale, realista e giusta, veniva sollevata nella Chiesa una questione d'importanza capitale, quella di definire nuovamente gli obiettivi e il contenuto del Santo e Grande Concilio, questione che necessitava uno studio serio da parte delle Chiese locali, ma anche una dilazione sufficiente per effettuare questo studio.

Con questa idea, e assumendo la sua responsabilità, il Patriarca Ecumenico, al quale la Commissione interortodossa preparatoria aveva affidato — secondo l'ordine legittimo — la cura della convocazione della prima Conferenza panortodossa preconciare, dopo avere consultato le opinioni teologiche espresse da ogni parte, e dopo uno studio esauriente di tutti gli elementi della questione,

pervenne alla conclusione che la convocazione della prima Conferenza panortodossa preconciare doveva essere aggiornata per un tempo e fino a maturazione della questione, cosa che fu proposta alle Chiese locali per mezzo di Lettere Patriarcali datate 20 aprile 1972 e protocollate col N. 273. Una opinione conforme fu ricevuta in risposta.

Dopo di allora è trascorso un tempo abbastanza lungo, non certamente invano e senza frutti, perché, nel frattempo, da una parte le Chiese locali hanno studiato in modo più completo e in profondità il contenuto che doveva avere il Santo e Grande Concilio, e, dall'altra, per le cure del Segretariato per la preparazione del Grande Concilio, sono stati provocati e stampati dei commenti e delle opinioni teologiche, concernenti l'insieme del problema. Tutto ciò costituisce un materiale prezioso per l'ulteriore svolgimento della preparazione del Concilio.

Intanto il Patriarca ecumenico, al quale — sempre secondo l'ordine legittimo — la Commissione interortodossa preparatoria aveva affidato la cura della convocazione della prima Conferenza panortodossa preconciare — doveva vigilare e assumere la sua responsabilità e non poteva ignorare — e non riteneva che gli fosse permesso d'ignorare — il sentimento comune di attesa del pleròma ortodosso, e nemmeno che questi cominciasse a dubitare circa la diligenza e la volontà della Chiesa di riunirsi in Concilio secondo la sua intenzione.

Ecco perché, così motivato, e dopo aver consultato il Santo Sinodo che lo circonda, il Patriarca ecumenico, dopo uno studio lungo e serio, fu indotto questa volta a rimettere in movimento tutto il meccanismo della convocazione della prima Conferenza panortodossa preconciare. Non si tratta più, per questi di propendere per i sei temi conosciuti preparati dalla Commissione interortodossa preparatoria ma, in un modo più vasto, di esaminare la domanda fondamentale di questa Commissione concernente la revisione di tutta la lista degli argomenti.

D'altra parte, in ragione dell'importanza di questa nuova tappa verso il Santo e Grande Concilio, ma anche in uno spirito di profonda fraternità, il Patriarca ecumenico preferì, per realizzare un accordo più completo, consultare i suoi confratelli Patriarchi e Primate delle Sante Chiese ortodosse, non con una corrispondenza scritta e senza anima, ma per mezzo di intrattenimenti vivi e liberi, inviando a questo scopo presso di essi, il suo Inviato speciale e straordinario, portatore dei pensieri del Patriarca ecumenico. Questi pensieri concernevano il tema del Concilio

per intero, e avevano già preso forma al Patriarcato ecumenico: a) a partire dall'esperienza raccolta con i lavori preparatori di già ultimati; b) a partire dalle opinioni e dai commenti teologici raccolti; c) a partire dall'attesa del pleròma ortodosso; d) a partire dai bisogni urgenti che si manifestano oggi all'interno della Chiesa ortodossa, ma anche delle possibilità esistenti.

Queste consultazioni tra l'Inviato straordinario del Patriarca ecumenico e tutte le Sante Chiese ortodosse locali sono state realizzate al principio di quest'anno, dal 26 aprile al 1° giugno.

Queste consultazioni si svilupparono sempre su due preamboli fondamentali, per conoscere: primo, che le questioni che venivano discusse avrebbero costituito un semplice scambio d'idee per ricercare ciò che è meglio e più conforme all'interesse dell'ortodossia e non tendenti, quindi, a delle decisioni o a degli accordi particolari; secondo, che sarebbe stato compito della prima Conferenza preconciare prendere decisioni. I punti di vista che furono così scambiati e discussi riguardano quanto segue:

1) che la convocazione del Santo e Grande Concilio sia accelerata, rimanendo inteso che essa non dovrebbe essere considerata come unica o come escludente la convocazione in seguito di altri grandi concilii simili.

2) Che di conseguenza il concilio sia di breve durata.

3) Che si occupi di un numero limitato di argomenti, non di carattere puramente dogmatico o teorico, poiché la Chiesa ortodossa non sente il bisogno di una nuova confessione di fede. Gli argomenti del Sinodo, non riguardando la soppressione dei santi canonici, dovrebbero cercare piuttosto di interpretarli al fine di renderli pastoralmente applicabili nelle condizioni contemporanee della vita del clero e del popolo.

4) Il concilio dovrebbe dunque dedicarsi ai problemi scottanti, che impediscono il funzionamento normale dell'associazione delle Chiese locali in una sola ed unica Chiesa ortodossa, nella pienezza del suo senso ecclesiologico e canonico, e dovrebbe dare a questi problemi le soluzioni che convergono.

5) Il concilio dovrebbe esaminare in modo più ampio i problemi concernenti la vita del clero, in modo che siano regolati in modo ecclesiale e in una uniformità panortodossa, alcune situazioni risultanti da circostanze, con una giusta valutazione delle condizioni della vita moderna. Ciò allo scopo di facilitare il lavoro pastorale del clero, e

di mettere fine a tutto ciò che può scandalizzare la coscienza dei fedeli.

6) Che il Concilio si preoccupi dei problemi concernenti la vita quotidiana dei fedeli nella Chiesa, in particolare quelli che riguardano il matrimonio cristiano e la famiglia cristiana, nel quadro delle realtà contemporanee, della crisi attuale del matrimonio cristiano, delle facilitazioni di spostamento degli uomini da una regione ad un'altra e in seno a confessioni religiose diverse.

7) Che il Concilio studi la questione del calendario e della data di Pasqua, e si pronunzi su questo argomento, in modo che la questione cessi di dividere il corpo unico della Chiesa, nelle sue feste e nel suo culto, provocando localmente degli scismi interni, e dando l'occasione ad alcuni di sfruttare la situazione per evitare di sottomettersi alla disciplina della loro autorità ecclesiastica.

8) A parte gli argomenti di questo genere, che dipendono direttamente dalla vita interiore della Chiesa ortodossa, il Concilio potrebbe prendere delle decisioni che permettono di tracciare una linea ortodossa comune concernente le relazioni e il dialogo della Chiesa ortodossa con le altre Chiese e confessioni cristiane, in vista dell'unità cristiana.

Ecco brevemente per quello che concerne la tematica del Santo e Grande Concilio.

Affrontiamo adesso un altro capitolo: la metodologia della preparazione del Concilio che, anche essa ha costituito l'oggetto delle nostre consultazioni con le Sante Chiese ortodosse.

Durante queste consultazioni, e in ciò che concerne la metodologia, un solo punto fu discusso, e che noi menzioniamo subito qui appresso:

La quarta Conferenza panortodossa fissò, come voi sapete, le procedure preparatorie e le tappe del Santo e Grande Concilio come segue:

a) le conferenze panortodosse preconciliari erano incaricate di scegliere e di formulare gli argomenti in ultima istanza.

b) La commissione interortodossa preparatoria era stata designata come strumento di elaborazione dei temi, facendo sempre riferimento ad una conferenza panortodossa preconciliare.

c) Un segretariato preparatorio del Concilio veniva insediato.

Per più chiarezza, noi precisiamo che la quarta Conferenza panortodossa aveva deciso:

1) che degli argomenti determinati, presi sulla lista dei temi del Concilio, sarebbero stati scelti poco per volta per ricevere un'elaborazione teologica da parte di una o più Chiese locali, e che in seguito sarebbero

state inviati dal Segretariato alla Commissione interortodossa preparatoria, che dovrebbe apportarvi una elaborazione più completa;

2) che in seguito questi argomenti sarebbero stati presentati alla Conferenza panortodossa preconciliare che dovrebbe dar loro, per quanto possibile, la formula preparatoria finale per rinviarle in seguito davanti al Santo e Grande Concilio.

Dopo queste spiegazioni conosciute da tutte le nostre Chiese, noi vi riferiamo, come l'abbiamo promesso poco fa, il solo punto concernente la metodologia che fu discusso durante queste consultazioni, e che, secondo il pensiero del Patriarcato ecumenico, è stato giudicato come possibile di essere discusso e modificato.

Essendo state osservate tutte le procedure ratificate della quarta Conferenza panortodossa, ed essendo funzionanti gli organismi corrispondenti, e cioè la Conferenza panortodossa preconciliare responsabile, la Commissione interortodossa preparatoria e il Segretariato per la preparazione del Concilio, sarebbe possibile, dal punto di vista del Patriarcato Ecumenico, che gli argomenti scelti dalla Conferenza panortodossa preconciliare per essere studiati ed elaborati teologicamente, siano inviati, durante la prima tappa, non più ad una o più Chiese locali, ma a delle commissioni interortodosse composte da sapienti teologi specializzati, e che il risultato dei lavori di queste commissioni sia sottoposto alla commissione interortodossa preparatoria perché essa vi dia il seguito che conviene.

Il Patriarcato ecumenico ha adottato questo punto di vista e ha formulato il pensiero di modificare questo punto della procedura preparatoria per questi motivi importanti:

a) allorché una Chiesa locale prepara teologicamente, durante una prima fase, un tema del concilio, essa prende necessariamente posizione in rapporto a questo tema, cosa che la lega, limita la libertà del dialogo in seno alla Commissione panortodossa preconciliare e così, diremmo noi, limita nello stesso tempo la libertà d'azione del Paraclito;

b) la preparazione teologica di un tema, durante una prima tappa, da una commissione interortodossa specializzata, aumenta la rappresentatività della coscienza ortodossa;

c) allorché infine questa commissione specializzata è composta dai nostri migliori sapienti teologi specializzati in materia, le sue conclusioni avranno un valore teologico più grande.

Per questi motivi, fu discussa la modifica

di questo punto soltanto della procedura di preparazione.

Nella nostra doppia qualità di capo della delegazione del Patriarcato ecumenico, e di umile presidente di questa conferenza, ma anche come colui che rappresenta il Patriarcato ecumenico, durante le consultazioni tenute con le Sante Chiese locali, e da questo fatto, portatore in qualche modo dello spirito generale, che si è sviluppato da queste consultazioni, noi abbiamo — ed era nostro dovere — analizzato qui, così fedelmente com'era possibile, sinceramente e onestamente, gli sviluppi che si sono fino al presente svolti nell'insieme della nostra Santa Chiesa ortodossa, concernenti la convocazione del Santo e Grande Concilio e la sua preparazione, i punti di vista oggi generalmente adottati a questo scopo e le decisioni prese fino al presente in un quadro interortodosso.

Dall'evoluzione degli avvenimenti che abbiamo analizzato, e soprattutto dopo la decisione della Commissione interortodossa preparatoria di rivedere la lista dei temi redatta dalla prima Conferenza panortodossa di Rodi, si sviluppa chiaramente che il primo compito che attende la prima Conferenza Panortodossa preconciabile dovrà essere la redazione di una nuova lista, più breve, dei temi. E nella misura in cui la conferenza vorrà ratificare l'inclusione in questa lista dei sei temi già preparati o di alcuni di essi, allora bisognerà preoccuparsi di dar loro l'esito che conviene. Di conseguenza il compito della presente conferenza panortodossa preconciabile può essere descritto come segue:

- revisione della lista dei temi;
- presa di decisione concernente i sei temi già preparati;
- formulazione definitiva del metodo di preparazione;
- e rassegna generale dei dialoghi della Chiesa ortodossa con le altre Chiese e confessioni e delle sue relazioni con il Consiglio Ecumenico delle Chiese.

Oltre a quanto sopra, dato che la nostra Chiesa ortodossa in relazione con le proposte emanate tanto dalla Chiesa cattolica romana quanto dal Consiglio Ecumenico delle Chiese che chiedono che sia discusso in comune, e se è possibile di decidere e fissare la data della Santa Pasqua per la stessa domenica in celebrazione comune per tutti i cristiani, ed essendo dato inoltre che le delegazioni ortodosse presenti alla 5^a Assemblea generale del Consiglio Ecumenico delle Chiese a Nairobi hanno fatto una dichiarazione unanime e scritta promettendo di studiare questo argomento da parte ortodossa alla prima occasione di una conferenza panortodossa,

bisognerebbe che questa prima conferenza panortodossa preconciabile si occupasse di questa questione.

Riassumendo tutto ciò che abbiamo detto, e prendendo tutte le nostre responsabilità dinanzi al Signore e dinanzi la sua Chiesa, e dinanzi a voi, fratelli congressisti, noi possiamo, basandoci sugli appunti presi durante le nostre consultazioni, ma come abbiamo già precedentemente sottolineato senza che questo significhi che gli scambi di vedute effettuate durante le consultazioni costituiscano un genere di accordi parziali o di decisioni, a cui noi siamo legati in qualche modo, noi possiamo, lo ripeto, dire ciò che segue:

a) è opinione comune della Chiesa ortodossa che il Santo e Grande Concilio si riunisca al più presto possibile, che sia di breve durata, e che si occupi di un numero limitato di argomenti;

b) è indispensabile che la lista dei temi stabiliti dalla prima conferenza panortodossa sia revisionata, e, in questo quadro, la prima conferenza panortodossa preconciabile potrebbe valorizzare i pensieri del Patriarcato ecumenico e formulare una lista nuova e definitiva;

c) il titolo dato alla presente conferenza — prima Conferenza panortodossa preconciabile — non è affatto arbitrario, ma gli è stato decretato dalla quarta Conferenza panortodossa, come si legge nel suo rapporto;

d) ciò che è stato pubblicato da una parte della stampa concernente un suo chiamare prematuro la convocazione della presente conferenza, non corrisponde alla verità panortodossa, almeno secondo la mia testimonianza personale quanto all'opinione interortodossa secondo la quale la convocazione della conferenza alla data attuale, benché effettuata con un leggero ritardo per motivi tecnici, riflette la coscienza comune.

Ecco dunque che, sotto l'ispirazione di questa coscienza ortodossa comune espressa per decisione unanime della nostra Santa Chiesa ortodossa, già messa in esecuzione per l'invio qui stesso di noi tutti, rappresentanti delle Chiese locali, noi ci troviamo oggi riuniti qui in conferenza panortodossa, e noi siamo chiamati, tutti insieme, e ciascuno in particolare, come persona, come cristiano ortodosso, vescovo, chierico di ogni grado, laico, teologo e non, ad assumere le nostre responsabilità dinanzi a Dio, dinanzi alla Chiesa e dinanzi alla nostra coscienza, come rappresentanti delle nostre Chiese. Che ogni Delegazione assuma dunque le sue responsabilità dinanzi alla sua propria Chiesa locale, dinanzi alla nostra Chiesa ortodossa, Una e

Santa, dinanzi alla cristianità, dinanzi al mondo intero.

Noi siamo tenuti, da questa cattedra, a dire ciò che abbiamo detto. Noi desideriamo frattanto aggiungere adesso ciò che segue:

Noi ci troviamo in conferenza panortodossa sotto lo sguardo del Paraclito, nella libertà del Cristo, che è più grande di ogni altra libertà democratica di questo mondo. Qui è presente la Chiesa ortodossa del Cristo, libera da ogni movente non ecclesiale, o di altro opportunismo.

Fratelli miei,

Alla fine è Cristo e la sua Chiesa che trionfano.

L'Ortodossia, malgrado tutto il suo mar-

tirio, malgrado tutti gli ostacoli imposti dal di fuori, ma anche provenienti dall'interno, ha servito inalterata, e si tiene in piedi dinanzi a noi, giudicando noi e le nostre coscienze.

Lasciando dunque da parte tutto e tutti per non volgere il nostro sguardo se non verso l'Ortodossia e il suo solo Signore, Gesù Cristo, e, per Lui, verso tutta la cristianità, ma anche verso il mondo intero, noi vi preghiamo di considerare il sacro mandato impartito a noi dalle nostre Sante Chiese in una visione ortodossa di dimensione realmente universale, come storica secondo il mondo, ma secondo Dio come indescrivibile per il servizio dell'uomo e la gloria di Dio.

INIZIO DEI LAVORI

Dopo l'allocuzione introduttoria del metropolita Melitone di Calcedonia hanno avuto inizio i lavori veri e propri dell'Assemblea, con la Lettura e la Discussione delle tre Relazioni, presentate dai presidenti delle tre speciali commissioni, alle quali era stato demandato il compito di studiare e di approfondire in sede locale alcuni temi particolari.

