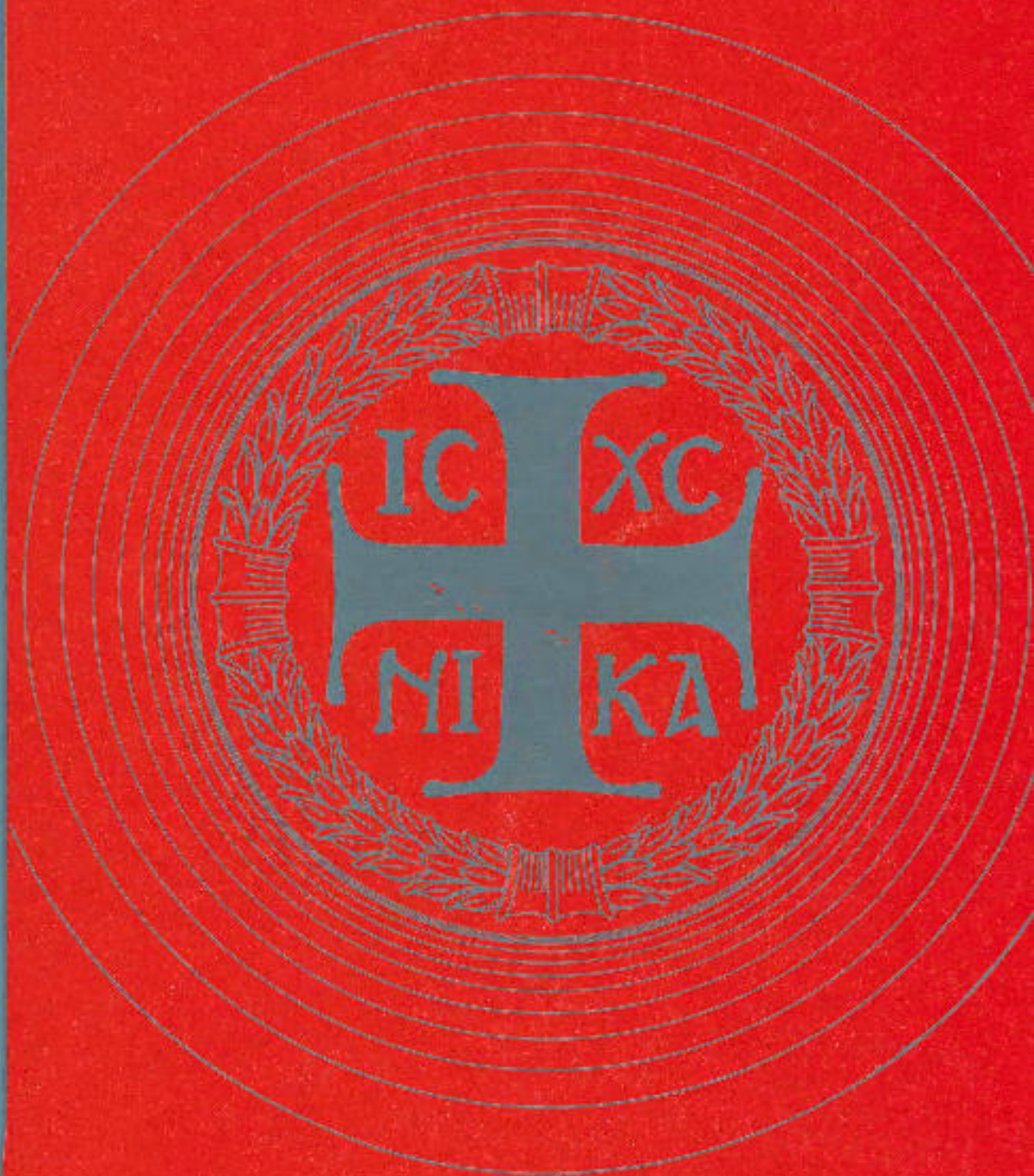


RIVISTA TRIMESTRALE DELL'ASSOCIAZIONE CATTOLICA ITALIANA
PER L'ORIENTE CRISTIANO - PIAZZA BELLINI, 3 - PALERMO

ORIENTE CRISTIANO



Anno XXII

GENNAIO - GIUGNO 1982

1-2

ORIENTE CRISTIANO

ANNO XXII 1-2
GENNAIO - GIUGNO 1982

RIVISTA TRIMESTRALE DELLA ASSOCIAZIONE
CATTOLICA ITALIANA PER L'ORIENTE CRISTIANO

DIRETTORE RESPONSABILE: *Papàs Damiano Coma*

Direz. - Redaz. - Amm.ne: ASSOCIAZIONE CATTOLICA ITALIANA PER L'ORIENTE CRISTIANO
90133 PALERMO - PIAZZA BELLINI, 3 - c.c.p. 14340905 Palermo

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

S O M M A R I O

	pagina
Decalogo della Legislazione secondo il Cristo, cioè del Nuovo Testamento — <i>Discorso 62 di S. Gregorio Palamas — X Comandamento (Giuseppe Ferrari)</i>	2
Emanuele Cartofilaca — Una proposta di « diaconia » per i Greco-albanesi del Mezzogiorno d'Italia (<i>Ennio Tomasi-Pirra</i>)	16
Sviluppo e prestigio dell'icona alla fine del Medioevo — Un fenomeno artistico sociale e religioso (XII-XIV sec.) (<i>Tania Volmans</i>)	41
Nella trama dell'unità:	
L'ambito ecclesiale dell'Ortodossia (<i>Eleuterio F. Fortino</i>)	97
Chiesa Locale e Chiesa Universale (<i>Eleuterio F. Fortino</i>)	100
DOCUMENTAZIONE	
Commemorato a Catania il Concilio di Costantinopoli del 381 (<i>Sebastiano Ratti</i>)	102
NOTIZIARIO (a cura di <i>A. Mavrouk</i>)	
Patriarcato ecumenico di Costantinopoli	109
Patriarcato di Alessandria	113
Patriarcato di Antiochia	114
Patriarcato ortodosso di Gerusalemme	115
Patriarcato ortodosso di Mosca	115
Patriarcato ortodosso di Bucarest in Romania	117
Patriarcato ortodosso di Serbia	118
Patriarcato ortodosso di Bulgaria	118
Patriarcato ortodosso di Georgia	119
Chiesa ortodossa di Grecia	119

DECALOGO DELLA LEGISLAZIONE SECONDO IL CRISTO

cioè del NUOVO TESTAMENTO

DISCORSO 62 DI S. GREGORIO PALAMAS

X COMANDAMENTO

Testo dell'Esodo:

« Non desidererai la donna del tuo prossimo. Non desidererai la casa del tuo prossimo, né il suo campo, né il suo servo, né la sua serva, né il suo bue, né il suo animale da soma, né qualsivoglia altro animale domestico suo e nemmeno tutto ciò che appartiene al tuo prossimo » (XX, 17).

Testo del Deuteronomio:

« Non desidererai la donna del tuo prossimo. Non desidererai la casa del tuo prossimo, né il suo campo, né il suo servo, né la sua serva, né il suo bue, né il suo animale da soma, o altro suo animale domestico, né tutto ciò che appartiene al tuo prossimo » (V, 21).

« Gesti conoscendo i loro pensieri disse: perchè questi pensieri mal-
 Il pensiero anticipa l'azione all'interno dell'uomo e la causa:

nel proprio cuore » (Mt. V, 27-28).

dato una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei
 non commettere adulterio! ma io vi dico che chiunque avrà guar-
 richiamo in forma diretta ad esso: « Voi sapete che è stato detto:
 che proviene dal comandamento di Dio. Il Redentore stesso si
 dentemente, al Decalogo. Il N. T. continua l'atteggiamento dell'A. T.
 non avesse detto: Non desiderare (Rom. VII, 7), alludendo, evi-
 dice espressamente: « Avrei ignorato la concupiscenza, se la Legge
 nella seconda è peccato perchè contro la legge di Dio. L'Apostolo
 tema: nella prima, la bramosia è peccato perchè contro la ragione;
 sostanziale tra il pensiero della filosofia stoica e la Scrittura su questo
 questo concetto appare chiaro. E, comunque, c'è una differenza
 zato la dottrina dell'Apostolo Paolo. Al contrario, in tutto l'A. T.
 viene al cristianesimo dalla filosofia stoica greca, che avrebbe influen-
 zato la dottrina dell'Apostolo Paolo. Al contrario, in tutto l'A. T.

Qualcuno ha scritto che il concetto di desiderio-peccato pro-

si usano questi termini per indicare desideri buoni.
 nel senso di desiderio cattivo, perciò, di peccato. Solo raramente
 e il verbo corrispondente, hanno quasi sempre concetto deteriore,
 anche i cattivi pensieri, le brame, i desideri. Il termine « ἐπιθυμία »
 Nel Giudaismo, oltre le cattive azioni, furono sempre condannati

dall'etica, perchè giudicata irrazionale.

conosciuto da tutta la filosofia greca e, generalmente, condannata
 ἔπιθυμία, invece, significa « brama » « desiderio » ed è termine
 N.T., ma sempre nel senso di « collera » come pure « ὄψη ».
 Il termine « ἐπιθυμία » deriva da « θυμός » usato spesso nel

cosa.

« ἐὶς ὅτι » sempre nel significato di desiderare fortemente qualche
 usati sinonimi come « ἐπιθυμία » « ἑλπίσις » « ὀρέξις »
 1 Pietro, I, 12; Ap. IX, 6; XVIII, 14 ecc. Qualche volta vengono
 21; XVII, 22; XXII, 15; I Tess. II, 17; I Tim. III, 1; Ebr. VI, 11;
 in: Gn. XXXI, 30; Prov. X, 24; Mt. XIII, 17; Lc. XV, 16; XVI,
 derio), così nel Vecchio come nel Nuovo Testamento. Così per es.
 « desiderare » è « ἐπιθυμία » (desidero) e « ἐπιθυμία » (desi-

Il termine greco usato dalla Scrittura per esprimere « desiderio »
 del Settanta e che, come si vede, si ripeterono alla lettera.
 Questi i due testi sacri, sempre secondo il testo originale greco

dal fatto che regna il peccato; chi si libera veramente dal peccato si libera anche da ogni bramosia cattiva: « Che il peccato non regni, dunque, più . . . così da picgarvi alle sue bramosie » (*Rom.* VI, 12).

I peccati di desideri provengono dalla carne, che si muove in senso contrario allo spirito: « La carne ha desideri contro lo spirito (1) e lo spirito contro la carne » (*Gal.* V, 17). Ma il vero cristiano ha crocifisso la carne con le sue passioni e le sue brame (*Gal.* V, 24).

L'uomo che non cammina secondo Dio, viene abbandonato in preda ai suoi desideri e diventa capace delle cose più turpi: « Perciò Iddio, lasciando che si dessero in braccio ai perversi desideri dei loro cuori li ha abbandonati all'impurità . . . » (*Rom.* I, 24 e sg.).

È nei pensieri che, spesso, avviene il conflitto tra la legge di Dio e le tendenze della carne: « Provo diletto nella legge di Dio, secondo l'uomo interiore, ma vedo nelle mie membra un'altra legge, che lotta contro la legge della mia mente, che mi rende schiavo della legge del peccato, che è nelle mie membra » (*Rom.* VII, 22 e sg.). È il desiderio che spinge l'uomo al peccato. « Il peccato, presa occasione da questo precetto, ha suscitato in me ogni sorta di cupidigie » (*Rom.* VII, 7-8). Il cristiano deve lottare contro i cattivi pensieri: « Ecco, dunque, ciò che vi dico, scongiurandovi nel Signore: non vivete più come i gentili, la cui condotta segue la frivolezza dei loro pensieri » (*Ef.* IV, 17).

Il Redentore ha vinto il peccato e la morte, dando all'uomo la capacità di vivere secondo lo spirito e non secondo la carne: « Coloro infatti che vivono secondo la carne, nutrono pensieri per le cose della carne, mentre coloro che vivono secondo lo spirito, hanno il pensiero rivolto alle cose dello spirito. Le aspirazioni della carne conducono alla morte, mentre quelle dello spirito ci portano alla vita e alla pace » (*Rom.* VII, 5-6).

In questa lotta di ascesa verso Dio e di distacco dai desideri della carne siamo aiutati dall'azione dello Spirito Santo: « Lo Spirito viene in aiuto della nostra debolezza, perché noi non sappiamo quello che ci conviene domandare, ma lo Spirito stesso intercede a favore

(1) Qui, come altrove, e spesso nella Scrittura, il termine « carne » — in greco σάρξ — indica tutto l'uomo nella sua parte inferiore e non solo il corpo. La parte dell'uomo spinta verso il mondo creato in contrasto con il movimento dello spirito verso Dio.

nostro con gemiti inespriabili; e Colui che scruta i cuori, sa che cosa desideri lo Spirito, perché Egli intercede secondo Dio per i santi (Rom. VIII, 26-27).

L'azione dello Spirito Santo, però, è condizionata dalla nostra collaborazione. Iddio ha creato l'uomo libero e non violenta mai la nostra autodeterminazione. Certo è, però, che non manca mai la Grazia di assisterci nella lotta spirituale. Non siamo mai lasciati soli, ma dobbiamo chiedere e volere Dio accanto a noi.

I pensieri possono, dunque, essere in noi, buoni o cattivi, secondo che sono indirizzati verso Dio o verso il mondo inferiore. E dunque peccato ogni desiderio rivolto alla creatura, al mondo creato? No certamente. E peccato se il creato, nel pensiero dell'uomo, viene trasformato in idolo, in anti-Dio e prende il posto di Dio nel cuore dell'uomo. Il peccato originale consistette precisamente nella scelta che l'uomo fece del mondo creato come fine a sé stesso, rifiutando Dio.

Ogni peccato, ogni colpa impurabile, prima di venir compiuta con le azioni o con le parole, è consumata nel pensiero, nel proprio cuore (2). Esiste il peccato grave puramente interno, nell'anima, senza che in alcuna maniera si trasferisca in azione esterna, ma difficilmente esiste un vero peccato compiuto con azioni, rimanendo estraneo il pensiero. È vero, l'erica cristiana orientale parla spesso di peccato involontario, ma si tratta di una categoria a sé, conseguenza del peccato originale che ha sconvolto l'equilibrio del composto umano e, comunque, il peccato involontario non comporta allontanamento da Dio e quindi, per il ritorno, l'atto di « *μετάνοια* » (pentimento); anche se potrebbe trovarsi in uno stato di impurità totale come autore materiale di un'azione delittuosa, pur essendo assente ogni aspetto di « *volontario* » diretto o indiretto (3).

(2) In questo senso il Redentore dice: « Perché pensate tali cose nei vostri cuori? » (Mc. II, 8).

(3) Come il sonnambulo che uccidesse una persona o un guidatore di macchina, senza colpa alcuna nemmeno indiretta. Non occorre in questi casi il sacramento della confessione, ma non potrebbero ugualmente avvicinarsi alla Comunione. In casi del genere bisogna recarsi da un padre spirituale che suggerirà come purificarsi, con atti penitenziali, dal sangue del proprio fratello, che grida vendetta davanti a Dio. Nonostante, infatti, l'assoluto involontario, il peccato oggettivamente esiste, le mani portano le macchie del sangue del ucciso e di esse si è servito Satana per compiere il crimine. Prima, perciò,

L'etica cristiana, sulla base della Scrittura, insiste molto sulla purezza del cuore, appunto perché ogni atto malvagio ha nel disordine del cuore la sua sorgente. I peccati interni sono il vero albero, di cui le cattive azioni sono i frutti.

È peccato compiacersi col pensiero delle immaginazioni perverse e più ancora compiacersi di azioni cattive già compiute.

È peccato il proposito di voler compiere il male, anche se per circostanze varie poi non lo si portasse a compimento.

È peccato anche compiacersi di azioni perverse che il soggetto non è in grado di compiere. In altri termini, pecca anche chi non fa una cosa perché non gli è possibile farla, ma che diversamente farebbe.

Su questo argomento l'opera greca di spiritualità 'Εξομολογητόριον di San Nicodemo l'Agiorita (4), scende in moltissimi particolari. Ma noi prima di inoltrarci dobbiamo esaminare due punti importanti, secondo la visione orientale, diversamente rischiamo di non comprenderci bene: 1) Le linee essenziali dell'antropologia; 2) Il peccato originale.

Note di antropologia cristiana orientale.

A metà strada tra il mondo spirituale e quello materiale, fu da Dio creato l'uomo, composto di anima spirituale e di corpo materiale. L'uomo è la corona di tutta la creazione. Legato al mondo spirituale con la sua anima e al mondo materiale con il suo corpo, egli racchiude e ricapitola tutto in sé, costituendo veramente il microcosmo nel macrocosmo, come dicono molti Padri. La sua particolare posizione nel creato appare immediatamente agli occhi di chi legge il Genesi.

di avvicinarsi al Santo dei santi bisogna scuotere da sé l'energia demoniaca che ha compiuto il delitto.

Qualche cosa di simile avviene per coloro che hanno scosse involontarie di ordine sessuale, come la polluzione notturna, non causata nemmeno indirettamente. Non si può, in questi casi, celebrare la Liturgia o fare la comunione, prima di una purificazione. L'Eucologio bizantino, per i sacerdoti che debbono celebrare, riporta il rito da compiere Ἀκολουθία εἰς ἱερέα ἐνυπνιασθέντα (cf. *Eucologio*, qualsiasi edizione). Anche la donna durante i flussi mensili non può fare la comunione secondo il diritto bizantino (cf. RALLI-POTLI, Σύνταγμα vol. IV pag. 335; 393; 441; vol. III, 212; vol. VI, 106).

(4) Ed. Salivero, Atene 1915.

(5) Il Damasceno tratta in particolare dell'anima in PG. 94, 924 e dice, tra l'altro, che il *voûc* è per l'anima ciò che l'occhio è per il corpo.

L'energia intelletiva ha sede ovunque, in modo particolare, nel cervello. L'energia razionale e volitiva ha sede particolare nel

interna ed esterna. (improprio) che lo compenetra in ogni sua parte, benché minima, l'anima contiene il corpo. E come un involucro (passi il termine non è contenuta dal corpo — aggiunge sempre il Damasceno —, ma infucato e aggiunge « luita a tutto e non parte a parte » (5). E mascono paragona l'anima nel corpo, come il fuoco in un ferro (Apolinare). L'anima si trova in tutte le parti del corpo. Il Da- non è accettata dalla tradizione antica, se non fuori della Chiesa La tricotomia platonica, accettata anche da alcuni protestanti,

anima.

indifferentemente *voûc mente*, *πνεύμα spirito*, o semplicemente *ψυχή* è sempre una e indivisa, chiamata negli scritti patristici, spesso, letiva, potenza razionale, potenza letiva (volitiva). Ma l'anima con tre potenze: mente, ragione e volontà: potenza, quindi, intel- diventa mente, in quanto, cioè, si eleva verso Dio. L'anima è intesa mente e corpo. La mente non è che l'anima purificata, che tutta elementi, come potrebbe qualche volta apparire e cioè in: anima, dizione patristica e liturgica orientale non divide l'uomo in tre L'uomo è composto di due elementi: anima e corpo. La tra-

della coppia Cristo-Chiesa, il Regno di Dio. questa coppia maschio-femmina si ha la prima immagine idealizzata Per cui potremmo dire che l'uomo completo è Adamo-Eva. E in è l'unità dell'uomo che si ha in Adamo. Eva è una parte di lui: tano altre interpretazioni e vi rimangono fedeli. Ciò che interessa interessa l'interpretazione materiale del testo, anche se i Padri evi- modo particolare, da una cosola di Adamo, dice il Genesi. Non La donna viene creata non direttamente, come Adamo, ma in

interpretazione patristica.

decisione delle Tre Persone divine: « Facciamo l'uomo ». Così l'in- tutto particolare, il Testo sacro parla come di un consiglio, una magine e somiglianza » e, al momento di crearlo, con solennità del diventare essere vivente. Non solo, ma Dio crea l'uomo a « sua im- creato il corpo da elementi terrestri, riceve poi il soffio di Dio, per Tutti gli animali vengono creati da elementi terrestri, ma l'uomo,

cuore. Nel cuore è pure la sede prima della sua sostanza. E come l'anima ha queste varie energie, con le quali percepisce tutto ciò che è spirituale, così il corpo ha i sensi, che lo congiungono all'anima.

La caratteristica essenziale e naturale della mente è di volgersi sempre, come mente, verso tutto ciò che è intellettuale come immateriale, verso ciò che è immateriale; come immortale verso ciò che è immortale. In una parola, la mente è indirizzata, per sua natura, verso i veri beni ed è in questi che trova il suo nutrimento, il suo progresso e, quindi, il suo piacere.

Al contrario, la caratteristica naturale del corpo è quella di volgersi sempre, in quanto corpo, verso tutto ciò che è corporeo: in quanto sensitivo, verso le cose sensitive, in quanto materiale, verso le cose materiali; in una parola, verso i falsi beni di questo mondo e trovare in questo il suo nutrimento, il suo progresso, la sua vita e, per conseguenza, il suo piacere.

Gregorio Nisseno dice giustamente nel commento al Cantico dei Cantici (6): « Duplice è nella natura dell'uomo il piacere: l'uno operato nell'anima per mezzo della apatheia (senza passione); l'altro operato nel corpo con la passione. Per cui la libera scelta viene attratta verso entrambe, e l'una cerca di sopraffare l'altra ». Tuttavia, anche se il corpo, in quanto corpo, inclina naturalmente verso i piaceri sensibili, nonostante questo, egli è governato e tenuto a freno dalla mente, quando l'uomo ha raggiunto la ragione. Ed è questa, secondo il Damasceno, la differenza tra l'anima razionale e l'anima irrazionale: l'anima irrazionale è guidata e soggetta al corpo e ai sensi, l'anima razionale dirige e guida il corpo e i sensi. Così, infatti, ha stabilito il Creatore, che il razionale domini sull'irrazionale, il perfetto sul meno perfetto e indirizzi i suoi movimenti. Per questo l'uomo, quando desidera una cosa, non si muove subito alla azione per la conquista dell'oggetto desiderato, ma viene trattenuto dalla mente che lo guida: « Gli animali non si autodeterminano liberamente, essi vengono guidati dalla natura (dall'istinto), più che guidarla la natura; perciò non contraddicono mai alla brama naturale, ma appena desiderano qualche cosa, si muovono nello stesso tempo verso di essa. L'uomo, invece, se brama qualche cosa e vi si sente spinto, egli può respingere il desiderio oppure seguirlo » (7).

I sensi sono come le finestre dell'anima, intermediari tra l'anima

(6) Omelia X sul Cantico dei Cantici.

(7) PG. 94, 960.

immateriale e il mondo sensibile. Attraverso i sensi, l'anima si affaccia sul mondo sensibile. Occhi, orecchi, nari, gusto, tatto, servono all'anima per percepire la grandezza della creazione e innalzarsi verso Dio. Dice la Sapienza di Salomone: « Dalla grandezza e dalla bellezza delle cose create, si osserva per conseguenza il loro creatore » (8). E la stessa cosa insegna l'Apostolo nella lettera ai Romani (1, 20).

Alcuni mistici orientali pongono la sede della mente nel cuore e la ragione nel cervello. Così Evagrio il Pontico e altri (9). Ma questo problema della sede non ha importanza, perché l'anima è tutta in tutto il corpo, come si è detto più sopra per bocca del Damasceno. Generalmente la ragione è protesa verso il molteplice, mentre la mente, l'intelletto è proteso verso l'unità.

Si può accettare l'ipotesi che Adamo, o meglio l'umanità, provenga da animali inferiori per evoluzione? La teoria dell'evoluzione in sé stessa non è accettabile dal cristianesimo. Bisogna, però, tener presente che già il Crisostomo, parlando della terra da cui viene tratto il corpo di Adamo, spiega che si tratta di una terra particolare, vivente, da cui i corpi degli animali inferiori. Evidentemente, però, anche in questa ipotesi, l'Idio riorganizza questa « terra particolare » come tempio adatto per l'anima umana e, in ogni modo, crea l'anima direttamente; non potendosi accettare alcuna forma di evoluzione in questo.

A parte l'interpretazione *ad litteram*, secondo il racconto del Genesi, della creazione della donna, che si può accettare o meno, rimane un problema che la Scrittura ha voluto evidenziare: l'unità del genere umano che risale ad Adamo, dal quale proviene la stessa Eva. Molto acutamente fa osservare S. Ambrogio che, in questa maniera il Creatore fece in modo che tutto il genere umano provenesse da un solo tronco e da una sola radice e non da due persone distinte tra loro, ma dall'unico uomo che è Adamo (10). La stessa cosa fa osservare il Crisostomo (11). Così come tutta la nuova umanità rinnovata proviene dal Cristo.

(8) *Sapientia*, XIII, 5.

(9) E generalmente nei testi di spiritualità si segue questa dottrina. Il cuore è la sua propria sede, ma ciò non vuol dire che si trovi sempre là, a causa dello sconvolgimento prodotto dal peccato originale.

(10) *Lib. De Paradiso*, c. X, par. 48.

(11) *PG*, 83, 944.

Per ciò che riguarda l'immortalità dell'anima, evidentemente non vi può essere nessun dubbio nel cristianesimo. L'opinione dei Padri e degli Scrittori ecclesiastici antichi si divide quando dicono se l'anima sia immortale per natura o per dono, per volontà divina meglio. Di questa seconda opinione è Giustino, Taziano, Ireneo e altri. Sostenendo che ogni cosa o essere creato è per natura mortale. Comunque, in un senso o nell'altro, tutti professano l'immortalità.

Appunti sul peccato originale.

« Dio creò, adunque, l'uomo, innocente, retto, probo, virtuoso, senza dolori, senza affanni, ornato di ogni genere di virtù, circondato di ogni bene, come un secondo mondo, il piccolo nel grande; un altro angelo adoratore; misto, partecipe del mondo visibile e iniziato del mondo intellettuale; re di tutto quanto vi è sulla terra; governato dall'alto, terrestre nello stesso tempo e celeste, temporaneo e immortale, visibile e spirituale; in mezzo tra la grandezza e la bassezza; il medesimo, nello stesso tempo, spirito e carne: spirito per grazia, carne in caso di orgoglio; quello, perché rimanesse e glorificasse il Benefattore; questa, invece, per soffrire e soffrendo si ravvedesse, pensando da quale grandezza sarebbe caduto e si emendasse. Qui provvisoriamente predito di vita animale, cioè nella presente vita e poi trasferito altrove, cioè nel mondo futuro e raggiungendo la meta del mistero, per volere di Dio, deificato: deificato sì, con la partecipazione allo splendore divino e non già trasferito nella sostanza divina. E lo creò immune da peccato e con la volontà autodeterminantesi. Immune da peccato, dico, non nel senso di impeccabile, perché solo la divinità è per natura immune da peccato. Non aveva, quindi, nella sua natura il dono del non peccare, ma nella libera scelta della sua volontà. Aveva, cioè, la possibilità di rimanere e progredire nel bene, cooperando alla grazia divina; oppure di allontanarsi dal bene e cadere nel male, allontanandosi da Dio, che lo permetteva a causa della libertà dell'uomo. « Non è, infatti, virtù, dove una cosa vien fatta con la violenza ». Così San Giovanni Damasceno (12).

(12) PG. 94, 921.

E ancora: « Sapendo, dunque, Iddio nella sua presenza, che l'uomo sarebbe caduto nella trasgressione, soggiacendo così alla corruzione, gli fece, traendola da esso stesso, la donna, come suo aiuto, conforme alle sue esigenze. Aiuto necessario per la moltiplicazione del genere umano per mezzo della generazione, avuta la trasgressione. La prima creazione, infatti, si chiama « Genesi » (Γένεσις) moltiplicazione intellettuale e non « Genesione » (Γέννησις) per via carnale. Genesi è, infatti, la prima creazione fatta da Dio. La generazione carnale, invece, proviene dalla condanna della morte, per la successiva generazione a causa della trasgressione ». Ancora il Damasceno: « Questo uomo, adunque, il Creatore lo creò maschio, rendendolo partecipe della sua grazia divina e per mezzo di questa (la Grazia) ammettendolo nella sua comunione e per questo, profeticamente dà il nome agli animali, perché dati a lui soggetti, come può fare un padrone. L'uomo fu, infatti, creato a immagine di Dio, razionale, spirituale, libero e, giustamente, riceve in dono il possesso delle cose terrene, dal comune Creatore e Sovrano di ogni cosa » (14). Ancora il Damasceno: « L'albero della vita era un albero contenente una energia che dava la vita a coloro, però, che della vita fossero stati degni e non fossero rimasti soggetti alla morte; da questi poteva essere mangiato. Alcuni hanno pensato che il Paradiso fosse un luogo materiale, altri, invece, lo pensano spirituale. A me, tuttavia, sembra che essendo l'uomo creato nello stesso tempo e spirituale e materiale, anche l'ambiente di questo luogo sacratissimo doveva essere uguale, e spirituale e sensibile e avesse doppio il suo aspetto. Il corpo, infatti, (dell'uomo) abitava in questo luogo divinamente stupendo, come abbiamo descritto, la sua anima, invece, dimorava in un luogo immensamente superiore e indescrivibilmente più meraviglioso, abitando in Dio, che abitava in lui come abito splendente, circondato com'era dalla sua Grazia e nutrendosi col solo frutto del cissimo della Sua contemplazione, come un altro angelo; ed era questo il nutrimento. E perciò giustamente viene chiamato albero della vita. Vita che non viene spezzata dalla morte e la dolcezza che viene elargita con la divina partecipazione a coloro che la ricevono. Perciò Iddio aveva detto « da ogni albero »; dicendo « man-

(14) *Ibid.*, 976.(13) *Ibid.*, 976.

gerete come nutrimento il cibo di ogni albero che è nel Paradiso ». È Egli, infatti, questo tutto nel quale e per il quale tutto sussiste (15).

Queste lunghe citazioni ci introducono con esattezza nel pensiero patristico. E abbiamo scelto il Damasceno perché ordinariamente egli riasume in sintesi magnifica il pensiero di tutti i Padri dei secoli anteriori, ai quali rimane sempre fedelissimo. L'uomo fu, dunque, creato da Dio con due possibilità: ascendere verso Dio, aiutato dalla Grazia; avanzare nella perfezione e dalla immagine divina che aveva in sé, raggiungere la somiglianza: cioè, la somiglianza nella virtù (16).

La meta dell'uomo è la deificazione. La sua vera vita è la vita spirituale. Il suo vero cibo è il cibo spirituale, come è detto nel « Padre nostro » « Dacci oggi il nostro pane conforme alla nostra sostanza »; cioè, di figli di Dio, destinati alla partecipazione della vita divina.

Ma l'uomo, creato nella duplice possibilità poteva non solo ascendere verso Dio, ma anche discendere e, sotto di lui, il primo incontro è la vita animale, quella degli animali inferiori, soggetti agli istinti dai quali vengono dominati e non possono dominare. Avendo Iddio creato l'uomo essere libero, deve permettergli di scegliere liberamente.

E l'uomo scelse di discendere; scelse, cioè, la vita sensibile alla vita spirituale. Fu questo il peccato originale. La morte, la fatica, i sudori, il lavoro, le malattie, le passioni, sono tutti componenti della vita sensitiva scelta dall'uomo e non castigo di Dio. Così pure il cibo materiale e la fatica per conquistarlo. E così pure la generazione, per congiunzione tra il maschio e la femmina. Sono tutti aspetti della vita inferiore, sensitiva. Nulla contengono di male in sé stessi.

Iddio, prevedendo nella sua prescienza, la caduta dell'uomo, lo creò maschio e femmina, ma evidentemente la differenziazione dei sessi non è necessaria per la vita spirituale. Se, quindi, l'uomo fosse rimasto nella giustizia originale, sarebbe stato senza sesso.

(15) *Ivi*, 94, 916.

(16) Per i Padri greci essere creato « a somiglianza » non è la stessa cosa che « a immagine ». Quest'ultima espressione l'anima intellettuale e libera, perciò l'uomo non la perde mai, nemmeno con il peccato, perché cesserebbe di essere uomo; l'espressione, invece, « a somiglianza » indica somiglianza di virtù, la santità, perché Iddio è santo. E questa si perde con il peccato e la si raggiunge con l'ascesi sorretta dalla Grazia.

Noi, umanità dopo Adamo, non abbiamo alcun debito personale verso Dio, perché Adamo e Eva peccarono, in quanto noi allora non esistevamo e, quindi, Iddio non può imputarci una colpa che noi non abbiamo mai commesso. Noi ereditiamo il peccato originale perché la natura umana, per libera scelta di Adamo ed Eva, si è messa in questa situazione lontana dalla vita divina. Non si tratta, perciò, di un debito, di un peccato personale di ciascuno di noi, ma di uno stato di natura, di un nuovo modo di esistere, di trovarsi, della natura umana dopo il peccato, diverso dalla natura della giustizia originale. L'uomo, destinato alla vita soprannaturale, ha in questa la sua vera natura, creata a immagine di Dio. Vita

caro originale?

L'ultima risposta a una domanda: come noi ereditiamo il peccato originale, dove avviene l'unione tra la creatura e il creatore.

Il paradiso, dove avviene l'unione tra la creatura e il creatore, sono nelle chiese hanno questo aspetto, perché la chiesa-edificio è naturale che l'uomo ha abbandonato. Le agapi cristiane che si svolgono nelle chiese hanno questo aspetto, perché la chiesa-edificio è dicendo Dio che tutto ci elargisce, diventa immagine del cibo soprannaturale che l'uomo ha abbandonato. Le agapi cristiane che si svolgono solo diletto del corpo, è peccato; mangiare con moderazione, bene- E lo stesso vale per il cibo. Mangiare smoderatamente, per ristia, anticipo della unione soprannaturale con Dio.

alla vita soprannaturale; come l'anima e il corpo ricevono l'Eucaris- anche corpo e l'anima e il corpo sono destinati alla resurrezione e spirituale, ma anche dei corpi, perché l'uomo non è solo anima, ma il divino: i due diventi uno. E l'unione deve intendersi non solo come dice il Crisostomo, immagine, cioè, dell'unione tra l'uomo e E in questo senso ancora, la famiglia è una « piccola chiesa »

quando non vi sarà più sesso.

L'unità spezzata del peccato originale; in attesa della resurrezione, l'uomo e la donna, uniti insieme nell'unità familiare, ricostruiscono l'uomo. E in questo senso la donna è aiuto dell'uomo, in quanto è immagine di essa, non solo non è peccato, ma è atto salvifico per quando è immagine di questa unione soprannaturale e in quanto questa maniera il rapporto sessuale umano tra l'uomo e la donna, un'immagine della meta stessa dell'uomo; l'unione con Dio. E in questa maniera il rapporto sessuale umano tra l'uomo e la donna, essendo egli immagine di Dio e destinato alla salvezza e alla redenzione, Iddio gli permette sì la vita terrena, però indirizzandola come Pur praticando l'uomo la vita sensitiva per sua libera scelta,

capio, per tutto quanto si riferisce alla vita sessuale.

L'ascesi cristiana vorrà nella sua vita manifestare la fede in questa vita soprannaturale e l'etica cristiana sarà imperniata su questo prin-

vera, autentica dell'uomo è la vita con la Grazia. La vita umana senza la Grazia non è « stato di natura puro » ma è stato contro natura; perché, ripetiamo, la vera natura dell'uomo è la vita divina, come più sopra fu descritta dal Damasceno.

Evidentemente, quindi, il venir concepiti e nascere dall'unione sessuale o il doversi cibare del cibo materiale, sono delle manifestazioni della natura decaduta. Anche se, infatti, Iddio, nella Sua immensa misericordia e nel suo amore per l'uomo, eleva questi atti a immagine della realtà celeste, tuttavia essi non sono la realtà, alla quale l'uomo aspira con la vita soprannaturale.

Noi, quindi, ereditiamo il peccato originale, sia con la tendenza a imitare personalmente Adamo, sia con lo stesso trovarci nell'attuale modo di esistere della nostra natura umana. In questo senso *TUTTI abbiamo peccato in Adamo*, secondo la frase dell'Apostolo.

Il Cristo, perciò, per non essere sottomesso al peccato originale, nasce da una Madre vergine. La Sua nascita, come il Suo concepimento verginale, sono una necessità teologica, perché Egli sia il nuovo Adamo, capo del nuovo genere umano, che è indirizzato all'unione con Dio, come vita propria dell'uomo. E la Vergine Tuttasanta, creatura come noi, figlia di Adamo, costituisce la primizia di questa nuova generazione dei figli di Dio, che nascono « non dalla carne e dal sangue ma da Dio ».

È qui tutta l'importanza e il valore del battesimo, come rinascita, nuova nascita, che annulla la nascita dalla carne e dal sangue, che non è propria dell'uomo, immagine di Dio. La nascita dalla carne e dal sangue è quella che ci ha dato il vecchio Adamo peccatore, che ci rende figli dell'ira, nemici di Dio; la nascita verginale dalle acque del battesimo è quella che ci elargisce il nuovo Adamo, Cristo, che ci unisce a Dio.

Conseguenze in riferimento al decimo comandamento del Decalogo.

Essendo questo lo stato dell'uomo, dopo il peccato originale, il suo pensiero, che dovrebbe essere rivolto verso Dio e la vita escatologica, con estrema facilità si rivolge, invece, all'universo creato e, spesso, esclusivamente.

(17) v. 12 del salmo 50. Alcune versioni italiane recenti in circolazione sono veramente penose, perché i traduttori non hanno capito il senso.

Giuseppe Ferrari

(*continua*)

Lo stesso composito umano è profondamente sconvolto, per cui il *voûs*, la sua parte più spirituale, non domina sempre il *λoγισμòs*, (la ragione come facoltà del pensiero) ma viene piuttosto da questo dominato divenendone preda. Il profeta Davide, caduto vittima dei suoi pensieri, che lo resero adultero e omicida, grida verso Dio chiedendo il perdono con il salmo 50, dove aggiunge: *πνεύματι ήμεροβικῶ ὀρθροῦν με* (Rendimi saldo con lo spirito di guida), che potrebbe significare invocazione allo Spirito divino, ma assai più verosimilmente dal contesto, il profeta chiede a Dio che il suo *voûs* - *πνεύμα* domini e assoggetti i suoi pensieri (il *λoγισμòs*) e non avvenga più il contrario (17).

Durante la quarantesima è questa preghiera uno dei punti fondamentali dell'immografia liturgica: immancabilmente tutti i giorni in tutti i riti liturgici. Il Gran-Canone di S. Andrea di Creta è centrato su questo tema. E la tradizione liturgica e patristica greca, nel vian-dante pagato e disteso a terra della parabola del Buon Samaritano, vede l'uomo vittima dei suoi pensieri. Ma proprio a quest'uomo Iddio si rivolge e dice: « *Ὁὐκ ἐπιθυμῶτε* » Non desidererai!

Emanuele Cartofilaca

Una proposta di «diaconia» per i Greco-albanesi del mezzogiorno d'Italia

Premessa.

