

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

ORIENTE CRISTIANO



Anno XIV

GENNAIO - MARZO 1974

1

ORIENTE CRISTIANO

ANNO XIV
GENNAIO - MARZO 1974

1

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

S O M M A R I O

	pagina
Ai nostri Lettori (<i>Damiano Como</i>)	2
Cattolici e Ortodossi oggi (<i>Eleuterio F. Fortino</i>)	3
Le Chiese calabro-sicule e Costantinopoli (<i>G. B.</i>)	20
Le Diaconesse nella Tradizione orientale (<i>Giuseppe Ferrari</i>)	28
Il principio di « Oikonomia » e di « Akribeia » nella Chiesa Ortodossa (<i>Demetrio Salachos</i>)	51
L'Icone della natività di Cristo (<i>Igor G. Passarelli</i>)	58
Il monastero orientale di San Erasmo a Roma (<i>Alessandro Calandro</i>)	80
Aspetti dei rapporti di Ambrogio con l'Oriente cristiano (<i>Fausto Ceriotti</i>)	85
Note sull'ecclesiologia ecumenica di V. S. Solov'ëv (<i>Alberto Cappellari</i>)	90
NOTIZIARIO	
Incontri ecumenici in Terrasanta	95
Siciliani pellegrini in Russia	98
Pellegrini della Chiesa Russa a Palermo	104
La Chiesa ortodossa di Romania	108
Sua Beatitudine Serafim, nuovo Arciv. di Atene e di tutta la Grecia	113
Calabria - 3 ^o Incontro di Studi Bizantini	115

SPEDIZIONE IN ABBONAMENTO POSTALE - GRUPPO IV

ai nostri Lettori

Dopo i due numeri doppi dell'anno scorso, uno su « Atenagora » e l'altro sulla « Visita del S. Sinodo della Chiesa di Grecia alle Chiese di Sicilia », per i quali ci sono pervenute numerose lusinghiere attestazioni di gradimento e di plauso, eccoci al primo numero di questo anno, XIV della nostra Rivista.

Così come prefissoci fin dal primo numero di « Oriente Cristiano » dell'ormai lontano 1961, intendiamo continuare con immutato impegno nell'interessare i cattolici italiani ad una sempre più profonda conoscenza sul pensiero e la dottrina dell'Oriente cristiano.

Con un linguaggio accessibile a tutti, è nostra intenzione continuare ad affrontare tutti i vari e delicati problemi con serena obiettività e, augurandoci che il dialogo con i nostri fratelli ortodossi s'infittisca sempre più di voci, cercheremo di allargare e soddisfare l'interesse dei nostri Lettori italiani e stranieri.

Col presente indirizzo ci rivolgiamo a questi ultimi, confidando che essi continuino ad essere zelatori del nostro movimento, confortandoci con la loro adesione e la loro stima, e siano anche nostri preziosi collaboratori, facendo giungere l'eco della nostra stampa tra i loro amici e diffondendo gli ideali della nobile causa ecumenica per la quale ci sentiamo responsabilmente impegnati.

DAMIANO COMO

Cattolici e Ortodossi oggi*

I. Premessa

1. La settimana mondiale di preghiera per l'Unità dei Cristiani è diventata il tempo forte della riflessione ecumenica.

Essa è anzitutto un periodo di preghiera più intensa, essendo l'unità della Chiesa come la Chiesa stessa un dono gratuito della misericordia e della filantropia divina. Ai primi Cristiani di Roma, San Paolo scriveva: « Non dipende nè da chi vuole nè da chi corre, ma da Dio che usa Misericordia » (Rom. 9,16). La preghiera del resto ci è indispensabile anche perchè ci si conceda la forza di « volere » e di « correre » al servizio dell'unità della Chiesa, perchè ci si conceda il dono di « vedere » e « comprendere » il mistero dell'opera salvifica che Cristo continua attraverso la sua Chiesa, nonostante lo « scandalo al mondo » ed il « danno » — come si esprime il decreto conciliare sull'Ecumenismo — che la divisione reca « alla santissima causa della predicazione del Vangelo a ogni creatura » (*Unitatis Redintegratio*, Nr. 1).

La settimana di preghiera per l'Unità è quindi prima di tutto un momento di preghiera tra i cristiani delle diverse confessioni del mondo intero per sottometterci tutti insieme alla volontà di Dio.

Questa settimana però offre l'occasione per una annuale analisi critica su quanto è stato fatto e per una riflessione sui programmi da svolgere.

2. Anche nel corso di quest'ultimo anno i contatti ecumenici si sono sviluppati ed intensificati.

La Chiesa Cattolica mantiene sempre più stretti rapporti con

* Conferenza tenuta a Palermo dal Rev.mo Mons. Eleuterio Fortino, del Segretariato per l'unione dei Cristiani, in occasione della Settimana della riunione dei cristiani del gennaio 1974, su invito di S. E. Rev.ma il Card. Salvatore Pappalardo, Arciv. di Palermo e Presidente dell'ACIOC.

tutte le Confessioni cristiane. Le difficoltà che talvolta emergono in questi rapporti, il più delle volte, sono un segno chiaro che la ricerca dell'unità sta già affrontando questioni serie che implicano studi e riflessione e che talvolta ci toccano nella coscienza e comportano il coraggio di mutare delle convinzioni, di rivedere delle prassi.

Il Concilio aveva lucidamente intravisto questa evoluzione quando aveva indicato nel rinnovamento e nella riforma la via dell'unità, anzi « la ragione del movimento verso l'unità ».

« La Chiesa peregrinante, afferma il decreto sull'Ecumenismo, è chiamata da Cristo a questa continua riforma di cui, in quanto istituzione umana e terrena, ha sempre bisogno, in modo che se alcune cose, sia nei costumi che nella disciplina ecclesiastica ed anche nel modo di enunciare la dottrina — il quale non deve essere assolutamente confuso con lo stesso deposito della fede — siano state, secondo le circostanze, osservate meno accuratamente, siano opportunamente rimesse nel giusto e debito ordine » (*Unitatis Redintegratio*, N. 6).

Ovviamente tutto ciò non riguarda soltanto la Chiesa Cattolica, ma tocca tutte le Chiese. Le esigenze dell'unità non spiegano a sufficienza le titubanze dei deboli? Coscienti e responsabili di tutto questo, i gruppi misti proseguono la ricerca con ritmo ininterrotto e con maggiore accuratezza rendendo pubbliche di tanto in tanto le loro conclusioni.

Gruppi misti di lavoro e di studio si sono costituiti con il Consiglio Ecumenico delle Chiese, con la Comunione Anglicana, con la Federazione Luterana mondiale, con l'Alleanza Riformata Mondiale, con il Consiglio Mondiale Metodista ed anche con organizzazioni internazionali di Pentecostali.

Una stretta collaborazione è instaurata tra la Chiesa Cattolica e l'Alleanza Biblica universale per la cooperazione nella traduzione comune e diffusione della Sacra Scrittura. I Cattolici così collaborano già per la traduzione comune in 119 lingue. Anche in Italia è stato approvato un progetto di traduzione comune del Nuovo Testamento fra la Conferenza Episcopale Italiana e l'Alleanza Biblica Universale.

La Commissione Mista tra la Chiesa Cattolica e la Comunione Anglicana, dopo essere giunta ad un documento sull'Eucaristia, ha pubblicato quest'anno una dichiarazione comune sul Mini-

stero in cui si esprimono delle convergenze fondamentali su questo tema.

Anche se finora il documento ha soltanto l'autorità della commissione che lo ha elaborato, ed è proposto allo studio delle rispettive Chiese prima che venga approvato dalle competenti autorità della Chiesa Cattolica e della Comunione Anglicana, esso costituisce un traguardo significativo nei rapporti con gli anglicani.

Le fasi ulteriori hanno il compito di precisare, approfondire e completare l'accordo. Il tema seguente che questa commissione studierà sarà quello dell'« autorità nella Chiesa » dove è facile intravedere in trasparenza un'altra delle divergenze dottrinali e pratiche fra i cristiani.

Temi analoghi sono allo studio delle altre commissioni miste.

II. *I rapporti tra Cattolici ed Ortodossi.*

3. Lo scopo principale di questa conversazione verte sui rapporti attuali fra cattolici ed ortodossi.

Anche questi rapporti nel corso di quest'anno *si sono intensificati*. Essi abbracciano ora tutte le Chiese d'Oriente, tanto quelle di tradizione bizantina (Costantinopoli, Alessandria, Antiochia, Gerusalemme, Russia, Serbia, Romania, Grecia, Cipro, ecc.) quanto le Chiese non calcedonesi, quelle Chiese cioè che non hanno accettato il Concilio di Calcedonia (451): la Chiesa siriana, copta, etiopica, armena.

Data la grande varietà di situazioni di queste Chiese, determinata dal ricco patrimonio ereditato dalle diverse tradizioni culturali, teologiche e spirituali e anche dal diverso contesto sociale e politico in cui esse sono attualmente inserite, i rapporti della Chiesa Cattolica con queste Chiese non hanno raggiunto tutti lo stesso livello. La linea generale d'azione tuttavia è unica: quella cioè di riscoprire e prendere progressivamente coscienza della profonda comunione sacramentale che esiste fra la Chiesa Cattolica e queste Chiese.

So bene a quale pubblico mi rivolgo, a membri cioè di una Chiesa locale che anche nel corso di questo ultimo anno è stata impegnata nei rapporti con l'Oriente, dando un esempio di positiva ed intelligente iniziativa locale di contatti con la Chiesa Ortodossa di Grecia. So anche bene che dal lontano 1929 l'A.C.I.O.C. ha qui tenuto presente la preoccupazione per la

unione tra l'Oriente e l'Occidente. Non starò qui perciò ad enumerare e descrivere i rapporti intercorsi fra la Chiesa Cattolica e le varie Chiese Ortodosse nell'ultimo anno; ad una Chiesa così attenta a questo problema suppongo che la cronaca ecumenica sia nota. Mi limiterò piuttosto ad alcune *considerazioni di metodo*.

4. La ricerca di unità tra oriente ed occidente è stata sempre in qualche modo presente nel corso dei secoli alla coscienza cristiana. Se ne sono occupati anche due Concili, quello di Lione (1274) di cui quest'anno ricorre e sarà commemorato in Francia il VII centenario e quello di Firenze (1439) che ha anche promulgato una Bolla di unione rimasta inefficace; anche nei secoli seguenti e nei tempi a noi più vicini, la preoccupazione dell'unità non si era mai spenta; anzi da Leone XIII in poi nella Chiesa Cattolica si era fatta più acuta. Questi rapporti tuttavia non hanno avuto nè l'estensione, nè la profondità, nè la qualità degli attuali rapporti fra la Chiesa Cattolica e le Chiese Ortodosse.

In vista del proseguimento di questi contatti, allo scopo di precisarli ed approfondirli ci possiamo chiedere la ragione di questa novità: perchè dal Concilio Vaticano II i rapporti con l'Oriente hanno preso una piega diversa ed un ritmo più intenso? Il Concilio Vaticano II ha affermato: « *Il Signore dei Secoli*, il quale con sapienza e pazienza prosegue il disegno della sua grazia verso di noi peccatori, in questi ultimi tempi, ha cominciato ad effondere con maggiore abbondanza nei cristiani tra loro separati l'interiore ravvedimento ed il desiderio dell'unione ». (*Unitatis Redintegratio*, Nr. 1).

È questa senza dubbio la ragione fondamentale del progresso dei rapporti ecumenici.

Ma per quella parte che nella ricerca dell'unità dipende dall'uomo, la ragione della nuova epoca dei rapporti tra l'Oriente e l'Occidente bisogna individuarla proprio in una *diversa impostazione* dei rapporti stessi.

Mi sembra che tutto dipenda da un diverso triplice punto di partenza che in ognuno dei suoi aspetti presenta un carattere di differenziazione dal passato.

Questo triplice punto di partenza consiste in una *a)* Nuova base teologica; *b)* Nuova atmosfera psicologica; *c)* Nuova metodologia ecumenica.

A. La Nuova Base Teologica.

5. Qual è questa *nuova base teologica* che ha permesso un rilancio dei rapporti con l'Oriente?

Innanzitutto va premesso che questa base teologica per essere consistente deve essere *comune* a cattolici ed ortodossi.

Il noto ecumenista greco Amilcare Alevissatos, ha scritto nel 1966:

« Ritengo che non si possa più accettare la tesi antica delle due Chiese (quella cattolico-romana e quella greco-cattolica o ortodossa); specialmente nel nuovo clima creato fra le Chiese da Papa Giovanni XXIII; si dovrebbe piuttosto parlare delle due parti geografiche dell'unica Chiesa in Oriente e in Occidente » (*Concilium*, 2 (1966) 69, Ed. Italiana).

Per ristabilire la piena comunione delle due parti dell'unica Chiesa di Cristo, « è necessario, aggiungeva il teologo greco già citato, imparare a conoscere bene il fondamento su cui si lavora assieme e di acquistare la certezza di stare sullo stesso ed identico fondamento che altro non è se non l'unica Chiesa, la cui essenza le due parti dovrebbero intendere allo stesso modo. Ogni dialogo sarebbe inutile se prima non si trovasse l'accordo in questa visione dell'essenza della Chiesa ».

In passato in realtà le due parti della Chiesa avevano preferito considerarsi due Chiese diverse, ognuna rivendicando a sé l'autenticità e relegando l'altra in una zona d'ombra. In questo atteggiamento e sulla soggiacente concezione teologica, il dialogo del passato è stato infecondo, inutile, quando non si è trasformato in controversia o in polemica.

Da parte cattolica il Decreto Conciliare sull'Ecumenismo ha elaborato la nuova base teologica. Per questo decreto, *la Chiesa Ortodossa*, malgrado la rottura di comunione con la Chiesa di Roma, è rimasta Chiesa nel senso pieno, con un patrimonio teologico, liturgico, spirituale e canonico proprio (*Unitatis Redintegratio*, nn. 14-18). Il Concilio con vigore afferma:

« Con la celebrazione dell'Eucaristia del Signore in queste singole Chiese, la Chiesa di Dio è edificata e cresce » (*Unitatis Redintegratio* Nr. 15).

La Chiesa di Dio quindi si edifica e cresce anche nelle Chiese Ortodosse. Non un'altra realtà, non un'altra comunione, non

un'altra congregazione, ma la Chiesa di Dio che confessiamo nel Credo, la Chiesa Una, Santa, Cattolica ed Apostolica.

Lo stesso decreto conciliare aggiunge:

« È noto a tutti con quanto amore i cristiani d'Oriente celebrino la sacra liturgia, specialmente quella eucaristica, fonte della vita della Chiesa e pegno della gloria futura, con cui i fedeli uniti con il vescovo, hanno accesso a Dio Padre ed entrano in comunione con la Santissima Trinità, fatti partecipi della divina natura ».

Nel senso forte ed autentico le Chiese Ortodosse sono chiamate Chiese. Sono cioè Chiese in quanto anche esse assolvono al compito fondamentale della Chiesa: predicano la Parola di Dio, annunziano il Regno, portano Cristo agli uomini affinché coloro che Lo accolgono abbiano il diritto di divenire figli di Dio ed essere partecipi della natura divina.

Su questa base si fonda la realtà della comunione tra la Chiesa Cattolica e le Chiese Ortodosse. Questa affermazione fondamentale viene esplicitata dai documenti conciliari e post-conciliari. Di questa esplicitazione si riassumono alcuni aspetti:

a) *Realtà sacramentale.*

Già il decreto sull'ecumenismo aveva affermato che queste Chiese, quantunque separate, hanno veri sacramenti (Nr. 15). Il Papa Paolo VI nel ricevere il Patriarca Athenagoras I in S. Pietro sottolineava vigorosamente la « comunione profonda e misteriosa » esistente tra la Chiesa Cattolica e le Chiese Ortodosse. Questa comunione, secondo Paolo VI, è stabilita « dalla medesima obbedienza con cui ci sottoponiamo all'Evangelo di Cristo in virtù dei medesimi sacramenti e in modo specialissimo del medesimo battesimo e del medesimo sacerdozio che celebra la medesima Eucaristia, l'unico sacrificio di Cristo, in virtù del medesimo episcopato, ricevuto per governare il popolo di Dio e per guidarlo al Signore e per annunciare ad esso la Parola del medesimo Signore ».

È proprio e principalmente questa realtà sacramentale che incorpora i cristiani in Cristo che costituisce quel fondamento che nè le divergenze teologiche nè le vertenze giurisdizionali hanno potuto veramente intaccare.

b) *Patrimonio comune.*

Il Concilio ha teologicamente indicato e descritto il ricco patri-

monio comune esistente tra la Chiesa Cattolica e le Chiese Ortodosse, pur positivamente sottolineando come l'eredità tramandata dagli apostoli sia stata fin dai primordi stessi accettata e sviluppata in forme e modi diversi.

Il Direttorio Ecumenico da parte sua con forza e con verità afferma:

« Fra la Chiesa Cattolica e le Chiese Orientali separate esiste una stretta comunione in materia di fede » (Nr. 40).

Di questo immenso patrimonio comune fanno parte non soltanto i dogmi fondamentali della fede cristiana e l'intero contenuto del Credo che costituisce la professione di Fede del battezzato, e quindi del cristiano, ma anche una pleiade di Santi che hanno vissuto questa fede e si pongono come fulgidi esempi per cattolici ed ortodossi, nonché la grande comune tradizione patristica e liturgica.

c) *Riconoscimento della struttura gerarchica.*

Realtà sacramentale e comune patrimonio cristiano viene vissuto nell'ambito di Chiese gerarchicamente strutturate. Un dato particolarmente importante in questo senso emerge tanto dai gesti quanto dai discorsi di Paolo VI dopo il Concilio Vaticano II: i capi delle Chiese Ortodosse sono veri pastori del loro gregge. A Costantinopoli il Papa ha detto:

« Vediamo più chiaramente che tocca ai capi di Chiese, alla loro gerarchia, condurre le Chiese sulla via che porta alla piena comunione. Essi devono farlo riconoscendosi e rispettandosi come pastori della parte del gregge di Cristo loro affidata ». A Roma poi, rivolgendosi ad Athenagoras, Paolo VI citava tra gli elementi costituenti la comunione tra Chiesa Cattolica e Chiese Ortodosse: « il medesimo episcopato ricevuto dagli apostoli per guidare il popolo di Dio verso il Signore e predicargli la Sua Parola ».

d) *Chiese Sorelle.*

L'insieme di queste realtà, considerate ecclesiologicamente, ha portato alla conclusione che le Chiese Ortodosse sono delle vere Chiese locali e in relazione con la Chiesa Cattolica sono delle *Chiese Sorelle*, quantunque in situazione anormale di rapporti.

Paolo VI in un importante documento consegnato al Patriarca Athenagoras il 25 Luglio 1967 ha mirabilmente sintetizzato

questa dottrina: « In ciascuna Chiesa locale si opera il mistero dell'amore divino che ci mette in comunione con il Padre e ci rende fratelli gli uni con gli altri; e non è forse questo il motivo ispiratore dell'espressione tradizionale e bellissima con la quale le Chiese locali amano chiamarsi Chiese Sorelle?

Questa vita delle Chiese sorelle è stata da noi vissuta per secoli celebrando insieme i concili ecumenici che hanno difeso il deposito della fede contro qualsiasi alterazione.

Ora dopo un lungo periodo di divisione e di reciproca incomprendimento, il Signore ci ha concesso che le nostre Chiese si riscoprano sorelle nonostante gli ostacoli che erano sorti tra noi nel passato » (*Tomos Agapis*, Nr. 176).

Da parte Ortodossa una importante esplicitazione di tutto ciò l'ha data anche recentemente il Patriarca Dimitrios I, ricevendo nel novembre 1973 una delegazione cattolica presieduta dal Cardinale Giovanni Willebrands, presidente del Segretariato per l'Unione dei Cristiani.

