

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

ORIENTE CRISTIANO



Anno XVII

LUGLIO - SETTEMBRE 1977

3

ORIENTE CRISTIANO

ANNO XVII **3**
LUGLIO - SETTEMBRE 1977

RIVISTA TRIMESTRALE DELLA ASSOCIAZIONE
CATTOLICA ITALIANA PER L'ORIENTE CRISTIANO

DIRETTORE RESPONSABILE *Papàs Damiano Como*

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

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

S O M M A R I O

	pagina
Presupposti per un dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa ortodossa e la Chiesa cattolica romana — Presentazione di una Relazione del Prof. Vlasios Pheidias (<i>Photios Nikitopoulos</i>)	2
La nuova Carta Costituzionale della Chiesa ortod. di Grecia (<i>Dimitrios Salachas</i>)	11
Decalogo della Legislazione secondo il Cristo cioè del Nuovo Testamento - Discorso 62 di S. Gregorio Palamas - IV Comandamento (<i>Giuseppe Ferrari</i>)	33
Un illustre siracusano: Metodio I, Patriarca di Costantinopoli (843-847), Vincitore del II Iconoclasmo (<i>Lino Bernardini</i>)	50
Introduzione alla lettura dell'Arte Sacra figurativa - specialmente bizantina (<i>Giuseppe Valentini</i>)	68
Sapienza del cuore e cultura profana (<i>Mario Polia</i>)	93
NOTIZIARIO	
1. Patriarcato ecumenico	101
1. Patriarcato ortod. di Alessandria	112
3. Patriarcato ortod. di Antiochia	113
4. Patriarcato di Mosca	113
5. Chiesa ortodossa di Grecia	115
SETTIMANA di preghiera per l'unità dei cristiani 1978	117

Presupposti per un dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa Ortodossa e la Chiesa Cattolica Romana

PROTIOS NIKITOPOULOS

Nota Biografica

Greco, laico, ortodosso, nato nel 1935 a Rodi. Licenziato in Teologia (Università Nazionale di Atene, 1960), in Scienze Politiche (« Panteios » Scuola di Scienze Politiche di Atene, 1965) e in Diritto Canonico Orientale (Pontificio Istituto Orientale di Roma, 1972). Ha seguito studi postlicenziali in Diritto Canonico a Roma (presso lo stesso Istituto Orientale e alla Pontificia Università Lateranense, 1972-1973) e a Lovanio (presso la Facoltà Internazionale di Diritto Canonico dell'Università Cattolica di detta città, 1974-1975). Nominato professore della Scuola Pubblica Superiore di Studi Sacerdotali (= Seminario Maggiore) di Atene, presta attualmente servizio presso la Direzione Generale dei Culti del Ministero della Pubblica Istruzione e dei Culti di Grecia.

**Presentazione
di una Relazione
del prof. Vlasios PHEIDAS
sull'argomento in proposito.**

di PHOTIOS
NIKITOPOULOS

Il 6 febbraio del 1976, in occasione delle solennità per la festa del Santo Dottore della Chiesa Ortodossa Fozio il Grande, che si celebra in tale giorno, il prof. Vl. Pheidàs, titolare della cattedra di Storia Ecclesiastica della Facoltà di Teologia dell'Università Nazionale di Atene, ha presentato una interessante relazione sull'argomento in questione, davanti ai membri del S. Sinodo della Chiesa di Grecia, in una riunione congiunta tra professori, liberi docenti e

assistenti della suddetta Facoltà, tenuta al Centro Interortodosso, presso il monastero di Pentelis. La relazione, tenuta in greco, fu pubblicata nel Bollettino ufficiale della Chiesa di Grecia *Ekklesia* (fasc. 1-15 febbraio 1976, nn. 3-4, pp. 65-70), e in seguito è stata ristampata in un fascicoletto di 23 pagine col titolo: « Presupposti fondamentali per un dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa Ortodossa e la Chiesa Cattolica Romana » (*Themeliodeis proypothèseis episèmou theologikouò dialogou Orthodoxou kai Romaiokatholikè Ekklesias*, Atene 1976).

La parola del prof. Pheidàs sentita in quel giorno, assume un particolare significato in ragione dei suoi riferimenti. Infatti, il nome di S. Fozio è legato strettamente alla storia del grande scisma tra Oriente e Occidente. E proprio nel giorno in cui la Chiesa Ortodossa ne celebrava la festa, il titolare di Storia Ecclesiastica della prima Università del paese, è venuto a trattare davanti ad un insigne e competente uditorio, quale argomento della sua relazione, la questione del dialogo teologico tra Oriente e Occidente, che mira appunto all'unico rimedio effettivo dello scisma, l'*unione*. Eppoi, nel quadro di questo dialogo ecumenico, si rivela di positiva e grande importanza la proposta avanzata dal Relatore, che concerne il riconoscimento, da ambo le parti, del Concilio di Costantinopoli tenuto nell'879-880, come ecumenico (1); e tale Concilio riguarda pure la figura di S. Fozio. In questo modo il personaggio, il cui nome è legato all'inizio del drammatico avvenimento, cioè lo scisma, viene a collocarsi — secondo l'ottica del prof. Pheidàs — là dove comincia a chiudersi questo cerchio, che ha travagliato la chiesa per tanti secoli. Sotto questo profilo, anche le celebrazioni della Chiesa Ortodossa nel giorno della festa di S. Fozio, assumono un particolare significato, in ordine al contributo che offrono al movimento ecumenico — oggi in pieno sviluppo. Si tratta di festività che, lungi dallo spirito polemico del passato, presentano annualmente l'occasione, agli studiosi ed agli ecclesiastici, per una ricerca sincera ed efficace sui punti d'incontro tra le due Chiese sorelle, affinché si possa realizzare la grande speranza di ristabilire la loro unione, l'*énosis*.

(1) Tale idea fu avanzata, a titolo personale, anche dal prof. J. Meyendorff, al Primo Colloquio Ecclesiologico tra teologi ortodossi e cattolici (Vienna, 1-7 aprile 1974); cf. la sua relazione in proposito: *Eglises-soeurs. Implications ecclésiologiques du Tomos Agapis*, in *Koinonia* (Istina), Parigi 1975, pp. 39-41 e 45.

Convinti che, far partecipi a una cerchia più ampia possibile il pensiero del prof. Pheidàs, espresso in questa sua relazione, sia un atto positivo nell'ambito del movimento ecumenico, ne riportiamo qui un ampio resoconto, specialmente per quei lettori che non potranno leggere il testo integrale, come ne varrebbe veramente la pena. Ci atteniamo il più possibile fedeli al testo, perché i concetti sono così densi di significato da dover essere necessariamente seguiti nei loro dettagli. Nostro intento è di attirare l'attenzione dei competenti sulle affermazioni e le proposte del prof. Pheidàs e stimolare l'interesse degli studiosi per la ripresa di un impegno, al fine di una disamina seria e sincera per una retta valutazione di esse, in ordine alla promozione della questione dell'unione delle Chiese.

* * *

Il contenuto della relazione in proposito suona così:

L'odierna fase delle relazioni tra Oriente e Occidente, che si caratterizza con lo spostarsi dal dialogo dell'amore a quello teologico (2), appare, dal punto di vista ortodosso, in conformità con le decisioni prese al riguardo dalla II (a. 1963) e dalla III (a. 1964) Conferenze Panortodosse di Rodi. Intanto sono intervenuti i fatti di portata storica, veramente sconvolgenti, dell'incontro del Papa Paolo VI con il Patriarca Ecumenico Atenagora I a Gerusalemme (a. 1964) e del mutuo annullamento delle scomuniche del 1054 tra Roma e Costantinopoli (a. 1965) (pp. 5-7).

Nelle Conferenze Panortodosse fu sottolineata come cosa necessaria, che la preparazione di questo dialogo fosse fatta in riferimento alle decisioni del Concilio Vaticano II, e principalmente a quelle che riguardano la Chiesa come istituzione. Il R. osserva che la preparazione in proposito finora fatta da parte delle Chiese Ortodosse locali è rimasta piuttosto a un tono basso; mentre dall'altro canto, le decisioni del Concilio Vaticano II sulla Chiesa, e special-

(2) L'annuncio ufficiale di tale avvenimento prese luogo in occasione delle festività per il decennio dell'annullamento delle scomuniche del 1054. Cf. in proposito il Messaggio del Patriarca Ecumenico Demetrio I al Papa Paolo VI (7 dicembre 1975), nel Bollettino del Centro Ortodosso del Patriarcato Ecumenico a Ginevra (Chambésy): *Episkepsis* 2, ed. greca, 7 (13 gennaio 1976, n. 139) 13-15. Questo fatto, che si deve giudicare veramente decisivo in ragione della sua positività, segna l'indice del progresso raggiunto dalla Chiesa Ortodossa ai nostri giorni nel suo cammino storico verso l'unione.

mente sulla posizione che occupa il Papa in essa, hanno smentito le previsioni ottimistiche avanzate anche da certi teologi cattolici. L'istituzione del papato — ecco quello che pesa — è uscito più forte da questo Concilio. In proposito, aggiunse il R., si tratta di una esperienza, la quale potrebbe aiutare gli ortodossi in questo stadio preparatorio del dialogo a valutare le posizioni odierne della Chiesa Romana. Mediante queste posizioni, infatti, appare chiara l'identità e le fisionomia di questa Chiesa. (pp. 7-9).

Questa fisionomia, per il R., fu elaborata nel quadro di fattori storici (cambiamenti politici, culturali, ecclesiastici), in mezzo ai quali la Chiesa Romana ha vissuto le sue peripezie, che restano impresse fino ad oggi nella sua vita. Elemento determinante nella storia dello scisma è lo sportarsi del Papa, avvenuto a causa delle circostanze politiche, verso il regno franco. È la svolta che ha condotto l'Occidente ad allontanarsi dall'Oriente; svolta che contemporaneamente ha fatto allontanare l'Occidente dalla retta valutazione della tradizione patristica greca (patrimonio comune, caratteristico dell'unità della Chiesa), per farlo entrare nell'orbita della teologia franca. Questo ha provocato, all'interno della Chiesa Occidentale, una crisi profonda ed ha creato i presupposti dello scisma del 1054, come pure non l'ha salvata dal dilagare del protestantesimo. Durante il periodo di questo spostamento (IX-XVI s.), sotto l'influsso dei teologi franchi e anglosassoni, si sono infiltrati nella teologia occidentale quasi tutti gli elementi che differenziano la Chiesa Cattolica Romana da quella Ortodossa. (pp. 9-10).

Allo scisma seguirono subito le iniziative e i tentativi per l'unione. Questo movimento, privo delle basi adatte, (come lo mostrano la storia delle crociate, l'interferenza di motivi politici, l'uniatismo), era condannato a fallire; inoltre, ha mostrato come fosse più grande la distanza che separava le due Chiese. Rimaneva però, durante tutti questi secoli, il terreno solido per il desiderato reincontro, cioè quello affermato sempre dalla Chiesa Ortodossa: *la tradizione comune dei sette primi secoli della vita della Chiesa*. Questo è da considerare come l'unico criterio universale (*katholikòn*), sicuro e oggettivo, per condurre il dialogo e come l'unico quadro fermo, entro i cui limiti è possibile raggiungere la concordia. Da questo punto di vista si deve valutare l'insistenza della Chiesa Ortodossa sull'essenziale nucleo soteriologico ed ecclesiologico costituito dalla verità di fede, che è centro scopo e sintesi di ogni dialogo teologico ortodosso. Però il modo di presentare questa verità è decisivo per l'esito del dialogo. Se la Chiesa Ortodossa — ciò

riteniamo valido anche per l'altra parte — viene in dialogo per affermare aprioristicamente che questa verità di fede è prerogativa e patrimonio esclusivamente suo, allora il dialogo si blocca prima ancora di cominciare. Le affermazioni gratuite devono cedere il passo alle argomentazioni. È per mezzo di esse che si giunge a dimostrare il valore di quanto ognuno possiede, in modo che venga accettato da tutte le parti. D'altro canto, la valutazione delle tradizioni comuni, come criterio valido per il dialogo, non dipende tanto dall'insistenza degli ortodossi in merito, quanto dalla necessità fondamentale per la Chiesa, di realizzare l'unione senza sacrificare la verità della fede. Perciò tale insistenza da parte degli ortodossi non va considerata come tradizionalismo statico, come discorso inutile ripiegato sul passato ed estraneo alle realtà presenti, ma come una dinamica ricerca della verità vissuta nella Chiesa in tutte le epoche, opere e frutto dello Spirito Santo. Il R. ritiene però ovvio che le realtà post-scismatiche non siano proposte come criterio valido in questo dialogo, perché anche esse devono essere sottoposte al criterio della tradizione comune. Nell'insieme di questo discorso va compreso anche il detto « oblio del passato » (*lethe eis to parelthòn*), il cui significato si giustifica nella misura in cui si applicherà, per coprire soltanto elementi del passato, che non appartengono se non al passato e sono, dal punto di vista teologico ed ecclesiologico, o indifferenti o nocivi al presente. (pp. 11-17).

Per quanto riguarda la determinazione dei limiti, entro i quali si applicherà nel dialogo il criterio universale della tradizione comune, il R. osserva che esso va tenuto fermamente soltanto per le questioni riguardanti la fede; mentre per altri punti secondari, relativi a divergenze di regime, di liturgia e di consuetudini, deve prevalere la libertà e il giudizio discrezionale, cosa insegnata pure da S. Fozio, come da tutta la tradizione ecclesiastica (*in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*). Un altro principio che deve prevalere in proposito, è la trattazione del dialogo a parità di condizioni (*epi isois orois*), come determinò la II Conferenza Panortodossa di Rodi. Il rispetto di tali criteri e presupposti assicura che questo dialogo per l'unione non sarà fatto a spese della verità di fede, che deve essere salvata da ogni opportunismo (pp. 17-19).

Caso caratteristico, collocato nel quadro del perenne dialogo teologico-ecclesiologico tra le due Chiese è, per il R. l'annullamento vicendevole delle scomuniche del 1054, che apre nuovi orizzonti alle loro relazioni fraterne. È il gesto che ci sposta da quell'anno

riportandoci alla situazione antecedente, e precisamente all'epoca dello « scisma dei due Sergi », quando ebbe luogo *de facto* la cessazione delle comunione fra le due Chiese, a causa dell'aggiunta del Filioque nel credo (a. 1014) (3); è il punto da dove dobbiamo ricominciare il dialogo. Nell'annullamento di queste scomuniche il R. vede collocata sostanzialmente l'apertura del dialogo teologico attuale fra le due Chiese, confermata d'altronde durante la celebrazione del decimo anniversario di questo avvenimento (4). Oltre a questo annullamento il R. vede proprio come passo decisivo, per il successo del movimento iniziato, *il riconoscimento* — al quale già ci siamo riferiti — *del Concilio di Costantinopoli dell'879-880 come ecumenico, da entrambe le Chiese*, dato che con le sue decisioni, allora accettate anche dai rappresentanti del Papa, furono eliminati gli acutissimi contrasti fra le due Chiese e si crearono giusti presupposti teologici ed ecclesiologici per ristabilire l'unione. (pp. 19-22).

Concludendo, il R. richiama l'attenzione su certi punti, atti alla preparazione del dialogo in questione da parte degli ortodossi: a) che il lavoro relativo ad esso sia basato sull'unità panortodossa, tenuta sempre in considerazione la comune coscienza del *pléroma* di tutta la Chiesa Ortodossa, interpreti della quale diventeranno le commissioni addette al dialogo; b) che tale preparazione non sia fatta in fretta, ma anzi con senso di responsabilità, richiesto dalla serietà della questione; c) che siano, a questo proposito, prese in considerazione le decisioni del Concilio Vaticano II; d) su tutto deve essere ben informato il *pléroma* della Chiesa, affinché possa manifestare la sua posizione in proposito; e) se si ritenesse necessario, si potrebbe sottomettere al giudizio di una Conferenza Panortodossa il metodo scelto per essere applicato nel dialogo tra le due Chiese. In fine, tutti i principi presentati in questa relazione, costituiscono, secondo il prof. Pheidàs, un quadro umanamente giusto in ordine allo svolgimento del dialogo teologico, per cui si potrà realizzare la speranza comune per il ristabilimento dell'unione tra la Chiesa di Oriente e quella di Occidente, mediante l'opera dello Spirito Santo. (pp. 22-23).

(3) Cf. relazione dello stesso studioso al sopra citato (cit. n. 1) Colloquio Ecclesiologico di Vienna intitolata: *Anathèmes et schisme. Conséquences ecclésiologiques de la levée des anathèmes*, in *Koinonia*, già citata, pp. 78 ss.

(4) Cf. i testi dei Messaggi scambiati a tale proposito fra il Patriarca Ecumenico Demetrio I e il Papa Paolo VI, in *Episkepsis*, già citata, pp. 11-15.

È questa la voce del prof. Pheidàs sulla preparazione del dialogo teologico tra Chiesa Ortodossa e Cattolica Romana: una voce chiara, sincera, stabile, nutrita dalle sue esperienze di storico della Chiesa; voce che si mantiene nello stesso tenore in cui si è fatta sentire durante il Primo Colloquio Ecclesiologico di Vienna, cui si è accennato precedentemente (v. cit. n. 3). La presenza e il contributo del prof. Pheidàs in quel Colloquio sono stati valutati preziosi, per la loro positiva sincerità, negli ambienti anche cattolici, come siamo in grado di sapere. Ugualmente sappiamo che questa relazione è stata ben accolta negli stessi ambienti, tanto più impressionati, in quanto essa viene proprio dalla Grecia, che si considera dominata da tendenze conservatrici. L'apprezzamento che ha suscitato in questi ambienti, in ordine alla promozione del dialogo teologico, appare anche dall'interesse di tradurla in altre lingue (v. traduzione in francese già pubblicata in *Proche-Orient Chrétien*, XXVI, 1976, fasc. n. 3, pp. 220-229), per renderla accessibile ad un pubblico più ampio. Anche nel mondo ortodosso la Chiesa Bulgara ha già pubblicato nel suo Bollettino *Tserkoven Vestnik* (77, 1976, fasc. 23, pp. 3-4) una traduzione dei punti più salienti di essa.

La relazione del prof. Pheidàs, fatta all'indomani dall'annuncio ufficiale della istituzione della « Commissione tecnico-teologica interortodossa per la preparazione del dialogo teologico con Roma » (5), al quale si riferisce, si presenta come una guida preziosa in questo cammino storico verso l'unione delle Chiese. Inoltre, essa riassume l'esperienza della Chiesa, a proposito del dialogo, elaborata in una sintesi breve ma chiara e precisa. Non si tratta di un testo statico, da considerare come un elenco di posizioni, sia pur fondamentali, bensì di un testo dinamico, che contiene dei germi, dai quali, se opportunamente coltivati, potrà ricavarsi una mietitura ricca e pre-

(5) Per l'annuncio della istituzione di tale Commissione, cf. il sopra citato Messaggio del Patriarca Ecumenico Demetrio I al Papa Paolo VI, in *Episkepsis*, loc. cit., e per la presentazione della lista delle persone che la formano al Segretariato per l'Unione dei Cristiani, presso la S. Sede, cf. *ibid.*, pp. 34-35. A proposito va notato che il prof. Pheidàs, nel tempo della presentazione di questa sua relazione, faceva già parte, come rappresentante del Patriarcato di Gerusalemme, di questa Commissione e nel frattempo è stato nominato membro ordinario della « Commissione Sinodale della Chiesa di Grecia per il Dialogo Ecumenico ». Per la formazione di questa ultima Commissione cf. *Ekklesia*, 53 (1976) 345.

ziosa. Ogni pensiero esposto nel testo è tanto ricco e denso, da poter essere il punto di partenza per ulteriori sviluppi, dando, per altro, adito ad un fruttuoso dialogo scientifico.

Al riguardo, vogliamo sottolineare di nuovo la proposta del R., concernente il riconoscimento dell'ecumenicità del Concilio di Costantinopoli dell'879-880, in ordine alla promozione della questione dell'unione (6), proposta che giudichiamo di particolare interesse e come il punto saliente della relazione, su cui particolarmente desideriamo attirare l'attenzione dei competenti. In realtà, si tratta di una felice rispondenza, in cui il prof. Pheidàs viene ad incontrarsi con il prof. Meyendorff, il quale, come abbiamo notato (v. cit. n. 1), aveva già suggerito la stessa idea al summenzionato Colloquio di Vienna, essendo nello stesso tempo certo della positiva accoglienza di essa da parte del mondo ortodosso. Se infatti il prof. Meyendorff è l'ispiratore di tale idea e il prof. Pheidàs il suo primo promotore, la proposta avanzata potrebbe chiamarsi: « *proposta Meyendorff-Pheidàs* ». È una proposta che viene ad aprire nuove prospettive nel campo ecumenico e che vale veramente la pena che attiri la nostra attenzione. Riteniamo che l'avanzamento di tale proposta, oltre a dare il suo contributo al dialogo in questione, possa dare l'avvio ad uno studio e ad una letteratura, tali da dimostrarne la validità o meno. Necessariamente essa conduce ad un ripensamento su detto Concilio, in riferimento a quello tenuto pure a Costantinopoli nell'869 e considerato ecumenico dalla Chiesa di Roma; ripensamento che, per favorire in effetti l'opera dell'investigazione della

(6) Il prof. Pheidàs, parlando un anno dopo, per la seconda volta, nello stesso Centro Interortodosso, nel giorno della festa di S. Fozio (6 febbraio 1977), si è riferito di nuovo a questo Concilio ed al ruolo che esso può svolgere oggi sul piano ecumenico, arrivando a questa conclusione: « Il Concilio tenuto a Costantinopoli (879-880) è stato l'ultimo incontro veramente sinodale delle Chiese di Oriente e di Occidente, e perciò ha potuto trovare soluzione ai contrasti canonici e teologici di esse . . . Oggi le relazioni della Chiesa Ortodossa verso la Chiesa Cattolica Romana presentano una analogia nei confronti delle valutazioni politico-ecclesiastiche di quel periodo critico. I criteri adottati dal Concilio dell'879-880, le procedure e le decisioni di esso esprimono pienamente lo spirito della sana tradizione sinodale della Chiesa e possono costituire quadro sicuro per il dialogo teologico contemporaneo. La valorizzazione dello spirito autentico di quel Concilio, il quale esprime anche la posizione autentica della Chiesa Orientale nei confronti di quella Occidentale, faciliterà pure oggi il fruttuoso lavoro e la collaborazione per l'eliminazione degli ostacoli per il ristabilimento dell'unità della Chiesa ». VI. Pheidàs, *Ai antilènseis tou J. Photiou peri tes Dytikès Ekklesias* (ristampato dall'*Ekklesia*, 54 (1977) 87-89, 115-117, 143-144), Atene 1977, pp. 29-30.

verità, alla quale esso deve mirare, deve essere assunto con sincerità di intenzione a tale proposito e con il senso di responsabilità che richiede la serietà della questione. Contemporaneamente, essa ci porta ad un riesame e ad una rivalutazione, sotto l'aspetto ecumenico di oggi, delle affermazioni già dichiarate nel passato su questi Concili e delle posizioni già prese da ambo le Chiese sull'insegnamento e i principî da loro espressi (7). Ad ogni modo, rimane la proposta che viene ad orientare tutto l'ingente sforzo del movimento per l'unione delle Chiese Ortodossa e Cattolica Romana verso una precisa direzione, attraverso cui chissà che non si possa arrivare più facilmente alla desiderata méta. In tal caso, la proposta Meyendorff-Pheidàs si vedrebbe premiata dal merito più ambito. Ed è quello che ci auguriamo di tutto cuore.

(7) Il prof. P. Stephanou (S. J.), per esempio, pochi anni fa, si domandava in un suo articolo intitolato: *Deux Conciles, deux ecclésiologies? Les Conciles de Constantinople en 869 et en 879*, in *Orientalia Christiana Periodica*, 39 (1973) 363-407. La risposta a questa domanda — come è ovvio — assume un particolare valore nel quadro della disamina richiesta dalla proposta Meyendorff-Pheidàs, e dello scopo a cui essa mira.

La nuova Carta Costituzionale della Chiesa Ortod. di Grecia

A. - PRESENTAZIONE DEL TESTO LEGISLATIVO

Il 27 maggio 1977 è stata promulgata la legge n. 590 della Carta Costituzionale della Chiesa Ortodossa di Grecia. Questa nuova legge è stata pubblicata nella Gazzetta Ufficiale del Governo il 31 maggio 1977, ed è a partire da questa data che essa è entrata in vigore.

La Carta Costituzionale della Chiesa Ortodossa di Grecia, che costituisce una legge dello Stato, è promulgata in conformità e in accordo con gli articoli 3 e 13 della Costituzione di Grecia; l'articolo 3 prescrive quanto segue:

Rapporti tra la Chiesa e lo Stato.

1) La religione dominante in Grecia è quella della Chiesa Ortodossa Orientale di Cristo. La Chiesa Ortodossa di Grecia, riconoscendo per capo N. S. Gesù Cristo, è indissolubilmente unita, quanto al dogma, alla Grande Chiesa di Costantinopoli e a tutte le altre Chiese Cristiane della stessa fede, che osservano immutabilmente, come le altre Chiese, i santi canoni apostolici e sinodici come pure le sante tradizioni. Essa è autocefala e amministrata dal Santo Sinodo composto da tutti i Vescovi in carica, e dal Santo Sinodo permanente che, derivando da questo, è costituito, come prescritto dalla Carta

Costituzionale e conformemente alle disposizioni del Tomo Patriarcale del 29 giugno 1850 e dall'Atto Sinodico del 4 settembre 1928.

2) Il regime ecclesiastico stabilito in certe regioni dello Stato non è contrario alle disposizioni del paragrafo precedente. Le regioni dello Stato in cui il regime ecclesiastico non è contrario alle disposizioni del paragrafo 1 dell'art. 3 sono Creta, le isole del Dodecaneso e il Monte Athos. Queste regioni sono soggette ad un altro regime ecclesiastico, dipendendo direttamente dal Patriarcato Ecumenico, ma contemporaneamente esse conservano un'autonomia interna.

L'art. 13 della Costituzione prescrive quanto segue:

1) La libertà della coscienza religiosa è inviolabile. Il godimento dei diritti individuali e politici non dipende dalle credenze religiose di ciascuno.

2) Tutte le religioni conosciute sono libere; le pratiche vengono esercitate senza ostacoli, sotto la protezione della legge. L'esercizio del culto non può essere contrario all'ordine pubblico o al buon costume. Il proselitismo è vietato.

3) I ministri di tutte le religioni conosciute sono sottoposti alla stessa vigilanza da parte dello Stato e agli stessi obblighi verso di lui dei ministri della religione dominante.

4) Nessuno può essere dispensato dall'adempimento dei suoi doveri verso lo Stato, nè può rifiutarsi di conformarsi alle leggi, a causa delle proprie convinzioni religiose.

5) Nessun giuramento può essere imposto se non in virtù di una legge che ne determina anche la formula.

Questo art. 3 della Costituzione si applica a tutte le religioni e confessioni cristiane del paese, ivi compresa la Chiesa Ortodossa, che è la religione dominante, cioè la religione ufficiale dello Stato Ellenico.

La nota introduttiva dalla quale il Ministro dell'Istruzione Pubblica e dei Culti ha presentato alla Camera dei Deputati il progetto-legge della nuova Carta Costituzionale della Chiesa Ortodossa di Grecia, sottolinea i punti essenziali e lo spirito di questa legge, riguardante la Chiesa Ortodossa di Grecia:

« Carta Costituzionale della Chiesa: questi sono i santi canoni che sono garantiti dagli articoli 3 e 13 della Costituzione in vigore. Ma le relazioni tra la Chiesa e lo Stato in Grecia, determinate dagli articoli della Costituzione concernenti la religione, rendono necessaria

la promulgazione delle norme legislative nelle quali tali relazioni si stabiliscono. Le leggi costituzionali della Chiesa, votate dalla Camera dei Deputati tracciano precisamente queste norme senza toccare l'osservanza dei santi canoni sancita d'altronde dalla Costituzione; così queste leggi costituiscono esse stesse i testi fondamentali per la collaborazione armoniosa tra la Chiesa e lo Stato. Mediante questo progetto-legge della Carta della Chiesa viene ad essere garantito il funzionamento democratico legale delle istituzioni ecclesiastiche amministrative, conformemente all'ordinanza dell'art. 3 comma 1° della Costituzione e dei santi canoni costituzionalmente protetti...».

Il decreto-legge n. 87/1974 prevedeva l'istituzione di una commissione speciale clerico-laica incaricata di redigere un progetto di Carta Costituzionale della Chiesa Ortodossa di Grecia. Il testo di questa commissione è stato sottoposto all'esame del Santo Sinodo Permanente, che ha formulato le proprie osservazioni. In seguito, il Ministero ha sottoposto l'esame del testo alla Commissione parlamentare incaricata delle questioni della pubblica istruzione e dei culti; essa ha apportato al testo iniziale delle correzioni e delle modifiche. Così questo progetto è stato presentato alla discussione e all'approvazione della Camera dei Deputati. La commissione clerico-laica ha tenuto conto altresì dei rapporti che sono stati inviati dall'Assemblea dei preti e d'altri esperti, teologi, vescovi, monache ecc. La discussione al Parlamento è durata tre giorni e l'Assemblea parlamentare ha votato il testo finale.

La nuova Carta Costituzionale della Chiesa di Grecia comprende venti capitoli ed è costituita da 75 articoli.

Il primo capitolo (artt. 1-3) contiene le norme generali fondamentali che si riferiscono all'autocefalia della Chiesa Ortodossa di Grecia, ai suoi legami col Patriarcato Ecumenico e gli altri Patriarcati e le Chiese Ortodosse, la sua personalità giuridica nella Repubblica di Grecia così come la natura giuridica delle sue diverse istituzioni ecclesiastiche, le sue relazioni con lo Stato e le sue strutture amministrative fondamentali.

Articolo 1

1) « La Chiesa di Grecia, essendo un'istituzione divina e avendo come Capo Nostro Signore Gesù Cristo, è inseparabilmente unita dogmaticamente con la Grande Chiesa di Costantinopoli così come con ogni altra Chiesa Ortodossa di Cristo, che segue fedelmente

l'insegnamento della Santa Scrittura e osserva fermamente, come tutte le altre Chiese Ortodosse, i dogmi, i santi canoni apostolici e sinodici e le sante tradizioni ».

2) « La Chiesa di Grecia è autocefala, essa si governa da se stessa nel quadro degli articoli della Costituzione concernenti la religione e dai suoi Metropoliti in carica ».

3) « La Chiesa di Grecia comprende i Metropoliti della Chiesa Autocefala di Grecia, secondo il Tomo Patriarcale e Sinodico del 29 giugno 1850 e gli Atti Patriarcali e Sinodici del luglio 1866 e del maggio 1882, e le metropoli delle Nuove Terre (del Paese), secondo l'Atto Patriarcale e Sinodico del 4 Settembre 1928 del Patriarcato Ecumenico, ed essa ha come membri tutti i Cristiani Ortodossi che abitano nel territorio di queste Metropoli ».

Il paragrafo 5 prescrive che il regime ecclesiastico patriarcale che regola l'organizzazione e la vita della Chiesa a Creta, nel Dodecaneso e sul Monte Athos non è toccato dalla presente Carta Costituzionale. Queste regioni ecclesiastiche, facenti parte del territorio del Patriarcato Ecumenico, sono governate sulla base dei propri statuti.

Il paragrafo 4 prescrive la forma giuridica della Chiesa Ortodossa nello Stato Ellenico:

4) « In tutti i rapporti giuridici la Chiesa di Grecia, le Metropoli, le Parrocchie con le loro chiese parrocchiali, i Monasteri, l'Apostoliki Diakonia, l'Organismo di amministrazione del patrimonio della Chiesa, la Cassa del Clero di Grecia, il Centro interortodosso della Chiesa di Grecia, sono Persone Giuridiche di Diritto Pubblico . . . Le altre istituzioni ecclesiastiche dell'Arcivescovado di Atene, così come delle altre Metropoli che funzionano fino alla promulgazione della presente Carta, e che sono già delle persone morali, sono delle persone giuridiche di diritto privato . . . ».

Articolo 2

« La Chiesa di Grecia collabora con lo Stato in ciò che concerne le questioni di interesse comune, come l'educazione cristiana della gioventù, i servizi religiosi nell'esercito, l'esaltazione dell'istituzione del matrimonio e della famiglia, la sollecitudine per il soccorso di coloro che hanno bisogno di protezione, la conservazione degli oggetti sacri preziosi e dei monumenti ecclesiastici e cristiani, l'istituzione

di nuove feste religiose; la Chiesa infine domanda la protezione dello Stato tutte le volte che la religione viene ad essere lesa ».

Questo paragrafo è stato formulato nel testo del Progetto come segue: « La Chiesa di Grecia collabora con lo Stato . . . per affrontare il proselitismo esercitato contro di lei ed essa chiede la protezione dello Stato tutte le volte che i suoi diritti siano stati lesi ».

Articolo 3

« Autorità Ecclesiastica Suprema della Chiesa di Grecia è il Santo Sinodo della Gerarchia, composto dall'Arcivescovo di Atene e di tutta la Grecia, come presidente, e di tutte le Gerarchie residenziali; suo organo amministrativo permanente è il Santo Sinodo Permanente, composto secondo le norme dell'art. 7 della Carta. Entrambi risiedono ad Atene ».

Il cap. II (artt. 4-6) comprende delle norme concernenti le competenze del S. Sinodo della Gerarchia e del suo funzionamento.

Articolo 4

Il S. Sinodo della Gerarchia della Chiesa di Grecia decide su tutte le questioni che concernono la Chiesa. In particolare:

a) Esso ha la sollecitudine della conservazione dei Dogmi della Fede Ortodossa, dei S. Canoni e delle Tradizioni Sacre, dell'Unità della Fede così come della Comunione Ecclesiastica con il Patriarcato Ecumenico e gli altri Patriarcati e le Chiese Autocefale Ortodosse; esso regola i rapporti della Chiesa di Grecia con le altre Chiese Cristiane.

b) Esso studia e decide le misure da prendere per promuovere la vita cristiana del clero e del popolo.

c) Esso cura l'ordine e la regolarità nella Chiesa, nonché tutte le questioni concernenti il Culto Divino.

d) Esso prende le decisioni sull'economia ecclesiastica, cioè sopra il modo di esercitare la condiscendenza e l'indulgenza della Chiesa.

e) Esso promulga delle regole canoniche concernenti l'organizzazione e l'amministrazione interna della Chiesa conformemente alle prescrizioni sostenute nella presente Carta, e che sono state ora pubblicate nel Giornale Ufficiale del Governo.

f) Esso esercita la vigilanza e il controllo supremo sopra gli Atti del S. Sinodo Permanente, delle Gerarchie, degli organi amministrativi della Chiesa di Grecia, così come sopra le differenti Persone Giuridiche Ecclesiastiche, conformemente alle norme stabilite.

g) Esso elegge l'Arcivescovo di Atene ed i Metropoliti, secondo le norme stabilite dalla presente Carta.

h) Esso costituisce le diverse Commissioni Sinodiche.

i) Esso ha voce decisiva per l'imposizione della scomunica, conformemente alle prescrizioni dei Santi Canoni.

j) Esso giudica le istanze di revisione contro le decisioni definitive prese dai Tribunali diocesani contro i preti, i diaconi o i monaci.

k) Esso esercita tutte queste competenze che derivano dai S. Canoni e dalle altre norme ecclesiastiche.

l) Esso prende delle decisioni sopra i ricorsi giudiziari previsti dall'art. 21 par. 3. »

Secondo l'art. 6, il S. Sinodo della Gerarchia è convocato in sessione ordinaria il 1° ottobre di ogni anno, e in sessione straordinaria nei seguenti casi:

a) L'Arcivescovo di Atene, presidente del S. Sinodo della Gerarchia, può convocare questo Sinodo di propria iniziativa; b) Oppure in seguito ad una decisione del S. Sinodo Permanente; c) oppure in seguito alla richiesta di 1/3 almeno dei Vescovi residenziali. Le sessioni ordinarie e straordinarie di questo Sinodo non devono durare, di regola, più di un mese.

La partecipazione dei Vescovi ai lavori del S. Sinodo della Gerarchia è obbligatoria: la non partecipazione senza giustificate ragioni oppure l'allontanamento ingiustificato di un Vescovo dai lavori sinodali costituisce colpa canonica.

Il S. Sinodo della Gerarchia costituisce una assemblea legalmente riunita se più della metà dei Metropoliti membri sono presenti.

Le decisioni del S. Sinodo della Gerarchia sono prese a maggioranza dei voti dei membri presenti; in caso di parità di voti, è il voto dell'Arcivescovo-presidente che vince.

Vi sono però dei casi di importanza fondamentale, secondo il giudizio del S. Sinodo della Gerarchia, come per esempio l'imposizione della pena canonica della scomunica e l'esercizio dell'economia ecclesiastica, cioè della condiscendenza e dell'epikeia della Chiesa; in questi casi le decisioni della Gerarchia sono prese con la maggioranza di 2/3 almeno del numero totale dei membri della Gerarchia.

I vescovi condannati irrevocabilmente con la pena canonica della sospensione, sin tanto che dura la pena non hanno il diritto di partecipare ai lavori del S. Sinodo della Gerarchia.

Infine, tutte le questioni inerenti all'organizzazione e al funzionamento del S. Sinodo della Gerarchia sono decise da questo. Tali decisioni sono pubblicate nel giornale Ufficiale del governo, così tali norme ecclesiastiche diventano leggi dello Stato.

Il III capitolo tratta del S. Sinodo Permanente (artt. 7-9). Questo Sinodo è l'organo permanente del Governo della Chiesa Ortodossa di Grecia.

Articolo 7

1) Il S. Sinodo Permanente della Chiesa di Grecia è composto dall'Arcivescovo di Atene, come presidente, e da dodici membri, di cui sei provengono dai Metropoliti residenziali della Chiesa Autocefala di Grecia, per ordine di consacrazione, e ciascuno a sua volta, e gli altri sei dai metropoliti residenziali, e nello stesso ordine, appartenenti ai nuovi territori del Paese.