I risultati di questi studi, che si sono

svolti in circa 4 anni di lavori e con l'apporto di vescovi e di studiosi delle singole Chiese locali ortodosse, sono stati letti in Assemblea dal metropolita Giustino di Moldavia per la prima commissione, dall'Arcivescovo di Finlandia, Paolo, per la seconda commissione e da un altro vescovo per la terza commissione.

A. - RISULTATI DEI LAVORI DELLA PRIMA COMMISSIONE

A. - Riguardo alla revisione del catalogo dei temi del Santo e Grande Concilio.

Il primo Comitato costituito dall'assemblea plenaria della Prima Conferenza panortodossa preconciare al fine di: a) revisionare il catalogo dei temi del Santo e Grande Concilio; b) esaminare la procedura di preparazione del Concilio, come i temi, si è debitamente riunito sotto la presidenza di S. E. il Metropolita di Moldavia Monsignor Giustino, con il Prof. Gosevic come segretario; e avendo terminato, il Comitato sottopone a vostra Eminenza e per vostro mezzo, all'Assemblea plenaria della Conferenza, il risultato dei lavori, come segue:

A. *Riguardo alla revisione del catalogo dei temi del Santo e Grande Concilio.*

Il nostro comitato ha dapprima discusso sul metodo da seguire per stabilire i criteri di scelta dei temi scottanti e di un interesse generale per la Chiesa ortodossa nel suo insieme, estraendoli dal catalogo della Prima Conferenza panortodossa di Rodi.

Il comitato si è riunito parecchie volte.

Tutti i membri hanno partecipato ai lunghi dibattiti esprimendo i punti di vista delle loro Chiese.

Infine, è stato deciso che ogni delegazione avrebbe sottoposto per iscritto la propria lista dei temi.

Dopo uno studio comparato delle liste, vengono stabiliti i seguenti punti:

a) I temi proposti elencati qui di seguito sono stati accettati da tutte le delegazioni come devono figurare sulla lista dei temi del futuro Santo e Grande Concilio.

1) Revisione delle prescrizioni canoniche riguardo al digiuno conforme alle esigenze della nostra epoca.

2) Impedimenti del matrimonio.

3) Problema del calendario: Studio della questione in funzione del primo Concilio ecumenico sulla data della Pasqua. Tentare di stabilire una pratica comune alle Chiese ortodosse in questa materia.

4) Ortodossia e Dispersione all'estero (Diaspora). Situazione attuale e posizione canonica della diaspora ortodossa.

5) Relazioni della Chiesa ortodossa con il resto del mondo cristiano.

a) Ortodossia e le antiche Chiese cristiane orientali.

b) Ortodossia e Chiesa cattolica romana.

c) Ortodossia e le Chiese e confessioni provenienti dalla Riforma.

d) Ortodossia e vecchi-cattolici.

e) Ortodossia e Chiesa anglicana.

6) Dittici.

7) Autocefalia e autonomia nella Chiesa ortodossa.

8) Determinazione delle condizioni richieste perché una Chiesa sia riconosciuta autonoma.

9) Ortodossia e movimento ecumenico.

10) Contributo delle Chiese ortodosse locali per il trionfo degli ideali di pace, di libertà, di fraternità tra i popoli. Eliminazione del razzismo.

Ecco la lista che deve figurare nell'agenda del futuro Santo e Grande Concilio della Chiesa ortodossa.

b) Oltre a questi temi, ne sono stati aggiunti degli altri dalle diverse delegazioni, nell'ordine aritmetico secondo la priorità:

6 Chiese

1. Relazioni delle Chiese ortodosse autocefale fra di loro e con il Patriarcato ecumenico secondo i canoni e la storia.
2. Modo di proclamazione dell'autocefalia.
3. Il matrimonio del clero dopo l'ordinazione; il rimatrimonio dei preti vecchi.

4 Chiese

1. Le fonti della rivelazione divina.
2. La sacra tradizione — determinazione del suo significato e della sua estensione.
3. Significato di Chiesa.
4. Coscienza comune di Chiesa.
5. Infallibilità nella Chiesa espressa dalla sua gerarchia riunita in Concilio ecumenico.
6. Migliore partecipazione dei laici alla vita culturale e a tutta la vita della Chiesa.
7. Ortodossia e altre religioni.
8. La cremazione dei morti e la teologia ortodossa.

3 Chiese

1. La sacra Scrittura.
2. Ispirazione della Scrittura.
3. Autorità della Chiesa.
4. Ortodossia e Bibbia.
5. Ridistribuzione di tutte le pericopi liturgiche.
6. Codificazione dei santi canoni e delle prescrizioni canoniche.
7. L'Ortodossia nel mondo.
8. Significato ed estensione dei termini «akribeia» e «oikonomia».
9. L'eutanasia e la teologia ortodossa.

2 Chiese

1. Autorità dei libri dell'Antico testamento letti nella Chiesa ortodossa.
2. Uniformazione del Tipikon e dei testi liturgici utilizzati nel culto e nella celebrazione dei sacramenti. Revisione ed edizione scientifica dei testi liturgici.
3. Monachesimo.
4. Lettere ireniche.
5. Santa Cresima.
6. Chiesa ortodossa e Gioventù.
7. Osservanza dei doveri imposti dai Tomoi di fondazione.
8. Proclamazione dell'autocefalia.
10. Presupposti e condizioni.

1 Chiesa

1. Determinazione del significato del dogma dal punto di vista ortodosso.
2. Testi simbolici nella Chiesa ortodossa.
3. Testi che fanno autorità nella Chiesa ortodossa.
4. Organizzazione dei tribunali spirituali.
5. Questioni aventi legame con l'episcopato.
6. Quali sono oggi le Chiese riconosciute come autocefale.
7. Studi sui mezzi di avvicinamento e di unione delle Chiese in vista di un Concilio.
8. Problemi sociali.
9. Matrimonio e famiglia.
10. L'Ortodossia e i problemi dei cristiani nelle regioni di cambiamenti sociali rapidi.
11. Sviluppo del costume dei pellegrinaggi ortodossi verso i diversi luoghi santi.

Per quanto riguarda le Chiese che hanno proposto i temi sopra descritti, vedere la lista analitica qui aggiunta.

c) Dopo discussione, i temi seguenti sono stati eliminati da questa ultima lista:

1. Testi simbolici nella Chiesa ortodossa.
2. Organizzazione dei tribunali speciali.
3. Questioni aventi legame con l'episcopato.
4. Chiesa ortodossa e Gioventù.
5. Relazioni delle Chiese ortodosse autocefale fra di loro e con il Patriarcato ecumenico secondo i canoni e la storia.
6. Problemi sociali.
7. Matrimonio e famiglia.
8. L'Ortodossia e i problemi dei cristiani nelle regioni di cambiamenti sociali rapidi.
9. Sviluppo del costume dei pellegrinaggi ortodossi verso i diversi luoghi santi.

d) Gli altri temi sono stati affidati allo studio di ognuna delle Chiese locali, in particolare i seguenti:

1. Le fonti della rivelazione divina.
2. Codificazione dei santi canoni e delle prescrizioni canoniche.
3. «Oikonomia» e «akribeia».

4. Significato di Chiesa.
5. Monachesimo.

Questo studio si farà in previsione di un ulteriore esame interortodosso.

B. - Riguardo all'esame della procedura di preparazione dei temi del Concilio.

Il nostro comitato raccomanda di guardare la procedura decisa dalla 4^a Conferenza panortodossa quanto alla preparazione dei temi, con la sola differenza che i temi designati dalla preparazione saranno presentate dalle Chiese locali alla Commissione interortodossa preparatoria e alle Conferenze panortodosse preconciari. Essi non prenderanno forma di rapporti ufficialmente ratificati dalle Chiese, suscitando delle difficoltà nella libera discussione fra gli ortodossi, ma si presenteranno come dei lavori teologici seri, effettuati semplicemente su ordine delle Chiese, la valutazione e la designazione ecclesiologiche delle quali ritorneranno alla Commissione interor-

todossa, allo studio di tutte le Chiese locali e alla Conferenza panortodossa preconciare.

In quanto al tempo da sottoporre i rapporti al Segretariato per la preparazione del Santo e Grande Concilio, è stato deciso di accordare loro un tempo di sei mesi dall'assegnazione, e di un anno, tutt'al più, in caso d'impedimento maggiore.

Il nostro comitato ha anche deciso di raccomandare all'assemblea plenaria:

a) di formulare i loro ringraziamenti nei riguardi del Patriarcato ecumenico — per mezzo di S. E. il Metropolita di Calcedonia Monsignor Melitone — per l'ospitalità accordata qui;

b) di fare l'elogio del prezioso lavoro compiuto per l'Ortodossia in questo Centro del Patriarcato ecumenico, felicitandosi con il capo del Segretariato per la preparazione del Concilio, S. E. il Metropolita di Trnopolis Monsignor Damaschinos e i suoi collaboratori per il loro contributo molto importante per il progresso del mandato del Santo e Grande Concilio della Chiesa Ortodossa.

B. - RISULTATI DEI LAVORI DELLA SECONDA COMMISSIONE

Il 2^o comitato, costituito da una assemblea plenaria della Conferenza con lo scopo di « revisione e valutazione generale del progresso dei rapporti e dei dialoghi della Chiesa ortodossa con le altre Chiese e confessioni cristiane, come con il Consiglio ecumenico delle Chiese », si è riunito sotto la presidenza di S. E. l'Arcivescovo di Carrelia e di tutta la Finlandia, Monsignor Paolo, con il professore Emanuele Photiadis come segretario; avendo portato a buon fine il suo mandato, il Comitato sottopone a vostra Eminenza e, per vostro mezzo, alla prossima assemblea plenaria, i risultati dei nostri lavori, come segue:

1. Revisione generale.

Il dialogo della nostra Chiesa ortodossa con le non-ortodosse risale alle due encicliche del Patriarca ecumenico Gioacchino III. Una è l'enciclica patriarcale e sinodale del 1902 che tratta le relazioni delle Chiese ortodosse autocefale e alcuni altri argomenti generali. Vi furono alcune « risposte » delle sante Chiese ortodosse a questa enciclica. L'altra enciclica è la risposta data a queste ultime encicliche dal Patriarcato ecumenico nel 1920 indirizzata « Alle Chiese di Cristo attraverso il mondo ».

La preparazione del dialogo teologico con le non-ortodosse incominciò ufficialmente con le Conferenze panortodosse. Questa istitu-

zione fu introdotta per ispirazione del Patriarca ecumenico Atenagora I, con la convocazione della 1^a, 2^a e 3^a Conferenza panortodossa di Rodi, tenute rispettivamente negli anni 1961, 1963, 1964, e la 4^a Conferenza panortodossa tenuta nel 1968 in questo Centro ortodosso di Chambésy.

Durante la 1^a Conferenza panortodossa del 1961, fu deciso di « studiare i mezzi di avvicinamento e di unità delle Chiese in una prospettiva panortodossa », nello spirito del Messaggio del 1920. Fu anche deciso di procedere alla preparazione di dialoghi teologici con la Chiesa cattolica romana, le antiche Chiese d'Oriente (o Orientali), la Chiesa vecchio-cattolica e le confessioni cristiane provenienti dalla Riforma, cioè le Chiese anglicane e luterane, come con il Consiglio ecumenico delle Chiese. La 3^a Conferenza panortodossa riaffermò il desiderio della Chiesa ortodossa di essere in buoni rapporti con tutti, allorché l'unità cristiana sarà in cammino di essere costruita. Infine all'epoca della 4^a Conferenza panortodossa, di cui il tema principale era di promuovere i dialoghi, dovuta considerazione fu data in principio agli indirizzi preliminari modesti, ai progressi compiuti, e alle direttive da seguire. Quindi si esaminarono e si definirono i diversi mezzi per giungere ad una evoluzione più sistematica e più completa di questi dialoghi, così da apportare un contributo più effettivo ai lavori del Consiglio ecumenico delle Chiese.

Per quanto riguarda ogni dialogo della Chiesa ortodossa con le Chiese non-ortodosse, il nostro Comitato si limita ad una breve rassegna di queste qui.

A. DIALOGO CON LA CHIESA ANGLICANA.

Il dialogo teologico con la Chiesa anglicana cominciò al principio del XVII secolo. Ebbe per interlocutore principale la Chiesa tradizionalista, detta « High Church ». Incominciò con il patriarca ecumenico Cirillo Loucaris (+ 1638) e prese il suo slancio sotto il Patriarca di Alessandria di allora, Metrofano Critopoulos (+ 1639). Quest'ultimo, inviato da Cirillo Loucaris, si recò in Inghilterra, in Germania e in Svizzera dalla fine dei suoi studi. Egli intraprese un dialogo teologico con dei teologi anglicani, luterani e calvinisti. A profitto di questi ultimi egli redasse la sua celebre Confessione di Fede, e le sue Risposte al teologo inglese Tommaso Goad. Questo dialogo fu continuato dai Patriarchi di Costantinopoli Dionisio (Denys) IV e Metodio III. Più tardi, questo dialogo fu perpetuato da una corrispondenza tra i non-giurati anglicani e i patriarchi ortodossi di Oriente.

La Chiesa episcopaliana d'America aveva cercato anche di mettersi in rapporto con gli ortodossi. Nel 1870, Alessandro Licurgo, Arcivescovo di Syra, condusse un discorso teologico in Inghilterra. Dei teologi anglicani parteciparono al dialogo teologico tra ortodossi e vecchi-cattolici a Bonn nel 1874-1875. Nel 1877, una Commissione mista ortodossa-anglicana fu creata a Costantinopoli per studiare molti temi teologici, ai quali gli anglicani si erano mostrati ricettivi.

Il dialogo fra ortodossi e anglicani continuò anche dopo la prima guerra mondiale. Fu il risultato di una visita in Inghilterra e in America, nel 1918, da una delegazione guidata dal Metropolita di Atene, più tardi Patriarca ecumenico: Melezio Metaxakis. Una altra delegazione ortodossa, guidata da Filarette, Metropolita di Didymotichon, partecipò alla 6ª Conferenza di Lambeth nel 1920.

Nel 1925, la Chiesa romana cominciò il suo proprio dialogo con gli anglicani, e la Chiesa russa fece lo stesso nel 1956.

Il risultato di tutti questi dialoghi fu il riconoscimento degli ordini anglicani da parte delle Chiese: di Costantinopoli (1922), di Gerusalemme (1923), di Cipro (1923), di Alessandria (1930) e di Romania (1936).

La continuazione del dialogo teologico fra ortodossi e anglicani fu discusso dalla 1ª, 3ª e 4ª Conferenza panortodossa. L'Arcivescovo

di Canterbury, Michele Ramsey, la chiese nel 1962, e si recò a Costantinopoli, ad Atene e a Mosca con questo scopo, nel corso dello stesso anno.

La Commissione teologica interortodossa creata per dialogare con gli anglicani per decisione della 3ª Conferenza panortodossa, si è riunita per la 1ª volta a Belgrado nel 1966. I temi della discussione e degli altri dettagli del dialogo furono stabiliti durante questo incontro.

La 4ª Conferenza panortodossa decise di continuare a preparare il dialogo per interessamento della Commissione teologica interortodossa. Questa commissione fu ristrutturata e completata per divenire una Commissione teologica interortodossa permanente, con la Commissione anglicana corrispondente, « dove », secondo la Conferenza, « dovranno essere rappresentate tutte le scuole e le parti presenti nella Chiesa anglicana (High, Low and Broad Church) ».

La Commissione teologica interortodossa convocò tre conferenze: una a Ginevra (1970), una a Helsinki (1971) e una a Ginevra (1972). Durante queste Conferenze furono discussi molti argomenti. A Ginevra, la Commissione dichiarò terminato il suo lavoro preparatorio. In una sotto-commissione che lavorava unitamente con una sotto-commissione anglicana corrispondente, la Commissione fece discutere gli argomenti definitivi, considerati come essenziali per aprire il dialogo teologico. È così che nel 1973, la Commissione mista ortodossa-anglicana si riunì a Oxford per cominciare il suo lavoro. Quindi, questo lavoro è stato continuato da tre sotto-commissioni: la prima trattò l'argomento « Scrittura e Tradizione », la seconda, l'argomento « Concilii ecumenici », e la terza, l'argomento « La Chiesa in quanto comunità eucaristica ». Fu deciso che le sotto-commissioni si riunissero una volta l'anno e la Commissione teologica mista, ogni tre anni.

Di conseguenza, le riunioni seguenti fino adesso hanno avuto luogo: nel 1974, la prima sotto-commissione, all'Accademia ortodossa di Creta; la seconda sotto-commissione in Romania e la terza negli Stati Uniti. Nel 1975, tutte le sotto-commissioni a turno in Gran Bretagna. Nel 1976, la Commissione teologica mista si riunì a Mosca. Durante il corso del prossimo anno 1977, le tre sotto-commissioni si riuniranno simultaneamente in sessioni parallele, dopo che la Commissione teologica mista terrà la sua prossima Assemblea.