Il Patriarca ha affermato:

« Quando noi diciamo le "nostre Chiese" in nessun modo noi ci scostiamo dal senso ecclesiologico della Chiesa Una, Santa, Cattolica ed Apostolica: intendiamo le Chiese locali nella propria venerabile giurisdizione di ciascuna. In questo senso riceviamo l'Eminenza Vostra, Signor Cardinale, come rappresentante del primo Vescovo e Patriarca in Occidente, del santissimo ed a noi carissimo fratello maggiore, Papa Paolo VI ».

Questa è l'acquisizione teologica maggiore dell'ecumenismo moderno: cattolici ed ortodossi riscoprono le dimensioni autentiche della Chiesa. È in funzione a questa nuova base teologica che i rapporti con l'Oriente si sono sostanzialmente chiarificati rendendo possibile il progresso registrato negli ultimi anni, fino a far dire a Papa Paolo VI che la comunione fra la Chiesa Cattolica e le Chiese Ortodosse, quantunque imperfetta « è quasi piena ».

6. La presa di coscienza di questa profonda realtà non significa che tutte le difficoltà con l'Oriente siano state superate; *le vere divergenze permangono*.

Il Patriarca Ecumenico Dimitrios I, in un discorso fatto il 30 novembre 1973 ebbe a dire:

« Per essere chiari, sinceri ed onesti verso noi stessi e verso gli altri, ma anche verso il mondo intero, dobbiamo ripetere e sottolineare che nessun vescovo nella cristianità ha ricevuto alcun privilegio, divino o umano di universalità sulla Chiesa di Cristo, Una, Santa, Cattolica ed Apostolica, ma che tutti noi, sia a Roma, sia in questa città, sia in qualsiasi altra città, indipendentemente da qualsiasi posizione ecclesiastica, gerarchica o politica, siamo semplicemente e soltanto vescovi, tutti sotto il solo sommo sacerdote, il capo della Chiesa, il Signore nostro Gesù Cristo, sempre nell'ordine gerarchico trasmesso sin dallo inizio nella Chiesa ».

Emerge evidente in questa affermazione la posizione tradizionale degli Ortodossi nei confronti della funzione primaziale del Vescovo di Roma. Ma anche questa cruciale questione può trovare la piena soluzione soltanto sulla base teologica della Chiesa Una, Santa, Cattolica ed Apostolica.

A mano a mano che si sviluppano i rapporti con l'oriente e cresce la comunione fra cattolici ed ortodossi, si dilegua una nebbia di opinione che una volta si considerava costituire un pulviscolo di divergenze e si riduce così il campo delle questioni reciprocamente contestate.

Le vere divergenze vengono identificate con più precisione e progressivamente poste nella loro giusta collocazione.

Anche questo è un autentico progresso ecumenico, perchè permette di isolare e risolvere i veri problemi.

Questo *ridimensionamento di problematica* è stato il frutto della riscoperta della vera base teologica delle relazioni fra cattolici ed ortodossi.

B. La Nuova Atmosfera Psicologica.

7. La nuova base teologica che abbiamo cercato di mettere in rilievo ha portato il suo frutto più immediato creando una nuova atmosfera psicologica che diventa essa stessa condizione indispensabile per il ristabilimento dell'unità.

« Nell'amore cristiano e nella fraternità tutto è ben comprensibile, tutto è armonioso, tutto — nel comune Signore Gesù Cristo — è fedele al senso dell'una ed unica Santa Chiesa ».

Questo affermava il *Patriarca Ecumenico Dimitrios I* nel rivolgersi il 30 Novembre 1973 alla Delegazione Cattolica presieduta dal Cardinale Willebrands. E aggiungeva:

« Per divina volontà e divino consiglio siamo stati condotti a Gesù. Tutti siamo di fronte a lui e tutti siamo chiamati a manifestare la nostra fedeltà verso di lui..

Oggi riceviamo voi come tali comuni testimoni (*symmartiras*) della fedeltà verso Cristo e desideriamo rendere con voi questa testimonianza di fronte al mondo intero cristiano e non cristiano ».

Non sono parole di pura cortesia; sono dense di significato teologico ed ecclesiologico. Sono espressioni di una atmosfera che prima del servizio di carità svolto da Athenagoras I e da Papa Giovanni e prima del viaggio di Papa Paolo a Istanbul non sarebbero state immaginabili. Ma sono anche espressioni che senza il presupposto della nuova base teologica, su cui si fondano dal Concilio in poi i rapporti fra la Chiesa Cattolica e le Chiese Ortodosse, sarebbero o senza contenuto o sostanzialmente ambigue.

Oggi esse risuonano come eco di una identica preoccupazione presente a Roma o a Costantinopoli: la ricomposizione della piena unità della Chiesa Una ed Unica.

Un determinante influsso alla creazione di questa nuova atmosfera è stata data da due *dichiarazioni* molto importanti che hanno liberato gli spiriti da secolari resistenze e da interiori reticenze.

Come è noto il 7 dicembre 1965 a conclusione del Concilio con un atto comune fra Roma e Costantinopoli *si abrogavano le reciproche scomuniche del 1054*, data che comunemente viene presa come simbolo della divisione fra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Ortodossa. Papa Paolo VI ed il Patriarca Athenagoras hanno deciso di dire nel documento di togliere « dalla memoria e dal mezzo della Chiesa le sentenze di scomunica » (Tomos Agapis, nr. 127).

È vero, le scomuniche del 1054 rimanevano sul piano personale e ben circoscritto, nè miravano ad una rottura tra Roma e Costantinopoli, inoltre direttamente non toccavano che Roma e Costantinopoli. Tuttavia esse lasciarono nelle generazioni successive un ricordo talmente funesto che si è sempre più deteriorato, estendendosi a tutte le altre Chiese, intaccando così le relazioni di tutte le Chiese d'Oriente con Roma. L'atto di

« abrogazione » ha costituito una vera e propria liberazione spirituale.

Nella mentalità orientale la persistenza di queste scomuniche aveva assunto un'importanza di primo piano ed era molto radicata la convinzione che la loro abrogazione fosse la condizione del dialogo tra la Chiesa Cattolica e l'Ortodossia. Era questa la tesi a cui era giunto il Prof. Karmiris a conclusione di una serie di articoli sul Concilio Vaticano II apparsi un anno prima sulla rivista « *Ekklesia* », organo ufficiale della Chiesa di Grecia. L'abrogazione delle scomuniche affidava alla misericordia divina il passato e liberava le relazioni tra la Chiesa Cattolica e le Chiese ortodosse da una specie di complesso di reciproche accuse, di incriminazioni e di colpe.

Il secondo atto che ha contribuito alla creazione di una nuova atmosfera è stato la *dichiarazione comune tra il Papa Paolo VI e il Patriarca Athenagoras I*, a conclusione dell'incontro di Roma (28 ottobre 1967), in cui tra l'altro si respingeva ogni *proselitismo* di cattiva lega. Nella dichiarazione si dice:

« Il Papa Paolo VI ed il Patriarca Ecumenico Athenagoras I sono convinti che il dialogo della carità tra le loro chiese deve portare frutti di *collaborazione disinteressata* sul piano di una azione comune, a livello pastorale, sociale ed intellettuale, in un mutuo rispetto della fedeltà degli altri alle proprie Chiese » (Tomos Agapis, Nr. 195).

Il rifiuto del metodo proselitistico, la comune richiesta di fedeltà alle proprie Chiese, l'accordo per una collaborazione disinteressata, dava l'ultima garanzia psicologica al fatto che la ricerca dell'unità nella moderna impostazione si distingueva chiaramente dal passato.

8. Quando ci si è di fronte a mentalità che hanno vari sfondi e sottofondi ereditati dal passato, *il cambiamento non è nè facile, nè improvviso*. In questo campo ci sono ancora progressi da fare. Ma un nuovo atteggiamento si è creato: più franco, più leale, più libero, più sincero, più fiducioso. I rapporti con l'Oriente si svolgono così in una nuova atmosfera. I contatti, le visite, lo scambio di osservatori, le partecipazioni ad incontri di studio, contribuiscono profondamente alla mutua conoscenza e a rafforzare quei legami che reciproche ignoranze avevano rallentato per secoli.

Questa nuova atmosfera creatasi nei rapporti fra la Chiesa Cat-

tolica e le Chiese Ortodosse è una condizione indispensabile per ogni ulteriore progresso.

C. La Nuova Metodologia Ecumenica.

9. Il terzo elemento che mi sembra spiegare la nuova impostazione dei rapporti tra la Chiesa Cattolica e le Chiese Ortodosse consiste in una nuova metodologia ecumenica che trova i suoi cardini nel principio dell'unicità del movimento ecumenico e nel fatto di tener presente l'unità delle Chiese Ortodosse.
10. a) *Il movimento ecumenico è uno solo.* Non c'è un ecumenismo cattolico, un ecumenismo ortodosso e un ecumenismo protestante. Uno solo è il problema: le divisioni dei cristiani; uno solo il movimento che cerca la ricomposizione dell'unità. Noi cattolici abbiamo fatto questa acquisizione durante il Concilio Vaticano II e ne è segno il cambiamento intervenuto nel titolo del 1° capitolo del Decreto sull'Ecumenismo. Nella prima redazione il titolo era: « Principi dell'ecumenismo cattolico », nella redazione finale invece si ha: « Principi cattolici dell'ecumenismo ». Questo spostamento terminologico implica un'altra impostazione teologica che trova coerente riscontro nel proemio del Decreto che parla di un « movimento ogni giorno più ampio per il ristabilimento dell'unità di tutti i cristiani » (Nr. 1) a cui partecipano anche i cattolici.
Questa *ampia* dimensione dell'ecumenismo, che sempre secondo il citato Decreto, abbraccia « quelli che invocano la Trinità e professano la fede in Gesù Cristo Signore e Salvatore », è sempre tenuta presente tanto nei rapporti con le Chiese nate dalla Riforma, quanto nei rapporti con le Chiese d'Oriente, salva restando, ovviamente, la specificità delle relazioni bilaterali con le proprie caratteristiche e la rispettiva problematica.
11. b) Il secondo principio basilare della nuova metodologia ecumenica è quello di tener presente *l'unità delle Chiese ortodosse.* Nel passato si erano avuti rapporti con l'una o l'altra Chiesa e talvolta persino con l'una o l'altra frazione di Chiesa. Si sono fatte anche delle unioni parziali che la storia in definitiva ha mostrato infegonde per la ricomposizione totale dell'unità fra Oriente ed Occidente.
La nuova prospettiva, tenere cioè presente la situazione pan-ortodossa, talvolta ritarderà i rapporti, farà procedere più lentamente,

ma è il solo metodo che ci assicura di evitare la prassi del passato. Del resto i rapporti fra le Chiese Ortodosse e la Chiesa Cattolica sono regolati, da parte ortodossa, dalla III Conferenza Pan-Ortodossa di Rodi (1-15 novembre del 1964) la quale autorizzando le singole Chiese ortodosse a poter avere fraterni rapporti con la Chiesa Cattolica, riserva il vero dialogo teologico all'intera Ortodossia.

Nel citato discorso fatto il 30 novembre 1973, il Patriarca ha ricordato questo principio che ha considerato come una delle « basi fondamentali » su cui poggiano i rapporti fra la Chiesa Cattolica e le Chiese Ortodosse.

Egli ha detto:

« Di tutte le nostre collaborazioni e conversazioni avute fin ora e che si avranno in futuro — quantunque secondo le decisioni della III Conferenza pan-ortodossa di Rodi possano essere instaurate sul piano bilaterale — lo sbocco finale sarà al livello di tutta la Chiesa Cattolica e dell'Ortodossia nel suo insieme ».

L'enunciazione di questo principio significa che ogni singola Chiesa ortodossa può avere fraterni rapporti, conversazioni e collaborazioni con la Chiesa Cattolica. Questi contatti bilaterali fra singole Chiese Ortodosse e la Chiesa Cattolica, o conferenze episcopali nazionali o regionali della Chiesa Cattolica, per quanto riguarda la Chiesa Ortodossa nel suo insieme vengono considerati fatti, secondo l'espressione della III Conferenza di Rodi « per proprio conto e non a nome di tutta l'Ortodossia ». Ciò significa che essi impegnano soltanto quella particolare Chiesa ortodossa implicata in quel particolare dialogo e non possono quindi avere come oggetto le questioni dogmatiche.

Il vero dialogo teologico dovrà essere oggetto di tutta la Chiesa Ortodossa e della Chiesa Cattolica.

È ovvio che i contatti, le conversazioni, le collaborazioni fra singole Chiese ortodosse e la Chiesa Cattolica o chiese locali della Chiesa Cattolica sono orientati al dialogo generale fra la Chiesa Cattolica e le Chiese Ortodosse nel loro insieme; anzi ne preparano la via.

Nella dichiarazione tra Paolo VI ed Athenagoras I questi contatti sono stati sollecitati:

« Essi — si dice — fanno voti perchè possano svolgersi

contatti regolari e profondi tra pastori cattolici e pastori ortodossi per il bene dei loro fedeli ». Inoltre « Il Papa e il Patriarca danno la loro benedizione e il loro sostegno pastorale ad ogni sforzo di collaborazione tra professori cattolici ed ortodossi nel campo dello studio della storia, delle tradizioni delle Chiese, della patristica, della liturgia, e di una presentazione dell'Evangelo che corrisponda insieme al messaggio autentico del Signore e alle necessità e alle esperienze del mondo odierno ». Infine si danno delle raccomandazioni di metodo: « Lo spirito che deve animare tali sforzi — indicavano Athenagoras I e Paolo VI — è uno spirito di lealtà verso la verità e di comprensione reciproca, nel desiderio operante di evitare rancori del passato ed ogni specie di dominazione spirituale o intellettuale » (Tomos Agapis Nr. 195).

12. È in questo spazio e in questa prospettiva che mi sembrano inseriti i rapporti e le conversazioni fra la Chiesa di Grecia e questa Chiesa di Sicilia. Non è da sperare altro che essi possano continuare come è detto nel comunicato congiunto finale pubblicato a conclusione della visita in Sicilia della delegazione della Chiesa di Grecia e che abbiano, come certamente hanno avuto sin ora, la benedizione di Dio.

III *Brevi Osservazioni conclusive.*

13. Questa nuova metodologia dei rapporti con l'Oriente nel contesto di una nuova atmosfera che il Patriarca Athenagoras soleva chiamare « dialogo della carità », fondata sulla descritta nuova base teologica, sta già dando i suoi buoni frutti.

Una maturazione d'insieme sta avvenendo, e nella Chiesa Cattolica e nelle Chiese Ortodosse. La profonda realtà comune esistente tra la Chiesa Cattolica e le Chiese Ortodosse deve progressivamente trovare una applicazione pratica in tutta la vita delle Chiese, fino alle sue forme canoniche.

Anche in questo campo coerenti riforme sono state iniziate tanto per i matrimoni misti quanto per la comunicatio in sacris. Per esempio: i matrimoni fra cattolici latini ed ortodossi di fronte al ministro ortodosso venivano considerati nulli. Questa norma è stata cambiata nel 1967. E con coerenza. Infatti se nelle Chiese Ortodosse, come ha affermato il Concilio, si edifica e cresce la Chiesa di Dio, come giustificare delle disposizioni

canoniche che consideravano nulli degli atti come la celebrazione del matrimonio, compiuti nel suo seno?

Ugualmente varie disposizioni sono state prese nel campo della *communicatio in sacris*.

Attualmente « presentandosi opportune circostanze, con l'approvazione dell'autorità ecclesiastica, una certa comunicazione nelle cose sacre, non escluso il sacramento dell'Eucaristia, non solo è possibile, ma anche consigliabile » (*Direttorio Ecumenico*, Nr. 40).

È attualmente possibile che un ortodosso funga da lettore nella liturgia nella Chiesa Cattolica (Nr. 50), che faccia da padrino nel battesimo (Nr. 48), da testimone per un matrimonio (Nr. 49) che si confessi con un sacerdote cattolico (Nr. 46) e che riceva l'Eucaristia nella Chiesa Cattolica (Nr. 40 - Nr. 44). Bisogna qui notare che non si tratta di un movimento a senso unico, cioè di facilitazioni concesse per gli ortodossi che vengono nella Chiesa Cattolica. Ciò potrebbe essere, almeno venire considerata una prassi proselitistica. Il Direttorio Ecumenico a questo proposito afferma categoricamente:

« Si eviti che sorga il sospetto di proselitismo » (Nr. 46).

Invece tutto ciò che abbiamo elencato sopra come permesso ad un ortodosso nella Chiesa Cattolica è ugualmente permesso a un Cattolico nella Chiesa Ortodossa. Il Direttorio Ecumenico osserva:

« Nelle concessioni di comunicare nei sacramenti occorre tener un *gran conto* della legittima reciprocità » (Nr. 43).

La reciprocità infatti non elimina soltanto il sospetto di proselitismo, ma anche esprime da parte cattolica il positivo giudizio teologico sulla realtà delle Chiese Ortodosse.

Oltre alle disposizioni riferite, per il fedele cattolico ve n'è una più particolare:

« Il fedele cattolico che occasionalmente — per le cause di cui più avanti al Nr. 50 — assiste alla Santa Messa presso i fratelli orientali separati nei giorni di domenica o di precetto, *non è più obbligato* ad ascoltare la Santa Messa di tale precetto in una Chiesa Cattolica, anzi è opportuno che i cattolici, nei suddetti giorni, se impediti ad ascoltare la Santa Messa nella propria Chiesa, assistano per quanto è possibile, alla liturgia dei fratelli separati ». (*Direttorio Ecumenico* Nr. 47).

14. Questo progressivo cambiamento delle norme canoniche ci porta ad una considerazione di metodo: *l'unità tra oriente ed occidente non avverrà in un giorno come effetto di un decreto*; essa sta già maturando, alcuni ostacoli stanno per essere eliminati ed una comunione sempre più stretta è in crescita.

La divisione era penetrata sin all'interno della famiglia ed aveva fatto delle due Chiese due blocchi senza comunicazione. Ora, come abbiamo visto siamo di fronte ad una reciproca, lenta ma progressiva compenetrazione. Si può anche dire che siamo di fronte a un fenomeno di vicendevole osmosi che si realizza attraverso i contatti fra le Chiese. Questi contatti in realtà abbracciano tutto quel reciproco interesse degli uni verso gli altri presente tanto nella Chiesa Cattolica quanto nelle Chiese Ortodosse. Non si limita quindi solo a quei rapporti che di solito vengono qualificati come strettamente ecumenici (scambio di visite, conversazioni bilaterali, incontri di studio ecc.).

In questo sforzo svolge un ruolo indispensabile la ricerca biblica e storico teologica nei vari campi della dogmatica, della liturgia, della disciplina ecclesiastica, che con riacquistata maggiore serenità e oggettività va svolgendosi attualmente negli Istituti universitari, nelle facoltà teologiche. Questo settore dal quale si attendono ancora ulteriori progressi, secondo le speranze poste dalla seconda Parte del Direttorio Ecumenico, sta già dando fecondi frutti.

Un magnifico esempio di come il paziente ed oscuro lavoro di questa ricerca, possa contribuire alla crescita della comunione tra la Chiesa Cattolica e le Chiese d'Oriente si è avuto nel mese di maggio in occasione della visita al Santo Padre e alla Chiesa di Roma da parte del Patriarca copto Shenouda III. Quella visita si è conclusa con una dichiarazione sulla comune fede in Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, dichiarazione che esprimeva la convergenza raggiunta in questi ultimi anni su una questione da secoli aspramente controversa. La dichiarazione comune più che il frutto di un vero dialogo bilaterale organizzato tra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Copta, era lo sbocco naturale della lunga ricerca di teologi su questo tema.

I contatti bilaterali non hanno fatto che mettere a fuoco la convergenza e sollecitarla. Questo esempio indica come in particolare con l'Oriente vivere l'esigenza della comunione abbia un valore determinante per l'ulteriore crescita insieme verso la piena comunione. Così assume significato ed acquista efficacia

ecumenica la vita interna delle singole Chiese dal modo di annunciare il Vangelo, alla predicazione e alla catechesi, all'insegnamento teologico, all'organizzazione delle strutture pastorali alla vita spirituale.

