

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

ORIENTE CRISTIANO



Anno XVI

LUGLIO - DICEMBRE 1976

3-4

ORIENTE CRISTIANO

ANNO XVI **3-4**
LUGLIO - DICEMBRE 1976

RIVISTA TRIMESTRALE DELLA ASSOCIAZIONE
CATTOLICA ITALIANA PER L'ORIENTE CRISTIANO

DIRETTORE RESPONSABILE: *Papàs Damiano Comò*

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. 2.500 annue; Estero L. 6.000 annue; Sostenitore L. 10.000 annue.

S O M M A R I O

	pagina
Ai Lettori	2
Regno e Liturgia (<i>Metrop. Emilianos Timiadis</i>)	4
Introduzione alla lettura dell'Arte Sacra figurativa — specialmente bizantina — (<i>Giuseppe Valentini S. J.</i>)	49
Decalogo della Legislazione secondo il Cristo, cioè del Nuovo Testamento. Discorso 62 di S. Gregorio Palamas (<i>Giuseppe Ferrari</i>)	79
Simbolismo del labirinto nell'Antichità classica e nella tradizione cristiana (<i>Dott. Paolo Galiano</i>)	98
Nuove Norme per le Messe in suffragio di altri Cristiani defunti (<i>Eleuterio Fortino</i>)	110
Decreto della S. Congregazione per la Dottrina della Fede	113
Documentazione: Il Sacramento nella vita della Chiesa	115
Libri e Riviste	121
<i>Notiziario</i> : 1. Patriarcato ecumenico di Costantinopoli, pag. 123 — 2. Patriarcato ortodosso di Alessandria, pag. 125 — 3. Patriarcato ortodosso di Gerusalemme, pag. 126 — 4. Patriarcato ortodosso di Mosca, pag. 127 — 5. Patriarcato ortodosso di Romania, pag. 129 — 6. Patriarcato ortodosso di Bulgaria, pag. 131 — 7. Chiesa ortodossa di Grecia, pag. 132 — 8. Chiesa ortodossa di Svezia e di tutta la Scandinavia, pag. 139 — 9. Dalle Chiese orientali non calcedonesi, pag. 139 — 10. Chiesa copta d'Etiopia, pag. 140 — 11. Dal mondo ortodosso, pag. 141 — 12. Notizie dal Mondo orientale cattolico, pag. 141.	

ai lettori

Il presente numero della Nostra Rivista esce in formato doppio, consentendoci così un certo risparmio nelle spese tipografiche e di spedizione.

Avremmo voluto evitare qualsiasi ritocco al prezzo di abbonamento, continuando a mantenere le solite modeste condizioni, ma non ci è stato possibile. A causa dell'enorme aumento dei prezzi, registrato specie in questi ultimi tempi, volendo continuare a presentare questo nostro strumento di comunicazione e di promozione nell'ormai consueta impostazione di forma e di contenuti, siamo costretti — nostro malgrado — a rivedere l'abbonamento a partire dal prossimo 1977, portandolo a lire 6.000 annue.

Nel chiedere questo sacrificio ai nostri Lettori, ribadiamo il fermo impegno di rendere questa Nostra Rivista sempre più interessante e sempre più utile allo scopo che ci siamo prefissi, nel 1961, quando ne iniziammo la pubblicazione e che sintetizzammo allora in queste parole: « Estendere il lavoro unionistico per interessarvi non solo le classi intellettuali ma anche il popolo dei credenti, illustrare insieme la fulgida tradizione culturale e liturgica dell'Oriente per far comprendere ai Fratelli separati il nostro sincero apprezza-

mento: sono questi gli scopi della nostra Associazione; nè altri possono essere quelli di « Oriente Cristiano ».

Noi confidiamo che i Nostri Lettori, che ci hanno seguito fin qui con tanto interesse e ci hanno più volte manifestato la loro soddisfazione e la loro amicizia, vorranno continuare a sostenerci con l'appoggio della loro fedeltà, rinnovando il loro abbonamento e procurandocene se possibile altri, in modo da estendere sempre più la famiglia dei nostri sostenitori e dei nostri affezionati Lettori.

Un'occasione per fare questo la offre la « Settimana di preghiere per l'Unità dei cristiani », che, come ogni anno, si celebrerà anche quest'anno dal 18 al 25 Gennaio prossimo. Essa propone come tema la frase di San Paolo, nella lettera ai Romani « La speranza che non delude ». Si tratta di un tema quanto mai suggestivo, specie per chi, applicandolo all'attuale movimento ecumenico, vede sempre più avvicinarsi l'ora in cui i cristiani, superate le loro divisioni, potranno ricostruire l'unità dei figli di Dio. Perché questo avvenga non basta ricordarsi di pregare per l'avvento di quest'ora, solo una volta all'anno, in occasione della Settimana di preghiere, ma occorre che più spesso, in altre circostanze, e se possibile, ogni giorno, facciamo nostra la preghiera che nella Liturgia bizantina di San Giovanni Crisostomo, i Cattolici e gli Ortodossi che la seguono, ripetono al Signore: « Per la prosperità delle sante Chiese di Dio e per l'unione di tutti, preghiamo il Signore! ».

LA DIREZIONE

Regno e Liturgia

Metrop. Emilianos Timiadis

Nel mondo, vi sono due realtà, due domini, due elementi che determinano il destino dell'uomo: l'elemento spirituale e l'elemento materiale. Mentre siamo su questa terra, questi due elementi si evolvono tutte e due parallelamente. All'uomo è concesso di scegliere e di dare la preminenza all'uno o all'altro. Tutto si evolve verso una finalità che sarà di annientamento o di eternità. La vita è dunque condizionata, ma nello stesso tempo essa trascende i limiti del tempo e dello spazio. Noi siamo esseri temporali ma anche eterni. Su gran parte del nostro essere è l'elemento materiale che agisce, comanda, preme; esso lotta per stabilire il suo impero, ma allora interviene lo Spirito che ci parla e ci ricorda un'altra dimensione della nostra esistenza e cerca di condurci, nonostante insidie e sofferenze, verso la nostra destinazione finale .

Queste due realtà, la corruttibilità da una parte, il permanente e l'assoluto dall'altra, hanno un'interpretazione teologica. Altrimenti non si potrebbe spiegare la coesistenza dell'elemento materiale e di quello spirituale nella vita umana. Dio, con la sua incar-

nazione, interviene nella storia e spiega il ruolo e lo scopo di ciascuno di questi due elementi. Già S. Agostino si preoccupava per il fenomeno di queste due sovranità. Egli vedeva attraverso le sue opere la forza e la legge del Vangelo ma anche quelle del male; in ciò, forse, egli seguiva la linea di pensiero platonica: per lui, la realizzazione della volontà di Dio esprime il messianismo ideale; l'uomo è continuamente animato da un soffio di perfezione. Non si danno ontologia nè antropologia autonome; nulla in questo mondo, e ancor meno la vita umana, può essere interpretata e compresa solo da noi stessi. Ad ogni istante, ad ogni passo, in questo mondo, noi incontriamo Dio. Noi sentiamo sia la sua presenza sia la sua assenza. E questa assenza non vuol dire che Dio sia impotente; Egli persegue un piano stabilito, una « economia » divina, per realizzare attraverso le vicissitudini della vita quanto conviene alla dignità umana.

Questo contrasto, nella vita, non si potrebbe spiegare altrimenti: la parola-chiave di questi paradossi della storia e dell'universo, è la volontà di Dio di creare, per Suo amore, il Suo regno tra gli uomini. Così, la sofferenza, il male, la croce diventano un cammino che conduce alla Resurrezione. La vita, infatti, si trova in un processo cosmico, con tutti i suoi elementi contraddittori, per l'avvento di Dio. Questa nozione del Regno non ha solo un carattere escatologico, ma anche ontologico. In altre parole, la vittoria è già acquisita, completa, ma non totalmente manifestata. Il cristiano deve continuamente voltarsi verso il passato per essere ottimista. La Chiesa primitiva attendeva il Cristo, ma essa viveva già la sua presenza. Dio regna già ora, il suo Regno nel Nuovo Testamento è atteso ma anche sperimentato. Il Cristo non è un re a breve scadenza. La Sua Signoria è eterna. Tale idea è espressa in molti inni dell'innografia ortodossa. È evidente che tutta la Bibbia descrive con realismo il rapporto tra l'uomo e Dio. Dio ha stabilito un legame col mondo. Tutta la storia riflette la narrazione della sua alleanza, in cui noi vedremo la potenza assoluta di Dio nel mondo. Nelle relazioni con gli uomini, noi scopriamo che Egli è redentore. Il mondo cammina verso il compimento della volontà divina, secondo un processo storico. Questo regno si realizza là dove c'è giustizia, amore, fedeltà, solidarietà universale. Nella Bibbia, il Regno è presentato come una grazia, ma anche come uno sforzo da parte dell'uomo. Il Regno è anche credere contro le opposizioni e le zizzanie.

L'attesa della venuta di Dio si esprime in uno stile di vita che riflette la sete di accoglierlo e di unirsi a Lui. Il messianismo si manifesta lentamente o in modo repentino: le due maniere corrispondono al più profondo desiderio dell'uomo e si esprimono secondo le circostanze. Ma il Regno di Dio ha anche i suoi nemici: ci sono quelli che tentano di costruire il Regno secondo i loro propri interessi e concezioni, altri che concepiscono Dio secondo le loro taglie e i loro appetiti. Un tale messianismo è irrealistico ed utopistico. Presto o tardi, esso cederà e trascinerà con sé i suoi adepti.

Nelle Lettere paoline, troviamo molte indicazioni della fede nel Regno. Siccome tali lettere erano dei testi liturgici usati durante le riunioni eucaristiche, esse alimentavano la fede e la speranza dei fedeli. In effetti i primi cristiani attendevano la prova della signoria del Cristo in un mondo ostile. Essi erano convinti che, dopo la Resurrezione, il male e la morte erano vinti e tenuti sotto controllo; Cristo preparava lentamente ma sicuramente il mondo nuovo; da qui la parola « maranatha » che esprimeva tale speranza.

Per contro, contrariamente all'Antico Testamento, il Nuovo Testamento si distingue per un messianismo spirituale e non politico. Le preghiere giudaiche sono messianiche. In ogni istante vi si nota l'attesa dell'apparizione di Dio. Questo messianesimo, ancora più marcato è anche entrato nella preghiera domenicale: « venga il tuo regno, sia fatta la tua volontà sulla terra come in cielo ». Ma i canti liturgici rivelano una nuova dimensione: identificano l'eucaristia e la presenza di Cristo con le aspirazioni dei cristiani.

Nonostante la difesa della presenza dei cristiani nel mondo, alcuni spiriti coraggiosi — come gli autori biblici — non hanno esitato a rilevare che la società, a causa del suo materialismo, ha tradito la speranza di vedere la realizzazione del Regno di Dio. I loro scritti sono stati spesso giudicati pessimistici. Poco è mancato che venissero considerati profeti di sventure. Se i profeti e gli uomini di Dio disapprovano spesso la città terrestre è perché nella città l'uomo ripone tutte le sue speranze di sicurezza, di potenza e di benessere. È dalla città che egli trae la sua gloria. Né la tecnica, né la guerra, né la potenza finanziaria possono essere concepibili senza la città. Ora questo tema della città, l'uomo di Dio, il cristiano autentico, lo ritrova pressoché in ogni pagina della Bibbia. È dunque alla Bibbia che bisogna ricorrere perché ci chiarisca il senso e il destino della città umana.

Seppure separati di migliaia d'anni, gli scrittori biblici dimostrano una grande convergenza nel loro insegnamento sulla città e parlano tutti della stessa realtà. Di più, il loro insegnamento ci appare più chiaro e deciso oggi che abbiamo sotto gli occhi la « megalopoli » nella quale tutte le virtuosità della città sono state in qualche modo manifestate.

Questa impressione induce la patristica a pensare che vi sia una essenza della città, uno spirito della città, e che questo spirito rappresenti anche un destino. Quando la patristica usa il termine spirito, quando parla della città come di una realtà spirituale, essa non fa una ricerca fenomenologica dell'essenza della città, ma si riferisce ad un aspetto dell'insegnamento scritturistico che i moderni hanno spesso considerato sorpassato: la Bibbia ci parla di fatto, di potenze spirituali, ossessionanti e seducenti, in rivolta contro Dio, che tiranneggiano l'uomo e che, secondo la testimonianza dell'apostolo Paolo, Cristo ha annientato sulla croce.

Sono queste potenze che entrano in gioco nell'impresa umana dell'edificazione della città.

Il fedele è di fronte al dilagare del male e dell'ingiustizia, ma non dimentica che al di là delle tenebre c'è Dio e che il suo Regno non indietreggia.

* * *

Scopo di questo testo non è quello di fare un inventario delle varie forme sotto le quali il Cristo si presenta come supremo Re: poiché esistono innumerevoli espressioni che descrivono gli attributi del Cristo, la sua divinità, la sua signoria, così come i suoi rapporti con il mondo. Ma è soprattutto nei testi liturgici che si trova spesso la descrizione della natura e del Regno di Dio. Essi affermano nettamente che Dio è il Re di tutto l'Universo, del cielo e della terra; e che il suo dominio si estende ovunque. Di conseguenza, il suo Regno ed il suo potere sono cosmici. In tutte le « *Ekfonesi* », si nota frequentemente che le nostre preghiere si basano sull'affermazione, appunto, che egli è il Regno ed il Re di tutti i re, e che a Lui appartengono il potere, la gloria, ed ogni onore. L'unica realtà è che questo Regno ha due aspetti: esso inizia qui sulla terra, ma si compie, per la sua stessa finalità, nella vita eterna.

Per trattare sufficientemente un tema così ampio, vi propongo un ordine schematico secondo i seguenti aspetti che sono i più essenziali:

- il Regno già arrivato
- fra il cielo e la terra
- il nostro ingresso assicurato sin dal presente
- verso la terra promessa
- i beni del Regno dei cieli
- alcune immagini ridotte del Regno
- tensione fra il presente e la finalità della nostra esistenza
- in stato di crescita
- alcune note più rilevanti del volto del Regno
- pegni della manifestazione del Regno
- l'unicità del mondo a immagine del Regno della Santa Trinità.

Il Regno è già arrivato.

Nel grande canone, cantato il giovedì della quinta settimana di Quaresima, e composto da Andrea di Gerusalemme, arcivescovo di Creta (VII e VIII secolo) si vedono le differenti *tappe della penitenza*, e la certezza per quanto concerne la salvezza. Se la sostanza del peccato è l'egoismo, la stoltezza, la salvezza garantisce la redenzione, la liberazione dell'uomo, e la sua integrazione nella comunità dei riscattati, cioè nel Regno di Dio.

Questo atto salutare si realizza già *sin d'ora nella vita presente*:

« E il Cristo fu incarnato per invitare briganti e fornicatori a pentirsi. Anima, pentiti, *la porta del Regno è già aperta*; Farisei e Pubblicani possono attraversarla, così come gli adulteri, purché trasformino se stessi ».

Ed un altro cantico (dossologia della quinta domenica di Quaresima) canta la natura del Regno:

« Il Regno di Dio non consiste nel mangiare e nel bere, ma nel praticare la giustizia e l'ascesi, seguite *dalla santificazione*.

Dunque i ricchi non vi entrano; ma vi entrano soltanto coloro che hanno consegnato le loro ricchezze nelle mani dei poveri ».

È difficile descrivere in un modo strettamente razionale la natura di questo Regno. Non lo si vede, ma si può sentirlo. Si diventa il Regno anche quando si riveste un cuore nuovo ed uno spirito puro. Allora si è il Regno visibile, chiaro e riconoscibile dagli altri.

I testi liturgici si caratterizzano per una descrizione ricca ed abbondante relativa agli aspetti del Regno in questo mondo.

Nei Vespri della Natività (Idiomele d'Anatolia), i fedeli cantano:

« Il tuo Regno, o Cristo Dio, è un Regno di tutti i secoli.
E il tuo dominio su ogni generazione esiste da tutte le generazioni ».

Nella festa dell'Epifania (Litei) si vedono gli effetti della presenza del Re, il Cristo:

« Oggi la creazione s'illumina. / Oggi tutto si rallegra, /
gli esseri celesti e gli esseri terrestri. / Angeli ed uomini
si trovano insieme: / poiché dove sta la presenza del Re,
/ là si compie l'ordine ».

Simeone, Arcivescovo di Tessalonica, quando si assunse il compito di commentare la liturgia ortodossa ed il simbolo degli apostoli, diede delle interpretazioni relative alla nozione del Regno. Eccone una:

« Il Regno di Dio è lo stesso Cristo: è la contemplazione della Sua economia; è nell'essere stato umiliato fino alla morte; nell'essere stato condotto all'uccisione per noi; è il vedere immolato il suo corpo divino e vivificante ».

« Dio è Re anche per gli altri. Ma in realtà egli regna unicamente su coloro che lo riconoscono e lo adorano. Al contrario, sugli altri, sugli infedeli, che persistono in una fede differente e che vivono contro la legge, nonostante il fatto che Dio è loro creatore, che è provvidente nei loro confronti, egli non regna completamente, poiché la loro volontà si oppone alla sua, poiché si lasciano dominare dal Maligno . . . ».

« Ma allorché il Signore discenderà dal cielo ed il mondo sarà rinnovato, secondo le Scritture, allora il signore del male sarà completamente incatenato ed il peccato sarà annientato. Egli schiaccerà allora tutti i suoi nemici, ed ogni perverso sarà cacciato insieme a tutti i demoni. Resterà solo la vera luce, cioè Cristo, con gli angeli ed i santi, e si realizzerà

così la vita eterna. Come dice Daniele: " Il suo Regno non avrà fine "».

* * *

Nell'insegnamento di Nostro Signore, la concezione del Regno è fondamentale.

È raro trovare una pagina del Vangelo o un testo liturgico, senza qualche riferimento al Regno di Dio, o al suo equivalente in Matteo, il Regno dei Cieli. Il Regno deve essere cercato prima di ogni altra cosa. Nessun sacrificio è troppo grande, se esso può facilitare l'accesso al Regno. Le leggi e le condizioni sulla base delle quali vi si può essere ammessi, sono stabilite. Instancabilmente, il Maestro cerca di rendere evidente questa dottrina del Regno: « A che cosa paragoneremo il Regno? » egli domanda, e risponde mediante un susseguirsi di immagini rapide e vive per aiutare i suoi ascoltatori a capire: È simile ad un grano di senapa, al lievito, ad una rete, ad un seminatore, ad una perla di grande valore, ad un tesoro in paragone al quale ogni altra cosa è priva di valore.

La gente alla quale parlava Gesù attendeva ansiosamente la venuta del Regno di Dio.

Essi tuttavia si aspettavano un evento locale, nazionale, subitaneo; Gesù invece lo intendeva universale, e spirituale, e frutto di un lento sviluppo. Secondo lui, doveva essere un evento non esteriore ma interiore; doveva agire non attraverso un governo riformato, ma attraverso un cuore trasformato. Esso doveva condurre tutta la vita dell'uomo verso il Regno di Dio.

Alla base doveva esservi il rigore; anzi, lo stile dell'intero « discorso della montagna » era una descrizione del genere di impronta voluta all'interno del Regno; e le leggi e la nuova specie di « giustizia » che tale carattere comporta. Inoltre, esso doveva essere un regno il cui fondatore e Re era lo stesso Cristo.

Fin qui tutto sembra chiaro. Ma vi sono alcune domande da porre relativamente al modo con cui il Cristo considera il Regno. Per lui, è una realtà presente o un ideale futuro? Doveva essere un'unione invisibile che collegava i suoi discepoli, o doveva possedere un'organizzazione definita e visibile? Se sì, non era questo un altro nome che indicava però la Chiesa? D'altra parte, la sua portata doveva limitarsi alla vita spirituale, o avrebbe dovuto avere rapporti con i sistemi sociali e politici di ogni epoca?

Quando il Signore parla del Regno, egli lo considera nello stesso tempo presente e futuro. Da una parte, ne parla come se

fosse già venuto. Allorché i Farisei gli domandarono quando sarebbe venuto il Regno di Dio, Egli rispose: « La ventua del Regno di Dio non si lascia vedere, perché, sappiatelo, il Regno di Dio è in mezzo a voi ».

A più riprese negli Evangelii, nostro Signore colpisce a segno nel cuore degli uomini con questa affermazione sconvolgente che il Regno di Dio, che essi attendono è in qualche modo arrivato, che esso è già presente per coloro i cui occhi sono aperti e la cui visione spirituale è pura.

Nello stesso tempo, pur se il Regno di Dio è presente e potente, la sua piena realizzazione tuttavia deve ancora avvenire. Cristo si è riferito a coloro che avrebbero visto la sua venuta in potenza e in un lontano avvenire. In tal modo, esso era ad un tempo un dono da ricevere ed un ideale da realizzare.

D'altra parte, Regno e Chiesa non si identificano, il compito della Chiesa è proprio quello di favorire il suo sviluppo e di salvaguardare ciò che è già stato acquisito per il Regno.

Per quanto concerne il problema che deve essere ancora risolto, la nostra prima risposta dev'essere, forse, la seguente: la linea di demarcazione fra lo « spirituale », da una parte, e gli aspetti politici e sociali della vita umana, dall'altra, praticamente non esiste, e molti dei nostri peggiori errori trovano la loro radice proprio in questa falsa distinzione.

Ora, trattando la questione in se stessa, noi possiamo affermare che il Signore non ci ha affatto lasciati in dubbio, per quanto concerne gli effetti pratici del suo Regno sulla vita del mondo. Egli trasformerebbe questa vita, ma provocando il cambiamento in maniera assai lenta, ed agendo dall'interno. Il Regno comincerebbe cambiando non tanto le istituzioni, quanto gli uomini. Lentamente, come lievito, la sua influenza si estenderà fino a che tutto l'insieme della vita umana sia stata trasformata dalla sua potenza.

Gregorio Palamas mette in evidenza questa pietra d'inciampo unendo con un legame strettissimo i due poli del Regno:

« Poiché il Regno di Dio è vicino ed è in noi, e dato il fatto che esso arriverà molto presto, rendiamoci degni del Regno compiendo opere di penitenza; sforziamoci, distaccandoci da ogni impuro pregiudizio e da ogni cattiva abitudine, perché il Regno dei cieli subisce violenza, e sono i violenti che se ne impadroniscono. Imitiamo la pazienza dei nostri beati padri, la loro umiltà, la loro fede; morti-

fichiamo le membra del nostro corpo terrestre, la fornicazione, l'impurità, la passione, i desideri cattivi, l'avarizia » (*Omelia* 10; PG 151, 112).

* * *

La concezione del Signore relativa al Regno è troppo grande e troppo ricca per entrare nelle definizioni precise che noi cerchiamo di dare. Quando vogliamo sapere ciò che il Regno di Dio significava nel pensiero di Gesù, è naturale che noi fermiamo la nostra attenzione sulle espressioni con le quali egli ne parlava direttamente. Ma il significato che il Regno aveva per il Signore, noi lo possiamo comprendere più che da passi speciali del suo insegnamento, da tutto il tenore della sua vita, da tutta la sua concezione delle relazioni fra Dio e l'uomo.

È evidente che l'insegnamento del Regno non era destinato unicamente a progettare un piano speciale di sviluppo umano, o un metodo speciale di esempio divino. Era piuttosto un tentativo di sviluppare una grandiosa prospettiva abbracciante tutta l'esistenza, in questa tappa della vita terrena e nell'al di là, « sulla terra come in cielo ».

L'idea della sua pienezza supera ogni parola umana, e neppure nostro Signore poteva trovare parole o immagini capaci di descrivercela in maniera adeguata. Egli doveva essere soddisfatto se, ripetendo il suo insegnamento, sottolineandone ora un aspetto, ora l'altro in una parabola, poteva arrivare a rendere alla lunga parzialmente chiaro ai discepoli ciò che per lui era così luminosamente evidente.

La vita, come egli la vedeva, non era una condizione fisica transitoria, il che era, relativamente, di scarsa importanza. Vivere, era per lui essere in giusta relazione con Dio, essere impregnati del senso della sua prossimità, della sua santità, del suo amore, e della sua potenza costantemente presenti.

Nostro Signore stesso era come interiormente trasformato da questa coscienza del Padre; di conseguenza compiere la Sua volontà deve essere la passione e la gloria di ogni vita autentica. Che ogni uomo realizzi veramente Iddio, ed allora amerà Dio e i suoi simili. Questo senso di Dio deve divenire il suo entusiasmo irresistibile e appassionato, dominante ogni azione e ogni pensiero. Allora, nel puro amore, Iddio diverrebbe il suo Re, e così, riconoscendolo e servendolo nella gioia, un uomo passerebbe dalla morte alla vita, avrebbe un posto nel Regno di Dio. Altri si unirebbero a lui,

infiammati dallo stesso entusiasmo per Dio, e così il Regno diverrebbe una società visibile nel mondo e la sua influenza crescerebbe.

C'erano stati alcuni che erano entrati in questa dimensione, presso i quali cominciava a spuntare un qualcosa come una vera coscienza della potenza e dell'amore immanente di Dio: attraverso essi, come attraverso la sua opera il Regno era arrivato. E tuttavia, quanti pochi si trovavano al suo interno, e quanti al di fuori! Che il discepolo dunque preghi: « Venga il tuo Regno ». Aprire la porta dell'anima affinché la gloria di Dio possa penetrarvi e diffondersi; lasciare che questa effusione interiore domini la vita fino a che ogni pensiero ed ogni azione fluiscano da essa; fondere gioiosamente la volontà umana nella volontà divina fino a che un solo movente unifichi tutta l'esistenza: questa era la vita che Gesù stesso ha vissuto, la vita che egli ha descritto agli altri per illustrare l'ingresso nel Regno di Dio.

Il Regno non è un'organizzazione sociale, o una istituzione, o un avvenimento futuro. È piuttosto un tentativo per descrivere in modo figurato l'unico e autentico modo di vita, la vita cominciata quaggiù in una dimensione fisica, ma che non sarà distrutta da ciò che noi chiamiamo la morte. Per rendere questa idea più facilmente comprensibile, nostro Signore la sviluppò sotto l'immagine del Regno, perché il popolo attendeva l'avvento di un Regno di Dio. Ora se noi troviamo difficile realizzare il punto di vista di nostro Signore, vedere la vita come la vide lui, possiamo ancora stupirci che il suo ideale abbia sconcertato la maggioranza dei suoi ascoltatori? Dio era per essi un essere terribile e lontano. La giustizia era una virtù di carattere tecnico, essa cominciava e finiva in una osservanza formale del codice rabbinico. Tutto l'insegnamento di Gesù era sorprendentemente nuovo. Solo coloro che erano pronti ad abbandonarvisi con fiducia e a tentare di farne l'esperienza conducendo il genere di vita prescritto dal Maestro, trovarono che egli rendeva chiare tutte le cose, e che l'amore dovuto a Dio e al prossimo ne era la conseguenza logica. È vero, non sempre essi riuscirono poi a realizzare l'ideale; ma non potevano più dubitare di ciò che era il vero ideale: condurre una vita nascosta con Cristo in Dio, era entrare nel Regno. Fare ogni sforzo perché tutti gli uomini condividano questa coscienza irresistibile di Dio, era pregare che « il tuo Regno venga », implorare e adoperarsi affinché la sovranità di Dio sia totale ovunque « sulla terra e in cielo ».

Il Regno dei cieli è la caratteristica centrale del cristianesimo pratico. Rappresenta una condizione armoniosa nella quale la volontà

divina viene perfettamente rispettata; indica la condizione di esistenza, la più elevata, individuale e sociale insieme che noi possiamo concepire. Tutto il nostro sforzo, direttamente o indirettamente, dovrebbe prepararne la venuta: nei nostri cuori, nelle nostre vite e nella vita degli altri. È questa la condizione ideale della società che i riformatori si sforzano di realizzare; è l'ideale di esistenza cosciente cui mirano i santi.

Gesù desiderava ardentemente e ci domandava di pregare, affinché la sua gloriosa coscienza del Regno di Dio e la sua obbedienza ad esso venissero condivisi da tutti gli esseri umani. È certamente ciò che noi domandiamo, allorché preghiamo « Venga il tuo Regno ».

Lo domandiamo innanzitutto per la gloria di Dio, perché ciò gli è dovuto. Il pronome di queste espressioni nell'originale è significativo: « Sia santificato il *tuo* nome, venga il *tuo* Regno, sia fatta la *tua* volontà sulla terra come in cielo ». La grande ragione di queste tre invocazioni è la crescita della gloria di Dio; le suppliche per i nostri bisogni vengono nella seconda parte della Preghiera.

Pertanto, solo essendo attenti a domandare innanzitutto nell'interesse di Dio, possiamo chiedere anche per noi stessi, perché non può esservi felicità pari a quella che nasce dal fatto di avere « intronizzato » Dio nei nostri cuori.

Tra il cielo e la terra.

Origene, il grande alessandrino, formulò una volta un'idea che era destinata a diventare indicibilmente feconda per la teologia del mistero del culto. *Il Cristo gli appare come il Signore dei secoli*; è in lui che risiede il senso profondo del corso dei tempi e la profondità di ogni avvenimento salvifico. Egli è l'essenza della storia, nella misura in cui, in lui, il modello e la causa prima di ogni salvezza storica sono divenuti visibili. Il Cristo è il presente del divino oggi, la sintesi reale di ogni opera di Dio. Origene può dunque dire che il Cristo, Signore dei secoli, rende presente nel ciclo dell'anno, l'autentica profondità dei tempi.

L'Alessandrino riprende qui un'idea che l'antichità aveva preparato nella sua « teologia degli eoni ». Nel dio Eone l'antichità pagana adorava il ritmo del tempo, che rappresenta, nel ritorno perpetuo del corso solare annuale, un simbolo e una garanzia della durata e della permanenza. Essa credeva che questo ritmo del tempo

che tiene tutto in essere è una potenza divina che fa apparire la trascendenza divina nell'armonia costante delle sfere.

Massimo il Confessore, manifesta una notevole attrattiva per il mistero del culto.

È così che, in accordo con la liturgia, vede nel Figlio di Dio l'agente, la sintesi e il gran sacerdote dei misteri. Egli è « *il Signore delle benedizioni supreme* » e « *il sole dei secoli* ».

« Sotto i suoi raggi i mondi maturano fino a diventare il "mysterium magnum" che, dopo essere stato nascosto per tanti secoli, è ora svelato; la grande ricapitolazione nel capo che è Cristo. Tale è il grande mistero nascosto. Tale è il mistero che abbraccia tutti i secoli e svela il grande decreto infinito e infinitamente incomprendibile che esisteva prima di tutti i secoli... perché è per l'amore del Cristo, o per il mistero del Cristo, che tutti i secoli e tutti gli esseri temporali hanno ricevuto il loro inizio e la loro fine ».

Così coi Padri della Cappadocia, *Massimo* vede la pienezza salvifica della Parola divina irradiare teofanicamente nella celebrazione dei misteri.

La sinassi del sacrificio della messa è la sintesi dell'opera salvifica, nell'ordine cristologico e soteriologico. Tutta la teologia dell'anno liturgico, in oriente, è dominata da questa visione. Il Cristo attualizza la sua realtà di salvezza nel corso dell'anno liturgico. Di conseguenza le feste e i tempi di festa non sono semplici ricordi, nel senso moderno, sono i memoriali di culto nel senso dell'antica celebrazione misterica e della realtà sacramentale efficace nell'azione salvifica del Cristo. Sotto le forme mutevoli dei tempi festivi, sotto le immagini del culto e le variazioni della preghiera, la salvezza si compie in una epifania divina, ciò che permette a *Massimo* di proclamare: Il Cristo è Pasqua, egli è la Pentecoste, il compimento nella pienezza.

L'immagine che la Chiesa Ortodossa si fa della risurrezione, è la discesa del Signore fino negli strati più profondi dell'essere e della esistenza, e tramite essa è l'illuminazione di ogni tenebra mediante l'Epifania dell'Eterno; è in questa Epifania che si riuniscono incarnazione e parusia; è essa che esalta lo spogliamento (*kénosis*) fino a farne la trasfigurazione del tutto. La dottrina fisico-mistica della redenzione, che lascia da parte ogni idea giuridica di soddisfazione, vede nel processo redentore la ricapitolazione

reale di tutto nel Cristo; e nelle sofferenze del Signore, vede la « passio gloriosa » e una liturgia divina dell'amore. La resurrezione è allora il frutto che cresce a partire dal mistero dell'incarnazione, il primo grande manifestarsi della parusia del Signore, che trasforma tutte le cose e le consacra. È per questo che Massimo il Confessore può dire:

« Il mistero dell'incarnazione del Verbo racchiude in sé il senso profondo di tutti i segreti, di tutti gli enigmi e simboli della Scrittura, di tutte le creature e di ogni divenire. Così chiunque conosce il mistero della Croce e del sepolcro, costui ha colto il Verbo di ogni cosa; ma chiunque è iniziato allo scopo finale della risurrezione, costui conosce lo scopo e il fine di tutto ».

Non è che sotto forma di antinomia, colmata dalla grande contemplazione giovannea, che può essere annunciata degnamente la nascita misteriosa del Signore; perché il fine di questo avvenimento misterioso e sacro è l'incontro della divinità e dell'umanità, l'interpenetrazione della grandezza e della profondità, del mondo di qui e del mondo di là.

Ma la pienezza e la ricchezza incalcolabile della meraviglia divina irrompe come un torrente nei canti della santa notte. Piena di rapimento la Chiesa si inchina dinanzi al mistero indicibile per il quale colui che regna nei cieli si curva sopra la terra; per guadagnare a sé un nuovo popolo celeste.

Un canto di introduzione all'avvenimento del Natale esprime tutto questo in parole profonde e piene di poesia:

« Venite, acclamiamo il Signore, / proclamiamo il miracolo presente in questo mistero: / il muro di separazione è abbattuto, / la spada di fuoco è evitata, / e il cherubino si allontana dall'albero della vita. / Anch'io partecipo alle delizie del paradiso; / perché l'immagine immutabile del Padre, / l'espressione della sua eternità ha preso la forma di uno schiavo ». / « Il cielo e la terra possono oggi rallegrarsi nello spirito; / angeli e uomini, celebriamo spiritualmente una festa, / perché Dio è apparso nella carne; / quanto a noi vogliamo celebrare la sua lode alla maniera degli angeli: / gloria a Dio nei luoghi più eccelsi e pace sulla terra, / poiché è venuto l'atteso dei popoli; / il Cristo è venuto, Egli ci ha riscattati dalla nostra profonda schiavitù ».

Un ingresso assicurato sin da questa vita

La forma liturgica della Chiesa Ortodossa, che conosciamo attualmente, non è identica a quella delle origini. Essa si sviluppò nel corso dei secoli, per cristallizzarsi nella pratica attuale. Al primo nucleo furono aggiunti diversi elementi, per rispondere via via ai nuovi bisogni. Beninteso, l'antica base eucaristica restò identica. C'è così una continuità straordinaria nell'essenziale e un cambiamento in ciò che è secondario. È bene dire questo subito, in rapporto all'inizio trionfale della liturgia solenne:

« Benedetto sia il Regno del Padre . . . ».

D'altra parte, Teodoro Studita (759 d. C.) consigliava che il prete non esordisse come proclamando « benedetto sia il Regno del Padre » ma dicesse semplicemente « Benedetto sia Dio », considerando ciò più modesto e umile. (P. G. 99 1688-1689).

In ogni caso noi non ci addentreremo nel labirinto delle differenti modifiche delle parole nei testi, ma seguiremo il testo attuale come si presenta nella pratica liturgica.

* * *

Nella *tradizione rabbinica* e nella teologia ebraica la società ideale si identifica con il Regno di Dio.

Siamo in presenza di una teocrazia limitata. Le prescrizioni giuridiche regolano il funzionamento delle istituzioni civili, sociali, politiche. Nulla sfugge all'ordine divino. La legge non si limita a regolare il rapporto dell'uomo con il prossimo. Essa definisce la relazione dell'uomo con se stesso (particolarmente la sua vita sessuale) o verso Dio. Essa è insieme « jus et fas », « themoi kje nomos ». Il decalogo ce ne dà la prova: siamo alla presenza di un ordine giuridico la cui competenza è assoluta come la volontà che lo fonda: la speranza messianica è nutrita dalla meditazione della Bibbia. Il calvario dell'esilio deve essere superato, lo sguardo rivolto verso la luce del messia personale che Iddio deve mandare per salvare Israele e assicurare l'avvento del Regno di Dio. I rabbini non propongono una teologia positiva sul Regno del Messia. Gli ebrei conoscono la trascendenza del Messia. I dottori speculano all'infinito sui segni che annunciano la fine del mondo e l'avvento del Messia.

Geremia in un oracolo (31, 31-34) ci trasmette il canto di speranza che egli indirizza agli esuli scoraggiati. Il loro ritorno alla terra dipende dal loro ritorno a Dio. L'esilio favorirà questa conversione. Iddio non attende che questo per rinnovare la prima alleanza che essi hanno spezzato con i loro peccati.

Superando le prospettive di una restaurazione nazionale, Geremia, spinto dalla ispirazione profetica, annuncia da parte di Dio un rinnovamento talmente radicale che raggiungerà il più profondo delle anime. Siamo a uno dei vertici dell'Antico Testamento. Una verità essenziale per ogni uomo si svela a questa altezza a cui ci innalza la fede del veggente.

Il perdono di Dio sarà più che annullamento dei nostri peccati: assicurerà la promozione dell'uomo. L'uomo è chiamato a portare, scolpita nel suo cuore, e nella sua coscienza, la conoscenza di Dio e del suo amore per noi. Di qui l'importanza per ogni uomo di ascoltare la voce della coscienza: Dio ci parla attraverso essa. Dio parla nel fondo dei cuori e suscita lo slancio interiore che ci fa vivere come suoi figli.

Cristo annuncia il Regno di Dio. Questo Regno non è di quaggiù, cioè non è paragonabile a nessun regno terrestre. Tuttavia grazie alla vita, la morte e la risurrezione del Cristo e alla comunità dei discepoli che egli riunisce intorno alla propria persona, questo Regno prende corpo nel cuore stesso di questo mondo nell'attesa del suo avvento definitivo.

Contrariamente a Budda, Gesù non predica il distacco dal mondo, ma esorta i suoi a vivere nel mondo secondo la volontà di Dio.

In effetti Budda, giovane principe indiano, si trovò di fronte all'orrore della miseria umana. Ciò lo condusse a distaccarsi dal mondo e ad insegnare la via del distacco. Per ottenere la salvezza come egli la comprendeva, bisogna staccarsi da tutto ciò che ci lega al mondo, compreso il pensiero, la riflessione, i sentimenti.

L'illuminazione che il fedele riceve lo pone in un mondo che è senza analogia con quello che noi conosciamo, chiamato « Nirvâna ».

Al contrario, la vita nuova del Cristo è possibile grazie al perdono che egli porta. La Chiesa è la comunità dei riscattati, le cui relazioni sono rinnovate poiché essi accettano liberamente la volontà di Dio. Questa comunità, con la sua vita, rende testimonianza al mondo della volontà di giustizia e di amore di Dio per tutti gli uomini. Così essa diviene una comunità di salvati e di missionari che nessuna frontiera geografica può fermare.

L'introduzione alla *liturgia* della Chiesa Ortodossa, così come la sua conclusione, ha un carattere di lode e di dossologia. È qui evidente la influenza della fraseologia liturgica dell'ebraismo, che glorificava il nome di Dio prima della preghiera.

La stessa tendenza è stata introdotta nei testi liturgici cristiani. Il libro di preghiere « *Berakhoth* » contiene la lista di questi componenti « *Magnificat* » conosciuti sotto il nome di « *Berakha* ».

Nicolas Cabasilas nota giustamente che « la prima, tra tutte le parole della liturgia, è quella dell'inizio della dossologia: benedetto sia il Regno ». Dopo aver citato il nome della divinità della Trinità, si aggiunge « ora e sempre e nei secoli dei secoli amen ». E anche qui, Nicolas Cabasilas vede nell'« Amen » la partecipazione attiva del popolo: « Tutti i fedeli aggiungono l'« Amen », e avendo gridato questa parola, si appropriano di tutte le sue parole ».

Ci si indirizza dunque a Dio con titoli maestosi che vennero introdotti direttamente dalla sinagoga. Questi costituiscono una ricca terminologia dogmatica, particolarmente cara alla teologia di Alessandria.

Numerose proprietà di Dio sono espresse negativamente con il prefisso a-privativo. È questa una tendenza a descrivere l'inaccessibile natura divina. La supplica di Serapione di Thmuis nell'Euologio, cita una serie di aggettivi maestosi:

« Dio increato, che non può essere scoperto, che non può essere espresso, che è inintelligibile per ogni realtà creata ».

Tutto questo costituisce in maniera eloquente la particolare « teologia apophatica ». Quasi la stessa terminologia si incontra nel preambolo della preghiera eucaristica contenuta nell'ottavo Libro delle Costituzioni Apostoliche:

« Il solo increato e infinito, e senza re, senza padrone, il donatore di ogni bene ».

Chiunque può notare, qui come altrove, l'ardore e la simmetria della espressione. Si può dire che la prima frase costituisce una specie di breve dossologia. Questa specie di enumerazione delle proprietà di Dio fu applicata da David.

La pratica di Roma è raccontata da Ippolito, teste degno di fede, in « *Traditio Apostolica* ».

L'ingresso nella liturgia attraverso il « *Benedetto sia il Regno* »

indica lo sforzo della Chiesa perché la massa del popolo eviti ogni paragone con i regimi umani soprattutto in epoche idolatriche in cui si attribuivano ai re qualità divine.

Lo stesso pensiero si trova presso gli ebrei del II secolo d. C., i quali provando nostalgia per i loro re biblici e al fine di compatire gli imperatori pagani, aggiunsero le parole « Re del mondo » nella preghiera introduttiva dell'antica Berakha.

Come è noto, i testi liturgici costituiscono l'indice e il barometro delle convinzioni e dei desideri di coloro che pregano. Essi sono lo specchio in cui si riflette la posizione e le convinzioni relative alle questioni terrestri e ultramondane.

La concezione del Regno di Dio, in quanto realtà escatologica terrestre, occupava un posto molto importante nella fede e nei desideri dei primi cristiani. La questione che sorge è come potesse arrivare il cristiano a conservare questo equilibrio senza essere assorbito dall'al di là, trascurando il presente.

In che modo la Chiesa antica considerava i rapporti di fronte ai problemi del Regno? A quale distanza la Chiesa terrestre era posta in relazione al Regno eterno? E come si concepiva la sua realizzazione sulla terra? Persuasi che essi appartenevano al nuovo Israele, al vero popolo eletto da Dio, i primi cristiani vedevano nella Chiesa la realizzazione e l'istituzione del Regno. Qui nel corpo mistico di Cristo l'elemento divino si incontra con l'elemento umano. Qui Dio è continuamente presente, discende e si diffonde ovunque; qui, l'incarnazione del Cristo continua, diffondendo ogni bene a partire dalla croce.

Nella vita liturgica l'uomo trova tutto ciò che desidera, e cioè: vedere Dio, comunicare con Lui, ricevere l'incorruttibilità al posto della corruttibilità, la gioia al posto della pena, l'immortalità invece che la morte.

Coloro che appartengono alla Chiesa hanno la certezza che contemporaneamente, già da questo momento partecipano al Regno di Dio e sono gli eredi dei beni del Regno.

Paolo parla di una tale eredità (*Ef.* 5, 5). Egli associa strettamente le due nozioni, del Regno e dell'eredità. Il cristiano, sin d'ora, attraverso la Chiesa, ne ha una anticipazione, e si appropria della parte dell'eredità celeste (*1 Cor.* 15, 50; *Ebr.* 1, 14).

Secondo l'espressione di Paolo, i tesori di Dio saranno donati non senza distinzione e per grazia, ma unicamente a coloro che avranno adempiuto le condizioni e che, di conseguenza, hanno dei

titoli di proprietà e di eredità. Tutto questo presuppone un comportamento appropriato e una condotta responsabile, altrimenti si viene privati del diritto all'eredità.

Verso la terra promessa.

Il dono della terra di Palestina, fatto da Dio ad Abramo e alla sua discendenza, è al centro degli studi patristici. Nei testi della Genesi relativi alla promessa, Abramo è presentato come colui che cammina verso l'ignoto, un ignoto che deve aprirsi su una salvezza.

Dio gli promette una terra in cui le tribù seminomadi potranno sedentarizzarsi. Queste terre, che diverranno la « terra promessa », sono tuttavia occupate dai Cananei (*Gen.* 12, 6). I relatori della Genesi situano questa promessa della terra in un quadro d'alleanza. La tradizione javista parla di un'alleanza con Abramo, ma la tradizione sacerdotale l'estende a tutta la discendenza del patriarca. In Genesi 17, 9 è già posto il problema della fedeltà all'alleanza. L'inizio del Deuteronomio (1, 1-2) mostra d'altra parte che il rischio d'infedeltà non è illusorio. La realizzazione della promessa è condizionata. La promessa è accompagnata da una legge (il Decalogo, *Dt.* 5).

La rottura dell'alleanza provoca la dispersione del popolo, dispersione interpretata come castigo del peccato. Il popolo indocile è cacciato dalla sua terra e disperso tra le nazioni (*Dt.* 28, 63-68). Nello stesso tempo gli viene rivolto un invito alla penitenza, insieme ad una promessa di rinnovamento (*Os.* 2, 1; *Is.* 12, 21; *Ger.* 31).

Cristo stesso sarà coinvolto nelle diverse correnti che attraversano il messianismo. Il Regno di Dio si realizzerà al di fuori delle contingenze terrestri, in un quadro cosmico, e il realizzatore ne sarà il « Figlio dell'uomo » (*Dan.* 7, 13).

I Padri vedono una prefigurazione tra la vera e la falsa traversata del deserto per arrivare al Regno, meta finale dei pellegrini. La vita liturgica, la quaresima, è un attraversamento del deserto. È un periodo di prove, di disciplina, di atti di contrizione, un tempo difficile. Ma nello stesso tempo è un tempo forte, un tempo che segna coloro che accettano di viverlo non più subendo le loro prove o rassegnandosi all'inevitabile, ma spogliandosi di ciò che appesantisce il loro cammino, forzando la loro marcia, affrontando dei rischi. Né la Bibbia né la patristica considerano il deserto come

uno spazio vuoto e mortale: esso è invece la matrice, il crogiuolo in cui si forgia un uomo libero, il luogo in cui riceve la sua vocazione.

Certo il deserto non è lo scopo dell'avventura umana, ma ne costituisce l'itinerario obbligato. Passare per il deserto, è soprattutto nascere alla vita di Dio.

Questa immagine del deserto ritorna con sorprendente insistenza in numerosi films di autori contemporanei, la maggioranza dei quali sono degli atei: pensiamo all'opera di Pasolini, a quella di Antonioni.

Ricordiamoci l'ultima immagine di « Teorema »: un uomo nudo, spogliato dei suoi beni e di sè stesso si ritrova solo, solo con un grido che non finisce più. Scavalcando le dune, ha perso l'uso e il senso della parola!

I credenti di oggi devono anch'essi attraversare questo deserto per arrivare al regno promesso. Malgrado le apparenze, attraverso questa chiamata al deserto l'uomo è raggiunto dalla chiamata del Cristo in questo crogiuolo in cui tutte le false credenze soprannaturali sono consumate, e in cui l'uomo nudo, spogliato, è ridotto alla fede pura. Ciò che ci sorprende è che questo grido sale dalla terra invece di scendere dal cielo. Ma forse ci manca il discernimento straordinariamente acuto di Gesù, al deserto della tentazione, per identificare nel profondo, molto nel profondo, l'acqua che mormora: « Vieni, attraversa, io sono qui ».

Se il deserto è un luogo in cui Dio parla agli uomini e se gli spazi verdi, i deserti geografici svaniscono davanti alle città, allora la Chiesa domani dovrà divenire deserto. Una Chiesa battesimale. Una Chiesa-oasi in cui Dio abbia spazio e occasione di parola in un mondo sovrassaturo di parole. Nello stesso tempo una Chiesa esigente e forte in cui non si possa veramente vivere che sotto il soffio dello Spirito.

* * *

È nell'Antico Testamento che troviamo questa concezione. Il popolo ebraico ricevette da Jahvé, Canaan, la terra promessa (*1 Re*, 8, 36; *Ger.* 3, 19).

Le differenti razze, le differenti case e dinastie riceveranno la parte che loro compete, come i figli dividono l'eredità del padre (*Num.* 36, 2; *Jos.* 13, 6).