Da notare che, durante l'Assemblea di Mosca nel 1976, gli anglicani furono d'accordo nel proporre alle Chiese della Comunione anglicana la soppressione dell'aggiunta

Filioque del credo. Durante questa stessa Conferenza, gli ortodossi affermarono che, se gli anglicani avessero deciso di ordinare le donne al sacerdozio, essi sarebbero responsabili dei danni che subirebbe il dialogo.

B. DIALOGO CON LA CHIESA VECCHIO-CATTOLICA.

La Chiesa vecchio-cattolica ha preso origine in seguito al rigetto delle decisioni del Concilio Vaticano I nel 1870, concernente l'infallibilità del Papa; essa si è unita più tardi con la Chiesa di Utrecht, che era già entrata, dal 1725, in opposizione con la Chiesa di Roma. Essa fu costituita dalle Chiese vecchie-cattoliche della Germania e della Svizzera, alle quali si unirono più tardi le Chiese vecchio-cattoliche dell'Austria, della Cecoslovacchia, della Jugoslavia e della Polonia (sia in Europa come negli Stati Uniti).

I vecchi-cattolici attribuiscono un'importanza tutta particolare alla loro unificazione con gli Ortodossi, e hanno fatto degli sforzi considerevoli in questa direzione. Il dialogo teologico fra ortodossi e vecchi-cattolici — che hanno avuto contatti per più di un secolo — può essere diviso, fino alla seconda guerra mondiale, in tre fasi: a) gli Incontri di Bonn del 1874-75; b) lo scambio di lettere teologiche fra Santo Pétersbourg e le Commissioni di Rotterdam durante gli anni 1893-1913; c) la conferenza tra teologi ortodossi e vecchi-cattolici nel 1931.

La quarta fase del dialogo tra ortodossi e vecchi-cattolici cominciò con la costituzione di una Commissione teologica interortodossa di studio e di preparazione — che fu decisa dopo le conclusioni della Prima, Terza e Quarta Conferenza panortodossa — e con l'inaugurazione del dialogo che ne risulta. Questa commissione interortodossa organizzò tre conferenze: a Belgrado nel 1966, a Ginevra nel 1970 e a Bonn nel 1971. Dopo avere esaminato le rassomiglianze e le differenze che esistono fra le due Chiese, essa pervenne alla conclusione che il suo compito era sufficientemente avanzato perché potesse cominciare il dialogo tra le due commissioni teologiche. D'accordo con questa decisione, e con l'accordo e l'approvazione delle Chiese ortodosse, la Commissione bilaterale ortodossa-vecchia cattolica si è riunita per la prima volta ad Atene nel 1973, e, dopo consultazione, concluse che la fase preparatoria del dialogo era finita, fissò il quadro e la procedura per lo sviluppo ulteriore del dialogo teologico ufficiale, e scelse i temi per la prossima conferenza nell'agosto 1975. Questi temi sono stati studiati dalle due parti

dai teologi della Commissione bilaterale, che si incontrarono nel settembre del 1974 a Olorschach presso Lucerna (Svizzera), per studiare di elaborare i rapporti iniziali d'introduzione.

La Commissione bilaterale ortodossa-vecchia-cattolica si riunì per la prima volta in conferenza ufficiale in questo Centro ortodosso del Patriarcato ecumenico, dal 20 al 28 agosto 1975. Durante questa sessione sono stati elaborati e sottoscritti i testi bilaterali concernenti i cinque temi seguenti: a) la Rivelazione divina e la sua tradizione; b) il canone della Santa Scrittura; c) la Santa Trinità; d) l'Incarnazione del Verbo divino; e) l'unione ipostatica. Il comitato prese la decisione di riunirsi nuovamente durante l'estate del 1977 e di mettersi allo studio dei temi concernenti la Madre di Dio e l'ecclesiologia. Un gruppo di questi teologi si è reincontrato nel Centro interortodosso della Chiesa di Grecia, nel monastero di Pendelis dal 27 settembre al 30 ottobre dello scorso anno e compose un testo bilaterale su quattro temi ecclesiologici che saranno sottoposti — dopo un'ulteriore elaborazione in seguito a questa riunione — alla Commissione per una formulazione e una ratifica finale.

C. DIALOGO CON LE ANTICHE CHIESE ORIENTALI.

(o Chiese pre-calcedonesi) - copti, Etiopi, siro-giacobiti e malabaresi (delle Indie).

Si può dire che questo dialogo cominciò immediatamente dopo il 4^o Concilio ecumenico del 451, e continuò durante tutta l'epoca bizantina. Fu interrotto per la perdita dell'indipendenza dei popoli dei paesi interessati.

La questione del rinnovamento di questo dialogo si pose dopo la decisione presa a questo scopo dalla Commissione interortodossa, che si riunì nel 1930 al santo monastero di Vatopedi sul Monte Athos e dopo la decisione panortodossa concernente l'apertura di un dialogo teologico di ordine preparatorio ma ufficiale con queste Chiese, preso dalla 1^a e dalla 3^a Conferenza panortodossa e, finalmente e in modo definitivo, dalla 4^a Conferenza panortodossa. Questa ultima Conferenza decise che il dialogo « dovrebbe aver luogo perché a) questo corrisponde ad una volontà espressa dall'accordo panortodosso (1^a Conferenza panortodossa 1961, 3^a Conferenza panortodossa 1964; le risposte dei Primati delle Chiese ortodosse locali alle lettere del 9 giugno, protocollo N. 389, del Patriarcato ecumenico Atenagora I); b) questo corrisponde alla volontà molte volte espressa da

queste antiche Chiese orientali di unirsi alla ortodossia (Prima Conferenza dei Primate delle Chiese precaldonesi ad Addis-Abeba, maggio 1966)».

Intanto nel periodo esordiente con il 1961, ebbero luogo 4 conferenze ufficiose di teologi della Chiesa ortodossa e delle antiche Chiese orientali: ad Aarhus (1964), Aristol (1967), Ginevra (1970) ed Addis-Abeba (1971) che concernevano l'argomento del dialogo teologico e facilitavano grandemente l'apertura al dialogo ufficiale.

La Commissione teologica interortodossa, che era stata nominata secondo la decisione della 4ª Conferenza panortodossa per il dialogo tra le Chiese ortodosse e antiche orientali, si è riunita ad Addis Abeba nel 1971 ed espresse l'opinione che la preparazione di questo dialogo era sufficiente. Fu dunque deciso di chiedere la formazione di una commissione teologica analoga da parte delle antiche Chiese orientali, affinché le due commissioni potessero intraprendere insieme l'opera di questo dialogo.

Questa conferenza ha inoltre affidato la preparazione di questo dialogo a una sotto-commissione di tre membri; questa sotto-commissione ha incontrato ad Atene nel 1975, e ad Addis Abeba sempre nel 1975 la sotto-commissione analoga delle antiche Chiese orientali e ha stabilito il programma per la convocazione della Commissione teologica bilaterale. Le conclusioni di questi due incontri di queste due sotto-commissioni sono state sottoposte ai Primate delle Chiese delle due parti. Si attende ora un'iniziativa da parte del Patriarcato ecumenico, in favore della convocazione della Commissione teologica bilaterale.

D. DIALOGO CON LA CHIESA LUTERANA.

Questo dialogo si trova ancora in uno stadio preparatorio. La storia ci insegna che la Chiesa luterana entrò in dialogo teologico con la Chiesa ortodossa interamente all'inizio della Riforma, ma che questo dialogo fu interrotto per quattro secoli. Durante questo periodo gli sforzi di Melancthon di cominciare il dialogo teologico con il Patriarca Joasaph II (1555-565) meritano specialmente di essere segnalati, come il dialogo teologico epistolare fra Geremia II e il teologo luterano Wurtemberg (1576-1581), da dove risulta in modo evidente la distanza che separa le due Chiese.

Nel nostro secolo, il dialogo con i luterani è ricominciato nel quadro del movimento ecumenico e del Consiglio ecumenico

delle Chiese, secondo la decisione della 4ª Conferenza panortodossa — e nel suo spirito — per i contatti fra teologi ortodossi e luterani.

Il patriarcato di Mosca ha avuto delle conversazioni teologiche bilaterali con la Chiesa luterana evangelica *a*) della Repubblica Federale di Germania (in numero di 7, conosciute sotto il nome di « Arnoldsheim 1559-1976 »); *b*) della Finlandia (3: 1970, 1971 e 1974) e *c*) della Repubblica Democratica di Germania (1974 e 1976). Con la partecipazione di altre Chiese ortodosse, il patriarcato di Mosca, ha preso parte a delle conversazioni teologiche con i riformati in Ungheria e in Unione Sovietica.

Come si sa, la 4ª Conferenza panortodossa ha stimato sufficiente la inaugurazione dei contatti reciproci fra ortodossi e luterani, miranti a stabilire buone relazioni e ad appianare il terreno, ed ha raccomandato che dei teologi specialisti studiino i problemi più adatti a far sorgere i dialoghi futuri. In più essa propose, per dare seguito alla conclusione del suo compito, di nominare una Commissione interortodossa affinché preparasse gli argomenti particolari per intraprendere il dialogo allorché i tempi saranno più maturi. Questa commissione non è stata ancora stabilita.

E. DIALOGO CON LA CHIESA CATTOLICA ROMANA.

Benché il più importante di tutti, questo dialogo, cominciato già all'epoca bizantina e proseguito in circostanze molto varie, è rimasto senza risultati. La ragione è che non è stato posto su un terreno solido, condotto in uno spirito autenticamente cristiano, ma è stato imposto dalla forza e al di fuori della Chiesa.

Ai nostri tempi, non è stato ancora intavolato in modo ufficiale. Posto dalle conferenze panortodosse su delle basi nuove, è frattanto in uno stadio preparatorio. La nostra Commissione non discuterà le diverse fasi per le quali questo dialogo è passato. Non si menzionerà che il fatto che, dopo l'inizio del secondo Concilio Vaticano, le relazioni fra le Chiese ortodosse e cattolica romana sono entrate in una fase completamente nuova e che inaugura il « dialogo d'amore fra queste due Chiese molto antiche »; questo costituisce inoltre il primo stadio preparatorio del futuro « dialogo della verità ».

Questo dialogo teologico è stato l'argomento di consultazioni e di decisioni prese durante le quattro conferenze panortodosse; si sottolinea che questo dialogo dovrebbe aver luogo « su termini di uguaglianza »

(2^a Conferenza panortodossa), dopo una preparazione adeguata, dopo la creazione di circostanze propizie, e dopo lo studio di tutte le questioni pertinenti da parte ortodossa (3^a Conferenza panortodossa). La 4^a Conferenza panortodossa ha deciso in particolare che i contatti stabiliti dalle due parti come le manifestazioni d'amore fraterno e di rispetto reciproco dovrebbero essere proseguiti e che le Chiese ortodosse locali dovrebbero anche continuare la preparazione sistematica del dialogo teologico con i mezzi appropriati di studi teologici e con lo scambio reciproco delle loro conclusioni e di ogni informazione utile.

Finalmente si è formata una Commissione interortodossa puramente tecnica, alla quale è stata affidata il compito di valutare i risultati acquisiti anteriormente e di definire il lavoro preparatorio compiuto fin qui.

F. LA CHIESA ORTODOSSA NEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE

Il Consiglio ecumenico delle Chiese è stato fondato nel 1948 ad Amsterdam con la partecipazione delle Chiese ortodosse, vecchio-cattolica, anglicana, antiche Chiese orientali, Chiese e confessioni protestanti. La Chiesa cattolica romana non partecipò a questo movimento, benché, nel corso di questi ultimi anni, abbia incominciato ad avvicinarsi. Oggi le Chiese e le comunità membri del Consiglio ecumenico raggiungono il numero di 271 provenienti da 97 paesi.

La 4^a Conferenza panortodossa ha definito le condizioni della nostra partecipazione e collaborazione a tutte le attività del Consiglio ecumenico delle Chiese (Atti della 4^a Conferenza panortodossa pp. 105, 106).

Il patriarcato di Mosca ha contribuito al lavoro del Consiglio ecumenico delle Chiese con due documenti importanti: il primo è il Messaggio di sua Beatitudine Pimen, Patriarca di Mosca e di tutte le Russie, e del Santo Sinodo della Chiesa ortodossa di Russia, inviato al Comitato centrale il 17 agosto 1973, che tratta della Conferenza di Bangkok; il secondo è la lettera di sua Beatitudine il Patriarca di Mosca e del Santo Sinodo della Chiesa ortodossa di Russia inviato al segretario generale del Consiglio ecumenico delle Chiese, il Dr. Filippo Potter, il 3 marzo 1976, concernente l'Assemblea generale del Consiglio di Nairobi.

Questo conclude la nostra analisi generale delle relazioni e dei dialoghi della nostra Chiesa ortodossa con le altre Chiese e confessioni cristiane come con il Consiglio ecumenico delle Chiese.

2. Valutazione

Per quanto concerne la valutazione di questi dialoghi, al fine di stabilire le direttive che la Chiesa ortodossa possa seguire in avvenire, la nostra Commissione fa le seguenti osservazioni:

a) il dialogo della nostra Chiesa ortodossa con le Chiese e comunità non ortodosse — un dialogo che la nostra Chiesa ha ben organizzato durante quindici anni innalzandolo ad un livello panortodosso — si è rivelato utile per i non ortodossi come per noi ortodossi. Con il dialogo, i non ortodossi sono informati dalla Chiesa che mantiene la Fede degli Apostoli e confessa la Fede nella sua pienezza e nella sua purezza; essi ricevono così una iniziazione più profonda alle ricchezze insondabili della teologia ortodossa, del culto ortodosso e della vita dell'ortodossia. Quanto a noi ortodossi, noi ci rinnoviamo, siamo spinti ad uno studio migliore della nostra fede ortodossa, attraverso uno studio più approfondito della teologia e del pensiero patristico.

b) Attraverso il dialogo, gli ortodossi offrono la loro testimonianza ai non-ortodossi, li portano ad una comprensione e ad una realizzazione della nostra responsabilità comune, delle nostre divisioni, responsabilità di noi tutti; di più, tutti sono portati a costatare che questa divisione causa una alienazione e una confusione continua fra le confessioni cristiane.

c) Il dialogo ci deve aiutare a vedere meglio le nostre debolezze storiche, le nostre lacune nell'ordine dell'organizzazione, e a criticare le tendenze psicologiche e le mentalità che il nostro isolazionismo e le dure condizioni della nostra storia hanno conservato. Noi siamo chiamati a criticare la nostra realtà umana senza relativizzare la Rivelazione e a nutrirci sempre della stessa fede e della stessa vita liturgica. Il dialogo ci permetterà di apprezzare l'adeguatezza molto grande dell'ortodossia e delle altre Chiese orientali, come la grandezza spirituale, lo sforzo evangelico, la serietà teologica delle Chiese d'Occidente e, forse, tale o tale altro aspetto complementare nella vita spirituale dell'Occidente.

Se si agisce con meno polemica con le altre Chiese cristiane nel mostrare, con una vita spirituale rinnovata presso di noi e con un nostro approfondimento della Tradizione, che tale o tal'altra escrescenza o deformazione nella teologia dove il passato dell'Occidente può essere corretto con una apprensione ingrandente dell'ortodossia.

Al fine di poter condurre bene il dialogo, è essenziale che la nostra Chiesa ortodossa

chiarisca i suoi principi in ciò che concerne il movimento ecumenico e definisca la natura, il senso e le limitazioni della missione futura dell'ortodossia. È essenziale formulare in modo chiaro i principi ecclesologici e determinare la base ecclesiologica, le prospettive e la metodologia che dovranno governare le nostre relazioni con i non-ortodossi.

d) Il dialogo dunque dovrebbe essere proseguito ovunque vi sia la speranza che porti dei frutti; ma si dovrebbe interrompere laddove si verifica infruttuoso. Bisognerebbe anche, se possibile, estendere il dialogo ai credenti delle religioni non cristiane, al fine di promuovere la giustizia sociale, la pace e la libertà fra tutte le nazioni.

e) Noi raccomandiamo anche che sia messa in azione la Commissione teologica tecnica già stabilita per il dialogo con la Chiesa cattolica romana.

f) Inoltre raccomandiamo che si stabilisca una Commissione interortodossa per il dialogo con i luterani. Suo compito sarà di trarre vantaggio dagli scambi teologici già esistenti e anche di preparare il dialogo ufficiale con questa confessione cristiana.

g) Per quanto concerne il Consiglio ecumenico delle Chiese e la nostra partecipazione al Consiglio, noi raccomandiamo ciò che segue: noi riconosciamo che, in questi ultimi tempi, nei suoi sforzi per rispondere ai bisogni della cristianità nel dominio pratico, il Consiglio ecumenico delle Chiese ha perduto l'equilibrio tra la linea e la direzione orizzontale e la dimensione verticale, la quale è la ragione principale e il compito della sua esistenza. Il Consiglio ecumenico delle Chiese fu fondato al fine di promuovere la restaurazione dell'unità visibile della cristianità come ha detto il Patriarca ecumenico, nella sua Enciclica del 1973, che criticò il

Consiglio ecumenico delle Chiese. Tuttavia la Chiesa ortodossa continua a prendere parte al lavoro del Consiglio ecumenico delle Chiese nella convinzione che essa ha un contributo di valore da offrire al movimento ecumenico in generale, e più specificatamente al Consiglio ecumenico delle Chiese, al quale essa offre la possibilità di una dimensione veramente ecumenica, perché, senza la partecipazione dell'ortodossia il Consiglio ecumenico delle Chiese sarebbe ridotto a non essere che una federazione di Chiese protestanti.

