

Abbonatevi a

ORIENTE CRISTIANO

RIVISTA TRIMESTRALE DELLA
ASSOCIAZIONE CATTOLICA ITALIANA
PER L'ORIENTE CRISTIANO

Abbonamenti

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

C.C.P. 7/8000 intestato a: Associazione Catt. Italiana per l'Oriente Cristiano
Piazza Bellini, 3 - 90133 PALERMO

DIFFONDETE "ORIENTE CRISTIANO"

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

ORIENTE CRISTIANO



Anno XIX

LUGLIO - SETTEMBRE 1979

3

ORIENTE CRISTIANO

ANNO XIX
LUGLIO - SETTEMBRE 1979

3

RIVISTA TRIMESTRALE DELLA ASSOCIAZIONE
CATTOLICA ITALIANA PER L'ORIENTE CRISTIANO

DIRETTORE RESPONSABILE: *Papàs Damiano Como*

Direz. - Redaz. - Amm.ne: ASSOCIAZIONE CATTOLICA ITALIANA PER L'ORIENTE CRISTIANO
90133 PALERMO - PIAZZA BELLINI, 3 - c.c.p. 7-8000 Palermo

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

S O M M A R I O

	pagina
Ai lettori (<i>Damiano Como</i>)	2
San Basilio il Grande - Uomo di pensiero e di azione in epoca post-costantiniana (<i>Carmelo Capizzi S. J.</i>)	3
Obbedienza e libertà nei primordi del Monachesimo (<i>Matteo Galloni</i>)	32
La Chiesa dei Ruteni subcarpatici (<i>P. Michele Lacko S. J.</i>)	56
Decalogo della legislazione secondo il Cristo, cioè del Nuovo Testamento - Discorso 62 di S. Gregorio Palamas - VI Comandamento. (<i>Giuseppe Ferrari</i>)	63
Introduzione alla lettura dell'Arte sacra figurativa special- mente bizantina (<i>Giuseppe Valentini, S. J.</i>)	76
DOCUMENTAZIONE a cura di <i>Paolo Gionfriddo</i> <i>Celebrazioni di S. Basilio il Grande in Sicilia:</i> Presso la vetusta Abbazia benedettina di S. Martino delle Scale (Palermo)	96
Presso il Monastero basiliano di Mezzojuso (Palermo)	96
NOTIZIARIO:	
Settimana di preghiera per l'unione dei cristiani 18-25 genn. 1980 (<i>Eleuterio F. Fortino</i>)	105
Preghiera comune e catechesi ecumenica (<i>Eleuterio F. Fortino</i>)	107

SPEDIZIONE IN ABBONAMENTO POSTALE - GRUPPO IV

Ai Lettori

L'anno basiliano in Sicilia (in occasione del XVI centenario della morte del Grande Cappadoce, Padre comune della Chiesa indivisa), del quale davamo notizia in apertura del numero precedente di questa Rivista, continua a svolgersi con grande successo e puntualmente, secondo il calendario fissato dall'apposito Comitato organizzatore.

Oltre alla cerimonia di apertura, svoltasi il 26 aprile nell'Aula Magna dell'Università di Palermo, con la prolusione su «Basilio, uomo di pensiero e d'azione in epoca post-costantiniana» del Prof. Carmelo Capizzi, S. J., che qui appresso pubblichiamo, ha avuto luogo l'8 luglio presso l'Abbazia benedettina di S. Martino delle Scale (Palermo) una ben riuscita esperienza di preghiera e di studio. Successivamente, sempre nell'ambito delle celebrazioni basiliane, si è tenuto con successo a Mezzojuso (Palermo) dal 27 al 30 agosto, patrocinato dalle Comunità monastiche basiliane di Sicilia, un convegno sul tema «Basilio pedagogo, formatore di coscienze», cui hanno partecipato interessati ed entusiasti numerosi giovani. Di queste celebrazioni diamo notizia nella rubrica «Documentazione» di questo numero.

L'eccezionalità dell'avvenimento e l'interesse che le singole manifestazioni suscitano nelle popolazioni dell'Isola, ogni qualvolta vengono proposte la figura e l'opera del Grande Basilio, ci auguriamo che siano colti anche da tutti i nostri Lettori d'Italia e dell'estero.

È questo il motivo che ci ha spinto a dedicare anche in questo numero ampio spazio al grande Padre Cappadoce, il quale così continua ad offrirci la sua voce per trasmettere alla pietà di tutti i cristiani la sua rigogliosa vitalità.

Damiano Como



SAN BASILIO IL GRANDE

**Uomo di pensiero
e di azione
nell'epoca
post-costantiniana***

INTRODUZIONE

Il primo gennaio di quest'anno è ricorso il XVI centenario della morte di San Basilio, vescovo di Cesarea di Cappadocia, passato alla storia come «Basilio il Grande».

Insieme con san Gregorio di Nazianzo e san Giovanni Crisostomo, ambedue vescovi di Costantinopoli, egli costituisce il gruppo dei tre Santi Gerarchi venerati in modo speciale nella tradizione bizantina, che ha dedicato loro una festa particolare celebrata il 30 gennaio e, a quanto pare, fin da circa l'anno 1100, durante l'impero di Alessio Comneno.

(*) Pubblichiamo il testo, alquanto riveduto ed abbreviato, della commemorazione letta nell'Aula della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo, il 26 aprile 1979. Le referenze bibliografiche sono soltanto orientative.

Ma c'è di più. San Basilio, insieme coi due Santi predetti e sant'Atanasio d'Alessandria, forma il quadrumvirato dei « Dottori » orientali, che la Chiesa d'Occidente, da secoli, venera pure come propri. E in Occidente il culto di san Basilio ha una storia lunga e interessante. Qui basti dire che la festa di san Basilio nel mondo latino-germanico, come nell'Oriente, si celebrò il 1° gennaio commemorando il « dies natalis »; ma, dalla seconda metà del secolo IX fino al 1969, tale festa si celebrò il 14 giugno per commemorare il preteso « natale ordinationis » di san Basilio; ma, grazie all'ultima riforma liturgica, la festa è stata riportata al giorno più vicino al « dies natalis », cioè al 2 gennaio; benché, d'altra parte, la festa di quel giorno sia stata dedicata a san Basilio insieme con san Gregorio Nazianzeno.

La costanza e la diffusione del culto liturgico hanno avuto riflessi sull'arte sacra. L'iconografia di san Basilio abbonda in Oriente e in Occidente. Qui, a Palermo, non costa uno sforzo eccessivo richiamare alla memoria la sua figura e quella dei Santi suaccennati; è facile vederla nei mosaici parietali della Martorana e della Palatina, come in quelli di Monreale.

Questa presenza di san Basilio nella liturgia e nelle nostre prestigiose opere d'arte sacra offrirebbe già da sola seri motivi per chiederci se sia opportuno o conveniente commemorare un centenario della sua morte. Ma ci sono altri motivi che s'impongono a qualsiasi uomo di cultura. Chi è informato sulla storia della Chiesa e dell'Impero romano nel secolo IV; chi possiede conoscenze sufficienti sulla storia letteraria post-costantiniana; chi ha un'idea seria di ciò che l'istituzione monastica abbia rappresentato fino ad oggi, non dura fatica a collocare san Basilio tra le figure della storia universale, che trascendono i limiti di un'epoca o di un determinato ambiente socio-culturale, e che, nella fattispecie, appartengono alla cristianità intera.

Già leggendo qualche trattato di patrologia, come quelli dell'Altaner o del Quasten, o di storia della letteratura tardo-greca e bizantina, come quelli del Christ, dello Stählin, del Bardenhewer, del Krumbacher, del Beck e dell'Impellizzeri, ci si rende conto di fatti assai significativi, che mette il conto rilevare subito.

La tradizione manoscritta delle opere autentiche ed apocrife di san Basilio è immensa, non meno, ad esempio, di quella delle opere del Crisostomo. Quasi all'inizio delle edizioni a stampa delle opere di san Basilio troviamo il nome di Erasmo di Rotterdam; infatti la prima edizione intenzionalmente completa fu curata da lui e da Gi-

rolamo Froben (ius) e apparve a Basilea nel 1532. Tale edizione si arricchirà e perfezionerà man mano in 5 altre edizioni successive (1), finché sarà rifusa, riordinata e testualmente rielaborata dai benedettini della Congregazione parigina di San Mauro, dom Julien Garnier e dom Prudent Maran, che la pubblicarono a Parigi negli anni 1721-1730. Come si esprimeva un quarantennio fa dom David Amand, l'edizione settecentesca dei due maurini rappresenta un capolavoro di critica testuale e di erudizione in rapporto all'epoca in cui apparve; essa, riprodotta con alcune aggiunte nella *Patrologia Graeca* del Migne (voll. 29, 30, 31, 32) resta tuttora l'edizione « vulgata » degli scritti di san Basilio; alla quale, dalla fine dell'Ottocento in qua, stanno facendo seguito riedizioni di singole opere, attuate con criteri critici sempre più affinati. Non parliamo poi delle traduzioni in varie lingue di questa o quell'opera; in italiano se ne trovano un certo numero, ad esempio, nel II volume della collana *La voce dei SS. Padri*, curata dai professori A. Aureli e G. Brunner (2), nella *Corona Patrum Salesiana* (3), nella collana « Patristica » delle Edizioni Paoline (4).

A questo fervore di studi intorno ai testi di san Basilio, da oltre un secolo a questa parte se n'è affiancato un altro più intenso ancora: si indagano incessantemente il suo pensiero teologico, ascetico e pedagogico, la sua attività di organizzazione monastica, la sua opera politica ed amministrativa di vescovo. Basta scorrere sotto la voce che lo riguarda la nota *Bibliographia patristica* compilata annualmente dallo Schneemelcher, per rendersi conto che ormai, come avviene per un Gregorio Nissen o per un Giovanni Damasceno o per un Origene, non c'è episodio della vita di san Basilio, non c'è personaggio che sia stato in relazione con lui, non c'è aspetto della sua speculazione e del suo insegnamento, non c'è elemento del suo stile e del suo linguaggio che non venga indagato in tutte le sue implicanze e sfumature. E a me, in questa sede più che altrove, fa piacere poter rilevare che il contributo scientifico della storiografia, patrologia e filologia italiana si fa sempre più cospicuo per quantità e qualità, anche se esso non sia neppure lontanamente paragonabile a quello francese, tedesco, inglese e americano. Comunque, certi studi e volumi di E. Leggio, P. F. Monticelli, P. Scaz-

(1) Venezia 1535, Basilea 1551, Parigi 1618., 1638 e 1679.

(2) Francesco Vallardi, Milano 1913.

(3) S.E.I., Torino 1939.

(4) *Epistolario*, Alba, 1966; *Lettera ai giovani*, Alba, 1975; *Omellerie sui Salmi*, Alba, 1978.

zoso e P. Tamburrino, tanto per fermarci a qualche esempio, si sono inseriti con onore nella produzione moderna intorno a san Basilio (5).

Ora, mi sembra evidente che un uomo, il quale continua ad essere oggetto di tanti studi in tutta l'area della cristianità; un uomo, i cui precetti di vita monastica continuano ad essere seguiti da migliaia di uomini e donne, specialmente nei monasteri di rito orientale; un uomo, a cui vien fatto risalire uno dei tre canoni liturgici del rito bizantino e slavo, la cosiddetta « Liturgia di San Basilio », è più che degno di essere commemorato. Se simile commemorazione altrove sarà opportuna o semplicemente utile a scopi puramente eruditi o culturali, in Sicilia è, starei per dire, necessaria. Le ragioni sono ben note. La Sicilia, per circostanze storiche messe in crescente evidenza dalla storiografia moderna, risentì per secoli l'influsso della spiritualità di san Basilio. Di tali circostanze basti ricordarne alcune. Nei secoli VIII-IX, la Sicilia, al pari della parte dell'Italia meridionale facente ancora parte dell'Impero bizantino, staccata dalla giurisdizione romana, dipese dalla giurisdizione ecclesiastica del patriarcato di Costantinopoli; nei secoli suddetti e nei seguenti fino al dominio degli Angioini e degli Aragonesi, la Sicilia fu teatro di una potente fioritura del monachesimo bizantino che, almeno in gran parte, può ben definirsi basiliano; dal secolo XV in poi la Sicilia, ospitando stabilmente le numerose comunità albanesi immigrate dalla sponda orientale dell'Adriatico o del Mare Jonio, continua a beneficiare della componente rituale propria di tali comunità, le cui tradizioni, sostanzialmente bizantine, risentono a più livelli l'influsso di san Basilio.

LA BIOGRAFIA DI SAN BASILIO

I dizionari biografici, le enciclopedie e gli scritti di patrologia o di storia ecclesiastica sogliono chiamare il nostro Santo « Basilio di Cesarea » o « Basilio di Cappadocia ». Tale denominazione si deve soprattutto al fatto che egli nacque verso l'anno 330 a Cesarea di Cappadocia, nell'Asia Minore, in una zona centro-orientale della Turchia anatolica odierna. Nacque da Basilio, ricco possidente che insegnava retorica e professava l'avvocatura, e da Emmelia. Tanto

(5) Gli scritti di tali autori e di altri sono in parte elencati in P. Scazzoso, *Introduzione alla ecclesiologia di san Basilio* (Studia Patristica Mediolanensia, 4), Milano 1975, pp. XI-XVIII.

la famiglia di Basilio quanto quella di Emmelia erano illustri per fama di virtù e per l'eroismo con cui avevano professato la fede cristiana. Il padre di Emmelia, abitante di Cesarea, era morto da martire e aveva lasciato un figlio che divenne vescovo. I genitori di Basilio, cittadini di Neocesarea nel Ponto, durante la persecuzione di Diocleziano avevano affrontato disagi d'ogni genere per non tradire la loro fede cristiana.

Da Emmelia e Basilio, oltre al nostro Santo omonimo del padre, nacquero altri nove figli: cinque maschi e cinque femmine, in tutto. Delle femmine conosciamo soltanto Macrina, la maggiore dei dieci figli, destinata a divenire santa e modello di vita ascetica comunitaria; dei maschi, tre giunsero alla dignità vescovile: Basilio nella sede di Cesarea, Gregorio nella sede di Nissa e Pietro in quella di Sebaste.

È facile immaginare, in una famiglia simile, l'educazione religiosa e civile ricevuta dai dieci bambini. Si sa che, in una famiglia numerosa ben governata, si sviluppano quasi necessariamente in ciascun figlio il vero senso sociale e lo spirito di sacrificio, di cui i genitori, volere o no, sono un modello costante. Perciò noi non stentiamo a credere a san Gregorio Nazianzeno, quando, nel suo discorso in onore di san Basilio defunto da poco, ci dice che quella famiglia presenta un « catalogo d'eroi » (6), e che Basilio « già prima del tempo della perfezione presentava i caratteri della perfezione » (7).

Sembra che nei primi anni d'infanzia di Basilio la sua famiglia si sia trasferita nel Ponto e che egli sia vissuto nella tenuta familiare d'Annesi, non lontano da Neocesarea, sotto le cure vigili ed affettuose della sua nonna paterna, Macrina la Vecchia, che in gioventù era stata una discepola fervente di san Gregorio Taumaturgo, vescovo di Neocesarea. È probabile che il fanciullo abbia imparato a conoscere la vita e le verità cristiane proprio da sua nonna, anche se, secondo l'usanza assai diffusa di allora, egli non ricevette il battesimo se non verso i 27 anni di età. Superata una malattia mortale e cresciuto all'età dell'istruzione elementare, Basilio ritornò a Cesarea e si mise alla scuola del padre, ormai famoso maestro di retorica. Ma verso il 343 Basilio, sulle soglie dell'adolescenza, fu colpito da un lutto che incise profondamente sulla sua psicologia: la morte improvvisa di suo padre. Essendo egli il maggiore dei figli maschi

(6) *Orat.* XLIII, 3: traduz. Q. Cataudella, in S. Gregorio Nazianzeno, *Orazioni scelte*, Torino 1935, p. 158.

(7) *Ivi*, 12: p. 169.

si sentì certamente investire da un certo senso di responsabilità e di protezione verso tutta la famiglia; senso, che probabilmente dovette ben presto concretarsi in iniziative e decisioni giuridiche, amministrative, economiche. Tuttò ciò avrà accelerato la sua maturazione umana, com'è facile immaginare.

Comunque, dopo la morte del padre, lasciò Cesarea e si recò nella Capitale sul Bosforo, a Costantinopoli, per proseguire la sua formazione mettendosi alla scuola di Libanio, uno dei maggiori rappresentanti della seconda sofistica. Poi, come tanti altri suoi giovani contemporanei di buone speranze o di forti ambizioni, si recò ad Atene, ancora centro della eloquenza. Basilio vi ritrovò il suo amico Gregorio di Nazianzo, figlio del vescovo omonimo e suo grande intimo per tutta la vita. Ricordando gli anni trascorsi insieme all'ombra del Partenone e in mezzo al variopinto mondo universitario ateniese, Gregorio scriverà: « Una gara era impegnata tra noi due, non per vedere chi dei due avesse la palma del primato, ma come potesse cederla all'altro, giacché ciascuno di noi considerava come propria la gloria dell'altro . . . Dei compagni noi frequentavamo non i più dissoluti, ma i più casti, e non i più litigiosi, ma i più pacifici e quelli con i quali è utilissimo praticare, sapendo che è più facile contrarre un vizio che comunicare una virtù, giacché è anche più facile contagiarsi di una malattia che dare ad altri la salute. E degli studi, non ci dilettevamo tanto dei più gradevoli quanto dei migliori, giacché anche da qui è possibile che i giovani ricevano l'impronta del vizio o della virtù » (8).

Questo bel periodo di studi e di amicizia all'ombra del Partenone non durò a lungo. Basilio aveva fretta di impiegare la sua vita in compiti più seri. Lasciato Gregorio ad Atene, fece ritorno in patria verso l'anno 356. Le meditazioni del Vangelo e le pressanti esortazioni della sorella Macrina avevano fatto decidere Basilio, sulla soglia di una brillante carriera d'insegnante di retorica, a praticare la « filosofia », cioè a darsi alla vita ascetica, mettendosi alla scuola di Eustazio di Sebaste, promotore del monachesimo in Cappadocia. Per iniziare l'attuazione dei suoi propositi, innanzi tutto si fece battezzare; poi si recò a Sebaste in cerca di Eustazio, ma non ve lo trovò. Riavutosi da una nuova malattia, Basilio si mise in viaggio per raggiungere Eustazio ad Antiochia e in Egitto; il viaggio fu proseguito per tutto l'Oriente bizantino per la durata di un paio d'anni (357-358), e servì a Basilio per documentarsi

direttamente sul monachesimo alessandrino, palestinese, siro e mesopotamico. Rientrato in Cappadocia cominciò la sua prima esperienza ascetica ritirandosi in una solitudine presso Neocesarea, sulle rive dell'Iris, dove venne raggiunto dal suo amico Gregorio di Nazianzo; in tale solitudine, situata in un luogo incantevole, la comunità di Basilio si dedicò a una vita fatta di preghiera, di lavoro manuale, di studio e di austerità. Benché per procurarsi tale solitudine Basilio avesse venduto tutti i suoi beni distribuendone il ricavato ai poveri e avesse detto addio alla sua carriera di retore, egli non era fatto per tuffarsi nella contemplazione o chiudersi nella quiete mistica della vita cenobitica.

Già è significativo il fatto che egli introduca nel suo monastero il lavoro intellettuale accanto alla preghiera e al lavoro manuale e che, nei circa cinque anni di quella vita ascetica, si dedichi alla compilazione di regole che, tutto sommato, rivelano un uomo pratico, una tempra di legislatore fatto anche per l'azione. Perciò, quando si presenterà una circostanza determinata da opportunità o necessità, Basilio non esiterà ad uscire dalla sua solitudine.

La prima occasione del genere si ebbe nel 360, quando accompagnò a Costantinopoli il vescovo Eustazio di Sebaste, che si recò alla corte di Costanzo II per difendere la fede di Nicea, a cui si opponeva ufficialmente la formula semiariana di Rimini. La seconda occasione si presentò nel 362. L'imperatore Costanzo II era morto, e gli era successo Giuliano l'Apostata, che si affrettò a interrompere le persecuzioni contro l'episcopato seguace della fede ortodossa di Nicea. Ma questa libertà inattesa rendeva più difficili le elezioni episcopali, dato che le comunità cristiane erano in gran parte — almeno in Oriente — scisse in uno o due partiti. E Cesarea non fece eccezione a questa regola. Giunto sul punto di morte il vescovo Diano che aveva amministrato il battesimo a Basilio, questi accorse al suo capezzale; morto Diano, Basilio venne a trovarsi in mezzo alle lotte occasionate dall'elezione del nuovo vescovo; finalmente venne eletto un certo Eusebio, uomo pio, ma ignorante di teologia e inesperto di faccende ecclesiastiche. Allora Eusebio volle avere accanto Basilio e lo ordinò sacerdote, associandolo al ministero pastorale. Ma l'accordo non durò a lungo; a causa di una grave divergenza tra loro due, Basilio preferì ritornarsene nel Ponto per « prendere la direzione » dei suoi asceti. Questo terzo periodo monastico non doveva durare a lungo. Nel 364 la persecuzione di Valente, imperatore ariano, occasionò a Basilio l'abbandono definitivo della vita monastica — almeno in senso materiale.

(8) *Orat.* XLIII, 20: traduz. Q. Cataudella, Torino 1935, p. 178 s.

Questa volta fu il suo amico Gregorio di Nazianzo ad esortarlo ad accorrere a Cesarea. Basilio, « animato di zelo per la verità in pericolo — dice il Nazianzeno — e felice di combattere per l'ortodossia e di dedicarsi alla Chiesa sua madre » (9) lascia il Ponto e, giunto a Cesarea, si riconcilia col vescovo Eusebio, di cui diventa ottimo consigliere e collaboratore attivo in affari molto importanti. Nel 367, dopo aver partecipato alle trattative tra papa Liberio ed Eustazio di Sebaste e dopo aver preparato il concilio di Lampsaco (che non fu mai celebrato), accompagnò il suo vescovo Eusebio nel concilio di Tiana. Nel 368 all'incirca, essendo scoppiata in Cappadocia una spaventosa carestia, Basilio si prodigò nel soccorrerne con tutti i mezzi le vittime. Insomma, sotto il nome di Eusebio, è Basilio che in realtà governa la Chiesa di Cesarea. Il Nazianzeno riassume l'attività di tale governo in queste righe: « Dello zelo e dell'opera di difesa che Basilio spiegò in pro della Chiesa, molti e diversi esempi vi sono: la franchezza di fronte ai magistrati, anche i più potenti della città; la fiducia con cui si accoglievano le sue soluzioni di controversie, che, una volta improntate dalla sua voce, acquistavano valore di legge; la protezione accordata ai bisognosi, di solito spirituale, non rare volte anche materiale, giacché anche per questa via si giunge all'anima, soggiogandola con la bontà; il nutrimento dato ai poveri, l'ospitalità agli stranieri, l'assistenza concessa alle vergini; il regolamento assegnato ai monaci, per iscritto e a voce; l'ordinamento della liturgia, l'organizzazione ecclesiastica, e tutte quelle cose con cui un uomo veramente di Dio e schierato al seguito di Dio, può rendersi utile al popolo » (*Ivi*, 35: pp. 195-197).

Ma tutto ciò per Basilio non fu che un periodo di apprendistato. Verso la metà del 370 il vescovo Eusebio morì. L'elezione di Basilio a succedergli si delineò ben presto chiara; ma le opposizioni e le difficoltà fraposte dai vescovi dei dintorni di Cesarea e dai peggiori individui della città furono accanite e gravi. Uno dei sostenitori di Basilio fu il vescovo di Nazianzo, Gregorio (padre dell'omonimo amico di Basilio), che, pur avendo oltre 90 anni, per appoggiarne l'elezione si sobbarcò alle fatiche d'un viaggio penoso qual'era quello tra Nazianzo e Cesarea. « La scelta non poteva essere più felice, commenta lo storico Mons. Louis Duchesne. Basilio possedeva tutte le qualità: la santità personale, ampiamente riconosciuta, la profonda cultura dello spirito, l'eloquenza, la dottrina cristiana, l'istinto poli-

(9) *Orat.* XLIII, 31: traduz. Q. Cataudella, p. 192.

tico. Dal punto di vista dell'ortodossia, egli era completamente inattaccabile, mai compromesso in partiti o in sottoscrizioni. Personificava la vecchia e ingenua fede del Ponto, trasmessa e praticata nella religiosità familiare. La sua ordinazione era infine di una regolarità perfetta. Alla notizia, l'illustre Atanasio trasalì di gioia, nella casa vescovile di Alessandria; alla prima occasione fu sentito ringraziare il cielo d'aver dato alla Cappadocia un vescovo come ce ne sarebbero voluti dovunque, vero servo di Dio. Il vecchio campione della fede poteva ormai uscire di questo mondo: sapeva a chi trasmettere la fiaccola » (10).

Cesarea, sede metropolitana della Cappadocia, contava allora una quindicina di sedi suffraganee e una popolazione di circa 400.000 abitanti, se la cifra dello storico bizantino Zonara non è esagerata. Basilio era ben degno di una tale sede. Egli la rese subito il centro di resistenza dell'ortodossia in Asia Minore, il cui influsso però si estendeva su tutto l'Oriente cristiano. Basilio era ben degno anche dell'ora difficile che la Chiesa attraversava e delle prove personali che lo attendevano.

L'imperatore Valente stava facendo di tutto per ottenere dai vescovi dell'Impero d'Oriente la sottoscrizione alla formula di Rimini. Pur conoscendo Basilio fin dal 365, quando lo aveva visto operante al fianco del vescovo Eusebio, ritornato a Cesarea nel 371-72, tentò tutte le vie per strappargli la sottoscrizione suddetta, servendosi prima del prefetto d'Oriente Modesto e poi di incontri personali. Basilio tenne testa intrepidamente sia all'alto funzionario che all'imperatore, a dispetto di tutte le blandizie e di tutte le minacce, espresse in forma più o meno diplomatica. [La resistenza eroica di Basilio venne ben presto trasfigurata dalla leggenda. Gregorio Nazianzeno e lo storico ecclesiastico Teodoreto già si fanno portavoce di tale trasformazione, raccontandoci, ad esempio, che la penna con cui Valente si disponeva a firmare il decreto d'esilio di Basilio gli si spezzò tre volte in mano, e che il figlio di Valente, gravemente ammalato, guarì dopo una visita di Basilio, ma morì dopo aver ricevuto la benedizione dai sacerdoti ariani, a cui era ricorso il padre, ariano anche lui]. La prova più sicura della vittoria di Basilio è fornita da due particolari storici: 1) nel giorno dell'Epifania del 372 Valente assistette alla solennità liturgica celebrata nella cattedrale di Cesarea; e rimase talmente impressionato dalla

(10) *Storia della Chiesa antica*, traduz. dal francese, voll. 3, Roma 1911, II, p. 218.

maestà delle cerimonie e di Basilio che le presiedeva, che venne meno al momento in cui presentava la sua offerta all'altare (11); 2) qualche mese o qualche settimana dopo, Valente incaricò Basilio di occuparsi degli affari religiosi dell'Armenia e di consacrarvi dei vescovi; non solo, ma, come narra Teodoreto, « gli diede bellissimi poderi che possedeva a Cesarea in favore dei poveri lebbrosi di cui Basilio si occupava » (12).

Superata vittoriosamente tale prova, Basilio poté dedicarsi con maggior libertà al governo della sua metropoli. Una delle opere più impressionanti di tale periodo è l'organizzazione dell'assistenza sanitaria. A questo proposito va ricordato che Basilio soffrì cronicamente, a quanto sembra, di una malattia di fegato, che gli procurava non solo dolori atroci, ma talora anche depressioni psichiche, come risulta dal suo stesso epistolario. Ma da santo qual era, Basilio fece tesoro della sua esperienza di infermo per compatire seriamente tutte le infermità e le miserie umane. Perciò prescrisse che in ogni circoscrizione ecclesiastica della sua giurisdizione fosse stabilito un ospizio, fornito anche di personale ed attrezzature mediche, mentre nei dintorni di Cesarea costruì un vasto istituto di beneficenza, un vero e proprio ospedale, chiamato poi Basiliade, come attesta lo storico ecclesiastico Sozòmeno (13). Tale istituto venne detto dai contemporanei una delle meraviglie del mondo, il Nazianzeno lo descrive con entusiasmo; dalla pagina che egli dedica a questa « città della carità » e da alcune lettere di san Basilio si deduce un particolare eccezionale per quei tempi: nel grandioso complesso c'erano diversi reparti per curare i vari mali, come in un policlinico moderno, e in esso si prestava particolare attenzione ad isolare gli affetti da malattie contagiose e i malati di lebbra. « Bella cosa — esclama con comprensibile enfasi il Nazianzeno — la filantropia e il dar nutrimento ai poveri e il soccorrere l'umana miseria. Esci un po' fuori dalla città, e osserva la nuova città, il deposito della pietà, il comune forziere dei ricchi, dove per le esortazioni di Basilio il superfluo della ricchezza e perfino il necessario vengono depositati, scrollando le tignole e privando di gioia i ladri, sfuggendo alla lotta dell'invidia e all'opera distruggitrice del tempo; dove la malattia è considerata filosoficamente e la disgrazia stimata una felicità e la compassione messa alla prova. Dinanzi a quest'opera che cosa rap-

(11) Gregor. Naz., *Orat.* XLIII, 52: traduz. cit., p. 211 s..

(12) *Hist. eccl.* IV, 16: PG 36, col. 561-64.

(13) *Hist. eccl.* VI, 34: PG 67, col. 1397 a.

presentano Tebe dalle sette porte e Tebe d'Egitto e le mura di Babilonia e la tomba del re cario Mausolo e le Piramidi e lo smisurato bronzo del Colosso o la grandezza e la bellezza di templi che non esistono più come tali, e ogni altra cosa che gli uomini ammirano o affidano alla storia, mentre da nessuna di esse venne altra utilità agli autori, tranne quella di un po' di gloria? Per me — continua il Nazianzeno — la cosa più mirabile è l'abbreviazione della via della salvezza, l'ascesa verso il cielo resa molto più facile. Non più si presenta ai nostri occhi lo spettacolo terribile e compassionevole di uomini morti prima della morte, morti nella maggior parte delle membra, scacciati dalle città, dalle case, dalle piazze, dalle acque, dalle persone stesse più care, riconosciuti dal nome più che dall'aspetto del corpo; non più si presentano nelle adunanze e nelle riunioni, a coppie ed a gruppi, oggetto d'odio e non di compassione per la loro malattia, autori di canzoni lamentose, se ancora resti a qualcuno la voce. A che continuare a descrivere tragicamente la cosa quando la parola non è pari a questa sventura? Ma fu Basilio, fu lui certamente, che più di ogni altro ci persuase — uomini essendo — a non disprezzare gli uomini e a non oltraggiare Cristo, capo comune di tutti, con la nostra inumanità verso di loro, ma a fare un buon impiego dei nostri capitali nelle sventure degli altri, e a prestare a Dio la pietà, noi che di pietà abbiamo bisogno... Agli altri, i cuochi e le splendide mense e gli allettamenti e le squisitezze dei pasticciere e i carri eleganti e le vesti morbide e fluenti: a Basilio i malati e i rimedi delle ferite e l'imitazione di Cristo, che non con la parola, ma coi fatti guariva la lebbra » (14).

Le riflessioni storico-sociali ispirate da questa pagina sarebbero numerose e interessanti; io le tralascio per limitarmi a rilevare che Basilio fondò tale opera grandiosa e ne seguì l'attuazione in uno dei momenti più turbinosi della sua attività episcopale: la iniziò nel 372 e la inaugurò il 3 settembre 374 (15).

Proprio in quel periodo il governo di Costantinopoli stava rimaneggiando le circoscrizioni provinciali. La Cappadocia, a spese della quale si erano create poco prima le province del Ponto e dell'Armenia Minore, subì un nuovo smembramento: fu divisa in due province, la Cappadocia I con Cesarea a capoluogo, e la Cappadocia II con capitale Tiana. Tale smembramento era fatto senza tener conto dei problemi religiosi; ma era prevedibile che esso avrebbe

(14) *Orat.* XLIII, 63: traduz. cit., pp. 224-26.

(15) *Epist.* 176: traduz. di A. Regaldo Raccone, Alba 1966, pp. 475 s.

avuto necessariamente ripercussioni amministrativo-ecclesiastiche. Infatti, almeno dal Concilio di Nicea (325) in poi, le metropoli civili erano « ipso facto » metropoli ecclesiastiche; era dunque da prevedersi che la città di Tiana, divenuta metropoli civile, volesse pure le funzioni e la dignità di metropoli ecclesiastica; e il suo vescovo Antimo non mise tempo in mezzo per farsi portavoce e campione di tali aspirazioni. A noi oggi, data la scarsezza e la frammentarietà della documentazione superstite, riesce difficile immaginare lo scompiglio amministrativo ed economico che la nuova situazione veniva a rappresentare per il metropolita di Cesarea, che, di punto in bianco, vedeva ridurre fortemente l'area della sua giurisdizione e del suo influsso; sarà stato comunque uno scompiglio grave. Non dovrebbe dunque recar meraviglia che Basilio resistette agli sforzi di Antimo che voleva allungare la mano sui beni ecclesiastici dell'ex-territorio metropolitano e impossessarsi pure delle rendite dei chiostrici del Tauro: cercò di dargli scacco matto installando nella nuova provincia vescovi che dividevano i suoi interessi ed istituendo nuovi vescovadi per insediarvi amici fidati. Così nella vecchia sede di Nissa pose suo fratello Gregorio; a Sasima istituì una nuova sede diocesana per affidarla al suo amico Gregorio Nazianzeno. San Basilio aveva innalzato il povero villaggio di Sasima a capoluogo di diocesi soltanto per la sua posizione geografica: essa, posta sulla via della Cilicia, permetteva di proteggere i trasporti che passavano di là per portare a Cesarea i prodotti che la chiesa della città possedeva nel Tauro e che le erano indispensabili per le sue opere assistenziali. In questo, come in qualche altro caso, san Gregorio Nazianzeno deluse il suo amico: accettò l'ordinazione di vescovo di Sasima, ma poi si rifiutò di mettervi piede, sconvolgendo così i piani di san Basilio.