In Genesi 15 si nota che le frontiere degli eredi si restringono: da una nazione senza frontiere, che comprende tutta l'umanità, ci si restringe ad uno solo popolo. Iddio redige un testamento esclu-

sivamente a favore di Abramo e dei suoi discendenti. Ad esso è accordata la grazia, e il popolo di Israele diviene l'erede privilegiato.

Il lettore non dovrebbe dimenticare che secondo l'antico diritto il padre conclude un contratto coi suoi figli per rendere valida la divisione dei beni paterni, ma nello stesso tempo se ne riserva l'usufrutto. Questo atto di donazione tra viventi è considerato testamento. Simili contratti erano abituali nell'antica legislazione egiziana. Se ne trovano anche all'epoca ellenistica. In Gen. 15, 7, Jahvé dà la terra di Canaan in proprietà ad Abramo, affinché la proprietà con tutte le sue prerogative diventi assoluta; nello stesso tempo i figli di Abramo ereditano dal loro Padre, (*Deut.* 1, 8, 21; 6, 1, 3, 18; 8, 1).

Grazie al testamento di Dio per Abramo, i suoi discendenti partecipano all'eredità (*1 Chron.* 16, 16-18; *Ps.* 104, 8-14; *Eccl.* 44, 21).

Prima dell'esilio gli ebrei consideravano Canaan come loro sacra eredità. La terra era la terra di Dio, e soltanto il popolo di Dio aveva il diritto di abitarla. Jahvé, il popolo e la terra costituiscono una triade indivisibile (*1 Sam.* 10, 1; *1 Re* 8, 36; *Ps.* 16, 6; *Ez.* 44, 28).

Ma dopo l'esilio il carattere religioso riconosciuto alla terra si attenua ed è trasferito a cose più spirituali, precisamente al Tempio, a Gerusalemme. Il possesso della terra dei padri non costituisce che l'espressione di un bene atteso nell'avvenire. Entrare nella terra della promessa non costituisce ormai più che un'ideale messianico (*Is.* 57, 13). L'eredità è trasferita dalla terra verso il cielo, dai beni corruttibili ai beni celesti. Un nuovo Israele più devoto ne godrà (*Is.* 57, 13; *Ps.* 68, 34; 37, 9).

Dunque l'espressione liturgica « Regno di Dio » proviene dall'espressione biblica, eredità della terra coniata dal popolo che si trova oppresso sotto la dominazione straniera. Per incoraggiare gli uomini soggiogati, si sottolineava la verità secondo la quale Iddio è il solo sovrano che regge le sorti dei popoli e dispone dei destini storici (*Dan.* 7, 27).

Beninteso la maggioranza del popolo ebraico, incapace di elevarsi a sfere spirituali, non poteva essere molto consolato dalla speranza di beni futuri. Lo rendeva inconsolabile il fatto che non possedeva anche il mondo presente e non tollerava la sua umiliazione e la sua privazione (*Esdra.* 6, 59). Esso era preoccupato dall'agire paradossale di Dio, e il tragico spettacolo del popolo schiavo poneva alcuni problemi: come partecipare all'eredità? chi erediterà?

L'ebreo Filone mette come titolo ad uno dei suoi trattati: « Quis rerum div. heres ». Questo misterioso alessandrino spiega che gli eredi saranno giudicati secondo criteri di legalità e di morale. Altrove Paolo dà una spiegazione metaforica dei discendenti di Israele (*Rom.* 9, 6-13) dicendo che noi siamo il vero Israele.

Secondo Paolo il resto degli uomini fedeli, dopo l'esilio, si riunisce e costituisce un nuovo corpo (*Ef.* 1, 13).

Coloro che si erano smarriti, furono chiamati al Regno di Dio. Per cui: « chiamare », « chiamata » e « chiamati », riveste una importanza sacra. Dio li chiama a gruppi, affinché siano uniti e costituiscano — così uniti e raccolti insieme — il nuovo Israele, la Chiesa di Dio, l'organismo che rivendicherà i diritti all'eredità celeste.

La Didaché (9, 4; 10, 5) rappresenta tutto questo con una magnifica immagine. Il tempo della messe è arrivato. Si attende un abbondante raccolto. Qua e là sulle pendici delle colline, le spighe appaiono mature. Esse verranno raccolte per dare origine ad un unico pane. Un giorno Dio riunirà insieme la sua Chiesa che oggi è ancora dispersa ai quattro angoli della terra.

Una tale chiamata divina della Chiesa di oggi corrisponde allo inizio dello stabilirsi del suo Regno.

I beni del Regno.

I beni del Regno nel contesto liturgico hanno, di conseguenza, un carattere mistico. Essi ci sono accordati soltanto in parte. Paolo insiste sul fatto che alcuni uomini fecero la prova di diverse cose (*2 Cor.* 12, 2; *1 Cor.* 2,9). Egli rimprovera i Corinti che si credono saziati e contenti di ciò che hanno (*1 Cor.* 4, 8).

Nella pratica religiosa i fedeli sperimentano questi beni (come in *Rom.* 14, 17). La Chiesa acquisisce un carattere celeste e i suoi beni diventano incorruttibili a partire dal momento in cui Paolo la personifica considerandola sposa del Cristo. La Chiesa tiene anche il posto della Gerusalemme celeste, secondo il modello della S. Sion dell'Apocalisse (*Gal.* 4, 26), della Chiesa che esiste nello stesso tempo sulla terra e nei cieli. Se i suoi figli la spogliassero della sua parte celeste, allora essi perderebbero automaticamente qualsiasi diritto ad essa.

Essa attraversa oggi, a tappe, il periodo della sua edificazione

che si compirà nel cielo. La Chiesa prepara il Regno celeste, mentre essa lo incarna contemporaneamente già oggi.

Dunque: come nella teologia biblica il tema del Regno di Dio occupa un posto centrale, la stessa cosa succede *nella liturgia*. La prima cosa a cui il fedele è chiamato a pensare, è al Regno. Egli deve mirare a divenire suo cittadino, averlo come prospettiva, deve cercare che il Regno si realizzi sulla terra come nei cieli e continuamente rendergli lodi e dossologie.

Questa posizione eminente nella liturgia si giustifica pienamente: la parola aramaica corrispondente « Malkuth » significa dinastia, governo, supremazia. Qui significa che Dio regge il popolo che ha creato. Egli ne è il solo vero capo. Perché come nell'Antico Testamento altri dominatori tentarono di usurpare i diritti di sovranità su Israele, così pure attraverso i secoli, il mondo cristiano rischia di cadere nelle mani di altri falsi signori, ciò che fatalmente comporterà una schiavitù peggiore di quella dei faraoni.

Spesso gli ebrei dubitavano di questa verità. In momenti critici essi contestavano il fatto che Dio è il Signore. Come spiegare la minaccia contro l'indipendenza della nazione di tanti potenti nemici? Spesso si insinuava l'idea secondo la quale Dio aveva ritirato una parte della propria sovranità. Ma forse un giorno egli sarebbe tornato a governare il suo popolo. Ed è questo giorno che attendevano gli ebrei.

Nel linguaggio liturgico il termine « Regno » significa che questo giorno è venuto con l'apparizione del Cristo. Tutto ciò che i profeti avevano annunciato in passato e tutto ciò che i giusti desideravano vedere e ascoltare è di fatto arrivato (*Mt.* 13, 16; *Lc.* 10, 23).

Dio ha manifestato la sua signoria attraverso l'opera dell'Incarnazione del Figlio. All'uomo non resta altro che rispondere e accettarlo come il Signore.

Il potere divino appare negli atti prodigiosi che si compiono nei sacramenti (misteri) ma soprattutto attraverso il grande mistero della nostra comunione con Dio stesso. Il Regno da quanto appare nei sinottici e nella vita sacramentale della grazia, è interamente un'opera realizzata da Lui e non da noi. È Lui che lo dona. Noi lo riceviamo e lo accettiamo. Esso non costituisce una cosa astratta, una sorta di utopia o di nuovo ordine sociale. Esso si trova in mezzo a noi, « in noi ». Esso abolisce il regno del male.

Certamente, dal punto di vista dell'uomo, il Regno non si è ancora pienamente realizzato sulla terra. Gli uomini debbono con-

corrervi attraverso la loro sottomissione, diventano « soggetti » di questo regno. Perciò diversi teologi lo considerano come « un'escatologia compiuta » oppure come « un'escatologia da compiersi ».

Come i fedeli non cessano mai di respirare, così essi devono riconoscere di appartenere interamente al suo dominio, e ognuna delle loro azioni deve essere conforme alle leggi di questo regime particolare. Nel Regno si riunisce il « *Summum Bonum* » (Mt. 13, 44).

La varietà di applicazioni del termine nel Nuovo Testamento indica che il Regno assunse un significato elastico in bocca al Signore, avendo ogni volta un senso diverso. Fu un simbolismo poetico piuttosto che un termine inteso alla lettera. Matteo nel cap. 10 ci illumina abbastanza a questo riguardo. In lui la seconda interpretazione analizza e precisa la prima: la volontà di Dio si realizza interamente nei cieli. Ma nel momento, nel luogo e in coloro nei quali domina questa volontà, domina anche il Regno di Dio: è là che esistono i suoi soggetti reali ed autentici.

L'unicità del Regno.

1) *L'opera del Cristo* non consisteva semplicemente nel riunire una collettività, nel fondare una comunità di uomini, una « Chiesa » in più; ma un Regno umano-divino in mezzo a noi. Inferno e mondo si trovano in mezzo a noi, ma in mezzo a noi è anche il Suo Regno.

Senza tale pensiero, la distanza tra Dio e l'uomo si accresce. La vita diviene una specie di inferno; la speranza si spegne; il timore ci angoscia. Il nostro tempo è stato chiamato il secolo del timore, la melanconia, l'angoscia, il pessimismo di Baudelaire, di Rembaud, di André Gide, di Camus, di Sartre, partono dal fatto che essi soffrono della assenza di Dio.

Il Cristo stesso ha sfiorato l'orlo dell'abisso nel Getsemani. Un lamento gli sfugge: « Perché mi hai abbandonato? » Ma il suo dolore è rivolto al Padre, di cui è l'inviato. Egli non perde la sua fiducia in lui, neppure per un momento; in altre parole egli non teme mai che il Padre permetterà il trionfo del male e dell'ingiustizia. Egli è e resta il Signore e Re del cielo e della terra.

2) *La nostra adorazione* è rivolta alla Trinità. Essa non costituisce un monoteismo astratto. Il mistero della Trinità si manifesta nella esperienza, nella vita spirituale dei fedeli. È per questo che la liturgia ortodossa comincia con « Benedetto sia il Regno ».

Tutto ci viene dall'alto, dalla S. Trinità; anche la nostra esistenza. L'uomo non arriva ad elevarsi verso la Trinità. È essa che discende verso di noi: condiscendenza, abbassamento dell'amore di Dio.

Nella teologia occidentale ci si è occupati maggiormente della cristologia e dell'antropocentrismo, per elevarsi progressivamente. La ricerca teologica è caratterizzata dall'interesse all'uomo. Le sue preoccupazioni si indirizzano, per questa ragione, alla grazia, redenzione, libertà, decolpevolizzazione, organizzazione esterna della Chiesa.

Si tratta di una teologia empirica piuttosto che dogmatica, soteriologica, escatologica, di una Theosis vissuta.

Al contrario in Oriente i Padri si preoccupano intensamente della spiritualità e della adorazione della Trinità, così come del rapporto dell'uomo con il Regno spirituale del Signore; onde: « Vivere secondo lo Spirito; trasformarsi ad immagine dello Spirito; uniti come la divinità della Trinità ».

Immagini riduttive del Regno.

L'impegno socio-politico è particolarmente significativo di un atteggiamento di spirito largamente diffuso presso molti militanti che si dicono sinceramente cristiani. Esso è gravido di ogni sorta di presupposti, che hanno certamente più che dei contatti con l'Evangelo di Gesù Cristo. Ma bisogna valutarne i termini:

« Noi vogliamo vivere, sin d'oggi, nella storia, la speranza che altri rimandano all'eternità... Come manifestare infine agli uomini di oggi che il Dio di Gesù Cristo è Salvatore e liberatore, se non accettando il rischio di "incarnare" questa speranza in un movimento storico di liberazione? Vi sarebbe altro mezzo di vivere e testimoniare la nostra fede? »

Questi militanti potrebbero trovare una risposta alle loro domande meditando più a fondo il Vangelo, essi vedrebbero che c'è un altro mezzo per dire e vivere la propria fede e che è la Chiesa stessa che « incarna » la speranza.

Il Regno già arrivato.

Tra una concezione individualista, disincarnata e metastorica della salvezza cristiana, e l'impegno nel processo rivoluzionario marxista, sta la concezione autenticamente cristiana di una salvezza che

non è soltanto la salvezza dell'anima al di fuori del tempo. Si tratta di una salvezza totale, inaugurata in piena concretezza di storia umana, attraverso una nuova comunità, che non ha nulla di etereo, di irreal e di disincarnato.

Si tratta di una comunità insieme spirituale e carnale, solidamente costituita più di qualsiasi altra società realizzata tra gli uomini. In più: essa porta la speranza di una riuscita che sfida la decrepitezza e la morte. E soprattutto: questa riuscita è vicina, essa non deve essere considerata come indefinitamente ritardabile, rinviata a una specie di al di là del tempo che non arriva mai.

La Chiesa in effetti manifesta, prepara, chiama e già contiene la salvezza insieme storica ed eterna dell'umanità. Tutto questo noi lo scopriamo nell'Evangelo, anche se vi diamo solo una scorsa.

Certamente Gesù Cristo ha richiamato l'uomo alla sua coscienza. Egli ha annunciato la legge di Dio, i dieci comandamenti, e il duplice precetto di amore che li riassume ed assume in pienezza: « Tu amerai il Signore tuo Dio con tutta la tua anima, e il tuo prossimo come te stesso ». E tuttavia egli è ben altra cosa che un moralista o un saggio intento a dare buoni consigli.

« Cambiate i vostri cuori, il Regno di Dio è vicino »: questa è la proclamazione iniziale di tutta la carriera missionaria del Cristo. Il suo gran discorso programmatico inizia con le otto Beatitudini, che terminano nel Regno e cioè si aprono su una realtà universale e definitiva, su una riuscita certa: « Il Regno di Dio sarà vostro, voi possederete la terra ». L'espressione Regno di Dio si legge almeno in filigrana in ogni pagina del Vangelo. Questo Regno non è ancora arrivato, poiché la domanda fondamentale del Pater si riassume in questo: « Venga il tuo Regno »! E tuttavia, in un certo modo, esso è già arrivato; Gesù lo dice ai Farisei: « Il Regno di Dio è in mezzo a voi ».

Già Giovanni Battista aveva dichiarato agli stessi scribi: « In mezzo a voi, c'è Uno che non conoscete, io non sono degno neppure di slegargli i calzari ».

Il Regno è qua, perché il Re è qui, l'iniziatore, il capo dell'immensa impresa. Prestissimo, Gesù non appare solo, né solamente con le folle che lo seguono o con discepoli occasionali. Egli è circondato da una comunità strutturata di discepoli. Intorno a lui vi sono i Dodici che saranno le basi, le pietre del regno, tanto necessarie e tanto fondamentali quanto lo furono per l'antico Israele i dodici figli di Giacobbe. Nella nuova città, la Città di Dio, le dodici tribù di Israele hanno soltanto il loro nome scritto sulle sue porte.

Ma « le sue mura riposano, dice l'Apocalisse, su dodici fondamenta, ognuna delle quali porta il nome di uno dei dodici apostoli dell'Agnello ».

Gesù, il Re del Regno, doveva passare presto. Trent'anni di silenzio; tre anni di predicazione, durante i quali semina la Parola nella stretta regione di Israele. Egli ha detto ai suoi discepoli: « Farete delle cose più grandi di quelle che ho compiuto io ». Il suo compito primario, in effetti, è di essere l'Agnello, di dare la vita, di lavare il peccato degli uomini nel proprio sangue, cioè nel fuoco dell'amore. Il suo primo compito è quello di reintrodurre l'Amore nell'Opera di Dio.

Ma Gesù non abbandona il mondo per ritornare al Padre, prima di aver escogitato un nuovo modo di presenza. La nuova Alleanza nella sua morte è stata conclusa quaggiù. Ed è a partire da quaggiù che si costituisce e cresce lo stesso Regno, questa Chiesa che non è mai senza capo e senza Re, perché egli abita in mezzo ad essa nel mistero eucaristico, presente cioè secondo un modo appropriato a una crescita nel tempo storico, sotto il velo della fede.

Indissolubilmente legato all'Eucaristia è il Sacerdozio, nato dal mandato: « Fate questo in memoria di me, fino al mio ritorno ».

Il Sacerdozio, con tutti i poteri necessari per continuare il Cristo che insegna, purifica, alimenta e guarisce il popolo di Dio, il quale si forma e realizza la sua unità proprio intorno all'altare eucaristico.

La storia della Chiesa è precisamente la storia dell'impiantarsi di una moltitudine di nuclei della nuova umanità, nel cuore del mondo. Molto presto, i centoventi fedeli del cenacolo si riuniscono, non più al tempio, ma presso gli apostoli per la preghiera e la frazione del pane. E da Gerusalemme la Chiesa ben presto si estende ad Antiochia, a Tessalonica, Corinto, Cipro, Atene, alle sette Chiese di Asia, ben presto a Roma e ancor oltre.

Ovunque, è la stessa Chiesa nata dalla testimonianza apostolica e dall'altare eucaristico. Finalmente è un mondo nuovo che appare in mezzo al vecchio mondo e che a poco a poco apporta un cambiamento sostanziale nelle idee, nelle attitudini, nelle aspirazioni, nelle speranze.

Bisogna che Egli regni! perché è l'ultima speranza, la speranza suprema dell'umanità; questa ha fatto ogni sorta di esperienze dolorose, essa è delusa su tutta la linea, e nonostante i suoi cattivi consiglieri, è verso il Vangelo che sempre più volge gli sguardi. Su questo fondo scuro la luce del Cristo risalta tanto maggiormente

e tanto più attira gli sguardi. Bisogna che egli regni! Perché è Amore e ha ricevuto l'onnipotenza: non può abbandonare questa razza umana che ha tanto amato, con la quale ha talmente solidarizzato, al punto da divenirne il capo e di morire per essa. Bisogna che egli regni! Perché ogni altra autorità è divenuta sospetta. Bisogna che egli regni! Perché sono innumerevoli coloro che lo rifiutano, perché non lo conoscono, perché si immaginano che Cristo, come tanti altri opprime le coscienze; il Cristo che essi conoscono è una caricatura del vero Salvatore; essi hanno respinto questa caricatura e perciò accoglieranno tanto più volentieri il Cristo autentico a partire dal momento in cui lo vedranno come egli è.

Considerato il fatto che la gente diventa allergica per ciò che riguarda la fede sulla realtà di un Regno di Dio già da questa vita, il problema urgente è quello di rinsaldare questa fede contro le vicissitudini del mondo. È l'unica arma. Un proverbio turco riassumerebbe abbastanza bene questo capovolgimento di problematica: «Ciò che disturba, non è il masso attraverso la strada, ma è la pietruzza dentro la scarpa».

Oggi noi notiamo una alienazione di ogni riferimento all'Eterno e al Regno; sia che lo si veda come un sogno utopico o irrealizzabile, sia che esso appaia troppo vago per l'uomo razionale e pragmatico del profitto e del consumo. Certamente l'uomo può organizzare la terra senza un Dio Re, ma senza Dio egli non può che organizzarla contro l'uomo, contro il proprio interesse. L'umanesimo esclusivo è un umanesimo anti-umano.

La tensione tra il presente e la finalità.

È naturale che la Chiesa germinata da Israele condivida in linea di principio le sue concezioni sul tempo, e sul senso della storia.

Ma già la presenza della Chiesa nella storia crea dei nuovi poli di attrazione che contribuiscono, come è naturale, alla formazione di una nuova concezione relativa al tempo. Israele, credendo al Dio che si è rivelato nella sua storia, attendeva tutto, cioè il compimento dell'opera di Dio, nel futuro. Ciò sviluppò al suo interno la concezione lineare del tempo.

La Chiesa, situando la rivelazione completa dell'opera di Dio nel mondo, agli inizi della sua storia, cioè nella persona del Cristo che è il suo fondatore e il suo capo, trasferisce il polo di attrazione

dall'avvenire al passato. La speranza della Chiesa, il Cristo, che costituisce anche il suo ultimo punto di riferimento, si trova già al suo punto di partenza.

L'avvenire non offrirà alla Chiesa una rivelazione più grande, ma condurrà a una familiarità e a una esperienza più completa di essa da parte della maggioranza degli uomini. Il Cristo, in quanto capo, vive nel mondo attraverso le sue membra, i fedeli. Il corpo della Chiesa in quanto corpo « in sviluppo », avanza nella storia fino a realizzare « quest'Uomo perfetto », nel mistero dell'universalità del Cristo: « Totus Christus caput et corpus ».

Ma già nella vita della Chiesa appare la dimensione dell'attesa; dell'attesa per il suo compimento e per la rivelazione della sua gloria nel Regno di Dio. Certamente il Regno di Dio « non è di questo mondo ». Ma malgrado questo la Chiesa vi si collega e mantiene con esso un rapporto organico.

L'attesa del Regno di Dio fu legata sin dagli inizi al mistero della santa Eucaristia, ma essa non fu considerata sempre da tutti nella stessa maniera. Talvolta si attendeva la rivelazione del Regno di Dio dopo la distruzione completa del mondo, e talvolta dopo il trionfo definitivo della Chiesa nella storia. Talvolta si sottolineava il suo carattere provvisorio e talvolta il suo legame con la storia. Ma, in generale, si può dire che la fede della Chiesa universale relativa alla venuta del Regno di Dio, sin dagli inizi, fu unica.

Nell'Evangelo di Giovanni è citata questa assicurazione data dal Cristo:

« In verità, in verità vi dico, viene l'ora ed è questa in cui i morti ascolteranno la voce del Figlio di Dio ».

L'apostolo Paolo, che parla dell'imminente venuta del Signore e della riunione dei fedeli sulla sua Parola, è nello stesso tempo preso dal desiderio di « andarmene ed essere col Cristo ».

D'altra parte, Ignazio d'Antiochia scriveva ai cristiani di Roma:
« È bene addormentarsi lontani dal mondo rivolti a Dio, per alzarsi in Lui ».

In questi testi il Regno di Dio al quale il cristiano partecipa per la fede e la comunione dei misteri « impegno » già dalla vita presente, e che porrà fine alla storia, non è situato soltanto dopo la fine della storia, ma anche dopo ogni momento della storia.

Nell'Evangelo di Giovanni, passato, presente e avvenire non costituiscono una prospettiva che si sussegue né si distinguono chia-

ramente l'uno dall'altro, ma tutto ciò che esisteva « agli inizi » e tutto ciò che avanza verso la fine è considerato come di quest'ora presente.

Il Regno di Dio non si trova soltanto dopo la fine della storia, ma anche al fondo di ogni istante. Ciò significa che il Regno di Dio non è lontano dai fedeli dal punto di vista del luogo o del tempo, ma che esiste vicino a loro o in loro e che è legato alla loro esistenza. Ma nello stesso tempo, durante i primi tre secoli, esistevano anche le tendenze dei millenaristi, che prolungavano le concezioni ebraiche concernenti il tempo e il suo termine nella Chiesa.

Papia, Giustino, Ippolito, Tertulliano e altri, conservando la concezione lineare del tempo, propria dell'ebraismo, formularono delle concezioni millenariste, mentre Origene, avendo adottato la prospettiva greca della ripetizione del tempo, fu condotto alle sue ben conosciute erronee opinioni relative alle creazioni, le cadute e le redenzioni successive.

Allorché nel corso del IV secolo, la fede della Chiesa universale prevalse e le prospettive millenariste furono abbandonate, l'attesa del Regno di Dio si allontanò ancora di più dalla concezione della prospettiva storica e fu considerata soprattutto come un ingresso nell'eterno Regno di Dio. La concezione greca del tempo contribuì certamente a questo, ed essendo stata adattata in maniera appropriata, non condusse agli estremi provenienti da Origene. Così, per esempio, San Basilio parla di un movimento circolare del tempo e di una rappresentazione in esso dell'eternità. La domenica costituisce un'immagine dell'avvenire: « la domenica è il primo dei giorni; mentre non è considerato il primo da Mosè ma come uno dei giorni che ritornano parecchie volte ».

Secondo Gregorio di Nissa, il tempo percettibile si ripete « ogni settimana », e l'ottavo giorno, andando al di là del tempo percettibile, costituisce l'inizio del secolo a venire.

La nozione della ripetizione del tempo richiama certamente la concezione platonica del tempo. Ma contrariamente a Platone, i Padri in questione considerano il movimento circolare del tempo come infinito e perpetuo. Il tempo che avanza in modo circolare non ha un inizio, e per questo non avrà fine. Così il movimento circolare del tempo si prolunga nel suo movimento lineare.

Questo punto di vista offre la possibilità di interpretare in modo più completo ciò che riguarda la relazione tra il tempo e l'eternità della fede e della vita della Chiesa. Il tempo non si con-

clude in un solo punto, che determinerà anche la fine della storia, ma in ciascuno dei suoi momenti, dato il fatto che esso si rapporta continuamente all'eternità. E l'eternità non comincia alla fine della storia, ma contiene e trasforma il tempo.

Il senso della storia è legato al mistero dell'universalità della Chiesa in quanto corpo di Cristo, che cresce per giungere « alla forza dell'età che realizza la sua pienezza ».

Una assimilazione e una espressione più completa di tale concezione la troviamo nella tradizione bizantina ulteriore. Il secolo presente e il secolo a venire coesistono. La deificazione dell'uomo come « l'assimilazione e l'unione a Dio, nella misura del possibile » cominciando già nella vita presente e compendosi dopo la morte, lo trasforma in Dio sotto ogni punto di vista « senza identità di sostanza ».

L'uomo partecipando della grazia di Dio si attribuisce delle proprietà divine. Ciò significa che la condizione della divinizzazione in quanto condizione di trasformazione, comincia già nella vita presente. L'uomo, entrando in questa condizione, non vive in virtù della propria individualità, ma in virtù di colui a cui si rapporta tutta la sua esistenza. L'abnegazione, che il Cristo cita come condizione preliminare per l'accoglimento dell'Evangelo del Regno, la morte o la impassibilità che ricercano asceti ed esicasti costituiscono dei mezzi di superamento di sé. Certamente tale superamento può manifestarsi anche come una malattia spirituale, come forma di demenza. In questo caso l'uomo si identifica con gli idoli che crea; egli è travolto dalla passione.

Palamas cita a più riprese simili estasi sataniche, nelle quali incorrono soprattutto i monaci, allorché confidano nelle proprie forze. Il trascendimento di sé degli esicasti è orientato precisamente nella direzione opposta.

L'esicasta non si identifica con l'idolo creato dalla propria immagine, ma attraverso la vita ascetica vince le proprie passioni, si allontana da ogni appoggio personale, soffoca il proprio ego, evita ogni forma di azione, si riposa e nel corso di questa condizione sabbatica incontra il solo che continui ad esistere: Dio che vive in lui.

Dunque: questo superamento di sé che non si realizza per il passaggio dello Spirito in modi intelligibili ma attraverso il suo ritorno al fondo dell'esistenza dell'uomo, in cui si trova appunto il Regno, il fedele acquisisce per la grazia di Dio l'esperienza della comunione con lui e della propria deificazione.

« Il fedele che ha mortificato tutte le cose terrestri, e che ha abbandonato tutto ciò che proviene dalla carne e dal mondo, per grazia di Dio, possiede il logos del Dio vivo e operante che dà dei segni della sua continua presenza, e si mostra senza principio e senza fine.

Egli non porta in sé la vita condizionata dal tempo che ordinariamente ha un inizio e una fine ».

* * *

Perché se è necessario che Cristo regni, non è unicamente perché Dio lo vuole, e perché tutto ciò che Dio vuole si realizzerà presto o tardi. Non è neppure semplicemente perché Cristo è Re in principio, in virtù della sua origine divina, e perché lo è diventato in realtà vivendo in assoluta santità. Infine: non è soltanto perché ha riscattato l'umanità intera dando la sua vita sulla croce; c'è una causa più generale ancora e che ci tocca da più vicino: bisogna che Egli regni perché nell'ora presente questo Regno è una questione di vita o di morte per il genere umano.

Malgrado innumerevoli e incontestabili progressi realizzati dalle civiltà umane, non si può negare che siamo oggi caduti in una confusione morale inquietante.

L'autorità è contestata in ogni tipo di governo; i troni vacillano, anche là dove sembrano essere più solidi, in forza di regimi che schiacciano sistematicamente ogni tentativo d'indipendenza essi sono minacciati come gli altri e forse di più, per una reazione che, preparandosi in segreto, sarà forse inarrestabile.

Cresce continuamente il numero di coloro che non sopportano più il giogo e sono pronti a versare il loro sangue per liberare i loro simili. Nelle democrazie le cose non vanno meglio; l'autorità, quale che sia, è criticata e lo spirito di ribellione soffia perfino tra i fanciulli. La maggior parte dei cittadini si crede libera di dire tutto il male possibile contro chi è arrivato al potere, anche se questa persona era prima considerata onesta, laboriosa, amante della patria, ora viene definita una canaglia, un traditore da chi vorrebbe prendere il suo posto.

Questi sintomi significativi dovrebbero aprire gli occhi alla nostra generazione. Noi ritorniamo insensibilmente al caos primitivo, con la differenza che le temibili forze allora in lotta, erano cieche e incoscienti.

Oggi queste forze hanno preso coscienza di sé e si sono alleate contro il Creatore. La libertà è la suprema prerogativa dell'uomo, quando egli ne è degno, diversamente è una maledizione, se diviene licenza.

All'inizio, nel caos primitivo, la Parola divina bastò per armonizzare queste forze, le tenebre si separarono dalla luce, apparve la vita, poi la libertà, e normalmente il mondo organizzato succedette al caos. Oggi la parola creatrice non basta più, è necessaria una parola redentrice; è necessario il Cristo, il Verbo incarnato, la cui autorità si imponga liberamente a tutti, affinché l'armonia si ristabilisca. È necessario che Cristo regni fino a che avrà messo tutti i nemici sotto i suoi piedi.

Ahimè, secondo le vedute umane sembra veramente che noi siamo lontani, molto lontani da questo Regno di Cristo sulla terra. Una folla di falsi profeti hanno fatta propria, come grido di rivolta, la frase del Vangelo: « Non vogliamo che quest'uomo regni su di noi » (*Mt. XIX, 14*); coscienti o no, si sono proposti di minare l'autorità divina.

Con risonanti discorsi e pagine eloquenti hanno dimostrato che la religione ha fatto il suo tempo; che aveva una ragion d'essere nell'infanzia dell'umanità quando l'uomo vegetava nell'ignoranza naturale, ma ormai da tanto tempo essa è stata sostituita dalla filosofia e questa a sua volta è stata soppiantata dalle conquiste della scienza.

Ed ora, dopo aver parlato del Regno di Cristo, domandiamoci qual è lo scopo perseguito dal nostro Re. Egli vuole prima di tutto, ristabilire l'autorità di Dio, suo Padre, profondamente lacerata dal peccato, secondo l'espressione di Paolo. Dopo aver detto: « Bisogna che Egli regni fino a che non avrà messo tutti i suoi nemici sotto i suoi piedi », l'Apostolo aggiunge: « Dio infatti, tutto ha posto sotto i suoi piedi ». Ma quando dice che tutto gli è stato sottomesso, fa evidentemente eccezione per colui che tutto gli ha sottomesso. Solo quando tutto sarà sottomesso a Lui, allora anche lo stesso Figlio si sottometterà a colui che gli ha sottomesso tutte le cose, affinché Iddio sia tutto in tutti. (*Corinti XV, 27-28*).

Ciò non significa tuttavia che deve avvenire un tale assorbimento, di tutto ciò che esiste e di tutto ciò che vive, da farci tornare allo stato iniziale nel quale Dio esisteva solo. Credo piuttosto che nel futuro descritto dall'Apostolo, ogni creatura spirituale conserverà la sua individualità, e questa sarà tanto più marcata quanto più essa sarà penetrata di vita divina; questa non distrugge che il peccato e fa svilupparsi tutto il resto.

Non vi è stata personalità più spiccata di quella di Cristo o del suo stesso apostolo Paolo, e pertanto non ve ne sono state di maggiormente ripiene di Dio.

« Dio tutto in tutti » non significa annientamento di tutto, ma pieno sviluppo di tutto e vita divina diffusa da per tutto con una infinita varietà.

Uguualmente io non penso che la creazione inferiore debba un giorno necessariamente sparire; credo piuttosto che questa creazione subirà essa stessa una trasformazione gloriosa per la penetrazione dello Spirito di Dio, e la gloria del Creatore apparirà in tutta la sua bellezza in seno a questa creazione, come nel regno degli esseri spirituali.

Un'altra regalità ancora sembra scaturire dalla regalità di Cristo: quella degli uomini. Credo che se Cristo è Re, noi possiamo e dobbiamo divenirlo con Lui e per Lui; ed è attraverso questo Regno delle creature spirituali che Dio stabilirà il suo Regno.

Quando l'uomo sarà seduto sul trono per regnare con Dio si realizzerà la parola di S. Paolo: Dio tutto in tutti.

In realtà se Dio vuole penetrare l'uomo, salvandolo in Cristo, è per il fine supremo di condurlo a regnare con Lui.

Non dimentichiamolo: Cristo è la nostra primizia. Noi passeremo dovunque Egli è passato e ciò che Lui è stato, un giorno lo saremo anche noi (*1 Giov. IV, 17 - 1 Giov. III, 2, 3*).

Troppo spesso ci si raffigura il Cristo, come un essere a parte, tra cielo e terra, inaccessibile, a cui non possiamo pretendere di somigliare.

Certamente, come Figlio unico di Dio, eterno come Lui, egli è e sarà sempre in un certo senso, infinitamente al di sopra di noi, come l'infinito è al di sopra del finito. Ma per la sua incarnazione, egli si è spogliato dei suoi attributi divini per divenire simile a noi, e lo è stato in tutto, eccetto che nel peccato: è divenuto uomo come noi, uomo normale, tale quale Dio l'ha voluto nel suo insondabile amore.

Sarebbe crudele per noi contemplare Cristo fratello « ossa delle nostre ossa e carne della nostra carne » approdare a un glorioso destino, salendo di sommità in sommità, e sentirci dire: Tutto questo che tu ammiri e che trovi così bello non è per te; è riservato a me ed a me solo; tu lo puoi agognare ma non potrai mai possederlo.

In stato di crescita.

L'orientamento dell'uomo verso il Regno di Dio nei testi liturgici, significa riconoscere l'amore di Dio come fondamento ontologico della esistenza umana.

La temporalità, d'altra parte, in quanto qualità ontologica dell'uomo costituisce la condizione preliminare della sua partecipazione, nell'amore, al Regno di Dio.

Questa alterazione ontologica attribuisce agli uomini delle proprietà nuove che vanno al di là dell'ordine della natura e che appartengono all'ordine della grazia, a cui si associa la natura « trasformata », in tanto in quanto opera di Dio.

Così i santi, « benché creati secondo la loro propria natura, sono considerati come fossero non-creati e senza principio, a causa della grazia increata di Dio che si ferma su essi e vi resta per sempre ».

La vita di ciascuno di noi non è che un insieme di relazioni con altre vite. Non sapremmo nemmeno immaginarci in un mondo solitario. In un mondo tale, pur esistendo non potremmo mai realizzare pienamente noi stessi, non potremmo mai conoscere Dio. Sarebbe come se per noi Lui non esistesse. Poiché le genuine idee su Dio come la giustizia, il dovere e la responsabilità infinita non ci pervengono che attraverso il mondo di relazioni umane nelle quali ci troviamo, nelle quali soltanto noi arriviamo ad essere noi stessi, ciò costituisce la realtà della nostra esistenza morale e spirituale.

L'uomo è stato inserito in un contesto di esseri viventi. Non potrebbe far niente — nemmeno dal punto di vista dei propri interessi — senza coinvolgere gli altri. Di fatto non è mai esistito un uomo vivente solo per se stesso. Non possiamo impedirci di vivere entro certi limiti per gli altri, e se anche lo potessimo non lo vorremmo, per non perdere uno dei più alti privilegi umani che è anche l'istinto più profondo e più universale della nostra natura.

Il Regno di Dio è effettivamente dentro di noi — ma non lo sarebbe del tutto se non fosse anche fuori di noi.

La linea guida della vita si appoggia a giudizi visibili, al poco che si salva dalla nostra mediocrità e dai nostri sbagli, al valore dei nostri sforzi sinceri e generosi. La nostra misura si trova nel confronto con quanto ci sta intorno, con gli ideali per cui si vive, con le cose che si fanno e che si vogliono portare a compimento.

Vi è un regno del male a cui la nostra fragilità ha permesso di esistere, a cui la nostra negligenza, se dovesse continuare, darebbe

uno spazio permanente. Ma c'è anche potenzialmente il Regno di Dio, che ci richiama alle nostre responsabilità, ad un ritorno alla semplicità, alla sincerità, alla gioia sana di uno sforzo infaticabile per un servizio a cose sublimi.

Se noi siamo considerati come i rappresentanti, i testimoni e gli eroi di un « Regno che non è di questo mondo », non possiamo per altro renderci estranei al mondo degli uomini, in seno e per la mediazione del quale si sviluppa la fase preparatoria e iniziale del « Regno ». Da quando « il Verbo si è fatto carne ed ha abitato tra noi » (*Gv.* 1, 14) coloro che si proclamano suoi non possono evadere dalla terra e non condividere la sorte dei loro fratelli. Essi incorrerebbero nel rimprovero che Nietzsche faceva ai cristiani del suo tempo, contemplatori del loro Dio e dispregiatori del mondo. Il disprezzo del mondo, condurrebbe per questa via, al disprezzo di Dio stesso, a disconoscere il Cristo, mandato nel mondo non per condannare ma per salvare, e la missione dello Spirito che restaura e rinnova senza posa la faccia della terra.

Gesù non ha avuto timore di entrare nella storia e di farvisi assassinare, mentre noi spesso entriamo nella chiesa per fare il bilancio della storia e delle mortificazioni che essa impone.

Essere cristiani non vuol dire vivere un'altra vita, ma vivere altrimenti la vita di tutti i giorni; ciò che avviene attingendo alla sua sorgente, nello Spirito accolto nei sacramenti e nella vita di pietà, questo « altro » che è definito dalla fede, la speranza e la carità.

La vita sacramentale non acquista il suo pieno significato che nella misura in cui riesce a trasformare l'uomo e lo conduce a vivere una esistenza quotidiana rinnovata.

Giovanni Crisostomo sottolinea l'aspetto progressivo della manifestazione del Cristo:

« Non c'è una sola manifestazione ma due: una è quella avvenuta nel battesimo di Cristo; l'altra non è ancora avvenuta; essa deve manifestarsi in tutto il suo splendore alla fine dei secoli ». (Omelia sul Battesimo di Cristo e l'Epifania)

Alcune caratteristiche principali del Regno.

Il Regno dei cieli è spirituale; e le condizioni per entrarvi sono dello stesso ordine. Ciò che conta principalmente è uno stato dell'anima.

Ma gli uomini sono assai poco disposti a ricordarsene; se si tratta di vestire una divisa, di lottare, o di scegliere un partito, siamo pronti a entrare nel Regno e ad approfittarne ed a menarne vanto. Invece l'invito a una preparazione interiore raffreda il nostro impegno. Eppure: beati i poveri di spirito a cui appartiene il Regno dei cieli, gli afflitti, i miti, quelli che hanno fame e sete della giustizia, i misericordiosi, i puri di cuore, i costruttori della pace: sono essi i veri prediletti del Regno.

Senza questo impegno spirituale quasi nessuno, sia esso ebreo o cristiano, può essere cittadino del Regno. Vi è dunque la legge del Discorso della Montagna scritto a lettere indelebili. Mosè ha potuto spezzare le tavole di pietra, ma questa « tavola » non può essere spezzata.

Il Regno di Dio è una condizione dell'anima, una relazione interiore tra Dio e le anime che Egli ha creato e la linea di condotta di vita che risulta da questa relazione.

La prima responsabilità ognuno l'ha verso se stesso. Chi non si è reso conto della stortura di chi si fa responsabile di tutto salvo che di se stesso? E molto spesso fa ciò, proprio per sfuggire al dovere assai più esigente di prendersi risolutamente ed effettivamente cura di sé.

Non vi sono peccati sociali di cui non si trovi la radice allo interno delle persone. Si dicono spesso oggi molte assurdità riguardo ai peccati sociali, come se la società fosse una specie di organismo o di personalità, capace di essere in se stessa morale o immorale indipendentemente dalle persone che la compongono, mentre in realtà ogni bontà o cattiveria si trovano prima di tutto all'interno degli individui e solo secondariamente nelle loro relazioni.

Pegno della manifestazione del Regno.

Non vi è dubbio che il « Regno di Dio » nei testi liturgici non si lega a un luogo preciso. Piuttosto si identifica con la vita eterna, con questo « essere » con Dio, in Dio, già da ora.

Così nell'Anafora « d'Addé et de Mari » d'origine caldea (III secolo) si prega Dio perché i comunicanti entrino in questo Regno:

« Che venga il tuo Santo Spirito,
che si posi su questa offerta dei tuoi servitori
che la benedica e la santifichi,
perché ci procuri, o Signore

il perdono delle offese e la remissione dei peccati
la grande speranza della resurrezione dei morti,
e la vita nuova nel Regno dei cieli
con tutti quelli che ti furono graditi »
(*Epiclesi*).

Nelle Costituzioni Apostoliche verso il 380 il vescovo prega per i fedeli:

« Conservaci nella pietà, raccogliaci nel Regno del tuo Cristo, del Dio di tutte le creature visibili e dotate di ragione, del nostro Re. Che noi vi dimoriamo stabilmente senza colpa e rimprovero » (VIII, 12, 40-51).

Nella benedizione finale di nuovo il vescovo si riferisce al Regno:

« Esaudisci le domande dei loro cuori, quelle che sono per il loro bene, non escludere nessuno tra loro dal tuo Regno. Santificali, custodiscili, proteggili, aiutali, liberali dall'Avversario e da ogni nemico . . . » (VIII, 15, 6-9)

La configurazione teofanica della Liturgia è determinata dalla presenza del servizio celeste, che l'Apocalisse descrive nelle sue visioni grandiose.

L'Agnello di Dio, immolato e pertanto vivente, è presente con tutta la pienezza della sua azione salvifica e consente ai celebranti di unirsi alle schiere celesti che lodano Dio incessantemente.

Il prete e il diacono si recano dietro l'altare nel recinto dove si trova il trono, nel quale si pensa che la divinità sia presente e, come in una visione si irradia la gloria dell'Eterno quando il diacono dice:

« Sia benedetto colui che viene nel nome del Signore.
Benedetto sia, Signore, questo trono innalzato.
Sii lodato sul trono dello splendore del tuo
Regno, tu che siedi al di sopra dei cherubini,
ora e sempre e nell'eternità. Amen ».

Teodoro di Mopsueste attesta che l'Epiclesi era anche in origine una preghiera per i comunicanti, per ottenere la loro partecipazione alla resurrezione, con la forza dello Spirito. Perciò il celebrante aggiunge queste parole: « affinché coloro che riceveranno il sacramento possano giungere alla purificazione delle loro anime, al perdono dei loro peccati, alla comunione con lo Spirito

Santo, alla pienezza del Regno celeste, alla fiducia in te e non al giudizio e alla dannazione ». (Liturgia di S. Giovanni Crisostomo)

In quanto alla Epifania della gloria divina, la liturgia ci vuole divinizzare e trasfigurare. Essa prega lo Spirito di scendere verso di noi. È questo che l'idea patristica della *Théosis* sottolinea specialmente.

È un momento molto commovente quello in cui nella Liturgia della Siria orientale i fedeli sono congedati con l'augurio:

« Si degni Nostro Signore Gesù Cristo, che noi abbiamo servito, che noi lodiamo e celebriamo nei suoi gloriosi misteri, che è santo, vivificante, divino, di renderci Egli stesso partecipi della gloria incomparabile del suo Regno; che Egli ci dia la gioia con i suoi santi angeli e con i beati; che Egli congeda una confidenza filiale in Lui, a noi che abbiamo già ricevuto adesso l'anticipo e il pegno della vita celeste; che sulla nostra comunità si espanda misericordia su misericordia, santità su santità, gloria su gloria, adesso e nei secoli ».

Di fatto, nel mistero dell'altare le porte del cielo, del Regno, si aprono ai fedeli. Fin dentro la vita di ogni giorno si diffonde il suono, il soffio e la forza di questo incontro con il mondo celeste.

L'ortodosso è sempre cosciente, secondo la parola di Clemente d'Alessandria, che ogni giorno è per i riscattati un giorno di festa. Sulla terra, nell'Eucaristia noi contempliamo i tratti e i contorni di un ufficio celeste. Gioia e luce sono le note fondamentali del servizio supremo.

* * *

La Chiesa si è sviluppata naturalmente e spontaneamente sotto l'impulso di un grande Personaggio e di un grande messaggio. In essa, nata dallo Spirito, gli uomini si sono riuniti semplicemente perché spinti da una comune speranza verso un destino comune.

La Chiesa è la comunità cristiana universale; sono Chiesa tutti coloro che, a qualsiasi titolo, si trovano ingaggiati nella vita, nello Spirito di Gesù. La parte effettiva e vitale della Chiesa è in tutti coloro che, in qualsiasi luogo, mantengono questo impegno, vivono in comunione cosciente con lo Spirito che permette loro di essere e di sforzarsi ad essere fedeli.

La Chiesa è la comunione delle anime sante, nello spirito di

comunione, nelle gioie e nelle pene, nella comunione di conoscenza, di volontà, fra tutti coloro che sono spinti dallo stesso Spirito, nella ricerca della verità e della rettitudine.

Lo Spirito di Cristo abita e opera nelle anime degli uomini nella misura in cui essi sono in comunione fra loro e con Dio. Questa comunione è l'anima, la vita della Chiesa. Essa non ha bisogno di altre assicurazioni esterne. Essa è da sé stessa azione vivente autentica, o meglio stato di conoscenza immediata di Dio ed è sotto la sua azione che riconosce il suo carattere.

E questa mutua comunione, questo mutuo riconoscersi di tutti quelli che cercano il meglio, è insieme un riconoscere Dio, precisamente perché essa è l'azione suprema di Dio in noi.

Noi ci conosciamo gli uni e gli altri attraverso Dio e per conseguenza conosciamo Dio attraverso il rapporto con gli altri.

È questo il modo con cui lo Spirito di Dio abita e opera in noi. La sua presenza, nella vita pratica della Chiesa, si trova nella volontà comune dei suoi membri orientati verso una vita sublime.

È soltanto nell'onnipotenza del Santo Spirito di Dio, vivente in noi, e cooperante con noi, che noi vedremo il Regno venire nelle nostre vite, nella Chiesa e nel mondo. Perché è la sua opera che deve essere consacrata, e lo Spirito Santo fa ciò che noi non possiamo fare. Il nostro appoggio non è nei segni visibili, ma in questa forma di fedeltà che si esprime nel compiere l'opera di Dio alla sua maniera. E la Sua maniera è quella di richiedere la nostra cooperazione.

L'inserimento nel Regno si manifesta nel Battesimo e soprattutto per la partecipazione alla natura divina (Théosis). La divinizzazione, che non costituisce un completamento personale dell'uomo, ma il prodotto della sua incorporazione e del suo progresso nella Chiesa, (la società evangelizzata, della divinizzazione, come la chiama in modo caratteristico Gregorio Palamas) è legata direttamente al tempo. La divinizzazione è accordata all'uomo nel tempo.

Nel nuovo orientamento che la Chiesa dà al tempo, l'uomo si realizza nella misura in cui trasforma il processo del suo corrompersi in processo del suo perfezionamento o di divinizzazione. Questo significa che l'uomo da schiavo del tempo si trasforma nella Chiesa in signore del tempo. Il tempo, in quanto semplice movimento rettilineo verso l'avvenire, non ha un senso particolare. Il senso del tempo nella Chiesa è dato essenzialmente dalla possibilità che esso offre in ogni istante all'uomo di incorporarsi nella eterna presenza dell'amore di Dio.

Questo significa che per la Chiesa anche il senso della storia si trova essenzialmente non nei cambiamenti e nelle evoluzioni esteriori che essa provoca nel corso del tempo, ma nelle profondità misteriose che ciascuno dei suoi momenti offre all'uomo.

È per questo che la tensione della temporalità della Chiesa di cui si fa l'esperienza, non si rivela nella distensione ma nella profondità del tempo; essa non si presenta tanto nella successione dei giorni, ma nel modo con cui l'uomo si pone ogni giorno di fronte a Dio; « ciò che vale è l'oggi ».