La riflessione storica sulla presenza di comunità greco-albanesi sul suolo del Mezzogiorno d'Italia, pur con esiti parziali ed estremamente diversi per le variegate prospettive attraverso le quali si è via via guardato il fenomeno, ha superato abbondantemente l'arco di due secoli (1). Ma va dato merito a Vittorio Peri se, da una

(1) A buona ragione si deve considerare lo scrittore greco della Biblioteca Vaticana Pietro Pompilio Rodotà l'iniziatore della storiografia moderna sulla presenza dei Greco-albanesi in Italia, con l'opera, divenuta ormai classica, *Dell'origine, progresso e stato presente del Rito greco in Italia, osservato dai Greci, monaci basiliani e Albanesi*, voll. 3, Roma 1758-63 (Ma praesert. vol. 3). La prospettiva di metodo, data dal Rodotà, che considerava il rito come valore autonomo, avulso dal suo contesto ecclesiale, riverberò i suoi effetti sui contributi successivi di J. GAY, *Etude sur la décadence du rite grec dans l'Italie méridionale à la fin du XVIIe siècle*, «Revue d'histoire et de littérature religieuses», II (1897), pp. 481-495, e di C. KOROLEWSKIJ, *Le vicende ecclesiastiche dei paesi italo-albanesi della Basilicata e della Calabria*, «Arch. Stor. per la Calabria e la Lucania», 1 (1931), p. 43 s., e 4 (1934), 207 s., per citare i più significativi. Un indirizzo storico-geografico impressero scrittori come A. MASCI, *Discorso... sull'origine, i costumi e lo stato degli Albanesi del Regno di Napoli*, ivi 1846 (L'autore scriveva però nel 1790); M. SCUTARI,

Notizie storiche sull'origine e lo stabilimento degli Albanesi nel Regno delle Due Sicilie, sulla loro indole, linguaggio e rito, Potenza 1825; V. DORSA, *Studi e ricerche sugli Albanesi*, Napoli 1847; L. BLANCO, *Ragguaglio su la gente albanese e sue colonie*, Napoli 1852; P. A. SCURA, *Gli Albanesi in Italia*, « *Saggi e Riviste* », 4 (1865), pp. 117-158; A. TALANI, *Le Istorie albanesi*, Salerno 1886; M. MARCHIANO, *Le colonie albanesi e la loro letteratura*, « *Rivista d'Italia* », 11 (1913), pp. 9-74; C. EFFRA, *Gli Albanesi d'Italia*, « *Emporium* », 1920, pp. 297-306; A. VACCARI, *La Grecia nell'Italia meridionale. Studi letterari e bibliografici*, « *Ortipedia Christiana* », 3 (1925); E. SAVORGNAN, *Le colonie albanesi in Italia*, « *Nuova Antologia* », 1939, pp. 313-316. Una preoccupazione di natura linguistica pare prevalere nello scrittore S. GASSISI, *Contributo alla storia del rito greco in Italia*, Grottaferrata 1917, e nel francescano P. COCCO, *Vestigi di grecismo in Terra d'Otranto*, Grottaferrata 1922, mentre particolari aspetti del costume emergono dai contributi di R. PARIISI, *Costumi albanesi d'Italia*, « *Rivista Europa* », 23-24 (1881), pp. 423-28, 544-50, e di S. GROPPA, *Costumi albanesi delle colonie*, « *Antina Nova* », 2 (1909), pp. 5-7. Al diritto italo-greco volgeva la sua attenzione lo scrittore I. GROCE, *Italo-albanesi*, « *Boletino della Badia greca di Grottaferrata* », n. 20 (1966), pp. 35-50, mentre infine opportune precisazioni etnico-storiche fissava Papas D. COMO, *Italo-greci e Italo-albanesi*, « *Oriente Cristiano* », 8 (1968), 2, pp. 45-80.

(2) Dell'autore, v. soprattutto *La Congregazione dei Greci (1573)*, e i suoi *primi documenti*, « *Studia Graeciana* », 13 (1967), pp. 131-256 (collezione Kautner 31) (= PLRI 1967); *Chiesa latina e Chiesa greca nell'Italia postidentina (1564-1596)*, « *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo*, *Atti del Cone. Storico-Interecclesiale (Bari, 30 apr.-4 magg. 1969)*, I, Padova 1973, pp. 271-469 (Italia Sacra 20) (= PLRI 1973); *Chiesa romana e « Rito » greco*, G. A. Santoro e la *Congregazione dei Greci (1566-1596)*, Brescia 1975 (= PERI 1975).

parte, essa è stata incanalata entro più corretti ambiti ecclesiologici, liberandola da considerazioni riduttive che ne coglievano singoli aspetti, di volta in volta, e di carattere etnico, o rituale, o linguistico, o storico-geografico, e dall'altra, con l'esame rigoroso e sistematico delle fonti vaticane, se ha consentito di cogliere il mutato atteggiamento che la Chiesa romana assunse all'indomani di Trento, con il lento, faticoso e non sempre lineare processo di elaborazione dei nuovi strumenti canonici, dal *Romanus Pontifex* di Pio IV del 1564 alla clementina *Peregrinis Instructio* del 1595, entro i quali, in coerenza con la nuova linea teologico-ecclesiale sorta dal profondo rinnovamento tridentino, essa considerò le molte comunità di rito greco sussistenti nella Penisola nel corso della seconda parte del XVI secolo (2).

La vasta analisi del Peri, pur costituendo indubbiamente il

quadro fin qui più appropriato per una più pertinente lettura delle singole realtà ecclesiali greco-albanesi (o comunque di rito greco), non appaga però l'esigenza più specifica dell'intera problematica storica, che è quella rivolta alla elaborazione di una storia generale delle comunità sopradette, la quale non può non trovare, con la definizione delle singole realtà locali, e nella ricerca sistematica e analitica delle sue fonti, la sua naturale integrazione e il suo coerente completamento. A tale riguardo, almeno sino a questo momento, lo stato della ricerca si presenta alquanto desolante, e numerosi problemi aspettano, non tanto d'essere risolti, ma addirittura affrontati per la prima volta. Considerato il periodo postridentino, cosa sappiamo del numero delle parrocchie (3), dell'entità e dello stato del

(3) Primaldo Coco ha pubblicato un elenco di paesi dell'Italia meridionale e della Sicilia, desunto dall'Arch. di Stato di Napoli, nei quali si trasferirono colonie di Albanesi (P. COCO, *Casali albanesi nel Tarentino. Studio storico-critico con documenti inediti*, Grottaferrata 1921, pp. 78-80). L'elenco è importante perché offre un quadro abbastanza significativo dell'entità del fenomeno migratorio, ma si presenta poco utile per delineare la situazione ecclesiale, in quanto esso è formulato per province amministrative e non per diocesi. Inoltre, da esso non è possibile stabilire nemmeno il numero delle parrocchie, in quanto le fonti hanno dimostrato che alcuni luoghi, pur in presenza di cospicue colonie di Albanesi, non avevano la parrocchia di rito greco. Al momento, io conosco solo la situazione delle diocesi di Taranto e di Brindisi. Nella prima, al tempo della Visita Pastorale del 1577-78 di Mons. Lelio Brancaccio (1574-1599), vi erano otto parrocchie di rito greco (Belvedere, Faggiano, Monteparano, Roccaforzata, S. Crispieri, S. Giorgio, S. Martino, S. Marzano), mentre Carosino e Civitella, seppure con popolazione a grande maggioranza albanese, ne erano prive (ARCH. CURIA ARCIV. TARANTO, *Visita Pastorale di Mons. Lelio Brancaccio ai Casali, 1577-78*, ff. 342r-343r; 328r-330r; 316r-317r; 338r-340r; 324r-325v; 85rv, 100rv; 334r-335v; 320r-322r; 11r-47r; 312r-313r (= BRANCACCIO 1577 o 78)). È da notare che nell'elenco del Coco, oltre a Carosino e Civitella, compaiono anche Fragagnano, Monteiasi, Montemesola e Patrello che ospitarono pur esse colonie albanesi, ma non ebbero forse mai una loro parrocchia greca. Nella seconda, invece, nel 1575, si aveva una parrocchia nel capoluogo e un'altra a Tutturano (*Visita Pastorale di Mons. Bernardino de Figueroa ai Greco-albanesi della diocesi*, Vat. Lat. 6210, ff. 158v-165v, ed. PERI 1967, 250-56). Anche per Brindisi, l'elenco del Coco aggiunge altri luoghi, ma stranamente non riporta Tutturano (COCO, *Casali albanesi*, 78-79). Della diocesi calabrese di Cassano si conosce solo il numero delle parrocchie: al 1581 erano otto, ma esse nel 1589 erano diventate sette (*Relazione della Visita degli Albanesi della diocesi*, BIBL. NAZ. NAPOLI, Cod. Brancacciano I.B.6 (= *Brancacc. I.B.6*), ff. 547r-548v, ed. PLRI 1973, 450-53); ARCH. VAT., *Arch. Prop. Fide, Miscell. Diverse 21*,

(5) Tali rapporti implicano diverse questioni, quali quella dei vescovi ordinatori, e l'altra della sede da cui ebbero a dipendere le comunità greche d'Italia nel corso del XVI secolo. La citata relazione della Visita degli Albanesi della diocesi di Cassano elenca i nominativi di otto vescovi ordinatori di preti albanesi della diocesi, desunti dalle « litteris dimissionis ordinariorum »:

Ioasaph Metropolitanius solinus Calabriae, Methodius, Benedictus Archiepiscopus Monovasiensis, Theodoras Archiepiscopus Calabriae, Fabianus Archiepiscopus Aegaeandinus, Gabriel Episcopus S. . . (Thonensis, Macharius Archiepiscopus Macedoniensis, Macharius Archiepiscopus Monembassensis. Si ignorano, però, i nomi dei preti della diocesi ordinati da costoro. D'altro verso, sappiamo di un Benedetto metropolita di Corone che, in seguito alla caduta in mano ai Turchi della sua città (1534), esulò in Barletta, da dove continuò ad esercitare

di Cassano cit., ed. PERI 1973, 450).

« ante sacrorum ordinum susceptionem » (Relaz. della Visita degli Albanesi che nel 1581 vi erano 26 sacerdoti, 7 diaconi e 13 suddiaconi, tutti uxorati (Figueras cit., ed. PERI 1967, 250, 254). Della diocesi di Cassano si sa, infine, cano Spata, agenti nella parrocchia di Taurano (Visita di Bernardino de Antonio Pirro, parroco della parrocchia brindisina, e Demetrio Pirro e Pro- 8,9.1562, f. 47v). In diocesi di Brindisi, nel 1575, sussistevano i presbiteri per S. Martino Papa Antonio Masara (Ist. M. de Melitto, I, 24.6.1548, ff. 76v-77r), e infine per S. Marzano Papa Demetrio Bua (Ist. C. Pasanisi, I, Ammino, 27.7.1541, ff. 115v-116r; M. de Melitto, I, 27.3.1549, ff. 238v-239v); fatto, I, 17.6.1549, f. 306r; D. Giancane, III, 12.10.1566, ff. 85v-86v; Gi. de rispettivamente nonno e padre di Papa Pietro (AST, Prot. not., M. de Mel- Papa Resia (Iropa, Papa Filippo e Papa Demetrio Figorati, questi ultimi due di Stato di Taurano (= AST) hanno restituito ancora per Faggiano i presbiteri e albanesi di Puglia e d'Abruzzo (Ist., f. 350r). I protocolli notarili dell'Arch. Metropolitana Patrunzio Argentino Pincario di Vicario per le comunità greche A Papa Pietro Figonati di Faggiano era stato conferito il 6 aprile 1557 dal figlio di Pietro, in Koccafazzata (BRANCACTO 1577-78, ff. cc. a nota 3), cappellano per la comunità di Carosino, e infine, il suddiacono Paolo Psatillo, (S. Martino), Demetrio Cabascia (S. Marzano), Demetrio Capuzio, semplice Lazaro Borschi (S. Crispieri), Luca Papocchia (S. Giorgio), Demetrio Savina Simeo (Monteparano), Pietro Psatillo e Demetrio Palumbo (Koccafazzata), presbiteri Todaro Xalio (Belvedere), Pietro Figonati (Faggiano), Demetrio Brindisi. Nella prima diocesi, al tempo della Visita del Brancaccio, agivano i lucana di Meli al 1596 esistevano quelle di Barile e di Ginestra (Branca-

(4) Le uniche liste complete che io conosco sono quelle di Taurano e di I.B.6, ff. 465r-468v).

I. 300r, ed. PERI 1973, 241). In diocesi di Larino, infine, si sa che verso il 1579 sussistevano sei parrocchie (Ist., id., 243-44), mentre nella diocesi turale di quelle comunità (7)?

clero albanese (4), dei suoi rapporti con la gerarchia orientale (5), dello stato dei luoghi di culto e della liturgia che vi si officiava (6), della consistenza demografica e della realtà sociale, economica e cul-

le funzioni episcopali presso i Greci e gli Albanesi del Meridione d'Italia, e dove infine morì (RODOTA, III, 36; PERI 1967, 182-183). Benedetto ordinò nel 1548 Papa Pietro Psatillo di Roccaforzata (TA), e due anni dopo il brindisino Antonio Pirico (« ab episcopo Coroneo tunc in Trambaroli Trapatensis diocesis commorante »), e Pietro Calamat di Casalnuovo di Gambatesa, in diocesi di Benevento, dal quale, sino alla sua morte, assunse anche Polio cristinale, che in seguito, nel 1577, prese da Timoteo, eparca d'Italia (BRANCACCIO 1578, f. 339r; *Visita di Bernard. de Figueroa* cit., ed. PERI 1967, 250; *Brancacc. I.B.6*, f. 361r, da *ivi*, 182-83). Di certo, però, questo Benedetto di Corone non aveva nulla a che fare con l'altro surriferito « Monovasiensis ». Un tale Bernardo, Arcivescovo Commeno, in Bari, ordinò nel 1553 Papa Demetrio Sirchio di Monteparano (TA) (BRANCACCIO 1578, f. 316v: « Bernardus Archiepiscopus Commenis in Civitate Baroli »). Un Gabriele « episcopus gravinensis », inviato dal Patriarca di Costantinopoli, e che esercitava la giurisdizione sui Greci di Puglia, aveva ordinato nel 1561 in Mesagne Demetrio Pretori e in Taturano Procano Spata (*Visita di Bernard. de Figueroa* cit., ed. PERI 1967, 254). Ma nemmeno di costui sappiamo se aveva a che fare col Gabriele della lista di Cassano.

Del « Paphnutius Archiepiscopus Agregardinus » dell'elenco cassanese, sappiamo invece che esercitò le funzioni di Eparca d'Italia, e che aveva ordinato nel Tarantino Papa Todaro Xafilo di Belvedere nel 1550, Papa Luca Papocchia di S. Giorgio nel 1556, e Papa Lazaro Borsci di S. Crispieri nel 1558, mentre in Taranto nel 1557 aveva rilasciato a Papa Pietro Pigonati di Faggiano la bolla di investitura di Vicario per i Greci e gli Albanesi di Puglia e d'Abruzzo (BRANCACCIO 1578, ff. 342v, 100r, 325v, 330r). Altro vescovo ordinatore di preti greco-albanesi fu l'arcivescovo di Filadelfia Gabriele Seviros, residente in Venezia che verso il 1579 conferì il sacerdozio a Lazaro Carrero e a Todaro Critino di Campomarino, e a tali « Mercurio, frate invidioso » e « Domitro frate », tutti della diocesi di Larino (*Leti. del Vescovo di Larino al Card. Santoro, Arch. Prop. Fide, Miscell. Div.* 21, ff. 303r-304r, ed. PERI 1975, 244-45. Su Seviros, primo arcivescovo ortodosso veneziano col titolo di Filadelfia (1577-1616), v. M.I. MANUSSACAS, *La Comunità greca di Venezia e gli arcivescovi di Filadelfia*, « La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo » cit., I, 45-87).

Non sappiamo di certo ancora chi esercitasse la giurisdizione sulle comunità greche d'Italia nel corso del XVI secolo. In sostanza si chiede se esse dipendevano da Costantinopoli o dall'Arcivescovato autocefalo di Ocrida. Per il momento si sa che nell'aprile del 1548, l'arcivescovo di Ocrida, Prochore, che pare accettasse la giurisdizione del Papa, nominava Pafnuzio di Corone Eparca d'Italia, e che nel luglio di tre anni dopo, Neofite, successore di Prochore, chiariva a Roma gli ambiti giurisdizionali dell'Eparchia d'Italia, conferiva a Pafnuzio: Sicilia, Calabria, Italia, Puglia, Abruzzi e Basilicata. Questi ambiti trovano riscontro in una fonte locale. Infatti, nella *subscriptio* della bolla di nomina vicariale sui Greci e Albanesi di Puglia e d'Abruzzo, che Pafnuzio rilasciava il 6 aprile 1557 a Papa Pietro Pigonati di Faggiano (TA), si legge: « Παφνούτιος μητροπολίτης τῶν Γραικῶν Μαγάλων καὶ Ἀλβανητῶν κράβω (sic). BRANCACCIO 1578, f.330r ». Pafnuzio moriva nella primavera del 1566,

Ma d'altra parte si sa che nel 1561 due preti del Brindisino, Demetrio Pretori e Proano Spata, furono ordinati da Gabriele « Episcopo Graviniensi », ordinato e inviato dal Patriarca di Costantinopoli, avente giurisdizione sui greci e Albanesi del Meridione d'Italia (*Vista di Bernard de Vigneros* cit., ed. PERL 1967, 254). Si ignora, per il momento, quando era stato nominato, e fino a quando esercitò la giurisdizione. Alla morte di Patunzio, Paisio, arcivescovo di Cerida, nominava nel luglio 1566 Timoteo, nuovo Eparca d'Italia, che portava lo stesso titolo di Gabriele: « Episcopus similiter Graviniensem » (*ivi*). Timoteo era ancora vivente al 1575 (*ivi*). Ma all'atto della nomina di Timoteo, Paisio, che pare accettasse la giurisdizione del Papa, provvedeva a destituire Pantio, arcivescovo ortodosso di Messina, quasi certamente inviato da Costantinopoli, forse alla morte di Gabriele.

In conclusione, forse ha ragione Giuseppe Ferrai quando scrive che l'Eparchia d'Italia nel XVI secolo finì per dipendere dall'Arcivescovato di Cerida (G. PERKARI, *La Chiesa ortodossa albanese*, « Oriente Cristiano », 18 (1978), 4, pp. 14-18), ma appare abbastanza chiaramente che questa fu contrastata vivacemente dal Patriarcato di Costantinopoli. (Sulle vicende dell'Arcivescovato di Cerida, con i relativi riflessi sull'Eparchia d'Italia, v. A.P. PECHAVRE, *L'Archevêché d'Occidente de 1394 à 1767. A propos d'un ouvrage récent*, « *Lehos d'Orient* », 35 (1936), pp. 183 s., 280 s.).

(6) La conoscenza dei luoghi di culto e della liturgia che vi si officiava, desunta dalle Visite Pastorali e da quelle *ad Personam* dei singoli presbiteri, permetterà di comprendere lo *status* religioso, e può rappresentare una spia interessante ai fini di una comprensione della condizione economica di quelle comunità. A tale riguardo, io conosco la sola situazione tarantina, desunta dalla Visita Pastorale del 1577-78 e da una relazione redatta verso la metà degli anni 60 del XVI secolo dai preti albanesi, riferente lo stato del rito di quelle comunità, e inviata alla Sede Apostolica (La relazione è nel *Val. Lat.* 5370, ff. 70r-71v, e pubblicata da P. COCCO, Faggiano, *Primo casale albanese del Tarantino*, Taranto 1929, pp. 94-95, con parecchi errori di trascrizione, ed errata datazione).

(7) Uno studio in tal senso, utilizzando prevalentemente fonti di archivio locali, è stato condotto da chi scrive per le comunità del Tarantino. Un primo lavoro, dedicato al XV secolo, è già apparso nel 1979 (*R. TOMALPITINCA, Note su una comunità greco-albanese di Taranto del XV secolo*, « Bollett. della Badia greca di Grottaferrata », n.s., 33 (1979)).

Un secondo contributo, dedicato al secolo successivo (*Albanesi nel Tarantino. Premessa per un discorso di carattere ecclesiale*) è in corso di pubblicazione nella stessa rivista triestina. Un analogo studio è stato abbozzato per la diocesi di Brindisi da Z. N. TSIRPANLIS, *Memorie storiche sulle comunità e chiese greche in Terra d'Otranto (XVI sec.)*, « La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo » cit., II (ma 1972), 868-877 (*Italia Sacra* 21). Lo studio dello Tsirpanlis però è stato condotto prevalentemente su documenti del locale archivio curiale, e sulla già citata Visita Pastorale di Bernardino de Figuena, e manca dello scavo, sempre ricco di sorprese, dei protocolli dei locali archivi di Stato, preziosissimi nel delineare una certa vivacità imprenditoriale e di conseguenza, un quadro della situazione economica e sociale. Perciò, inoltre, esprimo sull'attendibilità dei cognomi dallo studioso indi-

Molto poco per alcuni aspetti, niente, o quasi, per altri. E la situazione non muta se riguardiamo le diocesi latine entro le quali quelle si trovarono a vivere la loro esperienza di Chiesa. Alcuni parziali contributi (8), unitamente ad una mia lettura sistematica

cati come greci o albanesi. Se certi possono apparire, per la fededegna fonte documentaria, i 34 cognomi della lista della comunità di rito greco in Brindisi, annessa alla citata Visita del presule brindisino, poco attendibili si rivelano invece altri cognomi, come ad esempio *Greco*, *Petrello* (o *Patrello*), *Cosmà* ed altri, che le fonti locali di quel periodo (come anche di quelli precedenti) indicano diffusissimi pure in ambienti latini. Infine, un sintetico quadro demografico è possibile avere per la popolazione albanese della diocesi di Cassano, dove al 1581 (ma i dati probabilmente devono essere vecchi di una ventina di anni, e si riferiscono all'ultimo censimento focatico del 1561: « domus prout in regio inventario notate sunt »), erano accreditate 600 famiglie, con una popolazione approssimativa di 2700 anime (Per il problema del *fuoco* relativo al XVI secolo, v. P. VILLANI, *Numerazione di fuochi e problemi demografici del Mezzogiorno d'Italia nell'Età del Vicereame*, « Atti del Congr. Intern. di Studi sull'Età del Vicereame », II, Bari 1977, p. 196, e M. AYMARD, *Stati d'anime e storia demografica*, *ivi*, I, 219 ss.).

(8) Esaminati per tendenza, si contano i seguenti principali contributi. Sotto il profilo *storico-geografico*: COCO, *Casali albanesi*; ID., *Faggiano*; S. PANAREO, *Albanesi nel Salento*, « Rinascita Salentina », 7 (1939), 4, p. 329 ss.; M. GRECO, *Immigrazioni di Albanesi e Levantini in Manduria, desunte dal « Librone Magno »*, *ivi*, 8(1940), 3-4(estratto); R. PARMIGIANI, *L'Albania Salentina*, « Società Geograf. Ital. », 1962 (estratto); G. MICCOLI, *Roccaforzata nell'Albania tarantina. Studi e ricerche*, Locorotondo 1964 (ma senza pregio scientifico). Sotto il profilo del *rito*: P. COCO, *Gli Albanesi nel Salento*, « La Puglia Letteraria », 1932, 6, p. 4; ID., *Il rito greco e gli Albanesi in Puglia*, *ivi*, 8, p. 7; ID., *Gli Albanesi in Terra d'Otranto*, Bari 1940 (estr. da « Japigia », 1939, fasc. 3). Sotto l'aspetto *ecclesiale*: G. F. CALVELLI, *Parrocchie greche... a.D. MDCCCLXXXVII*, trascritto dal ms. di pertinenza della famiglia Frascella di Carosino (TA) da Carlo Presicci e Pietro Picuno il 4 novembre 1904, ARCH. CURIA ARCIV. TARANTO, ms. 51, Scaff. 8°, Categ. 12°, Posiz. 1; V. FARELLA, *I decreti sinodali dell'Arcivescovo Lelio Brancaccio relativi ai Greco-albanesi del Tarentino (Da un ms. inedito del 1595 della Curia Arcivescovile di Taranto)*, « Studi di Stor. Pugliese in onore di Giuseppe Chiarelli », II, Galatina 1973, pp. 659-683; E. TOMAI-PITINCA, *Santa Maria della Camera e il diruto casale di Mennano*, « Cenacolo », 7(1977), pp. 29-43; L. DI LORENZO, *Albanesi ortodossi in Provincia di Taranto*, « Oriente Cristiano », 18(1978), 4, pp. 97-117; L. LONOCE, *Aspetti liturgico-pastorali delle comunità greco-albanesi del Tarentino nel sec. XVI*, « Nicolaus », 7(1979), 2, pp. 404-413. Sotto il profilo *storico-artistico* c'è da segnalare un contributo di V. FARELLA, *Il Santuario rupestre della Madonna delle Grazie presso S. Marzano (TA) e i recenti lavori di restauro*, Manduria 1978, mentre sotto quello relativo

delle fonti locali (9), fanno probabilmente della comunità albanese del Tarantino la più conosciuta. Delle due parrocchie del Brindisino ignoriamo ancora lo stato dei luoghi di culto, e la condizione socio-economica delle due comunità (10). Quasi niente sappiamo della situazione del Molise, della Sicilia e della Basilicata (11), mentre un primo parziale contributo, desunto sulla base di fonti non locali, è stato dato recentemente dal Peri, prevalentemente alla situazione calabrese (12). Al contrario, io sono convinto che una storia della comunità greco-albanese del Mezzogiorno d'Italia sarà possibile solo dopo un'indagine sistematica delle fonti locali: le Visite Pastorali alle costumanze, v. una nota di A. VALENTI, *La festa dell'Arcipiscopus al Casale di S. Crispini nel 1500*, « La Voce del Popolo » di Taranto, 29 settembre 1900.

(9) Oltre ai lavori segnalati nelle note precedenti, spero quanto prima di pubblicare un lavoro generale sulle comunità greco-albanesi del Tarantino, relativo al XVI secolo. Una sintesi sua (*Mons. Lelio Brancaccio e le comunità greco-albanesi del Tarantino*) è in corso di pubblicazione negli Annali della Facoltà di Lettere e di Filosofia dell'Università di Lecce.

(10) v. nota 7.

(11) Per la Sicilia, si segnalano i contributi di F. GIUNTA, *Comende e commendatari di colonie albanesi in Sicilia*, « Annali della Facoltà di Lettere e Commercio » dell'Univ. di Palermo, 4(1950), pp. 141-46; M. SCIAM-BA, *La comunità greco-albanese di Palermo*, « Bollettino della Badia greca di Grottaferrata », 16(1962), pp. 95-117; 17(1963), pp. 3-29, 99-146; 18(1964), pp. 3-37, 113-117. Per la Basilicata, il cit. articolo del KORO-LEWSKI, *Le vicende ecclesiastiche dei paesi italo-albanesi*, c. T. PEDIO, *Contributo alla storia delle immigrazioni albanesi nel Mezzogiorno d'Italia*, « Accademia d'Italia. Centro Studi per l'Albania », 4(1943), 3(estratto). Per la Sicilia, si segnala ancora il recente lavoro di Papis D. COMO, *Una Diocesi della Chiesa italo-albanese. L'Eparchia di Piana degli Albanesi*, Palermo 1981, che contiene una buona sintesi espositiva delle vicende storico-ecclesiali di quella Eparchia.

(12) V. PERI, *Culto e pietà popolare degli Albanesi d'Italia prima della riforma tridentina*, « Oriente Cristiano », 20(1980), 3, pp. 9-41. Altri contributi: T. MINISCI, *I rapporti degli Albanesi di Calabria con i monaci basiliani*, « Bollett. della Badia greca di Grottaferrata », n.s., 14(1960), pp. 45-55; G. FERRARI, *Greci e Albanesi in Calabria nei secoli XVI-XVII*, « Atti del III Congr. Storico (Calabrese) », Napoli 1964, pp. 391-399; P. MAONE, *Gli Albanesi a Coronei*, « Histórica », 25(1972), pp. 190-196; infine, sui due casali di S. Sofia d'Ugento e di Pedalari, P. DE IEO, *Condizioni economico-sociali degli Albanesi in Calabria tra XV e XVI secolo*, « Bollett. della Badia greca di Grottaferrata », n.s., 35(1981), pp. 45-68, lodevole contributo per la conoscenza socio-economica di quei casali, pur in presenza di qualche discutibile giudizio.

affidenti almeno il periodo postridentino, le pergamene capitolari delle chiese cattedrali delle diocesi dove vissero quelle comunità, i protocolli notarili degli Archivi di Stato delle Province interessate aspettano ancora di essere interrogati (13).

Emanuele Cartofilaca.

Annotavo innanzi che uno dei problemi fondamentali per la comprensione delle comunità greco-albanesi del Meridione d'Italia è costituito dalla conoscenza del suo clero. Si tratta di verificarne la consistenza, il livello culturale e sociale, i suoi rapporti con la gerarchia orientale e con gli Ordinari latini locali. La mia attenzione in questa nota è volta verso un ecclesiastico greco, Emanuele Cartofilaca che, per il ruolo svolto tra le comunità greco-albanesi di alcune diocesi calabresi, può ritenersi forse indicativo di un certo atteggiamento, che non doveva essere isolato all'interno del clero albanese di Calabria del periodo postridentino.

Del Cartofilaca le fonti ci hanno restituito, almeno sino a questo momento, tre testimonianze: la partecipazione alla VII sessione del Sinodo di Bisignano, celebrato il 21 gennaio 1571 (14); una lettera-rapporto del 23 gennaio 1572, indirizzata con molta probabilità al vicario episcopale di Santa Severina (15); un memo-

(13) Problemi del genere, nella prospettiva di una storia della presenza greca nell'Italia meridionale, poneva in una recente nota E. MORINI, *Per una storia della presenza religiosa greca nell'Italia postridentina. A proposito di alcuni recenti studi*, « Rivista della Storia della Chiesa in Italia », 32 (1978), pp. 519-526.

(14) *Atti della VII Sessione del Sinodo di Bisignano* (21.1.1571), *Brancacc.* I.B.6, ff. 380r-381v, ed. PLRI 1967, 225-227.

(15) *Lettera di Emanuele Cartofilaca al vicario episcopale di Santa Severina* (23.1.1572), *Brancacc.* I.B.6, ff. 318r-319v, ed. *ivi*, 235-238. Nell'edizione del documento, il Peri esprime l'opinione, anche se in forma interrogativa, che la lettera è indirizzata al vescovo di Bisignano. A mio parere, più esatto è riferirla al vicario di Santa Severina, dal quale in quel frangente dipendeva il Cartofilaca, il quale aveva trasferito, col figlio, la dimora da Vaccarizzo a Scandali, che era in quella diocesi, e da dove scriveva la lettera-rapporto. Quivi svolgeva, infatti, funzioni di cappellano per i Greco-albanesi, unitamente in quella contigua di Crotona. D'altronde, che egli fosse al servizio del vicario episcopale di Santa Severina e non più del vescovo di Bisignano,

riale inviato a Gregorio XIII nel 1573, rilletente gli usi e i costumi religiosi dei Greco-albanesi d'Italia (16).

Il primo documento riveste particolare interesse perché rivela alcune notizie biografiche, nonché altri particolari che consentono di poter delineare certi caratteri peculiari della sua personalità e del suo atteggiamento di fronte alle comunità albanesi della diocesi, e all'autorità latina locale.

Il Cartoflaca era nato nell'isola di Creta, forse intorno al primo decennio del XVI secolo, dove aveva compiuto gli studi teologici e probabilmente era stato ordinato sacerdote. Verso il 1540 si era trasferito in Calabria, e a Vaccarizzo, in diocesi di Bisignano, aveva posto dimora con la famiglia (17). Di notevole cultura teologica

risparse abbastanza chiaramente dalla lettera che scrisse, il giorno appresso il suo rapporto, il vicario episcopale di Gronone (Frolano Valente, riferendosi alla stessa situazione di Papanteforo, e nella quale quel vicario riferiva, tra le altre cose, che in quel casale si erano recati per studiare l'esplosiva situazione ed eventualmente prendere gli opportuni provvedimenti, lui stesso, il vescovo di Belcastro e il vicario di Santa Severina « con un prete greco, che portava detto signor Vicario, d'otto in latino e in greco, con l'udacia di Vostra Signoria Illustrissima et Reverendissima [sc. card. Santoro, titolare della diocesi] et di detto signor Vicario... » (*Lettera del Vicario episcopale di Gronone al card. Santoro* (24.1.1572), *Brancae*, I.B.6, ff. 185r-186v, ed. ivi, 234-35).

Inoltre, che quel rapporto si riferisce agli « abusi » di Papanteforo, ed è indirizzato al vicario di Santa Severina, si evince oltre che dal suo stesso preambolo — « Per che hier mi disti che io scriveva tutte le cose che fanno i Greci et dicono in le loro ecclesie, et che fuse la cosa presta... » (*Lettera di E. Cartoflaca* cit., ed. ivi, 235), dove quel « hier » (22.1.1572) è il giorno della *visita* a Papanteforo, dove si era recato, accompagnandolo come esperto, e in cui gli era chiesto a voce un rapporto della situazione —, soprattutto dal passo in cui riferisce sull'incidente che lo aveva visto protagonista con il contratto di quel casale don Costantino (*ivi*), e da un passo del *memoriale* del 1573: « Item l'espone che l'Illustrissimo et Reverendissimo Cardinale Santa Severina sia stato bene informato dal suddetto Reverendo Vicario delli contrasti et dispute, che esso espone ha fatto contra il sopra detto (Greci... » (v. nota seguente). Pertanto, contrariamente a ciò che pensa il Peri, non solo quel rapporto fu commissionato dal Vicario di Santa Severina, e non dal vescovo di Bisignano, ma esso riflette gli « abusi » di Papanteforo e non quelli della diocesi di Bisignano (v. PERI 1967, pp. 157-58).

(16) *Memoriale di Emanuele Cartoflaca a Gregorio XIII sui Greci d'Italia* (1573), *Brancae*, I.B.6, ff. 232r-240r, ed. ivi, 210-215).

(17) « presbyter Emanuel Carpholax Cretenensis, vir ex diuino (ut ginta fere annorum) domicilio Cassis Baccariti... » (*Atti della VII sessione* cit., ed. ivi, 226).

greca e latina (18), dopo aver accettato la giurisdizione dell'Ordinario latino locale, si era messo al servizio della comunità greco-albanese della diocesi, svolgendo mansioni di consulenza circa questioni di natura teologica e liturgica. In tale veste, partecipò alla VII sessione del Sinodo di Bisignano, dedicata ai Greco-albanesi della diocesi.

La prolusione che vi tenne il vescovo mons. Prospero Vitaliani dovette essere dura e circostanziata circa la prassi religiosa delle locali popolazioni albanesi (19), ma dignitosa e ferma appare altresì la condotta del Cartofilaca in difesa di alcune peculiarità del costume ortodosso (« quasi scutum secum duxerant »), trovando modo anche di contestare esplicitamente all'Ordinario, pur con il rispetto e il tatto dovuti dalla circostanza, la fondatezza di alcuni usi da lui denunciati come pratica corrente tra gli Albanesi della sua diocesi (20). In particolare, egli negò la prassi dell'uso di porre un *bombile* di vino nella bara, sulla testa del morto (21), e la consuetudine della cremazione dei cadaveri da parte degli Albanesi

(18) « quem praedicti Albanenses quasi scutum secum duxerant, quia literatus linguaque Latina et Graeca competenter eruditus » (*ivi*). Con un giudizio piuttosto riduttivo, il Peri lo definisce « di passabile cultura » (PERI 1975, 69). Ancora una conferma della notevole preparazione culturale viene dal vicario episcopale di Crotone, che lo definisce « dotto in latino et in greco » (*Lett. del Vicario episcopale di Crotone cit.*, ed. PERI 1967, 234).

(19) « Reverendissimus Dominus longum habuit sermonem, praedictos Albanenses fraterne admonens et corrigens in multis abusibus, quos in visitatione ac aliis informationibus reperit inter eos irrepsisse, quos inter non paucos sapere haeresim, singulos enumerans et in singulis eos corrigens et emendans, clare demonstravit eis suos (sic) errores » (*Atti della VII Sessione cit.*, ed. *ivi*, 226). La prolusione era stata preceduta dalla lettura dei due Brevi « Romanus Pontifex » del 16 febbraio 1564 di Pio IV, e « Providentia Romani Pontificis » del 20 agosto 1566 di Pio V, con i quali la Sede Apostolica aboliva d'un colpo ogni privilegio goduto in passato dalle comunità di rito greco della Penisola e, soprattutto, col primo, cassava ogni autonomia ecclesiale, riducendole alla giurisdizione dell'Ordinario latino del luogo (I due Brevi sono in *Bullarium Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum*, VII, ed. Augusta Taurinorum MDCCCLXII, cc. 271-273, 473-475).

(20) « Monsignor Reverendissimo, quanto Vostra Signoria Illustrissima ne ha ripreso et admonito, la ringraziamo sommamente et pregamo Dio che la remunerì. Delle cose che Vostra Signoria Illustrissima è stata informata alcune non sono vere . . . » (*Atti della VII Sessione cit.*, ed. PERI 1967, 226).

(21) « . . . come quella di porre il vino alla sepoltura su la testa del defonto » (*Ivi*).

della diocesi (22). Ma con chiarezza non esitava ad indicare nel contempo nella mancanza di una adeguata catechesi la causa prima di alcune deviazioni e stravaganze della loro pratica religiosa (23). Facendosi interpreti, infine, di alcune peculiarità usi del proprio rito, chiedeva al vescovo, in deroga alle disposizioni emanate da Pio IV nel 1564, di essere esentati dalla pratica latina del digiuno del venerdì e del sabato delle settimane poste tra Natale e l'Epifania, tra Pasqua e la domenica successiva, e tra la domenica di Pentecoste e quella seguente (24) e, richiamandosi all'autorità di Ignazio di Antiochia, di poter non digiunare nei sabati ricadenti fuori i periodi quaresimali (25). Concludeva, infine, che per tutto il resto le popo-

(22) « et così ancho quel che nella Bulla apostolica si dice del disterrare li morti et brugharli (secondo che ho inteso nel leggerli quella), io non lo so et da questi Albanesi non si fa, secondo posso testificare io, che sono stato molti anni da queste parti » (177). La stessa usanza è denunciata nel Tarantino dal vescovo Biancaccio, in occasione del Sinodo del 1595 (TARFITA, I *decreti sinodali*, 680), ma anche qui essa non trova riscontro, almeno fino a questo momento, presso documentazione sincrona, il che farebbe pensare ad una generalità, almeno in questo punto, della Bolla di Pio IV, la quale elencherrebbe dei comportamenti presunti tali, che non troverebbero riscontro effettivo in molti luoghi.

(23) « Li questi poveretti non per malitia o per volere discordare dalla catholica fede, ma per ignorantia loro et di loro padri et avi sono corsi a queste cose » (*Atti della VII Sessione etc.*, ed. PLERI 1967, 226).

(24) La possibilità di poter non osservare questa pratica latina aveva per i Greco-albanesi una grande incidenza di ordine liturgico al fine della salvaguardia delle *mesortie*, e in special modo di quella pasquale, allorché, per tutta la settimana di Resurrezione si continuava la festa. In tale periodo, i fedeli potevano fare uso di ogni specie di cibo e non digiunare nei giorni prescritti. Al suo compimento, cioè all'*Apodosis*, che per la *mesortia* pasquale cadeva il giovedì, si celebrava la liturgia come nel giorno di Pasqua, e i fedeli erano soliti farsi benedire dal sacerdote le pietanze, i dolci, le uova e altri cibi scelti (v. in proposito, S. PETRIDES, *Apodosis*, DACT, I, parte 2ª, Paris 1924, s.v.; F. MERCIENIER, *La Prière des Eglises de rite byzantin*, II, partie 2ª, Monastère de Chevecoigne-Belgique 1948, pp. 266, 306-307; E. IOR-INO, *Liturgia greca*, Roma 1970, p. 131. Al momento, un esempio di *mesortia* pasquale è documentata presso la comunità del Tarentino, le quali il giovedì di Pasqua convergono presso il santuario campestre ortodosso di Santa Maria della Camera, dove celebravano la liturgia della Pasqua (v. TOMAI-PITINCA, *Santa Maria della Camera*, 29-43).

(25) Un *lapsus* dell'oratore aveva erroneamente indicato come fonte per chiarita dallo stesso vescovo Vitaliani il 18 agosto 1571, quando comuni-

lazioni albanesi della diocesi erano disponibili a uniformarsi agli usi latini, e disponibili a pronunciare la stessa professione di Fede romana (26).

Sin da questo momento, io credo di poter individuare alcune tendenze della personalità di Emanuele Cartofilaca. In primo luogo, io escluderei una sua adesione alla mentalità latina, e in special modo a quella del vescovo locale. Dal suo intervento emerge, al contrario, una dichiarata propensione ad un'azione di riforma del costume religioso albanese che, lungi con l'identificarsi con quella latina, che trovava la sua *magna charta* nella Bolla di Pio IV, tendente ad un processo, seppur graduale, di pura e semplice latinizzazione delle comunità di rito greco, avesse come obiettivo la salvaguardia della tipicità ecclesiale degli Albanesi, e che si programmava da un lato nella ripulsa di alcune stravaganze consuetudinarie germinate per ignoranza e incultura, e dall'altro nel tentativo di porre in salvo alcune peculiarità del costume ortodosso, come la pratica dei digiuni con tutto quello che comportava sul piano liturgico, mostrandosi nel contempo disponibile a sorvolare su alcune questioni di natura teologica, come la professione di Fede romana, l'esistenza del Purgatorio, così assillanti nella mentalità teologica romana del postri-dentino. E ciò non tanto per un atteggiamento di acquiescenza verso la linea teologica latina, quanto invece per una duplice intuizione, affatto aliena da sviluppi fecondi nei futuri rapporti interecclesiali, e cioè, da un verso, quella che era (e che sarà) l'autentica divaricazione tra le due Chiese, che si presentava, almeno agli occhi degli Albanesi, non tanto di natura teologica, quanto di diversità ecclesiologicala, e dall'altro, della consapevolezza che la salvezza di quelle comunità non sarebbe stata possibile al di fuori di una comunione, pur nella propria autonomia ecclesiale, con le gerarchie cattoliche locali.