Ma le difficoltà della Cappadocia spezzata in due province erano un nulla in confronto ai problemi della Chiesa universale di allora; problemi che Basilio sentiva come suoi personali grazie alla sua ecclesiologia veramente cattolica. Se c'è un tratto nella personalità di Basilio che lo rende degno del soprannome di « grande », già datogli dai contemporanei, è proprio questa « sollicitudo omnium ecclesiarum » di pretta marca paolina, vissuta e sofferta con apertura spirituale davvero « ecumenica » e « romana ».

Ho già accennato alle scissioni e alle lotte confessionali che laceravano la cristianità nel periodo post-costantiniano. Era lo scotto che essa pagava alla nuova situazione ricca di vantaggi e, al tempo stesso, di rischi, determinata dalla cosiddetta « pace costantiniana » o, come

preferisce dire la storiografia germanica, « svolta costantiniana » (*konstantinische Wende*). Ora, inserita, anzi sempre più integrata, nel sistema dell'Impero romano, la Chiesa non era più sola a risolvere i suoi problemi interni, compresi quelli di fede; volere o no, doveva accettare la protezione e la tutela dello Stato impersonato dall'imperatore cristiano, che, quale « immagine di Dio in terra » e rappresentante autocratico del Pantokrator celeste, assommava in sé i poteri civili e religiosi tipici dell'*imperator et pontifex* dei tempi pagani. Era fatale che in tale concezione, teorizzata da Eusebio di Cesarea, amico e panegirista di Costantino, la Chiesa dovesse subire tutti i contraccolpi della mutevole politica imperiale, ovviamente sollecitata più dell'ordine e della tranquillità temporale che dell'ortodossia della fede. Tale fatalità si verificò storicamente per la prima volta proprio durante la vita di Basilio.

L'eresia ariana, nonostante l'intervento pesante di Costantino, dal concilio ecumenico di Nicea (325) era uscita sconfitta ma non debellata. La politica tentennante perseguita in seguito dallo stesso Costantino e della quale fu sintomo nel 335 il concilio di Tiro e Gerusalemme; la politica francamente e capricciosamente ariana di suo figlio Costanzo II (337-361); la politica parzialmente neutrale di Giuliano (361-363), tutto proteso ad appoggiare la reazione pagana, e di Gioviano (363-364); e finalmente la politica di nuovo caparbiamente filo-ariana di Valente (364-378), avevano gettato specialmente l'Oriente, dall'Illirico all'Egitto, nella confusione ecclesiastica più aggrovigliata. Si rifletta che sotto Costanzo II si erano celebrati, per suo ordine o col suo permesso, concili più o meno generali a Roma nel 340, ad Antiochia nel 341, a Sardica (odierna Sofia) nel 342 o 343, ad Arles nella Gallia nel 354, a Milano nel 355, a Bezières nella Gallia nel 356, a Rimini nel luglio del 359, a Seleucia nell'Isauria nel settembre dello stesso anno, a Costantinopoli e a Parigi nel 360. In questi dieci concili, se così vogliamo chiamarli tutti, non si fece altro che ricercare disperatamente una formula, che, con soddisfazione degli ortodossi seguaci della definizione di Nicea e degli ariani nemici irreconciliabili di tale definizione, si sostituisse alla formula nicena che affermava la divinità di Cristo sottolineando che Egli, in quanto Figlio di Dio, era « della stessa sostanza », « consustanziale al Padre » (*homoúision tó Patri*). Le formule escogitate furono numerose; fioccarono come le gride di manzoniana memoria all'epoca di don Abbondio e don Rodrigo. Nei soli anni 357-360 se ne pubblicarono non meno di cinque, diverse l'una dall'altra. Ogni formula veniva fatta propria da Costanzo che

si affrettava ad imporla ai vescovi ricorrendo a tutte le sanzioni, eccetto la pena capitale. Sicché ad ogni formula di fede corrispondeva regolarmente la nascita di un partito che veniva privilegiato oggi per essere sconfessato e perseguitato domani; così la storiografia dura fatica ad orientarsi tra gli anomei o anomeani, gli omeusinaï od homoiusiasti, gli omeani, e via di seguito.

Ma in Oriente alle polemiche ariane si aggiunsero ben presto quelle riguardanti la divinità dello Spirito Santo che, sembra, venne negata da Macedonio, vescovo di Costantinopoli, i cui seguaci vennero subito chiamati « pneumatomachi ». Tale negazione non era che l'applicazione logica dell'arianesimo alla Persona dello Spirito Santo. Macedonio infatti fu un semiariano.

Lo spettacolo offerto dalla Chiesa d'Oriente a san Basilio era dunque triste. Egli capiva che, a lungo andare, quelle scissioni e lotte interne avrebbero avuto come conseguenza il vanificarsi progressivo della fede e della vita cristiana, il ritorno verso le superstizioni e l'immoralità del paganesimo. Le popolazioni cristiane mostravano ormai un po' dovunque i segni dello sbandamento disciplinare e culturale, in cui erano state trascinate da un clero lacerato da scismi, disorientato da dottrine e decisioni sinodiche contrastanti, ora esaltato e ora perseguitato per motivi non sempre chiari, spesso vessato crudelmente fino a dover subire la condanna ai lavori forzati, surrogato ipocrita della condanna a morte ossia del martirio visibile. Su questo tema il vescovo di Cesarea ci ha lasciato una pagina di rara potenza drammatica e descrittiva alla fine del trattato *Sullo Spirito Santo*, composto verso il 372; il suo amore per la Chiesa suggerisce a san Basilio immagini dantesche; le quali però corrispondono perfettamente alla situazione reale, come risulta già dalla breve analisi che egli fa di essa (16).

L'amore che pervade tale pagina si ritrova nei documenti storici sulla prassi di san Basilio: vi ritroviamo un amore che s'incarna nelle forme più svariate dell'azione. Per convincersene basta dare una scorsa al suo *Epistolario*, che ci rivela subito un'opera ecclesiologica eccezionale per intensità e per vastità d'orizzonti. Certo, la maggioranza delle lettere giunte fino a noi sono dirette a vescovi, sacerdoti, monaci, comunità di fedeli e singoli privati o rappresentanti del governo civile delle province asiatiche più vicine a Cesarea: Antiochia, Samosata nella Mesopotamia settentrionale, Iconio nella

(16) Basil., *De Spiritu Sancto*, 30: PG 32, 209-217; vedi la traduzione italiana di gran parte del testo in P. Scazzoso, *op. cit.*, pp. 29-31.

Licaonia, Nicopoli e Sebaste nell'Armenia, Neocesarea nel Ponto, ecc.; ma non sono poche quelle spedite in province più lontane. San Basilio si tiene in corrispondenza più o meno frequente con sant'Atanasio e con Pietro d'Alessandria, con altri vescovi d'Egitto, con le comunità di Berea nella Tracia e di Calcide nell'Isola Eubea, col vescovo Ascolio di Tessalonica, con sant'Ambrogio di Milano, coi vescovi d'Italia e di Gallia e, più genericamente, coi vescovi dell'Occidente. Il vescovo di Cesarea non si stanca di dialogare coi colleghi di episcopato; di consolare ed esortare il clero, i monaci e i fedeli perseguitati; di spronare, anche con le suppliche, alla concordia interna delle comunità, specialmente durante l'elezione di nuovi vescovi; di rispondere a tutti coloro che gli pongono questioni dogmatiche, ascetiche, canoniche, liturgiche morali.

Nel quadro di questa sua attività spiccano due episodi.

Dal 372 in poi san Basilio cercò di indurre a una posizione ortodossa il suo vecchio amico Eustazio di Sebaste, che mostrava una fede incerta a proposito della divinità dello Spirito Santo. I reiterati tentativi, che a Basilio costarono perfino due viaggi in Armenia, non ebbero il successo; anzi sfociarono in una polemica interminabile che avrebbe amareggiato gli ultimi anni di vita del santo (17).

Il secondo episodio merita maggior attenzione, e del resto è stato oggetto di molti studi, alcuni dei quali molto accurati.

Al momento in cui Basilio fu fatto vescovo di Cesarea, un gran numero di sedi vescovili orientali erano contese, per i motivi già accennati, almeno da un vescovo ortodosso e da un vescovo ariano o semiariano. Nella sede importantissima di Antiochia la situazione era peggiore. Per motivi storici su cui dobbiamo sorvolare, essa, dal 362 in poi, aveva tre vescovi: uno ariano e due ortodossi, Melezio, compromesso per aver sottoscritto una delle tante formule escogitate da Costanzo II, e Paolino, ortodosso più inappuntabile ed appoggiato da sant'Atanasio d'Alessandria. La lotta dunque non era soltanto da parte del gruppo capeggiato dal vescovo ariano contro il gruppo ortodosso, ma anche internamente a questo gruppo, dove « meleziani » e « paoliniani » si osteggiavano accanitamente. Si trattava dunque di uno scisma assai complesso, che, limitato al gruppo ortodosso, è passato alla storia col nome di « scisma meleziano » (18).

(17) Cfr. J. Gribomont, *Eusthate de Sébaste*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, IV, 2, 1961, coll. 1708-1712.

(18) Ci limitiamo a rimandare soltanto a F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche*, Paris 1905.

San Basilio intervenne nella speranza di trovare un rimedio per tale situazione. Benché egli fosse amico personale di Melezio e convinto della sua ortodossia, si rivolse a sant'Atanasio che era amico suo ma non di Melezio, tant'è vero che, come abbiamo accennato, appoggiava Paolino. Ma il passo di Basilio presso Atanasio si spiega col desiderio che questi si servisse del proprio prestigio presso il papa San Damaso e gli Occidentali, affinché essi intervenissero direttamente per ristabilire la pace in Oriente e soprattutto ad Antiochia.

Sant'Atanasio incoraggiò san Basilio a scrivere a Roma. Così nel 371 partì la prima lettera da Cesarea: « Ci ha sempre rallegrati — scriveva Basilio a Damaso — la vostra straordinaria carità, nel passato, e ci ha rafforzati nell'animo, per qualche tempo, la notizia splendida che avremmo avuto una qualche visita da parte vostra. Ora però che la nostra speranza è andata delusa, non potendo trattenerci più oltre, veniamo ad esortarvi con questa lettera, a levarvi in nostro aiuto e a inviarci qualcuno che pensi come noi: questi dovrà conciliare coloro che sono separati e ricondurre all'amizizia le chiese di Dio, o almeno indicare chiaramente i colpevoli di questo turbamento. Così d'ora innanzi anche a voi sarà chiaro con chi convenga essere in comunione » (19).

Non sappiamo se questa lettera sia con certezza giunta a Roma o no; invece siamo sicuri che nel 372 Basilio ebbe modo di spedire a Roma, in Italia e in Occidente in genere un altro gruppo di lettere, nelle quali ripeteva le sue richieste. Solo un anno dopo Basilio ricevette la risposta: gli venne presentata una formula di fede che lui e i vescovi d'Oriente dovevano sottoscrivere senza nessun ritocco od aggiunta, e gli fu comunicato l'invito del papa Damaso a spedire a Roma una delegazione ecclesiastica orientale per discutere di presenza gli affari d'Oriente. Siamo male informati sulle reazioni di Basilio e dei suoi colleghi verso tali proposte del papa; il negoziato, se non fu interrotto, certamente non risulta d'esser stato proseguito a giro di posta.

San Basilio fu spinto a rivolgersi di nuovo all'Occidente sia dalla polemica, già accennata, con Eustazio di Sebaste, sia dall'offensiva scatenata dagli ariani in Asia Minore nel 374 con l'appoggio dell'imperatore Valente. Per mezzo del suo inviato Doroteo, Basilio nel 375 scrisse ai vescovi d'Italia e di Gallia una lettera dal tono quanto mai pressante: « Ci ha colti una persecuzione, fratelli veneratissimi; anzi, la più pesante delle persecuzioni. Si perseguitano

(19) *Epist.* LXX: traduz. cit., p. 246.

infatti i pastori, affinché si disperda il gregge. La cosa più grave è che né i perseguitati subiscono le sofferenze col riconoscimento del martirio, né i popoli venerano questi atleti nella schiera dei martiri, poiché i persecutori si arrogano il nome di Cristiani. Una sola è la colpa che ora si rinfaccia, cioè la scrupolosa osservanza delle tradizioni dei Padri... Considerate dunque vostre le nostre sofferenze, da quei genuini discepoli di Cristo che siete... Lottate per i popoli, e non guardate solo ciò che riguarda voi stessi, poiché siete al sicuro in porti tranquilli...; ma porgete anche una mano alle chiese in tempesta, affinché non subiscano un giorno il completo naufragio della fede, se saranno abbandonate » (20). Ancora una volta Basilio insisteva che Damaso inviasse dei delegati occidentali che si rendessero conto *de visu* della situazione e, quindi, secondo la segreta speranza del vescovo di Cesarea, eliminassero lo scisma di Antiochia reintegrando Melezio. Impastoiato da difficoltà sorte nella stessa Roma e probabilmente informato solo in modo unilaterale da Alessandria, Papa Damaso si limitò a spedire a Cesarea una lettera che lodava lo zelo di Basilio e condannava, senza far nomi, gli errori dogmatici di Marcello di Ancira. Non solo. Quasi contemporaneamente alla data di questa lettera, Paolino fu riconosciuto ufficialmente da Roma quale vescovo di Antiochia ed incaricato degli affari riguardanti la comunione ecclesiastica. Per san Basilio questo fu un colpo mancino e, sulle prime, restò deluso ed amareggiato, come risulta da una lettera confidenziale ad Eusebio di Samosata (21).

Ma si rese presto conto che per Roma non era facile giudicare con esattezza le faccende orientali in quel momento; forse capì che Damaso riceveva, sull'affare di Antiochia, informazioni da Alessandria che divergevano totalmente dalle sue. Fatto sta che nella primavera del 377 Basilio scrisse per la quarta volta agli Occidentali chiedendo il loro appoggio per giungere a una condanna efficace degli errori di Eustazio di Sebaste, Apollinare di Laodicea e Paolino di Antiochia, il quale ultimo, al dire di Basilio, accoglieva con troppa compiacenza le idee antitrinitarie di Marcello di Ancira.

Supposta vera l'accusa, nulla di più legittimo della richiesta di san Basilio. Ma per capire il comportamento di san Damaso e degli Occidentali, va ricordato che Eustazio tempo addietro era stato ricevuto ed approvato dal papa Liberio; che Apollinare era stato per

(20) *Epist.* CCLIII: traduz. cit., pp. 695-696.

(21) *Epist.* CCXXXIX: traduz. cit., pp. 283-285.

lungo tempo amico e compagno di lotta di sant'Atanasio; che Paolino d'Antiochia era stato riconosciuto da Roma poco tempo prima. Ora, tanti storici si domandano giustamente: come poteva Roma condannare dei vescovi che aveva difeso fino a quel momento e, per di più, senza neppure aver concesso agli incriminati la possibilità di difendersi in un processo regolare? Nessuna meraviglia dunque che da Roma giunse una risposta ben diversa da quella che si attendeva, sia pure in buona fede, san Basilio: il papa condannava gli errori che gli erano stati segnalati, ma non anatemizzava nessuno dei tre supposti erranti.

La lettera con tale risposta fu portata a Cesarea dall'inviato Doroteo in una data imprecisata del 378, ultimo anno di vita di san Basilio. Egli morì, esausto dalle fatiche e dalle penitenze, forse eccessive per un fisico fragile come il suo; morì il 1° gennaio del 379. Il suo funerale fu un trionfo. Tale trionfo era il simbolo di quello che si stava profilando all'orizzonte per la fede ortodossa: il solo trionfo che san Basilio certamente aveva contribuito a preparare con tutte le sue energie di uomo d'azione e di pensiero.

Poco più di quattro mesi prima della sua morte, nell'agosto del 378, sui campi di Adrianopoli, Valente perì sotto i colpi dei Goti, nella storica disfatta che essi inflissero all'esercito romano d'Oriente. La scomparsa di Valente segnò la fine delle persecuzioni che ormai duravano fin dall'ascesa al trono di Costanzo II o quasi; e, mentre la fede ortodossa iniziava (o proseguiva?) la sua marcia ardua ma comunque trionfale, l'arianesimo si avviava verso una morte lenta ma inesorabile.

GLI SCRITTI E IL PENSIERO DI SAN BASILIO

Paragonata a quella di un san Giovanni Crisostomo, l'opera letteraria di san Basilio è quantitativamente notevole, ma non abbondante; e tale paragone potrebbe ripetersi con più di un altro Padre orientale. Gli accenni biografici che abbiamo esposto ci suggeriscono che il vescovo di Cesarea fu uomo più di azione che da tavolino. I patrologi hanno facilmente messo in rilievo che i suoi scritti hanno un carattere occasionale; essi sono, come s'è espresso il cardinale Michele Pellegrino, « i sobri documenti della sua cultura, ma, soprattutto, della sua vita interiore e della intensa azione pastorale » (22). Ciò risulta anche dallo sguardo panoramico che stiamo per gettarvi sopra.

(22) *Enciclopedia cattolica*, II, 1949, col. 973.

La prima opera di san Basilio fu scritta in collaborazione col suo amico Gregorio di Nazianzo nella solitudine del Ponto tra il 358 e il 359; è la *Filocalia*, un'antologia di passi origeniani, la quale, oltretutto, ha il merito di averci conservato ampi frammenti di opere di Origene andate perdute. Gli altri scritti di san Basilio possono raggrupparsi in:

- 1) TRATTATI TEOLOGICI: *Contro Eunomio* (scritto negli anni 363-65), *Sullo Spirito Santo* (375), *Contro i Manichei* (data incerta; opera perduta);
- 2) ORAZIONI esegetiche: *Nove omelie sull'Esamerone*, *Tredici omelie sui salmi*;
d'argomento vario: *Ventiquattro omelie esegetiche, dogmatiche, apologetiche, morali, encomiastiche* (di alcune si discute l'autenticità);
- 3) SCRITTI ASCETICI: *I Moralia* (80 precetti di vita morale); *Le regole trattate diffusamente* (55 regole di vita monastica); *Le regole trattate succintamente* (313 regole di vita monastica, scritte da Basilio quand'era prete a Cesarea come consigliere e coadiutore del vescovo);
- 4) SCRITTI PEDAGOGICI: *Il discorso XXII intitolato: « Ai giovani, in che modo possano trarre frutto dai libri dei gentili »*; *Ammonizione al figlio spirituale* (opera giuntaci soltanto nella traduzione latina di Rufino);
- 5) EPISTOLARIO: Raccolta di 366 lettere di san Basilio o di altri spedite a lui; di cui alcune sono spurie; la raccolta è stata raggruppata in:
— lettere anteriori all'episcopato (nn. 1-46);
— lettere del periodo dell'episcopato (nn. 47-291);
— lettere non datate (nn. 292-366).
- 6) LITURGIA DI SAN BASILIO: tipo di messa che nel rito bizantino si usa 10 giorni all'anno; la tradizione ms. non permette di distinguere ciò che è di san Basilio e ciò che appartiene agli sviluppi posteriori; è molto probabile che egli sia l'autore almeno dell'anafora.

Già alla luce di questo elenco arido e schematico, ci si può fare un'idea della vastità degli interessi dottrinali e pratici di san Basilio. Ho accennato che solo in questo ultimo secolo si è cominciato a

studiare con particolare impegno sistematico il pensiero del vescovo di Cesarea; e solo gli specialisti si rendono conto dei contributi apportati in tale contesto da studiosi come i benedettini B. Capelle, H. Engberding, E. Amand de Mendieta, J. Gribomont, il domenicano S. Giet, i gesuiti Ferdinand Cavallera e Thomas Spidlik, i numerosi membri di altri ordini o congregazioni e i non meno numerosi laici, non sempre cattolici, quali J. M. Campbell, B. Chivochenine, H. Dörries, K. Holl, Y. Courtonne, P. Humbertclaude, M. A. Fox, F. Morison, G. Murphy, P. F. Monticelli, P. Scazzoso, B. Scheve, V. A. Thieck, P. Tamburrino, B. Treucker, ecc. (23).

La massa enorme e sempre in aumento dei loro contributi dimostra che il pensiero di san Basilio è quanto mai complesso anche nelle sue ascendenze filosofiche e teologiche, oltre che nel suo sviluppo graduale e fortemente riflesso. Perciò non è ancora possibile darne un'esposizione esauriente e articolata.

Io mi contento di esporre in poche battute estremamente semplificate quanto segue:

1) *Sul piano dogmatico*, san Basilio, come gli altri cappadoci, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa ed Anfilochio di Iconio, contribuisce potentemente all'elaborazione dottrinale dei cosiddetti « neoniceni », i quali tendevano a confermare la cristologia di Nicea interpretandola rettamente mediante la precisazione concettuale dei termini *ousìa* e *hypòstasis*, *homòusios* e *pròsopon*; tale lavoro sfociò nella formula trinitaria classica di *mia ousìa - treìs hypòstaseis* (= un'unica essenza divina - tre esistenze individue; una unica essenza o natura - tre persone); un'altra mèta della speculazione teologica di Basilio e dei suoi colleghi di Cappadocia era la soluzione del problema pneumatologico posto dai semiariani, cioè il problema della divinità e individualità dello Spirito Santo: è Egli Dio? e in che rapporto sta col Padre e col Figlio? La soluzione di san Basilio consiste nell'affermare la divinità dello Spirito Santo perché anch'Egli *homousios tò Patrì kai tò Yiò*, « consustanziale al Padre e al Figlio », e nell'affermare che lo Spirito Santo procede dal Padre attraverso il Figlio, *ek toû Patròs dià toû Yioû*. Va da sé che solo i competenti di storia della dogmatica sono in grado di apprezzare giustamente la validità enorme di questo contributo.

(23) Cfr. Scazzoso, *op. cit.*, pp. XI-XVIII.

2) *Sul piano ecclesiologico*, san Basilio approfondisce il concetto di Chiesa come istituzione teandrica, misteriosa benché fatta di uomini e di realtà visibili, destinata a prolungare nello spazio e nel tempo la vita di Cristo, suo fondatore e capo; san Basilio deduce la stabilità e l'unità della Chiesa, costituita di tutte le chiese locali, dall'esattezza ortodossa della fede professata e vissuta liberamente nella carità di Cristo; per conseguenza, la Chiesa come comunità dei credenti dev'essere debitamente distinta dall'Impero o Stato e non deve né fare né subire invadenze di un campo nell'altro.

3) *Sul piano ascetico*, san Basilio mostra il senso pratico e l'equilibrio più di un romano che di un orientale; con la sua « sofologia » egli approfondisce ed arricchisce la spiritualità monastica, evitando gli eccessi dell'eremitismo e del cenobitismo egiziani, ma tesoreggiandone gli aspetti migliori, accentua il valore della vita sacramentale e della preghiera individuale e liturgica, sottolinea il valore dell'ubbidienza e delle mortificazioni interiori, concede il dovuto spazio anche all'attività intellettuale; in breve, nell'ascetica monastica di san Basilio c'è un equilibrio umanistico, che sta agli antipodi delle forme grottesche o spaventose, caratteristiche di certo eremitismo o cenobitismo egiziano, siriano, mesopotamico e palestinese.

4) *Sul piano pedagogico*, san Basilio dà prova di un equilibrio analogo. La sua stima della cultura in genere lo induce a non disprezzare o trattare con sospetto nessun'opera umana. Egli, fin da giovanetto e forse sotto la guida paterna, ha imparato a scorgere ed apprezzare la ricchezza di valori umani, oltre che formali e stilistici, contenuti nella letteratura classica pagana. Non gli è difficile proiettare questa sua esperienza sugli altri, cioè sui giovani cristiani. Essi, usando con discernimento e simpatia la letteratura classica, devono saperne accantonare gli elementi deteriori, per assimilarne tutti gli elementi positivi, soprattutto quelli etico-dottrinali che aiutano efficacemente alla formazione di una coscienza cristiana alimentata dalla Sacra Scrittura. È difficile immaginare gli effetti benefici di questa posizione pedagogica di san Basilio sulla storia culturale del Cristianesimo d'Oriente e d'Occidente, soprattutto quando si pensi che egli stilò precisi programmi di studio per i giovani e fondò per loro scuole in molti monasteri.

Seguendo la logica del nostro discorso, noi, dopo aver tentato di farci un'idea del pensiero di san Basilio, dovremmo ora farcene una del suo stile. Penso però che i brani finora riferiti nel tracciare i suoi cenni biografici siano, in questo senso, più efficaci di qualsiasi analisi linguistica o critico-estetica. Mi sarà sufficiente ricordare l'entusiasmo documentato con cui san Gregorio Nazianzeno — che certo di stile e di retorica se ne intendeva — parla dei caratteri letterari dell'opera di san Basilio. Lo stesso Libanio amava dire che Basilio, suo discepolo di retorica, lo aveva superato nello stile epistolare. E non pare che i critici moderni trovino questi elogi esagerati o infondati.

Io mi limiterò a riferire un giudizio del cardinale Pellegrino, che riguarda solo una parte della produzione del vescovo di Cesarea: « Basilio può dirsi l'instauratore della predicazione cristiana anche come opera letteraria. Egli sa trarre profitto dalla vasta cultura e dall'accurata formazione retorica: ma dai suoi discorsi emerge sempre in primo piano la figura del pastore che non perde mai di vista i bisogni delle anime e, con profondo intuito della psicologia della folla, presenta nella forma più adatta la dottrina e la morale cristiana ». Poi però tale giudizio del cardinal Pellegrino si allarga e investe tutta l'opera di san Basilio: « Riguardo alla forma, essa varia naturalmente secondo il carattere, lo scopo e il destinatario dello scritto; ma nelle lettere più che nei discorsi, Basilio mostra le sue qualità di scrittore esperto ed accurato. Usa una lingua elegante e pura, regolata sulle orme dell'atticismo dominante, né smentisce mai quella formazione retorica a cui aveva atteso con serio impegno e che mostra così efficace il suo influsso sugli scrittori cristiani del IV secolo.

È in questo periodo che la seconda sofistica entra con tutte le sue risorse nella letteratura cristiana. Ma, pur osservando nella disposizione della materia, nella scelta degli argomenti, nell'uso delle figure, nella ricerca degli effetti di suono, i precetti appresi a scuola, Basilio non sacrifica mai alla forma il pensiero e tende costantemente al suo fine pratico con vigore e schiettezza. Più sobrio dell'amico e condiscipolo Gregorio di Nazianzo, mentre sa variare il tono secondo le circostanze, s'attiene ad un linguaggio semplice e accessibile al popolo, ravvivando la sua esposizione con varietà di quadri, con copia di aneddoti, con vivacità di descrizioni, con vibrazioni di sentimento » (24).

(24) *Encicl. catt.*, II, 1949, coll. 974-75.

RIFLESSIONI CONCLUSIVE

La personalità di san Basilio apparve gigantesca anche agli occhi dei suoi contemporanei e degli amici più intimi. Il Nazianzeno, nell'elogio funebre dedicatogli, ricorre ad espressioni encomiastiche a tutto tondo, come voleva il genere retorico usato; ma sarebbe un errore ritenere che si tratti di pure iperboli o di effusioni affettuose da vecchio amico quando egli definisce Basilio « illustre e grande », « nobile e grande anima e veramente amante di Cristo » (25); quando rileva francamente che Basilio, ancora semplice monaco e sacerdote, « era venerato come non so che altro lo sia stato dei filosofi del nostro tempo » (26); o quando infine proclama con finissima analisi che Basilio fu un modello di pastore-condottiero: « ... Non soggiogava con artifici, ma si cattivava gli animi con la benevolenza; non faceva uso del potere, ma col potere, sì, ma in quanto non vi ricorreva, attirava gli animi a sé — e, ciò ch'è importante, con la supremazia che la sua intelligenza esercitava su tutti, con la convinzione universalmente diffusa che la sua virtù fosse inarrivabile, che per essi non vi fosse altra salvezza che schierarsi con lui e dietro a lui, altro pericolo che di urtarsi con lui, e che l'allontanarsi da lui significasse distaccarsi da Dio » (27); insomma, Basilio fu « un programma di salvezza per tutte le Chiese e tutte le anime » (28).

Il contenuto di questi ed altri elogi è stato dal Nazianzeno espresso di nuovo in alcuni dei dodici epitaffi, che egli dedicò in seguito al suo grande Amico. Alla morte di Basilio, « ogni città della Cappadocia gemette; non solo, ma il mondo gridò forte: Morto è l'araldo, morto è il fautore della splendida pace »; Basilio solo ha illuminato « la vita con la parola e la parola con la vita »; egli è stato « grande gloria di Cristo, sostegno dei sacerdoti, sostegno della verità, ora incrinata da molte scissioni »; Basilio resta « il nobile vanto di Cesarea », perché la sua parola era « tuono » e la sua vita era « folgore », in quanto egli conosceva « tutte le profondità dello Spirito e quante ne abbraccia la sapienza terrena » (29).

L'idea delle dimensioni eccezionali della vita e dell'opera di san Basilio o, se si vuole, il concetto della sua indiscussa « gran-

(25) *Orat.* XLIII, 27 e 31: traduz. cit., pp. 187, 191-192.

(26) *Ivi*, 28: pp. 188-189.

(27) *Ivi*, 40: pp. 200-201.

(28) *Ivi*, 80: p. 244.

(29) Cfr. *Gregorio Nazianzeno: epitaffi*. Traduzione e commento di Cesare Peri, Milano 1975, pp. 96-101.

dezza » ritorna, senza attenuanti espressive, anche sotto la penna di suo fratello Gregorio Nisseno. Appropriandosi di un'immagine riferita negli *Atti degli Apostoli* a san Paolo (*Act.* 9, 15), egli definisce Basilio « il grande vaso della Verità » (30), colui che dalla santità della vita è stato reso « famoso e grande agli occhi di Dio e degli uomini » (31). Per conseguenza è ovvio che il Nisseno, a seconda del contesto, nomina Basilio con l'apposizione di « grande » (32). L'uso di tale apposizione, fatta qualche volta anche con l'aggettivo *polýs*, si riscontra nell'opera agiografica dedicata dal Nisseno alla sorella Santa Macrina, dove Basilio viene celebrato anche come « famoso in tutto il mondo » e « onore comune della nostra famiglia » (33).

Ora la prova che tale linguaggio del Nazianzeno e del Nisseno non sia esagerato si può ricavare da varie testimonianze. Il Nazianzeno stesso ci racconta che la fama di Basilio ancora vivo era tale, che egli, senza volerlo, divenne occasione di un fenomeno ben noto ai cultori di psicologia delle masse: molti cominciarono ad imitarne, per non dire « scimmiottarne », gli aspetti esteriori e gli atteggiamenti più tipici « come mezzi per acquistarne fama; per esempio, la sua pallidezza e la sua barba e il modo di camminare e la lentezza nel parlare e l'attitudine di solito meditativa e l'interiore raccoglimento (...)»; ed inoltre il modo di vestire, la forma del suo letto e la maniera di mangiare » (34). Ma se questa testimonianza di popolarità ci richiama la leggerezza della moda suscitata da un « divo » del momento, ce ne sono altre di natura molto più seria. I discorsi dedicati a Basilio dal Nazianzeno, dal Nisseno e da altri quasi loro contemporanei o di poco posteriori attestano che il culto pubblico di Basilio si diffuse presto e rapidamente, tanto più che alla sua morte si constatò quanta fama egli godesse anche presso i pagani e gli Ebrei (35). Molto significativa è la testimonianza ricavabile dagli accenni più o meno ampi dedicati a Basilio dagli storici ecclesiastici del IV e V secolo: Filostorgio, Socrate, Sozomeno, Teodoro di Ciro, ecc.; qui basti rilevare che, se san Girolamo ricorda

(30) Greg. Nyss., *In laudem fratris Basilii*: PG 46, 795 A.

(31) *Ivi*: 817 C.

(32) *Ho mégas Basileios*, *ivi*, 795 D, 800 D, 813 A.

(33) Gregoire de Nysse, *Vie de Sainte Macrine* (Sources chrétiennes, n. 178), a cura di P. Marival, Paris 1971, cap. 6, 8, 12, 14, 17: pp. 160, 164, 185, 188, 190, 198.

(34) *Orat.* XLIII, 77: traduz. cit., p. 241.

(35) *Ivi*, 80: traduz. cit., pp. 243-244.