In ragione dell'importanza della presenza ortodossa al Consiglio ecumenico delle Chiese, la voce dell'ortodossia dovrebbe essere ascoltata con più attenzione, al fine di dare una più grande importanza alla dimensione verticale, che si trova rappresentata nella sezione Fede e Costituzione del Consiglio ecumenico delle Chiese. La Chiesa ortodossa dovrebbe poter dare un contributo ancora più grande alla teologia dell'unità cristiana, offrendo il punto ortodosso in questo possesso. Per queste ragioni il numero dei membri ortodossi che lavorano tra il personale del Centro del Consiglio dovrebbe essere aumentato, e specialmente nella sezione Fede e Costituzione. Così i testi prodotti da questa divisione dovrebbero riflettere anche il punto di vista ortodosso, e portare anche l'impronta dell'ortodossia. In quanto ai testi che escono adesso, essi hanno un carattere nettamente protestante.

È nostra responsabilità di far conoscere che bisogna fare un adattamento della carta costituzionale del Consiglio ecumenico delle Chiese ai presupposti della ecclesiologia ortodossa in quanto concerne il modo di eleggere i rappresentanti della Chiesa ortodossa nel corpo amministrativo e consultivo del Consiglio ecumenico delle Chiese.

C. - RISULTATI DEI LAVORI DELLA TERZA COMMISSIONE

1. - La terza Commissione della prima Conferenza Panortodossa Preconciliare ha studiato il problema della celebrazione comune della Pasqua la stessa domenica da parte di tutti i cristiani. Essa ha proceduto in uno spirito di responsabilità rispetto all'insieme della Chiesa Ortodossa, considerando le aspirazioni ecumeniche contemporanee per l'unità dei cristiani.

2. - La Commissione non ha insistito sulla sostanza del problema perché ciò oltrepassava la sua competenza, ma sull'opportunità d'iscrivere o no questo argomento all'or-

dine del giorno del futuro Grande e Santo Concilio Panortodosso.

3. - I delegati, pienamente responsabili dell'unità della Chiesa hanno messo in evidenza i seguenti punti:

a) *la dimensione pastorale del problema.* Data la situazione attuale di molte Chiese Ortodosse tanto dal punto di vista sociologico quanto delle loro esperienze dolorose per il passato, il cambiamento della data di Pasqua rischia di provocare turbamenti e di aggiungere nuovi scismi in seno al popolo di Dio. Essi considerano che un gran nu-

mero di fedeli non sono psicologicamente e in generale pastoralmente preparati per questo cambiamento.

b) *La cura dell'integrità della Chiesa Ortodossa.* La celebrazione della Pasqua ortodossa in una data differente da quella delle altre confessioni cristiane si presenta come una ricerca d'identità e di fedeltà per certe Chiese Ortodosse che si trovano in presa diretta con il grave problema del proselitismo. In quel caso l'adozione di una data comune può facilitare il proselitismo tra i fedeli di quelle Chiese.

c) *Il bisogno di fedeltà di fronte al primo Concilio Ecumenico di Nicea.* Certi delegati hanno considerato che il cambiamento della data di Pasqua rappresenta una deroga rispetto alle decisioni del 1° Concilio di Nicea e comporta il rischio di perdere, per questo cambiamento, la fiducia dei fedeli. Bisogna serbare la stessa distinzione tra la Pasqua ebraica e la Pasqua cristiana.

d) *L'origine di questa domanda per la celebrazione comune della Pasqua non proviene dall'interno della Chiesa Ortodossa.* Se le Chiese Ortodosse hanno cominciato la discussione di questo problema, l'hanno fatto sotto la pressione di fattori esterni alla loro vita ecclesiale. Gli ortodossi non sentono per il momento il bisogno di cambiare questa data.

Per tutti questi motivi taluni delegati hanno considerato che il Grande e Santo Concilio della Chiesa Ortodossa non deve prendere decisioni su questo problema.

4. - Nello stesso tempo in uno spirito di responsabilità verso gli impegni ecumenici delle Chiese Ortodosse, e il desiderio d'unità per tutto il mondo cristiano, molti partecipanti hanno sottolineato:

a) che la celebrazione della Pasqua in date differenti dalle chiese cristiane costituisce una provocazione nei riguardi del mondo cristiano;

b) la celebrazione della Pasqua in date

differenti rappresenta un problema serio per gli ortodossi che vivono nei territori dove sono misti ad altri cristiani. Benché sia stato unanimemente sottolineato che la data della Pasqua deve essere comune a tutte le Chiese Ortodosse, si è posta la domanda di sapere se ciascuna chiesa locale potrebbe avere la libertà di celebrare la Pasqua in una data comune con altre Chiese e confessioni nello stesso paese;

c) il Concilio di Nicea stabilendo la data della Pasqua, non ha preso in considerazione che il mondo mediterraneo. La presenza dei cristiani in differenti zone geografiche del mondo pone nuovi problemi quanto alla data della Pasqua. Per questi motivi la decisione del Concilio di Nicea dovrebbe essere interpretata secondo lo spirito che ha presieduto alla sua elaborazione;

d) sarebbe augurabile che si studiasse e si trovasse una soluzione all'anomalia che esiste in talune Chiese Ortodosse che hanno adottato il nuovo calendario, ma che per sollecitudine d'unità e di comunione con le altre Chiese Ortodosse, celebrano la Pasqua secondo l'antico calendario. Si tratterebbe di mettere d'accordo il calendario ecclesiastico con i dati astronomici;

e) i delegati ortodossi presenti alla V assemblea del COE a Nairobi hanno dichiarato che le loro Chiese avrebbero studiato il problema della data comune di Pasqua.

Augurio

In vista di rispondere a questa promessa in una maniera autenticamente responsabile, e nella cura dei bisogni pastorali espressi da certi fratelli ortodossi, la nostra Commissione propone all'Assemblea plenaria di raccomandare al Segretariato per la preparazione del Santo e Grande Concilio della Chiesa Ortodossa la convocazione in un breve termine di tempo di una conferenza ristretta di specialisti (astronomi, storici, canonisti) e di pastori col compito di presentare uno studio competente sul problema.

DECISIONI DELLA PRIMA CONFERENZA PANORTODOSSA PRECONCILIARE

L'Assemblea dopo di avere ascoltato le relazioni presentate dalle tre Commissioni e di aver discusso collegialmente, una per una, le proposte fatte, gli argomenti addotti e le raccomandazioni suggerite, all'unanimità ha preso le seguenti

DECISIONI

1. - Per quanto riguarda i due primi argomenti dell'agenda — cioè a) la scelta di

un numero limitato di argomenti per il Santo e Grande Concilio, così come l'aveva raccomandato la commissione interortodossa preparatoria, con conseguente revisione del catalogo proposto dalla prima conferenza panortodossa di Rodi (1961); e b) il riesame e la formulazione del metodo della loro preparazione — la Conferenza ha adottato le raccomandazioni della sua prima Commissio-

ne ed ha preso all'unanimità le seguenti risoluzioni:

A. *Per quanto riguarda la scelta degli argomenti:* questi dovranno ridursi ai 10 argomenti seguenti:

- a) La diaspora ortodossa.
- b) L'autocefalia e il modo con il quale deve essere proclamata.
- c) L'autonomia e il modo con il quale deve essere proclamata.
- d) Dittici.
- e) La questione del calendario comune.
- f) Gli impedimenti al matrimonio.
- g) La riadattazione delle prescrizioni ecclesiastiche concernenti il digiuno.
- b) Le relazioni delle Chiese Ortodosse con l'insieme del mondo cristiano.
- i) L'ortodossia e il Movimento Ecumenico.
- j) Il contributo delle Chiese Ortodosse Locali per la realizzazione delle idee cristiane di pace, di libertà, di fraternità e di amore fra i popoli e per la soppressione delle discriminazioni razziali.

2. - Saranno rinviate alle Chiese locali per uno studio particolare, in vista di un eventuale esame interortodosso, gli argomenti seguenti, che hanno avuto nel Comitato un numero di voti inferiore ai precedenti: le fonti della Rivelazione divina, il significato di Chiesa, la codificazione dei santi canoni, e delle prescrizioni canoniche, l'economia e l'acribia.

3. - Per quanto riguarda l'argomento del monachesimo — benché non abbia ottenuto nè nel comitato, nè nell'assemblea plenaria, un posto preponderante secondo i criteri praticati, che avrebbe permesso un esame immediato — la Conferenza ha accettato, dietro insistenza della delegazione della Santissima Chiesa di Bulgaria, che sosteneva essere questa questione di una importanza vitale per il suo futuro, — che essa riceva un esame e una decisione panortodossa, almeno per quanto riguarda « la definizione delle norme future in vista delle ordinazioni di vescovi scelti tra i monaci semplici e non tra quelli che hanno ricevuto il Grande Schema ».

Questo punto secondario non è sembrato aver bisogno di una decisione panortodossa. Anche se questo è di una importanza vitale per la Chiesa di Bulgaria a causa della sua urgenza, non ne segue che esso debba essere trattato da una Conferenza Panortodossa. La presente Conferenza approva dunque: il suo rinvio alla prossima Conferenza panortodossa; il suo esame, nel frattempo dalle Chiese locali e la redazione di un rapporto su questo argomento da parte della Chiesa di Bulga-

ria. Il dossier sarà restituito al Segretariato per la preparazione del Concilio e rimesso alla prossima Conferenza panortodossa preconciliare.

4. - Per quanto riguarda gli altri argomenti del catalogo, e cioè: la determinazione del significato del dogma dal punto di vista ortodosso; la santa Scrittura; l'ispirazione divina della santa Scrittura; l'autorità dei libri dell'Antico Testamento letti nella Chiesa Ortodossa; il significato e l'estensione della Santa Tradizione; i testi facenti autorità nella Chiesa Ortodossa; l'autorità della Chiesa (in qual modo bisogna intenderla); la coscienza comune di Chiesa, l'infallibilità nella Chiesa che si esprime nella sua gerarchia riunita in concilio ecumenico; l'Ortodossia e la Bibbia; la redistribuzione di tutte le pericopi liturgiche; l'uniformazione del Tipicon e dei testi liturgici utilizzati nel culto e nella celebrazione dei sacramenti; la revisione e l'edizione scientifica dei testi liturgici; la migliore partecipazione dei laici alla vita del culto e a tutta la vita della Chiesa; le lettere ireniche; la Santa Cresima; il matrimonio del clero dopo l'ordinazione; le seconde nozze dei preti; l'Ortodossia nel mondo; l'Ortodossia e le altre religioni; l'eutanasia e la teologia ortodossa; la cremazione dei morti e la teologia ortodossa; tutti questi problemi che si rilevano dalla problematica della Chiesa Ortodossa, sono rinviati allo studio delle Chiese Ortodosse Locali.

B. *In quanto al metodo da seguire:*

1. - La procedura di preparazione e di elaborazione degli argomenti designati dalla 4ª Conferenza panortodossa, sarà proseguita in tutte le sue fasi di preparazione, salvo la prima. Per quanto riguarda questa qui, le Chiese responsabili della elaborazione degli argomenti dovranno sottoporre il frutto del loro lavoro allo scrutinio interortodosso, come un elaborato puramente scientifico e non come un'opinione ecclesiastica ufficiale: e ciò allo scopo di dare libero corso al dialogo a livello interortodosso.

2. - Ogni Chiesa che ha scelto uno degli argomenti del Santo e Grande Concilio è tenuta ad inviare il suo rapporto al Segretariato per la preparazione del Concilio entro un periodo di sei mesi, o al massimo entro un periodo di un anno per causa di forza maggiore.

Le delegazioni presenti sono state quindi pregate di dichiarare al Segretariato per la preparazione del Concilio quali saranno gli argomenti scelti da ogni Chiesa. Ricevute queste dichiarazioni, il Segretariato invierà la lista a ogni Chiesa locale.

In quanto al terzo argomento dell'agenda, « Revisione e valutazione del progresso dei rapporti e dei dialoghi della Chiesa Ortodossa con le altre Chiese e confessioni cristiane, e con il Consiglio Ecumenico delle Chiese » la Conferenza ha approvato le raccomandazioni del 2° comitato. Dopo avervi apporato qualche modifica, essa ha decretato le risoluzioni seguenti:

1) I dialoghi teologici della Chiesa Ortodossa già in corso — cioè: a) con gli Anglicani, b) con i Vecchi-Cattolici, e c) con le Antiche Chiese Orientali — saranno proseguiti e intensificati; quello con queste ultime dovrà essere particolarmente attivato, lo scopo essenziale di questi dialoghi è di dimostrare la ricerca dell'unità cristiana.

2) Essendo stata costituita una Commissione teologica tecnica interortodossa, rappresentativa dell'unanimità panortodossa, per preparare il dialogo da parte ortodossa con la Chiesa Cattolica Romana, il funzionamento effettivo di questa Commissione deve essere attivato al più presto.

3) Come aveva deciso la 4ª Conferenza panortodossa che le Chiese locali si incaricassero della prima tappa di preparazione al dialogo teologico con i Luterani, poiché sembra che questa tappa sia stata superata, grazie ai lavori locali e a un grande numero di riscontri teologici a livello accademico, è stato deciso di creare una Commissione interortodossa per questo dialogo, analoga a quelle che già esistono per gli altri dialoghi. Suo compito sarà di preparare, da parte ortodossa, un dialogo teologico ufficiale con i Luterani. Delle misure appropriate devono dunque essere prese, come nei casi simili, per formare questa Commissione interortodossa.

4) La Conferenza, interpretando la voce della Chiesa Ortodossa di collaborare per l'intesa fra le diverse religioni al fine di eliminare il fanatismo da tutte le parti e, attraverso quest'intesa, pervenire alla riconciliazione dei popoli e alla salvaguardia della pace e della libertà nel mondo, a servizio dell'umanità, senza distinzione di razza o di religione, ha deciso che la Chiesa Ortodossa lavorerà con le religioni non cristiane per raggiungere questo scopo.

5) La Chiesa Ortodossa, continuando la sua tradizione di pioniere nella creazione e

nel progresso del Movimento Ecumenico, e di fondatrice del Consiglio Ecumenico delle Chiese, deve rinforzare il suo contributo organico in seno a quest'ultimo e, senza lasciare da parte la sua piena collaborazione ai progressi « orizzontali », deve concentrare le sue forze sulla promozione dell'aspetto « verticale », cioè della teologia dell'unità della Chiesa.

Per questo, sembra essenziale che un numero adeguato di teologi ortodossi sia ammesso nei quadri superiori della sede del Consiglio Ecumenico delle Chiese, e specialmente nella divisione « Fede e Costituzione »; e ciò al fine che le voci teologiche e, più specificatamente, ecclesiologiche degli Ortodossi, possano trovare un posto conveniente nella elaborazione dei testi emanati dal Consiglio.

Infine, affinché vi sia la possibilità di rivedere gli statuti del Consiglio, bisognerà farli applicare in modo che la rappresentanza ortodossa negli organismi amministrativi e consultivi del Consiglio, sia conforme ai principi dell'ecclesiologia ortodossa.

Per quanto riguarda il 4° argomento dell'agenda del Concilio « l'esame della questione di una celebrazione comune della Pasqua da parte di tutti i Cristiani la stessa Domenica », la Conferenza ha adottato la raccomandazione del 3° comitato, che l'ha trattato, e ha deciso:

— di considerare da una parte il desiderio esistente nella Chiesa Ortodossa di vedere la Pasqua celebrata insieme da tutti i Cristiani, ma, d'altra parte, tenuto conto delle difficoltà pastorali esistenti in alcune Chiese locali, la Chiesa deve esaminare attentamente questa questione sotto tutti gli aspetti. Essa perciò avrà cura di tener conto degli imperativi pastorali attuali dell'Ortodossia in Occidente, ciò che richiama ad una visione equilibrata delle cose e, di conseguenza, avrà cura di evitare una decisione panortodossa prematura. Il Segretariato per la preparazione del Santo e Grande Concilio è dunque incaricato di convocare al più presto un congresso delle gerarchie responsabili della pastorale, di specialisti del diritto canonico, dell'astronomia, della storia e della sociologia che dovranno sottoporre le loro conclusioni alla prossima Conferenza panortodossa preconciliare per mezzo del Segretariato.

