

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

# ORIENTE CRISTIANO



anno XVII

APRILE - GIUGNO 1977

2

# ORIENTE CRISTIANO

ANNO XVII  
APRILE - GIUGNO 1977

2

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
Concluse le celebrazioni del IV Centenario di fondazione del Collegio Greco di Roma:	
— Un nuovo secolo di vita per il Collegio Greco di Roma ( <i>Damiano Como</i> )	2
— <i>La parola del Papa</i> : Unità essenziale della Chiesa nella diversità delle sue espressioni. - Il ruolo degli orientali cattolici nel dialogo per l'unione dei cristiani	5
— <i>Profetismo d'un manifesto ecumenico di Paolo VI</i> : Farsi discepoli dell'Oriente ( <i>Vittorio Peri</i> )	11
Decalogo della legislazione secondo il Cristo cioè del Nuovo Testamento - Discorso 62 di S. Gregorio Palamas - III. Comandamento ( <i>Giuseppe Ferrari</i> )	16
<i>Un illustre siracusano</i> : Metodio I, Patriarca di Costantinopoli (843-847), vincitore del II Iconoclasmo ( <i>Lino Bernardini</i> )	32
Verso l'Unità. Dalla disunione all'unione (+ <i>Emilianos Timiadis, metrop. di Calabria</i> )	82
Struttura e spazialità bizantina nella forma architettonica di S. Maria dell'Ammiraglio ( <i>Rodo Santoro</i> )	91
Un binomio apostolico e una duplice mentalità ( <i>Ang. Altan</i> )	119
NOTIZIARIO:	
Il nuovo Patriarca della Chiesa ortodossa di Romania	125
Fermenti di rinnovamento tra gli Italo-albanesi	127

# Un nuovo secolo di vita per il Collegio Greco di Roma

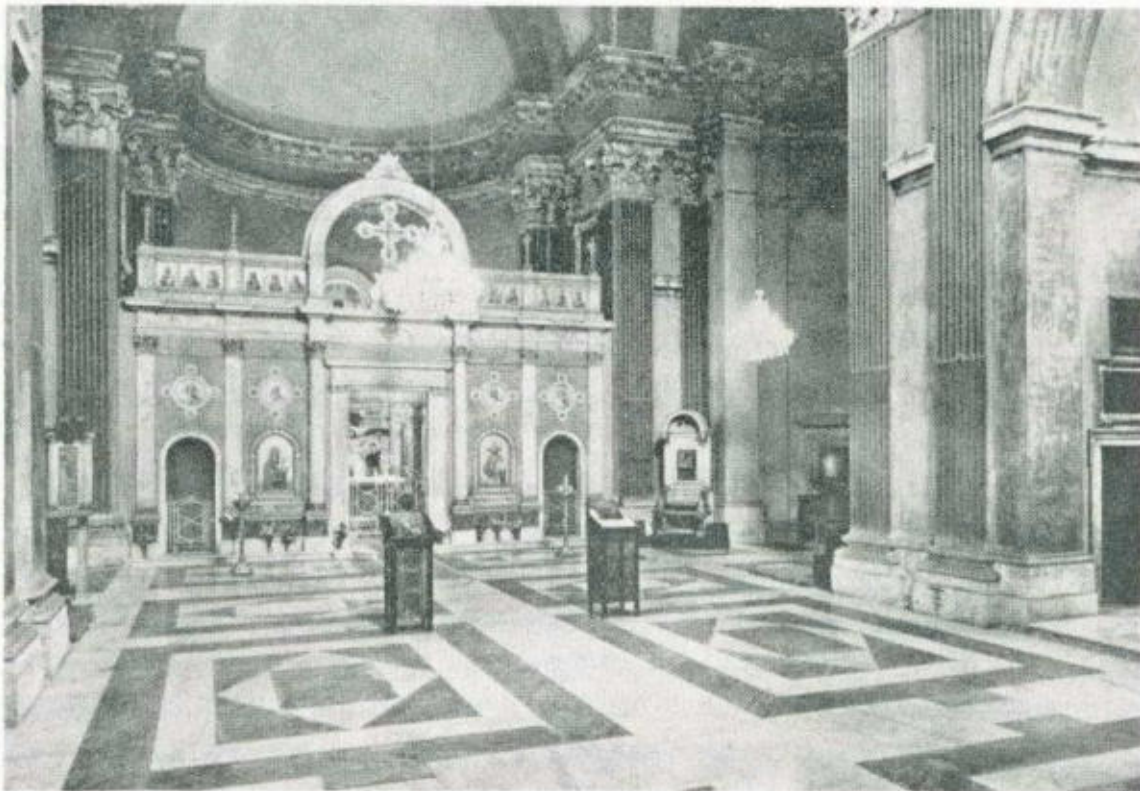
*Il 2 maggio 1977, festa di Sant'Atanasio, con una solenne liturgia pontificale di S. Beatitudine Massimo V, Patriarca dei Melchiti, si sono concluse le celebrazioni commemorative del IV centenario della fondazione del Pont. Collegio Greco in Roma, aperte il 28 aprile con altra liturgia pontificale di S. E. Mons. Giuseppe Perniciaro, ex-alunno del Collegio, Vescovo di Piana degli Albanesi.*

*Nel corso del pontificale di apertura, subito dopo il canto del Vangelo, il Cardinale Paul Philippe, Prefetto della S. Congregazione per le Chiese orientali, pronunciava il discorso di prolusione alle celebrazioni, spiegando gli scopi che si era prefissi Papa Gregorio XIII nel fondare il Collegio greco e sottolineando la costante e particolare sollecitudine della S. Sede nell'aiutare il Collegio a svolgere la sua funzione di centro di formazione dottrinale e spirituale.*

*A queste parole dell'Em.mo Cardinale Philippe — possiamo dire — hanno fatto eco quelle pronunciate nel pontificale di chiusura dal Patriarca Massimo V, il quale, anche a nome dei Superiori e degli Alunni del Collegio, ha ringraziato gli organi della S. Sede, particolarmente la S. Congregazione per le Chiese orientali, per aver promosso e validamente sostenuto questa provvidenziale istituzione che, nel corso di quattro secoli, è stata e continua ad essere focolare vivo di pietà religiosa, di scienza,*

*di educazione, di cultura; fucina di uomini insigni per santità e per dottrina, di vescovi, di sacerdoti, che hanno coltivato le tradizioni dell'Oriente cristiano e le hanno saputo tramandare ai loro posteri.*

*Non ci è possibile soffermarci sul convegno di studio e sulle altre celebrazioni, pubbliche e non pubbliche, organizzate per la circostanza: speriamo ce ne dia occasione la pubblicazione degli atti, specie se dovesse emergere un discorso teologico, a carattere prevalentemente ecclesiologico ed ecumenico, che in sede di sedute di studio è stato — a nostro avviso — appena sfiorato o, quanto meno, non debitamente approfondito.*



*Roma - Interno della Chiesa di Sant'Atanasio*

*Ci fa piacere che anche in questo senso altri si indirizzino nelle discussioni e nelle valutazioni dopo le recenti celebrazioni. Nella tavola rotonda, tenuta al Circolo di cultura « Besa » di Roma, Mons. Eleuterio F. Fortino, trattando del « Collegio greco e italo-albanesi », così ha concluso: « In questo ultimo mezzo secolo, tutti i candidati al clero di rito greco, tanto di Calabria quanto di Sicilia, sono stati inviati al Collegio Greco di Roma. I nuovi ex-alunni, ritornando nelle proprie Comuni-*

tà, hanno operato una riforma neo-bizantina, di de-latinizzazione e di restaurazione della tradizione orientale in particolare nella espressione liturgica. Questa riforma era necessaria. Per la parte svolta, essa è stata sostanzialmente positiva. Tuttavia, è stata limitata e debole. Essa mancava di un progetto d'insieme, di una ispirazione coerente. Né poteva essere altrimenti. Mancava, infatti, un quadro teologico adeguato, poiché anche i nuovi ex-alunni avevano compiuto i loro studi teologici in facoltà occidentali. Sarebbe stata necessaria una essenziale continuità fra liturgia greca, disciplina orientale e presupposti teologici orientali. In mancanza di questa « coerenza culturale e spirituale », la riforma non poteva che essere parziale e contraddittoria. La ricomposizione di questa « coerenza » è necessaria per una azione pastorale feconda . . . » (Cfr. Foglio informativo ciclostilato della Comunità italo-albanese di Roma del 29/5/1977). E Mons. Giovanni Stamati, Vescovo Amm.re di Lungro, anch'egli ex-alunno del Collegio greco, incontrandosi nel corso delle celebrazioni con la Comunità italo-albanese di Roma, per la quale domenica 1 maggio celebrava una liturgia pontificale nella chiesa di Sant'Atanasio, aveva ribadito questi stessi concetti, auspicando che il servizio del Collegio greco per le Comunità italo-albanesi fosse più solidamente fondato nella tradizione spirituale, liturgica e teologica orientale.

Queste istanze degli italo-albanesi, le stesse di tutti gli orientali cattolici, che un'esperienza plurisecolare oggi pone come presupposto prioritario a qualsiasi rinnovamento ecclesiale liturgico di queste Comunità, quando addirittura — diciamolo pure con franchezza — a conditio sine qua non di una loro sopravvivenza, sono state autorevolmente raccolte e provvidenzialmente rilanciate da Papa Paolo VI. Il discorso del Papa rimane appunto il punto centrale e focale delle manifestazioni indette per celebrare il IV centenario della fondazione del Collegio greco di Roma.

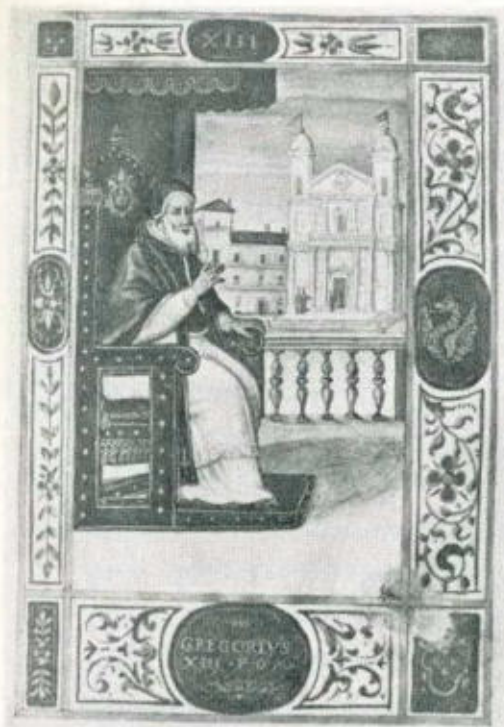
Siamo pertanto grati al Prof. Vittorio Peri, che per i nostri Lettori ha steso un brillante commento di questo felice discorso, proprio quello che ci voleva per un documento pontificio rinnovatore e storico: esso, infatti, attraverso l'invito magnanimo e profetico « farsi discepoli dell'Oriente », apre un'era nuova, di crescita e di progresso, nell'atteggiamento ufficiale della Chiesa cattolica verso le Chiese orientali.

**Damiano Como**

## UNITÀ ESSENZIALE DELLA CHIESA NELLA DIVERSITÀ DELLE SUE ESPRESSIONI

•

### Il ruolo degli Orientali Cattolici nel dialogo per l'unione dei Cristiani



La Chiesa di Sant'Atanasio e il Collegio Greco con il fondatore Gregorio XIII.  
(Da una miniatura del '500)

Venerati Fratelli e carissimi Figli!

*Ispirato ad intonazione di profonda letizia, dopo i bei canti liturgici e le devote parole del Signor Cardinale Paul Philippe, è l'odierno incontro, il quale, se di per sé si collega ad una ricorrenza quattro volte centenaria — quella della fondazione in Roma del Collegio Greco di S. Atanasio — si apre, peraltro, e si allarga nella visione della Chiesa d'Oriente, che con la Chiesa Latina forma l'unica ed indivisa Chiesa di Cristo. Il Nostro saluto, come alle Autorità religiose qui presenti, si dirige naturalmente a voi, Alunni e Superiori del Collegio, perché siete voi i festeggiati; e si rivolge ancora ai condiscipoli degli altri Istituti eretti nell'Urbe per l'educazione del Clero di rito orientale, perché tutti insieme voi ponete dinanzi ai nostri occhi questa consolante realtà di coesione ecclesiale.*

*Al saluto facciamo seguire le congratulazioni per il traguardo felicemente raggiunto: son trascorsi quattro secoli, densi di avvenimenti, di cambiamenti culturali e sociali, di mutamenti spirituali ed anche, per conseguenza, di adattamenti nei metodi pastorali, e durante questo lungo periodo il Collegio ha sempre svolto, secondo le varie circostanze, la sua funzione di centro di formazione dottrinale e spirituale. Da esso, come da operosa fucina, è uscita un'ininter-*

rotta schiera di giovani ben preparati per l'apostolato nelle rispettive terre di origine. Il nostro discorso trascende, però, la ricorrenza storica; non avremmo, del resto, il tempo, né sarebbe questa la sede per una pur doverosa commemorazione. Diremmo solo che davvero provvida fu la decisione di Papa Gregorio XIII, che con la Bolla « in Apostolicae sedis specula » del 13 gennaio 1577, dava il primo avvio all'istituzione, dimostrando una lucida consapevolezza degli accresciuti bisogni delle comunità cattoliche di Grecia e dei territori adiacenti. Come qualche anno prima aveva voluto la « nuova » istituzione del Collegio Germanico (anche questo centenario ci fu dato di celebrare; cfr. vol. XI dei nostri Insegnamenti, 1973, pp. 977-983), così volle egli provvedere alla Chiesa di Grecia con la fondazione di un Collegio, in quo pueri et adolescentes Graeci ex ipsa Graecia et aliis Provinciis et locis, ubi commorantur, conquistati alantur . . . instituantur (Bullarium Roman., t. IV, p. III; ed. Romae, 1746; pp. 328), entrando in tale determinazione da una parte la condizione assai precaria seguita alla caduta di Costantinopoli, dall'altra la ripresa cattolica promossa dal Concilio Tridentino, che si era concluso da poco più di dieci anni.

Fatto questo rapido richiamo all'iniziativa del nostro Predecessore ed alle benemerienze acquisite dal Collegio, che in ordine di tempo fu il primo rispetto agli altri Istituti destinati al Clero di Oriente, ci preme estendere l'elogio che diremmo « storico-ecclesiale » all'intera Chiesa Orientale. Noi amiamo riguardare alla sua storia plurisecolare, ai maggiori suoi esponenti che furono campioni di fede e luminari di dottrina, alle complesse vicende che in essa e per essa si determinarono, alle prove di fedeltà che seppe offrire in mezzo alle sofferenze ed alle non rare persecuzioni, per additarla ad esempio di perseveranza e di fermezza. In particolare, non possiamo dimenticare l'impareggiabile patrimonio di spiritualità, di religiosità, di cristianesimo incarnato ed irradiante ch'essa reca in sé e mette a disposizione di tutti i fratelli cattolici. Ed è qui che troviamo i suoi elementi caratteristici ed originali, che non è solo doveroso, ma fruttuoso, altresì, e stimolante salvaguardare, esaltare e valorizzare. Mirabile, infatti, e provvidenziale ci sembra l'esistenza di distinte tradizioni, istituzioni, riti, forme disciplinari (sono i termini stessi che ricorrono in apertura del Decreto Orientalium Ecclesiarum) che, in uso nella Chiesa d'Oriente, si affiancano senza contraddizione alle corrispondenti e pur diverse espressioni che son proprie della Chiesa Latina. Noi riteniamo che sul fondamento — questo, sì, granitico ed immutabile — dell'unità di fede si affermi non solo legit-

*timamente, ma fortunatamente e suggestivamente una serie differente e tuttavia convergente di particolarità rituali ed istituzionali: fenomeno, questo, che è indice di vitalità, che scopre una ricchezza e rivela una crescita « ab intus », per cui vien superata ogni piatta e forse inopportuna uniformità, e si ha il rigoglio della fioritura. Tale diversità — aggiungeremo — riflette la libertà dello Spirito, la molteplicità dei celesti suoi doni, e scaturisce nello stesso tempo dal genio, ossia dall'indole e dall'estro dei popoli che fan parte dell'unico Popolo di Dio.*

*Da questo quadro ricaviamo, poi, una seconda considerazione: è necessario alimentare il senso dell'unità della Chiesa nella specifica diversità delle varie espressioni ecclesiali. Questo senso vuol dire aver chiara coscienza del tutto che sussiste nelle parti, e della giusta collocazione delle parti nel tutto; vuol dire comprendere che cosa sia l'integrazione e quali siano le leggi che la regolano; vuol dire, dunque, impegno di reciproca solidarietà; vuol dire scambio incessante di aiuti, come vuol dire, evidentemente, leale rispetto e debita tutela delle legittime diversità. Occorre, dunque, vedere e capire come l'essenziale e costituzionale unità della Chiesa si componga armonicamente con le accennate espressioni ecclesiali, sforzandosi di penetrare addentro nel vivo del mistero della Chiesa.*

*Per alimentare questo senso è, insomma, necessario possedere una mentalità autenticamente cattolica, che abiliti a pensare in termini universalistici: come vasto ed onnicomprensivo è il disegno salvifico di Dio, così la Chiesa che di questo disegno è strumento e sacramento (cfr. Cost. Lumen Gentium, n. 48; Decr. Ad Gentes, n. 1), accoglie un tale pluralismo come articolazione della sua stessa unità. E proprio nelle Chiese Orientali si ritrova storicamente anticipato e esaurientemente dimostrato nella sua validità lo schema pluralistico, sicché le moderne ricerche intese a verificare i rapporti tra annunzio evangelico e civiltà umane, tra fede e cultura, hanno già nella storia di queste Chiese venerande, significative anticipazioni di elaborazioni concettuali e di forme concrete in ordine a detto binomio di unità e diversità.*

*Anche limitandoci ai dati statistici, a cui accennava il Signor Cardinale, chi oserebbe dire che il quadro vario, che in essi si riflette, sia segno di frammentarietà e divisione? E chi negherebbe alle diverse Chiese, a cui i vostri Istituti appartengono, la pienezza d'adesione alla roccia di Pietro e la sincerità nella professione di fedeltà, di obbedienza e di amore ai Romani Pontefici, suoi successori?*

*Sono queste ragioni intraecclesiali che spiegano l'alta parola che*



*il Concilio Vaticano II ha dedicato alle Chiese Orientali Cattoliche, per esse elaborando uno speciale Decreto, che come sottintende o richiama quel che ora abbiamo detto (cfr. Orientalium Ecclesiarum, n. 2-5), così invita al rispetto ed alla promozione dei valori preziosi di cui le Chiese Orientali son portatrici (ibid. 2).*

*Cari giovani che qui ci ascoltate, e voi soprattutto studenti di teologia! Ci rivolgiamo a voi, non tanto per ragioni anagrafiche o di semplice convenienza, quanto per la grande fiducia che riponiamo nella generosità che voi dimostrate. Grande è la vostra vocazione ed assai importante per la Chiesa di oggi. Voi siete chiamati a predicare Cristo agli uomini del nostro tempo, che avvertono sempre più, anche se le apparenze potrebbero far pensare il contrario, il richiamo e l'esigenza dell'Assoluto. Voi avete a disposizione una eredità dottrinale, spirituale e ascetica che, anche sul piano dell'umana cultura, è fra le più ricche: intendiamo in special modo la vostra speculazione teologica e la vostra tradizione liturgica. Non vi preparate forse a celebrare la divina Liturgia di San Giovanni Crisostomo, che è ricordato come « bocca d'oro » per la forza della sua parola annunciante la buona novella? Non userete un giorno la Liturgia di San Basilio il Grande? E non cantate già quotidianamente i carmi sacri di grandi innografi, quali San Giovanni Damasceno e Andrea di Creta, che hanno rivestito la celebrazione del mistero cristiano con le forme ispirate dalla poesia, atta a commuovere il cuore e ad aprirlo alla contemplazione divina? Se studiate questa vostra eredità con intelletto d'amore, avete già pronto uno strumento elet-tissimo di azione catechetica e pastorale che darà, come ha dato, frutti di carità in abbondanza.*

*Ma poi c'è un'altra ed altrettanto impellente ragione per parlare a voi, e la desumiamo dal Decreto « Unitatis Redintegratio », il documento sull'ecumenismo, che non a caso fu pubblicato il giorno stesso del Decreto concernente le vostre Chiese, insieme con il testo-base della « Lumen Gentium » (21 novembre 1964). Se l'ecumenismo richiede — come l'esperienza sta dimostrando — tempi lunghi, perché si possano debitamente studiare ed approfondire le delicate questioni di ordine dottrinale e pratico che vi sono implicate, chi più di voi deve essere aperto a raccogliere, ad interpretare, ad applicare, a sviluppare i sapienti indirizzi conciliari? L'ideale ecumenico tocca da vicino e toccherà ancor più in futuro ciascuno di voi. La sollecitudine che per i Fratelli Ortodossi ebbero già gli antichi alunni del Collegio Greco, deve essere anche la vostra, con un supplemento — diremo — di disponibilità, di amore, di apertura al dialogo fra-*



Papa Paolo VI tra i partecipanti alle celebrazioni per il IV Centenario del Pont. Collegio Greco. Nel corso dell'udienza, avvenuta nella Sala Clementina, sabato 30 aprile u. s., il Santo Padre ha donato agli alunni del Collegio un quadro raffigurante Sua Santità, eseguito dalla pittrice Dina Bellotti.

*terno, come dettano i segni dei tempi. Se Noi, confortati dal Concilio e dalla collaborazione dell'Episcopato, vogliamo continuare l'ecumenismo « ante litteram » del Fondatore del vostro Collegio e l'azione diretta di altri nostri Predecessori, anche voi dovete impegnarvi secondo le concrete possibilità ed in vista delle responsabilità future. È questo un compito particolare, a cui siete chiamati. Una volta completata la vostra formazione teologica e ricevuti i sacri Ordini, tornando nei vostri Paesi, vi troverete accanto ai Fratelli delle Chiese Ortodosse. Siete quindi immediatamente sollecitati a farvi artefici di unità. Certo, ogni battezzato è tenuto a cooperare alla ricomposizione dell'unità tra quanti credono in Cristo, cioè dell'unità della Chiesa*

*che professiamo nel Credo, essendo la divisione uno scandalo che pregiudica l'opera stessa dell'evangelizzazione. Ma voi che siete a contatto diretto con i Fratelli ortodossi, voi che vivete in una stessa regione insieme con loro, presi forse dagli stessi problemi pastorali e dalle stesse preoccupazioni sociali, voi che usate la stessa liturgia, non siete forse chiamati ad un titolo specialissimo a lavorare per la causa dell'unità dei cristiani? Ci soccorre anche qui un passo del Concilio: « Alle Chiese Orientali spetta il peculiare ufficio di promuovere l'unità di tutti i cristiani, specialmente degli orientali, secondo i principi del Decreto « sull'Ecumenismo », promulgato da questo Concilio: in primo luogo con la preghiera, poi con l'esempio della vita, la scrupolosa fedeltà alle antiche tradizioni orientali, e la mutua e migliore conoscenza, collaborazione e fraterna stima delle cose e delle persone » (Decr. Orientalium Ecclesiarum, n. 24). Vedete, dunque, che il Concilio non solo ha fissato un compito, ma ha anche indicato la via per attuarlo: è la vita spirituale, fatta di preghiera, di esempio, di testimonianza. « Non si dà ecumenismo autentico senza interiore conversione; poiché il desiderio dell'unità nasce e matura dal rinnovamento della mente, dall'abnegazione di se stesso e dal pieno esercizio della carità » (Decr. Unitatis Redintegratio, n. 7).*

*Mentre per il vostro Collegio si apre un nuovo secolo di vita, ci piace ancora assicurare che, nel duplice sforzo di edificare in fide et caritate le vostre Chiese e di svolgere una parallela azione ecumenica, Roma è con voi, per assistervi, per confortarvi, per offrire l'operante solidarietà della Chiesa Latina, anzi di tutta la Chiesa. Il saluto che vi rivolgevamo all'inizio è così divenuto paterna esortazione, e si traduce ora in espressione di fervidi voti.*

*La Madonna, che in Oriente fu per prima salutata e solennemente proclamata Theotòkos, sempre vi sorregga col suo affetto materno; gli Apostoli Pietro e Paolo, che per predicare il Vangelo percorsero ripetutamente le vie dell'Oriente prima ancora dell'approdo romano, ritemprino le vostre energie perché possiate continuare la loro opera; i Santi e Dottori della grande Patristica, che fiorì nelle vostre Terre, vi illuminino con la loro ispirata sapienza nel periodo della preparazione e domani, poi, nell'assolvimento dei doveri pastorali. Da parte nostra, confermiamo volentieri questi auguri con una effusa Benedizione Apostolica non solo per voi, alunni del Collegio Greco, ma per quanti qui rappresentate le Chiese d'Oriente, come per i Dirigenti e gli Officiali del Sacro Dicastero che alle medesime Chiese dedica il suo assiduo servizio. Così sia!*

# FARSI DISCEPOLI DELL'ORIENTE

di VITTORIO PERI

L'elogio storico-ecclesiale dell'intera Chiesa Orientale, che con deliberato vigore Paolo VI ha tessuto il 30 aprile 1977, propone tale Chiesa alla Chiesa Latina, anzi a tutta la Chiesa, quale persistente e vivo modello di perseveranza e di fermezza: per la fede e la teologia dei suoi Dottori; per la costanza fedele dei suoi credenti nelle sofferenze e nelle persecuzioni ricorrenti; per la peculiare eredità dottrinale, spirituale, liturgica ed ascetica, che, anche sul piano dell'umana cultura, è tra le più ricche; per l'impareggiabile patrimonio di spiritualità, di religiosità, di cristianesimo incarnato ed irradiante, che reca in sè e mette a disposizione di tutti i fedeli cattolici.

Il discorso si svolge consapevolmente nutrito dell'insegnamento del Concilio, sensibile alle più genuine attese spirituali dell'ecumenismo contemporaneo, sintonico con le più indovinate iniziative dell'Episcopato cattolico mondiale in vista della ricomposizione dell'unità. Eppure, sulle labbra di un Pontefice Romano, esso sembra assumere un accento storicamente nuovo ed inedito, come di appello e manifesto profetico teso a fare avanzare lo spirito ed il program-

ma dell'unione. Se non andiamo errati, vi ricorrono i presupposti per determinare, all'interno della compagine ecclesiale e nelle relazioni tra cristiani, un positivo salto di qualità verso quella civiltà dell'amore, che Paolo VI viene auspicando per l'umanità intera. Questo discorso ha tutti i requisiti perché in futuro lo si prenda in considerazione in modo più ampio ed approfondito di quanto la stampa, anche cattolica ed ufficiale, abbia fatto finora. È spesso il destino delle proposte innovative. Giovanni XXIII confidava sorridendo che perfino il primo annuncio del futuro Concilio Ecumenico, a San Paolo fuori le Mura, era caduto nel silenzio devoto e sbigottito dell'uditorio cardinalizio.

L'allocuzione di Paolo VI è stata pronunciata nel corso dell'udienza per il IV centenario della fondazione del Collegio Greco in Roma, l'istituzione voluta da Gregorio XIII nel suo generoso disegno di ecumenismo *ante litteram*, preoccupato delle cristianità dell'Oriente ellenico. Il Papa la rivolgeva agli Alunni di quel Collegio e degli altri seminari orientali nell'Urbe, confidando a quei giovani autorevoli prospettive e speranze, come a protagonisti destinati domani a vivere e ad operare accanto ai Fratelli delle Chiese Ortodosse, a diretto contatto con loro, con comuni problemi pastorali e spirituali, chiamati ad un titolo specialissimo a lavorare per la causa dell'unità dei cristiani, incoraggiati a farsi artefici d'unità.

A loro per primi Papa Paolo ha delineato l'atteggiamento che il Capo della Chiesa Cattolica si attende e sollecita oggi dai fedeli cattolici nei confronti di una Chiesa Orientale, da lui dopo secoli chiamata nuovamente così, con la dominazione tradizionale in uso fino al XVI secolo; la dizione comprende infatti le componenti ecclesiali locali e nazionali dell'Est cristiano, ma soprattutto abbraccia in definizione unitaria il molto che sin d'ora unisce sia le Chiese Orientali in piena comunione con Roma sia le Chiese Sorelle di quei popoli e di quelle regioni, che con Roma rimangono in comunione imperfetta.

L'antica novità del lessico adottato dal Pontefice risulta deliberatamente consono con la fervida attualità, che pervade il discorso. Il lettore de « L'Osservatore Romano » invano cercherebbe nel testo ufficiale pubblicato il *leit-motiv* di tale discorso, anticipato dall'Augusto Oratore, come un compositore esperto fa con il suo tema musicale portante, e detto con tono intenso, commosso, deciso: « Dobbiamo farci discepoli dell'Oriente! ». Si sarebbe quasi tentati di dire riservato agli Alunni del Collegio Greco il privilegio

di udire dalla viva voce del Papa parole decisive, destinate ad essere in seguito riprese a ripetute fino all'usura, ma non attestate né raccolte nei resoconti ufficiali immediati. Fu così per il fortunato termine giovanneo di « aggiornamento ».

Nell'udienza concessa il 14 giugno 1959 agli Allievi e ai Superiori dell'Istituto di via del Babuino, Giovanni XXIII pronunciò per la prima volta in pubblico la parola, riferendola al compito prevalente ch'egli s'attendeva dall'imminente concilio. Il vocabolo stesso, mutuato dal linguaggio corrente della vita sociale contemporanea, traduceva con espressione fedele all'esperienza comune e alla verità del Vangelo, il concetto di rinnovamento senza fratture e di adeguamento crescente richiesto alla Chiesa per restare fedele alla sua vocazione, eterna nel tempo. Per dire lo stesso, fino allora, s'era preferito dire riforma: ma il termine, confinato nel gergo ecclesiastico e specialistico, richiamava ormai all'uomo comune sensi e rigori di polemica, di restaurazione, soprattutto di ripiegamento sul passato invece che di crescita e di progresso escatologico. La Chiesa deve rinnovarsi, spiegò allora Papa Giovanni proprio agli Alunni del Collegio Greco, facendo essa pure, come le altre istituzioni ed organizzazioni moderne, il proprio « aggiornamento », traendo sapientemente dall'antichissimo ed inesauribile tesoro della sua tradizione vivente « cose nuove e vecchie ».

Già in quell'allocuzione di Giovanni XXIII veniva prefigurata l'attitudine umile e generosa che Paolo VI avrebbe fatta sua diciotto anni dopo. Già allora il Pontefice Romano assicurava i cristiani che la Chiesa Cattolica del nostro tempo non solo ammetteva, ma vedeva con simpatia il fiorire rigoglioso di liturgie, istituzioni, consuetudini ecclesiali diverse da quelle occidentali, senza pretesa alcuna d'imporre un rito determinato dove da secoli ne esistevano altri. Estendeva ai credenti l'invito a rispettare la fedele tradizione dell'antichità, spontaneamente disponibile alle peculiarità d'ogni Chiesa particolare. Diceva bellissima e nobile la verità delle forme liturgiche e canoniche dell'Oriente, sollecitando tutti i cristiani a comprenderle, ad adattarvisi, a farvi ricorso, per fondere fraternamente intenti ed opere.

Paolo VI, con l'impegnativa coerenza d'una ecclesiologia conciliare, riprende e corrobora l'intuizione profetica di Papa Giovanni. La Chiesa, strumento e sacramento del vasto ed onnicomprensivo disegno salvifico di Dio, esige — non *concede*, non *tollera!* — il pluralismo delle varie espressioni ecclesiali, perché tale diversità ri-

flette la libertà dello Spirito, la molteplicità dei celesti suoi doni, e scaturisce nello stesso tempo dal genio, ossia dall'indole e dall'estro dei popoli, che fan parte dell'unico Popolo di Dio. Mirabile e provvidenziale è l'esistenza di distinte tradizioni, istituzioni, riti, forme disciplinari in vigore nelle Chiese d'Oriente. Una serie differente e tuttavia convergente di particolarità rituali ed istituzionali si compone armonicamente con l'essenziale e costituzionale unità della Chiesa nel vivo del suo mistero; e si affermano non solo legittimamente, ma fortunatamente e suggestivamente. Ben lungi dal rappresentare per la Chiesa universale un rischio o un sintomo di frammentarietà e di divisione, la diversità delle espressioni ecclesiali — liturgiche, teologiche, organizzative — esaltano visibilmente la pienezza e la profondità dell'unità nella fede, che supera ogni piatta, meccanica ed inopportuna uniformità. Una Chiesa Cattolica che — nel Capo e nelle membra — comprenda e viva tale visione autenticamente paolina del Corpo Mistico, tributerà, per necessità spontanea, leale rispetto e debita tutela alle legittime diversità, convinta che non è solo doveroso, ma fruttuoso e stimolante salvaguardare, esaltare, valorizzare gli elementi caratteristici ed originali di ciascuna Chiesa. Lo richiede il mistero stesso della Chiesa, che ogni cristiano deve sforzarsi di comprendere: per farlo è indispensabile una mentalità autenticamente cattolica, che abiliti a pensare in termini universalistici.

Benché ogni singola espressione di Paolo VI riecheggi qualche pensiero e riproponga qualche atteggiamento evangelico proprio alla millennaria tradizione cristiana, non conosciamo alcun documento o presa di posizione pontificia, che, nel passato, ne abbia composto altrettanti in coerente attestato di stima, di simpatia, di riverente rispetto reso alla Chiesa Orientale, cui — tramite Ambrogio e la tradizione autonoma della Chiesa milanese — Papa Montini, nella stessa circostanza, si è apertamente professato spirituale debitore. Nel contesto fervente di questa *confessio*, con testuale esortazione, Egli ha invitato i propri figli d'Occidente a farsi con Lui, Papa Romano, discepoli dell'Oriente, come singoli e come Chiesa Cattolica. È un invito magnanimo e profetico. Secondo il genio romano, esso è stato immediatamente precisato con concretezza.

La richiesta rivolta ai cristiani ed alle singole Chiese del mondo occidentale non si esaurisce nell'incitamento caldo ad un ritorno da tempo in corso, alle fonti luminose della grande patristica greca, nè si limita ad indicare la permanente fecondità di una esigente spiri-

tualità del deserto e di una preghiera litanica e contemplativa — eredità dell'Oriente Cristiano, — già spontaneamente gustate e vissute da tanti fedeli. Con un'ansia ecclesiologica tipica del tempo nostro, il Papa individua nel paradigma storico-ecclesiale della Chiesa Orientale la via privilegiata per un vantaggioso ed urgente recupero, nell'ideologia e nelle strutture, di più adeguate soluzioni del rapporto Evangelo e culture umane, Chiesa e società profane. La divisione dei cristiani, anche in tale prospettiva, è uno scandalo che pregiudica l'opera stessa dell'evangelizzazione. D'altro canto — dichiara Paolo VI — nelle Chiese Orientali si ritrova storicamente anticipato ed esaurientemente dimostrato nella sua validità lo schema pluralistico, costruito sulla coscienza che il tutto sussiste nelle parti e che l'armonia sgorga dalla giusta collocazione delle parti nel tutto. Le moderne ricerche intese a verificare i rapporti tra annunzio evangelico e civiltà, che l'umanità viene realizzando e sostituendo, tra fede e culture laiche, hanno già, nella storia di queste Chiese venerate, significative anticipazioni di elaborazioni concettuali e di forme concrete in ordine al binomio *unità e diversità*. In questa prospettiva, l'ecumenismo non è per la Chiesa Cattolica concessione indulgente a mode politiche ed intellettuali, non lusso culturale decadente ed eclettico; ma assume con rilievo sempre più netto la sua connotazione di dovere primordiale, che il Signore, operando nello Spirito, propone ai cristiani del nostro tempo. L'ideale ecumenico tocca da vicino e toccherà ancor più in futuro ciascun fedele e ciascuna comunità ecclesiale.

Il discorso rivolto da Paolo VI agli Alunni del Collegio Greco nel 1977 suona pronostico d'una stagione nuova nell'atteggiamento ufficiale della Chiesa Cattolica verso la Chiesa Orientale. Nei tempi lunghi ma certi d'un ecumenismo sostanziale, spiritualmente non effimero, esso resterà, retaggio ideale del Pontefice Romano che, senza precedenti, nella Cappella Sistina ha visibilmente onorato con antico gesto di pietà l'episcopato della Chiesa Orientale, prostrandosi davanti al metropolita Melitone, rappresentante del Patriarca ortodosso di Costantinopoli.



# DECALOGO DELLA LEGISLAZIONE SECONDO IL CRISTO

cioè del NUOVO TESTAMENTO

---

## DISCORSO 62 DI S. GREGORIO PALAMAS

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

### III. COMANDAMENTO

*« Non nominerai invano il nome del Signore tuo Dio: poiché il Signore non considererà puro colui che prenderà invano il Suo Nome ».*

Due gravi problemi considera la tradizione patristica greca in questo terzo comandamento del Decalogo: la bestemmia e il giuramento; l'atteggiamento del cristianesimo di fronte al giuramento.

San Gregorio, nella sua omelia, tratta soltanto di quest'ultimo aspetto, trascurando di parlare dell'altro, tanto è impensabile che un cristiano possa essere bestemmiatore del nome santo di Dio.

Ma, purtroppo, succede anche questo. E con quanta frequenza!

Né l'abitudine costituisce una attenuante, perché significa l'abitudine a insorgere contro Dio. Essa è, perciò, un'aggravante e non una attenuante. Né si deve dire che, nella maggior parte dei casi, i bestemmiatori bestemmiano senza pensare, senza riflettere.

Ma cosa si vuol dire con questo, che manca l'atto volontario e quindi manca il vero peccato? Ma come si fa a scusare un cristiano che non pensa a Dio, mentre usa il Suo Nome per insultarlo? Se l'uomo non è infermo ma è sano, il non dominare sé stesso è già una colpa, sorgente e radice di altre colpe.

Il mistero della Cresima ha impresso sulla nostra fronte un sigillo indelebile, con il quale lo Spirito Divino ci ha conferito il sacerdozio regale, perché l'uomo fu già da Dio creato re e sacerdote. La rivolta contro Dio col peccato ci ha fatto perdere il sacerdozio e la regalità.

Con l'opera redentrice del Verbo Incarnato, rigenerati alla vita soprannaturale, ecco di nuovo lo Spirito del Signore ci conferisce queste due prerogative, accanto alla terza, il profetismo, perché l'uomo è stato creato per celebrare la gloria di Dio ed assolvere nell'universo funzione sovrana vicaria di Dio.

Ora il bestemmiatore non solo rinuncia a questo suo compito, ma insorge contro, insultando il Donatore. La bestemmia racchiude sempre in sé, almeno formalmente, un atto di apostasia. Essa è peccato contro la Fede. E in tale senso essa viene considerata dalla Scrittura: insulto contro Dio direttamente o indirettamente; oppure negazione totale o parziale di Dio e delle Sue manifestazioni.

Anche nell'antichità classica greca i termini βλασφημια - βλασφημῆω indicavano, prima di tutto, l'oltraggio alla divinità o alle leggi della divinità. Qualche volta il termine indica ogni discorso empio (1) oppure un discorso calunnioso con l'intenzione di fare del male.

Nell'Antico Testamento, bestemmiare significa non solo l'ingiuria diretta contro Dio, ma anche la negazione della sua potenza, le parole contro i luoghi e le persone sacre, contro il popolo di Dio; più in generale tutte le azioni perverse dei pagani: « Non dare alcuno della tua famiglia per attraversare il fuoco in onore di Moloc e non profanare il nome del tuo Dio . . . » (2); « Maledetto chiunque ti insulterà (il nome dell'eletta), maledetto chiunque ti distruggerà, chi abatterà le tue mura, chi demolirà le tue torri, chi brucerà le tue case . . . » (3); « Chi hai ingiuriato e oltraggiato? Contro di chi hai levato la voce? hai innalzato il tuo sguardo superbo? contro il santo d'Israele! Per mezzo dei tuoi servi hai vilipeso il Signore! » (4). Le pene per i bestemmiatori sono severe: « Conduci colui che ha bestemmiato fuori dell'accampamento, poi tutti quelli che l'hanno udito bestemmiare posino le mani sul suo capo e dopo sia lapidato da tutta l'assemblea » (5).

(1) Platone, Leggi VII, 800 C.

(2) Lev. XVIII, 21.

(3) Tobia, XIII, 14.

(4) Isaia, XXXVII, 23-24.

(5) Lev. XXIV, 14.

Nel Nuovo Testamento appaiono gli stessi concetti e le stesse interpretazioni. Il Signore fu minacciato di lapidazione « per la bestemmia, perché tu, essendo uomo, fai te stesso Dio » (6). Anzi per il Sinedrio perverso, trincerato dietro l'apparente difesa del nome santo e delle prerogative divine, la causa immediata della condanna a morte del Redentore è motivata « per aver bestemmiato » (7). Al contrario per coloro che hanno ricevuto il dono della Fede e credono nel Salvatore, bestemmiavano quanti non credono in Lui e nella Sua missione salvifica. Così il cattivo ladrone e i crocifissori Lo « bestemmiavano » (8).

Nelle prime comunità apostoliche e post-apostoliche continua questo concetto. Stefano viene lapidato perché i giudei vengono convinti che egli ha bestemmiato. Paolo perseguita Gesù in quanto perseguita i suoi seguaci. Paolo chiama sé stesso « bestemmiatore e persecutore » quando non credeva ancora nel Signore (9), poi riceve la grazia della conversione. San Clemente I, papa di Roma, esorta a comportarsi da cristiani, affinché il nome di Dio non sia bestemmiato. « E in che modo si bestemmiava? » — si chiede Clemente —. « Nel non fare le cose che diciamo » — risponde —. « Le genti, infatti, ascoltano dalla nostra bocca le parole di Dio e le giudicano buone e le ammirano assai; poi vengono a conoscere, invece, le nostre opere che non sono conformi alle parole che diciamo e da qui nasce la bestemmia, in quanto pensano che tutto sia mito e inganno . . . » (10). Nelle Costituzioni Apostoliche chi commette azioni malvagie « non solo danneggia sé stesso, ma bestemmiava il corpo stesso comune della Chiesa e il suo insegnamento » (11).

Queste varie accezioni del concetto di bestemmia, così come appaiono nella Scrittura, sono presenti in tutti i Padri greci e fino ai nostri giorni è il linguaggio corrente. Per S. Atanasio il poema « Talia » di Ario, in cui si insegna l'eresia, è bestemmia (12). Nel

(6) *Gv.* X, 33-36.

(7) *Mt.* XXVI, 65 e *Mc.* XIV, 64.

(8) *Lc.* XXII, 64 s.; *Mt.* XXVII, 39; *Mc.* XXV, 29; *Lc.* XXIII, 39.

(9) *I Tim.* I, 12-14.

(10) *II Cor.* XIII, 27-40. (BEP. vol. I, p. 44). Quanto è attuale il pensiero espresso da Clemente con tanta semplicità e chiarezza! E lo è in tutti i tempi.

(11) Libro II, cap. VII (Redazione greca. BEP. II, pag. 17).