Basilio come scrittore in poche battute piuttosto frettolose (36), il suo prima amico e poi avversario Rufino d'Aquileia gli dedica un lungo capitolo appaiandolo al Nazianzeno (37). Sull'influsso esercitato dall'opera di san Basilio sui suoi contemporanei o quasi, basti ricordare il caso di Sant'Ambrogio, che, fra l'altro, modellò il suo *Hexaemeron* su quello di Basilio servendosene largamente (38).

Tutte queste attestazioni sulla grandezza di san Basilio, che troveranno una consacrazione definitiva anche nei testi liturgici d'Oriente e d'Occidente nella denominazione di « san Basilio il Grande », nel corso dei tempi non faranno che aumentare. Il vescovo di Cesarea è uno di quei personaggi storici piuttosto rari, il cui apprezzamento positivo dei contemporanei suscita consensi entusiastici in tutta la posterità. Anche qui dobbiamo contentarci di qualche esempio fra i molti che si potrebbero citare.

Per quanto riguarda il valore letterario ricorderemo soltanto due scrittori bizantini: Fozio, che nel secolo IX, ai suoi lettori parla con entusiasmo dello stile, del pensiero e della *humanitas* di san Basilio nei suoi scritti in genere, ma soprattutto nell'*Hexaemeron* e nell'*Epistolario* (39); l'autore del *Suidae Lexicon*, s.v. *Basileios*, che, prima di elencarne le opere, definisce Basilio « uomo di prim'ordine e sommo in tutti i generi di dottrina » (40). Sul valore complessivo della personalità di Basilio non sarebbe difficile spigolare testi significativi tra gli storici e i cronisti bizantini posteriori al V secolo. Teofane Confessore lo chiama « grande » e « divino » (41); « grande » continuano a chiamarlo gli storici posteriori a lui, come Giovanni Zonara (42). Ma un quasi contemporaneo di Teofane, cioè san Teodoro Studita, mostra tale stima di san Basilio, che meriterebbe d'esser fatta oggetto di una ricerca a sé stante. Anche per lui san Basilio è « il Grande » per antonomasia (43); ma non basta. Giacché fin da giovane monaco egli aveva studiato con pas-

(36) *De viris illustribus*, 116: PL 23, 708.

(37) *Historia ecclesiastica*, II, 9: PL 21, 517-524.

(38) Cfr. M. G. Mara, in *Patrologia*, vol. III: *Dal Concilio di Nicea (325) al Concilio di Calcedonia (451)*. I *Padri Latini*, a cura di A. Di Berardino, Torino 1978, pp. 135 ss., specialmente p. 144.

(39) *Bibliotheca*, codd. 141-144: PG 103, 420-421.

(40) Vedi *Suidae Lexicon*, ed. A. Adler, voll. 5, Lipsia 1928-38, I, p. 458.

(41) *Chronographia*, A.M. 5864: PG 108, 181 B; A.M. 5868: 192 A.

(42) *Annales*, XIII, 16: PG. 134, 1164 A-B.

(43) Ad es. *Epistol.* lib. I, 50: PG 99, 1092.

sione ed ammirazione gli scritti di Basilio, soprattutto quelli riguardanti la vita monastica (44), da igumeno potrà rispondere a un suo collega che lo aveva interrogato su questioni di regolarità monastica: « Voi, istruiti da Dio, avete il libro del grande Basilio; libro, che porta l'impronta di Dio e insegna ciò che è utile e salutare nella vita di monaco e quindi di cenobita. Senza tale libro, il superiore non può governare in modo pio, e il suddito non può essere governato in modo utile. Se lo interroghiamo su qualsiasi argomento della vita santa del monastero, Basilio risponde per bocca dello Spirito Santo. Chi segue lui, segue lo Spirito Santo, e chi non si fida di lui, non si fida dello Spirito Santo » (45). Un'affermazione così recisa ed encomiastica può suonare esagerata alle orecchie di noi moderni; ma lo Studita ha consacrato a san Basilio un epigramma non meno ardito e che tuttavia fa riflettere per le sue implicazioni ecclesio-logiche:

« Brillasti con lo splendore della tua fulgida vita,
e illumini il mondo con le tue opere e le tue parole.
Anche tu, tenendo le chiavi qual nuovo Pietro,
sei custode di tutta la Chiesa » (46).

Queste lodi, dal Medioevo in qua, non si sono sbiadite e meno ancora sono state cancellate; anzi, col progredire degli studi, sono state approfondite nella loro motivazione e continuano ad essere rifinite nella loro formulazione. Gli storici del mondo tardo-antico o della Chiesa post-costantiniana sono d'accordo nell'esaltare i meriti di san Basilio come apologeta teorico e difensore pratico della fede ortodossa, promotore della pace ed unione delle Chiese, fautore di una spiritualità incentrata sulla bidimensionalità dell'amore cristiano verso Dio e verso il prossimo, fondatore e legislatore della versione monastica orientale più diffusa e duratura, organizzatore del culto liturgico e di grandiose opere assistenziali. Tale esaltazione si trova sintetizzata e documentata nelle biografie consacrate a Basilio da studiosi, come P. Allard (47), J. Rivière (48), R. Janin (49), S.

(44) Michael Monachus, *Vita sancti Theodori Studitae*, 13: PG 99, 123 C-D.

(45) *Epistol.* lib. II, 164: PG 99, 1520 B-C.

(46) *Epigramma* 66: PG 99, 1798.

(47) *San Basilio* (329-379), traduz. ital. della 4ª ediz. francese, Roma 1904.

(48) *Saint Basile, évêque de Césarée*, Paris 1925.

(49) *Saint Basile*, Paris 1929.

Giet (50), L. Vischer (51), J. Roman (52), A. Angeli (53); oppure in autorevoli manuali di storia ecclesiastica, come quelli diretti da A. Fliche e V. Martin (54), da L. J. Rogier, R. Aubert e M. D. Knowles (55), da H. Jedin (56). Più documentata ancora si può trovare in tanti studi monografici consacrati a san Basilio e alla sua molteplice opera in quest'ultimo secolo, come, ad esempio, quelli di F. Morison (57), P. Batiffol (58), A. C. Way (59), P. Humbert-claude (60), Y. Courtonne (61), G. F. Reilly (62), E. Amand de Mendieta (63), H. Dörries (64), Th. Spidlik (65), J. Gribomont (66), P. F. Monticelli (67) e P. Scazzoso (68). Non è mancato uno storico della filosofia, che, nonostante la sua ottica di fondo tutt'altro che cristiana, ha rilevato con compiacenza come san Basilio abbia assegnato ai suoi monaci compiti caritativi e sociali, fra cui quello di istruire i bambini in monastero, compresi quelli non destinati alla vita monastica; così il vescovo di Cesarea era il primo ad istituire una scuola capace di adempiere « la stessa funzione delle tradizionali

(50) *Les idées et l'action sociale de Saint Basile*, Paris 1941.

(51) *Basiliius der Grosse*, Basel 1953.

(52) *The Flaming Pillar of Cappadocian Caesarea*, Rome 1963.

(53) *Basilio di Cesarea*, Milano 1968.

(54) Vol. III/1: *Dalla pace costantiniana alla morte di Teodosio (313-395)*, 3ª ediz. ital. a cura di G. D. Gordini, Torino 1972, pp. 333-349.

(55) Vol. I: *Dalle origini a S. Gregorio Magno*, ediz. ital. a cura di G. D. Gordini, ecc., Torino 1970, pp. 308-313; 327-328; 346-359.

(56) Vol. II: *L'epoca dei Concilii (IV-V sec.)*, ediz. ital. a cura di C. Saletti e X. Toscani, Milano 1977, pp. 398-400; ma vedi *ad Indicem*, p. 479.

(57) *St. Basil and his Rule*, Oxford 1912.

(58) *L'Ecclésiologie de Saint Basile*, in *Echos d'Orient*, 21 (1922), pp. 9-30.

(59) *The Language and Style of the Letters of St. Basil*, Washington 1927.

(60) *La doctrine ascétique de Saint Basile de Césarée*, Paris 1932.

(61) *Saint Basile et l'hellénisme*, Paris 1934.

(62) *Imperium and Sacerdotium according to St. Basil the Great*, Washington 1945.

(63) *L'ascèse monastique de Saint Basile*, Maredsous 1948.

(64) *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basiliius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas*, Göttingen 1956.

(65) *La sophiologie de Saint Basile*, Rome 1961.

(66) *L'origenismo di S. Basilio*, in *L'uomo davanti a Dio*, Roma 1966, pp. 341-370.

(67) *Collegialità episcopale ed Occidente nella visione di S. Basilio Magno*, Bari 1967.

(68) *Introduzione alla ecclesiologia di san Basilio*, cit.

scuole di grammatica, con contenuto e ispirazione e finalità cristiana » (69). Questo rilievo storico lascia intuire un fatto, al quale suol prestarsi poca attenzione: che il monachesimo d'ispirazione basiliana ha assolto in gran parte dell'Oriente cristiano la stessa funzione culturale svolta in Occidente dal monachesimo d'ispirazione benedettina (70). Maggior attenzione va riscuotendo il contributo di san Basilio alla sistemazione della dogmatica cristiana, portato, sulla linea tracciata dal grande Origene, con l'ausilio della filosofia greca (71).

La somma dei fatti, che finora abbiamo riferito e cercato di esporre in modo organico, è tale da suscitare interrogativi o, addirittura, sentimenti di vario genere. Anche noi, oggi, siamo facilmente indotti ad ammirare la figura di questo Santo, che emerge monumentale e vivo dai lontani orizzonti del tardo secolo IV. Vedendolo agire e udendolo parlare, specialmente attraverso i suoi scritti, lo sentiamo più vicino a noi di quanto non potessero sentirlo Erasmo nel Rinascimento e i Maurini francesi nel Settecento. Molto più che le loro epoche, la nostra manifesta analogie sconcertanti rispetto a quella di san Basilio, descrittaci in buona parte anche nelle sue opere. Analogie in campo negativo, per lo più: crisi metafisica, crisi di fede, crisi morale, crisi di cultura, crisi di concetti fondamentali come quelli di « Impero » e « Chiesa »: una crisi tanto complessa da sembrar « totale » e che si esprimeva in furibonde lotte religiose, degradazioni culturali, convulsioni politiche, disfunzioni amministrative, sperequazioni e ingiustizie sociali, corruzione a tutti i livelli, sfaldamenti delle strutture civili, imbarbarimento e infiacchimento dell'esercito . . . E' naturale che la nostra ammirazione per san Basilio cresca quando riflettiamo che egli appartenne ai « pochi », i quali a differenza dei « molti », non solo non si lasciarono travolgere dalla corrente del loro ambiente socio-culturale ancora in gran parte paga-

(69) E. Paolo Lamanna, *Storia della filosofia*, voll. 6, Firenze 1939-1966, I, pp. 272-273.

(70) Vedi A. Theodorou, *Il Santo Monte come araldo e creatore di civiltà*, Salonico 1963, in neogreco; vari articoli riguardanti le Basiliane e i Basiliani — e lo stesso san Basilio — nel *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, I (Roma 1974), coll. 1076-1109.

(71) Cfr. J. Chevalier, *Histoire de la pensée*, voll. 4, Paris 1956-1966, II: *La pensée chrétienne. Des Origines à la fin du XVI^e siècle*, p. 51-55; J. Quasten, *Patrologia*, traduz. ital., voll. 2, Torino 1967-1969, II, pp. 230-238; H. A. Wolfson, *La filosofia dei Padri della Chiesa*, vol. I: *Spirito, Trinità, Incarnazione*, traduz. dall'inglese, Brescia 1978, pp. 221, 273, 301-308.

no, ma seppero domarla e così convogliare verso la rinascita tante forze che precipitavano passivamente verso la distruzione totale di un mondo, il quale già amava definirsi « invecchiato ». Non ci sembra dunque retorica da eruditi riconoscere in san Basilio uno dei veri « spiriti magni » del suo e di tutti i tempi: uno dei grandi padri della civiltà che sarebbe nata faticosamente dalla fine del mondo antico.

Qui sorge spontanea una domanda capitale, la più interessante in un certo senso: a quale sorgente attinse san Basilio l'immensa vita interiore che gli rese possibile il compimento della sua grande missione, nonostante la relativa brevità della sua vita caratterizzata, per di più, da una salute cagionevole? Le risposte possono essere tante quante sono le prospettive possibili nello studiare la figura del grande Cappadoce. Ma nessuna risposta, che voglia essere seria o scientifica, potrà ignorare o sottovalutare un fatto, il quale emerge da tutto ciò che san Basilio fece e disse: egli fu un uomo che, a un certo punto della sua vita, accettò con maturità la sfida della sua fede cristiana a giocare il tutto per il tutto, offrendosi totalmente a Dio in Cristo. E' chiaro che anche tale offerta fu un atto di fede; ma, una volta posto tale atto, san Basilio non si stancherà di ripeterlo e viverlo con eroica coerenza fino alla morte. In altre parole: alla domanda suddetta non si può rispondere se non si ammette che in san Basilio la grandezza dell'uomo di pensiero e di azione non va di pari passo, ma *si identifica* con la santità cristiana; e ciò, almeno, se si considera la natura della sua « grandezza ».

Carmelo Capizzi S. J.

Obbedienza e libertà nei primordi del Monachesimo

di MATTEO GALLONI

(continuazione di pag. 39 - Anno XIX (1979) n. 1-2).

CAPITOLO III

PACOMIO: L'OBEDIENZA PERSONALE E COMUNITARIA

Gli studiosi del fenomeno monastico tendono ad individuare in Antonio colui che ha creato e fondato l'anacoretismo, anche se alcune forme di ascesi cristiana già preesistevano, e in Pacomio colui che con il cenobitismo l'ha istituzionalizzato.

È indubbio che il monachesimo cerchi con tutti i mezzi di portare la vita cristiana « Au maximum d'urgence »; teoria che viene sostenuta e unanimamente condivisa dalla quasi totalità dei ricercatori di questo aspetto del cristianesimo.

Sia sufficiente il pensare al Boyer (114), al Morin (115), al Cousin (116), a Spidlik (117) e a moltissimi altri studiosi i quali d'altronde non fanno che ricollegarsi ad un loro antico « collega », Cassiano, che afferma: « Itaque coenobitarum a tempore praedi-

(114) L. Boyer, *Le sens de la vie monastique* (Paris 1962) 7.

(115) G. Morin, *L'ideal monastique et la vie chrétienne dès premiers jours* (Paris 1914) 5.

(116) P. Cousin, *Précis d'histoire monastique* (Bruxelles 1956).

(117) T. Spidlik, *Monachesimo orientale*, in DES (Dizionario Enciclopedico di Spiritualità) II (Roma 1975) 1240-1241.

cationis apostolicae sumpsit exordium. Nam talis existit in Hierosolymis omnis illa credentium multitudo, quae in actibus apostolorum ita describitur...»(118).

Dopo aver annesso tutte le citazioni degli Atti degli Apostoli che testimoniano quel magnifico tipo di vita comunitaria, con un po' di rimpianto e di amaro in bocca, Cassiano così continua: « Talis, inquam, erat tunc omnis ecclesia, quales nunc perpauca in coenobiis invenire difficile est... » (119).

Poi Cassiano passa ad analizzare attraverso le parole di Piumum le motivazioni che hanno portato all'antiepidirsi di questo spirito evangelico e come il monachesimo non sia altro che una reazione e una risposta radicale, in perfetta coerenza al vangelo, a questo rilassamento (120).

Atanasio stesso poi ci narra come la vocazione di Antonio sia nata e maturata prendendo l'esempio dalla vita dei primi apostoli: « Congregabat apud se mentem suam, et cogitabat de omnibus, quomodo Apostoli quidam reliquerunt domum suam et secuti sunt Salvatorem, illi vero qui in actibus Apostolorum sunt, sua vendentes offerebant ut distribueretur indigentibus... »(121).

Pacomio è « figlio » di questa ondata di spirito che avvolge e sconvolge il deserto.

Lui stesso, come vedremo in seguito, è nato e vive alla scuola di questi vegliardi quando sente la chiamata, direttamente da Dio, ad adoperarsi e ad applicarsi con tutte le sue energie affinché questo « soffio dello spirito » non svanisca e si perda nel nulla: « Vox a caelo ad eum facta est: " Pachomii, Pachomii, certa, huic consistet et monasterium constituet; multi enim ad te venient, apud te monachi fient et animabus suis proderunt " »(122).

L'immane sforzo di Pacomio è tutto qui: *nel cercare di rinchiudere questo spirito di libertà, per conservarlo, all'interno di una adeguata struttura.*

L'obbedienza che è l'aspetto che a noi interessa (sempre indiscindibilmente dalla libertà) acquista un'altra prospettiva, oltre a quelle precedentemente analizzate diviene cioè necessaria per l'or-

(118) J. Cassien, *Conférences*, op. cit., III, 14.

(119) J. Cassien, *Conférences*, op. cit., III, 15.

(120) *Ibidem*, 16.

(121) Atanasio, *op. cit.*, 8. Cfr. PG 26, 481 ss.

(122) S. Pachomi, *Vita Boharice scripta*, a cura di L. Lefort = CSCO (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium) 107 (Louvain 1956) 12.

ganizzazione e la divisione delle varie funzioni nella vita comunitaria.

La vita cenobica sorta proprio per ovviare alle difficoltà, rischi, pericoli sia nell'ordine materiale che spirituale, inerenti e sempre latenti nella vita anacoretica (questa infatti era stata la prima motivazione che aveva spinto Pacomio a cercare di organizzare questa esperienza (123) viene a caricarsi, in un secondo tempo, di problematiche assai più grandi, onerose e difficili di quelle che voleva risolvere.

Si finisce, di fatto, per creare una struttura di tale pesantezza che finché è vivente il fondatore con la sua personalità carismatica riesce a mantenere, pur tra molte difficoltà, l'originale spirito di libertà, ma poi quando, priva di questo spirito, si istituzionalizza tenderà ineluttabilmente alla sclerotizzazione.

1. Pacomio ripropone nel cenobio il rapporto obbedenziale del deserto.

L'esistenza di Pacomio è radicalmente opposta a quella di Antonio ma, pur nella diversità, ambedue anelano all'identica libertà.

L'essere stato in un ambiente militare, inquadrato in una disciplina ferrea, sottoposto a un duro autoritarismo, ha certamente influenzato e marcato la sua vita.

È indubbio che l'esperienza sotto le armi gli sia stata di una preziosità unica per capire e comprendere, in seguito, come non si doveva impostare un rapporto obbedenziale.

È alla scuola di Palamone, invece, che Pacomio apprende e impara in che cosa consista l'autentica obbedienza.

Come vero figlio, probabilmente, sarebbe rimasto tutta la vita presso suo padre, o almeno fino alla morte di quest'ultimo, se Dio non fosse intervenuto direttamente con la sua chiamata. Pacomio però è figlio autentico e vero monaco ligio e osservante delle tradizioni del deserto. Infatti, ricevuta la « visione », non corre dal padre ad annunciargli che lo lascia in virtù della vocazione divina ricevuta, ma solamente: « Et statim ad patrem suum seniore abbatem Palamonem reversus est et enarravit ei quae audierat » (124).

Ritroviamo immancabilmente che nel rapporto di paternità, rettamente inteso, non rientra niente e nessuno all'infuori della dia-

(123) L. Boyer, *La spiritualità dei padri*, II (Bologna 1968) 241.

(124) S. *Pachomi vita Boharice scripta*, op. cit., 13.

de padre - figlio e anche Dio non può comunicare direttamente con Pacomio ma il suo intervento è vagliato dal giudizio dell'anziano.

Il proprium del padre è anche di discernere gli spiriti e di svelare al figlio se la rivelazione sia divina o provenga dai demoni e di decidere come, di conseguenza, ci si debba comportare.

In questo caso Palamone non ha neanche l'ombra del dubbio: « ... Flevit et dixit: " Agendum post hoc septem annos quos cum tanta obedientia me sustenisti, ut quoque nunc discedes a me ...? Nunc igitur, fili mi, surge ... » (125).

È difficile stabilire se per questa separazione soffra di più il padre o il figlio.

È certo invece che questo legame di obbedienza nella libertà non viene a infrangersi a causa della lontananza perché Palamone è stato interiorizzato e vive a tal punto in Pacomio che lui medesimo ai suoi figli non può che trasmettere e donare il tesoro più prezioso che lui ha: « suo padre ».

Nella misura però che maggiormente lo consegna più lo possiede! È l'assurda dinamica dell'amore!

« Vigilandi tres sunt modi quos a seniore sancto patre meo abate Palamone didici ... » (126).

Lo stesso A. De Vogüé non ha il minimo dubbio che Pacomio voglia trasmettere agli altri nel cenobio il motivo che fonda la sua vita, la sua essenza, ossia il rapporto obbedenziale che aveva e che vive con Palamone: « En effect le cenobium est foncièrement une tentative pour organiser à l'échelle communautaire la paternité spirituelle du désert » (127).

Nel cenobio non sussiste alcun problema in quanto Pacomio riassume in sé l'autorità sia di padre che di abate: « Sans doute, le passage du " père spirituel " à l'abbé cénobitique a-t-il été une réalité vécue dans le cas de Pachôme » (128).

Il grosso problema scoppierà, come analizzeremo in seguito, col suo successore che si trova a dover dirigere una struttura che ha il suo dato primo e fondamentale nella straordinaria personalità del fondatore dotato però di un carisma incomunicabile, irripetibile e intrasmissibile.

Il medesimo De Vogüé così sintetizza l'opera e la figura pa-

(125) S. *Pacomi vita Boharicae scripta*, op. cit., 13.

(126) S. *Pacomi vita Boharice scripta*, op. cit., 39.

(127) A. De Vogüé, *La communauté et l'abbé dans la règle de Saint Benoît* (Paris 1961) 533.

(128) A. De Vogüé, op. cit., 535.

comiana dopo averla riesaminata con studi lunghi e approfonditi: « De ce fait, le cénobitisme pachômien est inséparable du monachisme égyptien contemporain, anachorétisme compris. S'il se distingue de tant d'autres groupements par une viguer, une cohésion et une puissance exceptionnelles, c'est précisément parce que Pachôme fut à un degré éminent le père spirituel de tous ces moines et de la communauté entière » (129).

Questa tesi di A. De Vogüé non è un suo pensiero isolato ma è una teoria sostenuta dalla quasi totalità degli studiosi del fenomeno; non ultimo anche F. Rupert ribadisce: « Pacomio e i suoi figli hanno intrattenuto delle relazioni in tutto simili a quelle dei maestri del deserto e i loro discepoli » (130).

2. Il rapporto di paternità-obbedienza base e fondamento della vita cenobica.

Il legame che instaura Pacomio è qualcosa di vivo, reale, concreto basato sulla sua persona.

Una volta che esiste questo autentico rapporto obbedenziale al figlio interessa unicamente stare vicino al proprio padre indipendentemente dal genere di vita che gli propone e dal luogo dove esso si possa realizzare.

Nel cenobio pacomiano, infatti, ogni monaco dipende solo ed esclusivamente dal legame di paternità-figliolanza perfettamente identico, nella sua essenza, a quello che nel deserto si è venuto ad instaurare nel tempo, la fatica e pagando duri prezzi.

Antonio stesso è convinto della medesima linea pacomiana al punto che al discorso funebre (e con ciò dimostra che si conoscevano molto bene) non può che esortare i figli di Pacomio con le seguenti parole: « Felici coloro che compiono ciò che ha loro comandato il loro "apa" Pacomio » (131).

Come nel deserto vi è alla base e a fondamento della vita cenobitica un rapporto interpersonale in cui il figlio "vedendo dei gesti", ascoltando delle parole... avverte che viene « toccato » nel più profondo del suo essere, che ha davanti una persona che lo ama realmente nella sua integrità. e quindi riconosce al di là

(129) A. De Vogüé, *Etudes récentes sur Pachôme*, in *RHE* (Revue d'Histoire Ecclésiastique) 69 (1974) 436.

(130) F. Rupert, *Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge Klosterlichen Gehorsams* (Munsterschwarzach 1971) 198.

(131) R. Draguet, *Les pères du desert* (Paris 1949) 125.

delle apparenze certe recondite realtà che fanno sì che chiami un uomo, apparentemente come lui, col nome di « padre ».

Infatti un individuo per quanto sia grande, stimato, venerato e perfino « in odore di santità », se non ha qualcuno che gli dice: « padre », di fatto non possiede la paternità nel suo autentico significato. E non è un atto clamoroso, splendido, stupendo, eclatante che « attira » questo riconoscimento da parte del figlio ma può anche consistere in un qualcosa che per gli altri è insignificante e li lascia indifferenti ma che però sconvolge e mette in discussione e cambia totalmente la vita e l'esistenza del futuro figlio. Non è infatti un'operazione matematica che colui che vede segni, prodigi, miracoli si converta e cambi vita... Tutto è inutile fino a quando non avverte che è proprio lui, nella storicità della sua persona, che viene amato. Solo allora sgorgherà quello « scatto fisico » e personale di correre e baciare la bocca (sic!), le mani, i piedi... di colui che genera a nuova vita: « Ut autem ex aqua ascendit Pachomius, frater eius Johannes ad eum cucurrit et osculatus est os, manus pedesque eius cum magno gaudio et dixit ei: " Dominus scit, frate, me quotidie dicere: ego maior te sum secundum carnem. Etsi te quotidie vocavi fratrem abhinc te patrem vocabo " » (132).

Ritorna immancabilmente un completo imbarazzo, misto di impedimento e turbamento, nel cercare di riferire la nascita di un rapporto di paternità che come tale è sempre di amore. A questo si aggiunga l'impossibilità di far pienamente partecipare al pathos che promana da tale esperienza, necessitando alla fine della piena comprensione, il viverla nella sua totalità.

Comunque il tutto è necessario per sopporre e almeno immaginare quale tipo di rapporto personale, esclusivo ed unico, pur nella diversità e irripetibilità di ogni individuo, doveva sussistere e intercorrere all'interno del cenobio tra Pacomio e ciascuno dei suoi figli, legame che poi tra l'altro non veniva a perdersi in un intimismo avulso dalla storia.

I pacomiani non possono più prescindere dal fatto che Dio lo hanno conosciuto e incontrato nella storia solo e unicamente da come agiva e operava in loro tramite il « loro padre » Pacomio. Non riconoscono infatti altro « Dio » se non... Pacomio! Si capisce quindi perché quando Teodoro esclama: « Benedictus sit Deus Patris nostris iusti Pachomi... », l'unanimità dei monaci (« tunc fratres omnes ore uno voceque una responderunt his verbis ») ri-

(132) S. Pacomi, *Vita Boharice scripta*, op. cit., 13.

sponda: « Benedictus sit in omnibus et in operibus suis omnibus pater noster pius iustusque, pater noster Pachomius! »(133).

Dove qui è più evidente che non viene nemmeno fatta l'analogia ma un processo di assoluta e totale identificazione in cui Dio viene quasi messo in disparte per far posto a... Pacomio...

È naturale quindi che nel cenobio tutto dipenda dal « Dio » Pacomio e che non esista alcuna salvezza se non nel sottomettersi: « A son enseignement, à son autorité, à sa règle et à ceux qu'il a désigné pour l'assister ou lui succéder »(134).

Ma un'autorità così assoluta e totale a cui corrisponde una pienezza di obbedienza scaturisce sempre dopo aver dato l'esempio e aver pagato i prezzi in prima persona: « Lui stesso sceglie la forma più dura e agisce dando l'esempio ai fratelli e lasciando la libertà non permette che l'abate Cornelio si faccia gioco delle loro piccole forme di ascetismo. Nessuno deve infatti essere disprezzato a causa di un particolare modo di vivere mentre ognuno deve vivere secondo una sua propria misura »(135).

Qui appare il lato comprensivo della paternità che sa individuare gli spazi e i tempi di crescita.

Pacomio non esita, come dalla citazione su riportata, a prendere posizione drastica quando vede che i suoi superiori, è il caso dell'abate Cornelio, mancando di libertà - discrezione, tendono a trasformare il loro potere in autoritarismo, tipo quello che il Nostro aveva dovuto sperimentare nei suoi precedenti militari, al solo fine di reprimere e soffocare i « subalterni ».

Pacomio è un leader che sa rispettare l'altro e che spesso comanda quelle cose a cui sa che il figlio vuole obbedire.

L'ordine viene accettato e interiorizzato dal figlio in quanto vi è completa unione e adesione al padre, sebbene a causa della fragilità della natura umana esista tutta una sfera di dialettica e problematicità.

L'aspetto della libertà è sempre presente in Pacomio unitamente all'obbedienza.

Nell'esortare i suoi monaci ad essere « tremendamente » sottoposti e docili come Eliseo, contemporaneamente ricorda che quest'ultimo alla fine ha ottenuto da « suo padre » il dono più grande

(133) S. Pacomi vita Boharice scripta, op. cit., 68.

(134) A. De Vogüé, *Le monastère Eglise du Christ*, in *Commentationes in Regulam S. Benedicti* = SA 42 (Roma 1957) 37.

(135) F. Rupert, op. cit., 174.

che gli potesse elargire: *il suo stesso spirito di libertà*: « Ascolta bene, sottomettiti a chi ascolti; o sii ben forte al punto che uno ti chiami Elia; o obbedisci ai forti e uno ti chiamerà Eliseo che per aver obbedito ad Elia, lo spirito di quello si raddoppia in lui »(136).

Non vi è più alcuna ombra di dubbio che il rapporto che intercorre tra Pacomio e i Suoi è identico a quello dei padri del deserto. Ma inoltre bisogna anche tener conto del fatto che Pacomio doveva organizzare la vita in comune di un numero rilevante di persone.

La sua abilità e grandezza è proprio, tra l'altro, *nell'aver saputo armonizzare con singolare maestria ottenendo un perfetto equilibrio tra il personale e il comunitario*.

3. Obbedienza e organizzazione della vita comunitaria.

L'obbedienza che deve venire inevitabilmente richiesta per organizzare la vita comunitaria è basata e si fonda sul rapporto di paternità - figliolanza spirituale, precedentemente instaurato da Pacomio, in cui il discepolo è disposto a fare in tutto e per tutto la volontà del maestro.

Dove viene a mancare il rapporto di paternità, motivazione primordiale e fondamentale, viene a scemare, immancabilmente, la vita in comune che da esso deriva.

Non si fonda la comunità apostolica di Gerusalemme, a cui espressamente si riallaccia tutta la tradizione monastica (137), senza porre il rapporto con il Cristo come unica pietra basilare su cui poi edificare.

Pacomio con una indimenticabile e dolorosa esperienza personale (che è il primo ed il solo tentativo che fallisce) ha perso le ultime illusioni sulla possibilità di poter costruire e attuare la vita cenobica omettendo ed escludendo questa essenziale motivazione (*).

Gli antichi codici saidici (S1, S3) ci narrano infatti che Pacomio aveva ben organizzato la vita cenobitica dei monaci, anche se in un modo non perfetto: « Ognuno sarebbe stato sufficiente a

(136) *Oeuvres de S. Pachôme et de ses disciples*, a cura di L. Lefort = CSCO 159 (Louvain 1956) 6.

(137) Cfr. Girolamo, *Pachomiana latina*, a cura di A. Boon (Louvain 1922) 125 e 142.

Cfr. *Oeuvres de St. Pachôme et de ses disciples*, op. cit., 96-97.

(+) Il racconto che viene riportato qui di seguito non si svolge in una fase centrale, ma all'inizio della vita di Pacomio. Le citazioni, in questo lavoro, non seguono infatti un ordine cronologico.

se stesso... e gli avrebbe affidato l'incarico delle rendite affinché le amministrasse... poiché essi mangiavano tutti insieme... Questo essi l'avrebbero fatto liberamente e volontariamente affidando a lui il compito di occuparsi dei loro bisogni»(138).

Pacomio si viene a scontrare ogni giorno con le persone con cui convive dal momento che non opera sulla solida base del rapporto di paternità dove il figlio avendo fiducia totale non ha alcun problema ad eseguire, nella pienezza di libertà e amore, gli ordini che riceve: « Quotidianamente se comandava loro di portare a termine un affare concernente i loro bisogni, essi lo contraddicevano in faccia e l'insultavano dicendo: " *Noi non ti obbediremo* " » (139).

Inutilmente Pacomio si sforza e si umilia: « E lui da parte sua non usava delle rappresaglie nei loro confronti; al contrario li sopportava con grande pazienza »(140).

Non si accorge il Nostro che sta costruendo sulla sabbia e anche l'umiliarsi, se è improntato male il rapporto, non può che dare il seguente frutto: «...Certi tra loro montarono sull'asina e, mentre gli altri seguivano l'asina ridendo dicevano: " Pacomio, nostro servitore, caricati gli utensili sulla tua schiena e riportali al monastero! " E lui si caricava gli attrezzi da lavoro e afflitto e sospirante li riportava al monastero »(141).

Ci vorranno «Non uno o due ma quattro o cinque anni»(142), affinché Pacomio apra gli occhi e si convinca definitivamente che *l'unica possibilità storica per organizzare la vita comunitaria è di ripetere, sebbene in diverse circostanze, il medesimo e identico legame che aveva con suo padre Palamone.*

Pacomio esauriti tutti gli spazi possibili, finalmente prende atto che è sbagliata l'impostazione di un tal genere di vita in comune e « Poiché essi erano decisi a non ascoltare la voce di colui che gli parlava... egli si alzò... e in quel momento teneva in mano il catenaccio della porta, li inseguì uno ad uno... e li cacciò tutti dal convento »(143).