L'azione riformatrice dispiegata in diocesi di Bisignano probabilmente dovette sortire buoni risultati, se l'anno successivo egli fu inviato dal card. Santoro, come cappellano, al servizio delle comunità ortodosse delle diocesi di Santa Severina e di Crotona. In seguito a questo nuovo incarico, egli si trasferì col figlio in diocesi di Santa Severina, ponendo dimora a Scandali, da dove rivolse particolare cura

(26) « Del resto restammo contentissimi di quanto ne ha corretto et comanda, et volemo fare la professione della fede . . . » (*Atti della VII Sessione cit.*, ed. *ivi*, 226).

verso la comunità di Papaniceforo (odierna Papanice), soggetta all'Ordinario di Crotona. Ma la riforma quivi intrapresa, indubbiamente condotta sulla falsariga di quella attuata in diocesi di Bisignano, incontrò fortissime resistenze nel clero ortodosso locale, rinforzato via via dall'immigrazione di nuovi presbiteri levantini (27). Questa opposizione, sfociata in aperta polemica, contrastò e demotivò ben presto i pazienti risultati della sua azione, e sconfinò addirittura nella rissa e nella violenza fisica in un episodio che lo vide protagonista forse in presenza dei vicari episcopali di Crotona e di Santa Severina, e del vescovo di Belcastro, con un certo don Costantino, presbitero greco di Papaniceforo, e che si concluse con la cacerazione di quest'ultimo (28).

Della situazione religiosa di questo casale ci sono giunti due brevi rapporti, uno del Cartoflaca, datato Scandali 23 gennaio 1572 e inviato al vicario di Santa Severina, e l'altro del vicario episcopale di Crotona Girolamo Valente, trasmesso in allegato ad una lettera che egli spedì il giorno appresso al card. Santoro (29). I due rapporti sono profondamente diversi per tono e ispirazione: generico e di timbro scandalizzato, quasi pedissequa elencazione degli articoli del Breve di Pio IV, quello del Valente; critico e di taglio descrittivo, e financo difensivo di alcuni usi ritenuti erronei dalla mentalità latina (30), quello del Cartoflaca. Io non condivido il giudizio del

(27) Dell'arrivo nella zona di presbiteri ortodossi dall'Oriente siamo informati dallo stesso Cartoflaca, e da G. Valente, vicario di Crotona. Il primo comunicava dell'arrivo di un «certo Costantinopolitano greco con quattro suoi figlioli, come Idrà con quattro tesic, nominato Georgio Basilico», detto *Didascalò*, «ci uno prete greco nominato Pietro Foglianti», che misero «sotto sopra certi casali et il levorno dalla devotone della Santa Romana Chiesa» (*Memorie di E. Cartoflaca* cit., ed. PFR 1967, 214); il secondo avvertiva dell'arrivo in Papaniceforo di un prete levantino «chiamato don Marco, il quale è suspetchissimo e s'intende che va machiando a poco a poco questo casale» (*Breve dei Greci di Casal Papaniceforo, Brancae*, LB.6, f. 187r, ed. *Ivi*, 235).

(28) v. *Leti. del Vicario di Crotona* cit., ed. *Ivi*, 234, e *Leti. di E. Cartoflaca* cit., ed. *Ivi*, 237.

(29) *Leti. di E. Cartoflaca* cit., ed. *Ivi*, 235-38; *Breve dei Greci di Casal Papaniceforo* cit., ed. *Ivi*, 235; *Leti. del Vicario di Crotona* cit., ed. *Ivi*, 234-35.

(30) La cosa è annotata in calce al rapporto del Cartoflaca dallo stesso card. Santoro: «Alcune cose che se notano per errori dei Greci, benché alcune non siano» (*Leti. di E. Cartoflaca* cit., ed. *Ivi*, 238).

Peri relativo alla genericità e al tono del rapporto del presbitero greco (31). Sono convinto, invece, che quel rapporto rispecchi la reale situazione della comunità di Papaniceforo, e lo dico per una serie di considerazioni.

In primo luogo, per la profonda diversità dall'altro (quello sì generico), del vicario crotonese. Sui dieci articoli, infatti, di cui si compone il rapporto del Cartofilaca, solo due sono comuni con l'altro del Valente (32); dei restanti otto, ancora due sono giudicati negativamente (33), uno positivamente (34), e cinque appaiono puramente di tono descrittivo (35).

(31) « enumera una serie di rimproveri di natura piuttosto eterogenea e disparata, o topici della letteratura controversistica latina, o riferiti con timbro scandalizzato » (PERI 1975, 69).

(32) Sono la negazione del Purgatorio, che il Cartofilaca giudica negativamente, e l'uso di dare l'Eucaristia agli infanti (*Lett. di E. Cartofilaca* cit., ed. PERI 1967, 236-37). Gli altri articoli compresi nel rapporto del Valente, e assenti in quello del Cartofilaca, si riferiscono all'inosservanza dei giubilei e indulgenze prescritti dal Papa; alle scomuniche e censure latine; all'inosservanza delle festività del calendario latino; all'assenza del Sacramento dell'Estrema Unzione; al mancato rinnovo periodico dell'olio crismale; all'uso liturgico del trasferimento delle Specie dall'altare della protesi a quello della consacrazione; nonché all'assoluzione dietro denaro, e all'uso di prestarlo ad usura: luoghi topici della letteratura controversistica latina, che rivelano la tendenza tutta romana del Valente di considerare quella prassi religiosa (*Lresie dei Greci di Casal Papanicefore* cit., ed. *ivi*, 235).

(33) La processione dello Spirito Santo senza il *filioque*, e l'uso della cremazione dei cadaveri che, a differenza delle comunità di Bisignano, quella di Papaniceforo praticava, e che il Cartofilaca s'adopra, pur tra l'opposizione di alcuni tradizionalisti (« pericolac »), di estirpare (*Lett. di E. Cartofilaca* cit., ed. *ivi*, 236).

(34) È l'uso di portare in chiesa, in occasione di un funerale, pane e vino che dispensavano ai poveri presenti in chiesa: « et questa cosa non pare a me abusiva » (*ivi*).

(35) Riguardano l'uso della *coliva* (piatto di grano cotto, asciutto, mescolato con altri legumi e aromi che, benedetto dal sacerdote, era dispensato nel giorno di alcune feste di santi, come Nicola e Giorgio); l'uso di mangiare tartarughe e volpi; l'altro di offrire ai poveri, nel giorno della commemorazione dei defunti, alcune vivande benedette dal sacerdote; quello di offrire ai poveri, nel giorno di Pasqua, parti di agnello arrosto, benedetto dal sacerdote; e infine, l'uso di rimanere in piedi, ma a capo scoperto, innanzi al prete durante la confessione (*ivi*). L'uso della *coliva* è testimoniato, fino ad oggi, oltre che in Calabria, anche nel Tarentino, dove nel Sinodo del 1595 mons. Brancaccio proibiva, pena la scomunica, « commensationes certis anni temporibus frumenti decoctive et aliorum fructuum fieri solitas in festo sancti Georgii aliisque diebus » (FARELLA, *I decreti sinodali*, 681), e in Sicilia nel 1579 (v. A. CASTRO-

sotto la obbedienza di questa Santa Romana Chiesa (...), acciò che lui per
(36) « Tutti quelli altri buoni et catholici Greci, che desiderano vivere

tra semmai quella della sua Chiesa locale d'origine.
che la prospettiva con la quale l'esponeva il giudice era non quella latina,
che essi erano usi peculiari delle comunità albanesi immigrate, e dall'altra,
partia nativa), Cypri et altre », la qual cosa confermerebbe, da una parte,
abusione non le usano ne le citate marine, come è Corfo, Candia (sc. sua
affermazione interessante, infine, è nella precisazione del Caroliaca che « sia
greca in Italia dall'VIII al XVI secolo », cit. III, 1068-1069, n. 21). Una
Il « *Traitato contra Greci* » di Antonino Castorano (1579), « La Chiesa
NOVO, *Traitato contra Greci*, Bracc. I. B. 6, ff. 246r-283v, ed. D. MINUTO,

culmina con la richiesta al Papa di confermare quella elezione (36).
Gracorum existentium in Regnis Neapolitano et Siciliae », che
1573 presentava a Gregorio XIII un *memoriale* « de erroribus
Mezzogiorno d'Italia. Quindi, si reca a Roma, dove nel maggio del
« Vicario et Episcopo », forse per l'intera comunità ortodossa del
si fa eleggere da un gruppo di presbiteri greco-albanesi di Calabria
fede. Amareggiato dall'insuccesso, ma convinto di queste conclusioni,
dimensione di paternità spirituale e di più profonda comunione di
segno di specificità ecclesiale, che potesse dare alla sua catechesi una
alla sua azione credibilità ed efficacia, ma gli era indispensabile un
non gli bastava più il semplice mandato di cappellano per conferire
Pervenuto a queste conclusioni, gli appariva ormai chiaro che
quelle popolazioni, e cancellare così gli esiti della sua fatica.

ortodossa, per smuovere o annullare la sua credibilità agli occhi di
suo possesso, ma tuttavia provvisori del sigillo della tipicità ecclesiale
un'approssimata preparazione culturale, inferiore certo a quella in
di un qualche presbitero o laico levantino, in possesso, se pure, di
che era sufficiente l'arrivo presso quelle comunità del Crotonese
azione riformatrice. L'ancor più chiara gli appariva la constatazione
dovevano sfuggire le vere cause della mancata incidenza della sua
nel pensiero del Caroliaca. All'analisi di quel fallimento non gli
La deludente esperienza di Papaniceforo rappresentò una svolta

precedente in occasione del Sinodo di Bisignano.
esisterci a scorgere la conferma di quella tendenza già emersa l'anno
di scotamento e alla rinuncia, e nel quale atteggiamento io non
fallimento della sua azione riformatrice, che lo spinge in uno stato
di un senso di paura e di solitudine, con l'amara confessione del
matrice letteraria, per la solitaria umanità che lo pervade, rivelatrice
In secondo luogo, pur in presenza di alcuni spunti di sospetta

È noto il giudizio estremamente negativo che Vittorio Peri dà sulle motivazioni che soggiacciono a quel *memoriale* e sull'intera personalità del Cartofilaca, il quale, a parere suo, lo avrebbe redatto mettendo insieme una documentazione acritica di errori ed abusi, adottando « senza riserva alcuna il modo di giudicarli d'un clero latino », anzi « studiandosi d'apparire più latino dei latini », fino al punto « di contraddirsi in modo persino sfrontato », mosso unicamente, per le ristrettezze economiche e materiali in cui versava, al conseguimento del poco nobile intento di ricevere un sussidio pontificio e la carica episcopale (37).

L'avvenire possa con più autorità seguitare in questo suo santo proposito, l'hanno eletto in loro Vicario et Episcopo (...), andando però lui vestito in habito et tonsura secondo la usanza greca » (*Memoriale di E. Cartofilaca* cit., ed. PERI 1967, 214 n. 36).

(37) PERI 1975, 69-73 (Lo stesso giudizio è ripreso da FARELLA, *I decreti sinodali*, 681). Mi pare di capire che l'errore alla base della prospettiva dell'emerito studioso risiede nella mancata distinzione delle realtà ecclesiali oggetto delle tre analisi del presbitero cretese. Quella formulata nel 1571 a Bisignano in sede sinodale, non vi è dubbio, si riferisce alla comunità albanese diocesana, mentre come ho avuto modo di dire, la seconda del 1572, con relativa tranquillità, la si deve riferire alla realtà di Papaniccforo in particolare, e del Crotonese in generale. Infine, la terza analisi contenuta nel *memoriale* del 1573 riflette una realtà ecclesiale più generale, afferente, come egli stesso annotava nella titolazione, ai « Regnis Napolitano et Siciliae ». Se si accetta questa distinzione, cadono le apparenti contraddizioni, come quella « persino sfrontata » colta dal Peri, concernente l'uso di porre un *bombile* di vino nella tomba del defunto che, negato in sede sinodale nel 1571 a Bisignano, è ammesso invece nel 1573 in sede di redazione del *memoriale*. Appare chiaro, però, che quest'ultima ammissione è riferita, non certamente a Bisignano, ma a qualche altro luogo albanese dell'Italia meridionale. E cade un'altra apparente contraddizione, questa volta non rilevata dal Peri: quella dell'uso della cremazione dei cadaveri che, negata pure nel 1571 a Bisignano, è riferita nel 1572 come pratica corrente del Crotonese: « et questa cosa, volendola io contrastare con certi ignoranti che non era così, pericolae » (*Lett. di E. Cartofilaca* cit., ed. PERI 1967, 236). Infine, io non insisterei molto, come fa il Peri, sulle ristrettezze economiche, pur esistenti, del Cartofilaca. Egli non chiede un sussidio qualunque e comunque, ma solo che « si degni di aiutarlo di qualche elemosina, acciò con quella se ne possa tornare al luogo suo, atteso che ha consumato quanto haveva per venire a questa Santa Corte », e d'altro canto egli la chiedeva solo nell'ipotesi che « non potesse ottenere tale gratia », cioè la riconferma di « Vicario et Episcopo » (*Memoriale di E. Cartofilaca* cit., ed. *ivi*, 214-15), come per dire, mi si scusi il paragone, l'equivalente del biglietto di ritorno.

Un'attenta analisi del *memoriale*, formulata anche in rapporto ai due precedenti documenti, a mio parere, conduce a diverse conclusioni.

Io vi colgo, innanzi tutto, una coerenza interna a tutto il discorso che trova, non già nel fattore materiale, ma nella dichiarata intenzionalità di un più profondo impegno ecclesiale il suo nucleo essenziale, proponendo questo tipo di lettura: l'assillo premuroso del mio apostolato («divino zelo»), dispiegato verso i soggetti della mia catechesi (Albanesi: art. 34), si è risolto in un fallimento, non tanto (o per lo meno, non solo) per lo stato di ignoranza di preti e prelati ortodossi (art. 1-4) e per le numerose deviazioni del clero albanese locale (art. 5-31), dal quale pure sono osteggiato e perseguitato quando ho tentato un'azione di riforma (art. 32, 33, 35), ma specialmente in seguito all'arrivo dall'Oriente ortodosso di presbiteri e laici (Didascalo, Pietro Pogliani, don Marco) che, muniti della *garanzia* della propria gerarchia, hanno avuto buon gioco su di me agli occhi della popolazione albanese locale. In conclusione, il Carollilaca sembra voler dire alle autorità romane: voi mi avete incaricato come cappellano per un'azione di riforma e di comunione ecclesiale; io ho lavorato e ho conseguito anche dei risultati positivi (v. Bisignano); ma è sufficiente che sopraggiunga dall'Oriente qualche prete o prelato ignorante e poco diligente, ma munito del *segnò* sacramentale tipico della sua Chiesa (la dignità episcopale, unitamente all'incedere alla greca), perché distrugga in poco tempo ciò che ho annunciato: la mia persona, quindi, pur rimanendo subordinata all'autorità del vescovo locale («Vicario»), ha bisogno del *segnò* sacramentale e specifico della Chiesa ortodossa («et Episcopo») perché acquisti durata credibilità di fronte a quelle comunità ecclesiali, e abbia effetto l'azione riformatrice.

D'altronde, la stessa prospettiva con cui si pone innanzi alla problematica della Chiesa albanese tradisce questa preoccupazione. I diversi «errori» non sono imputati ai fedeli, ma al comportamento della gerarchia ortodossa, al cui *status* culturale egli dedica ben 25 articoli dei complessivi 36 di cui si compone il *memoriale* (art. 1-19, 24-27, 30-31), mentre solo sei sono riferiti ad alcuni comportamenti dei laici (art. 20-23, 28-29), e cinque soltanto riguardano la parte propositiva e la sua esperienza di riformatore. E un ulteriore verifica di questa prospettiva rivela altresì la posizione originale del Carollilaca rispetto ad alcuni libelli sulla condizione della Chiesa greca dell'Italia meridionale, redatti da personalità latine nel

corso degli anni settanta del XVI secolo. Solo due articoli del Cartofilaca sono comuni ai dieci di cui si compone il *memoriale* del gesuita napoletano G. D. Traiani (38), mentre otto trovano rispondenza, su un totale di 16, negli « Abusi dei Greci di Candia » (39).

Infine, rispetto al trattato « Contra Greci » dell'agostiniano trapanese Antonino Castronovo, il *memoriale* del Cartofilaca trova casuali punti di convergenza solo negli articoli della cresima, della comunione forzata agli infanti, dell'uso degli *antemisia*, nell'intero capitolo dedicato all'ordinazione sacerdotale, e su tre dogmi (Primato, *filioque*, Purgatorio) dei complessivi 12 che il trattato prende in esame: ma a fronte dei 33 articoli che quest'ultimo dedica alla prassi religiosa, solo quattro trovano un parallelismo nel *memoriale* del presbitero cretese (40). E se a tutto ciò si aggiunga lo stesso tono col quale il Cartofilaca riferisce le questioni affrontate (su 14 egli esprime un giudizio negativo (41), mentre su 15 (42) assume una posizione discorsiva, se non proprio neutra), allora mi convinco ancor di più della diversa posizione sua rispetto alla comune mentalità latina, e della necessità di modificare il giudizio di Vittorio Peri.

Che il pensiero di Emanuele Cartofilaca sottintenda posizioni ecclesiologiche non coincidenti con le linee di tendenza emergenti nella Chiesa romana, appare ancora in forma più chiara nelle richieste contenute nel *memoriale*, dell'istituzione da parte cattolica di un vescovo greco ordinatore, e di un vicario, con dignità episcopale, col ruolo di *responsabile* delle comunità ortodosse del Mezzogiorno d'Italia. E non v'è dubbio che ci si trova di fronte non ad un'unica proposta, come sembra opinare il Peri (43), ma alla proposizione di due distinte figure di ecclesiastici, non necessariamente coincidenti tra di loro sotto il profilo istituzionale, con l'esclusione anche, sul piano immediatamente operativo, che il Cartofilaca pensasse, nel momento in cui formulava le due proposte, non fosse altro per i

(38) *Memoriale di G. D. Traiani alla Congregazione dei Greci* (1575), ed. *ivi*, 195-210, edito sulla base del *Vat. Lat.* 6198, ff. 71r-77v, *Opp. NN.* 316, ff. 15r-25v, dell'Arch. Rom. Soc. Jesu, e del *Vat. Lat.* 5527, ff. 47r-61r.

(39) *Rapporto per Gregorio XIII sui Greci di Candia*, *Vat. Lat.* 6411, ff. 237r-238v, ed. PERI 1973, 463-65.

(40) A. CASTRONOVO, *Trattato contra Greci* cit., ed. MINUTO, II, « *Trattato contra Greci* », 1013-1073.

(41) Sono gli artt. 5-7, 12, 13, 16-19, 22-24, 28, 30.

(42) Sono gli artt. 1-4, 8-11, 14, 15, 20, 21, 25, 26.

(43) v. PERI 1975, 73.

contesti profondamente diversi entro i quali si inseriscono, di far coincidere sulla sua persona entrambe le dignità.

La proposta formulata a Gregorio XIII di creare un vescovo di lingua e liturgia greche, sottomesso a Roma, ordinatore di preti ortodossi e incedente alla greca (44), s'inserisce al termine della dettagliata descrizione dello *status* del clero ortodosso operante in Italia, e vuol essere la soluzione canonica, teorizzata con un anticipo di un quarto di secolo circa rispetto a quella che sarà poi la definitiva soluzione emanata con la clementina *Peregrinis Instructio*, con la quale egli voleva porre rimedio allo scorriante problema dell'ordinazione dei nuovi presbiteri ortodossi, e ovviare soprattutto, proprio per l'inesistenza di un « Episcopo greco in Italia » (45), agli avvenimenti e aleari viaggi di chierici italo-albanesi verso contrade levantine alla ricerca di vescovi ortodossi ordinatori, o ai viaggi alla volta di Venezia, sede di lì fra poco dell'arcivescovo di Filadelfia (46), o alla pratica delle ordinazioni sul suolo del Mezzogiorno d'Italia da parte di vescovi orientali in occasione di loro periodiche visite (47), o a quella di prelati rifugiatisi nella Penisola in seguito all'avanzata turca in Balcania (48); ordinazioni che quasi sempre avvenivano senza il preventivo permesso dell'Ordinario laiano del luogo (« litterae dimissoriae »), a cui quei chierici erano soggetti, con i comprensibili conflitti che tale prassi ingenerava (49).

(44) « Item, perché li detti Greci non resisterano mai d'andare a ordinarsi in Levante (...), se la Santità Vostra non li ordina un vescovo della natione loro, devoto et ocedente alla Santa Romana Chiesa, il quale vada in habito et tonsura secondo il costume et consuetudine de Greci » (*Memoriale di R. Cantoliva* cit., ed. PERI 1967, 213, n. 27).

(45) « La maggior parte delli detti Greci, che vanno ad ordinarsi in Levante per non essere Episcopo greco in Italia, non tornano più, perché o si ammangono per il viaggio, o sono fatti prigioni et schiavi dalli Turchi » (*Id.*, n. 25).

(46) v. nota 5.

(47) La pratica era denunciata, per la sua diocesi, dal vescovo di Bisignano nel 1570 (*Lettera del vescovo di Bisignano all'Arciv. Santoro* (43, 1570), *Bronzetti*, I.B.6, f. 376r, ed. PERI 1967, 216).

(48) v. nota 5.

(49) La prassi era piuttosto generalizzata, ma valga ad esempio la situazione denunciata verso il 1579 dal vescovo di Larino, nella cui diocesi « omnes adire student ad suos quosdam Pseudopatriarchas ceterosque episcopos commorantes Bizantii, Philadelphiae, Venetis, in Creta et aliis Graecis locis, a quibus ad sacros ordines promoventur, sine commendatiis Ordinarii literis, non praevio examine... » (*Dalla Relazione sulla « status Ecclesiae » di Larino*,

Il senso della seconda proposta va nel segno del suo programma di riforma della Chiesa greco-albanese. Le conclusioni a cui era giunto dopo la fallimentare esperienza di Papaniceforo avevano convinto il Cartofilaca della necessità, al fine di conseguire una maggiore e più incisiva credibilità del suo apostolato, di essere munito della specificità sacramentale della Chiesa ortodossa, cioè dell'autorità vescovile. La richiesta di essere confermato dal Pontefice « Vicario et Episcopo » soddisfa appieno, almeno nella mente del proponente, questo obiettivo: un ecclesiastico munito della dignità episcopale, ma subordinato all'autorità locale o centrale romana che, seppur privo del potere giurisdizionale proprio di un vescovo, fosse *responsabile* dell'elemento greco dell'intera Penisola in materia teologico-liturgica e di prassi religiosa (50).

D'altronde, sul piano storico, casi di ecclesiastici greci investiti di particolari responsabilità, muniti di potere d'ordine, ma privi di quelli giurisdizionali e sottoposti all'autorità latina, si erano già avuti in passato negli ambienti dell'Italia meridionale, dove l'elemento greco si trovava a vivere sotto la giurisdizione di Ordinari latini.

Il primo esempio che ci è giunto sino a questo momento è costituito da Giacomo di Taormina che, all'indomani della conquista normanna della Sicilia, immesso nella titolarità della chiesa di S. Giovanni in Fiumefreddo, fu da Anserio, vescovo latino di Catania, chiamato a provvedere, col titolo vescovile, al servizio pastorale delle minoranze greche di Taormina e di Catania, pur restando sottomesso alla giurisdizione dell'Ordinario latino locale (51).

Arch. Prop. Fide, *Miscell. Div.* 21, f. 302r, ed. PERI 1975, 2431; v. anche le ordinazioni sacerdotali, sempre relative a Larino, di nota 3.

(50) Non era, quindi, una richiesta di « promozione episcopale » nel senso canonico tradizionale, come pensa il Peri (v. PERI 1967, 161; ID. 1973, 401; ID. 1975, 71). La stessa formulazione della proposta « Vicario et Episcopo » non è fatta a caso, ma rispecchia una precisa idea della figura e del ruolo ecclesiale della nuova istituzione. D'altra parte, mi è difficile credere che il Cartofilaca fosse uno sprovveduto o un ingenuo sino al punto di proporre l'istituzione di un vescovo con giurisdizione sui Greci, quando gli doveva essere ben presente l'allarme angosciato del suo vescovo di Bisignano di fronte alla prospettiva dell'arrivo dall'Oriente di un vescovo ortodosso « per reintegrarsi la lor giurisdizione » (*Lettere del vescovo di Bisignano al card. Santoro* (24.10.1572 e 7.2.1573), *Broncacci*, I.B.6, ff. 196r, 194r, ed. PERI 1967, 222, 222-23).

(51) Su questa figura di ecclesiastico, v. G. SCALIA, *La pergamena del vescovo Iacopo del 1103 e le sorti della sede vescovile di Catania durante*

Un secondo esempio è costituito da Luca, scrittore greco, vescovo di Bova che, all'incirca tra il 1080 e il 1125, in seguito alla destituzione del metropolita di Reggio, Basilio, da parte dei Normanni (52), prestò servizio di *assistenza* (βοηγοσύνη) al suo metropolitano per l'intera provincia ecclesiastica (Tropea, Squillace, Nicastro, Reggio, Bova, Oppido Mamertina, Locri, Crotona e Rossano) in materia di teologia e di liturgia bizantine e, probabilmente, in ordine anche alla disciplina e all'ubbidienza del clero di rito bizantino della metropoli reggina (53).

Un terzo esempio conosciuto si riferisce al caso di un prelatο greco con un titolo finora non identificato (è indicato nelle fonti « *Carthamaritensis graecus episcopus* ») che, a parere del Girgensohn, verso la fine del XII secolo, rivestiva le funzioni di vescovo ausiliare per l'elemento greco di Terra d'Otranto (54). Ma, per quest'ultimo caso, probabilmente, ci si trova di fronte ad una figura irregolare sotto il profilo istituzionale che agiva autonomamente accanto alla gerarchia locale latina (55).

- la *dominazione araba*, « Arch. Stor. per la Sicilia Orient. », 4 s., 8-9 (1955-56), p. 39 s.; L. R. MENAGGER, *In « byzantinisation » religieuse de l'Italie Méridionale (Xie-XIle siècles) et la politique monastique des Normands*, RHE, 34 (1959), p. 16 s.; V. von FALKENHÄUSEN, *La domination byzantine dell'Italia meridionale*, Bari 1976, p. 162 (Tit. orig.: *Untersuchungen über die byzantinische Herrschaft in Süditalien vom G. bis 11. Jahrhundert*, Wiesbaden 1967); D. GIRGENSOHN, *Dall'episcopato greco all'episcopato latino nell'Italia meridionale*, « La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo » cit., I, 30; P. I. KEHR, *Regesta Pontificum Romanorum, Italia Pontificia... congressi Paulus Fridolinus Kehr (= IP)*, XI (Calabria et Insulae), ed. D. Girgensohn-W. Holtzmann, Turin 1975, p. 350; E. TOMAI-PIZZICA, *Cronotassi episcopale tarantina (XI secolo): La questione di « Kinnamo episcopo »*, « Bollett. della Badia greca di Grottaferrata », n.s., 34 (1980), pp. 156-58.
- (52) D. STIRNON, *Basile de Reggio, le dernier métropolitain grec de Calabre*, « Rivista di Storia della Chiesa in Italia », 18 (1964), pp. 189-226; FALKENHÄUSEN, *La domination byzantine*, 164-65; GIRGENSOHN, *Dall'episcopato greco all'episcopato latino*, 33; P. HERDE, *Il Papato e la Chiesa greca nell'Italia meridionale dall'XI al XII secolo*, « La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo », cit., I, 220-221.
- (53) « Ex lemmate scriptis suis praemissis ubi intitulatur ἐπισκοπος Βοός καὶ βοηγοσύνη τῆς ἀρχιεπισκοπῆς Ἰταλικῆς » (KEHR, IP, X, 49). Su Luca, v. ancora per ultimo TOMAI-PIZZICA, *Cronotassi episcopale tarantina*, 158-160.
- (54) GIRGENSOHN, *Dall'episcopato greco all'episcopato latino*, 40-41.
- (55) KEHR, IP, IX (*Sammium Apulia-Lucania*), ed. W. Holtzmann, Berlino 1962, p. 411; HERDE, *Il Papato e la Chiesa greca*, 226.

Io ignoro se questi esempi, specialmente quello relativo a Luca, erano noti al Cartosilaca al momento in cui formulava il suo *memoriale*. Tuttavia, è pur verosimile che gli echi della *diaconia* di Luca di Bova in favore delle passate comunità ortodosse di quelle contrade non erano del tutto spenti nella memoria storica di quelle popolazioni.

Alcune considerazioni conclusive.

Il 21 gennaio 1571 a Bisignano si celebrava la VII Sessione del Sinodo locale dedicata alla riforma della Chiesa greco-albanese diocesana. Un avvenimento come altri simili già consumati, o ancora da celebrarsi in quel turbinio di iniziative pastorali che costellò i primi decenni del posttridentino, a fronte di fedeli *diversi* e d'altro rito, pietra di scandalo, e celebrato forse con le stesse modalità, lo stesso collaudato e sapiente protocollo curiale, e in cui si respirava forse la stessa greve atmosfera di ritualismi processuali, con imputati che in silenzio ascoltavano, come capi d'accusa, supposti falli e manchevolezze della propria condotta di vita religiosa. *Forgiato in quelle compagnie spirituali che attingeva forza e alimento nella rigenerazione tridentina, partecipe di quella generazione di vescovi infaticabili che consacrarono la propria esistenza al profondo rinnovamento religioso delle proprie Chiese, confortato dalla certezza dei sacri canoni conciliari, Prospero Vitaliani riverberava in quella sala sinodale, di fronte al clero greco-albanese ammutolito, la sua idea di Chiesa, la sua riforma, la sua razionale uniformità di comportamenti di fede, che assumevano lineamenti precisi e corposità a mano a mano che il presbitero Michele de Santo Germano, cancelliere sinodale, declamava a voce chiara i capitula dei Brevi degli ultimi due Pii. Con lo stesso zelo e fervore pastorale con cui egli andava penetrando la riforma, non senza dolorosi contrasti, nelle carni vive della Chiesa latina, così nell'oblio quasi totale di un riconoscimento di diversità e di peculiare sua natura, il vescovo latino applicava alla Chiesa greco-albanese l'ecclesiologia romana: un'unità che calava dal tutto romano alle Chiese locali, itinerario rettilineo verso parti di un tutto, nella presupposizione di un unico ordine di culto, di un'unica lingua, di un unico santorale, di un'unica prassi religiosa.*

Di fronte alle certezze del vescovo latino, si levò « quasi

Come si sa, Roma lasciò cadere sia l'una che l'altra proposta. E non perché, come scrive il Peri « con ottime e fondate ragioni la Santa Sede deve aver ritenuto l'uxorato don Emanuele indegno della dignità episcopale » (56), ma quanto perché, a parte quelle « ottime e fondate ragioni » che andrebbero spiegate, e lo *status* dell'uxorato, la cui effettiva rispondenza direi anagrafica andrebbe

ecclesiale. non coincidenti, ma con lo stesso denominatore della tipicità autorità seguitare in questo suo santo proposito ». Due proposte tipico della *sua* Chiesa « accioché lui per l'avvenire possa con più secondo la usanza greca »: era la richiesta di quel segno sacramentale dignità di « Vicario et Episcopo » in habito et tonsura nuovi presbiteri ortodossi, e del conferimento per se stesso della il costume et consuetudine de Greci », preposto all'ordinazione di alla Santa Romana Chiesa, il quale vada in habito et tonsura secondo proposte di creazione di un vescovo greco « devoto et ubbidiente babilmente » in lo pagliaro » suo di Scandali che nacque l'idea delle riflessione più attenta in ordine alla strategia di riforma. E fu pro- dopo qualche artimo di naturale e comprensibile sconcerto, per una all'amara esperienza di Papanicetoro, la quale gli servi, comunque, a volte di umana rivalità con alcuni confratelli, anche in seguito Questa idea lo sorresse, pur tra le incomprendimenti non scritte

volto autonomo. Unità sì, ma non uniformità. unità organica realizzata, tutta la diversità delle tradizioni e il loro e consustanziali, al fine di custodire quasi gelosamente accanto alla locale alla comunione di tutte le singole realtà ecclesiali, equivalenti visione di Chiesa: un'unità che risale dalla pienezza di ogni Chiesa offre operato della *sua* vigna, e contrappone al suo Ordinario la *sua* comunione con la gerarchia cattolica, don Emanuele Carollaca si zione dei nuovi segni dei tempi che richiedevano comunque una per l'incertezza e l'ignoranza dei suoi lavoratori, ma sorretto dall'intui- decadente e della precarietà della sua Chiesa, vigna inselvatichita stro di S. Basilio della sua isola, coscienza lucida della condizione e della *funzionalità* dei suoi Padri orientali all'ombra di qualche chio- collettiva dell'insicurezza della diaspora. Nutrito della Parola di Dio scutum » l'umile voce del presbitero cresce, esperienza viva e quasi

comunque verificata almeno a quella data (57), la mentalità prevalente nella Curia romana del tempo, e non solo in essa, oscillante paurosamente tra sentimenti di fastidiosa tolleranza e di palesi propositi di soppressione del clero ortodosso (58), non era certamente preparata a recepire la portata rivoluzionaria di quelle istituzioni.

Cionondimeno, ha ragione Vittorio Peri quando rileva che va dato merito al presbitero cretese di essere stato il primo a teorizzare « la possibilità di una gerarchia episcopale, orientale per lingua, liturgia e consuetudine, che però ricevesse gli ordini da Roma, quale più tardi trovò effettivamente il suo posto nella Chiesa Cattolica moderna » (59). E si potrebbe a questo punto concludere che quello che in seguito sarà chiamato *uniatismo* nasceva in Calabria con Emanuele Cartofilaca tra il 1571 e il 1572 tra la non certo comoda dimora di Vaccarizzo e l'umile « pagliaro » di Scandali.

Emidio TOMAI-PITINCA

(57) In un momento di prostrazione e di angoscia, dopo l'incidente col confratello don Costantino di Papaniceforo, il Cartofilaca allude in due passi alla sua famiglia che da un anno circa aveva trasferito da Vaccarizzo a Scandali. Temendo per sé e i suoi, annotava: « ... perché meglio è a me essere castigato da Vostra Signoria (sc. card. Santoro) (...) che essere scanato con mio figlio da dispietati homini », e ancora « et dubito per questa cosa stare in lo pagliaro mio che non m'abbrusciano una notte con tutto mio figlio et robbe » (*Lett. di E. Cartofilaca* cit., ed. PERI 1967, 237). In tutti e due i passi, egli non fa cenno alla consorte. Gli era già morta, e quindi era vedovo? Sarebbe un'ipotesi da verificare.

(58) I Brevi del 1564 e del 1566 da molti vescovi meridionali furono interpretati nel senso della soppressione o, almeno, tendenti a favorire l'estinzione, per esaurimento del clero e del rito greco in Italia. Questa interpretazione d'altro canto circolava negli stessi ambienti papali, compreso lo stesso Pio V, come conferma il card. Santoro, scrivendo nel 1571 al vescovo di Bisignano, quando riferiva che il Papa aveva espresso l'opinione « che, se per l'avvenir non si ordinassero più, si toglierebbono l'occasioni di tali loro abusi » (*Lett. del card. Santoro al vescovo di Bisignano* (20.7.1571), *Branccacc. I.B.6*, ff. 394r, 395r-396v, ed. *ivi*, 219-221, *praes.* 220). E la stessa interpretazione dettero, tra gli altri, il vescovo Sebastiano Minturno (1559-1565) nella sua diocesi di Ugento (*ivi*), il vescovo di San Marco in Calabria, mons. Organtino Scarola (o Scazola), e come prospettava di fare, anche lo stesso Vitaliani nella sua diocesi di Bisignano (*Lett. del vescovo di Bisignano all'arciv. Santoro* (4.3.1570) cit., ed. *ivi*, 216).

(59) PERI 1975, 73.

Sviluppo e prestigio

dell'iconone

alla fine del Medioevo

Un fenomeno artistico

sociale e religioso (XII-XIV sec.)

Un fatto inegabile balza agli occhi appena si considera il numero delle icone del medioevo attualmente conservate: questo aumenta considerevolmente al XII secolo (in paragone di ciò che ci rimane, per esempio, del X-XI secolo), e in maniera ancora più impressionante all'epoca dei Paleologi (XIII-XIV sec.).

Parallelamente, si costata una specie di strapuntamento, o meglio di irradiazione dell'iconone su altri generi artistici, in modo particolare sulla miniatura e la pittura murale, una partecipazione più attiva di prima alla liturgia e alla decorazione della chiesa, infine le spetta un ruolo particolarmente importante nell'esercizio di ciò che potrebbe chiamarsi la pittura privata.

Nell'ambito propriamente artistico, l'iconone partecipa non a tutti i cambiamenti che caratterizzano la pittura murale, a partire dal XII e soprattutto dalla fine del XIII secolo, ma solo ad alcuni di essi: vi si riscontra un discreto riflesso dell'intrusione dei valori afferitivi nell'ambito del sacro e delle tendenze narrative che si fanno luce nel rinascimento dei Paleologi e testimoniano tutte e due questo nuovo umanesimo che all'epoca fiorì a Bisanzio. Si vedranno apparire ugualmente nuovi tipi d'iconi e nuovi soggetti.

* Conferenza tenuta all'Università di Palermo, in occasione della Mostra delle Iconi dell'Eparchia di Piana degli Albanesi, su invito del Comitato per le manifestazioni culturali.

1. L'icone e le altre categorie d'opere d'arte.

Durante il primo stadio dell'espansione dell'icone (VI-VII sec.), né l'amministrazione delle chiese né i teologi sono intervenuti per favorire il culto delle immagini che doveva il suo successo alle credenze sparse in larghi strati della popolazione fin da epoca remota (1). L'iconoclasmo forzò l'attenzione dei teologi e del clero, i quali allora, per la prima volta, formularono una dottrina sull'immagine e sul culto delle icone. Al termine della crisi, si cominciarono ad applicare nuove teorie, a misurarne le conseguenze, ma sempre con estrema prudenza. Da una parte, l'iconoclasmo era ancora pieno di vitalità in certe regioni dell'impero; dall'altra, la Chiesa non era abituata ad apprezzare le immagini e a farle partecipare attivamente al culto (2).

Non è che progressivamente, e nella misura che le posizioni dell'ortodossia si affermavano in mezzo a molteplici eresie, nel corso del X secolo, che la Chiesa s'impossessò dell'icone come di una bandiera, capace di servire, ancor meglio dei testi, la sua ideologia. Nello stesso tempo, la cultura bizantina conobbe un'importante espansione, grazie alle sue missioni successive di cristianizzazione, innanzitutto in Bulgaria (863) e in Serbia, e in seguito in Russia (988). L'icone era divenuta, con gli evangelari, i salteri, i sinassari ed altri testi sacri o agiografici greci, l'oggetto di esportazione corrente, capace di assicurare a lungo l'installazione del pensiero cristiano.

Tutte queste circostanze fecero dell'icone un oggetto sempre più apprezzato e dotato di una specie di potenza d'irradiazione che si misura molto bene dal suo impatto sulle altre tecniche illustrative, come la miniatura, o decorative, come la pittura murale.

* Per venire incontro alla richiesta della Direzione della Rivista, questo testo è accompagnato da poche note, quelle strettamente indispensabili. Per referenze più complete su certe opere e questioni trattate qui, rimandiamo ai tre primi paragrafi di T. Velmans, *Le rayonnement de l'icone au XIIe et au début du XIIIe siècle*, in *Actes du XV^e Congrès international d'études byzantines*, Athènes, 1979, p. 384, sq.

(1) Cfr. A. Grabar, *Christian Iconography, a study at its origins*, Princeton, 1968, p. 60, sq., 83-86; F. Kitzinger, *The cult of images in the Age before Iconoclasm*, in *D.O.P.*, 8, 1954, p. 85-150, soprattutto 85-89.