(12) Contro gli Ariani, I, 7. (BEP. vol. 30. pag. 127.) La Talia era un'opera poetica composta da Ario secondo i ritmi della poesia popolare cantata di quel tempo, per poter, in questo modo, più facilmente diffondere la sua dottrina.

commento al salmo 16. lo stesso santo chiama bestemmia ogni azione malvagia, ogni ingiustizia: « Hai provato il mio cuore, mi hai visitato di notte, mi hai provato col fuoco e non si è trovata in me iniquità. Iniquità usa chiamare la Scrittura la bestemmia contro Dio » (13). Questo stesso linguaggio passa anche alla liturgia bizantina, come si può constatare sia nella innografia, sia nelle narrazioni del Synaksarion (14). San Basilio nel can. 1. dice che: « I Pepuziani sono chiaramente eretici, essi hanno, infatti, bestemmiato contro lo Spirito Santo, attribuendo a Montano e a Priscilla, contro ogni diritto e rispetto, il nome di paracleto . . . » (15). E continua il santo: « Sia, dunque, che essi divinizzino un uomo, e sono da condannarsi, sia che insultino lo Spirito Santo, sono ugualmente degni dell'eterna dannazione, perché la bestemmia contro lo Spirito Santo non è perdonabile » (16).

### *Bestemmia contro lo Spirito Santo.*

È a tutti noto il passo del Vangelo: « Ogni peccato e ogni bestemmia sarà perdonata agli uomini, ma la bestemmia contro lo Spirito Santo non sarà perdonata. E chi avrà detto una parola contro il Figlio dell'uomo, gli sarà perdonato, ma chi avrà parlato contro lo Spirito Santo, non sarà perdonato né in questo mondo né in quello futuro » (17). E ancora: « . . . chi avrà bestemmiato contro lo Spirito Santo non riceverà il perdono in eterno, essendo colpevole di eterno peccato. Poiché dicevano egli ha uno spirito impuro » (18).

A prima vista queste frasi del Redentore possono apparire oscure, come se vi potessero essere divisioni tra le Persone Divine, per cui un peccato commesso contro una delle Persone sia più grave

(13) Commento al salmo 16. (BEP. vol. 32. pag. 58, 10).

(14) Cfr. la domenica dell'Ortodossia e le domeniche in cui si celebrano vari concili: II dom. di luglio e di ottobre, domenica dopo l'Ascensione ecc. Qualsiasi edizione dei testi liturgici bizantini.

(15) Ralli-Potlì, vol. IV, pag. 90. I Pepuzeni o Pepuziani erano una setta Montanista del II secolo che si richiamava alle « profezie » di Montano e di Priscilla. Il Montanismo durò in tutti i primi secoli, poi si spense. Di questa setta ne parla anche Eusebio, Storia V, 16-19 e S. Epifanio, Panarion, 48-49 e 51).

(16) Ivi.

(17) Mt. XII, 31-32.

(18) Mc. III, 29-30.

o meno grave di quello commesso contro un'altra. Oppure che vi siano dei peccati, che una volta commessi dall'uomo che vive in questo mondo, non trovano più perdono davanti al Signore, come apparentemente potrebbe sembrare lo stesso pensiero di San Basilio contro i Montanisti.

Queste interpretazioni sono sbagliate. Diciamo subito che qui non si tratta della bestemmia nell'accezione comune della parola e cioè di parola o frase ingiuriosa che l'insania dell'uomo possa rivolgere contro lo Spirito Santo. Né si tratta di eresia, negazione o apostasia contro lo Spirito Santo.

Evidentemente ogni atto commesso dall'uomo contro una delle Tre Persone Divine, singolarmente chiamate in causa, oppure contro Dio come tale, comporta la stessa gravità. Le Persone divine sono distinte non divise, perché l'Una è nell'Altra. Una sola è la sostanza, la potenza e la gloria, la santità, non divisibili.

Il Signore intende dire ben altro. E già l'Evangelista Marco, nel passo citato, apre, in qualche modo, una finestra per comprendere bene le parole riferite da Matteo.

Come sempre i Padri ci sono guida nella giusta interpretazione. Sia per i Padri greci che per i Padri latini che affrontano l'argomento, la bestemmia o il peccato contro lo Spirito Santo, a cui il Signore allude nei passi riferiti da Matteo e da Marco, consiste nel rifiuto da parte dell'uomo del dono della salvezza e della liberazione dallo stato di colpa, che Iddio gli offre. Iddio vuole la salvezza di tutti gli uomini, perché ha creato l'uomo per renderlo partecipe della gloria e non per gettarlo alla dannazione.

All'uomo caduto Iddio porge ancora una volta la mano per rialzarlo. Non potendo l'uomo riparare da solo l'offesa fatta a Dio, il Signore si fa uomo per attirarlo a Sé.

Ma l'uomo, immagine di Dio, e proprio perché immagine di Dio, è un essere libero che si autodetermina, in grado, perciò, di accettare o di rifiutare il dono di Dio.

Libertà e autodeterminazione non significano, però, autonomia. L'uomo non è autonomo, perché non fu creato tale da Dio. Non può rimanere a metà strada, ma è, al contrario, attirato e congiunto a un principio trascendente al quale non può sottrarsi, sopra o sotto di lui: Dio e il mondo creato. All'uomo spetta la scelta libera; scegliendo Dio, egli viene dallo Spirito Santo deificato, figlio di Dio per adozione; scegliendo il mondo creato e rifiutando Dio, egli viene

dominato da Satana e si trasforma in bestia, preda delle passioni caratterizzanti le varie bestie (19).

Non si tratta qui di cadute, dalle quali ci risolveva la passione e morte del Salvatore, ecco i peccati contro il Figlio dell'uomo, ma di rifiuto totale dell'amore e della filantropia divina, ecco il peccato contro lo Spirito Santo.

È bestemmia in quanto in questo suo rifiuto l'uomo insorge contro Dio, a Cui nega ciò che Iddio è: misericordia infinita e amore. E ciò si chiama ed è « peccato contro lo Spirito Santo », in quanto il Cristo opera la salvezza nella natura umana, lo Spirito Santo, asceso il Redentore al cielo, discende e continua l'opera salvifica, operando la salvezza in ogni singola persona umana, inserendola per mezzo dei sacramenti nel Corpo di Cristo, cioè deificando l'uomo.

Come ognuno vede, altro è la caduta nel peccato, anche nelle colpe le più gravi, e altro è il rifiuto della mano misericordiosa e salvifica del Signore. È ciò che costituisce la differenza tra il peccato e la bestemmia contro il Figlio dell'uomo e il peccato e la bestemmia contro lo Spirito Santo, l'uno perdonabile, l'altro non perdonabile, secondo il detto del Signore.

Tipico il caso del profeta Davide, che la Scrittura chiama « uomo secondo il cuore di Dio » (20), nonostante la gravità della sua colpa di adultero e omicida. Ma Davide è caduto fortemente in basso, non rifiuta, però, la salvezza e si afferra subito alla mano misericordiosa per rialzarsi nella penitenza, e la penitenza porta sempre alla unione con Dio. Egli è, dunque, « uomo secondo il cuore di Dio » non per aver peccato, ma perché « dal profondo ho gridato a Te, o Signore » (21) « abbi pietà di me, o Dio, secondo la tua grande misericordia e nell'abbondanza della tua clemenza cancella la mia iniquità » (22).

Anche la fede è un dono dello Spirito — scrive Nicola Cabasilas (23) —; gli apostoli del Salvatore chiedono di riceverlo, dicendo: « accresci la nostra fede » (24) e il Salvatore prega per

(19) Abbondantemente trattato quest'argomento da molti Padri greci. Cfr. Ireneo, PG. VII, 1116 a b; S. Atanasio, PG. XXV, 117 c.

(20) Atti, XIII, 22; I Re, XIII, 14; Salmo 88 v. 19.

(21) Salmo 129, v. 1.

(22) Salmo 50, v. 1.

(23) PG. CL, 576. È del Cabasilas l'esempio di Davide. Si può anche confrontare l'ottima edizione italiana con buon commento di Umberto Neri, ed. UTET 1971.

(24) Lc. XVII, 5.

loro chiedendo al Padre la santificazione: « Santificali, dice, nella tua verità » (25).

Dio dà la preghiera all'orante e « lo Spirito stesso intercede per noi con gemiti inenarrabili » (26), conferendo, cioè, la forza di pregare. Così, dunque, lo Spirito Santo è Spirito di sapienza e Spirito di intelligenza, di consiglio e di forza, di pietà e di tutti gli altri doni, dai quali prendono il nome coloro a cui li partecipa » (27).

« Tutto ciò che avete bestemmiato contro di me prima della croce, io a voi lo perdono — dice S. Giovanni Crisostomo — ma ciò che avrete detto contro lo Spirito Santo, questo non riceverà il perdono . . . perché questo è alla vostra conoscenza e rifiutate l'evidenza; se, infatti, dite di non conoscere me, non potete, però, rifiutare Lui, perché scacciare i demoni e compiere guarigioni è opera dello Spirito Santo » (28). Il Crisostomo intende qui dire che l'uomo deificato, in cui inabita lo Spirito, compie le guarigioni e scaccia i demoni, secondo la parola del Signore e questi prodigi sono prova evidente della presenza dello Spirito; chi, adunque, nega questo, nega Dio e la Sua opera, rifiuta Dio. Ecco il peccato contro lo Spirito Santo. Chiaramente anche S. Agostino: « Hoc est autem duritia cordis usque ad finem huius vitae, qua homo recusat in unitate corporis Christi, quod vivificat Spiritus Sanctus, remissionem accipere peccatorum . . . Huic ergo dono gratiae Dei quicumque restiterit et repugnaverit, vel quoquo modo ab eo fuerit alienus usque in finem huius temporalis vitae, non remittetur ei neque in hoc saeculo neque in futuro » (29). Sono gli stessi concetti esposti dal Crisostomo e dagli altri Padri e da noi riassunti.

Quali sono le cause della bestemmia? « La presunzione e la superbia sono le cause della bestemmia; l'avarizia e la vanagloria lo sono della crudeltà e dell'ipocrisia » scrive l'asceta Marco (30). L'anziano padre spirituale Barsanufio, interrogato per lettera dal suo discepolo Giovanni, del quale era guida, gli risponde che causano

(25) *Gv.* XVII, 16.

(26) *Ep.* ai Rom. VIII, 26.

(27) *Cabasilas* I. c.

(28) *PG.* LVII, 449. Anche S. Cirillo di Gerusalemme, *BEP.* vol. 39, pag. 220.

(29) *Ep.* 135. *PL.* XXXIII, 792-815. Anche altrove.

(30) *Capitolo sulla Legge spirituale*, sentenza 87. *Filocalia* I vol. pag. 115. Marco l'Asceta fu discepolo di S. Giovanni Crisostomo, contemporaneo di S. Nilo il Sinaita e di S. Isidoro il Pelusiota.

la bestemmia i cattivi pensieri, l'ira e il furore e che bisogna correggersi meditando sulla bontà divina. Il Saggio uomo di Dio suggerisce per chi cade nel peccato della bestemmia di far penitenza per quaranta giorni consecutivi, tre volte al giorno facendo tre grandi prostrazioni fino a terra e dicendo: « Perdoni, o Dio, a me che ti ho bestemmiato: gloria a Te, Dio, benedetto sei Tu nei secoli, amen ».

Bisogna bene tener il pensiero in alto rivolto verso Dio e non abbassarsi verso sé stesso, perché ciò conduce alla durezza del cuore e all'allontanamento dalla comunione eucaristica, divenendo preda facile del demonio. Grati bisogna mostrarsi a Dio, il quale in questi casi ci stende la Sua mano e ci rialza (31).

Quando negli scritti patristici si parla di pensieri blasfemi, o di bestemmia, non s'intendono soltanto le parole o le frasi o gli stessi pensieri di insulto contro Dio, ma anche i pensieri di odio e di disprezzo verso le opere di Dio, la Provvidenza divina per tutto quanto ci accade.

Ogni nostro atto o pensiero di ribellione è bestemmia contro Dio. Così insegna S. Massimo il confessore e l'asceta Pietro Damasceno (32). « Terribile e dura a combattersi la passione della bestemmia — scrive S. Niceta Stetato — le sue radici provengono dalla mente altera di Satana, che tutti cerca di muovere contro Dio, quanti vivono secondo la virtù. E più ancora quanti avanzano nella preghiera e nella contemplazione delle cose divine. Perciò occorre custodire i sensi con ogni cura e abituarsi alla riverenza verso tutti i misteri di Dio, i segni sacri, le parole, e fare attenzione allo spuntare di questo spirito. Si affaccia, infatti, a coloro che pregano, che cantano e fa venire sulle nostre labbra, se siamo disattenti, maledizioni contro di noi e bestemmie contro Dio Altissimo, introducendo questi pensieri tra i versetti dei salmi e tra le parole stesse della preghiera. Ma contro di lui bisogna rivolgere la parola di Cristo, non appena alcuñché di simile porta sulle nostre labbra o fa balenare alla nostra mente: « vai dietro a me, Satana », diremo a lui, autore di ogni nequizia e condannato al fuoco eterno; contro il tuo capo vada la bestemmia. E rivolgiamo la mente ad altro oggetto divino o umano, secondo la circostanza, per allontanarla o per innalzarla con lacrime

(31) Libro di Barsanufio e Giovanni (in greco). Volos, 1960, pag. 52 e 142-143.

(32) Filocalia vol. III, pag. 53. Pietro Damasceno sacerdote e martire durante la persecuzione iconoclastica di Costantino Copronimo.



verso i cieli inneggiando Dio. E così con l'aiuto divino, ci allontaneremo dal peso della bestemmia » (33).

Nella canonistica di S. Giovanni il Digiunatore, il bestemmiatore che viene alla penitenza dovrà fare cento prostrazioni e digiunare per una settimana dalla carne, dalle uova, dai latticini, dal pesce, dall'olio e dal vino. Come tutte le penitenze stabilite dal celebre Patriarca Ecumenico del VI secolo, anche questa è ridotta, in confronto della disciplina antica che era più severa (34).

### *Il giuramento*

Come dicevamo già all'inizio, il terzo comandamento del Decalogo, non solo proibisce la bestemmia, che può sembrare cosa ovvia, ma proibisce anche il giuramento, cosa questa meno ovvia.

Non si tratta, infatti, dello spergiuro, o del giuramento falso, ma di qualsiasi giuramento.

Il Signore ha detto: « Sapete che fu detto agli antichi: non spergiurare, ma adempi i tuoi giuramenti. Io, invece, vi dico di non giurare mai, né per il cielo, perché è il trono di Dio, né per la terra, perché è sgabello dei suoi piedi, né per Gerusalemme, perché è la città del gran re. Non giurare neppure per la tua testa, perché tu non puoi far bianco o nero un sol capello. Ma sia il vostro parlare: sì, sì, no, no. Ciò che si dice in più viene dal maligno » (35).

Nella tradizione cristiana orientale le parole del Signore sono state prese alla lettera, perciò le Chiese orientali hanno sempre fatto divieto di qualsiasi forma di giuramento, in cui venga invocato il nome di Dio, dei Vangeli, o di qualsiasi nome, persona e oggetto sacri. In questo senso, perciò, il giuramento è sempre peccato.

San Gregorio Palamàs, nel brano citato in cui commenta questo terzo comandamento, non assume qualche atteggiamento suo particolare, ma semplicemente dichiara quella che è l'etica nella prassi cristiana orientale. Vi applica, anzi, un atto di « Oikonomia » nel caso in cui un cristiano fosse stato costretto a giurare da particolari circostanze. Probabilmente allude ai casi in cui le leggi civili costringano a giurare. Evidentemente si suppone che chi giura, giuri il vero, perché se giurasse il falso, il caso sarebbe del tutto diverso.

(33) Filocalia vol. III, 287, N° 59.

(34) Cfr. Pidalion pag. 716, in nota.

(35) Mt. V, 33-37.

Ma anche nel caso in cui si giuri il vero, e anche quando richiedi da chi ha l'autorità di esigerlo, si tratterebbe sempre di peccato in se stesso, anche se non volontario (36), per cui colui che cade in questo errore, ha bisogno di purificazione e della misericordia divina che implorerà con pratiche di penitenza. Questo modo di vedere dei Padri orientali e della disciplina ecclesiastica orientale è dovuto alla proibizione del Signore.

Non c'è dubbio che nell'Antico Testamento Iddio ha permesso anche il giuramento (37), come aveva permesso altre cose, applicando la legge della « Oikonomia » e non della perfezione. Il Vangelo, la Nuova Legge mira alla perfezione. Anche nel Nuovo Testamento qua e là appare il giuramento. Bisogna, però, far notare che spesso nella Scrittura è chiamato giuramento una qualsiasi dichiarazione solenne e formale e non si tratta propriamente dell'invocazione di Dio come testimone di ciò che si dichiara. Così quando si dice che « Dio ha giurato » certo non si tratta del giuramento nel suo vero significato.

Qui bisogna ancora aggiungere che l'interpretazione rigorosamente alla lettera della proibizione evangelica, non fu mai condivisa da tutti i Bizantini. Alcuni di essi, anche tra i canonisti, furono più tolleranti, nel senso di considerare la proibizione del Signore come

(36) In tutti i peccati, e non solo in questo, l'etica cristiana orientale distingue la responsabilità volontaria da quella involontaria. Anche questa, però, costituisce peccato, anche se in modo diverso. Ogni infrazione alla legge stabilita dal Creatore, anche se del tutto involontaria sotto ogni aspetto, è peccato ed è responsabile l'uomo che commette l'azione pur senza volerla. In questo caso è necessario al responsabile un atto catartico. Possiamo portare qualche esempio: la polluzione notturna, anche se del tutto involontaria anche in causa, è sempre peccato. Il sacerdote che dovesse celebrare o il fedele che dovesse comunicarsi in queste condizioni, non lo possono fare senza un atto catartico, come stabilito dell'Eucologio bizantino. Peggior caso di chi in sonno commettesse un omicidio, quindi del tutto involontario. Ma il sangue del proprio fratello grida contro di lui davanti a Dio ed egli è responsabile. Così i vari casi di aborto anche involontari (Non parliamo di quelli volontari in qualsiasi modo, perché in questi casi si tratta di veri omicidi volontari). Anche nell'involontario rimane sempre vero che il principio del male ha fatto uso di te uomo o di quell'altro per commettere il peccato e tu, perciò, hai bisogno di purificazione. Queste azioni catartiche non si fanno, evidentemente, con il sacramento della Penitenza, che non c'entra, mancando il volontario. Ci sono, invece, altre forme liturgiche previste dall'Eucologio. Comunque, secondo le circostanze, bisogna attenersi al consiglio del padre spirituale.

(37) Ci dispensiamo dal riportare citazioni, tanto la cosa appare evidente in quasi tutti i libri sacri dell'A. T.

atto di perfezione evangelica, per cui è peccato giurare senza una grave ragione, ma quando richiedi dalle leggi si può giurare e senza commettere alcun peccato o contrarre alcuna impurità. Di questo parere è lo stesso canonista Balsamone, nel suo commento al canone 29. di S. Basilio (38). E non è l'unico. Questo vale, evidentemente, per le leggi civili.

Per il resto il giuramento nell'etica cristiana orientale, insegnata dalla Chiesa, viene respinto con severità. San Giovanni Crisostomo si domanda come deve regolarsi un cristiano quando è costretto a giurare (39). E risponde: « dove vi è trasgressione della legge (divina) non vi può essere alcun obbligo ». Ma è possibile mai non giurare affatto? « Se Iddio ha ciò comandato, continua il Crisostomo, tu domandi se sia possibile osservare il comandamento? Bisogna estirpare non solo i giuramenti falsi e cattivi, ma anche quelli buoni e veri. Ma tu mi dici — è sempre il Crisostomo — che il tale uomo virtuoso, il tale ecclesiastico saggio e pio, ha giurato. E dimmi pure, se proprio vuoi, che chi ha giurato è Pietro, oppure Paolo, oppure un angelo dal cielo, perché anche se, per ipotesi, questi così grandi avessero giurato, io non mi convincerei della loro grandezza. Perché la legge m'impedisce semplicemente ogni giuramento e questa legge che io vi indico, non è di Pietro, di Paolo, degli Angeli o dei ministri semplicemente, ma dello stesso Sovrano dell'universo e Dio . . . ».

Il Crisostomo torna sullo stesso argomento e con la più assoluta intransigenza, nelle sue omelie XV sulle Statue e XVII in Matteo. Anche San Basilio impone una o due settimane di penitenza a colui che ha giurato. Anche S. Atanasio condanna il giuramento. Si può dire che questo atteggiamento di condanna è costante in tutti i Padri greci. Qualche dubbio (ma solo per i giuramenti richiesti dalle legittime autorità civili) proviene soltanto da qualche giurista.

Il can. 94. del VI ecumenico (Trullano) dice: « Coloro che giurano giuramenti pagani il Canone li sottopone a penitenza, noi per costoro stabiliamo la scomunica ». Qui, però, si parla di giuramenti pagani, nel senso che molti, non volendo giurare invocando Dio, nel giuramento proferivano i nomi degli déi pagani. Nel can. 10. di S. Basilio si parla di alcuni casi particolari, però il Santo aggiunge la condanna per colui che ha giurato « contro la prescrizione del

(38) Ralli-Potlì vol IV, pag. 167.

(39) 1ª Catechesi battesimale.

Vangelo ». Del resto si sa che S. Basilio è sulle stesse posizioni del Crisostomo. Nel can. 29. tratta del caso in cui un funzionario del governo abbia giurato di far del male a qualcuno. Basilio, ancora una volta, dice che non bisogna giurare e che chi lo fa agisce contro la legge del Vangelo; aggiunge, però, che colui che giura di far del male, non deve compiere il giuramento, per non aggiungere peccato a peccato, come appunto fece Erode decapitando il Precursore. Nessuno può pensare di far del male per non trasgredire un comandamento di Dio. Nel can. 81. affronta il problema di coloro che hanno giurato sugli dei pagani durante la persecuzione. San Basilio li sottopone a dura penitenza. Ma qui si tratta non tanto del giuramento, ma del fatto che con il giuramento vi è stata una specie di apostasia.

Anche il VII concilio ecumenico, nella 6. seduta, dice: « Non prendiamo l'abitudine di emettere giuramenti con la nostra bocca, ma ascoltiamo la voce del Signore che dice ecc. ». Con molte citazioni si può utilmente leggere la nota degli autori del *Pidalion* a pag. 301, dove diffusamente trattano di questo argomento, secondo il punto di vista della tradizione orientale.

Nell'Occidente cristiano, al contrario della prassi orientale, il giuramento viene ufficialmente accolto anche dalla legislazione ecclesiastica e canonica. Il codice di Diritto canonico ne dà anche la definizione: « *Invocatio nominis divini in testem veritatis* » (can. 1316). Vengono anche determinate le varie forme e le circostanze. San Tommaso d'Aquino nella *Summa* (II.a II.ae, q. LXXXIX, art. 1) non lo condanna, anzi lo ammette, purché si tratti di cosa seria. Del resto lo stesso codice canonico, dopo averne data la definizione, precisa l'uso: « . . . *praestari nequit nisi in veritate, in iudicio et in iustitia* » riportando una frase di S. Girolamo: « *Jusjurandum hos habeat comite: veritatem, iudicium atque iustitiam* ».

Si tratta di tradizione ecclesiastica diversa da quella orientale e va ugualmente rispettata.

Nel *Nomocanone* del Patriarca Fozio si parla diffusamente dei giuramenti, piuttosto trattati sotto il profilo delle leggi civili. Anche se lo si sconsiglia, si ammette tuttavia il diritto del giudice di esigere il giuramento, soprattutto nelle cause incerte, per conoscere la verità. Da questo trattato si manifesta chiaramente che a Bisanzio, nei tribunali civili, su questo tema, si agiva a norma delle leggi del diritto romano. Mentre veniva castigato severamente lo spergiuro (*ἐπίορκος - ἐπίορκία - ψευδορκία*).

(40) Grat. caus. XXII, q.II, c. 2.

Durante il dominio degli imperatori iconoclasti a Bisanzio si giura con una certa facilità. Sotto Leone IV, nel 776, il 7 aprile domenica delle Palme, il figlio Costantino viene associato all'impero come Augusto. I delegati dei temi e del popolo lo reclamano a gran voce e Leone IV, prima di concederlo, fa giurare a tutti sulla croce che essi non riconosceranno mai altro imperatore fuori di lui. La stessa scena si ripete all'Ippodromo da parte di tutti i soldati, i senatori, la guardia imperiale, la borghesia, gli artigiani e le varie altre corporazioni. Di questi giuramenti si fece un regolare processo verbale. Il 9 aprile l'imperatore con il ragazzo proclamato Augusto e lo stesso Patriarca apparvero sull'Ambone di Santa Sofia e i giuramenti dovettero ripetersi da parte di tutto il popolo presente.

Si tratta, però, di un periodo di vera lotta contro il monachismo e ogni forma di ascetismo. Ciò che accadde in quel periodo a Bisanzio non può venir preso come prova della vita bizantina ordinaria.

Tutti gli imperatori, come i pubblici ufficiali, i vescovi compresi, giuravano fedeltà all'ortodossia, prima di ricevere l'incarico. L'imperatore in S. Sofia prima di essere incoronato e unto col Crisma dal Patriarca. Si badi, però, che in questi casi non si trattava di giuramenti nel senso stretto della parola, ma di una professione di Fede e di una solenne promessa e dichiarazione pubblica.

Un tipo di queste dichiarazioni rimane ancora oggi, quella che i vescovi fanno prima della loro Ordinazione. Si chiama ὁμολογία, ὑπόσχεσις, ἐπαγγελία, βεβαίωσις, mentre il giuramento si chiama ὄρκος, ὄρκωμοσία, ὄρκομα.

Qualche volta troviamo che per la stessa professione o dichiarazione pubblica si usi il termine di giuramento.

Giustiniano, seguendo il diritto romano, faceva emettere il giuramento ai governatori delle province e in casi simili, ma si trattava di foro civile. Ciò, però, induce a credere alla versione riferita da Balsamone, secondo il quale il non giurare affatto, interpretando alla lettera le parole del Signore, era piuttosto considerato un atto di perfezione cristiana, usanza buona, quindi, in foro ecclesiastico, ma largamente tollerato il contrario in foro civile. Sarebbe, infatti, difficile ammettere in un impero teocratico come quello bizantino che vi potesse essere un contrasto diretto tra leggi ecclesiastiche e leggi civili o che, comunque, una legge civile potesse essere direttamente in contrasto con il Vangelo.

(41) Ralli-Potlì I vol. pp. 314-21.

Giustiniano aveva imposto ai governatori dell'impero il giuramento sul Vangelo « di governare senza inganno né frode » e richiamando sopra il proprio capo, in caso di infedeltà « il giudizio di Dio, la sorte di Giuda, la lebbra di Giezi, la fine di Caino ».

L'imperatore Leone VI (886 - 912) rinnovò i decreti di Giustiniano su questi argomenti. Lo stesso Leone VI aveva imposto ai giudici dei tribunali che prima di ogni processo giurassero di anteporre sempre la verità alla menzogna. Verso il 1147 Manuele Comeno in una causa dove erano implicati dei giudei impone a questi il giuramento ma con formula da concordarsi.

Quando, però, gli imperatori iconoclasti imposero il giuramento di fedeltà a tutti i monaci, questi rifiutarono in massa di obbedire e preferirono il carcere, l'esilio o la morte, come l'egumeno Stefano del monastero di S. Ausenzio. E ciò non solo per non essere spergiuri, dato che non intendevano certamente essere fedeli all'imperatore eretico, ma anche perché rifiutavano ogni forma di giuramento. Tenendo presente che, secondo l'insegnamento di S. Basilio, del resto insegnamento anche del buonsenso, un giuramento che prendesse impegni contro la legge di Dio, non imporrebbe mai alcun obbligo, al contrario sarebbe peccato darne esecuzione.

Anche San Massimo il Confessore chiama « spergiuro » il religioso che avesse promesso a Dio fedeltà e poi non mantenesse il suo voto. Scrive il Santo: « È spergiuro, giura, cioè, falsamente sul nome del Signore, colui che promette a Dio di vivere secondo la virtù e poi si comporta diversamente dalla promessa che lo impegnava, trasgredendo così i voti fatti con la non osservanza dei comandamenti. E, per dirlo in breve, colui che ha scelto la vita secondo Dio e non muore completamente alla vita presente, è falso e spergiuro, avendo giurato in Dio, e prometendo, cioè, nelle battaglie divine una vita irrepreensibile, ma non tenendovi fede e per questo da riprovarsi. Sarà, infatti elogiato chiunque giura in Lui, chiunque, cioè promette a Dio vita irrepreensibile e con la verità delle opere di giustizia compie i giuramenti della buona promessa ».

Sotto questo aspetto tutti i voti sono dei giuramenti, in quanto rivolti a Dio, ma non sono giuramenti in senso stretto, in quanto non si invoca invano il nome del Signore.

L'Εὐεργετινὸς nell'Argomento 48°, dopo aver insegnato che il giuramento è sempre peccato e che non deve mai venir pronunziato, narra una storia che si riferisce alla vita di S. Eutimio: Un certo Ciriaco che pascolava alcune sue pecore attraverso il deserto, riceve

in consegna alcune altre pecore per pascolarle insieme, da un altro pastore non meno povero di lui. Trascorso qualche tempo, quest'uomo vinto dalla miseria decide di vendere anche le sue dieci pecore che aveva affidato a Ciriaco. Questi, però, sostiene che non dieci ma otto pecore gli erano state affidate. A dirimere la lite fra i due si decide di ricorrere al giuramento, al quale Ciriaco si dichiara prontissimo. L'altro più pio, ha qualche perplessità, ma finge di accettare e s'incamminano a compiere l'atto sulla tomba di S. Eutimio. Raggiuntala e visto che lo spergiuro si accingeva a fare il falso giuramento, l'altro tentò di trattenerlo e, pur di impedirlo, cedette alla malvagità di Ciriaco, il quale in tutta sicurezza emise, invece, il giuramento. Ma non termina qui la cattiva azione. Di notte, mentre dormiva, gli si apre la porta, si sveglia e vede entrare nella sua stanza un vecchio monaco accompagnato da cinque giovani, mentre la stanza si illumina. Quattro lo afferrano e il quinto lo prendeva a vergate da lasciarlo per terra distrutto: « Pazzo, — gli diceva il vecchio (S. Eutimio) — questa notte ti sarà cercata l'anima, cosa hai tu guadagnato? ». Lo sventurato, riavutosi dal terrore, grida e si fa accompagnare moribondo sulla tomba del Santo, dove dichiara tutta la verità e chiede misericordia. Così morì (42). Il racconto termina dimostrando che non solo lo spergiuro è un peccato assai grave, perché negazione di Dio, ma anche qualsiasi giuramento deve essere evitato.

\* \* \*

È legittimo a questo punto chiedersi come il cristiano deve regolarsi. E parliamo sempre del cristiano orientale, La disciplina, infatti, della Chiesa Occidentale, come abbiamo visto, è diversa e ciascuno deve sentirsi obbligato a seguire la disciplina della Chiesa a cui appartiene.

In pratica, nell'antichità, sono stati tollerati i giuramenti in foro civili, anche se proibiti dalla Chiesa, considerata questa proibizione piuttosto come atto di perfezione cristiana e, quindi, il giuramento — purché vero e di cose lecite e legittimamente richiesto — atto di imperfezione, più che peccato vero e proprio.

(42) Vol. II. Atene 1958, pag. 411 (in greco). L'Εὐεργετικὸς è una opera ascetica che contiene fatti e detti degli antichi Padri del deserto.

La Chiesa Orientale non ha in uso i giuramenti, anche se ammette dichiarazioni solenni, professioni, promesse, voti ecc. Se, perciò, si viene richiesti dalla legittima autorità, il cristiano può giurare, senza commettere peccato. Se le circostanze gli permettono di evitarlo, è bene evitarlo.

Il giuramento falso è sempre peccato grave di apostasia e come tale deve essere trattato. Il giuramento di compiere azioni illecite non ha alcun valore, ma è sempre peccato grave, perché Dio diventa testimone del male, delle cattive azioni.

Su questo argomento si può leggere con attenzione tutta l'innografia liturgica del 29 agosto, celebrazione della Decollazione di S. Giovanni il Precursore. Richiesti di giurare con formule di altre religioni non cristiane, se il giuramento ha aspetto religioso, per esempio su testi religiosi non cristiani, bisogna rifiutare ad ogni costo.

Un cristiano, per esempio, non può giurare sul Corano o su Maometto, oppure su dei falsi o idoli. È atto di apostasia. È ciò che proibisce, e la ragione per cui proibisce, il VI concilio e il canone citato di S. Basilio.

Non bisogna mai dimenticare che giurare significa chiamare Dio per testimone di quanto si sta dichiarando.

Si può, quindi, peccare sia dicendo il falso, sia invocando dei falsi che non esistono. I « giuramenti » di alcuni Stati moderni a sfondo laico, propriamente escludono aspetti religiosi e sono piuttosto delle dichiarazioni solenni che implicano la onorabilità della persona che giura. Comunque, bisogna sempre giurare il vero.

**Giuseppe Ferrari**



## **Un illustre siracusano:**

---

# **METODIO I**

**Patriarca di Costantinopoli (843 - 847)**

**Vincitore del II Iconoclasmo**

---

**di LINO BERNARDINI**

*(Continuazione di pag. 66 - Anno XVII n. 1)*

### CAPITOLO SECONDO

#### IL SECONDO ICONOCLASMO

Quando Metodio verso la fine della prima decade del sec. IX giunse a Costantinopoli, come abbiamo visto nel capitolo precedente, trovò l'ambiente, dal punto di vista della lotta iconoclasta — che aveva travagliato la seconda metà del secolo precedente —, non del tutto sereno e tranquillo. I decreti del secondo Concilio di Nicea (787) non avevano del tutto troncato i risentimenti degli sconfitti che ben presto, con l'avvento di Leone V Armeno (813 - 820), nell'813, ricominciarono a rialzare la testa, e gradualmente, malgrado la resistenza del Patriarca Niceforo, degli Studiti e dei monaci in genere, ripresero il sopravvento con i primi giorni dell'815.

Fare un essenziale esame di questo secondo iconoclasmo (67)

(67) A) *Fonti*: 1) *Gli atti* più o meno ufficiali dei sovrani sono comodamente classificati in F. DOELGER, « *Regesten der Kaiserurkunden* », quelli dei patriarchi in V. GRUMEL, « *Les registes des actes du patriarchat de Constantinople* », vol. I, fasc. 2, « *Les registes de 715 à 1043* », Kadi-Koy (Calcedonia), 1936.

2) *Storici bizantini*. Abbiamo due storici pressoché contemporanei degli avvenimenti.

che condizionerà, come vedremo, tutta la vita del nostro Metodio, prima come monaco iconodulo, poi come esule, quindi come vittima, infine come vincitore e restauratore del culto delle sacre immagini come Patriarca, ci sembra assolutamente necessario. Eviteremo così i frequenti richiami o ritorni su argomenti analoghi. A questo secondo iconoclasmo, indirettamente, e all'iconoclasmo in genere, abbiamo già accennato in relazione all'ambiente culturale costantinopolitano.

Con la caduta dell'imperatrice Irene, nell'802, scomparve la dinastia isaurica. Essa lasciò la difficile eredità della questione del culto da prestarsi alle sacre immagini. Solo nell'843 terminerà questa lotta in cui Leone Isaurico aveva, nel 726, trascinato Bisanzio (68). E i germi di divisione, seminati per più d'un secolo, continueranno anche in seguito a far sentire i loro effetti. Anche l'Occidente fu

nimenti: TEOFANE (+ 817), *Chronographia*, ed. C. De Boor, 2 voll., Lipsia. 1883-1885; NICEFORO (patriarca di Costantinopoli dall'806 all'815). *Opuscula historica* (particolarmente il *Breviarium*) ed. C. De Boor, Lipsia. 1880.

Questi due autori, iconoduli convinti, raccontano evidentemente i fatti secondo il loro modo di vedere. Essi sono stati utilizzati dai cronisti e dagli storici successivi: Giorgio Hamartolos o Monachos (metà del IX secolo), *Χρονικόν* ed. C. De Boor, 2 voll., Lipsia, 1904 (cfr. P.G., CX); Cedrenos (XII secolo ?), *Σύνοψις τῶν ἱστοριῶν*, ed. Bekker, del « Corpus di Bonn » (cfr. P.G., CXXI), ecc.

3) *Agiografia*. Anzitutto le diverse vite dei patriarchi costantinopolitani: *Vita Tarasii patriarchae* (P.G., XCVIII, col. 1385-1424; cfr. ed. Heikel, Helsingfors, 1889). Poi le vite dei martiri o confessori, particolarmente *Vita S. Stephani Junioris* (P.G., C., coll. 1069-1186); *Vita S. Andreae in Crisi*, in « Acta Sanctorum » Octobris, vol. VIII, pp. 135-142; *Vita S. Pauli junioris* (ibid., julii, vol. II, pp. 635-639), *Vita Gegorii Spatharii* (ibid., Augusti, vol. II, pp. 434-447).

B) *Studi*. Fra le molte storie dell'Impero bizantino, vedi soprattutto CH. DIEHL, *Le Monde oriental de 395 à 1204*; J. B. BURY, *History of the later Roman Age*, diretta da G. Glotz, Parigi, 1936; J. B. BURY, *History of the later Roman Empire from Arcadius to Irene (395-800)* vol. II, Londra 1889; il vol. IV del *The Cambridge medieval history*, Londra 1927. Per la storia propriamente ecclesiastica, J. PARGOIRE, *L'Eglise byzantine de 527 à 847*, Parigi 1905; K. VOGT, *Staat und Kirche von Konstantin dem Grossen bis zum Ende der Karolingerzeit*, Stoccarda 1936, p. 301 e sgg.; G. OSTROGORSKY, *Geschichte des byzantinischen Staates*, Monaco, 1940, pp. 97-146; C. EMEREAU cf. « Iconoclasme » in D. Th. C., VIII, col. 575-595; M. JUGIE, *Iconoclastia* in *Enciclopedia Cattolica*, VI, col. 1541-1546.

(68) A. A. VASILIEV *op. cit.*, p. 334 e sgg.: Leone III fu qualificato come σαρακηνόφρων da Teofane (ed. De Boor, p. 405) che riteneva che la sua ostilità al culto delle immagini dipendesse da influenza musulmana: K. HEFÈLE, *Histoire des Conciles*, trad. Leclerq, III pp. 632-639; oppure J. PARGOIRE « *La querelle des images* » in « *Echos d'Orient* », VIII (1905).

coinvolto in questa questione, anche se la lotta non assunse quel carattere feroce, che essa ebbe a Costantinopoli. Non servì anzi quasi ad altro che a porre in rilievo l'importanza che la Chiesa latina annetteva momentaneamente alle questioni teologiche.

Circa l'iconoclastia, come risulta dalla lunga ed importante prima nota di questo secondo capitolo (69), molti furono gli studi e varie le opinioni sulle origini (70) e sul suo svolgimento. C'è chi ha voluto vedervi motivi esclusivamente religiosi e chi invece ha creduto trovarvi ragioni in prevalenza politiche, economiche e sociali (71).

Tali divergenze hanno la loro origine anche nella mancanza di fonti storiche sufficientemente obiettive (72).

Anche un motivo artistico - religioso sembra essere stato una delle cause del movimento iconoclasta (73): ma si deve pensare che non ne sia stato sicuramente il principale, almeno quanto all'arte. La grande diffusione dell'arte figurativa, ispirata non solo ai testi sacri, ma anche a quelli agiografici, poteva far temere una ricaduta nella idolatria, così violentemente combattuta dai primi cristiani.

Il culto delle immagini, infatti, si diffuse facilmente, specialmente in Oriente.

L'animo degli orientali, per natura contemplativo, tributava alle sante iconi profonda riverenza e devozione.

Lo stesso cerimoniale di Corte contemplava anche le immagini, dinanzi alle quali la gente si prostrava con un atteggiamento di così grande rispetto da rasentare davvero l'adorazione (74).

Perfino nel romanzo bizantino « Barlaam e Josafat », attribuito al Damasceno, veniva detto che gli onori rivolti alle immagini si potevano considerare come resi direttamente a Cristo e alla sua Madre.

C'era dunque da stare in guardia ed una certa diffidenza verso tali manifestazioni di culto era più che legittima.

(69) Cfr. nota 67.

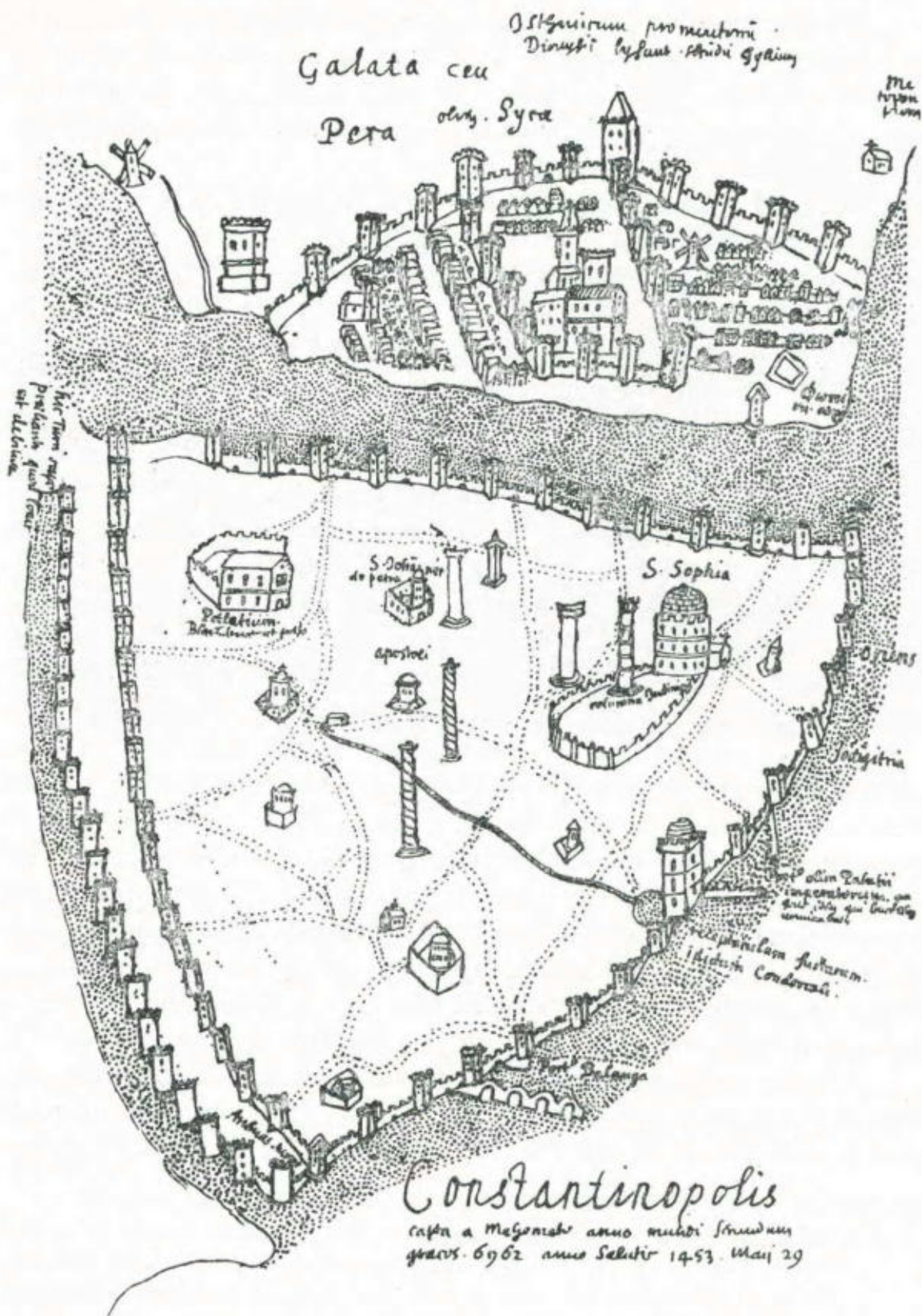
(70) A. A. VASILIEV, *op. cit.*, I, pp. 333-351.