**di S. E. il Metropolita di Calcedonia Monsignor MELITONE,
Presidente della 1ª Conferenza Panortodossa Preconciliare,
in occasione della chiusura dei lavori della stessa**

Venerabili Delegati della Prima Conferenza Panortodossa Preconciliare,

Giunti alla fine del nostro compito, noi rendiamo grazie a Dio-Padre, Figlio e Spirito Santo.

Il Signore ha detto: « Là dove due o tre sono riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro » (Mt. XVIII, 20).

Ora, se il Cristo è presente tra due o tre riuniti veramente nel Suo nome, a maggior ragione lo è quando vi è un numero maggiore. Il Cristo è presente fra di loro, ispirando, controllando, guidando e dirigendo tutti e tutto per il compimento della Sua santa volontà.

Il Signore ha detto ancora: « Ed io, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine dei tempi » (Mt. XXVIII, 20). Dicendo questo, egli non intendeva indirizzarsi solamente ai suoi discepoli, ma anche alla Chiesa che fu diffusa da loro, per durare fino alla consumazione dei secoli, agli apostoli di tutti i tempi.

Riferendoci a questi testi divini, ma anche alla realtà della nostra santa riunione, noi siamo certi che il Signore, è stato fra di noi durante tutto questo tempo in cui abbiamo compiuto il santo lavoro che ci è stato affidato dalle nostre Chiese. In questa certezza, noi concludiamo oggi la Prima Conferenza Panortodossa Preconciliare e noi rendiamo grazie al Signore della Chiesa, del fatto che non abbiamo percorso invano e non ci siamo arresi al mondo che ha voluto disperderci e opporci a Colui che ci ha riunito.

Ora che è venuto il momento di separarci, fratelli miei, noi ci sentiamo uniti nello Spirito, più di quanto lo fossimo il giorno che siamo arrivati qui. Ciascuno di noi, è venuto qui dalla sua propria Chiesa locale, portando con sé il tesoro della fede mantenuta viva, della Tradizione ortodossa e dell'esperienza acquisita lungo tutto il cammino storico di ciascuna delle nostre Chiese, ora noi ripartiamo di qui, portando ciascuno alla propria Chiesa locale l'esperienza vissuta e concreta della nostra Chiesa Ortodossa Una e Santa.

La presente Conferenza valeva la pena di

essere convocata, non fosse altro che per condurci a spezzare un egoismo ecclesiastico che ci isola; non fosse che per riunirci nella Comunione della fraternità ortodossa; non fosse che per riunirci nella comunione eucaristica attorno alla Santa Tavola comune dell'Ortodossia.

Ma la grazia del Paraclito ci ha però portato più lontano, verso l'approfondimento della visione della Chiesa, verso la valutazione, nella misura del possibile, della sua situazione attuale e dei suoi problemi, e verso la ricerca e la scoperta dei mezzi più appropriati per rimediarvi.

Così, senza alcun trionfalismo, in tutta umiltà, noi siamo oggi in grado di confessare davanti alla Chiesa e al mondo che la grazia del Signore ci basta e che la Sua forza si è distesa sulla nostra debolezza.

Rientrando nelle nostre Chiese, portiamo la Grazia Divina vissuta nell'unità dell'Ortodossia durante questa Conferenza, come la potenza del Signore della Chiesa, nostro Signore che è anche il Signore del mondo, potenza dispiegata malgrado le debolezze umane.

Ma noi confessiamo nello stesso tempo che durante questa Conferenza, all'azione della grazia e allo spiegamento della potenza del Signore, si sono uniti anche l'amore e la volontà di ubbidire alla Sua santa volontà per il bene della Chiesa Una e Santa.

È per questa ragione, Fratelli, che noi vi ringraziamo tutti, perché voi, superando voi stessi, superando la vostra propria volontà, lo spirito di regionalismo e la visione limitata del grande mistero della Chiesa, voi avete aperto le porte regali del suo santuario ai fedeli e al mondo affinché essi potessero contemplare il corpo del Signore e la lampada dell'Ortodossia che veglia su di lui senza mai spegnersi.

Da questa lampada dunque riceviamo tutti, nuovamente, e trasmettiamo ora la luce, Luce della luce mai spenta della nostra fede, e glorifichiamo il Cristo risuscitato dai morti. Possa il mondo glorificarLo con noi e per mezzo di noi con la nostra testimonianza comune dell'Ortodossia.

ALLOCUZIONE DI CHIUSURA

**indirizzata al plenum della Conferenza nella sua ultima sessione
dal Metropolita di Calcedonia MELITONE,
Presidente della 1^a Conferenza Panortodossa Preconciliare**

Rispettabilissimi partecipanti,

Dopo avere esaurito l'ordine del giorno che abbiamo elaborato insieme, grazie ad un lavoro sistematico che ci ha portato a prendere decisioni positive e concrete e, infine ciò che più conta, nella fraternità e nell'unanimità, la Conferenza Panortodossa Preconciliare termina questa sera, la sua opera per la parte più essenziale, più presto del previsto. Essa la termina, sotto un buon augurio e con successo. Questa vittoria è la vittoria ugualmente di tutte le Sante Chiese Ortodosse Locali, essa è la vittoria della nostra Chiesa Ortodossa Una e Santa, essa è la vittoria di Dio.

Ed allora, ecco che per tutti questi avvenimenti, noi proviamo in questo momento, la verità di questa espressione della pietà popolare ortodossa « Gesù vince e disperde tutti i mali ».

Ecco, questa sera, arrivati al tramonto del sole, noi vediamo la luce gioiosa della realtà divina in generale e della santa costituzione e sostanza della Chiesa. Noi vediamo il modo con il quale l'economia di Dio lavora, come e per quale via essa sa trovare il mezzo per confondere gli uomini nelle loro previsioni menzognere, nei loro dubbi, nei loro calcoli meschini, nei loro timori e nella loro paura, al fine di condurli immediatamente nella strada della sicurezza e della filantropia divina.

O miei fratelli tutti, io vi assicuro che grazie alle esperienze spirituali vissute e divise con voi, al momento di chiudere i nostri presenti lavori esco da questa Conferenza più forte nella mia fede in Cristo e nella sua Chiesa. E io sono sicuro che la stessa cosa accade anche a voi.

Io sono profondissimamente commosso in questo momento per il successo completo della nostra Conferenza, per la certezza della nostra verità e per la speranza e la gioia che questo avvenimento apporterà a tutte le Chiese locali e specialmente al popolo di Dio fedele e ortodosso, ma anche per la testimonianza dell'Ortodossia che questo avvenimento significa nel mondo intero.

Io non desidero prolungare questo discorso. Per questo per concludere io mi contenterò di dire che, se questa Conferenza Panortodossa Preconciliare si chiude con un successo totale, nella fraternità e nell'unanimità e come espressione dell'unità ortodossa, questo, dopo Dio, è dovuto a voi tutti e a ciascuno di voi come persona.

Ora io considero come mio dovere sacro di ringraziarvi tutti, per tutte le cose buone che avete offerto a questa Conferenza e per la vostra pazienza verso di me, vostro umile presidente. Avrei desiderato e augurato di aver potuto servire la santa causa della conferenza e voi tutti nel miglior dei modi. Perdonate le mie mancanze. Io prego ciascuno di voi in particolare di perdonarmi se, nell'esercizio delle responsabilità della presidenza e nella mia angoscia esistenziale affinché l'Ortodossia non fosse umiliata dal fallimento di questa conferenza ma che fosse glorificata in tutti i modi con una apertura felice del suo lavoro in una unanimità panortodossa, se talvolta ripeto, io fossi stato sgarbato e severo. Io desidero assicurarvi che ogni mio motivo spirituale — Dio mi sia testimone — era l'unità, il santo interesse e la gloria dell'Ortodossia. Io vi ringrazio perché, poiché io cammino verso il crepuscolo della mia vita, voi mi avete offerto questa felicità spirituale.

Quindi, desidero felicitarmi e ringraziare il Segretario della preparazione del Santo e Grande Concilio che già da anni lavora e si affatica in maniera sovrumana per l'organizzazione di questa Conferenza e la condotta dei suoi lavori Sua Eminenza il Metropolita di Tranoupolis Damaschinos e i suoi collaboratori del Segretariato.

Dietro lo svolgimento e il compimento delle opere storiche vi è sempre una moltitudine di persone anonime, che non si presentano mai sulla scena, ma che malgrado tutto scrivono, senza apparire con quelli che sono sulla scena, la storia. Allora è a questi che io indirizzo la mia ultima parola di ringraziamento, eguale nel valore alle precedenti; e cioè a dire agli uomini e alle donne che come personale, come segretari, come dat-

tilografi, come impiegati per il lavoro di ufficio della Conferenza, come autisti, e a quelli che eseguendo il servizio più umile ci hanno servito e, servendo noi, hanno servito la Chiesa e il Signore.

Il Signore stesso ha detto: « Se qualcuno mi serve il Padre l'onorerà ». Voi tutti fratelli, e tutti quelli che ho nominato più sopra, voi avete servito ed essi hanno servito il Signore. Che il Padre vi onori tutti.

RASSEGNA DELLA STAMPA RIGUARDANTE IL CONCILIO

La notizia della convocazione di un Concilio Panortodosso ha suscitato, sia dentro che fuori il mondo ortodosso, una viva attesa ed ha creato una atmosfera di particolare interesse sui fermenti spirituali che esso sarebbe stato destinato a produrre nelle chiese e nel mondo d'oggi.

Ne sono prova i numerosi scritti apparsi in Riviste e Giornali, a firma di teologi e di semplici laici, ortodossi o anche di altre confessioni cristiane, nei quali l'idea di una prossima convocazione di un Concilio da parte delle Chiese ortodosse è stata esaminata sotto ogni punto di vista. Si è discussa da alcuni la sua opportunità, da altri si è criticato l'elenco dei temi, da altri ancora l'impostazione, l'organizzazione, il modo stesso come è avvenuta la convocazione. Si tratta di un fenomeno abbastanza frequente in simili circostanze ed era naturale che fosse così. Come tutte le grandi idee liberatrici della storia ecclesiastica, anche questa aveva bisogno di maturare nella coscienza degli uomini ed era legittimo attendersi diversità di giudizi e di opinioni, di considerazioni e di valutazioni.

Allo scopo di farsi un'idea di questo apporto veramente prezioso venuto dalla stampa mondiale, e non solo ortodossa, ed in attesa che la Segreteria del Preconcilio, pubblici, come promesso, un numero ad hoc dei suoi « *Synodika* » ci limitiamo qui a fare una prima selezione di articoli, concernenti in modo particolare l'opinione di teologi e scrittori ortodossi sugli scopi e la problematica del Concilio.

1. Le prime reazioni.

Le prime reazioni della teologia ortodossa all'idea d'un Santo e Grande Concilio — dopo tanti secoli — che restituirebbe l'Ortodossia l'espressione canonica della cattolicità furono favorevoli, anzi entusiastiche.

Paul Evdokimov, due mesi prima della sua morte, e Olivier Clement, notissimo teologo ortodosso francese — entrambi professori presso l'Istituto Saint Serge di Parigi —

redassero insieme un « Appello alle Chiese » in cui, dopo aver constatato che « nell'Ortodossia l'espressione canonica della cattolicità è rimasta interrotta... per dodici secoli », approvano lo sforzo del Patriarcato ecumenico in vista di raccogliere tutta l'Ortodossia come « un pegno carico di speranza ». Temono, invece, che il Catalogo di Rodi non prenda in considerazione il problema nel suo insieme, mentre l'isolamento delle Chiese ortodosse fra di loro, dovuto ad antagonismi o alla differenza di sistemi sociali, le porta a reagire sfavorevolmente all'idea del Concilio. È la ragione per la quale i due professori inviarono un appello alla Chiesa ortodossa nel suo insieme, pregandola di dar libero corso all'« istinto dell'Ortodossia, lo spirito profetico del popolo di Dio », mentre la preparazione del Concilio dovrebbe concentrarsi sull'interrogativo principale: « Che cos'è, oggi, il cristianesimo? ». È una domanda che può porsi, da parte degli ortodossi, circa il ruolo ed il significato del mondo nella Chiesa.

Sviluppando questi punti il professore Olivier Clement ha pubblicato, in « *Contacts* », un articolo intitolato « Tutti insieme prepariamo il Concilio ».

Consentiteci di analizzarlo più dettagliatamente, dato che esso rappresenta una corrente oggi particolarmente forte in seno alla diaspora ortodossa, caratterizzata da un notevole fervore cristiano.

L'autore inizia citando i fattori che, a parer suo, influiscono negativamente sul rinnovamento della Chiesa ortodossa: da una parte « l'autocefalismo assoluto » di certe Chiese locali, quelle, in modo particolare, che valutano i propri diritti in base al numero dei fedeli che contano, e, dall'altra, l'ultraconservatorismo di certi ambienti ortodossi (i vecchi-credenti russi, ad esempio, ed i vecchi-calendaristi greci, ma anche certi gruppi marginali, senza che si tratti, per questo, di scismatici), pronti a condannare in anticipo qualsiasi sforzo di rinnovamento delle strutture ortodosse come inficiato d'ecumenismo, d'uniatismo, ecc.

Difronte a queste difficoltà inerenti ad una simile impresa, la peggiore delle cose sarebbe

quella, secondo l'autore dell'articolo, di parlare vagamente di Concilio, soffocando in tal modo il santo entusiasmo suscitato in un verbalismo inconsulto. Tanto più che, malgrado queste difficoltà ed il peso d'inerzia che esse implicano in seno alla nostra Chiesa, i tempi appaiono veramente maturi per la convocazione del Concilio. « I grandi concili ecumenici, scrive Clement, non si riuniscono, è noto, come imprese di reciproca congratulazione, bensì in situazioni tragiche e per rispondere a precise minacce, tese a compromettere tale o tal'altro aspetto della verità. Ora, oggi è la intera Verità ad essere compromessa, nel suo contenuto come nel suo ricettacolo ecclesiale ».

Secondo l'autore, il Concilio deve procedere innanzitutto ad una testimonianza cristiana ispirata, e cioè: chi è il Dio nostro di noi cristiani, il Dio Trinitario, il Dio della Crocifissione e della Resurrezione, il Dio dello Spirito di vita? Il Concilio dovrebbe poi studiare i mezzi per far entrare il Dio vivente nelle strutture della Chiesa, nella parrocchia, nella liturgia, nei canoni, nella spiritualità di ciascuno; dovrebbe, in seguito, analizzare i due principali problemi che, oggi, esigono una soluzione: l'organizzazione, secondo le norme canoniche, della diaspora ortodossa, e l'unione con le antiche Chiese d'Oriente, dette non calcedonesi.

Il Concilio dovrebbe anche aprire la strada ad una soluzione di due altri problemi: i rapporti ecclesiali con sistemi sociali e politici fondati su basi metafisiche che non sono la Chiesa, ma coi quali sarebbe possibile una coesistenza, cominciando da un certo numero di principi metapolitici (ad esempio, la Chiesa nel mondo, ma non di questo mondo); riallacciarsi, d'altra parte, alle strutture della Chiesa universale, quelle rese inoperanti dal Grande Scisma del 1054, ma che occorrerebbe studiare di nuovo se l'Una Sancta del Cristo vuol ritrovare la propria interiore armonia, quella che supera tanto il « cinismo della vita » degli Occidentali quanto l'impaurito immobilismo degli Orientali.

L'autore dell'articolo lancia infine un appello in favore della redazione d'un programma chiaro e preciso del Concilio, della moltiplicazione degli scambi in profondità e dell'estensione, sul piano vissuto, dell'idea ecumenica, affinché il futuro Concilio possa rivelarsi di primo acchito come una parte organica di tutta l'Ortodossia, frutto, in essa, dello Spirito unificatore.

Numerosi altri articoli o manifestazioni dimostrarono, nel 1971, un medesimo spirito di apertura e di entusiastica partecipazione alla preparazione del Concilio. È così che, al

momento d'un congresso clerico-laico organizzato dall'Accademia ortodossa di Creta, nel gennaio 1971, sul tema: « Il Concilio e il gregge della Chiesa », le conferenze del Metropolita Irineos di Kissamos e Selinos (attualmente Metropolita di Germania) e di Alexandre Papaderos, direttore generale dell'Accademia, sottolinearono la necessità d'un rinnovamento della teologia conciliare, da una parte, e dall'altra, la preparazione delle pecorelle della Chiesa ad una partecipazione individuale in questo grande avvenimento della Chiesa.

Nel suo articolo « La Chiesa di Grecia e il Concilio panortodosso », il padre Antonios Alevizopoulos si felicitò con la Chiesa di Grecia per il suo atteggiamento favorevole al Concilio e per la missione di questo, vale a dire l'incontro dell'Ortodossia con l'uomo d'oggi, e sottolineò la necessità prioritaria di adattare i testi liturgici della Chiesa ortodossa all'attuale ritmo di vita.