L'estensione del tempo e della storia acquistano valore soltanto in proporzione della valorizzazione della loro profondità. È solo questa che offre una giustificazione al loro svolgersi.

La Chiesa invita l'uomo a trasferire il suo interesse per la storia dalla dimensione dell'estensione a quella della profondità.

È per questo che la questione della teologia, in quanto testimonianza della fede della Chiesa nel presente storico, di volta in volta, è essenzialmente questione di tempo.

Al fondo del tempo della Chiesa si concentrano le tre dimensioni temporali, per trasformarsi infine nell'eterno presente del Regno di Dio. La Chiesa in quanto società indivisibile di fedeli che hanno Cristo per capo (che nello stesso tempo « era, è e sarà ») compone le tre dimensioni del tempo nella presenza eterna dell'amore di Dio. Ed è per questo che può avere una memoria eterna.

Quando si promette ai nostri morti un ricordo eterno, non c'è ironia, essi veramente sono consegnati alla memoria della Chiesa, al ricordo del suo corpo eterno e di ogni tempo, al quale apparteniamo, e in nome del quale si può conservare ricordo di loro eternamente.

La Chiesa in quanto rivelazione del Regno di Dio, vince il tempo. Infatti, come dice Palamas, « il Regno di Dio è il solo che non è né conquistato né governato, ma va al di là dei limiti del tempo e dell'eone. La Chiesa, dunque, domina sempre il tempo. Questo significa che il tempo non può minacciarla, né essere perduto. La Chiesa contiene il tempo. Per questo essa non considera il passato come perduto, ma come qualcosa di acquisito e perfezionato; come qualcosa che esiste nella compiuta universalità del suo corpo unico.

Di conseguenza l'avvenire per la Chiesa non nasconde pericoli, ma è compimento; è per questo che essa non provoca angoscia nei suoi membri, ma attesa.

« La fine » dunque non consiste in un punto determinante della

lunghezza del tempo, ma è una qualità permanente del tempo che esprime la natura dell'intensità con cui si vive durante la temporalità.

La fine esiste, in quanto espressione della presenza costante del Regno di Dio a cui essa fu legata e a cui approda in ogni momento del tempo per la grazia dello Spirito Santo.

Il fedele, in quanto partecipante delle due dimensioni del tempo — il secolo mondano e la società divinizzante, la Chiesa — fa l'esperienza dell'esistenza marginale per eccellenza, e conseguentemente dell'esistenza escatologica per eccellenza.

Così, nella vita della Chiesa Ortodossa di Bisanzio il tempo non è considerato dal punto di vista lineare, ma da un punto di vista sintetico o incrociato. È per questo che il problema dei bizantini non è stato sul come avanzare con la loro fede in Cristo verso l'avvenire, ma sul come ricevere la presenza di Cristo nel presente. Essi non discutono riguardo al modo migliore di prevedere l'avvenire, ma cercano di esaminare la questione del vivere nel modo più completo la trasformazione nel Cristo, ogni volta, nel concreto presente.

D'altra parte essi non riconoscono come scopo della Chiesa, il contributo per il progresso degli uomini e per il miglioramento della loro vita morale e sociale. Questa concezione fu sviluppata dal Rinascimento e per esso diffusa nel mondo cristiano. Ma i bizantini considerano scopo della Chiesa l'edificazione del Corpo di Cristo, che si realizza attraverso l'uscita dei fedeli dal turbine insensato del mondo, e il loro impegno nel cammino della divinizzazione.

È per questo che il processo di distacco dal mondo, che non si realizza in nome di concezioni astratte o trascendenti, ma si fonda sulla presenza di un Dio eterno che si vive e si realizza nella storia, non ignora del tutto il tempo, ma invece lo compone e lo propone nel « presente » dell'amore di Dio ,che comprende anche i « secoli futuri ».

L'unicità del mondo a immagine del Regno della Santa Trinità.

L'incarnazione del Verbo apre la via alla riconciliazione e alla entrata nel Regno del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

La creazione della Chiesa porta con sé l'« abitazione di Dio con gli uomini » (*Apoc.* 21, 23).

La missione della Chiesa consiste nel dare testimonianza del-

l'unità nella trinità, poiché Dio non è visto soltanto come Monarca assoluto, ma come perfetta comunione di Tre Persone.

Il Verbo si è incarnato allo scopo di rivelare la vera unione e la libertà che regna in seno alla divinità. Diventa « carne » per dimostrare la missione spirituale della « carne »; come tutto sia stato rivelato attraverso l'unità e la creatività della Trinità, e come ciò si sviluppi e si trasformi.

Si potrebbe anche dire che Dio non ha pensato a creare la Chiesa unita, ma che l'ha creata a sua immagine. L'unità della Chiesa non è il risultato di una riflessione, di un progetto, ma il riflesso dell'unità misterica della Trinità. Quello che esiste perpetuamente per natura, nelle relazioni delle tre Persone divine, è concesso per grazia alla vita degli uomini.

« La santa Chiesa è immagine di Dio, dato che essa crea la stessa unione di Dio tra i fedeli » (S. Massimo - Misticologia P. G. 91,668 B).

Il Signore è riconosciuto come l'inviato del Padre e attraverso la sua condotta e la sua obbedienza al Padre, ci rivela il modo misterioso della vita della Trinità.

Egli non è venuto per unire gli uomini fra loro ignorando le differenze; non è venuto per indirizzarci a una semplice coesistenza pacifica. Egli è venuto per unirci, attraverso la sua Persona, col Padre suo che è nostro Padre.

« Per Lui, infatti, abbiamo gli uni e gli altri, in un medesimo spirito l'accesso al Padre » (Ef. 2, 18).

Egli è venuto per rigenerarci, per produrre una nuova unione, quella della Trinità; per darci una pace che sorpassa ogni immaginazione; la sua pace: « Vi do la mia pace; non ve la do come la dà il mondo » (Gv. 14, 21). Egli ha creato il piccolo gruppo dei dodici, la Chiesa. Ha portato al mondo il dinamismo e la santità della Trinità, il lievito del Regno che fermenta le tre misure di farina di tutta la creazione (Lc. 13,21).

Se dunque il mondo ha un bisogno è quello dell'esempio d'unità della Trinità; la sua grandezza sta nel suo carattere trinitario. Ciò di cui l'uomo ha sete è d'eternità, « anche se quaggiù si tratta di una piccola parte di eternità ». La Trinità è un'eternità.

« La vita eterna è che conoscano Te, il solo vero Dio, e il tuo inviato Gesù Cristo » (Gv. 17, 3).

Chi avrà visto veramente la Chiesa, avrà visto la Santa Trinità. Questa visione è il Paradiso, l'assicurazione della vita avvenire e del Regno. Questa visione è rivelata a colui che è stato battezzato nel nome della Santa Trinità, a colui che « riceve non solo l'unione con la Santa Trinità, ma anche l'unità concepita nella Santa Trinità » (S. Massimo P. G. 91, 1196 B).

I dodici apostoli, uniti nella Trinità, sono inviati nel mondo come il Padre ha mandato il Figlio. (Gv. 20, 21).

La Chiesa è il Cristo di Dio, Lui stesso, il Regno di Dio che « è tra voi » (Lc. 17, 21). Essa è il cielo sulla terra.

Noi possiamo dunque affermare in primo luogo con S. Paolo, che la vita ha uno scopo, uno scopo supremo, non può non averne uno.

Lo sforzo fatto da Cristo per stabilire il suo Regno approderà presto o tardi a un pieno successo. È solo degli spiriti superficiali pensare ancora che mangiare, bere, dormire, cioè soddisfare le esigenze carnali, possa bastare a soddisfare l'essere umano. Quando lo stomaco è soddisfatto, il cuore appare più vuoto che mai.

La vita di quaggiù non può rispondere adeguatamente alle profonde aspirazioni dell'anima: essa contempla progetti che spesso restano tali, intravede numerose piste che non hanno termine. Più approfondisce gli angosciosi problemi dell'esistenza e più è condotta a riconoscere che senza una prospettiva certa dell'al di là, la vita umana è semplicemente un non senso e un assurdo.

Allora le si impone la fede in un'altra vita. Essa ha un bell'accumulare obiezioni su obiezioni, non può non crederci, senza correre il rischio di suicidarsi. Arriva così senza grandi sforzi a comprendere che l'esistenza terrena non ha valore che come apprendistato dell'eternità; anzi ogni attimo che passa è seme d'eternità. Noi lavoriamo senza rendercene sempre conto alla nostra vita futura, formiamo a poco a poco la nostra personalità eterna; ci è stato affidato un canovaccio sul quale « *bon gré mal gré* » andiamo disegnando la nostra vita e ogni piccolo dettaglio vi concorre assai più di quanto non pensiamo. Il compimento del più umile e oscuro dovere ha conseguenze che non immaginiamo. La terra è una cava dalla quale si estraggono ad una ad una le pietre del grandioso edificio che si costruisce oltre il mondo materiale, favorendo la formazione del regno degli esseri e assicurando a ciascuno di essi la libertà dei suoi movimenti.

L'apostolo Pietro dice infatti che i riscattati sono come re e sacerdoti, e l'Apocalisse annuncia che coloro che non avranno ado-

rato la bestia saranno sacerdoti di Dio e del Cristo e regneranno con Lui in eterno. Questi richiami non fanno che confermare altre parole dell'Antico Testamento.

Al momento della loro creazione Dio aveva detto all'uomo e alla donna:

« Riempite la terra e soggiogatela e abbiate dominio sui pesci del mare e sui volatili del cielo, sul bestiame e su tutte le fiere che strisciano sulla terra » (*Gen.* 1, 28).

E così esclama il salmista:

« Hai fatto l'uomo di poco inferiore a Dio,
di gloria e splendore lo hai coronato.
Lo hai fatto signore delle opere delle tue mani,
tutto hai posto sotto i suoi piedi:
pecore e armenti tutti quanti,
perfino le bestie selvatiche,
gli uccelli del cielo e i pesci
e tutto ciò che percorre i sentieri dei mari ».

Suo scopo è di restare sulla terra, di non lasciarla fino a tanto che essa non la faccia cielo: « Attendiamo nuovi cieli e nuova terra secondo la promessa » (2 *Piet.* 3, 13) e il cielo e la terra sono una sola cosa in questa nuova creazione. Si comprende così che la vera unità avverrà nello spazio escatologico. Non per questo siamo lontani dall'unità. Se ci sembra così è perché siamo lontani dalle vedute della Trinità, dalla nuova creazione che Cristo inaugura.

L'escatologia è già cominciata, esistono uomini che non sottostanno al giudizio e passano dalla morte alla vita. Il mistero dell'unità del Corpo di Cristo non si definisce con categorie filosofiche. Non può essere espresso da volontà create; non può essere vincolato da affermazioni di individualità infallibile, non lo raggiungono le forme di pietà personale. Esso tutto verifica, tutto anima, tutto rinnova, tutto concilia, rischiarato da una luce increata: trasparente, vivente, sempre rinnovantesi.

Il mistero dell'unità, così come è concepito e vissuto nella Chiesa, costituisce il Regno del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, « dal quale si è ricondotti all'unità, dato che esso consiste in una potenza unificante; e le differenze che ci dividono convergono al di sopra del nostro mondo in una unità simile a Dio e si ricompongono insieme a imitazione di Dio » (S. Denis - Sui Nomi Divini - P. G. 3589 d).

Anche il corpo dei riscattati dal Cristo partecipa alla pienezza divina nella gloria del cielo. Paolo parla del corpo futuro, tutto penetrato da Dio, in questi termini: « Così pure è la risurrezione dei morti. Si semina un corpo corruttibile ed esso risorge dotato di incorruttibilità; lo si semina spregevole, risorge glorioso; lo si semina soggetto a debolezza e risorge vigoroso; si semina un corpo animale, e risorge un corpo spirituale » (1 Cor. XV, 42-44).

Che cosa sarà esattamente questo corpo spirituale? È impossibile dirlo in base ai modi di conoscenza che abbiamo oggi, ma è evidente che questo corpo parteciperà alla gloria dello Spirito che lo abita e questa gloria sarà la gloria stessa di Dio. Con questo strumento appropriato a servizio dell'anima essa potrà comunicare col Re e con gli altri membri del Regno, tutto impiegando in gioiosa attività a servizio del suo amore. A sua volta, il nostro corpo, che è spesso un ostacolo al nostro sviluppo, un velo che nasconde le vere realtà, talora così pesante da trascinarci verso la terra, allo stato spirituale ci renderà agili e leggeri, aperti alle realtà spirituali che nessun velo nasconderà più e che si schiuderanno ai nostri occhi in tutto il loro splendore.

Il Corpo di Gesù, trasfigurato sul Tabor, o vittorioso della morte e del peccato, risalente trionfalmente in cielo il giorno dell'Ascensione può darci un'idea di quello che sarà questo nostro corpo spirituale tutto penetrato di Dio.

« Carissimi, già adesso siamo figli di Dio, e ancora non si è manifestato quel che saremo. Sappiamo che quando si manifesterà, saremo somiglianti a lui, poiché lo vedremo qual è » (1 Jo. 3, 2).

« E noi tutti che, a viso scoperto, rispecchiamo la gloria del Signore, siamo trasformati nella sua stessa immagine, di gloria in gloria, come si addice al Signore che è Spirito » (2 Cor. 3, 18).

« Gesù Cristo trasformerà il nostro corpo di umiliazione conformandolo al suo corpo glorioso, con la forza che Egli ha di sottomettere a sé tutte le cose » (Fil. 3, 21).

Introduzione alla lettura dell'Arte Sacra figurativa

specialmente Bizantina

1. Delle iscrizioni. — 2. Dei monogrammi e dei segni. — 3. Dei simboli. — 4. Delle insegne. — 5. Del gesto. — 6. Del costume. — 7. Dell'orientamento. — 8. Della prospettiva. — 9. Delle linee maestre. — 10. Del convenzionale. — 11. Ritmo pittorico e ritmo melodico. — 12. Province, stili ed epoche. — 13. Delle scorrettezze. — 14. Delle varie arti figurative.

1. - DELLE ISCRIZIONI

Per quanto gli antichi artisti si adoperassero a rendere accessibile la lettura delle loro raffigurazioni con l'eloquenza del gesto, coi simboli, coi particolari, con le caratteristiche, aiutati anche, in ciò, dalla tradizionalità degli schemi e dei tipi, per dare la prima chiave alla lettura, facevano largo uso, specialmente in Oriente, delle iscrizioni, tanto che sono rarissime le opere d'arte figurativa che non ne abbiano.

Esse sono di 2 tipi:

A - *Titoli* - Essi danno:

a) i nomi o le qualifiche dei personaggi; sono molto numerosi e vari quelli di Gesù e di Maria; alcuni sono legati al tipo (come Pantocrator, Palaiòs ton Emeron, Emmanuel, Platytera, Odegetria); altre relative a tipi che hanno come tali un proprio nome, portano anche per titolo un attributo come (Iesus Christos o

Pantocrator) Eleimon kai Eusplanchnos, (Meter Theou) Elpis ton Apelpismenon.

b) I nomi tradizionali degli episodi raffigurati quasi sempre corrispondono alla festività, se c'è, che li commemora, come Evangelismós (l'Annunciazione).

B - Testi

- a) biblici relativi al soggetto;
- b) liturgici collegati col soggetto;
- c) invocativi, usati specialmente nei quadri di dedicazione;
- d) agiografici, usati nei quadri di santi.

Spessissimo, (i testi specialmente) sono molto suggestivi e danno tutta una carica mistica alla contemplazione del soggetto.

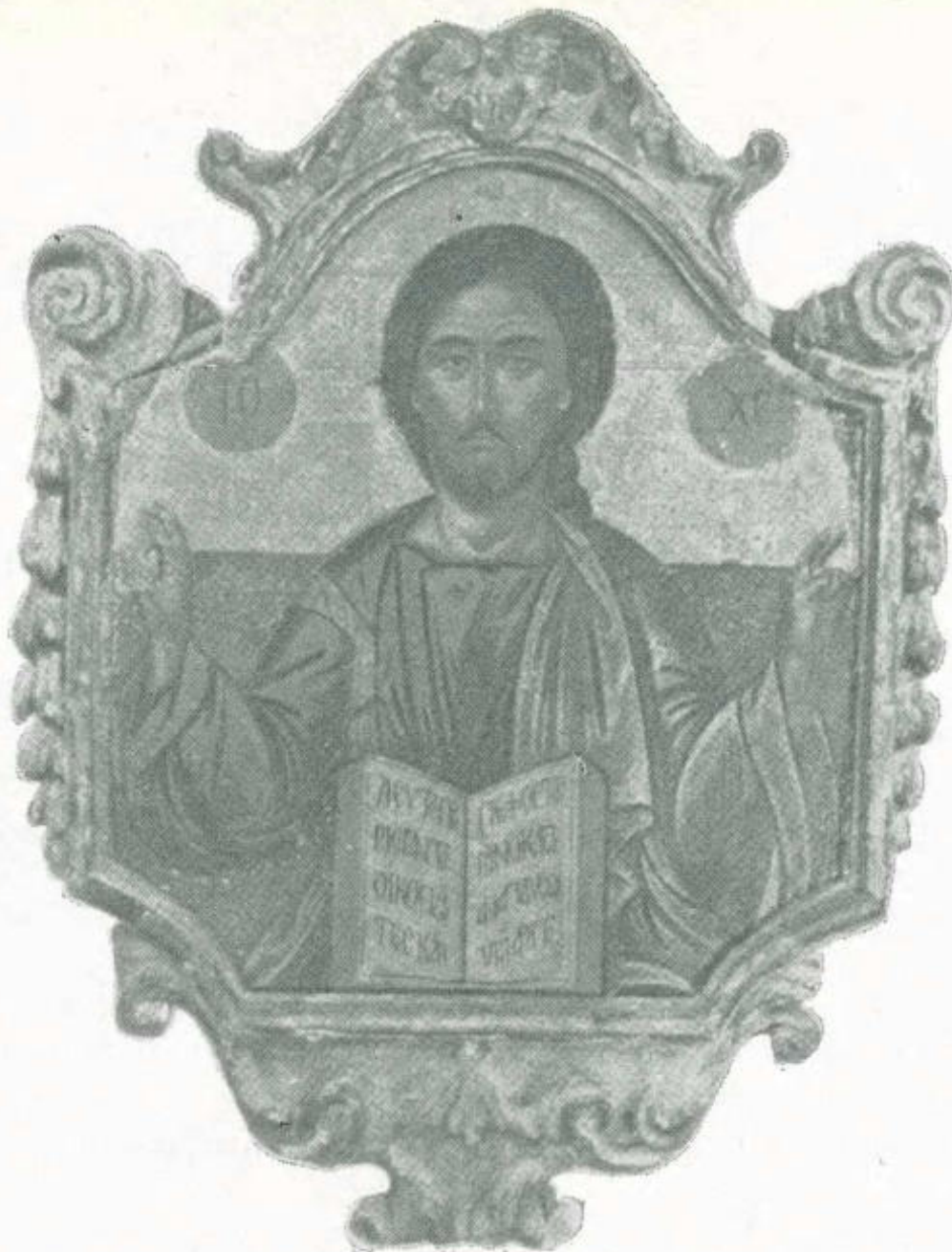
Certo questo uso orientale va preso in considerazione come una rivelazione della caratteristica mentalità teologica e filosofica dei Greci, che viene a dare un'ulteriore precisazione alla teoria della sacralità delle Immagini.

Va sottolineato anzitutto il fatto che le iscrizioni del tipo « titoli » non mancano quasi mai nemmeno nei quadri di scene notissime e sempre trattate secondo uno schema tradizionale, dove sembrerebbero superflue; un titolo come « he Christougennesis » (il Natale), o « he Staurosis » (la Crocifissione) a noi sembra non aggiungere nulla al quadro, diversamente dalle iscrizioni del tipo « testi ».

Ma bisogna rifarsi alla mentalità filosofica greca relativa alla parola (logos), questo meraviglioso compendio mentale di tutte le varie note che entrano nella costituzione di un oggetto e della conoscenza di esso; che poi, diventando parlato, portentosamente risveglia nell'ascoltatore risonanze, sicché la conoscenza diventa trasmissibile, il suo tesoro comunicabile.

Si ricordi come una tale concezione trovò subito naturale accoglienza nella teologia cristiana, quando il Figlio di Dio venne detto Logos, Verbo, idea, immagine interiore della Paterna Divinità e sua espressione, « splendore della Paterna gloria, e ritratto del suo essere » (eikon tes ousias autoû).

C'era già l'addentellato nel linguaggio ebraico biblico: anche per gli ebrei il nome, suono relativo al concetto, era l'espressione rappresentativa dell'oggetto stesso, sicché pronunciare il nome era come comunicare con l'oggetto stesso, pensare il nome, era come



Pantocrator consolatore - benedicente con le due mani.
Matrice greca di Mezzojuso - Eparchia di Piana degli Albanesi (PA)

presentare a sé l'oggetto. « In nome di Dio » era come « per la potenza e presenza di Dio »; onde il nome di Dio era sacro come Dio, e non doveva « essere nominato invano »; invocare il nome di Dio, significava credere in Dio e adorarlo e chiamarlo teste e protettore.

Questa forza unica della parola, ne fa uno strumento mirabile del potere di Dio, una grazia.

Perciò il semplice titolo, espresso in un'unica parola (quasi mai i titoli sono binominali), risulta non soltanto come un compendio del quadro, ma anche il suo sigillo spirituale, la sua consacrazione, il tramite della grazia propria dell'immagine sacra.

2. - DEI MONOGRAMMI E DEI SEGNI

Dio: A e Ω prima e ultima lettera dell'alfabeto greco, significano di Dio e specialmente di Cristo che egli è il principio e il fine del creato.

Il Verbo ha per monogramma $\overset{Z}{\Phi\Omega C}$, φως Ζωή, cioè Luce

Vita, che si trova anche isolato da quadri.

Allo stesso modo l'intreccio ✱, talvolta Ϡ, e talvolta ✧, che sono le iniziali XP di Χριστός Cristo; la terza con la forma arcaica Ϙ, per P greca.

Come iscrizioni esplicative o caratterizzanti nei quadri, nel nimbo crociato si trovano le lettere ΟΩΝ cioè ὁὼν, « Colui che è », definizione della divinità.

Il nome abbreviato è IC XC, cioè, Ἰησοῦς Χριστός, prendendo le iniziali e le finali con il sigma scritto alla maniera bizantina C.

Sul titolo della croce i greci scrivono INBI (Ἰησοῦς Ναξαρᾶτος Βασιλεὺς Ἰουδαίων), i latini INRI (Iesus Nazarenus Rex Iudaeorum).

Maria è indicata alla greca MP ΘΥ (Μήτηρ Θεοῦ), Madre di Dio, e alla latina \mathfrak{M} . — \mathfrak{M} si può intendere, come intreccio di AM, Maria, o anche Ave Maria.

Gli *altri* sono piuttosto facili abbreviazioni o nessi.

Segni principali sono:

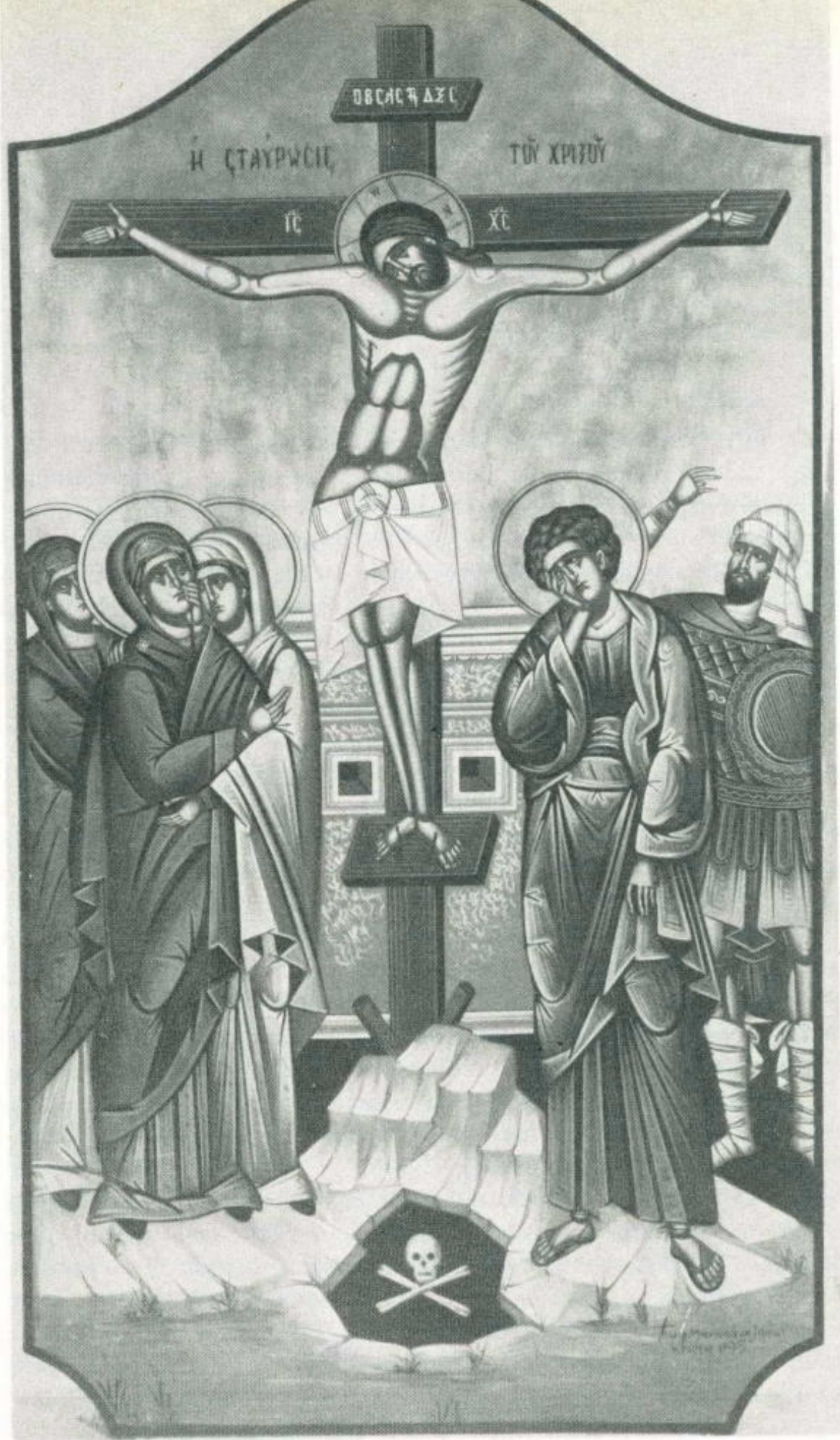
l'aureola o cerchio dorato intorno alla testa, correttamente pieno per le Persone Divine, a sola circonferenza, che alcuni chiamano « nimbo », per i Santi.

Il *nimbo* o alone di luce diffusa intorno alla persona del Cristo, o rotondo o allungato a forma ovale con le estremità tonde o puntute; quest'ultimo si chiama correntemente quanto erroneamente « mandorla », mentre altro non è se non lo « scudo pavese » su cui il Re viene portato in trionfo; quello tondo è scudo tipo « parma ».

I *raggi* indicano irradiazione di gloria della Divinità, ispirazione, illuminazione ecc.

Di chiarissimo significato sono le corone o di fiori o di metallo prezioso e gemmate che indicano l'apprezzamento e il premio che Dio dà ai Santi.

Così pure non hanno bisogno di spiegazione i rotoli svolti e



*La crocefissione. Icone di G. Manousaki.
Cattedrale di S. Demetrio di Piana degli Albanesi (Palermo)*

In questa icona, sulla traversa al di sopra della testa del Cristo, si trovano le iniziali della dizione « Il Re della Gloria », che sostituiscono le ben note lettere greche INBI o latine INRI (Gesù Nazareno Re dei Giudei), che furono scritte dai soldati per deridere Gesù.

pendenti dalle mani dei personaggi o docenti o supplicanti: corrispondono, con maggior decoro ai moderni fumetti.

Altri segni possono ritrovarsi anche sotto le voci « insegne », « simboli » e anche « costume »; in qualche modo come segni possono anche intendersi i gesti delle mani che pure verranno a suo luogo interpretati, specialmente quelli della « manus Dei ».

3. - DEI SIMBOLI

Sorti, come s'è detto, forse per la disciplina dell'arcano con cui si cercava di sottrarre ai persecutori gli oggetti del culto cristiano, e forse anche per l'esigenza catechetica di non dare ai catecumeni se non un'iniziazione graduale, i simboli rimasero per alludere pittoricamente a entità non raffigurabili in forma umana, o, come compendio di cose che avrebbero richiesto maggiore spazio che l'economia del quadro non consentisse.

Essi possono essere di due categorie: simboli di persone, e simboli di cose, specialmente di avvenimenti e di azioni sacre.

Non hanno minor evidenza delle iscrizioni specialmente per gli iniziati alle S. Scritture, ed hanno maggiore espressività.

Sono tratti perlopiù dalle « figure », ossia da persone, oggetti e fatti dell'Antico Testamento che profeticamente e misteriosamente preannunciavano la realtà del Testamento Nuovo; ma alcuni sono tratti anche direttamente dal Nuovo o dalla natura.

La divinità ha per simbolo il cielo, figurato a metà del lato superiore d'un quadro, come un semicerchio d'oro o rosso, o in uno degli angoli superiori come un quarto di cerchio, con entro un campo azzurro. Naturalmente, la circonferenza è rivolta convessa verso il basso, e allude all'invocazione profetica: « Oh volessi tu incurvare verso il basso la volta del cielo e discendere a noi! »

Da un tal cielo sporge la « manus Dei » (ἡ χεῖρ τοῦ Ὑψίστου), figurante la Persona Divina del Padre.

Più numerosi i simboli della Persona del Figlio, che fu visibile in terra; principale fra essi, naturalmente, la croce; molto usata la vite e i tralci secondo il detto di Gesù agli apostoli: « io sono la vite e voi siete i tralci ». Così pure l'albero profeticamente annunciato « uscirà da Iesse (o da David) un virgulto, e un fiore salirà dalla sua radice » per indicare Maria e Gesù. Il pellicano è simbolo di Gesù sacrificantesi e datosi a nostro nutrimento.

Dello Spirito Santo è classico il simbolo della colomba.

Di Maria i simboli biblici sono numerosi: la tenda d'Abramo, la scala di Giacobbe, il rovelto ardente, il tabernacolo, l'arca, il vaso della manna, il vello di Gedeone, il tempio, la nube d'Elia ecc.

Classici i 4 simboli degli evangelisti: angelo, leone, bue e aquila.

La Chiesa e la Sinagoga sono simboleggiate da due donne con appropriati attributi.

I fedeli sono rappresentati da teorie di agnelli e di colombe, e da due cervi che si dissetano a una fontana zampillante che simboleggia la divinità.

Il Regno di Dio giunto al compimento ha il simbolo della « etimasia » trono preparato; il trionfo degli eletti il simbolo della palma.

Da fonti estranee alla S. Scrittura, ma bene appropriate sono segno della resurrezione, la fenice, la rana segno di « anabiosis » o reviviscenza, e quindi della nuova vita della grazia, la croce a testa coronata da un cerchio, d'origine sacra egizia, ma, come sembra, adattata dai cristiani come simbolo del martirio.

Di tutto ciò si darà più ampia esposizione a suo luogo.

4. - DELLE INSEGNE

L'antica tradizione pittorica per i personaggi qualificati usava costantemente delle insegne: non era soltanto effetto di un fenomeno di costume, ma anche una risposta molto semplice a una esigenza didattica di un genere di pittura che si può ben qualificare mezzo didattico.

Mettiamo qui insieme sia quelle che più propriamente si chiamano così, e cioè oggetti e abiti tipici, ma anche particolari della persona stessa che potrebbero anche entrare nel capitolo della tipologia.

Seguiamo l'ordine di gerarchia di personaggi distinti da tale insegna.

Il Cristo, come abito, specialmente quando è proposto alla venerazione fuori dalle scene storiche della sua vita, porta tunica di porpora tendente al rosso e mantello azzurro; sono vesti regali; non porta però corona né scettro e nemmeno il globo crociato insegna degli imperatori d'Occidente, che vennero assunti nella pittura cristiana tardivamente; unico suo distintivo è un rotolo o un libro perché la sua regalità di Verbo Divino si esercita con la parola.

Maria, nella sua qualità di regina, compariva sempre avvolta in un manto di porpora tendente al violetto scuro; anch'essa non ha né corona né scettro né altre insegne; al più, nelle scene di annunciazione ha per insegna il gomitolo e il fuso con cui sta filando; la sua regalità sta nel servizio.

Gesù è sempre scalzo in segno della sua umiltà con cui è venuto a « conversare con gli uomini » ossia ad aggirarsi tra loro. Maria invece figura sempre coi *campagia* che erano calzari di porpora o di cuoio marocchino usati dagli imperatori di Costantinopoli e dai personaggi imperiali; ciò si addice alla delicata modestia femminile.

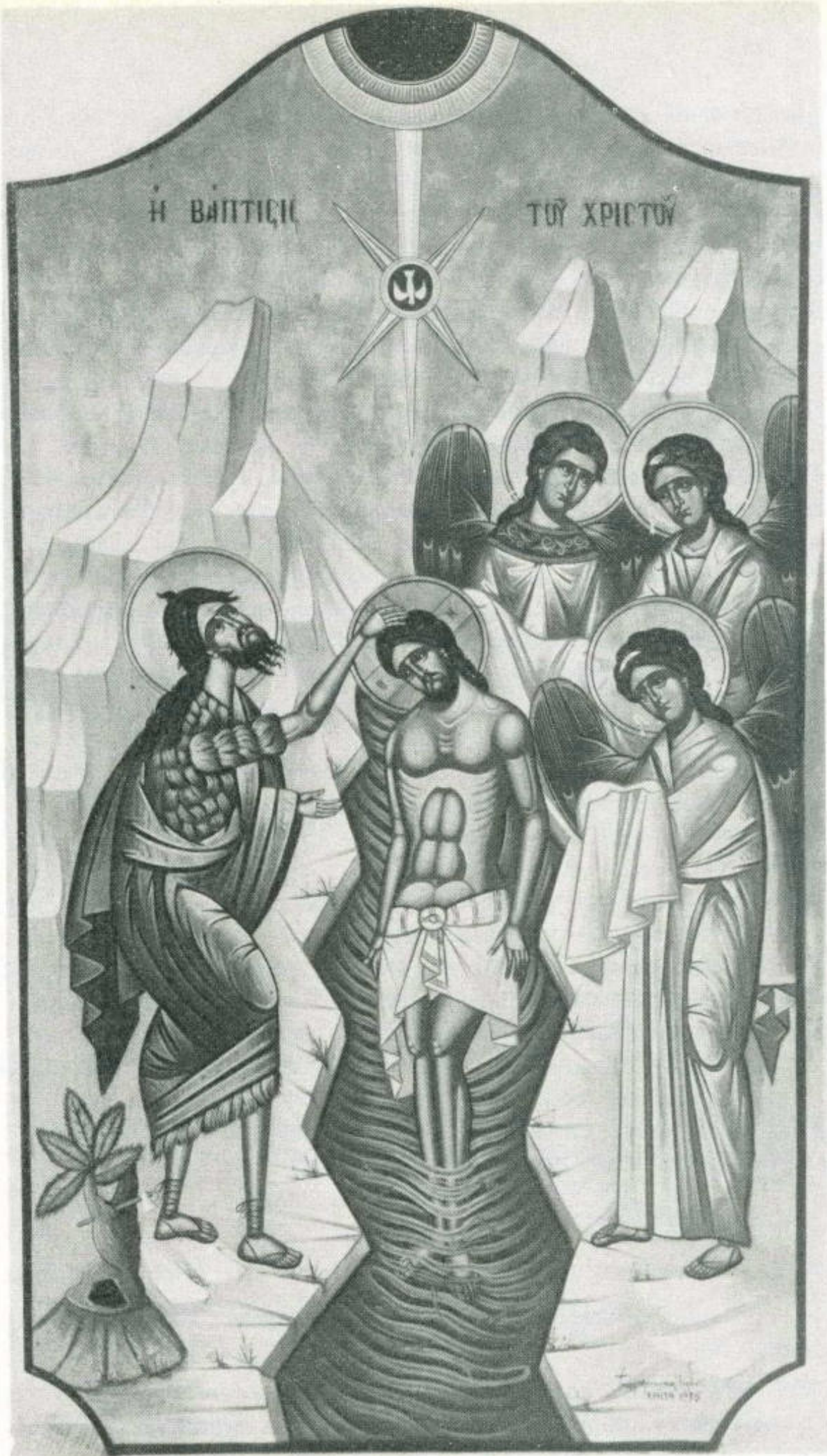
Gli angeli, come messaggeri, portano sandali allacciati da nastri rossi fin sopra la caviglia, tengono in mano la lunghissima verga usata anticamente dagli ambasciatori e terminata in testa da un fiordaliso alla maniera francese. I capelli sono trattiene da una vitta rossa che ondeggia dietro al capo come mossa dal vento nella velocità del loro viaggiare. Come inservienti di Dio, quando si tratta di arcangeli, portano il vestito di diacono, cioè una lunga tunica chiusa riccamente ricamata e una grande stola a bandoliera che con un lembo cinge tutta la cintola, passa sul braccio destro e pende giù. Talvolta gli angeli portano anche quello che per un errore di interpretazione si suol chiamare il *keramion* ossia il piatto di ceramica; in realtà esso non era se non una *prosforà* ossia oblata in cui una linea ondulante schematicamente richiama il gonfiore del pane lievitato e una crocetta dichiara che si tratta del pane eucaristico che una volta veniva distribuito dai diaconi e quindi sarebbe degnamente distribuito soltanto dagli angeli.

I profeti non si distinguono per alcuna insegna ma per la capigliatura gonfia e rabuffata come sotto il soffio dell'ispirazione; così anche S. Giovanni Battista l'ultimo dei profeti.

Gli apostoli in genere non portano distintivi; però i quattro evangelisti come tali hanno il libro o il rotolo e penna e calamaio.

I santi gerarchi portano le insegne del loro grado nel clero; anticamente queste si riducevano all'*homofòrion* o velo umerale corrispondente al palio degli arcivescovi latini, ossia una striscia di lana bianca adorna di crocette nere che avvolge il collo e pende con un lembo sull'innanzi; essendo di lana ricorda la pecora, e quindi il buon pastore che riporta in collo all'ovile la pecorella smarrita. Più tardi si aggiunse anche come distintivo il *felònon polistàvrion* ossia casula tutta adorna di croci.

I martiri e le martiri portano come distintivo una crocetta, di solito rossa, in mano; fra loro si distingue una sola categoria



*Il battesimo di Cristo. Icone di G. Manousaki.
Cattedrale di S. Demetrio di Piana degli Albanesi (Palermo)*

speciale che è quella dei martiri militari vestiti con le loro armature caratteristiche.

I santi confessori portano insegne sacerdotali o diaconali se appartenenti al clero, cocolla monastica se monaci o monache e talvolta anche, per i santi monaci giunti al più elevato grado nella comunità monastica, il *megaloschima* ossia grande abito o cappa con cappuccio, nero, con croci bianche. I regnanti portano corona.

I santi *anàrgiri* (guaritori senza stipendio), ossia i santi medici, portano il cofanetto dei medicinali e il bisturi.

Le sante vedove sono completamente avvolte anche sul capo da un grande manto nero.

Altri distintivi che alcuni santi portano a titolo personale si rifanno piuttosto alla loro biografia e quindi spettano alla tipologia, come per esempio un tipo di santo concretamente mai esistito, ma che raccoglie in sé le qualità dei santi taumaturghi è la figura del santo chiamato in occidente Espedito e in oriente Anempodistos, cioè che senza ritardi viene al soccorso: egli tiene sotto un piede un corvo dal cui becco esce un rotolino col suo caratteristico grido gracchiante « cras » che in latino significa domani, perché un tal santo non procrastina il suo soccorso.

I fondatori, *ktitores* per i greci, sogliono portare in mano il modello della chiesa o del monastero da loro fondato.

5. - DEL GESTO

Benché, come s'è detto, la vecchia pittura cristiana facesse largo uso di titoli e iscrizioni, altrettanto e più ne faceva del gesto, sia delle singole membra, sia dell'intera persona.

Un certo numero di essi erano convenzionali e tradizionali (anche ricevuti da epoca o da ambiente non cristiano), altri escogitati dagli artisti cristiani, e talvolta anche inventati dal singolo artista, specialmente per le storie e per le scene.

Noi li divideremo in tre categorie:

A. - Gesti dell'*uso sacro*:

1. Gesto principe è quello della *benedizione*. Esso può essere di due tipi:

a) *comune*, consistente nell'imporre o tenere alzata la destra (o anche ambedue le mani) sulla persona o sull'oggetto da benedire;

b) *monogrammatico*, consistente nell'atteggiare la destra (o ambe le mani) in modo da formare con le dita le iniziali e le finali del nome e titolo sacri di Ἰησοῦς Χριστός (Gesù Cristo, con le lettere bizantine: I con l'indice eretto, C (= S Bizantina) col medio eretto ma curvo, X (= CH greca) incrociando il pollice con l'anulare, C (= S) col mignolo curvo; è il segno di gran lunga più diffuso di tutti gli altri, benché in Occidente non ben compreso da vescovi e da artisti tanto da ridursi inintelligibilmente al pollice, anulare e mignolo ripiegati, e indice e medio diritti od eretti; è usato anche e specialmente dallo stesso Cristo, perlopiù con la sola destra levata, ma anche non raramente, quando egli appare dall'alto, con ambe le mani, ad avambracci esposti e decussati; in quest'ultima forma accoppia il significato di protezione.

2. Gesto di *consacrazione, ordinazione* a sacra funzione, o *divina protezione*, o comunque *invocazione o trasmissione dello Spirito Santo* sulla persona o sull'oggetto, tenendo la destra aperta (più raramente ambe le mani) a palma in giù, bene accosta o addirittura poggiata sull'oggetto o sul capo della persona.

3. *Sacramentale*:

a) comune in vario modo a quasi tutti i sacramenti sotto forma d'imposizione d'una o delle due mani: nel battesimo immergendo il battezzando nell'acqua (più tardi in Oriente immergendo il bambino con tutto il corpo nell'acqua, in Occidente versando l'acqua sul capo); nella cresima a mani alzate sul cresimando o sui cresimandi; nell'unzione degli infermi analogamente sugli infermi stessi, nell'ordinazione, sui sacri ministri, poggiandole sul capo di essi.

b) nella cresima, nell'unzione degli infermi, e nell'ordinazione sacra, contemporaneamente o no, unguendo la fronte e gli organi sensori, operatori e motori, o le palme delle mani dei sacri ministri;

c) nella penitenza assolvendo con gesto benedicente; nell'eucarestia elevando, o imponendo le mani, e benedicendo il pane e il vino, nel matrimonio (in Oriente imponendo le corone sul capo degli sposi);

d) quasi sacramentale è l'imposizione del lembo della stola sacerdotale sul capo del devoto (ancora in uso in Oriente).

4. *dottrinale*: gesto oratorio

a) alzando la destra a palma innanzi per richiamare o imporre l'attenzione;

b) espandendo ambe le mani, spesso con rotolo svolto tra esse, per dichiarare o spiegare.

5. *giurisdizionale*:

a) benedicendo coll'atteggiamento della mano già descritto (o a mano aperta per i sacerdoti latini) e tracciando con essa in aria un segno di croce, per *assolvere*;

b) in gesto *imperativo* fatto con l'indice o con tutta la destra.

6. *protettivo*: come s'è visto, la protezione divina era rappresentata dal gesto benedicente, specialmente a due mani, dall'alto; Maria protegge con l'accogliere sotto il suo manto; gli Angeli con lo stendere le ali, o le braccia, sui protetti; gli altri congendo con un braccio le spalle del protetto.

Vari altri gesti del genere si troveranno elencati in seguito nel capitolo descrittivo delle immagini della « manus Dei » simbolo del Padre Eterno.

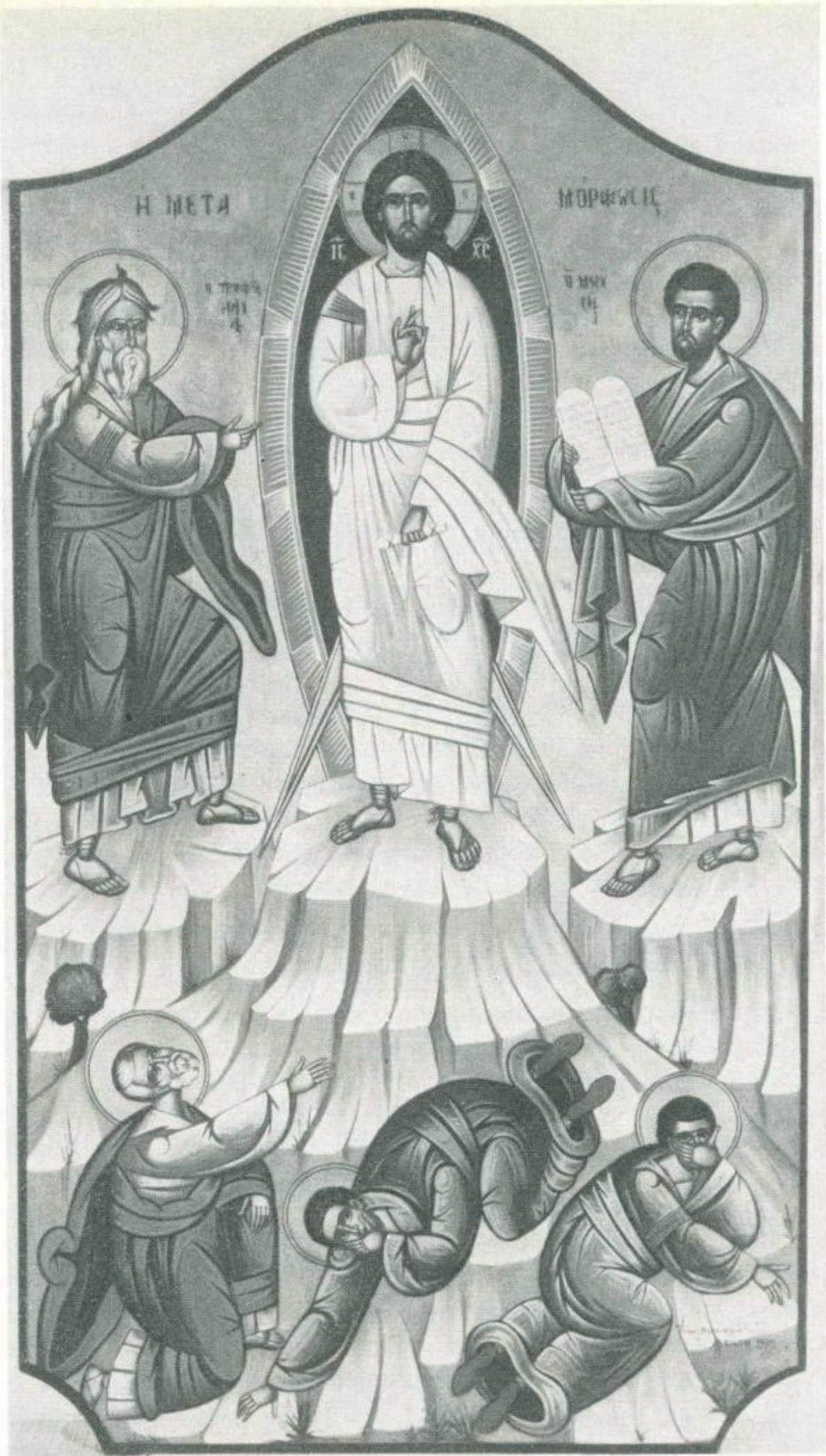
Altri nelle Storie dell'Antico e Nuovo Testamento facilmente interpretabili.

7. *devozionale*:

a) *adorante*: con l'inclinazione del capo e del busto, o con la prostrazione di tutta la persona (la genuflessione, rara e fatta con ambe le ginocchia e flessione del busto in Oriente; frequente e fatta con un ginocchio a terra, o con ambe le ginocchia e inclinazione del busto in Occidente ;

b) *incensante*: anticamente per purificazione o per sacrificio (thymiama); tuttora anche in segno d'adorazione o di supplica o di onore; si fa agitando l'incensiere verso l'oggetto sacro, o la persona in dignità, o anche verso la salma del fedele defunto già tempio dello Spirito Santo;

c) *orante*, o con genuflessione, come sopra, o con gesti delle mani; la stazione genuflessa per preghiera era rara nei tempi più antichi e lo è tutt'ora in Oriente; l'antica posizione di preghiera (e tuttora in uso per i sacerdoti latini) è la stazione eretta; il



*La Trasfigurazione. Icone di G. Manousaki.
Cattedrale di S. Demetrio di Piana degli Albanesi (Palermo)*

gesto delle mani per la preghiera anticamente e tuttora in Oriente è solo ad avambracci più o meno espansi e mani aperte e affrontate; in Occidente è entrato, dal Medioevo feudale, anche il gesto delle mani giunte;

d) *offerente*: l'oggetto offerto viene, naturalmente, presentato sulle mani; ma anticamente si usavano velare, per rispetto, le mani con un drappo o con un lembo del manto; a mani velate si presentavano anche coloro che volevano offrire la propria persona all'omaggio.