Il S. Sinodo Permanente si riunisce legalmente se almeno la metà più uno del numero totale dei suoi membri è presente. Le decisioni sono prese a maggioranza assoluta e in caso di parità, è il voto dell'Arcivescovo-presidente che fa maggioranza.

2) Il metropolita irrevocabilmente sospeso non ha il diritto di esercitare le sue funzioni sinodiche sin tanto che dura la pena.

Articolo 8

1) « Il periodo sinodico è annuale; esso comincia il 1° settembre e termina il 31 agosto ».

Articolo 9

« Il S. Sinodo Permanente, come organo amministrativo permanente, esercita le seguenti competenze:

a) prende cura dell'esatta esecuzione delle decisioni del Santo Sinodo della Gerarchia.

b) Esegue gli Atti che gli sono stati assegnati dal S. Sinodo della Gerarchia.

c) Dà il suo parere sopra ogni progetto di legge ecclesiastica.
d) Si occupa delle questioni ecclesiastiche correnti.
e) Controlla il contenuto dottrinale dei libri scolastici di religione, destinati alle scuole elementari, ginnasiali e liceali dello Stato.

f) Collabora con lo Stato sopra le questioni di istruzione ecclesiastica e si occupa dell'educazione supplementare, e può esigere a questo proposito delle scuole di educazione supplementari.

g) Si occupa di promuovere la vita cristiana del popolo ortodosso con la predicazione della Parola Divina, con delle conferenze religiose, con la pubblicazione di libri e riviste appropriate, con encicliche di esortazione e con tutti gli altri opportuni mezzi. In caso di perturbazioni della Chiesa Ortodossa per via di dottrine non ortodosse oppure di altri interventi contro di essa, il S. Sinodo Permanente chiede l'intervento delle Autorità competenti dello Stato, e pubblica delle esortazioni al popolo per proteggerlo dai sudetti insegnamenti.

Quest'ultimo paragrafo nel testo del Progetto, costituiva l'articolo 12 ed era formulato come segue:

« Nel caso di turbamento della Chiesa Ortodossa, a causa di dottrine non ortodosse, insegnate oralmente o per iscritto, per proselitismo o per altri interventi contro di essa, il S. Sinodo Permanente domanda l'intervento delle Autorità competenti dello Stato, e pubblica lettere di esortazione per proteggere il popolo ortodosso »).

h) Esercita le competenze giudiziarie che le sono state affidate per legge sopra i tribunali Ecclesiastici.

i) Veglia sopra l'adempimento dei doveri dei chierici e dei monaci.

j) Accorda ai Vescovi il permesso di assentarsi dalla loro diocesi più di dieci giorni.

k) Pubblica il Bollettino Ufficiale « Ekklesia » sul quale sono pubblicate le leggi ecclesiastiche, gli atti, le norme, le encicliche, le decisioni del Santo Sinodo Permanente e del Santo Sinodo della Gerarchia.

4) Tutto quello che riguarda l'organizzazione e il funzionamento del S. Sinodo Permanente, così come i suoi servizi e uffici sono regolati dalle sue decisioni pubblicate nel Giornale Ufficiale del Governo.

Il capitolo IV (art. 10) si riferisce alla costituzione delle Commissioni Sinodiche, il cui scopo è di soccorrere la Chiesa nell'adem-

pimento dei suoi compiti e missione apostolica. Queste Commissioni hanno il ruolo consultivo al servizio del S. Sinodo della Gerarchia e del S. Sinodo Permanente. Queste commissioni sono dodici:

- a) Segretariato del S. Sinodo Permanente.
- b) Arte e Musica ecclesiastica.
- c) Questioni dogmatiche e canoniche.
- d) Culto Divino e attività pastorale.
- e) Vita monastica.
- f) Educazione cristiana della gioventù.
- g) Relazioni interortodosse ed ecumeniche.
- h) Istruzione del clero parrocchiale e dei seminaristi.
- i) Stampa, relazioni pubbliche e informazioni.
- j) Eresie.
- k) Questioni e attività sociali.
- l) Questioni economiche della Chiesa.

Ogni Commissione Sinodica è composta da 7 membri di cui 4 sono chierici, vescovi e preti, e gli altri 3 sono dei laici nominati dal S. Sinodo della Gerarchia per 4 anni.

Il Presidente di ogni Commissione è il metropolita, tra i vescovi membri, che ha precedenza secondo l'ordine di consacrazione. Il Presidente della Commissione per gli affari economici e amministrativi è l'Arcivescovo di Atene.

Il cap. V (art. 11) stabilisce la divisione territoriale della Chiesa di Grecia. La Chiesa di Grecia comprende l'Arcivescovato di Atene e 41 metropoli della Chiesa Autocefala di Grecia, e 34 metropoli del Patriarcato Ecumenico. Queste ultime si trovano attualmente a Nord del territorio della Repubblica di Grecia e ne fanno parte.

Il cap. VI tratta dell'elezione dell'Arcivescovo di Atene e di tutta la Grecia (art. 12-16).

— Appena la sede dell'Arcivescovato di Atene diventa vacante, le funzioni di vicario sono esercitate dal Metropolita più anziano dell'Episcopato.

— La elezione si fa entro 20 giorni che seguono il giorno della vacanza della sede.

— Il paragrafo 3 dell'art. 12 prescrive che alla sede dell'Arcivescovato di Atene può essere eletto « qualsiasi Metropolita in funzione che sia di origine ellenica, come pure qualsiasi chierico della Chiesa di Grecia che sia iscritto sopra la lista dei candidati allo episcopato.

L'articolo corrispondente del Progetto era così formulato: « Può essere eletto qualsiasi Metropolita in funzione della Chiesa di Grecia. (art. 15 paragrafo 3).

La modifica è stata presentata al Parlamento dal Ministro per i Culti, M. G. Rallis. Così come Arcivescovo di Atene e di tutta la Grecia può essere eletto qualsiasi vescovo residenziale ortodosso della Chiesa di Grecia, come di tutte le altre Chiese ortodosse, purché sia di origine ellenica oppure cittadino greco, così come qualsiasi chierico che sia iscritto nella lista dei candidati della Chiesa di Grecia.

— L'elezione si fa nel corso di una sola riunione in presenza del Ministro dei Culti, invitato per iscritto almeno 48 ore prima dell'elezione. Se il Ministro regolarmente invitato non si presentasse, l'assemblea procede validamente alla elezione.

— Perché la elezione possa aver luogo, bisogna che siano presenti almeno i 2/3 dei Metropoliti della Chiesa di Grecia in funzione. Nel caso che i 2/3 non siano presenti, il S. Sinodo della Gerarchia si riunisce il giorno feriale seguente, e può procedere alla elezione, indipendentemente dal numero dei presenti.

— Per essere eletto, bisogna avere ottenuto la maggioranza assoluta dei voti. Se nessuno ottiene questa maggioranza, l'elezione va ripetuta; se di nuovo in questa seconda elezione nessuno ottiene la maggioranza assoluta, l'elezione va ripetuta per la terza volta, e viene eletto colui che ha ottenuto la maggioranza relativa. Se in questo caso, dopo la terza elezione, vi sia parità di voti, l'eletto va sorteggiato fra coloro che hanno avuto parità di voti.

— Qualsiasi istanza concernente la procedura o i candidati deve essere presentata sino alla fine della elezione, e su di essa si pronuncia il Ministro dei Culti presente, e, in sua assenza, la Commissione dell'elezione.

— Dopo l'elezione, il S. Sinodo Permanente comunica lo stesso giorno, per iscritto, l'elezione al Ministero dei Culti; questi, a sua volta, entro cinque giorni, provoca la promulgazione del Decreto Presidenziale che riconosce il nuovo eletto.

— Davanti al Presidente della Repubblica, in presenza del S. Sinodo Permanente e del Ministro dei Culti, il nuovo Arcivescovo fa la seguente promessa:

« A nome del mio episcopato io assicuro che adempirò, con la Grazia Divina, i miei doveri di Arcivescovo, in completa sollecitudine e fermezza, osservando fedelmente i santi canoni apostolici

e sinodali, e le tradizioni sacre, e prometto obbedienza alla Costituzione e alle leggi dello Stato ».

Il cap. VII tratta dell'elezione dei vescovi (artt. 17-28). Le norme più importanti sono le seguenti:

— Il diritto di eleggere i Vescovi appartiene al S. Sinodo della Gerarchia.

Perché un chierico sia eletto vescovo, bisogna che esso sia iscritto nella lista dei candidati all'episcopato, precedentemente redatto, secondo delle speciali norme.

— Il diritto di iscrivere qualcuno nella lista dei candidati all'episcopato appartiene al S. Sinodo della Gerarchia.

— Perché qualcuno possa essere iscritto nella lista dei candidati all'episcopato, bisogna:

1) Che esso sia saldo nella fede, che si distingua per la sua prudenza e la rettitudine della sua vita, e che abbia una certa esperienza pastorale.

2) Che egli sia chierico celibe o vedovo, ordinato da almeno cinque anni.

3) Che abbia la licenza in teologia almeno da 5 anni.

4) Che sia cittadino greco o almeno di origine greca.

5) Che abbia compiuto il servizio militare o che ne sia stato legalmente dispensato.

6) Che abbia almeno 35 anni.

7) Che non sia stato condannato da un tribunale ecclesiastico o civile.

Queste sono le qualità e attitudini fondamentali per essere candidato all'episcopato.

— La elezione di un metropolita per un seggio vacante si fa entro 6 mesi dalla vacanza del seggio.

— Si provvede a un seggio vacante facendo la regolare elezione, ma straordinariamente ed esercitando il principio dell'economia per il maggior bene della Chiesa si può fare con il trasferimento di un Vescovo di un'altra sede o per designazione di un vescovo titolare. In quest'ultimo caso bisogna che il candidato ottenga almeno i 2/3 dei voti del S. Sinodo della Gerarchia, al primo o al secondo turno di scrutinio. Altrimenti si provvede con l'elezione di un nuovo vescovo.

La elezione di un nuovo vescovo residenziale si compie come segue:

— Prima tappa, il S. Sinodo della Gerarchia elegge tre nomi;

cioè ogni elettore vota 3 candidati. Dopo il S. Sinodo della Gerarchia elegge uno tra i tre nomi così ottenuti. È eletto colui fra i tre che ha ottenuto la maggioranza dei voti.

— Dopo l'elezione viene promulgata dal Decreto Presidenziale che riconosce l'elezione.

— L'istituzione e la funzione dei vescovi ausiliari e titolari è stata ormai abolita. I vescovi ausiliari e titolari che esistono attualmente restano nelle loro funzioni.

Il capitolo VIII parla delle competenze e dei doveri dei vescovi (artt. 29 - 34). Noi segnaliamo particolarmente la norma concernente la rinuncia di un vescovo alle sue funzioni pastorali.

Articolo 34

2) « Un metropolita che non possa compiere le sue funzioni a causa di malattia o età avanzata, ha il diritto di presentare le sue dimissioni. Esse sono presentate per iscritto al S. Sinodo Permanente, che le comunica al Ministero dei Culti per la promulgazione del Decreto Presidenziale.

3) « Un metropolita divenuto incapace a compiere le sue funzioni e non avendo presentato le sue dimissioni, deve essere dispensato dalla sua carica pastorale a seguito di una decisione presa da una Commissione Speciale, composta dal Presidente del Consiglio di Stato e da due professori universitari della facoltà di medicina ».

Il capitolo IX tratta dei Consigli Diocesani (art. 35) composti dall'Ordinario del luogo, come Presidente, da un Ufficiale giudiziario, da due curati e da un consigliere ecclesiastico. Le competenze di questi consigli saranno stabilite da decisioni del S. Sinodo Permanente pubblicate nel Giornale Ufficiale del Governo.

— Il X capitolo tratta dell'organizzazione parrocchiale (articoli 36 - 38).

— L'XI capitolo tratta dei Monasteri.

— Il XII capitolo tratta dell'Apostoliki Diakonia, il cui fine è di promuovere l'azione apostolica e pastorale nella Chiesa di Grecia, e del Centro Interortodosso della Chiesa di Grecia, il cui fine è di promuovere le relazioni della Chiesa di Grecia con le altre Chiese Ortodosse e le altre Chiese e Confessioni Cristiane. (articoli 40 - 41).

— Il capitolo XIII tratta dello stato giuridico del personale della Chiesa di Grecia (art. 42). L'art. 42 paragrafo 2 abolisce

egualmente l'istituzione della funzione dei Vescovi ausiliari, dei Vescovi titolari o metropolitani titolari.

— Il capitolo XIV tratta dell'Istruzione Ecclesiastica (art. 43).

— Il capitolo XV tratta dei Tribunali Ecclesiastici (art. 44). La nuova Carta mette nuovamente in vigore il diritto dei Metropoliti della Chiesa di Grecia di fare appello al Patriarcato Ecumenico contro le decisioni definitive che impongono la pena della sospensione, della detronizzazione o della riduzione allo stato laicale.

— Il capitolo XVI tratta dei luoghi e cose sacre (art. 45).

— Il capitolo XVII tratta del matrimonio e del divorzio (articoli 49-50). La celebrazione del matrimonio si effettua dopo aver ottenuto l'autorizzazione da parte dell'ordinario del luogo. I congiunti, prima del matrimonio, devono fare una dichiarazione scritta quanto alla inesistenza di impedimenti proibitivi o derimenti.

— I fidanzamenti sono celebrati con il sacramento del matrimonio e non separatamente.

— Per ottenere il divorzio si applicano le norme della procedura civile. Una volta che il Tribunale civile emette la sua decisione irrevocabile di divorzio, l'ordinario è obbligato in seguito a dissolvere spiritualmente il matrimonio.

— Il capitolo XIX stabilisce qualche norma speciale (articoli 51 - 66).

— Il capitolo XX stabilisce qualche norma provvisoria (articoli 67 - 75).

DISCUSSIONE NEL PARLAMENTO DI GRECIA SOPRA IL PROGETTO DI LEGGE DELLA CARTA COSTITUZIONALE DELLA CHIESA ORTODOSSA DI GRECIA.

Considerazioni Generali:

Il deputato M. Giorgio Papacostantino, relatore della maggioranza, Partito « Nuova Democrazia »:

« . . . personalmente, io credo che ogni Carta Costituzionale significa più o meno un incatenamento per la Chiesa; io direi che essa significa per la Chiesa catene e imprigionamento.

È chiaro e ben conosciuto che la Chiesa, essendo una istituzione sacra, come è stato detto nell'art. 1 del presente Progetto di Legge, deve essere indipendente e libera perché possa compiere la

sua opera salutare, e basandosi solo sopra i santi Canoni e la legge del Vangelo.

Evidentemente l'ora della separazione della Chiesa dallo Stato non è ancora venuta . . . La Carta Costituzionale è un accordo tra Stato e Chiesa, tra due poteri, che regolano le loro mutue relazioni e che regola pure il regime di governo della Chiesa . . . Con la Carta Costituzionale della Chiesa vengono restaurate le relazioni canoniche della Chiesa di Grecia con il Patriarcato Ecumenico, poiché i Metropoliti della Chiesa Autocefala di Grecia hanno il diritto di farvi appello, e questo diritto non tocca l'indipendenza amministrativa della Chiesa di Grecia . . .

Il Governo della Chiesa di Grecia è adesso restaurato secondo i santi canoni poiché l'elezione dei Vescovi e la redazione della lista dei candidati all'episcopato appartengono al Santo Sinodo della Gerarchia, che costituisce l'organo supremo dell'autorità nella Chiesa. « . . . Un altro elemento caratteristico è l'abolizione dei Metropoliti Titolari e dei Vescovi titolari. I detti titolari sono assolutamente anticanonici, poiché essi non hanno diocesi. I santi canoni riconoscono soltanto il Vescovo residenziale, poiché "vescovo" significa pastore di una chiesa locale; il vescovo è colui che è alla testa di una comunità ecclesiale con la quale egli costituisce un tutto, ed è quello che presiede la comunità Eucaristica. Il Vescovo è legato a una determinata diocesi, composta di fedeli e costituente una comunità cristiana, per conseguenza sono anticanonici i vescovi ordinati senza sede residenziale (vescovi portanti dei titoli di Chiese inesistenti) come pure i vescovi ordinati per essere pastori di una categoria di persone, per esempio il Metropolita Titolare delle Forze Armate, istituzione inventata dalla dittatura in Grecia.

Dunque questa istituzione dei Metropoliti e Vescovi titolari è abrogata, come pure l'istituzione dei vescovi ausiliari. Questa ultima istituzione è doppiamente anticanonica: *a*) essa ha l'anticanonicità dei titolari essendo dato che i vescovi ausiliari non hanno diocesi proprie, e *b*) essa offende il principio dell'eguaglianza dei vescovi poiché l'ausiliario eseguisce gli ordini del Vescovo residenziale di cui esso è l'ausiliario. Così era stato creata una categoria di vescovi che, in realtà, non sono altro che degli impiegati, per non dire dei servitori, di altri vescovi, cosa che costituisce una ben grave offesa all'istituzione episcopale. Tutte queste invenzioni orribili e anticanoniche che hanno visto la luce durante il periodo della dittatura in Grecia, sono abrogate per mezzo del Progetto di Legge che oggi discutiamo . . . ».

Il deputato M. Evangelos Papanoutsos, relatore della minoranza, Partito della « Unione del Centro Democratico ».

« ... Gli elementi positivi del Progetto di legge della Carta Costituzionale della Chiesa di Grecia è l'abbandono del regime di subordinazione della Chiesa allo Stato, e la promozione — io non posso parlare di adempimento — del principio di cooperazione comune. Cioè il Governo della Chiesa passa al S. Sinodo della Gerarchia... l'amministrazione e la giustizia ecclesiastica si staccano e diventano indipendenti dallo Stato...

« ... l'elezione dei Metropoliti da parte di tutta la Gerarchia è un passo importante verso l'indipendenza e la democratizzazione della Chiesa...

... l'abolizione dell'istituzione dei vescovi ausiliari e dei vescovi titolari è un fatto positivo... Questa istituzione non è conforme alla tradizione della nostra Chiesa. Il Vescovo deve essere "pastore" che "pasce", mentre i vescovi titolari e ausiliari non sono pastori ma servitori subordinati ai pastori...

Gli elementi negativi sono numerosi ed essenziali di questo Progetto di Legge. È sufficiente leggere soltanto il Progetto della Carta Costituzionale che noi stiamo discutendo per rendersi conto che si tratta di una Carta dei Vescovi e non di una Carta della Chiesa. Dei 74 articoli tre soli si riferiscono al clero parrocchiale, gli altri riguardano soprattutto i vescovi: elezioni dei Metropoliti, elezioni dell'Arcivescovo ed altre questioni, ma non toccano affatto la grande questione del nostro clero parrocchiale...

... Vicino al clero vi è il sentimento comune che egli subisce il dominio dei Vescovi. Disgraziatamente questa impressione non è affatto falsa. In effetti, c'è il dominio dei vescovi, che abbassa il clero e lo mette in disparte della vita della Chiesa... I nostri curati di parrocchie non hanno voce nel governo e nella vita della Chiesa, così come lo è il popolo fedele. Non si chiede né si ascolta la voce del clero parrocchiale e del popolo quando si tratta di gravi problemi della Chiesa...

« ... la posizione della Chiesa nella coscienza dei fedeli è scossa. Essa non ha il prestigio e la forza che potrebbe e dovrebbe avere. Ciò è dovuto a diverse ragioni soprattutto alla sua impotenza organica di rendersi conto profondamente della sua missione e del compierla con senso di responsabilità. È sufficiente leggere qualche disposizione della Carta Costituzionale che noi voteremo, per rendersi conto dell'impotenza della Chiesa e della necessità di appoggiarsi alle spalle dello Stato per compiere la sua opera. Cioè la Chiesa ha

paura d'essere libera e di agire liberamente, perché essa non ha fiducia nelle proprie forze . . . ».

Il deputato M. Apostolos Kaklamanis (Partito Panellenico Socialista) relatore del detto partito ha ripetuto davanti all'Assemblea Parlamentare la posizione generale del suo Partito, concernente le relazioni tra Chiesa e Stato in Grecia, ed egli ha ripetuto quel che aveva detto il Capo del suo partito, M. Andreas Papandreou, quando è stato discusso il Testo della nuova Costituzione di Grecia:

« Noi crediamo nella piena separazione tra la Chiesa e lo Stato, e questo è nell'interesse sia della Chiesa che dello Stato. La Chiesa deve cessare di essere un annesso dello Stato senza diventare sicuramente Stato nello Stato ».

Il deputato socialista ha fatto un'analisi storica delle relazioni tra la Chiesa e lo Stato, sino ai nostri giorni, sottolineando che « la politica degli interventi dello Stato negli affari della Chiesa continua ancora con l'attuale governo . . . ».

Egli ha, in seguito, denunciato la collaborazione dei Vescovi con il regime dei dittatori dal 1967 al '74, salvo poche eccezioni. Infine ha criticato il Progetto di Legge, che, invece di procedere alla democratizzazione della Chiesa, al contrario impone il potere assoluto del Vescovo che domina sopra il resto del clero e sopra il popolo fedele. Il Partito socialista ha votato contro il Progetto di Legge.

Durante la discussione parlamentare gli oratori di quasi tutti i partiti hanno sottolineato il ruolo più essenziale che deve prendere il clero parrocchiale e il popolo fedele nella vita della Chiesa.

Qualcuno ha proposto la partecipazione effettiva dei fedeli alla elezione dei vescovi e dei curati di parrocchia.

Considerazioni e osservazioni della Conferenza Episcopale Cattolica di Grecia sopra il Progetto di Legge della Carta Costituzionale della Chiesa Ortodossa di Grecia.

La Conferenza episcopale cattolica in data 21-3-1977 ha fatto pervenire un rapporto alla Commissione Parlamentare incaricata di rielaborare il testo del Progetto di Legge. I vescovi cattolici si sono permessi di formulare le loro proprie osservazioni su questa legge che concerne la Chiesa Ortodossa, poiché certe disposizioni che vi sono contenute hanno delle implicazioni sopra le altre religioni e confessioni cristiane.

1) Il primo punto segnalato è il titolo di Progetto di Legge: « Carta Costituzionale della Chiesa di Grecia » mentre che la Costituzione della Grecia utilizza il titolo: « La Chiesa Ortodossa di Grecia ». Così per il termine « Ortodossa » essa fa la distinzione tra la Chiesa Ortodossa e le altre Chiese, tali che il titolo del Progetto è formulato, esso indica che in Grecia vi è una sola Chiesa, cosa che non risponde alla realtà ».

M. Evangelhos Anerousis, deputato delle Cicladi, si è pure riferito a questo punto, durante delle discussioni nella Camera dei Deputati, ed egli ha chiesto che il titolo del Progetto di Legge sia formulato come segue: « Carta Costituzionale della Chiesa Ortodossa di Grecia » e questo è corretto poiché questa legge concerne la Chiesa Ortodossa (Atti del Parlamento, Atene 1977 pag. 5066). Però il testo finale ha conservato il titolo « Carta Costituzionale della Chiesa di Grecia ».

2) Il secondo punto segnalato dai vescovi cattolici concerne gli artt. 2 e 12 del Progetto di Legge:

L'art. 2 prescrive che « la Chiesa di Grecia collabora con lo Stato per . . . affrontare pure il proselitismo esercitato contro essa, ed essa domanda la protezione dello Stato quando i suoi diritti sono lesi ». L'art. 12 prescrive che « in caso di perturbazione della Chiesa Ortodossa causata da dottrine insegnate oralmente o con scritti, per proselitismo o per altri interventi contro di essa, il S. Sinodo Permanente domanda l'intervento delle Autorità competenti . . . ».

Nel suo rapporto, la Conferenza Episcopale Cattolica segnala quanto segue:

1) La norma concernente il proselitismo contenuta nella Costituzione del 1952 è stata modificata nella Costituzione in vigore dal 1975. Nella Costituzione del 1952 si diceva che « il proselitismo così pure tutti gli altri interventi contro la religione dominante sono proibiti », mentre che nella Costituzione attuale si legge che « il proselitismo è proibito ».

— Il Progetto di Legge riprende la formula della Costituzione del 1952. Questa norma del Progetto di Legge è del tutto superflua e deve essere eliminata.

Nel corso delle discussioni sia nella Commissione Parlamentare, sia nella Assemblea Parlamentare, tutti i partiti hanno segnalato la necessità di eliminare l'art. 2 del Progetto di Legge. Il deputato delle Cicladi, M. Nicolas Alavanos ha fermamente sostenuto che la Chiesa

Ortodossa come tutte le altre religioni e confessioni Cristiane sono sufficientemente protette dal proselitismo dalla Costituzione e dalle leggi dello Stato, dunque è inutile ripeterla in questa legge. Di fatti questo articolo del Progetto è stato modificato nel testo approvato.

In effetti l'art. 2 della Carta approvata dichiara che « la Chiesa di Grecia . . . chiede la protezione dello Stato tutte le volte che si attenti alla religione ».

Il deputato Diomidis Psilos: « Io credo che lo Stato deve assicurare la sua protezione tutte le volte che la religione viene attaccata, ipso facto, senza che la Chiesa lo domandi. D'altra parte, le norme della Costituzione del paese prevedono questa protezione. Per questo io propongo che l'ultimo comma dell'art. 2 sia formulato: . . . « Conformemente alle disposizioni della Costituzione lo Stato accorda la sua protezione tutte le volte che la religione sia attaccata ».

Il deputato Geresimos Vasilatos: « Io credo che bisogna eliminare questo diritto della Chiesa di chiedere la protezione dello Stato per affrontare il proselitismo. Ciò non aumenta affatto il prestigio della Chiesa. Quando la Chiesa non è in grado di affrontare essa stessa le diverse propagande in Grecia, e noi sappiamo quali sono, sono le Uniate ed altre, allora la Chiesa confessa il suo scacco . . . Noi vogliamo che la Chiesa sia capace di affermare il suo prestigio in seno al suo popolo con il suo comportamento, poiché cercando il controllo poliziesco contro i suoi avversari, la Chiesa Ortodossa si presenta come se riconoscesse le debolezze ereditate dalla dittatura . . . »

Il deputato Hippocratis Savouras: « È molto umiliante per la nostra Chiesa il ricorrere ogni volta alla protezione dello Stato . . . »

Il deputato Apostolos Kaklamanis si è riferito all'art. 2 come è stato formulato nel Progetto:

« La Chiesa domanda la protezione dello Stato ogni volta che i suoi diritti sono lesi ». Il deputato ha chiaramente segnalato che la Costituzione protegge sufficientemente la religione dominante, come pure tutte le altre religioni conosciute, contro il proselitismo, interdetto in maniera generale. È un anacronismo il ripetere la stessa cosa in questa nuova legge ». E il deputato socialista ha continuato: « Se i dogmi della Chiesa, se la sua vita e il comportamento dei suoi capi e dell'Assemblea dei suoi ministri sono accettati dal popolo, e se la Chiesa e la Religione sono in grado di affrontare e risolvere i problemi dell'uomo dei nostri tempi, allora la Chiesa vivrà, altrimenti essa è destinata, quale che sia la protezione dello Stato, a

sparire. È in questa direzione che deve camminare la Chiesa, cioè verso il suo interno rinnovamento, la sua riforma per rispondere ai propri problemi e ai problemi dell'uomo d'oggi e di domani ».

Il Ministro dei Culti, Georges Rallis, nella sua risposta ha sottolineato che la Chiesa deve avere il diritto di chiedere protezione allo Stato quando essa crede che la religione sia lesa. Ma non è escluso che lo Stato intervenga esso stesso quando qualcuno offenda la religione, come lo prevede la legge penale. Così la legge penale del 1938 e 1939 prevede la punizione di colui che esercita del proselitismo.

In quanto all'art. 12 del Progetto, la Conferenza Episcopale Cattolica ha sottolineato che tale articolo è contrario agli artt. 13 e 14 della Costituzione e quindi in effetti inapplicabile. L'art. 14 dichiara, tra l'altro, che « ognuno può esprimere e diffondere i suoi pensieri con le parole, gli scritti, e per via della stampa, osservando le leggi dello Stato »; « la stampa è libera. La censura e ogni altra misura preventiva è interdetta. La confisca dei giornali o altri stampati, sia prima che dopo la loro messa in circolazione, è interdetta. A titolo eccezionale, la confisca dopo la messa in circolazione è autorizzata solo in seguito a un ordine del Procuratore:

a) Per causa di oltraggio alla religione cristiana oppure a ogni altra religione conosciuta ».

I vescovi cattolici sottolineano in più che una tale disposizione creerà dei problemi sia per lo Stato che per la Giustizia nel caso in cui la Chiesa Ortodossa chiederà l'intervento dello Stato contro una dottrina orale o scritta contraria alla dottrina ortodossa, profanata sia da non ortodossi sia da parte di atei.

L'art. 52 del Progetto prescrive quanto segue:

« La celebrazione del matrimonio si effettua dopo l'autorizzazione preliminare del gerarca del luogo o del suo vicario. Per accordare tale permesso bisogna che i futuri congiunti dichiarino, per iscritto, che non esiste tra loro alcun impedimento proibitivo o derimente; questa dichiarazione deve essere fatta anche da due testimoni, cittadini degni di fede. Il S. Sinodo Permanente può stabilire le condizioni e la procedura della suddetta autorizzazione con decisione propria, nel quadro della legislazione civile in vigore ».

La Conferenza dei Vescovi Cattolici, nel suo rapporto, contesta il diritto della Chiesa Ortodossa di legiferare in materia di matrimonio che potrebbe avere delle conseguenze nel quadro del Codice

Civile. In effetti, date le norme del Codice Civile sopra i matrimoni misti (art. 1367), le decisioni eventuali avrebbero senza dubbio delle implicazioni e ripercussioni sopra i cittadini cattolici in senso restrittivo della loro libertà religiosa. Così i Vescovi Cattolici hanno proposto che questo diritto della Chiesa Ortodossa sia attenuato. In questa occasione, essi hanno chiesto egualmente che l'art. 1367 sia modificato. In effetti questo articolo del Codice Civile prescrive che il matrimonio misto fra ortodossi e cristiani di altra confessione sia celebrato da un ministro ortodosso, e questo per avere effetto civile. La proposta dei Vescovi Cattolici è la seguente: « Stando che in Grecia il matrimonio civile non esiste, e che la celebrazione religiosa del matrimonio è necessaria per gli effetti civili, nel caso di matrimoni misti tra ortodossi e altri cristiani bisogna che lo Stato riconosca l'esistenza e la validità del matrimonio celebrato nell'una o nell'altra Chiesa, secondo la libera scelta dei futuri congiunti ;così sarà rispettata dallo Stato la libertà religiosa degli sposi.

Il testo finale della Carta Costituzionale ha modificato l'ultimo comma dell'art. 52 come segue: « Art. 49 paragrafo 1 comma b: La procedura della autorizzazione richiesta per la celebrazione del matrimonio sarà regolata da decisioni proprie del S. Sinodo Permanente e conformemente alla legislazione in vigore ».

In effetti il Codice Civile (art. 1368) prescrive che « per la celebrazione del matrimonio il permesso del Vescovo è richiesto: La celebrazione senza il permesso del Vescovo non comporta la nullità ». Dunque il S. Sinodo può stabilire delle norme concernenti la procedura da seguire per accordare questo permesso, rispettando la legislazione in vigore del Codice Civile. Per conseguenza il S. Sinodo non può legiferare in materia di matrimonio, imponendo eventualmente nuove condizioni eccetera, soprattutto quando si tratta di matrimoni misti.

Un altro punto segnalato dai Vescovi Cattolici è la disposizione dell'art. 55 del Progetto, che proibisce ai chierici e ai monaci non ortodossi di portare l'abito ecclesiastico e le insegne proprie ai chierici e monaci ortodossi.

Nel loro rapporto, i Vescovi Cattolici hanno segnalato che nella Chiesa Cattolica vi sono chierici e monaci di rito bizantino che portano l'abito ecclesiastico e monastico simile a quelli degli ortodossi. La libertà di coscienza e di culto permette a questi chierici e monaci cattolici di rito bizantino, ellenici e stranieri di portare le loro proprie insegne.

Il paragrafo 3 dell'art. 55 del Progetto imponeva delle pene giudiziarie a coloro che trasgredivano a questa legge, mentre per gli stranieri prevede la loro espulsione, dopo aver subito la pena che è stata loro imposta.

Nel corso della discussione nel Parlamento, il deputato Nicolas Alavanos ha detto, su questo argomento quanto segue:

« . . . A Roma c'è un monastero di Grottaferrata che è stato fondato prima dello scisma, nel 1005. I monaci di questo monastero portano l'abito monastico simile a quello dei monaci ortodossi. Il Patriarca Cattolico di Antiochia porta l'abito ecclesiastico come gli ortodossi. Io quindi chiedo: Se il Patriarca che segue il Diritto Canonico della Chiesa Cattolica viene in Grecia, noi lo arresteremo all'aeroporto e lo porteremo in Tribunale e poi lo espelleremo, in pieno 1977, e per quale ragione? . . . Io domando quindi per chi è dunque questa legge dell'art. 55 del Progetto? »

Il deputato Dimitrios Kaloudis ha detto: « È conosciuto che vi sono dei preti e monaci della Chiesa Cattolica che seguono il " Rito Bizantino " e che portano lo stesso abito dei nostri preti e monaci ortodossi . . . Io vorrei che il Ministro faccia una dichiarazione affinché questi preti ellenici eccellenti non siano colpiti da questa norma ».

Il vice ministro dei Culti, Basilio Kontoghianopoulos ha risposto che questa norma non riguarda i sacerdoti delle altre confessioni cristiane, ma solamente quelli della Chiesa Ortodossa, cioè quei chierici e monaci Ortodossi che non sono più chierici e monaci, o quegli ortodossi che non essendo né preti né monaci, non possono portare l'abito ecclesiastico ortodosso.

Nel testo finale la norma dell'art. 55 è rimasto con la seguente modifica: « Coloro che trasgrediscono a questa norma sono puniti secondo l'art. 176 del Codice Penale », cioè la pena della espulsione è stata soppressa.

Dichiarazione di Sua Beatitudine l'Arcivescovo di Atene e Primate di Grecia Mgr Seraphim.

L'approvazione della Carta Costituzionale della Chiesa di Grecia da parte del Parlamento di Grecia costituisce una tappa nella storia della Chiesa di Grecia, come pure nel cammino della Nazione Ellenica.

Essenzialmente da 150 anni e precisamente dal mese di maggio del 1820, la Chiesa di Grecia si sforza di governare senza l'intervento dei poteri civili, e di stabilire nettamente le relazioni di indipendenza e collaborazione con lo Stato. Con degli sforzi enormi da parte dei Capi della Chiesa, combattenti del popolo ellenico, del Patriarcato Ecumenico e uomini politici chiaroveggenti si sono dedicati durante degli anni per regolare le relazioni tra la Chiesa e lo Stato. Degli avvenimenti di grande importanza storica sono i Tomos Patriarcali del 1850 e l'Atto del 1928. Egualmente, le Carte Costituzionali del 1928, 1932, 1943 costituiscono le tappe più importanti. Ma nessuna di queste Carte hanno garantito nettamente l'indipendenza amministrativa della Chiesa e le relazioni di indipendenza e di collaborazione tra Chiesa e Stato.

E soprattutto la cosa principale è che nessuna di queste Carte sia stata votata dal Parlamento degli Elleni.

L'onore della creazione della Carta Costituzionale della Chiesa appartiene al Presidente della Camera dei Deputati e ai rappresentanti del popolo ellenico, cioè dei deputati, sia del partito della maggioranza, sia degli altri partiti, che, con le loro osservazioni positive hanno contribuito alla elaborazione di una Carta Costituzionale perfetta e moderna della Chiesa di Grecia. L'onore pure appartiene all'attuale Governo e personalmente al primo Ministro K. Karamanlis, che hanno afferrato il problema e che hanno intrapreso il compito difficile di darne una soluzione e che hanno affrontato le difficoltà insormontabili e gli ostacoli provenienti da diversi centri di reazione.

Infine io devo congratularmi con i rappresentanti della stampa ellenica, che, indipendentemente dalla loro posizione politica, hanno espresso con coerenza l'esigenza del popolo greco per la regolamentazione definitiva dei rapporti tra Stato e Chiesa, ed hanno contribuito essenzialmente, nel loro insieme, alla creazione di una opinione pubblica sana che ha sostenuto la Chiesa di Grecia.

Dimitrios Salachas

DECALOGO DELLA LEGISLAZIONE SECONDO IL CRISTO

cioè del NUOVO TESTAMENTO

DISCORSO 62 DI S. GREGORIO PALAMAS

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

IV COMANDAMENTO

« Ricordati del giorno dei sabati per santificarlo. Lavorerai sei giorni e farai tutte le tue opere. Ma il settimo giorno sarà sabato del Signore tuo Dio. In esso non farai opera alcuna, tu, il tuo figlio e la tua figlia, il tuo servo e la tua serva, il tuo bue e il tuo animale da soma, e qualsiasi altro animale domestico tuo; e così pure l'ospite di passaggio nella tua casa. Poiché in sei giorni ha fatto il Signore il cielo e la terra e il mare e tutto ciò che vi è in essi e riposò nel settimo giorno. Perciò il Signore ha benedetto il giorno settimo e lo ha santificato ». (*Esodo*, XX, 8-11).

Di tutti i comandamenti ha la stesura più lunga e particolareggiata. La stessa cosa si nota nel Deuteronomio (V, 12-15) (1).

Il comandamento dell'Antica Legge trova il suo fondamento — Dio stesso lo dice per mezzo di Mosé — nel fatto narrato dal libro della Genesi, secondo cui, dopo la creazione dei sei giorni, al settimo Iddio si è riposato, nel senso che ha terminato l'opera della creazione, cessando di creare: « E terminò Iddio nel giorno sesto le sue opere e riposò nel giorno settimo da tutte le proprie opere che aveva fatto. E benedisse Iddio il giorno settimo e lo santificò, poiché in esso si era riposato da tutte le opere sue, che Iddio aveva incominciato a creare » (II, 2-3).