Inoltre il modo stesso come vengono fatte le riforme nelle singole Chiese ha un peso determinante o per avvicinare gli uni agli altri o per creare delle nuove fratture. Il Concilio si era così espresso:

« Siccome ogni rinnovamento della Chiesa consiste essenzialmente nella accresciuta fedeltà alla sua vocazione, esso è senza dubbio la ragione del movimento verso l'unità ».
(*Unitatis Redintegratio* Nr. 6).

In questo contesto alcune realizzazioni della Chiesa Cattolica al suo interno — come la celebrazione di un Concilio, la creazione del sinodo dei vescovi, l'istituzione delle Conferenze Episcopali nazionali, la formazione di Consigli presbiterali e pastorali — nei rapporti con l'Oriente hanno delle implicazioni ecumeniche di cui forse ancora non percepiamo tutta la portata. I rapporti con l'oriente hanno fatto rilevare l'importanza di tutto ciò.

15. Per concludere vorrei citare un pensiero espresso dal Patriarca Dimitrios I nel ricevere la delegazione cattolica presieduta dal Cardinale Willebrands.

« Certamente siamo entrati in un periodo nuovo delle relazioni delle nostre due Chiese, nel periodo cioè dell'approfondimento ». Nella nuova fase di approfondimento, oltre alle discussioni teologiche sulle permanenti divergenze, mi sembra che avrà sempre maggiore influsso il peso che si darà alla « stretta comunione in materia di fede » (Direttorio Ecumenico Nr. 40) esistente tra la Chiesa Cattolica e le Chiese Ortodosse e se ne sapranno trarre le conseguenze nella vita delle Chiese per una progressiva riarticolazione della piena unità.

Eleuterio F. Fortino

ecumenica la vita interna delle singole Chiese dal modo di annunciare il Vangelo, alla predicazione e alla catechesi, all'insegnamento teologico, all'organizzazione delle strutture pastorali alla vita spirituale.

Inoltre il modo stesso come vengono fatte le riforme nelle singole Chiese ha un peso determinante o per avvicinare gli uni agli altri o per creare delle nuove fratture. Il Concilio si era così espresso:

« Siccome ogni rinnovamento della Chiesa consiste essenzialmente nella accresciuta fedeltà alla sua vocazione, esso è senza dubbio la ragione del movimento verso l'unità ». (*Unitatis Redintegratio* Nr. 6).

In questo contesto alcune realizzazioni della Chiesa Cattolica al suo interno — come la celebrazione di un Concilio, la creazione del sinodo dei vescovi, l'istituzione delle Conferenze Episcopali nazionali, la formazione di Consigli presbiterali e pastorali — nei rapporti con l'Oriente hanno delle implicazioni ecumeniche di cui forse ancora non percepiamo tutta la portata. I rapporti con l'oriente hanno fatto rilevare l'importanza di tutto ciò.

15. Per concludere vorrei citare un pensiero espresso dal Patriarca Dimitrios I nel ricevere la delegazione cattolica presieduta dal Cardinale Willebrands.

« Certamente siamo entrati in un periodo nuovo delle relazioni delle nostre due Chiese, nel periodo cioè dell'approfondimento ». Nella nuova fase di approfondimento, oltre alle discussioni teologiche sulle permanenti divergenze, mi sembra che avrà sempre maggiore influsso il peso che si darà alla « stretta comunione in materia di fede » (Direttorio Ecumenico Nr. 40) esistente tra la Chiesa Cattolica e le Chiese Ortodosse e se ne sapranno trarre le conseguenze nella vita delle Chiese per una progressiva riarticolazione della piena unità.

Eleuterio F. Fortino

LE CHIESE CALABRO-SICULE E COSTANTINOPOLI

STORICO MESSAGGIO DI MONS. AGOSTINO,
ARCIVESCOVO DI S. SEVERINA E RISPOSTA DI
S. S. IL PATRIARCA ECUMENICO DEMETRIO I.

Le Chiese di Calabria e di Sicilia sono state, come è noto, nel 1° millennio in stretti contatti con le Chiese d'Oriente.

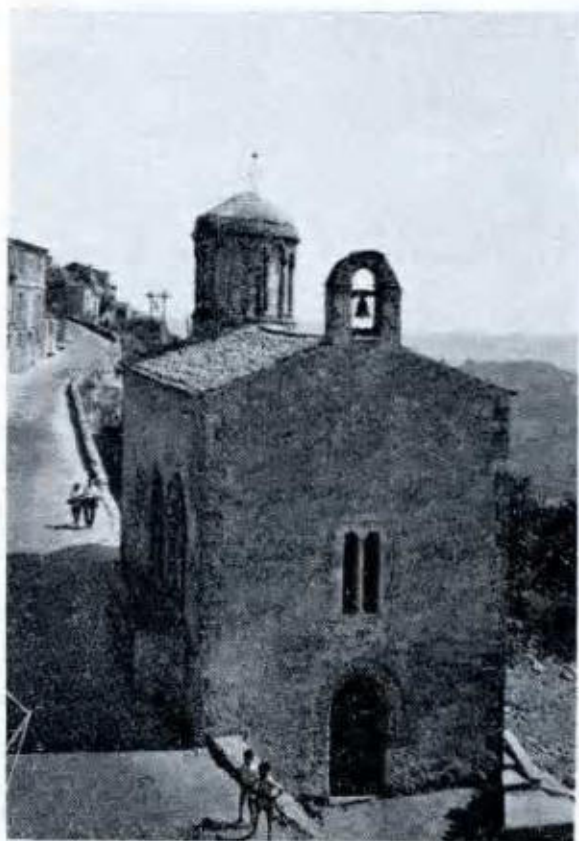
Reggio e Santa Severina in Calabria, e Siracusa in Sicilia vennero elevate alla dignità di Chiese metropolitane nel tempo in cui dipendevano dal Patriarcato di Costantinopoli. Numerosi monaci, particolarmente a partire dal sec. IX, raggiunsero la Calabria, dove fioriva la vita monastica e da dove si provvedeva al servizio pastorale della Sicilia sotto dominazione araba.

La santità italo-greca (particolarmente dal sec. VIII al XII) rappresenta il più grande patrimonio spirituale della Cala-

bria e della Sicilia, ed è altresì l'anello che congiunge nel tempo l'esperienza dei Padri del deserto del Sinai e di Gerusalemme con il monachesimo agghiorita (del Monte Athos).

In queste due regioni la riscoperta della spiritualità appare particolarmente ricca di sviluppo, perché, tra l'altro, potrà reinserire, dopo secoli di oblio, la venerazione dei conterranei che hanno profondamente contribuito allo sviluppo della spiritualità bizantina.

Una delle prime realizzazioni, nel clima di carità che avvicina di nuovo le due regioni all'Oriente, può essere quella di preparare i calendari locali diocesani, partendo forse da un



S. Severina - Chiesa Bizantina di S. Filomena Esterno.

calendario comune calabro-siculo, dato che non pochi tra i santi più famosi operarono in ambedue le regioni. Così si potrebbe ripristinare accanto al culto di santi ancora venerati, come S. Francesco di Paola e S. Lucia, altri dimenticati, ma che hanno contribuito in maniera singolare allo sviluppo della spiritualità locale e dello Oriente ortodosso, come S. Elia di Enna, monaco al Sinai, fondatore di un celebre monastero in Calabria, sul colle presso Palmi, che porta il suo nome, e morto a Salonicco; S. Fantino di Taurioana (Reggio Calabria), morto anche egli a Salonicco,

dove si festeggia annualmente il suo ricordo. Il discepolo di S. Fantino, Niceforo il Calabrese, fu il primo santo venerato alla grande Laura (Athos) come *mirovlita*.

In questo sforzo di ricollegarsi ai profondi vincoli che uniscono alle Chiese d'Oriente, Mons. Giuseppe Agostino, preparandosi alla consacrazione episcopale al servizio di tre diocesi calabresi, si è recato in pellegrinaggio al monastero delle grotte di S. Elia di Reggio (lo Speleota, sec. X) vicino Melicuccà di Seminara.

Il novello Vescovo in questo sacro luogo, per molti secoli palestra di molti asceti calabresi e siciliani, ha avvertito il desiderio di comunicare al Patriar-



Crotone - Capocolonna - Chiesetta a Torre medioevale.

ca di Costantinopoli la Sua elezione episcopale, chiedendo le preghiere della Grande Chiesa di Cristo, come i suoi predecessori di un tempo.

MESSAGGIO DI MONS. AGOSTINO

Alla Sua Santità

l'Ecumenico Patriarca Demetrio I

L'umile Giuseppe Agostino, Sacerdote della Santa Chiesa dei Reggini, fondata dall'Apostolo Paolo (atti, 28,13) che ha goduto a lungo, come Chiesa metropolitana della Calabria, della materna guida del Trono Ecumenico che è nella Città si rivolge alla Vostra Santità, pochi giorni dopo essere stato innalzato alla dignità Arcivescovile, nelle Sante Chiese di S. Severina, Crotona e Cariati, dal Santo Padre e Signore nostro Paolo VI, Papa di Roma, nel concistoro del 21 dicembre 1973.

Preparandomi — tremando per le mie incapacità ripongo le mie speranze nella grazia divina — alla chirotonia Arcivescovile che riceverò nella Chiesa metropolitana di Reggio l'11 febbraio di questo anno, per la imposizione delle mani del venerabile metropolita nostro e Padre Spirituale Signor Giovanni Ferro — e, con lui, dei Vescovi di Calabria — supplico il Signore perchè venga in aiuto delle mie indegnità, a compimento di questa difficile diaconia, per intercessione dei Santi Vescovi ed Apostoli di Cristo che hanno Evangelizzato il popolo da quelle antiche cattedre della regione che mi è stata affidata.

Ho iniziato così a conoscere quegli intrepidi difensori dell'ortodossia al secondo Concilio Ecumenico di Nicea, come anche gli altri miei predecessori, uniti per molti secoli, in piena comunione, alla gloriosa cattedra del Primo Chiamato dalla comune stirpe, lingua, tradizione liturgica, ma soprattutto dalla fede che li ha spinti spesso a recarsi nella Città Imperiale, trovando sempre accoglienza calorosa da parte dei Santi predecessori della Vostra Santità.

L'infelice scisma che ha diviso la Santa Chiesa di Cristo, veramente infelice è stato per la Calabria: separata lentamente dall'Oriente si assoppì poco a poco nella sua spiritualità.



Foto ricordo della cerimonia della consecrazione episcopale di S. E. Mons. Giuseppe Agostino in Reggio Calabria.

Questi ricordi mi accompagnano oggi, vigilia delle Sante Teofanie, alla grotta di S. Elia di Reggio a Melicuccà, dove ricevette l'abito angelico S. Luca di Melicuccà, mio predecessore nella Chiesa di Isola Capo Rizzuto, Vescovo fedele al Trono

Ecumenico: qui egli trovò rifugio e riposo al suo animo afflitto per le diverse difficoltà arrecategli dai Normanni di Calabria e Sicilia, sempre sorretto dalla speranza di potersi recare nella Città Imperiale.

In questa umile spelonca, plurisecolare asceterio dei Santi italo-greci, li ho supplicati di aiutarmi nella mia diaconia episcopale, li ho supplicati per l'unione di tutti.

La plurisecolare confidenza dei miei predecessori con il Trono Apostolico che è nella Città mi incoraggia a pregare per la Vostra Santità, il Santo e Sacro Sinodo che Vi circonda, il venerabile clero ed il popolo devoto che il Cristo Vi ha affidato.

Io, l'ultimo Vescovo eletto di Calabria, con la benedizione del venerabile Metropolita nostro Giovanni — che ama ricordare il suo pellegrinaggio al Trono Ecumenico — scrivo umilmente alla Vostra Santità ed al Santo e Sacro Sinodo che vi circonda, perchè possa ricevere l'aiuto ed il conforto come i miei predecessori, delle vostre Sante preghiere mentre ancora quarantacinquenne vengo unito al Collegio Episcopale.

Mi commuove — e ne ringrazio Cristo Signore « mirabile nei suoi santi » — la speranza che il Santo Patriarca della Chiesa Madre di Costantinopoli, si ricorderà della mia indegnità, per amore dei miei predecessori, nelle sue Sante preghiere.

Pregchiere che riempiranno di gioia spirituale, il Santo Metropolita nostro Giovanni ed i Vescovi amati da Dio che gli sono attorno.

E se infatti, tra i Vescovi che imporranno le mani non vi saranno Vescovi del Trono del Primo Chiamato — come avviene da molti secoli — aumenterà non di meno in noi la speranza di quel desideratissimo giorno dell'unione delle Sante Chiese dell'Antica e della Nuova Roma.

Quel giorno benedetto segnerà il risveglio spirituale della Calabria, terra d'Occidente volta all'Oriente.

Siamo infatti consapevoli che potremmo ricollegarci completamente agli antichi Santi Padri della Calabria, solo quando saremo di nuovo in piena comunione con il Trono di S. Andrea



S. Severina - Interno del battistero.

Primo Chiamato, affidato alla diaconia della Vostra Santità, la quale si degni di benedire

l'umile Giuseppe,
eletto Arcivescovo di Santa Severina,
Crotone e Cariati.

In Reggio Calabria, vigilia delle Sante Teofanie, 1974.

* * *

RISPOSTA DI S.S. DEMETRIO I

*All'amatissimo da Dio,
Arcivescovo eletto di Santa Severina,
Crotone e Cariati,
signor Giuseppe Agostino, grazia e pace da Dio.*

A Reggio.

Con ogni commozione veramente profonda abbiamo ricevuto ed abbiamo letto il vostro messaggio, amatissimo amico in Dio, con il quale ci annunciate la vostra elezione ad Arcivescovo di S. Severina, Crotone e Cariati, in quella storica regione ecclesiastica della Calabria e chiedete le nostre preghiere in aiuto della vostra diaconia, facendo sapere che la vostra chirotonia al grado di Vescovo sarà compiuta dal Veneratissimo metropolita signor Giovanni Ferro nel Sacro Tempio della città di Reggio, l'11 del prossimo mese di febbraio.

Procedendo alla risposta, ringraziamo caldamente per la lettera e ci congratuliamo con voi, amico in Dio, per la vostra meritata promozione, rendendo noto che nel giorno della vostra chirotonia, nelle nostre personali intercessioni innalzeremo al Signore preghiere perchè vi rafforzi sempre più nella fede nella Chiesa e nel suo servizio.

La grazia e l'infinita misericordia di Dio siano con voi.
1974 gennaio 19

Il Patriarca di Costantinopoli *in Cristo fratello.*

+ *Demetrio I, Arcivescovo di Costantinopoli,
Nuova Roma ed Ecumenico Patriarca.*

Il clero ed il popolo con un lungo applauso nel pomeriggio dell'undici febbraio 1974 hanno manifestato nella Cattedrale di Reggio la loro gioia all'annuncio che S.S. il Patriarca Ecumenico era unito in preghiera alla Chiesa che in Calabria ordinava un nuovo Vescovo.

I Vescovi hanno quindi voluto esprimere i sentimenti di gratitudine delle Chiese che per tanti secoli sono state in perfetta comunione con Costantinopoli per la partecipazione di S.S. Demetrio I a questo evento, inviando al Patriarca Ecumenico il seguente messaggio:

« Il Collegio episcopale, riunito nel sacro tempio metropolitano della Calabria, dedicato alla Dormizione della Tuttasanta e Intemerata Madre di Dio, letto — con gioia del Rev. Clero e del pio popolo — il venerato messaggio di Vostra Santità, eleva ardenti preghiere al Signore, per la Santa Chiesa di Costantinopoli per l'unione di tutti, per la pace che viene dall'alto ».

Gli umili fratelli in Cristo di Vostra Santità

+ *Giovanni Ferro, Arcivescovo di Reggio, Metropolita di Calabria.*

+ *Antonio Mauro, Arcivescovo tit. di Tagaste di Numidia.*

+ *Armando Fares, Arcivescovo di Catanzaro e Vescovo di Squillace.*

+ *Francesco Fasola, Arcivescovo Metropolita di Messina.*

+ *Giuseppe Vairo, Arcivescovo Metropolita di Acerenza.*

+ *Aurelio Sorrentino, Arcivescovo di Potenza.*

+ *Antonio Cantisani, Arcivescovo di Rossano.*

+ *Giuseppe Agostino, Arcivescovo di S. Severina e Vescovo di Crotona e Cariati.*

+ *Francesco Tortora, Vescovo di Gerace Locri.*

+ *Ferdinando Palatucci, Vescovo di Nicastro.*

+ *Domenico Vacchiano, Vescovo di Cassano Ionio.*

+ *Salvatore Di Salvo, Vescovo Amm. Ap. di Lipari e S. Lucia del Mela.*

+ *Santo Bergamo, Vescovo Amm. Ap. di Oppido Mamertina.*

G. B.

Le Diaconesse nella tradizione orientale

1. Riflessioni generali.

« Vi raccomando Febe, la sorella nostra, che è anche diaconessa della Chiesa di Cencre, affinché voi la riceviate nel Signore in maniera degna dei santi e l'assistiate in tutte quelle cose in cui avrà bisogno di voi; perchè essa pure ha assistito molti ed anche me ». Così l'Apostolo nella Lettera ai Romani. (1)

E non vi può essere dubbio sul vero significato del termine « diacono - diaconessa », tenuto presente che il testo greco della Lettera paolina usa, in questo caso, la stessa forma maschile « ἡ διάκονος » con l'articolo femminile. Anche successivamente, in tutta la tradizione greca antica, si userà indifferentemente sia « ἡ διάκονος » sia « ἡ διακόνισσα », a indicare la diaconessa. Tenuto ancora presente la costituzione dei diaconi da parte degli Apostoli (2) e il ministero di assistenza che essi stessi affidano a questi nuovi loro collaboratori, sembra naturale che, oltre ai sette uomini prescelti, si unisse subito a questi un congruo numero di donne. Se addirittura le donne non abbiano preceduto i sette diaconi nell'ufficio assistenziale, come sembrerebbe dal testo sacro. Si dice, infatti, ivi, che l'occasione dell'istituzione dei sette diaconi fu il mormorio degli Ellenisti contro gli Ebrei, « perchè nella distribuzione che veniva fatta ogni giorno, erano trascurate le loro vedove » (3). Molti Padri e Scrittori ecclesiastici antichi usano il ter-

1. Ai Rom. XVI, 1-2

2. Atti, XI, 1-6

3. Atti, VI, 1.

mine « vedova » nel significato di « diaconessa ». E anche se si vuole la distinzione tra la « diaconessa » e la « vedova », come altri vorrebbero, non vi è dubbio che il ministero che svolgono entrambe è più o meno identico e le vedove costituiscono nella Chiesa primitiva un vero ordine.

Nella I a Timoteo, l'Apostolo stabilisce anche l'età che le vedove debbono avere per essere iscritte nel catalogo di una Chiesa: « Non venga iscritta vedova prima che abbia compiuto i sessant'anni e che sia stata donna di un solo uomo, raccomandabile per le sue opere buone; che abbia allevato bene i propri figli; abbia dato ospitalità; abbia lavato i piedi dei santi; abbia soccorso gli afflitti; che abbia esercitato ogni opera di bene . . . » (4). Non si tratta qui certamente di iscrivere la vedova in un catalogo per soccorrerla materialmente o anche spiritualmente, perchè non avrebbe senso l'età di sessant'anni, prescritta dall'Apostolo e non avrebbe senso l'essere stata o meno moglie di un unico marito. In realtà queste regole pastorali dell'Apostolo saranno sempre osservate alla lettera dalla disciplina canonica orientale e condizioneranno la possibilità di iscriversi nel catalogo degli ordini sacri.

Così nessuna donna potrà accedere all'ordine del diaconato qualora, rimasta vedova, sia passata a nozze per la seconda volta. E lo stesso varrà per l'uomo: nessuno può accedere agli ordini sacri se, rimasto vedovo, abbia contratto seconde nozze. Non solo, ma la prescrizione paolina verrà, dalla tradizione patristica greca, interpretata non come dettata da opportunità, ma da autentico motivo di teologia. Del resto non si vede proprio quale opportunità ci potrebbe essere nell'escludere un vedovo o una vedova rimaritati dagli ordini sacri. Potremmo dire, anzi, tutto il contrario. In realtà il vero motivo è soltanto quello di teologia. E questo rimarrà fermo in tutta la tradizione orientale.