B. - Gestì comuni, anche *fuori dell'uso sacro*:

1) *Indicante*, con l'indice teso, o con la mano aperta e sporta verso l'oggetto; anticamente con l'indice e il mignolo tesi, o le altre dita flesse;

2) *Interrogante*, con la mano alzata, aperta, con la palma rivolta verso chi si interroga, a braccio piegato;

3) *Perorante* o in *discussione*: i due avambracci sporti in avanti a mani tese, uno più alto e uno più basso;

4) *Umiliato* o *confuso*: con tutta la persona rannicchiata;

5) *Dolente*, con la gota appoggiata al palmo d'una mano; oppure col volto nascosto tra le palme, chinato;

6) *Annunciante*, col braccio proteso, leggermente piegato;

7) *Imperante*: braccio destro e mano tesi rigidi innanzi;

8) *Accogliente*: braccia e mani espanse e decussate;

9) *Acclamante*: a braccia e mani alzate.

Altri gesti più facilmente interpretabili omettiamo per amor di brevità e così pure le espressioni del volto.

6. - DEL COSTUME

Dall'epoca paleocristiana in poi le arti figurative cristiane, orientali e occidentali hanno continuato a raffigurare i personaggi; anche quelli divini e celesti, anche quelli dell'Antico Testamento, in costumi romani. Fanno frequente eccezione:

a) i pontefici, sacerdoti e monaci dell'Antico e Nuovo Testamento che portano abiti della loro professione;

b) gli Imperatori e gli Arcangeli, che portano abito diaco-

nale cristiano, i primi come servi della Chiesa, i secondi come inservienti di Dio;

c) i Persiani e Caldei, che portano almeno un copricapo o corona o un pezzo dell'abbigliamento convenzionalmente « caldeo » (fra questi anche i Magi ;

d) i personaggi di storie agiografiche che, più o meno, sono in abiti del proprio tempo e paese.

7. - DELL'ORIENTAMENTO

Noi nati e avvezzi nell'emisfero settentrionale, guardiamo la vicenda delle cose del mondo, mentre si succedono nel tempo, come se localmente « passassero da oriente allo zenit e dallo zenit a occidente », cioè, sempre per noi, dalla nostra sinistra alla nostra destra. Fu quindi naturale che gli alfabeti nostri cominciassero da sinistra.

Anche i pittori, naturalmente, e quasi sempre, narrando una storia, solevano cominciare dalla propria sinistra (destra del quadro); ciò non soltanto narrando in scenette successive, ma anche rappresentando il movimento in una scena unica.

Perciò in una Annunciazione l'Angelo viene da sinistra, e Maria l'attende da destra; in una Visitazione, Maria che viene è a sinistra, Elisabetta che l'accoglie, a destra; in un viaggio, da Nazaret a Betlemme, i personaggi vanno verso destra; in una Presentazione al Tempio, Maria e Giuseppe a sinistra, e Simeone, che si supponeva sacerdote, e pertanto residente nel tempio, a destra; in una fuga in Egitto, l'orientamento è da sinistra a destra, ma nel ritorno verso destra; in un ingresso di Gesù a Gerusalemme, egli viene da sinistra e gli ebrei l'attendono alla porta a destra; in un ingresso di Gesù a Gerusalemme, egli viene da sinistra e gli ebrei l'attendono alla porta a destra; in una via al Calvario, si procede da sinistra.

Alquanto più sottile la soluzione del problema d'orientamento delle scene di nascite e di morti. Una morte si rappresenta col defunto giacente o portato, come d'uso, « a piedi innanzi », cioè volto a occidente ossia a destra. Ma anche la puerpera d'una nascita vien posta nella stessa posizione, poiché da lei procede il neonato che inizia la sua carriera mortale. Fa eccezione la *christougennesis*, il Natale, che nei suoi migliori esemplari presenta Maria giacente in piano inclinato saliente, coi piedi a oriente, col capo vicino al



L'Annunciazione. Icone eseguita dal sacerdote ortodosso cretese G. Manousaki. Particolare — parte superiore —



della Porta Speciosa (« Oréa Pili ») dell'iconostasi della cattedrale di S. Demetrio di Piana degli Albanesi (Palermo)

Bambino che sta nel mezzo, nella mangiatoia, in posizione orizzontale, formando con lui come la traccia del Sole che, come dice il Salmo, « esulta come un gigante a percorrere la sua via da un'estremità del cielo fino alla sommità ».

8. - DELLA PROSPETTIVA

Non è al tutto vero che prima del Rinascimento i pittori ignorassero la prospettiva; basta guardare, nei quadri che ce l'hanno, lo sfondo d'ambiente o di paesaggio, dove le minori proporzioni fanno sentire la maggior distanza (come del resto non era ignorato lo scorcio, come si vede nei femori delle figure sedute). È però da credere che non tanto a questo mirasse la pittura sacra, quanto a distaccare le sue figure celesti dalle cose terrene.

Giusto sarebbe propriamente dire, come una pittura naturalistica non può e non deve costringersi a una prospettiva geometrica, così una pittura di valori non era necessariamente legata a una prospettiva realistica, pur senza esser priva di qualche sua prospettiva.

Osserviamo, per esempio, nei quadri di tipo « gruppo », che i personaggi superiori venivano disegnati in proporzioni superiori, mentre più piccoli erano figurati quelli inferiori. È una prospettiva non naturale, ma ideale. Tuttavia seppur sembrano messi in un piano, molte volte il degradare delle loro stature a mano a mano che si allontanano dalla figura dominante, produce una certa prospettiva laterale, se quelli secondari son disposti tutti da una banda oppure doppia e divaricante, come nei fondali dei Bibiena se son disposti ai due lati, talvolta una tale prospettiva, col digradare delle proporzioni dalla periferia al centro fa che questo sembri più lontano, e allora il grande personaggio del centro in grande statura segna un accentuato distacco di superiorità; vedere per esempio la classica cupola del Menabuoi nel battistero di Padova con la sua rosa dantesca di Santi e col grande Pantocrator in centro.

Frequentemente nel quadro d'un mistero, scene o momenti secondari sono collocati sullo sfondo in piccole proporzioni che danno la distanza prospettica come nello spazio, così nel tempo; per esempio nelle « Isodia » o presentazioni di Maria al tempio, su uno sfondo architettonico (il Tempio), soprassale una torricella in cui Maria in piccole proporzioni si vede attendere l'Angelo che

verrà a nutrirla durante gli anni della sua leggendaria permanenza colà.

Una speciale prospettiva è usata per la rappresentazione di certi fatti della storia sacra, ed è quella dall'alto in basso, come se si vedesse dall'alto del circo svolgersi sull'arena; è usata specialmente per i fatti avvenuti in ambiente chiuso (come i Concili) o entro le mura d'una città, o di quella santa città che è il paradiso.

9. - DELLE LINEE MAESTRE

In una composizione, le linee maestre son quelle che danno unità non soltanto visiva ma anche significativa.

A volte sono le rispondenze d'una simmetria, come nel caso delle Trinità, delle Crocifissioni, delle « Comunioni degli Apostoli ».

A volte sono dei criptogrammi, come nei molti soggetti che tradizionalmente hanno per linee maestre quelle del « chrismòn » o monogramma di Cristo; talvolta esse vengono a dare anche una prospettiva, come nel Battesimo di Cristo, in cui i due crinali dei colli della valle del Giordano, declinanti e convergenti verso il fondo, con le linee che si congiungono con quelle delle sponde del fiume che vengono divergendo verso l'innanzi, formano il X del monogramma mentre l'eretta figura del Cristo fa l'asta del P (rho greco) formandone l'occhio il suo capo reclinato; oppure il cerchio di luce o di cielo in cui scende lo Spirito Santo è come l'occhio tondo del rosh ebraico o del rho greco antico.

A volte la linea maestra ha solo significato ideale come nei Baiaphoroi, o Ingressi di Gesù in Gerusalemme per le Palme, in cui una linea decussata da sinistra a destra, segnata dal crinale dei colli di sfondo, ripetuta dalla schiera discendente degli Apostoli, e marcata dalla linea unica del braccio destro di Gesù e dal collo della giumenta, indica la synkatabasis o condiscendenza del Salvatore, mentre a destra la linea eretta della torre della città col gruppo dei seniori eretto immobile sulla porta indica la pervicace opposizione.

A volte la funzione della linea maestra è sentimentale. Così nell'Epitaphios Thrinos, o « pietà » degli occidentali, accompagna la linea decussata della salma stesa sulla lastra di marmo la linea ondulata degradante delle teste delle piangenti, ripetuta dai dorsi dei colli di sfondo: ricorda lo sfumare delle speranze con la morte del Maestro, e dà un senso di doloroso e tenero sconforto (in questo la Pietà di Giotto è sbagliata per il suo orientamento).

10. - DEL CONVENZIONALE

Da tutto il panorama dell'arte figurativa antica si ricava una prima impressione di convenzionalismo: tutti gli uomini sono fatti a un modo, tutte le donne a un altro loro modo; a un determinato modo tutti i vecchi, i giovani, i fanciulli, i bambini; così i gerarchi, i monaci, i soldati. Nelle scene, il personaggio principale si riconosce subito; il supplice, il malato che chiede guarigione sono sempre atteggiati a un dato modo. Superfluo rammentare gli angeli e i diavoli, sempre a loro modo caratteristici. Gli schemi si ripetono.



Ravenna - S. Apollinare Nuovo - Particolare del corteo delle vergini (secolo VI)

Potrebbe sembrare che ciò, tolto l'interesse fin dal primo sguardo, diventi piatto e monotono.

Ma raramente questo è vero.

A differenza dall'arte moderna in cui tutto è e resta problematico, tutto surrealistico come in sogno, e tutto si risolve non in una illuminazione ma in una vaga impressione irrazionale, in quell'arte ogni quadro è un *vero* problema. I dati sono noti; e addirittura scontati; si direbbe che l'equazione è già risolta. Ma

ecco che, scrutando, si viene colpiti da una nota personale, inconsueta; la x balza all'occhio inattesa; la serie dei dati noti è a disposizione, e la x , da incognita, diventa una nuova luce per tutto il resto, una nuova ispirazione, un nuovo approfondimento concettuale, una nuova elevazione mistica.

Talvolta è un lampo di genialità del singolo artista che, pur accettando la convenzione, sa impadronirsene e condurla a nuove mete, magari con un nonnulla, ma un nonnulla capace di lievitare e vivificare il complesso.

Talvolta è invece un'ingenuità d'un artista popolaresco primitivo; ma è commovente, come rivelatrice del suo animo pio; e lo spettacolo interiore, comprensibile ma sempre nuovo e drammatico, di quest'animo modesto ma prezioso, viene a dare come una mano di luce al quadro e al suo soggetto, che non è più una cosa meccanica, ma vivente, doppiamente vivente.

11. - RITMO PITTORICO E RITMO MELODICO

Il fatto che la pittura figurativa sacra bizantina ha un movimento evidentemente ritmico, dal ritmo di marcia a quello danzante, è notorio; tutti i critici l'osservano (trascurando invero il fatto meno evidente che lo si nota anche nell'arte romanica, specialmente ottoniana) ma non lo spiegano.

La ragione dovrebbe trovarsi nel fatto, già sopra notato, che la fonte diretta della soggettistica dei pittori era nei testi liturgici, allora quasi sempre cantati.

I pittori certo li conoscevano, anzi moltissimi tra loro erano monaci, psalti o cantori di chiesa, diaconi, preti e persino vescovi. Quelli che facevano vita d'artisti viaggianti, come capita ai decoratori di edifici, dovevano portarsi dietro già troppo bagaglio d'effetti personali e di attrezzi di lavoro, forse un cartionario di schemi pittorici usati, certo non una serie di libri liturgici; perciò si deve concludere che i testi che dovevano illustrare e anche chiarire con le iscrizioni, li avessero a memoria e, postisi al lavoro, cantassero e ricantassero il testo appropriato al quadro.

È concepibile che il ritmo del testo influenzasse il ritmo pittorico.

Meriterebbe una tale ipotesi una riprova di numerosi quadri a melodie parallele. Purtroppo la cosa non è così facile, perché già alla fine del secolo XVIII, la cosiddetta riforma di Crisanto per il

canto bizantino, come quella solesmense al principio del nostro secolo per il latino, sostituirono agli antichi ritmi la isocronia o tentativo di ridurre tutte le note a uguale lunghezza; sicché dei vecchi ritmi ne rimane superstite tuttora solo qualche campione in zone isolate o rurali; oppure bisogna riscoprirli sotto l'attuale isocronia.

Possiamo tuttavia dare qualche esempio dalla tradizione orale degli Albanesi di Sicilia.



Ravenna - S. Vitale. *L'imperatore Giustiniano con il suo seguito* (sec. VI)

Un ritmo di marcia processionale deve aver regolato il quadro di S. Vitale di Ravenna che rappresenta Giustiniano che con la sua corte si appressa processionalmente a fare la sua preziosa offerta; ritmo ondulante, notano i critici, e non ne sanno spiegare il perché; lo possiamo benissimo accompagnare col ritmo melodico dell'inno 'Ακατάληπτόν ἐστίν della festa della 'Υπαπαντή (Purificazione), ritmo binario marcato e lento. L'altro quadro analogo dell'offerta di Teodora col ritmo della strofa finale della ufficiatura detta Παράκλησις: χρυσοπλοκότατε πύργε, che è pure binario, ma più movimentato conforme al passo più vispo caratteristico delle donne.

Il ritmo dell'Ἅγιος ἅγιος ἅγιος (Sanctus della Messa solenne), può benissimo accompagnarsi con le due processioni dei Martiri e delle Diaconesse di S. Apollinare Nuovo alternando il colon ritmico lento per i solenni martiri al colon più movimentato delle diaconesse.

Si trovano varie icone, specialmente russe, degli Εἰσόδια (Presentazione di Maria al tempio) che raffrontate col κοντάκιον della festa Ὁ καθαρότατος Ναός, commenta il passo accasciato dei due genitori con le sincopi ritmiche dei primi quattro versi, la danza delle fanciulle del tempio con gli altri quattro seguenti chiaramente a danza, e il volo dell'angelo che porta il pane alla Fanciulla planando e arrestandosi in un battito d'ali con gli ultimi due versi uno liquido e uno neumatico.

Tutto ciò verrà mostrato nella parte analitica parlando dei rispettivi soggetti.

Però già fin d'ora presentiamo alcuni esempi.

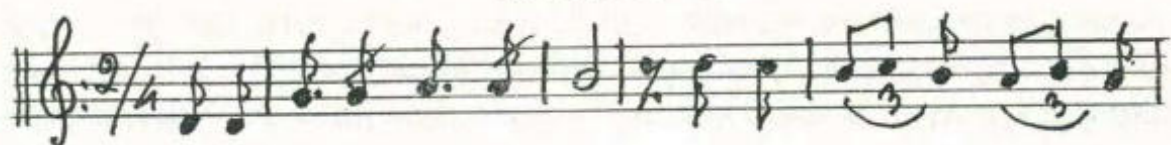
Le rispettive melodie le abbiamo ricavate dalla tradizione orale degli Albanesi di Sicilia, di rito bizantino, che si è mantenuta immune dalla riforma isocronica di Crisanto; in parte risale alle tradizioni della Morea, donde molti di essi sono provenuti, essendovi stati in una prima migrazione per qualche secolo; in parte però dall'Albana Meridionale, zona dell'illustre patriarcato di Acrida (att. Ohri o Ahrid), che vantava proprie particolarità rituali e alta tradizione artistica, musicale e culturale.

Le trascrizioni recentemente effettuate spesso però non stanno rigorosamente a un ritmo costante; più fedele ad esso stanno le donne per innata sensibilità coreografica. Del resto, ho osservato che il medesimo canto, se eseguito non in stazione immobile, ma in processione, diventa marcatamente più ritmico. Perciò la nostra trascrizione verrà trovata alquanto diversa da altre, ma crediamo sia plausibile, specialmente come ricostruzione di quella che doveva essere la ritmicità in epoche lontane, quando le processioni — sia all'interno della chiesa, sia all'esterno — erano molto più frequenti e tutto il popolo vi prendeva parte.

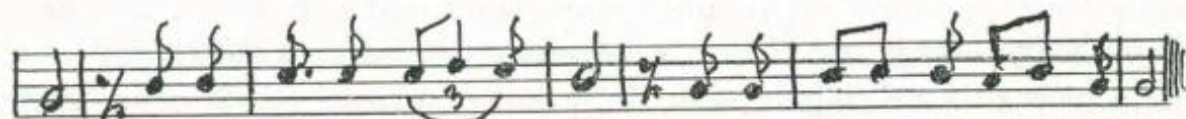
12. - PROVINCE, STILI ED EPOCHE

Troppo spesso capita di incontrare nei trattati di storia dell'arte, specialmente figurativa, delle definizioni dello « stile bizantino » o dello « stile romanico » che mal corrispondono alla realtà

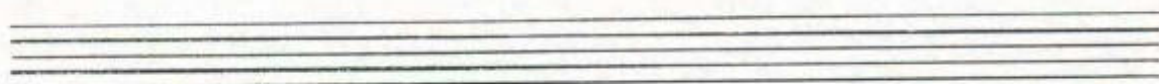
AKATALIPTON ESTIN



A-ka- tà-li- pton e- stin to te- lu - me- non... en



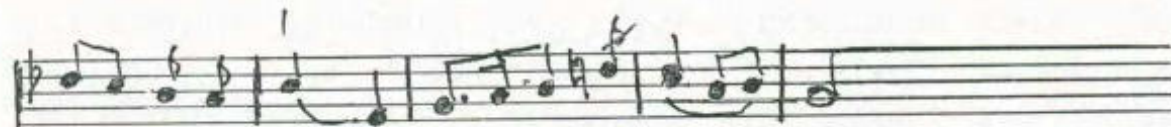
Si ke an- gé- lis ke... vro- tìs Mi-tro- pàr - the-ne... Ag-nì.



CHRYSOPLØKOTATE NAE



Chry-so-plo - ko - - ta - te... pyr - - - ge.....



re... do- de- kà - ti - - ke pò - - lis

grandiosa dell'ecumene artistica sia dell'una che dell'altra corrente, e tanto più della complessa e vasta realtà dell'antica arte figurativa cristiana.

Ciò avviene soprattutto perché i singoli trattatisti si fermano su una o su alcune soltanto delle caratteristiche essenziali di tale arte, e tanto peggio quando si fermano su caratteristiche non essenziali ma proprie di una o alcune soltanto delle province in cui tale arte si diffuse e si differenziò accidentalmente, su uno di quegli stili che si evolvettero via via, su una sola epoca in cui prevalse uno stile particolare.

In realtà non si dovrebbe parlare per esempio di « stile bizantino » o di « stile romanico », di « arca bizantina » o di « civiltà romanica », o, meglio ancora, di « civiltà cristiana ecumenica ».

Abbiamo già visto come Oriente e Occidente cristiano formarono, almeno quanto all'arte figurativa, un grandioso campo ecumenico nello spazio e nel tempo.

Tale ecumenicità è nella sua essenzialità, data dalla sua sostanza di contenuto, assicurata soprattutto dal diffondersi e conservarsi degli schemi, nonostante la loro accidentale differenziazione secondo province, stili ed epoche, e dai vari sviluppi non aberranti.

Convorrà quindi anzitutto elencare le province che, pur nella essenziale ecumenicità, ebbero fisionomia artistica sufficientemente individuata.

Dalla fonte comune paleocristiana-romana partono alcuni filoni che grosso modo si possono così ripartire fino al sec. VI-VII (1)

a) *centro-occidentale*: Italia, Gallia (Penisola Iberica? Illirico Settentrionale?), Africa;

b) *meridionale*: Egitto - Alessandria;

c) *orientale*: vicino Oriente, Grecia, Penisola Balcanica.

Interviene l'ondata barbarica affluente al Cristianesimo sia sotto forme ortodosse, sia sotto forme eretiche (Goti, Longobardi, Slavi) che portano un afflato di primitivismo nella vecchia matrice; da non trascurare la conversione dei Celti insulari con simile effetto, ma forse con più ampia irradiazione nel continente.

Da sud interviene, poco dopo, l'irruzione arabo islamica, negativa per le arti figurative, e poi l'iconoclasmo costantinopolitano-siculo.

Prima di tali eventi possiamo così schierare il panorama delle province artistiche:

Oriente: Costantinopoli, Grecia, Tracia, (Illirico meridionale) Siria, Palestina, Mesopotamia, Asia Minore, Armenia;

Egitto

Occidente: Italia, Africa, Gallia, Irlanda, (Anglia), (Iberia).

Le ondate barbariche fecero sorgere le province d'arte della Venezia, dell'Italia centro-meridionale, della Longobardia; l'ondata islamica e il movimento iconoclasta fecero emigrare contingenti d'artisti, che dettero fisionomia bizantina all'Italia Meridionale.

Segue un periodo di rifioritura bizantina in tutta la penisola balcanica: Tracia, Bulgaria, Serbia.

(1) Chiudiamo tra parentesi le province che hanno lasciati troppo scarsi monumenti della loro attività figurativa.

O KATHAROTATOS NAOS



O ka- tha- rò- ta- tos na- òs tu So- ti- ros



ke po- ly- ti- mi- tos pa- stàs ke Parthé- nos



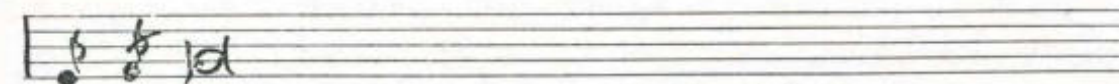
to hi-e- ròn... thi-sav - ri- sma tis dò- xis tu The- ò



si-me- ron is-à- ge - te en to i- ko Ky- ri u



chà-rin syn-is- à- gu - sa tín en Pnev- ma- ti- Thi- o



in an- hymnùsin Angeli Theò : afti hypàrechi skinì epu-



rà- ni- os.....

Il periodo carolingio apre larga via al bizantinismo in tutta la zona renana e mosana; quello ottoniano nella zona germanica, ma con più franca affermazione romanica. Intanto si affermano le colonie monastiche irlandesi in Francia, Italia e Germania, e l'arte benedettina alquanto bizantineggiante dell'Italia Meridionale.

Le crociate e la rifioritura commerciale italico-mediterranea riaprono la via all'influenza bizantina e nascono le nuove province

parabizantine d'Italia (Venezia, Toscana e Umbria); alto rilievo va dato all'arte figurativa, specialmente musiva, della Sicilia rifatta cristiana dai Normanni, che frequentavano l'altra sponda dell'Adriatico, la Siria, la Palestina, e aspiravano a Costantinopoli.

Più tardi si formò analogamente una provincia para-bizantina in Catalogna e nelle Baleari, ad opera di conquistatori Barcellonaesi, Valenziani e Maiorchini reduci dalla Grecia.

La conquista latina di Costantinopoli aprì altra via alla penetrazione artistica bizantina, a mezzo di opere d'arte predate se non di artisti.

La conversione della Russia all'Ortodossia ne estese il campo al nord per opera d'artisti « greci ».

Riprendendo ora la panoramica da un punto di vista puramente geografico, elenchiamo capitali e province da est ad ovest: Georgia, Russia, Armenia, Cappadocia, Siria, Costantinopoli, Grecia, Tessalonica, Epiro, Tessaglia e Tracia monastiche (Meteore, Athos), Macedonia, Bulgaria, Serbia, Dalmazia, Venezia, Lombardia, Umbria, Toscana, Lazio, Roma, Italia Meridionale, Sicilia, Germania, Renania, Flandria e Borgogna, Francia, Catalogna, Inghilterra, Irlanda-Scozia.

Per quanto riguarda gli stili, possiamo notare nei due grandi filoni romano e bizantino e nelle varie province un succedersi presso che uniforme dall'astratteggiante o stilizzato, al bello ideale classico, al veristico, a un barocco ante litteram, e poi daccapo più o meno nella stessa successione; naturalmente, i passaggi non avvengono contemporaneamente nelle capitali e nelle province, e tra provincia e provincia, tanto più che nelle province qua e là si inserisce il primitivismo.

13. - DELLE SCORRETTEZZE

Perlopiù, come si può statisticamente provare dall'analisi delle opere, gli artisti erano ben consapevoli delle esigenze contenutistiche e formali dell'arte sacra e dei suoi soggetti, anche se non molto raramente la loro tecnica e la loro genialità lasciavano a desiderare. Li soccorreva la tradizione e l'iniziazione di bottega.

Tuttavia errori se ne riscontrano.

Naturalmente, molti sono dovuti a ignoranza dell'anatomia o della prospettiva; ma bisogna guardarsi dal giudicarli incautamente come errori involontari. È, per esempio, impossibile attribuire invo-

AGIOS AGIOS AGIOS

A- gi - - os a- gi- os a - - - gi - - os

Ky - - - - - ri - os Saba- - oth

ple - - - ris p u- ranòs..... ke.... i gi

tis..... do - - - xis..... su tis..... dò - - xis;.

.... su; o- san- - - na..... en tis ipsi-

- - - - - stis en tis i- psi - - - stis.

lontario errore il tipo della Madonna Tricherousa (a tre mani) che risale invece a un leggendario prodigio. La prevalente esagerata lunghezza delle gambe e delle mani è dovuta alla ricerca d'effetto d'elevatezza spirituale, così come appare in certi quadri volutamente scorretti, dal punto di vista anatomico, dei nostri quattrocenteschi (1). L'aspetto rovescio o pencolante degli edifici non è sempre dovuto all'ignoranza, nel pittore, della prospettiva e dello scorcio; bensì talvolta a un sapiente calcolo della prospettiva dal punto di vista dell'occhio dello spettatore che sta in basso rispetto a un quadro fisso in alto.

(1) Vedi per esempio la Primavera del Botticelli.

Talvolta l'errore è dovuto all'uso di un simbolo corrente di cui l'artista si serve come di un elemento di prammatica, ignorandone il significato; così si vedono non raramente errori nell'uso della cosiddetta mandorla in cui è racchiuso in Cristo, che non è in realtà se non uno scudo pavese su cui egli è portato in trionfo dalla Forza Celeste. Spesso scorrette presso gli artisti occidentali sono le mani benedicienti con le dita variamente dritte, curve e intrecciate, che dovrebbero invece dare il monogramma di Cristo con le iniziali e le finali del binomio Iesus Xristos scritto alla bizantina: I (indice dritto ed eretto), C che per i bizantini equivale all'S latino (medio eretto ma curvo), X, cioè ch, (pollice incrociato coll'anulare), C (mignolo eretto e curvo).

Qualche errore si riscontra nell'orientamento da destra a sinistra, quando dovrebbe essere da sinistra a destra, e viceversa.

Talvolta la scorrettezza fu imposta all'artista dalla tirannia dello spazio offerto dal campo; se errore dell'artista ci fu, è stato nell'aver scelto quel soggetto per quel campo.

14. - DELLE VARIE ARTI FIGURATIVE

Principe, naturalmente, la pittura murale, sempre o quasi sempre a fresco.

La pittura iconaria su tavola ebbe quasi altrettanta diffusione, però da principio, per quanto ne è rimasto, quasi solo a encausto e quasi solo in Egitto; poi quella a tempera di tuorlo d'uovo, specialmente in Oriente, e più tardi ancora e specialmente in Occidente, a olio.

Il mosaico ebbe minore diffusione, dato il costo, ma in compenso, le opere se ne conservarono meglio, e costituì la categoria di maggior lustro.

La miniatura ebbe diffusione solo fra il clero e gli ambienti monastici, ma, in compenso, si prestò a maggiore sviluppo teologico, specialmente ad opera della scuola di Utrecht e delle scuole monastiche inglesi; però nell'Italia centrale e meridionale la miniatura fu destinata anche al popolo con la illustrazione del preconio pasquale (Exultet). Non è possibile provare l'asserto corrente che i pittori si servissero di modelli in miniatura che si sarebbero portati dietro nei loro spostamenti, e che quindi la matrice della pittura murale si dovrebbe ricercare nella miniatura.

Lo smalto fu usato fin dalla prima epoca come smalto libero, e più tardi, specialmente in Francia, come *cloisonné*, ossia a piccoli campi di colore unito o quasi, nettamente delimitati da filetti di metallo. Fu usato a decorazione di arredi sacri metallici e di encolpia.

Affine alla pittura, e forse anche molto diffusa fu la pittura ad ago, la tessitura figurata, il ricamo, per tutti i paramenti sacri sia personali, sia da parato per altari e simili; ma purtroppo la natura del materiale e l'uso non consentirono la conservazione se non di scarsi esemplari.

La vetrata istoriata ebbe diffusione soltanto nel tardo medioevo e prevalentemente nelle regioni nordiche.

Molto diffusa fu nei primi secoli la scultura in avorio, perlopiù a bassorilievo, sia in icone libere, sia in arredi come dittici e trittici, crocefissi, infissi in opere d'arte di maggior mole; talvolta invece del bassorilievo si usò l'incisione lineare. Caratteristica del lavoro in avorio è la conservazione attraverso i secoli del buon disegno elegante, che non si riscontra nelle altre arti figurative.

L'incisione, la bulinatura, e specialmente lo sbalzo in metallo servirono ampiamente per gli arredi sacri; meno diffuso il lavoro a fusione.

La scultura statuaria e quella ad alto e basso rilievo in pietra, o in legno, dopo l'epoca paleocristiana in cui fu molto usata nei sarcofagi marmorei, si ridusse in Occidente ai portali, agli altari, ai pulpiti o amboni; poi riprese piede anche al posto della pittura; in Oriente, come s'è detto, rimase limitata quasi solo agli amboni e ai capitelli.

Una certa diffusione ebbe lo stucco, o impasto di polvere di marmo e calce; di esso si può dire quasi come dell'avorio, che conservò l'eleganza antica: però fu usato prevalentemente come ornato, e poco come arte figurativa vera e propria.

(*continua*)

Giuseppe Valentini S. J.

DECALOGO DELLA LEGISLAZIONE SECONDO IL CRISTO

cioè del NUOVO TESTAMENTO

DISCORSO 62 DI S. GREGORIO PALAMAS

(continuazione di pag. 61 - Anno XVI, n. 2)

1° COMANDAMENTO

San Gregorio non scrive, in questa occasione, un trattato di filosofia o di teologia. La sua è un'omelia (1), nella quale si rivolge a fedeli battezzati, che hanno ricevuto da Dio il dono della Fede. Questo popolo, divenuto partecipe della vita soprannaturale, cittadino del cielo, per mezzo del battesimo, segnato dal dono dello Spirito Santo con il Mistero della Cresima e dallo Spirito innestato come tralcio nella vite, cibandosi del cibo di questa Vite divina e condotto così alla contemplazione e all'adorazione del mistero della Trinità. Il cristiano contempla il mistero divino nella stessa azione liturgica, che si svolge nella chiesa alla quale appartiene. Perché nessuno può appartenere a Dio, se non appartiene alla chiesa. Nell'Antico Testamento Iddio si era, qualche volta, rivelato come trinità, ma in modo oscuro, come un'ombra, non apertamente. Perciò l'ufficio vespertino della chiesa bizantina (2) che, celebrato al tramonto

(1) In questo nostro commento ci riferiamo sempre al testo dell'omelia sopra riportata.

(2) Il tema dell'ufficio vespertino viene indicato dal salmo proemiale, che è il 103, « Benedici anima mia il Signore ».

del sole, vuol ricordare la creazione seguita dalla tenebra, inizia non con l'invocazione della Trinità, ma con la formula: Benedetto è il nostro Dio . . . « La Trinità è solo adombrata dalle visioni profetiche nell'antica legge. Nell'ufficio dell'Aurora, celebrandosi l'Incarnazione e la presenza del Verbo, quindi la rivelazione della stessa natura divina che è trina, il rito sacro ha inizio con la formula: « Gloria alla santa, consustanziale, vivificante e invisibile Trinità... ». La liturgia eucaristica, anticipo del Regno di Dio, partecipazione ad esso, inizia con la formula: « Benedetto il Regno del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo . . . ». Nel Regno eterno, attraverso la luce del volto del Cristo glorioso, noi contempleremo la Trinità: « Perché Tu sei la fonte della vita e nella tua luce vedremo la luce » (3). Così cantiamo a chiusura della dossologia. Perciò dopo aver chiesta la misericordia « Stendi la tua misericordia a quanti ti riconoscono » perché la salvezza è dono della misericordia divina, chiudiamo quest'inno antichissimo con la classica invocazione trinitaria: « Santo Dio, Santo forte, Santo immortale, abbi pietà di noi ».

Il vescovo di Tessalonica, dal pulpito della sua cattedrale, si rivolge ai fedeli che fanno queste cose. Riassume in poche parole il mistero Trinitario, per esortarli a professare questa fede nella più stretta ortodossia. Non solo, ma vuole anche spiegare che quando nel primo comandamento Iddio propone la fede vera in Lui, noi dobbiamo tener presente che è Iddio Trino che parla, essendo Trina la stessa Monade divina. Perché quando parliamo di Dio e invochiamo Dio, noi cristiani invochiamo il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Anche quando nell'Antico Testamento Iddio si manifestava e parlava, o il popolo israelita Lo invocava, Colui che si manifestava e veniva invocato era Iddio Trino. Pur non avendo l'idea chiara della Trinità, l'israelita, però, prima della venuta del Messia, professava la fede nel Dio vero, cioè nella Monade Trina. Non mancano casi negli antichi tempi, in cui, a causa della fede, elevatissima e sublime, la Monade Trina si manifesta in modo del tutto particolare. Classica, sopra tutte le altre, l'apparizione avvenuta ad Abramo, che la Scrittura ci presenta come il prototipo dell'uomo fedele. E Abramo, secondo tutta la tradizione cristiana antica, vide la Trinità, apparsagli sotto forma di tre angeli, Ecco la narrazione dal libro della Genesi (18, 1-19): « Iddio apparve a lui (Abramo) nel quer-

(3) È il penultimo versetto della grande dossologia, con cui chiude l'ufficio dell'Aurora.

ceto di Mambré (4), mentre egli, a mezzogiorno, era seduto sulla porta della sua tenda. Avendo girato lo sguardo, vide con i suoi occhi, quand'ecco tre uomini sopra di lui. E come li vide si alzò per andar loro incontro dalla porta della sua tenda, si prostrò fino a terra e disse: Signore, se ho trovato grazia davanti a Te, non passare senza fermarti col tuo servo; sia portata dell'acqua e vengano lavati i vostri piedi; riposate all'ombra di quest'albero. Porterò del pane e mangerete e dopo questo procederete per la vostra strada, per la ragione per cui siete passati dal vostro servo. Ed Essi dissero: fa' pur così come hai detto... ed Egli disse a lui: dove è Sarra tua moglie?... E disse il Signore ad Abramo... E si alzarono da lì quegli uomini... E il Signore poi disse: Nasconderò forse io ad Abramo il mio servo ciò che sto per fare?...».

Da notare, soprattutto, in questo racconto, il passaggio continuo dal singolare al plurale. Il racconto parla di Tre Persone, ma Abramo si rivolge ad Esse e dice « Signore » e non « Signori », anche se poi dice « mangerete e riposerete ». Abramo era stato reso degno della contemplazione divina ed è molto difficile dire cosa in realtà vedesse, se una o tre persone, forse una e tre e da qui il linguaggio. Certo è che tutta la tradizione cristiana antica ravvisa nell'ospitalità di Abramo la presenza delle Tre Persone divine (5). Una manifestazione così meravigliosa non appare nemmeno nel Nuovo Testamento. Al battesimo come alla trasfigurazione del Signore si udì la voce di Dio Padre, ma nessuno degli apostoli vide nulla. La ragione è che Abramo vien considerato dalla Scrittura padre di tutti coloro che accettano con fede la rivelazione dei misteri divini, senza indagare con la ragione, che spinge la mente verso il basso, il multiplo, allontanandola dalla contemplazione del divino. E certamente il mistero più augusto e grande è il mistero della natura divina, della Monade Trina. Questo mistero, più di tutti gli altri, sfugge a qualsivoglia indagine. Mentre, prostrata in adorazione, la mente viene illuminata dalla Grazia e allora può contemplare il mistero di Dio che si rivela.

Teologo non è colui che fa delle indagini sui misteri divini e butta fuori scritti pieni di scienza umana, perché certamente costui non potrà parlare di Dio, ma degli idoli, che egli scambia con il Dio vero. Teologo è colui che contempla Dio, illuminato dallo Spirito e sa descrivere con umiltà la Fede della Chiesa. Quando l'argomento

(4) Traduciamo letteralmente dal testo greco dei LXX.

(5) Forse apparizione come visione dall'alto.

è Dio si deve più credere all'ignorante ma santo, che all'uomo dotto, ripieno di sapienza umana, ma orgoglioso e nel quale non alberga la Grazia. È la Pentecoste che ha trasformato dei pescatori analfabeti in teologi sapienti che attirano il mondo nelle loro reti spirituali.

Noi crediamo, adunque, « in un solo Padre, principio e causa di ogni cosa, da nessuno generato, Lui solo senza generazione e senza causa alcuna; creatore di tutte le cose; ma di Uno solo, Padre per natura, dell'Unigenito suo Figlio, il Signore, Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo; e Lui solo pure, Spiratore dello Spirito Tutto-santo . . . Insegna, adunque, la santa chiesa cattolica ed apostolica, che come sempre è stato il Padre, così pure sempre è stato il suo Figlio Unigenito, da Lui nato, fuori del tempo, senza alcun mutamento, senza passione, del tutto incomprendibile, come solo conosce il Dio di tutto. Come quando esiste il fuoco e con esso la luce. E non prima il fuoco e dopo di esso la luce, ma contemporaneamente. E come la luce è generata dal fuoco sempre, e sempre si trova in esso, senza che possa essere da esso separabile. Così pure il Figlio è generato dal Padre e in nessun modo è da Lui separabile . . . E così pure crediamo in un solo Spirito Santo, che è Signore e datore di vita; che procede dal Padre e riposa nel Figlio; adorato e glorificato assieme al Padre e al Figlio, consustanziale con Essi e coeterno; sorgente della sapienza, della vita, della santificazione, Dio col Padre e col Figlio; increato, creatore dell'universo, Santificatore, non santificato, in tutto uguale al Padre e al Figlio. Procede dal Padre, ma per mezzo del Figlio è partecipato e comunicato a tutto l'universo creato. Il Padre è senza causa (6) e non generato; Egli, infatti, non proviene da alcuno; da Sé stesso ha tutto il suo essere e non riceve da nessuno tutto quello che ha. È anzi Lui causa e principio della natura di tutto quanto esiste. Il Figlio proviene dal Padre per generazione, mentre lo Spirito Santo proviene anche Lui dal Padre ma non per generazione ma per processione. Tra la processione e la generazione abbiamo appreso che vi è differenza, ma quale sia il modo di questa differenza non sappiamo affatto (7). Ciascuna delle Tre Persone è Persona perfetta ed escludiamo, in

(6) Deriva da questo episodio l'antica iconografia bizantina della SS. Trinità: i Tre Angeli apparsi ad Abramo. Una delle più antiche Iconi di questo genere si può ammirare nei mosaici ravennati di S. Apollinare Nuovo. Ma le Iconi di questo tipo sono innumerevoli, la più famosa quella di Andrea Rublev, capolavoro grandioso.

(7) Intendi il concetto di « causa » secondo i Padri greci e non secondo la filosofia scolastica.



La Trinità in una cintura (brezi) del costume femminile di Piana degli Albanesi (Palermo)

questo modo, qualsiasi composizione nella natura divina . . . » Così S. Giovanni Damasceno (8).

Se le Persone sono Tre, la natura divina è una sola. Uno solo è, perciò, Dio, uno solo il Signore, una è la volontà e la gloria, una l'energia e tutti gli attributi divini, non divisibili.

Come diffusamente spiega S. Basilio, nel suo trattato contro Eunomio, le Energie divine sono molte, ma la sostanza è assolutamente semplice. Noi diciamo di conoscere Dio, dalle Sue Energie; mentre la sostanza divina rimane del tutto inaccessibile all'essere creato. Solo Iddio conosce Sé stesso, come ripetutamente dice la Scrittura. Le Energie divine sono distinte dalla sostanza, ma non separate né separabili. Esse, dice S. Basilio, discendono fino a noi; mentre in nessuna maniera è comunicabile l'essenza divina all'essere creato. Quando diciamo che l'uomo viene da Dio deificato o divinizzato, intendiamo dire che Dio, nella Sua misericordia, comunica all'uomo, rende l'uomo partecipe delle Sue Energie e l'uomo diventa,

(8) I termini « generazione » « figlio » come pure « processione » stanno a indicare, a rivelarci, che Dio Padre è fonte della divinità del Figlio e dello Spirito Santo, fonte unica di entrambi, ma in modo diverso. Cosa, però, propriamente significano, quale sia, cioè, il modo di questa generazione e di questa processione, rimane mistero, perché nulla di simile vi può essere nel mondo creato. I Padri di Nicea e la tradizione della Chiesa hanno usato la formula « luce da luce » luce splendore di altra luce. È formulazione la più valida perché fondata sulla Scrittura.

così, figlio di Dio per adozione, secondo la Scrittura. Nella SS. Trinità Dio Padre comunica a Dio Figlio e a Dio Spirito Santo, non l'Energia o le Energie, ma la propria natura, la propria essenza, che non è composita o divisibile, ma è tutta nel Padre, tutta nel Figlio e tutta nello Spirito Santo. E così le Energie sono comuni alle Tre Persone divine e non divisibili o separabili.

A S. Basilio poneva Eunomio (l'eretico) questa obiezione: « Se tu dici di non conoscere e di non poter conoscere l'essenza di Dio, tu, adunque, adori ciò che non conosci! » Ma il Santo rispose: « Io conosco che l'essenza esiste e perciò l'adoro. Cosa, invece, Essa sia è al di sopra della mia mente. Come, adunque, mi salverò? Per mezzo della Fede. Alla Fede è sufficiente sapere che Dio esiste, non ciò che Iddio è. La stessa percezione dell'incomprensibilità è già conoscenza dell'Essenza divina ».

Ogni Energia divina che si diffonde nell'universo creato — dice S. Gregorio Nisseno — proviene da Dio Padre e per mezzo di Dio Figlio trova il suo compimento nello Spirito Santo. Per questo diciamo che la Santificazione è opera dello Spirito Santo. Perciò il Simbolo della Fede dice che anche l'Incarnazione fu opera dello Spirito Santo.

Ma non basta credere in Dio e in modo perfettamente ortodosso, dice S. Gregorio, bisogna amare Iddio sopra tutte le cose create, manifestare, cioè, la nostra fede, con la condotta della nostra vita. È necessario che tutta la condotta della vita del cristiano sia una testimonianza della fede che si professa. E non perché operando il bene guadagniamo dei meriti davanti a Dio, perché questa sarebbe la condotta del servo in confronto del proprio padrone. Noi siamo figli di Dio che è nostro Padre. Compiendo la volontà del nostro padre, noi dimostriamo a lui il nostro amore e lo contraccambiamo dell'amore che egli ci dona. Bisogna che il rapporto tra noi e Dio sia un rapporto di puro amore, perché nel crearci e nel redimerci è questo che Iddio ha fatto per noi ed è questo che vuole da noi.

È l'amore che tende all'unione, trasformazione nell'oggetto o nella persona amata. Come colui che tende alla vita terrena, fa tutto per raggiungerla, si trasforma in essa, così chi tende verso Dio e Lo ama sopra tutte le cose, si trasforma in Dio per grazia, tende alla deificazione, figlio di Dio adottivo. L'uomo creato da Dio per Sé stesso, con funzioni vicarie, sovrane, di Dio sull'universo, quando invece di tendere verso Dio, tende verso il mondo creato, egli trasforma la creatura in Creatore; crea degli idoli di Dio e li adora, trasformandosi in essi.

Nel Decalogo, dato da Dio all'uomo per amore, il Signore cerca di sorreggere l'uomo perché non cada verso il basso, ma si indirizzi verso il cielo. Il primo comandamento racchiude, quindi, tutto il resto, perché, dicendo ciò che Iddio è per l'uomo, dice nello stesso tempo ciò che l'uomo è per Dio. Gli altri nove comandamenti saranno una determinazione dettagliata delle cose che l'uomo non deve fare, per rendere testimonianza alla sua Fede.

Evidentemente nulla possiamo fare senza la Grazia, nemmeno osservare i comandamenti, ma la Grazia viene sempre data a chi intende muoversi verso Dio.

La considerazione degli esseri invisibili, come quella dell'universo intero e del mondo materiale in particolare, deve muovere l'uomo verso il Creatore di tutto e non renderlo prigioniero del mondo creato e adorare il creato al posto del Creatore.

D'altra parte, soprattutto a causa del peccato originale, l'infermità e la debolezza dell'uomo è tale per cui il voltarsi, più o meno gravemente, verso il mondo creato in genere, è talmente irresistibile, per cui è necessario avere radicato in noi il senso della « Metánia » del pentimento, del ritorno continuo a Dio (9). La « Metánia » deve essere una forza resa ancora più irresistibile dalla Grazia, che ci fa continuamente voltare verso Dio e si contrappone alla forza irresistibile che ci fa voltare verso il mondo creato, divenendo un continuo ripetersi del peccato originale, che si riproduce in noi e di cui, così, siamo responsabili. Noi, infatti, non abbiamo alcuna responsabilità personale del peccato personale di Adamo, non ereditiamo il suo peccato in senso proprio, quanto piuttosto le conseguenze di esso, in quanto discendiamo da quella natura decaduta ed ereditiamo la tendenza che ci fa facilmente cadere e, in questo caso, con responsabilità personale.

Portiamo un esempio concreto: un nostro avo diretto ha ereditato una grande ricchezza che ha dilapidato cadendo nella più estrema miseria, dandosi poi all'alcolismo e a tutti gli altri vizi peggiori, coprendosi di disonore. Noi discendiamo da lui, ma certamente non ereditiamo la sua responsabilità personale, perché al tempo suo non esistevamo ancora; nulla abbiamo, perciò, a che vedere con la sua colpa. Tuttavia la grande ricchezza, dai nostri antenati lasciata alla famiglia, è stata dilapidata e noi ora, senza alcuna colpa, piangiamo la miseria, cioè le conseguenze del peccato del nostro avo, perché discendiamo da lui. Non solo, ma avendo egli

(9) « Della Fede Ortodossa » PG 94, 808 sgg.

contratto malattie e vizi a causa della sua vita disordinata, può essere che siano trasmessi a noi questi vizi e queste malattie, o almeno la tendenza verso questi vizi e queste malattie, indebolendo le nostre persone, suoi discendenti.

Evidente, però, che il peccato non consiste nell'aver questa tendenza, ma nel fatto che personalmente si aderisca, si commetta la stessa colpa, sia pure sotto la spinta di quella tendenza ereditata. In questo senso, secondo la tradizione patristica orientale, deve intendersi il peccato originale che è in noi, in cui veniamo concepiti e in cui nasciamo.

A causa, però, di questa tendenza ereditata, noi siamo spinti a rivolgerci ai beni di questa vita terrena non come a mezzo in cui si rispecchia l'onnipotenza e la grandezza del loro Creatore, ma come fine a sé stessi. Tendenza che ci spinge verso l'amore e l'unione con essi, allontanandoci dal nostro fine ultimo che è l'unione con Dio e la deificazione. È un continuo ripetersi, cioè, del peccato di Adamo, che consistette precisamente in questo. Il primo comandamento rimane così un avvertimento proveniente dall'amore di Dio per noi Suoi figli, avvertendoci che non camminando nella direzione giusta, noi non raggiungiamo la meta e, quindi, la nostra felicità eterna.

Quando noi ci allontaniamo dalla Fede in Dio, perdiamo la Fede in Dio, non la testimoniamo, oppure non la testimoniamo nel modo debito — è questo il primo comandamento — Iddio non riceve alcun danno, perché non può in alcun modo subire mutamenti. Quando noi diciamo che Iddio è irritato, dispiaciuto, oppure contento, si tratta di espressioni antropomorfistiche, che servono a rad-drizzare il nostro atteggiamento. L'allontanamento da Dio produce il danno soltanto a noi e non a Dio. Per questo i comandamenti sono un dono di amore. Anche il castigo, le pene che ne derivano per i trasgressori, fino a quando viviamo in questa vita terrena, sono delle medicine che mirano alla guarigione dell'infermo.