Scopo, dunque, della legge del riposo sabatico è la contemplazione delle opere compiute dal Creatore.

(1) Il Deuteronomio si diffonde, anzi, in particolari ancora maggiori.

In esse potrà l'uomo, immagine di Dio, vedere la presenza del Creatore, anche quando è lontano da Lui e immerso nella materia. La perfezione di ogni cosa, l'ordine cosmico, lo stesso movimento dell'universo e il fine a cui ogni cosa tende, diranno all'uomo che solo lo Spirito Perfettissimo ha potuto il tutto trarre dal nulla.

Il riposo sabatico, in questo modo, unisce la creatura razionale al proprio Creatore. E, infatti, non solo è il precetto più particolareggiato, ma costituisce anche il tema su cui la Scrittura torna spesso e nelle due formulazioni: positiva, con l'ordine di santificare il sabato, e negativa, con la proibizione di astenersi da ogni lavoro. Oltre, infatti, ai due brani classici citati, dell'Esodo e del Deuteronomio, del riposo sabatico si parla in molti altri brani della Scrittura, come Esodo XXXIV, 21: « Sei giorni lavorerai, ma nel settimo riposerai »; Esodo XXIII, 12: « In sei giorni farai le tue opere, ma al settimo riposerai »; Levitico XXXIII, 1-3: « E il Signore parlò a Mosé dicendo: Parla ai figli d'Israele e dirai ad essi: le feste del Signore che voi chiamerete elette e sante, queste sono le mie feste: in sei giorni farai le tue opere, ma il giorno settimo sarà sabato, riposo, giorno eletto e santo al Signore; non farai alcuna opera; sarà sabato del Signore in ogni vostra dimora »; Levitico XIX, 3: « osserverete i sabati »; Levitico XXVI, 2: « Io sono il Signore vostro Dio: osserverete i sabati ». Con più forza ancora in Esodo XXXI, 12-17: « E il Signore parlò a Mosé dicendo: Raccoglierai i figli d'Israele e dirai loro: fate attenzione ad osservare i miei sabati. Sarà ciò un segno tra me e voi e le vostre generazioni, affinché sappiate che sono io il Signore che vi santifico. E osserverete i sabati, perché per voi sarà questo, santo e dedicato al Signore. Chi lo trasgredirà sarà messo a morte: chiunque farà in esso alcuna opera, la sua vita dovrà scomparire dal mezzo del suo popolo. Per sei giorni lavorerai, ma nel giorno settimo sono sabati, riposo santo per il Signore: chiunque compirà alcuna opera verrà colpito di morte e osserveranno i figli d'Israele i sabati in tutte le loro generazioni: testamento eterno. Tra me e i figli d'Israele sarà ciò segno eterno, perché in sei giorni ha fatto il Signore il cielo e la terra e nel settimo giorno cessò e si riposò ». E ancora Esodo XXXV, 1-3: « E raccolse Mosé tutta la folla dei figli d'Israele e disse ad essi: queste sono le parole che il Signore ha detto di osservare: In sei giorni farai le tue opere, e al settimo giorno sarà riposo, giorno santo, sabati, riposo per il Signore. Chiunque lavorerà in questo giorno dovrà esser messo a morte: non accenderete il fuoco nelle vostre abitazioni nel giorno dei sabati: così dice il Signore ».

Da questi testi — e se ne potrebbero citare molti altri ancora — appare evidente ad ognuno la particolare importanza che Iddio dà a questo precetto, fino a ordinare la pena di morte per i non osservanti. Il giorno del sabato è santo ed eletto, dice Iddio, sia per la contemplazione delle opere divine create, sia anche perché « io vi santifico ». È bene notare questa espressione, per la concezione e la spiritualità cristiana.

Il termine ebraico « shabbat » in realtà significa « riposo ». Ma viene usato anche ad indicare tutta la settimana, il periodo, cioè, dei sette giorni. Anche in aramaico viene usato lo stesso termine, esteso anche alla settimana. La spiegazione la dà già Flavio Giuseppe: « Τὸ μὲν γὰρ Σάββατον κατὰ τὴν τῶν Ἰουδαίων διάλεκτον ἀνάπαυσις ἐστὶν ἀπὸ παντὸς ἔργου », (2).

Anche Teofilo, sesto vescovo di Antiochia (II sec.) nella lettera ad Autolico, dice che gli ebrei chiamavano la settimana « Sabato » (3).

Il giorno precedente al sabato fu chiamato « 'Ereb shabbat » « preparazione del sabato » (vigilia), tradotto, perciò, in greco Παρασκευή: al tramonto del sole del sabato iniziava il giorno seguente (domenica) e veniva chiamato môsa'ê shabbat — uscita dal sabato; ciò che gli evangelisti traducono Ὅψε Σαββάτων. Il termine, poi, si usava indifferentemente al singolare e al plurale, perciò anche in greco abbiamo, nello stesso significato, Σάββατον e Σάββατα (4).

Anche la diaspora ebraica osservava il sabato come precetto divino di riposo, mantenendo anche il termine che, perciò, passa nella stessa lingua greca.

Il riposo sabatico fu, anzi, e lo è ancora, una delle manifestazioni più fondamentali per la diaspora ebraica, per mantenere la sua unità e la propria identità di origine, come popolo di Dio. Per ogni israelita il riposo festivo del sabato significava la coscienza di essere

(2) « Il sabato, infatti, nella lingua dei giudei, significa riposo da ogni opera » (*Flavio G. Ap. II, 27*).

(3) Libro II, cap. 12. BEP vol. 5, pag. 30.

(4) A indicare il venerdì, il latino ha mantenuto il « dies Veneris » da cui l'italiano. È interessante il fenomeno della lingua albanese. A esprimere il sabato non ha preso il termine ebraico-cristiano, come ha fatto il greco ed il latino, ma ha mantenuto il termine pagano « giorno di Saturno » perciò dice « ditë e Shtunë » letteralmente « giorno di Saturno »; mentre a indicare il venerdì l'albanese ha lasciato il termine pagano « giorno di Venere » e ha preso il termine cristiano con il concetto di preparazione, vigilia, con un prestito latino « e Prëmtë » dal latino « Promptus ». Ciò significa che in quei secoli l'area latina balcanica chiamava il venerdì « dies Prompta ».

il popolo eletto di Dio e una immagine e pregustazione dell'eterno in cui il popolo di Dio sarebbe entrato nella gloria divina. Si credeva da molti che perfino i condannati alla geenna in giorno di sabato avessero alleviamento della loro sofferenza. E, in quanto al valore dell'osservanza, si era convinti che tutti i precetti divini messi insieme eguagliavano il valore del solo precetto sabatico.

Al contrario i nemici di Israele, quando li dominarono, proibiscono l'osservanza del sabato. La non osservanza del sabato equivale alla non professione della fede, come appare nel libro dei Maccabei e nella profezia di Daniele, oppure alla impossibilità di offrire il sacrificio, ciò che si faceva di sabato ufficialmente (5).

Molti concetti esoterici si aggiunsero presto a spiegare, in qualche modo, il precetto divino, soprattutto tra i giudei della diaspora, per influenza anche delle varie filosofie, particolarmente di quella pitagorica e di quella platonica. Si scende così a spiegare la perfezione del numero sette. Queste concezioni passeranno e verranno ulteriormente sviluppate dalla prima patristica cristiana.

Di sabato rimane proibito ogni tipo di lavoro. Tra le opere vietate era anche compreso il cavalcare, salire e scendere da alberi, nuotare, fare il bagno ecc. (6). La festività era celebrata sia nelle case che nelle assemblee.

La vigilia si preparava il banchetto sabatico, perché poi non si poteva né accendere il fuoco né cucinare. Nel tempio si offriva l'incenso, si rinnovavano i dodici pani della propiziazione, si sacrificavano due agnelli di un anno, che fossero puri, bianchi e senza difetti. Come inno si cantava il salmo 92. Nelle sinagoghe, anche in quelle della diaspora, si leggeva la Legge e i Profeti e qualcuno dei presenti, più capaci, ne faceva l'esegesi. Moltissime sono le notizie sull'osservanza del sabato da parte degli israeliti, che risultano dagli Evangelii.

D'altra parte sono note le polemiche che il Redentore sostenne con i dirigenti del popolo sulla vera natura del riposo sabatico. La Patristica greca dà a queste polemiche una duplice interpretazione: 1) Il Redentore abolisce il sabato, perché con la Resurrezione si

(5) I Mach. I, 39-44; II Mach. VI, 6; Daniele III, 26 sg. ecc.

(6) Non si poteva accendere il fuoco; quindi, si sostenne, non si poteva nemmeno accendere un lume. Bisognava farlo prima dell'inizio del sabato e mantenerlo sempre acceso per le necessità della notte. Poi s'incominciò a dare al fatto una interpretazione mistica: la luce perenne come presenza simbolica della divinità. Da qui, probabilmente, l'usanza cristiana della lampada perenne in chiesa a lato dell'altare.

prepara la celebrazione domenicale e in questo senso l'interpretazione di molte frasi pronunziate dal Signore; 2) nel N. T. la legge dell'amore, e quindi della misericordia, è preminente sulla legge del riposo, per cui non si trasgredisce la legge operando il bene. Il riposo festivo, secondo la legge del Vangelo, deve soprattutto significare il valore della vita spirituale, soprannaturale e il cammino dell'uomo in quella direzione se, per caso, negli altri giorni, oppresso dagli affanni del mondo materiale, egli se ne fosse dimenticato. Deve, perciò, rimanere vietata ogni opera che, comunque, ci lega alla terra. Se nel giorno festivo si coglie l'occasione per fare una pulizia generale della propria casa, certamente si pecca. Ma se in giorno festivo si coglie l'occasione per recarsi a pulire la casa del derelitto, malato, senza aiuto, si assiste, cioè, un malato e gli si fa del bene, non solo non si pecca, ma si compie opera altamente santa. Ma su questo argomento dovremo ritornare (7).

Il giorno del Signore nel Cristianesimo.

Come tutti i precetti del Decalogo, anche la legge del riposo festivo viene perpetuata nel Nuovo Testamento ma, nello stesso tempo, perfezionata, in conformità dello spirito del Vangelo: passano i simboli, appare la realtà di ciò che essi significavano.

Il contenuto del significato del riposo sabatico diventa più spirituale e vengono dimenticate presto tutte le interpretazioni che, con il tempo, avevano deformato il vero significato del precetto mosaico, secondo che il Signore stesso aveva spesso rimproverato agli ebrei.

In secondo luogo, il cristianesimo sentì il bisogno di celebrare fin da principio la resurrezione del Signore, primizia della stessa resurrezione dell'uomo. Gli apostoli erano, soprattutto, i testimoni della divinità del Verbo Incarnato e i testimoni della Sua Resurrezione: « Se Cristo non fosse risorto vana sarebbe la nostra fede » esclama l'Apostolo (8). E giustamente. Sull'areopago di Atene lo stesso Paolo, dopo una parte introduttiva, predica la resurrezione, anche se gli ateniesi sorridono su un tema di questo genere.

Noi cristiani crediamo nella resurrezione del Cristo, crediamo

(7) Origene respinge la concezione del sabato, come veniva osservato dagli ebrei, perché, dice, simili osservanze, come il non potersi muovere, è contro la natura dell'uomo, al quale Iddio non chiede questo. (De Princ. IV, 3, 2).

(8) I Cor. XV, 14.

nella nostra resurrezione dai morti, all'ultimo giorno, quando compariremo davanti al Salvatore per essere giudicati. Dalla fede che professiamo scaturisce la condotta della nostra vita, l'etica cristiana. È una conseguenza ed è un atto di coerenza. Nella seconda lettera ai Tessalonicesi, l'Apostolo rimprovera i fedeli di quella Chiesa, perché avevano condotto fino all'exasperazione le manifestazioni di questa attesa. Se vengono condannate le esagerazioni, si ammette, però, e si desidera dalla predicazione apostolica, il ricordo, come se fosse già presente, della seconda parusia, resurrezione dell'uomo, abbinato alla resurrezione storica del Redentore. E questo ricordo viene ben presto organizzato e manifestato ufficialmente con la sinassi liturgica, in cui convengono tutti i cristiani.

È difficile parlare di una vera disposizione, legge, decreto degli Apostoli, che si riferisca direttamente allo spostamento del riposo festivo dal sabato alla domenica. Almeno non esiste alcun documento e nessun Padre della Chiesa vi fa cenno. Si può, però, facilmente documentare il fatto che già al I secolo, al periodo apostolico, ciò era avvenuto. Si tratta, perciò, probabilmente, non di un decreto, ma di una esigenza spirituale avvertita da tutti, che, già da allora, portò ad uno stato generale di fatto.

L'Apostolo nella I ai Cor. parla della assemblea che si teneva: « *Ogni primo giorno della settimana*, ciascuno di voi metta in disparte ciò che gli è riuscito di risparmiare . . . » (9) esortando i Corinzi ad aiutare i più poveri. Ciò significa che l'Apostolo Paolo, nelle Chiese da lui fondate, faceva tenere l'assemblea di tutti con la sinassi eucaristica « il primo giorno della settimana », cioè la domenica e non il sabato. È difficile dire come si regolassero gli altri Apostoli, non rimanendoci alcun documento. Ma, probabilmente, non si regolavano diversamente. Anche perché l'Apostolo Giovanni è il primo che nell'Apocalisse, usa il termine di « domenica » cioè « il giorno del Signore ». Anche negli scritti dell'Apostolo Paolo, come in tutti gli altri neo-testamentari, fino ad allora, si era sempre usato il termine ebraico « primo giorno della settimana » (ἡ μία τῶν Σαββάτων).

Molte religioni pagane orientali dedicavano questo giorno al dio sole e lo chiamavano con tale denominazione. Anche i romani, come i greci, quando incominciarono ad accogliere il sincretismo religioso, e particolarmente il culto del dio Mithra, presero a chiamare questo giorno « dies solis » come i greci « ἡμέρα ἡλίου » sostituendolo con Saturno.

(9) I Cor. XVI, 2.

I cristiani del mondo greco-romano non ebbero particolari difficoltà ad accettare anche questa denominazione a indicare la domenica, abituati a vedere nel Cristo « il sole della giustizia » e tutti i riferimenti alla luce (« Io sono la luce del mondo » ecc.). Così che, all'inizio, coesistono le due denominazioni, sia quella ebraica « primo della settimana » sia quella dei gentili « il giorno del sole ». Entrambi i termini indicavano la domenica.

Del resto, nei primi decenni di cristianesimo, dopo la Pentecoste, si mantennero le giornate stesse delle celebrazioni festive. Non vi è dubbio che i giudeo-cristiani continuarono a celebrare il sabato; i cristiani che non avevano rapporti con gli ebrei, la sola domenica; mentre molti altri osservavano i due giorni.

Appaiono anche le prime polemiche al riguardo, che si vedono, per esempio, già in Ignazio di Antiochia e nella Didachè.

Ma i giudeo-cristiani, che osservavano solo il sabato, scomparvero presto, a causa delle loro tendenze verso le sette gnostiche. Rimane l'abolizione totale di ogni traccia festiva nel sabato, particolarmente in occidente, oppure una pallida semi-festività, in oriente, che, successivamente, nei Padri greci e nei vari concili orientali, assumerà una veste regolare, con una vera giustificazione teologica, come vedremo in seguito.

Anche la divisione del mese in periodi di sette giorni, l'introduzione, cioè, e la diffusione della « settimana » è dovuta al cristianesimo, ereditata dall'ebraismo, dall'A. T. Essa era, infatti, praticata dagli ebrei e dai babilonesi e da altri popoli asiatici, dell'Asia mediterranea, che praticavano la « settimana astrale ».

I greci distinguevano i giorni del mese in periodi di dieci giorni e i romani in otto. Anche qui giocò l'influenza delle religioni orientali nel mondo greco-romano e così la concezione ebraico-cristiana non incontrò difficoltà per il suo inserimento. Anche sul tema dei sette giorni abbiamo, fin dal primo secolo, un notevole sviluppo di pensiero teologico (10).

(10) La denominazione dei giorni feriali prima del venerdì, sia nel latino che nel greco, prevalse in forma semplice « feria secunda, tertia ecc. ». La stessa cosa in greco patristico. Ma spesso il popolo continuò l'antica denominazione « giorno della Luna » di Marte, di Mercurio ecc. E l'italiano prende questa denominazione dal latino popolare. La stessa cosa fa l'albanese: « ditë e hënë » « ditë martë » probabilmente dal latino, perché, la poesia popolare italo-albanese chiama Marte non Martë, dal latino, ma Jár come il greco Ἰάρης. Per la domenica nelle lingue moderne, alcune, come quelle neolatine, hanno adottato questa denominazione, altre quella del sole. In albanese « e djellë » oppure « e dijellis » è giorno del sole.

La stessa divisione delle ore della giornata differiva da popolo a popolo. Gli ebrei, e quindi i cristiani, considerano la giornata da tramonto a tramonto del sole, inizio e fine. Anche i musulmani hanno adottato questa divisione. Lo stesso facevano i greci, soprattutto gli ateniesi. Romani ed egiziani, da mezzanotte a mezzanotte. Galli e Germani, come gli ebrei, da tramonto a tramonto. L'usanza romana ha certamente lasciato qualche traccia nel cristianesimo, ma la liturgia ha sempre conservato la concezione ebraica e cristiana antica. Tradizione ancora fermissima nell'ordinamento liturgico orientale. In questo senso la prima ora liturgica della giornata è l'ufficio vespertino, il Vespro. L'ultima è l'Ora Nona, il momento della morte del Salvatore, perciò l'ora della Redenzione (11).

L'identificazione del « primo giorno della settimana » non solo con il giorno della Resurrezione storica del Salvatore — cosa che nessuno contestava — ma anche con il giorno della seconda Sua Parusia, anche questa predicata dagli stessi Apostoli, portò facilmente al passaggio dall'antica, tradizionale denominazione « primo della settimana » a quella di « Κυριακή ἡμέρα » « giorno domenicale » o « giorno del Signore » che, abbreviata, si chiamò semplicemente « Κυριακή - domenica ».

La denominazione, quindi, di origine scritturistica, sia dell'A. T. che degli Evangelii, appare applicata, per la prima volta, nell'Apocalisse (I, 10) « Or, ecco, fui rapito in estasi *nel giorno del Signore . . .* ».

La semplicità dell'espressione dimostra che già allora la denominazione del primo giorno della settimana con « Κυριακή - domenica » si era già diffusa ed era familiare ai cristiani. Così in Ignazio di Antiochia: « Se, adunque, convertiti dalle antiche osservanze, siamo giunti alla novità della speranza, non più il sabato si deve osservare, ma dobbiamo vivere secondo la domenica, nella quale è rispuntata la nostra vita per mezzo di Lui e della Sua morte . . . » (12). Si avverte la polemica contro i giudeo-cristiani.

Con lo sviluppo del pensiero cristiano sul significato e il valore del giorno del Signore, come pure della denominazione che l'accompagnava, cresceva anche il senso dell'obbligo di tutti i credenti alla

(11) E dato che la giornata inizia al tramonto del sole, per gli orientali non si può pensare a una liturgia vespertina. Se, per esempio, si celebrasse domenica sera dopo il tramonto, questa sarebbe liturgia del lunedì e non della domenica. Ma ragioni più gravi, di ordine mistico-teologico, rendono assurda una liturgia vespertina tra gli orientali.

(12) Lettera ad Magn. IX, 1.

partecipazione alla sinassi liturgica e alle varie manifestazioni domenicali, i cui riti non solo manifestavano con simboli la fede da tutti professata, ma rendevano presente l'oggetto stesso di questa fede.

Per la parola dello stesso Dio fatto uomo, lo Spirito Santo identifica l'offerta e il sacrificio della Chiesa nel sacrificio-offerta di Sé stesso fatto sulla croce e con l'offerta del sacrificio la celebrazione di tutti i misteri della Redenzione: Incarnazione, Nascita, Battesimo, Passione e Morte, Ascensione al cielo, Possesso della gloria per l'uomo nuovo, Pentecoste.

Per il cristiano nasce l'obbligo a questa partecipazione festiva. E quando parliamo di obbligo, non intendiamo una legge a sfondo giuridico. Questa è una conseguenza, che si suggerisce ai più deboli e imperfetti, derivata dall'obbligo morale, dall'esigenza spirituale che tutti i cristiani dei primi secoli avvertivano. Solo quando questo senso religioso, per contingenze storiche varie, incomincia ad affievolirsi, la Chiesa ha sentito il dovere di formulare canoni a carattere giuridico.

Così già la Didaché insegna: « La domenica del Signore, radunati in assemblea spezzate il pane e ringraziate dopo aver confessato i vostri peccati perché sia pura la vostra oblazione . . . » (13). Nella « Lettera di Barnaba » (fine I sec.) chiaramente si indica la domenica come immagine del giorno eterno e l'autore della « Lettera » aggiunge: « Perciò noi celebriamo il giorno ottavo nella gioia, perché in essa Gesù è risorto dai morti e apparve e salì nei cieli » (14). Barnaba stesso definisce la domenica « aurora », principio dell'altreone: « I vostri sabati non mi sono graditi, ma quello che ho creato, riposando da tutte le opere lo farò inizio dell'ottavo giorno e cioè inizio dell'altro mondo » (15).

Si dice « ottavo giorno » identificando i punti estremi in cui si congiunge il cerchio, simbolo dell'eternità, senza principio né fine; e per cui giorno settimo (fine del tempo) sfocia e si identifica con l'ottavo (eternità). Tema questo che verrà assai sfruttato dalla letteratura cristiana antica. Non si dimentichi, del resto, dell'ordinamento della giornata liturgica, per cui il tramonto del sabato introduce la domenica e il tramonto della domenica introduce nell'eternità, la fine del tempo (16).

(13) Didaché XIV, 1.

(14) Barnaba XV, 8.

(15) Barnaba XV, 8.

(16) In questo senso, il giorno del Signore non ha tramonto, perciò la liturgia lo chiama « Ἡμέρα ἀνέσπερος » « giorno senza tramonto ».

Nella stessa liturgia bizantina la domenica è il primo giorno della settimana; lo si può controllare con l'enumerazione degli evangelii della settimana e con le epistole (17). Solo in quaresima varia l'ordine: la domenica diventa una meta da raggiungere con la penitenza, quindi sarà l'ultimo giorno. Ciò è possibile per l'identificazione dei due estremi: introduzione all'eternità-eternità.

Una testimonianza interessante della celebrazione domenicale dei cristiani del II-III sec. ci è stata tramandata dal filosofo e martire S. Giustino: « Nel giorno detto del sole si fa assemblea di tutti noi, quanti siamo nelle città o nei campi, raccogliendoci insieme nello stesso luogo; si leggono i ricordi degli apostoli o gli scritti dei profeti fino a quanto è possibile. Poi, fermatosi il lettore, il presidente dell'assemblea parla per spiegare ciò che è stato letto e spingere tutti all'imitazione di queste opere buone. Poi ci alziamo tutti e rivolgiamo delle preghiere. Terminata questa preghiera viene offerto del pane con vino e acqua e il presidente rivolge preghiere similmente e ringraziamenti, secondo la sua possibilità. E il popolo gli fa eco dicendo Amen. Quindi la distribuzione e la comunione dei doni offerti in ringraziamento per ciascuno dei presenti, mentre agli assenti vengono inviati tramite i diaconi . . . »

Nel giorno del sole tutti quanti ci raduniamo insieme, perché è il giorno primo, in cui Iddio ha fugato la tenebra e ha creato il mondo e Gesù Cristo il nostro Salvatore in questo stesso giorno è risorto dai morti. Perché nel giorno che precede quello di Saturno lo hanno crocifisso e nel giorno seguente quello di Saturno (sabato) cioè il giorno del sole Egli è apparso ai suoi Apostoli e discepoli e ha insegnato queste cose . . . » (*Apol. I*, BEP vol. 3, pag. 198).

Anche Plinio, nella sua lettera all'imperatore, (*Ep. X*, 96), menziona l'usanza cristiana: « nel giorno stabilito in cui si radunano prima dell'alba per cantare in cori alternati inni al Cristo che credono Dio ».

Particolarmente interessante, per la celebrazione della domenica, sono gli Atti dei Martiri del 304. Si tratta di Martiri di Abitene in Tunisia. Il cristiano Saturnino, interrogato dal proconsole romano risponde: « Noi dobbiamo celebrare il giorno del Signore, perché è questa la nostra legge ». Poi venne chiamato il cristiano Emerito: « Avete fatto riunioni proibite a casa tua? » « Sì, abbiamo celebrato il giorno del Signore ».

(17) Ciò vale, anche nell'Evangelionario, solo per il periodo da Pasqua all'inizio della quaresima. E per ovvie ragioni.

« Perché hai permesso agli altri di entrare? ». « Sono fratelli e non avevo alcuna possibilità di impedirlo ». « Avresti dovuto farlo invece ». « Non potevo farlo, perché noi non possiamo vivere senza celebrare la cena del Signore ».

Quanta spontaneità e quanta fermezza! Si avverte subito l'esigenza dello spirito che ogni cristiano avvertiva nella santificazione del giorno del Signore! (Cfr. *A. Hamman, La geste du sang, Paris 1963, pag. 203*).

Le « Costituzioni Apostoliche » determineranno sempre più dettagliatamente e codificheranno quella che era la disciplina oramai, da tempo immemorabile, invalsa in oriente verso il III sec.

« Tutti i sabati, tranne uno solo, e ogni domenica riunitevi in assemblea e gioite: sarà colpevole di peccato colui che digiuna di domenica, giorno della resurrezione, oppure durante la Pentecoste o in celebrazioni di feste del Signore: gioire si deve, infatti, in questi giorni e non essere tristi » (18).

Il sabato viene celebrato come il giorno della discesa del Signore nell'Ade e della liberazione dell'umanità dalla morte e dal peccato. Perciò in oriente tutti i sabati sarà vietata la penitenza, tranne il sabato santo, e si celebreranno in esso le memorie dei martiri e dei defunti in genere. È questa, ancora oggi, la prassi e la disciplina della Chiesa bizantina (19).

« Il sabato, adunque, festeggiate, e la domenica: perché l'uno è ricordo della creazione, l'altra della resurrezione. In un solo sabato di tutto l'anno farete eccezione, quello della sepoltura del Signore, quando conviene digiunare e non festeggiare; essendo, infatti, il Creatore sotto terra, più forte è per Lui il lutto che non la gioia della creazione, quanto più è onorabile il Creatore davanti a tutto ciò che è creato » (20).

Il sabato santo rimane ancora oggi giornata di digiuno completo, mentre gli altri sabati quadragesimali si osserva l'astinenza dalla carne, uova e latticini, ma senza monofagia e ksirofagia (21). Così pure nelle domeniche quadragesimali.

Rimane, perciò, nella tradizione orientale, almeno in quella litur-

(18) Libro V, 19 (Redazione greca).

(19) Il digiuno del Grande Sabato è dovuto alla parola del Signore « quando sarà tolto ad essi lo sposo, loro pure digiuneranno ». Tutta l'antica cristianità si comportava in questo modo.

(20) Cost. Ap. VII, 23.

(21) Si può, cioè, mangiare più di una volta al giorno e si può condire con olio, come si può far uso del vino. Ciò che non si fa negli altri giorni.

Costituzionale e conformemente alle disposizioni del Tomo Patriar-
gica e soltanto in quella, qualche cosa della festività sabatica, anche
se la teologia mistica bizantina la giustificherà non solo con il com-
pimento dell'opera della creazione, ma soprattutto con il compimento
della Redenzione, la discesa del Redentore nell'Ade e la liberazione
dell'uomo (22).

Riassume bene il concetto del riposo sabatico l'inno che chiude
le Laudi nell'ufficio dell'Epitafios (Aurora del Grande Sabato):
« Il grande Mosé profeticamente e misticamente volle significare
la giornata odierna quando disse: e Iddio benedisse il giorno set-
timo; questo è, infatti, il Sabato benedetto, questo è il giorno del
riposo, in cui da tutte le sue opere l'Unigenito Figlio di Dio riposò
con il riposo sabatico nella carne, compiuta la Redenzione con la
sua morte. E ritornato nuovamente dove era, con la resurrezione,
ha elargito a noi la vita eterna, Egli il solo buono e misericordioso ».

Al IV secolo la celebrazione del sabato si fissò nell'ambito litur-
gico e dell'ascetismo cristiano, ma nessuno lo celebrava più con
l'astenersi dal lavoro. La domenica fu sempre più considerata l'im-
magine del giorno eterno, l'ottavo giorno, nel quale l'uomo nuovo,
rinnovato dalla Redenzione secondo l'immagine del suo Creatore,
riprende il suo ruolo nell'universo, quale sovrano che canta la gloria
divina.

Dal tramonto del sole del sabato — inizio della giornata litur-
gica — prendono il via i canti di gloria, con l'ufficio vespertino, che
si protrae per tutta la serata.

È la celebrazione della creazione e della caduta nelle tenebre,
nel peccato, in cui una sola luce risplende, la speranza nel Redentore
che dovrà venire. Si chiama, perciò, anche « ufficio del lucernario »,
in greco, ancora oggi « Λυχνικόν ». Nel cuore della notte l'Ufficio
dell'Aurora (23). È la celebrazione della Incarnazione e della Reden-
zione. All'ora terza — é l'ora della discesa dello Spirito Santo,
anche questo Mistero domenicale — si celebra la Sinassi Eucaristica.
Dagli asceteri anche coloro che vivono separati dal mondo si rac-

(22) Da ciò trae origine la celebrazione dei morti nel sabato. Anche i
Martiri si celebravano di sabato, perché risorgono per entrare con Cristo nel
Regno eterno (domenica). Di domenica non si celebravano mai memorie di
santi. Quando la liturgia bizantina fa celebrare di domenica i Padri dei vari
Concili Ecumenici, si tratta di celebrazione della Fede proclamata e non di
celebrazione di santi singoli o collettivi.

(23) All'apparire della luce si canta « Δόξα Σοί τῷ δείξαντι τὸ φῶς », Gloria
a Te che ci hai manifestato la luce ». Valida la frase in senso mistico e in
senso letterale.

colgono nella chiesa centrale, detta, perciò Καθολικόν, per celebrare, con questi tre momenti, il giorno del Signore. Nel pomeriggio della domenica riprenderanno la via del ritorno nei deserti.

Con la pace costantiniana anche le leggi civili incominciano a fare attenzione alla celebrazione della domenica e la riconoscono.

Una legge del 7 marzo 321 impone: « Omnes iudices urbanaeque plebes et artium officia cunctarum venerabili die solis quiescant ». Così ufficialmente nell'impero romano viene introdotto il riposo domenicale.

Lo stesso Eusebio, nella « Vita di Costantino » aggiunge: « Insegnava che tutte le milizie dovevano con cura onorare il giorno della salvezza e che tutti i partecipi della Fede divina dovevano prendere parte agli uffici della chiesa di Dio » (24). Vennero proibite tutte le manifestazioni civili, chiusi gli uffici pubblici e i teatri.

Il Codice Teodosiano dirà esplicitamente: « Nullus solis die populo spectaculum praebeat nec divinam venerationem confecta solemnitate confundat » (25).

San Basilio — e non è l'unico né il primo — e poi tutta la tradizione spirituale orientale e antica in genere, fanno notare che il testo del Libro della Genesi, al primo capitolo, vv. 1-5 quando nel primo giorno della settimana, la domenica, Iddio crea la luce (narrazione diversa dalla creazione degli astri) viene detto « Καὶ ἐγένετο ἑσπέρα καὶ ἐγένετο πρωΐ, ἡμέρα μία » « e vi fu la sera e la mattina, giorno uno ». Non dice « giorno primo ». Mentre per tutta la creazione si dice poi « secondo, terzo ecc. ». Ora nel testo ebraico il numerale ordinale « primo » si può anche confondere con il cardinale « uno » ma nel testo greco no, perché εἷς - μία è forma del tutto diversa dall'ordinale πρῶτος-πρώτη. I LXX tradussero quindi volutamente ἡμέρα μ'α, giorno unico, e non ἡμέρα πρώτη giorno primo.

Ugualmente si deve osservare che prima nella narrazione biblica appare la luce, poi tutto il resto, astri compresi. Non si tratta, dunque, della luce causata dagli astri. La luce è immagine della manifestazione di Dio, è l'energia divina, la grazia. Il testo sacro intende con questa espressione Iddio che si sporge fuori di Sé Stesso per creare l'universo. Perciò è « il Giorno del Signore » « il Giorno della Luce ». È il giorno di cui dice il Salmista: « È questo il giorno che ha fatto il Signore, giubiliamo ed esultiamo in esso » (Salmo 117, 24). È il giorno del movimento ciclico della settimana, che così

(24) Vita Costantini IV, 18.

(25) Cod. Teod. VIII, 8, 3; e XV, 5, 2.

ritorna su sé stesso: « Compie la settimana con il giorno unico e sette volte ritorna su sé stesso; ed è questo l'essenziale del movimento ciclico: iniziare e terminare allo stesso punto. E questo è proprio dell'eternità: il tornare su sé stessa senza mai terminare. E così l'inizio del tempo non viene chiamato giorno primo ma giorno unico. L'autore ha voluto sottolineare l'affinità del tempo con l'eternità, perciò era conveniente e naturale che ciò che offre il carattere di essere unico e di escludere ogni divisione, fosse chiamato « unico » (26).

Lo stesso significato mistico della Domenica, secondo tutta la tradizione antica, lo riassume assai bene l'asceta Pietro, vescovo di Damasco (IX sec.): « Giorno uno della settimana viene chiamata la Domenica e non primo, dice il Crisostomo (27), perché la divina Scrittura distacca questo dagli altri giorni. L'Antico Testamento profetizza per essa. Perciò la Scrittura non la chiama come la serie "prima, seconda" ecc. come gli altri giorni. Se non fosse, infatti separato, l'avrebbe chiamato primo, invece per la sua peculiarità viene chiamato "uno dei sabati" cioè della settimana.

Ma nel Nuovo Testamento della Grazia è chiamato giorno eletto del Signore, giorno santo, perché in esso hanno avuto luogo gli avvenimenti più importanti del Signore: L'Annunziazione, la Nascita del Signore, la Sua Resurrezione, e la comune resurrezione dai morti che avverrà nel futuro.

In essa fu creata da Dio la luce sensibile, dice il Damasceno (28), e in essa di nuovo giungerà il Signore alla seconda Parusia, affinché il giorno rimanga nei secoli eterni unico e ottavo, come fuori dei secoli che hanno giorno e notte . . . » (29).

L'Asceta di Damasco scende ancora in altre particolarità, invocando l'autorità di S. Basilio e di S. Giovanni Climaco, come di altri Padri. È antica tradizione che non solo la Pasqua e la Pentecoste siano avvenute di domenica, ma anche l'Incarnazione del Verbo (Annunziazione), il Natale e la Teofania (30).

Fino agli inizi del VI secolo l'Annunziazione veniva celebrata

(26) S. Basilio: *Exameron* II omelia. *Sources Chr.* vol. 26 bis, pag. 180.

(27) L'asceta si appella al Crisostomo, il quale, in realtà, si diffonde a spiegare questa dottrina, ma non è il solo.

(28) Qui invoca l'autorità di S. Giovanni Damasceno, il quale diffusamente si occupa dell'argomento nel trattato « Sulla Fede Ortodossa » e altrove.

(29) *Filocalia* vol. III, pag. 98. Ed. Astir, Atene 1960.

(30) È la ragione per cui nelle grandi feste del Signore, (come Pasqua, Natale, Teofania), la prima lettura profetica dell'ufficio vespertino è, nella Chiesa bizantina, sempre la prima pagina del libro della Genesi.

la domenica precedente il Natale. E di domenica si celebrava la festa del Natale-Epifania, prima che venisse fissata al 25 dicembre. Si celebrava, infatti, fino agli inizi del IV secolo la prima venuta del Salvatore, la Sua Incarnazione nella domenica invernale e la seconda Parusia (la Pasqua) con l'equinozio di primavera (31).

La domenica, come tutte le feste del Signore volevano celebrare, evidenziare e ricordare i momenti più importanti dell'opera divina verso l'uomo, ma il vero cristiano deve sempre vivere in unione con Dio, per mezzo della Grazia. Origene faceva giustamente osservare: « Se qualcuno, poi, ci vuole obiettare le celebrazioni che noi facciamo nelle domeniche, o nei venerdì, nella Pasqua o nella Pentecoste, aggiungiamo a questo che il cristiano perfetto rimane sempre dedito alle parole, ai pensieri e alle opere del Verbo di Dio, che per natura è il Signore e perciò egli vive sempre con Lui, tutti i giorni e per lui è sempre domenica. Colui che è pronto a vivere la vera vita e rimane lontano dai piaceri ingannatori di questo mondo, che ingannano la massa . . . Colui che veramente pensa che « la nostra Pasqua è Cristo che si è sacrificato » e che la vera festa consiste nel cibarsi della carne del Verbo, per lui non vi è alcun tempo in cui non celebra la Pasqua . . . Costui si trova sempre nel giorno

(31) La celebrazione del Natale al 25 dicembre iniziò a Roma e poi passò in Oriente; e volle soltanto sostituire la festa pagana del solstizio invernale, la nascita del dio Sole. Nella innografia della Chiesa bizantina rimangono ancora delle tracce, quando s'invoca il Cristo « sole della giustizia ». Si staccò allora dalla Epifania o Teofania (manifestazione di Dio) con cui si indicavano tutti i misteri della prima venuta del Salvatore, in primo luogo la nascita e il battesimo-manifestazione della SS. Trinità, oltre all'adorazione dei Magi ecc. In Occidente rimase all'Epifania l'adorazione dei Magi. In Oriente questa celebrazione si abbinò al Natale, il 25 dicembre, mentre si diede all'Epifania un alto valore teologico: manifestazione della SS. Trinità e istituzione del Battesimo: nascita dell'uomo nuovo a immagine di Dio. Nella concezione liturgica orientale le due feste rimangono collegate come inizio e fine di un periodo di dodici giorni. Δωδεκάημερον. A Bisanzio erano dodici giorni festivi. Comunque oggi ancora il 6 gennaio è una delle maggiori festività dell'anno liturgico bizantino.