È inoltre opportuno notare, come rappresentativi della particolare problematica della diaspora ortodossa, i congressi della Gioventù ortodossa francofona ad Annecy (1 novembre 1971) e a Marsiglia (20 maggio 1972). Il primo ha espresso le grandi speranze riposte dai giovani nel Concilio, mentre il secondo congresso ha avanzato proposte concrete; per esempio, che venga applicato alla diaspora ortodossa lo spirito dell'ottavo Canone del I Concilio, e che sia evitata la coesistenza inopportuna di più gerarchie ortodosse in una medesima città.

Speranze e proposte simili sono state espresse dall'Assemblea generale di Syndesmos (federazione mondiale dei movimenti della gioventù ortodossa) a Boston, nel 1972, e dal comitato esecutivo di essa, riunitosi a Chambéry il 24 agosto 1972. Quest'ultimo ha auspicato che il futuro Concilio si occupi del tema dell'ecclesiologia ortodossa e, in modo particolare, della Chiesa quale viene vissuta nella koinonia dello Spirito Santo in seno alle comunità ortodosse locali.

2. Voci di approvazione e voci discordi.

Tuttavia, a misura che i mesi passavano, voci di protesta sempre più forti si levarono contro la fretta di giungere al Concilio senza averne sufficientemente preparato il terreno. Soprattutto in seguito alla riunione della Commissione interortodossa preparatoria del luglio 1971, e maggiormente nel 1972, le obiezioni si moltiplicarono e contribuirono alla decisione, presa dal Santo Sinodo del

Patriarcato ecumenico, di ritardare la prima Conferenza panortodossa preconciare inizialmente prevista per il luglio 1972.

È in tale spirito che l'eminente teologo serbo, l'Archimandrita Justin Popovitch, scrisse, nel proprio studio pubblicato ad Atene, nel 1971, in una traduzione greca, «Epi-kyndinos hē synklēsis Oikoumenikēs Synodou» (Pericolosa, la convocazione d'un concilio ecumenico): «Personalmente non intravedo l'assoluta necessità di convocare un concilio ecumenico nelle condizioni attuali. Se tuttavia ne esiste, il momento presente è certamente il peggiore che sia mai stato scelto in tutta la storia della nostra Chiesa».

Fra i fattori sfavorevoli citava la mancanza di un'adeguata preparazione e — ciò che è più importante — l'assenza d'una congiuntura favorevole al punto tale che numerosi vescovi di Chiese ortodosse locali «non potrebbero, a motivo della loro debolezza umana, confessare i dogmi ortodossi e le verità canoniche, in maniera ortodossa e conforme ai Santi Padri, nell'eventualità d'un concilio ecumenico».

I punti di vista del padre Justin sono stati condivisi dal celebre teologo russo, il padre Jean Meyendorff, nel suo articolo intitolato «Verso un Grande Concilio ortodosso». Citando gli argomenti del padre Justin, egli sostiene che certi temi marginali — quali la codificazione dei canoni, il digiuno, ecc. — non dovrebbero occupare il centro d'interesse, ma che questo spetta alla trattazione di temi sostanziali, come la scottante questione della diaspora ortodossa. L'autore ammette che la quarta Conferenza panortodossa di Chambéry (1968) abbia in parte rimediato alle imperfezioni della precedente. Considera, tuttavia, che il successo del Concilio dipenda ancora e sempre dallo sviluppo, nei nostri rapporti, d'un cristiano spirito di umiltà e di un certo senso pratico.

Riserve circa il momento scelto per il Concilio e l'opportunità stessa di questo sono state parimenti espresse dal teologo greco Christos Yannaras, il quale in definitiva dichiara, anch'egli, «che bisogna ad ogni costo evitare la convocazione del Concilio, per il momento».

Occorre tuttavia rilevare, a tale riguardo, che non hanno mai taciuto le voci tese a proclamare la propria fede nel Concilio e nella presenza dello Spirito Santo in seno ad esso e nella sua preparazione. Pensiamo, a titolo d'esempio, all'articolo del R. P. Demetrios Staniloae sul dovere dell'ortodossia di seguire le orme dei Concili del IV secolo.

Rimettendo in questione l'ordine del giorno del Concilio, il Dott. Stylianos Papado-

poulos, professore alla Facoltà di teologia di Atene, si schiera, nel suo articolo apparso in «Gregorios ho Palamās», dalla parte di quanti considerano che il prolisso Catalogo di Rodi porterebbe, logicamente, alla redazione, da parte del futuro Santo e Grande Concilio, di una sorta di manuale di catechismo, il che è contrario alla tradizione della nostra Chiesa: la quale, nel corso della propria storia, ha promulgato soltanto un ristretto numero di formulari della fede, riuniti in credo, e non si è votata alla redazione di compendi scolastici che distruggerebbero lo spirito in un obiettivo di monolitismo ontologico, per sfociare sia nel soffocamento del dinamismo della Chiesa che nella creazione di un'infinità di scismi. Il professore deplora anche la revisione del catalogo di Rodi, qual è stata proposta dalla Commissione interortodossa preparatoria, considerando che sarebbe certamente meglio metterlo da parte per sostituirlo con uno o due temi principali che interessino il pleroma ortodosso e siano capaci di fornirgli effettivamente un valido aiuto nella sua lotta spirituale.

Il professore propone, quindi, i seguenti temi: 1) problema del rapporto dell'uomo nuovo in Cristo con l'uomo naturale, in particolar modo l'uomo secolarizzato; 2) problema dell'unità tra la Chiesa ortodossa e le mette in pericolo l'unità ecclesiologica e sacramentale della Chiesa; 3) soluzione — considerando le realtà attuali — del problema dell'unità tra la Chiesa ortodossa e le Chiese precalcedonesi, la cattolica romana, la vecchia-cattolica e l'anglicana.

Il Dott. Tchedomir Drachkovitch, professore alla Facoltà di teologia di Belgrado, ha, a sua volta, un altro atteggiamento nei confronti dei temi del Concilio. In un articolo, pubblicato nel dicembre 1972 in «Pravoslavje», mensile del Patriarcato di Belgrado, sotto il titolo «È tutto pronto per il Grande Concilio?», il professor Drachkovitch sostiene come la scelta definitiva dei temi non spetti né a commissioni preparatorie né a conferenze panortodosse, bensì al Concilio stesso. Quest'ultimo avrà luogo, pur se in seguito ad una limitata preparazione, allorché la vita ecclesiale lo esigerà. «Se, al contrario, la convocazione di esso non risponde ad un'autentica necessità, nessuna preparazione teologica servirà ad alcunché».

L'aspetto storico della convocazione del Concilio apparve in due studi anteriori di due teologi ortodossi: «Tradizione e rinnovamento nell'istituzione dei Concili ecumenici», del padre Athanase Yevtich, e «Il Concilio nella teologia ortodossa russa» del professore Nicolas Afanassieff. Entrambi partono dalle medesime premesse ecclesiologiche,

cioè che la struttura canonica primordiale della Chiesa è la conciliarità (in russo *sobornost*, da intendersi nel senso lato della *communio in sacris* di tutte le Chiese costituenti il corpo mistico del Cristo, vale a dire le concentrazioni locali di fedeli aventi a capo un vescovo canonicamente ordinato. Ciascun sinodo locale, ciascuna concelebrazione, ciascuno scambio o visita reciproca, afferma il padre Yevtich, costituisce una manifestazione della conciliarità della Chiesa.

Ma dove sono, in tal caso, chiede il padre Yevtich, la voce e la testimonianza dei vescovi ortodossi e del popolo delle loro Chiese?

I preparativi intrapresi fino ad oggi, nell'assenza della viva esperienza della Chiesa ortodossa, che hanno condotto ad un Catalogo dei temi, teso ad imitare il Vaticano II ed il Consiglio Ecumenico delle Chiese, non provano assolutamente di condurre a risoluzioni importanti ai fini della salvezza — le sole che fornirebbero il Concilio del proprio carattere ecumenico.

Il professor Afanassieff, a sua volta, non nega la primordialità d'una comprensione della cattolicità come comunione eucaristica delle Chiese locali, ma ammette contemporaneamente l'idea del concilio ecumenico come suprema istanza canonica dell'Ortodossia, con estensione a tutto l'oikoumene. « I principi del diritto romano » (che erano il fondamento di quest'idea), osserva il professore, « erano sufficientemente penetrati nella coscienza degli uomini di Chiesa dell'epoca dei concili ecumenici perché essi potessero contemporaneamente ammettere, pur considerando il concilio come un potere supremo, la possibilità d'una vacanza d'un siffatto potere ». Poiché è evidente come i concili ecumenici non rappresentino un potere ininterrotto nel tempo; si riuniscono ad intervalli irregolari « in caso di grave ed urgente necessità. È potuta esistere, la Chiesa, per cento anni ed anche per vent'anni, senza potere supremo? »

Da ciò deriva, senza negare l'esistenza di un'autorità canonica suprema nella Chiesa ortodossa (quella che procura alla Chiesa il proprio carattere d'*Ecclesia Universalis*), che occorrerebbe contemporaneamente ammettere, da parte delle Chiese locali in quanto comunità eucaristiche autonome, un ruolo ecumenico svolto attraverso il loro consenso, la ricezione o non ricezione, da parte di esse, delle decisioni conciliari. Fu il caso, ad esempio, dei concili di Hieria (755) e di Firenze-Ferrara (1439), convocati come concili ecumenici, ma che non vennero mai riconosciuti come tali.

Tale principio vale, evidentemente, per la Chiesa ortodossa, in cui la comunità eucari-

stica ha finalmente preso il sopravvento sulla cattolicità concreta, contrariamente alla Chiesa cattolica in cui il principio della cattolicità, dell'*Ecclesia Universalis*, si è imposto a spese della comunità eucaristica. Ne consegue, conclude l'autore, che queste due ecclesiologie — cattolica ed ortodossa — sono essenzialmente gemelle e che occorrerebbe ritornare al loro comune passato storico per riscoprire le fonti del pensiero teologico circa la Chiesa e le sue strutture conciliari.

Tale situazione della problematica conciliare nel suo quadro teologico, particolarmente in rapporto alla Chiesa cattolica romana, viene sviluppata nelle « Osservazioni » del Galitis, professore alla Facoltà di teologia di Tessalonica, « circa il catalogo dei temi del futuro Santo e Grande Concilio della Chiesa ortodossa ». Avendo constatato come la maggioranza dei fedeli non partecipasse a questo grande avvenimento nella vita della Chiesa, il professore Galitis si chiede se, in linea di massima, esista una ragione per la convocazione di un siffatto concilio, se le decisioni di esso rivestiranno un carattere dogmatico o canonico e se la preparazione, fino a questo momento, è stata adeguata ad esso.

La questione più importante è consistita, per l'autore delle « Osservazioni », nello schiarimento della natura del Concilio, affinché, una volta riunito, sia in possesso d'una chiara idea circa il compito che l'attende. Ciò è essenziale poiché, se il Concilio vuol essere ecumenico, si pone automaticamente il problema della partecipazione dei cattolici romani, il che solleva ineluttabilmente il problema secondario del primato del Papa.

Siccome i cattolici romani non sono mai stati condannati e soppressi, dalla Chiesa ortodossa cattolica, tramite la decisione formale d'un concilio, avrebbero perciò una certa giustificazione nel sedere accanto agli ortodossi in un concilio ecumenico.

Come, logicamente ammetterli in qualità di osservatori e rifiutarli in qualità di partecipanti? Oppure bisognerebbe, in tal caso, considerarli come partecipanti al fine di condannarli dopo aver ascoltato i loro punti di vista? E se così si agisce con i cattolici romani, come comportarsi nei confronti delle altre denominazioni cristiane che hanno, anch'esse, una struttura episcopale, ma delle quali non tutte riconoscono, tuttavia, il carattere sacramentale del sacerdozio, il che le ha tolte di fatto dalla Chiesa in funzione d'una decisione conciliare?

Ecco, dice il professore Galitis, alcuni problemi che occorre risolvere, il che fino ad oggi non è stato fatto, prima di decidere la convocazione d'un concilio ecumenico.

Quanto alla natura delle decisioni del Concilio, il professore rileva che non sono le questioni dottrinali a turbare i fedeli ortodossi (a parte quella della processione dello Spirito Santo dal Figlio, strettamente legata alla questione del primato papale), e che le decisioni del Concilio debbono risolvere questioni canoniche riguardanti direttamente la vita della Chiesa.

Secondo il parere dell'autore, il Catalogo di Rodi è molto deficiente, innanzitutto perché ha collezionato più di cento temi in cui sono stipate, alla rinfusa, questioni dogmatiche e questioni canoniche senza rapporto fra di esse; in secondo luogo perché parla, a più riprese, di uno studio di un buon numero di queste, il che produce l'impressione che il futuro Concilio non si consideri ecumenico — nondimeno unica condizione per poter risolvere con autorità i problemi — bensì si limiti a sconfinare nel terreno della ricerca teologica, le cui conclusioni sono quelle da utilizzarsi, normalmente, nelle proprie decisioni.

Il professore Galitis considera che, per tutte queste ragioni, non si può dire si sia avuta un'adeguata preparazione del Concilio.

Per quanto concerne i temi del Concilio, il vescovo Georges (Wagner) d'Eudossia ha espresso le proprie opinioni (apparse in greco in « *Episkepsis* »); egli considera l'attuale momento propizio ad una presa di posizione, da parte dell'Ortodossia, circa alcune questioni dogmatiche, e si dichiara favorevole ad una riforma liturgica. Egli auspica anche l'esame, da parte del Concilio, della questione dell'economia — sempre attuale, a parer suo, a causa della necessità di trovare una procedura comune quanto all'ammissione dei non ortodossi all'Ortodossia — nonché della questione delle relazioni interortodosse.

Altri interessanti punti di vista circa la scelta dei temi del Concilio si trovano nei seguenti articoli: « Quello che si aspettano, le Chiese ortodosse, dal futuro Santo e Grande Concilio della Chiesa d'Oriente », del Metropolita Chrysostomo di Myra, e « Il Grande Concilio: catalogo dei temi e preparazione della sua opera », del Metropolita Iakovos di Mytilene. Vedere anche le opinioni del Metropolita Parthenios di Cartagine, pubblicati in « *Episkepsis* ».

B. Opinioni sui sei temi.

Passiamo, ora, ai sei temi scelti a Chambésy nel 1968, ed elaborati, nel 1971, dalla Commissione interortodossa preparatoria. Il

quadro seguente ne fornisce un'immagine in sintesi:

1) I teologi ortodossi sono quasi unanimi nell'affermare che il tema della Tradizione non necessita di trattamento conciliare. Una decisione conciliare circa un tema privo di minaccia d'eresia o di scisma, nella Chiesa ortodossa di oggi, sarebbe inopportuna e pericolosa. La stessa pratica conciliare della Chiesa primitiva non saprebbe giustificare un simile procedimento. Perché, quindi, innovare oggi? A parte alcuni teologi sistematici, particolarmente interessati a questo tema, chi, fra i fedeli, avverte il bisogno d'una formulazione a tale riguardo? È mai stato convocato un concilio ecumenico per risolvere problemi teologici privi di un interesse preliminare da parte del popolo fedele, il quale, nel presente caso, ignora forse persino l'esistenza stessa di tali problemi?

Nel corso dei primi otto secoli i concili vennero convocati « in caso di urgente necessità e per una seria ragione », vale a dire per risolvere problemi maturatisi, i quali preoccupavano vivamente la Chiesa nel suo insieme. Le stesse formule dogmatiche dei primi Credo non sono fredde, razionali e di stile conciliare; sono fatte di fede vivente, di lodi divine, di salmodie, dal momento che attingono dai diversi credo battesimali in corso nella Chiesa.

È pensando a ciò, che il professore Trembelas raccomanda di evitare un'intera riformulazione, soprattutto in maniera prolissa, della fede, « copiando i decreti del nuovo concilio del Vaticano », e di dar la preferenza al nostro vecchio tipo di formulario: breve, condensato, chiaro. La tradizione, prosegue, « consiste principalmente nel " *consensus patrum* ", nelle formule dei Concili ecumenici, nell'antica pratica liturgica e negli antichi Credo in vigore ».

I professori P. Bratsiotis, P. Trembelas, C. Mouratides, A. Theodorou e N. Bratsiotis, nei propri memorandum inviati al Santo Sinodo della Chiesa di Grecia constatano che « ... è impensabile che dei concili ortodossi si occupino di problemi teorici i quali non sono rilevanti e non preoccupano visibilmente la Chiesa militante del Cristo nel mondo ». « Ciò di cui necessita l'uomo attuale », nota il professore Galitis, « non è di essere informato circa la tradizione, bensì di vivere questa nella Chiesa, alla maniera di Filippo, il quale, alla domanda di Natanaele non rispose con una definizione, ma con l'invito: « vieni e vedi » (Gv. 1, 46).