Per una completa ed esatta interpretazione qui usata di « iscrizione » nell'elenco o nel catalogo, sarà la medesima usata nella formulazione sia dei canoni apostolici, sia di vari concili, quando parlano

4. I Tim., V, 9-10. Non pensiamo che si tratti del sacramento dell'Ordine. Questo problema si porrà e si svilupperà più tardi, quando, aggiunti anche altri gradi minori al catalogo del clero, spesso differente tra Chiesa e Chiesa, ma a cui si accedeva sempre con un rito sacro, si svilupperà anche l'ordinazione diaconale femminile. Comunque sono molti gli Scrittori ecclesiastici antichi che per « vedova », in questa lettera paolina, intendono « diaconessa ». Così Clemente di Alessandria nelle Stromati, Vol. 3, cp. 4 (Cfr. Βιβλιοθήκη Ἑλλ. Πατέρων t. 8, pag. 29).

del sacramento dell'Ordine in genere o del catalogo degli ecclesiastici di una chiesa locale determinata.

La presenza della donna accanto agli Apostoli nel loro ministero apostolico è piuttosto vistosa, se lo stesso Paolo può scrivere nella I ai Corinti: « Non abbiamo noi il diritto di condurre con noi una donna, sorella nella fede, come fanno gli altri Apostoli e i fratelli del Signore e Cefa? O solo io e Barnaba non abbiamo facoltà di fare questo? . . . » (5). Come sembra da questo testo, tranne certamente Giovanni, e qualche altro, la maggior parte degli Apostoli, e tra questi Pietro e Giacomo, erano coniugati e, ancora dopo la Pentecoste, si facevano assistere dalle loro mogli nella vita materiale e coadiuvare nell'apostolato. E quando non erano coniugati, altre donne, come sorelle, assolvevano a questi compiti necessari attorno agli apostoli.

Anche se non in forma continuativa, nei suoi innumerevoli viaggi, lo stesso Paolo fu seguito ed assistito da alcune donne, come Tecla, fanciulla diciottenne, convertita al cristianesimo nella casa di Onesiforo, la quale, abbandonato tutto, seguì l'Apostolo ad Antiochia e da lì a Myra nella Licia e a Seleucia.

Soprattutto in Oriente questo apostolato femminile doveva essere non solo utile ed opportuno, ma necessario a causa dell'ambiente proprio per diffondere l'evangelo fra le donne. Del resto lo stesso Apostolo Paolo sembra che fosse coniugato, secondo alcuni Padri, perchè nella Lettera ai Filippesi si rivolge anche alla « eletta coniuge » (6). Del resto gli evangelisti stessi notano ripetutamente

5. 1. Cor. IX, 5-6. Siamo d'accordo con alcuni Scrittori ecclesiastici antichi i quali asseriscono che si tratti delle mogli di questi apostoli e che essi conducevano seco nelle attività apostoliche, sia come aiuto sia per la loro assistenza personale. Escludiamo la convivenza coniugale dei dodici dopo la Pentecoste, per motivi teologici (Cfr. anche Clemente Al., *ibidem*, che è di questa opinione).

6. Ai Filip., IV, 3. Il testo latino dice: « germane compar » e i testi italiani della Bibbia traducono: « fedele cooperatore », addirittura volgendo la frase al maschile, ad evitare ogni possibilità che si possa trattare di una donna. Ma il testo greco originale non lascia dubbi che si tratta di sposa, moglie, perchè dice: γνήσιε σύζυγε e in greco σύζυγος vuol dire letteralmente « coniuge », quindi qui significa: « eletta coniuge, sposa ». Del resto la nomina assieme ad altre donne, Evodia e Sintiche, perciò il testo è chiarissimo. Lo stesso Clemente Al. dice che si tratta della moglie dell'Apostolo Paolo (*ibidem*) ma che questi, al contrario degli altri Apostoli, non portava con sè, per essere più libero nei numerosi viaggi. Noi vorremmo anche aggiungere che, rigorosamente, il testo paolino, pur nel solo e vero significato di coniuge, potrebbe essere rivolto a qualche « signora » cristiana, nella cui casa

la presenza delle donne al seguito del Redentore, il quale veniva anche assistito da esse con i loro beni (7).

La tradizione cristiana orientale non si è mai dimenticata di questo atteggiamento degli Evangelisti e della predicazione apostolica (8). Al contrario ha sempre decisamente rigettato ogni tenta-

la lettera dell'Apostolo veniva recapitata e dove i cristiani si radunavano. Perchè, come si sa, era questa la prassi. Forse dove lo stesso Paolo a Filippi era stato ospitato. In questo caso l'Apostolo poteva usare nella lettera il termine γνήσιε σύζυγε non ad indicare e rivolgersi alla sua propria sposa personale, ma alla moglie del padrone di casa. Il testo per sè non si oppone a questa seconda interpretazione. D'altra parte nulla di anormale che anche Paolo fosse coniugato, come altri apostoli. È solo un fatto di storia.

7. La presenza della donna nel Vangelo è veramente notevole, come lo è in tutti gli scritti apostolici. Per citare solo qualche episodio, si noti l'importanza della presenza della Madre di Dio alle nozze di Cana. Nella stessa Annunciazione è completamente trascurato Giuseppe, il dialogo si svolge tra Dio e la Vergine. Nella visita ad Elisabetta, il dialogo si svolge tra le due donne, nulla sul marito di Elisabetta, il quale, anzi, colpito da Dio, diventa muto. Il regno di Dio è paragonato a dieci fanciulle (Mt. XXV, 1-15).

Ma la presenza più vistosa della donna è alla Resurrezione: l'annuncio stesso della Resurrezione viene ricevuto e dato dalle due Marie (Mt. XXVIII, 1-10) ed è questo episodio che nella iconografia orientale riproduce uno dei due tipi di icone della Resurrezione (l'altro tipo è la discesa nell'Ade). L'iconografia greca non conosce l'icone del Cristo che esce dalla tomba, perchè questa scena nessuno l'ha mai vista. Al contrario, le due Marie videro la tomba vuota e il Risorto che apparve ad esse. Sono, dunque, esse le prime testimoni della Resurrezione. Di episodi scritturistici sull'importanza che si dà alla donna se ne potrebbero citare chissà quanti. Se appena si considera la condizione della donna, in quel tempo e in quegli ambienti, balza subito evidente la posizione di vera rottura con il proprio ambiente che il cristianesimo prende fin dalle sue origini su questo tema.

8. Nessuna eresia in Oriente ha mai contestato la posizione così particolare che la Madre di Dio gode nella spiritualità orientale. Lo stesso Nestorianesimo l'accetta in pieno. E non si tratta di una posizione di privilegio, perchè madre del Dio-uomo, ma di una natura come tutti noi, che nutre il corso dei rapporti tra Dio e l'uomo, con un atto perfettamente libero della propria volontà. L'Incarnazione, per i Padri Greci, era egualmente impossibile, senza il volere divino come senza il libero consenso della Vergine, cioè della umanità, della nuova umanità, che essa rappresenta e di cui è il capolavoro « la gloria universale », come dice il Damasceno nel primo *theotokion* dogmatico dello *Octoeco*. In un inno dell'Ufficio vespertino del Natale, l'umanità offre questo proprio capolavoro come ringraziamento a Dio Incarnato: una Madre - Vergine. E nei brevi versi che seguono, nell'Ufficio, dell'Aurora del Natale, la lettura del *Kondakion* e del *Synassarion*, si dice: « Colui che nasce è Dio e la Madre è Vergine, cos'altro mai ha visto di più grande il creato? ». Per la spiritualità orientale, la cosa più grande che esiste nel creato è la Tuttasanta: una donna.

zione che proveniva da sistemi filosofici, che pur nati in Oriente, non riuscirono però mai a far dimenticare agli orientali che il cristianesimo è una religione rivelata, è la religione rivelata dall'unico vero Dio e che la sua vera filosofia è costituita dalla predicazione apostolica.

Secondo la presentazione della Scrittura, la donna è vista dalla patristica orientale come completamento dell'uomo: « Non è bene che l'uomo sia solo, facciamo a lui un aiuto conforme alla sua natura » (9). L'uomo, perciò, creato ad immagine di Dio, non è solo il maschio, ma l'uomo e la donna, l'uomo totale, l'Adamo-Eva. Non per niente la Scrittura parla della donna creata da Dio da Adamo e non dal nulla. Il Dio vero è uno e multiplo nello stesso tempo, è Uno e Trino; e così pure l'immagine del divino è una e multipla.

Quando i Padri greci asseriscono che la donna è stata creata da Dio in previsione del peccato e della caduta di Adamo (10), molti intendono questo come un aspetto della misoginia tipica della patristica. Ma chi intende così le cose, non ha capito nulla del pensiero dei Padri. La loro dottrina è ben altra cosa: l'uomo, creato ad immagine di Dio, è stato creato con nel cuore il dono dell'amore, che lo deve muovere verso l'unione con il suo Creatore. Ma per raggiungere l'unione totale e definitiva con Dio, si suppone il superamento dell'attrattiva verso il mondo creato contingente. È lo uomo spiritualizzato. Sarebbe stato Adamo, se non fosse caduto e se avesse superato positivamente la prova. Per noi è l'uomo della Resurrezione, quando ogni differenziazione sessuale rimane totalmente superata. Perché l'immagine di Dio si unisca al Suo Archetipo non ha proprio bisogno di sesso. Uomo e donna in Cristo è la stessa cosa, perchè è solo immagine di Dio (11).

Se adunque l'uomo, dicono i Padri, fosse passato direttamente dal paradiso terrestre al paradiso celeste, non occorre che fosse stato creato bisessuato. È in previsione della sua vita in questo eone, in questo mondo, che Dio lo crea uomo e donna. Anzi, non potendo più l'uomo raggiungere l'unità con la realtà divina, il Creatore misericordioso lo crea in modo che possa egli raggiungere l'unità nella immagine, nell'icona: « Facciamogli un aiuto a lui conforme ». Quest'aiuto dovrà coadiuvare l'uomo per il raggiungimento del suo fine stesso, l'unione con Dio: l'unità tra le due creature sarà imma-

9. Genesi, II, 18. (Le citazioni dell'A. T. sono sempre secondo il testo greco dei Settanta, perchè testo ispirato).

10. Evitiamo qui le citazioni, perchè la patristica è piena .

11. Ai Gal. III, 27-29.

gine perenne dell'unità con il Creatore, proprio perchè l'uomo è immagine di Dio; e perciò questo è possibile. Il cristianesimo, quindi, lungi dal rigettare la sessualità come cosa perversa, l'ha elevata ad immagine del divino. Ma ad una considerazione: che l'immagine non si trasformi in idolo.

L'icona è immagine di una realtà celeste: l'unione tra l'Increato e il creato; l'idolo è immagine di ciò che non esiste e di ciò che è caduco, e una simile unione è sostitutiva di Dio, non immagine dell'unione tra Dio e la creatura. Sotto questo aspetto, ripete la caduta dell'uomo.

La sessualità-idolo non può raggiungere l'unità dei due, perchè nell'ordine creato rimane valido il principio di contraddizione: o sono due o sono uno. Soltanto in Dio i due possono essere uno, perchè Iddio è uno e multiplo.

L'attrazione dei due sessi che mira a ricostituire l'unità dello uomo voluta da Dio, non è impurità, non ha nulla di deteriore, al contrario è amore, dono di Dio, è cosa santa perchè testimonia Dio Uno e Trino, Dio così come Egli è.

L'ascetica orientale ha sempre respinto una duplice spiritualità, l'una dei vergini, l'altra dei coniugati. La verginità nel cristianesimo è virtù altissima, non perchè mortifica e annienta il corpo, ma perchè testimonia la vita della resurrezione. Ora, anche il matrimonio cristiano, in modo diverso, testimonia la stessa verità. Da qui il rifiuto di due spiritualità diverse.

La verginità non è superamento dell'amore, rifiuto dell'amore. Questa era concezione del paganesimo greco, che i Padri rigettano (12). Nella verginità cristiana l'amore è più travolgente. Esso è tanto forte da superare i confini tra il mondo creato e l'Increato e slanciarsi nell'abbraccio diretto e immediato con il Creatore (13).

12. La letteratura greca classica dà ampio spazio a questo tema. Si veda l'Ippolito di Euripide, in cui il protagonista rifiuta l'amore, rimanendo indifferente verso la dea Afrodite, e rivolgendo la propria venerazione verso Artemide. Ma tutta l'opera drammatica del grande tragico è piena di misoginia.

13. Proprio per questo, la tradizione orientale, nel suo diritto canonico ed ecclesiastico, se è stato indulgente in certi casi con i coniugi separati, non lo è mai stato altrettanto con i religiosi di voti solenni, perchè questi firmano il loro contratto nuziale direttamente ed immediatamente con Dio e ogni rottura non può essere che apostasia, idolatria. Evidentemente nessuna autorità sulla terra, per il diritto orientale, può autorizzare il monaco a sposarsi. Nel mondo ortodosso, qualsiasi matrimonio di questa specie è radicalmente nullo, senza alcuna possibilità di dispensa. A Bisanzio chi faceva questo, veniva legato ai ceppi e gettato in prigione.

L'innografia liturgica celebrante festività di vergini, è tutta una tessitura di questi concetti (14). D'altra parte, il coniuge cristiano che abbraccia la propria consorte, cosciente di unirsi ed abbracciare l'immagine di Dio, testimonia in quel momento l'unione con Dio (15). E quando diciamo in quel momento, non intendiamo l'attimo, ma l'unità familiare: sposo, sposa e figli, nella sua continuità.

Il Crisostomo ha delle pagine bellissime in commento alle Lettere paoline sull'argomento. È solo necessario che l'Icone non si trasformi in idolo. È necessario che l'amore non si trasformi in istinto

14. Si noti l'*Apolytikion* molto comune alle Sante Vergini - Martiri: « La tua agnella, o Gesù, grida a gran voce: Te, o sposo, io bramo e per raggiungerti corro al martirio. E mi crocifiggo con te e assieme a te mi seppellisco nel tuo battesimo. E soffro per te, perchè regnerò con te, e muoio con te perchè possa vivere con te. Ma tu accogli come sacrificio immacolato chi con amore si sacrifica a te. Per le sue preghiere, o misericordioso, salva le anime nostre! ». Altro che mortificazione e distruzione dell'amore! Questo argomento lo si può trovare trattato in modo vasto dall'innografia bizantina nei Menei liturgici dei giorni festivi di S. Eufemia, 16 settembre e 11 luglio; di S. Barbara, 4 dicembre; di S. Lucia, 13 dicembre; di S. Agata, 5 febbraio; di S. Marina, 17 luglio; ecc.

15. È questione di educare in questo senso i coniugi cristiani e non permettere la profanazione del Sacramento e del corpo umano, tempio di Dio. La Liturgia matrimoniale bizantina non santifica e benedice soltanto l'unione delle anime dei due sposi, ma anche l'unione dei loro corpi, che chiama « santa ed immacolata », perchè l'uomo non è solo anima, ma anima e corpo, e perciò l'immagine di Dio nell'uomo non è solo nell'anima, ma nell'anima e nel corpo. S. Gregorio Nisseno nella vita di S. Macrina (PG. 46, 960 - 1000), esalta non solo la bellezza morale della propria sorella, ma anche quella fisica: « . . . Essa raggiungeva così l'età di dodici anni. La sua bellezza cominciava a manifestarsi con uno splendore particolare. E nonostante tutte le precauzioni che si prendevano per nasconderla, essa non mancava di essere notata. Perchè in tutta la regione niente si trovava di così bello, nulla che potesse paragonarsi alla sua grazia. La mano di un pittore non avrebbe potuto esprimere tanta delicatezza. L'arte, malgrado i suoi tesori d'immaginazione e la sua audacia creatrice — essa non arriva fino a rappresentare i pianeti? — La stessa arte, dico, era incapace di esprimere questo prodigio di bellezza ». Citiamo il Nisseno che parla della sorella, ma potremmo citare molti altri. Per i Padri greci, come per l'antichità greca, la bellezza era armonia. E l'uomo visto come microcosmo nel macrocosmo, racchiudeva ed esprimeva in sé tutte le bellezze del creato. Perciò uomini di vasta cultura e di profonda santità e vita spirituale anche nella bellezza fisica del corpo vedevano l'armonia del creato e l'immagine della bellezza del Creatore.

dell'animale irragionevole, perchè in questo caso Dio abbandona lo uomo preda delle sue passioni (16).

Tutta l'etica sessuale proposta dai Padri orientali è costruita sopra questi principi. E tutto il diritto canonico cammina sullo stesso sentiero, non essendo che l'applicazione pratica degli stessi.

Quando si dice che la donna deve avere gli stessi diritti e gli stessi doveri dell'uomo, se con ciò si vuole asserire che la donna non può e non deve essere vittima dei capricci dell'uomo, certamente si asserisce una verità. Ma se si vuole asserire che l'uno opera integralmente tutte e le medesime cose dell'altro, come se l'uno e l'altro fossero due unità complete ed assolute, questo non è vero, è contro natura, perchè la natura dell'uomo vuole una integrazione dell'altro.

Sono i due a formare l'unità. Il rifiuto di questa integrazione scambievole non deve sboccare che nella integrazione con Dio stesso, anche se Dio è visto nel proprio prossimo in questo modo.

Proprio per questo la Chiesa orientale non ha mai rifiutato il sacerdozio ai coniugati. Il rifiuto del presbiterato alle donne non è dovuto a concezioni misogene, ma al fatto che il sacerdozio ministeriale non appartiene per se stesso a questo eone, ma è necessariamente unito col sacerdozio eterno di Cristo, perciò oltre la resurrezione che abolisce i sessi. Ammettere due sessi nel presbiterato e nell'episcopato significa ammettere la differenziazione nella divinità o nell'uomo della resurrezione.

Il sacerdozio ministeriale alle donne è impossibile, perchè è un assurdo teologico, perciò radicalmente nullo. La donna fu tratta dall'uomo e non l'uomo dalla donna. Questa è, perciò, integrazione di lui. C'è un solo modo per la donna di partecipare al sacerdozio ministeriale: come moglie del presbitero.

In Oriente viene chiamata ed è realmente la Presbitera. Essa è rispettata dal popolo cristiano e circondata di venerazione, come il marito. E giustamente, perchè essa è una sola cosa con lui (17).

16. Come si può leggere nella drammatica descrizione dell'Apostolo nella Lettera ai Romani, I, 18 - 25.

17. È comunissima l'usanza da parte dei fedeli, uomini e donne, di baciare la mano alla moglie del sacerdote. Nei Paesi greco-albanesi della Calabria e della Sicilia, ancora nel secolo scorso, quando la piccola aristocrazia dei paesi formava una casa rigidamente chiusa, all'arrivo della moglie di un sacerdote, tutte le donne aristocratiche si alzavano e le baciavano la mano, anche se essa proveniva da classe umile, perchè la tradizione, da tutti rispettata, voleva che la moglie del sacerdote avesse la precedenza su tutte le altre donne dell'ambiente.

La canonistica della Chiesa orientale, se le concede molti diritti, le impone molti doveri (18). Se le muore, per esempio, il marito, essa non può contrarre seconde nozze, proprio come il presbitero non può contrarre matrimonio dopo il suo sacerdozio. Nella coppia presbitero-presbitera la Chiesa vuole un'immagine perfetta della coppia Cristo-Chiesa. Se muore l'immagine dell'uomo terreno, rimane il sacerdozio, è vivo l'Archetipo. Se, perciò, la presbitera contraesse un secondo matrimonio, la Chiesa la considererebbe adultera. E la disciplina vigente la tratta così con tutte le conseguenze.

Se l'ordinazione presbiterale rende l'uomo strumento dello Spirito Santo per rendere presente sulla terra il Corpo vero di Cristo e rendere presente nell'uomo la Grazia dello Spirito Santo, il diacono è visto dalla tradizione orientale piuttosto come un messaggero di Dio ad altri uomini. Il Sacerdote comunica lo Spirito Santo, conferisce la Grazia, Energia divina increata. Come la conferisce il Cristo stesso. Il diacono comunica la parola divina, che prepara e apre il cuore dell'uomo al ricevimento della Grazia.