Dopo questa esperienza la vita comunitaria verrà edificata tenendo per fermo che una dinamica di obbedienza non fondata sul-

(138) *Les vies coptes de Saint Pachôme et de ses premiers successeurs*, a cura di L. Lefort = Bibliothèque du musée 16 (Louvain 1943) 3.

(139) *Ibidem*, 4.

(140) *Les vies coptes de Saint Pachôme...*, op. cit., 4.

(141) *Ibidem*, 4.

(142) *Ibidem*, 5.

(143) *Les vies coptes de Saint Pachôme...*, op. cit., 68.

la libertà e su un rapporto di paternità - figliolanza è destinata sicuramente al totale fallimento.

La vita in comune di più persone comporta che vengano stabilite determinate norme di comportamento a cui attenersi; ma in un simile sistema *obbedienza e libertà*, se rettamente intese, *ven-gono ad essere il cardine di una solidarietà comunitaria che si oppone drasticamente a qualsiasi forma di egoismo individualista.*

Infatti da una parte l'abate pretende un'obbedienza totale, dall'altra esige che i superiori delle case si sottomettano loro per primi a ciò che ordinano.

Si sforza infatti, il Nostro, di far capire, qui è il caso di Teodoro, che la forza dell'autorità sta proprio in questo: « Sii tu il primo a rispettare le regole imposte ai fratelli affinché essi le rispettino »(144).

Non si può non condividere pienamente ciò che afferma P. Cousin, dimostrando di aver colto pienamente quale fosse lo spirito pacomiano che regnava nei suoi cenobi: « Ces sanctions ne ne doivent pas faire illusion; elles sont modérées pour l'époque et Pachôme les applique avec ménagement, car, toujours préoccupé du salut des frères, il ne leur imposait des tâches qu'après avoir jugé des capacités de chacun. La vie commune qu'il a organisée est marquée de discrétion... »(145).

Teodoro, appresa la lezione, si sforza di seguire l'esempio e le istruzioni ricevute: « Infatti spesse volte percorreva tutte le dimore dei fratelli vegliando su essi... per paura che l'uno o l'altro fosse sotto l'influenza delle tribolazioni o delle affezioni... In un rapporto strettamente personale egli li consigliava... egli si preoccupava di procurare sollievo nelle loro tribolazioni in virtù dello spirito di clemenza che l'animava... Giorno e notte egli si prendeva cura delle loro anime... ». È chiaro che in un simile rapporto « essi obbedissero prontamente alle raccomandazioni che faceva loro... Altri ancora per i quali sapeva che le parole d'incoraggiamento sarebbero state senza risultato, li puniva adeguatamente » (146).

Se si tiene presente che Teodoro fu esautorato dall'essere successore di Pacomio stesso per l'eccessiva radicalità e durezza, si può immaginare, e i testi ce ne danno piena conferma, *che Pacomio*

(144) *Sancti Pacomi vitae graecae*, a cura di F. Halklin = Sub. Hag. 19 (Bruxelles 1932) 63-64.

(145) P. Cousin, *Précis d'histoire monastique* (Bruxelles 1956) 53.

(146) *Les vies coptes de Saint Pachôme...*, op. cit., 208.

fosse sì rigido, inflessibile, severo, rigoroso fino quasi all'irremovibilità ma contemporaneamente sapesse anche essere dolce, mite, comprensivo, benigno, affabile . . .

Nei primordi della vita cenobitica l'obbedienza viene ad inserirsi solo e unicamente per l'esecuzione di ordini pratici scaturenti dall'esigenza di vita comunitaria. Infatti le rare esortazioni che troviamo nei testi più antichi non mirano assolutamente ad una sottomissione come virtù fine a se stessa.

Teodoro, noto per la sua intransigenza, infatti così esorta i monaci che gli sono stati affidati da « apa Pacomio » (147): « Se noi obbediamo ad una sola voce e se noi vogliamo dare soddisfazione a quest'uomo (Pacomio) . . . è bene che ciascuno di noi faccia mostra della sua libera scelta eccellentemente saggia che lui ha fatto obbedendo a colui che ci ha organizzati senza mormorazione né calcolo malvagio, al contrario non ci dispensiamo dalla cura dei nostri affari » (148).

Teodoro richiama all'obbedienza e ricorda che il sottomettersi all'organizzazione (fatta da Pacomio stesso) è l'unico « filo » per rimanere in rapporto con colui che è il motivo primo per il quale si vive comunitariamente. D'altronde Teodoro stesso rientra nell'organizzazione pacomiana quale legittimo superiore da lui nominato. E, quasi nel timore che esista una possibilità di oblio, Teodoro ricorda e ribadisce come alla base di questa obbedienza che tutto deve armonizzare, vi sia la scelta libera che ognuno, nella pienezza delle sue facoltà ha fatto.

Solo partendo da questa scelta libera si può infatti richiedere una obbedienza totale fin nei minimi aspetti della vita quotidiana: « . . . che noi agiremo secondo la legislazione stabilita da Apa dal più piccolo precetto fino al più importante » (149)..

E ancora similmente: « Osserviamo i suoi precetti dal più piccolo fino al capitale » (150).

E in questa linea ugualmente consiglia, ammonisce, agisce Orsiesi (151).

Quindi è assiomatico che per il buon funzionamento dei cenobi Pacomio non possa non comandare:

(147) Il termine « apa » (padre) quando non compare seguito dal nome proprio, è sempre sottinteso il nome di Pacomio.

(148) *Oeuvres de St. Pachôme et de ses disciples*, op. cit., 45.

(149) *Oeuvres de St. Pachôme . . .*, op. cit., 51.

(150) *Ibidem*, 51.

(151) *Ibidem*, 64.

« Nessuno in casa faccia se non ciò che avrà ordinato chi è preposto alla casa » (152).

Infatti per portare a compimento questo rapporto di paternità-figliolanza, esclusivamente personale pur nella molteplicità dei rapporti, era sorto il bisogno, essendo in molti, di una adeguata organizzazione. « Egli designò qualcuno . . . per aiutarlo in ciò che riguardava la salute delle loro anime e ne mise uno a capo della prima casa . . . Un altro con l'incarico di occuparsi del vettovagliamento e dei bisogni dei fratelli eventualmente malati. Ne incaricò degli altri ancora per la portineria . . . Costituì altri ancora per fare gli acquisti e le vendite . . . » (153).

La paternità non fa alcuna distinzione di sesso: arriva sua sorella Maria, alla quale seguiranno subito moltissime altre, e poiché Pacomio è profondamente convinto che « non c'è alcuna speranza in questo mondo per l'uomo . . . » (154), nell'esperienza pacomiana entra l'elemento femminile con la medesima organizzazione che già esiste per gli uomini, il cui responsabile e capo supremo, pur rispettando le dovute sfere di autonomia, è sempre *apa Pacomio*.

4. Obbedienza a quale regola?

Nel prendere contatto con le « regole pacomiane » occorre, per non cadere in sterili traslati storici, collocarle e analizzarle nel momento in cui l'autore (autori?) le ha ideate e realizzate.

Al di là del fatto, insicuro tra l'altro, che Pacomio abbia scritto una regola nel vero senso, queste norme e prescrizioni sono ideate e istituite unicamente per le esigenze di vita comunitaria e hanno per il « dubbio » artefice un peso e una giurisdizione perfettamente identica agli usi e ai costumi del deserto *ove il solo « canone » indiscusso e riconosciuto che vige supremo al di sopra di tutto e di tutti è la libertà-discrezione di colui che si chiama: « padre ».*

« Infatti la regola di S. Pacomio non è tutta (e forse non principalmente!) di S. Pacomio: in parte non indifferente è opera della prima e magari seconda generazione dei pacomiani » (155).

Tra l'altro se una persona è già amata, rispettata, obbedita, ed è il caso del Nostro, *quale necessità e bisogno ha di teorizzare e codificare questo suo rapporto?*

(152) G. Turbessi, *Regole monastiche antiche* (Roma 1974) 125 n. 16.

(153) *Les vies coptes de Saint Pachôme . . .*, op. cit., 96.

(154) *Les vies coptes de Saint Pachôme . . .*, op. cit., 97-98.

(155) G. Turbessi, *op. cit.*, 100.

Si può ammettere, al massimo, che possa giungere a « legiferare » delle norme pratiche per l'organizzazione della vita quotidiana. È più ovvio e verosimile invece che siano stati i successori ad attribuire al fondatore delle regole, da lui mai statuite e promulgate, per supplire alla loro effettiva mancanza di autorità.

I testi mostrano, in modo fin troppo evidente, come in Pacomio vi sia una libertà-discrezione al punto che da una parte si richiama espressamente all'osservanza di certe norme, necessarie per il vivere in comune, dall'altra, è presente la viva coscienza che non ci si può esaurire in una sclerotica adesione nello assolutizzare queste regole, ma che, sempre nel rispettarle, bisogna in un certo qual modo superarle e trascenderle: « Un'altra volta vedendo un fratello che non progrediva rettamente ma seguiva la sua propria volontà, chiamatolo in disparte così lo riprende . . . ». Una simile delicatezza non può non far riflettere . . . Dopo avergli pertanto ricordato che anche il « Cristo non è venuto per fare la sua volontà » afferma testualmente: « Occorre che tu ci ascolti poiché ti vedo esposto alle trame del nemico e spogliato di tutto il frutto della tua fatica. *Allineati dunque alla regola* (Στοιχεί οὖν τῷ κανόνι). Κανὼν è di per sé ambiguo 'Regula, norma . . .' e non implica assolutamente che si tratti, come poi vedremo anche dal contesto, di una regola scritta e codificata nel vero senso (156).

« E quando essa ti chiama per mangiare non rimanere senza nutrimento ma va con i fratelli e mangia il pane con moderazione . . . Non ti saziare troppo, soprattutto se il tuo corpo è robusto, ma se il tuo corpo è debole non lo provare eccessivamente . . . Governati contro le forze del tuo corpo fino a vincere il demone della vanagloria poiché egli ti stringe troppo . . . » (157).

È inutile continuare con le citazioni in quanto è già troppo evidente la dialettica tra una « regola positiva » che viene imposta dall'esterno e non serve però a nulla se non trova verifica e corrispondenza in una « regola naturale » interiorizzata così perfettamente da divenire un « nostrum proprium » indelebile.

Ritorniamo sempre di fatto all'esortazione ad acquisire e possedere l'ormai famosa libertà-discrezione . . .

Viene in seguito sottolineato che il « Fratello ritorna e ricade

(156) Cfr. H. Stephanus, *Thesaurus graecae linguae* (GRAZ 1954) V, 940 ss.

(157) *Histoire de Saint Pachôme*, a cura di J. Bousquet-F. Nau, in *PO* (Patrologia Orientalis) IV, 2 (Paris 1908) 485-486.

nel suo errore precedente » poiché rifacendosi alla sola « regola positiva » e non possedendo quella « naturale » si domanda: « È forse scritto da qualche parte: 'Tu non digiunerai e non farai ascetismi?' » (158).

H. Leclercq in un accurato e approfondito studio sul cenobitismo individua perfettamente qual'era l'unica regola, norma e canone per il pacomiano che si sforzava e bramava solamente di conseguire la completa adesione e la totale identificazione con il proprio padre: « . . . Chacun s'étudie à soumettre sa volonté propre à celle du supérieur qui devait être lui-même la règle vivante . . . » (159).

5. Il rapporto obbedenziale dal fondatore al superiore generale: istituzionalizzazione o sclerotizzazione?

Colui che riceve l'incarico di dirigere una comunità fondata, costruita e centrata unicamente sullo straordinario carisma del fondatore, i cui membri sono inscindibilmente a lui uniti da un rapporto interpersonale si trova di fronte ad uno spinoso problema di non facile soluzione.

Tralasciando come storicamente sia avvenuta la successione di Pacomio, analisi interessantissima che però porterebbe fuori dal tema prefissato, cerchiamo di indagare quale fosse il nucleo dello scottante problema che investe i legittimi successori.

Mentre con Pacomio si è vissuti nel tempo dello spirito, della creatività, della mancanza di ogni schema preconstituito, con i successori, il cui compito principale è di conservare senza disperderlo lo spirito iniziale, sorge la necessità di una struttura che come tale non può non dar luogo a una qualche forma istituzionale.

L'istituzione se però perde la sua elasticità primaria e fondamentale diviene, immancabilmente, la prigione prima e la tomba poi dello spirito.

Questo « dramma » si consuma quando si instaura una dinamica che, distruggendo l'elemento della libertà, conduce ineluttabilmente alla completa sclerotizzazione.

È naturale che il superiore generale, non possedendo la flessibilità del fondatore, metta in moto una dinamica centripeta.

(158) *Histoire de Saint Pachôme*, op. cit., 486.

(159) H. Leclercq, *Cenobitismo*, in *DAFL* II, 2 (Paris 1910) 3117.

L'istituzione che si viene così a creare per evitare la sua « spada di Damocle » che è la sclerotizzazione dovrebbe:

- 1) rimanere soggetta, attenta e sempre in ascolto di qualsiasi segnale del suo spirito originario e fondamentale;
- 2) acquisire grande elasticità nei confronti della storia, che viene a inglobare tra l'altro i mutamenti sociali, nonché quelli di usi e costumi . . .

L'unica reale possibilità, morto il fondatore, per continuare a vivere nello spirito di libertà originario, per non rinchiudersi in un rapporto intimistico e per non rimanere parimenti stritolati dall'ingranaggio di questa macchina fatale che è l'istituzione, è che si sia interiorizzato (sia a livello individuale che comunitario) il nucleo portante e fondante: lo spirito del fondatore.

Se viene infatti a mancare la libertà-discrezione di cui ho parlato, ogni tentativo di fare osservare e applicare alla lettera gli insegnamenti del proprio padre, in un ipocrita fariseismo, il più rigoroso e retrico, instaura un processo di assolutizzazione che non può non condurre all'uccisione del suo stesso spirito.

Pacomio, intuendo dove immancabilmente avrebbe portato il rigorismo di Teodoro, una volta da lui stesso preposto alla direzione della comunità, sul punto di morire non esita a rinnegare tutte le aspettative ed esautorando Teodoro, affida il suo istituto a Petronio: « . . . Io so che anche lui è malato, in qualunque stato sia, se egli è in vita, è lui il vostro padre » (160).

Quasi a voler dare l'ultimo segno che l'efficientismo e il perfezionismo fine a se stessi non possono che produrre morte.

Pacomio inoltre sembra voler ricordare per l'ultima volta, ormai morente, che il suo successore non è autorizzato a chiedere la stessa obbedienza, assoluta e incondizionata che veniva a lui consegnata, proprio in quanto essa è intrinsecamente unita all'autentico, unico e irripetibile rapporto di paternità.

Il successore infatti per quanti sforzi faccia al fine di identificarsi con il fondatore per conseguire il suo medesimo spirito, avrà questo unanime riconoscimento solo e unicamente dopo la morte, e cioè che « Tutti i fratelli si inginocchiarono, gridarono e piansero amaramente dicendo: « ' Sventurati noi, oggi siamo diventati orfani, poiché in realtà è il defunto nostro padre Pacomio che è morto oggi . . . ' » (161).

(160) *Les vies coptes de Saint Pachôme . . .*, op. cit., 49 e 76.

(161) *Les vies coptes de Saint Pachôme . . .*, op. cit., 229.

Orsiesi, che viene incaricato della direzione dell'ordine da Petronio, che lascia questo mondo due settimane dopo l'elezione da parte di Pacomio, nel continuo richiamarsi all'obbedienza non elimina, fedele all'insegnamento di Pacomio, il suo dato fondamentale: « Sed vos omnes fratres, qui subiecti estis per ordinem liberae servituti . . . » (162).

Solo partendo da qui è concepibile che venga richiesta sottomissione ai « padri » delle varie case: « Subiecti patribus cum omni oboedientia sine murmuratione et cogitationibus variis, simplicitatem animae ad bona opera perferentes . . . » (163).

È sempre lo stesso Orsiesi che richiama ad obbedire secondo l'ordine di Paolo, prima come figli ai propri genitori, poi come fedeli ai propri pastori: « Audite Paulum loquentem: ' Filii oboedite parentibus, et possidete salutem animarum vestrarum per eos qui vobis praepositi sunt '. Et in alio quoque loco scriptum est: ' Adquiescite principibus vestris et subicimini: quia ipsi vigilant pro animabus vestris . . . ' » (164).

Come giustamente rileva A. De Vogüé, in questo caso Orsiesi esorta ad ottemperare agli ordini ricevuti per scopi meramente sociali: « Le rapport de moines à leurs supérieurs est conçu sur ce double modèle: enfants-parents et fidèles-pasteurs. On part donc d'une donnée sociale » (165).

L'obbedienza va trasformandosi, non dipendendo più dal rapporto di paternità, viene prestata ai superiori affinché organizzino le esigenze sia fisiologiche (mangiare, dormire . . .) che spirituali (preghiera . . .).

Infatti al di fuori dell'autentico rapporto di paternità il vero monaco non accetta e si ribella violentemente qualora gli venga imposta un'obbedienza che miri a violare il suo intangibile valore supremo, la libertà: « Enfin on sait comment l'institut de Pachôme, dès la mort du fondateur . . . fut agité de graves crises occasionnées par l'esprit propre et le désir d'indépendance des moines » (166).

Il superiore generale deve tener presente che si trova di fronte un monaco il quale come afferma giustamente Orsiesi: « Vos autem

(162) Girolamo, *Pacomiana latina*, a cura di A. Boon (Louvain 1932) 120.

(163) *Ibidem*, 121.

(164) Girolamo, *op. cit.*, 121.

(165) A. De Vogüé, *Etudes récentes sur St. Pachôme*, in *RHE* 69 (1974) 449.

(166) H. Bacht, *Pachôme et ses disciples*, in *Théologie de la vie monastique* = *Théologie* 49 (Vienne 1961) 67.

in libertate vocati estis » (167), monaco che sicuramente non è disposto a vendere al primo che si presenta la sua libertà « *Postquam vocati sumus in libertate* » (168).

Il responsabile dell'ordine deve infatti fare i conti con un pacomiano che possiede come suo proprium inalienabile « *La legge della libertà* » (169).

Si può convenire pienamente, senza alcun dubbio, con questa affermazione di H. Bacht: « ... Pour le type de moine créé par Pachôme, l'obéissance consentie dans la liberté ... offre précisément la note essentielle » (170).

Colui che dirige la congregazione, proprio perché consapevole che l'obbedienza non è più intrinsecamente legata e promanante da un reciproco rapporto di paternità-figliolanza, deve prestare grande attenzione al contenuto di ciò che ordina: in primo luogo il comando deve essere moralmente legittimo, in secondo luogo deve essere conforme a degli scopi e a dei fini comunitari. Non può assolutamente imporre delle prescrizioni secondo la fantasia, ma la manifestazione della sua volontà trova il limite nella competenza che viene a lui assegnata dalla regola.

Lo scrupoloso e rigoroso Teodoro sembra quasi incitare, quando vengono a verificarsi questi abusi di autorità, all'obiezione di coscienza quasi ad affermare che in queste circostanze l'obbedienza non è più una virtù (171):

« Se vi sono delle persone a noi preposte che ci danno scandalo, allora non dobbiamo loro obbedire; non mettiamo sotto i piedi (sic) nessuno dei precetti che i nostri padri hanno fissato! » (172). Dove non è difficile intuire che alluda alla libertà-discrezione di adeguarsi o meno al comando ricevuto.

Teodoro e Orsiesi non dicono niente di nuovo ma dimostrano di essere perfettamente in linea con gli insegnamenti del loro padre: « Se tutti i fratelli che sono in una casa vedono che il preposito è troppo negligente o rimprovera duramente i fratelli o viola le

(167) Girolamo, *op. cit.*, 127.

(168) *Ibidem*, 141.

(169) *Oeuvres de St. Pachôme et de ses disciples*, *op. cit.*, 91.

(170) H. Bacht, *La loi du retour aux sources*, in *RMab* (Revue Mabillon) 203 (1961) 16-17.

(171) È il titolo del seguente libro: L. Milani, *L'obbedienza non è più una virtù* (Firenze 1969).

(172) *Oeuvres de St. Pachôme et de ses disciples*, *op. cit.*, 51.

regole del monastero, riferiscano al padre del monastero che lo riprenderà ... » (173).

Pacomio, poiché è padre nel vero senso, ha previsto che chi detiene il potere (in una struttura in cui è richiesta una continua obbedienza fin nei più piccoli particolari) (174), lo può facilmente usare per angustiare, angariare e opprimere il proprio fratello. Egli cerca quindi di impedire e ovviare a ciò dando la possibilità anche agli « ultimi » di « difendersi »: « Se uno degli anziani e dei preposti vedrà il fratello in angustie e non vorrà indagare la causa dell'affanno e lo disprezzerà, i suddetti giudici esamineranno la causa (diverbio) tra il fratello e il preposto e se troveranno che il fratello è angustiato per la negligenza o la superbia del preposito e che questi non ha giudicato secondo la verità, ma con parzialità, sarà degradato dal suo posto finché non si corregga ... perché non badò alla verità ma alle persone ... » (175).

È troppo evidente che la regola viene codificata in seguito, anche come mezzo di difesa e di controllo in mano ai singoli monaci per impedire qualsiasi forma di degenerazione o di arbitrio da parte del superiore.

Il responsabile si trova così a dover armonizzare il suo comando in primo luogo con la regola, in secondo coll'interpretazione e la coscienza del pacomiano stesso.

Viene così ad inserirsi il discorso sulla partecipazione, sui « consigli » di comunità, sulla regola intesa come garanzia contro qualsiasi forma di abuso. Analisi che richiederebbe una ricerca particolareggiata, tra l'altro già egregiamente eseguita da alcuni studiosi (176), che non potendosi esaurire in poche pagine, porterebbe inevitabilmente fuori del tema prefissato.

In questo contesto è naturale che quando Orsiesi, Teodoro e gli altri vogliono avvalorare dei comandi non trovano via migliore del sostenere che le cose ordinate sono prescrizioni stabilite, a suo tempo, da Pacomio stesso.

È infatti un continuo ritornello: « ... e facciamo ... che nostro padre ha detto, lui che è apa, poiché noi sappiamo ... » (177).

(173) G. Turbessi, *Regole monastiche antiche* (Roma 1974) 125 n. 17.

(174) Cfr. *Ibidem*, 114 n. 58; 115 n. 71, 72; 117 n. 84-86.

(175) G. Turbessi, *op. cit.*, 128-129.

(176) Cfr. H. Delhougne, *Autorité et participation chez les Pères du cénobitisme*, in *RAM* (Revue d'Ascétique et Mystique) 45 (1969) 370-393.

(177) A. De Vogüé, *Epîtres inédites d'Horsiese et de Théodore*, in

Similmente: «... che è stato per noi fissato dal nostro padre giusto...» (178).

Per tutti coloro che hanno vissuto concretamente l'esclusivo legame interpersonale di paternità-figliolanza, viene da chiedersi come continui storicamente questo rapporto (per non rinchiudersi in un personale intimismo avulso dalla realtà) quando muore Pacomio.

All'interno dei monasteri si nota, quindi, l'instaurarsi di una dinamica di assolutizzazione e di sacralizzazione da parte di coloro che cercano di raccogliere il nucleo centrale dell'eredità del fondatore. Così tutti gli insegnamenti tramandati e gli scritti di Pacomio tendono a formare la *Santa Regola* e i *Santi Precetti*: «Venite, unitevi con noi nei *Santi Precetti* che Dio ha donato ad apa...» (179). «... e le *Sante Leggi* che egli ci ha donato perché noi le seguissimo» (180).

La *Santa Koinonia* (κοινωνία) (181) invece è il corpo di Pacomio che continua a vivere, morto il capo.

Solo alla luce di questa interpretazione, dell'unità dell'unico corpo, che chiaramente si riallaccia a Paolo (182), si comprende che alla morte di Petronio gli anziani con i fratelli si intrattengano insieme e dicano con tristezza: «Non conviene che noi siamo maggiormente in lutto per colui che è morto?... Egli che nostro padre aveva posto *alla nostra testa*... Lui stesso infatti è un *membro*...» (183).

Altrove troviamo: «È bene fratelli e voi 'hegumeni' (responsabili della casa), che siete *le membra di nostro padre*...» (184).

Tutto e tutti vengono «strumentalizzati» al fine della sacralizzazione.

Non è esclusa neppure la Bibbia dalla quale si vuole fare derivare ad ogni costo la *Santa Regola* (185) anche se con la coscienza, così agendo, di negare la storia...

Commandaments du Seigneur et liberation evangelique = SA 70 (Roma 1976) 246.

(178) A. De Vogüé, *Epîtres inédites*..., op. cit., 254.

(179) *Oeuvres de St. Pachôme et de ses disciples*, op. cit., 50.

(180) *Les vies coptes de Saint Pachôme*..., op. cit., 191.

(181) *Oeuvres de St. Pachôme*..., op. cit., 38; 41; 57; 60; 96 ecc.

(182) Cfr. I Cor. XII, 13-27.

(183) *Les vies coptes de Saint Pachôme*, op. cit., 272 n. 3.

(184) *Ibidem*, 231.

(185) Cfr. *Oeuvres de St. Pachôme*..., op. cit., 80.

Cfr. *Les vies coptes*..., op. cit., 95 e 212.

Cfr. Girolamo, *Pachomiana latina*, op. cit., 16 e 120.

«È vero che la regola pacomiana, nelle sue prime redazioni, fu soltanto un brevissimo codice penale. Ora un codice penale è sempre qualcosa di aggiunto, complementare, e mai una regola di vita nel senso pieno della parola. Ed è anche vero che negli scritti attribuiti a lui, Pacomio mai cita la propria regola come fonte di ispirazione, ma soltanto costantemente la Sacra Scrittura... (Furono) i pacomiani che cominciarono a insistere nella regola tratta dalla Scrittura...» (186).

Per avere un'idea a che limite, all'interno del cenobio, dovesse arrivare la completa sacralizzazione, basti il pensare che Orsiesi nel prescrivere la maniera migliore per *conservare i vari generi alimentari* tragga la motivazione di ciò che raccomanda dal valore, *sacro naturalmente, che acquistano le cose* per il solo fatto di essere sotto la giurisdizione del monastero: «Che essi non mettano nell'acqua una quantità di datteri tale da fabbricare troppo succo di datteri, sufficiente per due o tre giorni, al punto che il sapore dei datteri diventi acido... Che essi non facciano bollire più di lupini di quanti ne occorrono normalmente ogni settimana... Che essi provvedano a lavare quotidianamente i lupini una o due volte e similmente, se possibile, lascino scolare l'acqua per tutto il tempo necessario... Che essi non lascino guastare i legumi... Che essi non infrangano, per negligenza alcuna stoviglia, ivi compresa anche una piccola ciotola...»

In breve noi dobbiamo vegliare in tutte le cose con fede perché le cose della Koinonia non sono delle cose carnali come lo sono le cose del mondo...» (187).

In una siffatta logica in cui si istituzionalizza il sacro è onnipresente il rischio che simile costruzione si edifichi assolutizzando la lettera al punto tale da soffocare e uccidere inesorabilmente la carità.

Pacomio, perfettamente ligio alle tradizioni del deserto, ha lottato con tutte le sue forze ed energie contro questo enorme e onnipresente pericolo: «... Un fratello gravemente malato domandava ai responsabili un po' di vivanda da mangiare. Ma essi rifiutarono di dargliela dicendo: 'Simili cose non sono secondo le nostre regole'. Vedendo che essi non gliene davano per nulla disse ai fratelli che lo servivano: 'Prendetemi e portatemi da nostro padre'.

(186) J. M. Lozano, *La comunità pacomiana dalla comunione all'istituzione*, in *Cl* (Claretianum) 15 (1975) 260.

(187) *Oeuvres de St. Pachôme et de ses disciples*, op. cit., 88.

Appena glielo ebbero portato e che lui l'ebbe visto, rimase sorpreso dal modo in cui le sue carni si fossero consumate; e considerando tutto ciò restò costernato. In quel momento portano a lui (Pacomio) un po' di legumi da mangiare. Emise un sospiro e disse: 'oh voi che fate dis'inzione di persone... non vedete che questo fratello è divenuto come un cadavere? Perché non gli avete dato ciò che domandava...?'. *E diceva queste parole con le lacrime agli occhi* » (188).

Viene da chiedersi se questo amaro pianto sia dovuto principalmente alla condizione miserevole in cui è stato ridotto un suo figlio, o piuttosto perché intravede che la sua « eredità » (ossia le persone che gli vivono quotidianamente accanto e che collaborano alla costruzione che va edificando con tanta fatica e sofferenza) non è altro che un'orrenda « macina » che mancando la « sua » libertà-discrezione è in grado, lui ancora vivente, di creare queste assurde conseguenze...

C'è da sperare e augurarsi, e non è puro fideismo, che morto Pacomio vi sia almeno una persona, sia egli il superiore generale o l'ultimo arrivato, poco importa, che insorga mettendosi contro tutto e tutti quando è palese ed evidente che in nome del « *Venerabile Fondatore* », della « *Santa Regola* » e delle « *Sacre Istituzioni* » si sta angariando, violentando, opprimendo e calpestando l'ultimo, ossia il più debole e il più indifeso.

Colui che insorge, e la storia non manca di questi esempi, per impedire il consumarsi di tale ingiustizia dà il segno reale che l'unico, vero e autentico spirito del fondatore non è definitivamente e irrevocabilmente assente ma che continua, seppur flebilmente tra le tante difficoltà e incomprensioni a far sentire la sua presenza e il suo soffio vitale....

(188) *Sancti Pacomii vitae graecae*, op. cit., 34-35.
Cfr. *Les vies coptes de Saint Pachôme...*, op. cit., 114-115.
Cfr. *S. Pacomii vita bobarice scripta*, op. cit., 48.

CONCLUSIONI

I padri tendono, seguendo un comune processo naturale, a difendere ed esaltare la propria esperienza assolutizzandone i lati positivi e, volutamente, obliandone i negativi.

Tra costoro non ultimo Isacco, anacoreta e presbitero delle Celle, che nel rifiutare qualsiasi legame con una vita differente dalla sua risponde indignato, non senza una punta di evidente disprezzo: « Non sono mica io un cenobitarca... » (189).

Parimenti gli fa eco, con tono altero, il grande Antonio: « Se proprio vuoi diventare monaco vattene in un cenobio » (190).

Il dissidio tra anacoreti e cenobiti, su quale genere di vita fosse superiore, doveva essere assai forte se i pacomiani attribuiscono ad Antonio stesso l'aver sancito, naturalmente sul letto di morte, il primato della vita comunitaria... (191).

« Questo racconto, privo probabilmente di ogni valore storico, sembra essere l'eco di una tensione polemica tra anacoreti e cenobiti sulla perfezione dei rispettivi generi di vita » (192).

La disputa non si risolve neanche volendo vedere in Cassiano l'arbitro imparziale che dopo aver visto e sperimentato personalmente i due generi di vita « *Opère une fusion de la tradition cénobitique et de la tradition anacorétique* » (193).

Cassiano, infatti, sembra darci principalmente l'idea del diplomatico che non prende una netta e precisa posizione. Conferma ne sia che nei suoi scritti possiamo trovare tanto la esortazione della vita cenobitica (194) quanto di quella anacoretica (195), presen-

(189) *Vita e detti dei padri del deserto*, op. cit., I, 266. Cfr. PG 65, 223 D.

(190) Palladio, *La storia lausiaca*, op. cit., 118.

(191) Cfr. *Les vies coptes de Saint Pachôme*, op. cit., 268 e 323.

Cfr. *Sancti Pacomi vitae graecae*, op. cit., 77 e 375.

(192) J. M. Lozano, *La comunità pacomiana...*, op. cit., 254.

(193) A. Veilleux, *Origine et évolution de l'abbatiate cénobitique*, in *VS Suppl.* (La Vie Spirituelle, supplément) 84 (1968) 367-368.

(194) J. Cassien, *Conférences*, op. cit., III, 14-16. Cfr. PL 49. 1094 B. 1100 A.

(195) *Ibidem*, III, 40. Cfr. PL 49, 1129 B.

tata sovente quale meta a cui si può aspirare solo dopo essere stati forgiati alla dura scuola cenobitica (196).

Comunque, a mio modesto avviso, se si vuole chiudere e risolvere definitivamente la contesa dobbiamo soffermarci sul seguente pensiero di Cassiano tra i tanti da lui espressi in merito: « Perfectio . . . perfectionis rara est ergo et paucissimi, dono Dei, concessa . . . ». E consiste in colui che « Is enim vere et non ex parte perfectus est, qui et in heremo squalorem solitudinis et in coenobio infirmitatem fratrum aequali magnanimitate sustentat ». Tale « perfetto » « invenire difficile est quia nec anacoreta . . . nec coenobita . . . est . . . » e dopo aver elencato e descritto alcune persone con i motivi per i quali incarnano questa assoluta perfezione non riesce a risolvere definitivamente il problema se costoro si possano definire eremiti o cenobiti. Infatti tali individui hanno interiorizzato ambedue questi generi di vita al punto di possedere una libertà-discrezione tale da poter trascorrere tutta la loro esistenza in modo perfetto sia nella solitudine che nella comunità: « Ita ut apud cunctos esset ambiguum in qua potissimum professione eorundem esset maior industria, id est utrum in illa eremitica puritate an in ista conversationi communi, magnanimitatis eorum mirabilis optaretur » (197).