2) Quanto all'accresciuta partecipazione dei laici alla vita culturale o altra della Chie-

sa, molti di essi pensano che sia più o meno esatta l'opinione espressa nel rapporto della Commissione interortodossa preparatoria, vale a dire che la questione del ruolo dei laici è dogmaticamente e canonicamente chiara, e che non turba in maniera particolare la Chiesa ortodossa. Nondimeno, come constata il professore incaricato N. Matsoukas, « si tratta d'una questione molto delicata per l'Ortodossia, per il fatto che i laici si allontanano sempre di più dalla Chiesa (fenomeno abbastanza diffuso nella vita delle Chiese), dal momento che „a causa del loro ruolo un po' passivo, hanno l'impressione di non possedere responsabilità di sorta nella promozione della vita all'interno del corpo ecclesiale; non hanno che da lasciare tutto al clero. È per questo che spesso li si vede, ahimè, ricevere i doni dello Spirito Santo come qualcosa di magico ».

Il rapporto introduttivo della Commissione interortodossa ha inoltre provocato la reazione del professore J. Karmiris, il quale ha sottoposto al Segretariato un lungo trattato teologico ed ecclesiologico sull'argomento. « Il compito del futuro Concilio panortodosso », afferma, « è quello di definire con esattezza e rendere ai laici tutti i loro diritti e doveri, all'interno della Chiesa, sulla base del nuovo Testamento e della Tradizione apostolica. Definire, in generale, il posto che ad essi spetta in seno alla Chiesa, quale l'ha voluta ed ordinata il suo divino edificatore. Occorre rammentarsi che tale posto, e la distinzione tra sacerdozio e laicato, risalgono alla disposizione divina e poggiano sulla struttura gerarchica della regolamentazione ecclesiastica ortodossa.

A forza di respingere i laici e di dare ad essi un senso d'impotenza, si diminuisce il loro sentimento religioso ed ecclesiale... li si allontana dalla Chiesa... e si giunge alla decadenza della Chiesa ».

L'autore del trattato prosegue deplorando il parere della Commissione interortodossa, e cioè che questo tema, nell'attuale stato delle cose, non è scottante. Sostiene, al contrario, che « alla Chiesa, che non può fingere d'ignorarlo, tale problema è già stato posto dalla nostra epoca ».

L'archimandrita Cirillo Argenti ha quindi espresso alcuni punti di vista, a tale riguardo, nel corso del Congresso della Gioventù ortodossa organizzato ad Annecy (1 novembre 1971).

3) Circa il riadattamento delle ordinanze ecclesiastiche sul *diggiuno* secondo le esigenze del nostro tempo, oltre le tesi della Commissione interortodossa, è opportuno rilevare,

innanzitutto, lo studio serio ed approfondito della Chiesa bulgara, redatto ed iscritto, nel protocollo del suo Santo Sinodo, con il numero 27. Tale studio, benché consacrato, in gran parte, al tema del riadattamento del diggiuno, contiene anche alcune tesi concernenti il ravvicinamento dottrinale della Chiesa ortodossa e delle antiche Chiese orientali, gli impedimenti al matrimonio e la partecipazione dei laici alla vita della Chiesa.

4) Impedimenti al *matrimonio*: il rapporto introduttivo della Commissione interortodossa rimane la principale fonte d'analisi del soggetto.

5) Il tema del *calendario* e della *data della Pasqua*: questo tema — particolarmente scottante a causa dell'importanza, ai fini dei rapporti interconfessionali, d'una celebrazione comune della Pasqua, nonché per evitare la formazione d'uno scisma in seno alla Chiesa ortodossa — è stato studiato nel corso d'una consultazione sulla necessità di fissare la data della celebrazione pasquale, consultazione organizzata dalla Commissione *Fede e Costituzione* del Consiglio Ecumenico delle Chiese e tenutasi presso il Centro ortodosso del Patriarcato ecumenico dal 16 al 20 marzo 1970. Gli Ortodossi vi erano rappresentati dal Patriarcato ecumenico (che fece giungere, a titolo di consigliere, l'astronomo Costantino Hapsapis, ora defunto), dalla Chiesa di Russia, dalla Chiesa di Romania e dalla Chiesa di Grecia. Erano rappresentate anche le antiche Chiese orientali nonché il Segretariato per l'unità dei cristiani, del Vaticano (con il R. P. D. O' Connell, astronomo del Vaticano), la Federazione luterana mondiale, la Chiesa anglicana ed altre.

Ricordiamoci della dichiarazione comune degli ortodossi anteriore alla quinta Assemblea generale del Consiglio Ecumenico delle Chiese a Nairobi.

6) Circa il rapporto della Commissione interortodossa preparatoria sull'*oikonomia* nella Chiesa ortodossa, Mons. Bartolomeo Archontonis, allora archimandrita e attualmente Metropolita di Filadelfia, specialista di diritto canonico, ha espresso la propria opinione, e cioè « che sarebbe stato preferibile omettere questo tema dal Catalogo dei temi redatti dalla prima Conferenza panortodossa, e sottrarlo, di conseguenza, all'esame della Commissione preparatoria, poiché l'*oikonomia* è qualcosa di vissuto, piuttosto che di descritto e di definito, non soltanto canonicamente ma anche teologicamente, all'interno della Chiesa ortodossa, della quale è uno dei tratti caratteristici ed una delle antichissime prerogative. E prosegue: « Il tema del-

l'oikonomia non è soltanto una questione di ordine e disciplina e di diritto canonico, ma possiede anche una dimensione teologica, persino ecclesiologica, che non può essere trascurata. È in tale dimensione ecclesiologica dell'oikonomia che si cerca come applicare questa ai rapporti tra la Chiesa ortodossa ed i cristiani che si trovano al di fuori di essa. Dimentichiamo, tuttavia, come la Chiesa ortodossa non si sia pronunciata, in concilio ecumenico, riguardo alla situazione, in se stessa, degli altri cristiani, ed al loro rapporto con essa; siamo solo all'inizio dei dialoghi teologici con essi; sarebbe, per noi ortodossi, inopportuno, inutile, improduttivo e, forse, anche pregiudizievole, decidere in concilio — prima di conoscere lo svolgimento e la conclusione, positiva o negativa, di tali dialoghi — quanto, secondo il principio dell'oikonomia, è lecito nei nostri rapporti con essi. Abbiamo effettivamente come guida la pratica stessa della Chiesa, che permette tale o tal'altra soluzione in funzione delle circostanze — locali od altre — particolari per ciascun caso ».

« D'altronde, in seno alle altre Chiese e confessioni cristiane si sono verificati, in questi ultimi tempi, fermenti e progressi, dal punto di vista ecumenico, dei quali è impossibile prevedere il corso e l'evoluzione. Tenuto conto di ciò, ripetiamo che sarebbe perlomeno inopportuno introdurre una pratica, uniforme ed obbligatoria per tutte le Chiese ortodosse autocefale, per quanto riguarderebbe l'oikonomia sancita dal Santo e Grande Concilio ».

Sappiamo che, riguardo al tema dell'oikonomia ecclesiastica, i professori P. Bratsiotis, P. Trembelas, C. Mouratides, A. Theodorou e N. Bratsiotis hanno sottoposto, al Santo Sinodo della Chiesa di Grecia, un memorandum, che porta la data del 6 giugno 1972, dal titolo: « L'oikonomia ecclesiastica in relazione con il Rapporto della Commissione preparatoria ». In questo memorandum, i professori in questione fanno il processo del Rapporto, accusandolo di aver « trattato, in maniera estemporanea e di gran lena, questo tema capitale della nostra fede cristiana, e non tramite uno studio meticoloso ed approfondito delle fonti che s'imponivano ». Lo accusano di sincretismo e di complicità con certe teorie sviluppate in seno al movimento ecumenico, a detrimento dell'autentico pensiero ortodosso. Per i redattori del memorandum, il Rapporto della Commissione « suscita l'impressione che l'oikonomia sia spesso dispensata con prodigalità dalla Chiesa », particolarmente nella sua applicazione nei confronti degli eretici e degli scismatici.

Accettare un simile Rapporto della Commissione, affermano, potrebbe rivelarsi fatale ai fini dell'ordine canonico e della tradizione generale della Chiesa ortodossa.

Una risposta a tali critiche è stata data dal Metropolita Methodios d'Axoum. Il Segretariato, tuttavia, avendo avuto contatti con altri teologi ortodossi, condivide le riserve in materia del Metropolita Bartolomeo di Filadelfia, non foss'altro che in ragione dell'acuto tono della discussione sorta, la quale mostra bene come non si sia ancora giunti allo stadio d'una ricezione ortodossa, la quale permetta una fruttuosa discussione da parte del Grande Concilio.

C. Ripercussioni nel mondo cristiano non ortodosso.

Passata in rassegna la mole veramente imponente degli scritti ortodossi sul Concilio, ci sembra utile aggiungere alcune parole sulle ripercussioni create, nel mondo cristiano non ortodosso, dalla notizia della preparazione, da parte della Chiesa ortodossa, d'un Grande Concilio.

Nel proprio numero del 31 ottobre 1973, la rivista cattolica romana di Zurigo, « Orientierung », pubblica un articolo di Wilhelm de Vries, tendente a descrivere le difficoltà dell'impresa. Il problema centrale, che l'Ortodossia vuol risolvere attualmente, è così riassunto: « Come possono, le Chiese ortodosse locali, giungere ad un minimo d'azione congiunta? » Il rinnovamento ortodosso viene considerato importante per il resto del mondo cristiano. Il Segretariato ha inoltre ricevuto i punti di vista inviati dal Seminario San Nicola di Bari, dal R. P. Louis Bouyer, dal R. P. C. J. Dumont, o. p., dal R. P. Carlo Hofstetter. In modo particolare il Rapporto della Commissione interortodossa sull'oikonomia ecclesiastica ha fatto scorrere molto inchiostro, soprattutto da parte dei cattolici romani, per il fatto che tale tema tocca per eccellenza la questione dei rapporti tra ortodossi e non ortodossi.

È opportuno citare le raccomandazioni del R. P. Demetrio Salachas (2 marzo 1975), su Oikonomia e Akrivia, apparse sulla nostra Rivista « Oriente Cristiano », nonché quelle del professore S. Pfürtner, di Friburgo, come pure i seguenti articoli: « Oekonomie und Akrivie als Normen Kirchlichen Handelns », del professor Ernest Suttner di Wurzburg (apparso in *Ostkirchlichen Studien*); « L'économie dans l'Eglise orthodoxe » ed altri arti-

coli di K. Duchatelez (*Irenikon*, 1973, n. 2); « La Economia en la Iglesia ortodoxa » di Miguel Garijo (*Dialogo Ecumenico*, vol. 10, 1975, 40.39), ecc.

L'attenzione dei non ortodossi è stata soprattutto naturalmente attratta dal seguente estratto del Rapporto della Commissione interortodossa preparatoria: « Consucia dell'importanza dell'attuale struttura del cristianesimo, la nostra santa Chiesa ortodossa, pur essendo la Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica, non soltanto riconosce l'esistenza ontologica di queste Chiese cristiane, ma crede anche che tutti i propri rapporti con esse debbano essere basati sulla delucidazione, più rapida ed obiettiva possibile, del problema ecclesiologico e dell'insieme della loro dottrina sui sacramenti, sulla grazia, sul sacerdozio e sulla successione apostolica ».

Che significa ciò? È questa la domanda di certi teologi non ortodossi.

Su che cosa esattamente si basa la convinzione della Chiesa ortodossa di essere la Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica, e come intende, di conseguenza, unirsi alle altre Chiese? Come operare ecclesiologicamente la distinzione tra Chiese e confessioni, sia nel Catalogo di Rodi che nella dichiarazione sopra citata della Commissione interortodossa preparatoria? Allorché parliamo di Chiese al di fuori della Chiesa ortodossa, come parlare della Chiesa una, santa... ecc., senza cadere nella contraddizione? Detto diversamente: non sarebbe forse un mezzo per legittimare contemporaneamente l'esistenza di più Chiese accanto alla Chiesa una, e la divisione, facendo astrazione dall'Una Sancta e considerando semplicemente la Chiesa ortodossa come una delle denominazioni? E se parliamo in senso peggiorativo delle denominazioni, ciò non significa che identifichiamo le chiese alla Chiesa una, elaborando teorie come quella delle branche (*branch theory*), o dell'inclusione di tutte le tendenze (*comprehensiveness*), le quali sono inaccettabili alla coscienza ortodossa.

In ogni modo, una Chiesa che identifichi

i propri limiti con quelli della Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica, può forse accettare, senza relativizzarsi e senza essere incoerente, che altre Chiese facciano lo stesso? Su quale fondamento ecclesiologico gli Ortodossi basano, infine, i loro sforzi di unione con le altre Chiese che confessano la medesima fede in Gesù Cristo Signore e Salvatore del mondo?

Si tratta, effettivamente, di problemi estremamente delicati e densi di emozione, che rimandiamo ad una coscienziosa revisione delle nostre posizioni.

Personalmente riteniamo che l'esistenza di una Chiesa al di fuori della Chiesa — nel vero senso della parola Chiesa — si possa riconoscere là dove è possibile constatare l'unità nella fede, quale è stata trasmessa nei Credo degli antichi Concili ecumenici, da una parte, e, dall'altra, la successione apostolica ad essa indissolubilmente legata.

Dalla rassegna appena fatta, risulta evidente come la problematica del Santo e Grande Concilio della Chiesa ortodossa abbia suscitato — almeno negli ambienti che partecipano attivamente alla vita della Chiesa, e, soprattutto, fra i teologi — una letteratura sufficientemente ricca, perché possa chiarire molteplici aspetti della grande impresa in via di realizzazione. Occorre beninteso segnalare come questa letteratura non sia necessariamente rappresentativa di tutti gli ambienti della nostra Chiesa.

Si tratta effettivamente d'un avvenimento il cui significato dipenderà dalle proprie ripercussioni soteriologiche; si tratta, perciò, di sapere se la Chiesa ortodossa possa — e, se sì, in quale misura — rafforzare la convinzione, di coloro ai quali si rivolge, che essa resta fedele a se stessa, Chiesa vivente, capace d'offrire, all'annuncio del Vangelo, la cattedra della storia senza soluzione di continuità. Si tratta di sapere se, e in quale misura, essa rimane degna del proprio nome, della propria tradizione, della propria missione e del proprio valore per l'intero mondo cristiano.

DICHIARAZIONE DEL PRESIDENTE DELLA CONFERENZA PANORTODOSSA METROPOLITA MELITONE IN MERITO AI GIUDIZI ED ALLE CRITICHE DELLA STAMPA

Il presidente della prima Conferenza panortodossa preconciliare, al quale sono state sottoposte talune pubblicazioni della stampa, e particolarmente della stampa greca riguardante lo svolgimento dei lavori della Conferenza, ha fatto la seguente dichiarazione:

« Cosciente della mia responsabilità come presidente di questa Conferenza e vescovo della Sede ecumenica, devo dichiarare ciò che segue:

1. - Certe pubblicazioni che cercano di mettere l'accento sulle differenze tra le Chiese ortodosse non corrispondono alla verità.

2. - Questa Conferenza, essendo di natura panortodossa, ha il carattere di una Conferenza internazionale ed è naturalissimo che certe difficoltà si presentino durante lo svolgimento dei suoi lavori. Se non fosse così non sarebbe una conferenza, sarebbe un dictat.

3. - Tutti sanno che le Chiese ortodosse costituiscono un sistema d'amministrazione confederata, composta da Chiese autocefale e autonome. Queste Chiese hanno vissuto per secoli ciascuna nell'isolamento, essendo ciascuna un'isola a sè.

Di conseguenza non è così facile che si creda di ritornare allo spirito dell'unicità dei Concili ecumenici. È soltanto ora ch'esse cominciano a vivere questa esperienza d'unicità ed è troppo naturale ch'esse abbiano prima da attraversare certe fasi di prova.

4. - Tutto il sistema della struttura confederale della Chiesa ortodossa è democratico.

Ugualmente la struttura della presente Conferenza è pienamente democratica. Lo spirito del Patriarcato ecumenico che l'anima e i principi generali che la guidano fanno sì che i problemi puramente religiosi ed ecclesiastici della Chiesa ortodossa si trattino al di fuori di ogni politica e di ogni discriminazione etnica o nazionale.

5. - Secondo i principi di libertà e di democrazia completi che reggono lo svolgimento dei lavori e delle discussioni della Conferenza, è naturale che si manifestino diversità d'opinioni delle diverse Chiese. Il fatto che questo pluralismo sia stato attribuito a motivi non ecclesiastici e che sia stato intrapreso uno sfruttamento politico di questi problemi puramente ecclesiastici, è una cosa che io condanno espressamente come, ne sono sicuro, tutti i partecipanti a questa conferenza.