Il vescovo di Tessalonica insiste, perciò, nel richiedere all'uomo il contraccambio del dono dell'amore divino. È la tradizione della Chiesa. Soltanto alla fine delle considerazioni che fa sul primo comandamento ricorda che per l'uomo che rifiuta Dio vi è la condanna eterna. Ma anche questa dipende dalla libera scelta dell'uomo. Creato a immagine di Dio l'uomo è necessariamente un essere intelligente e libero, che si autodetermina; in grado, perciò, di scegliere il bene che lo conduce alla salvezza o il male che lo conduce alla perdizione.

Certamente non si può operare il bene senza la Grazia. Ma la



La Trinità. Icone (secolo XV) di Andrea Rublev.

Grazia ci viene sempre donata quando la chiediamo e Iddio stesso ci pone nelle condizioni di chiederla. Ma la Grazia non sopprime la nostra libertà, perché ciò significherebbe distruggere in noi l'immagine di Dio; e l'uomo non sarebbe più uomo. Per cui rimane sempre a noi la possibilità di rifiutare la Grazia e l'amore che Iddio ci offre. Quando si dice che Iddio ci ha predestinati alla salvezza o alla dannazione, questo è vero, ma nel senso che non essendovi

in Dio successione di tempo, in Lui tutto è presente. Egli, perciò, conosce anche prima della nostra esistenza terrena l'uso che noi faremo della libertà e dei doni di Dio in genere. « Προορίζει διότι προγινώσκει » (predestina perché preconosce) dice S. Giovanni Damasceno. Iddio ci ha creati senza di noi, ma non ci salva senza noi, ripetono i teologi mistici bizantini. La condanna eterna dell'uomo è il rifiuto dell'amore divino; dall'uomo voluto e deciso nella sua libertà. L'inferno per il cristianesimo è lo stato dei demoni e degli uomini che hanno rifiutato l'amore divino per libera scelta. La pena consiste soprattutto nel trovarsi lontani da Dio. L'uomo viene illuminato dalla giustizia divina nella sua coscienza e vede il vuoto spaventoso e incolmabile dell'assenza dell'amore divino, reso infinitamente più doloroso dal fatto di aver perduto anche i beni materiali della terra, con il distacco dal corpo terrestre e che nella scelta dannosa fatta in vita sostituivano Dio come idoli, immagini deformate di Dio vero.

Tutti i peccati — come vedremo meglio nei vari comandamenti — sono peccati contro la Fede nel cristianesimo, in quanto la negano direttamente o indirettamente, o rifiutano di testimoniarla, tutta o un aspetto solo della vita divina e del dono di Dio; oppure la testimoniano in modo sbagliato, nel modo in cui Iddio non vuole. E così ogni peccato è rifiuto dell'amore divino. I peccati del primo e del secondo comandamento certamente sono i più gravi, perché rifiutano direttamente qualsiasi rapporto con Dio, in quanto negano la Fede. Potremmo dire che nel decalogo si proceda dagli aspetti più gravi a quelli meno gravi della colpa, dal primo al decimo.

I peccati a cui si riferisce il primo comandamento sono gli atti di apostasia dalla Fede, totale o parziale, diretta o indiretta, nel senso che si può rinunciare alla Fede con una dichiarazione aperta e pubblica, oppure in pratica soltanto (10). Si può rinunciare totalmente alla Fede in Dio, oppure cadere in eresie. E per eresie intendiamo quelle nell'ambito del Cristianesimo. Il passaggio dal cristianesimo al mussulmanesimo o all'ebraismo, nonostante che queste due religioni siano monoteistiche, è vera apostasia e non eresia. Essendosi, infatti, Dio rivelato come Monade Trina, rifiutando la Trinità si rifiuta Dio e, per la stessa ragione, essendosi

(10) L'ascetismo cristiano ha proprio questo scopo: l'abbandono di questo mondo e l'ascesa verso Dio iniziata da questa vita. Anche l'abito ricorda all'asceta orientale la morte al mondo, mentre certe forme di ascetismo, stiliti, meteora mostrano questa ascesa anche materialmente.

Dio Incarnato, rifiutando l'Incarnazione, si rifiuta Dio e l'atto più sublime dell'amore divino. Passare, invece, dall'ortodossia alle comunità cristiane riformate è eresia, in quanto rimane integra la Fede nel vero Dio e nel mistero dell'Incarnazione (11). Contro il primo comandamento sono pure tutte le forme di bestemmia, l'adesione a pratiche magiche, comunque condannate dal cristianesimo; tutti gli atti di disperazione o di abuso della misericordia divina.

Come si sa, nei primi secoli il cristianesimo fu molto duro contro coloro che rinnegavano la Fede in tempo di persecuzione. Ci fu una tendenza rigorista che rifiutava la loro reintegrazione anche in caso di penitenza. La Chiesa rifiutò questi eccessi, che certamente non sono conformi allo spirito del Vangelo. Tuttavia, rifiutati gli eccessi, la Chiesa universale trattò gli apostati con molto rigore, essendo l'apostasia il peccato più grave di tutti gli altri peccati. Molte Chiese locali escludevano questi caduti e pentiti per tutta la vita dalla intercomunione con i fedeli e, per conseguenza, dalla comunione eucaristica. La reintegrazione totale avveniva soltanto in fin di vita. Così al IV secolo a Cesarea in Cappadocia, ai tempi di S. Basilio. Qua e là si usava un trattamento più benevolo: sedici, oppure diciotto anni di allontanamento dalla comunione e di penitenza. Con l'andar dei secoli la pena fu più attenuata, con la diminuzione degli anni di penitenza, ma sostanzialmente è rimasta sempre in piedi l'antica disciplina.

Durante la dominazione mussulmana in Grecia, Turchia e Albania, come in tutte le altre regioni della penisola balcanica e del medio oriente, la Chiesa Ortodossa ha mantenuto la seguente disciplina: se un bambino cristiano, preso schiavo, avesse abiurato per paura o per ignoranza, ritornato alla Fede, per sette giorni riceveva delle preghiere di propiziazione, che venivano dal sacerdote recitate su di lui. All'ottavo giorno veniva unto con il Santo Myron. Partecipava, quindi, all'Eucaristia, partecipando per otto giorni consecutivi a tutti gli uffici della giornata, che trascorreva quasi totalmente in chiesa.

Se si fosse, invece, trattato di un adulto, i casi erano due: Se l'abiura fosse avvenuta durante le torture, ritornato alla Fede, veniva sottoposto dalla Chiesa a ottanta giorni di digiuno, con astinenza totale dalla carne, dalle uova e dai latticini, tre volte la settimana (durante questi ottanta giorni), e precisamente il lunedì, il mercoledì e il venerdì, con l'astinenza anche dall'olio e dal vino.

(11) Così pure chi, pur conoscendolo, respinge il dono della Fede.

Terminato il digiuno, si procedeva come per i piccoli: sette giorni di preghiera, unzione con il Myron, Comunione, otto giorni di preghiera continuata in chiesa. Il secondo caso, di colui che avesse abiurato volontariamente: due anni di digiuno, come sopra, con prostrazioni (fino a terra), impetrando il perdono a Dio, poi tutto come sopra (12). Questa regola di penitenza per gli apostati pentiti fu stabilita da S. Metodio, il siracusano, Patriarca Ecumenico e dal IX secolo è rimasta sostanzialmente in vigore nella Chiesa orientale (13).

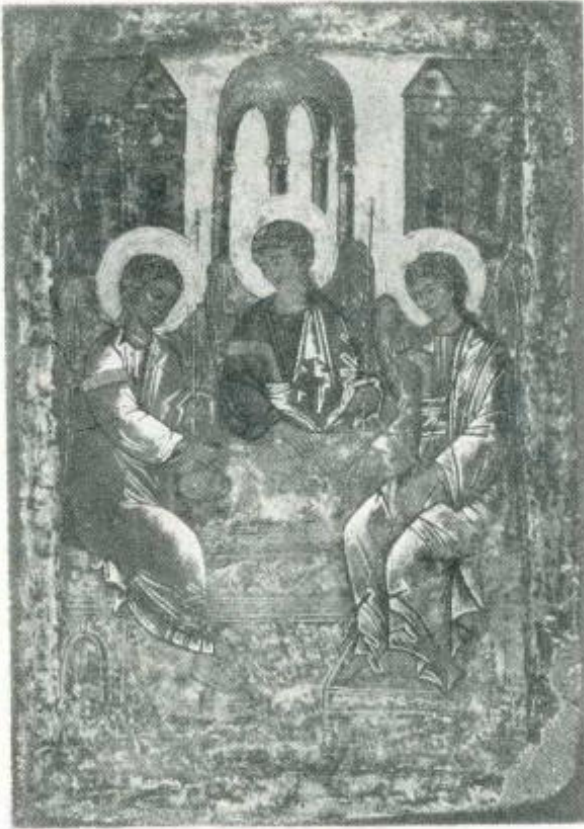
Ma la canonistica della Chiesa bizantina su questo tema è piuttosto nutrita. Ovviamente. Il I concilio di Nicea se ne occupa nel can. 11: « Coloro che durante la tirannide di Licinio (14) hanno apostatato, spinti dalla paura per la confisca dei beni, o altro danno o nulla di simile, il santo concilio decide che siano trattati con misericordia, anche se non ne sono meritevoli. Coloro, quindi, che si mostrano veramente pentiti e che sono già battezzati faranno penitenza per tre anni tra gli « uditori » sette anni con i « prostrati » e nei due anni successivi potranno prendere parte alle preghiere, ma non all'offerta » (15). Nicea commina, quindi, dodici anni di penitenza. Di questi dodici anni, per tre anni potevano solo ascoltare le letture e la catechesi, perciò si chiamavano « uditori » in latino « audientes » in greco « ἀκροώμενοι » ma venivano esclusi da ogni partecipazione ai riti liturgici. Per sette anni si prostravano in ginocchio col volto per terra alla porta della chiesa impetrando perdono e preghiera ai fedeli che entravano. Negli ultimi due anni erano ammessi a presenziare durante i riti liturgici come tutti, ma non potevano fare alcuna offerta, perché rifiutata dalla chiesa e non

(12) Bisogna, però, far attenzione a non confondere i Protestanti veri, battezzati come noi, con le varie sette in circolazione, come « i testimoni di Geova », che Protestanti non sono e altre ancora. Questi non sono cristiani. Aderendo a questi non è atto di eresia, ma di apostasia.

(13) Basti pensare in concreto, per esempio, ai due apostoli Pietro e Tommaso, due casi di vera apostasia, ma causata da debolezza e non da cattiveria. Si pensi al modo come il Signore li riaccoglie. A parte, poi, tutta la dottrina del Vangelo.

(14) Cfr. Nicodemo l'Agiorita.

(15) Ma la disposizione di ridare la Cresima agli apostati penitenti e agli eretici validamente battezzati (e cresimati), non è di S. Metodio, ma del II concilio ecumenico, can. 7. Cfr. *Ralli-Potlì*, Syntagma, II, pag. 187. San Metodio e la prassi contemporanea nostra non fanno che eseguire la disposizione conciliare.



La Trinità. Icone del XVI secolo.



Ospitalità di Abramo.
Museo bizantino di Atene, sec. XIV.

potevano, ovviamente, fare la comunione. Dopo dodici anni venivano riammessi alla comunione.

Il sinodo di Ancyra, nel 6. can. stabilisce sei anni di penitenza, divisi, in quanto alla forma, come quelli di Nicea, ma ridotti (16). S. Pietro di Alessandria, nei cann. 1. 2. e 3. permette la riduzione a quattro anni, se vi sono segni di vero pentimento. San Basilio li esclude dalla comunione per tutta la vita nel can. 73: « Coloro che hanno rinnegato il Cristo e trasgredito il mistero della salvezza dovranno piangere per tutto il tempo della loro vita e confessarsi. Alla fine della loro vita potranno ricevere la comunione, avendo fiducia nella misericordia divina ». Era la disciplina della Chiesa di Cesarea, come si vede, molto rigorosa. Come, però, fa già osservare il Patriarca Ecumenico San Giovanni il Digiunatore (VI sec.), S. Basilio non dà penitenze fisiche (digiuni e prostrazioni), mentre allunga il tempo di allontanamento dalla comunione.

Il metodo della penitenza era, quindi, diverso, in quanto a Cesarea, in quel tempo, l'allontanamento dalla comunione era consi-

(16) All'ultima persecuzione, in oriente, del periodo precostantiniano Al primo concilio niceno questi casi erano assai attuali.

derata la sola penitenza veramente grave per la coscienza cristiana. Il medesimo San Basilio nel canone 81. condanna coloro che, costretti dai barbari, nel pericolo hanno rinunciato alla Fede, a tre anni tra i « piangenti » due tra gli « uditori » e tre fra i « prostrati ». Quindi otto anni in tutto. Coloro, invece, che hanno apostatato senza necessità, tre anni fra i « piangenti » due tra gli « uditori » tre anni partecipanti alle preghiere ma non ai sacramenti. Al dodicesimo anno la reintegrazione. Non c'è dubbio che Basilio tiene presente qui la decisione di Nicea e la rispetta, anche, probabilmente, non la condivide, favorevole come egli è a maggior rigore. Ma egli è troppo uomo di Chiesa, perciò nel canone usa l'espressione « secondo i canoni stabiliti dai nostri Padri ».

Anche San Gregorio Nisseno nel can. 2. condanna a nove anni i caduti per debolezza e per tutta la vita i caduti per propria volontà. In quest'ultimo caso, in fin di vita si amministrava l'Eucaristia, ma se l'ammalato fosse guarito, doveva riprendere il suo stato di penitente. San Basilio dice nel can. 18. che la Chiesa si fortifica col rigore. Anche coloro che aderiscono all'eresia, abbandonando la fede ortodossa, per poi tornare pentiti, il vescovo di Cesarea li allontana dai sacramenti per tutta la vita.

Su questo tema torna il can. 7. del II ecumenico, che stabilisce un trattamento diverso secondo le varie categorie di eresie, ma per tutti ordina il concilio che siano riaccolti con l'unzione del S. Myron, il sacramento della Cresima (18). Questo per coloro che hanno ricevuto il battesimo validamente. Per questi, quindi, il Concilio ordina che si ripeta su di loro il solo sacramento della Cresima (19). Per quanti hanno ricevuto un battesimo invalido, bisogna, evidentemente, ripetere il battesimo.

Per interpretare con esattezza la tradizione ecclesiale, si tenga presente che quando un concilio, un Padre o, comunque, una legge ecclesiastica stabiliscono di amministrare il battesimo, si deve sempre intendere battesimo, cresima, eucaristia, in ordine. Quando stabiliscono che si dia solo la cresima senza il battesimo, la cresima è sempre seguita dall'Eucaristia. È evidente che se non si amministra il battesimo, prima del sacramento della cresima, è necessario il sacra-

(17) *Ralli-Potlì*, o. c. II vol. pag. 139.

(18) Per tutti i canoni dei Padri come dei concili cfr. il *Syntagma* di *Ralli-Patlì*, o qualsiasi altra collezione valida.

(19) Argomento diretto di questo canone è piuttosto la validità o meno del battesimo conferito dagli eretici.



La Trinità

Da un'illustrazione dell'« Orologhion »
di Roma (1937)



Ἐπτάκις τῆς ἡμέρας ἤνεσά σε, ἐπὶ τὰ χρί-
ματα τῆς δικαιοσύνης σου. Ψαλμ. cxi. 164.

La Trinità

Da un'illustrazione dell'« Orologhion »
di Venezia (1892)

mento della penitenza. L'ordine, quindi da seguire è: battesimo, cresima, eucaristia; oppure: penitenza, cresima, eucaristia. Comunque, in nessun caso, si può mai amministrare l'Eucaristia a chi non è cresimato; nemmeno in caso di necessità.

Il can. 12. di Neocesarea ci presenta un caso interessante e dà una regola. Se qualche persona adulta non si sia fatta battezzare, ammalatasi in seguito gravemente viene battezzata in pericolo di vita, se guarisce non potrebbe accedere agli ordini sacri, perché la Fede fu da lui accolta spinto dalla paura e non con piena e assoluta libertà. Salvo che — aggiunge il canone — la vita dell'uomo e le manifestazioni della sua Fede siano poi tali da consigliare la gerarchia ad agire diversamente.

Numerosi sono i canoni di concili e di Padri contro coloro che si danno o, comunque, partecipano alle arti magiche e divinatorie. Bisogna, però, tener presente che in quei secoli queste attività

erano sempre considerate rivolte contro Dio e quindi contro la Fede; proibite, perciò, dal primo comandamento. Oggi, assai spesso, si tratta di folklore, che nessuno prende più sul serio. E allora il rigorismo dei Padri sarebbe fuori posto.

Il Patriarca Ecumenico Michele il filosofo (20) ha introdotto il piccolo Ἀγιασμός (santificazione dell'acqua) al primo di ogni mese, per combattere le usanze pagane che si celebravano per propiziarsi il dio del mese. Ma molte tradizioni popolari sono rimaste in piedi, come quelle del 1. marzo, del 1. maggio ecc. svuotate, tuttavia, da tanti secoli di cristianesimo, del vero loro significato originario. Con i giuochi popolari del 1. marzo o del 1. maggio nessuno sogna di propiziarsi il dio Plutone o il dio Pan. Queste antiche usanze pagane sono oggi soltanto un divertimento innocente, che non è proprio il caso di vietare. E lo stesso valga per certe forme divinatorie: il piombo liquefatto, o il cardo tagliato e rinfiorito ecc. alla vigilia di S. Giovanni, sono giuochi innocenti di ragazze che si possono tranquillamente permettere (21). E così il farsi predire la sorte dalla zingala o dalla chiromante ecc. finché rimangono un divertimento nulla da ridire. Diverso il caso di chi prendesse sul serio queste cose. Ma allora il confessore deve esaminare caso per caso con tatto e prudenza. Se è folklore è un conto, se si tenta di voler sostituire Dio con la superstizione, allora no. Diverso è anche il caso delle fattucchiere — più diffuse di quanto si creda nel mondo intero — che si prestano a fare del male, dietro richiesta e compenso, quasi sempre forti compensi. Anche se si tratti sempre di inganni, in questi casi vi è sempre colpa grave da parte di chi opera e di chi richiede l'opera. I colpevoli devono essere allontanati dalla comunione per un tempo ragionevole. Non si può unire Dio e Satana. E dove vi è odio e vendetta vi è sempre Satana. Questo non è folklore (22).

Anche il VI concilio ecumenico si occupa direttamente dei riti pagani di primavera, dei quali molti sono ancora oggi in vita da carnevale a Pasqua: fino a giugno. Il concilio commina pene

(20) Sia il Nisseno e altri Padri, sia i canoni conciliari, parlando di coloro che validamente battezzati sono poi caduti nell'eresia, si richiamano alla parabola del Signore del fico infruttuoso. Perciò, pur riconoscendo il battesimo fanno ridare l'Unzione con il Myron, perché lo Spirito Santo ridia la vita e il movimento di ascesa verso Dio a quell'albero secco.

(21) Patriarca Ecumenico dal 1170 al 1177.

(22) Del resto oggi sono quasi scomparse.

severe per tutti i partecipanti (23). Ma oggi si deve tener presente che la situazione è sostanzialmente mutata. Ai tempi del VI concilio vi erano ancora masse pagane e i cristiani che partecipavano a quelle manifestazioni certamente venivano meno gravemente ai loro impegni, per il significato che i pagani davano a quelle feste, come manifestazioni religiose. La decadenza dei costumi le aveva poi ridotte a manifestazioni aberranti. Del resto anche oggi, pur spogliate di ogni valore religioso pagano, molte manifestazioni sono da condannarsi per l'aspetto etico, non conforme alla spiritualità cristiana. Ma allora non debbono essere condannate simili manifestazioni come contrarie alla Fede, ma contro l'etica contemplata negli altri comandamenti (24).

RITI LITURGICI PER RICEVERE INFEDELI ED ERETICI NELLA COMUNIONE ORTODOSSA

Trattiamo qui solo dei riti liturgici, in quanto alla disciplina canonica bisogna osservare le prescrizioni di ciascuna Chiesa locale, che lasciano sempre regolare questi problemi dai vescovi e non dai sacerdoti locali.

L'Eucologio bizantino riporta sia il rito di chi aderisce al cristianesimo, non essendo cristiano, sia di colui che proviene da una eresia all'ortodossia. Quest'ultimo rito vale anche per un apostata che ritorni pentito alla vera Fede (25). L'infedele deve fare l'abiura della sua vecchia religione, se ne aveva, poi la professione di Fede nel Cristo. Segue il battesimo. Alcuni Eucologia riportano soltanto la conversione dal giudaismo. Il procedimento, però, è lo stesso,

(23) Pur non riuscendo nell'azione, l'intenzione è malvagia, perciò la colpa è grave.

(24) Can. 62 del Trullano (VI ecumenico). I canonisti bizantini, Zonaras e Balsamone ci narrano che queste feste di primavera si celebravano in omaggio del dio Dioniso e del dio Pan, più anticamente ancora del mito della dea Demetra e del ratto di Persefone. E non c'è dubbio che era così. Da qui la proibizione del concilio (Syntagma vol. II pag. 448). In alcuni paesi italo-albanesi si celebrano ancora queste feste nel periodo pasquale e non è difficile al cultore di tradizioni e di letteratura classiche riscontrare i segni e le tracce degli antichi miti. Ma da secoli oramai queste manifestazioni non vogliono essere altro che la celebrazione popolare della Pasqua.

(25) Anche sotto il profilo etico cristiano nulla da ridire su queste feste popolari, mantenute sul binario della vera tradizione.

mutate alcune articoli dell'abiura stessa. In quanto a colui che ritorna dall'eresia, bisogna distinguere due casi: se è nato nell'eresia non è sottoposto a pene canoniche, ma direttamente si compie il rito liturgico e viene accettato nella comunione. Se invece, nato e battezzato nell'ortodossia, aveva apostatato e ritorna, viene sottoposto alle pene canoniche e alla fine della penitenza viene ammesso al rito liturgico. Lo schema è il medesimo stabilito da S. Metodio: preghiere varie precedute dal *trisaghion* nella formula solita, per sette giorni (ma si possono anche dire tutte in un solo giorno); unzione con il Crisma e con la stessa formula usata per il Sacramento al momento del Battesimo (« Segno del dono dello Spirito Santo » Amen); ancora una preghiera, quindi la Liturgia e la comunione (26).

CONCLUSIONE

A conclusione di queste considerazioni sul primo comandamento, ci sembra utile aggiungere che, spesso, si dà meno importanza ai peccati contro la Fede, in confronto di altre colpe. Non si fa quasi più attenzione al fatto che ogni giorno più si dà il bando ad ogni aspetto sacro della vita terrena. E col sacro si dà il bando alla presenza divina, ancora forte tra gli orientali, pochissimo sentita in occidente. Molti riti religiosi comuni a tutta la cristianità per secoli, in occidente oggi sono considerati quasi superstizioni. È il fenomeno della desacralizzazione, che non ha ancora raggiunto l'oriente cristiano. Bisogna che questo rimanga fermo nelle proprie tradizioni e nello spirito che le accompagnano. Non basta ricevere l'Ἀντίδορον dopo la Liturgia o l'acqua santificata, bisogna ricevere queste cose, questi doni di Dio, come presenze dello Spirito Santo, mezzi di unione col sovrannaturale e trattarli in conseguenza di questi principi (28).

(26) In questo caso, però, si deve premettere il periodo penitenziale.

(27) Cfr. qualsiasi Eucologio orientale.

(28) Sono molti quelli che credono di essere o di divenire « orientali » perché portano l'abito, pur sapendo che l'abito non fa il monaco. Oppure perché fanno uso delle forme di rito o di preghiera dell'Oriente, svuotate poi di ogni contenuto, perché il modo di pensare e, per conseguenza, il modo di comportarsi, non ha molto da vedere con la tradizione orientale. È questa la vera sostanza dell'uniatismo, che respingiamo decisamente. È necessario che

Bisogna rifiutarsi di considerare il Sacerdozio (tutti gli ordini sacri) come un qualsiasi incarico o ministero proveniente dalle necessità dell'organizzazione sociale, terrestre. Il Sacerdozio deve significare presenza divina, mandato divino e non già « il prete un uomo come noi » perché una simile concezione nulla ha da spartire con il cristianesimo.

L'uomo è immagine di Dio e Dio si è fatto uomo: non possiamo far finta di non vederLo.

Giuseppe Ferrari

la pratica esterna corrisponda a quella interna, diversamente siamo « cembali che strillano ». La differenza vera tra ortodossi e cattolici non sta nella Fede, che certamente è la stessa. Ma non sta nemmeno nei riti e nella disciplina. La differenza vera sta nel modo di presentare alcuni aspetti del dogma cristiano. E in alcune dottrine esoteriche, comuni una volta a tutta la cristianità, poi da secoli cancellate in occidente dalla pressione giuridica romana. Ma che, comunque, non intaccano il dogma. E questa diversa presentazione — confusa spesso col dogma stesso e da qui le scissioni deplorabili — produce un modo di pensare e di vivere diversi, una disciplina diversa, un rito diverso. Accogliere soltanto il « rito » le forme di preghiera, rifiutando il contenuto più profondo che, ritepiamo, non si deve riferire al dogma, è una vera incongruenza. L'uniatismo, quando non è violenza delle coscienze, proveniente da forza esterna, è sempre frutto di ignoranza e di infantilismo.

Simbolismo del labirinto nell'antichità classica e nella tradizione cristiana

Secondo una etimologia proposta da Plutarco (*Quaest. Graec.*, 45) si faceva derivare labirinto dalla parola caria *làbrys* che significava « ascia » (1). Secondo le interpretazioni più recenti la radice della parola è da riconnettersi piuttosto con i termini *laura*, *lava*, *laure* che indicano la « pietra tagliata », lo « scavo nella roccia ». La parola *labra* o *lavra* indicava, nelle antiche lingue asiatiche (licio, lidio) la « pietra ». In greco il termine *là(F)às* significa « pietra », « seggio di pietra » e tale termine è molto frequente in Omero. In Italia *laua* si trasforma in *lava*, da cui *lautumina* e, poi, *latomiae*, « gli antri nelle rocce ».

La radice si ritrova anche come componente di nomi di divinità: nel nome di *Laverna*, divinità infera e sotterranea.

Anche la parola latina *lapis*, « pietra », « lapide » (nei dialetti italici *lapads*) deriva dalla medesima radice *la-*.

In greco il genere umano, in quanto generato dalla pietra veniva chiamato *la(F)as*.

Nelle tavolette cretesi-micenee, è apparsa la forma *da-pu-ri-to-io* e, nel linguaggio cretese, *da* equivalendo a *la*, è evidente che essa

(1) A. J. EVANS, *Mycenaean Tree and Pillar Cult and its Mediterranean relations*, JHS, XXI, 1901, pp. 99 ss.; ID., *The Palace of Minos at Knossos*, London 1921-36.

Cfr. confutazioni sull'argomento in M. CAGIANO DE AZEVEDO, *Saggio sul Labirinto*, Milano, 1958, pp. 39-41. Cfr. C. GALLAVOTTI, *Labyrinthos in La Parola del Passato*, LIV, 1957, pp. 162 ss.

designa il labirinto. In un caso il termine viene seguito da *po-ti-ni-ja*, che equivale al greco *Potnia*, la Signora.

Si fa menzione di una « Signora del labirinto », di una divinità ctonia. A questo punto l'etimologia che faceva derivare labirinto da *làbrys* si riproporrebbe trasformata come « luogo nel quale risiede la dea della *làbrys* », la Signora dell'ascia bipenne.

La doppia ascia appare con frequenza in scene che si riferiscono al culto. Nel Sarcofago di Hagìa Triàda appaiono doppie asce su alti pilastri e su ognuna di esse è posato un uccello. Lo stampo-matrice di Palecastro rappresenta una donna con una *làbrys* in ognuna delle mani e rappresenta, probabilmente, la sacerdotessa del culto o la stessa Pòtnia. La doppia ascia non appare mai, in Creta, nelle mani di una figura maschile, pertanto, non possiamo spiegarla come attributo del dio del fulmine o del tuono (2).

L'ascia bipenne rappresenterebbe piuttosto, a Creta, il potere di creazione e di distruzione della Grande Madre.

L'ascia bipenne cretese, le cui lame avevano forma di due quarti di luna, l'uno crescente e l'altro decrescente, sarebbero stati quindi il simbolo del potere della Madre arcaica, il culto della quale era diffuso su tutto il territorio che fu poi conquistato dalle invasioni indo-europee. È significativo il fatto che il più consistente numero di asce provenne dalle grotte di culto e specialmente da quella di Psychro (3) nella quale erano eseguiti culti alle acque ed alle fonti sotterranee. Lo stesso nome di Creta può riconnettersi probabilmente alla voce greca *Krateria*, la possente, forse epiteto della Dea.

Arianna, che i greci chiamavano *Ariàgne*, significava in origine « la santissima » (da *ari*, suffisso che indica superiorità e forza, e *agné*, « santa »). Arianna era una antichissima dea della natura venerata nelle isole egee (4).

Il suo nome non è ricordato nelle iscrizioni ma soltanto dai mitografi. Sappiamo che in suo onore si svolgevano grandi feste accompagnate da danze (5). La primitiva probabile origine del labirinto era il meandro o la spirale tracciata sul suolo seguendo la quale si effettuava una danza in onore della dea (6), danza che

(2) Come occorso in altri contesti, nell'arma del dio ittita Teshub o dello Zeus Labrandeo che si venerava a Labranda, in Caria, o nel martello di Thorr.

(3) M. P. NILSSON: *The Minoan - Mycenaean Religion and its Survival in Greek religion*, 1927, Cap. VI pp. 162 - 200; *ibid.* pp. 55 segg. (Psychro).

(4) v. HESYCHIUS s. v. Ἀριδήλων τὴν Ἀριάδην, Κρήτες.

(5) M. P. NILSSON, *ibid.* pp. 451 - 456.

(6) *Iliade*, XVII, vv. 590.

anche Teseo esegue per celebrare la sua vittoria e che viene chiamata *Ghiranos*, « la danza della gru ».

La primitiva sede della Dea dovette essere in grotta o cavità sotterranea come starebbero ad indicare le considerazioni etimologiche esposte e il numero di grotte adibite al culto presenti nell'isola. Arianna, prima di divenire l'eroina del mito, era quindi una dea della natura, probabilmente una dea della vegetazione e del sottosuolo della quale anticamente si celebrava la morte periodica e la resurrezione sul tipo di quanto avveniva in altre culture del Mediterraneo. Non può escludersi però una sua identificazione con la luna che è sempre connessa alla Grande Madre arcaica, che, spesso, si presenta trimorfe: dea del sottosuolo, dea della terra e dea del cielo.

Sulle monete di Cnossos appare l'immagine della luna nascente posta al centro del labirinto.

Secondo una versione del mito Arianna aiuta Teseo a penetrare nel labirinto fornendogli il gomitollo del filo che le era stato dato da Dedalo.

Il gomitollo, comunque, appare nel mito soltanto nel VII-VI sec. a. Cr.. Le versioni più antiche del mito parlano di una *corona luminosa* che Arianna fornisce a Teseo per permettergli di vincere le tenebre del labirinto. La corona luminosa appare su un vaso di Tebe del Museo Britannico (7).

La corona aurea che essa dona a Teseo le era stata regalata da Dioniso in occasione del suo fidanzamento con il dio.

Secondo un'altra versione la corona splendente apparteneva ad Anfitrite ed era stata donata all'eroe in occasione della sua discesa al fondo dell'oceano per recuperare l'anello d'oro di Minosse. La presenza della corona luminosa sottolinea, comunque, le tenebre fitte nelle quali l'eroe doveva muoversi nel labirinto (8).

Gli antichi mitografi e Strabone (Strab., VIII, 396 e Myth. Gr., II, 7) pongono il Minotauro in una grotta.

La formulazione definitiva del mito di Teseo ed Arianna passa attraverso un lunghissimo periodo di formazione e trasformazione, fino a raggiungere il suo assetto classico e definitivo. Non ci interessa qui, seguire le varie fasi di questa formazione, pertanto porremo in evidenza alcuni elementi del mito che hanno permesso una sua interpretazione simbolica nel corso delle epoche successive.

(7) v. sull'argomento M. CAGIANO DE AZEVEDO, *op. cit.* p. 20; pp. 36 - 37.

(8) B. M. VASE, 99, 2 - 19 - 1; (cfr. CAGIANO DE AZEVEDO, p. 16 segg.).

Fu proprio l'interpretazione simbolica del mito in chiave morale che permise la sua sopravvivenza nell'arte figurativa cristiana e nei simboli ermetici delle chiese romaniche e gotiche. Vi sono vari elementi per permettere di penetrare nel simbolo di Arianna che accompagna l'eroe nella sua impresa indicandogli la strada (il simbolico filo) o illuminandogli il cammino (la corona di luce). A sottolineare nel mito questa equazione Arianna-psiche concorre il fatto che l'eroina presenta le caratteristiche che permettono tale assimilazione nell'ambito delle culture arcaiche: la Madre e la luna (il simbolismo lunare è evidente nella corona di luce).

Accostiamo il mito di Arianna ad un altro mito: alla discesa agli inferi di un eroe, Eracle, accompagnato da una dea di sapienza: Athena.

È Athena che permette ad Eracle il felice compimento della sua impresa. Uno degli epiteti di Athena era *Pronoia*, « la Provvidenza », ma anche « la pre-visione » « la visione profetica ».

Se accettiamo l'altra versione del mito, cioè l'ottenimento della corona dopo aver raggiunto il fondo dell'oceano, ci troviamo dinanzi ad un'interpretazione simbolica del mito ugualmente chiara, infatti la massa delle acque è in relazione con la sfera psichica e col divenire. Già l'eroe mesopotamico Gilgamesh era sceso sul fondo dell'oceano per impossessarsi della pianta della vita.

L'anello che l'eroe ritrova sul fondo dell'oceano però deve essere messo in relazione con vari miti greci nei quali l'anello appare come segno di potere magico: nel mito di Polycrate e nel mito di Gyges narrato da Platone (*Resp.*, 359) (9).

Il Minotauro, nelle versioni più antiche del mito, era Talos, l'uomo di bronzo, guardiano dell'isola che stringeva le vittime nel suo abbraccio e si gettava con esse nel fuoco ardendole. In epoca più tarda si inserisce la figura del Minotauro e rimane nella versione definitiva del mito. Il Minotauro, per la sua natura semi-ferina rappresenta la « natura inferiore », « l'uomo imbestialito ». Il toro, che compone la figura del mostro, è un simbolo universale in relazione con l'elemento terra, con lo stato denso della materia e con le energie inferiori della natura umana (10). Il fatto di essere stato generato da una relazione impura di Pasifae col toro sotto-

(9) Anche Salomone secondo una leggenda Araba possedeva un anello che racchiudeva il suo potere e la sua forza e che perse, un giorno nel Giordano. L'anello fu ritrovato da un pescatore.

(10) P. DIEL, *Le symbolisme dans la mythologie greque*, Paris, 1966, p. 189.

linea questo elemento del simbolo. Ad indicare come la natura che propizia la vittoria (Arianna, « la santissima ») e la natura sconfitta non siano estranee tra loro ma in relazione di parentela c'è il fatto che il Minotauro è fratello di Arianna e partecipa della natura solare essendo Pasifae figlia del sole.

Riguardo al tributo dei sette fanciulli e delle sette vergini atenesi, indipendentemente dalla considerazione di valore storico su probabili tracce di antichi sacrifici umani offerti a idoli bronzei dalle sembianze taurine, i Moloch fenici nell'interno dei quali le vittime venivano bruciate vive, penso che vi si possa ravvisare una connessione col simbolo stesso della penetrazione nel labirinto. Ricordiamo il valore che il settenario acquista nei miti di discesa agli inferi ed il significato che questo simbolo ha riferito al microcosmo umano: le sette tappe della realizzazione (nell'India i sette gradi del risveglio, nel misticismo islamico i sette veli che ricoprono la vergine, ecc.).

È comprensibile che in una certa epoca questo simbolo sia stato rivestito di valore mistico e certamente con tale significato dovette considerarlo il medioevo cristiano, la vittoria di Teseo avrebbe quindi rappresentato la liberazione e lo sbocciare alla vita stessa delle sette « virtù ». In un manoscritto di Monaco il mito di Teseo viene presentato come simboleggiante la liberazione dalla morte. Teseo che uccide il Minotauro nel labirinto di Creta è stato trasformato nel prototipo del Cristo che vince la morte e riapre il cammino della vita (11).

È significativo il fatto che, nel mito greco, Arianna, che pur aveva accettato di aiutare Teseo nell'impresa a patto che egli l'avesse sposata e portata nella sua terra, non riesce a realizzare il suo desiderio. Secondo un versione del mito Dioniso, il dio della *mistica ebbrezza*, ingiunge a Teseo di abbandonare Arianna e si unisce a lei (Pausania, X, 29,2 Diod. Siculo, V, 51,4).

Secondo un'altra versione Arianna morì di parto dopo che un vento di origine divina sospinse Teseo lontano da lei. Secondo una terza versione ella si impicca (Esichio, sub-voce Aridela, Peonio, cit. da Plutarco, Teseo, 21, *Certamen Hom. et Hes.*, 14).

In questa ultima versione, generalmente, si vuole individuare una relazione con gli antichi culti connessi ad *Ariagne* come dea della natura e, quindi, della vegetazione che la ricollega ad un'altra

(11) A. R. VERBRUGGE, *le labyrinthe d'Eglise*, in *Archeologia*, 1967 N. 16 pp. 82 - 84.

divinità della natura, *Heléne*, detta appunto *dendritis* (Nilsson). Occorre però ricordare anche il parallelo significato simbolico di cui è suscettibile l'albero in quanto « axis mundi », legame tra cielo e terra, « albero di vita ». Vi sono varie tracce, in contesti mitologici diversi, di sacrifici umani agli alberi che ricordano, forse, antichi sacrifici mediante impiccagione (12), ma se tale sacrificio era volto a propiziare la fertilità della natura occorre anche ricordare che l'albero sacro, in quanto « axis mundi » è simbolo di ricollegamento con la conoscenza trascendentale. Il dio Oddhinn si impicca (o secondo altre interpretazioni si appende) all'albero sacro Yggdrasil ottenendo la scienza sacra delle rune: la Conoscenza. Sotto l'albero del Bodhi Sakyamuni Buddha ottiene il Risveglio supremo, e, a sottolineare il suo carattere cosmico di « axis mundi » una iscrizione di Angakar specifica che le sue radici sono *Brahmā*, il suo tronco *Civa* ed i suoi rami *Vishnu*.

Tutte le versioni del mito citate concordano con l'affermazione che Arianna non seguirà Teseo ma si limiterà a svolgere, nei confronti dell'eroe, il ruolo di propiziatrice del felice esito dell'impresa.

Se Arianna è, come sembra, da riconnettersi alla figura della *Pótnia*, alla Signora della doppia ascia cretese, il simbolo della *làbris* come potere di generazione e di distruzione della dea ben si accorderebbe col doppio carattere della psiche come mezzo di redenzione o di perdizione, come signora della vita e della morte. Nel linguaggio ermetico l'acqua (simbolo della sfera psichica) diviene presentata come elemento di vita se si sa padroneggiarla « camminando sulla sua superficie » o diviene strumento di morte se ci si lascia travolgere dalla sua irruenza. Abbiamo già accennato alla importanza della *làbrys* nella religione cretese e al fatto che essa si trova connessa soltanto con figure femminili e mai come attributo del dio della folgore ma occorre notare che, proprio avvalendosi della etimologia che fa derivare il nome da « psiche », la *làbrys* viene riconnessa alle più antiche asce di selce che sono, notoriamente, la manifestazione « solida » del fulmine. Quando il fulmine si manifesta nel suo aspetto benefico l'ascia litica diviene strumento di vita nelle mani del dio, così nell'India il martello-folgore di *Ghantâkarma*.

In Lituania Gerolamo di Praga raccolse una testimonianza dei sacerdoti del culto solare secondo la quale il martello era venerato

(12) Elena muore, secondo una versione, impiccata ad un albero.

come il liberatore del sole (13). Nella tradizione celtica il martello di Dayda ha due estremità una delle quali uccide i viventi, l'altra resuscita i morti. (nel Libro Giallo di Lecan, Sec. XV).

Nell'India *Vajra*, la folgore, chiaramente librata dal dio, apre le tenebre dell'ignoranza propiziando l'immortalità. Nella tradizione greca *Athena* viene liberata con un colpo di ascia dalla testa di Giove.

La riconnessione del labirinto alla radice *la* - significante « pietra » propone un'altra considerazione che illumina ulteriormente il senso del mito: *la pietra è il simbolo della materia densa che occorre penetrare.*

Simultaneamente il labirinto è « cavità sotterranea nella roccia ».

Secondo vari autori antichi il labirinto cretese si era ispirato a modelli preesistenti. Secondo Plinio (Nat. Hist., XXXVI, 84, ss.) Dedalo si era ispirato ad un prototipo egiziano costruito da Amenemeth III per la sua tomba, edificio che già Erodoto (II, 148) aveva chiamato « Labirinto ». Consisteva in un grande edificio di pietra dall'impianto tortuoso sotto il quale vi era un ipogeo nel quale molto raramente i profani erano ammessi ad entrare (14).

Perlomeno fin dal sec. IV il labirinto passa a far parte del repertorio figurativo delle chiese cristiane e si ritroverà fino al sec. XV.

Nella Basilica di Reparatus, a Orléanville, (325) appare un labirinto di pianta quadrata. Nel centro è raffigurato un quadrato magico di 13 lettere per lato che presenta su ognuno dei lati la parola « *Sancta Ecclesia* ». Nel sec. VI ritroviamo il labirinto a Ravenna, nella chiesa di S. Vitale (15).

A. S. Michele di Pavia (sec. XI), nel centro di un labirinto di pianta rotonda appare la raffigurazione di Teseo con il Minotauro, rappresentato in forma di centauro, e la significativa iscrizione: « *Theseus intravit mostrumque biformen necavit* » (16).

L'iscrizione che accompagna il labirinto di S. Savino di Piacenza (sec. XI) illustra uno dei sensi che il labirinto possedeva nel simbolismo medioevale ed il significato della penetrazione nel

(13) *Mythologies des montagnes, des forêts et des îles*, Paris, 1953, pp. 55 - 103.

(14) v. J. L. MYRES, *Herodotus and the Egyptian Labyrinth*, in *Annals of Archeol. and Anthrop.*, III, 1910, p. 134.

(15) FABRI, *Ravenna ricercata*, Bologna, 1678, p. 60.

(16) CIAMPINI, *Vetera monumenta*, t. II, Roma, 1747, p. 4 sg. tav. II.

labirinto. La penetrazione nel labirinto equivaleva alla prigionia nella natura inferiore dell'uomo, alla schiavitù del peccato: la grazia concessa all'umanità in virtù del sacrificio del Cristo rappresenta il Filo di Arianna, il mezzo per evadere dal labirinto.

« Hunc mundum tipice Laberinthus denotat iste
Intranti largus, recedenti sed nimis artus.
Sic mundo captus, viciorum unde gravatus
vix valet ad vitae doctrinam quisque redire. »

L'iscrizione che accompagna il labirinto raffigurato all'entrata del Duomo di Lucca (sec. XII) ripete il senso della precedente:

« Hic quem creticus edit Dedalus est laberinthus
de quo nullus vadere quivit qui fuit intus ni Theseus gratis
Adriamnae stamines intus. »

Occorre notare l'accostamento dell'espressione « gratis » a « gratia ».

« Considerando queste mille spirali, dall'interno all'esterno, queste mille volute circolari che, qui è là si concludono su loro stesse, riconosci il corso ciclico della vita, come ti rivelano queste circonvoluzioni e cammini tortuosi. Esso si sviluppa concentricamente e si raggomitola sottilmente in spirali contorte, come il Serpente del Male nelle sue spire, giro su giro, (*au grand pour*) e in segreto » (S. Marco, cit. in J. Hans, *Le Symbolisme du Temple Chrétien*. Paris, 1962, p. 102).

Nel Medioevo il nome di Arianna veniva spesso accostato a quello di Aracne. Questa etimologia, seppure inesatta, si inseriva bene nel contesto simbolico in quanto Arianna/Aracne, mitologico « ragno », tesseva il filo indispensabile per la penetrazione nel labirinto.

Ma tale accostamento al « ragno » è suscettibile anche di una interpretazione più profonda in sede metafisica: l'universo creato è manifestazione di Dio per colui che possenga la giusta capacità di discernimento. La mente si perde nella molteplicità dei fenomeni, molteplicità che essa stessa crea nell'incapacità di intuire la fondamentale unità del tutto.

La mente (la ragione, la percezione sensitiva) crea il mitico labirinto: « tesse la tela » nelle spire della quale si perde.

Ed è ancora la mente (Arianna salvifica) quando abbia conse-

(17) CIAMPINI, *Dell'istoria ecclesiastica di Piacenza*, Piacenza, 1651 p. 241.

guito la « retta ragione » che propizia il cammino per uscire fuori dall'intrico del divenire e del mondo fenomenico.

Nella Cattedrale di Chartres (sec. XII) al centro del labirinto era rappresentato il combattimento col Minotauro (18).

Nel labirinto della chiesa di Notre Dame di Amiens (sec. XIII) di pianta ottagonale, era raffigurato, esattamente al centro, un circolo metà del quale era d'oro e simboleggiava la nascita del sole sull'orizzonte (19). Occorre sottolineare che il simbolo del sole nascente dalle acque, simbolo cosmogonico che indica il passaggio dal Chaos alla Creazione (v. Genesi, I) è stato frequentemente usato, nell'ermetismo medioevale, riferito alla persona umana, ad indicare il sorgere della vita dello spirito, l'innestarsi della Grazia divina.

Il labirinto di Amiens viene chiamato, nell'iscrizione che lo accompagna, « Maison de Dédalus » (Casa di Dedalo).

Anche il labirinto della Cattedrale di Reims (sec. XIII) presentava una pianta ottagonale. Fu distrutto nel 1779.

Spesso il percorso del labirinto era eseguito dai fedeli ed assumeva il valore di un pellegrinaggio in Terra Santa, al Sepolcro del Cristo. In Francia il labirinto veniva anche chiamato « chemin de Jérusalem o chemin de Jéricho ». A Chartres i fedeli compivano in ginocchio l'intero percorso del labirinto che ha uno sviluppo di 200 metri.

Il « pellegrinaggio alla Terra Santa » ha, evidentemente, il valore di un viaggio o ricerca (*quête*) interiore nella sfera fisica e psichica della persona (nel viaggio reale in Palestina corrisponderebbe ai due elementi da attraversare: la terra ed il mare), viaggio reso pericoloso e difficile dalla tortuosità della natura inferiore: le circonvoluzioni del labirinto. L'arrivo nella Terra Santa, il centro del labirinto, era un vero e proprio ritorno all'interiorità della persona, al « cuore », la Terra Santa contenente la Grotta della nascita del Redentore, la sua tomba ed il luogo della sua resurrezione.

Leonardo da Vinci, per esprimere questo raggiungimento inefabile con la Realtà occulta nel mitico Dedalo, lascia in bianco il circolo centrale del suo labirinto (20).

(18) D. DE BOLOTHIBAULT, *Notice sur le labyrinthe de la Cathédrale de Chartres*, in *Revue Archéologique*, t. VIII, 1852, p. 437 sg.

(19) BOSCH, *Dict. d'architecture*, t. III, Paris, 1879, p. 41 (voce Labyrinthe).

(20) M. BRION, *Léonard de Vinci*, Paris, 1952.

La fuoruscita dal labirinto riproduceva la resurrezione dalla morte. Teseo che libera dalla morte i giovani cretesi e li riconduce in salvo a Delo è, per l'uomo del medioevo, la raffigurazione del Cristo che discende agli inferi per liberare l'umanità ivi prigioniera dopo la caduta di Adamo.

Vi è una curiosa similitudine con la danza della vittoria che la tradizione vuole eseguita da Teseo dopo l'uccisione del Minotauro: i canonici in alcune chiese, come ad Auxerre, fin nel secolo XV, si tenevano per mano ed eseguivano una specie di gioco di palla (*jeu de pelote*) attorno al « Dedalo » (21).