Quello, però, che mi interessa ribadire, per non uscire dal tema prefissato in questo lavoro, è che non vi è il minimo dubbio, prescindendo dal tipo di vita, che il concetto di obbedienza sia il cardine che caratterizza l'intera pagina monastica: « Sed oboedientiae bonum, qui inter ceteras virtutes primatum tenet » (198).

Obbedienza autentica quindi che comporta « Nulla penitus voluntas vivat in nobis » (199). Dove l'italiano non trova un termine adeguato per rendere nella sua originale semantica l'avverbio « penitus ».

Ho cercato, tra l'altro, in questo mio breve lavoro, di mettere in evidenza che l'obbedienza, sempre unita inscindibilmente alla libertà, può sussistere solo se basata, fondata e costruita sull'autentico rapporto di paternità al punto tale che al figlio non interessa

(196) J. Cassien, *Conférences*, op. cit., III, 47 e 48. Cfr. PL 49, 1140 B-1141 A.

(197) J. Cassien, *Conférences*, op. cit., III, 46-49. Cfr. PL 49, 1139 B-1140.

(198) J. Cassien, *Istitutions cénobitiques*, a cura di J. C. Guy = SCh 109 (Paris 1965) 164.

(199) *Ibidem*, 498. Cfr. PL 49, 475 A.

Cfr. I. Cassiani, *Opera*, a cura di M. Petschenig = CSEL (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum) 17 (Lipsiae 1888) 230.

minimamente il luogo dove storicamente suddetto legame nasca e si realizzi.

Il monaco infatti non perde e getta la sua esistenza nella scelta tra eremo o cenobio *ma nel seguire e nell'unirsi a quella persona storica, reale, concreta e palpitante che lo ha generato a nuova vita.*

È alla luce di questa visione che sostengo esservi completa sintonia e continuità tra la vita anacoretica e il cenobio pacomiano.

Pacomio stesso d'altronde è stato generato e istruito alla scuola di Palamone, e sono stati sempre gli stessi padri del deserto a creare una determinata situazione storico-socio-culturale e un Sitz im Leben palesemente favorevole al fiorire dell'esperienza pacomiana.

La netta distinzione tra anacoresi e cenobio invece nasce ed esiste qualora il concetto di obbedienza-libertà non derivi e non promani più dall'autentico rapporto di paternità-figliolanza.

È un dato assiomatico che *là dove manca la paternità non esiste nemmeno il connubio obbedienza-libertà ma due singoli elementi spesso totalmente opposti.*

Nell'anacoresi la libertà, priva dell'obbedienza, degenera nel libertinaggio dando vita al sarabaitismo già condannato, in tutte le sue forme, appena sorge, da Cassiano stesso (200).

Nel cenobio scomparendo la libertà, l'obbedienza entra in una irreversibile dinamica di codificazione che realizzerà, in seguito, la sua completa istituzionalizzazione nel voto (201).

E come ultima e finale conclusione non posso non ribadire, per l'ennesima volta un pensiero che mi è parso degno di particolare, forse assoluto rilievo.

La diade obbedienza-libertà può raggiungere la complementarietà e l'equilibrio eccellente e aureo solo e unicamente quando è intrinsecamente legata all'autentico rapporto di paternità-figliolanza.

Solo partendo da questa relazione si viene a creare un completo e inscindibile sinolo tra i due suddetti elementi che rende impossibile qualsiasi forma di distinzione e dissociazione *esistendo ormai tra i due termini una unità e identità tale da consentire la perfetta interscambiabilità.*

(200) Cfr. J. Cassien, *Conférences*, op. cit., 18-21. Cfr. PL 49, 1102 B-1108.

(201) Cfr. C. Capelle, *Le voeu d'obéissance des origines au XIIe siècle* (Paris 1959).

La Chiesa dei Ruteni subcarpatici

P. Michele Lacko S. J.

(continuazione di pag. 103 - Anno XIX (1979) n. 1-2).

La situazione attuale.

Già nel secolo XVIII numerosi ruteni erano scesi dai Carpazi e si erano stabiliti nelle pianure dell'Ungheria nord-orientale, mentre altri nell'attuale Vojudina (Jugoslavia). Poi, nella seconda metà del secolo XIX avvenne un grande movimento di emigrazione verso gli Stati Uniti d'America.

Nel 1946 (esattamente dopo trecento anni dall'Unione di Uzhorod), il numero complessivo dei cattolici ruteni ammontava a circa 1.400.000, così diviso: diocesi di Mukacevo (Unione Sovietica) 460 mila; diocesi di Prešov (Slovacchia) 250.000; diocesi di Hajdudorogh ed esarcato di Miskolc (Ungheria) 215.000; diocesi di Maramures (Romania) 200.000; esarcato di Pittsburgh (U.S.A.) 250.000; diocesi di Krizevci (Jugoslavia) 25.000.

Ma proprio allora le dense nubi di una dura prova si abbattono anche su quella Chiesa rutena unita. Infatti, nel 1946, sotto la pressione dell'Unione Sovietica, venne denunciata l'Unione di Brest Litovsk, e via via tutti gli altri atti di unione contratti nei paesi satelliti comunisti dell'Europa orientale con il Papa di Roma, accusato di essere « nemico del popolo e guerrafondaio ». Tuttavia scopo ultimo di queste manovre non era tanto quello di denunciare quelle unioni quanto l'altro di arrivare ad annientare ogni religione e cancellare dall'animo di tutte quelle popolazioni cristiane ogni forma di religiosità.



« La benedizione dei cibi » nel giorno di Pasqua presso i ruteni subcarpatici.

Fu così soppressa nel 1948 la diocesi rutena di Maramures (Romania). Nel 1949 la stessa sorte toccò alla diocesi di Mukacevo (Unione Sovietica) e nel 1950 a quella di Prešov (Cecoslovacchia).

Furono, invece, risparmiate le due circoscrizioni ecclesiastiche di Ungheria, la diocesi di Krizevci (Jugoslavia) ed evidentemente anche l'esarcato di Pittsburgh (U.S.A.).

A. Poche e frammentarie sono oggi le notizie che si hanno dei fedeli ruteni di quelle diocesi che, per i motivi sopra esposti, furono costrette a denunciare l'unione con Roma.

a) Della diocesi di Mukacevo (Unione Sovietica) sappiamo che l'ultimo vescovo, Teodoro Romza, morì in circostanze misteriose, tali da lasciare pensare che sia stato ucciso. La sua morte avvenne prima della soppressione ufficiale della diocesi, il 1.º novembre 1947. Poche notizie si hanno del clero. Uno dei migliori sacerdoti, Alessandro Chira, sembra che ancora nel 1977 vivesse e lavorasse a Karaganda nel Kazakistan. Il monastero dei Padri basiliani di Mukacevo è stato trasformato in monastero femminile ortodosso. La residenza vescovile di Uzhorod è attualmente sede della Biblioteca e dell'Archivio di



Uzhorod.
La cattedrale.

Stato. I fedeli ruteni — dove è possibile — frequentano le parrocchie latine che in quella regione sono ventidue.

b) Della diocesi di Maramures (Romania) si sa che ha subito la stessa sorte delle diocesi unite romene.

c) Più notizie si hanno, invece, della diocesi di Prešov (Slovacchia), dove nel 1968, dopo 18 anni dalla soppressione, per il sopravvenuto movimento di democratizzazione, capeggiato dal Segretario del partito comunista, Alessandro Dubcek, si determinò nuovamente una situazione favorevole per le comunità orientali della Cecoslovacchia. In tale clima di distensione, anche i cattolici di rito bizantino slavo chiesero al governo il ristabilimento della loro Chiesa, ingiustamente soppressa nel 1950.

Così il 13 giugno 1968, in forza di un decreto legge emesso dal governo, venne ristabilita la Chiesa greco-cattolica. Poi, onde dirimere ulteriori questioni circa presunti diritti accampati dagli ortodossi o dai greco-cattolici venne stabilito che sarebbe stata indetta una votazione per assegnare al gruppo che avrebbe riportato la maggioranza le parrocchie e le case parrocchiali. In questo modo i cattolici

riuscirono a rientrare in possesso di quasi tutte le parrocchie che avevano nel 1950: infatti, su 241 ne riebbero 206 e ne perdettero 5 a favore degli ortodossi, mentre non poté essere decisa la sorte delle altre 30, in quanto non si fece in tempo a votare a motivo dell'invasione sovietica (21 agosto 1968).

Tuttavia da quel tempo la Chiesa orientale cattolica è tornata ad esistere in Cecoslovacchia, anche se ad essa, così come a quella di rito latino, viene resa la vita ogni giorno sempre più difficile.

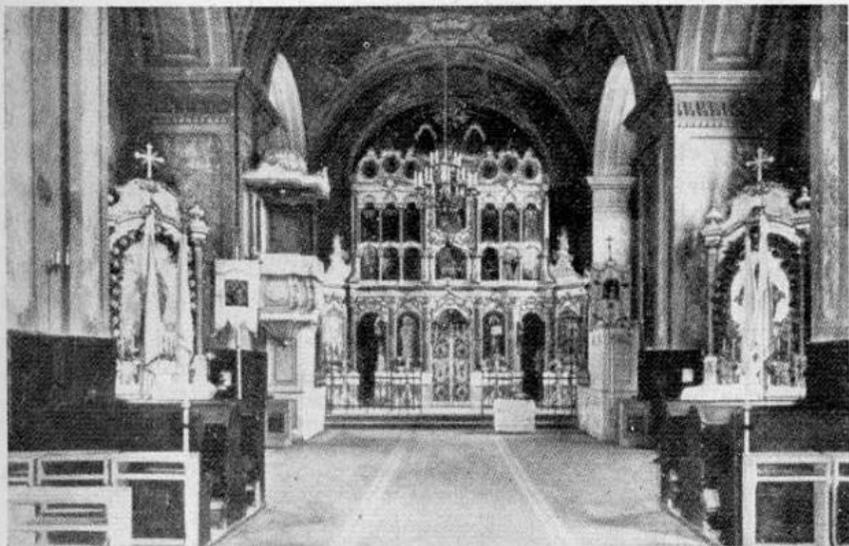
In particolare, il Vescovo Hopko, sopravvissuto alle alterne fasi a cui — come abbiamo visto — è stata coinvolta la sua gente, rimasto assai scosso nella salute, non ha potuto reggere la sua diocesi. È così che la S. Sede giudicava meglio affidare nel 1969 l'amministrazione di Prešov al sacerdote Giovanni Hirka, il quale, da Amministratore Apostolico, collaborò col vescovo Hopko finché questi non moriva, nel 1976.

Da allora Prešov non ha avuto più un vescovo.

Dal 1977, per le ordinazioni sacerdotali, i candidati di questa diocesi ucraina della Slovacchia si rivolgono al vescovo Joachim Segedi di Jugoslavia. Ancora più critica è la situazione del loro seminario, che dal 1950 non è stato più riaperto. Oggi solo pochi



Radvanka (presso Uzhorod). Un sacerdote ruteno attorniato dai fedeli durante una cerimonia funebre (marzo 1960).



Mukacevo. Interno della chiesa del monastero basiliano.

ucraini vengono ammessi nell'unico seminario cattolico esistente a Bratislava, in Slovacchia. Ciò è motivo di grande preoccupazione, anche perché i sacerdoti ucraini viventi in Slovacchia sono nella maggior parte assai avanzati negli anni.

Va da sé che in diocesi non è permessa l'esistenza di nessuna organizzazione religiosa, specialmente giovanile, né è possibile alcuna attività religiosa fuori dalla chiesa, ed il catechismo si riesce ad insegnarlo con grande difficoltà. Tuttavia ci si può consolare perché ancora si permette di annunciare il Vangelo in chiesa, di celebrare la liturgia, di amministrare i sacramenti.

B. Per quanto riguarda, invece, la situazione attuale di quelle Chiese ucraine, provenienti dall'Unione di Uzhorod, ma che non sono state mai soppresse, possiamo dare le seguenti notizie:

1) La diocesi di Hajdudorog e l'esarcato apostolico di Miskolc, situati in Ungheria, benché di origine rutena, sono ormai quasi completamente magyarizzati, cioè diventati di lingua ungherese.

Nel 1945 è morto il vescovo Antonio Papp, esarca di Miskolc, e da quel tempo ambedue le circoscrizioni sono affidate ad un solo vescovo, quello di Hajdudorog.

Negli anni del dopoguerra (successivi al 1945), la situazione

si è fatta ancora più difficile. L'edificio del seminario, appena costruito, veniva confiscato dalle Autorità civili e il vescovo era costretto nel 1950 a cedere ai seminaristi alcuni vani della sua residenza. Qui essi si trovano tuttora in condizioni disagiate.

Il vescovo Nicola Dudàs ha avuto il permesso di venire a Roma soltanto per l'ultima sessione del Concilio Vaticano II. Oggi, però, in seguito alle trattative con la S. Sede, la situazione va migliorando sensibilmente. Nel 1974 è stato nominato un nuovo vescovo, il quale ha ottenuto nello stesso tempo un vescovo ausiliare. La questione del seminario si può ritenere risolta con le nuove costruzioni, in via di ultimazione; e ciò che è più consolante è poter constatare una ripresa di vocazioni, che si fanno sempre più numerose. Nel 1975 i seminaristi erano 35. Il numero dei fedeli si aggira sui 300.000.

2) La diocesi di Krizevci in Jugoslavia.

Solo metà dei fedeli proviene dall'unione di Uzhorod, cioè 25.000 su circa 50.000 fedeli. Essi si chiamano ancora « ruteni », e come tali sono riconosciuti in Jugoslavia.

Benché siano costretti a certe limitazioni, specialmente nell'insegnamento del catechismo, tuttavia si può affermare che la loro situazione è la migliore di tutte le Chiese cattoliche orientali dell'Est-Europa.



Scena di vita quotidiana in un villaggio della Rutenia subcarpatca.

Il clero è sufficiente. Da questo piccolo gruppo attualmente provengono quattro vescovi: G. Bukatko, Arcivescovo di Belgrado e Amministratore Apostolico di Krizevci; J. Segedi, Vescovo Ausiliare di Krizevci; J. Herbut, Vescovo di Skopje; A. Hornyak, Esarca Apostolico a Londra. Le vocazioni sacre non mancano: nel 1974 vi erano 29 studenti di teologia. Dal 1970 viene pubblicato un Annuario « Christianskij kalendar ».

3) I ruteni dell'America.

Un periodo di crisi, assai preoccupante, a motivo di numerose defezioni, venne attraversato nei decenni che precedettero la seconda guerra mondiale. Dopo, la situazione si è normalizzata. Anzi, finita la seconda guerra mondiale (dopo il 1945), l'Esarcato apostolico di Pittsburg ha registrato consolanti progressi: sono state fondate nuove parrocchie, costruite nuove chiese, aperte scuole parrocchiali.

Questo gruppo di cattolici orientali negli USA, venendo incontro alle esigenze delle giovani generazioni, ha già introdotto la lingua inglese nella liturgia e nella vita ecclesiastica. Ciò sembra abbia favorito le vocazioni. Dal 1950 gli ucraini degli USA hanno aperto un proprio seminario. Questo nel 1961 aveva 111 seminaristi (71 maggiori, e 40 minori); oggi, anche se il loro numero è diminuito, la situazione resta sempre soddisfacente.

Dati questi soddisfacenti progressi, l'esarcato apostolico ucraino degli USA è stato diviso nel 1963 in due eparchie: Pittsburg, Pa., e Passic, N.J. Poi, nel 1969, è stata creata ancora una terza eparchia: Parma, Ohio. Tutte e tre, però, dipendono dalla sede metropolitana di Pittsburgh, alla quale sono unite, costituendo con essa una Chiesa particolare orientale ucraina in America ben precisa e ben formata, il cui numero di fedeli si aggira sui 287.000.



S. E. Teodoro Romza, ultimo vescovo di Mukacevo, morto tragicamente nel 1947.

DECALOGO DELLA LEGISLAZIONE SECONDO IL CRISTO

cioè del NUOVO TESTAMENTO

DISCORSO 62 DI S. GREGORIO PALAMAS

(continuazione di pag. 41 - Anno XVIII n. 1).

VI. COMANDAMENTO - II PARTE

Il peccato di fornicazione.

Come si è già visto nella prima parte di questo comandamento del Decalogo, il testo originale proibisce propriamente l'adulterio e non parla di fornicazione. Anche il testo greco dei Settanta parla di μοιχεία adulterio e non di πορνεία fornicazione. Ma San Gregorio Palamas, nel suo breve trattato sul Decalogo cita il sesto comandamento con la dizione οὐ πορνεύσεις non commetterai fornicazione e non con οὐ μοιχεύσεις non commetterai adulterio. E non è il solo. Questo scambio avviene in molti scritti di Padri della Chiesa e non per una citazione errata o per una cattiva interpretazione del testo sacro, ma volutamente.

In realtà nel Nuovo Testamento i due termini sono usati promiscuamente a indicare sia l'adulterio, sia la fornicazione; sia, cioè, il rapporto sessuale extramatrimoniale dei coniugati, sia quello delle persone non coniugate. La ragione di questo sta nel fatto che con il battesimo il cristiano ha celebrato le sue nozze con Dio; quindi, ogni fornicazione è vista per lui come adulterio, un tradimento che egli fa al Signore, al quale ha promesso fedeltà.

Piuttosto diffusa è l'opinione che il cristianesimo dei primi secoli sia stato infetto da sesso-fobia, che abbia nutrito una specie di terrore del sesso e di tutto ciò che al sesso si riferisce, trasmettendoci una eredità pesante, in antitesi con quelle che sarebbero le stesse indicazioni della natura umana. Ma non è difficile dimostrare quanto sia errata questa opinione.

Attribuire al cristianesimo la responsabilità di aver gettato l'uomo in preda all'isterismo e a tanti altri malanni, a causa del suo atteggiamento sul problema del sesso, è non solo antistorico e ingiusto, ma significa non aver capito nulla né del cristianesimo, né dello stesso argomento sessuale (1).

Al contrario, il cristianesimo ha dato al rapporto sessuale importanza e valore altissimi, regolandolo con meraviglioso equilibrio. Certamente, anche nel cristianesimo, come in tutte le altre religioni e le filosofie antiche, vi furono gruppi, sette, che hanno esasperato alcuni aspetti del problema, ma la Chiesa ha provveduto subito ad emarginarli.

La documentazione dell'equilibrio tenuto dalla Chiesa in Oriente rimane piuttosto vasta. Il canone 5° apostolico dice espressamente: « Il vescovo, il presbitero o il diacono non abbandoni la propria moglie dietro scusa di religiosità. E se l'abbandonasse, egli sia allontanato dalla comunione; e se permane nell'errore, sia degradato » (Ἐπίσκοπος, ἢ πρεσβύτερος, ἢ διάκονος, τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα μὴ ἐκβαλλέτω προφάσει εὐλαβείας. Ἐάν δὲ ἐκβάλῃ, ἀφορίζεσθω, ἐπιμένων δὲ καθαίρεισθω) (2).

Il canonista bizantino Zonarà, interpretando questo canone, spiega: « ... Una simile azione suona di vituperio per il matrimonio, come se il rapporto coniugale avesse qualche impurità, mentre la Scrittura dice che il matrimonio è da venerarsi e il rapporto sessuale tra coniugi è azione immacolata » (3).

Il concilio dell'antichità che in Oriente ha più direttamente affrontato il problema è quello di Gangra. Si tratta di un concilio

(1) E rifiutiamo di prendere in considerazione, anche per un solo istante, l'opinione di alcuni secondo i quali la sesso-fobia sarebbe stata introdotta nel cristianesimo dall'Apostolo delle Genti, in contrasto con lo stesso atteggiamento di tolleranza del Redentore e la visione degli Evangelii. Queste asserzioni, blasfeme per chi ha la Fede, sono prive di qualsivoglia indizio storico e rasentano la stupidità. I sostenitori di queste idee dimostrano di essere totalmente ignari della dottrina di Redenzione portata dal Vangelo.

(2) Ralli-Potlì, vol. II, pag. 7.

(3) Ivi.

locale, svoltosi nel 340 nella città di Gangra in Asia Minore. In realtà molti canoni di questo concilio locale furono successivamente approvati e fatti propri dal III, IV e VI ecumenici. Il concilio di Gangra volle direttamente affrontare e condannare i rigorismi anti-matrimonio della setta che faceva capo a Eustazio di Sebaste. Subito, infatti, nel canone 1° questo concilio asserisce espressamente: « Chiunque oserà disprezzare il matrimonio e maltratterà o disprezzerà la donna fedele e religiosa che dorme con il proprio marito, come non potesse per questo raggiungere il Regno dei cieli, sia anatema! » (Εἴ τις τὸν γάμον μέμφοιτο, καὶ τὴν καθεύδουσαν μετὰ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς, οὖσαν πιστὴν καὶ εὐλαβῆ βδελύσσοιτο, ὡς ἂν μὴ δυναμένην, εἰς βασιλείαν εἰσελθεῖν, ἀνάθεμα ἔστω) (4).

Nel canone 4° dello stesso concilio vengono messi alla porta quei fedeli che rifiutano di ricevere la comunione dalle mani dei sacerdoti coniugati, e solo perché coniugati: « Se qualcuno rifiuterà, come non deve fare, di ricevere la comunione dal presbitero coniugato che sta celebrando, che sia anatema! » (Εἴ τις διακρίνοιτο παρὰ πρεσβυτέρου γεγαμηκός ὡς μὴ χρῆναι, λειτουργήσαντος αὐτοῦ, προσφορᾶς μεταλαμβάνειν ἀνάθεμα ἔστω) (5).

C'era senza dubbio in questa setta condannata dal concilio il terrore del sesso, terrore che raggiungeva l'assurdo: non accettare la partecipazione eucaristica dai sacerdoti coniugati. Ma la posizione di condanna da parte del concilio è ferma e decisa, perché l'atteggiamento della setta eustaziana agiva in contrasto con la predicazione apostolica e tutta la tradizione della Chiesa.

Ma Gangra affronta il problema in maniera ancora più diretta nel suo canone 9°: « Chiunque osserverà la verginità o la continenza, ma con l'intenzione di disprezzare il matrimonio e per questo si dà a questo tipo di asceti e non per l'aspetto buono e santo della verginità, sia anatema! » (Εἴ τις παρθελεύει ἢ ἐγκρατεύοιτο, ὡς ἂν βδελυττόμενος τὸν γάμον ἀναχωρήσας, καὶ μὴ δι' αὐτὸ τὸ καλὸν καὶ ἄγιον τῆς παρθενίας ἀνάθεμα ἔστω) (6).

Il cristianesimo ha sempre tenuto in altissimo onore la verginità e la continenza, ha sempre sostenuto in ogni tempo e riafferma ancora oggi chiaramente e apertamente la superiorità dello stato di verginità, dell'uomo come della donna, per fini soprannaturali, ma in nessuna maniera questo aspetto della Fede cristiana e dell'etica che ne con-

(4) Ralli-Potlì, vol. III, pag. 100.

(5) Ivi, pag. 103.

(6) Ivi, pag. 106.

segue, deve essere inteso come disprezzo verso lo stato matrimoniale, come se quest'ultimo non fosse ammesso o fosse anche soltanto tollerato.

Il matrimonio è uno dei sacramenti della Chiesa. L'integrazione scambievole dell'uomo e della donna, su piede di assoluta parità, indipendentemente dalla possibilità di un diverso modo di esistere in una vita diversa da quella terrestre, fu voluta espressamente da Dio e perciò Egli, secondo la narrazione della Genesi, crea l'uomo maschio e femmina.

I caratteri scambievolmente integrativi sono divisi tra l'uomo e la donna. Insieme essi formano l'uomo totale: l'androgino.

Ora questa integrazione non è soltanto psichica, ma psichica e somatica, perché per la Scrittura e il cristianesimo l'essere umano è dicotomico, è anima e corpo. Né l'anima sola, né il corpo solo formano « l'uomo » ma l'anima e il corpo insieme.

L'integrazione scambievole, dunque, voluta da Dio nel creare la coppia umana, non è solo integrazione delle due anime, ma anche dei due corpi.

L'importante è che questa integrazione sia psichica che somatica venga indirizzata al fine voluto da Dio nel Suo atto creativo.

Rifiutare, respingere il rapporto somatico, compiuto secondo l'etica derivata dalla Fede, è un respingere il dono di Dio e considerare male ciò che Iddio ha creato, mentre tutto ciò che Iddio ha creato, volto senza deviazioni da parte dell'uomo, verso il fine per cui Iddio lo ha creato, è sempre bene. Ed è questo che Gangra vuole insegnare in questo canone 9°.

Ciò che lo stesso concilio dice nel canone 14° è solo una conclusione dei principi cristiani evidenziati nelle disposizioni precedenti: « Se una donna abbandona il proprio marito, per ritirarsi nell'ascesi, e fa questo in dispregio al matrimonio, sia anatema! » (7).

Evidentemente non è la preferenza per la vita casta dell'ascetismo solitario, che il concilio rifiuta, ma ancora una volta la contrapposizione alla vita matrimoniale, come se questa fosse cattiva, o avesse aspetti deteriori per il cristiano, mentre quella, la vita nella verginità, fosse l'unica valida al raggiungimento del Regno di Dio.

La Chiesa rifiuta questo modo di pensare. E ci sembra ovvio dal contesto, che quando in questi canoni si parla di matrimonio e di vita matrimoniale, il concilio fa riferimento propriamente ai

rapporti sessuali tra coniugi, perché erano questi che venivano rigettati dalla setta degli Eustaziani.

La Chiesa orientale ha sempre rifiutato di parlare di due spiritualità diverse: quella dei coniugati e quella degli asceti solitari che praticano la verginità. Se questa costituisce nel cristianesimo uno stato di perfezione — e vedremo più giù il perché — entrambe le vite, ugualmente valide, sono testimonianze della vita soprannaturale del Regno di Dio, a cui unicamente il cristiano mira. Testimonianze di un'unica vita in forme diverse, perciò ugualmente valide.

Il VI Concilio Ecumenico dà valore universale a queste disposizioni del sinodo di Gangra, perciò nessuno può dire che si tratti di opinioni di singoli vescovi locali, o di piccoli gruppi di essi. Questa legislazione esprime l'atteggiamento ufficiale di tutto il cristianesimo. Perciò abbiamo potuto asserire con sicurezza e tutta tranquillità che il cristianesimo non ha pregiudizi contro l'atto sessuale umano indirizzato al suo fine, inteso da Dio. Ciò non significa che noi neghiamo che in duemila anni di storia ci siano stati anche atteggiamenti riprovevoli, gruppi affetti veramente da sessofobia, gente che troppo facilmente vedeva nella parte creduta più debole della coppia umana, la donna, l'incarnazione del demonio. Non mancano prediche, sermoni anche stampati, di questo tipo. Questo genere di prediche fa la pari con quello sul fuoco dell'inferno e sui demoni forniti di tridente, di coda e di corna. Hanno fatto tanto male alla Chiesa, ma rimangono espressioni, manifestazioni di individui spesso dettate da stati psichici particolari. Queste esagerazioni non possono attribuirsi alla Chiesa come tale, che nei suoi atti ufficiali ha sempre mantenuto il più perfetto equilibrio.

Esiste oggi su questo argomento una vasta letteratura, ordinariamente di una superficialità estrema, anche quando gli autori prendono pose da ricercatori seri; e in queste pubblicazioni non solo si mette sotto accusa la Chiesa, ma vengono portati in causa uomini di vasta cultura della Chiesa, intelletti altissimi, distorcendo il loro pensiero, presentandoli vittime di sette le più squilibrate, che in ogni tempo sono esistite, con posizioni estreme in un senso o nel suo perfetto opposto. Spessissimo gli stessi termini greci usati da questi grandi Padri sono male interpretati.

Sull'etica in genere e sull'etica sessuale in particolare è assai comune riferirsi ai concetti che esprimevano alcune scuole filosofiche classiche. Ora non c'è dubbio che i grandi Padri hanno fatto uso della stessa terminologia degli stoici o degli epicurei, dei peripatetici o dei neoplatonici, ma è altrettanto vero che con la medesima termi-

(7) Ivi, pag. 110.

nologia esprimevano concetti diversi, in riferimento all'evoluzione che il cristianesimo aveva immesso nella società.

Le fonti dell'etica cristiana dei primi secoli, quando veniva innalzato l'edificio teologico e ascetico, non bisogna cercarle nello stoicismo o nel neo-platonismo, ma nella predicazione apostolica, nei Vangeli e nelle Lettere degli apostoli. Molti termini della lingua greca classica hanno subito con il cristianesimo una sostanziale evoluzione. Così *ἔγκρατεια*, *ἀπάθεια*, *παρθενία*, *σωφροσύνη* ecc. hanno significato diverso nella cultura classica e in quella greco-patristica. Non si può interpretare con esattezza e precisione il pensiero dei Padri greci sull'etica sessuale, se viene interpretata male una vasta terminologia (8).

Certamente la cultura cristiana dei primi secoli ha assimilata tanta parte della cultura sviluppatasi fuori di essa, anche nel mondo pagano. E ciò vale anche per l'etica. Ma non fu mai perduta la genuinità del volto cristiano.

È dottrina comune dei Padri greci che Iddio, il Logos di Dio, si sia manifestato non solo con la presenza spirituale in Israele e negli scritti dell'Antico Testamento, ma anche nelle culture dei vari popoli. E nell'etica di popoli e di filosofie. Erano precursori che preparavano il Mistero dell'Incarnazione e l'accoglimento della predicazione evangelica che, però, rimane originale e genuina. Succede per questo che un medesimo aspetto dell'etica insegnato per esempio dallo stoicismo o dall'induismo e, nello stesso tempo, anche dal cristianesimo, se si identifica nel fatto esterno, nell'azione, sostanzialmente diverso è poi nel fine, nelle intenzioni e nel significato. Per cui la medesima terminologia esprime idee diverse (9). Nell'etica sessuale ciò avviene su vasta scala.

Su quest'azione di equilibrio che la Chiesa orientale compì nel primo millennio in riferimento all'etica sessuale — noi qui trattiamo

(8) Non è il caso di richiamarsi ai dizionari perché, soprattutto in italiano, non abbiamo dizionari del greco patristico, dizionari che riportino l'evolversi dei termini, attraverso i secoli, con l'evolversi del pensiero della cultura greca. Questi dizionari servono solo per uso scolastico, per tradurre i più noti autori classici. A tradurre in italiano testi patristici o liturgici greci, si va incontro a continui trabocchetti non conoscendo il pensiero degli scrittori e l'evoluzione dei termini.

(9) Nessun riferimento ha questo canone con la tradizione occidentale del celibato ecclesiastico. Tradizione diversa da quella orientale, ma non meno rispettabile e validissima. Il canone parla di ammissione dei candidati coniugati agli ordini sacri, con imposizione della separazione coniugale. Prassi oggi sconosciuta, se mai esistita.

solo della Chiesa orientale, ma possiamo dire la stessa cosa dell'Occidente cristiano — ci piace riportare anche il canone 13° del VI ecumenico (il concilio trullano del 691): « Come noi abbiamo appreso che nella Chiesa dei Romani è stato stabilito come regola che prima di ricevere l'ordinazione del diaconato o del presbiterato i candidati promettano pubblicamente di non avere più rapporti con le loro spose (10), noi conformandoci all'antica regola dell'esatta tradizione apostolica e della disciplina, vogliamo che i matrimoni legittimi degli uomini consacrati a Dio, restino in vigore anche per l'avvenire, senza dissolvere il legame che li ha uniti alle loro spose, né privarli dei rapporti scambievoli nei tempi opportuni. Per cui se qualcuno è considerato degno di essere ordinato ipodiacono, o diacono, o presbitero, non dovrà per questo essere impedito di avanzare in questa dignità, per il fatto cioè di avere una sposa legittima, né che si esiga da lui di promettere al momento della sua ordinazione che egli si asterrà dai rapporti legittimi con la sua propria sposa; perché, ciò facendo, si recherebbe da noi ingiuria al matrimonio istituito dalla legge di Dio e benedetto dalla sua presenza, e mentre la voce del Vangelo a noi grida: " che l'uomo non separi coloro che Dio ha unito " e l'Apostolo insegna: " che il matrimonio sia rispettato da tutti e il rapporto sessuale dei coniugi non ha nulla di deteriore "; e ancora: " Sei tu legato a una donna dai legami di matrimonio? non cercare la rottura ".

Noi sappiamo, d'altra parte, che i Padri riuniti a Cartagine, onde provvedere alla serietà dei costumi dei ministri dell'altare, hanno deciso: " che i suddiaconi che toccano i santi misteri, i diaconi e i presbiteri, per le medesime ragioni, si astengano dal rapporto con le loro mogli " « " affinché sia mantenuto ciò che è stato trasmesso dagli Apostoli e dalla stessa antichità » sapendo che vi è il proprio tempo per ciascuna cosa, soprattutto per il digiuno e la preghiera; è in realtà necessario che coloro che si avvicinano all'altare, nel tempo in cui essi toccano le cose sante, siano continenti in

(10) Qui si fa allusione all'antica disciplina di astenersi dai rapporti coniugali nelle ore precedenti e seguenti la comunione eucaristica, disciplina ancora in vigore tra gli orientali e non per rispetto, come se il rapporto tra coniugi avesse nulla di deteriore, ma perché essendo esso ombra della unione con Dio, deve cessare al momento della unione vera, la comunione eucaristica. Il concilio si riferisce a questa disciplina e interpreta in questo senso il riferimento fatto nel sinodo di Cartagine e non già come proibizione del matrimonio fatto agli ecclesiastici.

ogni cosa, affinché essi possano ottenere ciò che chiedono in tutta semplicità a Dio » (11).