L'ordinazione conferisce al diacono il potere di passare dalla terra al cielo e dal cielo alla terra in una missione continua. È la missione del messaggero. Proprio perchè ha la possibilità di trovarsi nel soprannaturale, il diacono assume obblighi che non hanno i ministri inferiori, ma piuttosto simili a quelli del presbitero, pur nella diversità di funzioni, propri a ciascuno di questi due ordini.

Ma proprio perchè il diacono rimane teologicamente agganciato a questo eone, il diaconato può venir conferito anche alle donne. L'uomo sulla terra è uomo e donna; ed è l'uomo integro, cioè l'uomo-donna, l'Adamo-Eva, che ha ricevuto da Dio il dono del sacerdozio regale, presupposto necessario per il sacerdozio ministeriale. In questo senso, l'uomo, microcosmo nel macrocosmo, re del creato, si offre a Dio e porta con sè l'offerta del creato intero. Perduto il dono col peccato, una volta rinato col battesimo alla vita soprannaturale, riceve nuovamente questo dono con il mistero della Confermazione. Proprio in questa comunicazione di doni di Dio, la tradizione apostolica e patristica ravvisa l'utilità della presenza della donna come diaconessa, come si vedrà meglio nel ruolo e nei compiti che le sono propri.

18. L'utilità della moglie di un sacerdote nell'apostolato femminile è veramente preziosa. Ed essa ci sembra tanto evidente da non aver bisogno di dimostrazione, anche se l'esperienza orientale potrebbe portarne tante.



2. Legislazione canonica sulle diaconesse.

Nella storia del diritto canonico ed ecclesiastico orientale, si occupa delle diaconesse già il primo Concilio ecumenico di Nicea del 325. Si occupa, potremmo dire, indirettamente. Ma ci documenta che allora quest'ordine sacro tra le donne doveva essere assai diffuso, sia nell'ambito della Chiesa cattolica, sia fuori, nei gruppi eretici.

Il Concilio, nel canone 19, esamina il caso dei seguaci di Paolo di Samosata, che volessero rientrare nella Chiesa, e ordina che questi vengano ribattezzati (19). Se nell'eresia appartenevano al clero, qualora si trattasse di persone degne, si può ridare l'ordinazione. Ciò, aggiunge il Concilio, si faccia anche per le diaconesse.

I canonisti bizantini, interpreti di questo canone, avvertono che, evidentemente, questa disposizione suppone l'età necessaria per l'ordinazione, mai al di sotto dei quaranta anni, qualora provenissero dalle vergini dedicate a Dio e di cui si occupa il canone 6 del Sinodo di Cartagine. Si usava, infatti, allora, consacrarsi a Dio in età molto più giovane. All'età di venticinque anni ricevevano il velo con un abito che le distingueva dalle altre donne. Quando poi raggiungevano gli anni quaranta, quelle giudicate le più degne, venivano anche ordinate diaconesse, qualora lo desiderassero. Ma già allora si nota una distinzione tra diaconessa, vergine e vedova. Queste non si confondono più, come poteva accadere nel passato.

S. Basilio si occupa delle diaconesse nel canone 44, dandoci la soluzione del caso di una diaconessa che fosse caduta in peccato impuro con un pagano (20). Il santo la condanna a sette anni di allontanamento dalla comunione, oltre, si capisce alla deposizione dell'ordine sacro. Sette anni di penitenza e non quattro, che è la condanna del peccato di fornicazione. E la ragione ci viene dallo stesso canone: « Noi consideriamo il corpo della diaconessa come consacrato, perciò non le permettiamo più alcuna possibilità di unione carnale » (21). Essa è rea pertanto di adulterio, aggravato dal sacrilegio, perchè sposa di Dio.

Anche se il pagano si facesse cristiano, nonostante la diaconessa sia stata retrocessa allo stato laicale, tuttavia non potrebbe contrarre con lui matrimonio. Le ragioni di questo atteggiamento sono state già date nelle nostre riflessioni generali sull'argomento.

19. Ralli - Potli, Σύνοδος, vol. 2° c. 19 di Nicea, con i commenti di Balsamone, Zonarà e Aristeno.

20. Ivi. vol. IV, pag. 191, con i commenti dei grandi canonisti.

21. Ivi, pag. 192.

Il IV Concilio ecumenico di Calcedonia stabilisce l'età di anni quaranta per l'ordinazione delle diaconesse (22). Del resto è questa l'età che la tradizione antica prescriveva. Il Concilio aggiunge di indagare bene sulla vita e la condotta morale della ordinanda, perchè non accada che, dopo l'ordinazione, si penti e chieda di sposarsi, perchè non le è più permesso. Questa età viene anche confermata dal Can. 14 del VI Concilio ecumenico, il Trullano (23).

3. Le funzioni delle diaconesse.

Ne parlano diffusamente le Costituzioni apostoliche in vari capitoli, indicandoci quali erano le tradizioni al riguardo nel IV secolo (24). La diaconessa non può predicare in chiesa, durante le assemblee liturgiche (25). Partecipa, invece, e attivamente nell'amministrazione dei sacramenti, soprattutto al battesimo della donna. Il presbitero celebrante unge la fronte delle donne con l'olio dei catecumeni, mentre poi interviene la diaconessa e unge tutto il loro corpo, secondo la passi orientale (26).

Le diaconesse si recavano anche in tutte le case delle donne, per tenere desto il sentimento cristiano (27). Occupavano anche vari uffici ecclesiastici, rimanendo di competenza loro ogni pratica che si

22. Ivi, vol. 2, pag. 254.

23. Ivi, vol. 2 pag. 337 La moglie di un sacerdote, che liberamente si separasse dal marito per consacrarsi a Dio in un monastero e il marito fosse promosso vescovo, potrebbe essere ordinata diaconessa, ma in una chiesa o in un monastero assai lontano dal luogo di giurisdizione dell'ex marito.

24. Ed. Ἀποστολική Διακονία nella Βιβλιοθήκη Ἑλλ. Πατέρων. Atene. 1955: vol. 2. L. III, cc. XX, XVIII e passim.

25. La proibizione paolina di parlare alle donne in chiesa è presa letteralmente, e nel senso più vasto, in tutta l'antichità cristiana, e se ne traeva ogni conseguenza nell'ordinamento liturgico.

26. Ancora oggi è vivo questo rito nel mondo orientale: prima di immergere il bambino nella vasca battesimale, il celebrante unge il battezzando nelle parti prescritte del corpo, mentre il padrino o la madrina spargono poi il corpo in ogni sua parte. Era ciò che facevano le diaconesse per le donne adulte che, d'altronde si presentavano totalmente nude al rito battesimale. La fede veramente tale, e allora lo era, non pone problemi di altro genere.

27. Come si sa, nelle case antiche vi era l'appartamento riservato alle donne e nel quale gli uomini non entravano. L'etichetta voleva così. L'ingresso delle diaconesse rendeva più facile l'accesso per la catechesi, perchè esse potevano rimanere all'interno del matroneo anche la giornata intera e venirvi perfino ospitate per molti giorni, senza meraviglia di nessuno.

riferiva alle donne. Organizzavano la catechesi, sorvegliavano e dirigevano tutte le istituzioni femminili della Chiesa, soprattutto le vedove e le vergini. Sorvegliavano le porte delle chiese, per l'ingresso delle donne e, soprattutto, rimanevano al servizio nei matronei delle chiese, perchè tutto si svolgesse in ordine (28).

In particolare, per quello che riguarda l'insegnamento delle diaconesse, come si diceva più sopra, non dovevano esse parlare nelle assemblee liturgiche, giusto il comandamento dell'Apostolo, ma esse dirigevano la catechesi alle donne.

E la Chiesa orientale conosce non solo « i Padri » ma anche « le Madri della Chiesa ». Il calendario liturgico bizantino conosce molti nomi di queste sante donne, che hanno lasciato una traccia profonda nella spiritualità bizantina (29).

Le diaconesse portavano un vestito nero simile a quello delle suore e avevano il capo coperto da un velo le cui estremità scendevano davanti sul petto. La veste liturgica non differiva da quella dei diaconi. Esse portavano, come i diaconi, l'Ὠράριον con le due estremità sul davanti, nella foggia dei diaconi prima della comunione. Le diaconesse non distribuivano la comunione alle donne. Tuttavia esse prendevano il calice dalle mani del vescovo o del presbitero e lo deponevano sulla S. Mensa. Durante la liturgia eucaristica stavano all'altare accanto ai diaconi e subito dopo di loro.

Gregorio Nisseno, nella vita di S. Macrina, parla della diaconessa Lampadia (30), che dirigeva il coro delle vergini nella metropoli di Cesarea (31) e che si occupò di rivestire il corpo della

28. Anche negli edifici di culto dove non esistevano matronei veri, uomini e donne partecipavano separati ai riti liturgici. Spesso gli uni a sinistra, le altre a destra; altre volte, gli uomini alla navata centrale, le altre nelle navate laterali.

29. Celeberrima la diaconessa Olimpia o Olimpiade, alla quale S. Giovanni Crisostomo indirizza dall'esilio molte lettere. Era una vedova anziana, ordinata diaconessa non dal Crisostomo, ma dal suo predecessore, Nettario. Donna di preclare virtù cristiane e di spiccata santità di vita, collaborò molto attivamente con il suo vescovo per sradicare gli abusi piuttosto numerosi della capitale e per la moralizzazione della vita pubblica. Si attirò, per questo, molte inimicizie e ostilità, ma essa rimase fedele alla memoria del Crisostomo, anche dopo la sua definitiva espulsione che gli cagionò la morte subendo anche essa molte persecuzioni.

30. PG. 1, c. 31.

31. Non solo da questo testo del Nisseno, ma anche in altri Scrittori ecclesiastici, risulta l'esistenza di un coro femminile, formato da fanciulle vergini nella cattedrale di Cesarea, ai tempi di S. Basilio.

santa dopo la sua morte, secondo i desideri che essa conosceva dalla bocca stessa della santa. Questa diaconessa Lampadia interviene attivamente nella discussione con il Nisseno.

4. Ordinazione delle diaconesse.

Le medesime Costituzioni apostoliche (32) ci indicano la formula della loro ordinazione: « Tu, o Vescovo, imporrà su di lei le mani, presenti il presbiterio, i diaconi e le diaconesse, e dirai: O Dio eterno, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, creatore dell'uomo e della donna, Tu che hai riempito di Spirito Mariam, Deborra e Anna e Oldan, Tu che non hai rifiutato che il Tuo Figlio unigenito nascesse da una donna, che nel Tabernacolo dell'Alleanza e nel Tempio hai scelto delle donne a custodire le porte, Tu medesimo volgi ora il tuo sguardo sopra questa tua serva, promossa alla diaconia, e dona ad essa lo Spirito Santo. Purificala da ogni macchia del corpo e dello spirito, perchè possa compiere degnamente l'opera che a lei è stata affidata, a gloria e lode del Tuo Cristo, con il quale sia a Te gloria e adorazione e allo Spirito Santo nei secoli. Amèn ». Il Goar riporta dai manoscritti il rito completo con le relative preghiere (33).

Il rito non differisce in nulla dall'ordinazione dei diaconi. Anche il momento dell'azione liturgica è il medesimo, e cioè subito dopo la consacrazione dei Doni e prima del Padre nostro. Identico è anche il luogo, e cioè l'Altare, dentro il Santuario, come per tutti gli ordini maggiori (34). Il rito inizia con la solita proclamazione che si usa in tutti e tre gli ordini maggiori: « La grazia divina che sempre cura le cose inferme e colma quelle che difettano, promuove

32. O. c. pag. 160.

33. Il rito non è riportato dagli Eucologi stampati, oggi in uso.

34. Nella disciplina liturgica bizantina vi è una sostanziale differenza nei riti liturgici fra i tre Ordini maggiori (Episcopato, Presbiterato e Diaconato) e i due ordini minori (Ipodiaconato e Lettorato Cantorato). Non solo l'ordinamento: per ordini maggiori l'Altare, quindi all'interno del Santuario, mentre gli Ordini minori si conferiscono fuori del Santuario, sul Solea, davanti alla Porta Santa dell'Iconostasi. Oggi vi è anche una netta distinzione fra i due tipi di Ordine sacro, in quanto il conferimento dei maggiori si chiama χειροτονία, mentre quello dei minori viene denominato χειροθεσία. La distinzione è valida anche nell'antichità, ma non rigidamente, in ogni tempo e luogo e presso tutti gli scrittori ecclesiastici. Qualche volta i due termini si scambiano. Nel caso delle diaconesse, l'Ordine è conferito nel Santuario come per i diaconi, e tutti i manoscritti usano il termine di χειροτονία.

diaconessa N.N., serva di Dio. Preghiamo, dunque, perchè venga su di lei la Grazia dello Spirito Santo ». Pronunzia questa formula con l'imposizione delle mani sul capo della candidata, la quale ha il capo piegato sulla Mensa. Segue la prima preghiera, sempre con l'imposizione delle mani: « Dio santo e onnipotente, Tu che con la nascita dalla Vergine, secondo la carne, del Tuo Figlio unigenito e nostro Dio, hai voluto santificare la donna, e non soltanto all'uomo ma anche alla donna hai elargito la Grazia e l'infusione dello Spirito Santo. Tu, ora, o Sovrano, volgi il tuo sguardo sopra questa tua serva, chiamala all'opera della tua diaconia e manda su di lei abbondante il dono del tuo Spirito Santo. Custodiscila nella fede ortodossa, in condotta irreprensibile, secondo ciò che piace a Te, perchè possa in ogni tempo compiere il suo ministero. Perchè a Te si addice ogni gloria, onore e adorazione, Padre, Figlio, e Spirito Santo, ora e sempre . . . ».

Seguono delle suppliche da parte dei diaconi, mentre il vescovo, sempre con l'imposizione delle mani, recita la seconda orazione, come in tutti gli ordini maggiori: « O Sovrano Signore, Tu che non rifiuti che le donne a Te consacrate per divina disposizione possano compiere il ministero che conviene nelle tue sante Case, ma accetti anche questa nell'ordine dei ministri, concedi la Grazia dello Spirito anche a questa tua serva, che ha voluto consacrare sé stessa a Te per adempiere ai doveri di questo ministero, come la Grazia che hai dato a Febe, che chiamasti all'opera del ministero. Concedi ad essa, o Dio, che possa perseverare senza alcuna condanna, nei tuoi templi santi, curarsi delle persone della sua condizione e fa che sia perfetta soprattutto nella continenza questa tua serva; perchè essa pure, presentandosi davanti al tribunale del tuo Cristo, possa ricevere degna mercede della sua buona condotta. Per la misericordia e l'amore all'uomo del tuo Figlio unigenito, con il quale Tu sei benedetto . . . » (35).

La candidata è così ordinata. Riceve la stola diaconale, come abbiamo detto più sopra e rimane all'Altare, accanto al vescovo

35. Sarebbe molto difficile, lette attentamente queste due preghiere dell'Ordinazione e soprattutto la seconda, dubitare del valore di questa ordinazione. Si parla di divina istituzione, come per i diaconi, e si asserisce espressamente che non solo agli uomini, ma anche alle donne è conferita questa Grazia. Dunque è la stessa. E si chiede la Grazia data a Febe, la diaconessa della Chiesa di Cangre, di cui parla l'Apostolo. Nessuno dei caratteri tipici delle orazioni che conferiscono gli Ordini maggiori manca, in realtà, a queste preghiere.

che l'ha ordinata. Al momento della comunione, si comunica con i diaconi, dopo di essi. E dopo essersi comunicata dal calice, il vescovo consegna alle sue mani il calice consacrato che essa depone sulla Mensa. Come i diaconi, anche essa è accanto al celebrante, quando questi distribuisce la comunione ai fedeli, e sostituisce i diaconi nell'asciugare le labbra delle donne, dopo la comunione, e nel fare attenzione perchè non cada o si perda alcun frammento eucaristico.

A questo punto, e per concludere, dobbiamo chiederci: l'Ordinazione diaconale conferita alle donne è un sacramento, uguale al diaconato conferito agli uomini?

Per la risposta affermativa sono alcuni canonisti bizantini, per una risposta negativa è soltanto qualche scrittore dietro influenza di S. Epifanio, l'unico tra i Padri che se ne occupi. Scrive il vescovo di Salamina: « Pur essendovi nella Chiesa un ordine delle diaconesse, esso non è stabilito per la funzione del sacerdozio, nè di alcun ministero di questo genere. Le diaconesse sono destinate a salvaguardare il pudore nei riguardi del sesso femminile, sia nel prestare loro aiuto nell'amministrazione del battesimo, sia nel prestarsi per coloro che soffrono di qualche infermità, o avessero subito qualche violenza, intervenendo quando il corpo della donna dovesse essere denudato, per rispettare il pudore degli uomini che compiono le sacre cerimonie e di fare in modo che questa nudità non sia vista che dalle diaconesse » (36). Questo il pensiero di S. Epifanio, piuttosto condiviso dalla tradizione dell'Occidente cristiano,

36 P. G. 42, 745. Nel trattamento contro le eresie. Ma l'argomento di S. Epifanio per dimostrare che non si tratta di sacramento è in realtà assai fragile. I compiti di un ordine sacro sotto il grado sacerdotale, li stabilisce la Chiesa. I compiti del diacono non sono molto diversi da quelli delle diaconesse: gli uni fanno per gli uomini ciò che le altre fanno per le donne. Nè si può dire che questi compiti per i diaconi siano stati i medesimi in ogni tempo e in tutte le Chiese locali. Al contrario non sono mancate le variazioni di un certo rilievo. Determinata dalla riflessione teologica, che interpreta la divina Rivelazione, la cornice generale in cui si muove un determinato ministero, poi, secondo le esigenze di tempo e di luogo, si evolvono gli aspetti particolari. In Oriente il diacono — e tanto meno quindi la diaconessa — non battezza e non distribuisce la comunione, ma coadiuva il presbitero in questi compiti. In Occidente, con molta maggiore facilità, si lascia al diacono battezzare e comunicare. E questo vale per molte altre Chiese locali. Certi compiti, perciò possono essere un indice che l'Ordine sia maggiore o minore, come vorrebbe S. Epifanio. Al contrario, l'essere ordinati all'Altare o lontano da esso, non è indifferente, data la teologia dell'Altare professata dalla tradizione orientale.

che ha dato molto minore importanza al ministero delle donne (37) degli orientali.

37. Questa tradizione non ha impedito recentemente in Occidente che si permettesse alle donne di distribuire la comunione! E qui noi orientali non possiamo essere d'accordo con l'Occidente, pur nel rispetto del loro modo di pensare e di agire. Non siamo d'accordo, non perchè si tratta di donne, perchè in questo non facciamo distinzione fra donna e uomo. Noi non siamo d'accordo, perchè consideriamo necessario l'ordine sacro per la distribuzione della comunione. Noi orientali rigettiamo decisamente l'accusa dei protestanti di introdurre con la Gerarchia nella Chiesa, un nuovo intermediario tra Dio e l'uomo, mentre la Scrittura dice che uno solo è il Mediatore, il Cristo. Nella teologia ortodossa e cattolica la Gerarchia non introduce un nuovo intermediario diverso dal Cristo, al contrario rende possibile a Dio, puro spirito, di operare nel modo sensibile e per la parte sensibile dei Sacramenti, senza dover ricorrere al miracolo.