(71) A. A. VASILIEV, *op. cit.*, pp. 334-335; M. D. KNOWLES - D. OBELENSKY, *op. cit.*, p. 109.

(72) A. A. VASILIEV, *op. cit.*, p. 336; cfr. pure H. LECLERQ « *Images* » in D. Th. C., VII (1926), col. 108-302.

(73) A. A. VASILIEV, *op. cit.*, p. 335.

(74) K. BIHLMAYER - H. TUECHLE, *Storia della Chiesa*, Brescia 1960, II, pp. 109-114.



Antica stampa (sec. XV) di Costantinopoli, disegnata da Cristoforo de Bondelmontibus.  
Ms. Sloane 3843, f. 33, conservato nel British Museum di Londra.

Inoltre l'avanzata degli Arabi, ai quali il Corano vietava le immagini (75): « le immagini sono una abominazione di Satana » (Corano, V, 92), influì sull'animo di molti intellettuali, i quali spinsero gli imperatori ad intervenire e ad emanare editti contro gli abusi nell'arte e nella vera devozione.

Possiamo dunque dire che non solo un motivo di antagonismo religioso, ma anche una vera e propria presa di posizione di fronte all'invadenza di una speciale arte sacra, furono all'origine dell'iconoclastia (76).

Ornamenti e oggetti preziosi, dovuti alla mania dei bizantini, rendevano le immagini sempre più splendide e, quindi, sempre più ammirate, specie da parte dei più semplici. Si diffondeva l'uso, come ci attesta la lettera di Michele il Balbo a Ludovico il Pio, non solo di prostrarsi e d'incensare le immagini, ma anche quello, più grave, di giurare sopra di esse, di prenderle come testimoni, addirittura come padrini o madrine dei propri figli (77).

Anche sulle vesti dei membri dell'aristocrazia bizantina erano ricamate figure di santi. Così la toga di un senatore era ornata, ad esempio, con immagini che rappresentavano tutta la vita di Cristo (78).

Quanti però in Oriente provenivano dal Giudaismo (79) conservavano quasi un'atavica repulsione per le immagini. Il popolo eletto, infatti, seguendo le prescrizioni di Mosè, le aveva considerate peccaminose: « Non ti farai scultura, né immagine alcuna di ciò che è nel cielo, in alto, e sulla terra, in basso » (80). Risuonavano inoltre alle orecchie di molti le parole che Paolo di Tarso aveva rivolto ai Romani: « Dicendo di essere sapienti, i gentili divennero stolti . . . Essi che scambiarono la verità di Dio con la menzogna e venerarono e resero culto alle creature, invece che al Creatore » (81).

Queste espressioni scritturali furono dagli iconoclasti prese alla lettera e non nello spirito che tutto vivifica. Per questo gli iconofili non si stancavano di ripetere che la iconografia cristiana si distin-

(75) A. A. VASILIEV, *op. cit.*, p. 339.

(76) D. TALBOT - RICE, *I Bizantini*, Milano 1963, pp. 126-132; 137-141.

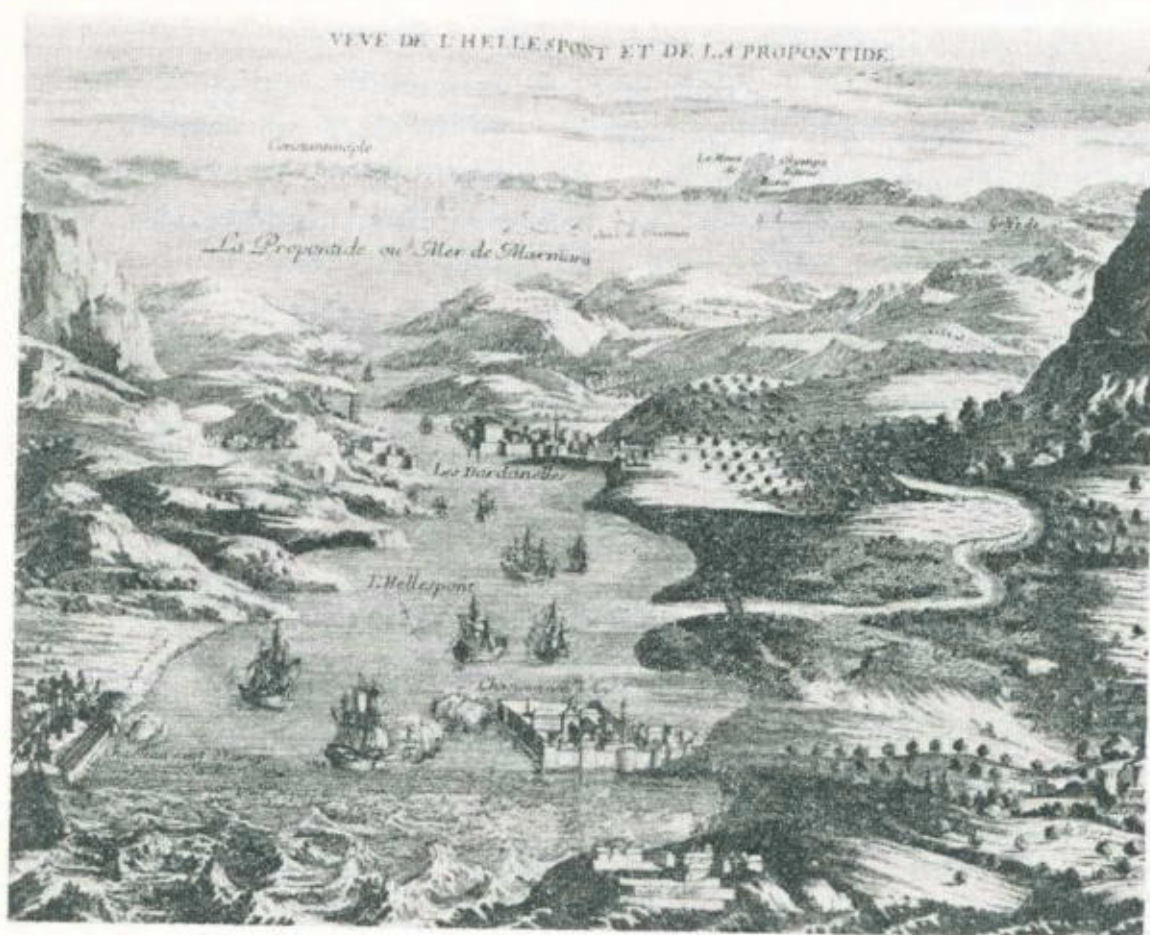
(77) A. A. VASILIEV, *op. cit.*, p. 340. Per esempio lo Spataro Giovanni assegnava per padrino a suo figlio l'immagine di S. Demetrio, P.G., XCIX, col. 962-963.

(78) A. A. VASILIEV, *op. cit.*, p. 340.

(79) A. A. VASILIEV, *op. cit.*, p. 339.

(80) Esodo, XX, 4.

(81) Romani, I, 22, 25.



*L'Ellesponto, il Mar di Marmora, Costantinopoli, visti dall'alto.*  
 Incisione di G. J. Grelat, Relation d'un voyage de Constantinople, 1680.

gueva dalla idolatria, come la teologia si distingueva dalla mitologia pagana. Tra gli Arabi (82) in seguito alla proibizione delle immagini, si sviluppò il puro decorativismo con la scrittura di precetti, così graziosamente ornamentali da costituire i cosiddetti "arabeschi".

Così ai filogiudei ed ai rigoristi, si univano anche i filoarabi e specialmente i raffinati dell'Accademia imperiale e della Corte bizantina, tutti coalizzati contro un'arte popolare ritenuta quasi idolatrica (83).

Furono certamente gli intellettuali, fra i quali si trovavano alcuni Vescovi e molti prelati, ad influire sull'animo facilmente suggestionabile di alcuni imperatori (84).

(82) A. A. VASILIEV, *op. cit.*, p. 339; cfr. pure J. PARGOIRE, *L'Eglise byzantine de 527 à 847*. Paris, 1905, pp. 253-254.

(83) A. A. VASILIEV, *op. cit.*, p. 341.

(84) J. LORTZ: « *Storia della Chiesa nello sviluppo delle sue idee* » I, Alba (1966) pp. 142 - 153.

Da parte degli iconoduli ci fu talora un vero eccesso di difesa, che tra l'altro accrebbe sempre più, a detrimento dello stato, l'ascendente del clero, ed, in particolare, dei monaci sul popolo (85). Per molti imperatori iconoclasti, che erano uomini di fede, la riforma iconoclasta entrava così nel piano di una restaurazione dello stato (86).

Il moto iconoclasta dunque, variando di contenuto e di intensità, dapprima fu rivolto quasi esclusivamente contro la degenerazione del culto.

Quando poi l'opposizione crebbe, aumentò pure il rigore, con una radicale abolizione del culto delle immagini ed una violenta persecuzione contro gli iconoduli.

L'ostacolo più grave gli imperatori lo trovarono tra coloro che erano i custodi più gelosi delle opere d'arte: i Monaci (87). Essi erano doppiamente meritevoli rispetto all'arte, sia per averla promossa con il loro fervore spirituale, sia poi per averla difesa con la loro coraggiosa resistenza, spesso eroica (88).

La chiesa di Roma, con la voce di Gregorio Magno, aveva già due secoli prima espresso il suo pensiero sul culto delle immagini. Scrivendo infatti al Vescovo di Marsiglia, Gregorio diceva che non bisognava privare il popolo di leggere, guardando sul muro, ciò che non poteva leggere sui libri, e aggiungeva che non si dovevano adorare le immagini, ma si doveva imparare ad adorare tramite l'immagine. Questa interpretazione sarà ripresa durante la lotta iconoclasta dal patriarca Germano a Costantinopoli (715 - 729), da S. Giovanni Damasceno (675 - 749) e da Teodoro Studita (759 - 829).

Il popolo onorava, oltre le immagini, le iconi — immagini, dipinte ad encausto, su tavole di legno — di Cristo, della Vergine, dei Santi, alle quali si attribuiva talora anche un potere miracoloso. Spesso le considerava ἀχειροποίηταις, « non fatte da mano

(85) C. N. OUPELENSKI, *Esquisses sur l'histoire de Byzance* (in russo) p. 213; cfr. pure G. OSTROGORSKY che rigetta tale teoria in « *Byz. Zeit.* », XXX, p. 399 e n. 2.

100.000 erano i monaci durante le lotte iconoclaste, dice D. ANDREIEV, « *Germano e Tarasio, patriarchi di Costantinopoli* » Serguiev Posad (in russo) 1907, p. 79.

(86) Βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς εἰμι scriveva Leone III al Papa Gregorio II, P. L., LXXXIX, col. 521; Mansi, XII, col. 975.

(87) A. A. VASILIEV, *op. cit.* p. 340 e sgg.; E. MARIN, *op. cit.* p. 325 e sgg.

(88) D. TALBOT - RICE, *op. cit.*, pp. 135-139.

umana ». Addirittura i soldati le portavano anche in battaglia. Oltre i Giudei e gli Arabi, rifiutavano tale culto, per loro idolatrico, anche i Monofisiti, molto diffusi in Egitto, in Siria e in Armenia. Questi sostenevano che essendo Cristo con una sola natura, fosse impossibile dividerlo, cioè dicevano che, prendendo l'umanità di Cristo, che l'immagine esprime, si divideva Cristo: quindi non c'era più una sola natura.

L'opposizione monofisita alle immagini si limitò tuttavia solo a quelle del Cristo, mentre la lotta iconoclasta si estendeva a tutto il culto, che era loro rivolto, cioè alle immagini della Vergine, dei Santi e, naturalmente, di Cristo (89).

Come già sappiamo, col II Concilio di Nicea (90) venne chiusa la prima, più dolorosa, fase della lotta iconoclasta. Dato che al II Concilio di Nicea si rifaranno poi nell'843 i vescovi del Concilio di Costantinopoli per la restaurazione del culto delle immagini, credo che sia opportuno riferire qualche decisione conciliare in cui più evidente risalta l'orientamento del Concilio. E questo, perché anche la vita del nostro Metodio beneficia, in un primo tempo, dei salutarissimi effetti conseguenti alle decisioni conciliari e della politica ecclesiastica di Irene, sostenuta dal suo eunuco e confidente Stauracio.

Nel Concilio, fin dalla II sessione, dopo la lettura della lettera del papa Adriano (91), Tarasio e duecentosessantatré Padri aderirono nei seguenti termini alla dottrina da lui espressa:

« Noi accettiamo le rappresentazioni figurate, secondo l'antica tradizione dei nostri santi Padri, noi le 'adoriamo' con culto relativo (92), essendo fatte in nome del Cristo, nostro Dio, della Madonna, la santa Theotokos, dei santi angeli e di tutti i santi; ma riserviamo per Dio solo l'adorazione (in senso proprio) e la fede » (93).

Nella IV Sessione che, con la VI e la VII, è la più interessante dal punto di vista dogmatico, il 1° ottobre i vescovi trattarono la questione più grave della intercessione dei santi.

« Noi salutiamo le parole del Signore, degli Apostoli e dei Profeti, che c'insegnano ad onorare e magnificare anzitutto Colei che è veramente la Madre di Dio, superiore a tutti gli spiriti celesti,

(89) G. ZANANIRI, *Histoire de l'Eglise byzantine*, Paris, 1954, p. 157 e sgg.

(90) cfr. C. EMEREAU, *op. cit.*, col. 584-587.

(91) Cfr. la lettera ai due sovrani Costantino ed Irene. Joffe Wattenbach, 2448; e quella a Tarasio: *ibidem*, 2449.

(92) σχετικῶ πόθῳ προσκυνούμεν (Mansi, XII, col. 1086 B).

(93) λατρείαν καὶ πίστιν ἀνατιθέμενοι (Mansi, XII, col. 1086 B).



poi questi stessi spiriti celesti, gli apostoli, i profeti, i martiri, i dottori, tutti i santi personaggi, e ci insegnano a ricorrere alla loro intercessione, essendo capaci di renderci Dio propizio, purché osserviamo i comandamenti e viviamo virtualmente ».

Ed ecco come il Concilio si espresse riguardo al culto propriamente detto:

« Noi salutiamo (94) pure l'immagine della croce santa e vivificante, come anche le reliquie dei santi; riceviamo, salutiamo, abbracciamo le sante e venerabili immagini secondo l'antica tradizione della santa Chiesa cattolica . . . . . Onoriamo, salutiamo ed adoriamo (95) queste preziose e sacre immagini, quella, cioè, del nostro grande Dio e Salvatore, Gesù Cristo, nella sua incarnazione, quella della Madonna, la tutta santa Theotokos, dalla quale piacque al Salvatore di prender carne per liberarci dall'empietà idolatrica, quelle degli angeli immateriali che apparvero ai giusti sotto forma umana, quelle dei santi apostoli, profeti, martiri, confessori. Queste immagini, infatti, richiamandoci alla mente le persone, possono portarci ad una certa partecipazione della loro santità » (96).

Identiche le idee e le espressioni nella definizione sinodale proclamata al principio della VII Sessione (7 ottobre).

Dopo aver dichiarato che le immagini, dipinte o scolpite, potevano essere collocate in tutti i luoghi, anche sugli oggetti d'uso ordinario, il Concilio insiste sui vantaggi di queste molteplici rappresentazioni:

« Più le si guarda e più ci si ricorda di quello che è rappresentato, più ci si sforza anche di imitarlo, più ci si sente animati a dimostrargli rispetto e venerazione (97), pur non tributandogli il culto di latria propriamente detto, che spetta a Dio solo (98). Si offrano quindi loro, in segno di venerazione, dell'incenso, dei lumi, o quel modo che si pratica per la santa Croce, per i santi Vangeli e gli altri oggetti sacri . . . Coloro dunque che osano pensare ed insegnare altrimenti, coloro che, come fanno certi eretici scellerati, pretendono di respingere le tradizioni ecclesiastiche, d'improvvisare delle soluzioni nuove e d'infischiarsi di ciò che la Chiesa consacra: il Vangelo, l'immagine della Croce, un'immagine qualsiasi, le reliquie

(94) ἀσπαζόμεθα.

(95) τιμητικῶς προσκυνοῦμεν.

(96) Mansi, XIII, col. 132.

(97) ἀσπασμὸν καὶ τιμητικὴν προσκύνησιν.

(98) οὐ μὴν τὴν κατὰ πίστιν, ἀληθινὴν λατρείαν ἢ πρέπει μόνῃ τῇ θεῷ ἡμῶν φύσει.



*Mura di Costantinopoli.* Sebbene nel corso dei secoli abbiano subito numerose distruzioni e ricostruzioni, le mura della città conservano ancora molto della maestosità che avevano quando furono erette dall'imperatore Teodosio II tra il 413 e il 447. Il muro interno è il più spettacolare, rinforzato da 96 torri; quello esterno, più basso, anch'esso con altrettanti torri, venne ultimato nel 447.

dei santi martiri; tutti coloro che si applicano a distruggere le tradizioni della Chiesa cattolica, che impiegano in usi profani i vasi sacri o i venerabili monasteri, saranno, se vescovi od ecclesiastici, colpiti di deposizione, se monaci o laici, scomunicati » (99).

Il concilio intendeva in una parola condannare tutte le deviazioni che da più di mezzo secolo avevano turbato la Chiesa d'Oriente e si sforzava di non dare alcun appiglio alle critiche che erano state sollevate dall'iconoclastia.

Con molta precisione esso distinse il culto di latria da non prestarsi che a Dio, e l'omaggio di venerazione che si presta sia alla persona stessa dei santi, sia alle loro immagini.

Ritornava pure ripetutamente sulla intercessione dei Santi, mantenuta, è vero, dal Concilio di Hieria, ma così maltrattata dai familiari di Costantino V.

La santissima e purissima Theotokos prendeva il posto di

(99) Mansi, XIII, col. 377 e sg.

onore, che sin dalla più remota antichità aveva occupato nella devozione cattolica e nella pietà bizantina (100).

Le decisioni del II Concilio di Nicea, se avevano posto fine all'iconoclastia della dinastia isaurica, non avevano però potuto sradicarla con la semplice decisione sinodale, dato che tale iconoclastia aveva radici ben profonde. Inoltre a Bisanzio, agli inizi della seconda decade del secolo IX, oltre la questione per le sante immagini o per le contese tra lo Studion e il Patriarcato, vi erano altre questioni ben più importanti da risolvere, quelle della sicurezza dell'impero.

Alla minaccia infatti degli Arabi si aggiungeva ora quella dei Bulgari con il terribile Krum, che giungeva fin sotto le mura di Costantinopoli. In tale tragica situazione l'armata degli Anatolici, comandata da Leone — armata che in quei frangenti aveva conservato una certa coesione — lo proclamava imperatore (101). L'imperatore Michele, a tale notizia, annunciò la sua volontà di farsi monaco.

D'origine orientale, come tutti gli imperatori iconoclasti (102), Leone condivideva tutte le idee degli imperatori iconoclasti dell'VIII secolo (103). Il Patriarca Niceforo non consentì ad incoronarlo se non dopo il giuramento in cui il nuovo imperatore prometteva di nulla fare sia contro gli ecclesiastici sia contro i dogmi definiti dai Santi Padri (104). Ma, sconfitti poi i Bulgari a Mesembria, s'abbandonò al demone della teologia (105). Nelle sue conversazioni, nei suoi discorsi, nei suoi manifesti non tralasciava di criticare l'« idolatria » restaurata dal Concilio del 787 (106). Si trovarono presto degli uomini disposti a seguirlo fra cui un grammatico, Giovanni Hylilas (107). Giovanni si fece aprire le biblioteche e gli archivi sia dei conventi come delle chiese e raccolse dalla Scrittura e dalla

(100) A. FLICHE - V. MARTIN, *Storia della Chiesa*, vol. VI; E. AMANN: *L'epoca carolingia* (traduzione italiana di S. Bertola - G. De Stefani) Ed. L.I.C.E. - R. Berruti, Torino 1948, p. 121.

(101) A. A. VASILIEV, *op. cit.* p. 373.

(102) A. A. VASILIEV, *op. cit.* p. 336.

(103) Per questo, vedi D. OBOLENSKY, *op. cit.*, pp. 110-113.

(104) Συγγραφή χρονογραφίου in P. G., CVIII, col. 1016; vedi GRUMEL, *op. cit.*, 389, in cui si parla del tomo riguardante il « simbolo del culto irreprensibile » composto da Niceforo e portato da parecchi vescovi a Leone perché lo firmasse prima dell'incoronazione.

(105) *Ibid.* 1024; cfr. anche VASILIEV, *op. cit.*, p. 374.

(106) Συγγραφή... P.G., CVIII, col. 1025.

(107) C. EMEREAU, *op. cit.*, col. 588.

tradizione patristica tutto ciò che condannava il culto degli idoli e, senza curarsi delle distinzioni, mille volte formulate, applicava tali testi al culto, totalmente relativo, delle immagini.

L'imperatore ricorse anche, sembra, ad una conferenza a faccia a faccia fra gli iconoclasti e i fautori delle immagini. Niceforo e Teodoro Studita vi difesero le decisioni del Concilio di Nicea. L'argomentazione di Teodoro oltrepassava di molto la questione particolare. Mirando infatti direttamente al fatto, contestava, senz'altro, la competenza dell'autorità civile in materia religiosa. Il sovrano fu costretto a sciogliere la riunione in tale difficile situazione. Tra il Patriarca, i vescovi e i monaci riuniti al patriarcato, fu steso, per iscritto, un impegno mutuo di resistere fino alla morte all'uragano iconoclasta e di rimanere sempre uniti (108).

S'avvicinava il Natale dell'814. Con ansietà ci si domandava quale sarebbe stato il contegno del sovrano, ma il giorno di Natale, si vide l'imperatore, condotto dal Patriarca, venerare le sacre immagini (109). Tuttavia tra il Natale dell'814 e l'Epifania dell'815 avvenne il capovolgimento. Il sovrano rifiutò apertamente, in questa seconda festa, le iconi. Le lotte religiose ricominciarono.

La prima vittima fu proprio il patriarca Niceforo. Benché malato, fu gettato in una barca e condotto sulla riva asiatica del Bosforo. Egli non tardò ad inviare la sua abdicazione (110).

Si procedette subito a sostituirlo e, ancora una volta, la scelta cadde su un laico: Teodoto Melissenos Cassitera, funzionario del palazzo imperiale.

Teodoro Studita guidò allora la reazione: la domenica delle Palme si vide sfilare un'immensa processione di mille monaci Studiti, che recavano le sacre immagini e cantavano in loro onore solenni acclamazioni (111).

Poco dopo Pasqua, sotto la presidenza del nuovo patriarca, si riuniva a Santa Sofia un conciliabolo (112), il quale annullava

(108) GRUMEL, *Regestes*, I, 2, 391 e sgg. Notevole il 399 in cui rifiuta l'abdicazione.

(109) Qualche giorno prima, Niceforo aveva scritto all'imperatore, rifiutandosi di sottrarle alla venerazione del popolo. Le immagini, diceva, sono venerate come la Croce e il Vangelo. È una tradizione della Chiesa tale venerazione e non è necessario ricercare se e ove si trovi nella Scrittura (GRUMEL, n. 390, p. 30; P.G. CVIII, col. 1208 BC).

(110) GRUMEL, *Regestes*, I, 2, 401; Niceforo abdica, visto che lo si vuol malmenare, delitto che ricadrebbe sull'imperatore; C. EMEREAU, *op. cit.*, col. 588.

(111) Vita Theodori, II, LXXVIII.

(112) C. EMEREAU, *op. cit.*, col. 588.

le decisioni dogmatiche del 787 e confermava le definizioni di Hieria del 753 (113), lanciando l'anatema ai patriarchi ortodossi. Alla seconda seduta si svolsero delle scene indegne: i metropolitani ed i vescovi, fedeli all'ortodossia, i quali non avevano voluto partecipare all'assemblea, vi furono condotti con la forza. Rifiutandosi di accettare i provvedimenti votati, furono indegnamente trattati dai membri più animosi del concilio. Battuti, gettati a terra, calpestati, non uscirono dalla Basilica che per essere trascinati in prigione. Stando alla lettera di Michele II (820 - 829) a Ludovico il Pio, il concilio ordinò di sopprimere le immagini situate in basso sui muri, mentre permise di conservare quelle situate in alto, a condizione di considerarle come sculture, proibendo davanti ad esse la proschinesi, le luci, gli incensi (114). Come già all'epoca delle prime persecuzioni iconoclaste, i conventi divennero il centro della resistenza. Fra essi distinguevasi lo Studion, di cui era anima l'indomabile Teodoro.

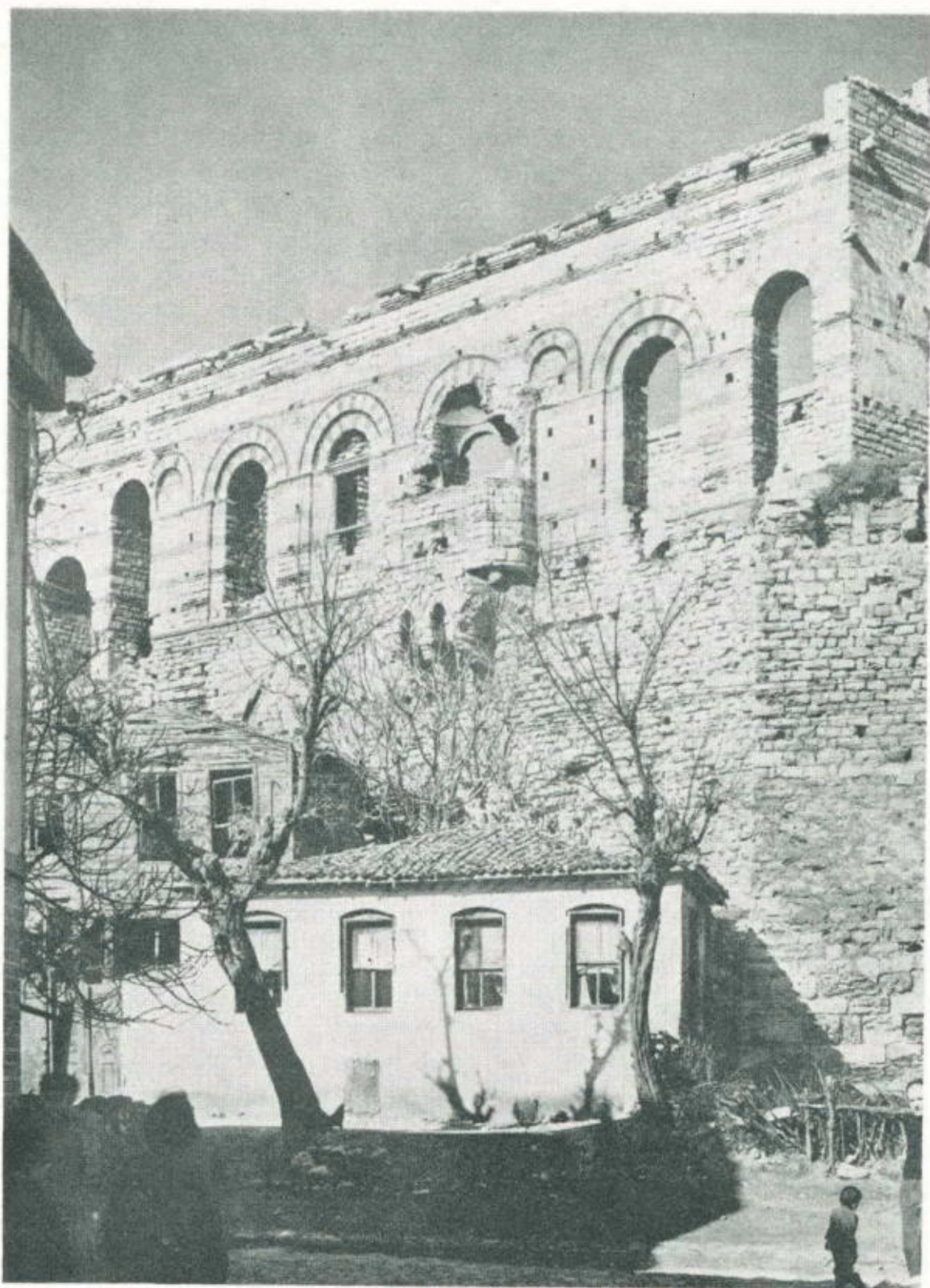
In questo asilo dell'ortodossia, la lotta per le sacre immagini non aveva più soltanto di mira l'iconoclastia, ma si mostrava inoltre e soprattutto ostile al cesaropapismo. Ben diversamente da Tarasio e da Niceforo, sempre inclini a riconoscere nel sovrano un diritto di ispezione sulle cose spirituali, Teodoro aspirava ad eliminare l'autorità dello Stato in materia religiosa. E andava anche più oltre. Cosciente di quell'unità che, al di sopra delle differenze di lingua, di razza, di istituzioni, fa di tutti i fedeli del Cristo un solo Corpo, volgeva gli sguardi verso il centro dell'unità, verso il successore dell'apostolo Pietro, cui Gesù ha affidato la cura del gregge. Crediamo opportuno riportare alcuni brani delle due lettere di Teodoro al Papa Pasquale I. In questo stesso tempo, come vedremo meglio in seguito, ha grande influenza in Roma, presso il Papa, per quanto riguarda Costantinopoli, proprio il nostro Metodio, al quale, tra l'altro, sarà diretta una lettera dello Studita. Ma di ciò in seguito. Scrive Teodoro tra l'altro, nella prima lettera al Papa (115) che il Baronio data all'anno 817:

« Audita jam sunt haud dubie Supremae Vestrae Beatitudini ea, quae propter peccata nostra in nostram ecclesiam invasere. Etenim facti

(113) A. FLICHE - V. MARTIN, *op. cit.*, VI, p. 110. GRUMEL, 408, cfr. 409; vedi anche M. D. SERRUYS, *Les actes du Concile iconoclaste de l'an 815*, in « *Mélanges d'archéologie et d'histoire* », XXIII (1903) pp. 354 - 357 - cfr. A. A. VASILIEV, *op. cit.*, pp. 374 - 375.

(114) V. GRUMEL, *Regestes*, I, 2, n. 409.

(115) TEODORO STUDITA, *Epistulae*, II, 12, P. G. XCIX, col. 1151 BC.



*Come si presenta oggi il « Palazzo di Costantino VII Porfirogenito ». Incastrato in parte nella grande cinta muraria teodosiana, esso ci dà un'idea dell'architettura bizantina di quell'epoca. Qui, dal 1150 gli imperatori bizantini, con Manuele II Comneno, si trasferirono, avendo definitivamente abbandonato il quartiere dell'Ippodromo.*

sumus in parabolam et proverbium omnibus gentibus. » « Lupi graves irruerunt in caulam Domini . . . persecutionem patitur Christus cum matre et ministris, siquidem contra imaginem incursus . . . et monachorum monacharumque compedes et vincula ferrea, tormentaue et ad extremum mors . . . Conticuit omne os pium mortis metu: aperta est adversaria et blasphema lingua . . . »

Secondo il Baronio, la lettera (116) seguente fu inviata nell'anno 818.

Eccone alcuni estratti:

« Etenim spirituale lumen percepimus, qui in tenebris et in umbra mortis improbae haereseos tenebamur . . . »

« Nostris vero calamitatibus ex litterarum auditione et relatione compatiens, indoluit atque ingemuit . . . »

« Impii consueta sibi omni conatu ac vesania facere non cessant omnes, qui mortis metu franguntur, in haeresis barathrum trahentes . . . siquidem omnino necesse est eum qui cedere nolit, verberum aliorumque suppliciorum poenis subjici . . . »

Può anche essere utile la lettura di alcuni passi d'una lettera di Teodoro Studita al Patriarca d'Alessandria:

« Una persecuzione è sorta e persecuzione gravissima. Un nuovo Achab, simile al primo per la dignità e la perversità del suo animo, perseguita nelle immagini, non già Elia, ma lo stesso Cristo, la Madre di Dio ed i suoi Santi. Le ricerca da per tutto e, se le trova, con grande ira le distrugge . . . Perciò gli altari sono rovesciati, le chiese sfigurate, spogliate del loro ornamento e lasciate deformi: spettacolo miserando!

Forse l'Arabo che vi opprime, si vergognerebbe di mostrare tanto poco rispetto per Gesù Cristo . . . I vescovi, i sacerdoti, i laici, tutti sono avviliti e senza forza. Gli uni hanno naufragato nella fede, condannando le sante immagini; gli altri, pur conservandola, continuano a comunicare con gli eretici. Però vi sono quelli che non hanno piegato il ginocchio a Belial, ed il Patriarca è il primo. Ma gli uni sono oltraggiati e flagellati, altri imprigionati e ridotti a pane e acqua; altri esiliati e costretti a starsene sulle montagne, nei deserti e nelle grotte, . . . altri chiusi in sacco e gettati in mare, . . . Si educano i fanciulli nell'errore, o con i libri che i maestri distribuiscono nelle scuole.

Non si osa più parlare della santa parola: i mariti diffidano delle mogli, perché da per tutto vi sono spie dell'imperatore. Se qual-

(116) TEODORO STUDITA, *Epist.*, II, 13. P. G., XCIX, col. 1153.

cuno parla contro le sue intenzioni, se non comunica con gli eretici, se ha una immagine o un libro che ne parli o se assiste chi è in prigione per la fede . . . se è scoperto, subito è preso e lacerato a colpi di verga ed è bandito » (117).

Quadro veramente apocalittico, come d'altronde poteva uscire dalla penna del fervente e zelante monaco studita.

Era dunque questa l'atmosfera che gravava sugli spiriti dei fedeli nel periodo storico nel quale trascorse buona parte della sua vita Metodio.

Come si ricava dai brani delle lettere riportate, la persecuzione infuriava contro il Patriarca depresso, i vescovi, i sacerdoti, i monaci e le monache, incarcerati e incatenati, tormentati ed uccisi . . .

Ritourneremo nel III capitolo, trattando del periodo trascorso da Metodio a Roma, sulle circostanze, sul tenore e sull'esito di queste missive. Ora ci preme far notare quale triste persecuzione si fosse di nuovo riabbattuta sugli iconoduli, specie i monaci, persecuzione non di molto meno feroce di quella del secolo precedente.

G. Ostrogorsky dice che il II iconoclasmo fu solamente più povero spiritualmente (118), ma la resistenza fu più viva (119).

Nel I iconoclasmo « le peggiori calunnie furono lanciate contro le persone pie e specialmente contro i monaci. Quelli, fra costoro, che intendevano rimanere fedeli ai loro voti ed al loro abito e che si opponevano agli empî, eretici principi, furono oppressi con tormenti e maltrattamenti. I supplizi più miti consistevano nel bruciare la barba, nello strappare i capelli, nel colpir loro la testa colle immagini che volevano salvare; vi si aggiungano gli abbacinamenti e le mutilazioni di membra, e con quale raffinata crudeltà! Tutto ciò che sapeva di pio era perseguitato e bandito, come se fosse tornato il paganesimo. » (120).

La lotta contro il culto dei santi assunse una forma nuova. Non fu più soltanto l'immagine sacra ad essere vietata, ma la stessa preghiera ai Santi. Anche le reliquie dei Santi subirono la sorte riservata inizialmente solo alle icone. Da vari secoli si venerava a Calcedonia il corpo di una giovane martire, Sant'Eufemia. La celebre definizione di fede del 451 era stata appunto preparata nel suo Martyrium. Tale circostanza rendeva caro a tutti gli ortodossi

(117) TEODORO STUDITA, *Epist.*, II, in P. G., XCIX, col. 1158.

(118) G. OSTROGORSKY, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Breslau, 1929, p. 56.

(119) A. A. VASILIEV, *op. cit.*, p. 375.

(120) NICEFORO, *Breviarium*, ed. C. De Boor, p. 71.



il ricordo della Santa. Nonostante ciò, la cassa con le sue reliquie fu gettata in mare e ritrovata più tardi a Lemno. Se si fu tanto sacrileghi verso una Santa così venerata, come si sarà proceduto verso reliquie meno importanti e meno autentiche? (121).

Teofane scrive (122) che furono inviati nei diversi « temi » dei comandanti militari dai sentimenti iconoclastici. Fra di essi emerge per crudeltà un certo Michele Lachanodracon, preposto al tema dei Tracesiani.

Egli radunò in Efeso quanti monaci e monache potè trovare nel suo tema. Tenne loro questo discorso: « Chi vuole obbedire all'imperatore e a noi, deponga subito il suo abito bianco e prenda moglie. Chi non obbedirà sarà abbacinato e spedito a Cipro ».

Alcuni accettarono il martirio; molti, invece, vennero meno e cedettero. A questi venne concesso l'alloggio dal governatore (123).

Non meno che per la sua barbarie verso i monaci, Lachanodracon divenne famigerato per le chiese ed i monasteri distrutti. Le reliquie furono disperse, le proprietà dei conventi confiscate, furono bruciati i libri di devozione e tormentati i loro possessori.

Sembrava essere tornati ai più tristi giorni del paganesimo.

Alcune isolate resistenze furono duramente represses. Molti monaci perirono sotto le verghe, alcuni di spada; moltissimi persero la vita e quanti non si piegarono al volere del governatore, furono esiliati. Si giunse così a non vedere più un solo abito monastico in tutto il tema dei Tracesiani.

Anche nel II iconoclasmo la persecuzione, specialmente sotto Leone V (813 - 820), colpì soprattutto i monaci e tra i monasteri, prima di tutti lo Studion. Ben presto i monaci furono dispersi ed i peggiori trattamenti furono riservati al loro capo Teodoro. Fu deportato infatti in varie località, a Metopa, presso il lago di Apollonia, quindi a Boneta, nel tema degli Anatolici, poi a Smirne, ove i suoi tormenti furono ancora aggravati dal Vescovo locale, fedele alla politica imperiale (124). Le lettere del coraggioso egumeno, meglio che i racconti, più o meno sospetti, dei cronisti, ci permettono di capire i caratteri della persecuzione iconoclasta dell'anno 815 e seguenti. Di esse abbiamo dato un primo saggio nelle pagine precedenti. Nei Fliche-Martin (125) leggiamo che se l'estate dell'815

(121) TEOFANE, *Cronogr.*, a. 6258.

(122) *Idem, ibidem.*

(123) TEOFANE, *Cronogr.*, a. 6262.

(124) *Vita Theodori*, II, LXXXI - C.

(125) A. FLICHE - V. MARTIN, *op. cit.*, VI, p. 237.



*Mosaici del pavimento del « grande Palazzo imperiale » di Costantinopoli. L'opera eseguita agli inizi del sec. VI è di una straordinaria bellezza. I colori delle tessere comprendono ogni sfumatura possibile nel marmo o in una pietra dura del genere. Il vero sfondo delle figure è indicato solo in rare occasioni e mancano totalmente le ombre proiettate. Nella scena che riproduciamo si ammira un uomo seduto che s'ispira al tipo di filosofo raffigurato nell'arte antica.*

trascorse nell'incarcerare prelati ed egumeni che non s'inclinavano ai decreti imperiali, gli anni seguenti segnarono uno sforzo ancora più considerevole per venire a capo delle opposizioni.

Bisogna riconoscere seppur dolorosamente — e Teodoro Studita è il primo a dichiararlo — che questo sforzo fu coronato da successo. Ai molti vescovi che sin dal principio si erano schierati col sovrano e col suo patriarca, molti altri se ne aggiunsero, che all'inizio si erano mostrati più coraggiosi. Ma fra i vescovi e gli egumeni o i monaci non tutti si lasciarono piegare, cosicché, passata la tempesta, si potè celebrare l'eroica resistenza della chiesa bizantina alla persecuzione iconoclasta di Leone V Armeno. Le esecuzioni cruente furono d'altronde un'eccezione, nè è il caso di prendere alla lettera le espressioni generiche del cronista anonimo di Leone V: « Molti furono i Vescovi e i monaci che egli fece arrestare, uccidere, gettare in mare o esiliare » (126). Metodio, egumeno, prese la via dell'esilio per Roma, come i più pensano, mentre altri ve lo ritengono inviato dal patriarca Niceforo.

Leone V arrivò al punto di servirsi di egumeni, come Giovanni, egumeno dei Santi Sergio e Bacco, come carceriere degli iconofili nella capitale e di esarchi di monasteri, come Antimio Caiaphas che fu incaricato di pervertire, nel golfo di Nicomedia, i giovani monaci.

La monacofobia è inseparabile, come nel secolo precedente, dall'iconoclasmo.

Come già sotto Costantino si usa il doppio sistema di carezze e di violenze per indurre i monaci ad abbandonare la vita religiosa. Non c'è nè un apostata, che non riceva alla corte o nell'amministrazione onori e ricchezze, nè c'è uno fedele, che non vada incontro a bastonature, prigione, esilio, mutilazioni e morte.

Carezze e brutalità si mescolano a derisioni. Epiteti ingiuriosi, parodie grottesche, fantocci rappresentanti dei monaci calpestati, religiosi trascinati nell'ippodromo in braccia a donne... Monaci, sposati a forza, con Vergini Consacrate (127). Tutto fu messo in opera per fare apostatare e rendere iconomachi.

Ma Leone V Armeno veniva ucciso in una delle solite congiure di Palazzo il giorno di Natale dell'820. Un suo vecchio compagno d'armi, Michele (820 - 829), fu dai congiurati elevato al trono. Egli, soprannominato il Balbo, fu il capostipite della dinastia d'Amorium che governerà fino all'867.

(126) Συγγραφή χρονουγραφίου, col. 1036, riprodotta da Leone il Grammatico, P. G., CVIII, col. 1041.

(127) J. PARGOIRE, *op. cit.*, p. 308.

Gli iconofili salutarono con un grido di gioia e di speranza la scomparsa di Leone V Armeno. Veramente i precedenti del nuovo sovrano non erano affatto rassicuranti per gli iconofili. Michele, uomo rozzo, era originario di quella Frigia (128) in cui pullulavano svariate sette religiose, così da favorire un sincretismo assai sospetto. Si pensò tuttavia di fargli credito per il momento.

Al patriarca Niceforo che gli chiedeva di ristabilire il culto delle immagini, rispondeva:

« Ognuno agisca come gli sembra conveniente, senza timore di castigo o di vessazioni » (129). I primi atti dell'imperatore sembrano far eco a queste pacifiche parole. Gli esiliati durante il regno precedente, erano richiamati, i prigionieri rimessi in libertà. Si vide ricomparire a Costantinopoli Teodoro Studita, ritornato da Smirne (130). Presentato all'imperatore, gli porse un'apologia in piena regola in favore delle sacre immagini (131).

Ma fu fatica vana. L'imperatore lo assicurò certamente che non l'avrebbe molestato; ma il culto delle immagini non sarebbe stato ristabilito. Anche il nostro Metodio tornò a Costantinopoli da Roma, latore di una lettera del papa Pasquale I a Michele (132).

Dopo qualche tempo l'imperatore volle radunare un concilio in cui intendeva mettere di fronte, su piede di uguaglianza, partigiani e avversari del culto delle iconi. L'idea era ingegnosa.

Fino allora i concili erano stati composti alternativamente sia d'iconoclasti decisi, sia di convinti iconofili. Gli uni e gli altri, senza alcun rispetto per la libertà di discussione, avevano trattato da eretici quelli che non parteggiavano per le loro idee.