Le feste cristiane ai primi secoli non tenevano alcun conto dei dati storici. Si pensi agli Evangelisti e al resto della Scrittura del N. T. così parchi. Non ci dicono nemmeno l'anno preciso o il giorno della Nascita. Per i cristiani dei primi secoli, tutto era immerso e proteso nell'eternità, fuori del tempo. Iddio rimane fuori del tempo ἄχροτος. Il Concepimento del Verbo, l'Annunziazione, incominciò a celebrarsi al 25 marzo solo agli inizi del 500, sotto Giustiniano; e causa immediata furono alcune circostanze storiche. Così si stabilizzò nove mesi prima del Natale. Fino allora si celebrava la festa la domenica precedente il Natale.

della Pentecoste e con gli Apostoli sale al cenacolo per dedicarsi alla preghiera e alla supplica, per rendersi degno del « soffio violento » dal cielo che lo costringe a liberarsi della malvagità umana e di tutto quanto da essa proviene; degno così, in qualche modo, anche della partecipazione alla divisione delle lingue di fuoco » (32).

Brano meraviglioso questo di Origene — che abbiamo citato solo in parte per non essere prolissi — ma che indica così chiaramente il vero significato profondo della domenica e della festa cristiana: « cibarsi della carne del Verbo », « darsi alla preghiera », « vivere uniti al Verbo ».

Attraverso i secoli la Chiesa nostra madre con le sue leggi e i suoi suggerimenti non ha fatto che inculcare in noi queste interpretazioni delle festività cristiane.

A Bisanzio, durante l'impero bizantino, erano vietati non solo i giudizi come tutte le pubbliche manifestazioni, ma erano chiusi gli spettacoli di ogni sorta, vietati i contratti pubblici o privati: se fatti di domenica, lo Stato li considerava nulli. Il creditore di domenica non poteva esigere la restituzione del proprio danaro dal debitore. Vietata la caccia, chiuso l'ippodromo. Se di domenica fosse capitato il compleanno dell'imperatore, la festa si trasferiva in altro giorno, ecc. (33).

Il Concilio di Nicea (325) al can. 20. proibisce di domenica o nel periodo della Pentecoste, di mettersi in ginocchio, ma prescrive le preghiere in piedi (34). Inginocchiarsi significa piegarsi a causa del peccato.

La Resurrezione del Signore ci ha liberati dal peccato e dalla morte. Per la stessa ragione il can. 64. Apostolico proibisce di domenica il digiuno. Il can. 29. di Laodicea condanna chi si astiene dal lavoro il sabato e poi lavora di domenica.

Bisogna che di domenica il cristiano si dia alla preghiera (35).

(32) Origene, contro Celso: libro VIII, 22. BEP vol. 10, pag. 191.

(33) Nomocanone Fozio Tit. VII, cap. IV. Ralli-Potlì vol. I pag. 140. Vale sempre, anche qui, quanto già detto, che la giornata iniziava col tramonto del sole della vigilia, a tutti gli effetti, anche civili. Si faceva in modo che tutti partecipassero agli uffici liturgici. Vi erano delle persone che... marinavano la Chiesa? Pensiamo che certamente di sì. I buoni e i cattivi esistevano allora come esistono oggi. Ma la Chiesa imponeva un vero obbligo, che la massa cristiana sentiva.

(34) Per il testo dei canoni cf. Ralli-Potlì, oppure qualsiasi edizione della collezione dei canoni orientali.

(35) Si tratta di sinodi locali dell'Asia Minore, dove ancora doveva esistere qualche comunità israelita che esercitava una qualche influenza.

Rimangono vietati di domenica i rapporti coniugali. Così ordina l'Apostolo (*I Cor.* VII, 5). Dionigi di Alessandria (II-III sec.) interrogato in proposito, interpreta così il pensiero dell'Apostolo (cf. canone 2. di Dionigi) d'accordo con tutta la tradizione orientale (36). Non si possono fare viaggi senza grave necessità. Non si può andare ai bagni pubblici. La canonistica della Chiesa antica si diffonde in queste prescrizioni e, nell'impero bizantino, erano considerate anche leggi di Stato.

Di domenica il vescovo, e chi per lui, è obbligato a istruire il popolo (can. 19 del VI ecumenico). Il can. 80 dello stesso concilio ecumenico stabilisce che gli ecclesiastici che per tre domeniche non vanno in chiesa, senza particolari ragioni di impossibilità, debbano venir ridotti allo stato laicale; se è un laico fedele, verrà allontanato dalla comunione. Il concilio considera, cioè, questo peccato di trascuratezza come colpa molto grave.

La canonistica della Chiesa orientale è assai lunga al riguardo. Non abbiamo citato che qualche disposizione.

È peccato grave non andare in chiesa la domenica? Certamente sì. La risposta ci viene da tutta la storia della Chiesa d'oriente e d'occidente. È la prassi della Chiesa universale. Soltanto gravi ragioni possono scusare.

È opportuno educare i fedeli a partecipare al Vespro del sabato pomeriggio, il vespro della Resurrezione; e all'ufficio dell'Aurora che deve precedere la liturgia eucaristica. Bisogna educare i fedeli a preparare nelle case e offrire alla Chiesa il pane dell'oblazione, la προσφορά, fatta secondo le prescrizioni liturgiche. Celebriamo il giorno in cui il Signore ha offerto Sé stesso: morto, è risorto. Noi rinnoviamo la Sua morte e la Sua Resurrezione. Come si può dire: io sono cristiano e poi rimanere spettatore indifferente di fronte ai grandi misteri della Redenzione? Bisogna educare il popolo a pensare alla domenica durante tutta la settimana, come ad una meta da raggiungere con la presenza ai divini misteri.

Giuseppe Ferrari

(36) Tale è ancora oggi la tradizione e il costume dell'Oriente cristiano. Non si tratta di vedere un male o diminuire il valore positivo del rapporto coniugale, come atto di amore; si tratta solo che le grandi celebrazioni cristiane ci immettono nella unione reale con Dio, per mezzo soprattutto dell'Eucaristia. Il rapporto umano d'amore, legittimo e positivo, cessa, avendo soltanto valore iconico in confronto della realtà. L'icona per noi ha un alto valore positivo, ma scompare alla presenza della realtà.

METODIO I

Patriarca di Costantinopoli (843 - 847)

Vincitore del II Iconoclasmo

di LINO BERNARDINI

(Continuazione di pag. 81 - Anno XVII n. 2)

CAPITOLO IV

METODIO, VITTIMA DELL'ICONOCLASTIA

Le reazioni al ritorno di Metodio, nell'821 (234), nella capitale bizantina, furono varie e contrastanti. I fedeli all'ortodossia salutarono in lui il loro intercessore e difensore. L'interessamento della Sede romana alla lotta religiosa allora in atto nell'Impero fu interpretato come segno di incoraggiamento per coloro che soffrivano e, nello stesso tempo, di ammonizione per i persecutori ligi alle norme imperiali.

Gli iconoclasti infatti reagirono terribilmente al ritorno di Metodio ed in particolare all'intromissione, in senso ben diverso da quello sperato dai loro capi, del Papa nella lotta religiosa dell'Oriente.

La persecuzione infuriò così per alcuni decenni ancora.

Nell'esaminare le vicende relative alle persecuzioni subite dal nostro Metodio, siamo, dice il Pargoire (235), alla questione più complessa della sua esistenza. Gli autori bizantini che ne parlano, e il loro numero è notevole, lasciano comprendere facilmente che si formarono ben presto su queste vicende due o tre tradizioni diffe-

(234) D. STIERNON, *Metodio I*, in *B. SS.*, IX, col. 384 e sgg.

(235) cfr. *Echos d'Orient*, VI, pp. 183 e sgg.



Miniatura raffigurante il dibattito sulla venerazione delle sante iconi. (Dal manoscritto greco 19352 f. 20 v., conservato nel British Museum di Londra).

renti. Prima di discutere di queste tradizioni, cominciamo coll' esporle.

La prima si trova affidata alla Vita anonima.

Metodio, da quanto afferma il suo biografo, si presentò davanti a Michele Balbo con delle lettere di Pasquale I per ottenere il trionfo dell'ortodossia nell'impero e il ristabilimento di Niceforo sul seggio Patriarcale. Per ottenere ciò egli insistè molto. Ma ecco quel che ne ebbe. Trattato da agitatore e da perturbatore, venne sottoposto ad una spaventosa flagellazione (236) e fu gettato in un oscuro carcere della capitale. Fu in seguito trasferito nell'isolotto di Sant'Andrea presso il Capo Acrita, all'ingresso del golfo di Nicomedia (237). Là visse nove anni in fondo ad una tomba — carcere, in compagnia di un criminale, in un luogo molto angusto e del tutto privo di luce. Molte volte, durante questo martirio, gli si propose di comprare la libertà e i favori coll'aderire all'iconoclasmo. Egli rifiutò sempre. Infine, Michele II, morendo, emanò un decreto di amnistia generale e Metodio uscì dal suo carcere, magro e scarno, vero scheletro, senza più un capello in testa (238).

(236) Una flagellazione di più di 700 colpi, dice la Vita, al n. 5.

(237) Cfr. *Echos d'Orient*, II, pp. 206-214.

(238) Vita, n. 6.

Paragonato al regno di Michele II, quello di suo figlio Teofilo (829-842) nell'insieme non fu troppo dolce per il nostro iconofilo. Dopo qualche tempo d'apostolato a Costantinopoli, accanto a dei monaci erranti, e, nel medesimo tempo, accanto a dei funzionari imperiali, Metodio fu denunciato al Sovrano. La Vita ci fornisce retoricamente il suo interrogatorio che riportiamo integralmente (239). « Perché tanta ostinazione ,gli domandò Teofilo, perché tanta ostinazione nelle tue idee e tanto turbamento nel mio impero? È per cose da nulla, per delle immagini, che tu metti il disordine nell'universo e che tu hai fatto inviare un tempo a mio padre dal Papa di Roma non so quali definizioni dogmatiche. Come, rispose l'imputato, le immagini non sono niente? Allora perché, voi, imperatori Romani, non trattate mai le vostre effigi come trattate le immagini di Cristo? ». Per questa risposta, Metodio ricevette una flagellazione di 600 colpi e, mezzomorto, fu precipitato da una botola in una profonda fossa del Palazzo. Vi sarebbe spirato ben presto, se, la notte seguente, dei pii ortodossi non l'avessero tirato fuori da quel buco e curato fino alla guarigione. Dopo ciò — ma l'autore non fornisce riguardo a ciò alcuna precisa indicazione — Teofilo, che amava i sapienti, si affezionò a Metodio e l'introdusse nel palazzo imperiale (240). La seconda tradizione si legge per la prima volta in Simone Maestro (241). Sotto Teofilo, scrive questo autore, Metodio subì i peggiori maltrattamenti.

Dopo aver avuto i denti cavati e le mascelle rotte, egli fu internato nell'isola di Antigoni (242), la seconda dell'arcipelago dei Principi, vicino a Costantinopoli (243), e, rinchiuso colà, in una

(239) *Vita*, n. 7.

(240) *Vita*, n. 6-9.

(241) SIMONE MAESTRO, *Annales, Theophilus*, 21-24, P.G. CIX, col. 704-705.

(242) R. JANIN in *Echos d'Orient*, XXIII (1924), pp. 315-338, scrive: Antigoni è una delle isole dei Principi, situata nel Mar di Marmara. Le altre sono Proti, Halki, Principo, Antiropithos, Niandro. I Turchi chiamano Antigoni Bourgaz-Ada (l'isola della fortezza). Sotto Bisanzio divenne luogo di deportazione per i personaggi di un certo rilievo. Il primo fu il monaco Metodio. I due fratelli Grapti erano in esilio a Cartalimene (oggi Cartal) sulla costa turca, di fronte alle isole dei Principi.

L'isola si chiamava Πάνορμος (porto sicuro), nome che fu cambiato da Demetrio Poliorcete in Antigoni (τῆς Ἀντιγόνου οὐν. Ἀντιγόνεια) in onore di suo padre Antigono, quando il Poliorcete liberò il Bosforo e l'Ellesponto dalla tirannide di Lisimaco e di Cassandro.

Cfr. anche CONSTANTIOS, *Constantinople*, 1824, p. 161.

(243) G. SCHLUMBERGER, *Les îles des Princes*, Paris, 1925.

tomba con dei banditi. Essendo uno di questi morto durante il secondo anno di prigionia, il cadavere lo si lasciò imputridire sul posto a fianco dei suoi due compagni. Durante tutta la loro reclusione, questi sepolti vivi si nutrirono semplicemente del cibo e dell'acqua che un pescatore compassionevole faceva loro arrivare per l'unico foro che immetteva nella prigione. Essi non ebbero mai altra luce che il chiarore di una lampada per la quale lo stesso pescatore forniva l'olio ogni sabato. Una volta che il caritatevole fornitore, caduto malato, non venne, la provvista d'olio — continua Simone — bastò miracolosamente per due settimane. Fu per la mediazione di questo pescatore che i due fratelli Grapti, di passaggio a Cartalimene, dopo il loro supplizio, ebbero con Metodio lo scambio di alcuni versi giambici. Li trascriviamo. I Grapti inviarono a Metodio questi versi:

Τῷ ζῶντι νεκρῷ, καὶ νεκρῷ ζωηφόρῳ
 Ναίοντι τὴν γῆν, καὶ πατοῦντι τὸν πόλον
 Γράπτοι γράφουσι δέσμοι τῷ δεσμίῳ

Cioè: « Vivo perempto, vivificoque mortuo,
 Terram incolenti, ac pariter calcanti polum,
 Scripsere vincto vincti, et inscripti notis ».

Ad essi Metodio rispose:

Τοὺς ταῖς βίβλοισι οὐρανῶν κλησιγράφους
 Καὶ πρὸς μέτωπα σωφρόνως ἐστιγμένους
 Προσεῖπεν ὁ ζῶταπτος ὡς συνδεσμίους.

Cioè: « Libris vicissim descriptos coelestibus
 faciesque non sine laude compunctos notis
 salutat, ut convinctos, vivus infossus » (244).

La reclusione nella tomba ebbe termine dopo sette anni, in seguito all'intervento del cubiculario Giovanni, che indicò in Metodio la sola persona capace di fornire a Teofilo le spiegazioni teologiche e scientifiche richieste inutilmente ad altri. Il suo compagno fu graziato con lui, ma esso rifiutò, per spirito di penitenza, di lasciare la sua orrenda, oscura prigione. Vi morì dopo aver compiuto dei miracoli.

(244) *Vita S. Michaelis Syncelli*, pp. 247-248. Ne do la traduzione:

- a) Al vivente morto e al morto vivente
 che abita la terra e calca il cielo
 gl'inscritti scrissero prigionieri al prigioniero.
- b) Agl'inscritti con i libri dei cieli
 e dal volto inciso, non senza lode, d'iscrizioni
 rivolge il saluto il sepolto vivo come a dei comprigionieri.

La terza tradizione si trova in Cedreno (245), e in Zonara (246). Sotto Michele, dicono questi due autori, Metodio, cacciato da Costantinopoli, fu messo in prigione nell'isola di Acrita. Sotto Teofilo, aggiunge altrove Cedreno (247), egli fu rinchiuso vivente in una tomba con due assassini su di un'isola e vi fu nutrito da un pescatore, che servì da intermediario tra i Grapti e lui per lo scambio dei versi giambici. Dal canto suo, Zonara racconta, in seguito (248), le sofferenze subite da Metodio sotto Teofilo, con gli stessi particolari di Simone Maestro. Le tre tradizioni, lo si vede, si possono riassumere, dato che si differenziano di poco, nel modo seguente:

Primo : Reclusione in una tomba nell'isolotto di S. Andrea sotto Michele e persecuzione passeggera sotto Teofilo.

Secondo : Nulla sotto Michele e reclusione in una tomba nell'isola di Antigoni sotto Teofilo.

Terzo : Imprigionamento a Sant'Andrea sotto Michele e reclusione in una tomba ad Antigoni sotto Teofilo.

In mezzo a queste divergenze dove trovare la verità storica?

Lancia di Brolo (249) pensa che Metodio abbia subito per due volte la stessa barbara reclusione. Il Pargoire scrive (250) che il Lancia è il solo a condividere questa opinione. Sembra infatti che una sola volta nella sua vita Metodio sia rimasto, durante lunghi anni, rinchiuso in una specie di tomba con dei criminali come compagni di supplizio. Un martirio così mostruoso non potrebbe evidentemente essere ripetuto alla leggera. Nessun autore bizantino parla di ripetizione. Nulla di più vero, sì, che gli scrittori di Bisanzio, gli agiografi, gli storici, i cronisti, non si accordino riguardo a lui, sulla questione del tempo e del luogo, ma che questa divergenza comporti l'esistenza successiva di due reclusioni « tombali » quasi identiche in tutti i particolari di selvaggio furore, chi potrebbe crederlo?

La reclusione, pur unica, pone la difficoltà se collocarla nell'isoletta di S. Andrea sotto Michele II, o nell'isola di Antigoni sotto Teofilo. Tra le due, quale scegliere? Il bollandista Henschenius si è pronunciato per S. Andrea sotto Michele II (251).

(245) CEDRENO, *Hist. comp.*, P.G., CXXI, col. 957.

(246) ZONARA, *Annales*, XV, P.G., CXXXIV, col. 1384.

(247) CEDRENO, *op. cit.*, col. 1000.

(248) ZONARA, *op. cit.*, col. 1409.

(249) LANCIA DI BROLO, *op. cit.*, II, pp. 225 e sgg.

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

(251) *Acta SS.*, Junii, t. III, p. 443.



La tradizionale icone che viene esposta nelle chiese bizantine nel giorno commemorativo del ripristino della venerazione delle sante immagini. (Festa dell'Ortodossia - Prima domenica di quaresima).

Se si è propensi verso il suo modo di vedere: ecco quali ragioni si possono portare per giustificare questa preferenza.

Primo: Il biografo anonimo di Metodio gode del vantaggio che un autore di monografia è ordinariamente meglio informato sul suo personaggio che non uno scrittore di una storia generale. Ora l'anonimo incolpa della reclusione Michele II il Balbo.

Secondo: L'anonimo non è affatto il solo ad attestare, se non la reclusione di Metodio in una tomba, almeno la sua incarcerazione a S. Andrea sotto Michele II. Questa incarcerazione si trova ricordata nel Continuatore di Teofane al quale dobbiamo il libro II (252) ed è anche menzionata in Genesio (253), senza parlare di Cedreno (254) e di Zonara (255) che, venuti in seguito, hanno copiato, quasi testualmente, il Continuatore di Teofane.

Terzo: Il biografo anonimo ha il vantaggio, e fondamentale, di essere nelle grandi linee confortato da quanto scrive l'agiografo, probabilmente lesbico, il quale verso il 900 d. C. scrisse la Vita dei tre S. Fratelli Davide, Simone e Giorgio. Michele II, racconta quest'agiografo, s'irritò contro il divino Metodio che si era recato a Roma di nascosto. Spinto dal patriarca intruso Teodoto, fece sottoporre Metodio ad una atroce flagellazione, poi ordinò di rinchiuderlo con due criminali in un carcere-tomba sotterraneo, tenebroso, strettissimo, munito di un solo foro. I due criminali morirono presto, vittime del buio, del fetore, degli insetti. Metodio, oltre agli altri supplizi, dovette sopportare il tanfo che proveniva dalla putrefazione dei due cadaveri e l'assalto di numerosissimi topi. Non uscì da questo carcere-tomba se non dopo cinque anni, con il fisico completamente rovinato e la testa del tutto priva di capelli. È tutto quello che ci fa sapere questo agiografo (256).

Il suo racconto, per i dettagli che contiene, tradisce una fonte diversa da quella a cui ha attinto il biografo di Metodio. Ciò costituisce una ragione di più per dar credito all'essenza della tradizione riferita da questo biografo.

Quarto: E questo è la contropartita del paragrafo precedente: l'opinione contraria a quella del biografo anonimo non si fonda

(252) MICHAEL AMORIENSIS, 8, P.G., CIX, col. 61.

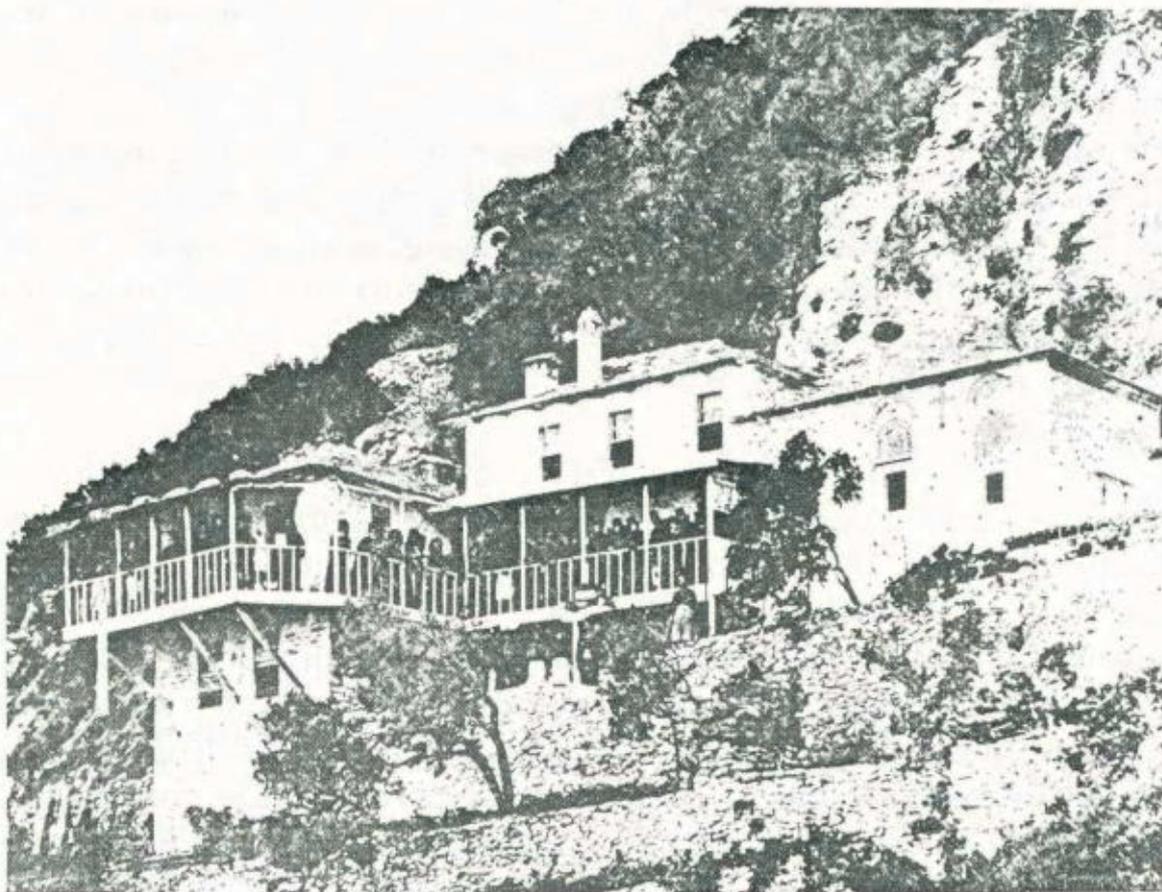
(253) GENESIO, *Reges*, II, P.G., CIX, col. 1052.

(254) CEDRENO, *op. e loc. cit.*

(255) ZONARA, *op. et loc. cit.*

(256) *Analecta Boll.*, t. XVIII, p. 237.

che su uno storico assai lontano, come epoca, dagli eventi, su Simone Maestro. A fianco a lui, è vero, nulla vieta di ascrivere Glica (257), Manasse (258), Cedreno (259), Zonara (260), l'anonimo di Sathas (261), e forse altri, ma quale autorità questi autori, per numerosi che siano, possono aggiungere alla tardiva testimonianza di Simone



Monte Athos. - Monastero dei Causocalibii con il romitorio dedicato a S. Metodio.

Maestro da cui dipendono direttamente e di cui riproducono o abbreviano semplicemente il racconto? Alla tradizione che attribuisce il supplizio della tomba a Teofilo, dato che non è garantita da altre fonti, si è costretti a preferir la tradizione contraria, attestata dai due agiografi indipendenti tra loro e più antichi. Dunque per

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

(258) MANASSE, *Compendium Chronicum*, P.G., CXXVII, col. 403-406.

(259) CEDRENO, *op. cit.*, col. 1000.

(260) ZONARA, *op. cit.*, col. 1409.

(261) Ἀνονύμου σύνοψις χρονική in K. Sathas, *Bibl. Gr. Med. Aevi*, VII, pp. 134-136.

questi diversi motivi è nell'isoletta di S. Andrea (262), sotto il regno di Michele II, che Metodio subì la sua atroce prigionia. I due biografì, è vero, son ben lungi dall'accordarsi in tutti i dettagli. La loro divergenza risalta soprattutto su ciò che riguarda il numero dei compagni di reclusione, se uno o due, un punto questo in cui gli elementi per una vera soluzione mancano completamente.

Non è meno evidente la divergenza in ciò che riguarda il numero degli anni di prigionia, argomento sul quale qualche parola di spiegazione non sarà certamente superflua.

La Vita di Metodio parla di nove anni (263), quella dei Santi Lesbii di cinque. L'Henschenius (264) suppone che il numero sia dovuto ad un errore di copista. Ma di nove anni si riparla in un altro documento agiografico. « Gli empì per nove anni l'hanno tenuto chiuso in una tomba »: così il celebre eremita Giovannicio, verso la fine del regno di Teofilo, parlava di Metodio: ce l'attesta il monaco Sabas (265).

Il ricorso all'errore del copista è dunque da scartare. Comunque non sembra possibile accettare una così lunga prigionia. Senza dubbio Michele II il Balbo regnò circa nove anni, dal 25 dicembre 820 ai primi giorni dell'ottobre 829, ma sappiamo da vari autori che l'inizio del suo regno, cioè fino alla primavera dell'821, fece ben sperare per gli iconofili, e che nei due anni seguenti, cioè, come vedremo, fino al dicembre 823, data la rivolta di Tommaso, non gli fu possibile tenere prigionieri, politici o religiosi che fossero, nel golfo di Nicomedia. Quindi è impossibile parlare di 9 anni di prigionia per Metodio. Confusione ci sarà stata con la durata di 9 anni del regno di Michele sia nell'anonimo che nel biografo di S. Giovannicio. Tutto ci induce a pensare ai 5 anni, come più probabili: quelli indicatici dall'autore lesbico, ed è meglio collocare tale periodo di reclusione dopo la sconfitta di Tommaso.

Tutto questo, beninteso, se in questo studio ci pronunciamo

(262) Della stessa idea è lo JANIN nell'articolo « Autour du Cap Acritas in « *Echos d'Orient* », XXVI (1927), pp. 296 e sgg. Oltre a scrivere dell'isola di S. Andrea, che è « la piccola isola a NE della penisola di S. Trifone e che oggi ancora porta tale nome » aggiunge: « Qui fu rinchiuso, secondo alcuni cronisti, Metodio, mentre altri lo pongono nell'isola di Antigoni. È difficile pronunciarsi sulle due versioni, ma la prima poggia su documenti più antichi ». E cita, come fonti, quelli indicati qui sopra da noi.

(263) *Vita*, n. 6.

(264) *Acta SS.*, Junii, III, p. 443, n. 1.

(265) *Vita S. Joannicii* 46: *Acta SS.*, novembris, II, p. 372.



Il quartiere del "Phanar" dove dal 1600 trovasi la sede della Grande Madre Chiesa costantinopolitana. (Da un'antica stampa).

a favore degli agiografi contro Simone Maestro. Ma possiamo anche schierarci dalla parte opposta. La tradizione offerta da quest'ultima è di gran lunga la più comunemente seguita, e chi desiderasse riabilitare l'imperatore Michele, oscurando la figura del figlio Teofilo, troverebbe facilmente degli argomenti in suo favore. Solo i due biografi anonimi infatti incolpano Michele II della barbarie della quale ci occupiamo. I quattro o cinque autori sopra citati, conoscono molto bene la reclusione di Metodio nell'isola di Sant'Andrea, sotto il regno di Michele, ma nessuno di loro, né il Continuatore di Teofane, né Genesisio, né Skylitze-Cedreno, né Zonara accennano alle circostanze, veramente spaventose, che l'accompagnano: quali, la tomba, i briganti . . . ed il resto. Le circostanze di cui parliamo, Cedreno e Zonara le riservano al contrario per la prigionia nell'isola di Antigoni sotto il regno di Teofilo. Come loro, parlano, lo abbiamo visto, tutti gli altri storici e cronisti, i cui scritti riguardano l'ultimo periodo dell'iconoclastia, a cominciare da Simone Maestro per finire con l'Anonimo di Sathas, passando per Glica e Manasse. Come preferire a tante testimonianze quella dei due agiografi anonimi?

La testimonianza di questi ultimi urta inoltre coi dati della storia che ci presenta in Michele II un carattere non propenso a

crudeltà inutili. Sant'Eutimio di Sardi, l'unica probabile vittima della sua persecuzione (266), morì sotto i colpi della flagellazione ordinata non da lui ma dal figlio Teofilo, che godeva già di un ruolo assai importante nel governo dell'Impero. Che Metodio a causa della sua venuta a Roma e delle sue iniziative particolarmente ardite, sia stato trattato più duramente degli altri, è cosa possibile. Vi sono dei gradi, pur nella severità. Michele che si contentava di punire l'iconofilia del Patriarca Niceforo e di Teodoro Studita, costringendoli a vivere in un luogo appartato, potè ben infliggere una pena a Metodio, senza spingersi perciò a murarlo vivo, con uno o due compagni, in un buco tenebroso. La testimonianza degli storici e dei cronisti è al contrario confermata da tutto ciò che noi sappiamo di Teofilo e del suo periodo.

Primo: il suo governo è assai duro per cui vi si può collocare tranquillamente una reclusione che, secondo alcuni autori, durerebbe ben 7 anni!

Secondo: chi fece bruciare le mani al monaco pittore Lazzaro ed incidere dei versi, col ferro rovente, sulla fronte di Teodoro e Teofane, è veramente adatto per immaginare il supplizio della tomba.

Possiamo inoltre arrivare a determinare, abbastanza approssimativamente, l'epoca durante il regno di Teofilo, in cui Metodio trascorse i 7 anni nell'isola di Antigoni. Metodio vi subì la sua orribile detenzione, quando i fratelli Grapti scambiarono, come si è visto, qualche verso con lui. Lo scambio di questi bigliettini spirituali, di cui più di una mezza dozzina di autori bizantini ci ha conservato il testo, costituisce uno dei tipici, piccoli fatti, dei tipici, originali dettagli che non si possono facilmente inventare. Ora, da quale località i Grapti inviarono i loro versi a Metodio? da Cartalimene? E quando vi passarono? Poco dopo il supplizio della incisione a fuoco sulla fronte dei 12 versi, quando cioè l'imperatore, non volendo più tenerli in città, nella prigione del Pretorio, li fece condurre, per terra, in esilio ad Apamea in Bitinia.

Furono loro incisi i versi sulla fronte esattamente il 18 luglio 836. Questa data è sicura, perché noi la troviamo, parte in un agiografo (267), parte in una lettera, redatta dalle due vittime in per-

(266) Saint Euthyme et Jean de Sardes, in « *Echos d'Orient* », V, p. 159.

(267) *Vita S. Michaelis Syncelli*, in M. Gédéon, Βυζαντινὸν ἑορτολόγιον, p. 237.

sona, subito dopo il loro supplizio (268). Quindi l'isola di Antigoni ospitava il nostro Metodio poco dopo il 18 luglio 836. Prima della fine del regno, tuttavia, Teofilo liberò Metodio, e lo fece vivere per qualche tempo al suo fianco (269). Ciò significa che la reclusione — dato che Teofilo morì il 20 gennaio 842 — essendo durata sette anni, era cominciata almeno nell'834. Era ancora nell'isola all'undicesimo anno del regno di Teofilo, poiché fu al Sigma, costruito durante quell'anno (270), che Metodio fu richiamato dall'isola (271).

Abbiamo così, con una discreta precisione, le due date estreme dell'orribile martirio: 833 o 834 per l'inizio e 840 o 841 per la fine.

Possiamo anche constatare una concordanza perfetta con il ritmo della persecuzione sotto Teofilo. Poiché Teofilo, al principio, non si interessò quasi affatto della politica paterna. Fu necessaria, sembra, l'influenza, sempre più crescente, del celebre Giovanni VII Morcarzanos, divenuto patriarca il 21 aprile 832 (272), per indurlo alle feroci misure che tutti conoscono. Questa recrudescenza della persecuzione contro gli iconofili comincia dal quinto anno del suo regno: ottobre 833 - ottobre 834. È allora, per citare qualche esempio, che i monaci Michele Sincello e Giacobbe, strappati dal loro ritiro sul Monte Olimpo (273), furono gettati nella prigione del Pretorio. Allora pure i due fratelli Teodoro e Teofane, precedentemente ricondotti dal convento di S. Sostene nelle prigioni di Costantinopoli, ricevettero la dura flagellazione che precedette il loro esilio nell'isola di Afusia (274). L'egumeno Ilarione, Dalmata, tratto allora da un ospizio, fu relegato nella medesima isola della Propontide (275). Il nostro Santo, quindi, probabilmente in questa epoca fu rinchiuso nel buco di Antigoni. Tuttavia vi sono delle difficoltà. Infatti:

1° - Così come si presentano i fatti, la prima tradizione, che lo fa rinchiuso da Michele II, si basa tutta su due agiografi indipendenti l'uno dall'altro; la seconda invece che ci riporta a Teofilo, si regge tutta intera sull'ultimo Simone Maestro, trascritto sì da molti autori, ma non per questo più attendibile.

(268) *Vita S. Theodori Grapti*, P.G., CXVI, col. 672-680.

(269) SIMONE MAESTRO, *op. cit.*, 24, col. 705.

(270) SIMONE MAESTRO, *op. cit.*, 21 e 24, col. 704 e 705.

(271) SIMONE MAESTRO, *op. cit.*, 24, col. 705.

(272) A. A. VASILIEV, *Bisanzio e gli Arabi* (in russo), I, S. Pietroburgo, 1900, p. 140.

(273) *Vita S. Michaelis Syncelli*, p. 236.

(274) *Vita S. Theodori Grapti*, 21, *op. cit.*, col. 669.

(275) *Acta SS.*, Junii, I, n. 348.

- 2° - Il fatto che Michele II usasse generalmente, come abbiamo più volte detto, una certa moderazione, non avrebbe potuto impedirgli di spingerne la barbarie, in un caso specifico, fino ai limiti estremi. La persecuzione di Metodio sotto Michele II vien precisamente presentata, come abbiamo detto precedentemente (cap. II), dagli autori bizantini come degna di particolare rilievo. Michele non perseguì che Metodio, scrisse il biografo dei Santi Lesbici (276), Michele perseguì molto, scrisse uno dei continuatori di Teofane (277), ma incrudelì soprattutto contro Metodio ed Eutimio. Anche Genesio si limitò a citare come vittime di Michele, i due, Metodio ed Eutimio (278): Cedreno (279) e Zonara (280) affermano la stessa cosa.
- 3° - Il principale argomento per stabilire la reclusione sotto Teofilo è lo scambio di versi tra i due fratelli Grapti e Metodio. Questo episodio, se è autentico, non è anteriore al 18 luglio 836. Ma è autentico? Noi ne abbiamo la conoscenza solo con Simone Maestro che costituì la fonte unica degli scrittori posteriori. Non se ne trova neanche una parola nei vari documenti agiografici in cui lo si sarebbe aspettato. Così, ad esempio, nella Vita di Metodio, in quella di Michele Sincello, dei fratelli Grapti Teodoro e Teofane di Simeone Metafraste, nella vita dei medesimi santi, della imperatrice Teodora, dei tre Santi Lesbici, che pure contiene delle righe su Metodio. L'episodio, probabilmente, non è che leggenda e i sei versi giambici sono frutto di qualche poeta estroso bizantino. Il racconto di Simone Maestro è ricco di altri episodi che destano stupore, come quello dell'olio che basta miracolosamente per due settimane e del criminale che si converte in taumaturgo.
- 4° - Un altro motivo per incolpare Teofilo e non Michele è che Metodio, uscendo dal carcere-sepolcro, passò nel Sigma, costruito nell'840. Ma l'afferma solo Simone Maestro. Esaminiamo la cronologia secondo quella, ricostruita su fonti greche e arabe, del Vasiliev (281) e secondo quella di Simone Maestro.

(276) *op. e loc. cit.*

(277) MICHAEL AMORIENSIS, 8, P.G., CIX, col. 61.

(278) *op. e loc. cit.*

(279) *op. cit.*, col. 957.

(280) *op. cit.*, col. 1384.

(281) A. A. VASILIEV, *op. cit.*, II, 154 e sgg.



Località dell'Impero bizantino che interessano la vita di S. Metodio.

Si noterà che i fatti sono quasi tutti da spostare quanto alle date: così il tradimento di Manuele che passa agli Arabi, l'ambasceria di Giovanni Morocarzanos in Oriente, e l'elezione di

questo stesso Giovanni al Patriarcato. In una parola, nulla non è più discutibile dell'argomento delle persecuzioni inflitte a Metodio.

Delle tre tradizioni riferite, soltanto l'ultima può essere giudicata certa: cioè la semplice unione delle informazioni forniteci dal Continuatore di Teofane sulla incarcerazione a Sant'Andrea sotto Michele con quella di Simone Maestro sulla prigionia in un carcere-sepolcro, ad Antigoni, sotto Teofilo (282).