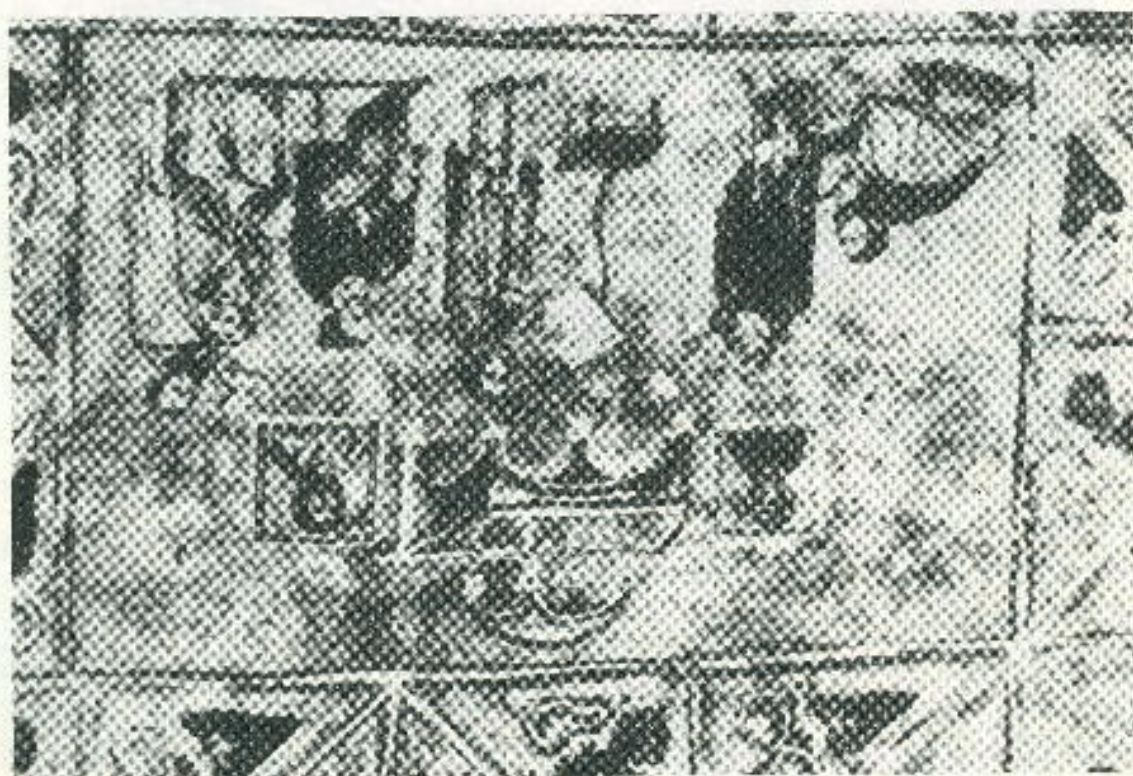
(2) Cfr. G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, 3^a Ediz., Munich, 1963, p. 176-177.

(3) Cf. S. Der Nersessian, *L'illustration des Passiers grecs du moyen âge*, II, Paris, 1970, fol. 3, 3v, 5v, 7v, 10v, 12v, 14v, 15v, 20v, 27v, 73, 94, 106, 113, 125v, 145v, 153, 172, 198, 196v, 199, 200.

Le miniature che seguono cronologicamente quelle del Salterio del Brit. Mus. del 1066 appartengono all'illustrazione d'un manoscritto costantinopolitano del XII secolo, la raccolta dei discorsi di S. Giovanni Climaco, Sinai, gr. 418 (fol. 269). Sul retro, due iconi simmetriche del Cristo e della Vergine sono fissate al muro per

un dittico e le immagini del Cristo e della Vergine. Nello stesso manoscritto, il foglio 117 mostra ancora S. Stefano il Nuovo che tiene posata davanti ad un personaggio in preghiera. Fissa generalmente è provvista di un anello appeso ad un chiodo. Fissa generalmente è Vergine. La loro immagine è racchiusa in un quadro rettangolare. Si tratta ogni volta di una icone che rappresenta il Cristo o la Vergine dello Studio a Costantinopoli, ce ne mostra una ventina (3). di Londra (Brit. Mus. Add. 19.352), eseguito nel 1066, nel manoscritto. Fisse sono eseguite con cura e con nuovi dettagli. Il Salterio d'un considerevole numero di rappresentazioni d'icône nelle miniature. Così, nella seconda metà dell'XI secolo, si osserva l'apparizione

Fig. 1. — Raccolta dei discorsi di S. Giovanni Climaco, Sinai, gr. 418, fol. 269.



mezzo di un chiodo (4) (fig. 1). Questa immagine illustra l'antico uso di fissare le iconi del Cristo e della Vergine sui muri che fiancheggiano l'ingresso al coro, all'altezza dove, più tardi, verrà installata l'iconostasi. Esse già riflettono l'atteggiamento che avranno il Cristo e la Vergine sulle iconi dell'iconostasi: vista di fronte, la figura del Cristo è sottoposta ad una stretta simmetria; Maria, rivolta



Fig. 2. — Berlino, Biblioteca di Lo Stavo, frontespizio del Salterio detto Hamilton.

(4) Cfr. J. R. Martin, *The Illustration of the Heavenly Ladder of John Climacus*, Princeton, 1954, pl. LXXVI, fig. 213, fol. 269.

(5) Cf. H. Belling, *Das illuminierte Buch in der späbyzantinischen Gesellschaft*, Heidelberg, 1970, pl. I, fig. 1. Contrariamente a Grabar, che data la miniatura del XIII secolo (cf. *L'icône byzantine*, Paris 1957, fig. 1), Belling ha pensato al XIV secolo.

Può darsi che iconi ben precise, dotate di un potere taumaturgico, siano state riprodotte nelle miniature. Così, l'icone bilaterale della Galleria Tretyakov (XII sec.) che mostra il Santo Volto sul dritto (fig. 3) e l'isaltazione della Croce a tergo (fig. 4) sembra un contorno particolare per le più apprezzate di esse.

La venerazione delle iconi suscitasse, al XIII o al XIV secolo, tutto importanti per la miniatura, ma anche in quale misura la crescente serve da scigno ecc.) mostrano, non solamente che li si giudicava (cornice in legno sulla quale è collocata l'icone, ciborio che le I dettagli sorprendenti per la minuzia dell'osservazione « realista » rina è inginocchiata ai piedi dell'icone della Vergine Odigitria (fig. 2).

Nel Salterio Hamilton (XIII-XIV sec.) (5), una famiglia bizan-

Museo storico, Chlud, 129-d, fol. 58).
 preghiera, come si riscontra, per esempio, nel Salterio Tomić (Mosca, conservarono le rappresentazioni d'iconi nelle scene illustranti la verso di lui, fa il gesto della preghiera. Le miniature posteriori

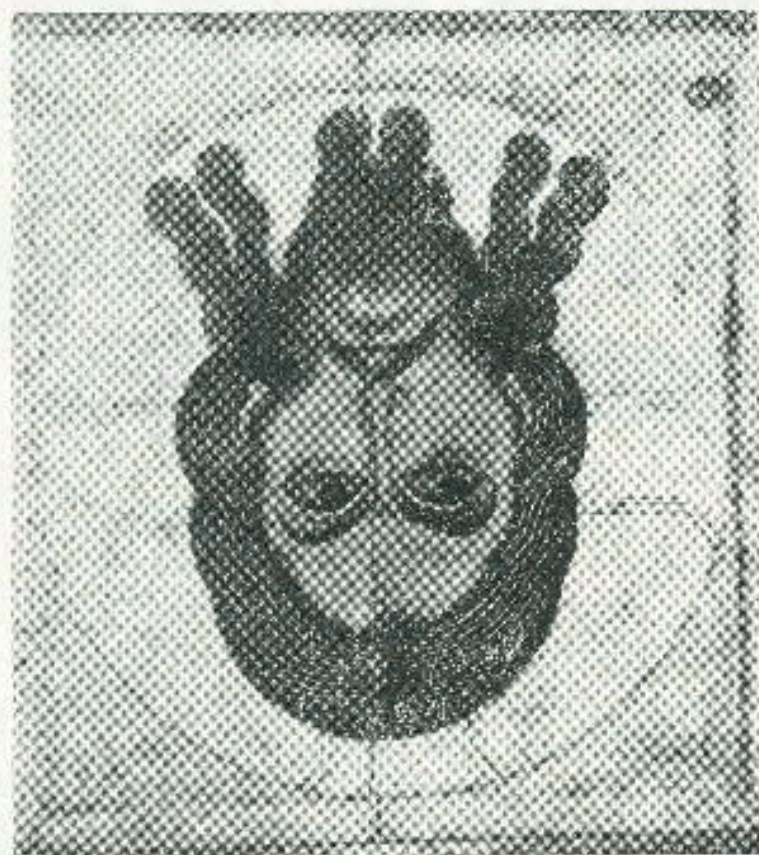


Fig. 3.
 Mosca, Galleria Tretyakov,
 Santo Volto.

essere stata riprodotta in una immagine sintetica, in un manoscritto detto « Il prologo di Zaccaria » del 1262 (attualmente al Museo Storico di Mosca, Chloud. 187) (6). Al centro di questa immagine (fig. 5), si vede una icona del Santo Volto (il soggetto del dritto dell'icona di Mosca) fiancheggiato da due angeli con le mani coperte (il soggetto a tergo, poiché il Santo Volto e la croce sono immagini sinonime). L'icona ed il manoscritto sono tutti e due di provenienza novgorodiana.

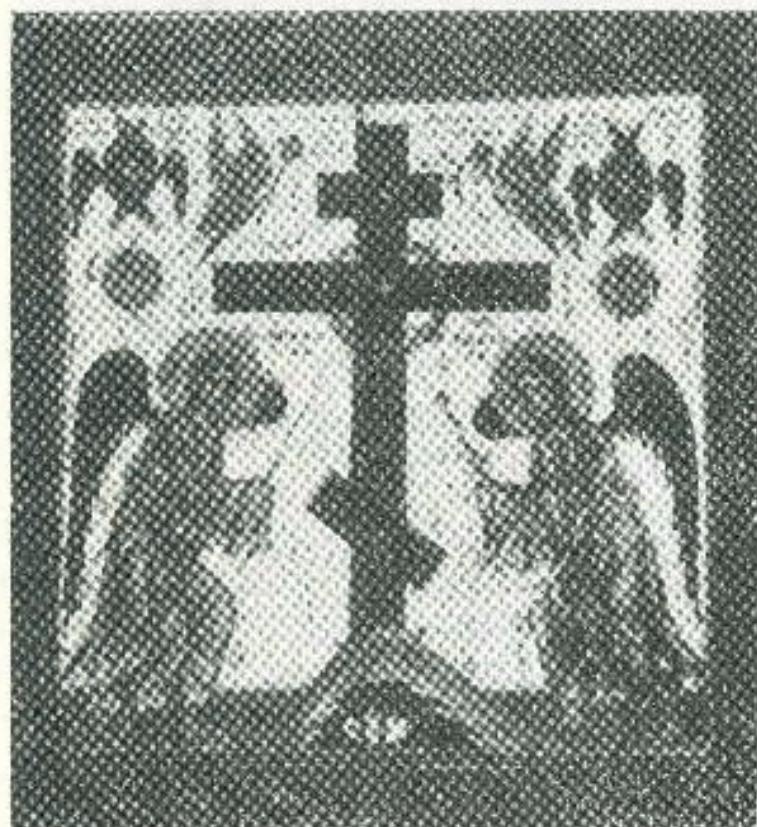


Fig. 4.
Mosca, Galleria Tretjakov,
Esaltazione della S. Croce.

Ma ve ne sono ancora di più curiosi: rappresentazioni di icone figurano ugualmente su immagini mobili nell'epoca considerata. Una icona del XII secolo del Monte Sinai (49 × 36 cm.) mostra così, nella parte superiore, cinque tipi molto noti di icone miracolose della Vergine Eleusa, Odigitria, Platitera o Blacherniotissa, Hagiosoritissa e Chimeuti (7); più in basso, appaiono, in quattro ordini, piccole scene del ciclo dei miracoli di Cristo; sulle due ultime strisce orizzontali dell'immagine si allineano scene dei cicli della

(6) Cfr. V. Lazarev, *Russkaja srednevekovaja živopis*, Mosca, 1970, p. 104.

(7) Cfr. G. e M. Sotiriou, *Iconi del Monte Sinai*, I e II, Atene, 1956, p. 146-148; II, p. 125-128.

Passione e delle Grandi Feste. Che significato ha questa strana associazione tra le rappresentazioni di iconi taumaturgiche e i cicli enumerati, dei quali quello dei miracoli del Cristo è nettamente il più importante? Questa icone ci illumina, non soltanto sulla creazione importante dell'immagine mobile intorno al XII secolo, ma anche sulla mentalità dei bizantini di quel tempo, capaci di identificare inconsciamente la Theotokos nelle sue immagini taumaturgiche. Nessuna leggenda attribuiva miracoli a Maria. Ma a partire dalla seconda metà del XII secolo, tuttavia si assiste sia ad uno sviluppo del culto Mariano, come pure ad un interesse crescente per le iconi, ciò che spiega il desiderio di associare alla Vergine l'idea di un potere taumaturgico: l'iconografia della nostra immagine corrisponde a queste nuove necessità. Così, non ci si contenta di raffigurarvi iconi miracolose della Vergine, ma esse sono collegate al ciclo dei Miracoli del Cristo.

Fig. 5. — Museo storico di Mosca. « Il prologo di Zacaria ». Choud. 187. *Santo Volo e Angeli adoranti.*



In altri termini: se la Vergine non ha compiuto miracoli durante la sua vita terrena, ella ne realizza costantemente attraverso le sue icone, nelle quali si incarnano i suoi poteri divini. Benché eccezionale, questa pittura non è un esempio unico di una « icone nell'icona ». La formula, al contrario, sembra ammessa al XII secolo. Ancora, per raffigurare un santo in preghiera, non si esita talora a sostituire il Cristo o la Vergine ai quali si indirizza la sua supplica con delle icone che li raffigurano.

Il prestigio e la venerazione tutta particolare di cui godono le icone miracolose e il culto che loro si attribuisce ha anche lasciato delle tracce nella pittura monumentale, dove si vedono apparire soggetti e dettagli iconografici nuovi. Citiamo innanzitutto alcune iniziative isolate, ma che avranno seguito. Così, la pittura murale segue le innovazioni già osservate nella miniatura e fa vedere Santo Stefano il Nuovo con una icone in mano, alludendo al racconto della sua vita (per esempio, a San Neofito a Paphos) (8); questa iconografia si diffonderà nel XII secolo. Nel XIII secolo, due altre immagini, rispettivamente nella chiesa della Madre di Dio a Studenica (fig. 7) e a Sopočani (9) illustrano la traslazione delle reliquie di



Fig. 6. — Monte Sinai, S. Caterina, icone della Vergine e dei miracoli del Cristo, dettaglio.

(8) Cfr. C. Mango et E. J. W. Hawkins, *The Hermitage of St. Neophytos and its Wall Painting*, in *D.O.P.*, 20, 1966, p. 156-157, fig. 41.

(9) Cfr. R. Hamann-Mac Lean et H. Hallensleben, *Die Monumentalmalerei in Serbien und Makedonien*, Giessen, 1963, fig. 132; V. Djurić, *Sopočani*, Belgrade, 1963, p. 137.

Le immagini delle iconi sopra menzionate, hanno un carattere episodico. Esse non cambiano affatto l'organizzazione propria del decoro monumentale. Ma ecco dei fatti più importanti che provano una vera integrazione dell'icona nella decorazione parietale delle chiese, a partire dal XII secolo. A Backovo (chiesa ossario), il registro inferiore dell'abside è decorato con figure d'iconi sospese

San Simeone Nemanja dal Monte Athos, dove era morto, alla chiesa della Madre di Dio a Studenica dove fu sepolto; al centro della composizione, un'icona molto grande della Vergine viene portata dal clero. Come l'affermò il testo del rotolo spiegato che tiene Maria, si tratta di una Vergine mediatrice, un tipo che evidentemente è particolarmente indicato per accompagnare il corpo di un defunto. Di simili iconi della Vergine del XII - inizio XIII secolo, parecchie attualmente sono quelle conservate, tra cui le iconi della Vergine Paraklisis a Spolero e al monastero di Santa Caterina del Monte Sinai (fig. 8). Nel XIV secolo il culto della Vergine, attraverso la venerazione della sua icona in presenza dell'alto clero e di un imperatore o di un re, sarà il soggetto delle due ultime immagini di un ciclo di cui bisognerà inventare tutta l'illustrazione. Si tratta dell'illustrazione delle 24 strofe dell'Inno Akathistos.

Fig. 7. — Studenica, chiesa della Madre di Dio, Cappella del re Radostav. Illustrazione delle reliquie del re Radostav.





Fig. 8. — Monte Sinai,
S. Caterina, icone della
della Vergine Parasklisis.

a dei chiodi che raffigurano dei santi vescovi in busto (10). La stessa iconografia si trova nell'abside della chiesa (1218) (fig. 9) e nella cappella della torre (1235) a Žiča; infine, in una chiesa del XIII secolo dell'Alto Caucaso: Santa-Barbara di Khé. Sembra che così si riproducesse una usanza reale: quella di appendere ritratti di santi vescovi nell'emiciclo dell'abside. Bellissime icone di santi vescovi che avrebbero potuto essere sospese in una abside sono conservate altrove: citiamo quella di Gregorio il Taumaturgo (XII secolo) del Museo dell'Ermitage.

Testimonianze di altro genere confermano lo sviluppo e il prestigio delle immagini mobili a Bisanzio nei secoli XII e XIII

(10) Cfr. A. Grabar, *La peinture religieuse en Bulgarie*, Paris, 1928, p. 59; G. Millet, A. Prolov, *La peinture murale en Yougoslavie*, I, Paris, 1954, pl. 50,1.

e ricordano il loro successo oltre i confini dell'impero. Testi di questa epoca trattano di iconi celebri, come se si trattasse di persone. Sono delle specie di « biografie » che raccontano le peregrinazioni dell'icone della Vergine di Vladimir e di quella del Santo Volto di Laon. La storia dell'una si trova in due cronache russe, note



Fig. 9. — Zica, chiesa del Salvatore, abside, iconi dei santi vescovi.

Una sotto il nome di « Ipatievskaja » e l'altra di « Lavrentievskaja »; la storia della seconda, in una lettera del futuro papa Urbano IV alle monache di Montreuil (11). Le due cronache russe sono particolarmente preziose, perché ci ragguagliano sul ruolo che ha potuto giocare, in paese slavo, una icone costantinopolitana.

(11) Cf. *Polnoje sobranije russkib Letopiselj*, n. 1, p. 148; A. T. Anisimov, *Our Lady of Vladimir*, Prague, 1928, p. 11; V. Antonova et N. Mneva, *Katalog drevnerusskion zivopisj*, Mosca, 1963, p. 61-63; A. Grabar, *La sainte Face de Laon*, Prague, 1930, p. 8, sq.

Da parte loro, le biografie dei Nemanjidi, ci dicono fino a che punto i sovrani serbi dell'inizio del secolo XIII fossero desiderosi di fare giungere da Costantinopoli o da Tessalonica iconi eseguite in studi famosi. Questo desiderio riguarda senza dubbio tutti i paesi slavi che, per motivi religiosi, dinastici e di prestigio, cercavano di avere ciò che si costruiva di più facilmente trasportabile nei grandi centri artistici dell'impero (12).

2. La trasformazione del templon e le immagini circostanti.

La trasformazione del recinto del coro basso e aperto (templon) in muro di iconi o iconostasi isolante il vima (bêma), comincia verso il secolo XI (13), ma in verità non si diffonde che nel secolo XII. L'architrave è occupata dalla grande Deisis e più raramente dal ciclo delle feste liturgiche. Tra le colonne vengono collocate le iconi in busto del Cristo, della Vergine con o senza il Bambino, del santo Patrono della chiesa, di san Giovanni e degli Arcangeli. Rivolta verso il Cristo che è raffigurato frontalmente, talvolta Maria forma con Lui una sorta di Deisis e prega per il perdono dei peccati del genere umano. Più spesso Maria appare rivolta verso il Bambino che tiene tra le braccia. È a lui che indirizza allora la sua preghiera in favore degli uomini (14). Più raramente è raffigurata frontalmente col Bambino. In altri termini, la preghiera di intercessione è il tema dominante dell'iconostasi. Questa, poi, non è una superficie decorativa che per l'occasione serve all'edificazione dei fedeli, come le mura della chiesa ricoperte di pitture, ma il luogo di convergenza delle loro preghiere.

Oggetti sacri per eccellenza, le iconi dell'iconostasi offrono al cristiano dei punti di concentrazione ed una possibilità di adorazione concreta che si confonde con quella dei personaggi rappresentati. Queste iconi venivano bacciate dai fedeli, incensate dai preti, venerate con la proskînisis, lucerne e ceri ardevano dinanzi ad esse.

Press'a poco è all'epoca di queste trasformazioni, o appena prima (X - inizio XI secolo) che comparvero immagini di un genere

(12) Cfr. I. Mirković, *Die Ikonen der griechischen Maler in Jugoslavien*, in *Actes du IXe Congrès des études byzantines*, 1953, I, p. 301-328.

(13) Cfr. M. Chatzidakis, *L'évolution de l'icone au XI-XIIIe s. et la transformation du templon*, in *Actes du XVe Congrès des études byzantines*, Athènes, 1979.

(14) Vedere più avanti, nota 16.

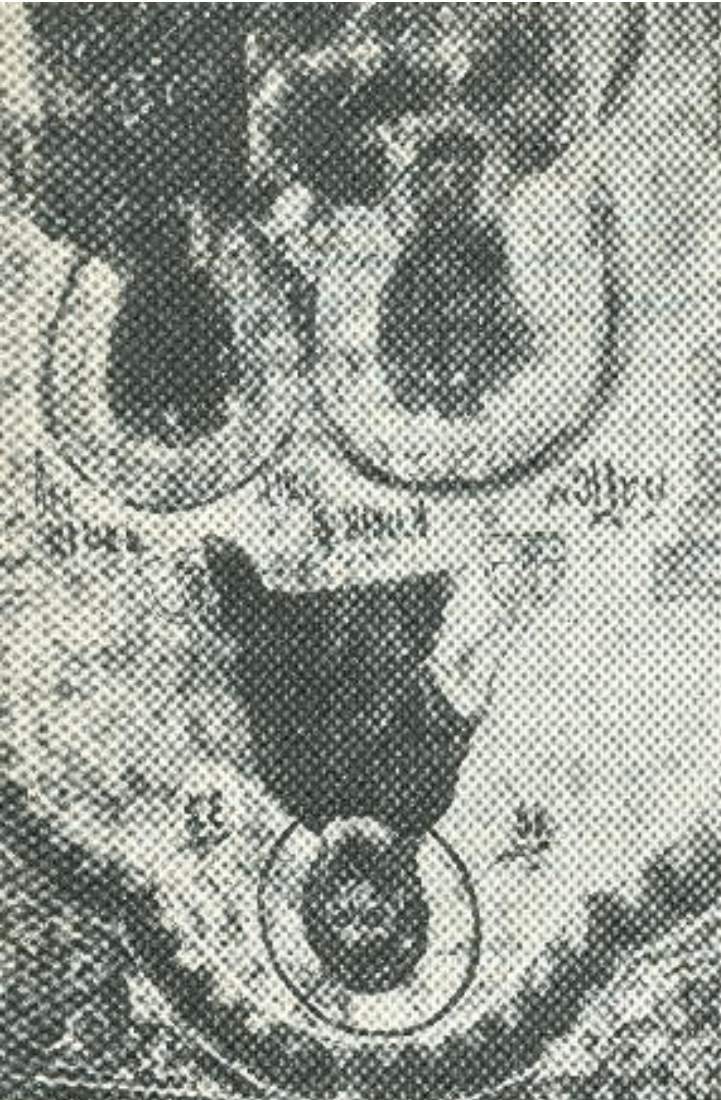
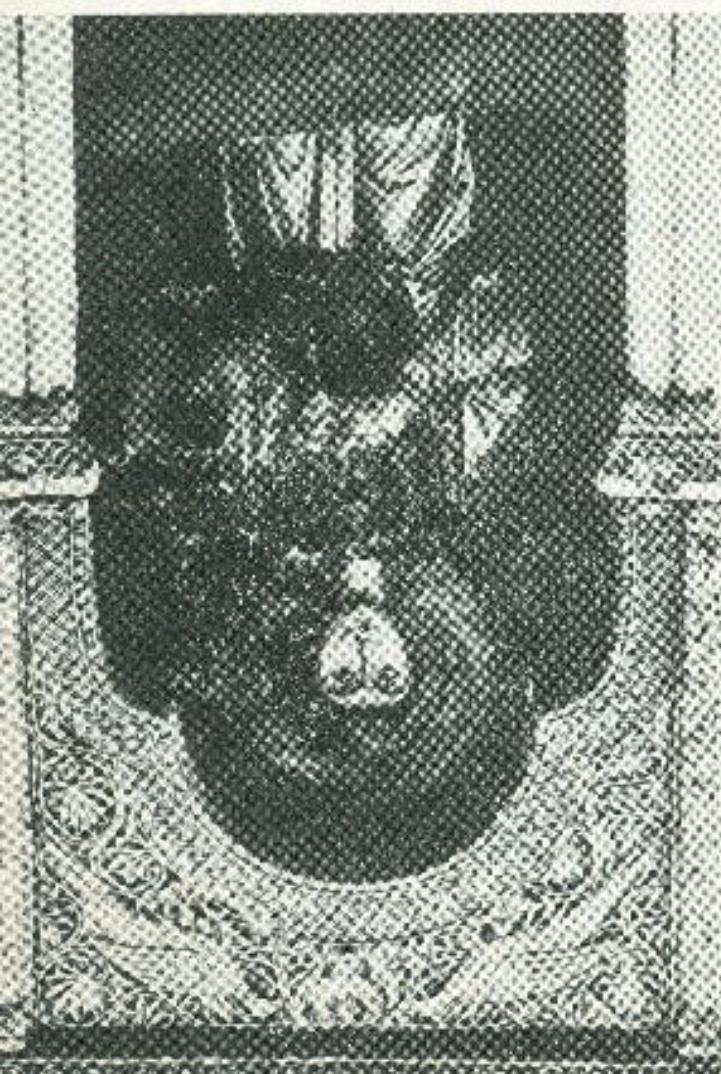


Fig. 12 (scotto a destra).
Castoria, Ss. Margherita,
i santi patroni Cosma e Damiano,
cappella da Cristo.

Fig. 11 (in alto a sinistra).
Castoria, Ss. Margherita,
la Vergine Mediatrice.

Fig. 10 (in alto a destra).
Naxos, S. Pantaleone,
S. Pantaleone.



particolare — le grandi iconi murali. Esse sono raffigurate sui pilastri Est della chiesa e sui muri che toccano l'iconostasi, eseguite in mosaico o con la tecnica dell'affresco, rappresentano il Cristo e la Vergine col Bambino, in piedi. Talvolta san Giovanni o il santo patrono della chiesa si uniscono a loro, venendosi nuovamente a formare una specie di Deisis.

In generale, le iconi murali si riconoscono per la loro grande taglia, la loro monumentalità, le figure in piedi dei personaggi raffigurati, le cornici decorate che le attorniano, le colonnine che le fiancheggiano, i baldacchini dipinti o scolpiti che le sormontano, gli epiteti che accompagnano sovente i nomi dei personaggi sacri nelle iscrizioni; questi epiteti ci informano principalmente sulle qualità morali proprie del personaggio rappresentato e, un po' meno, sul luogo di provenienza di una icone miracolosa che fu imitata. È chiaro come la presenza dell'una o dell'altra caratteristica citata sia sufficiente ad identificare le iconi così riprodotte sui muri.

Di tali iconi se ne trovavano già nella piccola chiesa della Panaghía del monastero di San Luca in Focide o al Protaton di Chilandar (colonna Sud e Nord prolungante l'iconostasi), dove le immagini originali sono state sostituite con pitture del XIII-XIV secolo, mentre le cornici che le racchiudevano sono rimaste intatte (X-XI secolo), a Daphni (colonne Est), e altrove.

A San Pantelcimon di Nerezi (1164) le iconi monumentali della Vergine col Bambino (rovinato) e di san Panteleimon, patrono della chiesa (*fig. 10*), sono raffigurate rispettivamente sui pilastri Nord-Est e Sud-Est del coro, in prolungamento diretto dell'iconostasi. Esse si armonizzano strettamente con essa per le loro proporzioni e la loro struttura: queste immagini si trovano, infatti, su un piedistallo in pietra; colonne che ricordano quelle del templon, le fiancheggiano a destra ed a sinistra; infine le sormonta un ornamento scolpito in marmo, simile all'architrave del templon per il materiale e i motivi ornamentali, ma la cui forma ricorda un ciborium appiattito e si accorda magistralmente al profilo arrotondato dell'abside.

Presso i Santi Anargiri di Castoria, è raffigurata una Vergine mediatrice, vista da tre quarti e portante un rotolo spiegato con la preghiera di intercessione (*fig. 11*); dall'angolo superiore destro, la mano divina la benedice; gli fanno riscontro i santi patroni della chiesa, Cosma e Damiano, coronati dal Cristo (*fig. 12*). Ancora una volta siamo qui dinanzi ad una forma di combinazione tra gli

elementi ed i tipi di una Deisis e l'immagine del santo patrono, posta particolarmente in evidenza.

A partire dalla fine del secolo XII, vi sono spesso le iconi murali di una Deisis completa, accompagnata o meno da quella del santo patrono, che appaiono sulle pareti o sui pilastri vicini all'iconostasi. Citiamo alcuni esempi: sui pilastri di Asinou, alla Pagnhia tou Araku a Lagoudera (1192), dove la Vergine Elena occupa il pilastro Nord-Est, il Cristo Aniphonitis il pilastro Sud-Est, e san Giovanni dietro a Maria, il muro Nord; sulle pareti vicine all'antica iconostasi a san Giorgio di Kurbinovo (1191), dove si vedono il Cristo, la Vergine Mediatrice e san Giovanni da una parte, ed il santo patrono della chiesa di fronte a loro, dall'altra. Essi sono contornati da cornici dipinte imitanti la scultura. In queste chiese le iconi della Deisis assumono tutto un loro significato, grazie ai rotoli dispiegati che reggono la Vergine ed il Battista. Le lunghe iscrizioni che le ricoprono attingono rispettivamente

Fig. 13.
Mosca, Galleria Tretyakov, S. Giorgio.

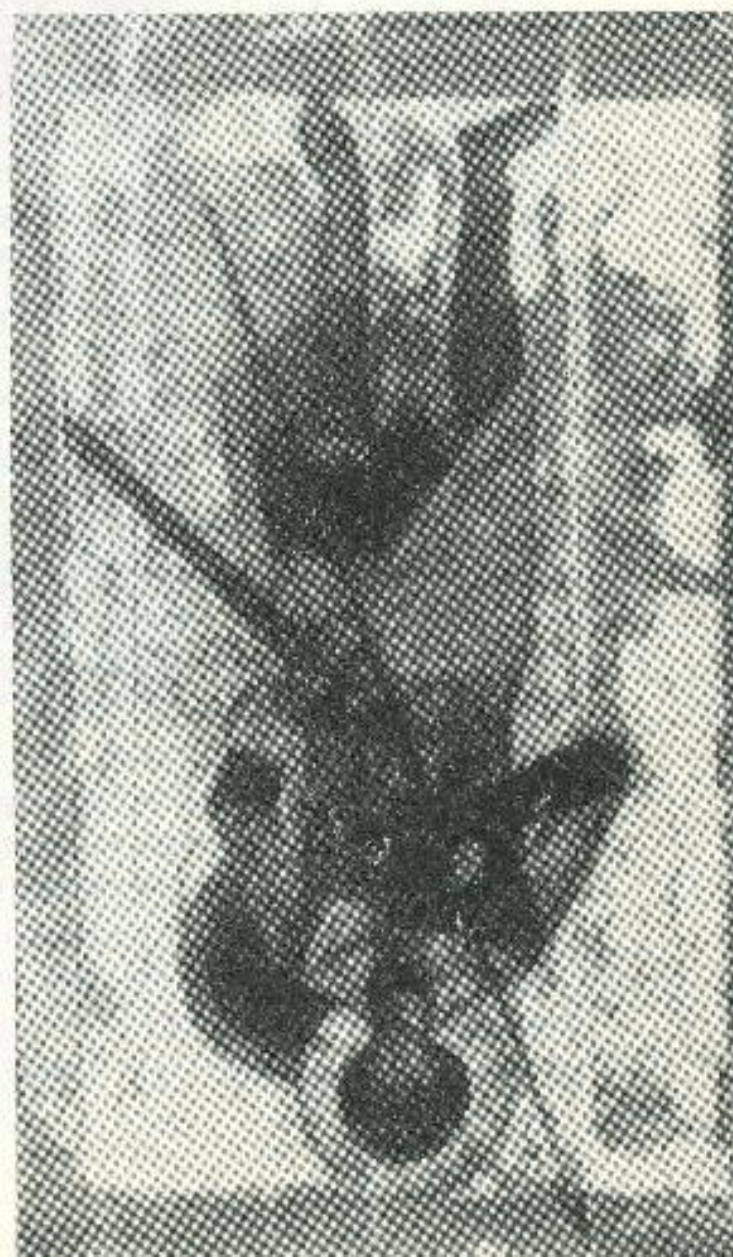
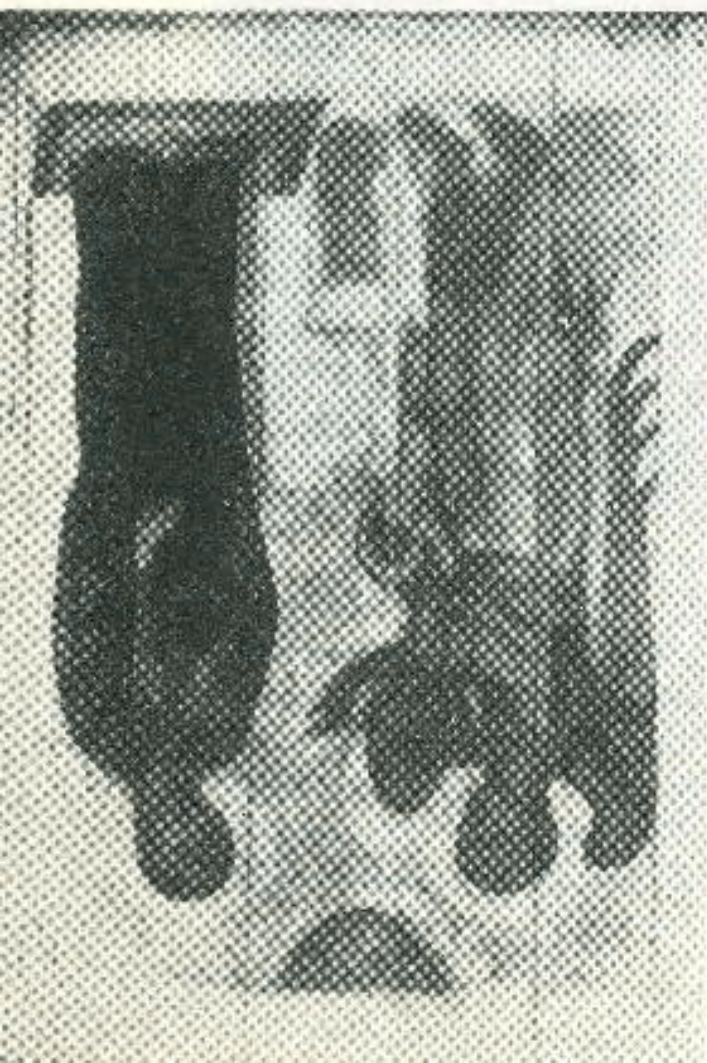


Fig. 14.
Mosca, Galleria Tretyakov,
Annunciazione detta di L'Aling.



all'*Hermeneia* ed al Vangelo di Giovanni (I, 29) (15). Il sacerdote recita questi testi durante il rito della *Proskomidia*; essi fanno parte di quei testi che colpiscono molto profondamente i fedeli, perché parlano del perdono dei peccati e della salvezza.

Dal punto di vista semantico, le grandi iconi murali, raffigurate in prossimità dell'iconostasi, si lasciano tutte raggruppare attorno all'idea della preghiera e del ruolo mediatore che la Vergine ed i santi assumono tra gli uomini e Dio. Maria regge spesso il rotolo dispiegato con le prime parole della preghiera di intercessione. San Giovanni l'accompagna, essendo egli il primo testimone dell'Incarnazione, l'ultimo dei profeti ed il solo santo che sia uguale agli angeli. Allorché vengono rappresentate solamente le iconi della Vergine mediatrice e del Cristo, esse non assumono meno valore della *Deisis*. È la stessa cosa di quando si sostituisce la Vergine in preghiera con la Vergine col Bambino del tipo *Eleusa*. Maria cerca di intenerire Cristo in favore del genere umano; Ella non è rattristata o intenerita dal Bambino, come si è pensato per tanto tempo, ma per la sciagura dell'umanità caduta (16). Quello che si sottolinea in queste iconi, è la ragione per la quale Maria, strumento dell'Incarnazione e, di conseguenza, della salvezza degli uomini, diventa la mediatrice per eccellenza. In questo contesto, il santo patrono della chiesa è presente, certamente, come protettore del luogo, ma anche come intercessore.

Per quel che riguarda la parte formale delle iconi murali, bisogna tenere conto del fatto che immagini mobili di grande dimensione, raffiguranti santi in piedi, esistevano già nei secoli XI e XII, e si trovavano probabilmente in luoghi analoghi a quelli delle iconi murali.

Questa destinazione (cioè di decorare le colonne Est) sembra molto probabile per due pitture di sostegno della Galleria Tretjakov raffiguranti, l'una san Giorgio in piedi (231 x 142 cm., 1130-1190) (fig. 13) e l'altra, l'Annunciazione detta di Ustjug (299 x 144 cm.,

(15) Sul rotolo di Maria, a Kurbinovo, è riprodotto il dialogo tra lei e suo figlio: « Che vuoi tu, madre? » « La salvezza dei mortali; essi sono intervenuti dopo di me; abbi pietà di loro, Figlio mio... » « ... Ma non si pentiranno », il rotolo piegato di S. Giovanni riporta il testo dell'Evangelo (Gv. I, 29): « Ecco l'agnello di Dio che toglie il peccato del mondo » (cfr. *ibid.*, 229-231), (cfr. L. Hadermann-Misguich, *Kurbinovo*, Bruxelles, 1975, p. 228, sq.).

(16) Cfr. A. Grabar, *L'Hodighitria et l'Eleousa*, in *Zbornik za likovne umetnosti* n. 10, 1974, p. 3-14.

(17) Cfr. V. Lazarev, *Russkaja zivopis, Mosca, 1971, p. 112, 105-111.*

ni. Due particolarità iconografiche distinguono in effetti quest'ultimo dipinto; al posto dello Spirito Santo, nel medaglione del cielo alla sommità della composizione appare l'Antico dei Giorni, assiso sul « trono dei Cherubini »; il Bambino è raffigurato come se fosse visto in trasparenza sul petto di Maria. Si aggiunge così al tema dell'Annunciazione, il soggetto della Concezione. Conosciamo altre iconi del tipo di quelle della chiesa di Juriev, ma senza che si sia potuto osservare questa corrispondenza esatta tra la larghezza dei pilastri della chiesa dove sono state trovate ed il loro proprio formato.



Fig. 13. — Roma, Cappella Santa Satorum, rivestimento in argento; il Santo Volto raffigurato.