Non si era mai avuto un dibattito libero, con contraddittorio. I vescovi e gli egumeni ortodossi, in una riunione preliminare dichiaravano che era loro impossibile assistere ad un concilio cui partecipassero degli eretici. Tale intransigenza manifestava il carattere intransigente di Teodoro Studita. Nel manifesto redatto dagli ortodossi si leggeva: « Se nel pensiero dell'imperatore rimane un punto che non sia già stato risolto in modo adeguato dai patriarchi, non resta

(128) La Frigia fu uno dei principali focolari dell'iconoclastia: cfr. A. LEBEDEV, *I concili ecumenici del VI, VII, VIII sec.* San Pietroburgo, 1904, p. 142, pag. 238 (in russo).

(129) THEOPH. CONTIN. II, VIII.

(130) *Vita Theodori*, II, CII.

(131) *Adversus iconomachos capita septem* (P.G., XCIX, col. 485-497).

(132) A. A. VASILIEV, *op. cit.*, p. 376.



*Mosaici del pavimento del «grande Palazzo imperiale» di Costantinopoli (sec. VI)*  
La scena ci rappresenta un uomo che si sforza di far mangiare un asino.

che sottometterlo al giudizio dell'antica Roma (133), questa chiesa essendo la testa delle chiese di Dio, perché essa ha avuto Pietro per primo vescovo, quello a cui il Signore ha detto: Tu es Petrus, etc. » (134).

Tuttavia non era il momento per le contese religiose.

In Asia Minore, un certo Tommaso, d'origine slava, come sembra, era stato proclamato imperatore e incoronato dal patriarca di Antiochia.

Per accrescere il numero dei suoi fautori, egli si presentò quale difensore delle sacre immagini. Alla fine di dicembre assediò Costantinopoli. L'intervento dei Bulgari salvò Michele. Nella primavera dell'823, Tommaso, catturato, fu impiccato (135). Ora, il fatto che l'usurpatore si fosse presentato quale difensore delle sacre immagini, non poteva lasciare indifferente Michele. La sua prima rea-

(133) MANSI, XIV, col. 399. Le informazioni provengono esclusivamente da una lettera dei dignitari ecclesiastici, la quale trovasi nella corrispondenza di Teodoro, Ep. II, LXXXVI; cfr. A. FLICHE - V. MARTIN, *op. cit.*, VI, p. 238.

(134) MANSI, XIV, col. 400-401.

(135) A. A. VASILIEV, *op. cit.*, pp. 363; A. A. VASILIEV, *Byzance et les Arabes*, vol. I: *La dynastie d'Amorium* (820-867), trad. francese, Bruxelles, 1935, pp. 22-49; cfr. A. A. VASILIEV, *op. cit.*, p. 376; cfr. pure J. B. BURY, *A History of the Eastern Roman Empire*, London, 1912, pp. 84-110.

*Mosaici del pavimento del «grande Palazzo imperiale» di Costantinopoli (sec. VI)*  
 Nella scena che viene qui riprodotta (un'aquila in lotta con un serpente) si trovano quei motivi a carattere essenzialmente simbolico che vengono trattati in questi mosaici con molta naturalezza e libertà.



zione fu quella di infierire contro coloro che sospettava di connivenza con il rivale. Tra questi Michele ritenne vi fosse l'egumeno di Chenolacco, il nostro Metodio, tornato, come abbiamo detto, da poco a Costantinopoli, latore della lettera del papa Pasquale I. Metodio fu crudelmente fustigato ed internato in una piccola isola del golfo di Nicomedia, ove restò sette anni prigioniero (136). Un altro personaggio dimostrava un grande zelo iconofilo: il metropolita di Sardi, Eutimio (137). Egli pure venne fustigato. Il Continuatore di Teofane parla pure dei monaci perseguitati, battuti, esiliati, imprigionati.

Come spesso capita, anche Michele il Balbo ritenne di avere le sue buone ragioni, oltre quelle conseguenti al fallito tentativo di Tommaso lo Slavo, per combattere gli iconoduli.

Ecco infatti come egli li presenta in una lettera all'imperatore d'Occidente, Ludovico il Pio.

« Essi hanno tolto dalle chiese la S. Croce, sostituendola con immagini davanti alle quali fanno bruciare profumi, in modo simile al culto che viene reso alla Croce.

Cantano salmi davanti alle immagini, si prostrano davanti ad

(136) *Vita Methodi*, n. 5, 6.

(137) THEOPH. CONTIN. II, VIII.

esse, implorando il loro aiuto. Le vestono con abiti di lino e le scelgono come padrini dei figli (138). Altri alla vestizione monacale invece di consegnare i loro capelli, che in quel momento vengono recisi, nelle mani di persone religiose, come vuole la tradizione, li fanno cadere nelle mani delle S. Immagini. Preti e chierici raschiano il colore delle immagini e lo mischiano con le ostie e il vino e lo distribuiscono ai fedeli dopo la messa. Altri depongono il corpo del Signore nelle mani delle immagini, dalle quali lo prendono quelli che si comunicano. Altri ancora, disprezzando le nostre chiese, celebrano il divino ufficio in case private, servendosi, come altare, di immagini. Questi usi e altri simili sono contro la nostra religione e sono indegni di essa, a giudizio dei saggi » (139).

In questa lettera, oltre a queste descrizioni e racconti, Michele distingue l'uso delle sante immagini dal « culto ». Il loro « uso » è lecito, « ut ipsa pictura ut scriptura habeatur », ma assolutamente non si deve parlare di culto. In genere, tuttavia, la persecuzione di Michele il Balbo non fu molto dura in relazione a quella di Leone che lo precedette come a quella di suo figlio Teofilo che nell'829 gli successe. Questo fu dovuto anche ai tentativi d'accordo con Roma tramite i Franchi (140). Quanto poi a Teofilo (829 - 842), essendo stato educato da Giovanni Hylilas nei principi iconoclastici più severi, essendo amante delle discussioni teologiche e per natura sistematico e ordinato, non è difficile immaginare quale fu il suo atteggiamento sulla questione. Vano fu il tentativo dei patriarchi di Antiochia, di Alessandria e di Gerusalemme, che gli fecero consegnare un memoriale in favore del culto delle sacre immagini (141). Dopo la tregua o quasi — Metodio fu un'eccezione, come vedremo nel prossimo capitolo — che contraddistinse il regno di Michele II (820 - 829), la persecuzione ricominciò più furiosa che mai, tanto che sembrò che fossero tornati i tempi di Costantino V e di Leone V Armeno. Patriarca era ora il famoso Giovanni Hylilas Morocharzanos, che già conosciamo. Dalle chiese e dalle case private persino le immagini furono fatte scomparire. Le perquisizioni della polizia non rispettarono nemmeno gli appartamenti dell'imperatrice, di sua madre e delle figlie (141).

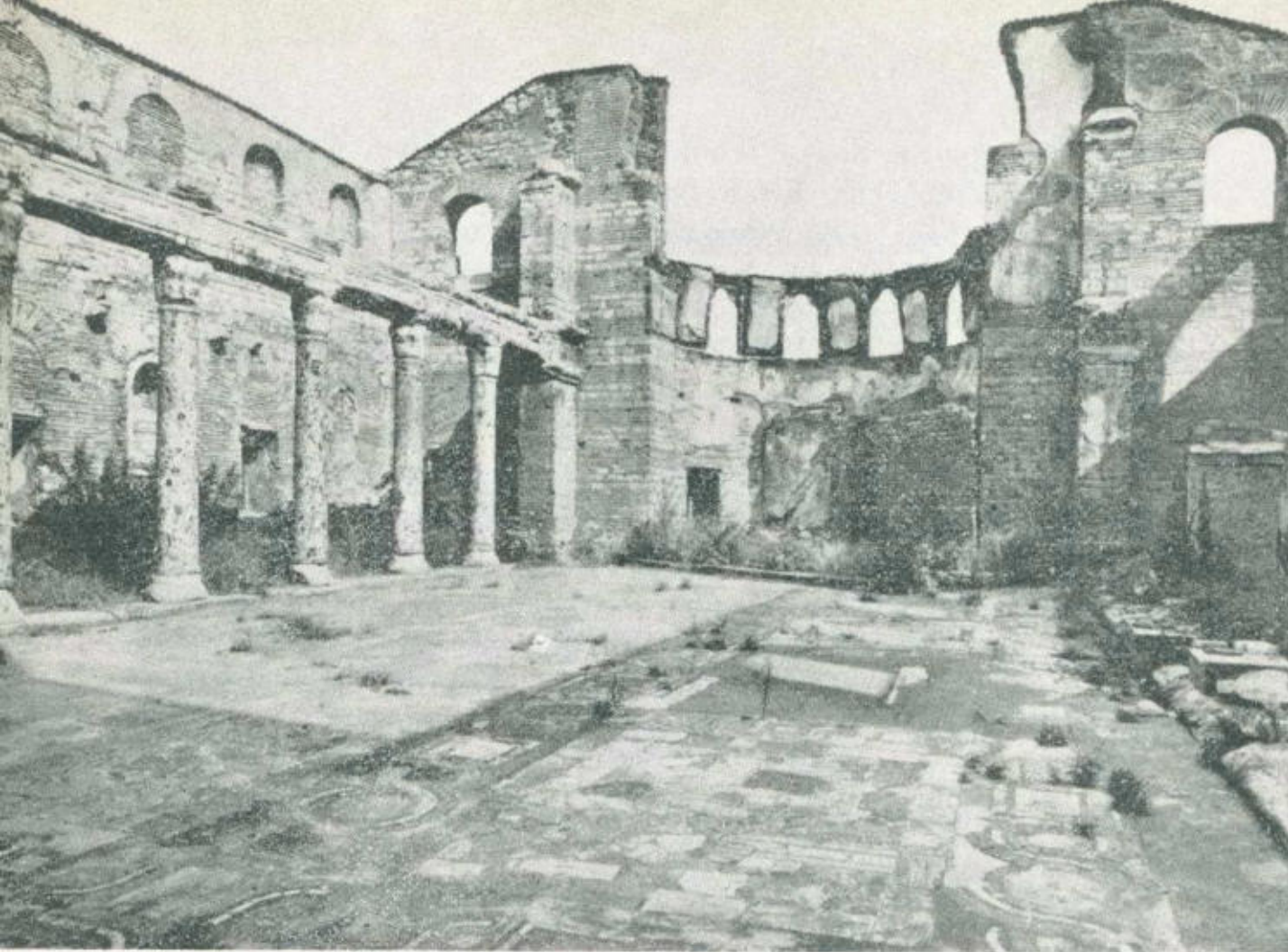
(138) A. A. VASILIEV, *Hist. de l'Emp. Byz.*, p. 340.

(139) Cfr. ZANANIRI, *op. cit.*, p. 172 - cfr. MANSI, XIV, col. 417-422.

(140) Sui rapporti con i Franchi e sui tentativi per un accordo con Roma, cfr. A. FLICHE - V. MARTIN, *op. cit.*, p. 240 e segg.; C. EMEREAU, *op. cit.*, col. 589.

(141) Testo in P. G., XCV, col. 345-346.

(142) Vedi i curiosi aneddoti in THEOPH. CONTIN. III, V, VI.



*Chiesa di S. Giovanni Battista dello Studion.* La chiesa sorge alla periferia della città, non lontano dalla Porta Aurea. Originariamente faceva parte del famoso monastero dello Studion, che conservò per molti secoli una funzione direttiva nella vita religiosa della capitale, specialmente come centro di resistenza all'iconoclastia. Essa venne eretta dal patrizio Studio nel 463.

Le prigioni rigurgitarono di devoti delle sacre immagini, di artisti che le fabbricavano, di membri della gerarchia o dei monasteri che ne predicavano il culto. I monasteri si vuotarono per la fuga dei monaci nei deserti e nelle montagne.

Teofilo nel vedere i monaci di Sant'Abramo (143) ritorcere contro di lui tutti i suoi argomenti, li fece fustigare. A Costantinopoli si ricordò per molto tempo il monaco Lazzaro, artista rinomato, che, per aver dipinto delle Iconi, fu da prima flagellato o gettato in prigione, e, recidivo, ebbe le mani bruciate con il ferro rovente, ciò che non gli impedì più tardi di continuare nell'arte sua (144). Più celebri ancora furono i due fratelli Teofane e Teodoro, soprannominati i Grapti. Invitati dal sovrano ad una di quelle

(143) *Ibid.*, III, XI.

(144) *Ibid.*, XIII; A. A. VASILIEV, *op. cit.*, p. 337.



dispute teologiche di cui Teofilo si diletta, ebbero il torto d'aver troppo ragione. Dopo averli fatti bastonare, l'imperatore li relegò nell'isola d' Afusia nella Propontide. Ricondotti a Costantinopoli due anni dopo, ricomparvero di nuovo davanti a Teofilo che si infuriò per convincerli. Infine ordinò d'incidere sulla loro fronte mediante una punta di ferro rovente, il 12 luglio 836, dodici versi giambi, destinati a deridere la pretesa loro follia. Di qui il soprannome di Γραπτοί. (145).

La conclusione di tali dolorose persecuzioni si avrà solo con la morte di Teofilo il 20 gennaio 842 e con la deposizione del patriarca Giovanni Hylilas Morocharzanos, detto anche il Grammatico, già precettore di Teofilo, intronizzato al principio dell'832. Questi, accusato di magia, dato che non volle andarsene di sua volontà, fu strappato dal suo palazzo patriarcale dal patrizio Barda e relegato nella sua casa di campagna della Psichà. Al suo posto fu eletto il nostro Metodio (4 - III - 843), il cui credito, dopo la morte dell'imperatore, crebbe continuamente alla corte di Teodora, la vedova di Teofilo. Questi, come vedremo, dopo un primo periodo di ostilità, anche dura, l'aveva chiamato alla corte in una cattività dorata. Ma di questo come delle vicende di Metodio dalla sua partenza da Costantinopoli per Roma fino alla sua elezione al trono patriarcale, ci interesseremo nei prossimi capitoli.

Quanto alla fine delle lotte iconoclastiche anticipiamo fin d'ora che l'imperatrice Teodora convocò un concilio che confermò i canoni del II Concilio ecumenico di Nicea.

Alla conclusione dei lavori di questo Concilio, in S. Sofia ebbe luogo un ufficio solenne l'11-III-843, prima domenica di Quaresima. La chiesa greca celebra ancora il ricordo di questa cerimonia nella festa annuale dell'ortodossia (Κυριακή τῆς Ὁρθοδοξίας) (146). Quanto all'influenza che esercitarono le lotte iconoclaste sulla letteratura, sull'insegnamento e sull'arte, rimandiamo a quanto abbiamo scritto nel I capitolo (147).

(145) *Ibid.*, XIV; *Vita Theodori Grapti*, XXI. Conviene leggere la lettera in cui Teodoro racconta tutta questa vicenda. Dopo il supplizio sopra descritto, furono esiliati in Apamea di Bitinia. Su questi due Santi cfr. S. VAILHÉ, *St. Michel le Syncelle et les deux frères Grapti, St. Théodore et St. Théophane*, in *Revue d'Orient chrétien*, VI (1901), pp. 314-332. 610-642; A. A. VASILIEV, pg. 337. cfr. BURY, *op. cit.*, III, pp. 140-141.

(146) A. A. VASILIEV, *op. cit.*, p. 378.

(147) A. A. VASILIEV, *op. cit.*, p. 383-394.

L'ATTIVITÀ DI METODIO A ROMA  
 NEI DIFFICILI RAPPORTI TRA LA S. SEDE  
 E L'IMPERATORE LEONE V ARMENO (813 - 820)

Riprendiamo ora la narrazione della vita e dell'opera del nostro Metodio, riportandoci all'epoca in cui, monaco a Chenolacco, cominciò per la sua dottrina, la sua ascesi e soprattutto per la sua fedeltà ai Canoni del II Concilio di Nicea sulla restaurazione del culto delle immagini, a diventare un personaggio di primo piano nella nuova burrascosa situazione che si venne a creare nelle relazioni tra il Patriarcato e la Corte, con l'avvento al trono di Leone V Armeno (813 - 820). Circa la sua permanenza a Chenolacco, la Vita ci fa sapere, come già accennammo verso la fine del I Capitolo, che recisisti i capelli, si esercitava nella « ascetica palaestra, summo studio contendens ne quid infra vel supra regulam faceret, probe sciens, quamcumque quis declinaverit partem, eum rerum omnium iacturam fecisse » (148); e che viveva « probe moderateque », finché l'« atra et tenebricosa haereseos nox, odio persequentium Dei Verbum et oeconomiam eius abnegantium, ideoque evertentium imagines et probo afficientium, terrarum orbem universum, qui urbi regiae obedit, occupavit » (149).

Che Metodio sia stato anche egumeno a Chenolacco, vi sarebbe qualche difficoltà, nota il Pargoire. Due altri documenti lo collegano ad un convento nella Bitinia che non sarebbe Chenolacco (150).

Tuttavia il Pargoire pensa che tali documenti non siano tali o almeno non si esprimano in termini tali da dover collocare Metodio, prima del viaggio a Roma, in un convento diverso da quello di Chenolacco. Come egumeno di tale convento, egli ebbe subito notevole fama nel mondo monastico. Ciò spiega anche il suo viaggio in Occidente. Infatti, pur senza farne l'arcidiacono di Costantinopoli, come vuole un agiografo bizantino (151), tuttavia siamo

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

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

(150) J. PARGOIRE, *S. Méthode de Constantinopole*, in « *Echos d'Orient* », VI, p. 129.

(151) *Acta S. Davidis, Symeonis et Georgii*, in « *Analecta Boll.* », XVIII (1899), p. 237.

costretti a vedere in lui, inviato o esule volontario a Roma, un personaggio importante. Nel primo caso non sarebbe stato « inviato » come apocrisario da Niceforo, se fosse stato un primo venuto, specie in momenti così difficili; nel secondo caso, per attirare su di sè i colpi della persecuzione tanto da « fuggire », vuol dire che non era un « giovanissimo insignificante monaco (152) ». Insistiamo, in base alle fonti, sulle cause della sua venuta a Roma. Inviato o esule volontario Metodio a Roma?

Le fonti ci forniscono versioni, che potrebbero far pensare all'una e all'altra soluzione. Alla morte dell'Imperatore Niceforo I (802 - 811), il patriarca Niceforo (806 - 815) riprese le relazioni con la Sede Romana. Era allora Papa Leone III (795 - 816). Secondo i sostenitori della prima tesi, quella dell'« inviato », proprio Metodio — non dimentichiamo che era nato a Siracusa! — sarebbe stato scelto dal Patriarca come suo nunzio ed apocrisario. « Inviato » infatti lo chiama Cedreno: « Methodius dicitur ob intentata Nicephoro sanctissimo Patriarchae crimina, Romam ad Papam missus ». Il motivo sarebbe stato anche quello di portare al Papa Leone III « litteras synodicas » e quindi questo viaggio risalirebbe all'811 e non all'815. Cedreno, lascia la cosa incerta (153). Zonara (154), Glica (155), Genesio, anch'essi lo chiamano « inviato »: « ἐν Ρώμῃ διάγων, ἀποσταλὴς πρὸς τὸν ἀρχιερέα ταύτης διὰ τὰς ἐπὶ Νικηφόρῳ τῷ πατριάρχῃ αἰτιαθείσας ἐπαγωγάς », (156).

Tale tesi è confermata anche da Atanasio Bibliotecario in una lettera a Calvo il Calvo: « Beatus Methodius qui ad sedem apostolicam Constantinopoli presbyter missus » (157).

Il biografo anonimo invece sostiene che la partenza di Metodio avvenne per sfuggire alla persecuzione iconoclasta. Infatti, accennato alla deposizione del patriarca Niceforo e al suo esilio e ai tanti perseguitati che si rifugiano sui monti, nelle spelonche e negli abissi della terra, aggiunge « Tunc ipse de monasterio (Chenolacco), egrediens, Romam, tamquam eam quae a talis pestis dominio erat immunis, se confert . . . » (158). Teodoro Studita loda Metodio come

(152) J. PARGOIRE, *op. cit.*, p. 130; cfr. pure V. LAURENT, *op. et loc. cit.*, col. 1598.

(153) CEDRENO, *Historiarum compendium*, P. G., CXXI, col. 1032 e P. G., C, col. 1262-1269.

(154) ZONARA, *Annales*, XVI, P. G., CXXXV, col. 9.

(155) GLICA, *Annales*, IV, P. G., CLVIII, col. 540.

(156) GENESIO, *Reges*, IV, P. G., CIX, col. 1097.

(157) LEONE ALLACI, *Diatriba de Methodiis*, P. G., C, col. 1235-1236.

(158) *Vita*, n. 4, P. G., C, col. 1248 A.

l'avvocato dell'ortodossia, ma lo dice « esule »: « ab hac haeretica et animabus exitiali tempestate discedendi atque ad tranquillum primae cunctarum ecclesiarum basis portum recta se conferendi » (159).

A confermare infine ciò che sostiene il biografo anonimo, aggiungo quanto si afferma nella Vita dei Santi David, Simone e Giorgio, nella quale si legge che Michele II (820 - 29) perseguitò Metodio perché era fuggito segretamente a Roma: “ οὐδένα γὰρ οὐτος ὁ βασιλεὺς τῶν ἁγίων ἐκάκωσεν ἢ τὸν μέγαν καὶ θεῖον ἀρχιδιάκονον ὄντα τοῦ ἐν ἁγίοις πατριάρχου Νικεφόρου, διὰ τὸ λάθρα αὐτὸν ἐν Ῥώμῃ ἀπεληλυθέναι. ” (160).



Costantinopoli: S. Sofia. Esterno. La chiesa che per lungo tempo rimase la più grande del mondo, venne realizzata per volere dell'imperatore Giustiniano in poco più di cinque anni (532-537). Essa ha una lunghezza di m. 80,9 e una larghezza di m. 69,7; la sua cupola ha un diametro di m. 33 ed è alta m. 55,6.

Dunque il motivo della partenza di Metodio, dai dati qui esposti, può sembrare piuttosto controverso. Fu paura, debolezza? O, al contrario, la stima che si nutrì per l'egumeno siracusano fece sì che gli si affidasse una missione quanto mai importante, in un periodo tanto delicato della storia religiosa?

(159) A. MAI, *Nova Patrum Bibliotheca*, Ep. 193, Roma 1871, p. 166. Torneremo in seguito su questa lettera.

(160) *Analecta Boll.*, XVIII (1899), p. 237. V. pure *Acta SS. Junii*, II, p. 960 e sgg.

Dopo attento esame dei dati raccolti, si potrebbe proporre, come soluzione, l'esclusione reciproca e, nello stesso tempo, la complementarietà di questi dati.

In altre parole, Metodio si assentò da Costantinopoli, in un periodo molto delicato. Ciò fece ritenere la sua una vera fuga ed un ricorso segreto alla sede romana. Ma, nello stesso tempo, bisogna vedere nella sua azione una vera e propria missione segreta, affidatagli dal patriarca Niceforo (806 - 815).

Altrimenti la sua partenza - fuga non avrebbe potuto avere il successo attribuitogli da Teodoro Studita, quando gli inviò, come vedremo meglio in seguito, il suo ringraziamento per l'interesse mostrato per la causa dell'iconodulia. « Veramente al vostro nome di Metodio corrisponde il successo, perché voi avete portato il metodo, ossia la regola di virtù, a questa chiesa di Cristo ». Τῷ ὡς ἀληθῶς Μεθοδίῳ, εἴπερ μέθοδος ἀρετῶν ὠφέλιμος τῇ Χριστοῦ ἐκκλησίᾳ ἢ σὴ πράξις (161).

Quanto alla data di tale missione, se missione fu, c'è anche qualche discordanza tra gli storici bizantini.

L'agiografo anonimo, dall'arrivo a Chenolacco alla partenza per Roma, dedica solo qualche rigo (162). Genesio (163) e Cedreno (164) scrivono che Metodio si recò a Roma, come abbiamo visto, a causa degli attacchi diretti contro il patriarca Niceforo. Il bollandista Henschenius si domanda se Metodio non fosse latore della lettera sinodica indirizzata al Papa dal patriarca di Oriente Niceforo (165).

Lancia di Brolo (166), alquanto fantasticamente, perché non apporta delle fonti, lo fa nunzio incaricato di ristabilire le relazioni tra Costantinopoli e Roma.

Se fosse così, la partenza di Metodio per l'Occidente risalirebbe all'autunno dell'811. Solo in questa data il patriarca Niceforo, continuando un uso che gli era stato fino allora impedito dalla tirannide dell'imperatore Niceforo I (802 - 811), inviò legati al Papa, per notificare la sua ascesa al trono patriarcale (167).

(161) A. MAI, *N. P. B.*, VIII, lett. 193, p. 166.

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

(163) GENESIO, *Reges*, IV, P. G., CIX, col. 1097.

(164) CEDRENO, *Histor. Compendium*, P. G., CXXI, col. 1032.

(165) *Acta SS. Junii*, III, p. 448.

(166) *Storia della Chiesa in Sicilia nei primi dieci secoli del Cristianesimo*, II, p. 218.

(167) K. BIHLMAYER - H. TUECHLE: *Storia della Chiesa*, II, pp. 106-113.

Ma le frasi di Genesio e di Cedreno non sembrano alludere agli avvenimenti dell'811. Prima di tutto, si conosce bene il personaggio inviato nell'811 tanto presso il papa Leone III a Roma, quanto presso Carlo Magno, a nome del Patriarca Niceforo che dell'imperatore Michele I (811 - 813). Esso fu il metropolita Michele di Synnades (168).

Nell'autunno dell'811, scrive infatti il Pargoire, egli partì da Costantinopoli per Roma e per l'Occidente, legato del patriarca Niceforo e latore delle sue lettere sinodiche a Leone III (169) e ambasciatore dell'imperatore Michele I e latore dei suoi complimenti a Carlo Magno.

Inoltre, l'epoca in cui Metodio si mise in viaggio per Roma, è indicata molto esplicitamente dal suo agiografo. Essa avvenne dopo la ripresa della persecuzione iconoclasta e la deposizione del patriarca Niceforo (170) ad opera di Leone V Armeno (813 - 820).

Quindi non prima dell'815 (171). Ad ogni modo è difficile pensare a qualche anno prima. Infine, un altro dato viene a confermare tale periodo di permanenza di Metodio a Roma. Teodoro Studita in una lettera (172) inviata contemporaneamente al vescovo Giovanni di Monombasia e a Metodio, dichiara che questi due corrispondenti sono arrivati a Roma, come i due apostoli Pietro e Giovanni alla tomba di Cristo, l'uno prima dell'altro, ma entrambi spinti dal medesimo motivo, dalla persecuzione iconoclasta.

È quindi verosimile, conclude il Pargoire, che Metodio non abbia lasciato il suo monastero in Bitinia prima dell'815. È opportuno infatti ricordare qui che vittime della persecuzione iconoclasta furono soprattutto i monaci iconoduli (173).

Un'altra prova della permanenza di Metodio a Roma in questo periodo l'offre il Gouillard, sempre che sia da attribuirsi, come dicemmo, a Metodio la Vita di S. Eutimio di Sardi. Il Gouillard afferma che Metodio sotto Leone V (813 - 820) è fuori dell'Impero. Questo permette di far circolare sotto il suo nome un libello compromettente: "τὸν γαργαλοῦντα νυνὶ ταῦτα (è il biografo), αὐτὸν

(168) J. PARGOIRE, *Saints iconophiles, Michel de Synnades, Pierre de Nicée, Athanase de Paulopetron*, in « *Echos d'Orient* », IV, p. 347 e sgg.

(169) THEOPH., *Cronographia*, P. G., CVIII, 992.

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

(171) J. PARGOIRE, *op. cit.*, in « *Echos d'Orient* », VI, p. 127.

(172) A. MAI, *N. P. B.*, VIII, p. 166, lett. 193; di tale lettera parleremo anche in seguito.

(173) J. PARGOIRE, *op. cit.*, in « *Echos d'Orient* », VI, p. 128.

ἐπεγέγραπτο διὰ τὸ μὴ παρεῖναι τότε καὶ μὴ δὲ δεῖτεσθαι (f. 234<sup>v</sup>) (174).

Ma soprattutto ci può essere utile l'esame della corrispondenza di Teodoro Studita. Questi nell'817 fece pervenire al papa Pasquale I (817 - 824) una sua prima lettera per mezzo dei monaci Dionigi ed Eufemiano. Una seconda lettera di Teodoro pervenne in questo periodo al Papa, e Metodio si adoperò quale intermediario nelle relazioni degli Studiti col Papa, negli anni difficili della persecuzione in cui il loro fondatore Teodoro, come vedemmo, restando irremovibile tra persecuzioni e maltrattamenti, flagellazioni ed esili, si oppose all'imperatore e si appellò al Papa. Fu dunque anche merito di Metodio se da parte di Roma ci fu un maggiore interessamento per le cose dell'Oriente (175).

È inevitabile perciò che insistiamo sull'argomento per chiarire meglio quali rapporti intercorsero tra Roma e l'Oriente in questi anni.

Quando Leone V Armeno (813 - 820) prese il potere, le relazioni tra Bisanzio e Roma (176), interrotte dopo l'ascesa dell'imperatore Niceforo I (802 - 811), erano già tornate da un po' di tempo normali.

La politica iconoclasta del nuovo imperatore stava per rimetterle alla prova. Il patriarca Niceforo, che come sappiamo non volle associarsi con lui, fu esiliato. Teodoto (177), nominato dall'Imperatore, riunì un sinodo che condannò il culto delle immagini. Queste misure ebbero naturalmente il loro contraccolpo a Roma che per mezzo dei suoi rappresentanti al II Concilio di Nicea, aveva solennemente approvato questo culto e lanciato l'anatema su quelli che lo rigettavano. Di qui la rottura tra Roma e Costantinopoli. Si potrebbe pensare che il governo bizantino non si curasse di tale rottura. Invece vedremo che tanto Roma quanto Bisanzio cercheranno di attrarsi a vicenda alla propria tesi.

Ci fu infatti l'invio di un'ambasceria bizantina a Roma sotto Leone, della quale parleremo fra poco, ed una lettera di Pasquale I a questo imperatore, che deve essere considerata come una risposta

(174) J. GOUILLARD, *op. cit.*, in « *Byz. Zeitsch.* », LIII, (1960), p. 44.

(175) DANIELE STIERNON, *Metodio I*, in « *Bibliotheca Sanctorum* », IX, Roma (1967), col. 382-393.

(176) V. GRUMEL, *Les relations politico-religieuses entre Byzance et Rome sous le règne de Léon V l'Armenien* in « *Révue des Etudes Byz.* », XVIII (1960), pp. 19-44.

(177) V. GRUMEL, *Regestes*, n. 380.



*Costantinopoli: S. Sofia. Interno.* Dominata da un'immensa cupola piatta e da volte delicatamente proporzionate, la chiesa è una delle più grandi glorie dell'architettura. La concezione dell'edificio è sorprendentemente originale e nello stesso tempo conservatrice, e per di più profondamente spirituale, così da farci chiedere se nella storia dell'architettura del mondo sia stata mai realizzata una combinazione meglio riuscita di un edificio a scopo pratico, capace di contenere una massa di fedeli e, nel contempo, di elevare le loro menti verso una sfera che, superate le barriere terrene, porta ad una più diretta contemplazione della divina Sapienza, cui la chiesa venne dedicata.



del Papa all'azione del Basileus. Purtroppo, nota il Grumel (178), non si tiene troppo conto dagli studiosi e della ambasceria e della lettera.

Per uno studio serio sulla questione occorre partire dalla cronologia delle lettere dello Studita. In quale delle tre prigionie subite da Teodoro si colloca la corrispondenza di Teodoro con Roma?

Egli fu prigioniero prima a Metopa, presso il lago di Apollonia in Bitinia e vi rimase un anno, dalla fine di aprile o i primi di maggio dell'815 alla stessa epoca dell'816. Nella seconda prigionia fu portato, a varie tappe, da Metopa a Boneta, nel tema degli Anatolici presso il lago, secondo il Pargoire, di Aci - Tuz - Gol. Vi rimase tre anni fino a metà giugno dell'819. Come terza prigionia fu mandato a Smirne, ove rimase fino al gennaio dell'821 (179). Si esclude subito la terza prigionia perché è a Smirne che Teodoro apprese la notizia del documento di Pasquale I (817 - 824) che condannava l'iconoclasmo (180). Logicamente ne tripudiò. Aveva infatti raggiunto il suo scopo. Ora, tolta Smirne, occorre scegliere tra Metopa e Boneta. La scelta è semplice. Il Papa Πασχάλιος, cui è diretta la prima lettera, fu eletto nel gennaio dell'817.

Quindi non ci rimane che Boneta. Tuttavia Van der Vorst (181) suppone che la soprascritta a questa lettera Πασχαλίω πάππια sia posteriore, mentre la lettera sarebbe stata inviata a Stefano IV (816 - 817), ma consegnata al successore Pasquale I. Pensa inoltre che la lettera fu concordata con altri egumeni, a Metopa, ma che sarebbe stata spedita da Boneta.

Ma il Grumel ritiene illusoria tale ricostruzione del Van der Vorst, dovuta, spiega, alla vicinanza dei conventi, i cui egumeni sottoscrissero la lettera. Ma perché solo questi, mentre vi erano vicino molti altri conventi?

D'altra parte i persecutori deponevano ed esiliavano, relegandoli, gli egumeni — ed è il caso dei nostri — dai loro conventi. Quindi non si sostiene la tesi della vicinanza con Metopa. Così uno dei firmatari, Giovanni, egumeno di Cathara, fu esiliato in una

(178) V. GRUMEL, *Les relations . . .*, p. 19.

(179) cfr. J. PARGOIRE: « *St. Théophane le Chronographe et ses rapports avec Saint Théodore Studite* », in « *Viz. Vremennik* », IX (1902), pp. 31-102.

(180) TEODORO STUDITA, *Epist. Sirmond*, II, 62; P. G., XCIX, col. 1277-1279.

(181) VAN DER VORST, « *Les relations de St. Théodore Studite avec Rome* », in *Analecta Bollandiana*, XXXII (1913), pp. 439 - 447.

fortezza detta πενταδάκτυλον ἐν τῇ χώρᾳ τῆς Λαμπῆς (182) che, secondo gli studi del Tomaschek (183), del Ramsay (184) e del Wittek (185) sarebbe ad una quindicina di km. da Boneta. E degli altri firmatari, di cui si ignora il luogo di relegazione, si può pensare che fossero vicini.

Quindi le lettere al Papa, conclude il Grumel, partirono da Boneta. Ma quando e a chi? Manca nell'indirizzo, di stile solenne e protocollare, il nome del destinatario. Probabilmente Teodoro, saputa la morte di Leone III (16-6-816), ignorava il nome del successore Stefano IV. Il nome sarebbe stato aggiunto successivamente da chi raccolse le lettere di Teodoro, dato che il raccoglitore avrebbe ben conosciuto il documento pontificio, ancora recente, di Pasquale I che rigettava le tesi dell'imperatore Leone Armeno, iconoclasta.

Veniamo ora alle lettere di Teodoro.

La prima lettera, secondo il Baronio e secondo quanto abbiamo sopra riferito, dovrebbe collocarsi nell'anno 817.

Come vi si leggerà, oltre la descrizione vivace e circostanziata della persecuzione, nei suoi più crudi aspetti, vi si invoca ardentemente l'intervento del Papa con l'anatema contro gli iconomachi. Al Papa, Teodoro riserva bellissimi, significativi titoli, tra i quali, — anche per i nostri giorni di un ravvicinamento con l'Oriente — andrebbe segnalato quello di « petra fidei super quam aedificata est catholica Ecclesia » e di « omnium princeps es ». Πασχαλίῳ Πάπῳ Ρώμης : « Prorsus sanctissimo luminari (186) magno, antistitum supremo, Domino nostro, domino apostolico papae, Iohannes, Theodosius, Athanasius, Joannes, Theodorus, minimi presbyteri et praepositi eorum, qui apud Cathara, Picridium, Paulopetrium, Enceriam et Studium. Audita jam sunt haud dubie supremae vestrae beatitudini ea quae propter peccata nostra in nostram ecclesiam invasere. Etenim facti sumus in parabolam et proverbium omnibus gentibus, ut secundum Scripturam loquar: nondum tamen fortasse ea perfecte et per epistulas renun-

(182) *Sinax. Eccl. Const.*, ed. Delehaye, 27 aprilis. col. 631-634.

(183) W. TOMASCHEK, *Zur historischen Topographie von Kleinasien in Mittelalter*, Wien, 1891, p. 999.

(184) M. RAMSAY, *The Cities and Bishops of Phrygia*, I, Oxford, 1895, p. 347.

(185) P. WITTEK, *Von der Byz. zur Turkische Toponymie*, in *Byzantion* X, (1935), pp. 26-27.

(186) V. GRUMEL, in *Byz*, XIV, dice che la lettera ha l'indirizzo solenne e protocollare.

tiata fuere . . . Audi, apostolicum caput, a Deo praeposite pastor ovium, janitor regni coelorum, petra fidei super quam aedificata est catholica Ecclesia. Lupi graves irruerunt in caulam Domini . . . . Persecutionem patitur Christus cum matre et ministris, siquidem contra imaginem incursus, prototypi est persecutio. Hinc detentio patriarchalis capitis: exilia et relegationes archiepiscoporum et sacerdotum, et monachorum monacharumque compedes et vincula ferrea, tormentaue et ad exstremum mors . . . Conticuit omne os pium mortis metu: aperta est adversaria et blasphema lingua . . . Ecce tempus, ecce locus: opitulare nobis, qui et a Deo ad hoc ordinatus: porrige manum tuam quantum fieri potest: habes potestatem a Deo, eo quod omnium princeps es . . . terreto, supplicamus, haereticas feras calamo divini verbi tui. Audiat Ecclesia quae sub caelo est, quod a vobis anathematizantur per synodum qui haec ausi, et iam sanctos Patres nostros anathematizant . . . » (187).

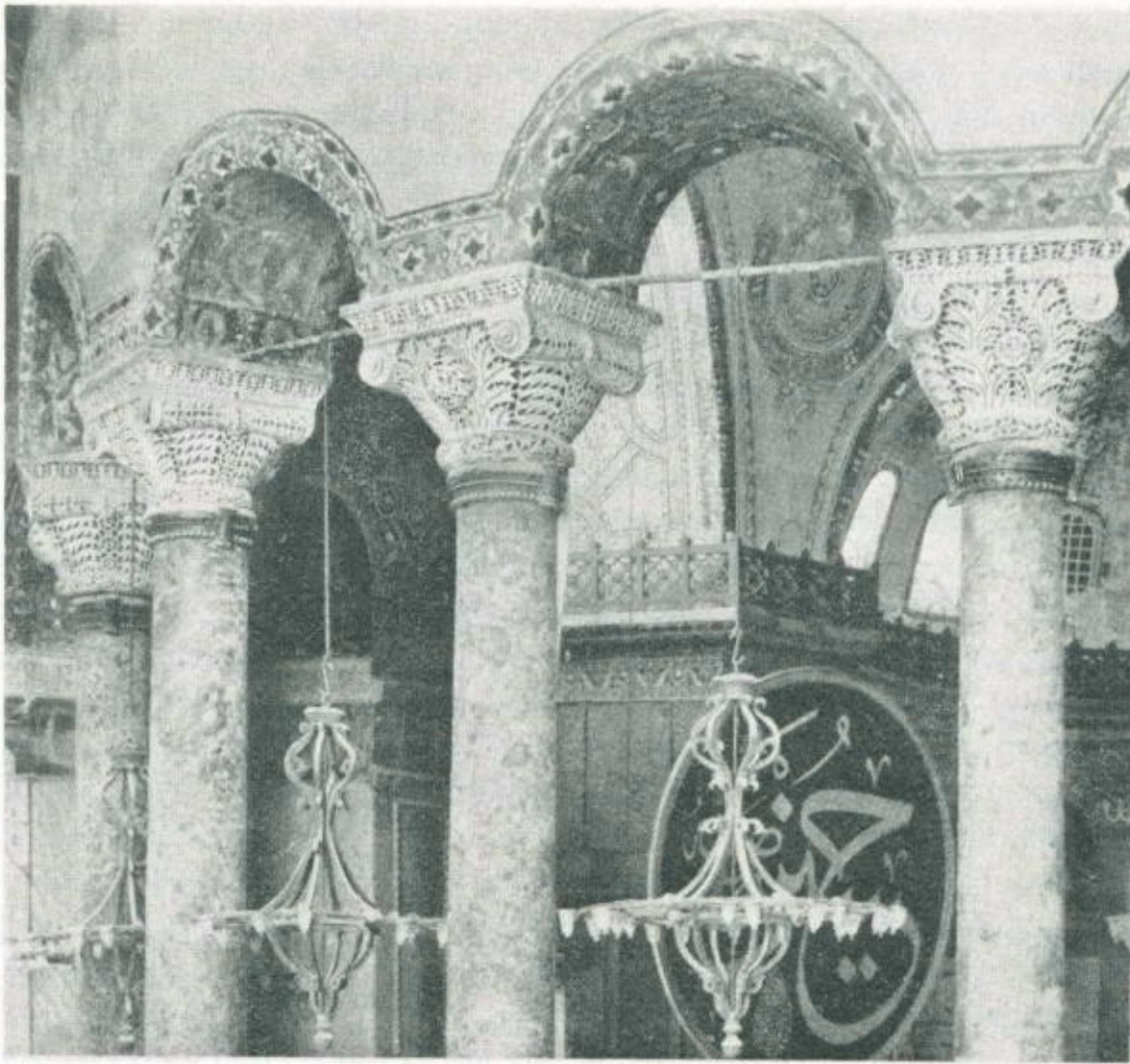
Secondo il Baronio, la lettera seguente (188) fu inviata nell'anno 818. Πασχαλίῳ Πάπῳ Ρώμης:

« Respexit nos oriens ex alto (Luc. 1,78) . . . Etenim spirituale lumen percepimus, qui in tenebris et in umbra mortis improbae haereseos tenebamur et tristitiae nebulam deposuimus, atque in spem optimam emersimus, qualia et quanta egerit et dixerit sancta celsitudo vestra: quando haereticos quidem, Apocrisiarios, velut fures, ne in sacrum quidem conspectum admisit, sed cum procul adhuc essent, merito rejecit: nostris vero calamitatibus ex litterarum auditione et missorum relatione compatiens, indoluit atque ingemuit, Dei exemplo, tamquam propriis membris . . . Vos igitur illimis revera ac sincerus ab initio fons orthodoxae veritatis . . . Impii consueta sibi omni conatu ac vesania facere non cessant: omnes qui mortis metu franguntur, in haeresis barathrum trahentes . . . siquidem omnino necesse est eum qui cedere nolit, verberum aliorumque suppliciorum poenis subjici . . .

Nos interim . . . tam pro sacro proprio capite, quam pro reliquis decertantibus patribus et fratribus audentes legatione fungimur, et obsecramus ut consoletur nos sancta et apostolica anima tua. Ita obtestamur sacratissima viscera . . . ut quae Spiritus Sancti instinctu pro humilitatis nostrae utilitate ac perpetua virtutis suae laude deliberavit et statuit, ad exitum, Deo adjuvante, perducatur ».

(187) TEODORO STUDITA, *Epist.*, *Sirmond*, II, 12, P. G., XCIX, col. 1152.

(188) TEODORO STUDITA, *Epistole*, *Sirmond*, II, 13, P. G., XCIX, col. 1153.