Certo Iddio potrebbe far giungere la comunione dall'Altare alla bocca del credente senza intermediario, senza strumento cioè. Ma non lo fa. Il ministro, vescovo o sacerdote, diacono o lettore, sono delle persone, dei battezzati, che lo Spirito Santo usa come strumenti nei Sacramenti. Da parte dell'uomo, strumento dello Spirito, deve comportare una trasformazione etica, per corrispondere alla Grazia, ma in ogni modo questa qualità etica non può condizionare la validità dell'opera dello Spirito; Iddio, invece, deve operare in questo uomo una trasformazione ontologica, conferendogli una δύναμις una ἐνέργεια che lo renda atto al ministero, che è soprannaturale e non di ordine naturale (almeno per gli Ordini maggiori). Il porgere la comunione, significa unire l'uomo creato a Dio increato: e questo è solo opera dello Spirito Santo, dal giorno della Pentecoste alla fine dei tempi. È questo il significato dell'inno di ringraziamento della Liturgia bizantina, appena ricevuta la comunione: « abbiamo visto la vera Luce, abbiamo ricevuto lo Spirito Santo, abbiamo trovato la vera fede, adorando la Trinità indivisibile, perchè Questa ci ha salvati ».

È lo Spirito che ci innesta nel Corpo di Cristo per giungere a Dio, che è Trinità indivisibile. Ma perchè lo Spirito si serva di un organo per compiere l'azione di unione, bisogna che questo organo venga da Lui stesso trasformato con l'aggiunta di questa qualità metafisica e non solo etica. Non basta che la vasca battesimale sia una qualsiasi vasca pulita, ma bisogna che sia quella vasca, e cioè santificata, bisogna che sia quell'uomo, cioè consacrato dallo stesso Spirito a questo ministero. È la dottrina degli Atti degli Apostoli ed è la dottrina dell'Apostolo Paolo. Nè si obietti che nella Chiesa antica i fedeli prendevano il pane eucaristico e lo portavano a casa o nei deserti. Perchè *mai* nell'antichità cristiana i cristiani hanno preso l'eucaristia direttamente dalla Mensa, ma tutti i testi dicono che la ricevevano dal Ministro. Che poi la ricevessero in bocca o nelle mani per portarla in bocca subito o più tardi o il giorno dopo, è del tutto diverso. Noi consideriamo essenziale che tra l'Altare (che non differisce in nulla dall'Altare celeste) e il cristiano che si comunica, ci sia il ministro della Chiesa. Ai Protestanti che ci obiettano che abbiamo introdotto dei nuovi mediatori, rispondiamo che sono

Noi non ci sentiamo di condividere il pensiero del vescovo cipriota. Ci sembra che il fatto dell'Ordinazione che avviene nel Santuario, come tutti gli ordini maggiori, e non fuori, come gli ordini minori, il modo stesso di procedere del rito sacro e, soprattutto, la fraseologia usata, dai tempi più antichi, nelle preghiere di Ordinazione, tutto questo ci sembra dar ragione ai canonisti che sosten-

essi a sopprimere l'Unico Mediatore e rendere impossibile il rapporto tra Dio e l'uomo in questa Economia divina, perchè eliminando la Gerarchia, si elimina tra l'uomo e Dio l'Incarnazione del Verbo, fermando l'opera di Dio incarnato alle ore 15 del Venerdì Santo, senza la Pasqua di Resurrezione e, soprattutto, senza la Pentecoste, che noi orientali consideriamo come l'ultima perfezione, il coronamento di tutto il mistero dell'Incarnazione. In realtà l'Oriente in queste, come in altre manifestazioni liturgiche dell'Occidente, vede e nota la povertà teologica di questo della dottrina sullo Spirito Santo. Esatta o inesatta che sia questa impressione dell'Oriente, certo è che alcuni nuovi atteggiamenti dell'Occidente cattolico, se facilitano il dialogo ecumenico con le Comunità della Riforma, lo rendono, però, assai più difficile con le Chiese orientali.

In azioni liturgiche, per esempio, come la comunione amministrata da laici, il sacramento della Cresima amministrata dopo la Comunione eucaristica, ecc. non tutti gli orientali sono disposti a vedervi dei riti sganciati dalla teologia, o dei riti manifestanti un sistema teologico diverso, ma con la stessa fede; per molti teologi orientali, riti simili manifestano una fede diversa nell'azione dello Spirito Santo, o la negazione del mistero stesso della Pentecoste nella economia della salvezza. Tra l'esuberanza spirituale dell'Oriente e l'aridità spirituale del Protestantismo, è necessario che il Cattolicesimo mantenga l'equilibrio, nell'interesse stesso della continuazione del dialogo ecumenico e dell'unità dei Cristiani.

Certamente l'Occidente, nelle strutturazioni liturgiche di questo tipo, non pone problemi di ordine teologico, ma piuttosto problemi di ordine sociale. È il suo genio e la sua indole. E l'Oriente deve rispettare questa mentalità diversa dalla propria. D'altra parte non è sempre agevole convincere un teologo orientale che il sacramento della Cresima, per esempio, amministrato dopo la Comunione, possa rivestire soltanto un aspetto sociale e astrarre dall'aspetto teologico, se si accetta il mistero eucaristico e il mistero crismale. Il teologo orientale risponde: vedete che abbiamo una fede diversa? Come possiamo parlare di unione? Nonostante gli sforzi di qualche Pastore e di qualche studioso, di spiegare la posizione occidentale, le difficoltà rimangono perchè le psicologie sono quelle che sono, e il dialogo ecumenico diventa difficile. Sotto questo aspetto noi giudicheremmo molto positivo un dibattito tra teologi occidentali ed orientali su certe particolarità liturgico-teologiche, proprio per giungere a visioni che, pur, diverse, però, siano accettabili dalla spiritualità cristiana universale.

Siamo, infatti, sempre del parere che gli accenti particolari delle teologie e della spiritualità orientale e occidentale siano complementari fra loro, perciò entrambi rispettabili, perchè patrimonio tutto dell'Una Chiesa indivisa.

gono debba l'Ordinazione delle diaconesse considerarsi sacramento come quello dei diaconi.

Non vediamo nessuna opposizione di principi teologici per questa affermazione, mentre vediamo una decisa opposizione teologica al conferimento del presbiterato alle donne.

In quanto alle funzioni delle diaconesse, questo viene stabilito dalla Chiesa. Fermi rimanendo che i diaconi come le diaconesse non conferiscono la Grazia, perchè ciò è proprio del presbiterato, per il resto dipende da luoghi, tempi, circostanze.

Amministrare l'Eucaristia? Nessun diacono e, tanto meno, nessuna diaconessa lo possono fare, presente un presbitero. In necessità è altro argomento.

Certo, per la spiritualità orientale, bisogna escludere nella maniera più categorica, che un laico, uomo o donna, possa amministrare la comunione. Non è questione di affidare questo ministero a persone degnissime, pie e rispettabili religiosamente. È solo questione che si richiede non una qualità etica, ma l'ordine sacro e quindi, certamente, la Chiesa può delegare ai diaconi, come alle diaconesse, questo compito, qualora vi sia una necessità.

Anche nella Chiesa orientale l'Ordine delle diaconesse è scomparso da qualche secolo, da pochi secoli. Nessuna disposizione canonica ha però mai considerata estinta l'antica legislazione che rimane, perciò, sempre valida.

Non occorre, quindi, nessuna nuova legge per il suo ripristino e qualsiasi sinodo locale lo potrebbe fare. In quanto ai compiti che le diaconesse dovrebbero, invece svolgere, bisogna attenersi alla legislazione sempre vigente, e lo stesso dicasi circa l'età e le condizioni. Trattandosi di legislazione di concili generali, evidentemente potrebbero essere queste leggi mutate solo da concili generali. Ma nell'ambito della legislazione canonica vigente, nulla impedisce alle chiese locali il ripristino di questo Ordine tanto antico e opportuno, forse oggi più che mai.

Le diaconesse nelle comunità italo-greco-albanesi.

Da uno scritto compilato in Sicilia nel 1579-80 sembrerebbe che a Piana degli Albanesi, in quegli anni, vi fossero ancora delle diaconesse, che officiavano in quella Chiesa. Ci riferiamo ad un piccolo trattato redatto in italiano (« Trattato contra Greci ») e in latino (« Epilogus superstitionum, abusum et heresum quas Greci

redolent ») e scritto da Antonio Castronovo, per incarico dell'Arcivescovo di Monreale, Luys De Torres, e destinato al Cardinale Giulio Antonio Santoro (38).

Al n. 29 del capitolo dal titolo « Del Santissimo Sacramento dell'Altare », si trova scritto: « Le donne in alcuni luoghi vanno all'altare a servire il sacerdote quando celebra » (39).

E non ci sembra vi sia dubbio che il Castronovo intenda parlare delle diaconesse, perchè egli stesso fa subito seguire all'accusa questo commento: « Innocentio IV prohibì a Greci che le donne non servissero all'altare, ma omninamente fossero rimosse da tal ministerio et solo n'andassero li ministri dell'altare. Così anco ordinò il concilio Laodicense cap. 19 e 44 (40), similmente Gelasio papa nella I Epistola cap. 28. Nè incensare col turibolo; così ordinò Sotero papa nell'Epistola II. Così è scritto nelli canoni, dist. 33 cap. Sacratas ».

Sarebbe molto difficile pensare che si permettesse a donne non ordinate in sacris di avvicinarsi all'altare. Si deve, quindi, qui trattare di diaconesse. Come appare da tutte le altre accuse — così numerose — che il nostro inquisitore muove contro i greci. Questi, a Piana degli Albanesi, in quegli anni erano tutt'altro che ignoranti e digiuni della disciplina greca. Al contrario, appare chiaro che non solo la conoscessero nei minimi particolari, ma che la osservassero rigidamente. Per esempio, tra gli abusi e le accuse riportate vi è questa: « Li sacerdoti non comunicano le lor mogli, ma le fanno comunicare ad altri. Salvo che non fosse estrema necessità, nè meno li danno il pane benedetto come all'altre; ma esse lo pigliano da sé con le loro mani » (41).

38. Di questo trattato si conservano due copie manoscritte, l'una nel codice Brancacciano I. B. 6. della Biblioteca Nazionale di Napoli (ff. 246r - 285v) e di cui aveva già dato notizia P. Coco nella rivista « Roma e l'Oriente », l'altra è del Barberiniano latino 4602 (ff. 56r - 86r) della Biblioteca Vaticana. Il piccolo trattato è stato recentemente pubblicato da Domenico Minuto negli Atti del Convegno storico interecclesiale di Bari del 30 aprile - 4 maggio 1969, vol. III, pp. 1001-1073, corredato dalle notizie necessarie sull'autore, l'origine e lo scopo di questo scritto e a cui, perciò, rimandiamo il lettore che potrebbe avere qualche interesse su questo argomento.

39. Ms. Branc. f. 266r. Minuto, o.c. pag. 1045.

40. I due canoni citati di Laodicea non dicono questo. Al contrario, come spiegano anche i commentatori bizantini, vogliono dire che le donne — come tutti i laici — che non hanno alcun ordine sacro, non debbono avvicinarsi all'altare.

41. N. 25: accuse sul Mistero Eucaristico, f. 265r Minuto, o.c. pag. 1043, vol. III.

A parte l'interpretazione strana dell'inquisitore, questa usanza è non solo giusta e conforme alla tradizione antica di tipica spiritualità orientale, ma dimostra altresì che clero e popolo italo-albanese, in quell'epoca, conoscessero le sfumature della teologia orientale, di cui si mostravano rigidi osservanti.

Ma possiamo citare qualche altra accusa dello stesso capitolo: « Li spurii non possono accostare all'altare per servir Messa » (n. 30). « Non dicono Messa li sacerdoti, né alcun laico si comunica innanzi il bagno né dopo il bagno » (n. 31). « Non si cavano sangue dopo la comunione, né innanzi, se la necessità non fusse estrema » (n. 32). « Non dicono Messa quando gli è uscito sangue dalli denti, nè quando s'hanno tagliato gl'ugni, nè dopo la Messa si tagliano li capelli » (n. 33). E potremmo continuare su questo tono.

Crediamo, perciò, impossibile che si potesse permettere alle donne di avvicinarsi all'altare durante il S. Sacrificio. Come si sa, i laici, e tanto meno le donne, non entrano mai nel Santuario.

Nei monasteri si permette alla Superiora e nelle chiese parrocchiali alle mogli dei sacerdoti e dei diaconi di entrarvi per la pulizia, ma fuori funzione liturgica e da sole. Comunque, anche in questo caso, esse non possono toccare e pulire l'altare, il cui compito è esclusivamente riservato ai sacerdoti e ai diaconi.

Perciò siamo convinti anche noi che, nel testo in questione, si tratti di vere diaconesse, ancora in funzione a Piana dei Greci nel secolo XVI.

E la notizia non fa meraviglia perchè, fino alla caduta di Costantinopoli, esse furono presenti in varie Chiese orientali. Poi la usanza tramutò di fatto, piuttosto a causa della povertà delle chiese e non per altre ragioni.

Perciò nulla impedisce il ripristino. Comunque sia, se un uomo o una donna debbono avvicinarsi all'altare, non lo debbono mai fare senza ordine sacro, perchè, per la tradizione orientale, sarebbe un non senso.

ΕΥΧΗ ΕΠΙ ΧΕΙΡΟΤΟΝΙΑ ΔΙΑΚΟΝΙΣΣΗΣ

Μετά τὸ γενέσθαι τὴν ἁγίαν ἀναφορὰν καὶ ἀνοιγῆναι τὰς θύρας· πρὶν εἰπεῖν τὸν διάκονον· Πάντων τῶν Ἁγίων, προσφέρεται ἡ μέλλουσα χειροτονεῖσθαι τῷ Ἀρχιερεὶ καὶ ἐκφωνῶν τὸ, Ἡ Θεία Χάρις, κλινούσης τὴν κεφαλὴν, ἐπιτίθησι τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτῆς καὶ ποιῶν σταυροὺς τρεῖς ἐπεύχεται ταῦτα·

Ὁ Θεὸς ὁ ἅγιος, ὁ παντοδύναμος, ὁ διὰ τῆς ἐκ Παρθένου κατὰ σάρκα γεννήσεως τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ καὶ Θεοῦ ἡμῶν ἀγιασάσαι τὸ θῆλυ· καὶ οὐκ ἀνδράσι μόνον ἀλλὰ καὶ σαῖς γυναιξὶ δωρησάμενος τὴν χάριν καὶ τὴν ἐπιφοίτησιν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Αὐτὸς καὶ νῦν, Δέσποτα, ἔπιδε ἐπὶ τὴν δούλην σου ταύτην, καὶ προσκάλεσαι αὐτὴν εἰς τὸ ἔργον τῆς διακονίας σου, καὶ κατάπεμψον αὐτῇ τὴν πλουσίαν δωρεὰν τοῦ Ἁγίου σου Πνεύματος· διαφύλαξον αὐτὴν ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ σου πίστει ἐν ἀμέμπτῳ πολιτείᾳ κατὰ τὸ σοὶ εὐάρεστον, τὴν ἑαυτῆς λειτουργίαν διαπαντὸς ἐκπληροῦσαν. Ὅτι πρέπει σοὶ πᾶσα δόξα, τιμὴ καὶ προσκύνησις τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι· νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

Καὶ μετὰ τὸ, ἀμήν, ποιεῖ εἰς τῶν διακόνων εὐχὴν οὕτως·

Ἐν εἰρήνῃ τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Ἐπὲρ τῆς ἄνωθεν εἰρήνης, καὶ εὐσταθείας τοῦ σύμπαντος κόσμου· τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Ἐπὲρ τῆς εἰρήνης τοῦ σύμπαντος κόσμου· τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Ἐπὲρ τοῦ Ἀρχιεπισκόπου ἡμῶν, τοῦ δεινός, ἱερωσύνης, ἀντιλήφews, διαμονῆς, εἰρήνης, υἰείας, σωτηρίας αὐτοῦ, καὶ τοῦ ἔργου τῶν χειρῶν αὐτοῦ· τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Ἐπὲρ τῆς νῦν προχειριζομένης, διακονίσης, καὶ τῆς σωτηρίας αὐτῆς· τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Ὅπως ὁ φιλόανθρωπος Θεὸς ἄσπιλον καὶ ἀμώμητον αὐτῇ τὴν διακονίαν χαρίσεται· τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

* Goar, Εὐχολόγιον. Venetiis MDCCXXX, pag. 218.

Ἐπεὶ τοῦ εὐσεβεστάτου καὶ θεοφιλεστάτου Βασιλέως ἡμῶν.

Ἐπεὶ τοῦ ῥυσθῆναι ἡμᾶς.

Ἀντιλαβοῦ, σῶσον.

Καὶ ἐν τῷ γίνεσθαι ταύτην τὴν εὐχὴν ὑπὸ τοῦ διακόνου, ἔχων ὁμοίως τὴν χεῖρα ἐπὶ τὴν κεφαλὴν τῆς χειροτονουμένης ὁ Ἐπίσκοπος, ἐπέυχεται οὕτως.

Δέσποτα Κύριε, ὁ μηδὲ γυναῖκας ἀναθεμένας ἑαυτάς, καὶ βουληθεῖς καθ' ὃ προσῆκε λειτουργεῖν τοῖς ἁγίοις οἴκοις σου ἀποβαλλόμενος, ἀλλὰ ταύτας ἐν τάξει λειτουργῶν προσδεξάμενος· δώρησαι τὴν χάριν τοῦ Ἁγίου σου Πνεύματος καὶ τῇ δούλῃ σου ταύτῃ βουληθείσῃ ἀναθεῖναι σοὶ ἑαυτήν, καὶ τὴν τῆς διακονίας ἀποπληρῶσαι χάριν, ὡς ἔδοκας χάριν τῆς διακονίας σου Φοίβῃ, ἣν ἐκάλεσας εἰς ἔργον τῆς λειτουργίας· παράσχου δὲ αὐτῇ ὁ Θεὸς, ἀκατακρίτως προσκαρτερεῖν τοῖς ἁγίοις ναοῖς σου, ἐπιμελεῖσθαι τῆς οἴκεας πολιτείας, σωφροσύνης δὲ μάλιστα, καὶ τελείαν ἀπόδειξον δούλην σου· ἵνα καὶ αὐτὴ παρεστῶσα τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ, ἄξιον τῆς ἀγαθῆς πολιτείας ἀπολήψῃται τὸν μισθόν.

Ἐλέει καὶ φιλανθρωπία τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ, μεθ' οὗ εὐλογητὸς εἶ· καὶ τὰ ἑξῆς.

Καὶ μετὰ τὸ, Ἀμήν, περιτίθῃσι τῷ τραχήλῳ αὐτῆς ὑποκάτωθεν τοῦ μαφορίου τὸ διακονικὸν ὠράριον, φέρων ἔμπροσθεν τὰς δύο ἀρχάς· καὶ τότε ὁ ἐν τῷ ἄμβωνι ἐστὼς διάκονος λέγει· Πάντων τῶν ἁγίων μνημονεύσαντες· καὶ τὰ λοιπά.

Μετὰ δὲ τὸ μεταλαβεῖν αὐτὴν τοῦ ἁγίου σώματος καὶ τοῦ ἁγίου αἵματος ἐπιδίδωσιν αὐτῇ ὁ Ἀρχιεπίσκοπος τὸ ἅγιον ποτήριον· ὅπερ δεχομένη ἀποτίθεται ἐν τῇ ἁγίᾳ τραπέζῃ.

Giuseppe Ferrari

Il principio di "OIKONOMIA,, e di "AKRIBEIA,, nella Chiesa ortodossa

(continuazione da pag. 63. Anno XII, n. 4)

La IV Conferenza panortodossa, che ebbe luogo nel luglio 1968 al Centro del Patriarcato Ecumenico a Chambésy (presso Ginevra), sotto la presidenza del metropolita Melitone di Calcedonia (Patriarcato Ecumenico), ha scelto tra gli argomenti del prossimo Grande e Santo Sinodo dell'Ortodossia pure quello dell'Economia nella Chiesa ortodossa. In seguito, fu istituita la Commissione preparatoria interortodossa. Essa nella sua riunione dal 16 al 28 luglio 1971 a Chambésy, dopo aver studiato l'argomento scelto, ha redatto uno schema che sottomise a giudizio ed approvazione dei Patriarcati e delle Chiese ortodosse autocefale. Il testo fu redatto sulla base dell'iniziale rapporto introduttivo sull'argomento presentato dalla Chiesa di Romania, dei relativi punti di vista espressi in precedenza dalla Chiesa di Polonia e dei pareri avanzati in assemblea dai vari delegati.