« Se, adunque, qualcuno agisse contro i canoni apostolici e osasse impedire a un ecclesiastico, cioè a un presbitero, a un diacono o a un suddiacono, di avere rapporto e comunione con la propria moglie legittima, che venga deposto! E così pure se un presbitero o un diacono, con la scusa della pietà allontana la propria moglie, venga lui allontanato dalla comunione; e se persevera venga deposto » (12).

Molti aspetti di questo canone avrebbero bisogno di commento, perché non vengano interpretati male, al di là delle intenzioni dei legislatori. Ma a noi qui interessa una sola cosa: far notare la forza con cui la Chiesa Orientale riafferma la legittimità del rapporto fra i coniugi, non inteso come atto più o meno tollerato, ma una riaffermazione assolutamente positiva, al punto che il concilio dichiara fuori della Chiesa chi osasse pensare o agire diversamente.

Con documenti di questo genere — e se ne potrebbero citare ancora chissà quanti in Oriente come in Occidente — è veramente difficile parlare di terrore del sesso da parte del cristianesimo dei primi secoli. Esso ha solo cercato di mettere ordine, dare valore morale e regolare un atto di sì grande importanza per la vita umana. Non ha, quindi, avuto un concetto deteriore, ma un concetto altissimo del rapporto sessuale.

Bisogna, anzi, qui aggiungere che la Chiesa dei primi secoli ha ammesso, riconosciuto, cioè, valido e legittimo un legame matrimoniale tra un uomo e una donna, che non fosse sacramento; unione avvenuta per sola libera determinazione dei due, senza alcun intervento della Chiesa o della società civile. Purché fosse completamente stabile, senza impedimenti dirimenti e assolutamente unitaria: uno con una. Senza rito religioso, non era riconosciuto come sacramento, nonostante questo la Chiesa riconosceva questo vincolo come sacro e, pur non essendo una cosa perfetta, lo rispettava.

Una eco di questo atteggiamento della Chiesa si può anche avere in occidente nel concilio Toletano dell'anno 400, che nel suo canone 17° così si esprime: « Si quis, habens uxorem, fidelis concubinam habeat, non communicet: cetera, is qui non habet uxorem et pro uxore concubinam habeat, a comunione non repellatur, tantum autem unius mulieris, aut uxoris aut concubinae, ut ei placuerit, sit coniunctione contentus; alias vero vivens, abiciatur donec desinat

(11) Ralli-Potli, vol. II, pag. 333.

(12) Cf. C. Kirch, *Enchiridion Fontium Historiae Eccl. ae antiquae*, n. 711.

et per poenitentiam revertatur » (13). Non si trattava di una diversa forma di matrimonio, perché il canone non usa il termine « moglie » per indicare la donna convivente. Casi simili erano, del resto, assai diffusi anche in Oriente e, nei primi secoli, erano ammessi.

Si impediva soltanto, in Oriente, a chi praticava questa usanza, l'accesso al clero, secondo il canone 17° apostolico e, ovviamente, questa forma di unione rimaneva vietata al clero, che doveva mirare alla perfezione. In Oriente, soltanto al IX secolo, con una Novella dell'imperatore Leone il Sapiente, furono abolite queste forme di unioni e reso obbligatorio il matrimonio con rito religioso (14).

Nel mondo pagano antico.

Nel mondo antico pagano, prima dell'era cristiana, l'atto sessuale aveva alle sue origini un valore sacro, legato al perpetuarsi della vita, al riprodursi dei cicli della terra e della vegetazione e all'unione dell'individuo con il kosmos universale, simboleggiato questo dal « dio ». Da qui derivò la prostituzione sacra, presso molti popoli antichi largamente praticata, e degenerata, attraverso i secoli, in forme aberranti.

Era una conseguenza logica dell'idolatria, come giustamente fa osservare l'Apostolo nella Lettera ai Romani (15). Ciò che avveniva tra i Babilonesi e gli Assiri ci viene descritto dettagliatamente da Erodoto, e vale la pena citare questa pagina dello storico greco: « La loro usanza più vergognosa è la seguente: tutte le donne indigene devono, una volta nella loro vita, sedersi nel tempio di Afrodite per unirsi con uno straniero. Molte che, per le loro ricchezze, sdegnano di mescolarsi con le altre, si fanno portare al tempio su carri coperti e stanno lì con molta servitù al loro seguito. In maggioranza però si siedono in gruppo nel santuario di Afrodite, con una corona di corda alla testa: alcune vanno altre vengono. Attraverso ai gruppi di esse vi sono passaggi rettilinei in tutte le direzioni lungo i quali gli stranieri passano e scelgono. Una volta che una donna si siede

(13) Ciò non significa che in tutte le regioni dell'impero si ottemperasse subito alle disposizioni imperiali. Canti popolari albanesi del sec. XV e XVI considerano ancora unioni simili come fatti normali. E in tanti altri luoghi avveniva ancora la stessa cosa.

(14) I, 24-32.

(15) *Storie*, I, 199.

li non se ne torna a casa prima che uno straniero le abbia buttato del danaro alle ginocchia e le si sia unito fuori del tempio; buttando loro il danaro si deve dire: invoco su di te la dea Militta; Militta è il nome che gli Assiri danno ad Afrodite. Qualsiasi somma di danaro va bene perché non verrà respinta, in quanto non è permesso, essendo considerato denaro sacro. La donna segue il primo che glielo getta, senza rifiutare alcuno. Finito l'incontro se ne torna a casa dopo aver dato soddisfazione alla dea, e da allora in poi non c'è somma, per quanto grande, con cui la si possa avere. Quelle che sono di bell'aspetto e di statura adeguata se ne vanno presto, mentre quelle brutte rimangono parecchio tempo senza poter adempiere il loro dovere: alcune restano anche tre o quattro anni. In una località cipriota vige un'usanza simile a questa » (16).

Erodoto, però, definisce questa consuetudine dei Babilonesi e dei Ciprioti « la loro usanza più vergognosa ». In Lidia le ragazze si prostituivano, indistintamente tutte, per procurarsi la dote. È lo stesso Erodoto a dirlo (17). Usanze simili si possono riscontrare presso molti popoli antichi. La divinizzazione della natura in tutte le sue manifestazioni e il culto che per conseguenza si esprimeva a queste varie manifestazioni, portavano a conseguenze che, nella loro origine, non volevano essere oscene, ma che ben presto degenerarono con molta facilità.

Anche il culto a Dioniso, in Grecia, in Egitto come altrove, con le orge e la processione dei falli nelle forme più diverse, voleva solo celebrare con la primavera il ridestarsi della natura e delle sue forze vitali, ma si passò alle degenerazioni con estrema facilità.

Da questa prostituzione, rivestita di sacralità, del mondo pagano, per cui era il dio a ricevere il prezzo del commercio di un corpo, si passò anche assai facilmente alla continuazione di questo tipo di commercio per utilità propria o di ignobili sfruttatori.

La schiavitù, fiorente ovunque, facilitava la prostituzione, perché le ragazze si vendevano nei mercati come una qualsiasi altra merce e servivano ordinariamente per i loro padroni o per il guadagno che il padrone ricavava dal commercio dei loro corpi. Ma anche un'altra piaga facilitava la prostituzione nella società antica: i genitori o le donne che volevano disfarsi dei loro figli, li avvolge-

(16) *Storie*, I, 93.

(17) Certamente gli israeliti comuni non avevano coscienza di queste cose, ma i gesti sacri le esprimono e le fanno intendere ed erano così viste dagli iniziati, gli uomini spirituali.

vano nelle fasce e li esponevano nelle pubbliche strade. Venivano raccolti da persone senza scrupoli, che li allevavano allo scopo di prostituirli appena maturi. E si faceva questo non solo con le bambine, ma anche con i bambini, per cui era fiorente anche la prostituzione maschile, oltre quella femminile. Questa triste consuetudine continuò a praticarsi da parte dei pagani anche nei primi secoli dopo l'era cristiana e di essa si occupano alcuni grandi Padri e anche le leggi civili di imperatori cristiani dopo l'avvento di Costantino.

In Grecia, al santuario della dea Afrodite in Corinto, uno dei più famosi del mondo pagano antico, si praticavano consuetudini simili a quelle degli assiro-babilonesi. Le ragazze andavano a offrirsi alla dea nel tempio e venivano chiamate « Ieròdule ». Gli addetti al tempio le ricevevano e le mettevano all'asta, offrendole al maggior offerente. Il denaro ricavato dall'asta andava, evidentemente, al tempio della dea. La ragazza rimaneva a disposizione del vincitore dell'asta per il tempo pattuito, che la possedeva come meglio credeva nel bosco sacro attiguo al tempio, o nelle stanze, che erano molte, attorno, annesse al tempio. Il bosco circondava tutte le alture della vecchia Corinto. Oggi si può visitare un museo sul luogo del tempio e alcuni ruderi, da cui si può fare un'idea della sua grandiosità.

Quando l'Apostolo Paolo giunse a Corinto per predicarvi il Vangelo, questo commercio era fiorentissimo. Corinto essendo luogo di passaggio tra l'Oriente e Roma, aveva commerci fiorentissimi. Città opulenta, faceva accorrere gente da ogni parte del mondo. Nello stesso tempo l'ambiente del tempio afroditico aveva influito enormemente per la decadenza dei costumi nella città, giunta a un livello di estrema bassezza. Le « ieròdule » compiuto l'atto di offerta, potevano tornare alla loro vita quotidiana, onesta, in seno alla loro famiglia, ma potevano anche continuare a rimanere nel tempio e continuare la prostituzione, sempre in favore di esso, cioè della dea: Spesso era un modo di esibirsi per molte ragazze e poi continuare per conto proprio. Certo è che il cristianesimo trovò a Corinto, come altrove, un vero sfacelo morale.

La differenza tra la prostituzione sacra di Corinto e quella degli assiro-babilonesi e di tanti altri popoli, stava nel fatto che a Corinto non era una prassi obbligatoria a cui dovevano essere soggette tutte le ragazze, ma era assolutamente volontaria e libera, anche se spesso erano i genitori che facevano il voto di offrire la figlia alla dea e la ragazza non aveva alcuna possibilità di opporsi. Spesso potevano anche essere bambine.

Non risulta da alcun documento storico della letteratura antica che esistesse anche una prostituzione « sacra » omosessuale. Sembra, invece, che all'ombra dei templi pagani la prostituzione era sempre eterosessuale. Tuttavia fuori dell'ambiente « sacro » l'una era non meno fiorente dell'altra. Anzi, l'omosessualità, sia maschile che femminile, veniva molto esaltata; basterebbe leggere alcune odi saffiche per l'omosessualità femminile; e gli epigrammi, anche del periodo alessandrino, anzi soprattutto, esaltanti l'omosessualità, si contano a centinaia nella letteratura greca. E non meno nella letteratura latina. E si sa anche, dalla letteratura dei Padri della Chiesa, che i compratori e i raccoglitori di bambini esposti che li facevano crescere a scopo di prostituzione, erano allevatori di bambini non meno che di bambine. Verso i 12-14 anni venivano amputati degli organi virili per continuare nella prostituzione.

Una conclusione sola vogliamo trarre da questi fatti di una decadenza così profonda, anche se nella descrizione siamo rimasti volutamente tra i soli popoli che si affacciavano nel mediterraneo: l'atto sessuale umano ha sempre aspetto sacro, presso tutti i popoli, senza eccezione. Esso esprime un rapporto tra il Creatore e la creatura umana. La stessa prostituzione, alle sue origini nell'idolatria, parte da questo carattere sacro. L'atto sessuale, meglio il rapporto sessuale, diventa fatto individuale, egoistico, commerciale, solo successivamente e come manifestazione di decadenza. Anche per la coscienza pagana, e soprattutto nel periodo più classico, l'uomo è sempre legato al Kosmos, è sempre una manifestazione del « tutto » spirituale, da cui non può distaccarsi. Era questo il « dio » nella concezione del mondo greco-romano.

E la sacralità del rapporto sessuale, in questa concezione, era pari alla sacralità della trasmissione della vita della singola persona umana. Nulla s'intendeva esporre di osceno, esponendo la nudità della dea Afrodite, o di Apollo o di Dioniso. E certamente non vogliono essere osceni gli amplessi di Shiva nei templi indiani, né in sé vogliono essere oscene le pitture vascolari greche, etrusche o romane, raffiguranti rapporti sessuali.

Certamente queste scene danno ogni occasione per l'interpretazione peggiore, tenuto conto delle tendenze dell'uomo dopo il peccato originale e tenuto conto che il vero intellettuale, capace di porsi al di sopra della visione sensibile e il vero uomo spirituale, sono piuttosto rari in confronto dell'uomo « materiale ». Sbagliavano, perciò, i grandi intellettuali pagani dei primi secoli cristiani, con-

trappoendo a questa interpretazione vera, più esatta, delle scene dipinte o descritte nella letteratura. La verità era che di fronte alla « massa » cristiana o non-cristiana, il discorso era completamente diverso da quello che si può fare tra intellettuali veri, o veri uomini spirituali.

Il cristianesimo mirò ad educare le masse sin dall'inizio, proprio perché base del Vangelo è l'eguaglianza sociale, il paganesimo le aveva diseducate.

San Basilio nel suo famoso discorso ai giovani, come S. Gregorio il Teologo, il Crisostomo e tanti altri, non insegnano a sottrarre la visione o la lettura di ciò che la coscienza cristiana rifiuta, ma insegnano ad elevarsi alla visione dei contenuti superiori. Quando questi esistono, beninteso; perché esiste certamente la poesia di Saffo e la scultura di Prassitele o di Fidia che sicuramente sono pieni di altissimi contenuti, pur proponendo scene o descrizioni non approvabili visti in superficie, ma esistono gli allevatori di bambine e di bambini — e sono più numerosi assai dei veri letterati e dei veri artisti — che preferiscono rimanere in superficie, e non saprebbero fare diversamente, per le loro sozze attività.

(continua)

Giuseppe Ferrari

Introduzione alla lettura dell'Arte Sacra figurativa

specialmente Bizantina

(Continuazione di pag. 100 - Anno XVII n. 4)

571. - s. VI (avorio alessandrino, già in Murano, S. Michele, ora Mus. Naz. di Ravenna). Due Angeli in piedi ad ali decussate, affiancando una Croce in corona (v.) portata a volo da altri 2, sostengono ciascuno un grande globo (?) crociato (mondo cristiano?).
572. - s. VII (? o XIII?) (Torcello, Duomo, cappella destra, volta musiva). 2 dei 4 angeli che levano alta la parma (v.) con l'Agnello (v.), stanno ritti, montati su globi.
573. - v. 846? - Entro pavese (v.) il Pantocrator (v.) siede su globo stellato.
574. - s. IX - Su globo siede il Pantocrator (v.) in pavese (v.).
575. - f. s. X - Su grande globo (cielo) siede il Pantocrator (v.) con ai piedi un piccolo globo (la terra) con la superficie in gran parte ondata.
576. - s. XII (?) - Il Pantocrator (v.) siede su un gran globo azzurro cerchiato d'oro.
577. - s. XII-XIII (Maguzzano sul Garda, Chiesa benedettina, Croce processionale). Sul retro, al centro, il Pantocrator (v.) seduto tiene con la sinistra sul femore il globo del mondo.
578. - t. s. XIII (Roma, S. Giorgio in Velabro, cat. abs., mus. d. Cavallini). Il Pantocrator (v.) sta in piedi sopra un globo.
579. - 1394-1424 (tav. di Mariotto di Nardo). Il Pantocrator (v.) tiene da sotto con la sinistra un globo.

580. - 1435-1445 (tav. d. Beato Angelico). Un globo segnato da un equatore e un mezzo meridiano sopra è tenuto da Gesù Bambino seduto sulle ginocchia della Madre.
581. - 1447 (Orvieto, Duomo, fresco, d. B. Angelico). Il Cristo giudice nel Giudizio Universale (v.) seduto sulle nubi, regge sulla sinistra un gran globo segnato da equatore e mezzo meridiano, con sù una croce.
582. - c. 1520 (Tirolo, quadro, ora a Norimberga, Museo Germanico). Un globo crociato serve da sgabello a un Cristo piagato mani, piedi e costato.
583. - s. XVI (Quadro d. Theotokopoulos, detto il Greco, a Reggio Emilia). Il Pantocrator (v.) trattiene con la sinistra appoggiata da sopra un globo.
584. - s. XVIII (Russia, icona in Recklinghausen). Fra il Padre e il Figlio d'una Trinità (v.) in trono, un globo (v.) sostenuto sulle ali superiori da un serafino (v.), è traversato orizzontalmente da una fascia, sotto la quale si distinguono la terra e il mare, e, sopra, il cielo stellato; in questo emisfero superiore, un'altra fascia, verticale, fa da base a una croce sormontata da una colomba (v.).
- § 46 - GRAPPOLO. Così è qualificato frequentemente nella iconografia bizantina, « grappolo dolcissimo », Gesù. Ne daremo descrizione al § 100: « Vite ».
- § 47 - HYPASIAI. Risalendo al versetto del salmo « kai hippasiai autoû (toû Theoû) soteria » (lat. et quadrigae eius salvatio) si ha il simbolo raro degli arcangeli come cavalli della quadriga di Dio che accorre a salvezza; forse però, riesaminando esemplari di angeli che portano in trionfo (doryphoroumenon) (v. sotto) il Cristo, vi si potrebbero scorgere alcune caratteristiche equine.
585. - c. 1150 (Palermo, Martorana, mus.). Nel circolo montante della cupola, nella cui calotta sta il Cristo Pantocrator che salva con la luce, 4 grandi arcangeli, prostrati come a 4 zampe, coi lunghi torsi e le cosce fortemente rilevate, richiamano proprio l'idea di cavalli.
- § 48 - KALYMMA. Così è chiamato il grande velo che copre « poterion » e « diskon » (calice e patena) insieme, dalla « protesi » fino al Credo. (v. al cap. « Chiesa, Arredi, per il suo simbolismo »).

§ 49 - KATHEDRA TOU BASILEOS (cattedra, o trono, del Re). È uno dei « chairetismi » o salutazioni o laudi dell'Inno Acatisto, rivolto a Maria.

586. - s. XVI? (Atene, Kapnikarea, abs. a tempera). Per concretizzare visibilmente la metafora, il pittore ha posto nel catino absidale la maestosa « Platytèra » (v.), e ai lati 2 angeli adoranti in piedi, dei quali uno lascia pendere un rotolo col versetto: « Chaire hoti hyparcheis Basilèos kathèdra ».

§ 50 - KERAMION. Così chiamano (piuttosto arbitrariamente, ingannati forse dalla forma che suggerisce l'idea d'un piatto ornamentale di ceramica) gli storici dell'arte un oggetto tondo portato in mano, perlopiù da arcangeli. Dal confronto di molti esemplari siamo giunti a rifiutare questo termine, sostituendogli quello di « profora » (v.) (= oblata). Oltre agli esemplari che vi elencheremo, vedere anche quelli della scena detta « Synaxis tôn Asomàton » dove il « keramion » figura quasi immancabilmente, con gran rilievo.

§ 51 - LABARO. È nata la leggenda dalla visione di Costantino, che ebbe profetizzata la sua vittoria ad Saxa Rubra: la Croce col motto « In hoc signo vinces » che, in iconografia sacra, abbiamo forse ritrovato solo in S. Sabina di Roma, in un pannello ligneo della porta; crediamo sia stata sostituita alle antiche insegne imperiali e legionarie sulle aste, e anche sui « banda » o banderuole pendenti da una traversina appesa alle aste. Rifacendosi a

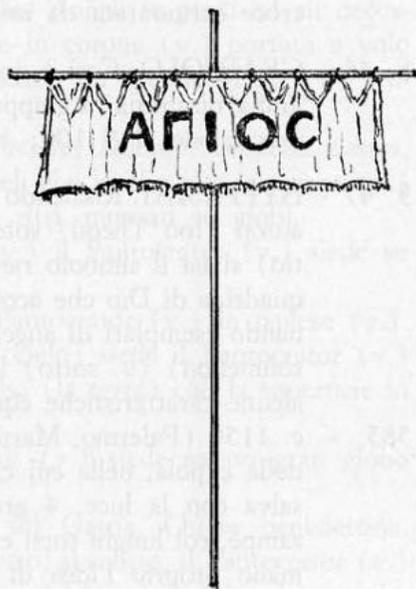


Fig. 21 — Labaro.

questo uso, vediamo in qualche opera d'arte cristiana angeli che inalberano una specie di labaro, però di decorazione diversa, mentre il labaro più preciso con croce-chrismon entro

corona, figura non come insegna, ma come monogramma rappresentativo (v. art. 2).

587. - c. 550 (Ravenna, S. Apollinare in Classe, mus., stipiti, arco trionf.). S. Michele e S. Gabriele erigono con la destra una lunga asta con nella banda a labaro

A Γ Ι Ο Σ
A Γ Ι Ο Σ
A Γ Ι Ο Σ

588. - 1071-1094 (Venezia, S. Marco, mus.). Un angelo ad ali abbassate e sinistra al petto, regge con la destra un lungo l. con la scritta SCS (Sanctus); un altro simile, dal suo l., file di perle pendenti.

589. - c. 1150 (Palermo, Martorana, mus.). I 2 arcangeli (v.) ai lati dell'ingresso nello hieieion, reggono ciascuno un labaro.

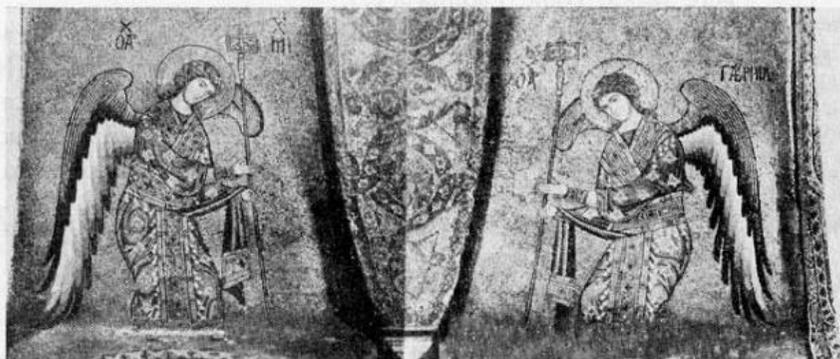


Fig. 22 — Labaro crociato (Martorana).

590. - s. XII (Venezia, S. Marco, cup. mus. della Pentecoste). Nei pennacchi della cupola, 4 grandi angeli reggono labari, c. s.

591. - t. s. XII (Palermo, Palatina, cup. mus.). Nel tamburo coronato in calotta da parma (v.) con Pantocrator (v.), fra altri angeli, i 4 arcangeli, reggono con la destra i labari c. s.

592. - t. s. XII (Palermo, Palatina, mus. ai lati dell'accesso allo hieieion). Gli arcangeli Michele e Gabriele adoranti in piedi, reggono a 2 mani il labaro; l'epigrafe dice: *Parte stat dextra Michaël Gabrielque sinistra ut maiestati sint deservire parati.*

§ 52 - LABIRINTO. Significa la deviazione nella via dell'ingiustizia.

593. - c. 1200 (Westminster o S. Albano, Salterio « di Westm. », Brit. Mus. 2 A XXII, f. 15). Nella grande capitale B con toni di 3 storie di David, i campi dei 2 semicerchi del B,

con riferimento al versetto: « Beato l'uomo che non traviò » sono istoriati a l. da viluppi inestricabili di piante stranamente fiorite e persino occhiute, entro cui si aggirano, come sperduti, vari animali.

- § 53 - LEONE. Simbolo corrente oltrecché dell'evangelista (v.) Marco; anche di forza. Ma in iconografia sacra ne abbiamo notato solo 2 esempi certi.
594. - in. s. XI (Torcello, Duomo, transenna, b. ril.). 2 leoni accosciati, con pavoni (v.), altri animali e uccelli, stanno tra i viticci d'una vite (v.) evidentemente l'Eucarestia da cui attingono la forza.
595. - f. s. XII (Palermo, Palatina, ambone, a. ril.). In uno dei plutei, sta il l. accosciato su un poggiolino, senza però reggere leggio come l'aquila (v.).
596. - s. XIII (Palermo, Martorana, mus. pavim.). Intorno al gran tondo di porfido sotto la cupola, su cui si poneva la trapeza (mensa lignea eucaristica) tra i vari simboli eucaristici, figurano anche 2 coppie di leoni che si chinano ad abbeverarsi a un grande calice per attingervi la forza.
- § 54 - LIBRO. È attributo e talvolta simbolo sostituto del Cristo Verbo.
- § 55 - LUNA E SOLE. Oltre che, naturalmente, nelle creazioni (v.), come oggetti creati e non come simboli, figurano frequentissimamente anche in alto, ai lati del Cristo crocefisso (v.). Accoppiati così, mentre il Vangelo parla solo dell'oscuramento del sole, fanno pensare a un simbolismo: spento Cristo « luce vera », anche il sole e la luna, che ne sono solo immagini, si spengono. La serie di esemplari che ne daremo sarà forzatamente incompleta; rimandiamo ai quadri del Crocefisso. (v. Personificazioni).
597. - 826-843 (S. Vincenzo al Volturno, Capp. S. Lorenzo, fresco). Stanno sopra i bracci del Crocefisso.
598. - s. XIII (Roma, S. M. Maggiore, mus. cat. abs.). Stanno sotto il trono di Maria incoronata da Cristo, con allusione al passo dell'Apocalisse: « Donna vestita di sole e la luna sotto i suoi piedi ».
599. - s. XVI (Mosca, ic. nel Sobor della Kimisis, detta del Cristo dai capelli d'oro). 2 globi dorati ai lati, forse indicano sole e luna, e altri minori le stelle.

600. - s. XIV (Padova, Battist., fresco della Crocefiss., di Giusto de' Menabuoi). Il sole chiaro e la luna oscurata (!) stanno sopra la croce (v.).
601. - s. XV o XVI (Armenia, Tetraevag. d. coll. Sevadjan). Dai 2 lati sole e luna mandano fasci di raggi verso la testa del Crocefisso (v.).
- § 56 - MANI CONGIUNTE. Significano, fra un uomo e una donna, il patto matrimoniale (v. Matrimonio).
602. - s. IV (Tolentino, sarcof. di Catervio e Severina, b. ril.). I 2 sposi si danno la mano.
- § 57 - MANO DI DIO. (Manus Dei). Quasi sempre è simbolo del Padre che non si può conoscere se non per il Figlio, e quindi nell'antica iconografia non veniva figurato antropomorficamente a persona intera, o in busto, ma solo con una mano sporgente, in gesto di vario significato, da un mezzo cielo o da un quarto di cielo (v. § Cielo). Perciò ne daremo l'elenco degli esemplari nel capit. delle « Persone », in primo posto, parlando della rappresentazione del Padre.
- § 58 - MAPPA CELESTE. È rappresentata come una pergamena rettangolare svolta e un po' arricciata, con stelle dipinte, portata da un angelo, specialmente nei Giudizi Universali.

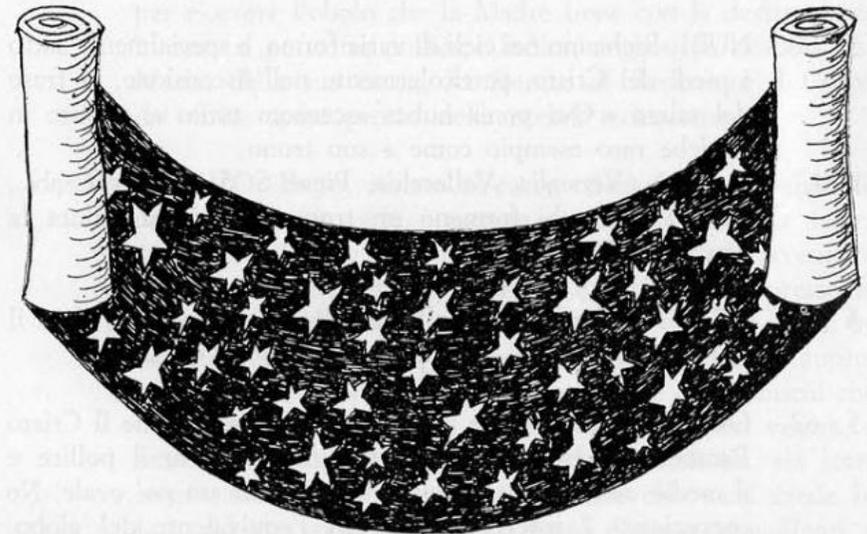


Fig. 23 — Mappa celeste.

Se ne sia derivata la forma da quella del velo bizantino del calice, ora correntemente rettangolare, o gli abbia dato origine, non sappiamo; comunque, il versetto di salmo che si recita nel coprirne in calice è: « Coperse il cielo la tua potenza, Signore, e della tua lode è piena la terra ». Descriveremo questo simbolo, il cui significato andrà ricercato nell'Apocalisse, trattando del Giudizio Universale.

- § 59 - MURA. Possono indicare una città qualsiasi o una casa, ma senza un vero simbolismo; al simbolismo si accostano quando indicano la Gerusalemme ribelle a Dio. Molto più quando figurano la Città di Dio dell'Apocalisse. Varie volte significano la Chiesa degli Ebrei e Chiesa dei Gentili (v. § 18, Betlemme e Gerusalemme e, equivalentemente, cfr., sopra, il § 26, Città). Diamo qui solo 2 esempi di singolare simbolismo:
603. - 402-417 (Roma, S. Pudenziana, mus. abs.). Alle spalle della grande scena del Cristo « conservator Ecclesiae » (v.), si erige un semicerchio di mura embriciate con 4 porte per lato; al di là di esse, un panorama urbano in mezzo al quale, in vetta a un colle roccioso, si eleva fin quasi a sommo il catino una gran scena; saremmo inclini a interpretare come la Chiesa, città di Dio, in contrapposizione con Gerusalemme città deicida.
- § 60 - NUBI. Richiamo nei cieli di varia forma, e specialmente sotto i piedi del Cristo, particolarmente nell'Ascensione, la frase del salmo « Qui ponis nubes ascensum tuum », oppure in qualche raro esempio come a suo trono.
604. - c. 1350 (Versiglia, Vallecchia, Pieve S. Stefano, cat. abs., fresco). Le nubi formano un trono su cui sta seduta la figura del Pantocrator.
- § 61 - OBLATE. Rimandiamo all'equivalente « *prosfore* », dato il più ampio e vario sviluppo simbolico di queste.
- § 62 - OBOLO. Specialmente in epoca ottoniana, si vede il Cristo Pantocrator che, invece di benedire, tiene fra il pollice e il medio della destra, un globetto, talvolta un po' ovale. Ne conosciamo 2 interpretazioni: 1) l'equivalente del globo, segno di impero su tutta l'ecumene. 2) moneta pagata da

Cristo col suo sangue per nostra redenzione. La prima ci sembra più debole (v. Globo). La seconda più attendibile, dato specialmente il suo frequente richiamo nei testi neotestamentari e liturgici. Per più ampia

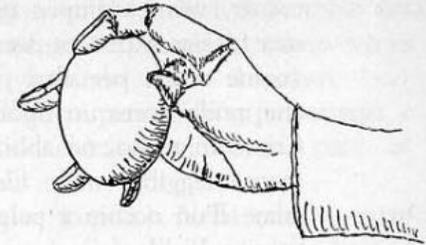


Fig. 24 — Obolo della Redenzione.

- esemplificazione, rimandiamo al Cap. « Persone », art. « Figlio », Pantocrator.
605. - 840 (Tours, Bibbia di Viviano, Parigi, Bibl. Nat.). Cristo con volto serio e sguardo fisso, tenendo fra le dita un oggetto tondeggiante contrassegnato dalla sigla PRO è al centro della scena « date a Cesare... » ma si potrebbe anche interpretare come Cristo che presenta se stesso come prezzo del riscatto.
606. - v. 846 (Tours, Evang. abbaz. di Prüm, Turingia, Bibl. Univ.). Il Pantocrator con la destra tiene l'obolo fra il pollice e l'indice; nel pavese (v.) in cui sta, ai suoi lati, l'iscrizione: *Hac sede mercedes (?) mundi gloria caeli*.
607. - alto M. E. (Renania, Siegburg, trono abaziale, ora in Colonia, Schnützmuseum). Il Bambino in braccio a un'Odigitria, non benedice con la destra, bensì la alza aperta quasi per ricevere l'obolo che la Madre tiene con la destra alzata innanzi al petto fra pollice e indice; suggestivo simbolismo: Maria, della sua carne, ha fornito al Redentore il Corpo da offrire come prezzo della nostra redenzione.
- § 63 - OCCHIO. Preso, isolato o entro triangolo, come simbolo di Dio che tutto vede, è recente, e quindi esula dalla nostra trattazione. Invece crediamo di riscontrarlo appena accennato in numerose opere alto-medioevali, e abbastanza espresso in alcune, partendo da una delle definizioni che Dio dà di sé nella Bibbia « io sono il Vivente e il Veggente », appropriata alla persona del Verbo: era opinione degli antichi che il centro della vitalità nel corpo umano fosse nel ventre, e sembra che questa opinione, con condiscendenza, sia stata assunta dal Cristo stesso quando disse che « chi crede in Lui, dal suo ventre fluiranno fiumi d'acqua zampillanti a vita eterna ». Ora, sviluppandosi il tipo di Cristo Panto-

crator, venne sempre più di consuetudine abbigliarlo con una fuscaccia di seta dorata alla vita; le linee salienti di essa (come anche per altri personaggi santi) potevano in qualche modo avere un rigonfiamento a forma ovale; ma, per il Cristo in trono, ne abbiamo esemplari abbastanza evidentemente leggibili nelle filettature d'oro delle pieghe salienti come d'un occhio a palpebra abbassata che lascia però trasparire l'iride.