*Capitelli della chiesa di S. Sofia di Costantinopoli. Essi rappresentano il migliore esempio di un'arte completamente bizantina. La profondità dell'intaglio nella ricca ornamentazione, nuova ed originale, riesce ad ottenere un risultato di grande effetto.*

Come si vede Teodoro ringrazia il Papa di aver accolto i suoi messi e respinto gli Apocrisiari.

Nello stesso anno Teodoro cerca d'inviare a Roma il suo monaco Epifanio. Nella lettera che riportiamo, datata dal Baronio all'anno 818, compare il nome del nostro Methodio.

« Epiphanio filio (189).

En, dilecte fili mi, sicut alacri animo constituisti, solve in occidentem, litteras istas laturus quas dictavi. Misi epistulas duas, ad Apostolicum, et ad dominum Methodium (τοῦ κυροῦ Μεθοδίου). Frater enim Dionysius Dei nutu et incolumis eousque pervasit, et spem optimam reportavit, ad quam iteratas litteras addere operae pretium

(189) TEODORO STUDITA, *Epist.*, *Sirmond*, II, 30, P. G., XCIX, col. 1210.

duxi . . . Vade igitur, egregie Epiphani, appare Occidenti nuntius fidelis . . . redde epistulam, et juxta ea quae divino instinctu impressa sunt in Sancto apostolico, suggestione verbisque Sancti Methodii et Sancti Monombasiae episcopi – ὑποθετικῶ τρόπῳ καὶ λόγῳ τοῦ ἱεροῦ Μεθοδίου — simul intercede et ipse, et ora, ut ad finem haec perducantur Dei voluntate . . . »

Tuttavia, essendo stato incarcerato, Epifanio non potè partire. Infatti nella lettera 61<sup>a</sup> (190) leggiamo:

« . . . quamquam semper ob fratrem Epiphanium quemadmodum ante significasti, solliciti et anxii sumus, et ad tentationem parati, adversa, ut par est, animo praesumentes ».

La frase della seconda lettera di Teodoro « quando haereticos quidem Apocrisarios velut fures, ne in sacrum quidem conspectum admisit » (191) ci riporta all'ambasceria di Leone V e di Teodoto, partita probabilmente per Roma verso la metà o la fine dell'autunno dell'816. Essa giunse a Roma, mentre i messi di Teodoro Studita, Dionisio ed Eufemiano, latori della 1<sup>a</sup> lettera, erano ancora in viaggio. Fortunatamente si trovavano in Roma molti iconofili che erano fuggiti di fronte alla persecuzione. Tra questi Giovanni di Monombasia e il nostro Metodio. Per opera di questi, si era saputo a Roma che il culto delle immagini era di nuovo vietato nell'Impero, che il Patriarca Niceforo aveva dovuto abbandonare il trono, che un eretico, Teodoto, nominato dall'imperatore, ne aveva occupato il seggio, che questo aveva riunito un concilio per imporre il nuovo regime, che i vescovi rimasti fedeli erano stati esiliati. Il Papa, quindi, non volle ricevere gli Apocrisari. Riceverli, infatti, avrebbe significato riconoscere il patriarca intruso che li aveva inviati. La sinodica quindi non potè essere consegnata. Teodoro Studita, come leggiamo nella seconda lettera e nella lettera indirizzata ad Epifanio, ci fa conoscere il fallimento dell'ambasceria bizantina, e ne attribuisce il merito e l'onore a Giovanni e a Metodio, mentre i suoi messaggeri erano arrivati troppo tardi per contribuirvi (192).

Dalla 2<sup>a</sup> lettera al Papa vediamo che il Pontefice accolse benevolmente l'ambasceria di Teodoro e degli altri egumeni. Una riprova l'abbiamo anche dalla lettera dello stesso Teodoro all'Archimandrita di San Saba a Roma, Basilio (193) di cui riportiamo un breve

(190) TEODORO STUDITA, *Epist., Sirmont*, II, 61, P. G., XCIX, coll. 1276-1277.

(191) TEODORO STUDITA, *Epist., Sirmont*, II, 13, P. G., XCIX, col. 1153.

(192) V. GRUMEL, *Les relations . . .*, pp. 33-35.

(193) A. MAI, *N. P. B.*, VIII, n. 192, pp. 164-165-166.

frammento. Vi si noti l'accento all'azione svolta da Metodio presso il Papa: « Ipsorum (194) narratio et sacerdotis Methodii ( τοῦ ἱεροῦ Μεθοδίου ) simulque religiosissimi Monombasiae episcopi literae satis nostram humilem animam exsuscitaverunt, grata et religiosa verba dicentes, et apostolico animo vere digna, quae amanter et ex Christi exemplo prolata fuerunt, immo et exarata benigne secundum patrum traditionem a sanctissimo Apostolico. Sic enim et nos exigui optabamus, auctoritate scilicet eius, qui orbi vestro dominatur, nancisci auxilium per primae sedis intercessionem, et a Deo datam potestatem ».

Come si rileva da queste righe, tra Teodoro e i due, Metodio e Giovanni, intercorsero delle lettere, sempre per la causa della iconodulia. I messi di Teodoro, dopo la 1<sup>a</sup> lettera, riportarono da Roma la promessa che vi si preparava un documento contro la iconoclastia. Balza evidente ciò dalla lettura della 2<sup>a</sup> lettera di Teodoro che abbiamo precedentemente riportato: « quae Spiritus Sancti — vi si legge — instinctu pro humilitatis nostrae utilitate ac perpetua virtutis suae laude deliberavit et statuit, ad exitum, Deo adjuvante, perducatur » (195).

Teodoro vi loda inoltre il Papa di non aver ricevuto gli Apocrisari Costantinopolitani. Essi erano sicuramente di Teodoto, il patriarca intruso. Erano quindi degli ecclesiastici, ma con loro c'erano certamente, secondo l'uso — si ricordi, ad esempio, l'ambasceria dell'811 - 812 (196) — anche dei laici e chierici in rappresentanza dell'imperatore Leone V. Quindi si tratta di un'ambasceria patriarcale e imperiale. Di qui la lettera di Pasquale I ritrovata dal Pitra (97). L'iscrizione è Πασχαλίῳ πάπῳ Ρώμης ἐκ τῶν πρὸς Λέοντα.

Il testo comincia ex abrupto con un'obiezione o piuttosto una presa di posizione della parte avversaria: “Θεὸν οὐδεὶς, φησί, ἐώρακε πώποτε... καὶ προσκυνεῖν εἰκόνας οὐ προαιρούμεθα...”. Tesi alla quale il Papa risponde: “καὶ κατὰ τοῦτο μὲν οὐδὲ ἡμεῖς ἐκτυποῦμεν τὰ σεπτότατα εἰκονίσματα..”, (198).

Il Papa sicuramente, come risulta da queste frasi — la lettera la riporteremo per ampi estratti in seguito — ha dovuto ricevere

(194) Sono i due Dionisio e Eufemiano « filii nostri », latori della lettera di Teodoro Studita.

(195) TEODORO STUDITA, *Epist., Sirmont*, II, 13, P. G., XCIX, col. 1153.

(196) V. GRUMEL, *op. cit.*, p. 27.

(197) J. B. PITRA, *Juris ecclesiastici Graecorum*, II, pp. XI - XVII.

(198) A. MAI, *Studi e testi*, n. 5, pp. 227-235.

qualcuno. Come ci fa sapere Teodoro dalla 2<sup>a</sup> lettera a Pasquale I (199), essi non possono essere gli Apocrisari del patriarca intruso Teodoto. Non resta quindi che pensare agli altri membri dell'ambasceria, laici e chierici, che rappresentavano l'imperatore Leone V (813 - 820). Da questi egli ha ricevuto il messaggio imperiale.

Per meglio comprendere l'oggetto e le circostanze della ambasceria, occorre ricordare che il secondo iconoclasma non ebbe, come dicemmo nel II capitolo, almeno al principio, la durezza del primo. Si presentava, forse per tattica, come una soluzione del giusto mezzo. Le immagini erano ammesse come segno d'istruzione e di edificazione, ma non come oggetto di culto. Così non dovevano essere collocate in modo da essere bacciate dai fedeli, ma solo da essere viste da loro. Tale programma, presentato da Leone V al patriarca Niceforo, fu da questi rifiutato, come fu rifiutato da parecchi vescovi e numerosi monaci.

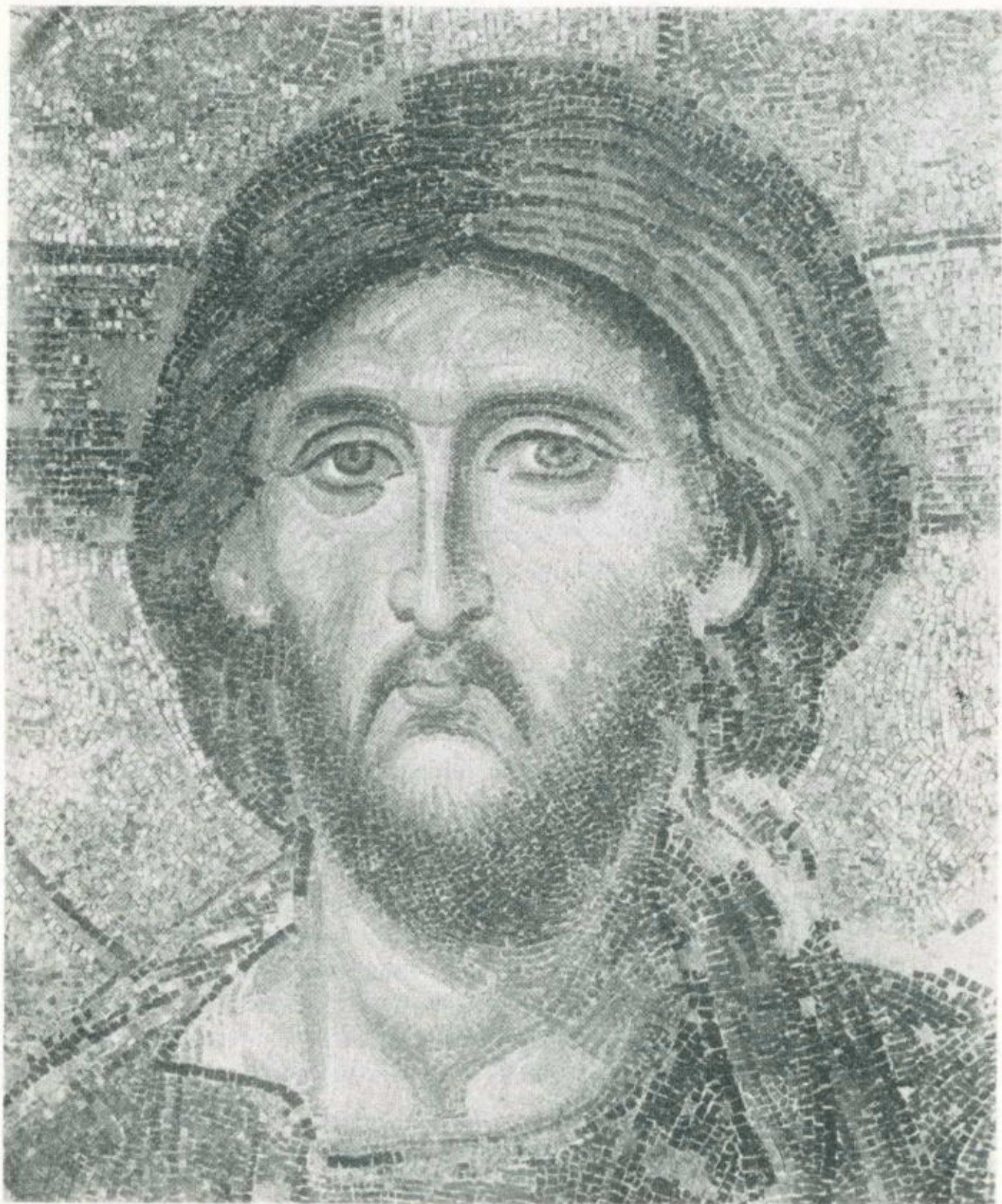
Trovandosi il nuovo Patriarca e il Basileus isolati, pensarono di rimediare a tale isolamento, cercando l'accordo con Roma. Si conobbe l'elezione del nuovo Papa, Stefano IV, consacrato il 22 giugno 816, solo verso l'agosto o settembre. Dato che il Papa precedente era stato in comunione col Patriarca Niceforo e con gli imperatori bizantini, si volle inviare al nuovo Papa la lettera sinodica da parte di Teodoto. Anche il Basileus fece stendere una lettera in suo nome. Proposito di entrambi era di portare il Papa alle loro posizioni. Il contenuto della lettera del Basileus la deduciamo dalla risposta di Pasquale I, visto che essa non ci è pervenuta.

L'ambasceria partì verso la metà o fine dell'autunno dell'816. Poco dopo si mosse l'ambasceria di Teodoro Studita e degli altri egumeni firmatari della 1<sup>a</sup> lettera. Questi saranno stati sicuramente indotti ad inviare i loro messi dalla notizia dell'ambasceria inviata dal Patriarca e dal Basileus, con lo scopo di contrastarla.

Teodoro Studita, anche se in prigione, avrà appreso la partenza dell'ambasceria patriarcale e imperiale anche dai numerosi amici che aveva.

D'altronde rientrava nella politica patriarcale e imperiale il mostrarsi pronti ad accordi con Roma, e, di conseguenza, erano portati il nuovo patriarca e l'imperatore a divulgare tali notizie relative all'ambasceria per combattere gli iconofili. Perciò il Gru-

(199) TEODORO STUDITA, *Epist., Sirmond*, II, 13, P. G., XCIX, col. 1153.



*Il Cristo. Particolare musivo di una « deisis » in S. Sofia di Costantinopoli. (Tribuna sud).*



mel (200) pensa che gli stessi carcerieri misero a conoscenza Teodoro della cosa. Di fronte al rischio di un eventuale riconoscimento di Roma della soluzione per così dire media, di cui sopra parlavamo, circa il culto delle immagini, Teodoro intervenne facendo controfirmare la sua lettera dagli altri egumeni, perché avesse maggior peso presso il Papa.

Oltre alla lettera diretta al Papa, a Giovanni e a Metodio, di cui daremo in seguito il testo e all'Archimandrita di San Saba, a Roma, Basilio, Teodoro scrisse anche ai Patriarchi di Alessandria, di Antiochia, di Gerusalemme, e ai monaci dei monasteri di S. Saba, di S. Teodoro, di S. Caritone, di S. Eutimio (201). A tutti chiede preghiere e al Patriarca di Gerusalemme di prendere anche parte alla lotta contro l'eresia. Per la cronologia il Grumel (202) ritiene che tra l'agosto o il settembre dell'816, — in cui si venne a conoscenza dell'ascesa del successore del Papa Leone III (morto il 12-6-816), cioè di Stefano IV (eletto il 22-6-816) — e la partenza di Giovanni di Catara dal forte di Pentadattilo per Costantinopoli — cioè verso la fine di marzo o i primi di aprile dell'817 — dovettero avvenire: *a*) l'ambasceria bizantina; *b*) l'invio della prima lettera di Teodoro al Papa; *c*) il ritorno dei latori della lettera di Teodoro; *d*) la redazione della seconda lettera di Teodoro al Papa. Questa seconda lettera, date le vicende occorse ad Epifanio, destinato ad esserne latore ma imprigionato, pervenne a Roma verso la fine dell'817. Il Papa a sua volta — ce lo fa conoscere il Patriarca Niceforo nei suoi «Dodici capitoli contro gli iconomachi» — inviò un'ambasceria a Leone V (203) con la lettera per il Basileus. I rappresentanti del Papa evitarono ogni rapporto con i capi dell'eresia. Il Papa, con l'ambasceria, voleva infatti che si ristabilisse il culto delle immagini e la pace nella chiesa bizantina. L'esito fu negativo. Ad evitare ogni rapporto con i fautori dell'eresia, i messi papali non accettarono neppure di sedere a mensa, insieme ad essi, in un solenne ricevimento loro offerto a Corte.

Quanto alla lettera del Papa Pasquale I, essa senza dubbio fu composta con il concorso dei monaci greci che si trovavano a Roma,

(200) V. GRUMEL, *op. cit.*, p. 31.

(201) TEODORO STUDITA, *Epist.*, *Sirmond*, II, 14-17; P.G., XCIX, col. 1156-1176.

(202) V. GRUMEL, *op. cit.*, p. 37.

(203) J. B. PITRA, *Spicilegium Romanum*, X, II, p. 156.



*Il Battista.* Particolare musivo di una « deisis » in S. Sofia di Costantinopoli. (Tribuna sud).



*La Madre di Dio.* Particolare musivo di una « deisis » in S. Sofia di Costantinopoli. (Tribuna sud).

fra i quali Metodio (204). Essa fu redatta in greco sempre con il loro concorso, e inviata all'imperatore in tale lingua.

Probabilmente, come pensa il Grumel (205), i redattori greci ne fecero anche degli estratti. Di qui, ripetiamo, deriverebbe anche l'  $\acute{\epsilon}\kappa\ \tau\acute{\omega}\nu\ \pi\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \Lambda\acute{\epsilon}\omicron\nu\tau\alpha$ . Tali estratti erano destinati agli amici di Costantinopoli. Nella lettera del Papa, anche se essa non ebbe alcun effetto sull'imperatore e non ne provocò alcun cambiamento nella politica religiosa, gli ortodossi trovarono tuttavia un grande conforto. Era, nelle controversie, un punto saldo, un argomento irrefutabile, per dichiarare che gli iconoclasti erano veramente scomunicati e fuori della Chiesa. Potevano così gli iconoduli guardare fiduciosi l'avvenire.

Riportiamo dalla lettera del Papa alcuni estratti, notando col Pitra (206) che la lettera è « Mutila quidem: pleraque iacent ab

(204) Leggiamo nella *Vita*: « ut et Romanum pontificem ad tomos meo patri scribendos adigeres », n. 7; cfr. V. LAURENT, *op. cit.*, col. 1598.

(205) V. GRUMEL, *op. cit.*, p. 40.

(206) I. B. PITRA, *Juris eccl.*, t. II, p. XI sgg. V. anche MANSI, XIII, col. 280.

initio, in fine, alias. Dimidia verba sunt ac si ipse Methodius, quem Iconomachi, contritis maxillis, semimortuum reliquerunt, ut ora fasciis ligare et retinere eum oportuerit, martyris more balbutientis, apostolica oracula vix integra redhibuisset » (207). Il paragone del Pitra, anche se retorico, anticipa le dure sofferenze cui andrà incontro Metodio nel ritorno a Costantinopoli e delle quali parleremo in seguito. Πασχαλίου πάπα Ρώμης ἐκ τῶν πρὸς Λέοντα βασιλέα, « Deum nemo, inquit, vidit unquam (208) et adorandas imagines minime proponimus iuxta illud quidem verbum, neque sacratissimas nos effigies exprimimus. Invisibilis quidem et incorporei Dei quae iam fuerit imago? Quando vero ipsummet dilectum discipulum audivimus aientem: « Quod erat ab initio, quod vidimus et manus nostrae palpaverunt de Verbo vitae » (209) et quando Thomam illum, postquam contrectavit, audivimus clamantem: « Dominus meus et Deus meus! » (210) quin quum ipse Christus ita omnes adhortetur: « Palpate me, et videte quoniam spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habentem » (211), idcirco carnis Deo unitae et individuae eiusdemque a Thoma palpatae, et, ne non credatur, edentis, imaginem efficientes, pie adoramus eam. Quo enim modo firma erit persuasio, sicut in nobis, ita in Christo duas dici substantias minime confusas, si iuxta humanam naturam qua passus est, pingi eum nolumus? Propterea namque veneramur sanctam Christi imaginem, quod, quum sine divisione sit unus Filius in una persona subsistens, quum inseparabilis sit ab exhibita per imaginem carne, utique et ab incomprehensa et inenarrabili deitate, idem sanctitatem et pictus et adoratus largitur . . . ». L'insegnamento pontificio, come si vede anche da queste poche righe che abbiamo riprodotto, è chiaro. S'insiste sulla natura divina e umana del Cristo, sul culto non di adorazione, ma di semplice venerazione che si rende alle immagini, sulla santità che Cristo « et pictus et adoratus » largisce.

Per il resto della lettera del Pontefice rimandiamo al Pitra (212). Il Papa vi ripete nelle grandi linee la dottrina sancita nel II Concilio di Nicea sul culto delle S. Immagini.

(207) J. B. PITRA, *op. et loc. cit.*

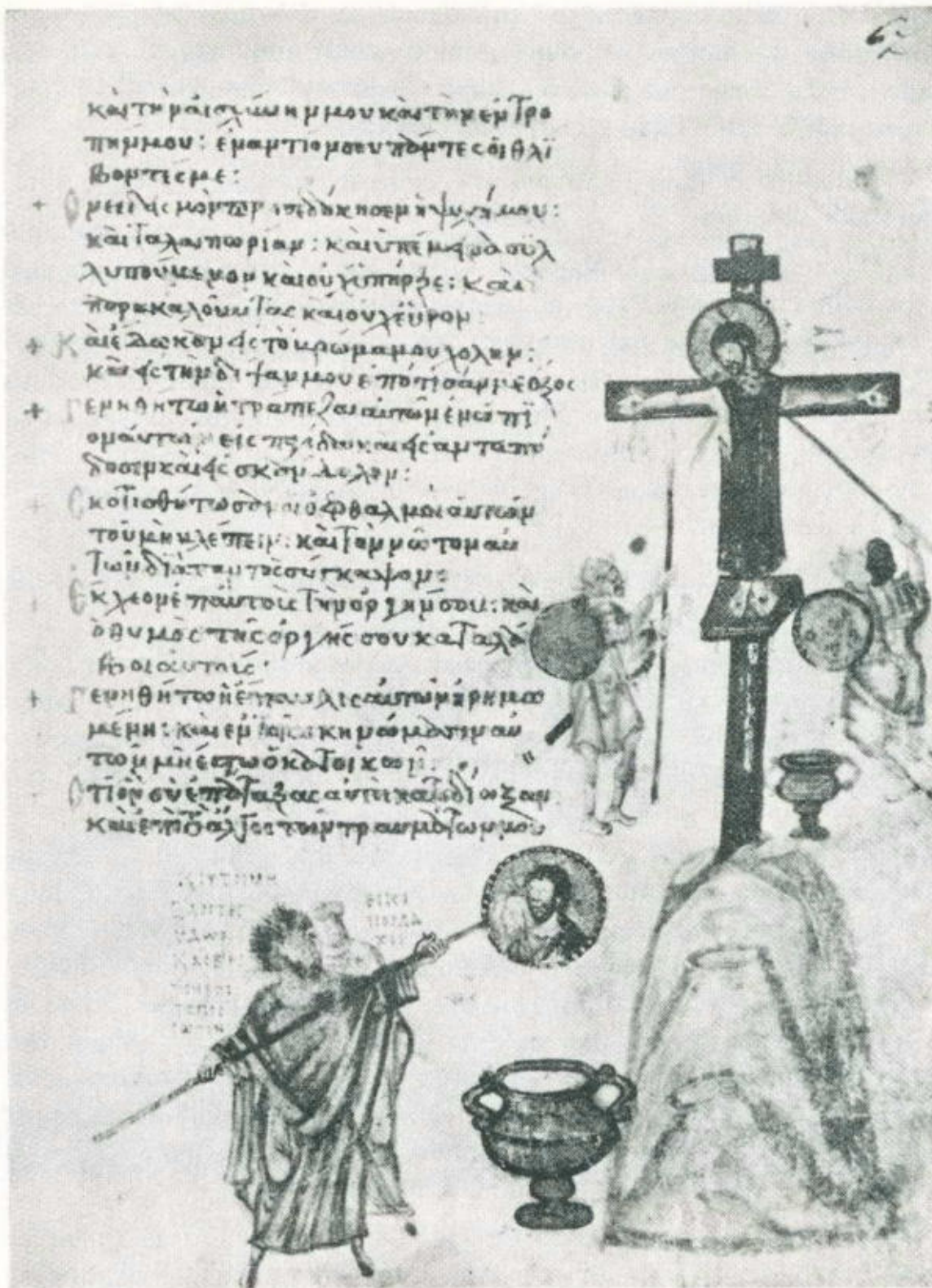
(208) *Giov.* I, 18.

(209) I, *Giov.* 1, 1.

(210) *Giov.* XX, 28.

(211) *Luc.* 24, 39.

(212) B. PITRA, *op. et loc. cit.*



Cristo crocifisso e gli iconoclasti. Dal salterio Khudov (anno 830 circa) Museo storico di Mosca.

Per quanto riguarda ora più da vicino il nostro Metodio, notiamo che qualunque sia stato il motivo del suo viaggio a Roma, egli sin dall'arrivo, si dedicò completamente al trionfo della buona causa nell'Oriente (213) che aveva lasciato.

Teodoro Studita proclama apertamente tale sua azione e l'importanza del ruolo da lui sostenuto.

I due monaci, Dionisio ed Eufemiano, latori della prima lettera dello Studita al Papa, al ritorno ebbero la gioia di riportare al loro padre Teodoro una lettera di Metodio e del vescovo Giovanni di Monombasia. Così, inviando al Papa la seconda missiva, Teodoro inviò anche una lettera a Metodio e a Giovanni, di cui riteniamo opportuno, per la conoscenza dell'attività di Metodio a Roma, riferire il testo. Di essa abbiamo già riferito qualche frase a proposito del II iconoclasmo.

Al solito, vi si noterà un certo retoricume, soprattutto nelle lodi ai due destinatari.

« Johanni episcopo Monombasiae et Methodio praeposito (214). Venerandis admodum spiritalibus meis patribus Johanni Deo carissimo episcopo Monombasiae et Methodio religiosissimo praeposito (τῷ εὐλαβεστάτῳ ἡγουμένῳ). Theodorus peccator monachus et Studio praepositus (ἡγούμενος).

Rectum cepit consilium prudens sanctitas vestra, ab hac haeretica et animabus exitiali tempestate discedendi, atque ad tranquillum primae cunctarum ecclesiarum basis portum recta se conferendi, non tam ut incolumitati propriae consulere, quam ut communem utilitatem divino consilio curaret, quae summa vestra laus est. Id enim significavit et sacra vestra epistola, insuperque eorum lingua qui isthinc reversi sunt dilectorum filiorum nostrorum. Sed benedictus Deus, qui et hanc sententiam vobis ispiravit, et modum praebuit, et benevole vos isthinc excipi curavit; quamquam alter alteri praecessit, prout illi duo ad divinum sepulcrum.

Namque et ambo laeti nuncii latores, a quibus haereticae custodiae homines frustrati sunt, et mei miselli preces facilius ad Apostolici aurem pervenerunt, et per vos ambos impressa sunt Dei digito in apostolico corde consilia. Quam laudabilis navigatio vestra! quam

(213) J. PARGOIRE, *St. Méthode...* in « *Echos d'Orient* », VI, (1903), pp. 128 e sgg.

(214) A. MAI, *N. P. B.*, VIII, lett. 193, pp. 166-167.

felix agon heic certantium, qui clariorem successum reddidit! siquidem duorum hominum salus, omnium incolumitatis causa fuit. Haud vobis debetur laudativa ex oleastro, sed illa cum paeane divinitus contexta de rosis corona: prodromi nempe sectatori, immo dicendum et homonymo; itemque vero Methodio, quoniam methodus (regula) virtutum, utiles Christi ecclesiae res tuae gestae sunt. Qui ergo reliquum sit, vos quidem, o sapientes, nobis etiam tacentibus, nostis. Qui coepit in vobis bonum opus adeoque ecclesiae suae salutare, Deus, perficiet. Propterea commonemus atque oramus, quod omnino vos facere non ignoramus. Sine intermissione instate obsecrantes,



*Roma - S. Saba.* Durante la permanenza di Metodio, l'archimandrita Basilio era a capo della comunità greca del monastero attiguo alla chiesa.

donec ea compleantur quae divinitus decreta sunt a sancto primae sedis Antistite. Hanc enim ob causam misimus dilectum filium nostrum Euphemianum, ut etiam nuncius sit accuratus omnium quae heic fiunt. Universos zeli nostri socios et sanctos salutare dignemini,

reverendissimum meum praecipue archimandritam (215); namque et nos, siquando poterimus nunciare vobis bona et significare quae oportet, non negligemus ».

Come chiaramente risulta dalla lettera riferita, nelle relazioni di Teodoro con Pasquale I è Metodio che fa da intermediario e che facilita l'accesso al Pontefice ai messaggeri che vengono dall'Oriente. C'è anche, come risulta dalla fine della lettera, l'archimandrita di San Saba. Lo Studita conta di più su Metodio che non su Giovanni di Monombasia, l'altro destinatario della lettera, che era non egumeno, ma vescovo addirittura. Egli tra l'altro si felicita che abbiano cercato e trovato asilo presso la Chiesa Romana. Inoltre, raccomanda lo Studita che insistano (instate obsecrantes) per l'attuazione dei decreti del Pontefice.

L'importanza assunta da Metodio in quest'epoca, al Centro della Cristianità, prova che egli aveva allora una certa età. Il Pargoire pensa che sarebbe trascorso più di qualche anno tra l'ingresso di Metodio, giovanissimo, a Chenolacco e il suo viaggio a Roma. Teodoro infatti lo chiama, come abbiamo visto: « τοῦ ἱεροῦ Μεθοδίου (216) e τοῦ κυροῦ Μεθοδίου » (217), e nella lettera a lui indirizzata, che abbiamo ora riportata, « τῷ εὐλαβεστάτῳ ἡγουμένῳ » (218).

I monaci orientali che ebbero ospitalità in Roma, risiedevano ordinariamente nel convento di Santa Prassede, fondato a questo scopo dal Papa Pasquale I (219) o in quello di San Saba, diretto, come sappiamo, dall'archimandrita Basilio (220). Qualcuno ha supposto che Metodio ricevesse la direzione del convento di Santa Prassede e divenisse egumeno anche, o solo, a Roma, ma sarebbe un'ipotesi assai gratuita e poco verosimile, pensa il Pargoire (221).

(215) Allude a Basilio, Archimandrita di San Saba a Roma. Nella lettera diretta a lui (A. MAI, *N. P. B.*, lett. 191, p. 164; *Epistulae, Sirmont*, II, 35) chiede a Basilio di « conciliare et operam conferre et conspirare ad religiosorum postulorum consecutionem ».

Nella lettera, riferita dal MAI, come abbiamo precedentemente notato, si parla anche del nostro Metodio.

(216) Vedi pure J. GOUILLARD, *op. et loc. cit.*

(217) TEODORO STUDITA, *Epist.*, *Sirmont*, II, 35. P. G., t. XCIX, col. 1209.

(218) A. MAI, *N. P. B.*, lett. 193, p. 166.

(219) MAI, *Acta SS.*, t. III, p. 393. B. M. APOLLONJ GHETTI, *S. Prassede*, Roma, 1961.

(220) A. MAI, *N. P. B.*, VIII, lett. 192, p. 164; *Sirmont* II, 35, col. 1209; T. TESTINI, *San Saba*, Roma, p. 11.

(221) J. PARGOIRE, *St. Méthode*, in *Echos d'Orient*, VI (1903), p. 129. C. FALDI GUGLIELMI, *S. Prassede*, Roma, 1966, p. 365; B. M. APOLLONJ GHETTI, *S. Prassede*, Roma, 1961.

Mentre era intento a questa sua grave missione a favore dell'iconodulia presso il Papa, a Roma, Metodio ebbe a soffrire anche una tremenda tentazione di cui parlano i cronisti bizantini e indirettamente la Vita là dove dice: « Ω τῆς Πέτρου θήκης θεραπευτά, καὶ τοῦ ἐκεῖθεν ἀγιασμοῦ τῆς ἀγνίας θεσαυροφύλαξ, » (222). Vedremo infatti che S. Pietro lo rese vittorioso.

Nel pieno vigore degli anni, le basse tentazioni ne turbarono la serenità dell'animo in modo insistente:  
« Eum scilicet vexatum fuisse a malo genio, carnis studioso, sine intermissione, dies noctesque eum titillante et rei venereae appetitum exercitantem » (223).

Tali tentazioni dovettero risultare per lui tanto più improvvise in quanto era vissuto sin da giovanissimo in convento. Per non soccombere, ricorse alla protezione del Principe degli Apostoli. Inoltre continuò ad attendere « multo ardentius actioni meditationique, non intermissis exercitationibus » (224), cioè quelle dell'ascetica, praticata dai monaci dell'epoca. Divenne infatti uno dei più ferventi pellegrini alla tomba di S. Pietro, finché una notte — riferiscono i cronisti — il Santo gli apparve promettendogli una continenza perpetua dopo di: virilia sua manu dextra tangentem adussisse (225). C'è chi, naturalmente, ha voluto vedere in questo racconto un luogo comune, tipico degli agiografi di un tempo.

Basterebbe ricordare l'episodio consimile nella vita di S. Tommaso d'Aquino. Resta però importante il fatto che lo stesso Metodio si riferì a tale episodio, il giorno in cui, da patriarca, dovette fuggire

(222) *Vita Methodii*, n. 18; cfr. pure *Acta SS. Junii*, III, p. 447, e P. G., C., col. 1261 A. Per i cronisti, cfr.:

TEOPHANES CONTIN., *Chron.* IV, 10, in P. G., CIX, col. 173 BC;

SIMEONE MAGISTRO, *Annales*, ad a. 6335, ibid. col. 713 C;

CEDRENO, *Historiarum Compendium*, P. G. CXXI, col. 1032;

ZANARA, *Annales*, XVI, P. G., CXXXV, col. 9;

GLICAS, *Annales*, IV, P. G., CLVIII, col. 540;

GENESIO, *Reges*, IV, P. G., CIX, col. 1097, in cui, tra l'altro scrive:

πλεῖστα ἐπισινιάσαι με γαργαλισμοῖς τὸν Σατανᾶν, ἱκανῶς τε περὶ τοῦτου Πέτρῳ τῷ ἀποστόλῳ ἐπεντυχεῖν, ἀλλοτριῶσαι τῆς ἐνσωματούσης κινήσεως  
cfr. V. LAURENT, *op. et loc. cit.*

(223) CEDRENO, *Historiar. Compendium*, P. G., C, col. 1263.

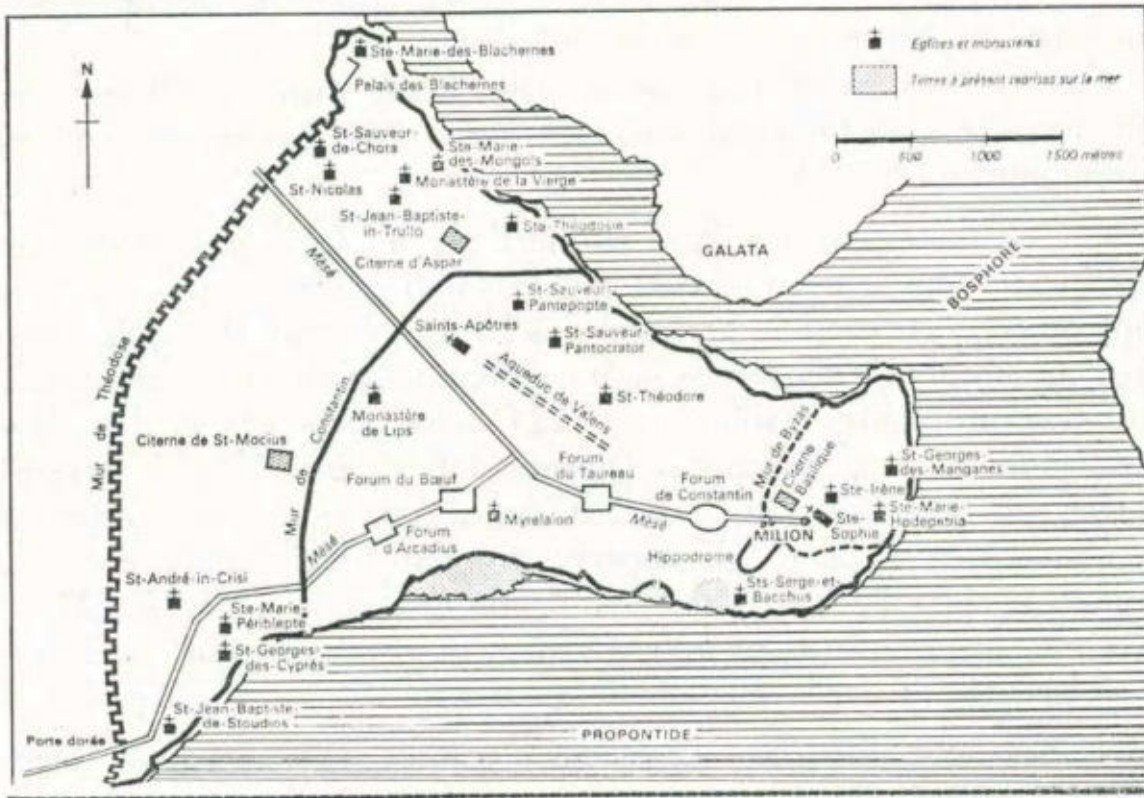
(224) *Vita Methodii*, n. 4.

(225) CEDRENO, *op. et loc. cit.*



le calunnie degli avversari che cercavano di screditarlo presso i fedeli (226).

L'unica nota di rilievo, in proposito, è fatta dal bollandista Henschenius, che, riportando l'episodio negli *Acta Sanctorum* (227), fa notare che tale narrazione non figura nella *Vita* anonima del Santo.



Costantinopoli. Chiese e monasteri.

Sembra però che questa *Vita*, pur nella mancanza di una vera e propria narrazione completa, ne contenga, l'abbiamo notato, una allusione evidente (228).

Quanto all'epoca del ritorno di Metodio a Costantinopoli, sorge qualche difficoltà dovuta ad interpretazioni, non molto valide dal punto di vista storico, del Pitra. Infatti questi sostiene che l'im-

(226) Leggiamo in CEDRENO: « in conspectu omnium pudenda nudavit: quae nemo non videbat morbo quodam emarcuisse, omnique naturali vi esse privata » (*op. et loc. cit.*). Cfr. pure *Acta SS., Junii*, t. III, p. 448. GENESIO, *op. et loc. cit.*; ZONARA, *op. et loc. cit.*; GLICA, *op. et loc. cit.*

(227) *Acta SS., Junii*, t. III, p. 448.

(228) *Vita Methodii*, n. 18.

portante documento di Pasquale I diretto a Leone V Armeno sarebbe stato portato da Roma a Costantinopoli dal Nostro nell'818 (229).

Ma non tutti gli studiosi delle relazioni romano-bizantine vedono in Metodio il latore di questa lettera dogmatica. L'anonimo stesso ci mostra Metodio nelle funzioni di messaggero pontificio, più tardi, nell'821, quindi non sotto Leone V Armeno (813-820), ma sotto il suo successore, Michele II il Balbo (820-829). « Tomis de dogmate disserentibus, sive potius fidei orthodoxae definitionibus a Romano pontifice procuratis, ad Leonis successorem progreditur » (230).

Si può avanzare dunque un'ipotesi più verosimile che accomuni le due diverse opinioni. Pasquale I sarebbe intervenuto a Costantinopoli due volte. Prima, sotto Leone V Armeno, come dimostra la lettera dello Studita (231), nella estate dell'818 inviò a Leone V Armeno (813-820), con non si sa quale messaggero, la lettera che il Pitra ha ritrovato (232). In seguito, sotto Michele il Balbo (820-829), avrebbe inviato Metodio, latore di una seconda lettera, oggi perduta. Con Leone, atroce persecutore, l'iniziativa di Roma non aveva potuto avere risultati. Con Michele (820-829) invece, iconoclasta assai moderato, tale intervento sembrò avere al contrario, migliori possibilità di riuscita. Tuttavia non si ebbe alcun risultato positivo e Metodio, pur senza trovare davanti a sè Leone V, non si potè certo rallegrare di essere tornato (233). Ne vedremo il perché. Per ora non resta che datare il ritorno del Nostro a Costantinopoli all'anno 821. Infatti Michele fu eletto e incoronato imperatore, come già sappiamo, il giorno stesso in cui Leone fu ucciso, cioè il giorno di Natale dell'820.

(continua)

(229) PITRA: *Juris eccl. Graec. hist. et monum.* t. II, p. X. Vi si legge: « Methodium ex urbe reducem, postea ad patriarcham hanc sententiam, haec oracula, has litteras sancti Paschalis retulisse ».

(230) *Methodii Vita*, n. 5; cfr. pure G. DE COSTA - LOUILLET, « Byz », XXIV, p. 455.

(231) TEODORO STUDITA, *Epist. Sirmont*, II, 13, P. G., XCIX, col. 1153.

(232) PITRA, *op. cit.*, t. II, p. X.

(233) J. PARGOIRE, *St. Méthode de Const. avant 821*, in « *Echos d'Orient* », VI (1903), p. 131.

# VERSO L'UNITÀ

## dalla disunione all'unione

### LA TRINITÀ ESEMPIO DELLA NOSTRA UNIONE

Noi comprendiamo il nostro compito di santificazione confrontandolo con la nostra integrazione nel seno della chiesa — che poco a poco deve diventare la nostra Sposa.

Il Cristo è inseparabilmente unito a suo Padre ed allo Spirito Santo. Così ogni fedele deve essere unito alla sua comunità ed al Corpo della Chiesa.

Lo smembramento del genere umano appare ai nostri occhi. Vediamo ogni individuo vivere una vita egoista ed isolata, frammentaria, divisa nel suo essere più profondo e dalla famiglia umana.

Il frutto dell'Eucarestia è salutare e santificante, ma soprattutto ci unisce al nostro Amato e ai nostri fratelli. Ecco perché Simeone il Nuovo Teologo dice: « Tali sono lo scopo e il termine di ogni opera della nostra salvezza per opera del Cristo, perché i credenti ricevano lo Spirito Santo. Che Egli sia, per così dire, l'anima della nostra anima, e che per opera dello Spirito Santo noi siamo santificati, rigenerati ed accresciuti in intelligenza, in coscienza ed in tutti i nostri sentimenti ». (*Opere*, fasc. 1)

Questa unità dei membri della Chiesa nella fede e nella vita religiosa, appare non come una unione esteriore secondo il modello di unione di ogni comunità umana, ma proprio come il misterioso principio della vita.

L'umanità è la vita nel Cristo, gli uomini sono i tralci di una sola vite, membri di un solo corpo. La vita di ogni uomo si allarga infinitamente, per diventare quella di altri uomini, una vera comunità di beni e di anime. Ogni uomo nella Chiesa vive per gli altri, gli altri pensano a lui, si occupano di lui. Terenzio diceva con ragione: « Sono un uomo, e nulla mi è estraneo di ciò che è umano ».

La vita cristiana è la vita della Santa Trinità nella cristianità. Le Tre Persone sono per il fedele il principio interiore ed il motore delle sue azioni, del suo comportamento quotidiano. E la vita cristiana è anche una vita nel Cristo. La Divinità è come l'aria che respiriamo, da cui attingiamo luce, calore e vita. È come il centro vitale nel quale siamo immersi e fuori dal quale non possiamo vivere.

Questa idea è largamente esposta nelle *prospettive* battesimali di Tertulliano. (*De Baptismo* 1, IV)

Il compito della Chiesa è dare un significato divino a tutti gli scopi della vita e di riconciliare gli uomini con il loro prossimo e con Dio. I desideri naturali possono sembrare transitori sulla terra, ma la Chiesa non ha il diritto di restarvi indifferente, e *come principio*, ha questa difficile missione di ricordare all'uomo il proprio slancio divino, ed il divino archetipo secondo il quale l'uomo fu creato.