6. - In un simile incontro familiare dell'ortodossia tutto è detto e discusso liberamente e in famiglia. Ma ciò non significa in nessun modo che la Conferenza sia votata al naufragio come dicono certi giornali. Al contrario è un segno di progresso in uno spirito di libertà, verso la maturazione. Desidero informare l'opinione pubblica mondiale che l'unità della Chiesa ortodossa resta assoluta e che noi avanziamo verso una più grande presa di coscienza di questa unità. Nella mia qualità di presidente della Conferenza disapprovo tutte le pubblicazioni che lasciano intravedere il contrario.

* * *

ALTRE NOTIZIE DAL MONDO ORTODOSSO

LA CHIESA ORTODOSSA ROMENA IN LUTTO PER LA MORTE DEL SUO PATRIARCA

Sabato 27 marzo 1977 moriva a Bucarest all'età di 77 anni il Patriarca Giustiniano di Romania.

Il Patriarca Giustiniano (Jon Marina) era nato il 22 febbraio 1901 a Suiesti—Cermagesti (Pro. di Vâlcea). Ordinato sacerdote a Babeni il 14 dicembre 1924, si iscrive nel 1925 alla Facoltà di teologia e il 17 dicembre 1929 consegue la licenza in teologia. Il 1 novembre 1932 diventa Direttore

degli studi del Seminario S. Nicola di Rimnicul Vilcea, rimanendovi per un anno. Nel 1933 passa al servizio della cattedrale di Rimnicul Vilcea. Il 25 marzo 1945 viene consacrato vescovo ed assegnato come vicario alla metropoli di Iassy. Il 28 dicembre 1947 diventa metropolita di Moldavia e Suceava. Il 24 maggio 1948 diventa Patriarca della Chiesa ortodossa di Romania.

Dopo aver festeggiato il 50° del Patriarcato ortodosso e il 90° anniversario dell'autocefalia della Chiesa ortodossa romena (nov. 1975), la Romania, nel febbraio 1976, prendendo lo spunto del 75° compleanno di S. Beatitudine Giustiniano, tributava tutta unita, Chiesa e Stato, con un imponente cerimoniale un devoto commosso omaggio al benamato Patriarca (cfr. « Oriente Cristiano », Anno XVI (1976), (n. 2, pag. 2-24): quasi un solenne commiato ad un suo grande uomo, il quale, già gravemente ammalato, si andava spegnendo lentamente.

Anche con grande solennità — come riferisce in una lunga nota l'Agenzia romena Agepres, riportata da Scîteia (1-4-1977, pag.3) — si sono svolti i suoi funerali, conclusisi il 31 marzo con il seppellimento della salma nella cripta della chiesa Radu Voda di Bucarest. Erano presenti le Delegazioni di quasi tutte le Chiese ortodosse (Costantinopoli, Gerusalemme, Russia, Grecia, Bulgaria (rappresentata dal suo Patriarca Massimo) Cecoslovacchia...), della Chiesa armena (rappresentata dallo stesso Catholikos Vasken I), della comunione anglicana, dei Vecchio-cattolici, del Consiglio ecumenico delle Chiese, della conferenza europea delle Chiese. La Chiesa cattolica era rappresentata da una Delegazione inviata dal S. Padre e composta da S. E. Mons. Ramon Torrella, vicepresidente del Segretariato per l'unione dei cristiani, e da Mons. Eleuterio F. Fortino, della sezione orientale dello stesso Segretariato. Era anche presente una rappresentanza della Chiesa cattolica di Romania, guidata da S. E. Mons. Jakab Antal, Vescovo coadiutore di Alba Julia e da Mons. Francisc Augustin. Il Papa Paolo VI ha inviato anche un telegramma personale. Ai funerali era presente un'alta rappresentanza dello Stato: il vicepresidente del Consiglio di Stato, Stefan Voitec (la seconda personalità dopo Ceausescu) che ha preso la parola in chiesa per presentare le condoglianze e fare l'elogio del patriarca per la sua opera a servizio della Chiesa e del Paese.

È ancora troppo presto per poter tracciare un bilancio del lungo episcopato di Giustiniano Marina e per analizzare l'azione complessa di questo Patriarca che ha dovuto dirigere una Chiesa di circa 18 milioni di ortodossi romeni in condizioni storiche assai difficili.

Ci sia concesso per ora di associarci al lutto di questa Chiesa e, nel ricordo degli incontri avuti con lui, soprattutto della visita compiuta nel 1971 da « Oriente Cristiano » sotto la guida del Cardinale Francesco Carpino (la cui memoria rimane tuttora viva nello spirito dei romeni per l'apertura ecumenica da essa promossa), innalzare al Dio degli spiriti e di ogni carne, che calpestando la morte ha elargito la vita al mondo, la nostra preghiera perché accolga l'anima del suo servo, il patriarca Giustiniano, nel luogo della luce, della letizia, del refrigerio, dove non vi è dolore, né affanno né gemito.

Visita di una delegazione della Chiesa Romana al Patriarcato ecumenico.

In occasione della festa di S. Andrea — patrono della Grande Chiesa di Costantinopoli — il 30 novembre 1976, una Delegazione della Chiesa cattolica romana si è recata a Costantinopoli ed ha partecipato alla solenne liturgia patriarcale e sinodale celebrata nella Chiesa patriarcale del Fanar.

La Delegazione romana era composta da S. E. Mons. Ramon Torella, vicepresidente del Segretariato per l'unità dei cristiani e da P. Pierre Duprey, segretario del medesimo Segretariato. Ambedue erano autori di un messaggio inviato dalla papa Paolo VI a S. S. il patriarca ecumenico Demetrio.

La visita della Delegazione coincideva con la chiusura della prima Conferenza preconciliare panortodossa tenutasi a Ginevra e perciò essa assumeva anche un significato di auspicio e di interessamento da parte della Chiesa Romana al buon esito del prossimo Grande futuro Concilio panortodosso.

Visita di S. E. il Metropolita Melitone di Calcedonia a Paolo VI.

Il giorno 18 dicembre 1976, il Metropolita Melitone di Calcedonia, prima di rientrare a Costantinopoli, dopo la celebrazione della prima Conferenza preconciliare panortodossa, da lui presieduta a Chambésy, ha voluto passare per Roma, per informare il papa Paolo VI dei risultati di questa prima conferenza e soprattutto della decisione presa dal Comitato Interortodosso di accelerare i lavori per la preparazione del dialogo tra le due Chiese.

Il Metropolita Melitone, in questa stessa occasione, ha voluto incontrarsi con S. E. il Card. Villot, Segretario di Stato, con S. E. Mons. Benelli, Sottosegretario di Stato, con S. E. il Card. Koenig, Arcivescovo di Vienna ed ha partecipato ad un pranzo ufficiale offerto da S. E. il Card. Willebrands, Arcivescovo di Utrecht e Presidente del Segretariato per l'unità dei cristiani venuto espressamente dall'Olanda.

Il Metropolita Melitone nominato « Dottore honoris causa » della Facoltà di teologia di Bucarest.

Il 15 gennaio 1977; nel corso di una cerimonia ufficiale svoltasi nella sede della Facoltà teologica di Bucarest, il Metropolita Melitone è stato insignito del titolo di Dot-

tore « honoris causa » « in riconoscimento della sua attività interortodossa ed ecumenica veramente eccezionale come risulta dai suoi studi e dai suoi discorsi teologici ed in riconoscimento pure del suo apporto allo sviluppo delle relazioni tra le chiese ortodosse e le altre chiese cristiane ».

In tale circostanza il metropolita Melitone ha tenuto una conferenza dal titolo: « *Il contributo del pensiero rumeno alla formazione dei valori culturali europei tramite l'Ortodossia* ».

Visite del Metropolita Melitone alle Chiese Luterane ed Evangeliche.

Il 18 gennaio 1977, il Metropolita Melitone di Calcedonia, nella sua qualità di presidente della prima conferenza preconciliare panortodossa, accompagnato dal segretario per la preparazione del concilio, il Metropolita Damaskinos di Tranupolis, si è recato in visita ufficiale dal Dott. Mau, segretario della Federazione mondiale luterana che ha sede a Ginevra per comunicargli la decisione presa dalla conferenza panortodossa di creare una commissione ortodossa per avviare un dialogo teologico ufficiale con i Luterani.

Il 20 gennaio 1977, il Metropolita Melitone si è recato per lo stesso motivo in visita all'Ufficio degli Affari Esteri della Chiesa evangelica di Germania, con sede a Francoforte e si è incontrato con il Dott. Heinz Joachim Held, capo del medesimo ufficio, al quale, a nome del Patriarca Demetrio I, ha rimesso una croce pettorale « come simbolo degli stretti legami cristiani che uniscono la chiesa evangelica di Germania al patriarcato ecumenico di Costantinopoli, nel comune sforzo di raggiungere la piena unità di tutti quelli che credono in Cristo ».

La celebrazione della festa del S. Patriarca Fozio ad Atene.

Il 6 marzo 1977 la Chiesa Ortodossa tutta ha festeggiato il S. Patriarca Fozio di Costantinopoli. Da alcuni anni il S. Sinodo della Chiesa di Grecia in collaborazione con la Facoltà teologica dell'Università di Atene, organizza per questa circostanza delle celebrazioni speciali in onore di S. Fozio. La vigilia della festa hanno avuto luogo nella Cattedrale di Atene i Vesperi solenni, ed il giorno della festa è stata celebrata una liturgia solenne dall'arcivescovo di Atene Serafim unitamente ai membri del S. Sinodo, nel

monastero di Pendeli, nei pressi di Atene. Subito dopo, nello stesso monastero, ha avuto luogo un incontro teologico fra i vescovi presenti ed un gran numero di professori della facoltà di teologia dell'Università di Atene.

In tale incontro alcuni professori di teologia hanno presentato risultati di loro studi sia sulla personalità di Fozio, sia sul ruolo da lui avuto nella storia dei rapporti con la Chiesa romana. Il prof. Vlasios Fidas ha parlato sul tema: «Le concezioni di S. Fozio sulla chiesa occidentale» ed ha cercato di dimostrare che Fozio non era un cieco avversario della chiesa romana. La tesi sostenuta dal prof. Fidas è stata condivisa da molti dei vescovi e professori presenti: così il Metropolita di Elassom, Sebastiano e il vescovo Gianoulatos, ai quali si sono aggiunti i professori Konidaris e Nissiotis.

I preti ortodossi di Grecia chiedono il mutamento dell'abito.

Un certo numero di preti ortodossi della chiesa di Grecia ha dato vita ad un movimento perché i preti possano indossare il cosiddetto «clergyman» come abito sacerdotale fuori delle cerimonie liturgiche. Il giornale «Ekklesiastiki Alithia», ha severamente criticato questa richiesta di alcuni preti, accusandoli di spirito mondano. Il giornale sostiene che un cambiamento d'abito ecclesiastico non sarebbe bene accolto dal popolo ortodosso. L'Associazione dei preti ortodossi di Grecia ha reagito contro questa presa di posizione del giornale ufficiale della gerarchia.

I Temi scelti da ciascuna chiesa ortodossa per farne oggetto di studio particolare, secondo le disposizioni della Conferenza Ortodossa.

In conformità alle decisioni prese dalla prima conferenza preconciare panortodossa, le Chiese ortodosse locali hanno presentato una lista di temi che ciascuna di esse si propone di trattare e di approfondire in preparazione al Santo e Grande Concilio della Chiesa Ortodossa.

Dalle richieste presentate alla Segreteria, i 10 Temi proposti sono stati così scelti da ciascuna chiesa:

- 1) Tema: *Diaspora Ortodossa*
Il patriarcato ecumenico, quello di Antiochia, di Mosca e di Romania e la chiesa di Grecia.
- 2) Tema: *Autocefalia e modo della sua proclamazione*
Il patriarcato ecumenico e i patriarcati di Alessandria, Gerusalemme, Mosca e Romania, e la chiesa di Grecia.
- 3) Tema: *L'autonomia ed il modo di proclamarla*
I patriarcati di Alessandria, Gerusalemme, Mosca, Romania e la chiesa di Grecia.
- 4) Tema: *Dittici*
Il patriarcato ecumenico e le chiese di Cipro e di Grecia.
- 5) Tema: *La questione del nuovo calendario*
I patriarcati di Alessandria e di Bulgaria e le chiese di Grecia e di Polonia.
- 6) Tema: *Impedimenti matrimoniali*
Le chiese di Cipro e di Grecia.
- 7) Tema: *Riadattamento norme ecclesiastiche per il digiuno*
I patriarcati di Antiochia, Serbia e Bulgaria e le chiese di Cipro, di Grecia e di Polonia.
- 8) Tema: *Relazioni delle chiese ortodosse con il resto del mondo cristiano*
I patriarcati di Alessandria, Antiochia, Gerusalemme, Mosca e Bulgaria e le chiese di Grecia e di Finlandia.
- 9) Tema: *Ortodossia e movimento ecumenico*
Il patriarcato di Gerusalemme e la Chiesa di Grecia.
- 10) Tema: *Contributo delle chiese ortodosse locali alla realizzazione degli ideali cristiani di pace, libertà, fraternità e di amore tra i popoli e per la soppressione delle discriminazioni razziali*

Le Chiese di Grecia e di Cecoslovacchia.

Richieste e proposte per una Pastorale Ecumenica

ECUMENISMO: DA ESIGENZA A RINNOVATA ESPERIENZA

Primo incontro, a Roma dei gruppi che svolgono attività di pastorale ecumenica in Italia (26-27 marzo 1977). Un incontro che ha consentito non solo di fare il punto sulla situazione attuale, ma insieme di far emergere una serie di proposte costruttive per il futuro. In tale prospettiva l'iniziativa era stata pensata e voluta dalla commissione episcopale per l'ecumenismo ed il dialogo, rappresentata dal suo presidente, mons. Ablondi, Vescovo di Livorno, e da mons. Trabalzini, Vescovo di Rieti. Per la segreteria della CEI, i lavori sono stati seguiti dal sottosegretario, mons. Caporello.

Si è partiti da una panoramica dei diversi gruppi, i cui rappresentanti hanno brevemente ripercorso la loro storia ed esposto le principali attività. Una rassegna che ha messo in luce la dedizione con cui molti si impegnano per la causa dell'ecumenismo, sia pure in campi e con modi differenti, sia pure con limiti di forze e di mezzi. È stata soprattutto, un'occasione di conoscenza reciproca, motivo per alcuni di sorpresa, fonte per tutti di gioia, di speranza, di amore. Quell'amore che deve costituire l'atteggiamento di fondo di quanti lavorano per il ristabilimento dell'unità.

Un momento forte dell'incontro è stato rappresentato dalla relazione di mons. Fortino, del segretariato per l'unione, su « Catechesi e evangelizzazione nel movimento ecumenico in Italia », il cui testo viene pubblicato in altra parte di questo numero della nostra Rivista.

Al termine di una lunga discussione, mons. Ablondi ha sintetizzato le conclusioni del convegno in alcune richieste e proposte. Le richieste: ai vescovi, della commissione CEI e delle diocesi, si chiede una maggiore

« vicinanza » alla base per la formazione al senso ecumenico come componente essenziale della Chiesa; uno stretto rapporto nella CEI fra la commissione per l'ecumenismo, l'ufficio catechistico nazionale e anche la commissione per le migrazioni, e in periferia fra la commissione diocesana per l'ecumenismo, l'ufficio catechistico e il consiglio pastorale; una formazione all'ecumenismo attraverso le scuole di teologia e la diffusione del Nuovo Testamento interconfessionale.

Fra le proposte: la creazione di una consulta nazionale per l'ecumenismo, di cui facciano parte i rappresentanti dei centri ecumenici; la rinnovazione annuale del convegno dei centri per l'ecumenismo; un coordinamento delle iniziative e delle pubblicazioni in campo ecumenico; l'importanza per il movimento ecumenico della preghiera e della capillarizzazione nelle Chiese locali; incontri formativi per sacerdoti, religiosi, e sul problema dei matrimoni misti per rispondere ad esigenze pastorali sempre più sentite.

Un complesso di indicazioni che sembra in grado di far passare il movimento ecumenico in Italia da « esigenza » a « rinnovata esperienza ». È lentamente il risultato più concreto dell'incontro di Roma, al quale è intervenuto anche mons. Arrighi, sottosegretario del segretariato per l'unione. Mons. Arrighi ha parlato dell'urgenza di accelerare i passi avanti segnati negli incontri bilaterali o multilaterali, di vertice « a livello di diocesi, di parrocchie, di popolo cristiano ». A sua volta, mons. Trabalzini ha preannunciato uno sforzo della commissione episcopale per intensificare i rapporti « con i centri di ascolto e di dialogo per i non credenti », in prospettiva di un incontro a livello nazionale, ipotizzato per novembre.

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 officiature 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»