1119-1130) (17) (fig. 14). Della stessa dimensione (con la differenza di circa due soli centimetri), e della stessa provenienza — nella chiesa di san Giorgio del monastero di Juriev — esse sono anche perfettamente adatte allo spessore dei piloni (150 cm.) di questa chiesa. I soggetti raffigurati si confanno ad una tale funzione, dato che si tratta del santo patrono della chiesa e di una Vergine dell'Annunciazione-Incarnazione, condizione di salvezza per gli nomi-

3. La pala d'altare in Occidente e le iconi dietro l'altare a Bisanzio.

Un'altra funzione ed un posto nuovo sembra essere stato assegnato ad alcune iconi particolarmente venerate a Bisanzio. La data di queste nuove attribuzioni è incerta, ma il fatto in se stesso, per il momento, deve essere considerato come una ipotesi solida. Ecco di che si tratta: iconi particolarmente venerate erano poste a Bisanzio dietro l'altare, e ciò, in ogni caso, a partire dal XII secolo. Il fatto è importante, se si pensa al formidabile sviluppo che conobbe la pala d'altare in Occidente a partire dal XIII secolo. È ancor più interessante sapere che un testo latino, scritto prima del 1204, il codice Ottoboniano lat. 169, al Vaticano, fa menzione



Fig. 16. — Suèveica. *Deposizione della Tunica e della Cintura della Vergine*.

di una icone miracolosa bizantina del Cristo Salvatore e la pone al di sopra dell'altare della chiesa della Vergine Chalcopatria a Costantinopoli: « In ecclesia autem Salvatoris est imago eius supra in altare commissa et in ipsa imagine Christi factum est magnum miraculum in tempore Heraclii imperatoris » (18). Questo testo trova una certa conferma nel fatto che nella stessa epoca una icone rivestita d'argento e raffigurante, nella parte superiore, un Santo Volto bizantino (fig. 15), sia stata utilizzata nella cappella Sancta Sanctorum a Roma come pala d'altare.

Altre testimonianze più antiche avvalorano la nostra ipotesi. Così, un testo russo della fine del XII secolo, dedicato ai miracoli dell'icone della Vergine di Vladimir (fig. 27), afferma che, per scorgerla dalla navata, bisognava porsi di fronte all'altare (19). Diciamo

(18) Cfr. C. G. Mercati, *Santuari e reliquie costantinopolitane secondo il codice Ottoboniano Latino 169*, prima della conquista latina (1204), *Atti della Pontificia Accademia di Archeologia*, Serie III, Rendiconti, 12 (1937), p. 144.

(19) Cfr. V. O. Kijucevski, *Skazani o cudesab Vladimirovoj ikon Zoziei materi*, St. Petersburg, 1878, p. 31-37; A. L. Anissimov, *Vladimirskaia ikona Zoziei Materi*, Prague, 1928, p. 14-15.

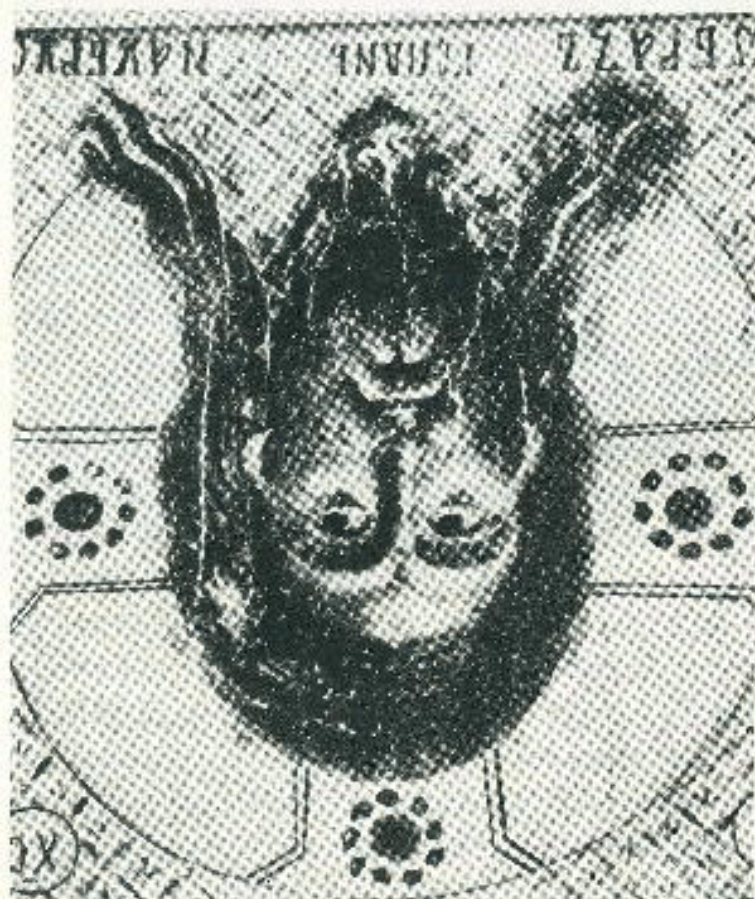


Fig. 17. — Tesoro della cattedrale di Laon, Santo Volto.

ancora, che durante un restauro che ebbe luogo sotto Romano Argyro (1028-1034), si scoprì una icone *acheiropoietos* della Vergine col Bambino sul muro (rifatto) della chiesa delle Blacherne. A questo proposito, E. Dobschütz ha pensato, senza dubbio con ragione, ad una icone fissata dietro l'altare ad un'asta, abbattuta poi e dimenticata durante il periodo iconoclasta (20). È a questo posto o più esattamente, sospesa sopra l'altare che si vede una icone della Vergine in un dipinto murale tardivo a Sučevica (v. 1600). Essa raffigura la Deposizione della Vestе e della Cintura della Vergine (fig. 16). Lo stesso posto di una icone della Vergine, fissata ad un lungo tronco, cui sovrasta un ciborium a strapiombo, risalta nell'affresco che illustra la dedica dell'Inno Akathistos nel monastero di san Theraponto (XVI sec.) in Russia. Infine, si osserva una icone del Santo Volto fissata all'altare, in una Comunione degli Apostoli, nella chiesa di Poganovo in Macedonia (XV-XVI sec.). A tutto ciò si aggiunge un fatto ben noto: prima della trasformazione del templon in iconostasi, l'icone più venerata di una chiesa era posta dietro la Sacra Mensa. Quello del trono e del reliquiario del martire, era il posto d'onore tradizionale, presso le chiese dell'Antichità.

Un certo numero di iconi attualmente conservate ha potuto occupare un posto vicino all'altare. Citiamo in primo luogo quella della Vergine di Vladimir (fig. 27), di cui si è certi, se si crede al testo del XII secolo già citato. In secondo luogo, consideriamo due icone del Santo Volto, del XII-XIII secolo, di fatturazione slava: si tratta del Santo Volto della cattedrale della Dormizione di Mosca, attualmente nella Galleria Tretjakov (XII sec.) (fig. 3) e del Santo Volto di Laon (fig. 17). Il soggetto citato godeva grande rinomanza a Costantinopoli, a partire dalla metà del X secolo (944), mentre il Mandylion di Edessa, al quale si riferiscono le immagini del Santo Volto, era stato trionfalmente portato nella capitale bizantina. A Edessa, in suo onore era stata composta una speciale liturgia e la prima domenica di Quaresima la reliquia veniva solennemente deposta su un piccolo altare posto ad Est dell'altare principale (21). L'icone ha potuto essere assimilata alla reliquia dopo la sparizione di questa nel 1204, e più particolarmente nelle regioni lontane da Costantinopoli? Non lo si può affermare. Tuttavia, il Santo Volto di Mosca ha una giustificazione in più d'aver occupato

(20) Dobschütz, *Christusbilder*, Leipzig, 1909, p. 89.

(21) Vedere tutta la cerimonia dell'uscita della reliquia dall'armadio dove era conservata e quella della processione, seguita dalla deposizione sull'altare, presso Dobschütz, *Christusbilder* . . . , p. 146.

Nei secoli XII e XIII, alcune decorazioni pittoriche di chiese georgiane ancora inedite mostrano il Mandylion proprio sopra l'altare, come lo si vede nelle chiese di Tanghil e di Khé (XIII sec.). Questo posto è insolito, dato che il Mandylion figura tradizionalmente nelle parti alte delle chiese, in ricordo della leggenda del ritrovamento miracoloso della reliquia di Edessa, murata al di sopra

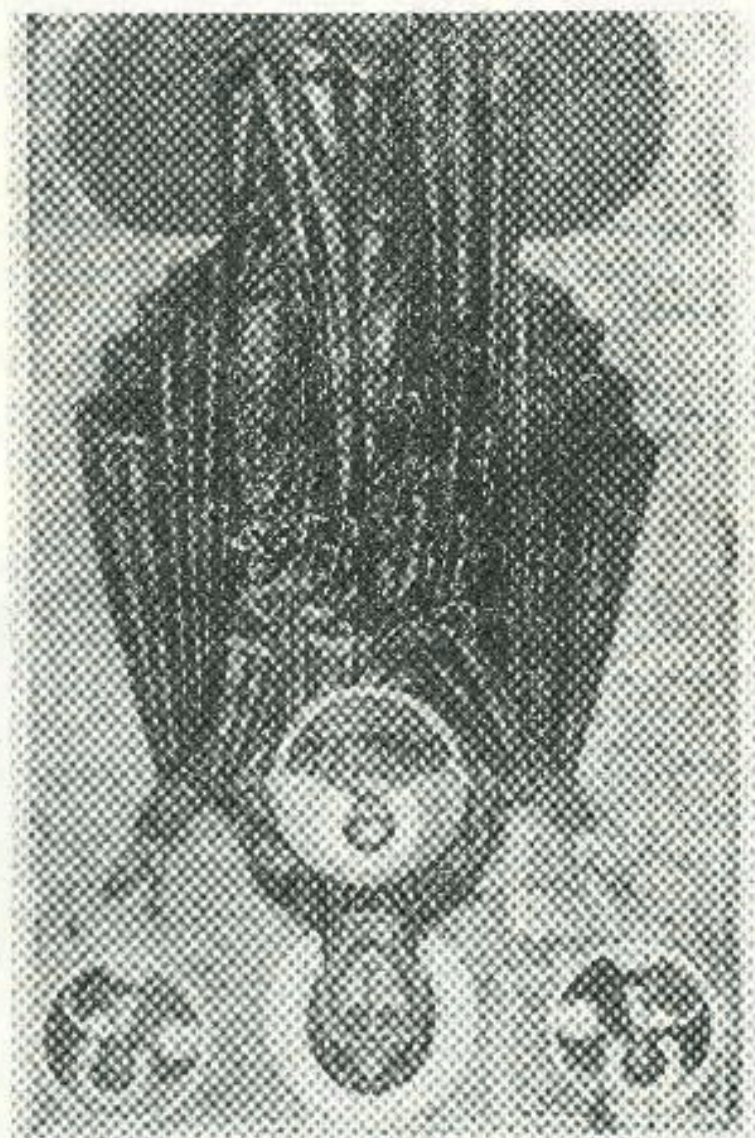


Fig. 18.
Mosca, Galleria Tretjakov,
la Vergine grande
della Grande Panagia.

il posto dietro l'altare, poiché era una icone processionale; quando queste immagini mobili non partecipavano al corteo, spesso rimanevano dietro l'altare, proprio come la croce processionale. Lungi dall'opporsi ad una tale sistemazione, il soggetto raffigurato sul rovescio dell'icona di Mosca la rende, al contrario, ancora più probabile, perché vi si vede una croce gloriosa recante la corona di spine, cioè un richiamo ai riti ed alle parole della Proskomidia.

della porta della città. Il fatto di collocare questa immagine al di sopra dell'altare, al terzo ordine dell'abside, come si riscontra in molte chiese, ci fa supporre che si riproduceva, in pittura murale, una icone del Mandylion che si trovava posta dietro l'altare.

Un'altra grande icone russa spinge a considerare una simile ubicazione, quella della Vergine orante, detta Grande Panaghia, nella Galleria Tretjakov (fig. 18), trovata nel monastero del Salvatore (Spas) di Jaroslavl (194 x 120 cm., XII-XIII sec.). Maria è raffigurata in piedi col Bambino in medaglione sul suo petto ed affiancata da due altri medaglioni contenenti arcangeli. Per il suo tipo iconografico, ricorda l'immagine dell'abside di Santa Sofia di Kiev e, ancora di più, quella della celebre Vergine delle Blacherne a Costantinopoli. Una tale icone ha potuto benissimo trovarsi installata dietro la tavola dell'altare, nel posto stesso dove si innalza sempre una croce detta « di dietro l'altare ». L'icone era ivi visibile da ogni parte, come lo saranno i paleotti d'altare delle chiese latine, specialmente all'epoca in cui il *templon* non era ancora chiuso dalle icone. Si immagina facilmente come in Russia, dove le chiese in legno predominavano ancora al XII secolo, una icone di queste dimensioni e di questo tipo iconografico, molto simile a quello utilizzato normalmente per l'abside, fosse in grado di sostituire l'affresco o il mosaico del fondo del *vima*.

4. Le principali innovazioni e i recuperi dei secoli XIII e XIV.

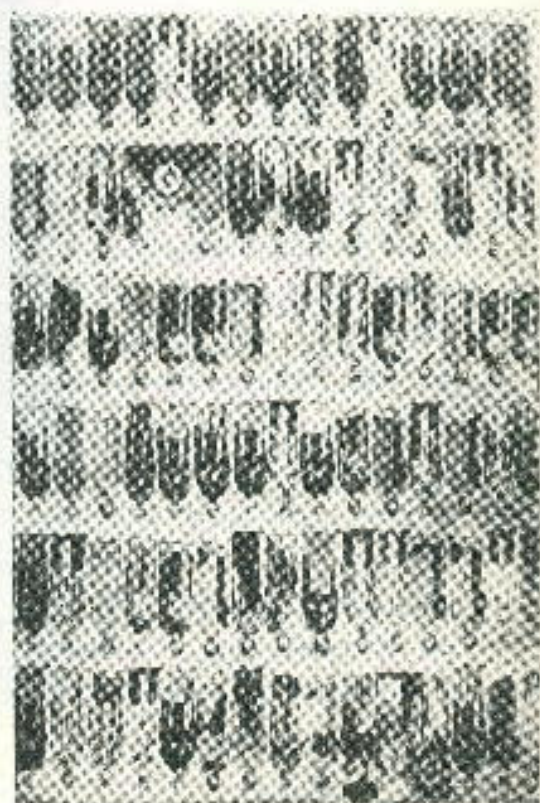
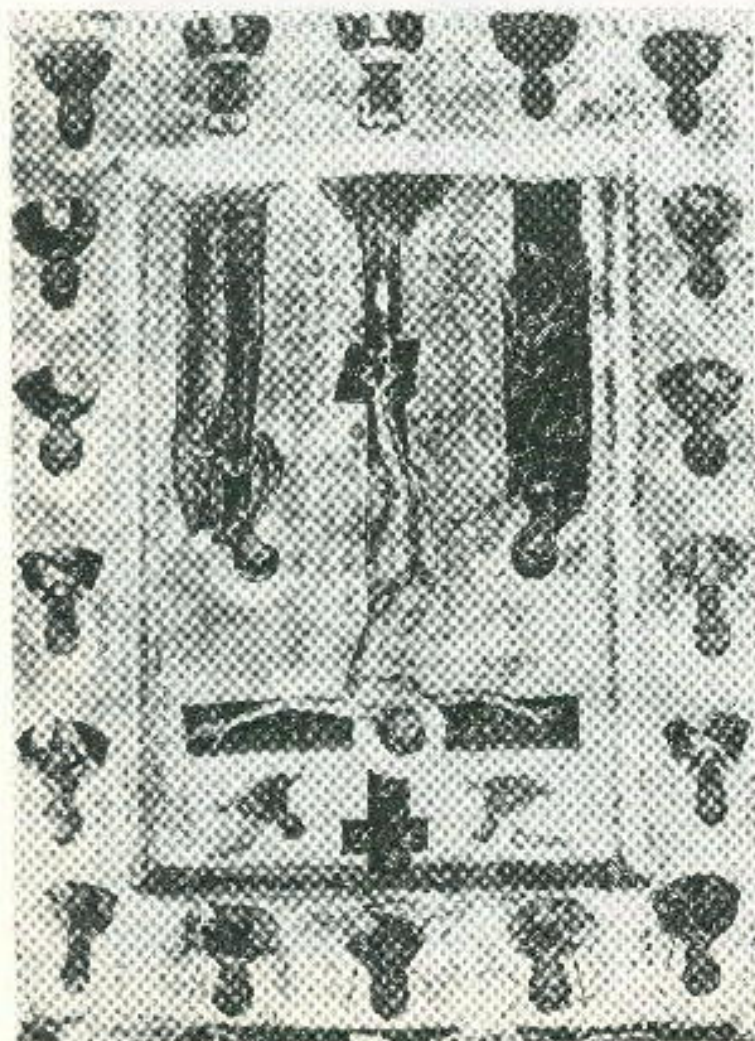
Nei secoli XIII e XIV l'icone partecipa all'importante evoluzione che contraddistingue a volte lo stile e l'iconografia della pittura murale, ma mette in luce anche le tendenze proprie le cui origini risalgono talvolta ai secoli XI e XII. Vorrei dare qui uno sguardo alle nuove linee che la caratterizzano nel corso di questa epoca. Queste linee sono: 1) l'intrusione dei valori affettivi nel sacro; 2) la comparsa del volume e del modellato; 3) la dinamicizzazione delle scene grazie ai movimenti rapidi dei personaggi; 4) le tendenze narrative che si esprimono mediante un aumento dei protagonisti che partecipano alla rappresentazione di un episodio evangelico e mediante il moltiplicarsi dei dettagli (architetture, alberi, rocce, vasi, brocche, personificazioni, ecc.); 5) l'integrazione di dettagli appartenenti al retaggio antico (cariatidi, effetti di tessuti fluttuanti, tipi di fisionomie più arrotondate, più giovanili, carnose, con tratti più ampi e di un certo spessore); 6) a questo si

Fin dai secoli XI e XII l'influenza della liturgia si rivela nel nuovo tipo di iconi che sono quelle che illustrano il calendario liturgico. Esse raffigurano i santi festeggiati nel corso di uno o più mesi e adottano due schemi principali. L'uno mostra un tappeto di figure in piedi e di piccole scene poste accanto che illustrano il martirio

particolare e facilmente riconoscibile. Esaminiamo più da vicino questi caratteristiche. della regione di Novgorod in Russia, una variante stilistica (9) il XIV secolo, infine, vede affermarsi le scuole pittoriche regionali e anche toccata da una influenza proveniente dalla liturgia; partire dai secoli XI e XII, ma ancora di più nei secoli XIV e XV, si esprime molto più spesso con i mezzi indicati più in alto; 8) a le martire preziose che è sempre esistito a Bisanzio, ma che adesso e, così come le iconi in mosaico, mostrano un gusto spiccato per in Andrea Rublev; 7) i rivestimenti in metallo divengono frequenti italiana contemporanea e trovano la loro espressione più compiuta dimensione lirica, una dolcezza ed un'eleganza che ricordano l'arte aggiunge, alla fine del XIV e all'inizio del XV secolo, una nuova

Fig. 20. — Monte Scaul, S. Caterina, *Crocefissione.*

Fig. 19. — Monte Scaul, S. Caterina, *I santi festeggiati nel mese di febbraio.*



dei santi che si festeggiano in un dato periodo (fig. 19), l'altro è formato da file di santi in mezzo ai quali compare l'illustrazione di una o più grandi Feste. Da dove viene l'idea di raffigurare un tale soggetto e la formula scelta per rappresentarlo?

È Simeone Metafraste che, verso la fine del X secolo, aveva costituito una specie di enciclopedia agiografica con le leggende delle Vite dei santi, ordinate in maniera tale da corrispondere ciascuna ad un giorno dell'anno. Viene anche redatto un calendario, di cui terrà conto la liturgia. Dall'XI secolo, le miniature dei Menologi e dei Sinassari illustrati costituivano vere raccolte di immagini sulla vita ed il martirio dei santi (22). Le nostre iconi hanno manifestamente l'ambizione di offrire al cristiano, in un solo colpo d'occhio,



Fig. 21. — Atene,
Collezione Kanellopoulos,
Decorazione della Vergine.

(22) K. Weitzmann, *Byzantine Miniature and Icon painting in the Eleventh Century*, in *Proceedings of the XIII th International Congress of Byzantine Studies*, Oxford, 1966, Londres 1967.

La bellissima icone della Crocifissione del Monte Sinai (XII sec.) testimonia in altro modo, a partire dalla seconda metà del XII sec. (fig. 20), dell'infusso crescente della liturgia sulla pittura. Infatti, i santi raffigurati nel quadro (salvo santa Caterina) seguono l'ordine della successione della loro memoria, che si ha nella preghiera d'intercessione. Molto in alto, san Giovanni il Precursore è affiancato da due arcangeli e dagli apostoli Pietro e Paolo, con i quali costituisce una specie di *Deisis*. Sulle parti longitudinali del quadro sono

a suo turno, su un leggio o un cavalletto, nelle cappelle annesse o negli armadi, esse venivano esposte, ognuna traferma nel seno della Chiesa. Conservare durante tutto l'anno vedere ciascun santo in particolare quanto piuttosto la loro unione torica, quasi si volesse mostrare che è di minore importanza costituita da minuscole unità, appena visibili nella superficie pittorica, delle Vite dei Santi. La folla immensa che ricopre queste icone è Alcune saranno riprese a loro volta dalle raccolte illustrate un libro. Da qui la necessità di creare le formule di tipo sinttico, ciò che occorrerebbe guardare mano mano, sfogliando le pagine di



Fig. 22.
Atene, Museo Bizantino.
Crocifissione, dettaglio.

raffigurati alcuni santi Padri della Chiesa. Al centro della parte orizzontale del quadro, in basso, appare santa Caterina. Lo stile particolarmente curato e raffinato dell'opera permette di attribuirlo ad uno studio metropolitano (23).

Questi tipi d'iconone continuano ad essere eseguiti all'epoca dei Paleologi. Verso la fine di questo periodo si aggiungono loro altre iconi, che illustrano gli inni liturgici, com'è il caso dell'iconone della Vergine del Museo Bizantino d'Atene del XV secolo, dove viene illustrato un inno che glorifica la Vergine: « In te si rallegra tutto il creato . . . », cantato nella Liturgia di S. Basilio. In altre iconi, accanto all'immagine che si commemora, si trovano i melodi che l'hanno cantata, i cui poemi fanno parte dell'ufficio. È quanto si



Fig. 23
Olvid, Museo Nazionale,
Crucifixione.

(23) Cfr. K. Weitzmann, nell'opera collettiva *Frühe Ikonen*, Vienne et Munich, 1965, p. XIII, pl. 21.

L'intrusione dei valori affettivi nel sacro si osserva facilmente in numerosi soggetti, ma principalmente nelle scene della Passione che divergono dolorose. Così, la Crocifissione mostra il Cristo sofferente (fig. 22) con un corpo che è reso sulle braccia ed accusa una curva all'altezza dei fianchi, come si vede, per esempio, sull'iconone bilaterale della Crocifissione trovata nella chiesa di S. Clemente di Ohrid (fine del XIII sec.) (fig. 23) o su quella (bilaterale) del Museo di Nicosia (fine del XIII sec.) (fig. 24). Si deve però rico-

riscontrare, per esempio, a proposito dell'iconone della Dormizione della Vergine della Collezione Paolo Kanellopoulos ad Atene (fine XV sec.), dove i versetti dei melodi sono iscritti sui lunghi rotoli che essi tengono (fig. 21).

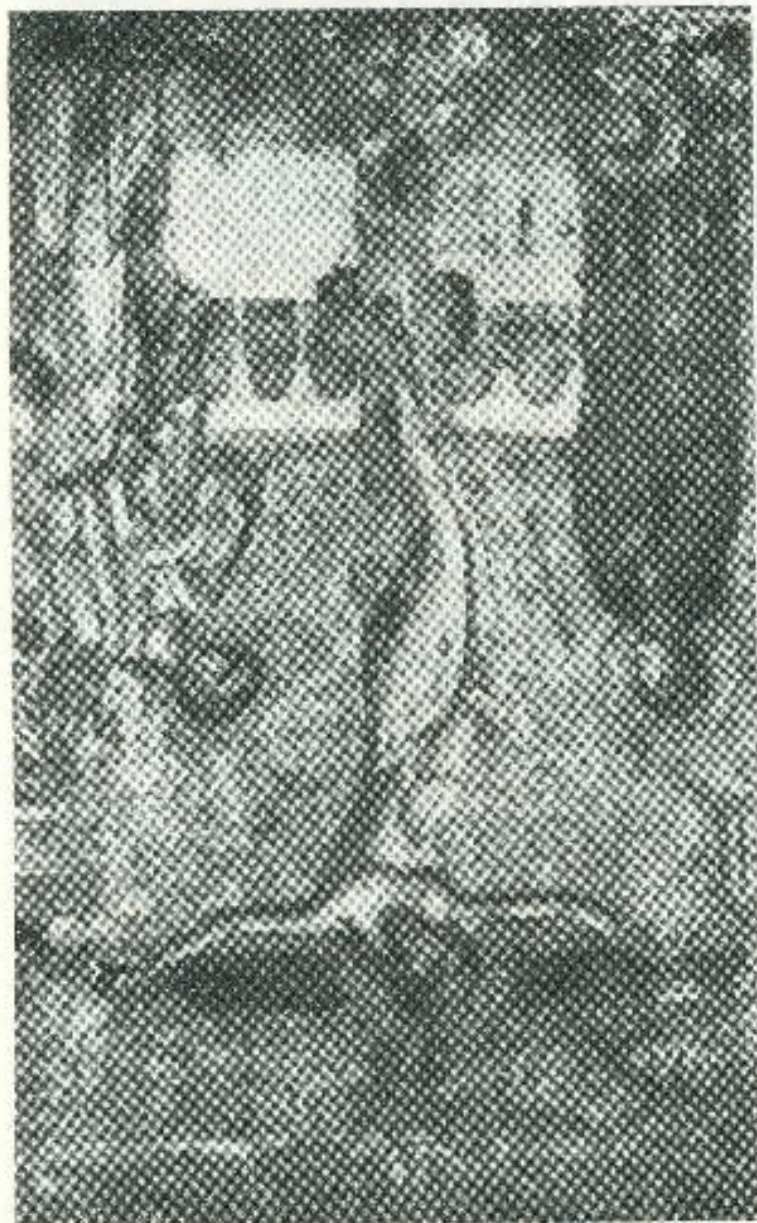


Fig. 24.
Nicosia, Museo Nazionale.
Crocifissione.

nosocere che l'icona resterà sempre molto meno narrativa della pittura murale e della miniatura. La maggior parte delle icone con la Crocifissione, anche nel XIV secolo, restano delle immagini-simbolo ridotte a tre personaggi principali (*fig. 25*), mentre numerosi protagonisti secondari, e persino piccoli episodi, come la spartizione delle vesti, appaiono sui muri delle chiese.

Alcune icone del XIV secolo seguono pertanto il movimento che caratterizza le altre categorie d'opere d'arte bizantina. Così l'icona della Crocifissione del monastero di Patmos (XIV sec.) mostra una folla dietro S. Giovanni, le sante Donne dietro Maria, e la divisione delle vesti in primo piano (*fig. 26*). L'insieme è strutturato in modo da esprimere il dramma e l'inquietitudine. Una specie di nervosismo si avverte anche nello stile, ed esso è ancora accentuato dalle luci molto vive e dal ritmo delle linee. L'immagine ugualmente è circondata di una grande tenerezza. S. Giovanni ha lasciato il suo posto tradizionale, alla sinistra del Crocifisso, e si è avvicinato a Maria per sostenerla e consolarla. È ciò che si può anche constatare nei

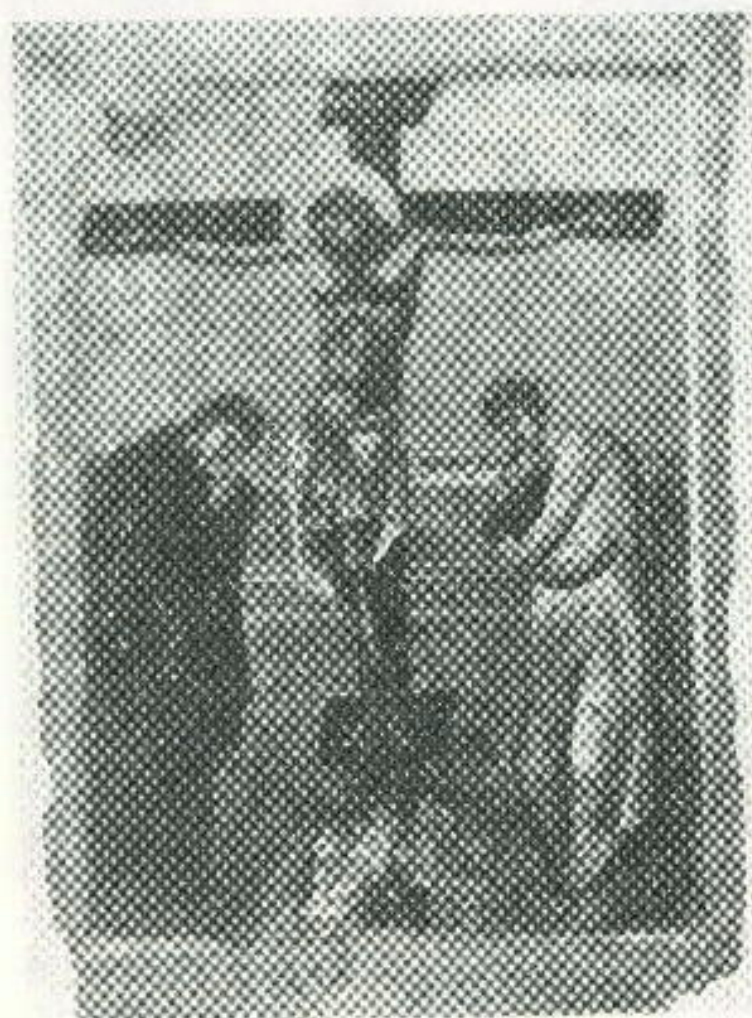


Fig. 25
Oivid, Museo Nazionale,
Crocifissione.

Ma ritorniamo alla grande novità che segna l'icone del XII se-
 Cardinale Bessarione a Venezia, opera influenzata da modelli latini,
 fine del secolo e apparirà notevolmente sulla celebre Stauroteca del
 rativa e pittorica della Crocifissione conoscerà un certo successo alla
 ma raramente, nelle miniature. Questo tipo di rappresentazione nar-
 celebri dipinti murali di Sopocani intorno al 1265 e, molto prima

Fig. 26. — Monastero di Patmos, *Crocifissione*.



colo: l'espressione dell'emozione. L'immagine della Vergine triste con il Bambino s'impone intorno al 1130, epoca che vede apparire la famosa Vergine Eleusa dell'icona di Vladimir (fig. 27) della quale si è già parlato. Maria preme la sua guancia contro quella del Bambino con una tenerezza rara fino allora. Ella è profondamente rattristata, essendo rappresentata come mediatrice tra l'umanità peccatrice e il suo divin Figlio (24).



Fig. 27.
Mosca, Galleria Tretjakov,
la Vergine di Vladimir.

I santi Arcangeli possono essere, a loro volta, rattristati mentre pregano per il perdono dei peccati del genere umano. È ciò che si vede sulla icona della Deisis della Galleria Tretjakov di Mosca (fig. 28). Il Cristo è affiancato dagli arcangeli Michele e Gabriele. Le tre figure sono dipinte fino all'altezza delle spalle.

(24) Cfr. la nota 16. Il tipo dell'Eleusa esisteva già al X secolo nella pittura murale di Cappadocia.

Dalla seconda metà del XII secolo si vedono iconi come quella, Sinai (XII sec.).
 I visi desolati dei due arcangeli sono di una grande dolcezza e bisogna considerarli come dei veri capolavori. Essi sono molto vicini agli angeli malinconici che si vedono nel Giudizio Finale della chiesa di S. Demetrio a Vladimir, dell'ultimo scorcio del XII secolo. Una espressione analoga, ma meno patetica, caratterizza l'arcangelo Gabriele, detto dai capelli d'oro, dell'icone del Museo russo di Leningrado (XIII sec.) (fig. 29), e i due arcangeli del Monte

Pietà (fig. 31), dipinto fino all'altezza del petto, la testa reclinata sulla spalla, il viso che tradisce la sofferenza fisica. Questa immagine del busto di Cristo morto è una novità per quell'epoca ed essa appariva raramente nelle iconi. Si rintraccia una Vergine addolorata e il Cristo morto formanti insieme una Pietà, sulle due ali di un

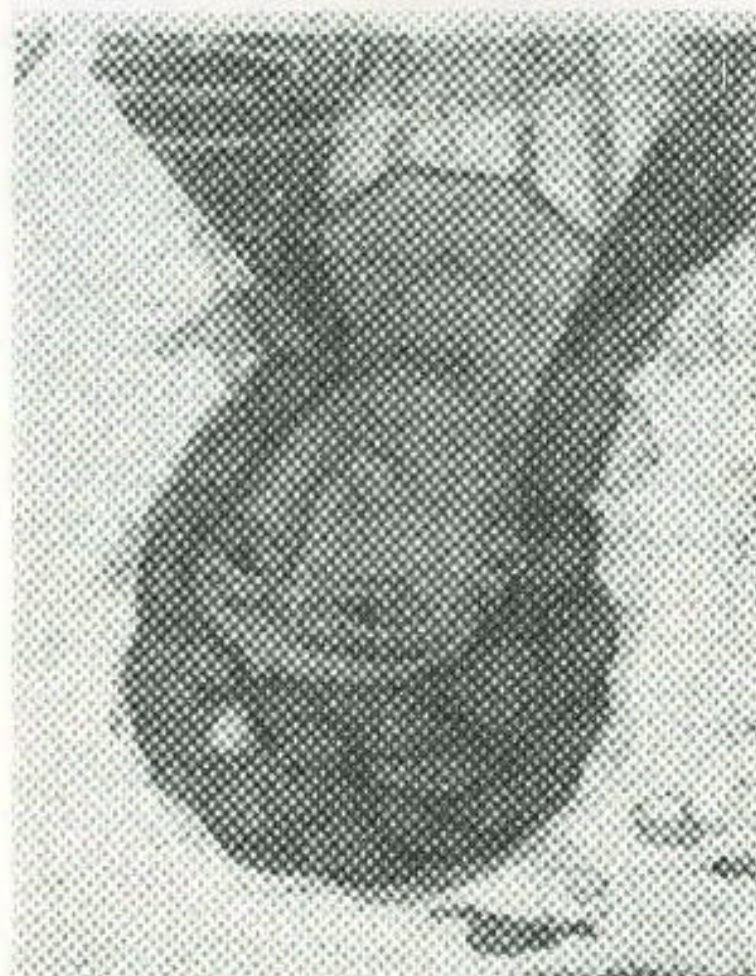


Fig. 28.
 Mosca, Galleria Tretyakov,
 icone della *Desis*,
 dettaglio;
 un angelo.

dittico del XIV sec. del monastero della Trasfigurazione delle Meteore (fig. 32). Ben inteso, in queste icone il progresso è evidente in rapporto al XII secolo. La linea espressiva, ma un po' dura del XII secolo, è stata rimpiazzata da un modello molto fine che fa apparire il volume. Il dolore di Maria è interiorizzato e approfondito, e non è solo il suo viso ad esprimerlo. L'inclinazione della testa e il meraviglioso gioco delle mani contribuiscono a fare di questa figura un'apparizione marcatamente dolorosa. Le stesse qualità di



Fig. 29.
Leningrad, Museo Russo,
L'Arcangelo Gabriele.

modellato e di interiorizzazione della sofferenza caratterizzano l'icone del Cristo.

Nel XIV secolo i mezzi per esprimere gli stati d'animo si perfezionano e si affinano a tal punto che si arriva a rappresentare dei personaggi sacri immersi in una profonda meditazione, come si vede nella famosa icone di Pogonovo (Galleria Nazionale di Sofia), dono dell'imperatrice bizantina Elena, sposa di Manuele II Paleologo (iscrizione). Questa icone bilaterale d'una qualità eccezionale

ha già fatto scorrere fiumi d'inchiostro (25). Sul retro, S. Giovanni il Teologo e la Vergine « Kataphighi » (Rifugio dei cristiani) sono profondamente tristi (fig. 33), come se partecipassero ad una *Deisis* (25) Contronare gli artefici di T. Gerassimov et A. Grabar, nei *Cahiers Archéologiques*, n. 10, 1959, p. 280, sq.

Fig. 30. — Avana, Museo Bizantino, la Vergine Odighita

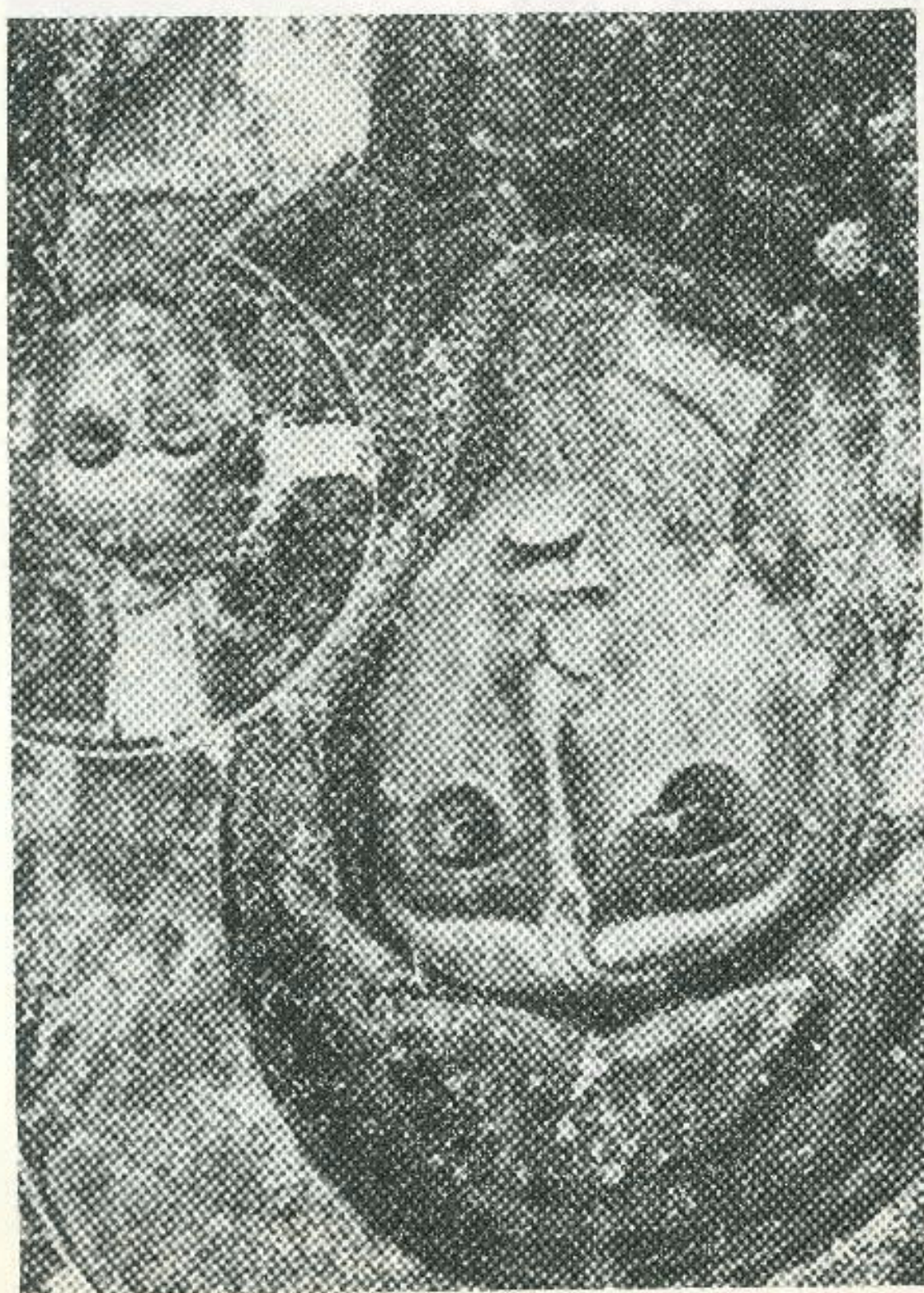




Fig. 31. — Aene, Museo Bizantino, il Cristo in atteggiamento di Pietà.

o assistessero alla Crocifissione. Maria ha una mano, coperta dal *marphorion*, sulla sua guancia, come per asciugare una lacrima o sostenere la sua testa inclinata. S. Giovanni inclina il suo capo verso di lei, ma non la guarda troppo preoccupato, sembra, per l'accavallarsi dei suoi pensieri e per il peso del suo dispiacere (*fig. 34*). Sul rovescio appare una visione di profeti (*fig. 35*) che somiglia abbastanza a quella che decora l'abside della chiesa di Hosios David nel monastero di Cristo Latomo (V sec.) a Salonicco. Meglio ancora, l'iconone è provvista d'una iscrizione (da una parte e dall'altra del Cristo), che dice: « Gesti Cristo del miracolo di Latomo ». Si hanno dunque buone ragioni per supporre che la pittura dell'iconone si ispira al celebre mosaico tessalonicense. Questo rappresenta il Cristo adolescente assiso sull'arcobaleno e circondato da un'aureola di luce teofanica, finemente sfumata, che va dal *bleu cupo* al *bleu* cielo. Lo circondano i quattro simboli degli Evangelisti. Sul *flartierio* tenuto dal Cristo appare una iscrizione ispirata alla visione di Isaia (*XXV, 9*). Più in basso è raffigurato un paesaggio di rocce assai pittoresco con le acque pescose di un lago che fa pensare al fiume Chobar, citato da Ezechiele (*X, 20-22*). Ai due fianchi del fiume si trovano due profeti in pose animate. Essi si riconoscono dalle iscrizioni. A sinistra vi è Ezechiele e a destra Abacuc che

Fig. 32. — Meione, monastero della Trastignazione, *Psalmi*.