Una tale missione sembra irrealizzabile dal punto di vista umano. L'uomo ha a sua disposizione i mezzi sacramentali con cui può modellare la sua intera vita e dirigere i suoi pensieri verso l'ideale evangelico. Il possesso del Regno della gloria sarebbe l'anticipazione di questa unione eucaristica. A questo punto diviene tangibile la presenza dell'amore verso Dio e verso il prossimo.

Con quest'atto la Chiesa manifesta le sue dimensioni universali. Ella è una nella comunione « in spiritualis » e nella « charitas in omnibus ». La comunione fra i cristiani è realmente l'ideale sacro di ogni uomo sinceramente credente. Essa non può essere realizzata che attraverso l'amore fraterno dei fedeli, lo spirito di tolleranza e di confidenza reciproca di coloro che sono in comunione.

\* \* \*

In effetti, quando Egli entra in noi, espelle subito dai nostri cuori le cattive ispirazioni della malvagità. Egli perdona i peccati che abbiamo commesso, e il nostro spirito non è più turbato da cattivi pensieri. E poiché in seguito noi sorvegliamo volontariamente

il nostro spirito, e stiamo di guardia alla porta del nostro cuore, non appena siamo di nuovo giudicati degni, Egli rischiarerà sempre di più il nostro spirito, e il Corpo Divino gli darà lo splendore delle stelle » (*De Temperantia et virtute* 1, 100, P. G. 93. 1512)

Passiamo ora ai canti ed alle preghiere eucaristiche. Anche gli inni cantati durante l'Orthros o durante la Comunione mettono spesso in risalto il dovere di amare, di considerare il prossimo come fratello, che, essendo battezzato sugli stessi fonti battesimali e mangiando lo stesso mistico cibo, merita di essere amato con tutto il nostro cuore, è immagine di Dio, e coerede dei beni celesti.

L'apogeo di questa fraternizzazione si trova nella Messa Pasquale. Tutti i canti esaltano l'amore reciproco, lo scambio di un bacio sacro e la gioia di partecipare insieme al grande avvenimento pasquale.

L'omelia pasquale di S. Giovanni Crisostomo fa appello ad una fraternizzazione generale:

« Entrate tutti nella gioia del Signore nostro. Primi ed ultimi, ricevete la vostra ricompensa. Ricchi e poveri, danzate insieme. » (*Omelia catechetica di Pasqua*)

« Nel giorno della Resurrezione mostriamo la nostra gioia verso l'assemblea ed abbracciamoci gli uni con gli altri. Parliamo da fratelli, anche a coloro che ci odiano, e allora proclamiamo: " Il Cristo è risorto dai morti "». (*Inno delle lodi di Pasqua*)

« Pasqua è letizia . . . Pasqua è liberazione dalla tristezza. A Pasqua abbracciamoci gli uni con gli altri nella gioia ».

Nella pietà, il fedele non si contenta di praticare un solitario dovere di culto, inavvertito ed isolato dal suo prossimo. Come i Padri hanno definito, egli deve cercare la sua comunione con Dio, senza l'amore degli altri. La vita liturgica ha come tratto caratteristico la socievolezza, lo spirito comunitario. Il fedele che vuole pregare non potrebbe farlo in un posto qualsiasi, fuori dal luogo destinato al culto, dove si riuniscono altri fratelli. Questa tendenza particolare giustifica la sua propensione a costruire, per quanto gli è possibile, chiese belle, o almeno, piccole cappelle.

\* \* \*

Questa venerazione di Dio da parte dell'uomo parte da alcuni dati psicologici. La Chiesa, quale è concepita dalla ortodossia, è la perpetuazione del Verbo Incarnato.

Il centro di tutte le azioni del Cristianesimo, lungo i secoli, è lo Spirito Santo, come forza non invisibile, ma manifestata nella vita.

Noi vogliamo sentire la presenza dell'Invisibile tramite mezzi visibili. Se i protestanti ci accusano di ritualismo e di formalismo è perché non comprendono il senso di un formalismo sacro, che vede la presenza di Dio in un luogo appropriato e consacrato.

Dove ci sono Ortodossi, anche in numero ridotto, ci sono chiese, costruite con mezzi modesti: il fedele vuole comunicare con Dio in compagnia dei suoi fratelli, vivi o morti. Myconos, piccola isola greca, ha più di 200 chiese per 3000 abitanti circa.

La virtù della Pace prende un posto considerevole nella Liturgia. Ricordiamo che per secoli la Pace fu ricercata e tutti gli sforzi degli uomini di buona volontà consistevano nel sopprimere le guerre ed i conflitti sociali, per istituire una pace stabile fra gli individui e fra le nazioni.

Il mondo antico, soprattutto, ha conosciuto le guerre, e le loro conseguenze catastrofiche, i loro disordini nella vita umana. Nei primi secoli della Chiesa, il mondo era sensibile all'assenza di pace, e adattò le sue preghiere alle necessità del momento, mettendo l'accento su questa qualità. Troviamo particolarmente questa nozione nelle litanie diaconali della liturgia ortodossa.

Fin dai primi versetti, siamo infatti invitati ad offrire le nostre preghiere di pace, ed anche a pregare per la venuta e consolidamento della pace. Molto spesso, ci si esorta ad essere pacifici.

Il sacerdote moltiplica le sue benedizioni e le sue suppliche per la pace: « Che la pace celeste regni fra di noi ».

L'anafora cioè, l'offerta del popolo, imprime disposizioni simili: « Teniamoci rispettosamente in piedi, e con timore, stiamo attenti, ad offrire in pace la santa oblazione ».

Quante volte, il diacono, rivolgendosi a noi, ricorda: « Ancora ed ancora, in pace, preghiamo il Signore ». « Imploriamo il Signore perché ci accordi un angelo di pace ». « Perché la nostra vita si completi nella pace e nel pentimento ». « Che Egli ci faccia terminare i nostri giorni in un modo cristiano, senza vergogna, né dolore, irreprensibili, in pace ». Di più, egli determina le disposizioni, i sentimenti profondi, che devono accompagnare la preghiera.

La pace ne è la condizione primordiale. La pace con tutti. Prima di tutti con Dio; riconciliarsi con Lui. Non essere più nemici di Dio né ribelli, ma figli fedeli del Padre Celeste. In seguito, la pace con il prossimo, vicino o lontano — questa pace era un reale

bisogno del mondo antico, terra vulcanica. Essa era il sogno, il desiderio sconvolgente dei cuori spezzati del mondo antico, come l'esprime Euripide. (*Crespontis*: estratti dall'antologia Stoveos).

« O Pace, tu, la più ricca e la più bella  
fra i fortunati mortali  
Ah, come aspiro a Te  
Come ti fai attendere!  
Ma ho molta paura  
che prima che mi liberi la vecchiaia  
da tutte le mie prove  
io non vedrò sorgere la tua aurora esaltante  
Voglia, o sovrana, prendere possesso della nostra patria:  
distogli dalle nostre case le rivolte,  
le discordie degradanti  
che trovano la loro gioia nel ferro distruttore. »

San Cirillo d'Alessandria indica che, molto spesso, occorre richiamare ai cristiani il dovere di cominciare e terminare le preghiere in un sentimento di pace generale, contribuire all'instaurarsi della pace in questo mondo:

« Nelle assemblee sante, soprattutto, cioè nelle riunioni eucaristiche, fin dall'inizio del Mistero, anche noi, diciamo agli altri queste parole « pace a tutti » con cui il Cristo, risuscitato dai morti, aveva salutato i suoi discepoli, lasciando così una regola ai figli della Chiesa.

S. Cirillo di Gerusalemme, nei suoi Catechismi » (18 e m) fa una analisi dettagliata della parola « cattolicità »: La Chiesa è chiamata cattolica perché si estende in tutto il mondo, fino ai confini della terra; perché insegna in modo cattolico con esattezza, tutti i dogmi che gli uomini devono conoscere, e che si riferiscono alle cose visibili, celesti e terrestri; perché sottomette con eguaglianza tutte le categorie di esseri umani, nobili e plebei, sapienti ed illetterati, perché guarisce in generale da ogni peccato commesso col pensiero e con l'azione, ed ha una concezione profonda della virtù, che traspare dalle sue parole, opere e doni spirituali ».

Alla luce delle quattro affermazioni di S. Cirillo, noi scopriamo l'ampiezza magnifica del termine « Chiesa Cattolica ».

Dall'inizio la Chiesa si manifesta come universale, « cattolica ». Siamo tutti fratelli. Tutti gli uomini, di qualunque nazione, razza, o colore essi siano, sono chiamati ad adorare Dio Padre e ad essere

salvati da suo Figlio. Questa è la base del sentimento cristiano di fraternità umana.

Il cristiano non è, non può essere un isolato, e non si può sottrarre alle sue responsabilità di fronte agli altri. Deve prendere coscienza di appartenere alla grande famiglia umana, di cui Dio è il Padre. Il destino del mondo, la sorte delle nazioni, non possono lasciarlo indifferente. Non può arrogarsi il diritto di odiare i suoi nemici, se ne ha.

Anna Comneno, nella relazione sulla vita di suo padre Alessio, imperatore di Bisanzio (risposta citata dallo storico Grozio in « De Jure Belli ac Pacis ») a coloro che le proponevano di far uccidere dei prigionieri sciti: « Anche se sono Sciti, sono ugualmente uomini » L'Imperatore aggiunse a ciò: « Anche se sono nemici, sono degni della nostra misericordia ». (J. B. P. 111, XII ann).

## L'ORTODOSSIA FRA LE ALTRE CHIESE

Poche persone sanno che tra i pionieri del movimento ecumenico c'è anche la Chiesa Ortodossa. Dopo la prima guerra mondiale sono stati presi contatti dagli animatori e da teologi ortodossi. Nel 1920 il patriarca ecumenico di Costantinopoli pubblica la famosa lettera enciclica destinata a tutti i Capi delle Chiese cristiane affinché di fronte alle tragedie dell'umanità cessino di combattersi e comincino a creare una « Koinonia delle Chiese secondo il modello delle Nazioni Unite ».

L'ingresso delle altre Chiese ortodosse avviene nel 1961 durante l'assemblea del Consiglio Ecumenico delle Chiese (CEC o COE) a Nuova-Delhi.

Ma l'Ortodossia non concepisce questa partecipazione come una simbiosi passiva e con un atteggiamento passivo. Essa è cosciente del suo ruolo di interpretare agli altri la testimonianza e la ricchezza della spiritualità, patristica e liturgica dell'antichità, di una Chiesa non divisa. Ci sono certamente difficoltà a portare questa *martyria*, poiché si tratta di uno sforzo di fare in termini accessibili per uno spirito occidentale il pensiero della sua teologia mistica e *apofatica*.

Nel corso di tutte le riunioni passate l'ortodossia difende la verità nella carità, senza compromessi o esitazione; il problema è come articolare questo spirito ortodosso in tutti i dipartimenti e le



attività multiformi del COE affinché non resti isolato senza toccare l'insieme della vita e gli studi del COE.

Così la Chiesa Ortodossa si trova fin dall'origine del COE con le altre per promuovere la causa dell'unità e dividere questo immenso compito per servire l'umanità. Ma « servire » non significa dimenticare i doveri prioritari. Mentre in occidente ci si preoccupa del miglioramento della vita, l'Ortodossia ricorda che prima di « avere » « sapere » « possedere » esiste un'altra dimensione: « essere ». L'uomo, infatti, deve « farsi », « rifarsi », giacché dopo la caduta ha subito una deformazione, una alienazione profonda. Al contrario il compito primordiale dell'ecumenismo consiste nel non nascondere le nostre divergenze esistenti e insieme cercare di purificare elementi estranei alla verità attraverso dottrine formulate nei Concili ecumenici. Si diffidava delle distinzioni dannose in materia di dogma che potevano diventare pietre di intoppo. D'altronde le verità dottrinali, ricevute dalla fede della Chiesa antica non divisa — senza smettere niente — sono tutte essenziali alla nostra salvezza.

La storia della Chiesa non manca di esempi a tal proposito. L'Enciclica promulgata nell'anno 476 dall'imperatore Basilisco sollecitata dal patriarca monofisita Timoteo di Ailouros è firmata da 500 Vescovi, il Tomo Enotico promulgato dall'imperatore Fenone verso la fine del 482, l'esposizione di Eraclio promulgata nel 638, e il Typos di Costanzo II reso pubblico nel 648, costituiscono esperienze tentate dagli imperatori precitati in vista della riconciliazione delle fazioni ostili — soprattutto i monofisiti — che minacciavano l'unità dell'impero; si trattava ogni volta di rendere i dogmi più elastici e flessibili verso tale scopo. Queste esperienze forzate e motivate da esperienze politiche fallirono e furono ufficialmente riportate, essendo arrivate alla riunione del V e VI Concilio Ecumenico, che determinavano senza ambiguità, e in modo da escludere ogni falsa interpretazione, quali erano le convinzioni della Chiesa Ortodossa.

Enumerando tutte queste opinioni, è bene ricordare a quanti lo ignorano che il COC non è una super-chiesa in sé. Esso non ha una sua propria ecclesiologia, nè articoli di fede. Continua a restare un « consiglio », una riunione di Chiese, in cui tutti i suoi membri possano su un foro comune trovarsi insieme e trovare le vie di accordo o di disaccordo. Questi confronti e queste ricerche aprono la via per studi costruttivi laboriosi, imparziali. Senza voler sottovalutare le difficoltà bisogna spiegare sforzi immensi e sinceri, manifestare una carità e un rispetto reciproco e una pazienza disinteressata. Non è facile riparare un corpo straziato lungo tanti secoli.

## RICORSO AI RIMEDI

L'uomo è tentato a ricorrere alle soluzioni più facili e più comode. Egli non vuole darsi la pena di fare un sacrificio. Da qui il suo atteggiamento che mette da parte gli impegni e i doveri provenienti da un'educazione dura, dalla sottomissione all'autorità, ai genitori, alla chiesa e ai valori spirituali in genere.

Pertanto, vivere il Vangelo costa caro. Se il Cristianesimo non avesse come collaboratori indispensabili e come condizioni essenziali l'ascesi, la rassegnazione e l'abnegazione di sé, nessuno avrebbe difficoltà a credere e a diventare membro di una simile chiesa. L'idea di creare una « morale » e una religione nuova, perfino anche una « teologia » senza esigenze, con compromessi, si è manifestata nel corso di parecchi colloqui e conferenze. Si nota per la durata di discussioni animate questa tendenza ad eliminare questo e quello, ad abolire tale o tale principio morale, ad accusare la chiesa istituzionale, a considerare il Vangelo come utopistico, non realistico e inapplicabile ai nostri giorni. Ma una religione senza Croce e senza Calvario non ha senso. L'essenza della nostra Fede, è la padronanza di sé, la sottomissione del carnale allo spirituale. Poiché la nostra natura è deformata dopo la Caduta, e noi continuiamo ad essere sempre minacciati dal peccato, non c'è altro mezzo all'infuori della via del combattimento contro la nostra natura stessa, contro le nostre debolezze.

Nella maggior parte dei confronti dei problemi d'oggi, si ritrova questo atteggiamento di compromesso, di evasione, di semplificazione, di orizzontalità e si propongono solo ricette anodine senza rimedi drastici. Il risultato è che invece di ricercare la vera causa dei mali, ci si attarda sui fattori esterni e periferici piuttosto che combatterne la radice. Di conseguenza, il malato mostra certi segni di un leggero miglioramento; ma la malattia non tarderà a ritornare e questa ricaduta ci mostrerà che nè la diagnosi stabilita era giusta nè la terapia seguita ben scelta.

La reticenza e la distanza dell'Ortodossia in rapporto e in contrasto con i contatti frequenti e i legami storici tra le due confessioni maggiori in occidente, quella di Roma e quella scaturita dalla Riforma non deve essere accettata come fatalismo. Al contrario, noi dobbiamo operare un sorpasso e batterci. Prima di tutto, intanto, ci occorre valutare con esattezza la forma e la natura dello scacchiere universale, e analizzare precisamente quale posto vi occupa oggi

l'Ortodossia — e, di lì, quale posto potrebbe occuparvi domani, tenuto conto delle caselle ancora vuote.

Queste due Chiese occidentali, appartenenti al mondo latino, con tanti tratti comuni, sono certo in polarizzazione e talvolta in competizione in numerosi campi. Ma ci culleremmo su illusioni dannose se non vedessimo la loro concorrenza fondamentale. A tal riguardo, l'Intercomunione fu in un senso, un errore di percorso: La Riforma, ha il suo ruolo naturale, Roma assume un ruolo che non le conviene. La Riforma, all'improvviso, ritrova un vigore impressionante, libera da un impegno tipicamente occidentale, per ritrovarsi ora come pesci nell'acqua. Da polarizzate e fisse che erano, sono ridiventate fluide.

E noi, Ortodossia orientale e occidentale, allora? La nostra situazione è ambigua. Inutile negare il fatto che noi siamo in un mondo teologico senza rapporto con i conflitti che sorgono tra queste due. Ma il nostro ruolo capitale, come portatori della voce dei valori di questa Chiesa non-divisa, non ci sarà dato. Si tratta per noi di imporlo, di renderlo evidente e necessario. Perciò, alcune possibilità ci si offrono e conviene sfruttarle arditamente.

La prima è quella di trarre vantaggio dalla fluidità ecumenica per costruire dialoghi con le altre confessioni.

Per poter uscire dal vicolo cieco o dal ristagno delle relazioni interconfessionali, si deve effettuare un certo spostamento. Più precisamente, bisogna mettersi nella situazione altrui. Ogni Chiesa deve, per un certo tempo, risentire l'amarezza dell'altra Chiesa. L'Ecumenismo non può fare progressi, senza fare questa esperienza, senza l'« altra » (Chiesa). L'atteggiamento singolo deve essere ispirato da un gesto *Kenotico*. Non si dimentica questa doppia fedeltà, che consiste nell'essere allo stesso tempo leale alla propria tradizione e nel manifestare, attraverso gesti concreti la propria vocazione ecumenica.

Pertanto, si nota una certa inconsistenza. Da una parte, non si perde mai un'occasione per parlare, con tutta la propria eloquenza, della necessità del dialogo; ma, dall'altra, non si fa il minimo sforzo per staccarsi dall'immobilismo, per agire, per mettere in pratica ciò che si proclama a parole. Ci si comporta in modo contrario alle dichiarazioni ed ai panegirici.

(*Continua*)

+ **Emilianos Timiadis**

# Struttura e spazialità bizantina nella forma architettonica di S. MARIA DELL'AMMIRAGLIO

PREMESSA - LA FORMA STRUTTURALE. - LA « CASSA MURARIA ». - TIPOLOGIA DELLE VOLTE E DELLA CUPOLA. - CONCLUSIONE.

## 1. - *Premessa.*

La chiesa di S. Maria dell'Ammiraglio in Palermo poi detta anche « Martorana ») venne costruita su volere di Giorgio d'Antiochia, Grande Ammiraglio del Regno di Sicilia sotto Ruggero II, a partire da poco prima del 1143, a titolo di ringraziamento verso la Madre di Dio per la protezione concessagli nella sua attività marinara (1). La chiesa fu costruita in varie riprese. Prima a partire dagli anni precedenti il 1143, poi dal 1146 in poi. Essa nacque come organismo a croce inscritta in un quadrato e sormontata da una cupola su tamburo poligonale sostenuto da quattro colonne. Le braccia della croce inscritta sono voltate a botte mentre le volte dei locali angolari sono più basse e coperte a crociera. Le tre absidi sono orientate ad est

(1) G. DI STEFANO « *Monumenti della Sicilia Normanna* » Società Siciliana per la Storia Patria, Palermo 1955, pag. 32-35. L'autore, oltre ad una sintetica descrizione dei caratteri architettonici dell'opera, elenca tutta la bibliografia specifica alla Martorana edita fino al '55 e riporta le notizie sull'origine della chiesa per volontà di Giorgio di Antiochia.

secondo il canone bizantino (2) e rilevate all'esterno. Siamo di fronte alla tipica pianta bizantina del periodo medio che si individua con la dinastia imperiale (d'Oriente) dei Comneni. Questo prototipo chiesastico pare contemporaneamente diffuso in tutta l'Italia meridionale e spesso strettamente connesso all'attività edilizia dei monaci basiliani. Il prototipo è comunque quello comunemente diffuso nell'architettura religiosa delle comunità ortodosse greco-sicule (3).

Abbondano naturalmente tutti quei dettagli e quegli accorgimenti che erano tipicamente siculi e che si ritrovano nelle chiese coeve; archi acuti, volte a botte archiacute, sguinci a gradini nella parte interna del tamburo e colonne angolari. L'ingresso principale

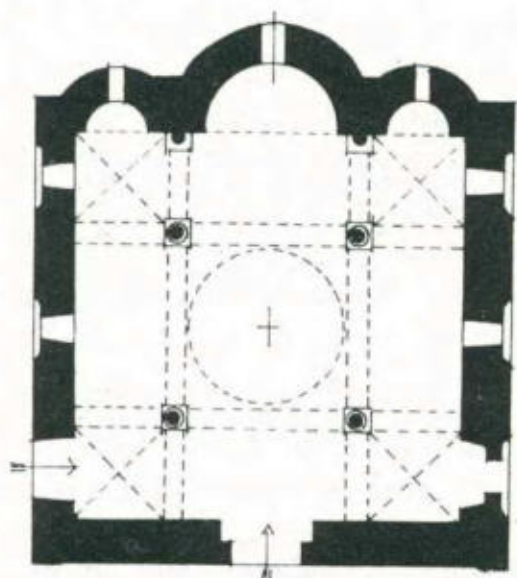


Fig. 1

La pianta di *S. Maria dell'Ammiraglio* limitata all'edificio chiesastico come doveva essere ai tempi di Giorgio Antiocheno. Raffrontare con le piante delle chiese bizantine coeve sia siciliane che calabresi nonché con le piante riprodotte nella figura numero 7 (Disegno dell'Autore).

era probabilmente ad ovest. La chiesa doveva apparire esternamente come un edificio compatto ed omogeneo nella sua composizione architettonica. La cupola ribassata, ma su alto tamburo sporgente, coronava la costruzione.

Questa chiesa ha subito una lunga serie di trasformazioni dovute al fatto di essere stata annessa ad un monastero benedettino nel 1433 fino a divenire pressoché inagibile nel 1451, specie a causa dello stato di conservazione delle coperture. Dal 1588 in poi vennero intrapresi lavori che ne cambiarono completamente il

(2) L'orientamento ad est (verso Gerusalemme) delle tre absidi delle chiese di impostazione bizantina deriva dall'antica tradizione orale apostolica di pregare rivolti ad oriente. Cfr. S. Basilio « *Sullo Spirito Santo* » cap. XXVII.

(3) OTTO DEMUS « *The mosaics of Norman Sicily* ». London 1949-'50.

volto. La facciata ovest della chiesa venne completamente abbattuta, scomparvero portico e narcece e la chiesa fu collegata al campanile realizzando così la navata « alla latina », ultima vittoria della concezione basilicale su quella centrica nelle chiese panormite nate nel medio evo. Inoltre l'abside principale fu distrutta per dar luogo ad una nuova abside più profonda.

Lavori di restauro furono intrapresi dalla Commissione di Antichità e Belle Arti sotto la direzione dell'architetto Giuseppe Patricolo dal 1870 al 1873 (4). La chiesa venne riportata per gran parte al suo aspetto originario eccetto che per la navata latina e per l'abside centrale che furono lasciati. Successivamente furono condotti altri lavori di completamento dei restauri a cura della Soprintendenza ai Monumenti di Palermo nel 1939, 1946, 1952 e 1968, ma spesso si trattò di interventi di piccola entità.

L'interesse che può derivare dai risultati della nostra analisi serve a portare un piccolo contributo alla soluzione dei tanti interrogativi che ancora assillano gli studiosi circa l'origine del tipo di tecnica edilizia in uso a Palermo durante la dinastia degli Altavilla per quanto riguarda le piccole chiese e quindi sulla matrice culturale che maggiormente ispirava l'espressione architettonica di queste chiese al di fuori dei grandi cantieri dove si realizzavano le cattedrali latine su diretta ispirazione della dinastia regnante.

La eventuale individuazione della cava di estrazione dei materiali o l'identificazione del probabile « manufatto-madre » dal quale potrebbero essere stati presi, può essere utile ad un ulteriore chiarimento sulle procedure di lavoro in uso nel cantiere medioevale a Palermo. Purtroppo le notizie in merito sono molto scarse e sarebbe utile una ricognizione dei documenti dell'epoca che trattino dell'appalto di opere edili (Cusa ?). I primi documenti arrivati fino a noi (e studiati dagli specialisti) che riguardano appalti di opere edilizie panormite risalgono alla fine del Trecento e possono darci utili testimonianze (5). Nulla però sul periodo nel quale sorse S. Maria dell'Ammiraglio, al di fuori di generiche citazioni dei cronisti coevi.

(4) G. PATRICOLO « *La chiesa di S. Maria dell'ammiraglio in Palermo e le sue antiche adiacenze* ». Palermo 1877.

(5) Per le notizie sui capitolati d'appalto e sulla nomenclatura dei materiali edili a Palermo alla fine del Medio Evo vedi VITTORIO ZIINO: « *Attività edilizia in Sicilia nel '400 e nel '500* », Quaderni dell'Istituto di Architettura Tecnica dell'Università di Palermo, Bibl. Comunale di Palermo XLVI-F-277, n. 12.

Sugli equivoci determinati appunto dalla scarsità di documenti originali si è innestata la ridda di ipotesi sulla matrice culturale della tecnica edilizia adottata fino a far rientrare questa chiesa nelle opere definite di « architettura arabo-normanna ». Su questo particolare aspetto torneremo nei paragrafi successivi. L'equivoco dell'attribuzione che ha caratterizzato a lungo le opere dell'architettura siciliana nel medio evo ha avuto una delle sue cause (un'altra causa fu dovuta alle iscrizioni dedichative) nei materiali di riutilizzo rimontati in edifici medievali, materiali che hanno indotto in errore sulla datazione degli edifici di « adozione » e, successivamente, chiarita la datazione, alla attribuzione a determinate componenti etniche delle particolari forme architettoniche panormite. Si tendeva poi ad escludere categoricamente l'influenza bizantina (6).

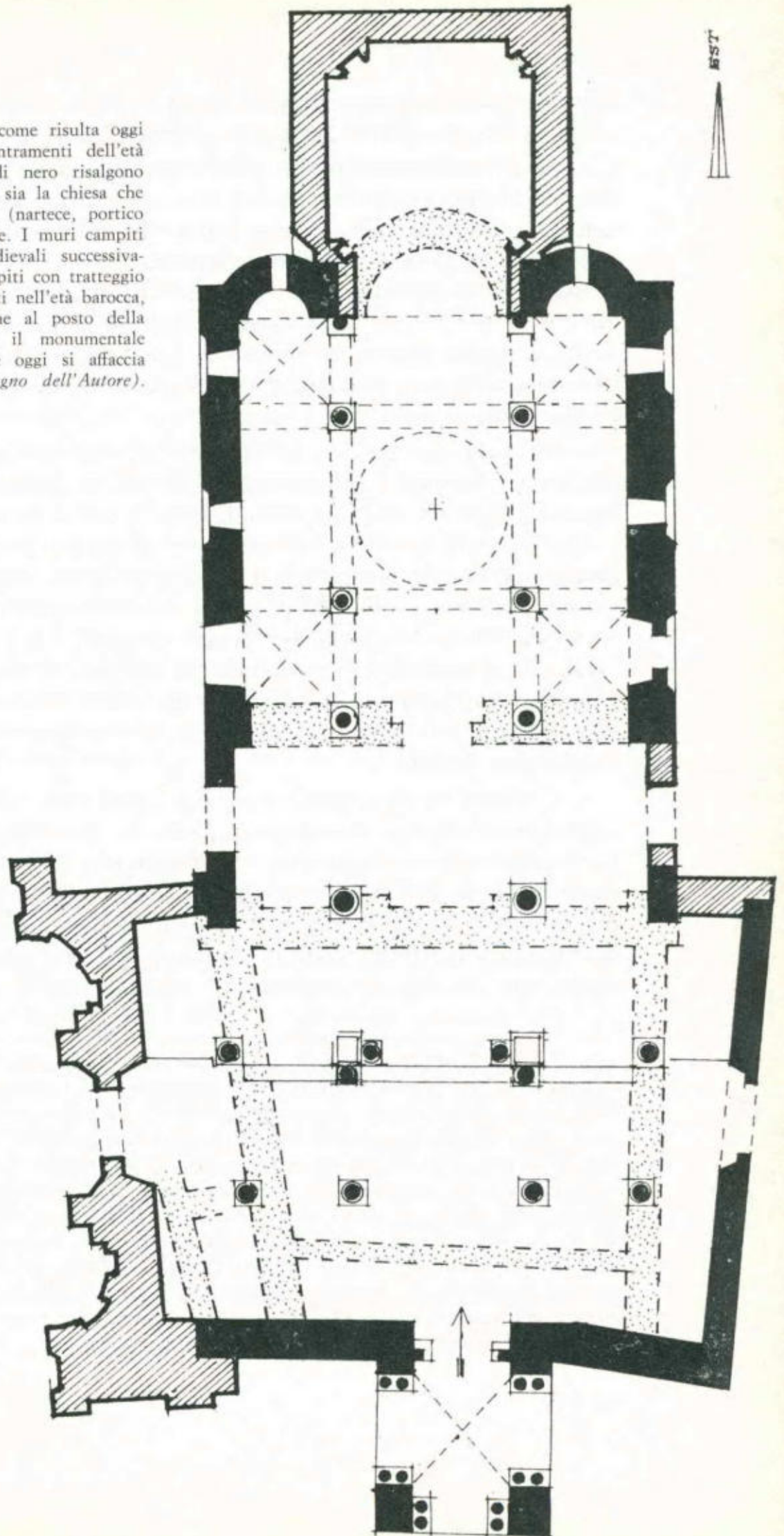
## 2. - *La forma strutturale.*

Vi è discordanza fra gli storici (Diehl; Talbot Rice; Verzone; Mavrodinov; Venditti; Benevolo; ecc.) circa i primi edifici chiesastici bizantini chiaramente impostati sulla pianta a croce inscritta. Venditti identifica il prototipo-madre nella « Nea Ecclesia » (nel

(6) È necessario un chiarimento circa l'uso che noi facciamo del termine « bizantino » nella sua accezione architettonica. È bene intanto premettere che i nostri storici (Amari, Pipitone Federico) sono caduti spesso in equivoco essendo convinti che l'architettura bizantina in Sicilia fosse terminata con la cessazione dell'autorità imperiale di Costantinopoli sull'Isola. Questo perché si credeva — e si crede ancora oggi — che l'architettura bizantina sia « l'architettura dei Bizantini » intendendo con ciò di definire l'espressione costruttiva di un « popolo straniero » (i Bizantini). Questo equivoco si è sviluppato in Italia nel secolo scorso a causa della Scuola romantica e su questo particolare aspetto della nostra storiografia artistica torneremo con uno studio specifico. In realtà il termine « bizantino » in architettura si deve intendere soprattutto come termine di identificazione culturale comune all'attività edilizia autoctona delle aree di lingua e di rito (religioso) greco-orientale anche se non sottoposte al governo diretto di Costantinopoli. La tradizione architettonica bizantina si prolungò in Italia come un filo conduttore tenace, a volte più evidente a volte meno (Agnello), che si protrasse per alcuni secoli. Tutto ciò senza che vi fosse, nel pieno Medio Evo, uno stretto rapporto di dipendenza dalla autorità imperiale bizantina. « Va focalizzata la non perfetta corrispondenza tra eventi storico-politici e fenomeni artistici, per complesse cause culturali (sopravvivenze, influssi, rielaborazioni tardive, culture locali, ecc.) da individuarsi volta per volta a secondo dei singoli episodi » (cfr. VENDITTI, s.v. « Bizantino », p. 344).

Fig. 2

La chiesa della Martorana come risulta oggi con le aggiunte e gli sventramenti dell'età barocca. I muri campiti di nero risalgono al Medio Evo e riguardano sia la chiesa che le sue immediate adiacenze (nartece, portico e peribulo) fino al campanile. I muri campiti a puntini sono quelli medievali successivamente demoliti. I muri campiti con tratteggio inclinato sono quelli aggiunti nell'età barocca, particolarmente il cappellone al posto della antica abside centrale ed il monumentale ingresso a settentrione che oggi si affaccia sulla Piazza Bellini. (Disegno dell'Autore).





palazzo dell'Imperatore Basilio I a Costantinopoli) dedicata alla « Theotokos » e databile intorno all'800 (7).

La « cassa architettonica » delle chiese a croce inscritta è fondamentalmente un quadrato ed al suo centro sono collocate quattro colonne (o anche pilastri) che hanno il compito di sorreggere la cupola ed il suo tamburo. Il collegamento fra questi quattro sostegni è assolto da quattro grandi archi mentre il collegamento fra i sostegni ed i muri perimetrali della cassa architettonica viene effettuato con archi di raggio minore in numero di otto, in quanto dalla sommità di ogni sostegno ne partono due, ognuno ortogonale alla parete che ha di fronte.

Nel prototipo classico lo sviluppo delle volte è così organizzato. Vengono sviluppati i quattro archi principali in quattro volte a botte che raggiungono i muri perimetrali lungo i bracci della croce mentre i quattro spazi quadrangolari periferici di risulta vengono voltati a crociera oppure, in esempi più complessi, su di essi vengono innalzate quattro cupoline. L'episodio terminale a coronamento di questa struttura è nel centro dei quattro sostegni sui quali, fra i quattro grandi archi, si sviluppano dei pennacchi che sostengono un alto tamburo cilindrico poggiante sul culmine dei sopradetti quattro archi. Al di sopra di questo tamburo è poggiata la cupola costituita da una calotta emisferica.

L'originalità di questa concezione strutturale ed il suo intimo e pertinente legame con il programma di didattica sacra che sia l'azione liturgica sia la pittura erano chiamate ad assolvere nel suo interno, fanno dell'organismo a croce inscritta un'invenzione fra le più riuscite che una cultura architettonica potesse mettere al servizio di una religione consentendo di produrre così una miriade di piccole chiese con le quali il cristianesimo orientale stabilì una fortissima

(7) Naturalmente tale tipo era la maturazione di esperienze precedenti (chiesa palatina di Nostra Signora del Faro presso il Chrysotriclinios, la sala delle udienze imperiali (cfr. ARNALDO VENDITTI « *Le chiese bizantine di Capri* » su « *Byzantino-Sicula* », Quaderni Istituto Siciliano Studi Bizantini, Palermo, 1975, pag. 518). Il TALBOT RICE, oltre a questa chiesa, cita anche la chiesa settentrionale del gruppo delle due dedicate a S. Maria Panacrantos (904, ovvero 1059-1067), la chiesa del convento di Mirelaion (920-944), la chiesa di Cristo Pantepoptes (anteriore al 1087). Sempre a questo proposito è utile la consultazione di: J. B. WARD PERKINS « *The Great Palace of the Byzantine Emperors, II Report* », Edimburg, 1958; N. MAVRODINOV « *L'apparition et l'évolution de l'église cruciforme dans l'architecture byzantine* » in « *Atti V Congr. Intern. Studi Bizantini* », Roma, 1940, II, pp. 243-252.

tradizione iconografica tutt'oggi ripetuta in decine di esemplari (8). Non deve quindi sorprendere se ritroviamo il prototipo a croce inscritta diffuso dai Basiliani in Italia e divenire anche il santuario delle chiese latine costruite su iniziativa dei Benedettini in tutta l'Italia controllata dalla Monarchia siciliana il cui clero era precedentemente fedele al Patriarcato di Costantinopoli. Con la stessa funzione, ne troviamo ancora le tracce nelle grandi cattedrali latine costruite su volontà degli Altavilla per tener fede alla missione della « legazia apostolica » affidata loro dai Pontefici di Roma (Cattedrali di Troina, Messina, Catania, Mazara, Agrigento, Cefalù, Monreale) ed anche nella Cattedrale « pontificia » di Palermo (9).

Per quanto riguarda S. Maria dell'Ammiraglio lo schema strutturale-tipo che abbiamo descritto prima vi si riproduce con alcuni dettagli variati. Proprio a queste varianti si deve comunque la caratterizzazione panormita del monumento rispetto ad altri consimili. Questo non toglie che la Martorana risulti nella sostanza uno dei più fedeli prodotti italiani del prototipo costantinopolitano. Questa particolare fedeltà ha fatto formulare alcune ipotesi circa la personalità che può aver presieduto alla concezione dell'opera ed alla direzione dei lavori stessi. Si è supposto che questa fosse una personalità proveniente direttamente da Costantinopoli (10). Ma non ci addenteremo in tale problematica per mancanza di elementi concreti di giudizio.

(8) Altre chiese dell'area italiana sono state impiantate sul modello della croce inscritta a partire dalla diffusione del prototipo costantinopolitano. Le più conosciute sono; S. Costanzo a Capri (987); la « Cattolica » a Stilo; la « Trinità » di Delia (1140—1160); S. Giovanni a mare di Gaeta (XI sec.). Cfr. A. VENDITTI « *Architettura bizantina nell'Italia meridionale* », I e II, Napoli, 1967. È da supporre comunque che molte chiese di questo tipo siano andate perdute. Sulla vitalità di questo modello e sul processo storico-architettonico che ad esso aveva condotto, vedi anche le considerazioni di BRUNO ZEVI in « *Saper vedere l'architettura* » Torino, 1956, pag. 69.

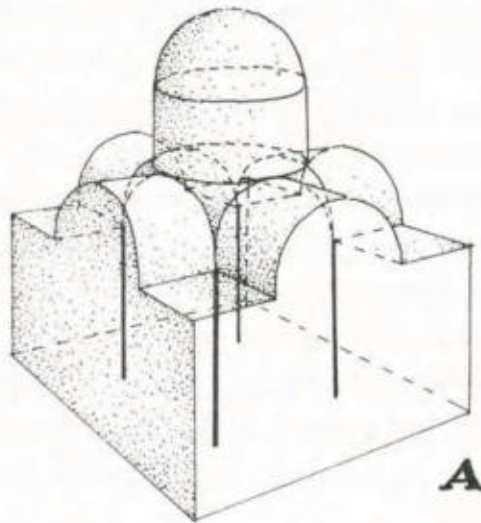
(9) Per un esauriente esame sulla genesi delle grandi cattedrali latine in Sicilia e l'importanza del « santuario » greco nella loro caratterizzazione cfr. DI STEFANO, *Op. Cit.* nota n. 1; W. KRÖNIG, « *Il Duomo di Monreale* », Palermo. Episodi di innesto fra santuario greco e nave latina, tipici dell'avvento della monarchia normanna, si hanno numerosi anche nell'area campana, a Gaeta, Ravello, Scala, Amalfi, ecc. cfr. A. VENDITTI, « *Architettura bizantina nell'Italia meridionale* » I e II, Napoli, 1957, e dello stesso autore: A. VENDITTI, « *Scala ed i suoi borghi* » in « *Napoli nobilissima* », III s., II (1962-'63), pp. 130-140, 163-176, 214-226; III (1963-'64); pp. 9-16. Per quanto riguarda la stessa problematica nella sua proiezione sul territorio calabro cfr. CORRADO BOZZONI, « *Calabria normanna* », Roma 1974.

(10) O. DEMUS, *Op. Cit.*, nota n° 3.

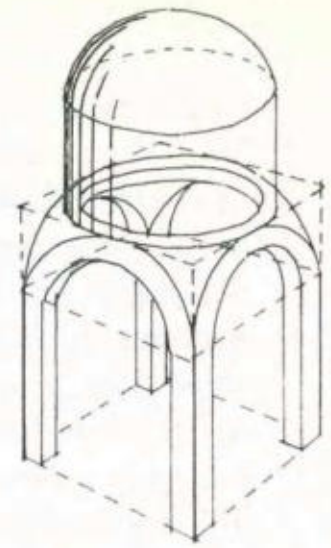
Fig. 3

Schemi assonometrici riguardanti la chiesa a pianta centrale (croce inscritta).

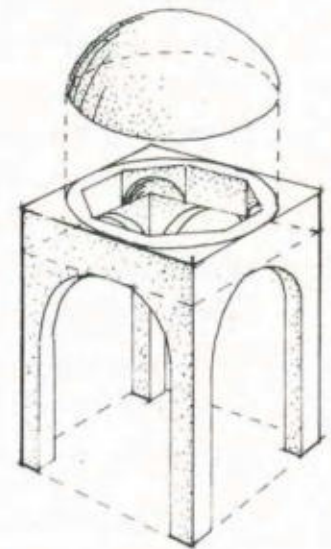
- a) Schema assonometrico dei volumi generati dall'organismo chiesastico bizantino a pianta centrale;
- b) Schema assonometrico dell'innesto di un tamburo cilindrico su calotta emisferica di base, soluzione « a pennacchi »;
- c) Schema assonometrico dell'innesto di un tamburo cilindrico su base poligonale. Soluzione a nicchie angolari. Da quest'ultimo esempio si sviluppa la tematica strutturale adottata con particolari accorgimenti (le nicchie angolari a gradini) in S. Maria dell'Ammiraglio. (Disegno dell'Autore).



**A**



**B**



**C**

Lo schema strutturale di S. Maria dell'Ammiraglio è costituito da una scatola muraria quadrata con al centro le quattro colonne. Gli archi che le congiungono sono moderatamente ogivali per cui le volte a botte da essi generate lungo i bracci della croce sono archiacute. Gli ambienti laterali, rispetto ai bracci della croce, sono voltati a crociera. Il tamburo invece di essere cilindrico è ottagonale e quindi i pennacchi d'appoggio sono stati sostituiti da nicchie a sguinci digradanti. Il ritrovamento fatto dal Patricolo di travi lignee sulle quali scaricava in parte il peso della cupola e del tamburo (in pratica completamente marcite), (11), e l'uso di altri accorgimenti tecnici che vedremo nel quarto paragrafo, ci testimonia della padronanza da parte dei costruttori di una tecnologia avanzata atta ad ottenere il massimo alleggerimento della cupola e delle volte del sottostante

(11) Vedi paragrafo quarto; « *Tipologia delle volte e della cupola* ».

terrazzo ed una equa distribuzione dei carichi. Tutto ciò reso ancora più necessario appunto dall'aver scelto una copertura piana « a terrazzo » che maschera il gioco esterno delle volte sottostanti alla cupola riempiendone le distanze. Unico elemento questo che differenzia sostanzialmente la Martorana dal prototipo-madre, caratterizzandola fortemente all'esterno.

Lo schema teorico dell'edificio a croce inscritta va visto sia sotto il profilo strutturale quanto sotto quello della sua funzionalità liturgica nei riguardi del rito e del programma iconografico che ne rivestiva le pareti interne con cicli pittorici di « didattica religiosa » eseguiti ad affresco od a mosaico (12). Quest'ultimo aspetto non va affatto trascurato nella identificazione della matrice culturale cui si ispira tutto il complesso architettonico. In ultimo non bisogna trascurare la singolare rispondenza di ogni vano interno di questa struttura architettonica a precisi momenti della liturgia orientale.

Sotto il profilo statico con la ideazione dello organismo a croce inscritta viene raggiunto un mirabile equilibrio delle spinte con una estrema semplicità strutturale senza inutili contrafforti esterni, tanto che in taluni casi si ipotizza che l'eliminazione delle quattro colonne di base sulle quali poggiano tamburo e cupola possa effettuarsi senza provocare la crisi del sistema strutturale (13). Questa eccezionale concezione di struttura autoportante ebbe una fortuna ed una vitalità fra le più longeve nella storia dell'architettura universale.