Come mai un simbolo così nettamente pagano viene introdotto ufficialmente nelle chiese cristiane e vi occupa, in vari casi, un posto così considerevole? Nessuno degli interpreti del simbolismo religioso medievale — Raban Maur, Remi d'Auxerre, Ugo de San Vittore, Onorio d'Autun, Innocenzo III, Durand di Mende, S. Bonaventura — ha espresso esplicitamente il valore simbolico del labirinto, tuttavia, considerando comparativamente tutte le applicazioni che di questo simbolo sono state fatte nel medioevo e fino in epoca più recente, tale valore può venire dedotto.

Un cerimoniale anteriore al IX sec. informa che il labirinto era raffigurato anche sulle vesti imperiali (22). A volte il simbolo del labirinto si alterna con un altro simbolo ugualmente preso in prestito dal mondo pagano: la torre di Danae. La mitica torre si ritrova nelle leggende di Barbara e di Irene e nel racconto della Fidanzata del Cristo da lui liberata e sposata nel « talamo dell'eterno Sole » (23).

Evidentemente la Fidanzata del Cristo è l'anima da lui condotta alla salvezza e a lui unita nella resurrezione. Il « talamo dell'eterno Sole » corrisponde senz'altro al « cuore » nel quale avviene l'unione, al « vaso di trasformazione » dell'ermetismo.

Nel gotico francese il labirinto diviene ottagonale e ciò, presumibilmente, secondo un ben preciso motivo. Molti edifici sacri cristiani, anche antichissimi, sono costruiti su pianta ottagonale, in

(21) P. A. R. VERBRUGGE, *Le labyrinthe d'Eglise*.

(22) L'imperatore deve portare « laberinthum fabrefactum ex auro et mearparitis in quo sit Minotaurus digitum ad os tenens ex smaragdo factus; quia sicut non valet quis laberinthum scrutare, ita non debet consilium dominatoris propalare » (*Graphia aura urbis Romae*).

(23) « In thalamo aeterni Solis » nella *Legenda Aurea* di Jacobus a Voragine cfr. ONORIO D'AUTUN, *Speculum Ecclesiae*, (Migne. Patr., t. CLXXII, p. 43, 9).

special modo i battisteri. Il numero otto raffigura, nel simbolismo cristiano, la « nuova era ». L'ottavo giorno (7 + 1) succede ai sei giorni della creazione ed al « sabbat »: è il giorno della resurrezione del Cristo e degli uomini, è, secondo S. Agostino, il giorno della ricompensa dei giusti e della condanna degli empì (24). Per S. Ambrogio l'ottava indica l'inizio del secolo futuro: « Il settenario del Vecchio Testamento è l'ottava del Nuovo, quando il Cristo risorse, e risplendette per tutte le genti il giorno della nuova salvezza ». (Ep. 44,4) (25). Per Eusebio di Cesarea è la resurrezione del Cristo, la purificazione dei nostri peccati (Comm. in Ps. 6, 1. PG 23, 120).

Il simbolo della resurrezione si affianca a quello del labirinto gotico. Nel labirinto di Reims, ai quattro angoli dell'ottagono, erano raffigurati i quattro architetti costruttori della cattedrale con i simboli dell'Arte: la squadra, il compasso che traccia figure geometriche, il compasso che traccia il circolo e lo scalpello (26).

Ci limitiamo soltanto a notare come il simbolo della squadra corrisponda alla « terra » e quello del compasso al « cielo ». « Cielo » e « terra » sono le due nature dell'uomo, spirito e corpo, che vengono indissolubilmente unite nel giorno della Resurrezione dei Morti e corrispondono al Sole che giace occulto nel Sale del linguaggio alchemico.

Nel 1769 si stampa a Lyon « *Il labirinto spirituale ornato dei quattro canali di grazia che rappresenta: 1) i quattro fiumi del Paradiso Terrestre e la felice condizione dell'uomo prima della sua caduta; 2) per mezzo dei vari meandri, si nota la varietà delle misure delle quali la vita umana è piena dopo la caduta del primo uomo; 3) dal fatto che il labirinto termina allo stesso punto dal quale è incominciato, sappiamo che, come l'uomo è stato formato di terra, ad essa ritorna come al suo primo principio attraverso la putrefazione del corpo; 4) l'acqua salutare di questi canali rappresenta la grazia di Dio nella quale la natura che è stata depravata trova il rimedio. Belion fecit* » (27).

(24) A. LUNEAU, « *L'Histoire du salut chez le Pères de l'Eglise* », Paris, 1964, pp. 338 - 339.

(25) A. QUACQUARELLI, « *Logdoade Patristica e suoi influssi nella Liturgia e nei monumenti* ». Bari, 1973.

(26) E. LAMBERT, « *Le Labyrinthe de la Cathédrale de Reims* » in *Gazette des beaux arts*, LI, 1958, pp. 273 - 280.

(27) R. DE LAUNAY, « *Le fallacieux detours du labyrinthe* », in *Revue Archeologique*, 1915 pp. 114 - 125; 1916 pp. 116 - 126; 1916 pp. 119 - 128.

Il labirinto nella sua forma più semplificata, equivale alla spirale: il movimento che va dall'esterno all'interno e poi di nuovo dall'interno all'esterno. Dalla manifestazione sensibile alla Causa Prima il cammino della conoscenza avviene segnando i vari passaggi della coscienza sempre più decondizionata e libera dalla realtà esterna fino a tornare al ricongiungimento col Centro di ogni realtà, con la Realtà assoluta.

L'accesso al Centro avviene tramite un cammino che si fa sempre più stretto, che conduce al Tempio, come nello *ziggurat* mesopotamico il cammino che portava dalla base alla sommità formava una rampa elicoidale che si inerpicava avvolgendosi attorno alla costruzione troncoconica, immagine della montagna cosmica, in circoli sempre più stretti sino a raggiungere il tempio posto sulla sua sommità.

Parlando dell'uso del labirinto nei rituali d'iniziazione Mircea Eliade scrive:

« I rituali labirintici sui quali si fonda il cerimoniale di iniziazione . . . hanno come fine di insegnare al neofita, nel corso della sua vita terrestre, il modo di penetrare, senza smarrirsi, nel territorio della morte (che è la porta di un'altra vita). In un certo qual modo, l'esperienza iniziatica di Teseo nel labirinto di Creta equivaleva alla ricerca dei Pomi d'Oro nel giardino delle Esperidi o del vello d'oro nella Colchide.

Ognuna di queste prove si proponeva in linguaggio morfologico di penetrare vittoriosamente in uno spazio inaccessibile e ben difeso, nel quale si trovava un simbolo più o meno trasparente della potenza, della sacralità e dell'immortalità » (28).

Dott. Paolo Galiano

(28) M. ELIADE, « *Traité d'Histoire des religions* », 1964 p. 321.

Nuove norme per le Messe in suffragio di altri Cristiani defunti

La Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede ha pubblicato un decreto con cui si permette *la celebrazione pubblica* della Messa nella Chiesa Cattolica per altri cristiani defunti (1). L'intervento che poteva essere giudicato superfluo, perché superato dalla realtà degli attuali sviluppi dei rapporti fra la Chiesa Cattolica e le altre Chiese e Comunità ecclesiali, si è reso necessario perché continuavano ad avere pieno vigore alcuni canoni di Diritto Canonico che esplicitamente vietavano quanto viene ora permesso.

Infatti disposizioni conciliari e postconciliari avevano previsto che, date opportune circostanze, gli altri cristiani potevano essere ammessi, per sufficienti motivi, all'Eucaristia nella Chiesa Cattolica, al sacramento della Penitenza e che si potesse loro amministrare l'unzione degli infermi (2). Si prevedeva inoltre la possibilità di

(1) Il Decreto che porta la data dell'11 Giugno 1976, è stato pubblicato il 17 Settembre 1976 su « *L'Osservatore Romano* » (Cf. A. A. S. 1976, 661-662). Per l'elaborazione e l'emanazione di questo decreto sono state consultate alcune Conferenze episcopali più direttamente interessate e alcuni Dicasteri competenti in materia (Segretariato per l'Unione dei Cristiani, Sacra Congregazione per i Sacramenti ed il Culto Divino, Pontificia Commissione per la Revisione del Codice di Diritto Canonico, S. Congregazione per le Chiese Orientali, S. Congregazione per il Clero, S. Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli).

(2) *Direttorio ecumenico*, Nr. 41, Nr. 55. Per quanto in particolare riguarda l'eucaristia vedasi la speciale « Istruzione sui casi particolari di ammissione di altri cristiani alla comunione eucaristica nella Chiesa Cattolica », in A. A. S. 1972, 523-525.

concedere l'uso degli edifici cattolici e dei *cimiteri* alle altre comunità cristiane quando esse non ne disponessero (3). Era anche permesso celebrare per gli altri cristiani defunti, la messa in *privato*. Rimaneva interdetta la celebrazione pubblica. Ora il decreto della S. C. per la Dottrina della Fede ne dà la possibilità.

Neanche il nuovo decreto, in realtà, abroga la legislazione vigente, ma *soltanto permette* che si possa *derogare*, fino alla promulgazione del nuovo codice, in *determinate circostanze*, cioè ogni volta che si verificano *insieme due condizioni* e, vale a dire, che la celebrazione della messa è esplicitamente richiesta per un genuino motivo religioso e a giudizio dell'ordinario non vi è scandalo per i fedeli. Il decreto rileva esplicitamente che tali condizioni si possono verificare più facilmente quando si tratta dei fratelli delle Chiese Orientali (ortodosse e precalcedonesi), con le quali esiste una più stretta, anche se non piena, comunione in materia di fede.

Questo decreto è posto nel flusso dei migliorati rapporti fra la Chiesa cattolica e le altre Chiese e comunità ecclesiali. Di conseguenza la sua applicazione deve tener conto di questa situazione e di questa prospettiva, ossia, esso deve contribuire alla crescita della comunione fra i cristiani. Ciò richiama all'attenzione la necessità di tenere presenti, non solo le reazioni fra i fedeli cattolici, ma anche fra le altre comunità cristiane. Nello spirito generale del decreto e in analogia a quanto richiede il Direttorio Ecumenico (Nr. 42), per il caso dell'ammissione di altri cristiani ai sacramenti della penitenza, dell'eucaristia e dell'unzione degli infermi, la cura pastorale e l'interesse ecumenico domandano che la pratica applicazione del decreto avvenga dopo un positivo risultato di una consultazione con le competenti autorità, almeno locali, delle comunità cristiane cointeressate. Altrimenti si rischierebbe di inasprire i rapporti, facendo così sortire alle nuove norme l'effetto opposto di quello propostosi.

Il Decreto del Concilio Vaticano II *Unitatis Redintegratio* offre il fondamento teologico alle nuove norme sulla possibilità della celebrazione pubblica della Messa per altri cristiani defunti.

Nel descrivere le relazioni degli altri cristiani con la Chiesa cattolica, il decreto conciliare tra l'altro afferma che: « quelli che credono in Cristo e hanno ricevuto debitamente il battesimo sono costituiti in una certa comunione, sebbene imperfetta, con la Chiesa cattolica ». Ed essi « giustificati nel battesimo dalla fede, sono incor-

(3) *Direttorio Ecumenico*, Nr. 52, Nr. 61.

porati a Cristo e perciò sono a ragione insigniti del nome di Cristiani e dai figli della Chiesa cattolica sono giustamente riconosciuti quali fratelli nel Signore » (U. R. Nr. 3).

Dal battesimo sorge quindi la comunione fondamentale tra tutti i cristiani. Questa comunione è edificata e vivificata da un complesso di elementi o beni dei quali « parecchi e segnalati . . . possono trovarsi fuori dei confini visibili della Chiesa cattolica, come la Parola di Dio scritta, la vita della grazia, la fede, la speranza e la carità e altri doni interiori dello Spirito Santo ed elementi visibili; tutte queste cose, le quali provengono da Cristo e a lui conducono, giustamente appartengono alla Unica Chiesa di Cristo » (*Ibid.*).

La comunione fondata sul battesimo e vivificata dalla vita della grazia e dai doni dello Spirito Santo si esprime anche nella solidarietà fra i cristiani. Questa solidarietà che talvolta si manifesta nell'aiuto reciproco, nella collaborazione e nello scambio dei beni materiali, si esprime più profondamente nella preghiera al Padre comune che in Gesù Cristo ha dato ai credenti l'adozione e la filiazione.

La base teologica formulata nel Decreto conciliare *Unitatis Redintegratio* giustifica così e la preghiera comune e la preghiera reciproca fra i cristiani.

Nè questa solidarietà va limitata al periodo della vita terrena. La comunione fondata sul battesimo perdura e quindi anche la solidarietà che tra vivi e defunti si può ben esprimere nella comunione di preghiera e nella celebrazione eucaristica.

La celebrazione *pubblica*, avendo cura di evitare ogni possibile inconveniente, ha anche il significato di *testimonianza comune* della fede e della speranza cristiana nella risurrezione.

Eleuterio F. Fortino

DECRETO

*Sulla celebrazione pubblica della Messa nella Chiesa cattolica
per altri cristiani defunti*

In diverse regioni viene richiesto a ministri cattolici di celebrare Messe in suffragio di defunti battezzati in altre Chiese o Comunità ecclesiali, soprattutto quando i defunti abbiano dimostrato speciale devozione e onore nei riguardi della religione cattolica, o ricoperto pubblici uffici a servizio dell'intera comunità civile.

Come è noto, non vi è alcuna difficoltà perché siano celebrate Messe private per tali defunti, anzi, esse possono essere raccomandate a diverso titolo, come, ad esempio, di pietà, di amicizia, di gratitudine, ecc., se non vi si oppone alcun divieto.

Circa le Messe pubbliche, invece, la disciplina vigente stabilisce che non siano celebrate per coloro che sono deceduti fuori della piena comunione con la Chiesa cattolica (Cfr. Can. 1241, coll. 1240, par. 1, I).

Essendo oggi mutate le condizioni religiose e sociali, che suggerivano la suddetta disciplina, da diverse regioni è stato chiesto a questa Sacra Congregazione se in determinati casi si possa celebrare anche la Messa pubblica in suffragio di tali defunti.

In merito i Padri della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede, dopo aver debitamente esaminato la questione nella Congregazione Ordinaria del 9 giugno 1976, hanno emanato il seguente decreto:

I. La disciplina vigente circa la celebrazione di messe pubbliche in suffragio di altri cristiani deve rimanere come norma generale anche per il futuro; e ciò anche per la dovuta considerazione della coscienza di tali defunti, i quali non hanno professato pienamente la fede cattolica.

II. A tale norma generale si può derogare, fino alla promulgazione del nuovo Codice, ogni volta che si verificheranno insieme le seguenti condizioni:

1) la celebrazione pubblica di Messe sia esplicitamente richiesta dai familiari, dagli amici o dai sudditi del defunto per un genuino motivo religioso;

2) a giudizio dell'Ordinario non vi sia scandalo per i fedeli.

Le due suddette condizioni si potranno più facilmente verificare quando si tratti dei fratelli delle Chiese Orientali, con le quali esiste una più stretta, anche se non piena, comunione in materia di fede.

III. In questi casi si potrà celebrare la Messa pubblica a condizione però che non sia menzionato il nome del defunto nella preghiera eucaristica, poiché tale menzione presuppone la piena comunione con la Chiesa cattolica.

Qualora insieme ai fedeli cattolici che partecipano alla celebrazione della Messa siano presenti altri cristiani, per quanto riguarda la *communicatio in sacris* vengano fedelmente osservate le norme emanate in materia dal Concilio Vaticano II (Decr. sulle Chiese Orient. Catt. « *Orientalium Ecclesiarum* », nn. 26-29, in A.A.S. 57 (1965), pp. 84-85. Decr. sull'Ecumenismo « *Unitatis redintegratio* », n. 8; *ibid.* 57 (1965), p. 98) e dalla Santa Sede (Cfr. « *Direttorio ecumenico* », nn. 40-42 et nn. 55-56, in A.A.S. 59 (1967), p. 587; p. 590-591. « Istruzione sui casi particolari di ammissione di altri cristiani alla comunione eucaristica nella Chiesa Cattolica », nn. 5-6; *ibid.* 64 (1972), pp. 523-525).

Il Sommo Pontefice Paolo VI, nell'udienza concessa al sottoscritto Cardinale Prefetto della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede l'11 giugno c. a., derogando in quanto necessario al can. 809 (assieme al can. 2262, par. 2 n. 2) e al can. 1241, nonostante qualsiasi disposizione contraria, ha ratificato e approvato la suddetta decisione dei Padri e ha stabilito che venga promulgata.

Roma, dal Palazzo della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede, 11 giugno 1976.

+ FRANJO CARD. SEPER
Prefetto

+ JÉRÔME HAMER, O. P.,
Segretario

DOCUMENTAZIONE

Il Sacramento nella vita della chiesa

Pubblichiamo un documento assai interessante elaborato da un gruppo ortodosso che fa capo al Centro di ricerche liturgiche e pastorali, creato nel gennaio 1975. A conclusione della sua prima sessione di studi, tenuta dal 25 al 30 agosto 1975 a Montgeron (Essonnes) è stato redatto il testo che pubblichiamo per essere sottoposto all'attenzione dell'Episcopato.

1. La Tradizione.

Una riflessione preliminare sul senso della Tradizione ci è sembrata necessaria come punto di partenza di tutta la riflessione sulla vita sacramentale e liturgica .

Contenuto teologico. Il contenuto teologico della Tradizione ha per fondamento la Persona vivente del Cristo, il quale ha affermato: « Io sono con voi tutti i giorni fino alla fine dei tempi » (Mt. 28, 20). Ciò che gli apostoli ci hanno tramandato non è un insieme di usi e di prescrizioni nè un sistema teologico, ma essenzialmente una *parola* che s'incarna, si rivela in quanto Persona e si dà nell'Eucarestia. Lo Spirito Santo rende attuale la vita di Cristo in noi, permettendoci così di definire la Tradizione come la vita dello Spirito Santo nel corpo del Cristo. L'insieme delle manifestazioni della vita della Chiesa costituiscono la Tradizione, nella misura in cui esse ci riportano al mistero centrale del Cristo che ci parla nelle Scritture e ci dà la sua carne e il suo sangue.

La Tradizione si pone non in termini di comunicazione di un « deposito sacro », scelto — ciò che sarebbe una esegesi semplicista e falsa di *I Tim. 6, 20* —, accessibile a degli iniziati, ma come la trasmissione della persona del Verbo

che non cessa di crescere in ciascuno. Questa trasmissione riguarda tutti i membri senza eccezione, del popolo di Dio, di cui i vescovi sono garanti.

Memoria e Tradizione. Dire che la Tradizione non è contenuta se non nella « memoria degli uomini » sarebbe impoverirla, congelarla nel divenire storico, come in un rispetto puramente convenzionale delle forme e dei riti. L'oggi della Chiesa non si situa solo nel tempo lineare, ma tende verso la pienezza della seconda venuta del Cristo. La memoria creatrice della Chiesa risiede nel « memoriale eucaristico »: passato, presente e avvenire vi si trovano ricapitolati nell'istante unico in cui l'eternità viene incontro e « riscatta il tempo » (Efes. 5, 16) trascorso. La Tradizione vi si presenta come una memoria aperta sull'eternità, nella trasparenza del presente in cui il passato viene a raggiungere il secolo futuro.

Tradizione e vita del cristiano. Alla fede orale, scritta, dei gesti, la Tradizione è l'espressione della vita interiore del credente. La vita nella Tradizione implica innanzitutto la partecipazione alla vita liturgica della Chiesa, che trova le sue propaggini nella meditazione continua delle Scritture e la preghiera incessante, secondo l'ingiunzione dell'aposto di « fare eucarestia in ogni cosa » (1 Tess. 5, 18). Via dell'obbedienza e della fedeltà, la Tradizione conduce l'uomo alla sua liberazione introducendolo nella comunione della vita dello Spirito.

Attualità della Tradizione. La nostra vita è attraversata da correnti di pensiero che, assai spesso fuori dall'ortodossia, mettono in questione il valore della Tradizione, a volte puerilmente, a volte in un desiderio sincero di ridare vita a delle forme divenute sclerotiche. Noi pensiamo che gli ortodossi devono domandarsi se vivono autenticamente la Tradizione cristiana, nella sua freschezza rinnovata della vita dello Spirito, assicurarsi che la loro fedeltà non si limita a un rispetto di forme venerabili il cui senso sfugge loro, ad una specie di « imbalsamazione liturgica ». Un mistico diceva: « devo recitare il Credo in modo tale che esso divenga vita in me ». Una certa riproposta del nostro modo di vita « tradizionale », suscitata dalla volontà dello Spirito, può essere salutare e assumere accenti profetici.

Per concludere. Una vita rinnovata nello spirito della Tradizione dovrebbe permettere agli ortodossi di oggi di trovare la dimensione conciliare della Chiesa che è l'espressione più bella e più vera.

2. Fondamenti teologici.

Ogni approccio biblico e patristico dei sacramenti deve partire dalla nozione di « mistero » così come essa ci è rivelata dal Nuovo Testamento. È opportuno notare che la stessa parola « sacramento » è sconosciuta nella Tradizione patristica orientale ed occidentale fino a Tertulliano (III secolo).

È significativo che la stessa parola « mistero » serve ad esprimere la totalità del progetto eterno di Dio — la salvezza rivelata in Gesù Cristo e attuata nella Chiesa per l'Eucarestia — e anche le azioni particolari che comunicano la salvezza (comunemente chiamate « sacramenti »).

Dovunque e sempre, il mistero del Cristo morto e resuscitato è la realtà ecclesiale per eccellenza; esso rivela e compie l'amore eterno del Padre, al quale noi accediamo nella comunione dello Spirito.

Il comandamento di Cristo ai suoi discepoli: « Fate questo in memoria di me » (Lc. 22, 19) si realizza pienamente nella celebrazione eucaristica, dove il memoriale dell'opera redentrice del Cristo costituisce il cuore stesso del mistero eucaristico. Occorre che non si riduca questo memoriale della Pasqua del Cristo ad una azione culturale limitata nel tempo e nello spazio ma che se ne scopra la forza nell'essere della Chiesa. In ogni sua azione, nella vita quotidiana più « profana », la Chiesa non cessa di fare memoria del Cristo in ogni cosa. La vita in Cristo costituisce la crescita del Verbo all'interno dell'uomo, ciò che gli permette di spogliare il vecchio uomo, di accedere alla condizione di figlio del Regno e, come dice S. Paolo, di « fare tutto nel nome del Signore Gesù facendo eucarestia a Dio Padre » (Col. 3, 17).

La riunione nell'unico Corpo del Cristo dei figli di Dio dispersi è l'opera propria dello Spirito Santo. La Pentecoste instaura già un ordine nuovo, quello dello Spirito, e in lui la presenza sacramentale del Cristo. Noi diveniamo « cristificati » e a nostra volta unti dallo stesso Spirito che ha resuscitato Gesù e che rialzerà i nostri corpi mortali.

L'opera essenziale dello Spirito è il dono della comunione nella Trinità, dove la Chiesa è introdotta come comunità ristabilita.

Lo Spirito Santo, dandosi nel mistero della Pentecoste, ha manifestato al mondo la presenza permanente del Signore Gesù tra i suoi discepoli. L'Evangelista Luca ha potuto scrivere: « Essi perseveravano nell'insegnamento degli Apostoli, nella comunione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere » (Atti, 2, 42), in tal modo che « la moltitudine di coloro che avevano creduto che un sol cuore e un'anima sola. Nessuno diceva essere suo ciò che gli apparteneva ma tutto era in comune » (Atti, 4, 32).

Spirito di comunione, lo Spirito Santo edifica la comunità ecclesiale e l'introduce nella parte della vita trinitaria.

Presso i Padri della Chiesa, i misteri (sacramenti) costituiscono il luogo per eccellenza dell'esperienza ecclesiale, della conoscenza e della partecipazione al mistero del Cristo per lo Spirito Santo: « Adesso — dice S. Ireneo di Lione — noi riceviamo una partecipazione parziale allo Spirito di Dio, come anticipo e preparazione della incorruttibilità, abituandoci a poco a poco a percepire e a portare Dio; ciò che l'apostolo chiama pegno, dato che è una parte di questa gloria che ci è promessa da Dio. Questo pegno che abita in noi ci rende già spirituali, e lo Spirito che è in noi ci fa gemere e gridare verso il Padre. Se dunque da ora, per avere ricevuto questo pegno, noi gridiamo: Abba, Padre! che succederà quando, risuscitati, noi lo vedremo faccia a faccia? (Contro le eresie, V, 8, 1).

Questo bel testo rimette in evidenza quanto, per i sacramenti della Chiesa, il Regno di Dio, per partecipazione della pienezza escatologica, è già accessibile nel Corpo del Cristo. D'altra parte, lo Spirito Santo inaugura già nel tempo presente il passaggio finale all'immortalità.

Nella sua tradizione storica, la Chiesa ricorda che la vita umana è assunta e santificata nella sua totalità dalla vita sacramentale: « Il Salvatore in tutto e sempre viene in aiuto alle anime a lui unite; egli risponde a tutti i loro bisogni;

egli è tutto per esse e non lascia distogliere i loro sguardi o i loro desideri verso chicchessia che non sia lui. Poiché non vi è vuoto che non possa riempire: egli stesso dà loro la vita, le fa crescere, le nutre, diviene per loro luce e soffio, apre loro gli occhi, le illumina, concede loro di vederlo. Egli è a sua volta il ristoratore delle anime e il loro nutrimento; egli distribuisce loro il pane della vita che non è che Egli stesso, egli è vita per coloro che vivono e profumo per coloro che respirano, è lui che riveste coloro che lo desiderano, che sostiene il nostro cammino, che è la nostra via » *Cabasilas*, « La vita in Gesù Cristo », 2ª ediz. 1960, Irénikon, p. 24-25).

Il fine ultimo della vita in Cristo è la deificazione (cioè la partecipazione di tutto l'uomo alla vita divina) proclamata dalla tradizione unanime e realizzata nei misteri: « Dio si è fatto uomo perché l'uomo possa divenire dio ».

3. « Sacramenti » e assemblee eucaristiche.

È attorno all'assemblea eucaristica che sono ordinati gli atti che la Chiesa « celebra nel mistero » (sacramenti).

Infatti, il battesimo (con la cresima) conduce all'assemblea eucaristica, il matrimonio vi fa entrare il nuovo focolare, il pentimento vi conduce colui che se n'è allontanato, l'unzione dell'olio ne guarisce i membri malati, l'ordine gli dà coloro che la presiedono e che la servono.

Vivendo il mistero che fa di questa assemblea il Corpo di Cristo resuscitato, noi scopriamo il senso del sacramento in generale e della liturgia, preghiera della Chiesa. Questa mira al compimento del suo proprio mistero, che è la vita in Cristo per lo Spirito Santo, secondo la volontà del Padre, e l'ingresso nell'eredità del Regno. La liturgia eucaristica è l'attuazione di questo mistero. Essa è l'offerta della Chiesa, ai cui membri Dio dà in cambio la vita. È così che la Chiesa si edifica in quanto Corpo di Cristo.

Uomini e donne riuniti nella Chiesa una alla chiamata del Cristo per la comunione dello Spirito Santo, prendono possesso del regno che è in loro e tendono verso la realizzazione perfetta di esso, che inaugurerà la Seconda Venuta.

La liturgia è così la manifestazione del Regno nel mondo, il passaggio dalla creazione passata alla « nuova creazione » dalla morte alla vita, per l'opera dello Spirito Santo che rende attuale la resurrezione del Cristo.

L'Eucarestia è a sua volta centro di irradiazione del Verbo incarnato con cui i fedeli si comunicano, e centro di convergenza di tutte le preghiere e azioni liturgiche del popolo di Dio.

La domenica, giorno della resurrezione del Signore, i fedeli si riuniscono nella comunione eucaristica al Corpo e al Sangue del loro Cristo, e vi si attualizzano in quanto Chiesa. Essi sono chiamati in seguito a vivere questa comunione nella loro vita quotidiana e a manifestare così, per mezzo dell'unità di fede e di amore che regna in loro, l'incarnazione e l'attesa della Seconda Venuta. Così tutta la vita della Chiesa diviene liturgia, azione di grazie permanente celebrata in ciascuno dei suoi membri.

« Quando presenti la tua offerta all'altare, se colà ti ricordi che tuo fratello ha qualcosa contro di te, lascia la tua offerta innanzi all'altare e va

innanzitutto a riconciliarti con tuo fratello, e allora tu ritornerai a presentare la tua offerta » (Mt. 5, 23-24). La *riconciliazione* autentica con i fratelli, il perdono reciproco, la reintegrazione nel Corpo del Cristo attraverso il pentimento e, se necessario, per la confessione, sono premesse a ogni celebrazione eucaristica, perché essa possa realmente riunire coloro che « hanno un sol cuore e una sola anima » (Atti, 4, 32).

Una disciplina comune del *silenzio*, prima dell'inizio della celebrazione, aiuta alla pace interiore di ciascuno e alla concordia della comunità.

« La fede nasce dalla predicazione e di questa predicazione la parola del Cristo è lo strumento » (Rom. 10, 17): l'*omelia*, pronunciata dopo la lettura del Vangelo, ne è una spiegazione e anche una attualizzazione nell'assemblea, che essa è chiamata ad introdurre nel mistero dell'offerta e della comunione eucaristica.

« Raccomando dunque, prima di tutto, che si facciano suppliche, preghiere, intercessioni, azioni di grazia per tutti gli uomini . . . »: Cristo è venuto perché « tutti gli uomini siano salvi e pervengano alla conoscenza della verità » (1 A Tm. 2, 1-4). Le *litanie diaconali*, pronunziate a voce intelligibile, esprimono in maniera particolarmente chiara la nostra responsabilità a favore nei riguardi del mondo degli uomini, e in particolare di coloro che soffrono, dei desolati, degli emarginati, tutti chiamati ad entrare nel Regno di Dio. La litania che segue l'omelia è un'occasione propizia per formulare domande precise ed attuali sulle persone e le situazioni di cui la comunità ha cura.

Sono *i doni dei cristiani*, pane e vino, presentati all'inizio della celebrazione (con la menzione dei loro parenti) che diventeranno l'offerta della Chiesa riunita. La questua, necessaria alla vita della comunità e ai bisogni dei fratelli, all'interno e all'esterno della Chiesa, è un atto liturgico. Il suo posto normale non sarebbe prima del Grande Ingresso?

La *grande preghiera eucaristica o anafora*, pronunziata ad alta voce dalla « bocca della Chiesa » che è il vescovo (o il sacerdote che lo rappresenta), è il momento per eccellenza in cui il popolo di Dio compie la sua vocazione sacerdotale (1 Pietro 2, 5-9). Tutta l'opera della salvezza è ricapitolata da questa preghiera centrale della liturgia.

Spesso, il popolo di Dio non vede più in questa preghiera l'atto di ringraziamento per eccellenza. Aspettando la lode e l'azione di grazie (eucarestia) che precedono e seguono il Sanctus, ne riscopre il senso e la pratica.

Similmente, quando esso ascolta la preghiera dell'anamnesi (« Ricordandoci dunque di questo comandamento salutare . . . della Croce . . . della Resurrezione . . . ») il suo spirito e il suo cuore sono impregnati da questo memoriale del mistero del Cristo.

Talvolta, i fedeli hanno perduto anche il senso dell'offerta eucaristica: associandosi a quella del pane e del vino, figure del Corpo e del Sangue, che presenta il celebrante, essi sono chiamati « ad offrire le loro persone in sacrificio vivente e santo . . . Il che è il culto spirituale che voi dovete offrire » (Rom. 12, 1).

L'uomo di oggi è tentato di edificare orgogliosamente da sé il mondo futuro: invocando lo Spirito Santo con il celebrante e ricevendo in comunione le offerte cambiate in Corpo e Sangue del Cristo, il fedele è trasformato dallo

stesso Spirito e prende coscienza di essere membro della Chiesa, unito ai suoi fratelli nell'unità del Corpo del Cristo risuscitato.

Centrata sull'eucarestia, tutta la preghiera dei membri della Chiesa, riuniti o ciascuno officianti « nel tempio del suo cuore » è la teologia vissuta, poiché essa sviluppa e applica la Tradizione viva della Chiesa riguardante se stessa, riguardante il Padre, il Figlio e lo Spirito, riguardante l'uomo e il mondo così come la loro trasfigurazione nel Regno del Signore che viene.

Ciò che il popolo cristiano ha appena ascoltato e sanzionato con il suo Amen, il fedele sta vivendolo ricevendo il Resuscitato nella *comunione*, conseguenza normale della celebrazione, dato che essa è il mistero dell'unità che « riunisce i figli di Dio dispersi » (*Giov. 11, 52*).

4. Eucarestia e vita quotidiana.

La liturgia eucaristica così vissuta troverà il *suo prolungamento naturale in tutti gli aspetti della vita*; in primo luogo per la visita, la consolazione dei malati e degli emarginati, per la divisione delle risorse materiali (e ciò richiede una rivalorizzazione del ruolo del diacono), per tutti gli impegni personali che assumono i membri del Corpo nella loro vita professionale, politica e sociale. È sentendoci coinvolti in tutto ciò che vive ogni membro della comunità, portando nella preghiera le preoccupazioni e le aspirazioni di ognuno, è offrendo « noi stessi, gli uni gli altri e tutta la nostra vita al Cristo nostro Dio », che noi permetteremo allo Spirito Santo di realizzare la coesione del Corpo.

Questa può essere raggiunta praticamente quando si moltiplicano gli incontri tra membri della comunità (« siate più spesso insieme », Ignazio di Antiochia): riunioni amichevoli dopo la celebrazione, durante la settimana in piccoli gruppi per consumare una cena, ascoltare la Parola, pregare...; infine, nell'esistenza personale quotidiana, meditazione costante delle Scritture e invocazione interiore del nome di Gesù. Questa *santificazione incessante del tempo* sarà sempre posta nella prospettiva dell'Eucarestia avvenire.

Tali sembrano essere le condizioni essenziali per evitare una frattura, disgraziatamente troppo frequente, tra la celebrazione eucaristica e la vita quotidiana.



G. ZERVOS, **Il contributo del patriarcato ecumenico per l'unità dei cristiani**, Roma, Città Nuova Editrice, 1974.

È un fatto che da un secolo a questa parte, alle forze centrifughe che nel passato avevano tentato di scompaginare l'unità della Chiesa, disperdendo i cristiani in un numero sempre più crescente di comunità e di chiese, divise ed in lotta fra loro, è venuto opponendosi e maturando tutto un vasto movimento di forze convergenti verso la riunione di tutti i credenti in Cristo, noto con il nome di « ecumenismo o movimento ecumenico ».

Anche le Chiese Orientali hanno sentito la forza e l'urgenza di questo richiamo e la loro presenza nel movimento ecumenico ha avuto un ruolo importante, sia per aver portato in esso la ricchezza di un passato storico e dottrinale, incommensurabile, sia per aver contribuito notevolmente a dare a questo movimento un senso ed una portata, eccezionali.

Al vuoto esistente in questo campo di una storia che documenti ed evidenzi le tappe e la portata di questo contributo da parte delle varie Chiese Orientali, ed in particolare delle Chiese e dei patriarcati ortodossi, ha cercato supplire l'Autore di questo libro, tracciando una sintesi storica di quello che ha fatto, la più veneranda di queste Chiese, cioè il patriarcato ecume-

nico di Costantinopoli, per l'unità dei cristiani.

Il suo lavoro comprende due parti; una storica ed una teologico-dottrinale ed è condotto sulla base di una serie di documenti, alcuni dei quali ancora inediti, che l'A. ha cercato di raccogliere, di coordinare e di studiare, « con coscienziosa attenzione » come egli dice nella « Presentazione »; in modo da portare un primo contributo al tema prefissosi « sperando di poter riprendere in una trattazione più larga e più profonda i temi teologici solo descritti, per il momento, nella seconda parte del presente lavoro ».

La **prima parte**, quella storica, si apre con la rievocazione delle 3 Encicliche patriarcali (del 1902, del 1920 e del 1952), che segnano l'inizio della partecipazione del patriarcato di Costantinopoli, al movimento ecumenico e che hanno come oggetto previo da conseguire: l'unificazione del mondo Ortodosso, mediante la riunione di un concilio panortodosso.

Seguono alcune pagine dedicate ai movimenti precursori dell'ecumenismo in campo protestante, che hanno portato alla costituzione del Consiglio mondiale delle Chiese. Le Chiese ortodosse hanno partecipato a questi movimenti a cominciare dal 1925, quando alcune di esse furono presenti alla conferenza di Stoccolma, poi vi si inserirono sempre più attivamente, dap-

prima con alcune riserve, poi sempre più attivamente, fino ad entrare tutte a far parte del Consiglio ecumenico delle Chiese, costituitosi ad Amsterdam nel 1948 e che ha attualmente la sua sede centrale a Ginevra.

Contemporaneamente il patriarcato ecumenico iniziava contatti con alcune Chiese particolari d'Occidente (come la Chiesa Anglicana e quella dei Vecchi cattolici) ed estendeva questi contatti anche alle antiche Chiese orientali, che si erano staccate fin dal sec. V dalla Chiesa universale per non aver voluto accettare le decisioni del Concilio di Calcedonia (451) (come la Chiesa Armena, quella siro-giacobita, quella copta e quella del Malabar).

Da ultimo l'A. si diffonde a parlare dei contatti con la Chiesa Cattolica romana, rievocando scambi di lettere, visite e scambi di visite, invio di osservatori alla III sessione del concilio Vaticano II, abolizione delle scomuniche ecc. (pp. 134-210).

La **seconda parte**, quella teologico-dottrinale, accenna appena al contributo teologico dato dal patriarcato ecumenico sia con la sua partecipazione attiva alle Assemblee del Consiglio Mondiale delle Chiese, sia con la trattazione di temi ecumenici importanti, come quelli che riguardano la Tradizione e l'Unità della Chiesa.

In **Appendice**, vengono riportate le 3 Encicliche patriarcali del 1902, 1920, e 1952, nonché le Dichiarazioni teologiche, presentate dagli Ortodossi nelle Assemblee del Movimento ecumenico, a Losanna (1927) ad Edimburgo (1937) a Lund (1952) ad Evanston (1954) ed a New Delhi (1961).

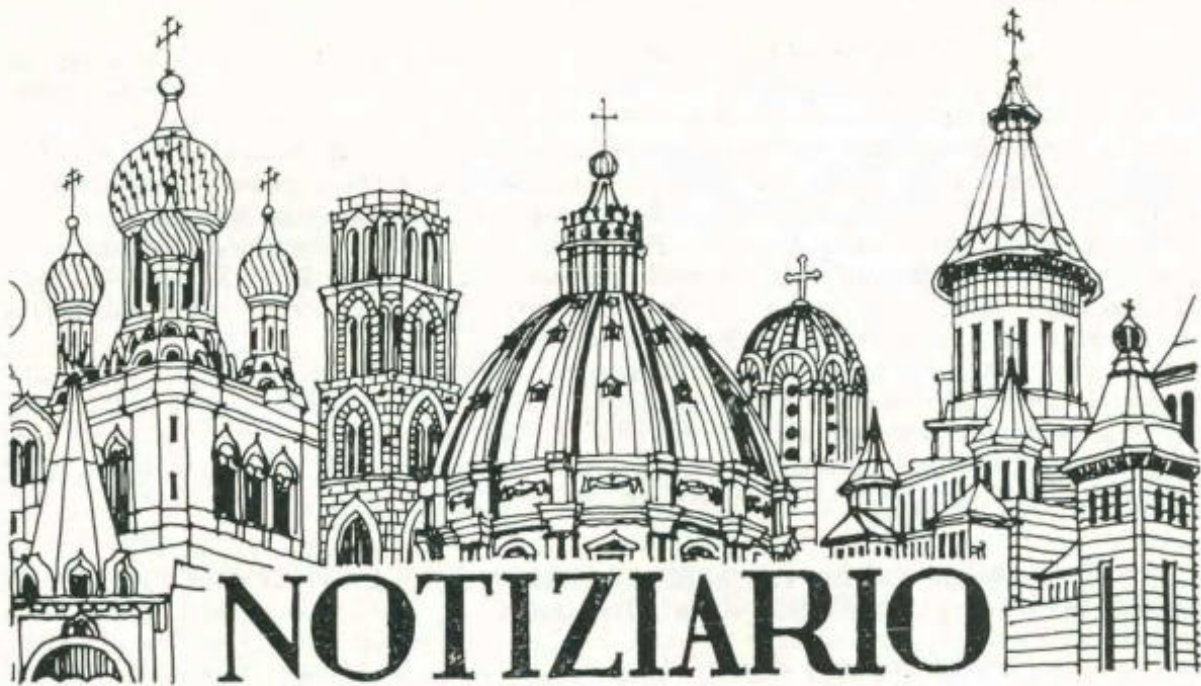
Il lavoro si presenta abbastanza completo, nella sua documentazione storica, anche se si sarebbe desiderato un più ampio svolgimento dell'attività svolta dal patriarcato ecumenico per l'unificazione interna dell'Ortodossia, illustrando particolarmente i lavori del-

le 3 conferenze panortodosse di Rodi, delle quali vengono solo riportate le decisioni della II (1963) e della III (1965) e nulla vien detto della I (1961). Anche per quanto riguarda i rapporti tra Patriarcato e Chiesa cattolica, la documentazione non è completa e si limita solo ai fatti ed ai documenti principali, mentre ne vengono tralasciati altri, che sono apparsi invece, nel « **Tomos Agapis** » pubblicato da ambedue le Chiese, nel 1972 e nel volume « Unità cristiana e Movimento ecumenico » II (1961-1973), pubblicato dalla Editrice « Studium » di Roma, nel 1975. Troppo spazio, invece, secondo noi, è stato dedicato al Consiglio mondiale delle Chiese (pp.39-110), nel quale l'attività del Patriarcato ecumenico è stata relativa.

Tutta da ampliare e da sviluppare è la seconda parte del presente lavoro, quella dedicata al settore teologico-dottrinale, della quale l'A. ci ha promesso nella sua Presentazione, di trattarne a parte in un successivo lavoro, in quanto varie circostanze gli hanno impedito di farlo in questo, che, è e rimane un ottimo lavoro ed un contributo non indifferente alla conoscenza dell'attività svolta dal patriarcato ecumenico per l'unità cristiana.

L'A. che è vescovo ortodosso della comunità greco-ortodossa vivente in Italia, ed è docente di patrologia greca presso l'Istituto Superiore di Teologia ecumenica di S. Nicola in Bari, ha tutte le qualità e la preparazione migliore per sviluppare questo lavoro, che egli ha presentato come tesi di laurea in S. Teologia, presso la Pontificia Facoltà teologica dell'Italia meridionale in Napoli e che egli può certamente ampliare ed aggiornare, portando così un contributo quanto mai prezioso, di cui gli storici dell'ecumenismo gli saranno veramente grati.

ARISTIDE BRUNELLO



1. Patriarcato ecumenico di Costantinopoli.

MESSAGGIO DEL PATRIARCA ECUMENICO DEMETRIO I AI PARTECIPANTI DEL II CONGRESSO DELLE FACOLTÀ DI TEOLOGIA ORTODOSSE

Con gioia, stima e molta speranza, Noi che siamo assisi alla testa della Santa e Grande Chiesa di Cristo, salutiamo il II Congresso di Teologia Ortodossa. Noi rivolgiamo a ciascuno di voi, cari e venerabili partecipanti al Congresso, le nostre congratulazioni patriarcali.

Ci felicitiamo innanzi tutto per la scelta del vostro tema centrale: « La teologia della Chiesa e la sua applicazione pratica ». Noi giudichiamo questo tema, fondamentale per l'ecclesiologia ortodossa, perché esso fa parte del fondamento stesso della teologia della Chiesa. Noi chiamiamo ortodossa la teologia che è propria della Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica: ora la teologia veramente cristiana non può essere vissuta che nella Chiesa di Cristo, perché la teologia cristiana è la teologia della Chiesa. La teologia del Verbo divino, sia che sia giovannea, o paolina, o apostolica o patristica, una volta che sia stata perpetuata dalla teologia ortodossa nella coscienza della Chiesa una e indivisa, essa diventa per ciò stesso un elemento organico del corpo teandrico del Signore nel suo insieme, cioè della Chiesa. La cattedra viene così unita all'altare ed al vescovo. La cattedra del magistero annuncia la teologia cristiana e ortodossa attraverso l'Eucaristia e questa unitamente al vescovo ed alla assemblea del popolo di Dio, formano il pleroma della Chiesa. È questo che è stato annunciato dalla teologia nei nostri concili ecumenici.

Questa teologia noi l'abbiamo ricevuta e la viviamo religiosamente in seno alla Santa Grande Chiesa di Cristo. Noi vi ricordiamo questo, perché ispiri e guidi i vostri lavori a formulazioni che siano accessibili ai fedeli del nostro tempo, siano essi ortodossi o non ortodossi ed al mondo intero. Questa deve essere la vostra testimonianza: mostrare che la teologia ortodossa rimane tuttora viva, come è viva la Chiesa ortodossa stessa e che essa è vissuta nella Chiesa e, per mezzo di essa, è trasmessa al mondo.

Nell'esprimervi questi nostri sentimenti, noi preghiamo il Signore, perché la grazia e l'infinita misericordia di Dio siano con tutti voi ».

Il Santo Sinodo del patriarcato ecumenico della Chiesa ortodossa di Costantinopoli ha proclamato santo, un moderno asceta dell'isola di Cefalonia, il monaco Antimo Kouroukli. La sua festa è stata fissata il 4 Settembre.

Si tratta di un santo moderno, vissuto nella prima metà di questo nostro secolo, il quale si è distinto per la sua vita ascetica e religiosa svolta nel monastero ortodosso della SS.ma Trinità in Cefalonia. Molti miracoli sono stati attribuiti alla sua intercessione.

Non è la prima volta che il S. Sinodo del patriarcato ecumenico di Costantinopoli proclama santo uno dei suoi figli ortodossi. Già nel 1967 lo stesso Santo Sinodo aveva proclamato nuovo santo della Chiesa ortodossa il monaco Arsenio di Paros, morto nel 1877 e facente parte della comunità monastica di Longovard.

Come si vede il culto e la proclamazione di nuovi santi continua nella Chiesa ortodossa; ai santi antichi che erano comuni alla Chiesa greca ed alla Chiesa latina e che i due calendari continuano ancora a segnare, per molti di essi, nello stesso giorno, altri se ne sono aggiunti e se ne stanno aggiungendo nel catalogo e nell'*bimerologio* delle due Chiese, quasi a conferma dell'identica fonte di santità che da esse promana.

APERTURA DELLA PRIMA CONFERENZA PREPARATORIA PLENARIA DEL CONCILIO PANORTODOSSO A CHAMBÉSY

Dopo un lasso di tempo di quasi 12 secoli, la Chiesa Ortodossa s'appresta a convocare un nuovo grande Concilio: l'ultimo da essa celebrato, unitamente allora alla chiesa romana, è stato quello di Nicea del 787. Poi difficoltà di tempi e di circostanze le hanno impedito di riunirsi in concilio.

Dal 21 al 30 novembre si è tenuta nel Centro ortodosso del Patriarcato ecumenico a Chambésy (Ginevra) la Prima Conferenza Panortodossa Preparatoria del Grande e Santo Concilio delle Chiese ortodosse. Si è passato così dalla fase antepreparatoria a quella preparatoria.

I temi trattati in questa prima conferenza e che sono stati già concordati con le varie Chiese Ortodosse negli incontri avuti dalla speciale missione, che ha già completato il giro iniziato nell'Aprile scorso ad Alessandria e proseguito poi con i patriarcati di Antiochia, di Gerusalemme, di Mosca, di Georgia, di Serbia, di Bulgaria, di Romania e con le Chiese di Polonia, di Cecoslovacchia, di Grecia e di Finlandia, sono i seguenti:

- 1) organizzazione canonica delle comunità ortodosse della diaspora, viventi cioè in paesi non ortodossi.
- 2) Norme e procedure da seguire per concedere l'indipendenza e la conseguente autocefalia o autonomia di una chiesa locale.
- 3) Relazioni delle Chiese ortodosse tra loro e relazioni delle singole chiese con il patriarcato ecumenico.
- 4) Ordine di precedenza delle Chiese ortodosse tra loro, in base alla loro anzianità.
- 5) Problemi inerenti all'unificazione del calendario e della data della Pasqua.
- 6) Il matrimonio dei sacerdoti, dopo la loro ordinazione e la licenza di passare a seconde nozze, in caso di vedovanza.
- 7) Revisione degli impedimenti al matrimonio finora elencati nella chiesa ortodossa.
- 8) Revisione delle disposizioni riguardanti il digiuno quaresimale e le altre norme sulla quaresima ortodossa.
- 9) Relazioni delle Chiese ortodosse con le altre Chiese cristiane in particolare con la Chiesa Romana, con le Chiese nate dalla Riforma e con il Consiglio ecumenico delle Chiese.
- 10) Fissazione della data, del luogo, dell'Ordine dei lavori e dei Temi da trattare nel Concilio: nonché norme pratiche per la creazione delle diverse commissioni, che dovranno procedere allo studio ed alla presentazione delle loro ricerche e conclusioni da sottoporre al Concilio.