Non ci soffermiamo oltre sulle sofferenze di Metodio. Poco o nulla inoltre si sa sui fatti o gesta che lo riguardano durante i periodi di respiro dalle persecuzioni. Un agiografo, comunque, ci conferma le sue relazioni in quell'epoca con Michele Sincello ed i fratelli Grapti.

Metodio, ci dice, scriveva spesso sia a Michele sia ai suoi due discepoli. Chiamava il Sincello madre, padre, tutore, degno cittadino del cielo. Incoraggiava i due fratelli a perseverare nel giusto combattimento, in particolare durante il soggiorno ad Afusia nell'834-836. Poco dopo la tortura del 18 luglio 836, Michele terminò la sua lettera di felicitazioni ai due martiri, inviando loro i saluti di Metodio. L'autore aggiunge a questo proposito che il nostro subì esili, flagellazioni e anni di prigionia nel Pretorio (283). Ma non indica la data precisa di queste incarcerazioni che noi non conosciamo da altre fonti e non fa parola della reclusione nel carcere-tomba.

Da parte sua il Continuatore di Teofane, al quale dobbiamo il libro III, assicura che Metodio, uscito di prigione, accompagnò varie volte Teofilo nelle sue campagne contro i Saraceni. L'illustre

(282) Secondo il GOUILLARD: *Une oeuvre . . .*, in *Byz. Zeitschr*, LIII (1960) p. 44, risulterebbe dalla vita di S. Eutimio, dal Gouillard, ripeto, attribuita a Metodio, che questi nell'831 è da molti anni in carcere a S. Andrea.

Egli c'era già prima che il libello diretto contro Michele II (820-829), non fosse venuto ad aggravare la sua sorte: ἤδη πρὸς εἰρκτάς ἐκ μακροῦ, σιδηρόφορον τὸν εἰρημένον κρατούμενον, ἔτασμός καὶ πληγαὶ πάμπολλα καὶ διάφοροι καὶ τέλος ζωταφία ἐν ἧ καὶ ἐστίν, προσεῖληφεν, ἀφ'ἧς καὶ γράφει ταῦτα ἡμιθνής καὶ ἡμίζωος (f. 234v).

E ancora:

Ἦμεν γὰρ ἐν αὐτῷ ἐγὼ τε αὐτὸς καὶ ὁ καταρχὰς ἀποκλεισθεὶς, δι' ὃν καὶ γεγένηται (ὀχύρωμα), ὃς καὶ ἦν πεπληρωκὸς ἔτη κδ'.

Il Gouillard deduce l'attribuzione di S. Eutimio a Metodio, da questi racconti che egli paragona con la Vita anonima di Metodio. (P.G., C, col. 1248 C).

(283) *Vita S. Michaelis Syncelli*, p. 238.

iconofilo era uomo dall'estesa cultura e buon consigliere: perché non prenderlo con sè per fare uso dei suoi consigli? Egli godeva inoltre di una vasta influenza nella capitale quindi, perché lasciarlo lì, potendo suscitare una sommossa in difesa del culto delle immagini, mentre era assente, per impegni di guerra, l'imperatore? Sia per l'uno che per l'altro di questi due motivi, dice lo storico (284), l'imperatore giudicava opportuno avere Metodio con sè. Oltre al Con-



Raffigurazione di Costantinopoli, sede del Patriarcato ecumenico. (Da un'antica incisione).

tinuatore di Teofane anche Cedreno (285) e Zonara (286) ci presentano Metodio nei campi di battaglia. Ci sarebbe andato, e non per la prima volta, prima della fuga di Manuele a Bagdad (287), cioè prima che finisse l'anno 830. Se questo fosse vero, la riconciliazione tra l'imperatore e Metodio sarebbe avvenuta all'inizio del regno e la tradizione di Simone Maestro andrebbe in fumo.

(284) Theophilus Michaelis filius, 24, P.G., CIX, col. 129.

(285) CEDRENO, *op. cit.*, col. 1008.

(286) ZONARA, *op. cit.*, col. 1409.

(287) A. A. VASILIEV, *op. cit.*, II, p. 154.

La riconciliazione veramente non comportò vera e propria amicizia, perché Metodio fu « costretto » a vivere con lui. Su questo c'è accordo tra i vari autori. Metodio, scrive il suo biografo (288), fu alloggiato nel Palazzo. Ne approfittò per convertire i più intimi dell'imperatore, per addolcire Teofilo in persona e per porgli dei dubbi nello spirito sulla fondatezza teologica delle dottrine iconomache. Metodio, afferma Simone Maestro (289), fu alloggiato in un angolo del Palazzo, e là, oltre Teofilo che lo visitava ogni giorno, poteva avvicinarlo solo un servo imperiale. Accordo del tutto imperfetto, si vede, ma sempre accordo nel senso che i rappresentanti delle due tradizioni contrarie finiscono per incontrarsi.

È dunque là che la morte di Teofilo, avvenuta il 20 gennaio 842, trovò il nostro. Che fece durante il primo anno di regno di Teodora? Continuò a vivere a Costantinopoli, sembrerebbe dire il silenzio del suo biografo e delle altre fonti, ma il biografo di S. Michele Sincello (290) ce lo mostra in esilio nell'843, nel Monastero Bizantino di Elegmi (291).

Libero con la scomparsa di Teofilo, Metodio ne aveva forse approfittato per lasciare il palazzo imperiale e ritirarsi in questa casa religiosa. Il sinassario del nostro santo, come si legge nel menologio di Basilio (292), conferma la nostra opinione. Esso dipende dalla medesima fonte della biografia di San Michele; come questa, essa ci fa vedere Metodio in un convento della regione: « In un convento della Diocesi di Chio » (293). Ma bisogna correggere X ου in Κίου, oggi Ghemlek, sul Mar di Marmara, dov'era una volta Elegmi.

Il sinassario in questione non s'accontenta di notare la presenza di Metodio in questo monastero al principio dell'843, ma afferma che Metodio ne fu il fondatore. Scrive: « Il nostro padre, S. Metodio, era siciliano, diventò monaco, e, acquistate con la pratica dell'asceti tutte le virtù, arrivò a Costantinopoli e a causa della persecuzione iconomaca costruì un monastero sul luogo situato sulla montagna della diocesi di Kios e vi si stabilì. Il suo rifiuto dell'eresia iconoclasta, a base di dimostrazioni logiche e di passi scritturali, i suoi sforzi per restituire la fede ortodossa alla S. Chiesa di Dio, lo portarono a dover sopportare molte prove e varie sofferenze.

(288) *Vita Methodii*, n. 9.

(289) SIMONE MAESTRO, *op. e. loc. cit.*

(290) *op. cit.*, p. 238.

(291) cfr. *Echos d'Orient*, t. IV, p. 357.

(292) P.G., t. CXVIII, col. 500.

(293) τῆς ἐπισκοπῆς Χίου.

Quando l'imperatore Teofilo morì e la fede ortodossa risplendè, fu chiamato dall'imperatrice Teodora e da suo figlio Michele » (294).

Questo riassunto biografico, è facile constatarlo, sembra piuttosto lontano da quello che abbiamo finora detto. Dobbiamo prestargli fede e Metodio fu veramente fondatore del convento? E se sì, in quale data? Forse soltanto nell'842? Risale forse a prima della fine dell'iconoclastia? È perfino antecedente all'815? Se il convento indicato dal menologio è veramente quello di Elegmi e se Metodio l'ha realmente fondato, questa fondazione risale inevitabilmente al primo quarto del IX secolo, poiché i monaci Pietro (295) e Saba (296), nelle loro biografie di S. Giovannicio, ricordano il monastero di Elegmi con il suo egumeno Antonio ed il suo economo Basilio, a proposito di un avvenimento dell'826 o dell'827 circa. Nel qual caso bisognerebbe correggere quel che si è detto, nei capitoli precedenti, circa l'egumenato di Metodio. Sarebbe stato ad Elegmi nell'815, e non a Chenolacco. Ma fino a quanto dar fede a queste informazioni del menologio? Cosa certa è che Metodio aveva in questa parte della Bitinia, nelle vicinanze più o meno immediate del Monte Olimpo, un monastero che i bizantini chiamavano « il suo monastero ».

Così, infatti, si esprime il monaco Saba, narrando la visita fatta da Metodio a S. Giovannicio, il 1° novembre 846 (297). Ora, se il monastero che intende Saba, sia Chenolacco od Elegmi, non lo si sa.

Se il periodo della persecuzione subita da Metodio è piuttosto oscuro, vedremo che una maggiore luce ci accompagnerà studiandone l'attività di Patriarca. Intanto, circa la sua lotta per l'iconofilia, in questo lungo periodo di persecuzioni, ci sembra di poter concordare con il Laurent, che osserva che l'agiografia, come la storia, s'è compiaciuta di offrirci dettagli sulle sofferenze provate da Metodio, per il trionfo dell'ortodossia. « En revanche, les textes ne nous livrent que des banales allusions à son activité iconophile et nous sommes réduits à conclure de la vigueur des premières à l'intensité de la seconde » (298).

(continua)

(294) P.G., CXVIII, col. 500.

(295) *Vita S. Joannicii*, 38, p. 406.

(296) *Ibidem*, 30, p. 360.

(297) *op. cit.*, 53, p. 382.

(298) V. LAURENT, *art. cit.* in *D. Tb. C.*, X, col. 1597.

Introduzione alla lettura dell'Arte Sacra figurativa *specialmente Bizantina*

(continuazione di pag. 78- Anno XVI n. 3-4)

CAPO I

DEGLI ELEMENTI ASTRATTI

La tradizione iconografica cristiana ha fatto ampio e vario uso di elementi più o meno astratti sia nei quadri concreti, sia anche isolati.

Tali sono i monogrammi, i segni, le insigne, i simboli, le figure.

A volte per chiarire e precisare i soggetti, a volte come per imprimere in essi come un marchio di autenticità o di ben asserita sacralità, a volte per condur per mano i fedeli ad approfondire i significati e i concetti simboleggiati, a volte addirittura per aprire una via alla mistica.

Art. 1 — *Monogrammi e sigle*

Perlopiù i monogrammi sono sigle che in poco spazio danno la denominazione delle Persone Divine o Sante. Ed hanno anche una specie di efficacia di grazia, come invocazione di quei nomi a cui la iconografia incita. Essi sono come una specie di consacrazione dell'opera d'arte perché sia come una « incarnazione del divino ». Se sono isolati, ricordano ai fedeli i concetti appresi nelle immagini già contemplate e adorate, e le riassumono in posizioni chiave degli edifici e oggetti sacri. Li esporremo in ordine alfabetico:

A Ω — È la dichiarazione di quel che è Dio per il creato: « Io sono l'Alfa e l'Omega, il Principio e la Fine » dice Dio nella

S. Scrittura. Sempre è della forma bizantina, e questa talvolta con la punta centrale a croce ✝ ; quasi sempre è variamente affiancata ai lati del *Chrismon* (v. § 2), o della croce, o in qualche modo legato ad essi; talvolta sta scritto nel libro tenuto aperto dal Cristo. Una forma speciale è quella dell'iniziale di « Vere dignum » . . . prefazio degli « Exultet » miniati, in cui A e Ω sono intrecciati: $\text{A}\Omega$

1) Il diacono leggeva sul rotolo da sopra a sotto $\text{A}\Omega$, e il popolo, nel rotolo che pendeva all'ingiù svolto, leggeva in gran carattere $\text{A}\Omega$

1. - sec. III (Roma, Catacomba di Priscilla, sepolcro di Modestina, affresco). Sulla fronte del loculo l'iscrizione dice: MODESTINA A Ω , evidentemente intendendo che per la defunta fu o almeno sarà Cristo il principio e il fine.
2. - sec. IV (Roma, Museo Laterano, b. rilievo). Le due lettere, fiorite, come poggiate sui bracci della *croce*.
3. - sec. IV (Roma, Museo Laterano, b. rilievo). Nel *chrismon* le due lettere stanno nei due angoli laterali formati dal X.
4. - sec. IV (Africa, Thabraca, mosaico del sarcofago di Felice Naviculario). Collocate ai lati del *chrismon*.
5. - 440-450 (Ravenna, Duomo, sarc. d. vesc. Barbaziano, b. ril. sul coperchio). Ai lati del *chrismon*.
6. - 449-458 (Ravenna, Batt. d. Ortodossi, mosaico). Omega crociato a forma di ancora ✝ ; agli angoli del *chrismon*.
7. - 450-500 (Albenga, Battistero, mus. della volta). Ripetute varie volte nelle tre fasce dell'alone (arco baleno?) che circonda il *chrismon*.
8. - sec. V (Roma, S. Sabina, porta lignea, b. ril.). Nel campo, ai lati del *Cristo doryphoroùmenos*.
9. - sec. V (ib., altro pannello). Agli angoli del *chrismon*.
10. - sec. V (Ravenna, G. Placidia, sarcof., b. ril.). Agli angoli del *chrismon*.
11. - sec. V-VI (Besançon, mensa per oblazioni, b. ril.). Agli angoli del *chrismon*.
12. - c. 550 (Ravenna, S. Vitale, mus. sopra i grandi archi del triforio). Pendenti dai bracci della *croce*.
- 13-13. - sec. VI (Roma, Cim. d. Ponziano, Battist., affr.). Dagli archi di nicchia in cui la *croce*, pendono catenelle che, passando innanzi ai due bracci, reggono l'A e l' Ω .
15. - paleocrist. (Roma, Museo Sacro Bibl. Vat., lampadina fittile). Agli angoli del *chrismon*.

16. - paleocrist. (Pola, capsella eburnea, b. ril. d. faccia post.). Sotto i bracci d'una *croce*.
17. - paleocrist. (Africa, Henchir el Beker, altare). Pendenti dai bracci d'una *croce-chrismon*.
18. - paleocrist. (Provenza, La Gayole, altare, b. ril.). Pendenti dalle trasversali d'un *chrismon*.
19. - tardo sec. VI (Roma, Bas. di Pammachio al Celio, fronte d'altare a b. ril.). Sotto un tondo col *chrismon*, poggiando sui bracci laterali d'una *croce* su cui sta il *chrismon*.
20. - dopo sec. VII (Roma, S. M. Antiqua, fresco). Pendenti dai bracci d'una *croce*, affiancate da due lampadine ciascuna delle due lettere.
21. - 827-844 (Roma, S. Marco, catino d'abside, mosaico). Nella faccia anteriore del podio su cui sta eretto il *Cristo*.
22. - Sec. IX (avorio renano collez. Saltikoff). Ai lati del capo del *Cristo*.
23. - verso 1080 (S. Angelo in Formis, abside magg., affresco). Scritto nel *libro* aperto tenuto da Cristo: Ego sum A et Ω primus et novissimus.
24. - sec. XI (Roma, S. M. in Via Lata, copert. d'evangel. in argento sbalzato). Nei due angoli superiori d'una *croce*.
25. - c. 1125 (Roma, S. Clemente, catino abside, mosaico). Pendenti dalle sommità delle aste trasversali di *chrismon*.
26. - 1209 (Pisa, S. Mich. d. Scalzi, lunetta portale, b. ril.). In *libro* aperto tenuto dal Cristo: Ego sum A et Ω principium et finis.
27. - sec. XIII (Napoli, S. Chiara, affr.). Nel *libro aperto* del Cristo: Ego sum A et Ω principium et finis.
28. - sec. XIII (Salerno, Bibl. Capitolare, rotolo Exultet). La capitale V di « Vere » del Prefazio, tondeggiante, coi due apici forniti di piede e tagliata orizzontalmente a metà da una sbarra, poteva esser letta all'inverso dal popolo ancora bizantineggiante come A e Ω insieme, e dal diacono latino, per diritto, come V iniziale di *Vere*.

Concludendo, A e Ω è attributo del Verbo, essendo sempre affiancato a lui, o alla sua sigla (*chrismon*) o alla sua croce, o a lui raffigurato come Pantocrator, o scritte addirittura nel libro che Egli regge, con la formula biblica « Ego sum A et Ω , primus et ultimus » oppure « principium et finis »; oppure, nei V degli Exultet, facendo tutt'uno con V iniziale di *Vere*.

§ 2. ✠, detto *chrismón*, formato dalle iniziali del titolo di Cristo (XPICTOC), X (= ch) P (= r) variamente delineate e intrecciate. Talvolta la P è formata con l'occhio in testa, alla maniera antica P ; talvolta lo ha con un piccolo risvolto P che prelude alla gamba di R più tardi sviluppatasi nell'alfabeto latino. La X talvolta è trasformata in una croce +, sicché, il *chrismón* risulta P , e più frequentemente P , venendo così a cristianizzare la croce egiziana, che effettivamente sembra stata usata dagli antichi cristiani egiziani, e poi dai cristiani copti.

Talvolta il *chrismón* è variamente combinato con l'A e l'Ω, (v. § 1, nn. 3-7, 9-11, 15, 17, 18, 25). Talvolta intrecciato con la *croce*, sicché risulta P determinando con i suoi 8 vertici gli 8 lati e 8 angoli d'un ottagono, da cui forse ebbe origine la preferenza per i battisteri a pianta ottagonale. Meno influì su altri a pianta esagonale nella sua forma semplice a 6 vertici, essendo quella pianta architettonicamente d'aspetto meno pieno e soddisfacente e quindi più raro.

Talvolta si vede incluso in un cerchio, che può significare il cielo, o meglio una parma o scudo tondo dell'antica cavalleria, e richiamare il concetto del Cristo « portato in trionfo sullo scudo (*doryphoroùmenos*) dalle schiere angeliche », concetto ora richiamato nell'inno ordinario della processione di trasporto delle oblate all'altare del Sacrificio Eucaristico, ma che sembra originariamente aver accompagnato l'analoga processione nella Messa del Presantificati (*tôn proigiasménon*). Talvolta, invece del semplice cerchio, si ha una corona, essa pure trionfale.

29. - sec. III, o comunque paleocristiano (Roma, Priscilla, fresco). Negli angoli laterali della X ha due colombe di profilo verso il centro, con ali alzate, poggiate su un ramoscello d'olivo beccandone l'oliva.
30. - 315-325 (Roma, Coemeterium Magnum, affresco). Ce ne sono uno a ciascun lato d'una Madonna *Platytera*; curiosamente, quello a sinistra della Madonna è voltato in modo da esser rivolto con l'ansa superiore P verso il Bambino.
31. - 350-400 (Napoli, Battistero di S. Giovanni in Fonte, cupola musiva). La cupola, o tiburio, è ottagonale, con montanti pittorici, sia angolari, sia a metà delle vele. La calotta ha un cerchio sostenuto dai montanti, nel quale è il *chrismón*, come in trionfo. Nelle vele varie scene eristologiche, colle-

gate col Battesimo (v. « Chiesa: Sacramenti, Battesimo »). Per il resto grandioso, v. il cap. « Complessi pittorici » che si riferisce tutto all'esaltazione della christotes nel Battesimo. Qui accenneremo solo agli 8 apostoli, e per ciascun montante che offrono corone a Cristo nel suo chrismón.

32. - sec. IV (Roma, vetro dorato). A forma di croce con testa a P, sormonta una colonnetta, ai due lati della quale stanno i Corifei (v.) frontalmente benedicendo.
33. - sec. IV (Roma, Museo Laterano, b. ril.). Prezioso (ossia gemmato nelle aste), a bracci patenti, affiancato da A e Ω, sta entro una corona di foglie con 6 fiori. Ai due angoli superiori, 2 cesti da cui traboccano grappoli d'uva.
- 34-35. - sec. IV (Roma, Museo Laterano, Sarcofago d. Arcadi, a. ril. anteriore). Il chrismón entro gran corona floreale, sormonta una croce trionfante. (v.). Altro simile nell'a. ril. posteriore.
36. - sec. IV (Roma, S. Costanza, catino abs., mosaico). Il chrismón entro un cerchio scritto nel rotolo che Cristo in Traditio Legis consegna a S. Pietro, chiude la scritta « Domines pacem dat », come se fosse una firma.
37. - sec. IV (Roma, Museo Camposanto dei Teutonici, encolpion bronzeo del Soratte). Da una corona d'alloro in cui la testa di Cristo, sporgono i bracci del chrismón; la testa del P serve da occhio di inserzione in un anello della catenella.
38. - sec. IV (Salona, b. ril.). Entro una corona di fiori sulla testa d'una croce fiancheggiata da due apostoli riverenti.
39. - sec. IV (Africa, Thabraca, sarcof. a mosaici di Felice Naviculario). Entro corona affiancata da A e Ω.
40. - fine sec. IV- inizio sec. V (Costantinopoli, b. ril. ora nel Museo Archeologico). Entro corona d'alloro portata da due angeli a volo orizzontale. (Forse per dimenticanza, forse per deterioramento, non si vede l'occhio in testa all'asta verticale.
41. - circa 400 (Africa, Henchir Magrum, arco « In memoriam Petri et Pauli »). Sui due montanti dell'arco.
42. - 420-430 (Ravenna, Duomo, sarcof. d. S. Rinaldo, b. ril. front.). Delineato nell'aureola del Cristo docente.
43. - 422-432 (Roma, S. Sabina, mosaico). Ricamato in un tondo, al posto della solita lettera d'alfabeto, sul lembo del manto della « Chiesa dei Gentili », mentre la « Chiesa degli Ebrei » al suo posto ha una croce.

44. - 430-440 (Ravenna, S. Apollinare in Classe, sarcof. dei 12 Apostoli). Ripetuto 3 volte sullo spiovente frontale del coperchio, in b. ril.
45. - 440-450 (Ravenna, Duomo, sarcof. d. S. Barbaziano, b. ril. sul coperchio). Fatto ad aste patenti sta in corona floreale, affiancato da Λ e Ω .
46. - 440-450 (ib., ripetuto a coppie sui due fianchi). Ad aste patenti sormontando la croce, affiancato da due candelieri.
47. - 449-458 (Ravenna, Batt. Ortod., mosaico). Ad aste patenti, con ai lati Λ e Ω , in oro su sfondo azzurro, entro corona fiorita a quarti opposti d'oro e d'argento.
48. - 450-500 (Albenga, Battistero, mus. in volta). Entro alone a 3 fasce con Λ e Ω .
49. - circa 450 (Ferrara, S. Francesco, b. ril. sarcof. Ariosti-Fontana). Di forma P fra due pavoni affrontati. Siccome uno simile ha fra i pavoni un artoforio, si può pensare sia inteso come monogramma di Cristo-eucaristia.
50. - circa 450 (Napoli, S. M. della Sanità, cattedra marm. « di S. Gaudioso », b. ril.). A bracci patenti, con braccio trasversale a croce.
51. - sec. V (Roma, S. Sabina, porta lignea b. ril.). In una scena (forse *psyláphesis*, forse consegna delle chiavi a Pietro), dietro al capo di Cristo, con ai lati Λ e Ω .
52. - sec. V (ib.). In altro pannello di complesso e difficile simbolismo: sotto un *Christus docens*, in una volta (cielo?), in alto in forma combinata con la croce, in basso nella forma semplice e senza l'occhio del *P.*; sotto la volta i Corifei elevano una croce entro corona sopra una orante (la Chiesa?).
53. - sec. V (Ravenna, G. Placidia, b. ril. in acroterio di sarcof.). A occhio uncinato P , affiancato da Λ e Ω .
54. - sec. V (Napoli, Catacombe di S. Gennaro). P con sbarra orizz. patente, Λ e Ω sotto i bracci; fra due pianticelle fiorite simili a genziane.
55. - sec. V (Africa, Henchir el Guiz, memoria di S. Germanilla Innocente). Normale.
56. - sec. V? (Napoli, Catacombe di S. Gennaro). In arcosolio d'un loculo, a forma di croce a bracci orizz. patenti, sopra il capo della defunta orante.
57. - sec. V-VI (Besançon, mensa per oblazioni, b. ril.). L'asta verticale invece d'un *P* è una croce. Sta entro un cerchio da cui soprasale la croce con tutto il braccio trasversale, con ai

- lati A e Ω. Sormontato da una colomba (Spirito Santo, consacrazione), sormonta un agnello (ostia).
58. - circa 500 (Ravenna, Cappella Arciv., volta musiva). A bracci patenti, in chiave di volta, entro un cerchio, sostenuto a braccia alzate e ali abbassate da 4 grandi angeli biancovestiti, ritti su archi di cielo, lungo gli spigoli delle vele.
59. - circa 518 (Costantinopoli, disco d. vesc. Paterno, in Pietroburgo, Hermitage). Normale, con ϱ .
60. - circa 550 (Ravenna, S. Vitale, quadro mus. di Giustiniano). Normale.
62. - paleocristiano (Roma, S. Agnese, epitafio graffito). Nel disco d'una specie di flabello, le aste ne raggiungono la circonferenza, e fra esse si legge: BIBAS (= vivas) C(onstantia) IN CHRISTO (Cristo vita).
63. - paleocristiana (Roma, coppa d'agape). Entro corona d'alloro, in alto, fra i santi Lorenzo e Cipriano.
64. - paleocristiana (Roma, Museo Sacro Bibl. Vatic., lampadina fittile). Affiancato da A e Ω, entro corona floreale.
65. - paleocristiana (Cartagine, stampo da ostie). Normale, con iscrizione: Hic est flos campi et lilium.
66. - paleocristiana (Africa, Ain Zicara). Su un poggetto da cui sgorgano 4 fiumi (Eden) a cui vengono a bere le pecore (fedeli).
67. - paleocrist. (Africa, Muctar, Mensa Martyrum). Affiancato da A e Ω, entro corona.
68. - paleocrist. (Digne, N.-D.-d.-Bourg, altare). A croce, con P ansato.
69. - paleocrist. (Provenza, La Gayole, b. ril.). Occhio del P ansato, A e Ω pendenti dai bracci del X. Sta sotto una colomba.
- 70 - paleocrist. (Egitto, Antinoe, ritratto a encausto). A forma copta, è tenuto nella sinistra da una egiziana.
71. - sec. VI (Auriol, altare, b. ril.). Entro corona, affiancato da colombe.
72. - tardo sec. VI (Roma, bas. di Pammachio s. Celio, fronte d'alt., b. ril.). È a bracci patenti, e sta in un tondo che copre quasi interamente il braccio di testa d'una croce, ha affiancati l'A e l'Ω poggiati sui bracci laterali (Cristo in croce?).
73. - sec. VI-VII (Nicea, Kimisis, cupola). Entro triplice cerchio di luci diverse, sta sopra e passa dietro un trono d'evangelario, raggiungendo con le apici il cerchio.

- 74-75. - sec. VI-VII (Marsiglia, Cassis, altare, b. ril.). Col P ansato, nel 74 a forma di croce, nel 75 complicato con la croce.
76. - 817-824 (Staurot. arg. sbalz. di Pp. Pasquale, Museo S. d. Bibl. Vat.). Sembra essere stampato su una prosfora tonda su un altare o un desco (forse di Emmaus?).
77. - altoromanico (S. Maria in Pallora, abs. a fresco). In keramion tenuto da un arcangelo, in vasta scena.
78. - circa 1125 (Roma, S. Clem. catino d'abs. mosaico.). Sta in un tondo rosso, a sommo del sottarco inquadrante, con A e Ω pendenti dai bracci per catenelle.
79. - circa 1140 (Roma, S. M. in Trastevere, mus. nell'intradosso dell'arco d. abs.). In un tondo al sommo dell'intrad.
80. - sec. XIII (Roma, S. M. Maggiore, abs. mus.). Sta per sigla al lembo della toga del Cristo che corona Maria.

Riassumendo:

Quanto alla *forma*, lo si trova:

in forma *normale* P , nn. 29, 31, 33, 34-44, 48, 51, 61-67, 71, 73, 76-80 (orientato a sin. n. 30)

in *varianti*: a bracci patenti, nn. 33, 45-47, 50, 54, 56, 58, 60, 72
 prezioso (gemmato), n. 33
 senza l'occhio del P, n. 52
 con la croce che sostituisce l'occhio del P, n. 57
 intrecciato con la croce, nn. 52, 75
 a forma di croce, nn. 32, 50, 52
 a forma di croce, con P ansato, nn. 49, 69, 74
 a croce egizia, n. 70.

Quanto all'*inquadramento* o *collocazione*:

nell'aureola di Cristo, n. 42
 su lembo di toga di Cristo, n. 80
 in cerchio a 3 circonferenze (= Trinità), n. 73
 in cielo o cieli, nn. 31, 47, 73
 in cerchio o tondo (cielo?), nn. 36, 57, 72, 73, 78, 79
 sormontato da colomba (Spirito Santo), nn. 58, 69
 dietro corona laurea con testa di Cristo, n. 37
 ai lati di Platytera (= Maria cielo di Cristo), n. 30
 dietro trono d'evangelario, n. 73
 a firma della legge-pace, n. 36

sopra la croce, nn. 46, 72
 sopra croce trionfante, nn. 34, 35, 38
 sopra l'Agnello, n. 58
 sul progetto dell'Eden, nn. 36, 66
 in corona di fogliame, n. 33
 in corona floreale, nn. 34, 35, 38, 39, 45, 47, 64, 67
 in corona d'alloro, nn. 40, 63
 in cerchio (corona?), nn. 36, 57, 72, 73, 78, 79
 tra colombe (= fedeli), n. 71
 a sigla d'abito della Chiesa, n. 43
 su cielo (?) a protezione della Chiesa, n. 52
 tra i Corifei, n. 32
 su complesso pittorico battesimale, n. 31
 su calice tra grappoli (= eucarestia), n. 58
 in prosfora, n. 76
 in keramion (= prosfora), n. 77
 in flabello, n. 62
 sopra capo di defunta orante, n. 56
 tra pavoni (= vita eterna), n. 58
 tra due santi, n. 63

Additivi importanti

A Ω, nn. 33, 39, 45, 47, 48, 51, 53, 57, 64, 67, 69, 72, 78
 Colombe (con olive) al posto di A e Ω, n. 71.

Concetti e simboli:

con A e Ω (= Cristo Dio):
 identità di Cristo, n. 80
 datore del Vangelo, n. 73
 firma del rotolo della legge di pace, n. 36
 vite vera, n. 70
 ostia consacrata dallo Spirito Santo, n. 57
 Eden riaperto, n. 66
 salito al cielo, n. 47
 trionfante, nn. 33-36, 38-40, 45, 47, 57, 63, 64, 67, 72, 73, 78, 79.
 doryphoroumenos, nn. 40, 58
 protettore della Chiesa, n. 52
 garante della Chiesa dei Gentili, n. 43
 christotes del Battesimo, n. 31
 eucaristico, nn. 33?, 49, 60, 76, 77
 vita dei defunti, nn. 56, 62

Iscrizioni:

Hic est flos campi et lilium, n. 65

Dominus pacem dat, n. 36

Vivas in Christo, n. 62

N. B. - Il chrismon si troverà anche richiamato dalle linee maestre di alcuni esemplari di certi soggetti, come il Battesimo di Gesù, la Trasfigurazione, la Discesa agli Inferi.

§ 3. - IC XC = IHCOYC XPICTOC, alla bizantina (= Gesù Cristo).

È talmente frequente, specialmente coi suoi due elementi delineati nel campo ai lati del capo della figura di Gesù dei vari tipi, che è impossibile elencarne gli esempi.

Accenneremo solo che talvolta è completato nell'acclamazione IC XC NIKA (= Gesù Cristo vince) che si iscriveva nei labari, nelle monete, ecc., cioè in soggetti cristiani piuttosto imperiali che ecclesiastici.

Però talvolta lo si trova nei labari levati dagli arcangeli (per esempio nella bas. della Koimesis di Nicea). Venne poi a stabilizzarsi negli stampi da ostie e perciò nelle oblate agli angoli della croce nella seguente disposizione (v. n. 37).

$$\frac{IC|XC}{NI|KA}$$

Andrebbero qui citati anche tutti i soggetti con mano benedicente, che, in modo corretto, con le dita, dovrebbero formare la sigla: IC indice dritto e medio curvi; XC pollice incrociato con l'anulare e mignolo curvo; non ha fondamento il modo latino tardivo dei vescovi: indice e medio dritti (= 2 nature del Cristo), pollice, anulare e mignolo chiusi (3 persone della Trinità).

§ 4. - O ΩΝ È il nome che Dio, interrogato da Mosè, diede di sé, nell'originale ebraico Jahvè. L'antica traduzione greca, supponibilmente consapevole, come di solito si dimostra, significa: « Colui che sono », (oppure « Colui che sei », oppure « Colui che è »); delle tre accezioni, grammaticalmente tutte valide, Dio parlando di sé usa la prima, preferita nella tradizione latina « Qui sum ». Noi parlando di lui usiamo la terza « Colui che è », s'intende « che è per eccellenza », che ha in sé ed è ogni perfezione dell'essere, in cui ogni perfe-

zione non è, come in noi, qualità, proprietà, accidentale, ma s'identifica con l'essere stesso, è essenziale e reale, è nel più alto grado e non può non essere.

Il dire il proprio nome è dare manifestazione di sé, non, come intenderemmo noi, solo con un suono di voce, ma con comunicazione di luce sul suo essere e anche di valore della sua volontà e della sua grazia. Perciò, in quanto manifestazione, il cristianesimo l'ha attribuito alla persona del Verbo come proprietà, anche se è nome a buon diritto comune della natura divina.

Quindi la pittura mette sempre nelle opere divine di manifestazione della divinità, non il Padre Eterno non a noi conoscibile se non per via del Figlio, ma il divino Figlio Verbo; così nella Creazione e in tutti gli altri fatti dell'Antico Testamento, con i lineamenti tradizionali di Gesù in età matura. Perciò nell'aureola crociata intorno al capo di Gesù, nei bracci visibili a sinistra, sopra e a destra per chi legge, quasi sempre sono disposte le tre lettere O ΩN. (Solo talvolta i Russi ne sbagliano la collocazione). Sarà quindi impossibile elencare gli esempi. Ci limiteremo a rilevare la formula in singoli esemplari dove ha speciale rilevanza di significato in relazione col soggetto negli elenchi che seguiranno per gli altri soggetti.

§ 5. - IXΘYC (= pesce) è, in lettere bizantine, l'acrostico di IHCOYC XPICTOC ΘEOY YIOC CΩTHP (Gesù Cristo di Dio Figlio Salvatore). L'abbiamo riscontrato numerosissime volte a modo di rebus con la figura d'un pesce di profilo, di buona grandezza, su un vassoio sulla mensa dell'Ultima Cena, e anche di altri religiosi banchetti, anche dell'Antico Testamento (come si vedrà trattando più avanti, tra i Simboli, il Pesce, e nei singoli soggetti).

Ma la formula scritta l'abbiamo registrata, come figurativa, e non come nuda iscrizione, in un solo caso:

81. - sec. II-III (Roma, Cimit. d. Via Cornelia, sarcof. inciso di Licinia Amias, ora in Museo Naz.). IXΘYC ZΩNTΩN (= pesce dei viventi, ma il complemento va legato con CΩTHP, salvatore). (v. tutta la descrizione più avanti, tra i simboli, alle voci « àncora » e « pesci »).

§ 6. - INBI greco (IHCOYC NAZAPAIOC BACIΛEYC IOYΔAΩN), INRI latino (IESUS NAZARENUS REX IUDAE-

ORUM), è il titolo « della croce », cioè il motivo della condanna di Gesù dettato da Pilato, e riprodotto in tutti i crocefissi.

- § 7. - MP = H A IA MAPIA (= S. Maria).
82. - 757-767 (Roma, S. M. Antiqua, fresco della Platytera). Le due sigle son delineate in campo ai lati del capo di Maria (esemplare unico nella nostra collezione).
83. - 850-860 (Roma, S. M. Antiqua, fresco delle SS. Agnese e Cecilia). MP : H AΓIA AΓNH, MP : H AΓIA KHKHΛHA (= S. Agnese, S. Cecilia), scritto nel campo.
I due esemplari ci danno un tipo di monogramma che non abbiamo annotato altrove.
- § 8. - $\text{MP } \Theta Y$ (MHTHP Θ EOY = Madre di Dio). Si riscontra quasi in ogni quadro a indicare la Madonna.
- § 9. - MP = O AΓIOC (= Santo). Correntissimo.
- § 10. - Altri monogrammi son piuttosto nesi o abbreviazioni non troppo difficili e senza speciale rilievo.

Art. 2. — I SEGNI

Chiamiamo così certi segni più o meno astratti, che si distinguono dai monogrammi, non avendo che fare con le lettere dell'alfabeto, ma sono parimenti significanti e alcuni anche più, e hanno maggiore evidenza visiva.

- § 1. - La CROCE. Se non è forse il segno più alto (per esempio a confronto col « cielo », di cui al § 2), è certo il più frequente e il più carismatico.

Ce ne sono di vari tipi e sarebbe bene farne altrettanti raggruppamenti; ma siccome moltissimi esemplari portano croci di tipi distinti ma combinati, per economia di spazio, seguiremo un ordine cronologico indifferentemente dai tipi, che poi daremo in ordine di tipi nel riassunto. Qui diamo una breve definizione di ciascun tipo:

ancorata - fatta come un'ancora con una traversa in testa.

arricciata - (v. sotto: patente).

astile - con lo stipe molto lungo; specialmente usata come croce processionale.

- doryphoroumène* - portata in trionfo su o in qualche cosa che può rappresentare uno scudo tondo (parma).
- invicta* - è un sottotipo della *trionfante* (v.), che è affiancata da soldati o simili figure, ricordando che è trionfo ottenuto con la battaglia.
- gemmata* - (v. sotto: preziosa).
- gerosolomitana* - ha agli angoli dell'estremità dei bracci una ghianda (o qualcosa di simile), forse in ricordo che anticamente i poliorceti (espugnatori di città) venivano coronati di fronde di quercia (fortezza).
- greca* - a 4 bracci d'uguale lunghezza.
- lobata* - i cui bracci (di solito, brevi e di uguale lunghezza) non finiscono a rettangolo ma a semicerchio.
- patente* - i cui bracci verso l'estremità, con 2 lati leggermente curvi, si allargano; talvolta addirittura in modo che i due vertici dell'estremità si continuino in una specie di piccola voluta rientrante verso il lato del braccio; questa sottospecie noi la chiameremo *arricciata di Malta* - se a netto angolo fra punte acute.
- preziosa* - arricchita nello stipite e nei bracci da gemme o da figure di gemme.
- rabescata* - avendo i lati delle aste come incorniciati, all'interno ha le superfici elaborate come in trecce o altri disegni complicati.
- rusa* - usata dai Russi, ha suppedaneo molto sporgente e sistemato come di traverso; la ragione o il simbolo ce ne è ignoto.
- trionfante* - con qualche segno della sua vittoria, perlopiù una corona (o un cerchio) che la circonda o la sormonta (v. anche « *doryphoroumène* »).