(12) Per quanto riguarda questo aspetto della utilizzazione delle superfici interne delle murature della chiesa bizantina è utile la lettura del saggio di GIUSEPPE VALENTINI, « Introduzione alla lettura dell'arte sacra figurativa, specialmente bizantina » su « Oriente Cristiano » n. 2, Palermo 1976 e nel caso particolare della Martorana sempre di G. VALENTINI, « Il complesso musivo della Martorana di Palermo » su « Byzantino-Sicula II », Quaderni dello Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici, Palermo 1975. (Op. Cit. nota n. 7). Sui rapporti che intercorrono fra i mosaici delle chiese siciliane ed i loro supporti architettonici vedi anche: ERNEST KITZINGER « I mosaici di Monreale », Palermo 1960, pag. 108-116 e « The Art of Byzantium and the Medieval West. Selected Studies » edito da Kleinbauer, 1976. Particolarmente approfonditi dal punto di vista teologico sono gli studi del Rocco pubblicati sulla rivista « O Theologos » di Palermo. Per ciò che attiene alle fitte rispondenze tra forma architettonica e significati teologici vedi M. POLIA, « Il tempio come simbolo » su « Oriente Cristiano », N° 1, Palermo 1977.

(13) A questo proposito cfr. L. BENEVOLO circa la struttura di S. Giovanni in Trullo a Costantinopoli in: « Disegno storico dell'architettura religiosa in Occidente » su « Architettura pratica » di P. CARBONARA, Vol. 3, Tomo I, pag. 140.

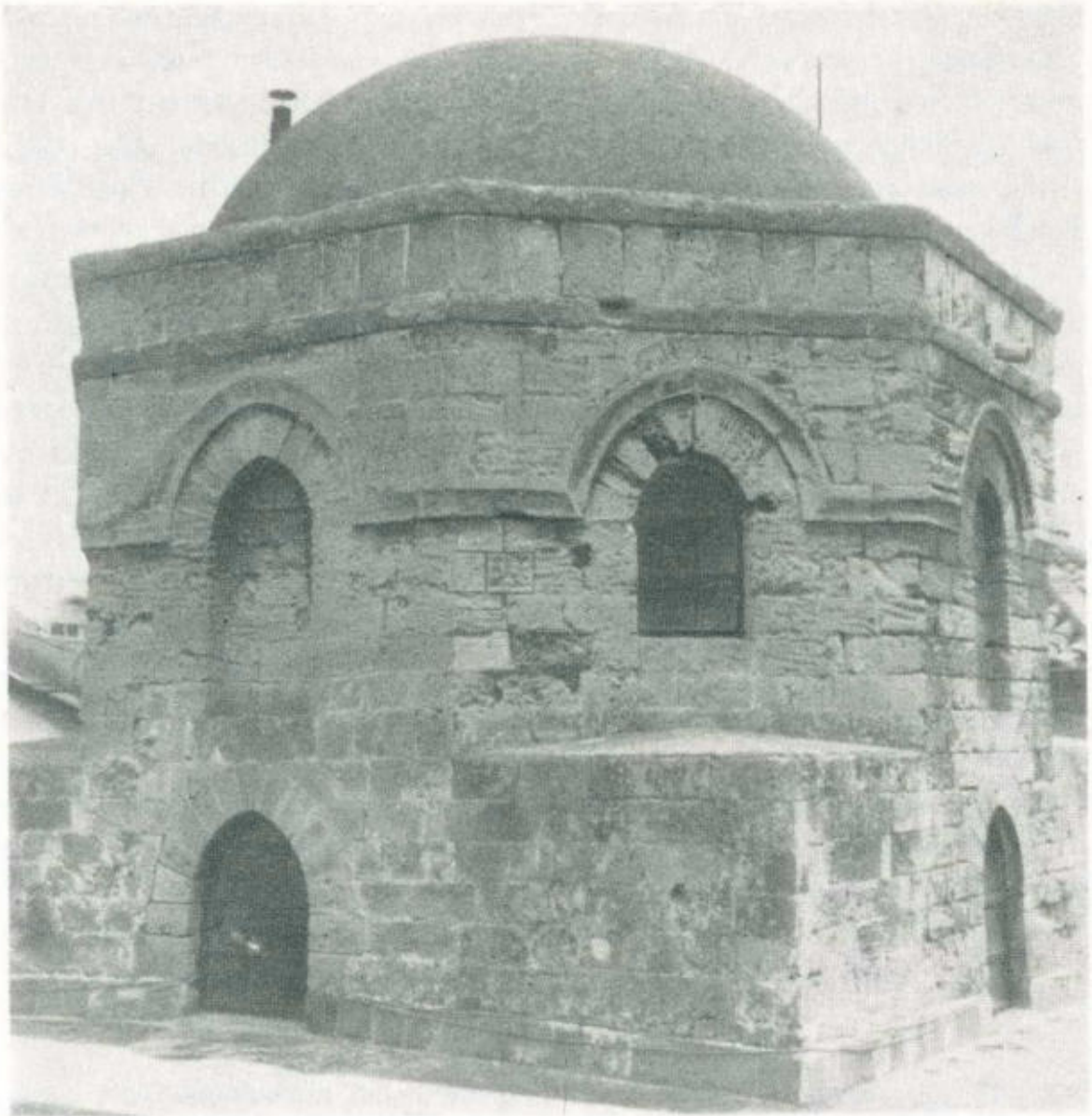


Fig. 4

*S. Maria dell'Ammiraglio.* La cupola ed il tamburo poligonale fuoriuscente dalla copertura a terrazzo della chiesa. Gli speroni angolari di base che fuoriescono dal tamburo contengono le nicchie angolari a gradini. (Foto dell'Autore).

### 3. - *La «cassa muraria».*

Come abbiamo già detto, il riferimento più fruttuoso a studi monografici precedenti si deve fare, nel caso della Martorana, alla monografia dell'architetto Giuseppe Patricolo, noto restauratore anche di altre chiese coeve come la Trinità di Delia e il S. Cataldo. Nel suo saggio sulla impostazione e condotta dei lavori di restauro (14) egli ci dà una serie di interessanti notizie circa le superfetazioni aggiuntesi a partire dall'età barocca sulla primitiva struttura medie-

(14) G. PATRICOLO, *Op. cit.* nota n° 4.

vale e sui lavori che furono necessari dal 1870 al 1873 per portare alla luce appunto le mura originarie. Nulla ci dice sulla provenienza e sulla origine geolitologica dei materiali utilizzati in questa fabbrica.

Per capire come sia oggi difficile identificare le cortine murarie originali dell'edificio restaurato è conveniente rifarsi ai criteri che fu giocoforza adottare nel restauro. « Adunque ogni qualvolta venivasi nella determinazione di restaurare una parte qualsiasi del nostro monumento, il metodo più razionale che presentavasi era quello di demolire prima di tutto le costruzioni moderne in quel punto addossate, e venire poscia alla ristaurazione della parte antica seguendo scrupolosamente le tracce messe in evidenza, che bisognava anche concordare con la parte rimasta scoperta » (15).

Da ciò si deduce che ad ogni demolizione di edificio giustapposto si doveva far seguire subito il rinforzo del muro della chiesa cui quello era stato appoggiato e che con la sua demolizione aveva messo a nudo, svuotandolo parzialmente. La sostanza muraria originaria quindi era ben poca cosa! Particolarmente delicata fu — a causa dell'alleggerimento della consistenza muraria — la demolizione della sagrestia (costruita nel 1680-1683) e la decorazione marmorea (1730) incastonata nei muri portanti. Riferisce infatti il Patricolo: « L'attuazione di queste due opere arrecò allora dei guasti gravi alla facciata oggi restaurata, avendone ridotto lo spessore primitivo in molti punti di cm. 25, e per un'altezza media di m. 6; e tutto questo oltre ai vani di porta ed armadi ivi aperti di cui sopra si è fatto cenno. Questo taglio, per cm. 15, deve riferirsi al parametro esterno, e per cm. 10, al parametro interno. Il movente di questa deturpazione sarà stato certamente quello di tenere da un canto la sagrestia per cm. 15 più larga, e dall'altro non restringere di cm. 10, l'interno della chiesa quando nel 1730 ne venne rifatta la decorazione marmorea secondo il gusto del tempo » (16).

Circa la origine geologica ed il luogo di estrazione dei conci originari (17) si è affidata una indagine specifica al Geologo Dr. Domenico Pagano. La ricerca è stata piuttosto difficile e si è fatta strada una ipotesi che rientra negli usi del cantiere medievale. Si tratta della consuetudine del riutilizzo di materiali appartenenti ad edifici di

(15) G. PATRICOLO, *Op. cit.* pag. 168.

(16) G. PATRICOLO, *Op. cit.* pag. 164.

(17) Su questo tipo di analisi è utile la consultazione di: R. LA DUCA « *Ricerche, criteri e metodi per lo studio di monumenti storici in relazione all'impiego dei marmi e delle pietre* » su « *Marmo, tecniche, architettura* » n. 6, Milano 1965.

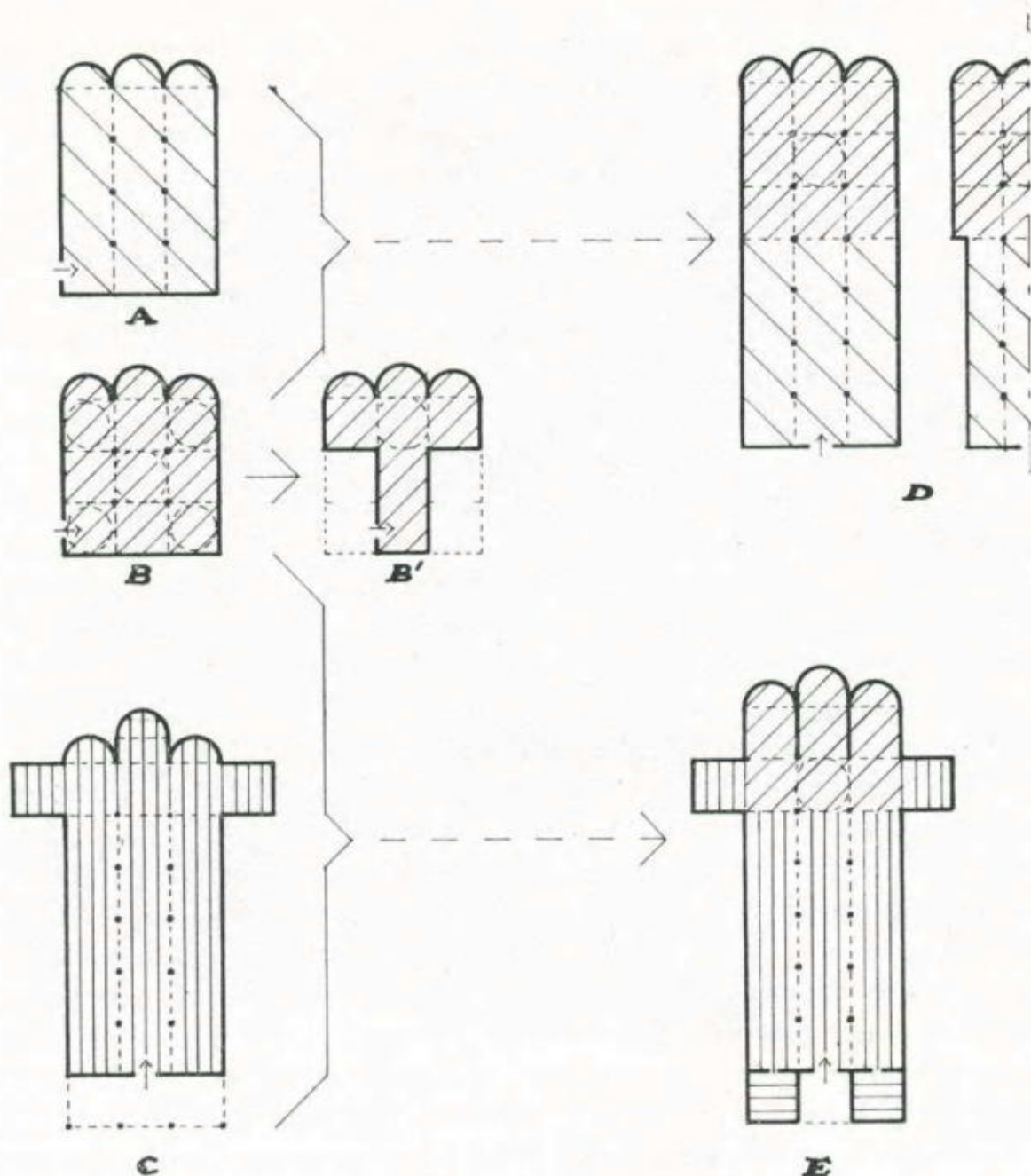


Fig. 5

Importanza e tenacia della presenza della pianta centrica nell'architettura siciliana. In questo diagramma di piante (estremamente schematizzate) viene sintetizzata la nascita delle tipiche planimetrie ibride che ebbero le chiese siciliane durante la dinastia Altavilla e l'importanza che in esse rivestì la presenza della pianta a croce inscritta. Gli schemi planimetrici non sono riportati alla stessa scala.

Gli schemi planimetrici "A" e "B" si riferiscono a due prototipi puramente bizantini. La "A" è la basilichetta a tre navate senza transetto e la "B" è la chiesa a croce inscritta (o croce greca). Abbiamo la "A" nelle seguenti chiese: S. Maria Maddalena (Palermo) e S. Marziano (Siracusa). Da questo prototipo "A" potrebbero derivare le chiesette a navata unica spesso presenti come cappelle in alcune residenze reali (Favara, Zisa, Parco), cappelle che potremmo definire anche a nave spezzata in quanto in genere veniva scompartita trasversalmente presso il santuario. La variante a nave unica è riscontrabile nelle seguenti chiese: S. Maria (Mili S. Pietro), S. Alfio (S. Fratello), S. Spirito (Caltanissetta), S. Tommaso dei Cordari (Siracusa), Cappella dell'Incoronata (Palermo). La pianta "B" è invece riscontrabile nelle seguenti chiese: S. Nicolò regale (Mazara), S. Maria dell'Ammiraglio (Palermo),

epoche precedenti caduti in disuso (18). In pratica si è supposto che il materiale possa essere stato ricavato dai blocchi della antica cinta muraria nel tratto adiacente alla chiesa ed ormai non più utile nel medioevo in quanto ricadente internamente alla città, rispetto alla nuova cinta muraria.

Questa ipotesi può essere avvalorata anche dalla piccola dimensione dei conci della Martorana. Tale dimensione potrebbe essere il risultato del precedente taglio di conci molto più grandi, come appunto quelli usati per le antiche mura di cinta della città. Inoltre il fatto che sia S. Maria dell'Ammiraglio che S. Cataldo fossero chiese la cui costruzione venisse promossa a titolo personale da due Grandi Dignitari del Regno (Giorgio di Antiochia e Majone da Bari), e cioè dagli uomini che occupavano il posto della massima autorità di governo dell'epoca, doveva poter rendere ancora più facile l'operazione di prelievo, taglio e riutilizzo dei grandi conci delle antiche mura urbane che erano pur sempre proprietà demaniale.

(18) Sulla riutilizzazione di materiale decorativo e costruttivo nel medio evo panormita vedi R. LA DUCA « *Esame per la identificazione del materiale impiegato nei capitelli del chiostro di Monreale* » su « *Il chiostro di Monreale* » di Roberto Salvini, Palermo 1963.

---

SS. Trinità di Delia (Castelvetrano) mentre S. Cataldo (Palermo) appartiene ad una variante pugliese della stessa pianta, cioè al tipo di chiesa a tre cupole allineate sull'asse maggiore. La pianta "C" è invece il prototipo della basilica latina riadottata dai Benedettini di Monte Cassino quale simbolo del recupero della tradizione latina. Tale pianta era particolarmente diffusa nell'Italia meridionale continentale.

Dalla pianta "B" potrebbe derivare, per esclusione di due parti laterali, la pianta B' molto diffusa fra i Basiliiani in Sicilia. Può essere considerata una pianta di compromesso onde riprodurre facilmente la croce latina con il minore sforzo progettuale derivandola da quella greca. Ricontriamo questa pianta nelle seguenti chiese: S. Filippo di Fragalà (Frazzanò), S. Nicolò la Latina (Sciacca), S. Michele (Altavilla Milicia), S. Andrea (Piazza Armerina), S. Giovanni degli Eremiti (Palermo). La somma delle piante "A" e "B" ci fornisce la pianta "D" che è anch'essa dovuta all'imposizione della navata lunga « alla latina » per il clero bizantino. Qui il risultato viene ottenuto per puro e semplice aggancio delle due forme. Spesso la parte corrispondente alla pianta "B" veniva sopraelevata rispetto all'altra. Ricontriamo questa pianta, pur con qualche variante, nelle seguenti chiese: S. Pietro (Itàla), SS. Pietro e Paolo (Agrò), S. Giovanni dei Lebbrosi, Cappella Palatina, S. Spirito, SS. Trinità (Palermo), « Annunziata dei Catalani », Badiazza (Messina), S. Lucia (Siracusa).

Infine la pianta "E" è quella comune a tutte le grandi cattedrali latine di Sicilia, pur con varianti considerevoli specie fra Palermo e Monreale, ed è contemporaneamente la più eterogenea. Infatti risulta dalla commistione fra la "B", che qui diviene il santuario, e la "C" benedettino-cassinese la quale viene anche sostituita in alcuni casi da piante benedettine franco-normanne e anglo-normanne. (*Disegno dell'Autore*).



Il tipo di apparecchiatura muraria a piccoli conci ben assestati fra loro in filari continui non ci pare possa costituire un elemento particolarmente caratterizzante nè tanto meno addirittura un elemento « stilistico ». Questo perché nel taglio dei conci e nella loro perfetta apparecchiatura si è voluta vedere quasi un'espressione « stilistica » dei Saraceni (19) nella misura della loro supposta esclusiva perizia tecnica (20). In realtà questa tecnica ci appare una naturale conseguenza dell'abbondanza di cave di pietra e quindi della numerosa presenza di mastri lapicidi di buona preparazione nella Sicilia occidentale. Non esistono prove che questo tipo di « apparecchio murario » sia stato introdotto dai Saraceni e d'altronde la sua semplicità è tale che supporre che esso sia una loro creazione equivale a dire che la preparazione delle maestranze siciliane prima dell'occupazione saracena fosse rimasta ferma alla tecnologia delle caverne!

Si può invece ipotizzare con una certa sicurezza che, a causa della scarsità dei laterizi e dell'abbondanza di pietra da taglio (particolarmente le calcareniti) lo stesso tipo di apparecchiatura muraria fosse in uso nella Sicilia occidentale sia durante l'amministrazione imperiale come sotto l'occupazione saracena (21).

(19) Usiamo per comodità il termine « Saraceni » in quanto, anche se più elementare e semplicistico ci consente però di raggruppare facilmente ed efficacemente rappresentare quel coacervo di genti che parteciparono all'invasione musulmana della Sicilia e cioè: Berberi, Arabi, Ebrei e Orientali islamizzati (Siriani, Palestinesi, Egiziani) al seguito degli Arabi.

(20) L'apporto di questi manovali, anche se spesso determinò particolari soluzioni strutturali, non può farsi assurgere ad importanza progettuale tanto da giustificare il termine di « architettura arabo-normanna ». Se questo concetto si dovesse accettare cadremmo in complicazioni grottesche. Tanto per fare un esempio banale, seguendo questo criterio il complesso monrealese dovrebbe essere così definito: Normanno, Latino, Bizantino, Italico, Provenzale, Saraceno. L'uso della mano d'opera dei vinti era una norma nel Medio Evo. Nella Britannia conquistata dai Normanni i Sassoni asserviti fornivano la mano d'opera per la costruzione di chiese e castelli (Maurois). Lo stesso dicasi per la Neustria conquistata precedentemente dai Normanni e poi denominata Normandia. Il fatto che i vinti fossero destinati alle « Corvé » ed alla fornitura di mano d'opera a basso costo era un obbligo legittimato dagli avvenimenti storici e non vi è alcun bisogno di spiegarlo.

(21) Nella Sicilia occidentale la produzione di laterizi è stata sempre stentata. Ne è derivato il largo impiego di blocchi di tufo per le murature e la diffusione delle cupole nude. Al contrario, nella Sicilia orientale, è piuttosto diffusa la produzione di laterizi, particolarmente nel messinese ne è derivata la frequenza di rivestimenti con tegole per le cupolette e la frequenza delle murature in mattoni e di quelle « alla romana », cioè con filari di mattoni alternati a filari di pietre, tecnica in uso anche nell'oriente bizantino.

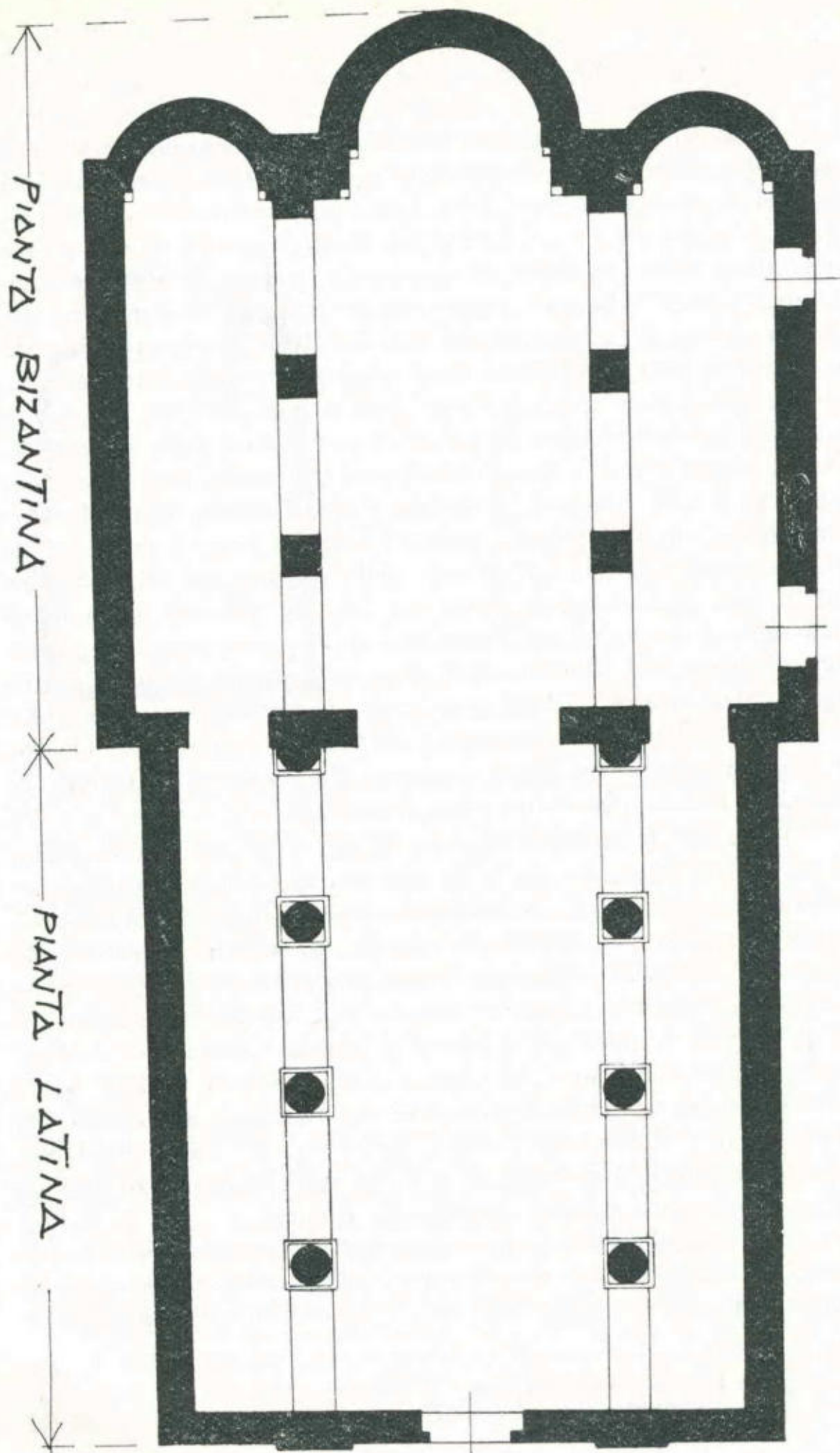


Fig. 6  
 Pianta della chiesa di S. Spirito a Palermo. Proprio in questa pianta possiamo efficacemente notare come essa non sia altro che l'accostamento di una pianta centrica bizantina (croce inscritta) con una basilicale latina. (Dal KRÖNIG, *Op. cit.*).

#### 4. - *Tipologia delle volte e della cupola.*

Un'altra interessante testimonianza sul funzionamento strutturale della nostra chiesa il Patricolo ce la fornisce a proposito del sistema di scarico del peso della cupola sulle volte sottostanti. Egli riferisce infatti che: « . . . furono rinvenuti gli avanzi di due grosse travi poste sullo estradosso di ognuno dei quattro archi che sostengono la cupola, e siccome queste due travi comprendevano una larghezza minore dello spessore del tamburo della cupola, così l'altezza occupata da essa presentava, tanto esternamente che internamente, un corso di piccoli conci in tutto simili a quei del rimanente della fabbrica, in modo da non far avvertire la presenza delle dette travi. Però il tempo avendole quasi interamente consumate, non altro rimaneva che il solo vuoto ed in qualche punto l'avanzo dello scheletro della trave; sicché la cupola poggiava soltanto sopra i due corsi di piccoli conci; collocati agli estremi dello spessore del tamburo (m. 0,70), ogni corso essendo largo cm. 15. Fu mestieri adunque di prontamente ristaurare colla massima cura questa parte del monumento, lavoro che rimandato più oltre avrebbe un giorno o l'altro determinato la caduta della cupola; la cui conseguenza inevitabile sarebbe stata la totale distruzione del monumento » (22). Questo ci testimonia della particolare accortezza che ebbero i costruttori nel realizzare una cupola di una certa leggerezza.

Più oltre il Patricolo riferisce di un ritrovamento che risulta di particolare interesse circa la tecnica costruttiva adottata nella realizzazione delle volte. Il Patricolo rinvenne, durante il restauro dell'antico terrazzo circoscritto alla cupola, un numero considerevole di vasi in terra cotta (23) che erano collocati nell'estradosso delle sottostanti volte a sostegno del terrazzo soprastante. I principali tipi di questi vasi vennero poi trasferiti al Museo Nazionale di Archeologia, in Palermo, dove dovrebbero essere tutt'ora visibili. Molti sono invece accumulati nel sottotetto del matroneo benedettino ed altri, con lievi decorazioni a colori, conservati nel cortile della parrocchia. Purtroppo non sappiamo se questi vasi furono trovati disposti in una particolare maniera oppure alla rinfusa.

Vasi analoghi nell'arte muraria romana erano confitti l'uno nell'altro, « coda con bocca », e disposti in file parallele e concentriche lungo le linee di sviluppo delle volte. Avevano il compito di creare

(22) G. PATRICOLO, *Op. cit.* pag. 160-161.

(23) G. PATRICOLO, *Op. cit.* pag. 161.

una camera d'aria interna al conglomerato della volta e quindi di alleggerire quest'ultima. La loro posa in opera avveniva sullo estradosso della centina lignea che sagomava la volta. Veniva poi gettato l'impasto che andava a riempire le parti esterne delle anfore lasciando

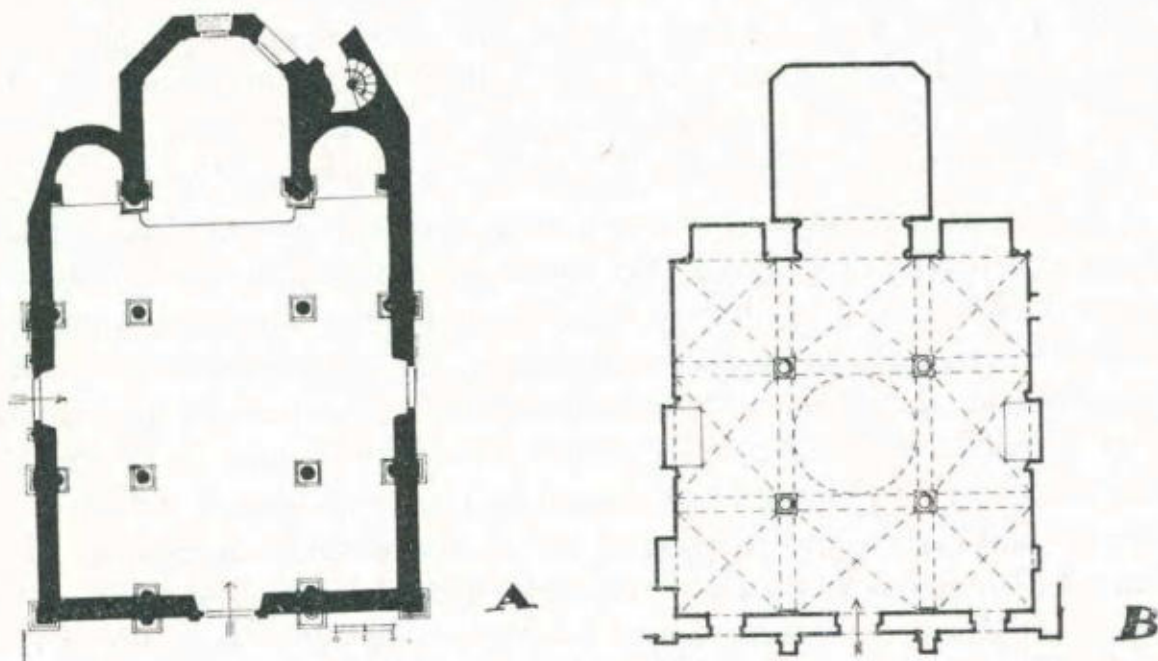


Fig. 7

Longevità della tradizione architettonica generata dalla concezione planovolumetrica della Martorana. a) Pianta di S. Maria dei Miracoli (1550-1590); b) Pianta di S. Antonio Abate (1536). Entrambe a Palermo. (Da G. SPATRISANO: « *Architettura del Cinquecento in Palermo* »).

liberi i loro interni. Disarmata la centina, le anfore, con i loro vuoti, assolvevano brillantemente il compito di una camera d'aria estremamente consistente che alleggeriva il peso della copertura della quale faceva parte integrante (24).

(24) Questa tecnica era già in uso nell'architettura romana nei secoli dell'unità imperiale. Allora i vasi di terracotta venivano disposti alla rinfusa nel calcestruzzo. Nell'area bizantina occidentale (Italia adriatica ed insulare) vennero usati allo stesso scopo tegole curve, mattoni di terra porosa, tubi fittili disposti ad anello. La struttura tipo della cupola bizantina era così costituita; le nervature in mattoni e le parti comprese fra queste nei materiali sopradetti. Le cupole ravennati sono costruite spesso con vasi lunghi e sottili immessi l'uno nell'altro, per avere leggerezza di materiale. (Sir BANISTER FLETCHER, « *A History of Architecture on the comparative method* », University of London, « The Athlone Press », 1961; U. OJETTI, DAMI « *Atlante di storia dell'arte italiana* », Tomo Primo, Roma, 1925, pag. 9; « *Enciclopedia Universale dell'Arte* », Vol. II, Roma '58; voce « *Bizantino* », pag. 647.

Il rinvenimento di queste anfore da parte del Patricolo è di grande importanza perché ci testimonia che la concezione strutturale delle volte della Martorana appartiene alla tecnologia edilizia in uso nel territorio italiano. Può darsi comunque che la mano d'opera che realizzò le volte, sotto la direzione dei monaci bizantini, sia stata reclutata fra la manovalanza di ceppo etnico saraceno, secondo l'uso siciliano del tempo. Questa eventualità può essere suffragata dal fatto che sulle anfore annegate nelle volte il Patricolo riscontrò delle sigle che gli parvero in caratteri cufici: « . . . vasi di terra cotta, tra i quali alquanti con tentativi d'iscrizione arabe » (25).

Vi è da fare una notazione a proposito della forma della cupola della Martorana. Le chiese che contengono cicli musivi interni — come la Martorana — hanno spesso una cupola a sesto lievemente ribassato poggiata su tamburo sporgente. Questa soluzione consente sia una comoda visibilità delle pitture della sua superficie interna sia una rapida eliminazione delle acque meteoriche lungo il perimetro del raccordo con il tamburo, senza la necessità quindi del rivestimento con tegole che terminano su di una cornice aggettante. Nel caso della vicina S. Cataldo invece la necessità di allineare in uno spazio ristretto tre cupole lungo lo stesso asse (26) consigliò ai costruttori di utilizzare un tamburo unico sul quale alzare tre ulteriori tamburi cilindrici per le tre cupole. Questa soluzione consentiva di aprire finestre su tutti i tamburi per illuminare maggiormente la chiesa ma impediva la copertura con tegole delle cupoline e la eventuale utilizzazione delle superfici interne per cicli musivi. Questo sia per la difficoltosa visibilità che se ne sarebbe avuta, sia per la rigida impostazione su cupola unica del programma iconologico. La forma di queste cupoline appare dettata quindi anche in questo caso da ragioni strettamente funzionali derivanti da una volontà di base del committente (27).

(25) G. PATRICOLO, *Op cit.*, pag. 161.

(26) La derivazione del S. Cataldo dalle chiese pugliesi a tre cupole allineate lungo l'asse longitudinale fu già rilevata in « Sizilien II — Palermo », *Beruhmte Kunststätten*, n. 25, Zimmerman, Leipzig, 1905, pubblicazione che riprendeva molti dei risultati del GOLDSCHMIDT. Per le chiese pugliesi a tre cupole vedi: G. SIMONCINI: « *Chiese pugliesi a cupole in asse* » in « *Atti IX C.S.A.* » Bari, 1955, Roma, 1959. G. JONESCU « *Le chiese pugliesi a tre cupole* », in « *E. D.* », 1935, pag. 50-128. L. CREMA, « *Le chiese pugliesi a tre cupole* », in « *Palladio* ». 1937 pag. 39.

(27) Anche per S. Cataldo la personalità del committente Majone — come Giorgio d'Antiochia per la Martorana — appare determinante. Il gran cancelliere di Guglielmo I, Majone da Bari, esponente della borghesia italiana di cul-

L'espedito delle nicchie digradanti all'innesto della base del tamburo con l'incrocio delle navate viene considerato da alcuni autori un contributo strutturale tipico delle maestranze saracene (28). L'accettazione di queste soluzioni non canoniche da parte dei direttori dei cantieri nella Sicilia occidentale andrebbe quindi interpretata sia nello spirito di una delle caratteristiche fondamentali dell'architettura bizantina (29) sia alla luce della necessità di lasciare un certo margine d'espressione al ceppo etnico dei vinti, che costituivano ancora una numerosa presenza. Ai progettisti cristiani dovette sembrare che bastasse la ripresa dei concetti fondamentali d'impostazione chiesastica dell'edificio. L'importante era la ripresa e la continuazione di una tradizione architettonica che apparteneva all'Oriente cristiano dal quale gli stessi Musulmani avevano ereditato la loro espressione architettonica ed il loro modo di costruire (30).

tura bizantina pare aver fatto riferimento alla chiesetta di Ognissanti presso Cuti, in terra di Bari. Per questa chiesa vedi L. SADA « *L'abbazia benedettina d'Ognissanti di Cuti in terra di Bari* », quaderno dell'archivio Storico Pugliese, Bari, 1974.

(28) Per quanto riguarda la soluzione a nicchie con sguinci digradanti per l'appoggio del tamburo sui quattro archi posti all'incrocio delle braccia della croce è utile la consultazione delle seguenti opere; per quanto riguarda le cupole di tradizione medievale realizzate nel Trapanese nel '500: VINCENZO SCUDERI « *Contributo alla Storia dell'Architettura del Rinascimento a Trapani* » (Att: VII Congr. Naz. di Storia dell'Arch.), per quanto riguarda Palermo, GIUSEPPE SPATRISANO, « *Architettura del Cinquecento in Palermo* », Palermo, 1961.

(29) Circa alcune caratteristiche architettoniche non canoniche inserite in edifici di matrice culturale bizantina e che non ne inficiano i concetti basilari è interessante ciò che scrive il BENEVOLO a proposito del gruppo di chiese del Cristo Pantocratore fatte costruire da Giovanni Comneno dal 1126 al 1136 in Costantinopoli. « ... nel mondo bizantino l'aver concentrato tutta la ricerca architettonica nel campo della organicità geometrica condusse ad un certo punto a contemplare i tipi e gli intrecci volumetrici in astratto, staccati dalla loro materiale realizzazione », « Naturalmente l'astrazione da sola non può aver luogo nel campo dell'arte, e occorre che la percezione geometrica sia sostituita da altre determinazioni sensibili: cioè dalle qualità luministiche e cromatiche attuate coi mosaici e le decorazioni che rendono concreto il pensiero geometrico ... » in « *Disegno storico dell'architettura religiosa in Occidente* » *op. cit.* nota n. 13, pag. 143. Lo stesso discorso può ripetersi per gli innesti di apporti « esterni » (appartenenti ad altri linguaggi architettonici) al lessico architettonico bizantino nelle chiese sicule.

(30) Cfr. K. A. C. CRESWELL « *L'architettura islamica dalle origini* », edizione italiana, Milano, 1966 e CESARE BRANDI « *Struttura e Architettura* », Torino, 1967, pagg. 206-217, che riprende ampiamente le tesi del Creswell.

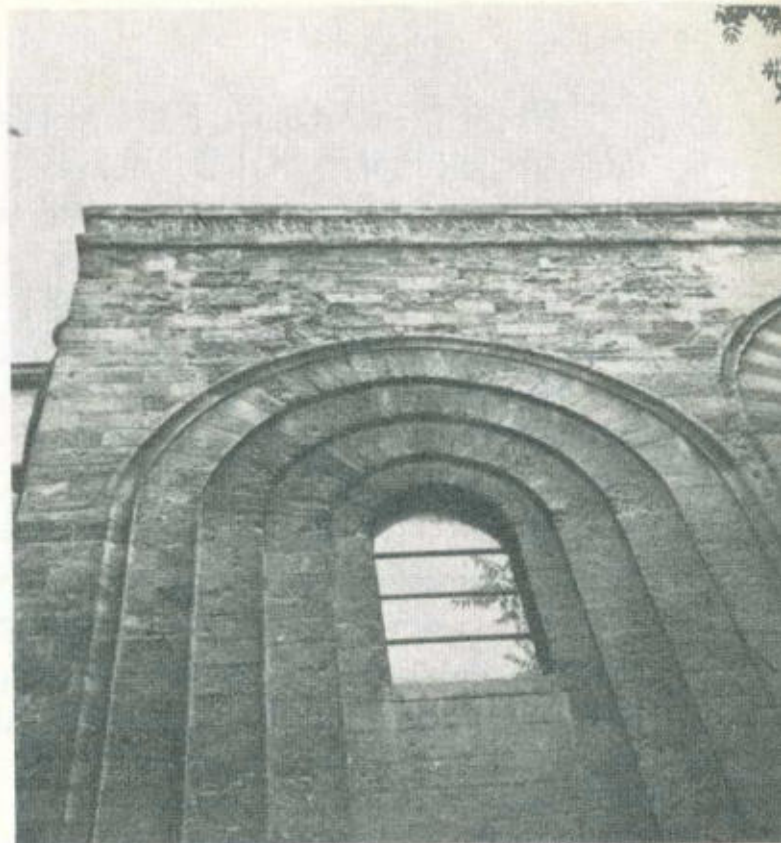


Fig. 8

L'abside di Nord-Est con l'innesto del capellone latino del quale qui si nota tutta l'incongruenza con l'antico edificio.  
(foto dell'Autore)

Lo spigolo di Nord-Est della chiesa. Si noti in alto, lungo il coronamento, l'iscrizione greca.  
(foto dell'Autore)

A proposito della questione delle manovalanze saracene, per tutto il secolo scorso e fino a pochi anni fa la storiografia più corrente attribuiva a progettisti arabi anche l'ideazione architettonica delle chiese coeve alla Martorana ed il termine più diffuso per definire questa interpretazione era, come abbiamo già visto: « architettura arabo-normanna ». Cosa ci sia di normanno in chiese come la Martorana, S. Cataldo, S. Giovanni dei Lebbrosi, S. Giovanni degli Eremiti, la Trinità di Delia, la Cappella Palatina, ecc. è veramente molto arduo dirlo. Soltanto la committenza per S. Giovanni dei Lebbrosi, S. Giovanni degli Eremiti e per la Cappella Palatina. Abbiamo visto poi che l'apporto delle manovalanze saracene è del tutto marginale e spesso si limita ad elementi che hanno o un carattere parzialmente statico o meramente decorativo nell'insieme dell'organismo strutturale senza condizionare la sostanza della concezione architettonica. Mai, in tutti i casi, nella ideazione globale dell'edificio, il che sarebbe assurdo — fra l'altro — trattandosi di chiese!

Pur tuttavia quella etichetta ebbe fortuna e si basava principalmente sull'attribuzione agli Arabi della ideazione del tipo di cupola

e sul periodo storico, quello della dinastia normanna che regnava sull'Isola. Per quanto riguarda la cupola ci si soffermava anche sul fatto che, essendo questa non ricoperta da tegole, dovesse per questa ragione essere definita « araba ». Si ignorava così che nella vasta famiglia delle cupole bizantine la cupola « nuda » è parimenti rappresentata quanto quella rivestita da tegole e che, anzi, la sua forma emisferica impostata su largo tamburo è proprio il tipo più classico di cupola bizantina, però spesso destinato a coprire più le grandi chiese che non le piccole, da cui l'equivoco (31).

Questa mancanza di cognizioni sulle vaste tipologie della cupola bizantina può avere indotto in errore alcuni autori diffondendo tale equivoco poi nella letteratura divulgativa. Tutto ciò tralasciando altre considerazioni di carattere strutturale e distributivo-funzionale circa la giustificazione e la collocazione della cupola nell'ambito della concezione planivolumetrica dell'edificio che già di per sè fanno della cupola della Martorana uno dei più begli esempi conseguenti al prototipo-madre.

Ma, si sa, certe convinzioni sono dure a morire. Sulla questione della « nudità » della superficie esterna della cupola e del suo innesto su di un tamburo più largo della sua base d'appoggio sarà utile fare il raffronto con cupole consimili montate su chiese dell'area campana e pugliese e risalenti ai primi due secoli dopo il Mille. Ci riferiamo alle piccole chiese deuterobizantine di Gaeta, Amalfi, Capri, Scala, Ravello (32).