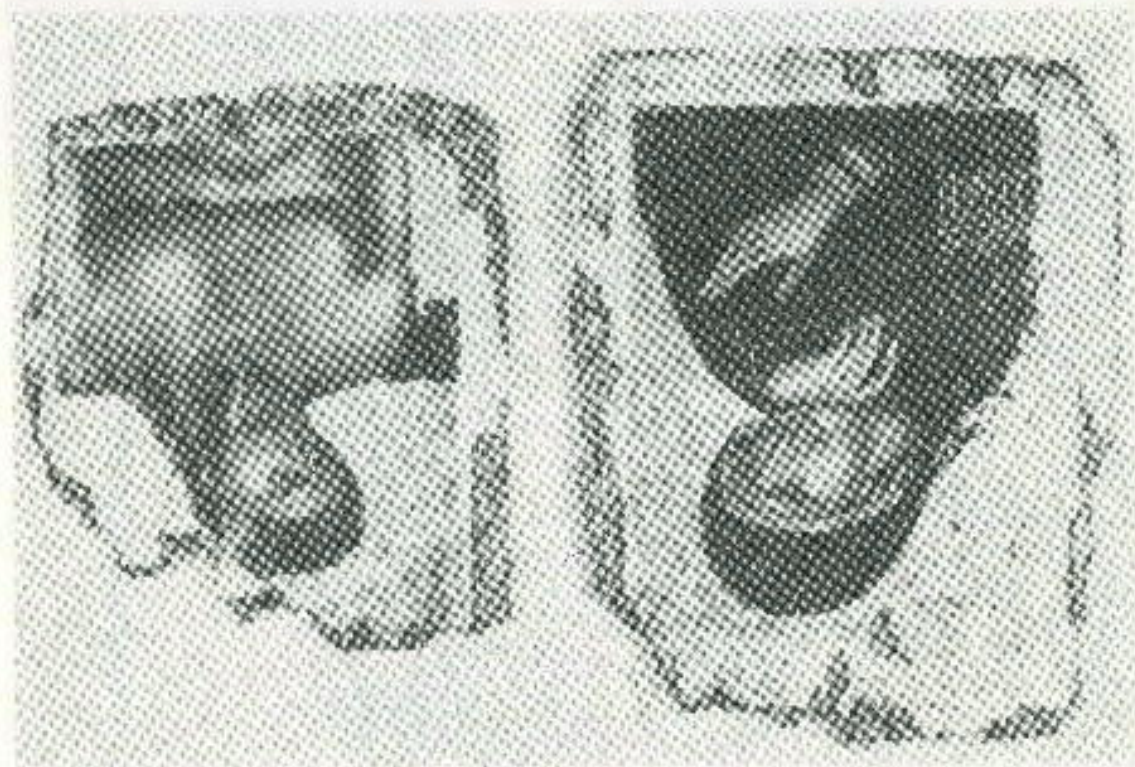




Fig. 33. — Sofia, Galleria Nazionale, *la Vergine e S. Giovanni il Teologo.*

regge un libro aperto. Curiosamente vi si legge un versetto della visione di Ezechiele: « Figlio dell'uomo, mangia questo rotolo » (*Ez.* III, 1).

Sulle due facciate il modellato è di una grande finezza e testimonianza una cura dell'anatomia e una osservazione diretta della natura, che non sarebbe stata possibile in un'epoca anteriore al Me-

dioevo. Queste qualità sono state senza dubbio acquisite dagli artisti bizantini attraverso un'attenzione tutta nuova che essi dedicavano ai modelli dell'antichità tardiva. La rappresentazione del volume, ugualmente assai sensibile in questa icona, comincia a manifestarsi dal XIII secolo e si mette sempre più in risalto mano mano che l'epoca avanza. Alla fine del

Fig. 34. — Sofia, Galleria Nazionale, S. Giovanni il Teologo, cartagina.



XIII secolo, questa nuova concezione pittorica è già perfettamente realizzata. Non solo tutte le forme si armonizzano in aiuto del modellato, con contorno flessibile e sinuoso, ma divengono talvolta quasi sculturali, come nell'icona di S. Matteo (fine del XIII sec.), trovata nella chiesa di S. Clemente di Ohrid (*fig. 36*). Il senso del modellato, il cromatismo complesso e vario che si utilizza per rappresentare non solo il volume, ma anche la morbidezza e lo spessore della carne, si sviluppano nel XIV secolo, come ce l'ha mostrato l'icona di Poganovo. Ancora in questa occasione si dovrà citare l'icona dell'arcangelo Michele in busto, del Museo di Atene (*fig. 37*) o quelle dell'Annunziata di Ohrid (*fig. 40*) entrambe dell'inizio del XIV secolo, della Vergine della tenerezza (*fig. 38*) dell'iconostasi di Dečani (1350), o ancora quella dell'evangelista Giovanni, proveniente dalla grande iconostasi di Chilandari al Monte Athos.

La vivacità delle scene ben s'accorda con le tendenze narrative e ne dipende parzialmente. Così, le numerose icone della Discesa al Limbo, del Battesimo, della Dormizione della Vergine, come pure quella della Vergine col Bambino testimoniano a loro volta la presenza dei valori affettivi, la forza delle tendenze narrative nonché il movimento dei personaggi e del panneggio che comporta questa nuova concezione della scena sacra.

Le icone della Vergine col Bambino sono le più significative sotto questo aspetto, dato che esse erano particolarmente statiche nel passato. È così che sull'icona dell'iconostasi di Dečani (*fig. 38*), il Bambino si muove con una certa vivacità, getta le sue braccia attorno al collo della sua madre, appoggia la sua guancia contro quella di lei e piega un suo piede in modo da mostrarne la pianta. Un po' più tardi, all'inizio del XV secolo, il movimento del Bambino sarà a volte violento al punto da sembrare molto esagerato, come nel caso dell'icona della Vergine Pelagonitissa (1421-1422) del Museo Nazionale di Skopje (*fig. 39*).

L'icona dell'Annunziata (XIV sec.) di S. Clemente di Ohrid (*fig. 40*), già citata, mostra pressoché tutte le innovazioni di cui si è parlato. Vi è aggiunto un dettaglio curioso: il baldacchino del trono della Vergine è sostenuto da cariatidi nude. Questo dettaglio si ispira certamente a modelli antichi, forse per l'intermediario di pitture italiane contemporanee del tipo di quelle che si vedono sulla pala di S. Cecilia agli Uffizi di Firenze o nella Presentazione al tempio di Lorenzetti, dello stesso Museo.

Le tendenze ispirate dall'arte antica e narrative appaiono ugual-

mente con insistenza nell'iconone del Battesimo di Cristo (XIV sec.) del Museo Nazionale di Belgrado (fig. 41). In questa icona, come in alcune pitture murali dell'epoca, non si è più contenti di raffigurare semplicemente il Battesimo. L'immagine di questo capitale avvenimento

Fig. 35. — Sofia, Galleria Nazionale, *Visione del Cristo Lattante*.

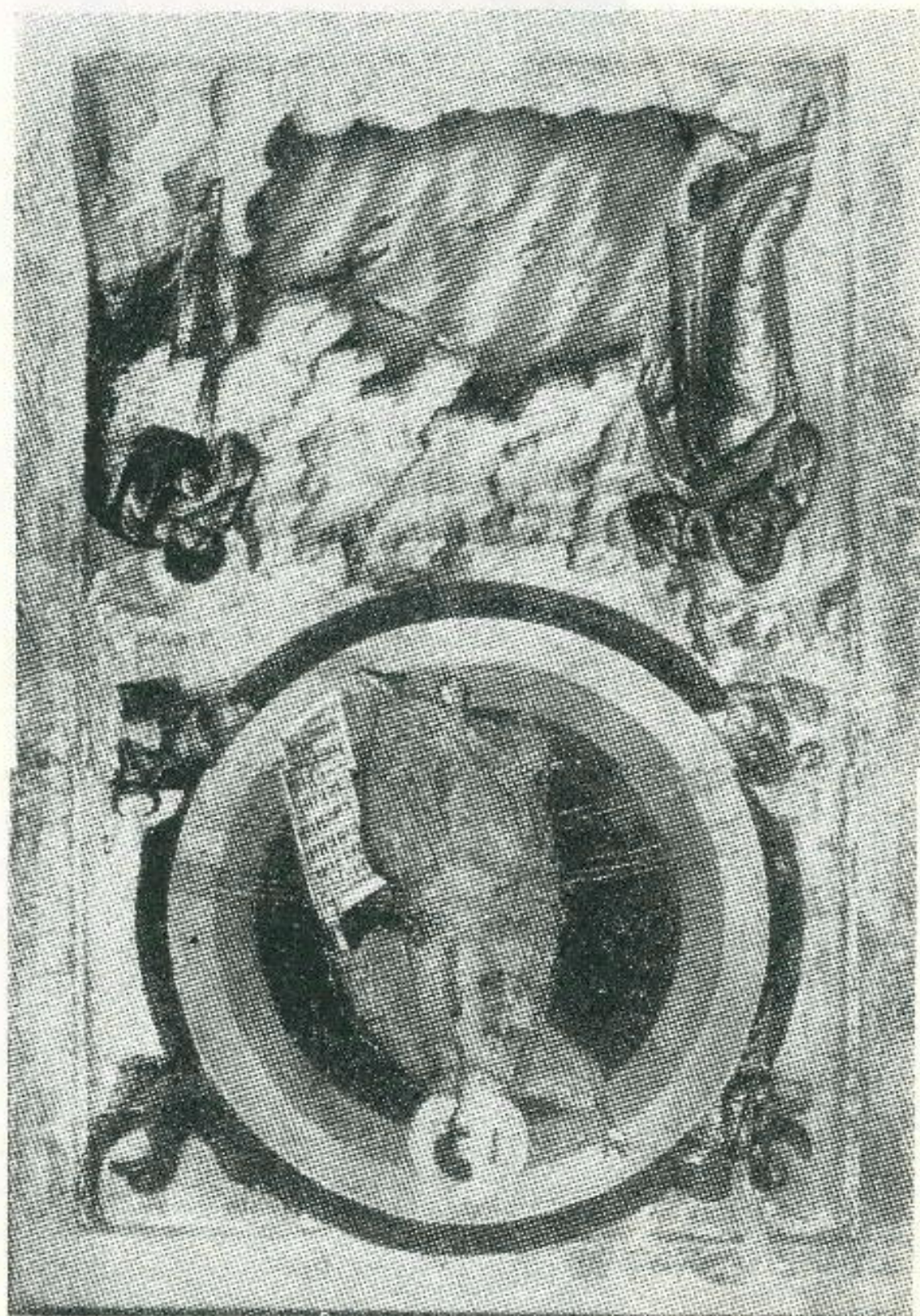




Fig. 36.
Ohrid, Museo Nazionale,
S. Matteo.

della storia evangelica è quasi un po' sommersa dagli episodi e dai personaggi secondari che vi si aggiungono. Così, in alto si vedono gli angeli che tengono aperte le porte del cielo e la mano di Dio che invia la colomba dello Spirito Santo. Alla sommità delle rocce appaiono due personificazioni fluviali nude, molto simili a quelle

La varietà delle funzioni e delle tecniche delle iconi aumenta egualmente a partire dal XII e soprattutto verso la fine del XIII se-

Giordano.
 dei quali sono raffigurati nell'acqua, e due personificazioni del
 di S. Giovanni nel deserto. Segue il Battesimo dei Giudei, alcuni
 del modelli antichi. Più in basso, a sinistra, l'incontro del Cristo e

Fig. 37. — Aeneas, Museo Bizantino, *L'Arcangelo Michele*.



colo. Si è già parlato a lungo delle iconi murali, il cui uso si generalizza nella seconda metà del XII secolo. Allo stesso modo bisognerebbe ricordare che le iconi bilaterali destinate alle processioni cominciano ad apparire o quanto meno a moltiplicarsi, nel XII secolo, a giudicare dalle iconi attualmente conservate. Alcune di queste, come l'icona del Mandyion della Galleria Tretjakov o quella di Castoria, sono state già citate. Il ruolo di queste iconi doveva essere assai importante, dato che erano conservate nel vima dietro l'altare o appoggiate sul templon, di cui esse occupavano allora l'intercolunnio. D'altra parte, le processioni erano frequenti ed esse formavano oggetto d'interesse dell'imperatore, in ogni caso a cominciare da Giovanni II Comneno (1118-1143). Per esempio, dalle testimonianze scritte veniamo a sapere che questo imperatore stabilì una cerimonia settimanale del genere: ogni venerdì il clero della chiesa della Vergine Eleusa si presentava al palazzo imperiale, vi prelevava l'icona della Vergine Odigitria e la portava fino alla cappella funeraria di S. Michele, dove si celebrava un ufficio in suo onore. A. Grabar ha fatto l'ipotesi che questa cerimonia abbia ispirato una pittura murale — l'immagine del 23' oikos dell'Inno Akathistos del Monastero di Marko (1366-1377) —, ciò che costituirebbe una prova supplementare dell'importanza di queste cerimonie processionali e delle iconi che vi prendevano parte.

Quanto alle tecniche, le immagini mobili in mosaico divennero frequenti nel XIV secolo, mentre prima erano rare. Il brusco successo è forse legato allo sviluppo della pietà privata alla fine del Medioevo. Oggetti a loro volta preziosi e sacri, queste iconi sono probabilmente servite per le devozioni particolari. Citiamo tra le altre, l'icona della Vergine Odigitria del Monte Sinai, quella dell'Annunciazione del Victoria and Albert Museum o quella di S. Demetrio del Museo Civico di Sassoferrato (XIV sec.) (fig. 42), di cui solo la cornice è del XVI secolo. Assieme alle iconi in mosaico, se ne trovano altre in oro, in smalto, e guarnite di pietre preziose. Queste tecniche erano applicate all'icona già dal X secolo a Bisanzio. Le iconi in metallo furono conosciute assai presto in Georgia e rimasero in corso durante tutto il Medioevo. Citiamo a titolo d'esempio l'icona della Vergine Labedzina (X sec.) o il trittico di Khakhoulì (VIII-XII sec.) (26).

Parallelamente a queste grandi opere d'apparato, fiorì un genere

(26) Cfr. S. Amiranšvili, *L'art des ciseleurs géorgiens*, Prague, 1971, tav. 24.

(27) (Cf. A. Bank, *Byzantine Art*, Leningrad-Moscow, 1966, fig. 166-172, 174, 175, 177, 181-185.

con esse apparesento: le icone miniatore, che le loro cornici traslor-
mano in gioielli. Una importante collezione di queste icone-gioiello
è conservata al Museo dell'Ermitage (27) e giustifica a modo suo i

Fig. 38. — Descenti, chiesa del Pantocrator, *VerGINE col Bambino*.





Fig. 39. — Skopje, Museo Nazionale, la Vergine Pelagonitissa.

bisogni della pietà privata. Infatti, se queste icone costituiscono dei veri gioielli e servivano anche come decorazione, ciò è dovuto ad un'antica usanza secondo cui bisognava assicurarsi in maniera costante la protezione del Cristo, della Vergine e dei santi, rivolgendosi alla loro icone.

Le incorniciature e i rivestimenti in metallo prezioso che attorno a ricoprivano alcune icone sono noti a partire dal IX secolo, ma non è che nel XIII e XIV secolo che essi divergono correnti. Fatti materializzano in qualche modo la devozione e la venerazione di cui era oggetto l'icone, ma nello stesso tempo testimoniano indirettamente una nuova importanza accordata al donatore, importanza che si manifesta nella pittura murale dal numero e dalla superficie occupata dai ritratti laici. Queste cornici o questi rivestimenti, infatti, erano spesso utilizzati come supporto per lunghe

(28) Cfr. M. et G. Solov'ov, *Iconi del Monte Sinai*, Avenc, 19, I, pl. 80, II, p. 92-93; I, pl. 69, II, 83-84.

(29) Cfr. M. Talic-Djuric, *Starijska ikonica iz Kurumije*, in *Zbornik za ikovne umetnosti*, 2, p. 65-85.

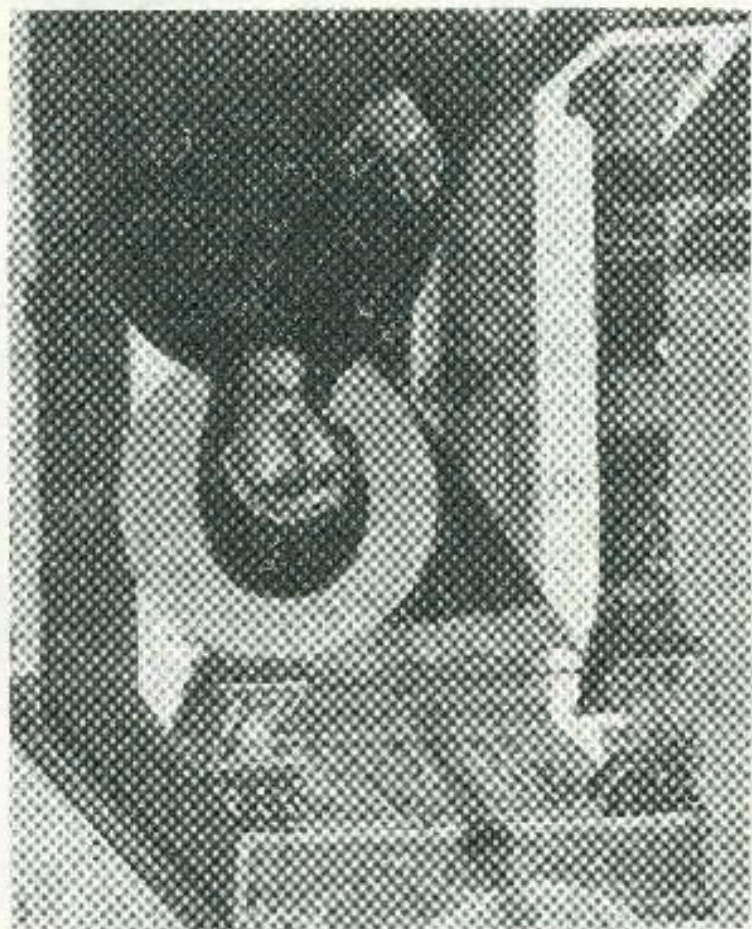


Fig. 40.
Ortil, Museo Nazionale,
Annunziazione, dettaglio.

Altre icone, molto più piccole ma un po' meno sontuose, dovevano essere portate in viaggio, in guerra, in pellegrinaggio, ecc. Basta citare quella del Cristo del Monte Sinai (11 x 9 cm., XIII sec.) o quella dei tre santi guerrieri (26 x 20 cm., XII sec.) della stessa provenienza (28) o ancora l'icone in stauite di Kusamlja (7,8 x 3,6 cm., XIII sec.) (29).



Fig. 41. — Belgendo, Museo Nazionale, *Battesimo del Cristo*.

iscrizioni, che esprimevano la preghiera del donatore e talvolta menzionavano i nomi degli artisti. Parimenti potevano figurarvi i ritratti dei donatori.

Tuttavia, il rivestimento prezioso di una immagine mobile è ancora ben altra cosa che un supporto per delle iscrizioni e dei ritratti. Si tratta in primo luogo di esprimere la venerazione che si tributa all'icona e a colui che essa rappresenta. In secondo luogo si

Il bordo del rivestimento o la cornice erano decorati con le immagini delle grandi feste, con profeti ed angeli, come sull'icone dell'Annunciazione (XII sec.) di S. Clemente di Ohrid (fig. 43), o con santi. La parte superiore della cornice era occupata assai spesso dalla immagine della Desis, come nel caso dell'ultima icona citata. Questa iconografia si accordava bene particolarmente con le pre-

zazione vivente del personaggio che rappresentava. Confermava nella credenza che l'immagine era una specie di cma-Atena. Donando all'icone un rivestimento d'oro e d'argento, ci si quel corteo portavano ogni anno un nuovo costume per rivestire al Partenone, per esempio, dato che le fanciulle che componevano some vive. Ciò accadeva nel corso della processione delle Panatenee. Vi era l'uso di rivestire alcune statue per farle somigliare a per- deve pensare ad un'usanza antica che trova un prolungamento nat-

Fig. 43. Ohrid. Museo Nazionale.
Angelo dell'Annunciazione.

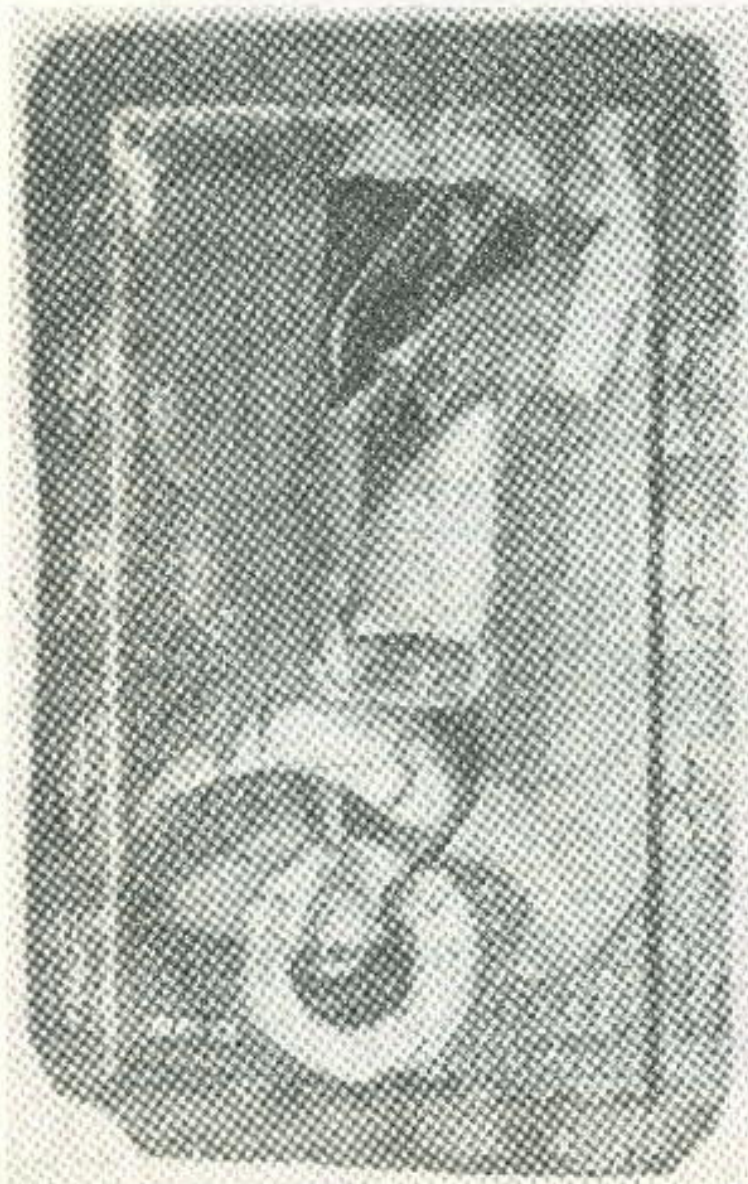
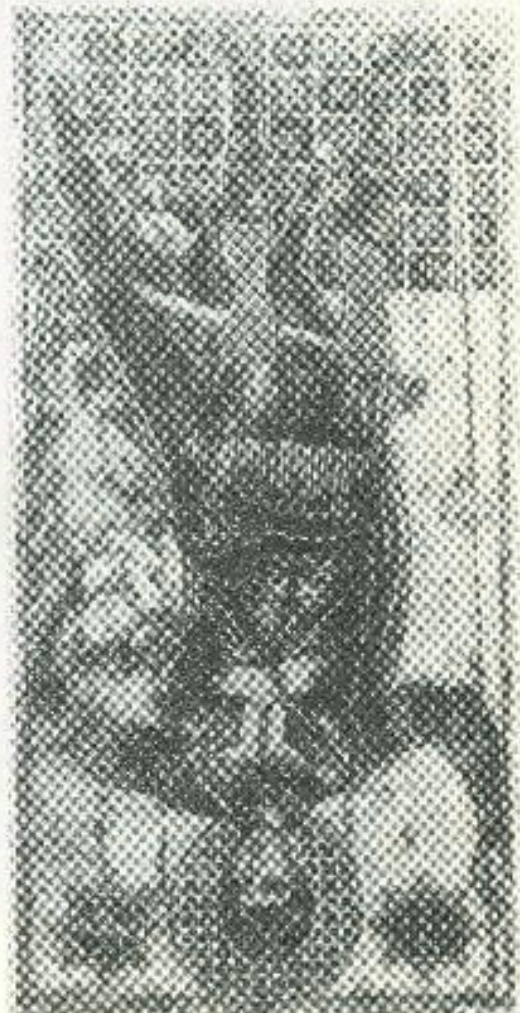


Fig. 42. — Sassoferrato.
Museo Civico.
S. Demetrio.



ghiere scritte sulla parte inferiore della cornice, nelle quali il donatore chiedeva alla Vergine, agli arcangeli o ai santi di intercedere per lui. Contentiamoci di ricordare ancora alcune tra le più belle iconi così rivestite, attualmente note, tra cui quella, bilaterale, della Vergine Odigitria (seconda metà del XIII secolo) (*fig. 44*), la quale, sull'altra faccia, mostra la Crocifissione, quella del Cristo Psychosostis e della Vergine Psychosostria (inizi del XIV sec.) (*fig. 45*) entrambe trovate a S. Clemente d'Ohrid.

La denominazione delle due ultime iconi che significa « salvatore » o rispettivamente « salvatrice delle anime » ricollega queste iconi alla chiesa costantinopolitana della Vergine Psychosostria. Quattro documenti ufficiali, le cui date oscillano tra il 1347 e il 1350, testimoniano d'altra parte i legami assai stretti che univano questa chiesa all'arcivescovado di Ohrid. L'icona della Vergine Psychosostria, con le sue ombre trasparenti e il trattamento propriamente pittorico del Bambino, che ha una testa tipica di lattante paffuto, merita una nostra particolare attenzione. Vi si osserva, tra l'altro, una novità nella pittura degli inizi del XIV secolo: la rappresentazione della luce. Sotto questo aspetto, le mani della Vergine e del Bambino, così come i piedi di Gesù sono particolarmente eloquenti. Le vesti del Cristo sono interamente rigate d'oro e irradiano a loro modo una specie di luce (30). Infine, il rivestimento, di una grande finezza di esecuzione, mostra due arcangeli in busto, da una parte e dall'altra di Maria, e otto piccoli ritratti sempre in busto, i quali guarniscono la cornice. Figura in alto, al centro, il Cristo. Egli è seguito, a sinistra (dall'alto in basso) dal giusto Giacobbe, dai profeti Aronne e Gedeone, mentre, a destra, si scorge Ezechiele, Daniele e Abacuc. Sul dietro di questa icona si trova quella dell'Annunciazione, già citata.

Un rivestimento interamente ricoperto da un motivo decorativo distingue l'icona della Vergine Peribleptos (XIV sec.) del Museo Nazionale di Ohrid (*fig. 46*). L'espressione di Maria è assai interiorizzata e il modellato ancora più sfumato che sull'immagine precedente. L'icona della Vergine col Bambino (metà del XIV sec.), commissionata dall'arcivescovo Nicola di Ohrid (come dall'iscrizione) e trovata in quella stessa città (a S. Clemente) mostra un volto di Maria che non corrisponde più a un tipo, ad una formula tradizionale, ma a quello colto sul vivo di una donna del popolo (*fig. 47*). Lo stesso realismo caratterizza le vesti del Bambino che, da antiche,

(30) Questo tratto particolare non è nuovo.

diventano contemporanee. Il chitone abituale è infatti rimpiazzato da una piccola camicia a collo tondo e rivoltato a metà, testimoniaando così un'influenza della pittura italiana dell'epoca. Questa influenza d'altra parte spiega l'insieme dei tratti realistici che caratterizzano la nostra icona. La cornice che la riveste mostra dei profeti in busto — un'allusione evidente alle profezie che avevano

Fig. 44. — Orsidi, Museo Nazionale, *la Vergine Odalisca*.



diventano contemporanei. Il chitone abituale è infatti rimpiazzato da una piccola camicia a collo tondo e rivoltato a metà, testimoniao così un'influenza della pittura italiana dell'epoca. Questa influenza d'altra parte spiega l'insieme dei tratti realistici che caratterizzano la nostra icone. La cornice che la riveste mostra dei profeti in busto — un'allusione evidente alle profezie che avevamo

Fig. 44. — Ohrid, Museo Nazionale, la Vergine Odigitria.





Fig. 45. — Ohrid, Museo Nazionale, *la Vergine Psychosostria*.

predetto l'Incarnazione. Il nimbo di Maria è più originale, poiché vi si vedono iscritti i simboli di tre Evangelisti, manca quello che caratterizza Luca.

Bisogna segnalare ancora la Vergine Odigitria della Galleria Tretjakov di Mosca (ridipinta nel XV-XVII sec.), il cui rivestimento

(XIII-XIV sec.) è decorato con i ritratti in piedi del grande logotera Costantino Aktopolites e della sua sposa Maria Commene Tornikine (fig. 48). I due sposi, in atteggiamento di preghiera, ligurano negli angoli inferiori della cornice. Essi sono rivolti verso un'immagine del Cristo giovanile, in busto, con l'iscrizione « Pantocrator ». La

Fig. 46. — Ortic, Museo Nazionale, la *Virgine Peribolous*.



cornice superiore mostra i santi Pietro e Paolo da una parte, e dall'altra l'Etimasia, allusione alla seconda venuta. Le altre figure della cornice sono i quattro Evangelisti ed i santi guaritori Cosma e Damiano. L'insieme delle raffigurazioni della cornice esprime la preghiera dei donatori. Assai verosimilmente essi chiedono a Cristo il perdono dei loro peccati al momento della sua Seconda Venuta (il trono vuoto) e ai santi Cosma e Damiano di concedere loro una buona salute per il resto dei loro giorni. Gli Evangelisti, testimoni dell'Incarnazione, ricordano la storia della salvezza che ha appunto reso possibile il perdono dei peccati. Si può misurare qui il progresso che aveva fatto a Bisanzio l'idea della identità individuale e del suo valore, alla fine del Medioevo. Un donatore particolare ora osa farsi rappresentare accanto a Maria e sui più sacri oggetti di devozione.

Un altro fatto che d'altra parte è in rapporto diretto col precedente attesta l'accresciuta importanza e il fascino dell'icona all'epoca dei Paleologi: è il numero sempre crescente delle icone nelle chiese bizantine a partire dal XII secolo. Quelle trovate alla Peribleptos di Ohrid (della fine del XIII secolo) ci permettono di farci un'idea sulla maniera con cui i santuari di una certa importanza erano invasi dalle immagini mobili, che si aggiungevano anche al decoro monumentale. Questa affluenza di icone nelle chiese bizantine nel XIII-XIV secolo si spiega molto bene con il carattere della pietà che, in Oriente così come in Occidente, era molto cambiato già dall'Alto Medioevo. Si tratta infatti di un tipo di pietà personale che rimpiazza, nell'avvicinarsi del Rinascimento, i grandi movimenti di pietà collettiva che avevano animato la cristianità all'inizio della nostra era. Questa pietà individualizzata, che mirava ad un contatto diretto tra l'uomo e Dio e conferiva anche certi « diritti » all'individuo, faceva del cristiano assai naturalmente un donatore. L'icona rappresentava per varie ragioni l'offerta ideale per questo « cristiano medio », ed è normale che costui se ne sia accorto.

Un altro fenomeno, a sua volta artistico e sociale, che denota il XIV secolo, può essere osservato grazie alle icone conservate. Si tratta della fondazione di botteghe regionali, in tutti i Balcani, in Russia, e perfino in Italia. Tali botteghe esistevano già prima nel mondo caucasico, specialmente in Georgia, dove le icone in metallo portano il marchio della loro provenienza, a cominciare dal IX-X secolo. Nelle altre parti del mondo bizantino e soprattutto presso gli slavi, le botteghe regionali si sono moltiplicate nel XIV secolo come ce lo testimoniano le iscrizioni sulle icone e alcune

Non vorrei terminare questo rapido sorvolo sullo sviluppo e prestigio dell'icone alla fine del Medioevo a Bisanzio senza preci-

vigorosi ed espressivi.
 e luminosi come di smalto, i movimenti lenti e ritmati, i contorni
 Le forme sono molto piatte, per nulla modellate, i colori splendidi
 colare, che si annunciava dal XIII secolo e si afferma nel XIV.
 rod, si assiste tuttora alla fioritura d'un linguaggio plastico parti-
 artistici dell'impero. Nella Russia del Nord, nella regione di Novgo-
 sero ricevuto parte della loro formazione in uno dei grandi centri
 e a Salonicco, ed è possibile che i maestri che colà lavoravano aves-
 l'iconografia che per lo stile — ciò che si faceva a Costantinopoli
 firme d'artisti. Queste botteghe seguivano alla lettera — tanto per

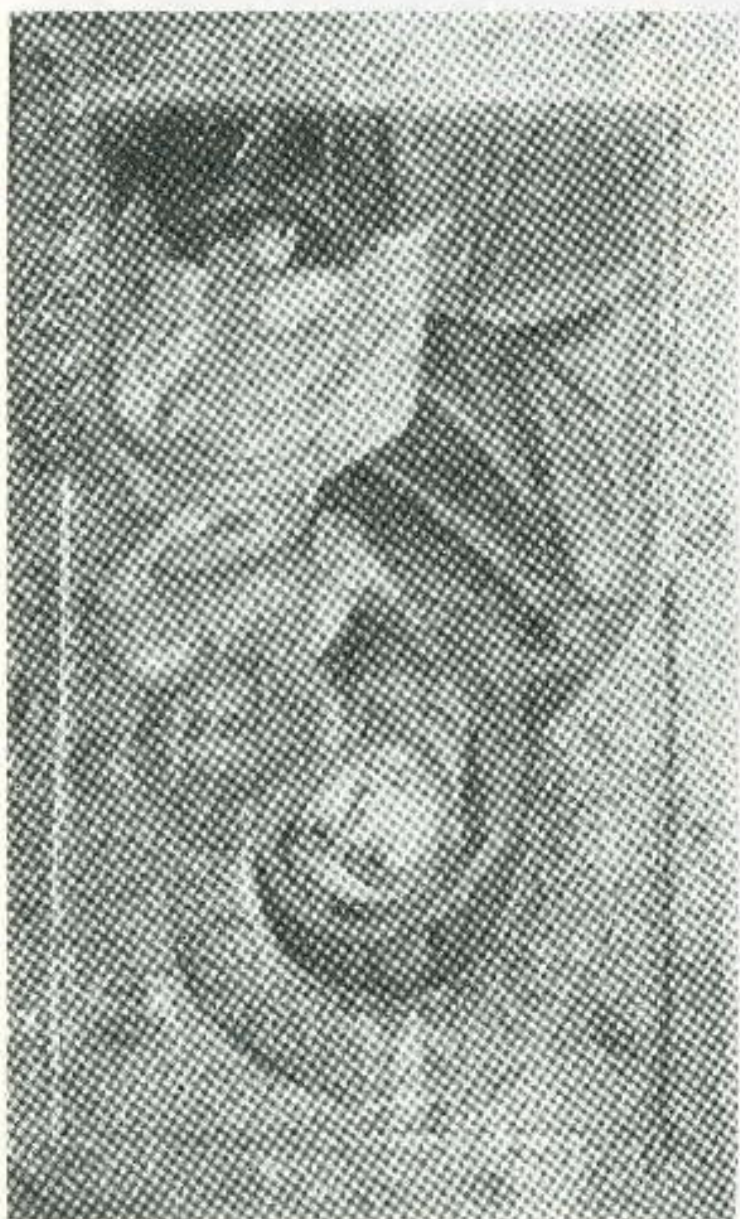


Fig. 47.
 Ortel, Museo Nazionale,
 la Vergine col bambino.



Fig. 48. — Mosca, Galleria Tretjakov, *la Vergine Odigitria*

sare che verso la fine del XIV e del XV secolo si delinea una svolta nello stile dell'icona. Questa svolta è importante perché determina, in una certa misura, la pittura post-bizantina delle icone. Si osservano due tendenze assai divergenti che si manifestano nei due grandi gruppi d'iconi, allorché si avvicina il XV secolo: da una parte uno slancio lirico di una qualità eccezionale, e che detiene

La famosa questione esicasta, che oppose gli umanisti bizantini e gli elementi conservatori della società bizantina, terminò nel 1353 con una splendida vittoria della Chiesa. Questa vittoria non significava solo un trionfo del pensiero religioso tradizionale. Essa metteva fine allo sviluppo e al prestigio delle tendenze ispirate dall'arte antica e laiciste che avevano permesso al rinascimento dei Paleologi di sbocciare, e il neo-umanesimo di una società colta cedeva davanti alle aspirazioni ascetiche del monachismo bizantino. Una grande parte delle pitture murali e delle icone ritornano allora molto lentamente, e in realtà solo nel XV secolo, alla tradizione affermata intorno al XII secolo e al suo perenne grafismo.

ci sembra il più decisivo.

quanto era stato raggiunto dall'ultimo rinascimento bizantino; dall'altra, una specie d'arresto improvviso alle innovazioni di questo stesso rinascimento, quali il modellato, la dolcezza dei tratti, la resa della carnagione, il volume. Forme più secche, più severe, anche più austere, rimpiazzano ora quelle dell'epoca precedente. Questo cambiamento può avere molteplici motivi. Basta ricordarne uno che

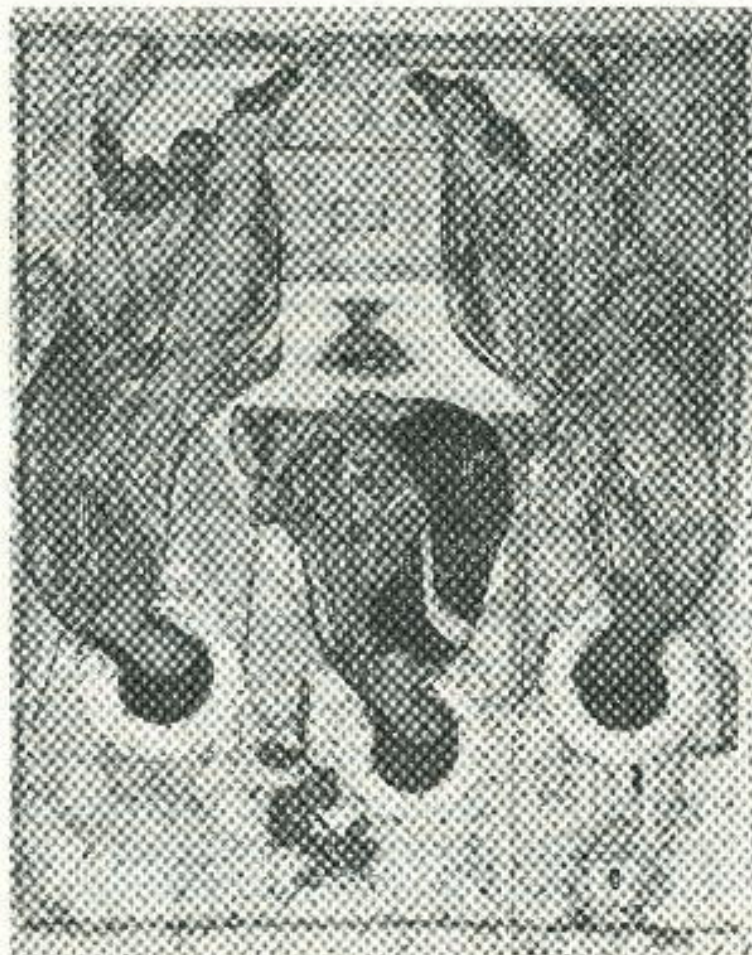


Fig. 49. — Mosca,
Museo A. Rublev,
La Trinità.