A questa conferenza preparatoria ogni Chiesa ortodossa ha inviato una delegazione composta inizialmente da tre membri.

Le decisioni sono state prese all'unanimità, dopo ampia discussione in cui ogni Chiesa ha liberamente esposto il suo pensiero.

Il S. Padre Paolo VI, per l'apertura della Conferenza ha inviato un messaggio di auguri e di assicurazione di preghiere. Il metropolita Meliton di Calcedonia, capo della Delegazione del Patriarcato ecumenico, nella sua qualità di Presidente della Conferenza, ha risposto al Papa con altro messaggio.

Subito dopo è stato dato inizio alla preparazione vera e propria del concilio, mediante uno scambio continuato tra le varie Chiese, di studi sui dossiers proposti dalle varie commissioni.

Terminato questo scambio, che potrà durare circa un anno è prevista per l'anno prossimo la convocazione di una seconda Conferenza preparatoria, cui ne seguiranno, se tutto procederà regolarmente, altre, fino a che tutto sia pronto per la convocazione ufficiale che verrà fatta dal Patriarca ecumenico unitamente ai capi delle altre Chiese ortodosse.

La sede del grande concilio sarà tenuta quasi certamente in un paese a maggioranza ortodossa (Grecia, Romania o Russia) e quanto alla data, nella migliore delle ipotesi, esso si aprirà da qui a qualche anno, tra il 1979 e il 1980.

« SYNODIKA »: NUOVO PERIODICO A SERVIZIO DEL FUTURO CONCILIO PANORTODOSSO

Il secretariato per la preparazione al santo e grande concilio della Chiesa ortodossa, che ha sede a Chambésy, ha iniziato la pubblicazione di una nuova Rivista dal titolo « SYNODIKA », che contiene i documenti teologici preparatori del Concilio. Come l'avverte l'Editore, nell'introduzione al primo numero, era vivamente sentita la necessità di raccogliere in una sola pubblicazione i numerosi articoli che ogni Chiesa viene pubblicando da qualche tempo sul concilio nei propri organi di stampa, in modo che tutto questo materiale, certamente prezioso, ma troppo sparpagliato, venisse messo a disposizione di tutti quanti hanno a cuore la miglior riuscita del Concilio.

Il primo numero (SYNODIKA, I, Chambésy Gènéve 1976) contiene il seguente materiale: 1) Editoriale, scritto dal metropolita Melitone di Calcedonia; 2) Ciò che le Chiese ortodosse si attendono dal futuro santo e grande Concilio (Chrisostomos Costantinidis, metropolita di Mira); 3) Il Grande Concilio: elenco dei temi e dei lavori preparatori (metropolita Jakovos di Mitilene); 4) Prospettive e problemi del futuro concilio (Damaskinos Papandreu, metropolita di Tranoupolis); 5) Il concilio nella teologia ortodossa russa (Nicolas Afanassieff, in francese); 6) Tradizione e rinnovamento nella istituzione dei concili ecumenici (Atanasio Yevtich, dottore in teologia); 7) Tutti, prepariamoci insieme al Concilio (Oliviero Clement, in francese); 8) Il primo concilio ecumenico: problemi concernenti la sua convocazione, il suo funzionamento, e la sua composizione (Vlassios J. Phidas).

2. Patriarcato ortodosso di Alessandria.

POSIZIONE DEL PATRIARCATO DI ALESSANDRIA SULL'ASSEMBLEA DI NAIROBI

Il metropolita Partenio di Cartagine, che aveva partecipato all'Assemblea generale del CEC a Nairobi, ha presentato al papa e patriarca di Alessandria S. B. Nicolao, un rapporto sui lavori di Nairobi e sull'apporto dell'Ortodossia a questa Assemblea.

Premesso che l'Assemblea si svolgeva in un paese africano, cioè in un continente che rappresenta il naturale campo di missione del patriarcato di Alessandria, egli lamenta che non si sia tenuto conto delle particolari esigenze che investono il cristianesimo africano il quale non è chiamato a trasformare i cristiani d'Africa in cristiani « grecizzanti » o « latinizzanti », ma in cristiani che vogliono rimanere africani, nello spirito delle loro culture tradizionali e che non accettano di essere « pedine » di missioni europee, che lavorano in Africa per motivi diversi, ma che non sono esenti da interessi diversi.

Quanto all'apporto dell'Ortodossia a Nairobi, il metropolita osserva che esso mancava di una preparazione adeguata e che in ogni caso è stato inferiore a quello che avrebbe dovuto essere. In un'assemblea di questo genere l'Ortodossia doveva essere presente con tutto il peso della sua dottrina, in modo da offrire a tutti i partecipanti il dono delle sue ricchezze teologiche. L'Ortodossia, egli nota, non è un monologo, ma un continuo dialogo, come lo è la fede trinitaria ed occorre perciò prendere delle iniziative anche coraggiose, con audacia e senza paura, in una offerta di carità, che deve abbracciare nella sua teologia e nella sua vita, il mondo intero.

Del resto, egli notava, quelle poche cose buone che sono state dette a riguardo della dottrina trinitaria e dell'ecclesiologia, risentono dell'influenza delle concezioni ortodosse; segno questo che l'ortodossia ha ancora qualcosa da dire alle altre Chiese.

SOPPRESSO L'ESARCATO DEL PATRIARCATO D'ALESSANDRIA IN AMERICA E CANADÀ

Fonti degne di fede, vicine al Patriarcato d'Alessandria, annunciano la soppressione dell'Esarcato in America e in Canada. Ciò permetterà di «fugare i malintesi che sussistevano e che hanno rischiato in un dato momento di turbare i buoni rapporti che da secoli sono esistiti tra i due Patriarcati (il Patriarcato ecumenico e quello di Alessandria). Questa decisione fa seguito a numerose spiegazioni messe a punto da una parte e dall'altra.

Secondo le stesse fonti, S. B. il Patriarca Nicola d'Alessandria avrebbe inviato una lettera sull'argomento a S. S. il Patriarca Ecumenico Demetrio I, con cui gli esprime la convinzione che «agendo così noi pensiamo di avere dato soddisfazione alla Grande Chiesa di Cristo, la quale senza dubbio gioirà nel vedere cessare i torbidi ingiustamente causati» (Episkepsis).

3. Patriarcato ortodosso di Gerusalemme.

I DIRITTI DEL PATRIARCATO DI GERUSALEMME IN TERRA SANTA

Il metropolita Basilio, membro del S. Sinodo di Gerusalemme, nel fare un panorama dell'attuale situazione della Chiesa ortodossa in Terra Santa, pur precisando che i rapporti tra la Chiesa Ortodossa e le Autorità israeliane sono normali, manifesta il timore che in avvenire possano deteriorarsi e perciò auspica che i diritti e le prerogative della Chiesa ortodossa in Terra Santa vengano poste sotto la protezione di una garanzia internazionale. Con ciò egli non chiede una «internazionalizzazione» della città di Gerusalemme, che, secondo lui è più un problema politico che religioso, ma solo un accordo internazionale.

Come si sa i Greco-ortodossi vantano la proprietà di numerosi luoghi santi, sia a Gerusalemme che fuori, alcuni dei quali sono di proprietà assoluta, altri invece in comproprietà con i latini e con altri gruppi cristiani (armeni, copti, etiopici, ecc.).

I luoghi santi di assoluta proprietà dei greco-ortodossi sono:

a) a *Gerusalemme*: il complesso della Basilica del S. Sepolcro, ad eccezione di alcune parti o cappelle che sono in comproprietà con i latini o con altri riti; 2) la Chiesa della Dormizione della Madonna al Getsemani; 3) il complesso del patriarcato greco-ortodosso nel monastero dei SS. Costantino ed Elena; 4) la cattedrale di San Giacomo; 5) la chiesa dei SS. 40 martiri; 6) la chiesa «Viri Galilei» sul monte degli Ulivi; 7) i monasteri del patriarca Abramo, di S. Haralampos, di S. Giovanni Battista, di S. Nicodemo, di S. Simeone, di S. Anna, di S. Onofrio, della Santa Croce e di Sion.

b) A *Betlemme*: chiesa della Natività e monastero di S. Elia, e la Laura di S. Saba; a *Nazareth*: la chiesa dell'Annunciazione presso la fontana della Vergine; a *Naplus*: il pozzo di Giacobbe; a *Betania*: la chiesa di S. Lazzaro; a *Gerico*: il monte della quarantena.

In totale il patriarcato ortodosso di Gerusalemme possiede 14 chiese e monasteri, situati entro i confini del nuovo stato di Israele, senza contare quindi quelle situate nella parte orientale di Gerusalemme e nello Stato di Giordania.

Tutte queste proprietà danno un reddito sufficiente a coprire le spese: basterebbe per questo ricordare solo la Confraternita del S. Sepolcro, che gode di privilegi molto ampi e di rendite abbastanza vistose che le provengono dai negozi e dagli immobili che essa ha non soltanto in Terra Santa, ma anche a Costantinopoli, ad Atene, a Creta, a Cipro, a Samos, ecc.

È chiaro che la preoccupazione manifestata dal metropolita Basilio sul futuro di queste proprietà sia fondata, come fondata è la sua richiesta di una garanzia internazionale, che impedisca un eventuale intervento del governo d'Israele.

NUOVE CHIESE GRECO-ORTODOSSE A GERUSALEMME

Il patriarcato greco-ortodosso di Gerusalemme ha iniziato la costruzione di una nuova chiesa nel villaggio di Zababde, situato a sud della città di Genin. La spesa preventiva per l'edificio ammonta a 250.000 lire isr. Va notato, che il patriarcato latino ha inaugurato qualche mese or sono una nuova chiesa a Zabbde. L'esempio della chiesa cattolica ha evidentemente indotto i greci a dare pur essi alla loro comunità una nuova chiesa.

A Caifa è pure in progetto una nuova chiesa ortodossa. La comunità ortodossa di Caifa ammonta ad alcune migliaia, mentre la comunità stessa è servita da una sola chiesa di modeste proporzioni.

Il patriarcato greco-ortodosso possiede a Tiberiade una chiesa antichissima sulle sponde del lago di Genezareth. Un architetto ha avuto l'incarico di fare un progetto per i necessari lavori di restauro dell'edificio storico, che trovasi in pessime condizioni di manutenzione.

Il patriarca ha recentemente elevato due arcivescovi titolari alla dignità di metropoliti. Mons. Germanos è stato nominato metropolita titolare di Petra ed esarca della « Palestina terza ed Arabia », mons. Vassilios è stato nominato metropolita titolare di Cesarea ed esarca di « Palestina prima ». Mons. Isidoros, arcivescovo di Nazareth era stato insignito fin dal 1956 del seggio metropolitano di tale città. In tal modo sono stati fatti rivivere dei titoli storici, esistenti dall'epoca in cui la Terra Santa faceva parte dell'impero bizantino.

4. Patriarcato ortodosso di Mosca.

UNA DELEGAZIONE RELIGIOSA RUSSA IN VISITA NEGLI STATI UNITI

Su invito del Rabbino Arthur Schneir, della Fondazione "Appeal of Coscienza", una delegazione interreligiosa si è recata dall'U.R.S.S. negli U.S.A. La delegazione era guidata dal Metropolita Giovenale di Tula e Belev, capo del Dipartimento per le relazioni con l'estero del Patriarcato di Mosca, ed in essa erano presenti esponenti di varie confessioni religiose: vi si trovavano in particolare oltre che a membri del clero Ortodosso anche religiosi cattolici, armeni, protestanti e israeliti. La delegazione, dopo essere stata ricevuta all'arrivo dal Sindaco di New York, ha visitato diverse istituzioni civili e religiose della città. Successivamente i delegati si sono recati a Washington, dove si sono incontrati con diversi esponenti del mondo politico e religioso della capitale. Rientrati a New York, la domenica, il Metropolita Giovenale ha concelebrato, assieme ai Vescovi Ortodossi d'America, una solenne liturgia nella Cattedrale greco-ortodossa della città, e i partecipanti successivamente venivano invitati a un ricevimento del Metropolita Jakovos del Nord e Sud America. Prima di ripartire il Metropolita Giovenale ha dato un ricevimento di commiato nella sede della rappresentanza sovietica alle Nazioni Unite, a cui hanno partecipato fra gli altri il sig. Malik, rappresentante permanente dell'U.R.S.S. all'O.N.U., l'Ambasciatore sovietico Makayev, il rabbino Schneir, il Metropolita Jakovos e svariate personalità diplomatiche, politiche e religiose.

PELLEGRINAGGIO RUSSO-ORTODOSSO SUL MONTE ATHOS

Membri della Chiesa Ortodossa Russa sono andati in pellegrinaggio al Santo Monte Athos dal 19 Aprile al 6 Maggio 1976, cioè durante la Settimana Santa e la settimana di Pasqua. Il pellegrinaggio era guidato dall'Arcivescovo Varfolomei di Taskent dell'Asia Centrale, e vi partecipavano numerosi esponenti del clero russo. I pellegrini erano partiti da Mosca il 19 Aprile e in giornata erano ad Atene, ricevuti da Sua Beatitudine Seraphim, Arcivescovo di Atene e di tutta la Grecia, alla presenza del Ministro degli Esteri greco, S. E. D. Bitsios. Sulla via del Monte Athos i pellegrini si sono fermati a Salonico, in visita al Metropolita Panteleimon di Tessalonica. L'ultimo giorno della Settimana Santa fu trascorso nel Monastero di San Panteleimon, Martire e Taumaturgo, dove essi hanno celebrato la radiosa festa della Resurrezione di Cristo assieme ai monaci. Oltre al monastero di San Panteleimon i pellegrini hanno pure visitato i monasteri Stavronikita, Xeropotam, Dokhiar, Zograf e Vecchio russo. Sulla via del ritorno, sono state effettuate fermate nuovamente ad Atene, nell'isola di Eubea dove hanno venerato le reliquie di S. Giovanni il Russo, e a Sofia dove hanno passato tre giorni ospiti della Chiesa Bulgara e di Sua Santità il Patriarca Maxim di Bulgaria.

UNA DELEGAZIONE DEL PATRIARCATO DI COSTANTINOPOLI IN RUSSIA

Una delegazione del Patriarcato di Costantinopoli, guidata dal Metropolita Melitone di Calcedonia e di cui facevano parte il Metropolita Damaskinos di Tranoupolis e il Protopresbitero Georgios Tsetsis, ha soggiornato nell'Unione Sovietica dal 7 al 12 Maggio 1976.

La mattina del giorno 8 i delegati sono stati ricevuti da S. S. il Patriarca Pimen di Mosca e di tutta la Russia, alla presenza di numerosi Vescovi, prelati e laici provenienti

da tutta la Russia. Successivamente i delegati hanno assistito alla cerimonia di nomina dell'Archimandrita Gleb Smirnov a Vescovo di Orel e Bryansk. Il giorno 9 S. S. il Patriarca Pimen ha celebrato la Divina Liturgia nella Cattedrale dell'Epifania e durante la cerimonia ha avuto luogo la solenne consacrazione episcopale dell'Archimandrita Gleb Smirnov.

La delegazione poi è partita alla volta della Georgia dove, nei giorni 10 e 11 i delegati hanno avuto delle importanti conversazioni con S. S. il Catholikos David V di tutta la Georgia.

INCONTRO DELLA COMMISSIONE DEL SANTO SINODO SULL'UNITÀ CRISTIANA E LE RELAZIONI TRA LE CHIESE

La Commissione del Santo Sinodo sull'Unità cristiana e le relazioni tra le Chiese si è riunita il 5 e il 6 Maggio 1976 a Zagorsk sotto la direzione del metropolita Nikodim di Leningrado e Novgorod.

Si sono dibattuti problemi riguardanti le relazioni con la « Chiesa Ortodossa Russa fuori della Russia » e il dialogo con i Vecchi Cattolici. Si è anche discussa la dichiarazione sull'Eucaristia della Commissione Fede e Ordine del CMC.

LA NOMINA E LA CONSACRAZIONE DELL'ARCHIMANDRITA GLEB SMIRNOV A VESCOVO DI OREL E BRYANSK

Per la decisione di S. S. il Patriarca Pimen di Mosca e di tutta la Russia, e del Santo Sinodo, l'archimandrita Gleb Smirnov, Decano della Cattedrale dei Santi Boris e Gleb di Ryazan, è stato nominato Vescovo di Orel e Bryansk. Nel pomeriggio di Sabato, 8 Maggio, nella sala bianca del Patriarcato di Mosca, la nomina dell'Archimandrita Gleb all'episcopato fu fatta da S. S. il Patriarca Pimen, dal Metropolita Melitone di Calcedonia (Chiesa di Costantinopoli), dal Metropolita Nikodim di Leningrado e Novgorod, dal Metropolita Filarete di Kiev e Galich, dal Metropolita Damaskinos di Tranoupolis (Chiesa di Costantinopoli), dal Metropolita Seraphim di Krutitsy e Kolomna, dal Metropolita Yuvenaly di Tula e Belev, dal Metropolita Ioann di Yaroslav e Rostov, dal Metropolita Sergiy di Kherson e Odessa, dall'Arcivescovo Pitirim di Volokolamsk, e dal Vescovo Simon di Ryazan e Kasimov. In questa circostanza l'Archimandrita Gleb ha rivolto un commosso indirizzo di ringraziamento e di saluto, in cui, pur dichiarandosi umilmente indegno, affermava peraltro di ubbidire alla chiamata del Divino Pastore, e pregava N. S. Gesù Cristo, la Purissima SempreverGINE Deipara, i Santi Martiri Boris e Gleb, suoi Patroni e tutti i Santi di avere sempre la forza di poter condurre a termine il suo Ministero essendo « un esempio per i credenti, nella parola, nella conversazione, nella Carità, nello spirito, nella fede, e nella purezza » (1 *Tim.* 4, 12).

Il 9 Maggio, III Domenica dopo Pasqua delle Sante Mirofore, la Consacrazione Episcopale è stata solennizzata durante la Divina Liturgia nella Cattedrale Patriarcale dell'Epifania, da S. S. il Patriarca Pimen e dai Vescovi che avevano preso parte alla nomina il giorno precedente.

Il Vescovo Gleb (al secolo Ivan Ivanovic Smirnov) è nato il 23 Agosto 1913 a Orekhovo-Zuevo. Suo padre e suo nonno erano sacerdoti a loro volta. Nel 1917 la sua famiglia si trasferì a Zacharovo. Dopo avere frequentato le scuole secondarie a Ryazan e la scuola vocazionale a Mosca, Ivan Ivanovic terminò il corso di dirigente d'azienda a Mosca nel 1935 e da allora fino al 1953 lavorò nel direttivo di diverse fabbriche a Ryazan e nella regione. Il 22 Settembre 1953 fu ordinato diacono dal Vescovo Nikolai di Ryazan e Kasimov, e l'11 Novembre 1957 divenne prete. Ha svolto la sua attività di diacono e di sacerdote (dal 1965 come arciprete) nelle chiese di Ryazan e di altre città della diocesi. Rimase vedovo nel 1960. Dal 12 Settembre 1973 è stato Decano della Cattedrale dei Santi Boris e Gleb e segretario diocesano di Ryazan. Il 4 Maggio 1976, con la benedizione di S. S. il Patriarca Pimen, fu ricevuto nella vita monastica dal Vescovo Simon di Ryazan e Kasimov, col nome di Gleb e il 5 Maggio 1976 fu innalzato al rango di Archimandrita.

IL 30° ANNIVERSARIO DELLA FONDAZIONE DEL DIPARTIMENTO PER LE RELAZIONI ESTERNE CON LE ALTRE CHIESE

Il 7 Maggio 1976 nella Chiesa della SS. Trinità a Lavra la Chiesa Ortodossa Russa ha celebrato il 30° anniversario delle sue attività esterne, condotte dal Dipartimento per le relazioni esterne con le altre Chiese. Prima della sessione del Santo Sinodo, il Metropolita Nikodim, di Leningrado e Novgorod, esarca patriarcale per l'Europa Occidentale e capo

della Commissione del Santo Sinodo sull'Unità dei cristiani e le relazioni tra le Chiese, ha guidato il panikhida per il primo capo del Dipartimento, il Metropolita Nikolai di Krutitsy e Kolomna (1946-1960), alla sua tomba nella Chiesa dell'Icona di Smolensk, rappresentante la Madre di Dio. Alle 11 il Santo Sinodo ha aperto una sessione giubilare nelle Stanze Patriarcali. Al termine, visto che le passate attività hanno notevolmente e beneficamente influito sulle relazioni tra gli stessi Ortodossi, tra gli Ortodossi e i Cristiani eterodossi di varie confessioni, e più generalmente sui rapporti pacifici e fraterni tra i popoli del mondo, è stato deciso di continuare l'attività incrementandola affinché fosse ancora più fruttuosa nel futuro. Successivamente il Metropolita Yuvenali di Tula e Bele ha condotto una cerimonia di ringraziamento nella Chiesa della Santissima Trinità di Lavra, davanti al Sepolcro di S. Sergio di Radonezh, alla presenza del Patriarca Pimen e degli altri partecipanti alla sessione. Congratulazioni sono pervenute da parte di esponenti di numerose chiese Ortodosse, eterodosse e anche non cristiane. Anche da parte del potere politico è giunto un messaggio in cui si dichiarava l'apprezzamento da parte del governo delle attività di pace della Chiesa Ortodossa Russa.

DIOCESI DI KORSUN (FRANCIA)

Questa diocesi, che fa parte dell'Esarcato dell'Europa Occidentale, consiste di quattro parrocchie di base e di tre parrocchie aggiunte; nonché di cinque cappelle. Sua Eminenza il Metropolita Nikodim di Leningrado e Novgorod, Esarca Patriarcale per l'Europa Occidentale è venuto in visita e si è incontrato con numerose personalità del Clero Ortodosso, Cattolico Romano e Protestante francese.

Con la benedizione delle Supreme Autorità della Chiesa Ortodossa Russa, l'Arciprete Petr Buburuz, della diocesi di Kishinev e Padre Sergiy Chevyaga della Cattedrale di S. Nicola a Leningrado sono venuti a Parigi per studi post-lauream all'Istituto Romano Cattolico. I due durante tutto il loro soggiorno hanno partecipato a diversi incontri, cerimonie e ricevimenti tenuti allo scopo di migliorare la comprensione e la fratellanza tra Cattolici Romani e Ortodossi.

UN NUOVO RAPPRESENTANTE AL DIPARTIMENTO DEGLI AFFARI ESTERI DEL PATRIARCATO DI MOSCA

Il S. Sinodo della Chiesa russa, nella sua seduta del 19 luglio u. s., ha deciso sulla base di un rapporto presentato dal metropolita Giovenale di Toula di nominare un terzo rappresentante per questo Dipartimento nella persona del Vescovo Giobbe di Sarask, che attualmente dirige la Comunità russa ortodossa del Patriarcato di Mosca in Canada.

5. Patriarcato ortodosso di Romania.

LA CONFERENZA TEOLOGICA INTERCONFESIONALE DI BUCAREST

Si è tenuta a Bucarest nell'Aula Magna dell'Istituto teologico, l'11 Maggio 1976, la 27ª conferenza teologica interconfessionale, alla quale hanno partecipato, oltre agli esponenti della Chiesa e della teologia ortodossa romena, anche rappresentanti della Chiesa protestante, sia luterana che evangelica e riformata di Romania, e rappresentanti della Chiesa cattolica romana e dell'Istituto teologico cattolico di Alba Julia. Il tema generale della conferenza di quest'anno è stato: «La V Assemblea generale del Consiglio ecumenico delle Chiese di Nairobi». Su questo tema hanno parlato: il Rev. P. Prof. D. Popescu, vicerettore dell'Istituto teologico di Bucarest il quale ha riassunto le realizzazioni, apprezzamenti, prospettive dell'Assemblea; il Prof. Lorand Lengyel, dell'Istituto teologico protestante di Cluj Napoca, il quale invece si è soffermato su alcuni particolari aspetti dell'Assemblea rispetto ai diritti umani, al sesso ed al razzismo; il P. Dumitru Abrudan, dell'Istituto teologico ortodosso di Sibiu, il quale ha messo in luce la dimensione teologica dei lavori compiuti nell'Assemblea. Vi sono stati poi numerosi interventi di rappresentanti di varie Chiese, fra i quali sono da ricordare quello di Albert Klein, vescovo della Chiesa luterana di Sibiu, di Kovacs Lajos, vescovo della Chiesa unitaria di Romania; di Paolo Szedressy, vescovo della Chiesa luterana di Cluj, del prof. Karoly Rapp, rettore dell'Istituto teologico protestante di Cluj, del Prof. Istvan Juhasz, professore dello stesso Istituto, del P. Dumitru Soare consigliere patriarcale al dipartimento delle relazioni ecclesiastiche estere del patriarcato ortodosso di Bucarest e del Metropolita Nicolae Corneanu, del Banato.

RELAZIONI INTERORTODOSSE

Nei giorni 16-17 Maggio 1976 una Delegazione del patriarcato ecumenico, formata dai metropoliti Melitone di Calcedonia e Damaskinos di Tranoupolis, si è intrattenuta a Bucarest per discutere i problemi riguardanti la preparazione del Grande Sinodo Panortodosso. Da parte romena hanno partecipato alle discussioni, il metropolita Giustino di Moldavia, il metropolita Nicolae del Banato, il vescovo vicario dell'arcivescovo di Craiova, i Proff. Staniloae e Popescu e il P. Dumitru Radu.

Nei giorni dal 10 al 22 Giugno u. s. sono passati per Bucarest alcuni vescovi e preti russi, guidati dal metropolita Nikodim, che erano di ritorno da un pellegrinaggio in Terra Santa e sono stati accolti dal vicario patriarcale, Antonio Ploisteanul e dal vicario dell'arcivescovo di Bucarest, Roman Jalomitzeanul.

Dieci teologi romeni, hanno partecipato al Congresso di teologia ortodossa che si è tenuto ad Atene dal 19 al 29 Agosto u. s., guidati dal vescovo Antonio, vicario patriarcale. Essi hanno presentato 5 relazioni ed hanno partecipato vivamente alle discussioni e conclusioni del suddetto congresso.

RELAZIONI CON LA CHIESA CATTOLICA ROMANA

Su invito della Fondazione « Pro Oriente » di Vienna, martedì 22 Giugno 1976, il metropolita Nicolae del Banato, ha tenuto una conferenza presso la sede della suddetta fondazione a Vienna, sul tema: Storia e vita del popolo e della Chiesa ortodossa romena. Alla conferenza ha assistito anche il Card. Koenig, arcivescovo di Vienna, ed altre personalità religiose e laiche.

Nella stessa occasione il metropolita Nicolae ha visitato la parrocchia romena ortodossa di Vienna e, su invito del vescovo cattolico di Graz, Mons. Johan Weber, ha visitato il seminario teologico diocesano.

ORDINAZIONI SACERDOTALI E CONSACRAZIONI DI CHIESE NELLE DIOCESI DI ROMANIA

Tra il mese di marzo e quello di luglio 1976, nelle varie diocesi della Chiesa ortodossa di Romania, sono state ordinati 79 sacerdoti, di cui 10 nell'arcivescovado di Bucarest, 7 in quello di Iassy, 8 in quello di Sibiu, 8 in quello di Craiova, 6 in quello di Timisoara e Caransebes, 4 in quello di Tomis e Basso Danubio, 12 in quello di Cluj-Napoca, 4 nella diocesi di Rimnic, 4 in quella di Buzau, 2 in quella di Roman e Husi, 5 in quella di Alba Iulia, 7 in quella di Arad, 2 in quella di Oradea.

Nello stesso periodo sono state consacrate o riconsacrate, in seguito a restauri, 66 chiese nelle varie diocesi del Patriarcato ortodosso romeno.

CONFERENZE DEL PROF. PROSDOCIMI NEGLI ISTITUTI TEOLOGICI ORTODOSSI ROMENI

Tra il 4 e il 14 giugno 1976 il Prof. Luigi Prosdocimi, specialista in Diritto canonico e storia del cristianesimo presso l'Università cattolica del S. Cuore di Milano ha visitato la Chiesa ortodossa romena e ha tenuto delle conferenze presso gli Istituti teologici di Bucarest e di Sibiu. Alla presenza di numerosi professori, di candidati al dottorato e di studenti di questi due Istituti, egli ha trattato i seguenti temi: « Formazione e sistema del Codice di Diritto canonico » e « Strutture ecclesiastiche e organizzazione delle Chiese locali in Occidente ».

L'illustre ospite è stato ricevuto da Sua Beatitudine il Patriarca Giustiniano e si è incontrato con il metropolita Nicola d'Ardeal, con il Vicario patriarcale Antonio Ploisteanul e con i professori degli Istituti teologici. Egli inoltre ha preso parte alle officature divine ortodosse e romano-cattoliche, ha visitato chiese e monasteri come pure le Istituzioni centrali della Chiesa ortodossa romena.

IL REV. PROF. BRANISTE A ROMA

Su invito del Pont. Istituto Orientale di Roma, dal 5 al 13 luglio è stato a Roma il Rev. Prof. Ene Braniste, accompagnato dalla moglie. Egli ha avuto incontri con i profes-

sori di questo Istituto, con rappresentanti del Segretariato per l'Unità dei cristiani e della Pontificia Commissione per la redazione del Codice canonico orientale. Egli ha anche visitato le catacombe e i monumenti cristiani di Roma.

ASSEMBLEA DI SYNDESMOS A NEAMTZ (MOLDAVIA)

Dal 6 al 10 settembre si è avuto presso il monastero di Neamtz in Moldavia (Romania) un incontro di studi organizzato da « Syndesmos », la nota federazione mondiale della gioventù ortodossa. Tema principale della riunione è stato « l'educazione cristiana, così come essa emerge dalla viva esperienza odierna della Chiesa ». Vi hanno partecipato una quarantina di teologi e di catechisti provenienti oltre che dall'Europa anche dall'Africa, Asia, America. Si è anche discusso su: possibilità di rinnovamento nella Chiesa ortodossa; accesso eucaristico al rinnovamento; l'umanità in un mondo-creazione di Dio secondo la concezione biblica; la formazione cristiana in un mondo in trasformazione.

6. Patriarcato ortodosso di Bulgaria.

LA VITA LITURGICA DELLA CHIESA ORTODOSSA DI BULGARIA

Approssimandosi il centenario dell'indipendenza bulgara contemporanea (1878-1978) come pure il 1300^o anniversario della fondazione della Bulgaria (681-1981), è interessante seguire gli sforzi che fa il S. Sinodo della Chiesa ortodossa di Bulgaria per arricchire la sua vita spirituale con la pubblicazione di una collezione di volumi liturgici di carattere popolare. Dopo aver abbracciato il cristianesimo (865), la Bulgaria ha visto la sua Chiesa strettamente legata alla storia nazionale e culturale, cosicché come ha detto il celebre storico bulgaro, V. Zlatarsky, la storia della Chiesa ortodossa bulgara può essere considerata come la storia del popolo bulgaro e viceversa. L'opera di redazione intrapresa dal S. Sinodo della Chiesa bulgara deve di conseguenza essere interpretata come una volontà di calcare la vita religiosa contemporanea del popolo bulgaro sulla sua tradizione religiosa, spirituale e nazionale. Quali sono oggi le tendenze più salienti di questo sforzo della Chiesa ortodossa bulgara? Si tratta innanzitutto di completare la traduzione di tutti i libri liturgici in bulgaro moderno. Questa iniziativa generosa è piena di vitalità e risponde alle esigenze della vita attuale. Il bulgaro moderno è una lingua assai differente dallo slavo ecclesiastico (lingua fondata sul bulgaro antico), e il fedele medio comprende poco o quasi niente di una liturgia celebrata in slavone. Appunto per questo, dopo la prima guerra mondiale, il S. Sinodo della Chiesa ortodossa di Bulgaria ebbe la felice idea di stampare libri liturgici in bulgaro moderno. Le prime edizioni compresero i Vangeli e le Epistole delle Domeniche, e furono seguite da altre pubblicazioni liturgiche.

La seconda tendenza importante della vita liturgica della Chiesa bulgara è l'accorciamento delle ufficiature. Questa tendenza è in gran parte una conseguenza della prima, anche se si deve deplorare la soppressione di certi magnifici canoni, ricchi di contenuto e di sentimenti religiosi assai elevati. In ogni caso, queste abbreviazioni sono il prodotto delle circostanze storiche.

Si può meglio valutare la creatività del S. Sinodo della Chiesa bulgara onde arricchire la sua vita religiosa attraverso l'edizione di libri liturgici più consoni ai bisogni attuali dei suoi fedeli, se si tiene conto dei dati storici su cui si basa la tradizione liturgica bulgara. Nel medio evo, le ufficiature erano celebrate in slavone. Dopo, sotto il giogo ottomano, la Chiesa bulgara diviene parte del Patriarcato di Costantinopoli e, naturalmente, la lingua greca e la musica ecclesiastica greca vennero introdotte nelle ufficiature. Lo slavone tuttavia continuava ad essere usato solo nei monasteri. Parallelamente l'ordo della Chiesa bulgara venne adattato al « Tipikon della Grande Chiesa di Cristo », cioè di S. Sofia di Costantinopoli. Così la creatività del S. Sinodo bulgaro si orientò verso due direzioni: da una parte, l'edizione dei libri liturgici in traduzione bulgara — o con testo parallelo slavone-bulgaro — e, dall'altra, l'osservanza più esattamente possibile del tipikon costantinopolitano. Frutto del primo sforzo, quello della redazione, fu la pubblicazione nel 1959 del nuovo Typikon ufficiale della Chiesa ortodossa bulgara. Da notare ancora le importanti pubblicazioni dei Vangeli della domenica, delle Epistole e del libro degli Uffici, la cui ultima edizione risale al 1973.

Vogliamo infine aggiungere qualche parola sulla musica ecclesiastica bulgara. Particolarmente all'epoca del primo (IX-XI secolo) e del secondo (XII-XIV secolo) regno bulgaro, essa era caratterizzata dalla sua grande bellezza e della sua profonda affinità con la musica popolare.

Invece, all'epoca della dominazione ottomana, i vecchi melismi furono abbandonati in Bulgaria, rimpiazzati dalla musica della Chiesa greca. Tuttavia essi non vennero perduti ma conservati nel canto ecclesiastico russo col nome di « melismi bulgari » e li troviamo ancora oggi tra i più commoventi inni della Chiesa. Tuttavia la maggior parte dell'innologia bulgara ricalcò, a cominciare dal periodo ottomano, il tipo elleno-bizantino e venne raccolto negli « Psaltikia », opera in sei volumi del grande dottore del Seminario teologico di Sofia, Manassès Todorov (1938). Su ordine del S. Sinodo bulgaro, il compositore Pietro Costantino Dinev, parimenti dottore in musica ecclesiastica del Seminario teologico di Sofia (1926-1943) intraprese la trascrizione di questi canti dalla grafia bizantina in note europee. Ma dato che la musica occidentale non era capace di recepire tutte le sfumature, tutti i cromatismi, tutta la bellezza della musica bizantina d'origine orientale, le edizioni musicali bulgare ritornarono a partire dal 1968 a l'antico sistema che presenta, tra l'altro, il vantaggio di far partecipare più direttamente i fedeli alla vita liturgica della loro Chiesa.

Per concludere, si può affermare che le nuove edizioni della Chiesa bulgara rappresentano uno sforzo esemplare di creatività, ispirato dal soffio eternamente creatore dello Spirito Santo operante nel seno della Chiesa di Cristo. (Episkepsis).

7. Chiesa ortodossa di Grecia.

IL CLERO DELLA CHIESA ORTODOSSA DI GRECIA

Secondo l'Annuario della Chiesa ortodossa di Grecia, edito nel 1976, i sacerdoti ortodossi di Grecia ammontano a circa 8.500. Tra essi vi sono 597 licenziati in teologia, di cui 267 celibi.

RAPPORTI DIPLOMATICI TRA LA GRECIA E LA SANTA SEDE

La stampa greca quotidiana nella prima quindicina di luglio ha ripreso il tema dei rapporti diplomatici fra la Grecia e la Santa Sede. Questi rapporti vengono posti nel contesto più ampio delle relazioni della Grecia con l'Europa occidentale e il suo ingresso nella Comunità Economica Europea.

L'occasione ai rapporti di stampa è stata data da un'intervista dell'Arcivescovo di Atene e di tutta la Grecia Seraphim al quotidiano « *Kathimerini* » di Atene (1^o Luglio 1976); l'arcivescovo tra l'altro ha detto:

« Come Capo della Chiesa di Grecia posso dirvi quanto segue: per quanto riguarda la Chiesa Cattolica Romana, in collaborazione con il Patriarcato ecumenico e con le altre Chiese sorelle ortodosse, noi ci interessiamo solo sul piano ecclesiastico, al di fuori di ogni politica. Questo piano è la preparazione del dialogo teologico tra le due Chiese. La questione della creazione dei rapporti diplomatici tra lo stato greco e il Vaticano, come stato, è una questione che riguarda il Governo. È sufficiente che in questo accordo diplomatico non ci sia alcun punto che offenda gli interessi sacri e la vita della Chiesa ortodossa di Grecia. Su questo ultimo punto siamo molto sensibili ».

Questa dichiarazione dell'arcivescovo ortodosso è stata bene accolta in Grecia, dove si fa notare che essa segna un passo avanti nelle difficoltà che finora la Chiesa di Grecia aveva frapposto ogni volta che questa questione era stata agitata. Il sottosegretario del Ministero dei Culti, Chrysostomos Karapiperis, in una intervista concessa al giornale « *TA NEA* », ha espresso la sua soddisfazione per questa dichiarazione. Anche negli ambienti vaticani, dice l'Agenzia ateniese, questa dichiarazione dell'Arcivescovo Seraphim è stata commentata favorevolmente, poiché per essa viene tolto uno dei principali ostacoli che impedivano lo stabilimento di rapporti diplomatici fra il Vaticano e la Grecia.

Il giornale conservatore « *Estia* » (12 Luglio) dava un breve resoconto dell'intervista sotto il titolo « *L'arcivescovo per le relazioni con il Vaticano* » mettendo in evidenza nelle prime righe che ciò avverrebbe « *a condizione che non vengano lesi gli interessi della Chiesa ortodossa* », quasi ad assicurare i suoi lettori.

« *L'Atthinaiki* » (12 Luglio) si chiedeva nel titolo: « *Relazioni diplomatiche con il Vaticano?* » e notava che queste relazioni avrebbero luogo con il « Vaticano come stato e non come Chiesa ».

Il quotidiano pomeridiano « *Vradyni* » (12 Luglio) dava l'informazione con questo

titolo « *Si alle relazioni diplomatiche con il Vaticano* » e sottotitolo: « In quanto non ledono gli interessi della Chiesa ortodossa ».

Il quotidiano di lingua inglese « *Athens News* » (13 Luglio) faceva questa considerazione: « The issue had been raised last January but the Church of Greece had strongly reacted. Presently however, it is clear that the Church of Greece appears to have changed its attitude ».

Dopo la dichiarazione di luglio del Primate Seraphim, tutto sembrava preludere ad una via libera della Chiesa greca al Concordato tra Grecia e Vaticano.

Improvvisamente però il 3 novembre veniva pubblicato dal S. Sinodo di Grecia un comunicato in netto contrasto con quanto era stato detto prima. « Il Sinodo pensa — dice tra l'altro questo secondo comunicato — che se il governo appoggia lo stabilimento dei rapporti col Vaticano, la coscienza del popolo si solleverà e il S. Sinodo non è in grado di prevederne le conseguenze. Il Governo che promuove una tale iniziativa, per quanto stabile, ne uscirà debilitato ».

LA CHIESA ORTODOSSA DI GRECIA HA IL SUO GIORNALE

Dal 16 ottobre la Chiesa ortodossa di Grecia ha il suo giornale bimestrale che porta il titolo di « *Verità ecclesiastica* ». Questo strumento di stampa è diretto dal Metropolita Calinnico Karoussos, direttore dell'Apistoliki Diakonía. Il nuovo organo si propone di sensibilizzare in forma semplice, chiara, onesta, positiva e responsabile le varie branche della società ellenica.

UN NUOVO PALAZZO SINODALE

Il 29 settembre S. Beatitudine Seraphim ha posto la prima pietra del nuovo palazzo sinodale, che sorgerà a ridosso degli attuali uffici dell'Arcivescovado.

Il Primate, prendendo la parola nel corso della cerimonia, ha sottolineato l'importanza storica del luogo dove anticamente, nel 1883, sorgeva il palazzo sinodale. In quel posto erano state prese delle importanti decisioni sia per la Chiesa che per lo Stato. Concludeva ringraziando il 119^o Sinodo di avere unanimemente deciso la fondazione del nuovo palazzo sinodale e si augurava che presto si potesse completare l'opera.

NOMINA DI NUOVI VESCOVI E NOTEVOLI CAMBIAMENTI NEGLI ORGANI CENTRALI DELLA CHIESA ORTODOSSA DI GRECIA

Il Santo Sinodo della Chiesa Ortodossa di Grecia, nella sua riunione del 12-13 Agosto 1976, ha proceduto alla nomina di nuovi vescovi ed a notevoli mutamenti nei suoi organi centrali.

1) Il segretario generale del S. Sinodo della Chiesa di Grecia, Mons. Cosmas, già vescovo titolare di Dervi, dopo 35 anni di servizio, è stato esonerato dalle sue funzioni e nominato metropolita titolare di Campania.

2) A nuovo segretario generale del S. Sinodo è stato nominato l'archimandrita Ambrogio Lennis, che è stato elevato per l'occasione a metropolita titolare di Talantion.

3) Il segretario particolare dell'Arcivescovo di Atene, l'archimandrita Sergio Sigalas, è stato nominato metropolita residenziale di Grevena.

4) Sono stati rimossi i tre vescovi ausiliari di Atene: Mons. Basilio, vescovo titolare di Evripos, Mons. Demetrio, vescovo titolare di Vrestheni e Mons. Eutimio, vescovo titolare di Acheloos e nominati Rettori dei grandi Seminari.

5) Come nuovi vescovi ausiliari dell'arcivescovo di Atene, sono stati invece nominati: l'archimandrita Chrisostomos Synetos, già direttore del Centro Interortodosso di Pendeli, con il titolo di vescovo di Dodoni; l'archimandrita Panteleimon Petridis, con il titolo di vescovo di Avlon; l'archimandrita Alexios Michalopoulos con il titolo di vescovo di Diavlia.

6) Come vescovo ausiliare del metropolita del Pireo, è stato nominato l'archimandrita Spiridione Kalafatakis, che era stato finora protosincello (vicario generale) dello stesso metropolita.

7) Il S. Sinodo ha deciso inoltre lo smembramento del territorio dell'arcivescovado di Atene e la creazione di 3 nuove diocesi. La nomina dei metropolitani avrà luogo dopo l'approvazione dell'erezione di queste nuove diocesi, da parte del Governo.

NUOVA LEGGE SULLA ORDINAZIONE DEI PRETI ORTODOSSI

In data 9 Giugno 1976 il Governo ha approvato una nuova legge riguardante l'ordinazione dei preti ortodossi, secondo la quale la Chiesa Ortodossa di Grecia viene autorizzata a ordinare preti ed a nominarli in seguito curati, anche persone che non abbiano fatto studi superiori. Si richiede che abbiano come minimo terminate le scuole elementari. Questa legge è stata approvata ad esperimento e sarà in vigore fino al 31 Agosto 1980. Con essa si è voluto rimediare, almeno in parte, alla grave deficienza di clero rurale, in modo di provvedere alle necessità pastorali di numerosi piccoli paesi, con meno di 500 abitanti, situati in luoghi difficilmente raggiungibili, nelle montagne, nelle isole e nei posti di frontiera.

VIETATO ALLE DONNE L'INGRESSO AL MONTE ATHOS

In data 7 Giugno 1976 è stata discussa presso la prima sessione del Parlamento di Grecia, una proposta di legge del deputato socialista Giovanni Koutsocheras, che chiedeva il permesso anche alle donne di poter entrare e visitare la Santa Montagna dell'Athos. È noto, infatti, che per una lunga tradizione le donne non possono aver accesso al monte Athos.

La discussione che ne è seguita è stata molto animata, ma la maggioranza dei deputati che hanno preso la parola si sono dimostrati contrari, sottolineando la necessità di conservare questa proibizione anche se severa, allo scopo di rispettare la volontà dei monaci che vogliono vivere lontano dal mondo e consacrarsi ad una vita ascetica e mistica.

È prevalsa questa opinione ed il Parlamento ha rigettato la proposta presentata dal deputato socialista, mantenendo quindi in vigore la tradizione fin qui seguita di vietare l'ingresso alle donne nella montagna dell'Athos.

DECISIONI DELLA SANTA COMUNITÀ DEL MONTE ATHOS

Un comunicato stampa della S. Comunità (Consiglio dei Anziani) del Monte Athos — che dipende canonicamente dal Patriarcato ecumenico — annuncia che la Conferenza semestrale si è riunita ultimamente a Karyes per discutere alcuni problemi concernenti la Comunità monastica. La Conferenza ha deciso di sollecitare l'opera di un archeologo come consigliere della Santa Comunità per i lavori di conservazione dei tesori del Monte Athos. È stata nominata una Commissione per redigere i nuovi statuti per la scuola « atonita », che recentemente ha avuto il titolo di « Accademia ecclesiastica » e che funzionerà ormai come seminario di « grado medio », allo stesso titolo che i ginnasi e i licei. La conferenza si è anche occupata della questione del monastero di Esfigmenou, indirizzando una lettera e pregando i monaci di recedere dalle loro posizioni. Per quanto riguarda il controllo turistico, non è emersa nessuna nuova posizione. Gli ortodossi potranno accedere liberamente al Monte Athos, ma per un periodo non superiore ad una settimana; gli stranieri non ortodossi dovranno munirsi di un documento rilasciato dal Ministero degli Affari esteri di Grecia, motivato da un interesse religioso e scientifico: il loro soggiorno viene limitato a quattro giorni. Resta interdetto l'ingresso al Monte Athos alle donne. Infine, la Conferenza ha deciso di redigere un'enciclica sotto forma di confessione di fede, spiegando perché il Monte Athos non parteciperà alle cerimonie giubilari di S. Sergio, organizzate dal Patriarcato di Mosca: quest'ultimo aveva deciso, passando sopra ai canoni ortodossi, di offrire i sacramenti ortodossi ai Cattolici romani. (Episkepsis).

UN GRUPPO DI PRETI ORTODOSSI GRECI CHIEDE DI CONTRARRE MATRIMONIO

Da alcuni anni esiste in Grecia un movimento tra i sacerdoti ortodossi che agitano la questione del matrimonio. Questo gruppo ha presentato al Governo, al S. Sinodo della Chiesa di Grecia e al Patriarcato ecumenico una petizione per aver concesso il permesso di contrarre matrimonio. Nel mese di giugno del corrente anno un gruppo di 264 preti ortodossi celibi ha ripresentato al Parlamento la stessa petizione, il cui testo è anonimo. Il Parlamento ha trasmesso la petizione al Ministero dei Culti e al S. Sinodo.

Questo gruppo di preti sostiene che la proibizione di contrarre matrimonio dopo la sacra ordinazione sacerdotale è una disposizione puramente civile contenuta nelle « Novelle » di Giustiniano (n. 22, Capitolo 42), disposizione che continua ancora ad essere in vigore

nell'attuale Codice Civile ellenico. L'art. 1364 del Codice Civile dice: « È proibito il matrimonio dei membri del clero di ogni grado e dei religiosi della Chiesa Ortodossa Orientale ».

Il problema del matrimonio dei preti, dopo l'ordinazione, è stato già oggetto di studio da parte della Chiesa di Grecia. Infatti, la Commissione sinodale per le questioni dottrinali e canoniche ha respinto la richiesta dei suddetti preti. Il segretario della Commissione, P. Manzouneas, interrogato dai giornalisti a tal proposito, ha rilasciato le seguenti dichiarazioni:

« Nella loro petizione, i suddetti preti pretendono che la proibizione di contrarre matrimonio dopo l'ordinazione è solo una regola civile contenuta nelle « Novelle » giustiziane. Ciò è falso. La proibizione di contrarre matrimonio dopo l'ordinazione, invece, è stata decretata dai santi canoni:

a) Il Canone 26 degli Apostoli dice: « A coloro che sono entrati a far parte del clero senza essere sposati noi permettiamo il matrimonio ai soli lettori e cantori, che lo desiderano ».

b) Il Canone 6 del Concilio ecumenico in Trullo dice: « Come è stabilito nei canoni apostolici... noi ordiniamo che a partire da ora nessun suddiacono nè diacono nè sacerdote ha diritto, una volta ricevuta l'ordinazione, di contrarre matrimonio; se egli osa farlo, che venga deposto ».