(31) Per quanto riguarda le cupole che coronano le chiese d'ispirazione bizantina, la loro forma, la loro tecnica costruttiva e l'iconografia che riguarda questa vasta famiglia tipologica cfr. M. RUMPER « *La cupole dans l'architecture byzantine et musulmane* », Strasbourg, 1956; A. VENDITTI « *Architetture a cupola in Puglia* » in « *N. N.* », I, 1967; G. A. SOTIRIOU « *Les églises byzantines à Cypré à cinq coupoles et leur place dans l'histoire de l'architecture byzantine* » in « *Atti del V Congresso Internazionale di Studi Bizantini* », Roma 1940

(32) Per quanto riguarda il territorio pugliese le più note coperture a cupola nuda sono su questi edifici: una cappella esterna nella cattedrale di Siponto (1. 117); Mausoleo di Boemondo presso la cattedrale di Canosa (1. 101); la cattedrale di Bari; l'abside della chiesa di S. Domenico a Bitetto; la cupola della chiesa dei Ss. Nicola e Cataldo a Lecce (1.180). Cfr. « *Alle sorgenti del Romanico, Puglia XI secolo* », Catalogo della esposizione omonima a cura dell'Amministrazione Provinciale di Bari, Bari 1975. In Puglia quindi le chiese con cupole nude sono ugualmente presenti anche se in minor numero rispetto agli altri territori del Regno dato che in quest'area prevalse il





Fig. 9

Questa incisione del secolo scorso ci mostra l'ambiente urbano che si era formato nel tempo attorno alla torre campanaria. I restauri del Patricolo riportarono alla luce, nel limite di ciò che fu possibile, le fabbriche originarie.

rivestimento delle cupole con le « chiancarelle », lastre di pietra di piccole dimensioni atte a sostituire le tegole data l'abbondanza di pietra nel territorio. In Calabria la cupola nuda invece si fa rara mentre predomina quella rivestita con tegole tradizionali, sistema che si ripete identicamente in tutta la Sicilia orientale. Anche nell'area balcanica meridionale predomina il rivestimento con tegole mentre in Serbia torna la cupola nuda o rivestita con lastre di lamiera o di piombo, come per le cupole dell'area russa. Tutto ciò senza tenere conto della grande diffusione che la cupola nuda ebbe in tutta l'area greca e qui gli esempi sarebbero veramente una miriade. Per quanto riguarda l'area italiana comunque la cupola nuda sembra essere una prerogativa dei territori di Gaeta, Amalfi, Capri, Palermo, Trapani ed in parte di Bari.

La « nudità » della cupola — a nostro avviso — deriva da un tipo di finitura che appare dettato dalla non disponibilità di alcuni materiali (i laterizi ad esempio) e dalla frequenza di particolari condizioni atmosferiche (le piogge ad esempio).

Comunque, siccome la cupola nuda è ugualmente diffusa in tutta la fascia costiera del Mediterraneo meridionale e del Medio Oriente dove si sviluppò l'invasione araba alla sua origine, dobbiamo ricordare che nei territori nordafricani e mediorientali le chiese bizantine abbondavano e naturalmente la tecnica costruttiva romano-bizantina era più che diffusa (33).

Tornando alla Martorana si può congetturare che la sua cupola costituì l'avvio di una tradizione che rappresentò il « nazionalismo architettonico siciliano » sostenuto sia dai superstiti monaci basiliani e soprattutto dalle confraternite particolarmente attive in campo architettonico dal Trecento in poi. Infatti ritroviamo lo stesso tipo di cupola (calotta emisferica con superficie esterna nuda su ampio tamburo ottagonale, con quattro finestre assiali e raccordi a nicchie digradanti) in alcuni edifici chiesastici del Cinquecento. Fu proprio in questo secolo infatti che si ebbe l'ultima affermazione del tradizionalismo architettonico siculo contro le espressioni architettoniche di importazione (34).

(33) Circa la bizantinizzazione dell'architettura religiosa nei « themi » nordafricani cfr. E. H. FRESHFIELD « *Cellae trichorae and other christian antiquities in the byzantine provinces of Sicily, with Calabria, North Africa, including Sardinia* », London I (1913) — II (1918). U. MONERET DE VILLARD, « *La Nubia medievale* », 4 vols, Cairo, 1935-1957, S. CLARKE, « *Christian Antiquities in the Nile Valley* », Oxford, 1912. A. J. BUTLER, « *The Ancient Coptic Churches of Egypt* » 2 vols, 1884. Per l'architettura civile vedi: CHARLES DIEHL, « *L'Afrique byzantine* », Parigi, 1896; C. DIEHL, « *L'Afrique byzantine. Histoire de la domination byzantine en Afrique. 533-709* », New York, 1959.

(34) Le chiese cinquecentesche nelle quali si riscontra la presenza della cupola « tipo Martorana » sono: a Palermo: S. Antonio Abate (1536); Cappella di S. Oliva in S. Francesco di Paola; una cappella in S. Maria dello Spasimo (1503). Cfr. G. SPATRISANO, (*op. cit.* nota n. 28) il quale le definisce però « pseudo-arabe » oppure « arabo-normanne ». Nell'area trapanese: la Cappella della Madonna nell'Annunziata di Trapani (1530) ed in molte altre chiese e cappelle del territorio (cfr. V. SCUDERI, « *Contributo alla Storia dell'Architettura del Rinascimento in Trapani* », Atti del VII Congr. Naz. di Storia della Arch.). Si può supporre comunque che anche nel Duecento e nel Trecento si fosse continuato a costruire questo tipo di cupola, ma non è giunta alcuna testimonianza fino a noi. Una paziente opera di ricerca e documentazione, come quella condotta dallo Scuderi nel trapanese, potrebbe però dare qualche risultato.

## *Conclusione.*

Appare certamente difficile dare un giudizio sulla matrice culturale della tecnica costruttiva adottata nella Martorana mentre molto più agevole è il giudizio sulla matrice culturale che ha presieduto alla sua ideazione globale, come organismo architettonico significante.

Le difficoltà del primo quesito dipendono da vari fattori; il non possedere probanti documenti amministrativi coevi o riferentisi all'opera, che ci attestino il tipo di organizzazione di cantiere; chi materialmente lo prendeva in appalto, chi dirigeva i lavori, a quale ceppo etnico appartenesse la gran parte degli operai. Certo sarebbe pretendere troppo! Abbiamo ancora l'oggetto fisico prodotto da questa organizzazione di lavoro sotto i nostri occhi e possiamo analizzarlo con opportuni saggi. Ma le difficoltà nascono proprio qui. L'oggetto che oggi abbiamo dinanzi a noi ha subito una serie impressionante di manomissioni e le sue parti originali risultano di difficile identificazione e lettura.

Le ipotesi che abbiamo formulato ci sembrano comunque abbastanza realistiche per poter dire che la tecnica edilizia adottata è siciliana nel senso che essa appare ripetuta in tutti gli edifici coevi alla Martorana. Il che significa anche che le maestranze, nei loro ruoli gerarchici e nei vari gradi di specializzazione, erano pronte ad eseguire con perizia qualsiasi tipo di lavoro architettonico fosse loro proposto, data la vastità — ed in certo senso anche la eterogeneità — delle fabbriche che la Monarchia ed i dignitari di corte misero in cantiere in pochi anni.

La copertura a terrazza che distingue la Martorana da tutte le altre chiesette deutero-bizantine (35) dell'area italiana potrebbe interpretarsi come un espediente per difendere maggiormente le superfici interne dalle infiltrazioni d'acqua dato che queste erano internamente ricoperte da mosaici. Ma la stessa soluzione si ripete in S. Cataldo ed in certa misura in S. Giovanni degli Eremiti e nella Palatina mentre nella Trinità di Delia sembra attuarsi un compromesso. Di queste ultime chiese solo la Palatina contiene dei mosaici. La « cassa cubica » che tutto comprende e dalla quale fuoriescono soltanto, su

(35) Alcuni autori (particolarmente il Venditti) adottano il termine « deutero-bizantina » per l'architettura religiosa italiana medievale d'ispirazione bizantina sviluppatasi in territori che non dipendevano più dall'Impero d'Oriente. Forse sarebbe il caso di adottare la stessa terminologia per quelle chiese siciliane medievali dove la concezione architettonica è innegabilmente bizantina.

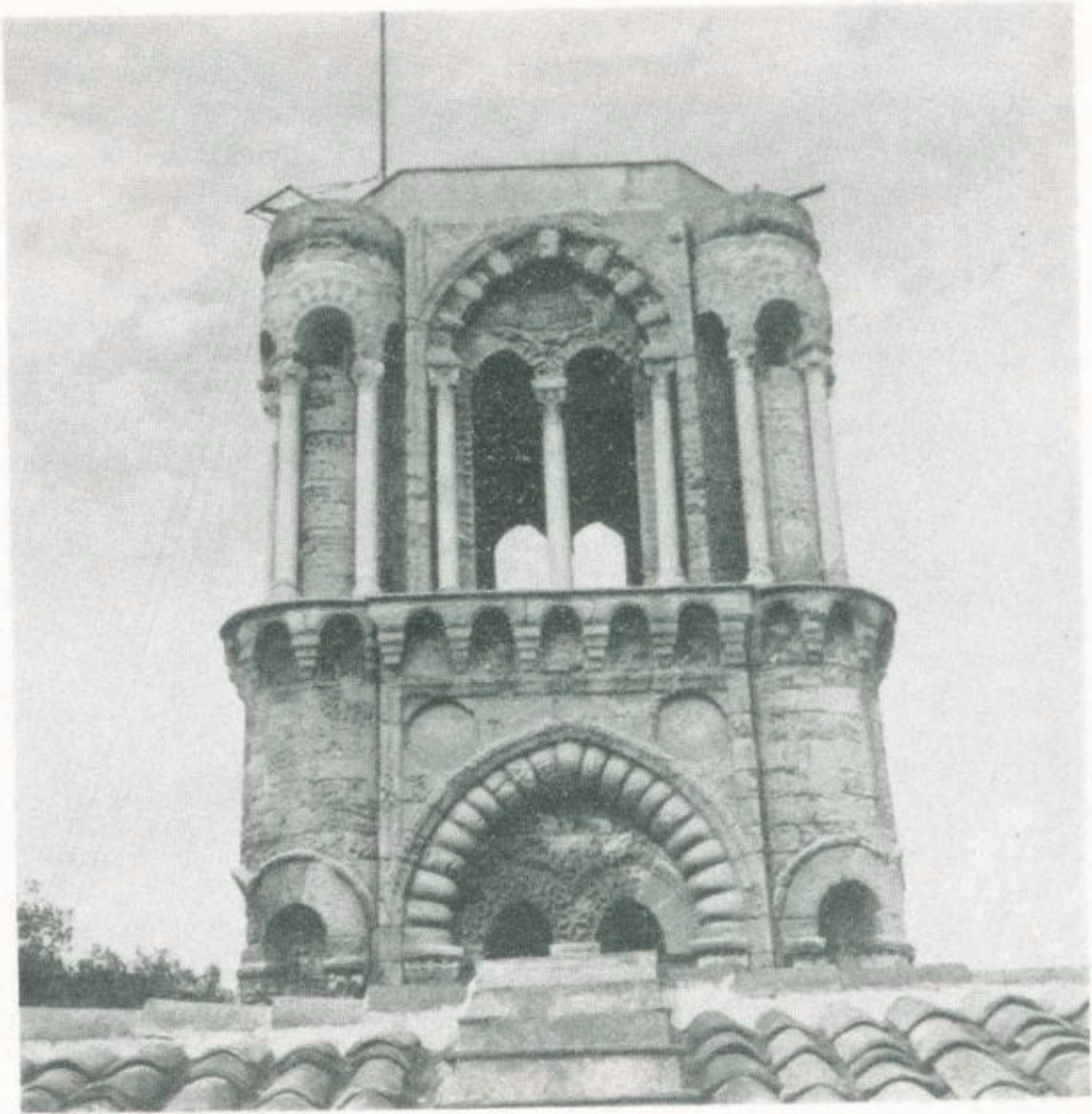


Fig. 10

La parte terminale della torre campanaria. Alcuni autori la fanno risalire al XIII secolo, rifatta su modello di una torre precedente. In primo piano si scorge il colmo del tetto che copre il matroneo latino. La copertura a cupola, probabilmente ovoidale, della torre è crollata nel 1726 a causa di un terremoto. (Foto dell'Autore)

di una faccia, le absidi e, dalla copertura, il tamburo con la cupola, sembra quindi essere una caratteristica panormita. Gli estradossi delle volte verranno lasciati in vista soltanto nel Quattrocento e nel Cinquecento con S. Maria dei Miracoli, S. Maria della Catena, ecc.

Per avere però una raccolta di dati scientifici sull'argomento della tecnica edilizia e dell'origine dei materiali sarà necessario procedere ad una serie di indagini condotte con strumenti appropriati e sul tipo di quella condotta a titolo esemplificativo dal Dr. Pagano su di un blocco rilevato dal deposito posto sul fianco esterno dell'abside accanto allo edificio dell'ex Teatro Bellini. Abbiamo visto

come la storia « terremotata » di questo edificio abbia lasciato ben poco della struttura originaria per cui ciò che di questa, oggi ci resta, appare come una reliquia preziosa. Per questo la visione dell'ammasso dei blocchi originari e di parti del cornicione con il fregio e l'iscrizione perimetrale dietro l'abside settentrionale ci ha provocato una viva sorpresa.

Sarebbe quindi opportuno ordinare questo materiale e, se impossibilitati a rimontarlo, esporlo in un piccolo museo che si potrebbe allestire nel cortile della parrocchia, insieme all'altro materiale che attualmente vi giace più o meno alla rinfusa.

Nonostante questo edificio fosse stato oggetto della prima campagna di restauri scientifici che si siano avuti in Sicilia sui monumenti medievali, la nostra cultura non ne colse l'alto valore iconografico. Nessuno s'accorse della sua fondamentale importanza nei successivi sviluppi dell'architettura religiosa in Sicilia e del suo naturale legame con Costantinopoli. Soltanto il Demus (36) — tra l'altro quasi indirettamente, come introduzione alla descrizione dei mosaici — dava finalmente la giusta chiave di lettura del monumento. Il Di Stefano (37) in seguito ne compilava una scheda piuttosto sintetica. Ma forse la fortuna critica di questo edificio deve ancora arrivare!

La « congiura del silenzio » intorno alla funzione della pianta centrica nell'architettura medievale nei territori del Regno di Sicilia appare comunque molto strana. La vitalità della pianta centrica in Sicilia soprattutto come « presbiterio » o « santuario » delle chiese latine è in fondo testimoniata dolorosamente proprio nelle vicende edilizie della Martorana che ebbe l'innesto « a posteriori » della navata latina. La sua importanza si pone quindi proprio come punto di partenza per il naturale riallacciamento con la più canonica tradizione architettonica della cultura bizantina e per lo sviluppo successivo del suo tema. Tale filo conduttore sarà così tenace da contrastare il passo alle forme architettoniche nord-occidentali fino al XVI secolo, tanto da meritare di rappresentare con pieno diritto la « tradizione » architettonica siciliana (38).

(36) O. DEMUS, *op. cit.*, nota n. 3.

(37) G. DI STEFANO, *op. cit.*, nota n. 1.

(38) A questo proposito raffrontando la pianta e la sezione della Martorana con quelle di S. Antonio Abate si scoprono singolari somiglianze. In S. Antonio infatti viene ripetuta la stessa profonda abside centrale che fu realizzata in epoca barocca nella Martorana. Lo SPATRISANO (*op. cit.* pag. 159) ritiene comunque che la chiesa di S. Antonio nel 1536, ricalcasse l'impianto del-



Fig. 11

Questa visione del prospetto settentrionale del complesso della Martorana ci consente di distinguerne le varie fasi di costruzione. Alla sinistra si vede quasi per intero il manufatto originario sormontato nel suo centro dall'alto tamburo con cupola, alla destra la torre campanaria di epoca posteriore alla chiesa antiochena, al centro il prospetto barocco che maschera la navata latina inserita fra la parte antica della chiesa e la torre. (Foto Cappellani).

Il prototipo strutturale della Martorana diventa quindi generatore di tradizione siciliana nella misura in cui la sua tenacia lo fa perpetuare nella gran parte degli organismi chiesastici sia di rito

l'edificio precedente costruito nel 1220. L'A. riferisce che anche la chiesa di S. Andrea degli Amalfitani — di medesimo impianto centrico — quando venne riedificata nel XV secolo se ne rispettò la struttura planivolumetrica di tradizione bizantina. Il fatto è ancor maggiormente significativo in quanto si tratta della chiesa della « nazione » amalfitana che notoriamente era un centro di forte diffusione della cultura bizantina in Italia. Ma nel Cinquecento, avendo essa perso ogni suo passato splendore, diveniva quindi un attaccamento nostalgico alle tradizioni passate.

orientale che di rito latino. Questa tradizione acquisterà poi anche una colorazione nazionalistica siciliana nella misura in cui rappresenterà il modello storico « locale » contro i modelli « forestieri » gotici e più tardi rinascimentali. A quel modello le maestranze guarderanno per attestare una loro indipendenza progettuale nei riguardi dei committenti (gli Ordini religiosi che poi soppianderanno l'attività architettonica delle confraternite, il potere regio, quello baronale, poi quello vicereale) che di volta in volta tenteranno l'introduzione di nuovi linguaggi architettonici e di nuove soluzioni strutturali.

Soltanto in Sicilia infatti l'organismo strutturale centrico — sia a solo sia prolungato con la navata latina — è così fedele ai modelli costantinopolitani e così diffuso. Segno dei vantaggi di cui godettero i monaci ed il clero greco ma segno anche della eccezionale bizantinizzazione della cultura architettonica locale, specie di quella promossa dalla committenza dei dignitari di corte (39). Si tende infatti oggi a collocare appunto nel Medio Evo il « Rinascimento » artistico e culturale siciliano (40) e nei periodi successivi il prolungarsi di una coda nostalgica, un vero e proprio nazionalismo architettonico che resistette fino all'avvento dell'architettura barocca (41).

**Rodo Santoro**

(39) Sull'influenza determinante della borghesia e del notariato di cultura bizantina all'interno della monarchia normanna di Sicilia cfr. F. GIUNTA « *Bizantini e bizantinismo nella Sicilia normanna* », Palermo, 1974.

(40) Circa la questione della collocazione di un primo rinascimento dell'arte italiana così si esprime il KRÖNIG: « *Poiché la questione, se un primo rinascimento nell'arte sul suolo italiano sia da attribuirsi soltanto all'epoca sveva o già all'epoca normanna, ora può essere risolto chiaramente in favore dell'epoca di Ruggero* ». W. KRÖNIG « *Vecchie e nuove prospettive sull'arte della Sicilia Normanna* », Palermo, '72.

(41) Cfr. G. SPATRISANO, *op. cit.*, pag. 45.

# Un binomio apostolico e una duplice mentalità

L'iconografia bizantina, rappresenta i due apostoli Pietro e Paolo, abbracciati così strettamente che le loro aureole si intersecano quasi a costituire dei due Corifei, un « corpo unico » nel Collegio dei Dodici. Ciò è pienamente conforme alla Tradizione che ha salde basi storiche nei secoli, attraverso molteplici aspetti: biblico, patristico, archeologico, artistico e liturgico. Ma diamo tutto questo, per scontato, tale non essendo l'oggetto immediato del presente studio.

Piuttosto, ora che la Chiesa cattolico-romana, ha cambiato mesale, giova — perché non sfugga alla memoria — ricordare che nelle varie feste di S. Pietro, registrate lungo l'anno ecclesiastico, dal mesale di S. Pio V, veniva pure tassativamente commemorato S. Paolo: così era nella duplice festa della Cattedra di S. Pietro, in Roma (18 gennaio) e in Antiochia (22 febbraio). Così era all'1 agosto (Ad Vincula); oltre, naturalmente, il 18 novembre: Dedicazione delle Basiliche dei Santi Apostoli Pietro e Paolo, festa geminata, come quella classica che tuttora resta, almeno nel titolo, del 29 giugno.

Fino al Mille — e anche dopo — il Vescovo di Roma, non era detto « Vicarius Christi » in esclusiva; anzi, questo titolo competeva a qualsiasi vescovo — anche il Vaticano II ora lo richiama e lo ribadisce (1) — bensì « Vicarius Petri » quando il Papa era in Urbe, e « Vicarius Pauli », quand'era extra Urbem.

(1) *Lumen Gentium* n. 27: Episcopi Ecclesias particulares sibi commissas, ut Vicarii et Legati Christi regunt... neque vicarii Romanorum Pontificum, putandi sunt.

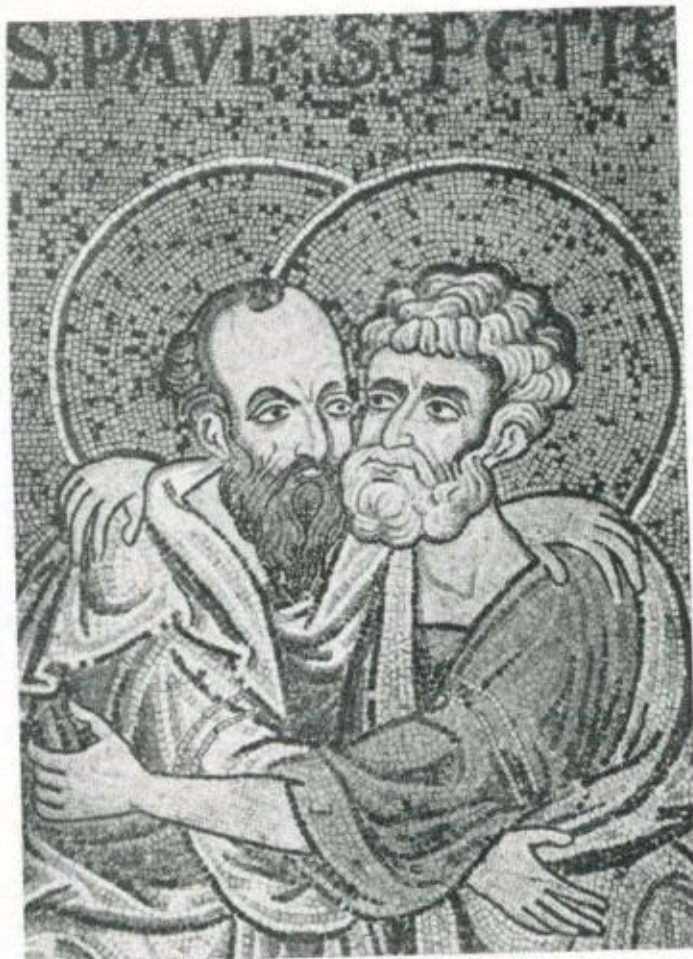


Tuttora, la Basilica di S. Paolo fuori le mura — simile architettonicamente (NB!) a quella di S. Pietro in Vaticano, fino al Rinascimento — comporta i medaglioni dei Papi. Questa formula coniata dalla Curia Romana per indicare la presenza o meno, del Papa, echeggiava da lontano, l'avvicinarsi dei due Consoli ai tempi della Roma pagana, quando ogni sei mesi, il console in-urbe si scambiava con quello extra-urbem.

Ancora: fino al sec. XIII incluso, i documenti papali, comportanti la significativa formula: « Auctoritate SS. Apostolorum Petri et Pauli » erano siglati dai Papi con una triplice P unciale = PPP (Petrus Paulusque Principes). Quest'uso cessò col diffondersi della leggenda della Papessa Giovanna (Papissa Peperit Papellum), accreditata dal Maestro dei Sacri Palazzi, il domenicano Martino Polono (+1278) che, per incarico del Pontefice Clemente IV, compilò una Cronotassi dei Papi.

Ancora: nelle catacombe romane, furono trovate delle lucerne a forma di navicella, con Pietro seduto al timone e Paolo in piedi, col braccio teso ad indicare la rotta. Paolo è la bussola che, svincolando il Cristo dal girone chiuso del Giudaismo per piantarlo nel cuore dei popoli, ha permesso alla navicella della Chiesa, di lasciare i lidi angusti della Palestina, per avventurarsi nell'oceano immenso del mondo. Infatti, senza questa « bussola », che avrebbe concluso il « timoniere Pietro » cui — come ai Dodici — incombeva l'evangelizzazione d'Israele che sarebbe rimasta incompiuta, fino alla Parusia (Mt. 10,23)? Si obietta però, che l'interrogativo è reversibile: « Che avrebbe fatto la bussola, se fosse mancato il timone? » Esatto! Ma ciò conferma che Pietro e Paolo sono ecclesiologicamente interdipendenti; sono le « massime e santissime colonne » come le definisce S. Clemente Romano, scrivendo ai Corinti nel 96 con allusione alle due colonne: Jachin e Booz del tempio di Salomone (3Re 7,21). Ed Eugenio IV nel Decreto pro Armenis (22 novembre 1439) afferma: « Sancta Romana Ecclesia a beatissimis Apostolis Petro et Paulo edocta ».

Il dottissimo Bessarione di Trebisonda, vescovo di Nicea, fondatore della Biblioteca Marciana in Venezia, poi Cardinale di Tuscolo e, alla morte di Eugenio IV (+1447), non riuscito papa per tre voti, causa la sua chioma « equina », comune ai vescovi orientali, ma sgradita ai cardinali, (anche alla morte di Callisto III (+1458), arrischiò di essere papa per salvare Costantinopoli caduta in mano ai Turchi il 29 maggio 1453); ebbene, arrivato il Bessarione a Venezia in occasione del Concilio di Ferrara-Firenze (1438-42) e



L'abbraccio dei Ss. Pietro e Paolo, Corifei degli Apostoli. Da un mosaico del duomo di Monreale (PA).

introdotto in udienza solenne nel Senato della Serenissima, disse: « Vi lodo assai per la basilica eretta in onore dell'evangelista S. Marco, segretario di S. Pietro ma, anche la Chiesa di S. Giobbe, meriterebbe diventare una sontuosa basilica perché ospita le reliquie dell'evangelista Luca, segretario di S. Paolo. Se va pari onore ai Corifei degli Apostoli, altrettanto ai loro segretari » (2).

(2) F. Porta: « *Libro delle Vite dei Santi, li corpi dei quali, riposano nella città di Venezia* » — Biblioteca Marciana, Manoscritti Italiani, sub voce.

Per completezza d'informazione, aggiungiamo che il Card. Pietro La Fontaine (+ 9 luglio 1935), venuto Patriarca a Venezia, direttamente dalla S. Congregazione dei Riti (dove si era acquistata fama di eccessiva severità nella procedura delle Cause dei Santi difatti, nel suo Diaria personale — tuttora inedito — deplora una certa faciloneria che, a suo avviso, vigeva allora in detta Congregazione) volle procedere alla ricognizione scientifica del corpo di S. Luca che si trovava allora, appunto nella chiesa di S. Giobbe. Il medico incaricato, riscontrò che le dimensioni del bacino, facevano piuttosto concludere per uno scheletro femminile. Ciò bastò al Card. La Fontaine, per sottrarre al culto, le presunte spoglie di S. Luca. Però, ciò nulla toglie alla tesi del Bessarione che è pure la nostra tesi, circa « parità di merito » ai Corifei Pietro e Paolo.

Sembrerebbe essere questa, una conclusione ovvia, da accettarsi anche dai « petrinisti » ad oltranza, che pur si dicono devoti della Tradizione Patristica (di cui vedremo). Invece NO!

Infatti, ad un certo momento, questa tesi fu dichiarata addirittura eretica perché « Paolo è inferiore a Pietro e a Lui soggetto » = Decreto del S. Ufficio 24 gennaio 1647, a firma Pp. Innocenzo X (3). Vale la pena, citare tutto il testo, perché indice di una mentalità ecclesiologica puntigliosa e tutt'altro che duttile: « Sanctissimus... propositionem hanc: S. Petrus et S. Paulus sunt duo Ecclesiae principes qui unicum efficiunt » vel « sunt duo Ecclesiae Catholicae coryphaei ac supremi duces, summa inter se unitate coniuncti » vel « sunt geminus Universalis Ecclesiae vertex qui in unum divinissime coaeruerunt » vel « sunt duo Ecclesiae summi pastores ac praesides qui unicum caput constituunt », ita explicatam ut ponat omnimodam aequalitatem inter S. Petrum et S. Paulum, sine subordinatione et subiectione S. Pauli ad S. Petrum in potestate suprema et regimine Universalis Ecclesiae, haeticam censuit et declaravit ».

Oggi, codesta puntigliosa e minutissima casistica, fa sorridere come di un falso problema, impostato con tanta cautelatissima circospezione teoretica; ma allora, era così! Del resto, sia pure in tono più smorzato, tale condanna fu ribadita con censura « grave errore » (Denz-Symb. par. 2147a) da Pp. Pio X nella Lettera 26 dicembre 1910 ai Delegati Apostolici in Oriente.

Ma venne un Papa che fu prima in Oriente per vent'anni: Pp. Giovanni XXIII il quale nell'omelia ai primi vesperi dei SS. Apostoli, 28 giugno 1962, nella Basilica di S. Pietro, affermò tra l'altro:

« Interessante la differenza secondo S. Luca, nelle espressioni di Gesù che a S. Pietro parla in singolare: Duc in altum, e poi prosegue in plurale al resto degli Apostoli: Laxate retia in capturam. Il solo Pietro dapprima, come solo principe della Chiesa Universale, è veduto nell'altezza della sua suprema prelatura. Non possiamo però dimenticare che anche a S. Paolo *come a Lui* sarebbe stato affidato il compito di stendere in Roma la rete apostolica della sacra predicazione. Una spirituale conversazione come questa Nostra, Venerabili Fratelli e Diletti Figli, che introduce alla festa di S. Pietro, è naturale che si adorni come di duplice corona che insieme conferma l'associarsi dei due grandi Apostoli, nella ammirazione e nel culto. Papa Innocenzo III arriva fino alla bella comparazione di questi due grandi Apostoli

(3) *Denzinger-Symb.* edit. 27, par. 1091.

della Chiesa Romana, della Chiesa Universale, in riferimento storico, poetico e contraddistinto ai due fondatori della Roma primitiva, cioè a Romolo e Remo, le cui due sepolture, al dire degli archeologi, giacevano a quasi parallela distanza dall'un capo all'altro della città; cioè Pietro dalla parte dove Romolo fu tumulato, e Remo dalla parte dove fu indicata la tomba di S. Paolo. Grande rispetto noi dobbiamo e amiamo rendere ai vetustissimi ricordi della Roma primitiva — come commentava allora Papa Innocenzo — ai « duo fratres secundum carnem, qui urbem istam corporaliter — non sine divina providentia — condiderunt et honorabilibus iacent tumulati sepulcris ». Ma è ben giusto che la nostra religiosa tenerezza si volga con particolare sentimento ai « duo fratres secundum fidem, Petrus et Paulus qui urbem istam, spiritualiter fundaverunt, gloriosis basilicis tumulati ». Notate la precisa significazione dei contrasti: « duo fratres secundum carnem et corporaliter condentes »: i due Santi Patroni di Roma, « fratres secundum fidem: spiritualiter fundatores, gloriosis basilicis honorificentissime tumulati » (4).

Poi, nel Radiomessaggio ai fedeli di tutto il mondo, 11 settembre 1962, un mese prima dell'apertura del C. Vaticano II, dopo aver citato l'antico poeta cristiano Prudenzio nell'inno ai due Corifei degli Apostoli, Pp. Giovanni si autodefinisce: « l'umile successore di Pietro e di Paolo nel governo e nell'apostolato della Chiesa Cattolica ». Giova notare il duplice comune denominatore che emerge da questa formula, pei due Apostoli; cioè a) il governo della Chiesa Cattolica, ad ambedue affidato; b) la successione papale, scaturente da geminata fonte, fino a Pp. Giovanni XXIII per cui anche l'apostolo Paolo diventa un predecessore di Papa Giovanni nella lista dei Romani Pontefici. Effettivamente, qui siamo di fronte ad una formula antica — come già visto — satura di autenticità e di significato ecclesio-logico, felicemente riesumata dal fondo dei secoli. E non riesumata invano, come vedremo.

Intanto, è utile riascoltare qualcuna delle antiche voci, dei primi quattro secoli; voci di Ireneo, Gaio, Eusebio, Epifanio. Eccole: il vescovo di Lione, S. Ireneo (+ 202) chiama Pietro e Paolo « evangelizzatori e fondatori della Chiesa di Roma » e prosegue: « Sono questi due Apostoli che hanno *trasmesso* a Lino l'episcopato e l'amministrazione della Chiesa Romana (5). Gaio, ecclesiastico vissuto ai

(4) Innocenti III Opera Omnia, Sermo XXII in solemnitare BB. Apostol Petri et Pauli — PL 207, 555.

(5) Iren. Adv. Haereses III, 3, 3, 1-2; PG 7, 848 - 849.

tempi di Pp. Zefirino (+217) chiama i due Apostoli: « *fondatori* di questa Chiesa Romana » (6). Ed Eusebio di Cesarea — Padre della Storia Ecclesiastica — afferma ripetutamente: « A Roma, Lino è succeduto all'episcopato di Pietro e Paolo » (7). S. Epifanio di Salamina, nel Panarium 27,6 (anni 375-376) scrive: « I primi apostoli vescovi di Roma, furono Pietro e Paolo, poi Lino, Cleto... Ecco la successione dei vescovi romani: Pietro e Paolo, poi Lino e Cleto ». Che Pp. Giovanni, non abbia riesumato invano l'antica formula del binomio apostolico, lo possiamo riscontrare in alcune espressioni di Pp. Paolo VI; eccone un breve saggio: nel 1967, nella Lettera accompagnatoria al libro de « Gli Atti degli Apostoli » da lui stesso, dato in dono a tutti i romani, nell'Anno della Fede, si è definito: « misero ma autentico successore di Pietro e di Paolo, protagonisti del Libro medesimo ».

E da allora, ha continuato a dirlo, in varie occasioni; anche concludendo l'omelia del 29 giugno 1976: « Degli Apostoli Pietro e Paolo, umile successore ». Ma già nel celebre discorso del 26 giugno 1968 (sull'accertamento scientifico dell'autenticità delle reliquie dell'Apostolo Pietro), Papa Montini uscì in una affermazione assai importante e significativa sia pel contenuto e sia pel momento particolare in cui veniva pronunciata: « Pietro e Paolo sono alla origine costitutiva della Chiesa Romana e della Tradizione Gerarchica ». Ciò fa legittimamente pensare che Paolo VI, anche quando si qualifica sciamante come « successore di Pietro, ciò non sia che un modus dicendi brachilogico che sottintende anche la successione apostolica e papale, da Paolo. Del resto, il Prefazio della festa del 29 giugno, proprio nel Messale Romano, ordinato da Paolo VI, canta in termini inequivocabili: « I due Santi Apostoli, con diversi doni, hanno edificato l'unica Chiesa e associati nella venerazione del Popolo Cristiano, condividono la stessa corona di gloria ».

Ma questa è la tesi della « pari gloria per pari merito » cui accennava Bessarione nella sua orazione dinanzi al Senato di Venezia! Si sta quindi ritrovando un linguaggio che - oscurato dalla Controriforma e da questa, perfino censurato di eresia - echeggia ora (provvidenzialmente per i riflessi ecumenici) la genuina ecclesiologia che già dalle origini apostoliche, fu patrimonio comune dell'Oriente e dell'Occidente.

**Angelo Altan**

(6) presso Eusebio: *Hist. Eccl.* II, 25; PL 20, 207 - 210.

(7) *Hist. Eccl.* III, 2, 13, 15, 34.



## **Il nuovo PATRIARCA della Chiesa ortodossa di ROMANIA**

S. Beatitudine Justin MOISESCU è il nuovo Patriarca di Romania.

Domenica 12 giugno 1977 dal Collegio elettorale ecclesiastico del Patriarcato romeno il metropolita Justin di Moldavia è stato eletto all'unanimità Patriarca della Chiesa ortodossa romena. Così come i suoi predecessori, Egli porterà anche il titolo di Metropolita di Valacchia e di Arcivescovo di Bucarest. Egli è il quarto Patriarca romeno, dopo l'elevazione della Chiesa ortodossa romena al rango patriarcale (1925) e succede al Patriarca Giustiniano, deceduto il 26 marzo 1977.

Il Patriarca Justin Moisescu è nato a Cândești (distretto di Muscel) il 5 marzo 1910. Ha compiuto i suoi studi prima presso il Seminario teologico di Câmpulung-Muscel, (1922-1930), quindi presso la Facoltà di Teologia dell'Università di Atene (1930-1934), ove ha conseguito il Dottorato, e nel 1937 ha frequentato la Facoltà di Teologia cattolica dell'Università di Strasburgo. In seguito, fino al 1955, ha insegnato Nuovo Testamento nelle Facoltà teologiche di Varsavia, Suceava e Bucarest.

Il 26 marzo 1956 è stato eletto arcivescovo di Sibiu e metropoli di Transilvania; il 10 gennaio 1957 è passato alla metropoli di Moldavia con residenza a Jassy, seconda sede (dopo Bucarest) metropolitana della Chiesa romena.

È stato deputato al Parlamento (in Romania, rappresentanti della Chiesa sono anche deputati al Parlamento); l'ultima volta è stato rieletto il 9 marzo 1975.

Ha rappresentato la Chiesa ortodossa romena in molte Assemblee internazionali: Conferenza europea delle Chiese, Comitato centrale del Consiglio Ecumenico delle Chiese, Conferenze panortodosse.

La sua intronizzazione, avvenuta domenica 19 giugno 1977, si è svolta in un clima di particolare solennità. Oltre alle Delegazioni delle Chiese ortodosse al completo, erano presenti numerose Delegazioni da tutto il mondo cristiano. La Chiesa cattolica romana era rappresentata dal Cardinale Giovanni Willebrands, Presidente del Segretariato per l'unione dei cristiani, e da Mons. F. Fortino, della sezione orientale dello stesso Segretariato. « La presenza del Card. Willebrands a Bucarest — scrive Silvano Stracca nell'Avvenire (19 giugno 1977) — è un evento assai significativo sul piano ecumenico. Per la prima volta, infatti, una delegazione vaticana assiste all'intronizzazione di un Patriarca di Romania. È il segno di una nuova epoca nelle relazioni tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa di quel Paese ». Come si ricorderà, nel luglio 1974, la Chiesa ort. romena manifestò il suo pieno appoggio alla decisione del patriarca ecumenico, Dimitrios, di preparare il dialogo teologico tra le Chiese ortodosse nel loro insieme e la Chiesa cattolica, la cui commissione interortodossa si è riunita proprio in questi giorni, dal 20 al 25 giugno, presso il Centro ort. del Patriarcato ecumenico di Chambésy.

« Nella persona del Patriarca Justin — scrive Episkepsis (n. 170 del 15. 6. 1977) — la Chiesa romena raggiunge un primato di una grande autorità panortodossa ed ecumenica, contrassegnato sì da una visione realistica ma nello stesso tempo di grande apertura per l'avvenire dell'Ortodossia ».

## Fermenti di rinnovamento tra gli Italo-Albanesi

Da alcuni anni, ma più accentuato in questi ultimi tempi, è in corso un fecondo risveglio nelle due Diocesi italo-albanesi di Lungro (Calabria) e di Piana degli Albanesi (Sicilia), le quali costituiscono una peculiarità della Chiesa italiana e del contesto storico culturale, particolarmente della Calabria e della Sicilia.

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

Anzi, dopo la soppressione di ogni espressione religiosa in Albania, queste due Eparchie italo-albanesi, che hanno mantenuto viva la liturgia bizantina, gli usi, i costumi e le tradizioni delle loro terre d'origine, assieme alle Comunità sorte dall'emigrazione negli Stati Uniti, costituiscono l'unica e sola Chiesa bizantina albanese.

In questi ultimi anni c'è stato un certo risveglio culturale che ha abbracciato tanto la vita ecclesiastica quanto quella più generale proprio delle minoranze etniche: un movimento — possiamo dire — di recupero della propria identità.

L'interesse ecumenico per l'Oriente da una parte e la ripresa di coscienza del valore culturale delle minoranze etniche dà ogni giorno di più delle spinte inaspettate.

Dal punto di vista strettamente religioso, dietro le sollecitazioni e gli orientamenti del Concilio Vaticano II, è in corso un movimento di purificazione della propria tradizione dagli indebiti influssi latini. Si intende procedere ad un vero recupero della propria tradizione spirituale, liturgica, disciplinare e teologica orientale.

Dal punto di vista culturale generale si rileva una maggiore attenzione alla salvaguardia della lingua e delle tradizioni albanesi. È in corso un'azione politica per l'introduzione dell'insegnamento della lingua albanese nelle scuole di ogni ordine e grado nelle Comunità albanesi di Sicilia e di Calabria, sono sorte riviste, circoli culturali, associazioni.

È di questi giorni la pubblicazione in Calabria di un romanzo in versi del secolo scorso, finora inedito e ritrovato nella Biblioteca civica di Cosenza. Si tratta di un'opera di Frangjisk Andon Santori (1819-1894) di S. Caterina Albanese (Cs) di particolare valore storico, letterario e linguistico. Ha per titolo « Brisandi, Lleticja e Ulldheni » e descrive una vicenda del secolo scorso fatta di sorpresi



e di sfruttamento dei poveri da parte di signorotti e feudatari locali. L'edizione critica è stata curata dal Prof. Ital Konstant Fortino, lettore di lingua albanese all'Università delle Calabrie.

Una caratteristica di questa pubblicazione è costituita dal fatto che l'intero apparato critico è redatto in lingua albanese, per cui la pubblicazione si rivolge direttamente agli albanesi e ai cultori di lingua albanese. Essa è indicativa del movimento di risveglio culturale albanese in Calabria ed ha un chiaro significato politico, in favore della vita delle Comunità albanesi in Italia.

In Sicilia, la ripresa nella Comunità albanese è caratterizzata dal rilancio della « Associazione italo-albanese », installatasi recentemente nella nuova sede del Convitto Saluto di Palermo. Essa intende appoggiare ogni iniziativa diocesana, sia sul piano religioso che etnico.

È allo studio il potenziamento della locale « Radio arbreshe » di Piana degli Albanesi, in modo che possa raggiungere ed essere ascoltata anche da tutti gli altri paesi dell'Eparchia.

Si pensa, però, che saranno le celebrazioni del 40° dell'istituzione dell'Eparchia di Piana degli Albanesi (ottobre 1977 — gennaio 1978) a dare l'occasione per un rilancio generale a vari livelli della vita della Comunità siculo-albanese.

L'Eparchia di Piana degli Albanesi — come si ricorderà — è stata creata dalla S. Sede nell'ottobre 1937 per una finalità altamente ecumenica, e perfezionata nel 1960 dalla mente lungimirante di Papa Giovanni XXIII, il quale, ponendo fine ad un passato di incomprensioni, creava l'unità di giurisdizione nei paesi componenti l'Eparchia.

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

C'è, però, in essi ferma ed univoca determinazione di non tollerare nessun ritorno a forme aberranti del passato, forti in questo della loro maturità civica e culturale, impregnata da sano spirito ecumenico.

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

L'Associazione non fa mistero della sua ferma decisione di difendere queste sue profonde convinzioni nei più vasti ambiti civili ed ecclesiali, pronta anche all'aperta denuncia all'opinione pubblica cattolica ed ortodossa, al fine di tutelarle da ogni iniziativa di prevaricazione e di sopraffazione.

# 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.	
<b>Testo greco e traduzione italiana</b>	Lire 5.000
<b>Testo greco traslitterato e traduzione italiana</b>	» 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 ore 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
<b>P. Dumont: TEOLOGIA GRECA ODIERNA</b>	» 2.000
<b>G. Ferrari: IL BATTESIMO NELLA SPIRITUALITÀ BIZANTINA</b>	» 1.000
<b>N. Gogol: MEDITAZIONI SULLA DIVINA LITURGIA</b>	
Nuova edizione a colori, ricca di note illustrative e liturgiche	» 5.000
<b>E. F. Fortino: GUIDA ALLA LETTURA DEL DIRETTORIO ECUMENICO</b>	» 800
<b>E. Timiadis: INTERCOMUNIONE. Possibilità e limiti</b>	» 800
<b>C. Vasiliu: Le relazioni fra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Ortodossa</b>	» 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»