608. - f. s. X (Treviri, min.). Il panneggio della toga sul ventre forma un tondo ben chiaramente delineato che preannuncia quello che in esemplari posteriori sarà l'occhio.
609. - v. 1096 (Toulouse, St-Sernin, fresco). Il Pantocrator ha la toga drappeggiata sul ventre a qualche modo col disegno d'una palpebra chiusa sull'occhio.
610. - s. XII-XIII (Torcello, Duomo, mus., parete occid.). Il Cristo giudice ha il ventre con la toga drappeggiata a occhio.
611. - s. XIII (Pisa, Duomo, mus. di Cimabue in catino abs.). Il Pantocrator qualificato dalla scritta nel libro che tiene aperto: *Ego sum lux mundi*, ha il panneggio della fuscaccia al ventre che si avvicina molto alla forma d'un occhio con la palpebra abbassata ma come trasparente, lasciando intravedere l'iride.
612. - s. XIII (Sardegna, Saccargia, Trinità, fresco d'arte benedettina laziale). L'occhio vi è abbastanza leggibile nella panneggiatura della fuscaccia del Pantocrator.
613. - c. 1300 (Firenze, S. Remigio, tav. del M° di S. Remigio). Il Bambino in grembo alla Glykofilousa-Odigitria ha il panneggio della tunica fatto a occhio.

§ 64 - OLIVO. Sia per il ricordo del ramoscello d'olivo che la colomba riportò all'Arca di Noè, sia per la « soavità » dell'olio prodotto dalla sua bacca, è, come albero o come ramoscello, simbolo di pace.

614. - s. III (Roma, Callisto, lapide della defunta Urbica). Per indicare che la defunta è (come si soleva augurare) « in pace », sotto il suo nome è stilizzata un'Arca di Noè, e alla destra un piccolo olivo su cui una colomba (v.) che avvicina il becco a una fronda.
615. - s. III? (Roma, Priscilla, fresco). Ai 2 angoli laterali del X d'un chrismon, su un ramoscello d'olivo, poggia una colomba (v.) di profilo, con le ali alzate beccandone un'oliva (Cristo pace).

616. - s. IV (Roma, S. Pietro orig. mus. abs.). Nel pennacchio del fronte, a sinistra, 4 personaggi (Apostoli?) vanno verso un olivo, e ai loro piedi vi vanno anche 2 pecore (v.) (fedeli); analogamente nell'altro pennacchio, personaggi e pecore (v.) vanno verso una chiesa (equivalenza pace = chiesa?).
617. - c. 530 (Capua, S. Prisco, mus. cupola). Nella calotta, entro cerchio con fronde d'olivo sta la Colomba (v.) dello Spirito Santo.
618. - p. crist. (Palestina, Gezer, custodia Eucaristica). È un po' fatta come una piccola patena moderna, con coperchio; nella larga cornice gira stilizzato un ramo d'olivo (Eucarestia = soavità? = pace?).
619. - s. XI? (Venezia, S. Marco, Tesoro, Cattedra « di S. Marco », b. ril., avorio). Il leone di S. Marco (v.) ha tra le ali inferiori un olivo, essendo rappresentato come hexapterygon.

§ 65 - 8 OTTONIANO. Con questo termine arbitrario nostro, indichiamo l'incorniciatura del Pantocrator che negli esemplari di epoca ottoniana, specie in area tedesca, sostituisce il pavese (v.), e a questo rimandiamo per l'esemplificazione, nonché al cap. delle « Persone » dove tratteremo del Pantocrator. Tuttavia gli dedichiamo qui un paragrafo, per spiegare la sua origine e il suo simbolismo. Nei pavesi il Pantocrator doryphoroumenos siede su 2 archi convessi all'insù, uno più grande e uno più piccolo in basso (« Colui che ha per trono il cielo e per scabello ai piedi la terra »). Deve essere stato abolito il pavese, meno intelligibile in area latina, e

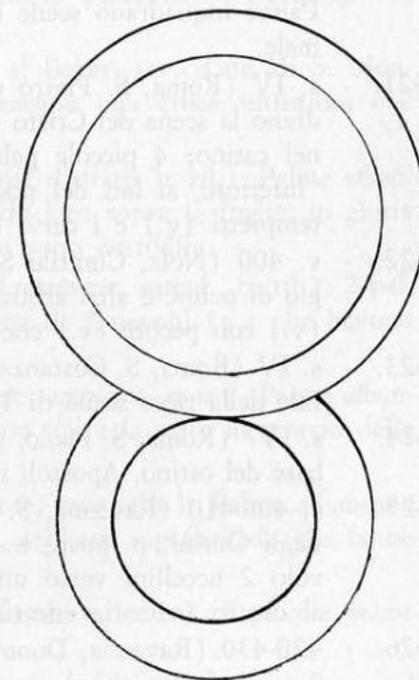


Fig. 25 — Otto ottoniano.

sostituito da un cerchio superiore più ampio e uno inferiore più stretto, toccantisi o intrecciantisi, col Cristo seduto sull'orlo inferiore di quello grande poggiando i piedi su quello inferiore del più piccolo. Così combinati, danno una cifra di 8 (con l'occhio superiore più largo); ora la cifra 8 è sacra, essendo simbolica, legata al *chrismon* e alla croce (v. *Persone: Cristo doryphoroumenos*).

- § 66 - PALMA. Come singola foglia non può essere interpretata se non come simbolo di vittoria o trionfo e della pace che ne consegue. Come albero intero, specialmente se carica di grappoli di dolci datteri, potrebbe essere interpretata come fecondità o dolcezza; però non ve n'è base documentaria. Forse l'albero può, con miglior base, personificare il giusto, che, biblicamente, « come palma fiorirà ».
620. - 350-400 (Napoli, Battist. s. Gio. in Fonte, mus. cup.). Palme inquadrano scene cristologiche di significato battesimale.
621. - s. IV (Roma, S. Pietro orig., mus. abs.). 2 palme inquadrano la scena del Cristo benedicente, affiancato dai Corifei, nel catino; 4 piccole palme figurano anche, in una fascia inferiore, ai lati del poggio-Eden (v.) intercalate tra i tempietti (v.) e i cervi (v.) che lo affiancano.
622. - v. 400 (Nola, Cimitile S. Felice, mus. cat. abs.). Paesaggio di palme e altri arbusti, in cui l'Agnello (v.) nell'Eden (v.) con pecore (v.) che vanno a lui.
623. - s. IV (Roma, S. Costanza, mus. cat. abs.). A chiusura laterale della ricca scena di *Traditio Legis* (v.) da cui la pace.
624. - s. IV? (Roma, S. Paolo, abs. mus.). Alternati a palme, alla base del catino, Apostoli in piedi affiancati all'etimasia (v.).
625. - c. 400-410 (Ravenna, S. M. in Porto Fuori, sarcof. d. P. degli Onesti, p. post., b. ril.). Da 2 p. in frutto vanno a volo 2 uccellini verso una profora (v.) crociata che sta al centro (vittoria eucaristica?).
626. - 420-430 (Ravenna, Duomo, sarcof. di S. Rinaldo, fronte). 2 p. in frutto chiudono ai lati la ricca scena del *Christus Docens* (v.) (frutti della Dottrina?).
627. - s. V (Ravenna, G. Placidia, sarcof. b. ril.). 2 piccole p. inquadrano ai lati la scena delle pecore (v.) che vanno verso l'Agnello (v.) nell'Eden (v.).

628. - s. VI (Ravenna, S. Apollinare Nuovo, mus.). Fra l'uno e l'altro dei Santi Martiri in processione lungo la navata, intercede una palma.
629. - 526-530 (Roma, SS. Cosma e Damiano, mus. abs.). 2 palme chiudono ai lati la grande scena del *Christus Docens* (v.) con *Dedicazione* (v.).
630. - c. 534 (Ravenna, S. Vitale, sarcof. d. vesc. Ecclesio). 2 palme in frutto chiudono ai lati la scena dei cervi (v.) e dei pavoni (v.) che vanno verso la Croce.
631. - p. crist. (Roma, Vat., Grotte, sarcof. a. ril.). Una palma sorge dietro le spalle d'un Cristo in *Traditio Legis* (v.), che sta sul poggio dell'Eden (v.).
632. - p. crist. (Pola, capsella eburnea, f. anter.). Sotto palme, i Corifei, seguiti da 2 altri Apostoli, muovono verso l'Agnello (v.) che sta sull'innanzi d'un trono.
633. - p. crist. (Cartagine, vaso battes. plumbeo). Vi è raffigurata una palma.
634. - p. crist. (Africa, Henchir al Beker, tav. d'alt. di S. Montano, b. ril.). Palme affiancano una croce vittoriosa che sta in corona (v.).
635. - p. crist. (Bagnacavallo, fronte d'altare, b. ril.). Palme affiancano le fenestrelle, curvando loro sopra le foglie, in gloria del santo le cui reliquie vi sono custodite.
636. - s. VIII (Roma, S. M. in Trastevere, sarcof., b. ril.). 2 palme chiudono ai lati la scena di 2 pavoni (v.) che bevono a un calice (v.).
637. - 817-824 (Roma, S. Prassede, arco abs. mus.). Palme affiancano l'Agnello (v.) in trono sopra la vista in scorcio della basilica (v.).
638. - c. 1125 (Roma, S. Clemente, mus. abs.). Palme affiancano i Corifei e altri 2 Apostoli, nell'arco soprabsidale, che fanno corte al Pantocrator (v.).
639. - pr. d. s. XIII (Pavia, S. Teodoro, fresco). 2 piccole palme affiancano l'Agnello (v.).
640. - s. XIII (Palermo, Martorana, mus. pavim.). Attorno al gran tondo di porfido su cui, sotto la cupola del Pantocrator, si poneva la mensa eucaristica, fra altri simboli affini, anche 2 grandi calici (v.) da ciascuno dei quali sorgono 2 foglie di palme.

- § 67 - PANIERI. L'idea si può pensare venuta dai « cofini » dei resti di pane delle 2 moltiplicazioni miracolose; forse nei primi secoli il Pane Eucaristico si distribuiva a interi panini, e quindi richiedeva contenitori ben più capaci dei posteriori artoforii e delle moderne pissidi; forse non ci si preoccupava troppo dei minuscoli frammenti; comunque, dall'abbinamento con simboli eucaristici si è autorizzati a includerli in tale categoria (v. « Calici », « Prosfore »).
641. - s. II (Roma, Pretestato, fresco). I panieri sono allineati a terra (e alternati forse con grandi calici) (v.).
642. - s. III (Roma, Ponziano, graffito di Fruttuosa). Un paniere (o calice (v.) ad alta coppa) da cui sporgono 3 prosfore (v.) crociate.
643. - s. IV (Parenzo, Basil. Antica, mus. pavim.). Il Paniere a forma conica, con entro 6 panini rotondi, è deposto a terra, eretto; un giovanetto viene da sinistra e con la mano sinistra sta prendendo, riverente, uno dei panini.
644. - p. crist. (Roma, S. Lorenzo in Lucina, mus.). Un gran paniere da cui sporgono 6 pani tondeggianti, è portato ritto sulla schiena da un pesce (v.) tipo cefalo che naviga di profilo alla superficie d'un'acqua.
645. - p. crist. (Palestina, Tabgha, mus. pavim. d. ch. d. Moltiplicazione dei Pani). In mezzo un canestro con 4 prosfore (v.) tonde.



Fig. 26 — Canestro eucaristico di Tabgha.

646. - 586 (Siria, min. Evang. di Rabbula, Laurenziana, pl. 56, f. 4b). A sommo del timpano del canone un paniere con 3 pani.

647. - 586 (ibid., f. 8a, min.). Il paniere sorge al sommo della cupola del tetraconone, affiancato da 2 arboscelli e da 2 uccelli di profilo.
- N. B. - Panieri simili si trovano in affreschi romani catacombali, a soggetto « agape » (v.); ma, siccome non è certo trattarsi d'un simbolo o di parte d'una scena, li rimandiamo al loro luogo (v. sotto Chiesa, Sacramenti, Eucarestia).

- § 68 - PARMA. Era lo scudo rotondo usato dalla cavalleria romana; data la sua piccola dimensione, stentiamo a credere lo si usasse, come il grande pavese per portare in trionfo i vincitori; tuttavia, in opere un po' tardive, si vede pure il Cristo trionfante su parma, forse perché spesso le parme erano fantasiosamente decorate.



Fig. 27 — Parma col solo arco per scabello ai piedi.

648. - s. IX (Min. Costantinopolitana di Salterio, Parigi, Bibl. Nat. gr. 139). È il primo esemplare che abbiamo annotato.
649. - f. XII - in. XIII (Tivoli, S. Silvestro, fresco, abs., Scuola Romana). Nella parma con bordo prezioso, nella fascia superiore dell'edra, sta di profilo l'Agnello (v.) verso il quale vanno dai 2 lati 6 e 6 pecore (v.).
650. - s. XIII (Roma, S. M. Maggiore, mus. abs. di Jac. Torriti). Entro un grande cielo azzurro a forma di parma, stellato, sostenuto da 2 grandi schiere di Angeli adoranti, Cristo in largo trono corona Maria seduta alla sua destra.
651. - 1435 (Castiglione Olona, fresco di Masolino da Panicale). Nella volta, entro una parma sta il Padre Eterno, adorato tutt'intorno da Angeli.
- § 69 - PAVESE. Era il grande scudo della fanteria romana catafratta, su cui potevano agevolmente portarsi in trionfo i vincitori; dall'iconografia cristiana venne assunto per Cristo trionfatore in posizione verticale, ma nella sua forma a estremità puntute ♦ o leggermente tondeggianti, come d'un'elisse; per tal forma, venne qualificato dagli storici dell'arte

« mandorla », senz'altra giustificazione, crediamo, che quella della sagoma; invece la nostra interpretazione è giustificata dall'inciso dell'Inno Cherubico della Liturgia bizantina « ton Basilea tòn olon ... angelikais aoratos doryphoroumenon taxessin » (il Re universale portato in trionfo sullo scudo invisibilmente dalle schiere angeliche).

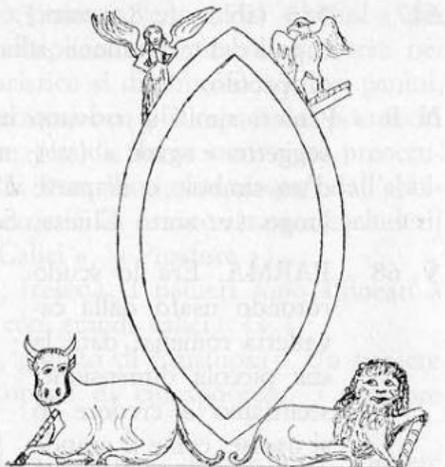


Fig. 28 — I quattro simboli degli Evangelisti « doryphorounta ».

- N. B. - Qui ne diamo solo pochi esempi, rimandando poi i molti altri alla trattazione del Cristo doryphoroumenos, in persona (v.) o in sigla, come il chrismon (v.), o in segno, come la croce (v.), o in simbolo, come l'agnello (v.).
652. - s. VI-VII (Sinai, Katholikon, mus. cat. abs.). È una Meta-morfosi (Trasfigurazione) (v.); il Cristo trasfigurato vi appare in pavese, raggiando un chrismon, fra Mosè ed Elia.
653. - 817-824 (Roma, S. M. in Domnica, mus. abs.). In un pavese, nella fascia superiore dell'arco trionfale, affiancato da 2 angeli, sta il Pantocrator (v.).
654. - alto romanico (?) (Roma, SS. 7 Dormienti, affr. cat. abs.). In un pavese sostenuto ai lati da 2 folte schiere di angeli, sta il Cristo (Pantocrator?) benedicente.
655. - in. XIII (Summaga, Abbaziale, cat. abs., fresco). Nel pavese sta seduta Maria, come parlando, avendo, a sorreggere il pavese, angeli alternati forse ai 4 simboli degli Evangelisti (v.).
656. - s. XII (Ancona di Margaritone). Entro una specie di pavese a cornice fiorita, siede Maria Platytera (v.) coronata; ai lati sono rivolti a lei con passo leggero ed ali alzate, 2 piccoli angeli.

§ 70 - PAVONE. Data la sua fama di longevità (e la sua bellezza ornamentale) fu frequentissimo simbolo della celeste eternità.

657. - s. II (Roma, Pretestato, fresco). In 3 fasce, coppie di pavoni e di colombe (v.), di profilo, affrontati, affiancano calici (v.) o panieri (v.) eucaristici.
658. - s. IV (Aquileia, Oratorio privato, mus. pavim.). Un pavone è in posizione frontale con la ruota tutta spiegata.
659. - c. 450 (Ferrara, S. Francesco, sarcof. Ariosti-Fontana, b. ril.). 2 pavoni sono affrontati verso un artoforio; altri 2 verso un chrismon.
660. - s. V o VI (Pavia, Museo, sarcof. d. Teodota, b. ril.). 2 pavoni affrontati immergono il becco in un gran calice ministeriale (v.) da cui sorge una gran croce.
661. - c. 534 (Ravenna, S. Vitale, sarcof. d. vesc. Ecclesio, b. ril.). 2 pavoni con 2 cervi (v.) affrontati ai lati d'una croce preziosa patente.
662. - s. VI (Ravenna, S. Apollinare Nuovo, pluteo, b. ril.). 2 pavoni appollaiati sui tralci d'una vite (v.) con grappoli che sorgono da un'anfora (calice ministeriale?) (v.) circondando un chrismon, verso cui sono rivolti i pavoni.
663. - s. VI (Ravenna, S. Vitale, pulvino, b. ril.). 2 pavoni affrontati, col becco al collo d'un calice ministeriale (v.).
664. - c. 550 (ibid., mus. ai piedi degli archi di volta d. presbit.). 4 pavoni in posizione frontale, facendo la ruota, montati su globi.
665. - p. crist. (Roma, Callisto, fresco). 2 pavoni affrontati, ai lati d'un arcosolio.
666. - p. crist. (Roma, Domitilla, cubic. d'Ampliato). 2 pavoni affrontati nella parete d'un arcosolio.
667. - p. crist. (Perugia, S. Prospero, pennacchio di tegurio, b. ril.). Un pavone di profilo tra fiori.
668. - 586 (Siria, Evang. di Rabbula, Laurenziana, pl. 56, f. 1b). 2 pavoni affrontati sopra l'edicola in cui un'Odigitria (v.), sembrano accostare il becco a 2 grappoli (v.) in mezzo ai quali scende una colomba (v.).
669. - 586 (ibid., f. 2a). 2 pavoni che fanno una grande ruota frontalmente, affiancano un calice (v.) da cui sporge una croce.
670. - dopo s. VII (Roma, S. M. Antiqua, fresco). Un pavone di profilo a coda alzata ma non spiegata, sotto una croce in un cerchio, e rivolto verso un'altra simile croce.
671. - 774-795 (Roma, S. M. in Cosmedin, pluteo di coro, b. ril.). A un calice (v.) su ciascuno dei 2 bracci d'una croce vanno

- affrontati a bere 2 e 2 pavoni; l'ultimo a destra, invece del ciuffetto, sulla testa ha una crocetta.
672. - s. VIII (Roma, S. M. in Trastevere, sarcof., b. ril.). 2 pavoni affrontati, poggiando i piedi su 2 croci, tuffano il becco in un calice (v.) il tutto fra 2 palme (v.).
673. - s. VIII (Villanova, S. Pietro, b. ril.). 2 pavoni vengono affrontati e tuffano il becco in un calice (v.) ministeriale da cui sorge una croce patente affiancata da 2 viti (v.).
674. - in. s. XI (Torcello, Duomo, trans. perg., b. ril.). 2 pavoni tra viticci d'una vite (v.) in alto, sopra 2 leoni (v.) e fra altri animalletti fra cui un uccello che becca un grappolo (v.).
675. - in. s. XI (ibid., Duomo, transenna pergam., b. ril.). 2 pavoni eretti affrontati ai lati di una vite (v.) sorretta da una colonnetta, sembrano beccare nel capitello come in un calice (v.).
676. - t. s. XII (Palermo, Palatina, mus.). Un pavone sopra l'arco di passaggio tra la protesi e la navata settentrionale, sotto una di 3 sante affiancate.
677. - s. XIII (Palermo, Martorana, mus. pavim.). Tra i simboli eucaristici intorno al gran tondo su cui si poneva la mensa eucaristica, affrontati tuffano il becco in un gran calice (v.).
- § 71 - PECORE. Sono simboli dei fedeli di Cristo Buon Pastore, espresso in numero di 12, come rappresentati dai 12 Apostoli.
678. - s. IV (Roma, S. Pietro, bas. orig., mus. abs., da copia a dis.). 2 e 2 pecore nei pennacchi dell'arco vanno verso la facciata d'un piccolo edificio (v.) a timpano (Chiesa) sormontate da 4 e 4 personaggi (Apostoli?).
679. - s. IV (Roma, S. Costanza, cat. abs. mus.). 2 e 2 pecore vanno verso il Cristo Datore di pace che sta sul poggio dell'Eden (v.) venendo da Betlemme e Gerusalemme (v.).
680. - v. 400 (Nola, Cimitile S. Felice, cat. abs. mus.). Alla base del catino 6 e 6 pecore in un paesaggio di palme (v.) e arbusti, vanno verso il poggio-Eden (v.) su cui sta l'Agnello (v.); essendovi, in piano superiore, anche 12 colombe (v.) va inteso che le pecore simboleggiano i fedeli in terra.
681. - s. V (Ravenna, G. Placidia, lunetta mus.). In un paesaggio di poggi e arbusti si rivolgono a Cristo Pastore (v.) seduto su poggio (v.) 2 pecore in piedi e una accosciata all'estremità della lunetta, da ciascuna parte.
682. - s. V (ibid., sarcof., b. ril.). 2 pecore in piedi di profilo, una

- a ciascun lato, vanno verso l'Agnello (v.) che sta sul poggio-Eden (v.); dietro a ciascuna una palma (v.).
683. - s. V o in. VI (Roma, S. Felicità, Oratorio, attico d'abs., fresco). 6 e 6 pecore in stretta fila da Betlemme e Gerusalemme (v.) vanno verso l'Agnello (v.) sul poggio-Eden (v.).
684. - 526-530 (Roma, SS. Cosma e Damiano, abs. mus., fascia base del cat.). 6 e 6 pecore vanno di profilo da Betlemme e Gerusalemme (v.) verso l'Agnello (v.) sul poggio-Eden (v.).
685. - c. 550 (Ravenna, S. Vitale, mus. in pulv. d. col.) 2 pecore sono affrontate ai lati d'una bassa croce.
686. - p. crist. (ibid. alt. magg., b. ril.). 2 pecore affrontate affiancano una croce.
687. - s. VI (ibid., b. ril., front.). 2 agnelli in piedi, affrontati, affiancano una croce, e su di loro, da festoni di foglie, corone fiorite (v.).
688. - p. crist. (S. Erma, b. ril. d. erma di Tollia Asclepiaca). 2 pecore sono affiancate a un Buon Pastore (v.) con agnello in collo, volgendogli le groppe, ma girando e alzando la testa a guardarlo.
689. - p. crist. (Roma, vetro dorato in Mus. S. d. Bibl. Vat., lunetta infer.). 3 e 3 pecore vanno da Betlemme e Gerusalemme (v.) verso l'Agnello (v.) su poggio-Eden (v.).
690. - p. crist. (Ravenna, S. Apollinare in Classe, lunetta di cella di alt., b. ril.). 2 pecore affrontate ai lati d'una croce (v.).
691. - p. crist. (Pola, capsella eburnea, faccia inferiore). 4 pecore in teoria, movendo verso destra, sotto 4 colombe, figurate di profilo nel coperchio.
692. - 586 (Siria, Evang. di Rabbula, Laurenziana, pl. 56, f. 3b). A lato d'un tetracanone, in basso a destra, una pecora alza la testa come a brucare un fiore a forma di calice (v.) in cima a un arboscello.
693. - t. s. VI (Ravenna, S. Apollinare in Classe, mus., arco trionf.). In una fascia sotto il Pantocrator (v.) 6 e 6 pecore, venendo da Betlemme e da Gerusalemme (v.) salgono per pendii verdeggianti lungo l'arco.
694. - t. s. VI (ibid., cat. d'abs. mus.). Una e 2 pecore in basso, sotto la Trasfigurazione (v.), rappresentano i 3 Apostoli.
695. - d. s. VII (Roma, S. Maria Antiqua, fresco). 2 pecore vanno affrontate verso una croce con medaglione di Cristo.

696. - 817-824 (Roma, S. Prassede, mus. cat. abs.). Pecore in 2 file, nella fascia di base del catino, vanno verso l'Agnello (v.) che sta sul poggetto-Eden (v.).
697. - 817-824 (Roma, S. Cecilia, mus. cat. abs.). Nella fascia di base 2 teorie di pecore vanno verso l'Agnello (v.).
698. - alto romanico (S. M. in Pallora, abs., fresco). 6 e 6 pecore vanno da Betlemme e Gerusalemme (v.) verso l'Agnello (v.).
699. - f. s. XII - in. XIII (Tivoli, S. Silvestro, esedra d. abs., fascia sup., fresco). 6 e 6 pecore vanno dai 2 lati verso l'Agnello (v.).
700. - s. XIII? (Castel S. Elia, abs. fresco). In teoria.
701. - s. XIII? (Roma, Laterano, mus. cat. abs.). Pecore alla base del catino vanno ad abbeverarsi ai 4 fiumi dell'Eden (v.), innanzi al quale sta l'Agnello (v.), mentre dalla cima del poggetto si eleva la croce.
- § 72 - PELLE. (dèrris). v. Tenda.
- § 73 - PELLICANO. Simbolo di Cristo che abbevera i suoi figli col proprio sangue.
702. - 350-400 (Napoli, Battist., S. Gio. in Fonte, mus. cup.). Verso un pellicano eretto su un poggetto (v.) nel tondo della calotta, vanno colombe (v.) e pavoni (v.).
703. - 586 (Siria, Evang. di Rabbula, Laurenziana, pl. 56, f. 5a, min.). Il pellicano sorge ad ali decussate da una vaschetta; ai lati 2 uccelli di profilo.
704. - s. XIII (tav. di Pacino di Buonaguida, Firenze, Uffizi). Il pellicano nel nido sopra la testa dell'albero della Croce (v.), accovacciato e rivolto a ovest a collo arquato, coi pulcini innanzi.
705. - 1376 (Padova, Battist., fresco di Giusto de' Menabuoi). Sopra la testata del Crocefisso, il pellicano nel nido ad ali alzate e collo ripiegato verso i 3 pulcini.
706. - s. XIV (Croce di scuola Giottesca, Firenze, S. Felice). Il pellicano sta su un largo cespuglio sopra la testata della Croce, a collo ricurvo coi suoi pulcini intorno.
707. - s. XIV (Bologna, S. Gio. in Monte, Crocefisso di Jacopino di Francesco). Sulla testa della Croce, sotto un Pantocrator (v.) il pellicano, di tre quarti, sta eretto sul suo nido, ad

- ali flesse, con zampilli dalla ferita verso i pulcini che alzano il becco a bere.
708. - s. XV (Subiaco, S. Speco, fresco di Scuola Umbra). Sopra il Crocefisso il pellicano di tre quarti su un cespuglio, ad ali aperte e collo ricurvo, sta nutrendo i suoi piccoli.
709. - s. XV (Tavola di Masolino da Panicale nel Mus. Vat.). Sopra il Crocefisso sorge un alberello nel quale ha posto il nido il pellicano che vi si erige di profilo ad ali alzate e collo arquato coi suoi pulcini innanzi.
710. - s. XV o XVI (Armenia, Tetraevang., Coll. Sevadjan). Sopra croce con Crocefisso.
711. - 1618-1619 (Armenia, Tetraevang., coll. Sevadjan, min. d. Khachatour qahanah). Il pellicano ha posto il suo nido sulla testa della croce su cui Cristo è crocefisso.
- § 74 - PERGULA. Specialmente quella dell'antica S. Pietro con la sua esedra, riprodotta anche a sfondo in opera d'arte figurativa, è simbolo della Chiesa con i sacramenti che in essa si amministrano.
712. - p. crist. (Pola, capsella eburnea, faccia poster.). Innanzi a una pergula tipo c. s. si svolge la funzione della benedizione delle nozze d'una coppia.
- § 75 - PESCE. Come già esposto alla sigla IXΘYC è richiamo e simbolo del nome e della persona del Cristo. Più spesso collegato con l'Eucarestia; talvolta col Battesimo.
713. - in. e f. s. II (Roma, Priscilla e Callisto). Sono scene di agape: ma nella prima, su un vassoio sembra vedersi un agnello; nell'altra invece un pesce; il confronto suggerirebbe il simbolismo del Cristo Eucaristico.
714. - s. III? (Roma, Callisto, lap. tomb. di Domizia). Alla sinistra del Buon Pastore (v.) che è invocato per la defunta, un pesce di profilo scende dall'alto sopra 4 prosfore (v.) crociate.
715. - s. IV? (Roma, Callisto, cripta di Lucina, fresco). Un pesce che nuota verso destra porta sul dorso un panierino (v.) colmo di pani.

(continua)

Giuseppe Valentini S. J.

a cura di PAOLO GIONERIDDO

Celebrazioni di S. Basilio il Grande in Sicilia

Presso la vetusta Abbazia benedettina di S. Martino delle Scale.

L'8 Luglio 1979 si è svolta una giornata che ha avuto inizio con un incontro fraterno tra le Comunità monastiche basiliane e benedettine di Sicilia, le quali si sono scambiate le loro *attuali esperienze di vita monastica*.

Ha fatto seguito la celebrazione di un solenne *Pontificale bizantino-greco*.

A questa esperienza di preghiera si è aggiunta un'esperienza di studio con la dotta conferenza su « *S. Basilio e il monachesimo occidentale* » dettata da D. Pio Tamburrino, monaco di Novalesa (Torino), che verrà pubblicata nel prossimo numero di questa Rivista.

Hanno concluso la giornata una serie di *canti liturgici e popolari* eseguiti dal coro di *Piana degli Albanesi*, in costume tradizionale, diretto dal Prof. P. Sotir Ferrara e la proiezione di un *documentario* in diapositive *sui monasteri del Monte Athos* in Grecia, che ha fatto notare la tipica scelta di vita dei monaci ortodossi là residenti.

Presso il Monastero basiliano - Mezzojuso (PA) 27-30 agosto 1979.

Incontro giovanile di spiritualità bizantina:

Basilio Pedagogo e formatore di coscienze.

I momenti di animazione.

Martedì 28 Agosto la riflessione è stata indirizzata su « *Basilio pedagogo* ». L'animazione a questo tema è stata data dallo Jeromonaco Nilo Somma, Rettore del Pont. Seminario « Benedetto XV » di Grottaferrata, il quale dopo aver fatto una breve premessa biografica su S. Basilio e sulla sua famiglia, anch'essa



Una panoramica del monastero basiliano di Mezzojuso (Palermo) che ha accolto il convegno giovanile di spiritualità bizantina su « *Basilio pedagogo e formatore di coscienze* ».

Dagli inizi del 1600, la storia di Mezzojuso è particolarmente legata a quella del suo celebre monastero, fondato dal nobile albanese, Andrea Reres (+1609). Oltre che da Creta (da dove vennero i primi che avviarono la vita del monastero), vi accorsero monaci anche da altre regioni della Grecia e dalle isole dell'Egeo. Il monastero si rivelò ben presto fucina di genuina spiritualità orientale e diede nuovo lustro al monachesimo orientale. Esso oggi rimane esempio raro, e forse unico, ed in ogni caso testimonianza irrefutabile di quella comunione fraterna che, fino ad un secolo fa, regnò tra i monaci ortodossi, i monaci basiliani, eredi del monachesimo italo-greco, e la popolazione di Mezzojuso. Formati nello spirito autentico delle tradizioni orientali, da questo monastero, quei monaci, dal 1648 e per oltre due secoli, irradiarono, non soltanto in Italia ma anche in Oriente, luce di pietà e di sapere.

composta da diversi santi, ha affrontato il tema dell'attività pastorale del vescovo di Cesarea, e in genere dei Padri Cappadoci del IV secolo, che si svolgeva su due fronti: difendere il deposito della fede contro le eresie e fondare e fare sviluppare una civiltà cristiana, la civiltà nuova che doveva trasformare il mondo.