84. - sec. III? (Roma, Priscilla, graffito). L'ancora ha la testa crociata all'insù, con ovvio simbolismo nell'abbinamento croce-ancora; entro l'asta e i bracci sono sommariamente accennati i tratti del corpo crocefisso; il corto braccio di testa è aureolato; fra i bracci della croce e i graffi dell'ancora stanno eretti di profilo a testa in giù due grandi pesci (come pendendo dalla croce per andare alla sicurezza).
85. - sec. IV (Roma, Museo Laterano, sarcof. d. Arcadi, a. ril. anteriore cfr. n. 34). Croce *invitta*: in mezzo, eretta, una croce, sormontata da gran corona floreale verticale entro cui

chrismon; affiancata da due colombe sui bracci che la toccano col becco alzato; sotto i bracci, due soldati seduti di profilo, affrontati, uno sveglio che mira in sù, tenendo eretta la lancia, l'altro addormentato poggiando la fronte sul bordo dello scudo ritto.

86. - sec. IV (ibid., a. ril. posteriore, cfr. n. 35). *Invitta*. Sotto una pergola (arco trionfale?); colombe; il resto come al n. 85.
87. - sec. IV (Salona, b. ril.) *Invitta, patente*; sulla testa, corona floreale eretta, con entro chrismon; ai lati, i Corifei in venerazione.
- 88-89. - sec. IV? (Betlemme, Natività, mus. del Conc. d'Antiochia). Una croce decora la cupola della basilica entro cui è censito svolgersi il Concilio; sotto l'arco interno rispondente alla cupola, un'altra croce in cielo tondo, da cui promanano quattro raggi (trionfante?).
90. - verso 400 (Nola, Cimitile S. Felice; catino absidale mosaico.). *Patente, preziosa, trionfante*. Sotto un cielo da cui pende in accoglienza una Manus Dei, e simmetricamente sopra la scena dell'Agnello nell'Eden con pecore, in un grande cerchio nella cui cornice 12 colombe, un cielo stellato, entro cui la croce gemmata di losanghe.
91. - Circa 400-410 (Ravenna, S. M. in Porto Fuori, sarcof. di Pietro degli Onesti, b. ril. d. retro). Segna, in rilievo, un'oblata.
92. - 402-417 (Roma, S. Pudenziana, mosaico catino abside). *Patente, preziosa*. Domina la gran scena di Cristo « conservator Ecclesiae », sorgendo alle spalle di Lui, da un monticello entro una cerchia di mura, fra gli edifici, su sfondo di nubi variopinte.
93. - circa 410-420 (Ravenna, Duomo, sarcof. S. Esuperanzio, fronte, b. ril.). *Astile*. È retta diagonalmente da S. Pietro in una scena di Christus docens, ad asta piuttosto breve.
94. - 420-430 (Ravenna, Duomo, sarcof. S. Rinaldo, fronte). *Astile*. Come nel n. 93.
95. - 422-432 (Roma, S. Sabina, mus.). Inscritta in due tondi chiari, sostituisce le consuete lettere alfabetiche sui lembi della toga della Chiesa della Circoncisione, come sua autenticazione e suo retaggio (cfr. n. 43).

96. - 440-450 (Ravenna, Duomo, sarcof. di S. Barbaziano, coperchio, b. ril.) *Patenti, preziose*, due croci uguali affiancano un chrismon.
97. - 440-450 (ibid., fianco, b. ril.). *Patenti*, 3 croci uguali affiancate, sono sormontate da chrismon in disco e affiancate ciascuna da due candelieri con candele.
98. - sec. V (Ravenna, G. Placidia, mus. lunetta). *Astile, preziosa*, lunga, viene retta diagonalmente con la sinistra dal Buon Pastore (v.).
99. - sec. V (Galla Placidia, sarcof. « di Onorio », b. ril.). *Patente*. Sui barcci le stanno poggiate 2 colombe affrontate, toccando col becco il braccio di testa.
100. - sec. V (Milano, Duomo, copertina d'evangel. eburnea a b. ril.). *Preziosa*. Davanti a un'edicola (Chiesa?) con cortine aperte.
101. - sec. V-VI (Napoli, Catacomba di S. Gaudioso, fresco). *Patente, preziosa*. Eretta su vasta base al suolo; la circondano oggetti non individuabili, simili a spilloni dalla grossa testa in due file rette, sopra e sotto la traversa, e in una fila in basso a semicerchio concavo verso l'alto; di fianco le sta eretto S. Sosso martire, facendo gesto di dolente riverenza con la palma alzata innanzi al petto.
102. - sec. V-VII (Palestina, Malakat'ha, vasca battesim.). *Lobata*. Costituisce la pianta della vasca.
103. - verso 520 (Ravenna, S. Apollinare Nuovo, mus.). *Patente*. Sopra una delle cupolette che coprono i misteri della vita di Gesù, affiancata da 2 colombe bianche affrontate di profilo.
104. - 520-530 (ibid.). *Preziosa*; inscritta nell'aureola del Pantocrator venerato dai Santi.
105. - 530 (Roma, SS. Cosma e Damiano, mosaico). *Patente, gerolimitana*. Si erge dietro l'Agnello dal sedile dell'etimasia.
- 106-107. - circa 534 (Ravenna, S. Vitale, sarcof. d'Ecclesio, b. ril.). *Patente, preziosa*. Affiancata da 2 cervi e 2 pavoni di profilo affrontati, e da 2 palme in frutto.
108. - sec. VI (Ravenna, S. Apollinare Nuovo, ambone, b. ril.). Due croci simili, sulle due guance dell'amb., piuttosto lunghe sormontano ciascuna un globo.
109. - 546-556 (Ravenna, Museo Arcivesc., cattedra di Massimiano, pannello eburneo asportato). *Astile, patente*. La breve croce è tenuta con la sinistra da Gesù alle Nozze di Cana (v.).

110. - 546-556 (ibid.). *Astile, patente*. Similmente al pozzo con la Samaritana (v.).
111. - circa 550 (Ravenna, S. Vitale, mus. sopra i grandi archi d. triforii mus.). *Doryphoroumène, patente, preziosa*, con A e Ω pendenti dai bracci. Entro corona portata lateralmente da 2 grandi angeli a volo orizzontale.
112. - sec. VI (ibid. mus. di timpani d. archi sopra i trifori). *Greca*. Entro cerchielli verso i quali salgono i tralci delle viti, al sommo dei timpani.
113. - sec. VI (Dittico avorio, forse Alessandrino, già in S. Michele di Murano, ora in Museo Naz. di Ravenna). *Doryphoroumene, patente, Greca*. Entro corona d'alloro sostenuta da due angeli a volo orizzontale, affiancata da altri due in piedi frontalmente ad ali decussate sostenendo ciascuno un grande globo (?) crociato.
114. - paleocrist. (Roma, S. Pietro, sarcof. altoril.). *Astile, patente*. In mano destra di Cristo fra Apostoli.
115. - paleocrist. (Roma, Vat., Grotte, sarcof., a. ril.). *Astile, preziosa*. Tenuta appoggiata leggermente dall'innanzi alla spalla sinistra da S. Pietro mentre riceve un rotolo da Cristo in Traditio Legis.
116. - paleocrist.? (Palestina, Khirbet Zaharieh). *Lobata*. Una vasca battesimale monolita ha esternamente pianta rotonda, internamente, per l'incavo, a croce lobata.
117. - paleocrist. (Palestina, Beit Anwa, battistero). *Lobata*. La vasca, a pianta quadra, è circondata da parapetto a croce l.
118. - paleocrist. (Maiorca, Manacor, S. Perete, battist.). *Lobata*. La pianta della vasca è grossolanamente a croce lobata.
119. - paleocrist. (Ravenna, S. Apollinare in Classe, artoforio sull'altare). *Patente*. Sta a coronamento dell'artof.
120. - paleocrist. (Ravenna, S. Vitale, altare, b. ril.). Affiancata da due pecore affrontate.
- 121-122. - paleocrist. (Pola, capsella eburnea, facciata anter. e posteriore). *Patente, preziosa*. Sul coperchio, fra 4 colombe di profilo.
123. - paleocrist. (Armenia, Echmiadzin, copert. evangel. sbalzato). *Doryphoroumene, patente*. In corona floreale, portata lateralmente da due angeli a volo orizzontale.
124. - sec. VI (Ravenna, S. Apollinare Nuovo, pluteo b. ril.). *Patente*. Combinata con una P ad occhio ansato, sorge da un'anfora (calice ministeriale?) da cui diramano tralci di

- vite con grappoli; su di essi, due pavoni affrontati verso la croce.
125. - sec. V (Roma, SS. Apostoli, altare, b. ril.). Su tutto il fronte, a traversa un po' più lunga dello stipite.
126. - sec. VI (Roma, Ponziano, fresco). *Patente, preziosa*. Si erge da un cespo fra due Santi.
127. - sec. VI (ibid., fresco). *Patente, preziosa*. Sorge da un cespo, entro una nicchia; sui bracci porta due candelieri accesi, e da essi lascia pendere per catenelle l'A e l'Ω.
128. - sec. VI (ibid., Battistero, fresco). *Preziosa*. Sorge dalla vasca battesimale, entro una grande nicchia; nella parte inferiore sembra ramificarsi e fiorire; dall'arco scendono catenelle che, passando sull'innanzi dei bracci, giungono un po' più giù a reggere l'A e Ω.
129. - sec. VI (Arabia, Kerak). *Lobata*. Fonte battesimale tipo puteale; la pianta dell'interno è a croce labata.
130. - tardo sec. VI (Roma, bas. d. Pammachio sul Celio, fronte d'altare, b. ril.). *Patente*. Col braccio di testa più lungo di quello da piede e dei laterali, ma coperto quasi interamente da un disco con entro il chrismon; sotto il tondo poggiano sui bracci lat. A e Ω.
131. - sec. VI o VII (Armenia, Mzchet, lunetta portale, b. ril.). *Doryphoroumene, patente*. Entro corona portata da due angeli a volo orizzontale.
132. - sec. VI o VIII? (Armenia, Aghtamar, b. ril. esterno). *Doryphoroumene, patente*. In tondo portato da due angeli a volo.
133. - 640-642 (Roma, Laterano, S. Venanzio, catino absid., mus.). *Patente di Malta*. È delineata in bianco sul fondo scuro del manto di Maria Deomeni.
134. - 642-643 (Roma, SS. Primo e Feliciano, abside mus.). *Preziosa*. Sormontata da cerchio col busto di Gesù e affiancata dai due santi in piedi.
135. - pr. del sec. VIII (Betlemme, Fonte Battesimale). *Lobata*. È la pianta interna, mentre l'esterna è ottagonale.
136. - pr. del sec. VIII (ibid.). *Patente*. Scolpita su due delle facce.
137. - pr. del sec. VIII (ibid.). *Patente*. In un ovale al centro della grata, ha anche il Crocefisso, su scalinata con sotto il teschio e tibie.

- 138-140. - dopo sec. VII (Roma, S. M. Antiqua, fresco). Tre croci *greche, patenti*. La prima quasi illeggibile. Le altre due fra la testa e i bracci tendono due corde, dalle quali pendono tre lampadine a gocciola per ciascuna. Dalla centrale, per cordicelle, pendono dai bracci l'A e Ω, affiancate ciascuna da due lampadine; verso di essa vanno due pecore con sopra e sotto ramoscelli sinuosi e fogliati. Da ciascun braccio di quella di destra pende una lampada più ricca affiancata da due lampadine a gocciola. Al centro di ciascuna croce sta un medaglione, recante, in quella di mezzo il mezzo busto di Cristo, mentre in quella di destra il medaglione non è leggibile. Dal piede di ciascuna sorgono due virgulti rialzati e arcuati, con foglioline (ancora crociata?). Da sotto il medaglione di destra, un pavone è rivolto verso quello centrale. Tra l'una e l'altra, pendono tre cordicelle, ciascuna reggendo corone.
141. - 774-795 (Roma, S. M. in Cosmedin, pluteo d. coro, b. ril.). *Patente, arricciata, rabescata*. L'arabesco è a due tenie. Su ciascun braccio un calice ministeriale ansato, a cui vanno a bere due pavoni affrontati; l'ultimo a destra, invece del ciuffetto, ha una crocetta.
142. - sec. VIII (Roma, S. M. in Trastevere, sarcof. b. ril.). *Patenti, arricciate, rabescate*. Ciascuna di due croci rabescate a treccia sostiene un pavone; essi sono affrontati, tuffando il becco in calici. Alle estremità, due palme.
143. - sec. VIII (Milano, S. Ambrogio, atrio, b. ril. d'una colonna). *Astile, patente*.
144. - sec. VIII (Castelseprio, tondo sull'arco d'ingresso, fresco). *Trionfante*. Si alza coronata, fra paramenti sacri, su un'etimasia.
145. - alto M. E. (encolpion della Francia Merid.). Di traverso alla croce, orizzontalmente, di profilo, una grossa tinca.
146. - verso 800 (Evang. « di Werden », n. tes. monast. di Essen, min. carolingia). *Greca, patente, rabescata*. Ha all'incrocio un medaglione col Cristo in nimbo crociato, e i 4 simboli degli Evangelisti negli angoli formati dai bracci.
147. - 817-824 (Lipsanoteca di Pp. Pasquale, Museo S. d. Bibliot. Vat., arg. sbalz.). A forma di croce *greca*.
148. - 824-859 (Milano, S. Ambrogio, « altare d'oro » di Volvinio, sbalzo). *Patente, preziosa*. In una delle facce laterali, adorata(?) da Maria e Giovanni.

149. - sec. IX (Evangel. di Lorsch in Museo S. Vatic., copert. avorio arte Carolingia, gruppo Ada). *Patente, trionfante*. In corona portata da due angeli a volo orizzontale.
150. - sec. IX (Roma, S. M. in Via Lata, copert. evang. argento sbalz.). *Patente*. Sopra un'Annunciazione, sospesa in aria, con A e Ω negli angoli superiori.
151. - romanico (Roma, S. Clemente, ambone, b. ril.). *Greche, patenti*, una in ciascun pannello entro un cerchio.
152. - in sec. XII (Armenia, Nikorzmind, b. ril. in lunetta). *Patente di Malta, trionfante*. Entro corona portata da due angeli a volo orizzontale.
153. - in. sec. XII (ibid. in altra lunetta). *Patente, trionfante*. Inquartata da 4 serafini.
154. - ep. incerta (Russia, Radonez, Mon. S. Sergio, tessuti, e vari dipinti su dischi lignei). *Russe*. Con titolo e suppedaneo in diagonale; base a due piedi con, sotto, il teschio; ai 4 angoli (in lettere russe) IES - HS - NI - KA.

Anche altri come segni potrebbero intendersi cerchi, semicerchi e quarti di cerchio (cielo), le sagome di spalliera di troni (lira) e altri, ma preferiamo lasciarli all'articolo dei simboli, in quanto astrattizzazione d'oggetti simbolici.

Altri se ne troveranno tra le linee maestre, come l'esagono, l'ottagono, la linea decussata ecc.

Art. 3. — DELLE INSEGNE

Segni a modo loro di speciale significato e importanza per la lettura dei quadri sono le insegne che indicano la natura, il grado, l'ufficio, la categoria, le caratteristiche delle persone. Qui elencheremo alcune solo di quelle che indicano natura, lasciandone altre simboliche all'art. 4, oppure di quelle che indicano grado o ufficio alla trattazione delle persone, e per i gradi e l'ufficio nella gerarchia ecclesiastica, alla trattazione della Chiesa.

Ne elencheremo qui alcuni dei più frequenti in ordine alfabetico:
ali - spiriti angelici; Serafini e Cherubini ne hanno 6; gli altri solo 2; anche altri grandi messaggeri di Dio, Gesù « angelo del gran decreto », Battista, precursore; talvolta anche Elia, associato al Battista nella missione da Gesù stesso.

- berretto frigio* - le grandi figure di ebrei della schiavitù di Babilonia (Daniele, i 3 Giovani); i Magi (che si supponevano venuti da Babilonia).
- bisturì* - SS. Anargiri o gratuiti taumaturghi guaritori.
- cerchi* - Cherubini che sono come il carro di Dio; talvolta il cerchio ha 2 ali.
- chiave o chiavi* - S. Pietro.
- chioma arruffata*, segno del soffio dell'ispirazione - profeti, Battista, anche S. Andrea, « protòkletos » (= primo chiamato all'apostolato), che chiamò poi suo fratello S. Pietro.
- clamide* - a mantello aperto di lato, militari e personaggi di corte.
- cocolla* (ampio mantello nero, lungo, con larghe maniche) - monaci Occidentali.
- corona* - imperatori, re, principi, sante megalomartiri, raramente Cristo Re, Maria Regina.
- crocetta in mano* - martiri dei due sessi.
- diakonikòn* (dalmatica) - diaconi, imperatori, arcangeli.
- filatteria* (alta scatoletta, spesso esagonale, legata a sommo il capo), personaggi dell'Antico Testamento, specialmente sacerdoti.
- globo*, crociato, talvolta, specialmente in Russia, spaccato nella parte superiore, usato quasi solo in Occidente, forse arbitraria interpretazione del *keramion* - regnanti, Cristo Re.
- keramion*, così chiamato dagli studiosi, forse per arbitraria interpretazione della *pròsfora* (v.).
- labaro*, lo usarono gli imperatori da Costantino in poi, come « signum » o insegna dei loro eserciti, a forma di corona inalberata su un'asta, con dentro la croce e il fatidico motto « In hoc signo vinces » (con questa insegna vincerai); nelle opere figurative non appare però così, bensì come un piccolo drappo pendente da una traversa al sommo d'un'asta, di solito inalberato da arcangeli, e frequentemente con scritto « trisagio » Agios, Agios, Agios (Santo Santo Santo) (v. sotto: Persone: Arcangeli).
- libro* - specialmente se aperto, sarebbe l'insegna propria di Cristo-Verbo, come il rotolo (v.); aperto lo si vede nelle immagini isolate del Cristo; specialmente se chiuso è poggiato o puntato sul suo femore come suo scettro. - È anche insegna propria degli Evangelisti fra gli Apostoli; talora gli Evangelisti lo tengono aperto su leggìo per scrivere. - È insegna anche dei SS. Gerarchi e Dottori. Talvolta anche dei SS. Fondatori di Ordini Religiosi che consegnano la loro Regola.

- mantello* chiuso a sommo il petto da gran borchia, simile alla « pace » dei vescovi latini medioevali - sacerdoti dell'Antico Testamento.
- medicine* (astuccio d.) - SS. Anargiri.
- pròsfora* (oblata), tonda, con una linea orizzontale verso il basso ondulata, che indicherebbe la lievitazione del pane; talvolta la lievitazione ha due corni che salgono verso l'alto fino a figurare un ω , talvolta la punta centrale sale e termina a croce; è spesso portata in mano da arcangeli; nella scena detta « Synaxis ton Asomatom » (Messa degli Incorporei) figura in grandi dimensioni, tenuta innanzi al petto da S. Michele in piedi frontalmente, circondato da altri arcangeli e angeli; entro la conferenza vi figura il busto di Cristo perlopiù come Emmanuele (Dio con noi); tutto ciò ci fa preferire questa interpretazione a quella corrente di Keramion (piatto di maiolica) che non ha per sé giustificazioni.
- rotolo*, cioè lunga lista di carta o cartapeccora per scrivere o già scritta, che si teneva poi avvolta appunto in rotolo; avvolto, lo si vede innumerevoli volte nella sinistra di Gesù (anche bambino) specialmente nelle storie del Nuovo Testamento, ma anche in molti quadri del Cristo di vario tipo, convenientemente alla sua proprietà di Verbo (= parola); nei quadri spesso è tenuto puntato sul femore come uno scettro, essendo la sua regalità il far conoscere la regalità divina; talvolta lo tiene svolto lasciando vedere una scritta con una dichiarazione circa la sua persona; nella scena « Christus docens » varie volte lo tiene steso fra le due mani, come un maestro che tiene « lezione »; in quella « Traditio Legis » (consegna della legge) lo consegna a uno degli Apostoli, arrotolato o svolto. - Come trasmettitori del Verbo, spesso che l'hanno anche gli Apostoli (o altri) avvolto nella sinistra. - Anche i profeti lo possono avere, per simile ragione; ma perlopiù svolto lasciando vedere scritto un brano della loro profezia. - (Talvolta l'ha anche un semplice fedele, svolto, con una supplica).
- saraballe* - calzoni a sacco fino alle ginocchia, attillati più in giù; usati dagli stessi che usano berretto frigio.
- sasso in testa* - figura talvolta come distintivo proprio di S. Stefano morto lapidato; ma sembra erronea interpretazione di pittori impreparati, che presero per un sasso la larga tonsura alla sommità del capo, che anche il Santo, come diacono, era censito avere come gli altri membri del clero.

scettro - insegna esclusiva di re e principi, e raramente di Cristo Re, che ha piuttosto il rotolo o il libro.

skema (lege: skima) - è l'analogo, per gli Orientali, della cocolla dei monaci Occidentali; ha cappuccio appuntito (usato anche dagli Occidentali almeno fino a S. Francesco inclusive) e lo scapolare (o pazienza) pendente sull'innanzi fino ai piedi; il grande skema (megalòskima) riservato ai monaci più anziani ha ricamati in bianco su nero la croce e vari monogrammi su cappuccio e scapolare.

verga - una lunga verga sottile, perlopiù fiorita in testa, spesso a fiordaliso, portano gli angeli in quanto tali, cioè messaggeri.

Riassumendo per categorie di persone:

anargiri - bisturì, cassetta di medicinali

angeli - ali, verga

arcangeli - diakonikon, keramion, labaro, prosfora

Battista - ali

cherubini - ali, cerchi

cortigiani - clamide

Cristo - ali, corona, croce, globo crociato, libro, rotolo, scettro

dottori - libro

ebrei in Babilonia - berretto frigio, saraballe

Elia - ali

evangelisti - libro

fondatori di Regole - libro

imperatori - diakonikon

Magi - berretto frigio, saraballe

Maria Regina - corona

militari - clamide

monaci occidentali - cocolla

monaci orientali - skema

principi - corona, scettro

profeti - chioma arruffata, rotolo

re, regnanti - corona, globo crociato, scettro

sacerdoti (e altri santi) dell'Antico Testamento - filatterio

S. Pietro - chiave o chiavi

S. Stefano - sasso in testa

serafini - 6 ali

Art. 5. — LINEE ARCHITETTONICHE
E LINEE ICONOGRAFICHE

Ci sono linee che, sia pure incarnate in un'icnografia o elevato architettonici, o in una o più figure d'un quadro di per sé, astrattamente, richiamerebbero un'idea o darebbero una sensazione. Se poi divengono come linee generali o dominanti in esso, danno inoltre al quadro stesso una speciale unità, di gran significato se è unità in un'idea divina. Ne daremo qualche esempio dei più frequenti e significanti.

§ 1 - *Esagono.*

Come già detto trattando del chrismon, monogramma di Cristo, siccome questo ha sei apici, congiungendoli con lati, si ottiene un esagono. Non è certo da pensare a una influenza cabalistica (stella di Salomone) in ambiente cristiano antico; sarebbe piuttosto da pensare, quando lo si vede realizzato in icnografia d'edificio sacro costruito in realtà o raffigurato in un quadro, non voglia significare edificio in Cristo, Chiesa o edificazione delle anime.

155. - circa 980 (Milano, Duomo, situla eburnea, detta situla Basilewski, ora a Londra, Victoria and Albert Museum, a ril.). Un recinto esagonale di mura sembra scoperto dalla parte innanzi per lasciar vedere all'interno, in prospettiva dall'alto in basso (come in un anfiteatro), un grande personaggio barbuto a braccia espanse e palme innanzi, circondato da altri 10 personaggi (Pietro e apostoli?); però il recinto di muro e la prospettiva dall'alto hanno una qualche tradizione pittorica per rappresentare la Pentecoste (v.) e i Concili (v.), comunque la Chiesa radunata; forse qui si tratta della seduta per l'elezione di Mattia nell'attesa della Pentecoste. Per la vasca battesimale esagonale, vedi sotto, n. 316.

§ 2 - *Lira.*

Dagli innografi bizantini è presa per simbolo dell'ispirazione dello Spirito Santo ai Santi poeti e Dottori (*lyra toû Pneumatou*). La linea ne è riprodotta negli schienali dei seggi di Gesù e di Maria.

§ 3 - *Ancora.*

Significa speranza o sicurezza in Dio

156. - circa 361 (opera ignota). *Christus docens.*
157. - 520-530 (Ravenna, S. Apollinare Nuovo, mus.). Il Pantocrator riceve i Santi in processione seduto su trono a lira.
158. - 543-545? (Ravenna, S. Agata, mus. absid., da disegno). Pantocrator? *Christus docens?*
159. - sec. XI (Roma, S. Prassede, poi Sancta SS. del Laterano, ora Museo S. Vat.). Pantocrator in deisis.
160. - sec. XIII (Roma, S. M. Maggiore, mus., cat. absid.). Sul trono a lira siedono insieme Gesù coronante e Maria coronata.

§ 4 - *Linea ascendente* da est ad ovest

È usata per la Natività di Cristo (v.) che è detto Oriens, e di cui il salmo: « Da un capo del cielo la sua uscita e fino alla sommità di esso il suo percorso ».

§ 5 - *Linea decussata* da est a ovest

- a) nelle scene di natività di Maria (v.), del Battista (v.) e anche di altri Santi, per indicare che, declinando la precedente età, sorge un nuovo astro;
b) nelle scene di morte, come l'*Epitaphios Threnos* (compianto funebre) di Gesù (v.), *Koimesis* (Dormizione) di Maria (v.), morte o esequie di Santi (v.);
c) la « *synkatàbasis* » (condiscendenza), come nella *Vaiphòros* (Ingresso di Gesù in Gerusalemme, accolto con le palme) (v.).

§ 6 - *Ottagono.* Originato probabilmente dalla congiunzione degli 8 apici del *chrismon* + croce congiunti con lati, fu usato specialmente per l'icnografia dei battisteri, ma anche di qualche altro edificio sacro (cappella palatina), o di qualche impianto.

161. - sec. IV (Nantes, Battistero, vasca). A pianta ottagonale pressoché regolare; però due dei lati paralleli sono aperti per dar accesso a due piccole scalinate; va restringendosi verso il fondo, per 4 gradini, quasi a imbuto.
162. - sec. V-VI (Marsiglia, La Major, Battistero, vasca). Entro un recinto a muricciolo ottagonale senza interruzione, sta la vasca rotonda circondata da una fascia di mosaico pavimentale.

163. - 526 (Ravenna, S. Vitale). È l'icnografia perimetrale della cappella palatina.
164. - paleocrist. (Palestina, Khirbet Teka, Battistero, vasca). Il parapetto è ottagonale all'esterno, tondo all'interno, e tonda pure la vasca.
165. - paleocrist. (Africa, Sfax, Sidi Mansur, vasca battes.). È a croce di 8 lobi.
166. - paleocrist. (Cartagine, Hamman el Lif, vasca battes.) Ottagona
167. - paleocrist. (Africa, Bir Ftuha, vasca battesi.) Ottagona.
168. - paleocrist. (Tunisia, Henchir el Msaadin). Ottagona musaicata.
169. - prima del sec. VIII (Betlemme). Parapetto esternamente ottagonale internamente a croce lobata.
170. - romanico (Aquila, Rocca di Botte). Su un tegurio d'altare, ottagonale di colonne, e altro d'architrave, su cui un'alta piramide ottagonale tronca, e su questa un terzo portichetto ottagonale che porta la cuspide, pure ottagonale, della piramide.

§ 7 - *Seno* di veste, solitamente di manto di Maria, fra le due braccia, talvolta anche di Gesù, indicante accoglienza, o di altri personaggi-chiave, di cui a suo luogo, trattando dei vari personaggi. Per esempio è frequente negli Eden dei Giudizi Universali (v.) Abramo, con nel seno i suoi « figli », e talvolta similmente, con lui, affiancati Isacco e Giacobbe. Alcuni esempi:

171. - 1174-1187 (Monreale, Duomo, mus. d. cat. d'absid.). Il Pantocrator (v.) dalle braccia amplissimamente aperte ha un manto che, girando intorno al collo, è raccolto innanzi al petto sul cuore; fra questa estremità e la destra benedicente alzata, fa un dolce seno concavo verso l'insù, che, dato il gesto d'intonazione musicale, sembra quasi cullare chi ci stesse dentro, alla parola (scritta nel libro eretto dalla destra) e alla benedizione, che reggono e contengono il creato in un'armonia.
172. - sec. XVII (Cretese? Icona collez. Petrotta, Palermo). Il manto di Maria, munito sotto il collo, si apre scendendo verso il grembo; i bordi d'oro delineano una sagoma di ferro di lancia a punta in su, con riferimento alla profezia di Simeone.

(continua)

Giuseppe Valentini S. J.

« OPORTET VOS NASCI DENUO »

(Giovanni, 3, 7)

Sapienza del cuore e cultura profana

Il « cuore come sede della sapienza »

Presso tutte le tradizioni precristiane e, poi, nel cristianesimo la sede della sapienza divina che permette all'uomo il ritrovamento della sua eterna beatitudine è posta nel « cuore ».

Delineeremo, pertanto, anche se in maniera molto succinta, il senso di uno dei simboli più importanti che hanno attinenza con la suprema dignità della creatura umana: la conoscenza. Tale simbolo è il *cuore*, spesso assimilato alla *caverna* nella quale si realizza il processo di rivelazione del Reale.

Nella tradizione indù il termine *guhâ* indica la « caverna » ma, in senso traslato, viene usato per indicare la « cavità del cuore », mentre l'organo fisico è chiamato più propriamente *brid-* (*bridaya*) dalla radice indo-europea KRD- : cfr. il greco *kardìa* che indica, contemporaneamente, il cuore fisico e la sede dell'intelligenza.

La radice sanscrita *guh-* significa « coprire », « nascondere » e dà luogo a *gupta*, « ciò che è nascosto ». La *caverna del cuore* è il Centro per eccellenza di tutto l'essere umano: è la sede dell'anima incondizionata ed immortale (*âtman*), come si legge dai testi: « Più sottile del sottile, più grande del grande, l'essenza di questa creatura

è collocata nella caverna (del cuore). Questa grandezza dell'*âtman* scorge chi non è tocco dal desiderio ed è libero dal dolore, per la grazia del Creatore ». (*Katha-upanishad*, I, 2, 20).

Ed ancora: « Il saggio . . ., avendo contemplato il Dio che è difficile da vedere, che è sprofondata nel mistero, che giace nel cuore, che è riposto nella cavità, che è l'antico, abbandona il piacere ed il dolore ». (*Ibidem*, I, 2, 12).

In un altro testo lo spazio contenuto nella cavità del cuore è così definito: « È altrettanto vasto quanto lo spazio che abbraccia il nostro sguardo. L'uno e l'altro, il cielo e la terra, vi sono riuniti; il fuoco e l'aria, il sole e la luna; la folgore e le costellazioni, e tutto ciò che appartiene a ciascuno di loro in questo mondo e ciò che loro non appartiene, tutto ciò vi è riunito ». (*Chândogya-upanishad*, VIII, 1, 3).

Il cuore per l'induismo è la grande sede (*mahat padam*), immanifesta, origine d'ogni esistenza (cfr. *Mundaka-upanishad*, II, 3, 1). Questa *grande sede* può essere raggiunta, cioè la conoscenza della vera natura dell'uomo venir realizzata, solamente unificando l'intero volere dell'essere, le sue facoltà conoscitive, i suoi sensi fisici e mentali nel cuore: tenendo assieme raccolto il cuore.

« Questo *âtman* (la vera natura dell'uomo) giace nel cuore. La parola stessa lo indica: *bridayam* significa: *nel cuore (bridi) egli (ayam)* è. Giorno per giorno colui il quale ciò conosce raggiunge il cielo ». (*Chândogya-upanishad*, VIII, 3, 3).

Altrove il cuore è assimilato a *Prajâpati*, cioè al potere creatore e rivelatore di sè stesso in ogni forma di esistenza, superiore a tutti gli dèi, verbo divino che rivela le Scritture, i Veda « covandoli ».

Nella *Bhagavad Gîta* (XV, 6) il rifugio del Sè supremo è così descritto: « Il sole no lo illumina, e così nemmeno la luna ed il fuoco; esso è il suo supremo rifugio, dal quale quelli che vi giungono più non ritornano ».

Un parallelo s'impone evidente, quello con la descrizione della Gerusalemme Celeste nell'Apocalisse (XXI, 23): « E questa città non ha bisogno d'essere rischiarata dal sole nè dalla luna, poiché l'illumina la gloria di Dio e l'Agnello è il suo luminare ».

Se si interiorizza il senso della Gerusalemme Celeste come Regno di Dio « interno » all'uomo, può riportarsi questa figurazione al simbolo della Città di Brahma dell'induismo, che è una delle designazioni del cuore.

Nel passo sopra citato della *Gîta* si dichiara, pur attraverso i simboli, la natura non-manifesta di questa sede e, quindi, della Conoscenza, che coincide col Verbo divino e che è luce non materiale e non afferrabile tramite nessuno dei lumi naturali. Un altro testo chiarisce ulteriormente la natura luminosa della Conoscenza latente nel cuore: « La forma essenziale, invero, dell'etere nello spazio intimo al cuore è il supremo fulgore (*param tejas*). Esso si manifesta in tre modi: nel fuoco, nel sole e nel soffio ». (*Maitri-upanishad*, VII, 11).

Questa luce è il Logos increato che si manifesta nella creazione dei mondi come Verbo di vita, che la tradizione indù riconnette con la mistica sillaba *om*: « La sillaba *om* è la forma essenziale dell'etere nell'interno dello spazio del cuore. È per questa sola che tale (fulgore) esce dall'abisso, appare, si eleva e respira. Ivi si trova, invero, il perpetuo appoggio alla meditazione . . . » (*Ibidem*).

Lo « spazio interno » del cuore è detto *nabhas* o *naka*, « cielo », « etere », sede di un calore sovraumano e d'un fulgore che l'occhio mortale è incapace di vedere. L'Assoluto è Luce: *bhâh-satya*, « la Cui realtà è luce ». Questo carattere luminoso del Divino ricorda da vicino l'espressione di Giovanni: « Dio è luce ». (*Ep. I, 5*).

Il saggio operando l'unificazione del pensiero e delle volizioni in un punto solo riunifica il calore (*tapas*) e la luce (*tejas*) nel « cielo del cuore ».

Raccogliere il pensiero, sopprimere le interazioni degli oggetti esterni e delle sensazioni sulla mente equivale, nel linguaggio delle Upanishad, a « tenere raccolto il cuore ».

Nel sacrificio vedico, esteriorizzazione del sacrificio conoscitivo interiore, il burro fuso usato per le libazioni viene detto *ghrita*, « lucente », « rovente » a simboleggiare il calore e la luce sovranaturali che il sapiente percepisce nel corso della meditazione.

Le considerazioni fin qui esposte possono essere confrontate con quanto espongono i Padri Esicasti sull'esperienza della contemplazione. Ci limiteremo ad indicare alcuni brevi passi, sufficienti ai fini di questa nostra esposizione, ma che meriterebbero d'essere studiati esaurientemente nell'ambito di uno studio sulla fenomenologia del Sacro nelle diverse tradizioni, studio che non dovrebbe limitarsi ad una pura e semplice comparazione di carattere filologico ma che dovrebbe dimostrare l'unicità dell'esperienza mistica nel suo contenuto essenziale: la Rivelazione d'una Verità unica e immutabile.

Gregorio Palamas (morto nel 1359) così si esprime sulla sede della Conoscenza divina nell'uomo: « La nostra anima è dotata di diverse facoltà, ed ha per organo il corpo che essa anima. La facoltà che porta il nome di intelletto opera per mezzo di determinati organi. Ma chi ha mai supposto che l'intelletto risieda nelle unghie, nel naso o sulle labbra? esso è dentro di noi, tutti sono d'accordo su questo punto. Le opinioni divergono soltanto sul suo organo interno. Gli uni lo vedono nel cervello, gli altri al centro del cuore. Noi pure sappiamo che il nostro intelletto non sta in noi come dentro a un recipiente — è incorporeo — così come non sta al di fuori — è unito al corpo — ma che è nel cuore, come nel suo organo . . . Perciò, se vogliamo dedicarci a sorvegliare ed a correggere il nostro intelletto con un'attenta vigilanza, quale modo migliore per tenerlo in osservazione che radunare questo intelletto — sparso all'esterno mediante le sensazioni — e riportarlo dentro di noi fino a quello stesso cuore che è la sede dei nostri pensieri? » (*Apologia per gli Esicasti*).

Nel « *Metodo dell'orazione esicasta* » di Niceforo si legge: « . . . eleva il tuo spirito al disopra d'ogni oggetto vano e temporale, quindi appoggiando il tuo mento sul petto e rivolgendo l'occhio corporale con tutto lo spirito al mezzo del ventre, detto altrimenti ombelico (*en tô omphalo*), comprimi l'aspirazione di aria che passa per il naso . . . ed esplora mentalmente l'interno delle tue viscere per trovarvi il luogo del cuore dove vi sono raccolte abitualmente tutte le potenze dell'anima. All'inizio troverai una tenebra ed uno spessore ostinati ma, perseverando e praticando questa occupazione giorno e notte, tu troverai, meraviglia! una felicità senza limite.