Riguardo alla corrente lirica, di cui sono espressione, nel XV secolo, soprattutto le iconi di Rublev e le pitture murali sulle terre del principe Lazaro in Serbia, essa resterà assai rigogliosa nella pittura russa e balcanica posteriore. Una delle più belle iconi che appartengono a questa corrente è quella della famosa Trinità di Rublev (fig. 49), la cui composizione sapientemente equilibrata e ritmata è sostenuta da un colorito a volte splendente e denso, a volte trasparente. Predominano le tinte a pastello. Una poesia intensa si sprigiona da questi tre angeli e tuffa lo spettatore in una specie di meditazione musicale.

L'icona post-bizantina seguirà un suo proprio corso nel mezzo dei torbidi politici e nei drammi che caratterizzeranno la maggior parte dei paesi ortodossi nei secoli avvenire. Essa conoscerà uno splendore sicuro, non solo in Russia, unico grande paese ortodosso che non doveva subire gli invasori ottomani, ma anche a Creta, dove erano emigrati nel XV secolo grandi pittori costantinopolitani, come Alexis Apokavcos (1431) o Nicola Philanthropinos (1419).

È senza dubbio grazie ad una massiccia diaspora d'artisti provenienti da grandi centri e affluenti a Creta, che questa diviene il nuovo e brillante focolare della pittura d'iconi delle regioni balcaniche. Nel secolo XVI vi si constata un ritorno alle concezioni e alle tecniche dell'epoca dei Paleologi, come ne testimonia l'icona della Nascita di Cristo all'Istituto greco di Venezia o quella della Vergine del Museo Benaki di Atene. A partire dal XVII secolo, le influenze occidentali si manifesteranno talvolta in questa produzione cretese, ma sempre con discrezione. Ricordiamo per finire che un importante lotto d'iconi cretesi, appartenente alla Comunità albanese di Sicilia, è stato recentemente pulito, restaurato ed esposto a Palermo. Si spera che queste bellissime pitture, per la maggior parte appartenenti al XVII e XVIII secolo, saranno al più presto oggetto di studio, come esse meritano.

Tania Velmans

(31) Le iconi rivestite citate qui sono riprodotte e descritte nel catalogo della grande Mostra di Ohrid, nel 1961 e intitolato: *Icones de Yougoslavie*, Belgrade, 1961.

La ripresa dei rapporti tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa dal Concilio Vaticano II in poi, viene di solito caratterizzata come un processo di riscoperta della comunione realmente esistente, anche se parziale e non piena. Questa diagnosi era fatta con lucidità già nel 1971 da papa Paolo VI, il quale in una lettera al Patriarca Atenagoras ricordava che « tra la nostra Chiesa e le venerabili Chiese ortodosse esisteva già una comunione quasi totale, anche se non ancora perfetta, risultante dalla nostra comune partecipazione al mistero di Cristo e della sua Chiesa ».

« Lo Spirito — aggiungeva il Papa — ci ha concesso in questi ultimi anni di riprendere una viva coscienza di questo fatto e di porre degli atti che traducessero nella vita delle nostre Chiese e nelle loro relazioni, le esigenze di questa comunione » (*Tomos Agapis*, 283).

Una tale evoluzione di spiriti è andata approfondendosi negli anni seguenti, creando le condizioni generali propizie per l'apertura del dialogo teologico ufficiale (Palmos-Rodi, 29 maggio - 4 giugno 1980). Questo processo si è servito tanto di un positivo contributo degli studi storici e teologici, quanto del contatto diretto fra le Chiese. E in corso pertanto una nuova riflessione che ha per frutto immediato una mutua revisione di considerazioni che nel passato aveva costruito distorte o oscure immagini degli uni e degli altri, immagini di comodo, effetto dello spirito di polemica e di contrapposizione. Il nuovo atteggiamento fa sì che ciò che nel passato costituiva piuttosto un velo tra cattolici ed ortodossi — particolarità liturgiche e disciplinari, specificità di orientamento spirituale e teologico, differenze culturali e sociologiche — va rendendosi trasparente, permettendo così di vedere attraverso le diversità anche il grande patrimonio di fede comune realmente esistente. Questo processo è necessario che continui e accompagni il dialogo teologico vero e proprio e non soltanto per una divulgazione dei risultati di questo dialogo e la loro incarnazione nella vita della Chiesa, ma anche per un vero sostegno del dialogo teologico stesso. Sono necessari perciò due

filoni di contributi: l'indagine storico-teologica e il contatto vitale tra le Chiese. È necessario cioè — nello spirito di riconciliazione — che vi sia una sempre più accurata ricerca delle cause vere della divisione e la verifica esistenziale se tali cause perdurano ancora e sotto quale forma, o fanno parte di una situazione in qualche modo superata. Il Metropolita Chrysostomos di Mira in un discorso pronunciato durante la prima sessione della commissione mista, ebbe a rilevare con lucidità che il contesto in cui si svolge il dialogo oggi è per molti aspetti mutato: « Il quadro dell'ambiente storico è cambiato fundamentalmente; il quadro della problematica teologica si differenzia da quello del passato ».

In questa prospettiva generale di dialogo allargato che coinvolge strati sempre più ampi di cristiani, viene opportuna una accurata e moderna presentazione della Chiesa ortodossa, la quale tiene conto degli studi specialistici più recenti, dell'evoluzione storica e della situazione attuale delle Chiese ortodosse. Nel volume è descritta e documentata la fisionomia dell'interlocutore ortodosso (Vittorio Peri, *La grande Chiesa bizantina, l'ambito ecclesiale dell'Ortodossia*, Brescia 1981, pp. 436).

L'autore, scrittore della Biblioteca apostolica vaticana, è membro della commissione mista internazionale per il dialogo teologico con la Chiesa ortodossa. Tanto per l'aspetto scientifico quanto per lo spirito di dialogo egli si è trovato nella posizione ideale e nella dichiarata volontà di presentare un volto vero dell'ortodossia con l'intento di superare moduli stereotipati tanto fra autori cattolici quanto emanati da autopresentazioni ripetitive di ortodossi. Cosciente dell'originalità su questo profilo, dell'impostazione della sua pubblicazione, egli afferma: « La specializzazione e l'ispirazione facilmente positivista delle ricerche storiche su Bisanzio ed il molto diverso profilo illustrativo — spirituale, canonico o cronachistico —, che ha per lo più informato le presentazioni generali della Chiesa orientale al mondo colto e religioso dell'Occidente, spiega come non esista, almeno a nostra conoscenza, alcun tentativo di lettura storica moderna della realtà ecclesiale bizantina e della sua complessa e appassionante vicenda. In particolare l'osservazione sembra giustificata per l'ambiente culturale italiano, che pur disponendo oggi di diverse opere, di buon livello documentario e piuttosto recenti in quanto posteriori per data alla celebrazione del Concilio Vaticano II, le deve di solito ad una indovinata selezione della produzione straniera e, nella maggioranza dei casi, alla penna di autori d'estrazione ortodossa » (op. cit. p. 427).

L'opera consiste in una introduzione storico-teologica alle Chiese ortodosse e in una documentata selezione di testi sulla storia, la disciplina ecclesiastica, la liturgia, la teologia di queste Chiese.

Questa scelta metodologica, predeterminata dalla collana in cui l'opera è pubblicata, esprime la volontà di una presentazione oggettiva e sempre riferita alle fonti autentiche. Oltre all'evoluzione storica della Chiesa bizantina — dal suo impiantarsi nel contesto dell'impero bizantino e il suo progredire attraverso l'opera dei concili ecumenici, l'apporto dei Padri, le lotte per l'ortodossia della fede contro le deviazioni eretiche, fino all'espansione missionaria — l'autore presenta la problematica interna della vita della Chiesa ortodossa (l'uomo e la città, il monachesimo, il servizio preminente e cioè la *liturgia*) e il regime della convivenza ecclesiale che caratterizza le Chiese ortodosse, il sistema della comunione (*koinonia*), l'organizzazione ecclesiastica (*taxis*), lo spirito della legge per il bene degli uomini (*oikonomia*). Lo sviluppo delle Chiese ortodosse e l'esplicazione della loro vita, è vista e seguita dal proprio interno, risultando così una visione più autentica. Nel capitolo sulla fecondità della matrice bizantina, sono presentate con sobrietà, ma con precisione le singole Chiese che continuano a trovare il proprio comune punto di riferimento nel Patriarcato di Costantinopoli. Esse « restano attualmente vive e vitali » e sono pervase da una preoccupazione di « recupero spirituale e forza di irradiazione missionario ».

Nel contesto del dialogo cattolico-ortodosso una considerazione conclusiva dell'autore è particolarmente importante: « Le Chiese derivate dal modello greco-bizantino mantengono operante, nella propria realizzazione ideale e concreta teologicamente interpretata, un'impronta propria, a suo modo diversa da quella che nei secoli la Chiesa latina di Roma ha saputo attuare e proporre all'intero Occidente, lasciandone un inconfondibile tratto ereditario perfino alle confessioni e comunità cristiane staccatesi dal suo ceppo nel XVI secolo. L'una e l'altra caratteristica ecclesiale peculiare appaiono peraltro altrettanto legittime e valide, quando se ne colga e conosca la genesi autentica — cristiana e storica — e le si sottoponga ad un globale e cordiale confronto con l'apertura universale dell'annuncio e dell'invito evangelico, esteso a tutti i popoli e a tutte le nazioni della terra, e destinato ad ogni livello e stagione storica della convivenza umana » (op. cit. pp. 167-168)

L'ambito ecclesiale bizantino ha così trovato in Italia una presentazione valida, frutto di competenza e di simpatia, qualità indispensabili per ogni dialogo.

Chiesa locale e Chiesa universale

Questo tema è al centro della ricerca della piena unità fra tutti i cristiani. Con approcci differenti, esso è presente in tutti i dialoghi bilaterali. In quello aperto nel 1980 tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa, nelle linee generali e in una particolare angolatura, questo tema è affrontato sin dalla prima fase come quadro generale in cui si svolgerà la ricerca della piena unità. La terza delle questioni studiate è appunto in questa linea: « Quale è la relazione tra la comunione di tutte le Chiese locali nell'unica, santa Chiesa di Dio Uno in tre Persone ». Ma sulla problematica generale della Chiesa locale e della Chiesa universale è aperta un'ampia riflessione nelle varie Chiese e nei centri di ricerca e di insegnamento teologico.

Di recente sono stati pubblicati gli atti del symposium su questo importante tema, organizzato dal Centro ortodosso del Patriarcato ecumenico di Chambésy (Ginevra) dal 10 maggio al 3 giugno 1980. Il volume apre una nuova collana di studi teologici (*Etudes théologiques I — Eglise locale et Eglise universale — Chambésy 1981*, pp. 359). Il volume contiene tutte le relazioni precedute da un'ampia introduzione di sintesi degli argomenti trattati e un prologo del metropolita di Tranoupolis, Damaskinos, direttore del Centro, che tra l'altro fa la seguente descrizione: « Questo symposium ha riunito più di trenta partecipanti, professori di università, teologi impegnati nel movimento ecumenico... Il tema centrale " Chiesa locale e Chiesa universale " è particolarmente attuale. Da qui il desiderio di far partecipare non soltanto degli ortodossi, ma anche rappresentanti di altre Chiese cristiane nella speranza che questo incontro di persone e di idee contribuisca al rafforzamento di legami che, in questi ultimi anni, hanno unito i cristiani nella realizzazione di tante iniziative comuni ». Sono stati presenti anche teologi cattolici: il prof. Hans-Joachim Schulz (Würzburg), ha svolto una relazione su « Chiesa locale e Chiesa universale: Primato, collegialità, sinodalità », dal punto di vista cattolico. Il prof. Jean-Marie Chappnis (Ginevra), ha presentato: « La concezione della Chiesa locale nell'eccelesiologia riformata ». Non si trattava quindi soltanto di una riflessione sulla posizione teologica ortodossa e l'insieme delle Chiese ortodosse — che tuttavia costituiva la parte preponderante del symposium — ma si offriva l'occasione per un fecondo confronto interconfessionale, in uno spirito di serena ricerca — delle vie più coerenti,

con il dato scritturistico e con la tradizione della Chiesa, della ricomposizione della piena unità in cui il rapporto « Chiesa locale e Chiesa universale » si esprime armonicamente nel vincolo della pace e della concorde testimonianza di fede e di vita nel mondo.

Il symposium, e di conseguenza il volume degli atti, si articola in tre momenti e tre parti: a) evoluzione e originalità delle Chiese ortodosse locali; b) unità canonica delle Chiese ortodosse locali e ruolo del Patriarcato ecumenico; c) Chiesa locale e Chiesa universale nella prospettiva ecumenica.

L'insieme delle relazioni su singole Chiese ortodosse locali (Patriarcato di Antiochia, Patriarcato di Mosca, Patriarcato di Romania, Patriarcato di Bulgaria, Chiesa autocefala di Grecia) svolte da membri qualificati di queste Chiese, offre un quadro interessantissimo non solo dell'evoluzione storica, ma anche della situazione attuale con una accurata informazione difficilmente reperibile altrove.

Durante il symposium sono state trattate anche diverse questioni brucianti tra le Chiese ortodosse, come quelle dell'autocefalia, dell'autonomia, della diaspora, e della preparazione del Concilio delle Chiese ortodosse. Anche questa parte è utile per una conoscenza oggettiva della vita delle Chiese ortodosse, e per comprendere alcuni atteggiamenti di queste Chiese anche nei confronti degli altri cristiani.

Di particolare interesse ecumenico sono state poi le relazioni sulla « comunione fra le Chiese locali », delle Chiese ortodosse attorno al Patriarcato ecumenico (da rilevare la relazione del metropolita Chrysostomos di Myra: « Il Patriarcato ecumenico nella comunione delle Chiese locali »), e della ricerca di un rinnovato rapporto di comunione fra le Chiese locali nella Chiesa universale in prospettiva della piena unità (« Autocefalia e comunione » del Prof. Vlassios Feidas dell'università di Atene e, sempre del prof. Feidas, la relazione sul « Ruolo del *primo* dei vescovi nella comunione delle Chiese locali »).

Nel symposium non vi è stata una relazione di conclusione. Ne conclusioni erano da attendersi o si proponeva di raggiungere il symposium stesso. Il discorso resta aperto. Il suo approfondimento nelle singole Chiese e nel dialogo tra le Chiese dovrebbe concludersi nel pieno accordo di una comunione che si esprimerà nella concelebrazione eucaristica. Il symposium tuttavia ha offerto un proprio contributo positivo in questa più ampia ricerca tanto per l'aspetto dell'incontro fraterno quanto per il confronto a cui ha dato luogo.

Eleuterio F. Fortino

Commemorato a Catania il Concilio di Costantinopoli del 381

In occasione del XVI centenario del II Concilio Ecumenico Costantinopolitano I, si è svolto a Catania nei giorni 24-25 Marzo 1982 un Convegno di studi su: « Il Concilio di Costantinopoli. Storia e Teologia ».

Il Convegno organizzato dallo Studio Teologico S. Paolo di Catania e dalla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università, si è avvalso dell'opera dei docenti dello Studio, dell'Università e di due studiosi: Dom J. Gribomont del Pontificio Ateneo Anselmiano e Papàs G. Ferrari della Facoltà Teologica di Bari.

Hanno aperto i lavori, portando il loro saluto, l'Arcivescovo di Catania Domenico Picchinenna, Moderatore dello Studio S. Paolo e il Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia, Prof. Giuseppe Giarrizzo. I due, oltre a sottolineare l'importanza del tema plaudevano all'iniziativa che vedeva per la prima volta realizzato un momento di studio in collaborazione tra le due istituzioni e incoraggiavano a continuare in futuro questo dialogo.

L'incontro di studi, come diversi hanno poi osservato, ha avuto l'indiscutibile merito di accostare tra loro diversi punti di vista in un confronto che ci si augura proficuo, ma certo ricco di stimoli e sollecitazioni.

I lavori che si sono protratti per le due intere giornate hanno visto la presenza attenta della quasi totalità degli studenti del S. Paolo, di studenti universitari e di altri interessati a un argomento che, a diversi secoli, non perde ma acquista in importanza sia dal punto di vista teologico come anche da quello storico.

La prima relazione, del prof. F. E. Sciuto Professore di Storia del Cristianesimo, ha delineato le linee dello sviluppo dottrinario da Nicea a Costantinopoli.

In apertura, dopo aver precisato che l'importanza di Costantinopoli è data dal fatto di aver confermato Nicea, il relatore ha brevemente delineato l'epoca ante-nicena dove il lavoro principale consistè nella ridefinizione della concezione religiosa proveniente dall'origine, di indole escatologica. In questo lavoro occupa un posto di rilievo Origine, il quale in campo trinitario stabilisce la preesistenza del Figlio: generato e coeterno al Padre.

Il III sec. rappresenta un momento importante per l'elaborazione Cristologica-trinitaria. Agli albori del IV sec., è proprio questo dibattito cristologico-trinitario a far presagire rotture insanabili. A causa di ciò Costantino convoca il Concilio di Nicea (325) dove viene condannato Ario e si caratterizza la posizione del Figlio rispetto al Padre. E Nicea passerà alla storia per il termine « *omoousios* ». Ma neanche dopo Nicea la controversia si estingue poiché la sua interpretazione è piuttosto controversa e verrà attaccata dai diversi tentativi di riduzionismo.

A Costantinopoli (381) viene sancita la fede nicena e la dottrina del consustanziale estesa allo Spirito Santo. In detto Concilio il partito niceno, guidato da Atanasio e dai Cappadoci, ebbe il sopravvento chiudendo così un'epoca di controversie e dando il profilo dogmatico definitivo all'insegnamento cristiano sulla Trinità.

Chiudendo, il Prof. Sciuto, delineava per il futuro degli studi un impegno volto ad una piena storicizzazione dell'epoca senza preconcetti o esigenze apologetiche e una evidenziazione delle sottostrutture logico-metafisiche soggiacenti alla teologia, per cogliere le dimensioni universali valide anche fuori della religione cristiana.

Ha fatto seguito la comunicazione del Sac. A. G. Aiello, Professore di Teologia dogmatica, su: « Maternità salvifica di Maria nel Costantinopolitano I e nell'Efesino ». La maternità divina di Maria, esordiva il relatore, è da intendersi come cooperazione materna e creaturale alla persona e all'opera salvifica di Cristo. Questo emerge con chiarezza dall'analisi dei testi dei due Concili.

Per quanto riguarda il Costantinopolitano si nota il prevalere di una prospettiva storico-salvifica: Maria ha senso in funzione della salvezza ed è congiunta con lo Spirito Santo come co-principio umano.

Nell'Efesino invece, pur non cessando del tutto questa prospettiva, emerge una preoccupazione più obiettiva ed ontologica, in tal

senso la dottrina di Efeso non è esaustiva. Tuttavia « essa è da considerarsi una pietra miliare nel dogma mariano, avendo espresso il mistero nei suoi concetti essenziali ».

A chiudere i lavori della mattinata era il Sac. G. Agius, Professore di Patristica, che metteva in evidenza l'importanza del Costantinopolitano per il movimento ecumenico. Tale importanza veniva ravvisata sotto una triplice dimensione: liturgico - teologica, poiché è l'espressione dell'unica fede comune della Chiesa e di tutto il Cristianesimo; patristico-ecclesiale, dimostrando col Simbolo l'umanità dei Padri e la comunione di fede di tutta la Chiesa; storico-ecumenica, che si manifesta nella scelta della teologia sacramentale quale metodo ecumenico proprio di Basilio atto a riconciliare la Chiesa del suo tempo. Quest'ultima è anche oggi la via da percorrere per la ricerca della comunione delle diverse teologie delle Confessioni cristiane.

Nel pomeriggio ha aperto la relazione di Papàs G. Ferrari della Facoltà Teologica di Bari, che ha brillantemente illustrato il tema della riflessione teologica in Oriente all'epoca del Concilio di Costantinopoli.

Il Costantinopolitano I assume una rilevanza particolare in Oriente anzitutto perché è ricevuto come il 2° Concilio Ecumenico. Ecumenico, perché la « Fede da esso proposta si identifica con la Fede di tutto il Corpo della Chiesa, poiché tutto il Corpo della Chiesa ne è il custode ».

Il Concilio è il punto d'arrivo delle discussioni precedenti, « la somma di addizione i cui addendi erano stati scritti precedentemente ». Uno dei suoi grandi artefici, S. Basilio, influenzò in maniera determinante il Concilio, anche se non fu presente causa la morte; insieme a lui l'altro grande è Gregorio Nazianzeno. Ma non si elabora nessuna teologia, piuttosto si fa una professione di fede.

Il problema fondamentale era la dottrina sullo Spirito Santo poco esplicitata a Nicea ed ora minacciata dalla eresia dei pneumatici. Su questo problema si hanno due posizioni: da una parte Basilio e dall'altra Gregorio. Mentre il primo credeva che non era ancora giunto il momento di usare il termine « Dio » per lo Spirito Santo; l'altro, invece, riteneva che bisognava vincere ogni indugio usando il termine consustanziale e Dio anche per lo Spirito.

Era un problema terminologico. Il Concilio tuttavia scelse termini equivalenti (Signore, datore di vita...).

La sua definizione è che lo Spirito è una delle tre ipostasi divi-

ne e che ad ognuna sono proprie delle caratteristiche. Dio, ingenerato; l'iglio, generato e Spirito che procede.

Papàs Ferrari ha poi ricordato il particolare impulso dato al culto della Madre di Dio che il Concilio ha strettamente legato alla teologia sullo Spirito Santo. Maria è infatti la somma manifestazione dello Spirito, in quanto rappresenta il più grande esempio di santità.

Restano infine importanti i sette canoni del Concilio che ancora oggi fanno parte della legislazione canonica orientale. Di questi solo i primi quattro sono del Concilio, gli altri, redatti dopo, vennero poi inseriti nella collezione.

Il terzo, in particolare, stabilisce che il Vescovo di Costantinopoli avrà le stesse prerogative del Vescovo di Roma perché questa è la nuova Roma. Questo canone, concludeva il relatore, va rettamente interpretato. Esso non attribuisce a nessuno una giurisdizione. Quando si parla di precedenza di onore non si intende dire altro che per circostanze varie una città capitale diventa un luogo dove si può annunciare con più diffusione il messaggio.

La comunicazione di C. Curti, Prof. di Letteratura Cristiana Antica e Letteratura Latina, ha esaminato il problema trinitario in Eusebio di Cesarea soffermandosi particolarmente sui *Commentarii in Psalmos*.

Da una attenta lettura emergeva come Eusebio non rinnegò mai le sue opinioni permeate sottilmente di arianesimo e sottoscrisse il Credo a Nicca solo per opportunità. Egli nel tentativo di opporsi al sabellianesimo, per il quale il Figlio è solo un modo di manifestarsi del Padre, elabora una teologia in cui il Figlio è distinto dal Padre ma a lui subordinato. Per questo l'appellativo divino conviene solo al Padre, al Figlio estensibile ma in un rapporto di inferiorità. Sarà allora meglio chiamarlo « Signore » o « Re delle genti ».

Il Sac. M. Pennisi, Prof. di Teologia dogmatica, ha analizzato i concetti di natura e persona in alcuni momenti del dibattito trinitario e cristologico nei secoli III e IV.

Tali concetti che hanno ricevuto una determinazione fondamentale proprio in questo periodo, richiedono ulteriori precisazioni e approfondimenti a cui ancora la teologia sta lavorando.

Resta il fatto però che la definizione dogmatica della Chiesa antica illuminando il mistero di Dio contribuisce allo stesso tempo a dare senso ai veri valori umani. Il riconoscimento infatti di due nature, umana e divina, unite senza separazione o confusione nell'unica persona di Cristo porta a un apprezzamento positivo del-

l'uomo, evitando sia la confusione integrista tra fede e storia, come la loro schizofrenica separazione.

A conclusione di questa 1ª giornata F. D. Tosto, Studioso di Storia del Cristianesimo, ha brevemente commentato i *Discorsi teologici* di Gregorio Nazianzeno.

Il Nazianzeno, accentua l'incomprensibilità di Dio che si apre all'uomo in un rapporto improntato alla fiducia e all'umiltà.

La teologia allora non è costruzione dialettica, ma apertura a Dio. Essa parla di Dio che è Padre, Figlio e Spirito. I capisaldi del suo pensiero sulla Trinità sono: « Omocousios », che va riferito ad ogni ipostasi e ciò deve essere affermato in base alla Scrittura; le persone devono essere distinte secondo le loro funzioni. « Ipostasi » per Gregorio deve introdurre nella trinità tre proprietà, ma non una diversità. Poiché uno solo è Dio, senza alcuna distinzione, per quanto riguarda la gloria, l'onore, la potenza ecc.

La 2ª giornata dei lavori si è aperta con la relazione di S. Pricoco, Prof. di Storia del Cristianesimo Antico e Storia delle Religioni, che ha parlato dell'Occidente di fronte al Costantinopolitano I, in particolare di Ambrogio, Damaso e Girolamo.

L'Occidente in realtà, questa la tesi del relatore, fu assente dal Concilio. Questo si svolse in chiave antioccidentale e se si evitò la rottura fu perché il potere politico voleva la pacificazione.

Col Costantinopolitano I viene ritrovata l'unità dottrinale ma la divisione ecclesiastica e politica è ormai irreversibile.

La comunicazione di M. Mazza, Prof. di Storia romana e di Metodologia della ricerca scientifica, ha illustrato gli aspetti socio-economici dell'età teodosiana.

Badandosi sull'*Anonimus de rebus bellicis*, da egli dimostrato appartenente a questo periodo, ha messo in evidenza che la politica economica di Teodosio era decisamente antiinflazionistica. Per questo ne risultarono avvantaggiate le città nei confronti delle campagne e l'Oriente nei confronti dell'Occidente.

C. Molè, Prof. di Letteratura Latina Medievale, riferendo sulla politica religiosa imperiale al tempo del Costantinopolitano I ha essenzialmente indicato, anche attraverso l'analisi delle cause che portarono Teodosio al trono, due momenti salienti della politica teodosiana. Da una parte l'attività legislativa per combattere gli eretici e i pagani e dall'altra l'influenza all'interno del Concilio per evitare la frattura dell'impero.

Platonismo e Cristianesimo nell'opera teologica di Mario Vittorino, è stato il tema trattato da F. Romano, Prof. di Storia della Filosofia Antica.

Vittorino, a parere di Romano, fu più un filosofo che un teologo. Egli utilizzò molto la filosofia porfiriana tentando di risolvere con essa i problemi della teologia trinitaria. Così pensava di rendere credibile, nella controversia ariana, il « consustanziale » di Nicea.

Dom Gribomont, del Pontificio Ateneo Anselmiano, riprendeva nel pomeriggio svolgendo il tema « Confessione di fede ecumenica del Costantinopolitano I. Forze spirituali e tensioni ecclesiastiche ».

Il Costantinopolitano I, secondo Gribomont, non è di fatto ecumenico. Lo diventa solo dopo per ricezione. Lo stesso Simbolo non era un documento definitivo. Era solo una formula umile, pacifica e modesta, nello spirito di S. Basilio, cioè accogliente per i deboli nella fede; era giudicato da alcuni nettamente insufficiente.

Tuttavia la Chiesa si è riconosciuta, per quanto riguarda i suoi dogmi fondamentali, proprio in questo.

Ha quindi concluso facendo delle osservazioni sui diversi articoli.

* * *

Hanno chiuso il Convegno tre comunicazioni.

La prima, di G. Lo Castro, Studioso del Cristianesimo, che ha esposto il rapporto tra la sede papale e le sedi orientali nella controversia trinitaria degli anni intorno al Concilio di Costantinopoli.

Egli ha mostrato come esistesse una tensione tra due tipi di ecclesiologia: quella occidentale, dipendente dalla visione lucana, che tentava di imporre una ecclesiologia con un vertice ben preciso; l'altra orientale invece, più vicina alla visione giovannea, senza vertice, disposta a riconoscere a Roma solo un primato di onore. Tensione, questa, ancora lontana da una risoluzione.

La seconda comunicazione, di U. Amore, Studioso di Storia del Cristianesimo, ha puntualizzato il pensiero di Ilario di Poitiers sulla dottrina della Trinità.

Ilario assume una importanza particolare poiché fa da ponte tra Oriente e Occidente ripensando in maniera originale la teologia dei Padri orientali.

I capisaldi del suo pensiero sulla Trinità possono essere così

riassunti: la Scrittura dice che il Figlio è generato dal Padre, che Cristo come Dio è dall'eternità col Padre e presente nel mondo come « Logos ». Sullo Spirito Ilario, come del resto la teologia a lui contemporanea, non ha idee molto chiare.

La terza comunicazione del Sac. G. Ruggieri, Prof. di Teologia fondamentale, si è incentrata su alcuni aspetti della discussione attuale sullo Spirito Santo.

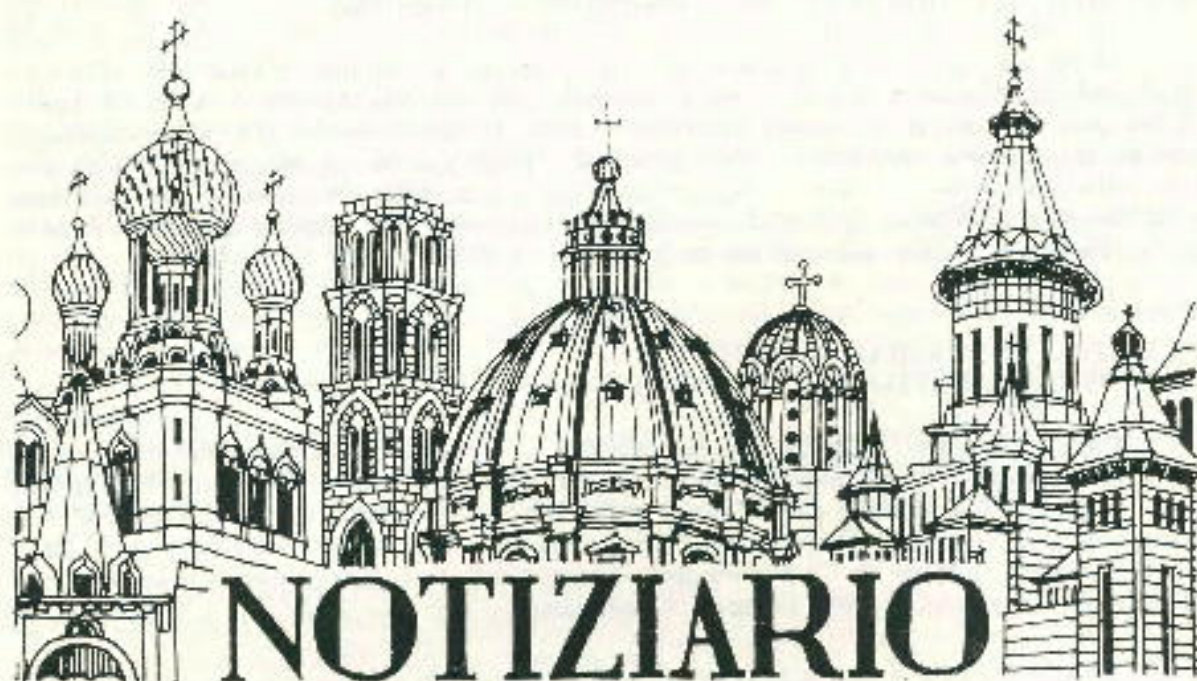
Dopo aver osservato che le differenze tra teologia orientale e occidentale sono ormai diventate oggetto di sereno confronto scientifico, Ruggieri, ha toccato due questioni metodologiche implicite in questo confronto.

La prima, che sorge dalla « ricezione » del palamismo nella teologia orientale e che è considerata come lo sviluppo coerente della dottrina patristica, è la seguente: qual è il criterio del discorso cristiano su Dio? È esso ultimamente « verificabile » fuori da una esperienza storica vissuta?

La seconda questione è affine. Nasce dal fatto che il principio della teologia orientale, secondo cui l'essenza di Dio è ultimamente irraggiungibile, si incontra stranamente con un certo « silenzio su Dio » caro alla moderna coscienza occidentale.

Concludendo il Convegno il Presidente dello Studio « S. Paolo », Prof. S. Consoli, ringraziava l'Università per la collaborazione e annunciava la possibilità di pubblicare in futuro gli Atti del Convegno.

Sebastiano Raciti



a cura di A. MAVRAKIS

1. Patriarcato ecumenico di Costantinopoli.

CONVOCAZIONE DELLA II CONFERENZA PANORTODOSSA PRECONCILIARE

In data 1 Marzo 1982, il patriarca ecumenico Demetrio di Costantinopoli, ha indirizzato una Lettera ai Primate delle Chiese Ortodosse locali, proponendo loro, d'accordo con il suo Santo Sinodo, la convocazione della II Conferenza Panortodossa preconciare, da tenersi al Centro ortodosso del Patriarcato ecumenico di Chambésy Ginevra (Svizzera) dal 3 al 12 Settembre del corrente anno 1982.

Temi di questa Conferenza, sono i tre seguenti: 1) revisione delle prescrizioni ecclesiali sul digiuno, tenuto conto delle esigenze moderne; 2) gli impedimenti matrimoniali; 3) il calendario comune, visto non soltanto in sé, quanto in relazione alla celebrazione comune della Pasqua.

A questa seconda conferenza sono invitate a partecipare tutte le Chiese sorelle dell'Ortodossia, ciascuna con una rappresentanza di tre membri.

Nel dare l'annuncio di questa convocazione, il patriarca Demetrio, auspica che questa nuova riunione della Chiesa Ortodossa farà procedere il lavoro preparatorio del Santo e Grande Concilio e nel medesimo tempo rafforzerà lo spirito di conciliarità fra le varie Chiese.

NUOVI PASSI NEL DIALOGO ORTODOSSO-ANGLICANO

La commissione internazionale mista per il dialogo teologico tra Ortodossi ed Anglicani, riunitasi a Chambésy dal 20 al 27 Luglio 1981, ha fatto un nuovo passo avanti nella trattazione delle questioni controverse sulla teologia delle due Chiese. In particolare in questa riunione, le tre sottocommissioni della Commissione mista si sono soffermate sulle seguenti questioni: a) il mistero della Chiesa depositaria di un messaggio di riconciliazione per l'umanità; b) il mistero trinitario e la processione dello Spirito Santo con particolare riguardo alla questione del Filioque; c) la Tradizione, in quanto fattore dinamico nella vita della Chiesa.

Il prossimo incontro della commissione mista avrà luogo quest'anno a Canterbury in Inghilterra dal 12 al 19 Luglio 1982.

APERTURA DEL DIALOGO TRA ORTODOSSI E LUTERANI

Dopo tre anni di preparazione, con tre riunioni a Sigtuna (Svezia) nel 1978, ad Amelungshorn (Germania) nel 1979 ed a Skalholt (Islanda) nel 1980, si è svolta ad Espoo in Finlandia, nei giorni 27 Agosto - 4 Settembre 1981, la prima sessione del dialogo teologico ufficiale tra Luterani ed Ortodossi, sul tema «La partecipazione al mistero della Chiesa». Una sottocommissione si riunirà in Settembre di quest'anno 1982 per elaborare un documento sulla natura della Chiesa. Questo documento sarà sottoposto alla Commissione mista durante la sua prossima riunione prevista per la primavera del 1983.

INCONTRO TEOLOGICO IN GERMANIA FRA TEOLOGI CATTOLICI ED ORTODOSSI

Cinquanta teologi delle due Chiese, cattolica ed ortodossa, si sono riuniti per la nona volta consecutiva a Regensburg in Germania dal 21 al 25 Luglio 1981 trattando questa volta il tema «L'Eucaristia della Chiesa una». Da parte cattolica hanno partecipato alla discussione il p. Guglielmo De Vries del Pontificio Istituto Orientale di Roma ed il prof. Hans Joachim Schulz; mentre da parte ortodossa hanno portato il loro contributo l'arcivescovo Michele di Volodca ed il dott. Gregorio Larentzakis.

INCONTRO TEOLOGICO FRA ORTODOSSI E CATTOLICI IN AMERICA

A Garrison, negli Stati Uniti, presso l'Accademia ortodossa di San Basilio, si sono incontrati dall'1 al 3 Ottobre 1981, per la riunione annuale delle «Consultazioni ortodosso-cattoliche romane, teologi delle due Chiese, che hanno discusso su temi di ecclesiologia e sul sacerdozio come icona di Cristo. A capo del gruppo ortodosso era l'arcivescovo Jacobos, esarca del patriarcato ecumenico nelle Americhe e da parte cattolica l'arcivescovo di Milwaukee—mons. Rembert Weakland.

INCONTRO ANNUALE ORTODOSSO-ANGLICANO IN AMERICA

Nei giorni dal 23 al 25 Settembre 1981, si è svolto a Pittsburgh, l'incontro annuale della Consultazione teologica ortodosso-anglicana che ha incentrato quest'anno le sue relazioni su due temi: a) Storia, Tradizione e speranza di p. James Griffin sul modo di interpretare la Tradizione e la S. Scrittura alla luce dell'esperienza cristiana nella chiesa episcopaliana anglicana; b) la Riforma liturgica contemporanea, considerata come necessaria dagli anglicani, ma richiamata dagli Ortodossi a non uscire dalla linea della tradizione.

INCONTRO TRA TEOLOGI ORTODOSSI E LUTERANI IN GERMANIA

Circa 20 teologi luterani ed ortodossi si sono incontrati a Bielefeld, nella Germania occidentale, dal 2 al 6 Ottobre, per il 6° incontro, trattando quest'anno il tema del rapporto esistente fra la Chiesa e la predicazione del Vangelo. In particolare si è discusso sul concetto ortodosso dell'esercesi ecclesiologica in rapporto alla ricerca scientifica sulla teologia in quanto scienza divino-umana e sulla possibilità di una proclamazione ecclesiale del Vangelo in un mondo secularizzato.

DIALOGO FRA ORTODOSSI E PROTESTANTI IN FRANCIA

Il primo incontro ufficiale fra Ortodossi e Protestanti di Francia, ha avuto luogo il 15 Ottobre 1981, al centro ortodosso di Châtenay-Malabry, vicino a Parigi, su iniziativa dell'arcivescovo Melezio di Francia in collaborazione con il pastore Maury, presidente della Federazione protestante di Francia.

L'incontro aveva lo scopo di uno scambio di vedute per una migliore conoscenza reciproca e per una più serena collaborazione tra protestanti ed ortodossi sia nel campo dell'insegnamento teologico, che in quello delle trasmissioni radio televisive e della stampa.

RIUNIONE DELLA COMMISSIONE TEOLOGICA MISTA PER IL DIALOGO TRA ORTODOSSE E VECCHI CATTOLICI A ZAGORSK (MOSCA)

Dal 15 al 22 Settembre 1981 ha avuto luogo nel monastero della SS.ma Trinità di San Sergio a Zagorsk, presso Mosca, la quarta sessione plenaria, che ha svolto i suoi lavori, sotto la direzione congiunta del metropolita Damascinos di Trnopolis e del vescovo vecchio cattolico Leon Gauthier di Svizzera.

La riunione è finita con la sottoscrizione di un accordo sui seguenti punti ecclesiologici: a) l'autorità della Chiesa e nella Chiesa; b) l'infallibilità della Chiesa; c) i concili della Chiesa; d) la necessità della successione apostolica. L'accordo è stato raggiunto dopo una lunga discussione sulla base di un testo già preparato fin dal marzo scorso, durante la riunione della sottocommissione a Berna.

Questi testi saranno ora sottoposti per l'approvazione alle autorità delle rispettive due Chiese.

La prossima riunione plenaria della Commissione avrà luogo nel 1983 ed in essa, dopo aver terminato lo studio della dottrina sulla Chiesa, si passerà all'esame di sei altri temi: Soteriologia, Sacramenti, Escatologia, Cristologia, Mariologia ed Ecclesiologia.