Il suddetto schema comprende le parti seguenti: *a)* Introduzione, *b)* significato dei termini « akribeia » e « oikonomia » nella Chiesa ortodossa, *c)* l'economia e i sacramenti nella Chiesa e fuori della Chiesa, e *d)* l'economia di fronte al problema degli eretici e degli scismatici (1). Ci fermeremo su alcuni punti più salienti dello schema e sui commenti avanzati in merito da teologi e canonisti greco-ortodossi.

(1) Cfr. traduzione italiana, in « il Regno » N. 257/ 1 gennaio 1973, pag. 33-37.

Precisando ed analizzando i due termini, lo schema nota: « I termini *akribeia* e *oikonomia* vengono solitamente usati nella terminologia teologica per indicare due diversi atteggiamenti che la Chiesa assume nel fare uso dei mezzi di salvezza a sua disposizione ». Riferendosi poi ai canoni: XLVI, XLVII, LVXIII dei santi Apostoli; III e IV di Gregorio Nisseno; I, III, X, XLVII di San Basilio il Grande; Lettera del 3° Concilio ecumenico, lo schema afferma che il termine *akribeia* « indica la stretta aderenza nella Chiesa agli ordinamenti canonici che riguardano ogni credente ». E riferendosi ai Canoni: II e V di Ancira; XI e XII del 1° Concilio Ecumenico; I e V di Gregorio Nisseno; III, V, VII, X, XVIII ecc. di San Basilio; II di Cirillo di Alessandria; XVI del 4° Concilio Ecumenico ecc.; ai canoni VIII e XIX del 1° Concilio Ecumenico; VII del 2° Concilio Ecumenico ecc., lo schema afferma che il termine *oikonomia* « indica la cura amorosa della Chiesa verso quei suoi membri che trasgrediscono i suoi ordinamenti canonici e anche verso quei cristiani che si trovano fuori del suo corpo e desiderano entrare a prendervi parte ».

Analizzando poi teologicamente e nei Padri i due termini, specie nel loro rapporto colla fede ortodossa, esso dice: « L'economia può essere considerata come una specie di deroga sia dalla piena e puntuale accettazione della verità salvifica — una deroga permessa all'uomo a motivo della sua incapacità ad affermare pienamente tale verità e ad applicarla nella sua vita — sia anche come una deroga dalla precisa e totale osservanza della legge canonica ». Nella parte conclusiva, però, del documento si dice che la Chiesa ortodossa applicando l'economia mira a « preservare la sua fede e la sua dottrina inalterate e non influenzate dalla sua condiscendenza » con l'*economia* " a quelli che si trovano fuori »; poi, si riferisce a Eulogio di Alessandria (P.G. 103, 953) che dice: « Non vi è alcuno spazio per la condiscendenza in materie attinenti la fede ortodossa. Si può far uso corretto dell'economia solo dove il dogma non corre alcun pericolo ».

Commentando le considerazioni della commissione in confronto con il suddetto testo di Eulogio(2), i professori Pan. Bratsiotis, Pan. Trembelas, Costan. Muratidis, Andrea Teodorou e Nicola Bratsiotis sostengono che tale considerazione dell'*economia* non è accettabile dal punto di vista ortodosso; la posizione tradizionale della Chiesa ortodossa in materia consiste nel conservare e preservare la fede e la dottrina ortodossa inalterate, e in materia di fede non esiste possibilità di applicare l'*economia*(3). Difatti, nel 1828 il Patriarcato ecumenico, sotto il Patriarca Agathangelo, ha pro-

(2) *I ekklesiastiki oikonomia, Ipomnima eis tin Ieran Synodon tis Ekklesias tis Ellados*. Atene 1972, pag. 18.

(3) JEROME KOTSONIS, *Problèmes de l'économie ecclésiastique*, presse Duculot. Gembloux 1971, pag. 154, 158.

mulgato un Atto sinodale precisando in merito che « a proposito di questioni dogmatiche e di tutto ciò che i canoni prescrivono in materia di fede, ci è assolutamente impossibile di pensare qualsiasi altra cosa contraria, e non è lecito fare qualsiasi aggiunta oppure sottrazione, fosse una virgola » (4).

Commentando questo testo sinodale, il prof. Jeronymos Kotsonis (ex arcivescovo di Atene) scrive che la Chiesa ortodossa « ha sempre richiesto una *akribeia* assoluta in materia di dogma e di dottrina . . . La Chiesa ha sempre richiesto una unità assoluta nel dogma per una riunione cogli eretici i quali vivevano al di fuori di essa; avrebbe difatti preferito mantenerli nella separazione che ammettere una corruzione del suo dogma ed una falsa, finta e menzognera unione con loro » (5). Lo stesso autore scrive: « Ci sono due punti su cui nessuna *economia* può essere in corso, ossia primo la pietà e poi il dogma. Una *economia* che conducesse alla impietà o che partisse da disposizioni empie non sarebbe possibile, come non sarebbe possibile pure una *economia* che toccasse il contenuto del dogma . . . Perciò in quel che riguarda il contenuto del dogma, la Chiesa non ha mai permesso e non può permettere che venga fatto l'uso della *economia* ecclesiastica » (6).

È questo l'atteggiamento tenuto dalla Chiesa ortodossa nelle sue conversazioni e contatti colle altre Chiese eterodosse, ed è su questa base che considera realizzabile l'unità dei cristiani. Nelle discussioni con gli Anglicani (1716-1725) a proposito dell'unione, i Patriarchi scrissero una risposta (1718) nella quale dichiararono che « la sola base possibile della Unione ecclesiastica è l'accettazione assoluta della dottrina ortodossa dagli anglicani, i quali potrebbero conservare solamente alcune particolarità liturgiche accidentali e loro altri usi che non si riferiscono alla essenza del dogma (7). Difatti, colui che viene ricevuto nell'intercomunione dalla Chiesa ortodossa deve sottomettersi senza nessuna condizione a tutta la dottrina, alla disciplina ed al culto della Chiesa orientale ortodossa (8). Questa unione nella fede e nel culto esiste tra le Chiese ortodosse locali: « Tra di esse esiste un legame comune ed una unione intrinseca indissolubile, cioè il dogma comune e la carità. La dottrina è una: quella della Chiesa una, santa, ortodossa, cattolica ed apostolica. Solo colui che se ne

(4) DELIKANIS, *Patriarchika Engrafa*. Costantinopoli 1905, volume III, pag. 524-5.

(5) JEROME KOTSONIS, *op. cit.*, pag. 154.

(6) IBID., pag. 158.

(7) G. KARMIRIS, *Ta Dogmatika ke Symbolika Mnimeia tis Orthodoxou Ekklisias*. vol. II (1953), pag. 785.

(8) W. PALMER in « Notes of a visit to the Russian Church in the years 1840-1841 ». Londra 1882, pag. 415.

allontana si trova lontano dalla Chiesa ortodossa. Ecco l'essenziale; ecco la misura dell'Ortodossia, ecco l'indice dell'unità » (9).

Nel Congresso di Faith and Order, riunito a Losanna nel 1927, la delegazione ortodossa fece una dichiarazione secondo cui in materia di intercomunione non si può applicare l'Economia; la Chiesa ortodossa ha applicato il principio di *economia* in altri casi, verso quei che vi ritornano nel suo seno; là dove però fa difetto l'integralità della fede, non ci può essere nessuna comunione nei sacramenti (10). Lo stesso attaccamento alla *akribeia* fu osservato pure durante le discussioni che ebbero luogo a Mosca nell'anno 1956 tra teologi ortodossi e la delegazione anglicana.

Da parte ortodossa si è sottolineato che « la condizione fondamentale per l'Unione è l'unanimità in ciò che riguarda la dottrina della fede, la successione apostolica della Gerarchia e i Sacramenti. Solo a questa condizione la Chiesa ortodossa potrebbe riconoscere un'altra Chiesa come membro della vera Chiesa di Cristo » (11), cioè a condizione che ci sia una piena concordanza e comunione nella fede.

Certe riserve tuttavia circa il suddetto principio, secondo cui l'*economia* è inapplicabile in materia di dottrina di fede, sono stese e formulate da Alivizatos. Egli afferma che « è discutibile se i limiti imposti dal dogma rimangano immutabili dall'applicazione dell'*economia*, poichè il fatto di accettare « per economia » i sacramenti delle Chiese non ortodosse, tocca necessariamente i limiti stessi del dogma . . . » (12). Ciò vuol dire che se la Chiesa ortodossa riconosce la validità dei sacramenti di alcune Chiese non ortodosse « per economia », allora applica il principio di *economia* pure in materia di fede, poichè la dottrina sacramentale fa parte del dogma.

A questa osservazione rispondono altri teologi ortodossi sottolineando che il fatto di riconoscere « per economia » i sacramenti celebrati al di fuori della Chiesa ortodossa non significa che ci sia qualche deviazione dalla dottrina dogmatica ortodossa della Chiesa Una e Santa alla quale gli eterodossi si convertono e ritornano con pentimento, riconoscendo la errata loro dottrina fin'ora professata. La Chiesa ortodossa per *economia* rinvigorisce l'effetto di ognuno dei sacramenti celebrati al di fuori di essa, completandoli e corroborandoli in determinate circostanze, soprattutto quando sono stati celebrati in modo imperfetto e difettoso. L'*economia* completa quanto è difettoso e, attraverso la grazia, porta a perfezione ciò che non è stato compiuto secondo tutte le esigenze dell'*akribeia*. « Per

(9) A. ALIVIZATOS, *Aspirations towards Union, in Christian East*. I (1920) pag. 128-129.

(10) *Cfr. Ekklisia*, vol. V (1927) pag. 257 s, 273 s, 290 s.

(11) *Cfr. Ekklisia*, vol. XXXIII (1956) pag. 443.

(12) A. ALIVIZATOS, *I oikonomia kata to kanonikon dikaion tis Orthodoxou Ekklisias*. Atene 1949, pag. 21 nota 4.

allontana si trova lontano dalla Chiesa ortodossa. Ecco l'essenziale; ecco la misura dell'Ortodossia, ecco l'indice dell'unità » (9).

Nel Congresso di Faith and Order, riunito a Losanna nel 1927, la delegazione ortodossa fece una dichiarazione secondo cui in materia di intercomunione non si può applicare l'Economia; la Chiesa ortodossa ha applicato il principio di *economia* in altri casi, verso quei che vi ritornano nel suo seno; là dove però fa difetto l'integralità della fede, non ci può essere nessuna comunione nei sacramenti (10). Lo stesso attaccamento alla *akribeia* fu osservato pure durante le discussioni che ebbero luogo a Mosca nell'anno 1956 tra teologi ortodossi e la delegazione anglicana.

Da parte ortodossa si è sottolineato che « la condizione fondamentale per l'Unione è l'unanimità in ciò che riguarda la dottrina della fede, la successione apostolica della Gerarchia e i Sacramenti. Solo a questa condizione la Chiesa ortodossa potrebbe riconoscere un'altra Chiesa come membro della vera Chiesa di Cristo » (11), cioè a condizione che ci sia una piena concordanza e comunione nella fede.

Certe riserve tuttavia circa il suddetto principio, secondo cui l'*economia* è inapplicabile in materia di dottrina di fede, sono stese e formulate da Alivizatos. Egli afferma che « è discutibile se i limiti imposti dal dogma rimangano immutabili dall'applicazione dell'*economia*, poichè il fatto di accettare « per economia » i sacramenti delle Chiese non ortodosse, tocca necessariamente i limiti stessi del dogma . . . » (12). Ciò vuol dire che se la Chiesa ortodossa riconosce la validità dei sacramenti di alcune Chiese non ortodosse « per economia », allora applica il principio di *economia* pure in materia di fede, poichè la dottrina sacramentale fa parte del dogma.

A questa osservazione rispondono altri teologi ortodossi sottolineando che il fatto di riconoscere « per economia » i sacramenti celebrati al di fuori della Chiesa ortodossa non significa che ci sia qualche deviazione dalla dottrina dogmatica ortodossa della Chiesa Una e Santa alla quale gli eterodossi si convertono e ritornano con pentimento, riconoscendo la errata loro dottrina fin'ora professata. La Chiesa ortodossa per *economia* rinvigorisce l'effetto di ognuno dei sacramenti celebrati al di fuori di essa, completandoli e corroborandoli in determinate circostanze, soprattutto quando sono stati celebrati in modo imperfetto e difettoso. L'*economia* completa quanto è difettoso e, attraverso la grazia, porta a perfezione ciò che non è stato compiuto secondo tutte le esigenze dell'*akribeia*. « Per

(9) A. ALIVIZATOS, *Aspirations towards Union, in Christian East*. I (1920) pag. 128-129.

(10) *Cfr. Ekklisia*, vol. V (1927) pag. 257 s, 273 s, 290 s.

(11) *Cfr. Ekklisia*, vol. XXXIII (1956) pag. 443.

(12) A. ALIVIZATOS, *I oikonomia kata to kanonikon dikaion tis Orthodoxou Ekklisias*. Atene 1949, pag. 21 nota 4.

economia viene difatti riconosciuto un sacramento celebrato difettosamente al di fuori della Chiesa e non conformemente alla professione completa della fede, nel senso che questo sacramento viene perfezionato dalla grazia dell'unzione del sacro crisma ed all'atto dell'abnegazione dello errore e della professione della vera fede » (13).

Nel n. 4, lo schema della Commissione tratta dell'*economia* di fronte al problema degli eretici e degli scismatici. Preliminarmente si nota che « l'economia, nella Chiesa ortodossa, viene praticata a due livelli. Il primo consiste nei mezzi ordinari applicati con intelligenza e prudenza dalla Chiesa ortodossa a sostegno e guida del suo gregge fedele lungo il cammino della salvezza; il secondo, invece, consiste nella provvista di grazia santificante fatta dalla Chiesa in particolari circostanze da distribuire sia ai suoi fedeli che agli altri cristiani, che trovandosi fuori di essa, desiderano entrare nel suo seno ». Riferendosi poi all'applicazione dell'*economia* agli eterodossi, lo schema sottolinea i punti seguenti:

a) La Chiesa ortodossa ha sempre distinto chiaramente i diversi tipi di eterodossi che essa ha accolto nel suo seno.

b) Poichè la Chiesa è una, tutti quelli che si sono allontanati da lei devono essere considerati come se fossero sui diversi gradini di una unica scala nell'atto di salire verso di lei nel momento in cui desiderano far ritorno nel suo grembo. Perciò, i cristiani che si trovano fuori della Chiesa, anche quando non mantengono intatta e immacolata la loro fede, restano comunque uniti a Cristo mediante l'incrollabile speranza in Lui.

c) Tutti quelli che ricercano con fervore la verità rivelata e la salvezza e che sono ancora fuori della Chiesa si possono considerare più o meno lontani dalla casa e dai cortili del Signore, ma si possono salvare. Questi cristiani sono portati dalla luce dello Spirito Santo alla Chiesa e alla unione con Cristo.

d) La Chiesa conduce questi cristiani eterodossi al suo seno attraverso l'amore che a sua volta è frutto della fede.

e) Questo amore però, deve animare pure i cristiani che si trovano fuori della Chiesa. Ecco perchè per giudicare del valore dei sacramenti amministrati fuori della Chiesa, a parte il criterio di fede, la Chiesa ha tenuto conto della presenza o meno di tale amore nei credenti che si trovano fuori di essa. Ecco perchè una stessa Chiesa locale ha ritenuto talvolta validi ed efficaci per la salvezza i sacramenti degli eterodossi, mentre altre volte si è pronunciata negativamente, quando ha preso in esame la possibilità di un loro ritorno nel suo seno materno.

f) Il primo elemento di cui si tien conto nell'applicare l'*economia*

(13) *I ekklesiastiki oikonomia, Ipomnima . . .* pag. 21.

ai cristiani che si trovano fuori dell'Ortodossia, è il loro grado di disponibilità o meno alla fede, alla dottrina e alla grazia sacramentale della Chiesa ortodossa.

g) Il secondo elemento essenziale è la valutazione dei sentimenti che essi nutrono verso la Chiesa ortodossa per essere uniti al corpo della nostra unica, santa, cattolica e apostolica Chiesa ortodossa.

Questi due ultimi criteri sono stati sempre decisivi nella Chiesa ortodossa per determinare, se si dovesse far ricorso all'*akribeia* o alla *economia*, la condotta nei confronti di coloro che si trovano fuori della Chiesa. La Chiesa, come attestano gli esempi della storia, si riconobbe il diritto di agire con poteri discrezionali e di ricorrere all'*economia* nel complesso problema concernente le relazioni con i non-ortodossi e il loro ritorno alla Ortodossia.

Il testo della Commissione si riferisce in seguito alla Chiesa Cattolica e alle Chiese e Confessioni sorte dalla Riforma. In quale senso il principio dell'*economia* è applicabile nei loro riguardi?

« Nelle sue relazioni storiche con la Chiesa cattolica di Roma, la nostra santa Chiesa ortodossa ha visto approfondirsi attraverso i secoli la frattura che le divide, complici tutti quei fattori interni ed esterni storicamente ben noti ».

L'atteggiamento della Chiesa ortodossa nei riguardi del cattolicesimo « ha subito diversi mutamenti, a seconda dei tempi e dei luoghi, anche se ha sempre riconosciuto l'aderenza dei cattolici romani ai fondamentali elementi della fede e dell'*economia* della grazia conferita tanto nei sacramenti che nella successione apostolica. Così essa ha mutato la sua condotta alternando all'osservanza rigida dell'*akribeia*, l'uso prudente dell'*oikonomia*. Ecco perchè con i cattolici romani che nel corso dei secoli abbiano desiderato entrare nell'Ortodossia sono stati adottati i modi più vari: ora la ripetizione del Battesimo, ora l'unzione del sacro Crisma, talvolta una nuova Confessione di fede, tal'altra una formula speciale di preghiera o semplicemente l'esigere da parte del postulante una domanda scritta o una confessione di fede. In tal contesto, si deve sottolineare che questa estesa e varia applicazione dell'*oikonomia* da parte della Chiesa ortodossa fu dovuta ad un cambiamento del modo di valutare attualmente, i sentimenti, i fatti e le azioni dell'altra parte. Mentre il non applicare il principio dell'*oikonomia* e il ritornare alle esigenze più severe della *akribeia* furono una necessità vitale per la Chiesa ortodossa quando fu minacciata in tempi e luoghi diversi (14).

Da questo testo risulta che:

a) La fede della Chiesa ortodossa e della Chiesa cattolica è quasi

(14) Cfr. traduzione italiana dello schema, pag. 36-37.

la stessa; la loro comunione cioè nella fede è quasi piena poichè ambedue aderiscono ai fondamenti della fede e dell'*economia* della grazia conferita tanto nei sacramenti che nella successione apostolica.

b) A seconda, però, dei tempi e dei luoghi, la Chiesa ortodossa ha mutato la sua condotta verso la Chiesa cattolica, alternando all'osservanza rigida dell'*akribeia*, l'uso prudente dell'*oikonomia*. Nel determinare il suo atteggiamento nei riguardi dei cattolici-romani, la Chiesa ortodossa, a seconda delle circostanze, luoghi e tempi, ha tenuto conto: 1) dei sentimenti, dei fatti e delle azioni della Chiesa cattolica nei suoi riguardi e 2) delle esigenze dell'Ortodossia stessa quando, veniva minacciata in tempi e luoghi diversi. Notiamo, perciò, che la Chiesa ortodossa nel regolare le sue relazioni con la Chiesa cattolica in questo campo, non ha sottolineato il criterio della fede. Difatti il testo della commissione non prende posizione chiara sul cattolicesimo dal punto di vista della fede per poter poi determinare il suo atteggiamento verso di esso.

c) Tuttavia questo modo di agire con poteri discrezionali verso i cattolici ricorrendo ora all'*oikonomia* ora alla *akribeia* mira sempre al loro ritorno all'Ortodossia, « per essere uniti al corpo della nostra unica, santa, cattolica e apostolica Chiesa ortodossa ».