In effetti, non appena lo spirito trova la sede del cuore, egli percepisce d'un tratto ciò che non aveva mai saputo; poiché egli percepisce l'aria esistente al centro del cuore, e vede se stesso interamente splendente e pieno di discernimento . . . ».

Nella tradizione islamica il cuore, *qalb*, rappresenta l'organo della contemplazione spirituale. È in esso che avviene l'inserzione dello spirito nella materia, è in esso che la coscienza divina, *sirr*, si rivela: « È il trono di Dio ed il suo tempio nell'uomo, il centro della coscienza divina e la circonferenza del circolo di tutto ciò che esiste » (*Jili*).

Nel cuore avviene l'identificazione, *wajd*, con l'Essere, *al wujûd*.

« Cercate la luna nel cielo, non nel mare. Purificatevi di tutti gli attributi dell'io, affinché possiate contemplare la vostra essenza

di luce. Guardate nel vostro cuore, ed ivi vedrete la conoscenza del Profeta, senza libro, senza precettore nè guida » (Jalaluddin Rumî).

Il Profeta dice: « Consulta il tuo cuore, ed ivi udrai il comandamento segreto di Dio che la conoscenza intima del tuo cuore proclama, che è vera fede e divinità ».

Nel Corano coloro che sono giunti ad un grado elevato di conoscenza interiore sono detti « coloro che hanno il cuore », opposti alla maggioranza degli uomini dei quali si dice: « Essi non sono ciechi negli occhi, ma nel cuore » (XXII, 46).

Nella tradizione islamica il cuore è sede dell'intelletto, cioè della facoltà che può penetrare il trascendente e giungere a Dio: « Io vidi il mio Signore con l'occhio del cuore. Dissi — Chi sei Tu? — ed Egli rispose — Tu —. » (Hallâj)

Una sacra tradizione fa dire a Dio: « Il cielo e la terra non mi contengono ma io sono contenuto nel cuore del mio servitore ».

Il cuore è il punto d'incontro tra finito ed infinito, tra umano e divino, tra manifestazione sensibile del potere divino e la sua suprema Fonte, Potere creatore racchiuso nel cuore di Dio. Il Corano menziona l'« istmo » (*barzakh*) che separa le due acque, il Cielo e la Terra, « il mare di fresca acqua dolce », simbolo dello Spirito, dal « mare salato », simbolo della sfera animica e fisica, (XXV, 53). Quando Mosè afferma « Non avrò tregua finché non giungerò al punto d'incontro dei due mari » (XVIII, 60) intende riferirsi alla discesa nell'interiorità del cuore dove si effettua la rivelazione divina.

L'« occhio del cuore », la conoscenza intuitiva, metafisica e matarazionale del Reale si riporta, tramite l'etimologia della parola araba *ayn*, che significa contemporaneamente « occhio » e « sorgente », alla fontana dell'acqua di vita che era, all'inizio dei tempi, nel giardino dell'Eden presso l'Albero della Vita, l'*axis mundi*.

Il ritorno al cuore si chiarisce, quindi, come ritorno all'Eden, reintegrazione con la Sede Primordiale da ricercarsi, interiormente, come uno stato conoscitivo indiviso, assoluto, occulto nelle profondità dell'essere. Nella tradizione dei Sufi il cuore dell'iniziato è spesso comparato alla coppa di Djmarshîd, il leggendario re persiano che possedeva una coppa attraverso la quale poteva vedere l'universo.

È l'acqua della Fonte di Vita che dona di nuovo all'uomo la Sapienza perduta dopo la caduta, gli ridà la « memoria » di Dio. Ed è significativo che in diverse tradizioni si usi la parola *memoria* ad indicare precisamente non la creazione di un nuovo stato « altro »

dall'uomo, ma il ri-trovamento d'una coscienza che è da sempre presente, ma che è stata persa di vista: Bayazid diceva « Colui che pensa all'eternità deve avere l'eternità dentro di sè ».

La luce di Allah, nel Corano, è paragonata ad una lampada purissima nascosta in una nicchia, in una cavità che è il cuore del credente.

Nella terminologia della preghiera esicastica dei Padri del deserto si tratta del ritrovamento della « memoria di Dio » (*mnémê tû Theû*).

Nella tradizione norrena la fonte di Mimir, che è in connessione etimologica col latino *memor*, è sita accanto al Frassino che è al centro del mondo, ad essa Odhinn sacrifica un occhio per ottenere la scienza.

Nei Misteri orfici si fa questione d'una « fonte di Mnemosyne »: « Fredda acqua dalla forte corrente; dinnanzi stanno i custodi. Di loro — Della Terra sono figlio e di Urano stellato, la mia stirpe è dunque celeste; ma questo sapete anche voi. Io sono ardente di sete e muoio; ma datemi, presto, la fredda acqua che scorre impetuosa dalla palude di Mnemosyne.— » (Laminetta di Petelia).

Il cuore è la caverna della morte al mondo profano.

È la caverna della resurrezione al Sacro.

È la coppa contenente l'*Aqua Vitae*.

Il Sufi islamico è colui che vive nello spirito e il suo carattere solare è simboleggiato anche dal nome che, letteralmente significa « vestito di lana ». Esiste una sottile connessione simbolica tra la lana ed il sole ed il Centro del mondo: la lana si riconnette, tramite l'animale, al simbolo astronomico dell'Ariete, segno di fuoco, di resurrezione.

Nel mito degli Argonauti il vello è sospeso all'albero che sorge nel giardino delle Esperidi, una delle figurazioni precristiane dell'Eden: Eden — Axis Mundi — Sole in Ariete — Uomo reintegrato nella sua natura divina.

Il geroglifico egizio del cuore, *ib*, indicato come vaso di vita indica, oltre l'organo fisico, la sede dell'intelligenza: « Il cuore fa che esca ogni conoscenza ed è la lingua che ripete ciò che il cuore ha pensato. Così nacquero gli dèi e fu compiuta l'opera di Ptah. Venne in esistenza ogni parola divina per mezzo di quel che il cuore aveva pensato e la lingua aveva ordinato ». (Pietra di Shabaka, British Museum, n. 498).

Nel cuore è occulta la Sapienza che ivi, non manifesta, Logos - idea, attende d'erompere nella potenza creatrice del Logos - verbo.

La *caverna* si ritrova spesso in connessione simbolica con la *montagna* e viene rappresentata graficamente come un triangolo col vertice volto verso il basso inscritto in un triangolo maggiore, rappresentante la montagna, il cui vertice è rivolto in alto.

Questa connessione con il monte non è casuale: in sanscrito *giri* indica la montagna, ma la radice *gir* - significa anche « occultare »: cfr. il greco *kryptòs*, il latino *cripta* e il nostro *grotta*. In questo contesto simbolico la montagna rappresenta la manifestazione dell'Essere, criptico nel cuore invisibile dell'universo, la proiezione materiale dello spirito. Se si riferisce al microcosmo umano il simbolo rappresenta il cuore, lo spirito, ed il corpo.

Nella tradizione cinese il termine *t'ong* significa « caverna » ma anche « penetrare » e « comprendere ». Sempre secondo questa tradizione la rinascita dell'uomo avviene in una mitica caverna posta sotto il monte *k'uen - l'uen*. Questa montagna leggendaria viene assimilata alla testa dell'uomo. Ma è all'interno di tale montagna che l'alchimia cinese pone il simbolico recipiente, corrispondente al trigramma *k'uen* del *Yi - Ching*, che indica il *cinabro inferiore* (*hia tant' ien*), la « materia prima » da trasformare mediante l'alchimia interna (*nei - tan*), il processo conoscitivo, in elisir d'immortalità. Tale recipiente è il cuore, proprio come il « fornello », l'*atanor* degli alchimisti occidentali è il cuore inteso come totalità dell'esistente da reintegrare nell'essenza.

Analoghe considerazioni possono farsi sul Sepolcro del Cristo, scavato nella roccia del Monte santo della Redenzione, nel quale il Cristo-uomo discende morto e dal quale risorge da morte nell'apparenza folgorante del Cristo di Vita.

L'intera vicenda cristica, nell'esperienza meditativa che si fa di essa, è da vedersi *sub specie interioritatis*: la morte sul Calvario, da intendersi in questo contesto come montagna cosmica, centro del mondo creato ed anche intero universo della manifestazione delle forme. È nota, a questo proposito la corrispondenza simbolica tra il « teschio » (latino *calva*) ed il cosmo, come nel caso del Monte Capitolino di Roma l'etimologia del cui nome si riallaccia, secondo un'antica tradizione, ad un mitico *caput Olii*, il « teschio » di Olo (greco *olos*, « tutto »).

La morte al mondo esterno corrisponde ad una discesa sotto il velo delle forme, nel cuore; ad uno « squarciarsi del velo del tempio », dell'intero cosmo fatto rivivere e redento dal sacrificio

divino; ad una peregrinazione salvifica nelle sfere infere della coscienza e, quindi, ad una rinascita nell'immortalità.

L'alchimia medievale europea assimilò il Cristo all'Agente della Grande Opera: Egli è lo « Zolfo » ermetico che deve discendere nella materia, secondo un procedimento che potremmo dire di « soluzione » (la Incarnazione del Cristo) e trasformarla, « coagularla » in Sè, sintesi perfetta del visibile e dell'invisibile, dell'umano e del divino. Il Cristo, poi, per mezzo della morte dell'umano distrugge la morte insita nel divenire e derivata dalla colpa che aveva reso mortale la creatura destinata all'immortalità. Egli assolve l'uomo dall'errore e lo porta in tal modo alla « fissazione » ultima, alla coagulazione della corrente del divenire nel Centro eterno dell'Essere, allo stato di reintegrazione col Principio divino, stato ermeticamente significato dall'Androgine e dal *Lapis Elixir*.

Secondo una leggenda diffusa nel cristianesimo primitivo orientale ed a lungo rappresentata sulle sacre Iconi il Sangue del Cristo, confitto sulla Croce, cola sul teschio del primo uomo sepolto ai piedi della Croce.

Se si tiene presente la disposizione del ternario Adamo - Croce - Cristo, Adamo corrisponde all'uomo dopo la caduta, al figlio della terra e della morte; la Croce, che, secondo la stessa tradizione era fatta col legno dell'Albero della Vita dell'Eden, corrisponde all'*Axis Mundi* che unisce la terra al cielo e lungo il percorso del quale si opera la salvezza. Il Cristo che sacrifica sè stesso e che risorge da morte rappresenta i due momenti della Via che, seguendo la rivelazione della Verità, giunge alla Vita.

Nella resurrezione del Cristo l'intera realtà universale viene redenta da morte e riportata alla sua Realtà, così come nella rivelazione della Gnosi ultima l'intera equazione del visibile, l'intera realtà delle forme viene risolta nella visione semplice dell'Essere unico ed immutabile.

Mario Polia



1. PATRIARCATO ECUMENICO DI COSTANTINOPOLI.

**Messaggio di S. S. il patriarca ecumenico Dimitrios
al Segretario Generale del C.E.C.
per il 50° anniversario della Commissione « Fede e Costituzione ».**

In data 11 Marzo 1977, il patriarca Demetrio ha indirizzato al Pastore Filippo Potter, segretario generale del Consiglio Ecumenico delle Chiese (C.E.C.), il seguente Messaggio:

« La grazia e la pace di Dio siano con Voi!

50 anni sono passati da quando la Commissione « Fede e Costituzione », dapprima autonoma, poi riunita al movimento « Vita e lavoro », è stata creata nel 1927 a Losanna, dal primo congresso mondiale tenutosi in questa città. Da allora i suoi obiettivi si sono meglio definiti, cercando di stimolare la ricerca teologica in seno al Consiglio e contribuire così a porre le basi dell'unità cristiana, propostasi dalle Chiese.

La Nostra sede patriarcale s'è interessata fin da principio ai lavori della sezione « Fede e costituzione », perché ha compreso subito l'importanza che rivestono l'elaborazione e l'affermazione teologica dei problemi che interessano il Consiglio ecumenico delle Chiese. Noi ci rallegriamo del cammino percorso in questi 50 anni e siamo lieti che questo giubileo, che dovrà durare una settimana, si svolga a Losanna la domenica di Pentecoste. Da parte Nostra abbiamo la gioia di inviare un rappresentante nella persona del Metropolita Damaskinos di Tranoupolis del Nostro Centro Ortodosso patriarcale a Chambésy.

In questa occasione del cinquantenario della fondazione della Commissione, oggi sezione, di « Fede e Costituzione » del Consiglio ecumenico delle Chiese siamo lieti di inviarVi questo Messaggio, carissimo e reverendo amico, con il quale Noi intendiamo onorare la memoria dei grandi pionieri del Consiglio che oggi dormono nel Signore e felicitarci con quelli che oggi in esso lavorano

lietamente e piamente. Noi preghiamo perché l'attività ed i fini che si propone questa sessione, possano conseguire, nel futuro, quello stesso successo che hanno conseguito fin qui.

La grazia e la misericordia infinita di Dio siano con Voi, revendo Amico. »

Una Delegazione cattolica romana tedesca in visita al Patriarcato ecumenico.

Martedì 12 Aprile 1977, una delegazione della Commissione ecumenica del Sinodo dei vescovi cattolici romani tedeschi, guidata da Mons. Werner Scheel, vescovo di Paderborn, si è recata in visita al patriarcato ecumenico in occasione della festa di Pasqua. Essa ha assistito alla Liturgia pasquale nella chiesa del Fanar.

Sua Santità il patriarca Demetrio ha rivolto alla Delegazione questa importante Allocuzione:

« Eccellenza, Vescovo Dr. Paul Scheel, Presidente della Commissione ecumenica del sinodo dei Vescovi cattolici romani tedeschi.

Con gioia particolare noi salutiamo e accogliamo l'Eccellenza Vostra e i distinti teologi e ministri ecclesiastici che accompagnano il vostro viaggio, per uno scopo sacro, strettamente legato all'unità dei cristiani, così caro al nostro cuore e che riceve tutta la nostra attenzione.

Sono trascorsi dieci anni da quando in questo centro dell'Ortodossia ecumenica, sono state discusse e stabilite le linee fondamentali per una collaborazione ecumenica pratica tra il sinodo della gerarchia cattolica romana tedesca e la nostra Chiesa ortodossa. In seguito sono stati organizzati a Regensburg dei colloqui teologici, sotto la guida del vescovo Dr. Rudolf Graber; teologi di buona volontà, provenienti dalle due chiese, hanno esposto con grande imparzialità i loro punti di vista, sui temi fondamentali della unità cristiana, come i Sacramenti, iniziando dall'Eucaristia in quanto « *Mysterium sacrificii Dei* », poiché è essa che ha costituito l'espressione di unità indivisa tra la Chiesa d'Oriente e d'Occidente, nel primo millennio cristiano, unità che nei questioni amministrative o altre, nei litigi che si sono frapposti fra esse più di una volta, hanno potuto turbare. È questo stesso mistero che deve essere ancora oggi il punto d'incontro dei cristiani, come tutti se lo augurano vivamente, soprattutto la nuova generazione.

Gli incontri di Regensburg tra Ortodossi e Cattolici mostrano, d'altronde, che è possibile iniziare un dialogo teologico e raggiungere dei risultati che ci permettano di allontanare le cause che hanno provocato questa così penosa divisione e ristabilire l'unità cristiana.

La revisione di ciò che è stato compiuto tra noi e voi, così come la via da seguire in avvenire, saranno oggetto di esame, unitamente allo scopo del vostro arrivo qui e di un incontro tra voi e la nostra commissione sinodale. Più tardi ci saranno pure degli incontri con le due commissioni tecniche già esistenti per il dialogo tra Ortodossi e Cattolici romani, cioè la Commissione interortodossa e la Commissione cattolica romana.

Noi preghiamo perché il Celeste costruttore della Chiesa, il suo Reggitore, di cui i cristiani del mondo intero celebrano in comune la gloriosa risurrezione, benedica il desiderio e gli sforzi sinceri in favore dell'unità della cristianità divisa e faccia aumentare la reciproca carità per la gloria del suo venerabile Nome.

Prima di restituirvi la parola, desideriamo esprimervi il dolore sincero che ci causa l'assenza, per ragione di salute di Sua Eccellenza il Vescovo di Regensburg, Mons. Graber e auguriamo a lui una pronta guarigione. Ci ralleghiamo cordialmente con il Prof. Ratzinger per la sua nomina ad arcivescovo di Monaco, ci dispiace che a causa di questo non abbia potuto venire e gli auguriamo un pieno successo nel suo compito pastorale.

Fratelli, siate i benvenuti fra noi! »

Visita di pellegrini francesi al Patriarcato ecumenico.

Domenica 27 Marzo 1977, più di 500 pellegrini francesi, accompagnati da circa 60 sacerdoti cattolici romani hanno reso visita al patriarcato ecumenico, dopo un viaggio in Asia Minore che li ha condotti sui luoghi e nelle città dove ha svolto la sua attività l'apostolo Paolo. I pellegrini sono stati ricevuti da S. S. il patriarca ecumenico nella Chiesa dell'Annunciazione a Vafeo-chorion (Boyatzikoy), il quale ha loro rivolto questo saluto:

« Fratelli e cari figli in Cristo!

È con una gioia ed una emozione particolare che Noi vi riceviamo oggi in questa Nostra bella città, come pellegrini, come turisti, come fratelli carissimi nel Nostro comune Padre e Signore, Lui che ci ha tutti onorati di portare il suo nome e che tutti continua segretamente a tenerci legati in questo suo nome, nonostante le divisioni esteriori che si sono prodotte lungo i secoli e la storia.

Voi venite da un paese con il quale il Nostro patriarcato ecumenico ha avuto fin dagli inizi delle buone relazioni sia per la stima del suo livello superiore di civiltà e di cultura, sia per il contributo che esso ha dato alla diffusione nel mondo dei valori morali e delle idee cristiane.

Noi qui, in questa città storica dei concili ecumenici e di altri concili, città dell'intensa vita monastica e d'attività ecclesiastica, città nella quale hanno visto la luce innumerevoli trattati teologici, Noi continuiamo con la grazia di Dio, l'opera del Cristo, che è opera di pace, di riconciliazione, di comprensione, di pazienza, di preghiera, di fede, di speranza e di amore; soprattutto di amore verso tutti.

Nel quadro di questo amore e di apertura cristiana, si collocano da qualche anno, le nostre relazioni eccellenti tra cattolici e ortodossi, inaugurate dalle indimenticabili e grandi figure ecclesiastiche, il papa Giovanni XXIII e il patriarca Athenagoras, Nostro grande predecessore, e noi le continuiamo oggi con il Nostro caro Fratello Maggiore il papa Paolo VI.

Sulla strada di queste relazioni, Noi abbiamo creato, dalle due parti, delle Commissioni tecniche con l'incarico di preparare il dialogo teologico tra le nostre due chiese sorelle. Questo dialogo teologico è indispensabile, perché come il papa Paolo VI l'ha ben sottolineato in una sua recente allocuzione diretta ai membri del Segretariato per l'unità dei cristiani « la ricerca dell'unità esige una lealtà completa a tutte le esigenze della verità ».

Fratelli e Figli in Cristo,

la Vostra visita qui s'effettua alla vigilia della Pasqua che noi ci prepariamo a celebrare quest'anno insieme.

Camminando con Gesù verso la Croce e la Resurrezione, ricordiamoci tutti e ripetiamo nelle nostre preghiere di questi santi giorni, la preghiera che egli

ha indirizzato nell'angoscia, al suo Padre celeste, poco prima della sua passione: « Che tutti siano uno ».

Ritornando al vostro paese, noi vi preghiamo di portare ai vescovi, ai sacerdoti delle vostre parrocchie, alle vostre famiglie, ai vostri cari ed ai vostri amici, l'assicurazione che tutti nel patriarcato ecumenico e tutti i cristiani di questa Città pregano e lavorano per la realizzazione di questa preghiera del Signore e con questa assicurazione ricevete la benedizione del patriarca ecumenico e i suoi auguri migliori perché tutti possiate celebrare la Pasqua nella gioia.

La visita dell'Arcivescovo di Canterbury al Patriarcato ecumenico.

Sabato 30 Aprile, dopo la visita fatta a Roma a S. S. il papa Paolo VI, il Dr. Donald Coggan, Arcivescovo di Canterbury, accompagnato dal suo seguito, ha reso visita al patriarca ecumenico Demetrio, che lo ha accolto con queste parole di saluto:

« Vostra Grazia, il Cristo è risorto! »

Da tutto l'insieme dell'Ortodossia e dell'intero Oriente, perché è dall'Oriente che ha brillato la luce della Risurrezione, Noi indirizziamo a Vostra Grazia, questo saluto comune e caro a tutti i cristiani e noi lo ripetiamo: « Il Cristo è risorto ».

Questa proclamazione riassume tutta la nostra predicazione cristiana, qualunque siano le denominazioni in cui è divisa, perché noi siamo tutti d'accordo nel confessare la Risurrezione del Cristo. E questo messaggio della Risurrezione del Cristo, messaggio della cristianità orientale, noi lo proclamiamo non soltanto a Voi, caro e venerabile fratello, non solamente alla venerabile chiesa anglicana sparsa nel mondo, ma a tutta la cristianità d'Occidente. Noi lo proclamiamo dalla sede del nostro santo predecessore l'arcivescovo di Costantinopoli Giovanni Crisostomo, che sapeva, come persona, proclamare la Risurrezione su scala mondiale.

Ora Giovanni Crisostomo, padre comune ed incontestabile della Chiesa una, santa, cattolica, apostolica ed indivisa, ha detto: Non c'è un primo ed ultimo: perché il perdono elargito dalla Risurrezione è per tutti: vivi e morti, tutti saranno risuscitati al giudizio di Dio; affamati e satolli tutti saranno ricevuti senza distinzione nella gioia del banchetto offerto a tutti quelli che si accostano, nella fede, a mangiare il vitello grasso della Risurrezione. Questo vitello, sia ben inteso, non è un festino, ma una cena. A questa cena pasquale comune della Risurrezione del Cristo, per una testimonianza comune, noi siamo tutti invitati, noi cristiani che confessiamo e proclamiamo il Cristo risorto.

Noi siamo invitati, santo e venerabile fratello, a dare una testimonianza comune e santa della Risurrezione del Cristo, non solamente a tutta la nostra cristianità — il che sembra secondario a noi che siamo in Oriente —, ma in questo momento così critico per la nostra predicazione e per il mondo, anche a tutti quelli che non conoscono il Cristo, nè la sua resurrezione, nè la sua Buona Novella. A questi soprattutto.

Dunque, noi diciamo che siamo tutti invitati al banchetto, non solamente noi Ortodossi, non solamente i nostri fratelli anglicani e cattolici romani, non solamente le Chiese cristiane, membre del COE, ma tutto il mondo cristiano. Nella nostra qualità di Patriarca ecumenico, noi vorremmo veder proclamata la Risurrezione a tutte le chiese cristiane ed a tutte le nazioni, senza distin-

zione di razza o di religione. Noi, i servitori dell'Ortodossia, vorremmo vederla proclamata, non solo proclamata, ma vissuta nel corpo mistico di Cristo, che è la Chiesa nel mondo.

Con gli occhi fissi su questo scopo finale universale della risurrezione del Signore, noi ripetiamo senza stancarci questa semplice parola: « Il Cristo è risorto ». Perché, in Oriente, noi crediamo che il Cristo risorto è presente nella Chiesa fino alla fine del mondo, dappertutto ove la chiesa si trovi dietro un vescovo canonicamente eletto secondo la successione apostolica ininterrotta, là, dove per lui e con lui, l'Eucaristia è celebrata.

Forte di questa fede, il nostro Oriente Ortodosso accoglie Vostra Grazia in questo centro sacro dell'Ortodossia.

Noi, il primo servo dell'Ortodossia, desideriamo annunciare da questo Trono ecumenico, che noi desideriamo veder rafforzato il dialogo teologico fra Ortodossi e Anglicani. Noi consideriamo questo dialogo come un mezzo per risolvere — o per lo meno di chiarire — i problemi ammassati dal tempo, dall'isolamento e dall'allontanamento da alcuni punti fondamentali della fede della chiesa indivisa, come un mezzo per ritornare tutti all'unità cristiana.

Proprio per questo noi consideriamo poco propizio al buon svolgimento dei dialoghi che mirano all'unità cristiana, la creazione di nuovi problemi con l'introduzione d'innovazioni aggiuntive, fundamentalmente estranee alla chiesa indivisa e portatrici di attentati agli elementi essenziali della sua fede e della sua tradizione. Occorre qui notare che noi siamo fedeli alla pratica antica, cioè alla pratica ecclesiastica ereditata dal periodo apostolico. In quell'epoca, sull'esempio delle donne che accompagnavano Gesù (*Matt. 27, 55*) e di quelle che servivano gli apostoli, delle donne furono promosse diaconesse per aiutare il popolo di Dio. Per essere perfettamente franchi con la chiesa anglicana e con tutte le altre chiese occidentali, noi dobbiamo dire che, su scala panortodossa, noi rigettiamo il nuovo movimento in favore della ordinazione presbiterale ed episcopale della donna, perché essa è contraria alla pratica apostolica. La Chiesa Ortodossa, voi lo capite, si fa un dovere sacro di conservare fedelmente non solo l'unità, la santità, la cattolicità, ma anche l'apostolicità della chiesa, secondo il simbolo di Nicea-Costantinopoli, verso il quale devono tendere tutti gli sforzi che hanno per oggetto l'unità cristiana.

Siamo lieti di vedere che anche l'insegnamento della chiesa cattolica romana, sotto il pontificato di Paolo VI, coincide con questo insegnamento ortodosso. Un tale accordo su un tale punto di fede ci sembra rendere un grande servizio all'unità cristiana: è un compito tanto santo e tanto importante.

Dicendo questo in maniera formale ed ufficiale, come rappresentanti della Ortodossia, noi non facciamo distinzione tra « uomo e donna » (*Gal. 3, 28*) nè portiamo alcun attentato ai diritti dell'uomo, di cui siamo difensori sinceri e convinti. Di pari modo noi onoriamo e rispettiamo la donna cristiana e rendiamo un culto particolare a Maria, Madre di Nostro Signore e di noi tutti. Al posto del movimento per l'ordinazione delle donne, noi vorremmo invece vedere aumentare presso tutti i cristiani la venerazione per la Madre di Dio e vorremmo che le nostre venerabili donne cristiane, in unione con le miriadi di donne sante, confessori e martiri onorate dalla Chiesa cristiana, imitando l'esempio della Madre di Dio che, esaltata al disopra degli apostoli, le è stato confidato l'apostolato del silenzio, che, secondo S. Paolo, è la sola consacra-

zione accessibile alle donne: « Le donne nelle assemblee tacciano, perché non è loro permesso di parlare » (*Cor.* 14, 34).

Noi siamo obbligati di dire questo alla chiesa anglicana e noi speriamo che le nostre parole pronunciate a nome della Chiesa Ortodossa, le servano di guida nel dialogo-ortodosso-anglicano.

Siamo infatti convinti che i punti che uniscono la chiesa ortodossa a quella anglicana sono, da una parte e dall'altra, molto più numerosi di quelli che le separano.

Coscienti di questo fatto, noi salutiamo la presenza di Vostra Grazia in questo centro sacro, come una testimonianza che ambedue dobbiamo rendere al Signore resuscitato e verso la chiesa da Lui fondata come una ed indivisibile; sforzandoci di continuare il dialogo, alla luce della sua risurrezione e con l'animo pieno di sentimenti di pace e di carità fraterna, allo scopo di perfezionare il nostro messaggio comune al mondo intero, perché sappia che il Cristo è risorto e possa rispondere all'umanità: « In verità, egli è risorto! ».

Subito dopo il discorso, il patriarca ha offerto al primate della Chiesa anglicana un candelabro d'argento, a ricordo della sua visita. « Esso contiene, ha detto il patriarca, un doppio simbolo: da una parte la luce della risurrezione, quale il nostro Oriente cristiano ha alimentato lungo i secoli, dall'altra esso vuole simboleggiare il fatto che il patriarcato ecumenico considera Vostra Grazia come una luce che brilla nell'Occidente, come una lampada posta da Dio su un lucernario che illumina in modo particolare la chiesa anglicana ».

Alla fine della visita i rappresentanti delle due chiese hanno rilasciato un comunicato, che dice così: « Seguendo una delle più antiche tradizioni della chiesa cristiana, quella di incontri tra la chiesa ortodossa e la chiesa anglicana e più precisamente, tra il patriarcato ecumenico e la sede di Canterbury, nella luce mistica del nostro comune Signore risorto, Gesù Cristo, noi, quali umili rappresentanti delle due chiese ci siamo nuovamente incontrati, in spirito di fraterna carità e di lealtà verso la verità e tanto Noi che quelli del nostro seguito, abbiamo esaminato il cammino verso l'unità delle nostre due chiese e quello dell'unità cristiana in genere.

Uno spirito di fedeltà cristiana e nello stesso tempo di libertà, di sincerità e di onestà ha contrassegnato il nostro incontro. Anche se i capi delle due chiese hanno confidato alle due commissioni responsabili il compito specifico di approfondire il dialogo teologico fra le due chiese, essi hanno tuttavia espresso la loro ferma volontà di veder continuato il dialogo in maniera costruttiva, e che nessun sforzo sia risparmiato in vista di sormontare gli ostacoli che si potessero contrapporre ad un suo buon svolgimento.

Per quanto riguarda la difficoltà emersa nel corso dell'incontro a riguardo della ordinazione delle donne, che la Chiesa ortodossa afferma di non poter accettare e che il patriarca ecumenico ha ufficialmente rigettato, da parte dell'arcivescovo di Canterbury è stato ribadito che la chiesa anglicana non chiede alla chiesa ortodossa una sua approvazione ma solo una prova di comprensione.

Infine i due primati si sono accordati sul proseguimento del dialogo ufficiale tra le due chiese in modo sempre costruttivo, convinti che questo è l'unico mezzo per risolvere i problemi che separano le due chiese e per scoprire i punti di accordo fra di esse. Essi hanno inoltre manifestato la speranza che gli accordi finora raggiunti possano essere maggiormente adottati dai fedeli delle

due chiese per il bene del movimento ecumenico e dell'unità cristiana. Questa partecipazione più attiva del popolo fedele delle due chiese, oltre che essere conforme all'antica tradizione ecclesiastica che vuole che la comune confessione di fede sorga dal pleroma della coscienza comune dei fedeli, contribuirà maggiormente al dialogo ed alla unificazione degli sforzi per l'unità.

I due Primate, edificati per questo incontro spirituale che può considerarsi storico, intendono che esso non si fermi soltanto ai problemi ed agli interessi delle due chiese, ortodossa ed anglicana, ma tendano all'unità ecumenica di tutti i cristiani, e, attraverso essa, al bene generale di tutta l'umanità. Per questo essi esprimono il voto che le loro chiese, in collaborazione con tutte le religioni, concorrano a far prevalere nel mondo la carità e la pace, a sopprimere ogni discriminazione razziale e religiosa, a conseguire la piena libertà religiosa su scala universale, in modo che questo mondo possa dimostrare di essere il mondo di Dio ».

Fanar, 1 Maggio 1977

Visita dell'Arcivescovo di Canterbury al Centro Ortodosso del patriarcato ecumenico di Ginevra.

Lunedì 2 Maggio, di ritorno da Costantinopoli, il Dr. Donald Coggan, arcivescovo di Canterbury, ha voluto far visita al Centro ortodosso del patriarcato ecumenico a Chambésy. Accolto dal direttore del Centro, il metropolita Damaskinos di Tranoupolis, ha partecipato ad un Te Deum celebrato in suo onore nella Chiesa di San Paolo. Quindi c'è stato uno scambio di messaggi e di saluti da parte dei due dignitari ecclesiastici ed il tutto s'è concluso con un pranzo comune e con una seduta, alla quale hanno partecipato da una parte il Direttore del Centro ed i suoi collaboratori, e dell'altra l'arcivescovo di Canterbury ed i teologi del suo seguito.

Visita al patriarcato ecumenico del Segretario generale del Consiglio delle Chiese europee.

Dal 13 al 17 Aprile è durata la visita fatta al patriarcato ecumenico da parte del pastore Glen Garfield Williams, segretario generale del consiglio delle Chiese europee. Egli si è incontrato con il patriarca ecumenico ed ha avuto incontri anche con i membri della speciale commissione del Santo Sinodo per i rapporti intercristiani, allo scopo di studiare la possibilità di una più stretta collaborazione fra il patriarcato ecumenico ed il consiglio delle chiese europee, sia sul piano pastorale che su quello ecumenico. Nel corso della sua permanenza a Costantinopoli egli ha voluto visitare anche la scuola teologica di Halkis, dove è stato ricevuto dal Rettore della medesima, il metropolita Massimo di Stavroupolis.

Delegazione del Patriarcato ecumenico a Roma, per la festa dei SS. Apostoli Pietro e Paolo.

La sera della domenica 26 Giugno è giunta a Roma la delegazione inviata dal patriarcato ecumenico per rappresentarla alla festa dei SS. Apostoli Pietro e Paolo. La delegazione, composta dal metropolita Melitone di Calcedonia, dal

vescovo Basilio d'Arise e dal grande protonotario prof. Emmanuel Fotiadis, è stata accolta all'aeroporto di Fiumicino dal vice presidente del segretariato per l'unità dei cristiani, Mons. Ramon Torrella e dal segretario del medesimo il P. Pierre Duprey.

L'indomani 27 Giugno, al termine del Concistoro pubblico, il Papa ha ricevuto in udienza la suddetta Delegazione ed ha ascoltato il seguente indirizzo di omaggio rivoltogli dal metropolita Melitone:

« Santità!

Come chiesa noi viviamo continuamente nella comunione con i Santi. Ed anche in questa occasione così misticamente bella, noi cerchiamo di vivere la nostra comunione reciproca, sperando di poter presto rendere completa questa comunione fra l'Oriente e l'Occidente — interrotta da motivi che solo il Signore conosce — e cercando intanto nell'amore, nell'umiltà, con la pazienza e con la preghiera ed anche con tutta la nostra buona volontà, di ritrovare le vie più propizie ed i mezzi più adatti che, attraverso la verità, possano portare a questo santo fine.

In questo spirito noi, umili rappresentanti del vescovo di Costantinopoli siamo qui oggi a rendere visita al vescovo di Roma.

Dal punto di vista ecclesiastico noi siamo venuti qui per unire le nostre preghiere ai corifei degli apostoli, Pietro e Paolo, in occasione della festa in cui si celebra la loro santa memoria, a quelle che Vostra Santità e la Chiesa che è Roma rivolge loro. Per questo noi siamo portatori dell'abbraccio di Andrea al suo proprio fratello Pietro e dell'abbraccio del successore di Andrea al successore di Pietro.

Vista alla luce dei criteri del mondo, la nostra presenza qui, in questa occasione, potrebbe essere considerata come una visita di cortesia, resa in cambio della visita fatta dai Vostri delegati in occasione delle feste celebrate nella chiesa di Costantinopoli per ricordare la memoria dell'apostolo Andrea. Ma se si considera questo nostro incontro, nella prospettiva della dimensione sacra che io ho ricordato all'inizio della mia allocuzione, allora dobbiamo constatare che questo incontro fa parte integralmente e vivamente della teologia vissuta, quella che si esprime attraverso atti ecclesiastici concreti, mediante la spiritualità e la pietà, e mediante la partecipazione dell'esperienza eucaristica comune della chiesa indivisa

Procedendo nell'amore verso il dialogo teologico tra le chiese cattolica romana e Ortodossa, noi non rendiamo un servizio solo di carattere tecnico, o freddamente teorico e speculativo, ma noi intendiamo rendere un servizio al Signore ed alla sua volontà, perché noi siamo a servizio della Via della Verità e della Vita. Perciò, Santità, la nostra presenza umile qui, oggi, è in definitiva una manifestazione di vita ecclesiale.

D'altra parte la vita e la pratica ecclesiale sono esse che danno un contenuto alla teologia ed ecco perché, nel nostro Oriente, non c'è distinzione tra teologia vissuta, teologia pratica e teologia speculativa: poiché, come chiesa noi facciamo della teologia, traducendo il suo mistero in una esperienza di vita. In queste condizioni, la nostra presenza a Roma si giustifica perfettamente: perché oltre al suo primo scopo che è quello di rendere il dovuto onore di pietà ai corifei degli apostoli, Pietro e Paolo, la nostra visita viene a sottolineare due particolari circostanze: la prima riguarda la festa onomastica

di Vostra Santità e l'anniversario della Vostra incoronazione alla sede di Roma, con il nome di Paolo VI, quasi ad emulazione dell'apostolo Paolo: questa festa che fino a ieri poteva essere considerata una festa interna della Chiesa romana, oggi nella nuova struttura della vita ecclesiale vissuta in comune, diventa una circostanza che piamente interessa anche la Chiesa Ortodossa.

La seconda circostanza è data dal fatto che, fra qualche giorno, si compirà un decennio dalla visita storica che la Santità Vostra ha voluto fare al nostro patriarcato. Questa visita, certamente ispirata da Dio alla Vostra Santità, costituisce una tappa troppo importante nel cammino verso l'unità. Come è possibile non ricordare questo avvenimento così importante? Come non sottolineare il coraggio apostolico e la risolutezza di cui ha dato prova la Santità Vostra? Ed allora permettetemi d'aggiungere che questa visita, se viene valutata nel suo giusto valore, non è una visita qualunque, ma una visita in senso biblico. Essa non è e non vuol essere soltanto un semplice ricordo storico di questo fatto, nè un semplice far rivivere un avvenimento passato, ma, al compiersi di questo decennio, essa vuol sottolineare e costituire un apporto teologico ed ecclesiologico alla causa dell'Unità. Un fatto quindi che è sempre presente nel cammino verso l'Unità.

Santità!