Parecchi del gruppo dei 264 preti che chiedono di sposarsi sono monaci; soprattutto per loro vale la proibizione canonica. Il Canone 44 del VI Concilio ecumenico dice: « Il monaco riconosciuto fornicatore o che abbia preso una donna per sposarla e vivere con essa, sarà sottoposto alle pene canoniche previste per i fornicatori ». S. Nicodemo, commentando il canone 6 del VI Concilio ecumenico, dice che « i monaci non possono contrarre matrimonio e violare così il loro voto e alleanza con Dio ». I santi Basilio e Gregorio il teologo insistono anche su questa proibizione.

I suddetti preti nella loro petizione segnalano il fatto che in Jugoslavia la Gerarchia ortodossa ha permesso il matrimonio a 60 sacerdoti rimasti vedovi. Questo permesso è stato accordato per ragioni speciali e in applicazione della « oiconomia ». Il P. Manzouneas riconosce che il fatto del Patriarcato di Serbia è eccezionale e in applicazione con grande prudenza della « oiconomia », ma in nessuna maniera è stato mai permesso il matrimonio dei preti. Né lo Stato né la Chiesa possono permetterlo. La « akriveia » (la severa applicazione delle leggi canoniche) impone che la suddetta proibizione resti in vigore.

Il S. Sinodo della Chiesa di Grecia, nella sua riunione del 25 giugno, ha discusso sulla petizione dei suddetti sacerdoti. Essa ha respinto la loro richiesta perché contraria ai santi canoni. Il S. Sinodo ha giudicato che questa questione costituisce oggetto di studio presso altre Chiese ortodosse e potrebbe forse costituire anche oggetto di discussione nel prossimo grande Sinodo dell'Ortodossia, solo competente per decidere in questa materia.

Senza dubbio, lo Stato non esamina l'abrogazione dell'art. 1364 del Codice Civile. La rivedrebbe forse se la Chiesa ortodossa di Grecia cambiasse la propria legislazione canonica o se applicasse la « oiconomia ». Ma la Chiesa di Grecia non può, di propria iniziativa, procedere ad una tale revisione. La questione deve essere deliberata in un Sinodo panortodosso.

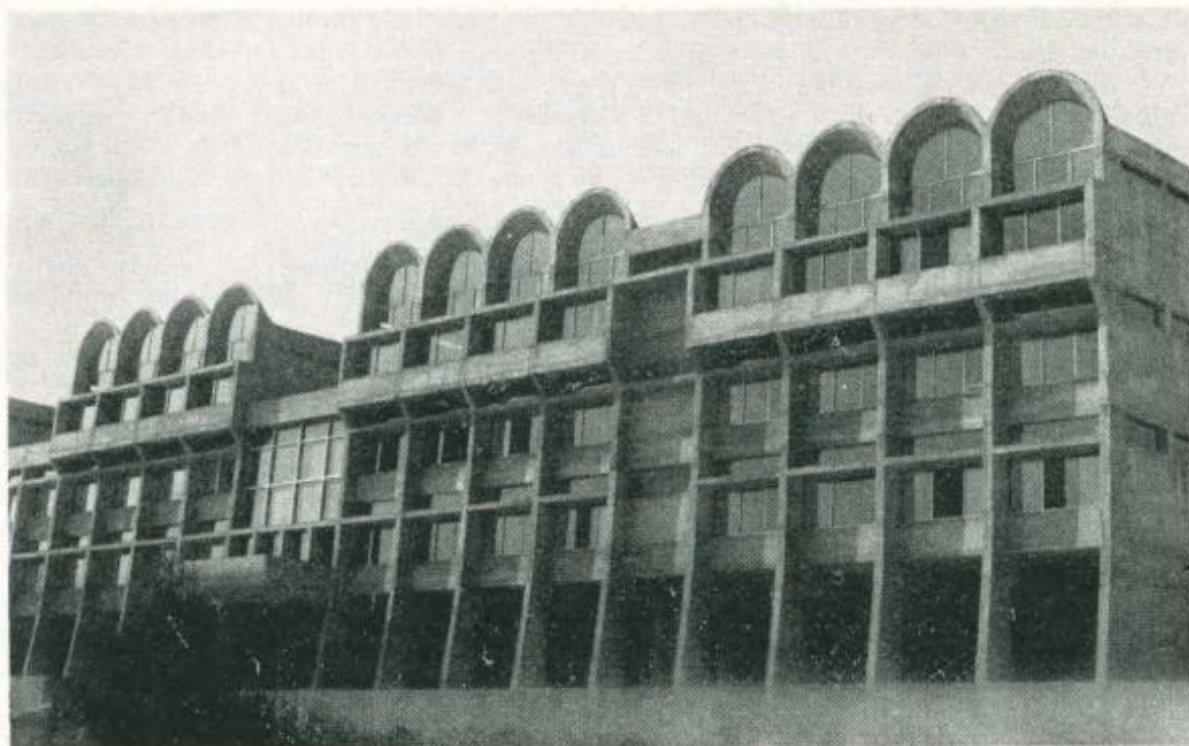
Il Prof. Biagio Fidas, della Facoltà di Teologia dell'Università di Atene, e Direttore Generale del Ministero dei Culti, interrogato dai giornalisti sulla suddetta petizione dei 264 preti ha dichiarato:

Domanda: Come vedete la petizione formulata nel documento dei preti?

Risposta: Della questione del matrimonio del clero se n'è occupata la Chiesa già dal IV secolo. La decisione personale concernente il celibato deve manifestarsi prima dell'ordinazione. Come si presenta ora, la petizione dei 264 preti è assai sospetta quanto alla provenienza, dato che il testo della petizione è anonimo.

Domanda: Questa questione sta per essere affrontata in maniera generale nell'Ortodossia, poiché — credo — il Patriarca di Serbia, Germano, abbia due figli.

Risposta: Nel caso che voi citate si tratta di un vedovo... l'insegnamento ortodosso non considera l'ordinazione come impedimento al matrimonio, ma i chierici che hanno abbracciato e professato la castità prima dell'ordinazione non possono violare questo impegno. È questo il motivo per cui coloro che sono sposati e che in seguito sono rimasti vedovi possono essere consacrati vescovi. Io credo che il Concilio panortodosso potrà studiare la questione del celibato del clero con una visuale più larga, ma sempre naturalmente nel quadro dei canoni della tradizione ecclesiastica.



INAUGURATA AD ATENE LA NUOVA SEDE DELLA FACOLTÀ DI TEOLOGIA

Domenica 22 agosto 1976 alla presenza del Ministro ellenico dell'Educazione G. Rallis, del Sottosegretario ai Culti, Cr. Karapiperis, del Rettore e dei Professori della Facoltà nonché dei partecipanti al 2° Congresso delle Facoltà di Teologia ortodosse è stata inaugurata la nuova sede della Facoltà teologica dell'Università di Atene (foto sopra). Questo nuovo edificio, iniziato nel 1961, comprende quattro ale ed è stato costruito secondo uno schema che riflette la concezione architettonica di un monastero greco. La presenza dei congressisti è stata considerata dal Decano di Teologia, Prof. Muratidis, che ha tenuto il discorso ufficiale, come « una benedizione di Dio e segno dell'Unità e della Cattolicità della Chiesa ortodossa ».

2° CONGRESSO DELLE FACOLTÀ DI TEOLOGIA ORTODOSSA

Si è svolto ad Atene, dal 19 al 29 Agosto 1976 il 2° Congresso delle Facoltà di teologia ortodossa. Il primo congresso era stato tenuto, esattamente 40 anni fa, nel 1936 ad Atene. Organizzato dalle due Facoltà teologiche di Atene e di Salonicco esso ha raccolto più di 100 teologi, rappresentanti di tutte le chiese ortodosse e di tutte le tendenze attuali della teologia ortodossa. I dibattiti si sono svolti intorno ad un tema centrale: « *La teologia della Chiesa e la sua applicazione pratica, oggi* ». Si sono avute oltre una cinquantina di « comunicazioni e di conferenze », dalle quali è risultato come sia viva nei teologi ortodossi contemporanei la preoccupazione di avvicinare sempre più la Chiesa e la teologia alle condizioni storiche e politiche del mondo d'oggi, pur sottolineando nel contempo la volontà di mantenere ferma la tradizione spirituale dell'Ortodossia. Nel comunicato finale redatto al termine dei lavori la domenica 29 Agosto, è stato dato largo spazio a questa preoccupazione e nel sottolineare lo spirito di fedeltà alla tradizione ortodossa che ha dominato tutti i lavori, ha fatto voti che vengano intensificate ricerche e studi che suscitino interesse al problema ecclesiastico e che si dia ampio spazio anche allo scambio ecumenico di queste ricerche e studi. È stato infine deciso che il prossimo congresso sia convocato fra quattro anni, senza designare per ora la città o la sede in cui esso sarà tenuto.

RAPPORTI TRA LA CHIESA ORTODOSSA DI GRECIA E IL PATRIARCATO DI MOSCA

Come è noto una Delegazione della Chiesa ortodossa di Grecia ha visitato la Chiesa ortodossa di Russia dall'11 al 21 dello scorso giugno. Di ritorno alcuni giornalisti greci che avevano seguito la Delegazione nella visita hanno scritto le loro impressioni sulla stampa ellenica sulla vita, l'attività del Patriarcato ortodosso di Russia.

Il giornalista Kostas Sakellariou ha scritto un lungo articolo nel quotidiano « TO BHMA » del 27 giugno scorso, intitolato: « La santa Russia rivive nell'Unione Sovietica. Il regime tollera e nello stesso controlla la Chiesa ». Il giornalista dice innanzitutto che la sua inchiesta è ben lungi dall'essere completa poiché nel corso del soggiorno nell'Unione Sovietica, vi era, assieme alla ricca ospitalità e agli onori resi, un continuo e talvolta indiscreto controllo dei nostri movimenti. Così con il pretesto di dovere osservare il programma, sopraccarico di manifestazioni, non vi era affatto possibilità di trovare un minimo di tempo libero per permettere ai membri della Delegazione di circolare soli nelle vie di Mosca e di Kiev, senza essere accompagnati. Tutto ciò che avveniva nelle chiese e nei monasteri che venivano visitati dal Primate e dal suo seguito era subito noto alle autorità sovietiche.

A proposito delle conversazioni ufficiali tra la Delegazione ellenica e le autorità del Patriarcato russo, il Sig. Sakellariou scrive: « Le posizioni ufficiali della Chiesa russa sono state formulate dal Metropolita Juvenale, che ha sottolineato l'interesse particolare del Patriarcato di Mosca per la preparazione e i temi del pre-sinodo, che avrà luogo prossimamente, in vista della convocazione del Grande Sinodo dell'Ortodossia. Questi ha ancora sottolineato il desiderio della Chiesa di Russia che i monasteri russi del Monte Athos possano avere di nuovo altri monaci russi. Infine, il metropolita Juvenale ha espresso il voto e il desiderio della Chiesa russa che la pace regni tra i popoli ed egli ha invitato l'Arcivescovo Seraphim alle manifestazioni che avranno luogo, nel 1977, nell'Unione Sovietica, per la pace e il disarmo.

A queste proposte del metropolita Juvenale di Toula, che sembra essere il nuovo uomo forte della Chiesa russa e successore dell'ex uomo assai forte che è stato Nikodim, metropolita di Leningrado, l'Arcivescovo Seraphim ha risposto:

— per quanto riguarda i monasteri russi del Monte Athos spetta decidere al Patriarcato ecumenico, che esercita l'autorità spirituale sulla Santa Montagna;

— per la partecipazione della Chiesa di Grecia alle celebrazioni per la pace, spetta al S. Sinodo della Chiesa di Grecia decidere, dopo aver ricevuto un invito scritto dalla Chiesa russa;

— per la preparazione del Grande Sinodo dell'Ortodossia, l'Arciv. Seraphim ha detto che il Patriarcato ecumenico e la Chiesa di Grecia hanno concordato una linea di condotta comune e sono d'accordo sui seguenti punti: a) Il Grande Sinodo dell'Ortodossia deve aver luogo il più presto possibile; b) la sua durata deve essere assai breve; c) deve occuparsi dei problemi assai urgenti e importanti. I temi sui quali il Grande Sinodo deve concentrarsi sono divisi in due categorie: 1) quelli che riguardano la vita interna di tutta l'Ortodossia e 2) quelli che riguardano la vita quotidiana del clero e del popolo.

Sotto un altro titolo: « Ciò che i russi volevano sapere », Sakellariou scrive: « Il metropolita Juvenale di Toula ha parlato in seguito di altre questioni che dovrebbero interessare il Grande Sinodo e ha voluto informarsi sulle posizioni della Chiesa di Grecia riguardanti il matrimonio dei preti dopo l'ordinazione e questioni simili. Soprattutto però i dignitari russi volevano conoscere dai greci quale era la loro posizione sulla procedura da seguire per erigere una Chiesa ortodossa autocefala o autonoma nella diaspora, questione che turba i rapporti tra le Chiese. La posizione della Chiesa ortodossa di Grecia a tal proposito è ben chiara e si basa sulle disposizioni dei santi canoni. Questa posizione non viene accettata dalla Chiesa russa la quale si sforza perché la Chiesa dei russi ortodossi che vivono in America o che vi si sono installati dopo la rivoluzione d'ottobre, venga riconosciuta come Chiesa autonoma ed autocefala, per poter far parte del Consiglio Ecumenico delle Chiese e di altri organismi ecclesiastici. Sia il Patriarcato ecumenico che la Chiesa di Grecia respingono la tesi russa e sostengono che solo il Patriarcato ecumenico ha il diritto di riconoscere l'autocefalia ad una Chiesa che fa parte di un territorio su cui il Patriarcato ecumenico esercita per priorità il suo potere competente. Ciò che è accaduto appunto per l'America, dove il Patriarcato ecumenico ha fondato l'Arcivescovado ortodosso d'America molti anni prima che i cittadini russi vi si installassero. Questi ultimi, per propaganda hanno creato una sedicente Chiesa autonoma, la Metropolia, che il governo russo e la Chiesa russa cercano oggi di fare riconoscere come Chiesa autonoma ed indipendente.

Sui rapporti tra Chiesa e Stato in Unione Sovietica, il Sig. Sakellariou scrive: « Il Sig. Kiourogentof, Presidente della Commissione per gli Affari religiosi presso il Governo centrale, ha esposto le posizioni ufficiali sui rapporti tra Chiesa e Stato. Nel corso dell'incontro con la Delegazione della Chiesa di Grecia che ha avuto luogo lunedì 14 giugno nel suo ufficio, egli ha detto: « La Commissione desidera che i rapporti tra Chiesa e Stato siano buoni, che vi sia libertà religiosa e che la Chiesa agisca liberamente nel nostro Paese. Lo Stato è chiamato a controllare perché nella Chiesa tutto funzioni bene. Non entrerà nei dettagli, ma noi facciamo tutto ciò che è necessario perché la Chiesa cammini regolarmente e i fedeli abbiano dalla Chiesa tutto ciò che hanno bisogno. Quindi il Sig. Kiourogentof ha detto che il popolo sovietico fa del suo possibile per consolidare la pace e perché la pace e le buone relazioni regnino tra tutti i popoli. Infine egli ha detto che la Chiesa ortodossa russa contribuisce molto all'opera della pace e del rafforzamento dell'amicizia tra i popoli. La Chiesa fa delle cose molto utili e noi apprezziamo gli sforzi della Chiesa ortodossa di Russia ». Rispondendo, l'arciv. Seraphim, dopo aver ringraziato per l'ospitalità, parlò dei rapporti stretti tra i popoli greco e russo e sugli aiuti che l'uno ha offerto all'altro in periodi difficili della loro storia. Egli terminò dicendo: « Costato con grande gioia che vi sono buone relazioni tra Chiesa e Stato, ciò che diviene molto utile per tutti e due. Se la Chiesa russa vuole la pace sulla terra, la Chiesa di Grecia non solo augura e prega ma anche fa sforzi in questo senso ».

A seguito di un sottotitolo « Tesi e antitesi », il giornalista Sakellariou nota quanto segue: « Contrariamente a quanto dicono le autorità ufficiali del regime, bisogna notare i seguenti fatti:

— nel 1917, Mosca contava 3.500.000 abitanti con 450 chiese. Oggi essa ha 8.000.000 di abitanti con solo 40 chiese;

— la Chiesa russa non ha assolutamente alcuna libertà, dato che essa dipende completamente dallo Stato ed è da esso controllata. Così, non solo il Patriarca, il Metropolita o il Vescovo, ma nessuna persona può diventare prete o diacono senza la benedizione dell'organo competente del regime. Poi, tutta una serie di leggi civili mostrano chiaramente che la Chiesa russa è completamente sottomessa al volere dello Stato...

Terminando il suo reportage, il giornalista greco tira le seguenti conclusioni: « La Chiesa russa desidera mostrare che essa non è affatto isolata, ma che conserva dei legami e dei rapporti con le altre Chiese ortodosse. Invitando la Chiesa di Grecia a visitare il Patriarcato di Mosca, la Chiesa russa desidera avere rapporti stretti con essa, ma parallelamente fa ad essa delle proposte in vista del Grande Sinodo panortodosso per rinforzare la propria posizione e nello stesso tempo essa pone la questione dei monasteri russi del Monte Athos, che desidera vedere riempire di monaci russi. Le proposte della Chiesa russa non sono state accettate dalla Chiesa di Grecia. La visita del Primate di Grecia e del suo seguito in Russia costituisce un grande successo per la Chiesa di Grecia. La loro presenza a Mosca e nelle altre città ha destato grande impressione. L'atteggiamento dell'Arciv. Seraphim e degli altri Prelati ha rafforzato enormemente il prestigio del Patriarcato ecumenico che la Chiesa russa, per ragioni diverse, cerca di soppiantare. La Chiesa di Grecia è a fianco del Patriarcato ecumenico. E i greci costituiscono il popolo vivente del Patriarcato di Costantinopoli. Della recente visita nell'Unione Sovietica è sicuramente la Grecia che ne ha tratto grandi vantaggi.

COMMENTI ALLA VISITA DELL'ORTODOSSIA ELLENICA NEI PAESI BALCANICI

Il quotidiano ateniese « Eleftherotypia » del 4 luglio 1976 commenta così la visita della Delegazione della Chiesa ortodossa di Grecia in Bulgaria (5-8 giugno 1976) e in Russia (11-17 giugno 1976): « queste visite sono state — secondo l'opinione pubblica — dei passi molto importanti per il consolidamento dei buoni rapporti. È molto caratteristico il fatto che i dirigenti comunisti, come Zivkof e Michailof, abbiano riconosciuto il ruolo che le Chiese possono avere per il mantenimento della pace nel settore balcanico e mediterraneo, così sensibile. Per la Chiesa di Grecia questi viaggi del Primate Seraphim sono stati storici per la seguente ragione: È la prima volta che la Chiesa del nostro Paese è uscita dalla sua politica di ambiente chiuso e di strettezza di spirito. La nostra Chiesa si apre politicamente, si direbbe che lo spirito ecumenico di una politica bizantina rivive, e ritorna come Chiesa ortodossa ad incontrare le Chiese ortodosse Sorelle che, pure esse, sono rimaste chiuse nel

loro proprio mondo. Adesso l'Ortodossia apre le sue braccia e si unisce. La coscienza che tutti gli ortodossi appartengono alla sede ecumenica diviene ormai un segno comune, ed è ciò che è stato confermato dai Patriarchi di Bulgaria Massimo e di Russia Pimen.

Le prospettive su cui le Chiese ortodosse, vicine della Chiesa di Grecia, possono collaborare fruttuosamente sono le seguenti:

1) La questione dell'Uniatismo. Si tratta di una Chiesa bizzarra che si è installata nei Balcani. Essa fa parte della Chiesa cattolica, pur avendo l'abito ortodosso. I suoi preti ricevono ordini dal Vaticano, fanno propaganda a favore della Santa Sede e portano l'abito tradizionale dell'Ortodossia. Le Chiese ortodosse si sforzano di sopprimere l'uniatismo e ciò può avvenire mediante lo sforzo comune di tutti gli ortodossi.

2) Azione missionaria comune. Le Chiese balcaniche (Costantinopoli, Grecia, Bulgaria, Serbia, Romania e anche Russia) hanno numerosissimi fedeli in tutto il mondo e di conseguenza esse possono essere aiutate pastoralmente per provvedere ai loro bisogni spirituali in tutto il mondo. Particolarmente nel continente Africano, una missione bene organizzata delle Chiese balcaniche può dare dei risultati eccezionali e togliere così il predominio delle missioni della Chiesa occidentale, che è già in declino, per essere alleata del colonialismo e della servitù dei popoli indigeni.

3) Un'accademia balcanica costituisce una finalità lodevole per il prestigio dell'Ortodossia e l'elevamento dei suoi ministri. Questo centro potrebbe sorgere nella Santa Montagna dell'Athos.

4) La presenza politica dell'Ortodossia nel mondo del XX secolo costituisce già un fatto che i capi delle Chiese ortodosse locali non possono evitare. Già nel passato, ogni Chiesa locale ha avuto questo ruolo separatamente, sia subendo la pressione del potere civile sia lottando per liberarsene. L'Ortodossia in questo settore ha già avuto tanti martiri e santi come la Chiesa dei primi secoli».

8. Chiesa ortodossa di Svezia e di tutta la Scandinavia.

CONSACRAZIONE DELLA CATTEDRALE DI UPPSALA (SVEZIA)

Domenica 16 maggio 1976 avveniva la consacrazione del primo sacro tempio greco-ortodosso dell'intera Scandinavia: la chiesa cattedrale della S. Metropoli di Svezia e di tutta la Scandinavia, dedicata all'Apostolo delle Genti, S. Paolo. La solenne cerimonia liturgica veniva presieduta dal metropolita di Svezia, Paolo. Nella sua omelia rivolta ai fedeli ortodossi, che con gioia ed entusiasmo gremivano la nuova cattedrale, ed agli altri presenti, che seguivano con particolare interesse il sacro rito, il metropolita Paolo, ringraziando il Governo e la Chiesa di Svezia per gli aiuti dati alla Comunità ortodossa, faceva risaltare come con l'apertura della nuova cattedrale si sarebbero più facilmente raggiunti i due fini che si proponeva il Patriarcato ecumenico nell'istituire nel 1969 la metropoli della Svezia e di tutta la Scandinavia: il primo l'assistenza religiosa, spirituale e liturgica dei greco-ortodossi e di tutti gli ortodossi residenti in Scandinavia (che secondo statistiche recenti ammonterebbero a 20.000); il secondo, il sincero desiderio di portare avanti il dialogo teologico tra luterani e ortodossi ed instaurare una nuova epoca, rafforzando le relazioni tra il Patriarcato ecumenico e la veneranda Chiesa della Svezia (*Deltion*).

9. Dalle Chiese orientali non-calcedonesi.

CONVERSAZIONI ECUMENICHE FRA TEOLOGI CATTOLICI E TEOLOGI DELLE CHIESE ORIENTALI NON-CALCEDONESI

A seguito dei due primi incontri avvenuti nel 1971 e nel 1973, si è svolto a Vienna il terzo incontro tra teologi rappresentanti delle chiese orientali non-calcedonesi e teologi della chiesa cattolica romana. Esso si è aperto ai primi di Settembre 1976 con una Messa solenne

celebrata nella cattedrale di San Stefano, dall'arcivescovo Card. Koenig, alla presenza dei delegati e del metropolita greco-ortodosso di Vienna, Mons. Tsiter. Il Discorso, durante la Messa, fu tenuto dal metropolita siro-indiano Mar Gregorios.

I lavori sono durati una settimana ed alla fine è stato emesso un comunicato congiunto, nel quale viene annunciato il prossimo incontro che si terrà nuovamente a Vienna, nell'autunno del 1977 o nella primavera del 1978. Due saranno i temi principali proposti per la quarta consultazione: 1) Primato del papa vescovo di Roma, primato di onore e di giurisdizione, e l'infallibilità papale; 2) l'esistenza, il ruolo e la futura situazione delle Chiese orientali cattoliche o unite. Per la trattazione di questo secondo tema si è già proceduto alla costituzione di commissioni miste e su richiesta diretta delle chiese orientali non-calcedonesi, saranno chiamate a farne parte anche delegati delle chiese orientali cattoliche unite. È stato anche proposto che alcuni delegati di queste ultime siano invitati a partecipare ai lavori della IV Conferenza ecumenica.

La delegazione delle chiese d'Oriente era composta da vescovi e teologi rappresentanti le seguenti chiese: il patriarcato copto-ortodosso di Alessandria, ; la chiesa siro-caldea del patriarcato di Antiochia; la chiesa apostolica armena, la chiesa etiopica e la chiesa siro-ortodossa dell'India. La delegazione cattolica era invece composta di professori di varie facoltà teologiche d'Europa. I lavori sono stati presieduti alternativamene dal P. John Long, del Segretariato per l'unità dei cristiani del Vaticano e dal Rev. Mesrob Krikorian, capo della chiesa apostolica armena a Vienna. Erano presenti, come osservatori, il R. P. Charles Moeller, segretario del Segretariato per l'unità dei cristiani, per parte cattolica e per parte ortodossa, il vescovo Vasilios d'Ariste, ausiliare del metropolita ortodosso di Germania.

Durante il convegno durato dal 30 Agosto al 5 Settembre, un ricevimento ufficiale è stato offerto nel suo palazzo, dal Card. Arcivescovo di Vienna, Card. Koenig ed un secondo all'Hofburg da parte del Presidente della Repubblica austriaca, Rudolf Kirchshlaeger.

I temi trattati in questo terzo incontro sono stati, secondo l'ordine della loro presentazione, i seguenti: 1) Gli accordi cristologici già discussi nei due incontri del 1971 e 1973; 2) La Chiesa di Cristo, in quanto chiesa locale; 3) La necessità ed i criteri di comunione, tra le chiese locali; 4) L'origine dell'idea conciliare; 5) L'importanza dei concili per l'insieme della Chiesa; 7) La confessione obbligatoria e la sua pratica nella vita e nella storia della chiesa; 8) Le conseguenze pratiche delle tre conversazioni officiose di Vienna.

Evidentemente, trattandosi di conversazioni officiose, non erano da aspettarsi conclusioni sensazionali, ma l'accordo già raggiunto su molti di questi punti e particolarmente la convinzione espressa dall'una e dall'altra parte per promuovere la conciliarità nella Chiesa, mostrano con evidenza, che il dialogo anche se officioso, ha ottenuto un certo successo.

10. Chiesa copta d'Etiopia.

IL NUOVO PATRIARCA DELLA CHIESA ETIOPICA

Il sinodo della chiesa etiopica ha eletto nuovo patriarca il monaco Melaka Woldie-Michael; di 58 anni, originario della provincia di Sidamo, nel sud dell'Etiopia. È stato eletto il 7 Luglio u. s., con 317 voti su 809 votanti, rappresentanti dirigenti di chiese e laici. I candidati proposti erano cinque e l'elezione è stata quindi abbastanza movimentata. Con essa viene posto fine alla vacanza della sede patriarcale, determinata dalla deposizione forzata del patriarca Teofilos, accusato dalla Giunta militare provvisoria di essere stato al servizio dell'imperatore Haillé Sallassié e di essersi, come lui, arricchito indebitamente ai danni del paese. La destituzione provocò una viva emozione fra i fedeli della chiesa etiopica, i quali hanno sempre considerato il capo della loro chiesa, come il simbolo dell'unità etnico-religiosa del paese stesso.

L'intronizzazione del nuovo patriarca è avvenuta la domenica 29 Agosto 1976, ma essa è stata turbata da un messaggio inviato dalla Chiesa patriarcale copta d'Egitto, con il quale la comunità etiopica veniva avvertita che l'elezione del nuovo patriarca era da essa considerata come illegale e anticanonica, come illegale e anticanonica doveva essere considerata la deposizione arbitraria da parte del governo del patriarca Teofilo. Ove non venisse legalizzata la situazione la Chiesa copta di Alessandria, minacciava di rompere ogni rapporto canonico con la chiesa etiopica.

11. Dal mondo ortodosso.

I CORSI DI TEOLOGIA
ALL'ISTITUTO S. SERGIO DI PARIGI

Secondo il programma di studi per l'anno accademico 1976-77 dell'Istituto di Teologia ortodossa S. Sergio di Parigi, l'arciprete Dr. Alessio Kniazeff, svolgerà un'introduzione generale ai corsi di Teologia ortodossa, come pure ai corsi del Vecchio Testamento, di Diritto canonico e di Mariologia; il P. Nicola Kouloumzine insegnerà Nuovo Testamento; il P. Andrea Fyrillas, Patristica; il P. Elia Melia, Storia della Chiesa primitiva e dei Concili ecumenici ed anche teologia pastorale; il P. Gabriele Patacsi, Storia della Chiesa bizantina; il P. Boris Bobrinskoy, Dogmatica, il Prof. Costantino Andronikof, Liturgia e il Prof. Olivier Clément, teologia morale.

ACCORDO TRA ORTODOSSI E ANGLICANI SUL FILIOQUE

La 2ª Assemblea generale della Commissione mista del dialogo tra ortodossi ed anglicani si è tenuta dal 26 luglio al 9 agosto 1976 presso l'Accademia teologica di Zagorsk, vicino a Mosca. Il presidente ortodosso era l'Arcivescovo Stiliano d'Australia (Patriarcato ecumenico), il quale rimpiazzava l'Arcivescovo Atenagora di Thyateira, assente per ragioni di salute; presidente anglicano era il Vescovo Roberto Runcie.

L'Assemblea era stata aperta da S. Santità Pimen di Mosca. Il risultato più spettacolare delle discussioni è stato, secondo il comunicato comune, la dichiarazione degli anglicani con cui affermano di « essere d'accordo che l'aggiunta sospettosa della parola " filioque " nel credo, indipendentemente dai differenti argomenti dottrinali, non fa parte del simbolo di fede di Nicea ».

Questa dichiarazione è stata salutata dagli ortodossi come « una base costruttiva per le future conversazioni ». Si è ricordato che la 2ª Conferenza di Bonn, nel 1875, tra Ortodossi, Anglicani e Vecchio cattolici aveva già deciso di sopprimere l'aggiunta " filioque " al credo, considerandola un'aggiunta non canonica e capace di possibili malintesi sul piano dottrinale. In seguito il " filioque " è scomparso completamente nelle ufficiature dei Vecchio-cattolici, come pure nella nuova Liturgia della Chiesa episcopaliana americana. Un esposto redatto da una Commissione della Chiesa anglicana propone di fare altrettanto per la Liturgia anglicana (AKID).

12. Notizie dal Mondo orientale cattolico.

MONS. HEIMAIGH GHEDIGHIAN
ELETTO PATRIARCA DI CILICIA DEGLI ARMENI

L'elezione e l'Comunione Ecclesiastica.

Il 2 luglio 1976 il Sinodo dei Vescovi Armeni Cattolici, tenutosi in Roma, presso la sede del Pontificio Collegio Armeno di Via San Nicola da Tolentino, a causa della particolare situazione del Libano, eleggeva S. E. Monsignor Hemaigh Ghedighian, Arcivescovo titolare di Chersoneso di Zecchia e Vicario Generale del già Patriarca Mons. Batanian, Patriarca di Cilicia degli Armeni con il nome di Hemaigh Petro XVII.

Il Santo Padre, messo al corrente dell'avvenuta elezione canonica da una delegazione composta da due Vescovi Sinodali accettava la richiesta della comunione ecclesiastica rivolta-Gli dal neo eletto inviandogli il seguente telegramma in francese:

« Con viva gioia, Noi abbiamo appreso la notizia dell'elezione canonica di Vostra Beatitudine alla Sede Patriarcale di Cilicia degli Armeni e La ringraziamo dei sentimenti che ha tenuto rivolgerci per tramite di due Padri Sinodali ».

« È con soddisfazione che Noi abbiamo accolto la richiesta di comunione ecclesiastica, che siamo lieti di accordarLe nella fede e nella carità di nostro Signore Gesù Cristo. Abbiamo pure esaudito la Sua domanda circa la concessione del Sacro Pallio che glielo conferiremo il 9 di questo mese nel Nostro Palazzo Apostolico ».

« La fedeltà della Chiesa Armeno-Cattolica e l'attaccamento dei suoi membri alla Sede di Pietro, manifestati eroicamente nel corso dei secoli, Ci confermano oggi stesso nei sentimenti che la Santa Sede le ha sempre dimostrato con particolare predilezione. Che Vostra Beatitudine si degni accogliere i tanti e fervidi voti che formuliamo per la sua venerata Persona e per l'opera che è chiamata a compiere, mentre Le accordiamo di tutto cuore in pegno delle migliori divine grazie la Nostra Benedizione Apostolica, che estendiamo volentieri alla Gerarchia, al Clero, ai Religiosi e Religiose ed a tutti i fedeli della gloriosa Chiesa Armena ».

IN MORTE DI MONS. FRANCESCO GALLONI ECUMENISTA, AMICO DELL'ORIENTE

Il sabato mattina 5 giugno, vigilia di Pentecoste, alla Montanina di Velo d'Astico (Vicenza) si spegneva all'età di 86 anni Monsignor Francesco Galloni.

Quella mattina stessa, il Santo Padre, tempestivamente informato del pio trapasso, celebrava la Santa Messa per il riposo di quell'anima benedetta e faceva subito pervenire al Vescovo di Vicenza Mons. Onisto un telegramma in cui esprimeva il Suo cordoglio in tono di paterna amicizia. Il Santo Padre inviava inoltre l'Ecc.mo Mons. Brini, Segretario della Sacra Congregazione per le Chiese Orientali, a rappresentarlo ai funerali indetti per lunedì 7 giugno.

Le esequie si son svolte alla Montanina con una solenne concelebrazione liturgica presieduta dall'Ecc.mo Mons. Arnoldo Onisto, con la partecipazione del Vescovo Ausiliare Mons. Fanton e di una cinquantina di sacerdoti. Era presente Mons. Brini che, dopo il Vangelo, teneva l'omelia funebre, rievocando la figura e l'attività dello scomparso.

Insieme con le religiose, una folla di circa mille persone assisteva alla cerimonia funebre, presenti autorità civili e militari, tra cui il Prefetto Dottor Biondo e l'anziano Gen. Danioni. Numerosa e distinta la rappresentanza degli alpini, venuti a venerare in Mons. Galloni l'antico cappellano d'armi nella difesa del Pasubio, due volte ferito e due volte decorato di medaglia d'argento, pieno di zelo, infaticabile e premuroso verso i feriti ed i morenti sempre con il piccolo altare da campo sulle rocce, nelle gallerie, così da essere chiamato « l'angelo del Pasubio ».

Mons. Galloni era nato a Lodetto di Rovato nel 1890 e, compiuti gli studi al Seminario di Brescia era stato ordinato sacerdote il 2 giugno 1914. Un mese dopo veniva destinato Cappellano a Concesio, terra natale di Papa Paolo VI, allora studente liceale. La sosta fu breve, poiché nell'ottobre del 1915 Mons. Galloni fu richiamato alle armi e nel 1916 nominato Cappellano degli Alpini.

In così breve tratto di tempo tuttavia una affettuosa amicizia si stabilì tra Mons. Galloni ed il giovane Montini. « E dovette essere un legame basato su ben saldi reciproci sentimenti — rilevava Mons. Brini nell'omelia — se il 6 marzo 1920 il suddiacono Giovanni Battista Montini alla vigilia del suo diaconato scriveva a Mons. Galloni la sua "vivissima gioia" perché egli aveva condiviso con lui "la letizia e la solenne trepidazione" provate nel ricevere il sacramento dell'Ordine, aggiungendovi l'osservazione: "perché condivisa, la letizia cresce e la trepidazione lascia il posto a quel sentimento di fiducia che è proprio dell'amicizia in Cristo". Lo zelo intenso e luminoso di Mons. Galloni doveva aver colpito il futuro Sommo Pontefice, se in quella stessa lettera gli domandava: "per carità di fratello, fammi ricco della fiamma che anima il tuo apostolato"!

Il segreto della sua azione apostolica di sacerdote in cura d'anima, di cappellano militare degli alpini, di missionario e di ecumenista, oltre che di fondatore di una famiglia religiosa, si trova forse in un passo di un delizioso volume da lui composto in onore della Madre Celeste con il titolo di « Quasi Aurora consurgens » (Vicenza 1971): una specie di « Summa Mariana » tra il trattato e l'autobiografia. Vi si legge: « Se l'intelletto fosse più attento alle cose e ci accostassimo con cuore, cioè, con amore a quanto avviene, sarebbe facile scorgere la presenza di una guida, di un disegno che rivelano luce, bellezza e bontà. E se questo è vero — soggiunge — nell'avvicinarsi delle cose esteriori, quanto maggiormente lo è in noi che portiamo l'impronta incancellabile di una predilezione divina » (p. 116).

Nel 1921 partì per la Bulgaria per una missione di pietà civile e religiosa: cercare i dispersi italiani in quelle terre e dare sepoltura ai Caduti. In due anni di ricerche egli poté dare conveniente sepoltura ai resti mortali di tanti soldati italiani nel cimitero cattolico di Sofia.

Raccogliamo dalle sue memorie, che mentre a Roma rievocava i morti in Bulgaria, sentì « scaturire dalla profondità del suo cuore un grande amore per quella Nazione ». Nacque così l'idea della « Pro Oriente ».

L'Opera fu intesa dal fondatore come strumento di azione sul piano della carità e della cultura « per avvicinare i cuori e le menti alle verità della Chiesa Cattolica ». Essa si sviluppò in varie istituzioni in Italia ed in Bulgaria.

In Bulgaria sono da segnalare: la casa religiosa per le Suore Eucaristine in via Verbitza, l'Orfanotrofio Nalejda, il « Centro di studi » in Sofia in via Oborischte; la famiglia religiosa delle Suore dell'Annunziata inizia l'11 febbraio 1931; la traduzione dell'Imitazione di Cristo e di varie vite di Santi in bulgaro; la rivista in bulgaro « Nuovi Orizzonti »; borse di studio per studenti bulgari in Italia; un pensionato universitario femminile. Dall'anno santo 1925 al 1934 l'apostolato dell'Opera pro Oriente in Bulgaria « fu sorretto dalla assistenza delicata attenta e paterna del Delegato Apostolico che era l'Ecc.mo Mons. Roncalli, futuro Papa Giovanni XXIII ».

Le maggiori realizzazioni in Italia furono la sede della Montanina (ex villa estiva del Fogazzaro), una scuola media ed un Istituto magistrale in Astico. Instancabile, Mons. Galloni faceva la spola tra Bulgaria ed Italia. Le iniziative culturali ed assistenziali prosperavano e l'Opera in Bulgaria diveniva sempre più centro di attenzione, le vocazioni bulgare crescevano, quando la bufera della guerra giunse a disperdere e devastare tanto bene.

Dal 1943 al 1945, sotto l'occupazione tedesca, Mons. Galloni fu internato. Dal momento della liberazione nel 1945 fu Reggente della Delegazione Apostolica in Bulgaria in momenti irti di difficoltà. Rientrato in Italia il 3 gennaio 1949, non poté più rivedere la sua seconda patria e si fermò quasi in sosta obbligata alla Montanina coltivando con assidua cura la sua piccola Famiglia religiosa di 30 suore e due novizie, in attesa di tempi più felici. Chiamato a Roma per servire la Santa Sede presso la Sacra Congregazione per le Chiese Orientali o la Segreteria di Stato, declinò la proposta, preferendo rimanere sulla breccia e dedicarsi totalmente al suo apostolato.

Una grande consolazione gli fu serbata, quando — come ricordava nella omelia — il 26 ottobre dello scorso anno Mons. Brini poté recarsi in Bulgaria e consacrare a Plovdiv Mons. Vasco Seirekov, Vescovo di Nicopoli e intronizzare il Vicario Apostolico S. E. Mons. Bogdan Dobranov, ed ebbe modo di « riscontrare la venerazione in cui era tenuto in quella Nazione il nome di Monsignor Galloni accanto a quello dell'antico Delegato Apostolico Mons. Roncalli ».

Di ritorno dalla Bulgaria Mons. Brini volle sostare alla Montanina, recando a Mons. Galloni una gioia profonda ed una festa di ricordi soffusi di speranza.

Ci piace concludere queste umili note con un passo, tra i tanti della sua « Summa Mariana » rivelatore della sua ansia ecumenica: « L'Oriente ha sempre conservato alla Madonna una fedeltà che è una promessa... Alla Montanina incontravamo l'amabile volto di Colei della quale ci sentiamo figlioli e l'ineffabile dono ci apriva il cuore alla speranza ed alla vita di quell'apostolato che nessuna violenza può interrompere, o impedire di vivere con la Chiesa nel raccoglimento della preghiera e nelle opere della carità « ut sint unum » (p. 135).

L'Associazione Cattolica Italiana per l'Oriente Cristiano (ACIOC) lo ricorderà sempre con gratitudine e riconoscenza per averlo avuto vicino con i suoi preziosi consigli ed insegnamenti. Egli partecipò attivamente alla Settimana Orientale di Palermo del 1957, quando il Card. Roncalli vi tenne una memorabile prolusione, che fu poi il programma del suo pontificato.

Ed eterna sarà la sua memoria presso i siculo-albanesi, per essere stato convinto assertore della loro completa autonomia ecclesiastica, della quale si occupò nella fase finale (1967), ottenendo quel felice risultato, a tutti ben noto.

LA CHIESA CATTOLICA MELCHITA IN ISRAELE

La comunità melchita cattolica è la più numerosa comunità cristiana, entro i confini dello stato di Israele precedenti al conflitto del 1967.

Secondo le statistiche date nel numero speciale in lingua francese « Messenger de Galilée », edito dalla eparchia di Caifa, Acri e della Galilea, il numero dei fedeli ammonta a 35.000; sebbene la popolazione greco-cattolica si concentra soprattutto nel nord, qualche migliaio di melchiti cattolici abita pure nella Giudea e nella Samaria e sottostà alla giurisdizione del vicario patriarcale di Gerusalemme.

Il vicario patriarcale Mons. Maximos Salloum, dispone di 23 sacerdoti, di cui 15 sono celibatari e 8 sposati.

Vi è bisogno di nuove reclute, onde provvedere alle 27 parrocchie. Sei seminaristi, dopo aver frequentato il piccolo seminario di Nazareth, proseguono i loro studi a Roma o altrove. Nel frattempo l'arcivescovo ha stabilito nella sua eparchia un corso di un anno per laici sposati di buona preparazione culturale, che desiderano collaborare al sacerdozio nei villaggi della Galilea.

Nella città e nei villaggi svolgono la loro attività numerose suore appartenenti a congregazioni diverse e che per lo più hanno abbracciato il rito bizantino.

Si distinguono in particolare le suore Salvatoriane, che dirigono a Nazareth una scuola modernissima, che conta 650 allieve in corsi del giardino d'infanzia alle medie superiori e ad una scuola di economia domestica.

Va notato che le Suore Salvatoriane hanno aperto di recente un ospizio per donne anziane ammalate a Qubeibeh (Emmaus). Tra le suore, che prestano la loro opera nel campo assistenziale e culturale per la comunità melchita, vanno menzionate: le suore di San Giuseppe dell'Apparizione ad Abellin ed a Miilya, le religiose di Nazareth ad Aciri e Shefar-am, le suore Francescane Missionarie di Maria a Maghar, le Suore della Carità di Gesù e Maria ad Isfia, le Piccole Suore di Gesù a Caifa e a Nazareth. Vi sono un buon numero di volontarie laiche.

A Nazareth hanno la sede le Suore dell'Annunciazione, che fanno vita contemplativa e si distinguono nella preparazione di artistiche icone in stile bizantino.

Le suore stesse hanno recentemente ultimato la loro cappella, che è stata artisticamente affrescata da rinomati artisti romeni.

Non è questo l'ultimo edificio dedicato al culto, inaugurato da quando è sorto lo stato d'Israele.

Tra le varie chiese di recente costruzione vanno ricordate la chiesa di San Giuseppe di Nazareth, le chiese parrocchiali ad Ailabun, Isfia, Mughar e, in costruzione, vi è una nuova chiesa a Horfesh.

L'elemento laico partecipa attivamente alla vita della comunità. A questo proposito va ricordato che l'organizzazione tradizionale esistente in Oriente (i Millet o nazioni etnico-religiose), è un incentivo a tale attività.

Menzioneremo a questo proposito: i consigli parrocchiali, le varie opere di beneficenza, i gruppi dei giovani esploratori, i complessi corali, le varie biblioteche, le legioni di Maria.

Nel suo complesso un'attività che parla per una comunità profondamente legata alle sue tradizioni religiose.

IV CENTENARIO DEL COLLEGIO GRECO DI ROMA

Il Rev.mo P. Oliviero Raquez, OSB, Rettore del Pont. Collegio Greco di Roma, sta apprestando un programma di celebrazioni in occasione del IV centenario della fondazione del Pont. Collegio Greco di Roma.

Come si ricorderà, il Collegio venne aperto il 3 novembre 1576, quando vi fecero ingresso i primi sei alunni. Qualche mese dopo, il 13 gennaio 1577, Papa Gregorio XIII emanò la Bolla ufficiale di erezione.

La storia del Collegio è intimamente legata alle varie Chiese dell'Oriente bizantino, le quali, nel corso di quattro secoli, in un modo o in un altro hanno avuto rapporti con Roma. Il Collegio è stato 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 dotti e pii, che hanno coltivato le tradizioni dell'Oriente cristiano e le hanno saputo tramandare ai loro posteri.

Da qui l'importanza anche ecumenica delle celebrazioni, che si prevede inizieranno con il prossimo 3 novembre e si concluderanno con la festa di S. Atanasio, cui è dedicata la chiesa del Collegio, il 2 maggio 1977.

PUBBLICAZIONI

DELL'ASSOCIAZIONE CATTOLICA ITALIANA PER L'ORIENTE CRISTIANO

PIAZZA BELLINI, 3 - PALERMO

Annate arretrate disponibili L. 3.000 ciascuna; numeri arretrati disponibili L. 750 ciascuno; numeri doppi disponibili L. 1.500 ciascuno.

MANUALE DI PREGHIERE per i fedeli di rito bizantino. Contiene la liturgia quotidiana, le officature domenicali e festive e numerose altre preghiere secondo il calendario bizantino. Formato in 18°, su carta color paglierino, ricco di illustrazioni, non rilegato.

Testo greco e traduzione italiana Lire 2.500
Testo greco traslitterato e trad. italiana » 2.000

QUADRI BIZANTINI Soggetto: CRISTO e MADONNA. La lussuosa stampa è in quattricromia più oro su cartoncino patinato 35 x 50.

Prezzo di ciascun soggetto » 2.000

CARTOLINE a colori con soggetti orientali. La serie completa si compone di 40 soggetti.

Prezzo di ciascuna cartolina » 50

IMMAGINETTE a colori. Soggetti bizantini: CRISTO, MADONNA, Natale, Pasqua, Battesimo di Gesù, Pentecoste.

Prezzo di ciascuna » 15

CARTOLINE a colori. (Lussuosa stampa in quattricromia); 12 soggetti

Prezzo di ciascuna cartolina » 100

Prezzo della serie completa » 1.000

P. Dumont: TEOLOGIA GRECA ODIERNA » 1.500

G. Ferrari: IL BATTESIMO NELLA SPIRITUALITÀ BIZANTINA » 750

N. Gogol: MEDITAZIONI SULLA DIVINA LITURGIA

Nuova edizione a colori: ricca di note illustrative e liturgiche » 2.500

E. F. Fortino: Guida alla lettura del Direttorio Ecumenico » 500

G. Valentini: MOSTRA D'ARTE SACRA BIZANTINA (esaurito) » 7.000

E. Timiadis: INTERCOMUNIONE. Possibilità e limiti » 500

C. Vasil'u: Le relazioni fra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Ortodossa » 1.500

BENEDIZIONE DELLE ACQUE nel giorno dell'Epifania, secondo il rito bizantino greco. » 360

(In deposito) **A. Brunello:** LE CHIESE ORIENTALI E L'UNIONE » 3.600

N. B. Sulle ordinazioni che superino l'importo di L. 20.000 si concede lo sconto del 10% 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 2.500 annue
» - Estero	Lire 6.000 annue
SOSTENITORE -	Lire 10.000 annue

C.C.P. 7/8000 intestato a: Associazione Catt. Italiana per l'Oriente Cristiano
Piazza Bellini, 3 - 90133 PALERMO

DIFFONDETE «ORIENTE CRISTIANO»