In seguito l'animatore si è soffermato particolarmente sull'attività pedagogica di Basilio, prendendo in esame la sua *Lettera (o Esortazione) ai giovani*, che riferisce come sottotitolo « *Sul modo di trarre profitto dalla letteratura greca* ». Infatti, poichè i giovani non posseggono dei testi sacri, essi si eserciteranno, come su ombre e su specchi, sui testi profani. Cosa fa il tintore prima di applicare il colore rosso alla stoffa? La sottopone ad un trattamento particolare. Ebbene « se vogliamo che il concetto di "bene", attinto dalla S. Scrittura rimanga sufficientemente impresso in noi, dobbiamo "trattarci", con la lettura dei testi profani ».

Ma in quale misura i giovani possono attingere agli autori classici pagani?

S. Basilio dice: « Se vogliamo evitare l'inquinamento della letteratura profana, dobbiamo fare come le api; attingere solo quanto a noi conviene ed è conforme alla verità, trascurando il resto ».

A questo punto la tematica formativa basiliana si allarga in una serie di consigli di vita pratica ai giovani, che in definitiva fanno affermare categoricamente a Basilio: « Quando l'eccessiva cura del corpo non solo nuoce al fisico, ma ostacola anche l'attività dello spirito, è chiaro segno di pazzia » e ancora « Ammiro Diogene, che si dichiarava più ricco del gran Re perchè aveva meno esigenze di lui ».



Il Cardinale Pappalardo, la cui presenza in apertura di Convegno sta a testimoniare la sua attiva ed entusiastica partecipazione alle celebrazioni dell'Anno basiliano in Sicilia, rivolge calde parole ai giovani partecipanti e sottolinea come tale iniziativa rientra nel ruolo ecumenico specifico dell'Eparchia di Piana degli Albanesi. Al tavolo della presidenza sono visibili (da sinistra): il Vescovo di Piana degli Albanesi, Mons. Giuseppe Perniciaro, l'Arcivescovo di Palermo, Card. Salvatore Pappalardo; l'Archimandrita di Grottaferrata, P. Paolo Giannini; P. Basilio Randazzo; Papàs Damiano Como.

* * *

Mercoledì 29 Agosto l'animazione sul tema « *Basilio animatore di ecclesialità* » è stata data dal Prof. Agostino Ziino, il quale ripercorrendo brevemente le varie fasi della vita del Padre Cappadoce, ha evidenziato come il fine ultimo e unificante di tutta la sua svariata attività fosse proprio l'edificazione e l'animazione della comunità ecclesiale.

Tenuta presente la complessa situazione della "Chiesa imperiale", del IV sec., è emersa anzitutto la dimensione ecclesiale dell'opera teologica del grande Vescovo, svolta tutta alla luce della convinzione che i dogmi costituiscono la vita della Chiesa, nel senso che è solo nella misura in cui questa li "vive", che vengono compresi in tutto il loro valore.



La sala-conferenze, gremita di attenti partecipanti, durante una seduta.

L'animatore si è poi soffermato a lungo sull'idea basiliana della Chiesa come luogo della dossologia trinitaria. È proprio nell'atto della lode — è stato detto — che la Chiesa manifesta pienamente l'unità operata in essa dallo Spirito e vive compiutamente l'armonia tra le sue diverse componenti; e tutto nella Chiesa assume valore nella misura in cui diventa mezzo di lode alla Santa Trinità: anche le opere di carità, che Basilio considera come indispensabile estensione della dossologia. In questa chiave, eminentemente ecclesiale, è stata letta dal relatore tutta l'azione sociale svolta da Basilio in difesa dei poveri e degli oppressi, tenendo conto anche della difficile situazione socio-politica delle province dell'Impero.

È stata pure messa in luce l'importante opera svolta dal grande Vescovo a favore della pace all'interno della Chiesa, da lui definita "fraternità universale", e il ruolo determinante dei Vescovi, così come emerge da numerose pagine del suo epistolario.

Ultimo punto toccato, ma non per questo il meno importante, la dimensione ecclesiale del monachesimo basiliano, emergente specialmente dal ruolo di modello e stimolo alla koinonia che Basilio gli affida all'interno della comunità ecclesiale tutta e dalle mansioni concrete affidate da lui alle comunità monastiche all'interno delle singole Chiese locali.

Il relatore ha concluso invitando l'uditorio a interrogarsi, alla luce della testimonianza offerta dal grande Cappadoce, sul ruolo che ognuno deve scoprire per sé nell'opera di animazione della comunione ecclesiale.

Subito dopo i momenti di animazione, i partecipanti all'incontro, divisi in nove gruppi, hanno affrontato in maniera più personale e certamente più toccante i diversi spunti di riflessione dettati precedentemente. Dall'insieme, poi, delle relazioni dei gruppi in assemblea e dal conseguente dibattito si è giunti, qual segno di reale interesse e di buona volontà per il futuro, alla formulazione del seguente DOCUMENTO FINALE:

Dalla animazione delle tematiche, dalla riflessione dei gruppi, dalle considerazioni dell'assemblea, nelle giornate vissute insieme, sul modello dell'insegnamento di San Basilio, sono emerse tre piste di indicazioni:

A. Contenuti dottrinali.

Richiamo all'unità (ecumenismo) nelle Chiese e tra le Chiese.

Spiritualità: asceti nell'amore mediante la comprensione scambievolmente nella visione trinitaria dell'uomo che purificandosi si santifica. Richiamo alla preghiera che trova la sua migliore espressione nella Liturgia intesa come incontro con Dio, personale e comunitario, privilegiandone la lode (dossologia), l'ascolto, la testimonianza.

B. Mediazioni culturali.

Orientamento verso i valori cristiani; l'accettazione delle varie culture con criteri di scelta pluralistica. Richiamo ai valori essenziali di tutto l'uomo nella sua tensione verso l'infinità di Dio (aspetto pneumatologico ed escatologico: speranza).

C. Testimonianze pastorali.

Luoghi privilegiati di unità e di preghiera sono: la famiglia, la scuola (lettera ai giovani), le comunità ecclesiali, con particolare attenzione agli anziani, ai poveri, ai più abbandonati (Basiliade). In una comunità così concepita stanno al centro i monasteri come luce, nel vissuto della preghiera, della vita liturgica, dell'animazione ecclesiale.

Dalla convergenza delle proposte emerse e dai vari suggerimenti pratici dati dai gruppi di studio, l'assemblea vuole concretizzare un progetto di Comunità permanente di spiritualità orientale ed ecumenica che si vuole presentare come espressione finale dei nostri lavori e del nostro impegno.

DOCUMENTO DELLA COMUNITA' PERMANENTE DI SPIRITUALITA' ORIENTALE ED ECUMENICA

La Comunità di Spiritualità Orientale ed Ecumenica si configura nel personale impegno di vivere consapevolmente la propria vocazione nel ruolo partecipativo, di promuovere, animare e recuperare la chiamata di Dio in quanti avranno dallo Spirito il dono della sua amabile scelta in questo ambiente.

La comunione trinitaria, nel vissuto di tale comunità si vuole esprimere periodicamente nell'ascolto della Parola di Dio, nel servizio alla Chiesa locale, nello scambio dei carismi, nella lode di Dio, nella responsabile disponibilità personale di servizio ecumenico secondo l'esigenza dei segni dei tempi.

Il carisma di tale Comunità vuole avere come modello di crescita San Basilio il Grande. Vuole essere aperto ad ogni ministero, con la consapevolezza che ogni ministero nella Chiesa è ordinato alla santità attraverso il messaggio di pace, di unità, di comunione nelle singole Chiese e tra le Chiese.

La Comunità accetta come suo compito specifico la promozione, l'animazione della Teologia Orientale con particolare riflessione sulla spiritualità bizantina, comune nel primo millennio alla cultura cristiana di Sicilia ed ancora oggi congenialmente valida.

La Comunità Permanente di Spiritualità Orientale ed Ecumenica privilegia il carisma dei laici, si basa sull'osservanza integrale del Vangelo, si ispira alla dottrina ascetica di San Basilio, si attua in conformità della tradizione di Santità, di Spiritualità e di Cultura dei Santi Padri Orientali.

Pertanto, i compiti di tale Comunità esigono:

1. Studio approfondito della Parola di Dio e della Teologia Spirituale dei Padri d'Oriente.
2. La celebrazione della Liturgia orientale partecipata dai fedeli in gruppo o comunità.
3. Incontri di accoglienza che privilegino la evangelizzazione con riferimento costante ai contenuti teologici e alle sue particolari metodologie.
4. La disponibilità all'azione pastorale ecumenica con programmazione e attuazione di contenuti, metodi, tempi e luoghi per facilitare il dialogo con l'Oriente Cristiano.
5. Il privilegio della vita interiore quale condizione fondamentale al clima della preghiera, della riflessione e della contemplazione dei misteri da venerare nel silenzio.
6. L'aggiornamento della cultura dell'Oriente Cristiano per favorire la disposizione al dialogo.
7. La particolare devozione alla Vergine Maria, Madre di Dio, intensificandone la iperdulia.
8. L'approfondimento del carisma Basiliano, modello dei tempi, formatore di coscienze, animatore di ecclesialità.
9. Cammino di rinnovamento e di conversione permanente nella condizione prescelta di continuità vocazionale.

Pertanto, allo scopo di facilitare l'attuazione di quanto l'assemblea ha proposto, segnaliamo in via di massima un calendario di incontri, che successivamente possa portare al prossimo convegno richiesto sulla tematica della Diaconia.

Tempi liturgici degli incontri: Natale, Grande Quaresima.

Per le future attuazioni di studi di Teologia e di Spiritualità bizantina hanno ricevuto il mandato Papas Pietro Lascari e lo Jeromonaco Samuele Cuttitta, rispettivamente dall'Eparca di Piana degli Albanesi e dall'Archimandrita di Grottaferrata.

Loro specifico compito sarà quello di formare e animare la Comunità Permanente richiesta creando anche un diretto rapporto con tutte le Chiese particolari di Sicilia.

Mezzojuso, Monastero Basiliano 30 agosto 1979.



« La flagellazione »: un momento del Recital offerto dai giovani della Comunità accogliente di Mezzojuso. La rappresentazione, su testi e musiche originali, composti per l'occasione da giovani che hanno anche recitato assieme agli altri attori, è stata seguita con vivo interesse ed ha riscosso unanime plauso da parte di tutti gli spettatori (più di 600). L'esecuzione, che in alcune scene ha raggiunto espressioni di alto lirismo, è stata condotta in maniera perfetta, con encomiabile gusto artistico.

Intensi ed interessati i momenti Liturgici

Oltre ai momenti di animazione, ha costituito motivo fondamentale dell'incontro la partecipazione ad alcune celebrazioni liturgiche della Chiesa orientale.

La *Divina Liturgia di S. Giovanni Crisostomo* ha aperto le giornate del 28 e del 29, mentre la *Liturgia di S. Basilio* è stata celebrata giorno 30, a conclusione dell'incontro. Con questa Liturgia, in uso nella Chiesa bizantina dieci volte all'anno e la cui anafora eucaristica viene attribuita a S. Basilio, si è voluto celebrare solennemente il Grande Padre Cappadoce. Al termine di essa si è proceduto all'*Artoclasia* (frazione del pane), rito tipicamente orientale per onorare con speciale solennità un Santo, conclusosi con la distribuzione ai fedeli di piccoli pani, recanti impressa la figura di S. Basilio, che sono stati assunti da essi come sacramentali e ne hanno anche portato alle loro famiglie.

Un'introduzione teologica alla Liturgia bizantina, una spiegazione dei vari simboli in essa contenuti nonché una divisione per tematiche dell'Anàfora (l'offerta, che designa la parte centrale della Liturgia) di S. Basilio, sono state presentate da P. Damiano Como.

Sono state fatte brevi introduzioni — anche negli opuscoli appositamente preparati per aiutare alla partecipazione — ai momenti liturgici pomeridiani, quali le ufficiature della *Paràclisis* (supplica) alla Madre di Dio e del *Vespro* (che introduce la festa del giorno successivo) e il canto del meraviglioso *Inno Akàthistos* (durante il quale si sta in piedi) anch'esso dedicato alla Madre di Dio.

Ma le introduzioni non sono state sufficienti o almeno si sono manifestate sintetiche, dato l'interesse che questi momenti liturgici della Chiesa orientale hanno suscitato nei giovani partecipanti, specialmente di tradizione latina. Interesse scaturito, in un primo momento forse a mo' di sensazione improvvisa, dalla curiosa attenzione spirituale prestata; interesse quindi ad approfondire una tradizione diversa, ma non diversa perchè anticamente praticata in tutta la Sicilia e ancora oggi ad essa congeniale.

Degni di rilievo i momenti serali

I « dopo cena » potremmo definirli « di fraternità impegnata ».

Mentre infatti tra i giovani si instaura un amichevole rapporto umano, presupposto quasi sempre necessario per un seguente impegno comune, veniva presentato un *documentario* in diapositive *sul monachesimo del Monte Athos*, realizzato da Paolo Gionfriddo, in cui, tra l'altro, veniva rilevato quanto segue: « Il modo migliore per penetrare nella spiritualità ortodossa è di entrarvi attraverso il monachesimo, che ha avuto una funzione di primaria importanza nella sua formazione » e ancora « bisogna notare l'equivalenza che S. Massimo il Confessore stabilisce tra il mondo monastico e quello laico. Tutto è determinato dalla presenza di Dio e dal progredire della comunione deificante ». Veniva fatto osservare inoltre, che al Monte Athos anticamente esisteva anche il monastero dei siciliani e come santi monaci di provenienza siciliana svolsero in Oriente un'opera veramente ammirevole.

L'amichevole rapporto andava poi consolidandosi anche attraverso un *Recital*, offerto dalla comunità accogliente dei giovani di Mezzojuso, alcuni dei quali ne erano protagonisti. Il Recital, dal tema « *Gesù, chi sei?* », con musiche e testi originali, attraverso una scarna, ma vibrante coreografia, evidenziava e tendeva a fare riflettere, in chiave moderna, su alcuni momenti della vita di Cristo. La particolare occasione è stata motivo di felice incontro, nell'atrio del Monastero basiliano, tra numeroso popolo di Mezzojuso e i partecipanti all'incontro di spiritualità.

IN MARGINE ALL'INCONTRO

● Il 25 Ottobre 1977 il Vescovo di Piana degli Albanesi, Giuseppe Perniciaro, aprendo le celebrazioni del 40° dell'Eparchia, ebbe a dire tra l'altro: « Voi laici — attempati giovani — rimarreste disorientati se si operasse un ritorno a quella che fu la vita della nostra comunità, delle generazioni che ci hanno preceduto, quando il mondo circostante (non solo della Sicilia) ci chiamava « greci », proprio perchè eravamo detentori di una tradizione tenacemente difesa dai nostri Padri e che ci differenziava realmente? ».

● Il 27-30 Agosto circa cento giovani, provenienti per la metà dai paesi dell'Eparchia e per l'altra metà da centri particolarmente sensibili alle tradizioni spirituali dell'Oriente cristiano, principalmente dai paesi della zona geografica limitrofa a Mezzojuso, hanno partecipato qui ad un incontro di spiritualità bizantina, concretizzando, infine, un progetto di « Comunità permanente di spiritualità orientale ed ecumenica ».

Sarà questa comunità a rispondere all'interrogativo del Vescovo?

● È questa comunità che, anche ai fratelli di tradizione latina, si è così rivolta, nella lettera di ringraziamento inviata a tutti coloro che avevano partecipato all'incontro: « La nostra Comunità ribadisce la sua disponibilità ed entusiasmo a continuare i nostri incontri per affinare la preparazione pasto-

rale ed ecumenica, per scambiarci problemi ed esperienze e per trovare, insieme, il modo di annunciare e vivere il mistero della Chiesa con i fratelli » perchè « possa essere ricondotta all'unità la Melodia di Dio » (Ignazio di Antiochia).

● Lo stesso Vescovo di Piana, nella medesima occasione, diede la risposta all'interrogativo: « Il disorientamento e le titubanze attuali sicuramente sarebbero superati se noi potessimo avere la gioia di cogliere fin da ora la vostra disponibilità a studiare assieme come iniziare il nostro rinnovamento, se tutti si dichiarassero sensibili a scoprire insieme quelle che sono le basi della spiritualità, della vita liturgica, della teologia della Chiesa bizantina, rileggendo assieme i Padri e gli autori che hanno dato lustro alla Chiesa d'Oriente e che oggi specialmente, a tutti i livelli — culturali e spirituali — il mondo cristiano greco e latino tende a valorizzare per ricavarne validi insegnamenti nella realtà del nostro tempo ».

● Quasi a conferma di queste parole i partecipanti all'incontro, sapientemente guidati da P. Basilio Randazzo, in funzione di moderatore, hanno espresso giudizi personali positivi e lusinghieri sull'incontro stesso, e pertanto si sono dichiarati sensibili a ulteriori scoperte; mentre le riflessioni dei gruppi, ottimamente coordinate da P. Giovanni Aielo, hanno indicato, anche mediante una critica costruttiva, delle valide piste di azione.



NOTIZIARIO

SETTIMANA DI PREGHIERA PER L'UNIONE DEI CRISTIANI

18-25 gennaio 1980

Approssimandosi la « Settimana di preghiera per l'unione dei cristiani » (18-25 gennaio), pubblichiamo sul tema « Venga il tuo Regno », scelto per il 1980, una breve presentazione di Mons. F. Eleuterio Fortino.

Di seguito, sempre dovuto alla gentile collaborazione dello stesso, un articolo pertinente alla celebrazione della suddetta Settimana, che ci aiuta a comprendere meglio il valore della preghiera comune e della catechesi ecumenica nonché il significato che devono assumere in tale occasione le riunioni interconfessionali.

* * *

« *Venga il tuo Regno* » (Matteo 6,10).

PRESENTAZIONE

Il tema per la Settimana di Preghiera per l'unità dei Cristiani di quest'anno (18 - 25 gennaio 1980) è preso dalla preghiera che Gesù stesso ci ha insegnato. Con questa scelta si è voluto sottolineare che questa settimana è innanzitutto una settimana di *preghiera* e che la

ricerca dell'unità dei cristiani è in *relazione alla stessa venuta del Regno di Dio tra gli uomini*.

Gesù iniziò a predicare col dire: « Ravvedetevi, perché il Regno dei cieli è vicino » (Mt. 4, 17; cf. Mc. 1, 15). E quando inviò in missione gli apostoli ordinò: « Andate . . . e durante il viaggio predicate dicendo: il Regno dei cieli è vicino » (Mt. 10, 7).

La presenza di Cristo tra gli uomini costituisce il Regno di Dio. La sua opera mostra che veramente il Regno di Dio è arrivato sulla terra: « Se in virtù del Dito di Dio io scaccio i demoni, allora è già pervenuto tra voi il Regno di Dio » (Lc. 11, 20). I segni di questa nuova realtà sono che: « i ciechi vedono, gli zoppi camminano, i lebbrosi sono guariti, i sordi odono, i morti risorgono, ai poveri è annunciata la buona novella » (Mt. 11, 5). Il riscatto dell'uomo dal male e il suo rinnovamento, vale a dire la restaurazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio, e l'annuncio dell'Evangelo, cioè la potenza di Dio che crea e fa nuova ogni cosa (cf. Apoc. 21, 5) costituiscono la radicale novità di vita (Rom. 6, 4). La conversione a Dio, *metanoia*, questo cambiamento totale dell'uomo (del pensiero, della volontà, del cuore e dell'azione) si manifesta nella santità, cioè nella progressiva partecipazione alla vita divina, alla vita in Cristo, alla vita secondo lo Spirito. È questo il segno della nuova umanità. È per la morte e la Risurrezione di Cristo che tutto ciò è possibile: vittoria sul male e sulla morte e comunicazione agli uomini dello Spirito di Dio (Gv. 20, 22) che li costituisce in una nuova comunità di fede, di preghiera, di vita, nell'unione fraterna (cf. Atti 2, 42), primizia del Regno.

La *Chiesa*, la comunità dei credenti in Gesù Cristo, il corpo di Cristo, « costituisce in terra il *germe e l'inizio* » (Lumen Gentium, n. 5) del Regno di Dio. Essa comprende coloro che hanno accettato la Signoria di Cristo e che si trasformano in comunità in cui Dio regna, in cui ci si sottopone alla volontà di Dio. Ma la Chiesa ha anche ricevuto « la missione di annunciare e instaurare in tutte le genti il Regno di Dio » (Lumen Gentium, n. 5). La Chiesa è istituita da Cristo *nella unità* affinché sia *inizio, segno e strumento* del suo Regno.

La *divisione* tra i battezzati è una triste realtà, è un elemento di disturbo sopravvenuto nella vita della Chiesa, un segno della parziale permanenza del peccato e così l'espressione della non piena realizzazione delle esigenze del Regno. La divisione contraddice apertamente al piano di Dio e inoltre danneggia la causa dell'evangelizza-

zione (cf. Decreto sull'Ecumenismo, n. 1). La divisione tra i cristiani oscura e ostacola la proclamazione dell'avvento del Regno di Dio.

Di conseguenza la *ricerca dell'unità* e la preghiera per l'unità vogliono essere *una risposta più fedele* al dono del Regno fatto da Dio Padre in Gesù Cristo nello Spirito Santo. Su questo cammino — parallelo alla purificazione interiore e all'adesione alla volontà di Dio — si incontra la sofferenza, la realtà della croce, ma anche la gioia della speranza nella fiducia che la potenza di Dio realizzerà il suo piano nella storia degli uomini.

La preghiera per l'unità esprime questa speranza e rinsalda l'impegno di cooperazione dei battezzati al piano di Dio.

Ma il Regno è soprattutto dono di Dio, è grazia, è beneplacito del Padre darcelo. *Perciò noi preghiamo*: « Venga il tuo Regno ». Consci che l'unità di fede e di vita di coloro che hanno accolto l'annuncio dell'Evangelo è uno dei segni del Regno di Dio che viene, noi preghiamo che come *seme* esso cresca sulla nostra terra anche se tra la zizzania (cf. Mt. 13, 24-30); preghiamo che come *lievito* fermenti (cf. Mt. 13, 33) la massa di tutti gli uomini per una *nuova comunione* di vita senza dissidi e divisioni.

Eleuterio F. Fortino

PREGHIERA COMUNE E CATECHESI ECUMENICA

La presenza dei cristiani nel mondo di oggi esige con sempre più evidente urgenza il ristabilimento della piena unità affinché, in un mondo caratterizzato dalle diversità, i cristiani possano portare il proprio messaggio in modo concorde. « La catechesi deve abilitare i cristiani ad inserirsi in modo conveniente in questa situazione » e pertanto essa « deve educarli al senso della loro specifica identità di battezzati, di credenti e di membri della Chiesa ».

Così ha affermato nel suo messaggio al Popolo di Dio, il Sinodo dei vescovi della Chiesa cattolica del 1977. Per quanto riguarda l'educazione ecumenica il Sinodo ha affermato: « La formazione ecumenica offre a quanti appartengono alla Chiesa cattolica romana l'occasione di comprendere meglio i cristiani di altre Chiese e Co-

munità ecclesiali, nonchè di predisporli al dialogo e ad instaurare con loro relazioni fraterne » (n. 15c).

Una occasione particolare di catechesi ecumenica è offerta dalle celebrazioni di preghiere comuni sempre più numerose tra i cristiani.

La preghiera comune per l'unità fra cristiani non ancora in piena comunione costituisce un avvenimento denso di particolare contenuto teologico e spirituale.

Essa offre anche la possibilità concreta di una catechesi ecumenica vissuta. Non si tratta, infatti, soltanto della informazione che in tali occasioni si può dare sulla esigenza dell'unità e di quanto avviene per questa ricerca nel mondo cristiano. Il fatto stesso che cristiani di confessioni diverse si riuniscono in comunità di preghiera per invocare da Dio l'unità piena fra tutti i battezzati fa percepire, meglio di ogni presentazione teorica, ciò che sarà questa unità.

Come in ogni celebrazione liturgica, anche in questo caso, le parole e il gesto, il simbolo e l'azione si compenetrano e s'illuminano a vicenda, diventando vita per i partecipanti e occasione di trasformazione interiore. In essa viene coinvolto l'uomo intero, non solo la sua mente, ma il suo cuore, la sua sensibilità, il suo corpo. La comunità cristiana si costruisce così concretamente nella sua esistenza.

Analizzando gli elementi che sorreggono una assemblea di preghiera comune, vi ritroviamo i principi fondamentali della ricerca della piena unità fra tutti i cristiani.

I. Riuniti nel Suo nome

È nel nome di Gesù Cristo che i cristiani si riuniscono per invocare la piena unità. Anche questa assemblea ha la promessa di quella presenza di Cristo che costituisce la garanzia della sua autenticità e dell'accettazione agli occhi di Dio.

« Dove sono due o tre adunati nel mio nome, ci sono io in mezzo a loro » (Mt. 18, 20). Il Decreto sull'Ecumenismo del Concilio Vaticano II (U. R. n. 8) cita e applica questa Parola di Cristo anche alle riunioni di preghiere inter-confessionali.

I cristiani pertanto che partecipano a queste preghiere comuni si pongono immediatamente di fronte al Signore. Da qui proviene il primo insegnamento: l'unità fa parte del piano di Dio; è quindi alla sua presenza e con il suo aiuto che deve essere fatta la ricerca della

piena unità fra i cristiani. Questo ci riporta d'altronde alla dimensione più vera. Non si tratta infatti di una ricerca qualsiasi, ma del modo di obbedire pienamente alla volontà di Dio e al suo disegno sulla Chiesa. È il Signore che ci richiama a riesaminare la nostra vocazione e a riportarci sulle sue vie. « Ora il Signore dei secoli — afferma il Decreto sull'Ecumenismo — il quale con sapienza e pazienza persegue il disegno della sua grazia verso di noi peccatori, in questi ultimi tempi ha incominciato a effondere con maggiore abbondanza nei cristiani tra loro separati l'interiore ravvedimento e il desiderio dell'unione » (U. R. n. 1).

Il richiamo al ravvedimento e la sua connessione con il desiderio dell'unità sono elementi essenziali per comprendere il significato della ricerca ecumenica ma nello stesso tempo sono gli elementi portanti d'una assemblea di preghiera comune. La purificazione, o la conversione del cuore come si esprime il Concilio Vaticano II, fa parte di quel nucleo detto « anima dell'intero movimento » ecumenico e nello stesso tempo la premessa indispensabile perchè una comunità possa costituirsi in assemblea di preghiera.

In tal modo l'assemblea di preghiera comune, riunita nel nome di Cristo, in spirito di riconciliazione, in atteggiamento di purificazione, nonostante le sue limitazioni fa già percepire l'immagine della Chiesa come comunità, corpo, di cui Cristo è il capo e i battezzati le membra.

II. Espressione della fede comune

La preghiera comune fra cristiani non in piena comunione non è sospesa sul vuoto, o costruita sulla base di una convenzione artificiale fra le parti. Essa è teologicamente fondata su quella fede comune che, nonostante le divergenze, permane ancora fra le varie confessioni cristiane.

Il Concilio Vaticano II, senza voler fare una enumerazione completa dei vincoli che legano i cattolici agli altri cristiani o abbozzare una descrizione adeguata della fisionomia delle varie Chiese e Comunità ecclesiali di oriente e di occidente, ha fortemente affermato che « tra gli elementi o beni dal complesso dei quali la stessa Chiesa è edificata e vivificata, alcuni, anzi parecchi e segnalati, possono trovarsi fuori dei confini visibili della Chiesa cattolica ». A titolo esemplificativo il Concilio cita « la Parola di Dio scritta, la vita della

grazia, la fede, la speranza e la carità e altri doni interiori dello Spirito Santo ed elementi visibili » (U. R. n. 3).

Questa comunione è sacramentalmente attuata dal battesimo: « Con il sacramento del battesimo l'uomo è veramente incorporato a Cristo. . . Il battesimo costituisce il vincolo sacramentale dell'unità che vige tra tutti quelli che per mezzo di essi sono stati rigenerati » (U. R. n. 22).

Comprendere e vivere insieme questa realtà è fondamentale per l'intero movimento ecumenico. Anzi è proprio questo orientamento che costituisce la vera novità dell'ecumenismo moderno. L'essersi cioè fondato sulla realtà di fede comune esistente e avviarsi insieme verso la piena unità. Lo stesso dialogo teologico tra le varie confessioni ha scelto questo metodo: riscoprire e riaffermare insieme la fede comune alle parti interessate, individuare le eventuali divergenze esistenti per poi discuterle nella speranza di superarle definitivamente, con lo studio e la preghiera. In questa prospettiva la stessa nozione di dialogo si estende e assume una dimensione più ampia, comprendendo non soltanto le conversazioni dottrinali ma anche tutta quella complessa zona di contatti e di azioni comuni che fanno già parzialmente vivere in pratica l'unità che ci cerca. Per la sua parte la preghiera comune svolge anche questa funzione.

Inoltre la preghiera interconfessionale non solo si fonda su questa realtà di fede comune, ma anche la esprime e manifesta. « Le preghiere in comune — ha rilevato il Concilio Vaticano II — sono una genuina manifestazione dei vincoli con i quali i cattolici sono ancora congiunti con i fratelli separati (U. R. n. 8) ».

Questa singolare espressione della fede comune ha un valore catechetico di immensa portata difficilmente valutabile da un punto di vista esclusivamente teorico perchè essa appartiene al genere della vita sacramentale e quindi della vita divina partecipata e vissuta dai credenti.

Il Concilio Vaticano II riferendosi alle realtà cristiane che si trovano presenti nelle altre Chiese e Comunità ecclesiali perviene a questa fondamentale affermazione: « tutte queste cose che provengono da Cristo e a Lui conducono, appartengono all'unica Chiesa di Cristo » (U. R. n. 3).

La preghiera comune si fonda così su tutti questi elementi; essa esprime la fede comune, manifesta l'appartenenza radicale all'unica Chiesa di Cristo. I partecipanti alla preghiera comune avvertono questa appartenenza, ne scoprono le motivazioni, gustano la gioia

della riscoperta fraternità, mentre nello stesso tempo, toccano con amarezza i limiti dell'imperfetta unità.

III. *Esperienza dei limiti della comunione imperfetta*

Infatti l'assemblea di una preghiera comune porta inevitabilmente all'esperienza dei limiti della comunione esistente fra i cristiani, comunione vera ma imperfetta. È per questo che tali assemblee, sempre, assieme a una gioia autentica, sperimentano un sentimento di profonda amarezza. Si constata esistenzialmente che la piena unità è assente. Ci si scopre in difetto di fronte al Signore. Si prende coscienza che si è in peccato.

Questa percezione si ha già al momento di organizzare la riunione di preghiera comune, quando cioè occorre scegliere schemi di preghiera e testi che non contengono elementi inaccettabili per i membri delle altre confessioni. Si tratta di un vero esercizio ecumenico. Attraverso il confronto e il dialogo si cercano tutti gli elementi comuni per metterli alla base dei testi che si elaborano. Si è alla ricerca del massimo di convergenza, ma emergono ugualmente le persistenti limitazioni. L'antico adagio « *lex orandi lex credendi* » si riscopre in tutto il suo realismo.

Il limite estremo di questa situazione viene toccato nel momento in cui l'assemblea di preghiera comune constata l'impossibilità oggettiva di celebrare insieme l'Eucaristia, sacramento della piena unità e della piena *communicatio in sacris*.

IV. *Verso la piena unità*

Ma la preghiera comune indica anche che il popolo di Dio è in cammino, che le varie comunità cristiane sono uscite dall'isolamento confessionale e che, insieme, sono sulla via della piena unità.

Noi cristiani andiamo prendendo coscienza che non possiamo più vivere in stato di divisione e che, in obbedienza di fede, vogliamo incontrarci di fronte al Signore per ritrovare, o raggiungere per la prima volta e definitivamente, l'unità.

Queste assemblee di preghiera comune sono orientate a ristabilire quella unità che il Signore ci ha indicato nella piena comunione

della Chiesa, una, santa, cattolica e apostolica e nello stesso tempo uno strumento di crescita.

Il Concilio o Vaticano II ha sottolineato il valore delle preghiere comuni affermando che esse « sono senza dubbio un mezzo molto efficace per impetrare la grazia dell'unità » (U. R. n. 8).

Ma a parte questo valore speciale d'impetrazione che essa ha, la preghiera comune offre l'occasione di una reciproca conoscenza fra i membri partecipanti e, quindi, delle varie confessioni cristiane. E va notato che si tratta della conoscenza più vera, di quella conoscenza che, al di là delle differenziazioni dovute a culture e contingenze storiche particolari, mette in rilievo le opzioni di fondo della fede delle varie comunità cristiane e le conseguenti diverse espressioni teologiche.

Ciò emerge tanto più chiaramente quando si osserva che, fra quanti si riuniscono per la preghiera comune, è stato già superato lo stadio polemico e con spirito costruttivo si cerca ciò che unisce piuttosto che quello che divide.

Questa conoscenza vera, che genera rispetto e lealtà, è indispensabile per un autentico progresso sulla via dell'unità, la quale sarà fondata sulla verità divina e rivelata che non va in alcun modo sminuita o manipolata.

Osservazione conclusiva

Una riunione di preghiera comune rende percepibili e fa vivere concretamente tutti questi elementi. Sia considerata come avvenimento a sè, sia analizzata nei suoi vari elementi, la preghiera comune costituisce una catechesi del tutto particolare sull'unità della Chiesa: una catechesi esistenziale. Essa tra l'altro indica il progresso che la ricerca per l'unità ha già realizzato e mostra contemporaneamente l'impegno di progredire insieme, davanti al Signore, verso la piena unità.

Eleuterio F. Fortino