A completamento di quanto ho detto sopra, permettetemi di aggiungere oggi l'annuncio di un altro importante avvenimento che dà al nostro incontro di oggi un carattere nuovo nel progresso dei rapporti fra le nostre due chiese. Mi spiego meglio: Io vengo oggi qui da Voi per portare a Vostra Santità ed alla chiesa di Roma una buona notizia: per la prima volta, si è riunita qualche giorno fa, la commissione tecnico-teologica interortodossa per la preparazione del dialogo teologico con la Chiesa di Roma, della quale Commissione ho l'onore di presiedere i lavori, secondo il mandato da essa stessa datomi. E sono lieto di poter annunciare a Vostra Santità che i risultati di questa riunione sono stati unanimi, costruttivi e tali da permettere una collaborazione con la corrispondente commissione cattolico-romana, allo scopo di ricercare la via migliore per arrivare alla restituzione della perfetta comunione fra le nostre due Chiese, nell'Eucaristia.

Santità!

I costruttori non devono aver la pretesa di poter vedere, a qualunque costo, il tetto dell'edificio che essi hanno iniziato a costruire; perché, secondo il Vangelo, altro è colui che semina e un altro colui che miete (*Giov. 4, 37*). Ma noi preghiamo perché essi lo possano vedere. Per intanto, nel momento santo in cui viviamo, ci basti di rendere gloria a Dio, per il fatto che Vostra Santità è stata uno degli artefici principali di quest'opera. La gloria non appartiene e non deve appartenere che al Signore, insieme con il Padre e lo Spirito Santo ».

In risposta, il papa Paolo VI, ha indirizzato alla Delegazione Patriarcale le seguenti parole di saluto e di ringraziamento:

« Cari Fratelli in Cristo,

Siate i benvenuti presso di noi, in questi giorni, nei quali la Chiesa di Roma celebra gli apostoli che l'hanno fondata. La Vostra visita ci onora e testimonia che realmente voi state operando per la ricerca della piena unità, mentre noi dobbiamo veramente constatare i progressi che il Signore ci ha

concesso di realizzare. Noi vi ringraziamo di tutto cuore, cari Fratelli, d'aver voluto partecipare in questi giorni alla nostra preghiera.

Tredici anni fa Noi abbiamo avuto la grazia di portarci pellegrini ai Luoghi Santi, ove si erano riuniti i primi concili ecumenici; e dieci anni fa abbiamo potuto rendere visita alla Vostra Santa Chiesa ed incontrarci per la seconda volta, con il nostro venerabile Fratello, il patriarca Athenagoras. Quali ricordi!

Durante questi ultimi anni, i rapporti tra le nostre due chiese si sono approfonditi, tanto che noi oggi abbiamo due volte l'anno uno scambio di delegazioni che permette una feconda reciproca informazione, indispensabile per armonizzare i nostri sforzi nel cammino verso la piena comunione. Di tutto questo Noi rendiamo grazie al Signore che guida la sua Chiesa su questa via.

Siamo lieti ora di apprendere che la Commissione interortodossa, incaricata di preparare il dialogo con la chiesa cattolica, ha tenuto la sua prima seduta di studio. Che il Signore ci doni forza e luce e faccia di noi degli artefici di pace e di unità, affinché insieme noi possiamo proclamare il suo vangelo di riconciliazione e di salvezza, di cui il mondo d'oggi ha tanto bisogno in mezzo alle sue tensioni ed alle sue inquietudini.

Noi Vi ringraziamo, cari Fratelli, della Vostra presenza, segno di comunione e di speranza e Vi preghiamo di portare il nostro messaggio di carità fraterna al Venerabile patriarca Demetrio ed alla sua Chiesa.

Un Dono del patriarca Demetrio al Santo Padre Paolo VI.

In occasione del decimo anniversario della visita di Paolo VI a Costantinopoli, avvenuta il 25 Giugno 1967, il patriarca ecumenico, Demetrio I ha voluto ricordare lo storico evento, facendo pervenire in dono al Santo Padre una preziosa targa d'oro, che è stata recata dal metropolita Melitone e consegnata al Papa, il 28 giugno scorso, dopo il concistoro per la creazione dei nuovi cardinali. La targa reca incisa in greco l'iscrizione: « Al Santissimo Fratello il papa Paolo VI - Dimitrios di Costantinopoli - per il decimo anniversario - della sua storica visita - 25 Luglio 1967-1977 ».

Croce pettorale di Dimitrios ai Cardinali Benelli e Ratzinger.

Nel pomeriggio del 28 Giugno scorso, la Delegazione patriarcale, subito dopo al creazione dei nuovi cardinali, ha fatto visita ai due nuovi cardinali Benelli, eletto arcivescovo di Firenze e Ratzinger nominato Arcivescovo di Monaco e dopo di aver espresso le congratulazioni del patriarca Demetrio per la loro nomina e l'augurio che nella nuova loro posizione possano continuare la loro attività ecumenica, ha rimesso loro, quale dono del patriarca Demetrio, due croci pettorali.

Colloqui a Chambésy sulla data comune della Pasqua.

Dal 29 Giugno al 3 Luglio si sono tenuti a Chambésy i previsti colloqui sulla unificazione della data di Pasqua, già indetti dal Segretariato per la preparazione del Concilio panortodosso. Secondo quanto stabilito dalla Prima confe-

renza panortodossa preconciliare, a questi colloqui hanno partecipato oltre a 8 vescovi rappresentanti le varie chiese ortodosse, anche degli specialisti in astronomia, come il Prof. N. Kkontopoulos dell'università di Atene, dei canonisti, come N. Ossorgin, dell'Istituto San Sergio di Parigi, degli storici, come Nikon Patrinos dell'Archidiocesi greco-ortodossa d'America, N. Chivaroff della Chiesa di Bulgaria e Matti Sidorof della Chiesa di Finlandia, degli studiosi di sociologia, come il prof. Ene Bramiste del patriarcato di Romania e degli specialisti in materia come il prof. John Erikson del Seminario teologico di S. Vladimiro di New York ed il dott. G. Bekatoros della chiesa di Grecia. Ha presieduto le riunioni il metropolita Damaskinos di Tranoupolis e vi hanno partecipato in qualità di osservatori, delegati della chiesa cattolica romana, della Chiesa anglicana e del Consiglio ecumenico delle chiese di Ginevra.

Le discussioni si sono svolte nel corso di 5 giorni e le conclusioni alle quali il Congresso è pervenuto sono le seguenti: *a)* le proposte che riguardano la celebrazione della Pasqua in una domenica fissa (come per esempio: la seconda domenica di aprile, non possono essere adottate perché se fossero accolte rischierebbero di provocare scismi in seno alle chiese ortodosse. Tali proposte inoltre vanno contro il decreto di Nicea e della tradizione universale della Ortodossia, che raccomanda di celebrare la Pasqua la domenica seguente il plenilunio dopo l'equinozio di primavera; *b)* migliore la proposta di fissare la domenica di Pasqua nella domenica seguente il plenilunio di primavera, ma sulla base di un calendario comune. Ora siccome sulla base del calendario giuliano che ha un ritardo di 13 giorni in rapporto all'anno solare, la differenza della data si fa più notevole, il Congresso all'unanimità ha espresso la raccomandazione di sottoporre questa proposta all'esame di una particolare commissione astronomica in modo che si possa fissare questa data per un periodo il più lungo possibile. Ciò sarebbe già un contributo della chiesa ortodossa per la scelta universale di una data fissa della Pasqua per tutti i cristiani.

Fra le altre conclusioni cui è arrivato il Congresso, sono da ricordare anche le seguenti: *a)* che nel fissare la data della Pasqua secondo i canoni di Nicea, cioè nella domenica seguente il plenilunio di primavera, non si tenga conto della data della pasqua ebraica, ma si precisi piuttosto quale sia il plenilunio che dovrebbe precedere direttamente la domenica della Pasqua cristiana; *b)* che nei paesi ove la Chiesa ortodossa è in minoranza si eviti di uniformarsi alla data della Pasqua celebrata dalla maggioranza cristiana non ortodossa e ciò allo scopo di salvaguardare l'unità della Chiesa ortodossa su questo punto; *c)* che tutti questi problemi riguardanti la fissazione di una data per la celebrazione di una Pasqua comune, siano esaminati insieme con le altre chiese cristiane interessate.

Riunione a Chambésy

della Commissione ortodossa per il dialogo con la chiesa cattolica romana.

Dal 20 al 25 Giugno si è riunita per la prima volta, a Chambésy al centro Ortodosso del patriarcato ecumenico, la Commissione tecnico teologica, alla quale è affidata la preparazione da parte ortodossa del dialogo tra l'Ortodossia e la Chiesa cattolico-romana. Si tratta di un avvenimento di grande importanza ecumenica, come lo ha rilevato il metropolita Melitone, nel suo discorso al

papa Paolo VI, pronunciato a Roma, il 28 Giugno scorso. Detta commissione fu costituita nel Dicembre 1975, proprio in occasione del 10° anniversario della cancellazione della scomunica e lo stesso Melitone ne aveva dato ufficialmente notizia con una Lettera indirizzata al Card. Willebrands, contenente l'elenco completo dei suoi membri. Da questa Lettera sappiamo che tutte le chiese ortodosse vi sono rappresentate: la chiesa di Costantinopoli con 2 membri (il metropolita Panteleimon ed il Prof. Giovanni Zizioulas), la chiesa di Alessandria con i due professori: Stiliano Papadopoulos ed Emmanuel Costantinides; la chiesa di Antiochia con due metropoliti: Ignazio di Laodicea e Giorgio di Biblos; la chiesa di Gerusalemme dai due professori: Giorgio Galitis e Vlassios Feidas; la Chiesa russa dal già archimandrita ora vescovo di Viborg, Cirillo e dal sig. G. Skobel; la chiesa romana dai professori Jon Bria ed E. Roman; la chiesa di Serbia dal metropolita Daniele di Marza e dall'ieromonaco Atanasio Jevitch; la chiesa di Bulgaria dal metropolita Giovanni di Dragovitza; la chiesa di Cipro dal metropolita Crisostomos di Pafos e dal dr. Andreas Mitsidis; la chiesa di Grecia, dai professori Giovanni Romanidis e Giovanni Karmiris; la chiesa di Polonia dai Padri Savva Chrikuniak e Simeone Romanchuk con il prof. J. Anchimink; la chiesa di Finlandia con il P. Giovanni Seppala e il prof. Matteo Sidorov.

I lavori sono durati cinque giorni e sono serviti in gran parte a mettere a punto temi e metodi da seguire nel dialogo. Si è avuto uno scambio di idee molto costruttivo e le decisioni sono state prese all'unanimità, cosa questa, come ha sottolineato il metropolita Melitone nel suaccennato discorso, che lascia bene sperare per un sereno e fattivo proseguimento dei lavori. Una volta trovata l'unità interna nell'Ortodossia per la presentazione dei temi e l'allineamento delle posizioni teologiche fra le varie chiese Ortodosse, sarà più facile trovare la via per un comune dialogo con la Chiesa cattolica romana, nell'incontro previsto con la speciale commissione teologica da essa formata.

2. PATRIARCATO ORTODOSSO DI ALESSANDRIA.

Tournée pastorale del patriarca Nicola d'Alessandria alle Chiese e Comunità Ortodosse dell'Africa Occidentale.

Per la prima volta, dopo l'erezione delle nove metropoli ortodosse nell'Africa occidentale, stabilita nel Sinodo del Giugno 1974 (Cfr. *Oriente Cristiano*, XV, 1, p. 107), il patriarca Nicola ha intrapreso una lunga tournée pastorale per visitare queste metropoli. Ha iniziato il suo giro il 16 Gennaio scorso, visitando dapprima le comunità ortodosse di Etiopia e di Gibuti, dipendenti dalla metropoli ortodossa di Axum. Il 3 Marzo è partito invece per il Camerun, dove ha visitato la metropoli di Akkra nell'Africa Occidentale, ricevuto dal metropolita di quella sede, Mons. Eustazio, che risiede a Yaoundé. La metropoli conta 7 chiese e due sacerdoti. Ha proseguito per il Niger, il Ghana, la Guinea, ecc. Lo ha accompagnato il metropolita Partenio di Cartagine e Nicodemo di Leontopolis.

3. PATRIARCATO ORTODOSSO DI ANTIOCHIA.

Per la prima volta, il patriarca Elia IV di Antiochia, si è recato in USA, in America, per fare una visita pastorale alle chiese e comunità ortodosse dipendenti dal patriarcato di Antiochia. Come si sa esiste in USA la metropoli di New York, retta dal metropolita Filippo Sale Eba, che ha la sua sede a Englewood, New Jersey, Mountain Road 358 e che conta 86 chiese ed altrettanti sacerdoti.

Nel corso di questa visita ha celebrato una solenne Liturgia nella Cattedrale della Santa Trinità a New York, avendo per concelebranti l'arcivescovo Jakovos dell'America del Nord, il metropolita Filippo della chiesa di Antiochia, Giuseppe della Chiesa ortodossa bulgara d'America, l'arcivescovo Vittorino della chiesa ortodossa romena, il vescovo Marco della chiesa ortodossa albanese, ecc. La Chiesa cattolica romana era rappresentata dal Card. Baum, vescovo di Washington. Finita la liturgia, Sua Beatitudine, presentato alla folla dall'Arcivescovo Jakovos, ha parlato della necessità d'una Ortodossia unita in America, e del bisogno non meno urgente di una cristianità unita, in modo da poter fronteggiare, da parte di tutti i cristiani uniti, l'ingiustizia ed il male del mondo attuale.

4. PATRIARCATO DI MOSCA.

La Chiesa Ortodossa russa contro il sacerdozio femminile.

Il Sinodo della Chiesa patriarcale ortodossa russa di Mosca, in una Lettera inviata al Segretariato del consiglio mondiale delle Chiese ha manifestato la posizione della Chiesa ortodossa russa nei riguardi del conferimento del sacerdozio alle donne, dicendo così: « Il Sinodo russo non trova motivo di opposizione contro qualsiasi soluzione venga data a questo problema da quelle confessioni cristiane che non riconoscono il sacerdozio come sacramento, ma la Chiesa ortodossa non può solidarizzare con la maggioranza protestante che ammette il sacerdozio alle donne, esprimendo spesso le proprie posizioni circa questo problema con argomenti secolari che sono totalmente estranei alla divina rivelazione. Nessuna delle donne che seguivano Gesù è stata inclusa nel numero degli apostoli e la storia della chiesa ignora il caso del ministero sacerdotale conferito alle donne ».

Settimana di preghiere per l'unità dei cristiani a Mosca.

Il 25 gennaio scorso ha avuto luogo presso la chiesa della Intercessione alla Accademica Teologica di Mosca, sita a Zagorsk, una Preghiera ecumenica per l'unità dei cristiani. Il Patriarca di Mosca e di tutta la Russia, Pimen, l'ha resa più solenne tramite una sua particolare benedizione. La preghiera era condotta dall'arcivescovo Wladimir of Dmitrov, rettore della stessa Accademia Teologica e del relativo Seminario di Mosca. Vi hanno preso parte: l'archimandrita Tiran Kuregian, della diocesi russa-armena, in rappresentanza del patriarca Vazgen I; V. G. Kulivov, rappresentante l'unione degli evangelici cristiano-battisti; N. N. Zverev, addetto al Dipartimento Internazionale; p. Stanislav Mazheika, per la Chiesa cattolica romana e officiante la chiesa di S. Luigi a Mosca; il vescovo Job of Zaraisk, per la Chiesa ortodossa russa, vice segre-

tario del Dipartimento delle Relazioni Estere della Chiesa; il protopresbitero Vitaly Borovoy, decano della cattedrale patriarcale della Epifania di Mosca; l'arciprete Anatoly Novikov, decano della chiesa della Trasfigurazione a Mosca; e l'arciprete Nikolay Petrov. Alla Preghiera assistevano professori, insegnanti e studenti della Accademia e del Seminario Teologico di Mosca. L'archimandrita Tiran, della Chiesa Apostolica Armena, ha tenuto un sermone sull'unità dei cristiani.

La cerimonia di Preghiera ha seguito in tutto e per tutto gli elaborati curati congiuntamente dal Consiglio mondiale delle Chiese e dalla Chiesa Cattolica Romana per il 1977, con tema specifico: « La speranza non delude ». Al termine della Preghiera in comune, V. G. Kulikov, l'archimandrita Tiran e l'arcivescovo Wladimir insieme hanno impartito la benedizione e il diacono ha concluso augurando a tutti « ad multos annos » ripetuto più volte dal coro per tutti i fratelli in Cristo. Il tutto si è concluso con un'agape fraterna fra tutti i partecipanti. Nella sera dello stesso giorno si svolse una analoga preghiera presso la « Prayer House » tra evangelici cristiano-battisti e pentecostali; erano presenti anche membri di religioni differenti, facenti parte del Corpo Diplomatico presso il governo russo. Il protopresbitero Vitaly Borovoy, presente come rappresentante della Chiesa ortodossa russa, parlò delle prospettive e dei compiti immediati che i cristiani dovrebbero proporsi per l'unità.

Distinzione sovietica al patriarca di Mosca.

Il Governo sovietico ha conferito al patriarca ortodosso di Mosca e di tutte le Russie, Pimen, l'ordine del « Mantello rosso del lavoro », in riconoscimento delle sue attività patriottiche al servizio della pace.

Metropolita ortodosso russo dimissionario.

Il metropolita Serafino, il terzo in ordine gerarchico, dopo Mosca e Kiev, che finora aveva esercitato le funzioni di vescovo di Mosca e di membro del Santo Sinodo, con il titolo tradizionale annesso a questa funzione di metropolita di Krutisky e di Kolomna, è stato sollevato da questo incarico dal Santo Sinodo della Chiesa ortodossa russa. Questa decisione sarebbe stata presa su domanda dell'interessato che ricopriva questa carica dal 1962 e per ragioni di salute.

A suo successore, alla testa dell'eparchia di Mosca, è stato nominato il metropolita Juvenale, che era finora titolare della metropoli di Tula e Belefksi. Recentemente il metropolita Giovenale era stato nominato membro del Santo Sinodo e responsabile delle relazioni estere del patriarcato di Mosca, in sostituzione del metropolita Nikodim. In seguito a questa nomina, Giovenale viene ad assumere uno degli incarichi più importanti della Chiesa russa, presso il patriarcato.

Celebrato a Mosca il Primo Congresso delle Religioni.

Dal 6 al 10 Giugno 1977 si è tenuto a Mosca, su invito del patriarca Pimen, il 1° Congresso delle religioni per la pace, il disarmo e la giustizia. I partecipanti, che erano in numero di 500, appartenevano a diverse religioni e prove-

nivano da circa 80 paesi. Il Congresso è stato presieduto dal metropolita Giovenale, responsabile delle relazioni estere del patriarcato. La Chiesa cattolica romana ha anch'essa inviato due delegati, i quali nel loro intervento, hanno sottolineato l'importanza della libertà religiosa per i fedeli di tutte le regioni, come presupposto per la pace e la giustizia nel mondo.

5. CHIESA ORTODOSSA DI GRECIA.

Votazione sulla nuova Costituzione della Chiesa.

Il 17 Maggio scorso, il parlamento greco ha approvato il nuovo progetto di legge sulla « Costituzione della Chiesa ». I nuovi Statuti prevedono l'« *ek-kleton* », cioè il ricorso al patriarcato di Costantinopoli come Corte suprema di cassazione; il « *metatheton* », cioè il trasferimento di un metropolita ad un'altra diocesi con voto di due terzi del Santo Sinodo; la « *platynsis* », cioè l'allargamento nella scelta dei candidati eleggibili alla carica di arcivescovo: oltre ai metropolitani in carica, si potranno reclutare i futuri candidati ai gradi superiori dell'episcopato, sia fra quelli che non vi appartengono ma che fanno parte di altre chiese ortodosse. Infine in base all'art. 74, il Santo Sinodo ha diritto di nominare i metropolitani deposti nel 1974 alla testa delle metropoli create recentemente.

Come si presenta la nuova Costituzione della Chiesa.

Le principali innovazioni portate alla nuova costituzione della Chiesa ortodossa di Grecia riguardano i seguenti punti: 1) I vescovi saranno eletti da tutta la gerarchia di Grecia e non più dal Santo Sinodo Permanente composto soltanto da 12 vescovi e presieduto dall'arcivescovo di Atene; 2) il diritto di voto nel Santo Sinodo non sarà più riservato ai soli vescovi residenziali che portano il titolo di metropolita (sono in tutto 76), ma sarà esteso anche ai vescovi ausiliari o a quelli andati in pensione senza incarichi pastorali; 3) la lista dei candidati all'episcopato sarà riveduta e rinnovata ogni anno e i nomi dei candidati saranno resi pubblici, affinché il popolo possa eventualmente presentare obiezioni sulla qualità dei candidati, entro tre mesi dalla pubblicazione della lista sui giornali. Le obiezioni di parte popolare saranno esaminate da una speciale commissione sinodale di vescovi; 4) l'elezione dei vescovi avverrà con voto palese in seno al Santo Sinodo della gerarchia; 5) i vescovi ausiliari e i metropolitani titolari non potranno essere eletti ad una sede residenziale prima che siano trascorsi tre anni dalla nomina ad ausiliari o titolari; 6) perché un vescovo possa essere trasferito da una sede ad un'altra vacante occorrerà il voto favorevole di tre quarti dei membri del Santo Sinodo.

Nuova composizione delle commissioni sinodali della Chiesa di Grecia.

Nella seduta del 31 Agosto, la gerarchia della Chiesa greca, riunita in sessione straordinaria ha proceduto alla nomina dei nuovi membri delle 12 commissioni sinodali, che, per quest'anno che s'inizia con il 1° Settembre avrà la seguente composizione: 1) Segreteria generale: i metropolitani Crisostomo di Messenia, Stefano di Triphylia e Sebastiano d'Elassona; 2) Arte e musica ecclesiastica: i metropolitani Dionisio di Kozani, Dionisio di Drama e Cleopas

di Tessalotide. Membri laici: i Sigg. Kalokyris, Syrkas e Carras. 3) Questioni canoniche e dottrinali: i metropoliti Panteleimon di Corinto, Agatangelo di Didymotichon e Policarpo di Corfù, oltre ai professori, sigg. Konidaris, Romanidis e Vavouskos. 4) Culto divino e pastorale: i metropoliti Timoteo di Filadelfia, Jerotheos di Cithara e l'archimandrita Jerotheos Garyphallos, e i sigg. Evangelos Theodorou, Phytrakis e Phoundoulis. 5) Vita monastica: i metropoliti Jerotheos d'Hydra, Kallinikos di Roga, l'archimandrita Nectarios Marmarinos e i sigg. Harissi, Argyropoulos e Vladis; 6) Educazione cristiana e gioventù: i metropoliti Giorgio di Nicea, Panteleimon di Salonicco, Dimitrios di Vrestheni e i sigg. Kitsaras, Arvanitis e Gratseas; 7) Relazioni Interortodosse e interconfessionali: i metropoliti Barnaba di Kitros, Panteleimon di Corinto, Christodoulos di Dimitriade e i sigg. Karmiris, Romandis e Phidas; 8) Formazione ecclesiastica ed educazione superiore del clero parrocchiale: i metropoliti Giorgio di Kalavrita, Doroteo di Sira, Serafino di Larissa e i sigg. Geromichalos, Phidas e Farantos; 9) Stampa, Pubbliche Relazioni e Mezzi di informazioni: i metropoliti Alessandro di Peristeri, Teofilo di Gortina, Antimo di Alexandropoli e i sigg. Arvanitis, Teodoropoulos e Kakavelakis; 10) Anti-eresia: i metropoliti Procopio di Filippi, Antonio di Sisanion, l'arciprete Antonio Alevizopoulos e i sigg. Papanikolaou, Theodorou e Athanassiadis; 11) Assistenza sociale e beneficenza: i metropoliti Jacovos di Mitilene, Teoclitto d'Acarnania, Atanasio d'Ilia e i sigg. Papantoniou, Pateras e Frangos; 12) Finanze: S. B. l'Arcivescovo Serafino d'Atene, i metropoliti Doroteo d'Attica e Damaskinos di Fthiotide ed i sigg. Sepedjis, Vlachos e Ikonomou.

Nuovo Metropolita di Zante.

La gerarchia della Chiesa di Grecia, nella sua seduta del 1° Settembre scorso ha nominato metropolita di Zante, Mons. Panteleimon Bezenitis. Nato nell'isola di Chio nel 1938, dopo aver fatto i suoi studi di teologia presso l'università di Atene fino al 1960, poi ha seguito un corso di perfezionamento nella Facoltà dell'Istituto Cattolico di Parigi. Ritornato in Grecia è stato cancelliere della metropoli di Chio, poi Direttore della « Apostoliki Diaconia » ed infine Segretario del Santo Sinodo. La sua consacrazione ha avuto luogo la domenica 4 Settembre in una liturgia presieduta dall'arcivescovo di Atene; Serafino.

L'ex Arcivescovo Ortodosso di Atene, Hieronymos, dal Papa.

Ai primi dello scorso giugno, l'ex arcivescovo ortodosso di Atene, Hieronymos è stato ricevuto in udienza privata dal papa Paolo VI. Hieronymos aveva avuto, durante il periodo del suo incarico, frequenti scambi di lettere con il papa ed aveva ricevuto, nel 1971, la visita ufficiale del Card. Willebrands. Nei rapporti con la chiesa cattolica, Hieronymos aveva mantenuto un atteggiamento moderato e di dialogo. Nel 1970 aveva ricevuto la visita del Card. Carpino e di alcuni vescovi, sacerdoti e laici della Sicilia, partecipanti ad una « Crociera della Fraternità » ed aveva acconsentito ad aprire un dialogo diretto con le chiese di Sicilia per uno scambio di esperienze comuni nel campo pastorale. Trovandosi di passaggio per Roma, l'ex arcivescovo aveva chiesto di essere ricevuto dal papa, che volentieri ha accolto il suo desiderio.

Settimana di Preghiera per l'unità dei Cristiani 1978

« VOI NON SIETE PIU' STRANIERI » (*Ef.* 2, 19)

« Non siete più stranieri » (*Ef.* 2, 19), è il tema scelto per la settimana di preghiera per l'unità dei cristiani per il 1978 (18-25 gennaio). In realtà l'intera seconda parte del II capitolo della Lettera di San Paolo agli Efesini (2, 13-22) costituisce la base teologica e l'orientamento spirituale della riflessione e della preghiera di questa settimana. Gesù Cristo ha distrutto il muro che separava Pagani e Giudei facendo dei « due popoli un solo uomo nuovo » e ha riconciliato entrambi con Dio « in un solo corpo mediante la croce » (*Ef.* 2, 15-16). Egli è anche « la nostra pace » (*Ef.* 2, 14): avendo così tutti i credenti in Cristo libero accesso al Padre comune, tutti sono membri della stessa famiglia di Dio » (cf. *Ef.* 2, 18-19).

« Dunque non siete più stranieri, nè pellegrini, ma concittadini dei santi e membri della famiglia di Dio » (*Ef.* 2, 19), afferma San Paolo. Non si è più stranieri nei confronti di Dio e non si è più stranieri gli uni per gli altri. Questo vale per tutti i battezzati, per tutti i credenti in Cristo.

Ciò d'altra parte non va inteso esclusivamente come rapporto individuale del battezzato con Dio, ma anche in senso comunitario, ecclesiale. Il testo degli Efesini scelto parla infatti della comunità dei credenti, della Chiesa — famiglia di Dio — come un edificio che si costruisce in modo armonioso e strutturato: « Siete parte di quell'edificio che ha come fondamenta gli apostoli e i profeti, e come pietra principale lo stesso Gesù Cristo. È lui che dà solidità a tutta la costruzione, e la fa crescere fino a diventare un tempio santo per il Signore. Uniti a lui, anche voi, siete costruiti insieme con gli altri, per essere la casa dove Dio abita per mezzo dello Spirito Santo » (*Ef.* 2, 20-22).

Questa nuova comunità frutto della riconciliazione tra l'uomo e Dio in Gesù Cristo, è chiamata a crescere a dimensioni tali da abbracciare l'intera umanità. Essa si innalza lentamente e progressivamente. Si suggerisce pertanto una riflessione che, suddivisa negli otto giorni di preghiera, vuole attirare, nel prossimo anno, l'attenzione dei cristiani nel mondo intero — cattolici, ortodossi, protestanti — sulla ricerca dell'unità, in modo progressivo, in tutte le zone in cui ci troviamo a vivere. Il cristiano è chiamato innanzitutto a realizzare l'unità in sé stesso, e poi via via, in modo sempre più ampio, nella famiglia, nell'ambiente dove egli vive, nel luogo dove lavora, nel proprio paese, tra le nazioni, nel mondo intero. L'unità della Chiesa è considerata come fonte dell'unità dell'intera umanità.

Questa impostazione vuole seguire la preghiera fatta da Cristo per i suoi discepoli e per coloro che avrebbero creduto nella loro Parola: « che siano una cosa sola, affinché il mondo creda » (*Gv.* 17, 21). La ricerca dell'unità dei cristiani è in tal modo posta nel cuore stesso di tutti i problemi che agitano oggi il nostro mondo. Essa vuole progressivamente superare tutte le opposizioni di fede che ancora mantengono i cristiani in confessioni diverse, ma anche abbattere tutte quelle barriere costruite dalle contrapposizioni sociali, culturali, razziali, per costruire quella « umanità nuova » per la quale Cristo è morto e risorto.

Eleuterio F. Fortino

I. TESTO BIBLICO BASE

« Ora invece, uniti a Cristo Gesù per mezzo della sua morte, voi che eravate lontani, siete diventati vicini. Infatti Cristo è la nostra pace: egli ha fatto diventare un unico popolo i pagani e gli ebrei; egli ha demolito quel muro che li separava e li rendeva nemici. Infatti, sacrificando se stesso, ha abolito la legge giudaica con tutti i regolamenti e le proibizioni. Così, ha creato un popolo nuovo, e ha portato la pace fra loro; per mezzo della sua morte in croce li ha uniti in un solo corpo, e li ha messi in pace con Dio. Sulla Croce, sacrificando se stesso, egli ha distrutto ciò che li separava. Come dice la Bibbia: Egli è venuto ad annunciare il messaggio di pace: pace a voi che eravate lontani e pace a quelli che erano vicini. Per mezzo di Gesù Cristo noi tutti, ebrei e pagani, possiamo presentarci a Dio Padre, uniti dallo stesso Spirito Santo. Di conseguenza ora voi non siete più stranieri, nè ospiti. Anche voi, insieme con gli altri, appartenete al popolo e alla famiglia di Dio. Siete parte di quell'edificio che ha come fondamenta gli apostoli e i profeti, e come pietra principale lo stesso Gesù Cristo. È lui che dà solidità a tutta la costruzione, e la fa crescere fino a diventare un tempio santo per il Signore. Uniti a lui, anche voi, siete costruiti insieme con gli altri, per essere la casa dove Dio abita per mezzo dello Spirito Santo » (*Ef.* 2, 13-22). [Traduzione Interconfessionale del Nuovo Testamento]

II. LETTURE BIBLICHE PROPOSTE PER GLI OTTO GIORNI:

1° Giorno:

Tutti hanno accesso all'unità donataci in Cristo

Isaia 60, 1-4
Efesini 1, 17-23
Luca 14, 15-24

2° Giorno:

In unione con Cristo - in unità con me stesso

Ezechiele 36, 25-29a
II Corinti 5, 14-17
Matteo 11, 25-30

Nota: per utilità dei nostri lettori presentiamo sin da ora gli elementi essenziali dei sussidi preparati dalla Commissione mista internazionale per la settimana di preghiera per l'unità dei cristiani 1978: e cioè, il testo biblico base, le proposte di letture bibliche per gli otto giorni (18-25 gennaio), una litania sul tema della settimana e una nota sulla domenica che capita tra il 18 e il 25 gennaio.

Questi elementi sono sufficienti a ispirare le intenzioni per l'unità di tutti i cristiani. Come presentazione del tema generale abbiamo premesso una breve nota di Mons. Fortino, membro della Commissione mista internazionale fra rappresentanti della Chiesa cattolica e del Consiglio ecumenico delle Chiese, che annualmente elabora i testi per la diffusione nel mondo intero.

3° *Giorno:*

La famiglia umana nella Casa di Dio
Eccl. (Siracide) 3, 1-7 e 12-13
Colossesi 3, 12-17
Giovanni 15, 9-12

4° *Giorno:*

La pace di Cristo nel luogo in cui vivo
Geremia 29, 4-7
Atti 2, 42-47
Matteo 23, 1-17

5° *Giorno:*

Scopo e dignità del nostro lavoro
Genesi 2, 15-18 e 3, 17-19
II Tessalonicesi 3, 7-12
Matteo 20, 1-16

6° *Giorno:*

Cittadini della nostra patria e concit-
tadini del popolo di Dio
Deuteronomio 30, 15-20
Giacomo 2, 1-19
Luca 22, 24-27

7° *Giorno:*

Non più barriere fra razze, culture e
nazioni
Ruth 1, 1-17
Atti 2, 1-13
Matteo 28, 16-20

8° *Giorno:*

Umanità nuova e rispetto della crea-
zione
Genesi 1, 26,31
Romani 8, 18-25
Matteo 6, 25-33

III. LITANIA PER L'UNITÀ

- L. Signore, Tu hai detto che non siamo più stranieri.
T. Tu sei il nostro Dio, noi siamo il tuo popolo.
L. Un tempo eravamo lontani, ora siamo vicini.
T. Tu sei il nostro Dio, noi siamo il tuo popolo.
L. Noi apparteniamo alla tua famiglia, noi abbiamo accesso al tuo cuore.
T. Tu sei il nostro Dio, noi siamo il tuo popolo.
L. Tu sei la nostra pace, in te noi troviamo la nostra quiete.
T. Tu sei il nostro Dio, noi siamo il tuo popolo.
L. I muri di divisione sono caduti, l'inimicizia tra noi è finita.
T. Tu sei il nostro Dio, noi siamo il tuo popolo.
P. Così noi non siamo più stranieri. In Gesù Cristo noi siamo divenuti
membri della famiglia di Dio.
Lo Spirito di forza e di conforto ci aiuti a vivere gli uni gli altri con-
formemente all'Evangelo, in armonia tale che possiamo glorificare Dio
insieme e con una medesima voce.
T. Perché solo a Dio appartengono il Regno, la Potenza e la Gloria per
tutti i secoli dei secoli. *Amen.*

IV. NOTA SULLA DOMENICA

« La settimana di preghiera per l'unità dei Cristiani resta il punto forte e il momento più denso di significato. Essa genera infatti una comunione di spiriti che fa pregustare il giorno in cui tutti i cristiani pienamente uniti glorificheranno, con una sola voce e un solo cuore, il nome di Dio e gli renderanno una concorde e fedele testimonianza di fronte al mondo » (*Paolo VI*).

L'intera settimana, quindi, merita di essere celebrata con partecipazione intensa.

Se particolari comunità non possono dedicare le intenzioni di una intera settimana alla preghiera per l'unità, che almeno si preghi nella domenica 22 gennaio, quando la comunità è radunata per la celebrazione eucaristica. L'omelia di questa domenica sarebbe molto opportuno che abbia per tema la ricerca della piena unità dei cristiani e l'obbligo che ogni battezzato ha di contribuire efficacemente.

PUBBLICAZIONI

DELL'ASSOCIAZIONE CATTOLICA ITALIANA PER L'ORIENTE CRISTIANO

PIAZZA BELLINI, 3 - PALERMO

Annate arretrate disponibili L. 8.000 ciascuna; numeri arretrati disponibili L. 2.000 ciascuno; numeri doppi disponibili L. 4.000 ciascuno.

MANUALE DI PREGHIERE per i fedeli di rito bizantino. Contiene la liturgia quotidiana, le officiature domenicali e festive, e numerose altre preghiere secondo il calendario bizantino. Formato in 18°, su carta color paglierino, ricco di illustrazioni, non rilegato.

Testo greco e traduzione italiana	Lire 5.000
Testo greco traslitterato e traduzione italiana	» 4.000
SACRA LITURGIA di S. GIOVANNI CRISOSTOMO	
Testo greco e traduzione italiana	» 350
Testo greco traslitterato e traduzione italiana	» 350
Testo albanese e traduzione italiana	» 350
QUADRI BIZANTINI « CRISTO » « MADONNA ». La lussuosa stampa in quattricromia più oro su cartoncino patinato 35 x 50.	
Prezzo per ciascun soggetto	» 4.500
CARTOLINE a colori con soggetti orientali	» 70
IMMAGINETTE a colori. Soggetti bizantini: Cristo, Madonna, Natale, Battesimo di Gesù, Pentecoste. Prezzo di ciascuna immagine	» 20
CARTOLINE a colori. (Lussuosa stampa in quattricromia) 12 soggetti	» 1.000
Prezzo per ciascuna cartolina	» 100
P. Dumont: TEOLOGIA GRECA ODIERNA	» 2.000
G. Ferrari: IL BATTESIMO NELLA SPIRITUALITÀ BIZANTINA	» 1.000
N. Gogol: MEDITAZIONI SULLA DIVINA LITURGIA	
Nuova edizione a colori, ricca di note illustrative e liturgiche	» 5.000
E. F. Fortino: GUIDA ALLA LETTURA DEL DIRETTORIO ECUMENICO	» 800
E. Timiadis: INTERCOMUNIONE. Possibilità e limiti	» 800
C. Vasiliu: Le relazioni fra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Ortodossa	» 2.000
BENEDIZIONE DELLE ACQUE nel giorno dell'Epifania secondo il rito bizantino-greco.	» 500

N. B. - Sulle ordinazioni che superano l'importo di L. 30.000 si concede lo sconto del 15%. Versamenti sul C. C. Postale N. 7/8000 intestato a: **Associazione Cattolica Italiana per l'Oriente Cristiano** - Piazza Bellini, 3 - 90133 Palermo.

Abbonatevi a

ORIENTE CRISTIANO

RIVISTA TRIMESTRALE DELLA
ASSOCIAZIONE CATTOLICA ITALIANA
PER L'ORIENTE CRISTIANO

Abbonamenti

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

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

DIFFONDETE «ORIENTE CRISTIANO»