INCONTRO DI ORTODOSSE, CATTOLICI E PROTESTANTI TEDESCHI IN FINLANDIA

Nel monastero ortodosso di Nuova Valama in Finlandia, dal 5 al 15 Settembre 1981, si sono ritrovati per un incontro ecumenico sulla situazione delle rispettive Chiese, ortodossi, cattolici e protestanti, provenienti dalla Germania, dalla Svizzera e dalla Finlandia. L'incontro organizzato dalla «Fraternità inter-confessionale "Philoxenia" di Germania, aveva come tema il versetto del salmo 87, 7: «Sono io Te tutte le mie sorgenti» e venne animato dall'apperto del metropolita Emiliano di Sibiria, del vescovo Basilio d'Oradea (Romania), dal luterano prof. von Lilienfeld di Erlangen e dal Rev. Ilic Giobatea, teologo ortodosso rumeno.

PUBBLICATI I TESTI DELLE DICHIARAZIONI COMUNI ORTODOSSE-NON-CALCEDONESI

Sotto il titolo: «Calcedonia: un concilio che divide o che unisce? Verso la convergenza nella cristologia ortodossa», sono stati pubblicati a Ginevra (in lingua inglese) i testi delle dichiarazioni comuni che hanno concluso i quattro incontri ufficiali tra teologi ortodossi e Non-calcedonesi ad Aathus (1964), a Bristol (1967), a Ginevra (1970) e ad Addis Abeba (1971).

SIMPOSIO TEOLOGICO SUL II CONCILIO ECUMENICO A VLATADES

Organizzato sotto l'episcopato del Patriarca ecumenico Dimitrios I e con la partecipazione di 18 eminenti storici e teologi ortodossi di tutto il mondo, ha avuto luogo a Vlatades, presso Salonico, dal 25 al 27 Agosto 1981, un simposio per celebrare il 1600 anniversario del II Concilio ecumenico di Costantinopoli.

Fra i temi trattati, da segnalare quelli di C. Bonis: «Gli eventi precedenti la convocazione del II Concilio ecumenico e l'attività di Gregorio il teologo»; di E. Mutsulac: «Gregorio di Nissa e il II concilio ecumenico»; di Teodoro Zisis: «La partecipazione degli Occidentali al II concilio ecumenico»; E. Chrysos: «La giurisdizione del vescovo di Costantinopoli sui canoni 2 e 3 del II concilio ecumenico»; di Pan. Christo: «Il carattere del II concilio ecumenico».

INCONTRO TRA ORTODOSSE E CATTOLICI IN SVIZZERA (COMMISSIONE MISTA)

A Chambésy, presso Ginevra, la Commissione mista per il dialogo fra Ortodossi e Cattolici si è riunita per la sua quarta sessione ordinaria per uno scambio di informazioni sulla vita della Chiesa in generale. È stato preso in esame il recente documento sulla Eucaristia nella Chiesa una, compilato sulla base del simposio interconfessionale di Ratisbona.

Un punto di rilievo è stato dedicato pure al documento su «matrimoni misti» fra ortodossi e cattolici, in modo da compilare una guida pratica e pastorale.

PUNTI DI VISTA DI TEOLOGI ORTODOSSE SULLE PROSPETTIVE DI UNIONE FRA LA CHIESA ORTODOSSA E QUELLA CATTOLICA IN UN SIMPOSIO A MONACO

Su iniziativa dell'Accademia cattolica di Baviera, si è tenuto a Monaco in Germania dal 24 al 25 Ottobre 1981, un simposio sul tema: « Ortodossi e cattolici: perché ancora separati? ».

Il Metropolita Damaskinos ha svolto per primo una relazione dal titolo: « Principii d'una visione ortodossa dell'unità nella diversità ».

Il prof. Vlassios Fidas, ha fatto seguito con un suo studio dal titolo: « Storia dei tentativi d'unione dopo la separazione delle Chiese » (1054-1453).

La posizione cattolica venne difesa dai professori H. J. Schulz, E. Suttner e P. Siockmeier.

INAUGURAZIONE DI UN SANTUARIO A SAN FOZIO A S. AGOSTINO DI FLORIDA (USA)

Il 27 Febbraio 1982 è stato inaugurato a Sant'Agostino in Florida un santuario dedicato al patriarca San Fozio. La cerimonia venne compiuta dall'Arcivescovo Jacobos di America, accompagnato dal suo S. Sinodo e da numerosi fedeli della Chiesa ortodossa greca dell'emigrazione.

Il santuario è stato dedicato al grande patriarca San Fozio, come « memoriale » dei primi emigranti greci che quivi sbarcarono nel 1777 ed in memoria di tutti gli uomini che combattono per la democrazia, la giustizia e la pace.

UNA DELEGAZIONE DELLA CHIESA DI ROMA, PRESIEDUTA DAL CARD. WILLEBRANDS IN VISITA AL PATRIARCATO ECUMENICO PER LA FESTA DI S. ANDREA

Come ormai si ripete da alcuni anni, il 30 Novembre 1981, in occasione della festa patronale di Sant'Andrea, una delegazione del Segretariato vaticano per l'unione dei cristiani, presieduta dal Card. Willebrands e composta da P. Duprey e da Mons. Fortino, è giunta espressamente a Costantinopoli per partecipare alla celebrazione della festa patronale di S. Andrea apostolo.

Accolta all'aeroporto il 29 Novembre dal metropolita Crisostomo di Mira, essa ha partecipato il giorno seguente alla solenne S. Liturgia celebrata nella basilica patriarcale di S. Giorgio, dal patriarca Demetrio I, dopo la quale vi è stato uno scambio di discorsi. Il patriarca, rivolgendo il suo saluto alla Delegazione vaticana, accennando al positivo sviluppo sul dialogo teologico intercorrente fra le due Chiese, diceva testualmente: « La veneranda Chiesa dell'antica Roma avrà da parte della Chiesa ortodossa d'Oriente tutta la collaborazione concepibile, nel quadro di ciò che è comunemente accettato nella Chiesa indivisa in questioni di confessione comune della fede e d'ordine canonico fondamentale; avrà pure ogni sua comprensione in ciò che riguarda le questioni teologiche in discussione, sulla base di quanto ci hanno insegnato i nostri Padri e Dottori conciliari e dei santi Concili ecumenici ».

Il Card. Willebrands, nella sua risposta, sottolineava l'importanza fondamentale del Credo di Nicea-Costantinopoli, come base di riferimento per il ristabilimento della piena unità. Riferendosi poi al lavoro compiuto finora nel quadro del dialogo teologico ufficiale fra le due Chiese, il Cardinale si diceva fiducioso e ottimista circa la seconda riunione plenaria della Commissione mista internazionale, che si terrà nel 1982, e sul passaggio « ad una nuova fase nella ricerca dell'unità ».

Terminato lo scambio dei discorsi, il Card. Willebrands, consegnava al Patriarca ecumenico un messaggio di Papa Giovanni Paolo II, nel quale parlando anch'egli del successo finora avvenuto nel dialogo teologico fra le due Chiese, diceva testualmente: « che in questo dialogo, attese le necessità del mondo cristiano e le richieste degli uomini di oggi, non ci si perda in questioni secondarie, ma ci si concentri sull'essenziale, affinché si raggiunga al più presto questa piena unità che sarà un contributo importante alla riconciliazione fra tutti gli uomini ».

Durante il suo soggiorno costantinopolitano (29 Novembre - 2 Dicembre 1981), la delegazione vaticana è stata per due volte ricevuta in udienza dal Patriarca ecumenico Demetrio I ed ha avuto fruttuose conversazioni con la Commissione sinodale per i rapporti con la Chiesa romana.

Interessante l'omelia pronunciata durante la liturgia dal metropolita Costantino di Derco, sul tema « Il vescovo Ortodosso », nella quale veniva posto in risalto il ruolo del

vescovo che, come successore degli apostoli, è maestro e predicatore della verità. Egli non è un semplice professore che cerca di dare una forma scientifica alla conoscenza del divino, ma un apostolo che parla alla luce del vangelo e che proclama a piena voce il suo insegnamento.

UNA DELEGAZIONE DEL MONTE ATHOS IN VISITA AL PATRIARCATO ECUMENICO

Il 14 Ottobre 1981 è giunta a Costantinopoli una delegazione della Santa Comunità del Monte Athos, per incontrarsi con il S.S. il Patriarca e discutere con lui vari problemi concernenti la vita della penisola monastica.

La delegazione era composta da tre archimandriti, igumeni della Grande Laura (Atanasio), di Stavronicita (Basilio) e di Gregorio (Giorgio), che l'indomani del loro arrivo assistette ad una dossologia presieduta dal metropolita Massimo di Stavropoli, presidente della commissione sinodale per il monte Athos e subito venne ricevuta dal patriarca Demetrio. Come vescovo della Repubblica monastica dell'Athos, il patriarca affermava essere sua grande preoccupazione la salvaguardia e la sopravvivenza di una così importante istituzione, che tanto bene ha operato finora, malgrado tutte le peripezie storiche ed i mutamenti dei tempi.

Congratulandosi poi con i Padri athoniti per il rinnovamento e la fioritura delle virtù monastiche sul santo Monte, il Patriarca doveva anche manifestare la sua tristezza per certe irregolari manifestazioni « antimonastiche e antispirituali », segnalatesi sporadicamente negli ultimi decenni sull'Athos e si sentiva perciò obbligato ad esortare i monaci ad essere tutti obbedienti al loro ideale monastico, dedicandosi all'ascesi, nell'umiltà e nell'obbedienza, che costituiscono la base e la giustificazione stessa dell'ideale monastico.

L'indomani 16 Ottobre, la Delegazione monastica del monte Athos ebbe un incontro con la Commissione sinodale del patriarcato ecumenico per il monte Athos e con il suo presidente, il Metropolita Massimo di Stavropoli, durante il quale vennero trattate varie questioni concernenti la vita e l'amministrazione della veneranda comunità monastica.

Infine, nel corso di una speciale cerimonia svoltasi nella cappella privata del patriarca, questi consegnava all'archimandrita Atanasio, primo igumeno della grande Laura, dopo che questa è ritornata al sistema cenobitico tre anni fa, il bastone igumenale.

UNA DELEGAZIONE DEI VECCHI CATTOLICI POLACCHI IN VISITA AL PATRIARCATO ECUMENICO

Il 29 Gennaio 1982 è arrivata a Costantinopoli una delegazione vecchio-cattolica polacca per rendere visita al Patriarca ecumenico. La delegazione era composta dai vescovi Tadeo Majewski e Massimiliano Rudi, oltre al prof. Victor Wysockanski. La delegazione ha assistito il giorno dopo 30 gennaio alla divina liturgia celebrata nella chiesa patriarcale in occasione della festività dei Tre gerarchi e subito dopo è stata ricevuta dal patriarca Demetrio, con il quale poi ha condiviso il pranzo.

Come si sa i vecchi-cattolici costituiscono in Polonia un piccolo gruppo che in passato aveva accolto nel suo seno circa 200.000 mariaviti, ma che poi ruppe con essi ogni rapporto. Attualmente conta circa 10.000 seguaci.

2. Patriarcato di Alessandria.

SVILUPPO DELLE MISSIONI ORTODOSSE IN AFRICA ORIENTALE.

Il patriarca Nicola d'Alessandria, allo scopo di organizzare meglio l'opera missionaria ortodossa nelle regioni dell'Africa orientale da lui dipendenti, ha nominato il vescovo greco Anastasio Andussos, suo « locum tenens », con il consenso dell'arcivescovo Serafino di Atene, dal quale egli dipende, ed ha dato a lui pieni poteri. Il vescovo Anastasio è giunto in Kenia il 18 Dicembre 1981 ed ha iniziato subito il suo compito, che è quello di studiare sul posto la situazione delle comunità ortodosse nel Kenia. In questo suo lavoro egli è affiancato, oltre che da un certo numero di clero africano locale, dagli archimandriti Amblochos Tsukas e Porfirio Papatupas, e dal teologo M. Andrea Tillyridis, della Chiesa di Cipro.

APERTURA DI UN SEMINARIO ORTODOSSO NEL KENIA

Sotto il nome di « Seminario ortodosso San Macario », è stato inaugurato nel Gennaio 1982, un nuovo seminario destinato alla formazione di preti ortodossi africani. Gli

iscritti per il corrente anno sono già 32 e sarà diretto da missionari ortodossi provenienti dall'isola di Cipro.

Il seminario, infatti, fu costruito con l'aiuto del defunto arcivescovo di Cipro, Macario, che nel 1974 aveva fatto una visita nel Kenya, battezzando alcune migliaia di catecumeni keniani. Per questo il seminario è intitolato a San Macario.

Un particolare aiuto finanziario al nuovo seminario è giunto dall'archidiecesi ortodossa di America, che da sola ha contribuito alla formazione di 20 borse di studio per gli studenti africani.

DICHIARAZIONE DELLA CHIESA COPTA SUI PROVVEDIMENTI DEL GOVERNO EGIZIANO CONTRO IL PATRIARCA SCENUDA III

Il S. Sinodo della Chiesa Copta, riunitosi il 22 Settembre 1981 nel monastero di Amba Rumeis, ha esaminato la situazione venuta a crearsi in Egitto in seguito alla decisione del presidente egiziano di inviare al confino il capo della Chiesa copta, Scenuda III. I membri del S. Sinodo, pur comprendendo le circostanze che hanno dettato al presidente questo provvedimento, mirante a superare i discordi causati da rivalità religiose ed a mantenere l'unità nazionale, dichiarano che la posizione ecclesiale del patriarca Scenuda III rimane immutata e che il suo nome continuerà ad essere menzionato nella Liturgia e nel frattempo decidono di nominare un consiglio reggente la Chiesa copta, costituito dai Vescovi: Massimo, Samuele, Gregorio, Atanasio e Giovanni. Invitano inoltre i fedeli della Chiesa copta a rimanere fedeli agli insegnamenti ed alle tradizioni della loro Chiesa ed il popolo egiziano — copti e musulmani — a rimanere fedeli allo spirito di carità e di fraternità fra loro.

3. Patriarcato di Antiochia.

VISITA UFFICIALE DEL PATRIARCA IGNAZIO A MOSCA, A SOFIA ED A BUCAREST

Il patriarca Ignazio IV ha effettuato, dal 19 Ottobre al 2 Novembre 1981, una serie di visite ufficiali a varie Chiese Ortodosse dell'Est Europeo.

Accompagnato dal metropolita Giorgio di Monte Libano egli ha iniziato il suo giro in URSS, facendo visita successivamente, al patriarca ortodosso Pimen di Mosca, al catholicos Elia II di Georgia ed al catholicos Vasken I di Armenia.

Si è incontrato poi successivamente con il patriarca di Romania, Giustino, e con il patriarca di Bulgaria, Massimo.

Sulla via del ritorno il patriarca antiocheno ha fatto sosta anche ad Atene, dove si è incontrato col Primate di quella Chiesa, Serafin, con il quale ha avuto una lunga conversazione sulla situazione attuale del mondo ortodosso.

Su questo suo viaggio che era il primo che faceva dopo la sua nomina a Patriarca e la sua visita a Costantinopoli nel Maggio 1981, Ignazio IV, di ritorno a Damasco ha tenuto a sottolineare il carattere essenzialmente pastorale che essa ha avuto, anche se non sono mancate occasioni per discutere della difficile situazione nel Libano e per auspicare la pace nel Medio Oriente.

Da parte sua il metropolita Giorgio che l'accompagnava si è dichiarato colpito dal numero crescente di giovani nelle chiese dell'URSS ed ha detto testualmente: «Le vie misteriose della Provvidenza toccano i cuori, rivelano loro la salvezza, risvegliano il senso dell'eterno, fanno rivivere l'inesauribile insegnamento contenuto nelle icone. Molti silenzi sono colmi di preghiera, molte condotte inaspettate sono ricche di profondi insegnamenti. La Chiesa, anche in luoghi ove domina il marxismo, germina nei cuori e sviluppa carismi di una mistica operante senza sosta».

DICHIARAZIONE DEL PATRIARCA IGNAZIO SULLA PREPARAZIONE DEL GRANDE CONCILIO

In una intervista concessa dal patriarca Ignazio al Rev. P. Boris Bobrinskoy, per il servizio di stampa ortodossa (S.O.P.) ha dichiarato che la riunione di una conferenza panortodossa è già di se stessa utile ed urgente, qualunque siano le difficoltà che essa possa incontrare. Sono, infatti, molte le cose sulle quali già c'è un accordo: perché non incominciare

intanto da questo? Il volerne rimandare la convocazione per paura di affrontare quella che non siamo d'accordo, secondo me, è sbagliato. Intanto riuniamoci, preghiamo insieme, troviamoci insieme ed anche se non riusciamo a sciogliere tutte le divergenze, importante è riunirci insieme. Perché finora i patriarchi ortodossi non si sono mai incontrati insieme? Non basta sospirare presso lo Spirito Santo, ma bisogna agire come lo Spirito Santo ci spinge.

4. Patriarcato ortodosso di Gerusalemme.

VISITA UFFICIALE DEL NUOVO PATRIARCA DI GERUSALEMME AL PATRIARCA DI MOSCA ED AL CATHOLICOS ELIA II DI GEORGIA

Dal 7 al 17 Settembre 1981, il patriarca di Gerusalemme si è recato in URSS, per rendere una visita ufficiale al patriarca di Mosca, Pimen, e subito dopo dal 18 al 21 Settembre, al catholicos Elia II di Georgia.

Nel suo viaggio il patriarca Diodoro era accompagnato dai metropoliti, Basilio di Cesarea, Isidoro di Nazareth, Costantino di Scitopoli e dagli arcivescovi Giacomo di Diosesarea, Daniele del monte Tabar e Simone di Gerusa.

Nell'incontro avuto con il patriarca Pimen di Mosca, Diodoro s'è mostrato ottimista circa l'avvenire della città di Gerusalemme e le sue relazioni con le altre religioni mono-teiste. Ha inoltre manifestato la speranza che i lavori in corso per la restaurazione della parte ortodossa della basilica del S. Sepolcro, già iniziati circa mezzo secolo fa, saranno accelerati e che quanto prima il patriarcato potrà riaprire la sua scuola teologica nel monastero della Santa Croce.

Al ritorno del suo viaggio ha dichiarato che l'accoglienza avuta è stata calorosa e che nell'incontro con il patriarca e con la commissione incaricata degli affari esterni, si è parlato a lungo di diverse questioni relative alla Chiesa ortodossa ed al mondo cristiano nel suo insieme.

La Chiesa russa conserva a Gerusalemme alcuni monasteri ed una missione permanente, con le quali le relazioni sono buone.

Purtroppo durante la visita, è deceduto a Mosca uno dei membri della delegazione patriarcale gerusalemmitana, l'arcivescovo Simone di Gerusa.

NUOVI MANOSCRITTI SCOPERTI A SANTA CATERINA SUL SINAI

L'arcivescovo Damiano del monte Sinai, in una relazione presentata a Vienna il 28 Ottobre 1981, nel corso del XVI Congresso internazionale di bizantologia, ha dato comunicazione ufficiale del contenuto dei manoscritti, scoperti nel monastero ortodosso del monte Sinai nel Maggio-Giugno del 1975. Essi comprendono: 36 pezzi di papiro ed alcuni frammenti più piccoli; 1148 codici di cui 503 completi (836 sono in lingua greca, gli altri in arabo, siriano, slavone, armeno e 2 in latino ed 1 in ebraico); 20 libri stampati e 200 frammenti di documenti, lettere, libri contabili, ecc.

Circa il contenuto, esso è di carattere religioso e comprende: Sacra Scrittura, libri liturgici e canonici, libri di preghiera, vite di santi, manoscritti di musica bizantina, ecc.

5. Patriarcato ortodosso di Mosca.

LA CHIESA ORTODOSSA RUSSA SI PREPARA A CELEBRARE NEL 1988 IL MILLENARIO DELLA CONVERSIONE DELLA RUSSIA AL CRISTIANESIMO

Già dall'Agosto dell'anno scorso 1981 è stata tenuta una riunione preparatoria per fissare i programmi di festività e di congressi che verranno celebrati a Mosca per celebrare degnamente il millenario della conversione della Russia al cristianesimo, avvenuta come si sa nel 982, ad opera di missionari greci, chiamati dal principe Vladimiro, dopo il suo battesimo avvenuto a Costantinopoli nel 987 e la celebrazione del suo matrimonio con Anna di Bisanzio nel 988.

La prima chiesa cristiana venne costruita dallo stesso Vladimiro a Chersoneso nel 989 e dedicata a S. Giovanni Battista. In quello stesso anno il papa di Roma, Giovanni XV, inviò a Chersoneso un suo legato per portare a Vladimiro alcune reliquie. Con queste reliquie

e con altre ricevute a Costantinopoli. Vladimir fece ritorno a Kiev nel 950 e quivi diede inizio ad una Chiesa, dedicata a S. Basilio. Anche a Kiev Vladimir è visitato da un delegato del papa di Roma che egli riceve con onore e contraccambia la visita, inviando una delegazione a Roma (991). Nel frattempo costruisce una chiesa a Rostov, tutta in legno di quercia, dedicata alla Madonna ed una cattedrale nella sua città di Vladimir in Volinia, pure dedicata alla Madonna.

Tutti questi avvenimenti saranno degnamente ricordati dalla Chiesa russa, ma anche dallo Stato, come ha annunciato la Tass.

NUOVO VESCOVO DEL PATRIARCATO DI MOSCA NELL'EUROPA OCCIDENTALE

Il Santo Sinodo del patriarcato di Mosca ha nominato il rev. Archimandrita Longino, finora rettore della parrocchia ortodossa russa di Dusseldorf, vescovo di questa città. La sua intronizzazione ha avuto luogo la Domenica 4 Ottobre a Dusseldorf, nel corso di una liturgia celebrata con altri 5 vescovi ortodossi russi.

PUBBLICATA UNA PRIMA BIOGRAFIA IN LINGUA OCCIDENTALE DI SAN VLADIMIRO

In vista dell'approssimarsi del primo millennio della conversione della Russia al cristianesimo, lo scrittore russo Vladimir Volkoff ha pubblicato in lingua francese una prima biografia in lingua occidentale del principe di Kiev, San Vladimir (+ 1015), sotto il titolo « Vladimir, il sole rosso ». L'autore cerca di individuare e comprendere sia le componenti spirituali e storiche che hanno portato questo principe pagano di origine vikinga ad abbracciare il cristianesimo, sia i motivi nazionali e politici che hanno indotto questo re a trascinare dietro la sua conversione tutto il popolo russo.

Si tratta di uno studio importante, perché oltre a portare un contributo alla precisione storica di fatti e di dati, che sono giunti a noi solo attraverso numerose « Cronache » contemporanee, potrà anche chiarire tutta la storia della conversione della Russia al cristianesimo, sia quella che avvenne a Kiev, grazie ai missionari bizantini, sia a Novgorod grazie ai missionari romani.

IL PATRIARCA PIMEN VISITA LA CHIESA LUTERANA DI FINLANDIA

Ospite della Chiesa luterana finlandese, il patriarca Pimen di Mosca, ha soggiornato in Finlandia dal 30 Agosto al 6 Settembre 1981, visitando Helsinki, Turku e Knopio. Scopo di questa visita è stato quello di rinsaldare le relazioni fra il patriarcato di Mosca e la Chiesa luterana di Finlandia, dove si organizzano frequenti colloqui teologici, l'ultimo dei quali venne tenuto proprio lo scorso anno 1980 a Turku.

CATTOLICI SPAGNOLI IN VISITA IN UNIONE SOVIETICA

Un gruppo di cattolici spagnoli, guidati dal vescovo di Avila, Mons. Filipe Fernandez Garcia, si è recato in visita in Unione Sovietica 10 giorni nel mese di Agosto del 1981, prendendo contatto ufficiale con la Chiesa ortodossa russa. Al suo ritorno il vescovo di Avila ha sottolineato come questa visita abbia permesso di conoscere ad un qualificato gruppo di cattolici le « realtà più diverse della Chiesa ortodossa in Russia » e di incontrarsi con tanti credenti russi, di cui hanno ammirato la pietà e la fede profonda. L'accoglienza ricevuta dalla Chiesa russa è stata « calorosa », tanto che venne deciso di mantenere i contatti così positivamente iniziati, scambiandosi informazioni e pubblicazioni.

MILLE NUOVI ALUNNI SONO ENTRATI QUEST'ANNO NEI SEMINARI RUSSI

Il diacono ortodosso russo Anatoli Levitin-Krasnov ha segnalato che durante il 1981, circa mille nuovi alunni sono entrati nei Seminari ortodossi russi e che molti altri giovani, delusi dal marxismo-leninismo si avvicinano alla Chiesa. Lo stesso diacono segnala la costruzione di 20 nuove chiese nelle regioni costiere con la Cina e la riapertura di 14 monasteri in Ukraina.

Indirettamente queste notizie sono confermate dal giornale sovietico «Izvestia», il quale in un articolo apparso l'8 Ottobre 1981 si preoccupa della nuova infatuazione dei sovietici per le cose religiose e rileva che è di moda nell'URSS, soprattutto tra i giovani, di inclinare verso il misticismo.

6. Patriarcato ortodosso di Bucarest in Romania.

VISITA DEL PATRIARCA ROMENO GIUSTINO AL PATRIARCA SERBO GERMANO

Il 7 Ottobre 1981 il patriarca Giustino di Romania si è recato in visita ufficiale a Belgrado per incontrarsi con il patriarca Serbo, Germano. La visita è durata alcuni giorni, durante i quali il patriarca romeno, che era accompagnato dal metropolita Nicula del Banato, dal vescovo ausiliare Epitacio di Tomis e da due arcidiaconi, oltre a conversazioni ed a scambio di idee sulla situazione del mondo cristiano in genere e dell'Ortodossia in particolare, ha compiuto alcune visite a centri e istituzioni culturali ed un pellegrinaggio agli antichi santuari della Serbia centrale: Zrecha e Studenitza.

CENTENARIO DELL'ISTITUTO TEOLOGICO UNIVERSITARIO DI BUCAREST

In un'atmosfera improntata a grande festività è stato celebrato a Bucarest, il 24 Novembre 1981 il centenario della fondazione dell'Istituto teologico universitario di Bucarest. Alla celebrazione convennero rappresentanti di molte Chiese Ortodosse e di alcune università orientali, tra i quali i metropoliti Melitone e Damaskinos del patriarcato ecumenico e i professori Aguridis, Nissiotis, Galitis e Papadopoulos dell'Università di Atene. In tale occasione venne conferito il titolo di «Doctore honoris causa» al metropolita Damaskinos di Traniopolis (presente alla cerimonia), al catholicos Vasken I di Armenia ed al vescovo Hermann Kunst della Chiesa evangelica di Germania ed al pastore Glen Williams, segretario generale della Conferenza delle Chiese europee.

IL METROPOLITA ANTONIO PLAMADEALA NUOVO METROPOLITA DI SIBIU

Il 10 Gennaio 1982, il collegio elettorale della Chiesa ortodossa romena, che è l'organo incaricato della elezione dei vescovi, ha promosso alla sede metropolitana di Sibiu e della Transilvania, S. E. Antonio Plamadeala, finora vescovo di Buzau. Nella gerarchia della Chiesa ortodossa romena, egli occupa attualmente il terzo posto, dopo il patriarca di Bucarest e il metropolita di Moldavia.

NUOVE PUBBLICAZIONI DELL'ISTITUTO BIBLICO DI BUCAREST

Sotto il titolo «Paterie Romanesc», il monaco contemporaneo Joannice Balan, ha pubblicato un'imponente raccolta di scritti, che — in 736 pagine e numerose illustrazioni — contengono la biografia di più di 300 padri spirituali romeni, dal secolo XIV ai nostri giorni. La pubblicazione oltre a tracciare la vita ed il cammino spirituale di questi asceti, monaci, eremiti e confessori della fede, porta un valido contributo alla conoscenza di tutta la tradizione multisecolare del monachismo romeno, noto per la sua vitalità ed il suo irradiamento, sia in passato che attualmente.

CELEBRATA A SIBIU LA 37ª CONFERENZA INTERNAZIONALE DI TEOLOGI ROMENI

Ricorrendo al 1660 anniversario del II Concilio ecumenico di Costantinopoli (381), tutti i lavori di questa 37ª conferenza internazionale di teologi è stata dedicata alla commemorazione di questo concilio. Vi hanno partecipato oltre ai teologi ortodossi anche teologi cattolici residenti in Romania e notevole è stato l'apporto di studio da essi arrecato, sia sull'aspetto storico che su quello dogmatico di detto Concilio.

PUBBLICATO IN ROMENO IL « DIZIONARIO DI TEOLOGIA ORTODOSSA »

A cura del professore teologo Jun Bria, è stato pubblicato il « Dizionario di teologia ortodossa », in lingua romena. È la prima volta che una tale opera appare nella letteratura teologica romena. Il Dizionario contiene più di 200 articoli sui maggiori temi della teologia ortodossa, ed è corredato da una ricca e recente bibliografia, rendendo così il volume quanto mai utile ed attuale.

PUBBLICAZIONE ROMENA SUL DIALOGO DELLE CHIESE CATTOLICA-ORTODOSSA

Il dott. Cesare Vasilic, nostro antico collaboratore che già aveva pubblicato nella nostra Rivista « Oriente Cristiano », parte della sua tesi dottorale al Pontificio Istituto Orientale di Roma (Cfr. XI, 3, pp. 4-72) — ha recentemente pubblicato in romeno, con i tipi dell'Istituto Biblico-missionario di Bucarest, uno studio su « Preparazione, inaugurazione e prospettive del dialogo teologico tra la Chiesa ortodossa e la Chiesa cattolica Romana, Bucarest 1981 ».

7. Patriarcato ortodosso di Serbia.

IL PATRIARCA GERMANO DI SERBIA IN VISITA A COSTANTINOPOLI

Il 17 Ottobre 1981 è giunto a Costantinopoli il patriarca Germano di Serbia in visita ufficiale al patriarca ecumenico. Accompagnato dal metropolita Daniele del Montenegro, dai vescovi Nicola di Dalmazia e Milutin di Timok, il mattino dello stesso giorno ha presieduto nella cattedrale patriarcale di S. Giorgio ad una dossologia solenne e subito dopo è stato calorosamente ricevuto dal patriarca ecumenico Demetrio I, affiancato dai metropoliti del patriarcato.

Domenica 18 Ottobre ha avuto luogo una solenne concelebrazione presieduta dal patriarca Demetrio e dal patriarca Germano, durante la quale i due patriarchi si sono scambiati i saluti ed hanno innalzato comuni preghiere e voti per le loro rispettive Chiese.

Lunedì 19, in una speciale riunione svoltasi al Fanar, la delegazione della chiesa ortodossa serba e la commissione sinodale del patriarcato ecumenico per gli Affari inter-ortodossi, sotto la presidenza del metropolita Melitone di Calcedonia, hanno avuto utili e costruttive conversazioni in merito alla situazione ecclesiale nella Jugoslavia meridionale (Macedonia) ed hanno avuto scambi di idee sui problemi del mondo ortodosso in genere e sul mondo cristiano in particolare, relativi alla promozione dell'unità cristiana.

PROTESTA DELLA RIVISTA ORTODOSSA SERBA « PRAVOSLAVLJE » PER LA CAMPAGNA DI STAMPA CONTRO LE « FRATERNITÀ ORTODOSSE DI PREGHIERA »

Il p. Atanasio Jevitch, decano della facoltà di teologia ortodossa a Belgrado, in un articolo apparso sulla rivista ortodossa « Pravoslavje », ha protestato contro la campagna che la stampa jugoslava conduce già da molti mesi contro le « Fraternità ortodosse di preghiera », accusandole di oscurantismo e di fanatismo. Questi attacchi, dice l'articulista, hanno di mira in effetti il cristianesimo e la religione, di cui si vorrebbe eliminare la presenza, ma è penoso vedere persone che non hanno alcuna religione e che di religione poco capiscono prendersela così tanto ed in maniera così poco intelligente.

8. Patriarcato ortodosso di Bulgaria.

SERIE DI ICONI DEL IX E X SECOLO SCOPERTE A TUZLUKA IN BULGARIA

La serie di iconi rappresentanti apostoli ed evangelisti su lastra in ceramica, scoperte recentemente in una serie di scavi nei dintorni del monastero di Tuzluka, vicino a Sumen in Bulgaria, è ora esposta a Sofia nella sezione archeologica dell'Accademia bulgara delle scienze. Secondo gli esperti tali iconi appartengono quasi certamente agli inizi dell'iconografia paleo-bulgara, cioè ai secoli IX e X e sono quasi contemporanee alla rinomata icone di S. Teodoro lo Stratelata, scoperta qualche tempo fa a Patleina.

ESPOSIZIONE DI UN PREZIOSO MANOSCRITTO DEL X SECOLO A SOFIA

In occasione del 1300° anniversario della fondazione dello Stato bulgaro, è stato esposto nella cripta della cattedrale ortodossa di Alessandro Nevski a Sofia, uno dei gioielli dell'arte medioevale bulgara. Si tratta del Vangelo di Ivan Alessandro: un manoscritto di 268 pagine in pergamena, eseguito nel 933-936 dal monaco Simone, su ordine del re Ivan Alessandro ed illustrato da 366 miniature a colori di una qualità grafica eccezionale. Il manoscritto proveniente dall'antica capitale bulgara Veliko Tirnovo, si trova attualmente al British Museum di Londra.

9. Patriarcato ortodosso di Georgia.

VISITA DEL CATHOLICOS DI GEORGIA ELIA II A CHAMBESY

Il 13 Febbraio 1982, è giunta a Ginevra Sua Beatitudine Elia II, Arcivescovo di Tbilis e Catholicos di tutta la Georgia, per partecipare nella sua qualità di co-presidente del Consiglio Ecumenico delle Chiese, alla riunione del comitato esecutivo. Egli ha preso alloggio presso il centro ortodosso di Chambésy dove la domenica 14 Febbraio ha presieduto la divina Liturgia nella Chiesa del Centro, salutato dal metropolita Damaskinos di Thannopolis.

MUTAMENTI IN SENO ALLA GERARCHIA ORTODOSSA DEL CATHOLICOSATO

Due importanti scambi sono avvenuti di recente in seno all'episcopato della Chiesa ortodossa di Georgia: quello dell'arcivescovo Taddeo di Tsilkani con il metropolita Giorgio di Manglissi e quella del vescovo Ambrogio di Nikortsminda con il vescovo Cristoforo di Atskuri. Inoltre il vescovo Costantino di Tbilissi, pur conservando la sua diocesi diventa coadiutore patriarcale e il vescovo David di Batumi, promosso arcivescovo, reggerà contemporaneamente anche il seminario di Mtsketa.

10. Chiesa ortodossa di Grecia.

IMPORTANTE RIUNIONE DELL'EPISCOPATO ORTODOSSO DI GRECIA

Dall'1 al 9 Ottobre 1981 ha avuto luogo ad Atene, sotto la presidenza dell'arcivescovo Serafino, un'importante riunione di tutto l'episcopato greco ortodosso, nella quale furono trattati i seguenti temi: a) Metodi moderni e mezzi di comunicazione della Chiesa con i suoi fedeli; b) ricorso dei membri del clero ai tribunali secolari ed al Consiglio di Stato; c) la Chiesa di fronte ai cambiamenti strutturali della società moderna; d) il funzionamento dell'ospedale del clero della Chiesa di Grecia; e) il dialogo fra ortodossi e cattolici romani; f) funzionamento del centro interortodosso della Chiesa di Grecia.

CELEBRAZIONE A SALONICCO DEL CENTENARIO DEL CONCILIO ECUMENICO II

A cura del centro patriarcale di studi patristici di Salonicco è stato organizzato un « symposium », dal 25 al 27 agosto, sul tema del II Concilio ecumenico. Professori dell'università di Atene e di Salonicco vi hanno svolto parecchi importanti temi di carattere storico e teologico e lo svolgimento di ciascun tema venne seguito da una discussione.

INAUGURATA AD IRAKLION (CRETA) UNA SCUOLA DI MUSICA BIZANTINA

Su iniziativa dell'associazione locale dei cantori ecclesiastici è stata inaugurata ad Iraklion (Creta) una nuova scuola di musica bizantina con lo scopo di offrire un insegnamento gratuito. Il corso avrà una durata di cinque anni ed avrà scopo eminentemente pastorale.

CREAZIONE DI UN ISTITUTO DI RESTAURO ALLE DIPENDENZE DELLA CHIESA GRECA

A causa della insufficienza dei servizi archeologici greci nel restauro e nella conservazione dei cimeli ecclesiastici è stata chiesta dalla «Ekklesiastiki Alithia», organo semi-ufficiale della Chiesa, la fondazione di un istituto di restauro, al quale potranno accedere sacerdoti, monaci e teologi laici.

PUBBLICAZIONE DI UNA NUOVA RIVISTA ORTODOSSA IN GRECO

Ha iniziato le sue pubblicazioni a partire dal mese di Dicembre 1981, una nuova rivista, che avrà un corso trimestrale, dal titolo «SINASSI». Essa si propone di pubblicare studi e ricerche sulla vita cristiana contemporanea alla luce della dottrina patristica. Il primo numero portava il titolo: «La tradizione ortodossa, rimanendo se stessa, rinnova tutto».

CELEBRAZIONI A SALONICCO DEL V CONGRESSO INTERNAZIONALE DI DIRITTO DELLE CHIESE ORIENTALI

Dal 22 al 27 Settembre 1981 si è svolto a Salonicco, con la partecipazione di studiosi provenienti da varie chiese e da diversi paesi e continenti, il V Congresso internazionale della Società per il Diritto delle Chiese Orientali. I lavori del congresso si sono incentrati questa volta sul tema: «I matrimoni misti ed il principio dell'economia ecclesiastica».

APPELLO DELL'EPISCOPATO GRECO PER LA LIBERTÀ RELIGIOSA IN ALBANIA

Come già pubblicato nella nostra Rivista (n. 3/1981 - pag. 109), 75 Metropoli della Chiesa ortodossa di Grecia, riuniti in assemblea plenaria dall'1 al 9 Ottobre 1981, hanno lanciato un pressante appello per il ristabilimento dei diritti umani e della libertà religiosa calpestata brutalmente ormai da interi decenni dalla Repubblica socialista di Albania.

In particolare i Vescovi greci hanno protestato contro la persecuzione ai 400.000 ortodossi di antica tradizione cristiana del Nord Epiro che sono stati sottoposti a dura prova e sono tuttora obbligati brutalmente a vivere senza Dio e senza religione.

Da anni ormai i fedeli vivono senza liturgia, senza comunione, senza battesimo, senza sepoltura religiosa, senza Natale, senza Pasqua e migliaia di cristiani vengono messi in carcere per il solo fatto di essere cristiani.

Per venire incontro a questi nuovi martiri della fede, l'Episcopato greco ha celebrato nella terza domenica di Settembre 1981 una giornata di preghiere per i fratelli sofferenti dell'Epiro del Nord.

Questo vibrato appello della Gerarchia di Grecia ha trovato immediato e riconoscente plauso presso le comunità italo-albanesi. Il vescovo Ercole dell'Eparchia di Piata degli Albanesi, nel suo messaggio natalizio al Primate di Grecia, Seraphim, ha ringraziato per questo gesto la Chiesa ortodossa di Grecia, augurandosi che presto la libertà religiosa possa essere ristabilita in Albania, da cui sono emigrati gli italo-albanesi nel XV-XVI secolo.

II. PUNTO DI VISTA DELLA GERARCHIA GRECA SUL DIALOGO CON ROMA

Sulla base di una relazione presentata dal metropolita Crisostomo di Peristeri alla riunione dell'Episcopato greco, i 75 Vescovi di Grecia hanno nuovamente sottolineato le difficoltà che tale dialogo teologico presenta a causa del Primato e dell'infallibilità papale, come pure a causa del sostegno della chiesa cattolica romana all'uniatismo.

In tali condizioni e data l'attività proselitistica della Chiesa romana in Grecia e nel Medio oriente, la Gerarchia ortodossa ritiene questo dialogo irconciliabile con lo spirito di sincerità e di amore fraterno che dovrebbe prevalere e perciò dichiara che i rappresentanti della chiesa di Grecia e dalle altre chiese ortodosse locali non potranno sottoscrivere i testi teologici che eventualmente venissero approvati.

Abbonatevi a

ORIENTE CRISTIANO

RIVISTA TRIMESTRALE DELLA
ASSOCIAZIONE CATTOLICA ITALIANA
PER L'ORIENTE CRISTIANO

Abbonamenti

ORDINARIO - Italia	Lire 6.000 annue
» - Estero	Lire 10.000 annue
SOSTENITORE -	Lire 15.000 annue

C.G.P. 14340905 intestato a: Associazione Catt. Italiana per l'Oriente Cristiano
Piazza Bellini, 3 - 90133 PALERMO

DIFFONDETE "ORIENTE CRISTIANO"