I criteri sopra menzionati valgono pure per le Chiese e Confessioni sorte dalla Riforma nell'applicazione dell'*oikonomia*. « La nostra Chiesa ortodossa ha definito e regolato in ogni regione, a seconda delle circostanze, le sue relazioni e i suoi contatti con quelle Chiese e Confessioni nello spirito dell'*oikonomia* nei limiti del possibile dettati volta per volta dalle singole circostanze ». La Chiesa ortodossa ugualmente non ha mancato di accertare accuratamente gli aspetti positivi della fede, della dottrina, della struttura ecclesiologica, della grazia sacramentale, della speranza escatologica, professate da coloro che si trovano fuori del suo seno. Nello applicare perciò l'*oikonomia* e l'*akribeia* ha tenuto conto della misura della loro fedeltà alla parola di Dio e al vangelo della salvezza.

Vediamo perciò che la Chiesa ortodossa ha posseduto una grande libertà d'azione nell'applicazione dell'*oikonomia* verso « i suoi fratelli in Cristo che si trovano fuori del suo seno ».

Demetrio Salachas

L'icone

della natività di Cristo

INTRODUZIONE

Nell'esaminare una icone bizantina è necessario tener conto degli innumerevoli aspetti che essa presenta, siano essi teologici, siano simbolici, siano propriamente artistici. Possiamo senz'altro dire che sia l'arte sia la spiccata simbologia tutto è al servizio della teologia, tutto sta a rappresentare il mistero divino.

La rappresentazione iconografica della nascita del Cristo sembra essere il prologo di quella grande epopea della storia della salvezza.

E come nel prologo dei poemi troviamo per sommi capi i punti più salienti di ciò che si canterà, così nell'icone della Nascita del Cristo troviamo il compendio dei misteri del cristianesimo: l'incarnazione, la morte e la resurrezione.

Il Theotokion della Grande ora nona di Natale mirabilmente riassume questo concetto: « Tu che sei nato per noi dalla Vergine e hai sofferto la crocifissione, o Buono, con la tua morte hai distrutto la morte e hai mostrato la resurrezione quale Dio ».

Tutto il creato partecipa, dalle nature angeliche agli animali, tutti al loro posto per recitare il dramma dell'universo. Ogni elemento che si trova in questa icone ha quindi un preciso significato, niente è superfluo.

Inoltre questa icone, rappresentante una festa despotica, ha una stretta dipendenza dagli apocrifi, che senz'altro giuocano un ruolo di primo piano soprattutto nella parte simbolica. In questo luogo però, intendiamo primariamente ricercare la Scrittura apocrifia e canonica che questa icona ci presenta; naturalmente saranno toccati anche tanti altri aspetti che non intendiamo tuttavia trattare direttamente.

Pertanto molti punti, campo espresso della teologia e della esegesi, saranno accennati o sviluppati solo di quanto ci sembrerà opportuno e necessario per una buona comprensione dell'icona.

Cosicché assolutamente non entreremo in merito al ruolo delle Hag-gadot giudee dell'infanzia nei sinottici o negli apocrifi, nè approfondiremo la teologia della nube o il senso dello stupore della manifestazione di Dio, o discuteremo sulla originalità o meno della pittura bizantina.

Questo affinché la trattazione non sia appesantita e si lasci così in primo piano il ruolo scritturistico e simbologico di questa icone.

Abbiamo tuttavia voluto precisare, che pur non volendo trattare direttamente delle questioni suddette, ne abbiamo presa visione, ne abbiamo tenuto man mano conto. Spesso si potrà avere l'impressione di una certa superfluità delle citazioni, nelle nostre intenzioni è sembrato opportuno per marcare il punto su di cui si discute e nello stesso tempo dare un maggiore respiro all'insieme del lavoro. Inoltre abbiamo ritenuto necessario porre delle premesse riguardo al pittore e agli apocrifi per una maggiore comprensione.

Sarebbe stato necessario trattare unitamente l'icona e l'innologia Natalizia, ma per adesso non ci è stato possibile.

Le varie traduzioni dei Vangeli apocrifi, dei vari inni e dei Padri, che man mano andremo citando, sono state tradotte da noi, cercando di restare il più possibile aderenti al testo.

Vogliamo infine rivolgere un vivo ringraziamento a tutti coloro che ci hanno prestato la loro collaborazione con preziosi consigli e note.

IL PITTORE

È bene precisare che la rappresentazione iconografica di una qualsivoglia festa ha uno schema ben preciso che non è lecito cambiare. Questo schema iconografico generale, diciamo, per maggiore comodità e comprensione, comprende elementi principali ed elementi secondari. Chiamiamo elementi principali una particolare configurazione paesaggistica o un determinato personaggio, che ha un ruolo ed un valore simbolico-teologico importante. Per esempio nel caso specifico dell'icona di Natale chiameremo elementi principali: la montagna e la grotta, quali configurazioni paesaggistiche di rilievo; il Bambino, la Vergine, i Magi, Giuseppe, la donna che lava il Bambino, l'asino ed il bue. Mentre diremo elementi secondari gli angeli, il pastore che sta di fronte a Giuseppe, gli altri pastori, le pecore, la presenza di Isaia.

Il criterio che abbiamo seguito in questa suddivisione è stato determinato dall'esame delle rappresentazioni iconografiche di questa festa nelle diverse epoche. Questo minuzioso esame ci ha fatto chiamare principali quegli elementi che non mancano mai, mentre ha determinato la qualifica di « secondari » per quegli elementi spesso assenti, almeno in determinate epoche. Si può così comprendere come sia possibile esaminare una icone della festa, antica o recente, senza minimamente avere delle difficoltà per ritrovare gli elementi principali.

Possiamo cercare pertanto, di comprendere meglio quale fosse il ruolo del pittore nell'ambito della comunità ecclesiale riguardo alle rappresentazioni iconografiche (intendendo riferirci sempre ai pittori bizantini).

« La pittura bizantina, per rispondere alla necessità di esprimere, con l'aiuto di simboli figurati, il trionfo della Chiesa, per illustrare con fini didattici la storia dell'antico e del nuovo Testamento e infine per evocare, con rappresentazioni simboliche, i concetti dogmatici, doveva conformarsi ad un programma rigorosamente fissato in tutte le sue parti, controllato dalla Chiesa e dallo stesso imperatore, e nel quale per paura di incorrere in deviazioni eretiche, le novità non erano permesse senza preventiva approvazione. L'artista, considerato come appartenente ad un ceto sociale inferiore, si trovava relegato in un secondo piano dinanzi a chi lo incaricava di creare un'opera. Questo concetto venne espresso ufficialmente dalla regola del settimo Concilio Ecumenico secondo la quale « l'arte appartiene al pittore, ma la maniera in cui ha da essere disposta è di pertinenza dei venerabili Padri ». Per l'artista dunque non si trattava di manifestare le proprie capacità originalmente creative, ma di conformarsi alle regole ed ai prototipi che bisognava seguire, esprimendo in tal modo una coscienza superindividuale. (...) Tuttavia la permanenza di certi principi e restrizioni non debbono farci pensare ad una specie di uniformità e di ristagno. (...). Uno dei tanti fattori di vitalità della pittura bizantina ci viene fornito dalla personalità stessa degli artisti, i quali, pur lavorando nelle condizioni sopra descritte, riescono ad esprimersi in maniera relativamente personale. Nel campo puramente artistico vien loro accordata ufficialmente ogni libertà; infatti tranne ciò che riguarda i programmi di ordinamento ed i tipi iconografici, l'arte non subisce costrizioni dal punto di vista formale se non per certi limiti che si riferiscono alla somiglianza ed alla non-somiglianza con il mondo sensibile.

Rimane così agli artisti uno spazio abbastanza ampio che permette loro di manifestare liberamente la propria abilità tecnica secondo le tradizioni preferite. Ecco perchè riusciamo a distinguere, in alcuni grandi momenti, la mano di molti artisti appunto in base all'esame della combinazione dei colori, della composizione e dell'adattamento di questa alla



Chevetogne - Natività del Cristo.

architettura e infine per le maniere e i procedimenti tecnici più o meno peculiari di ogni artista». (1)

Quindi molto spesso nell'icona della Natività troviamo sì disposizioni diverse dei personaggi principali o diversità cromatiche, ma sempre una fedeltà assoluta allo schema generale della festa.

(1) M. Chatzidakis - A. Grabar: *La pittura bizantina*. Mondadori pg. 11.
L'icona della Natività di Cristo

Dopo aver toccato il problema della rappresentazione iconografica, delle sue restrizioni e delle sue originalità, la stretta dipendenza, nel suo esprimersi, dall'autorità ecclesiastica, indirettamente abbiamo toccato la sua importanza nell'ambito della comunità ecclesiale.

Per questo motivo esaminare il problema degli Apocrifi nelle Chiese, è un pò come mettere le mani in un cespuglio al buio. Possiamo dire, per dare una idea, che gli Apocrifi erano i libri di pietà dell'epoca; libri che spesso erano letti e commentati anche in Chiesa. Dalla lettura di Origene e Clemente Alessandrino si riscontra quale rispettabilità godessero alcuni di essi.

Poichè erano un pò come l'espressione popolare della predicazione evangelica degli Apostoli, manifestavano una pietà semplice e molto spesso piena di inverosimiglianze. Se vogliamo erano anche l'evidenziamento di alcuni punti della nostra fede presentata sotto una veste semplice, spesso aneddotica, che velava un profondo senso didattico: erano come un continuare a parlare in parabole.

L'iconografia, « rispondendo alle esigenze spirituali e didattiche della Chiesa », attingeva a questi vangeli nella misura in cui il dogma non venisse toccato, bensì arricchito e corredato di espressioni simboliche e venissero sottolineati certi atteggiamenti così da porre in maggior rilievo ciò che si voleva insegnare.

L'ICONE DELLA NATIVITÀ DI CRISTO

§ *La montagna, gli angeli ed i pastori.*

Al centro dell'icona, comprendente la maggior parte di essa si erge come un cono una montagna. « Egli alzerà la sua mano contro il monte della figlia di Sion (Is. 10,32). Non si farà più male, non si farà più guasto su tutto il monte mio santo, perchè il paese sarà pieno della conoscenza del Signore (Is. 11,9). E in tutti i monti coltivati col sarchiello non si passerà più per paura delle spine e dei roveti, ma saranno pascolo del bue ed una terra calpestata dalle pecore (Is. 7,25) », Questa montagna è la montagna messianica che sorgerà contro quella di Sion.

Accanto alla sommità di questa montagna nella parte destra vi sono spesso degli angeli in adorazione, atteggiamento espresso dalla loro inclinatura e dalle mani coperte dal panneggio, essi sono volti verso il cielo: « Gloria a Dio nel più alto dei cieli e pace agli uomini di buona volontà »

(Lc. 2,14). Questo gruppo vien colto in questa lode, per questo essi alcune volte vengono rivolti verso la terra per esortare gli uomini e per rendere omaggio al Dio Incarnato.

Vicino alla cima della montagna, dalla parte sinistra, troviamo in genere un angelo inclinato verso uno o più pastori che si trovano poco più giù: « vi erano in quella medesima regione dei pastori che pernottavano in mezzo ai campi per fare la guardia al proprio gregge. Ora, un angelo del Signore apparve loro e la gloria del Signore li avvolse di luce, sicchè furono presi da grande timore. « Il popolo che camminava nelle tenebre, vide un gran chiarore; sopra gli abitanti della terra d'ombre di morte spuntò la luce » (Is. 9,1).

Ma l'angelo disse loro: « Non temete: ecco io vi porto una lieta novella, che sarà di grande gioia per tutto il popolo, oggi vi è nato nella città di Davide il Salvatore che è Cristo Signore. Questo vi servirà da segno: troverete un Bambino avvolto in fasce, adagiato in una mangiatoia » (Lc. 2,8-13).

Alcune volte vicino a questo angelo, volto ai pastori, ve ne sono altri, volti verso il cielo o la grotta in atto di adorazione: « poi subito si unì all'angelo una moltitudine della milizia celeste, che lodava Dio . . . » (Lc. 2,13).

§ - *La grotta, la Vergine ed il Bambino.*

Al centro della montagna s'apre una grotta. Luca non parla di grotta: « ora, mentre si trovavano là, si compirono i giorni in cui ella doveva avere il bambino, e diede alla luce il suo figlio primogenito; lo avvolse in fasce e lo adagiò in una mangiatoia (έν φάτνη), perchè allo albergo per loro non c'era posto » (Lc. 2,6-7).

Parlano invece di grotta il Protovangelo di Giacomo, e lo Pseudo-Matteo. « Come essi arrivarono a metà cammino, Maria dice: " Giuseppe fammi scendere dall'asino perchè quello che è in me si affretta a venire alla luce! " E la fece scendere e le disse: " dove posso portarti e riparare



*Peč (Jugoslavia) - Chiesa di S. Demetrio.
Dettaglio della Natività*

il tuo pudore, poichè il luogo è deserto? » Καὶ εὖρεν ἐκεῖ σπήλαιον καὶ εἰσήγαγεν αὐτήν, ... (Protoevangelo di Giacomo 17,3 - 18,1)(1).

Fuori della grotta rivestita della porpora regale è rappresentata distesa la Theotòkos.

« Il profeta Davide, che per te è divenuto antenato di Dio, ha di Te predetto in un canto a Colui che ha operato meraviglie in Te: La Regina sta ritta alla tua destra » (Theot. anastasimo Tomo IV). Essa è la madre del Re, Colei che potrà godere della divina *parrisìa*, della μητρική παρρησία (2).

« E non v'era posto nell'albergo, ma alla Regina veniva additata una grotta come piacevole dimora » (Troparion della Grande Ora I di Natale).

La Vergine nell'icona non volge il suo sguardo al Bambino (3), ma mesta guarda verso Giuseppe e lo avvolge col suo sguardo di compassione, e sembra dirgli: « perchè vedendomi incinta, sei di aspetto cupo e sei sconvolto ignorando completamente il tremendo mistero che avviene in me? Pertanto deponi ogni timore, considerando la straordinarietà dello evento; Iddio infatti scende sulla terra per la sua misericordia e adesso è nel mio seno ed ha preso carne; nato che sarà lo vedrai secondo quanto ha giudicato buono; e pieno di gioia lo adorerai come tuo creatore; e a Lui che incessantemente gli angeli inneggiano e danno gloria insieme al Padre e allo Spirito Santo » (Grande Ora di Natale, secondo Idiomelo tono II).

Gregorio Niseno nella « Vita di Mosè » dice: « nella luce emanante dal roveto, (si parla del roveto ardente del Sinai), noi scorgiamo il mistero della Vergine dal cui parto sorge sul mondo la luce di Dio. Questa lasciò intatto il roveto da cui proveniva cosicchè il parto non inaridì il fiore della sua verginità » (4).

Restando sempre in tema di paralleli che sottolineano la verginità di Maria, Giovanni Damasceno canta: « Nel Mar Rosso venne un tempo descritta l'immagine della Vergine ignara di nozze. Là Mosè, il divisore delle acque, qui invece Gabriele, il ministro del prodigio. Allora, Israele attraversò il mare senza bagnarsi; ora, la Vergine ha generato Cristo senza contaminarsi. Dopo il passaggio di Israele il mare rimase inattraver-

(1) Synopsis quattuor Evangeliorum, Kurt Aland, Stuttgart 1971. Pag. 12: « E trovò lì una grotta e ve la condusse ».

(2) Materna confidenza.

(3) Comunemente essa non guarda il Bambino: si può tuttavia trovare volta verso il Bambino, volta verso le donne, e qualche rarissima volta seduta davanti alla grotta che offre un pannolino del Bambino ai Magi.

(4) Migne PG T. XLIV 332 D, cfr. Inno Akathistos ode VIII,II troparion.

sabile; l'Immacolata, dopo la nascita dell'Emmanuele, rimase incorruttibile». (Theot. Tn. Plagale primo).

La Vergine nell'icona porta tre stelle, una sulla fronte e una su ciascuna spalla: «Vergine prima del parto, e Vergine nel parto e ancora Vergine dopo il parto (5)» perchè «Dio era infatti Colui che da Te nacque, perciò anche la natura mutò il suo corso». (S. Giovanni Damasceno Theotok. (Tono I).

Tra la Vergine e l'ingresso della grotta vi è avvolto in fasce il Bambino, posto più che in una mangiatoia in un sepolcro. «Il Bambino è fasciato a guisa di un morto. Le fasce non solo sono segno di riconoscimento (Lc. 2,13) ma sono quelle stesse fasce che le Mirofore e Pietro e Giovanni troveranno vicino al sepolcro.

«Assunse la nostra carne per darci sovrabbondanti le sue grazie... (e il suo) corpo fu, come esca gettato in braccio alla morte, affinché, mentre il drago infernale sperava di divorarselo dovesse invece vomitare anche coloro che aveva già divorato. «Egli precipiterà la morte per sempre e asciugherà da tutti gli occhi le lacrime» (Is. 25,8). (Cirillo di Gerusalemme, Catechesi XII a).

Questa immagine è meravigliosa: la grotta è l'inferno (6), il peccato s'apre come le fauci di un mostro e tenderà di ingoiare il Bambino, ma non vi riuscirà, Egli gli farà vomitare tutto. Da questo si può capire come



Peć (Jugoslavia) - Chiesa di S. Demetrio.
Dettaglio della Natività

(5) Cfr. Is. 7,14; 11,1.

S. Giov. Damasceno Theotokion Tono Varis (VII)

Irmo: «Μετὰ τόκον σε Ἄγνη, καὶ πρὸ τοῦ τόκου καὶ ἐν τόκῳ ἄχραντε». Tuttavia le tre stelle possono significare anche la santificazione della Trinità, segno posto quindi a significare «Vergine Madre di Dio» e non «Vergine Madre di Cristo».

(6) Dall'ufficiatura la grotta è chiamata dono della terra all'Emmanuele, palazzo e paradiso, ma non è questo il senso che le si vuol dare nell'icona. La prova che ci sembra sufficiente per dimostrare la nostra tesi, è esclusivamente pittorica. Se istituimo un parallelo tra la nostra grotta e la voragine che sta sotto i piedi del Cristo dell'Anastasis, in ambedue abbiamo il nero cupo che non può esprimere che le tenebre del peccato.

il nero della grotta non è il buio naturale di un interno, ma sono le profonde tenebre del peccato.

I cieli si inchinano fin nel profondo dell'abisso: « Fiaccola portatrice di luce, la carne di Dio sotto terra dissipa le tenebre dell'Inferno ». Ciò che qui la natività profetizza: l'Epifania, la Croce e la Discesa agli inferi lo realizzano, e allora: « La Luce risplende fra le tenebre, ma le tenebre non l'hanno ricevuta ». (Giov. 1,5)(7).

« La destra dell'Altissimo non è la stessa » (Salmo 76,11).

« Il profeta pur continuando a considerare immutabile la natura divina dice che essa si è esternamente mutata per accondiscendere alla nostra debolezza ed ha assunto la somiglianza della nostra natura. Secondo il racconto biblico, la mano del legislatore Mosè, non appena fu estratta dal seno assunse colore non naturale, quando la ebbe rimessa là donde l'aveva tolta riacquistò la primitiva bellezza. Anche l'Unigenito che è nel seno del Padre (Giov. 1,18) è la destra dell'Altissimo. Uscendo dal seno di Dio per apparire in mezzo a noi, Egli assunse la nostra somiglianza. Ma dopo averci purificato dalle nostre debolezze, Egli portò in cielo, nel seno del Padre, quella mano che la natura gli aveva dato simile alla nostra e allora non fu la sua natura divina immune da alterazioni, che mutò, ma fu la nostra natura umana, mutevole e passibile, che divenne inalterabile al contatto con l'Essere Immutabile » (8).

Nell'interno della grotta vediamo impersonato dal bue e dall'asino il terribile detto di Isaia: « il bue conosce il suo proprietario e l'asino la greppia del suo padrone; Israele invece non comprende, il mio popolo non ha senno ». (Is. 1,5)(9).

(7) Cfr. Origine. Qui sarebbe molto più espressiva la traduzione che dà Origine, del verbo « λαμβάνω » « La luce risplende fra le tenebre, ma le tenebre non l'hanno vinto ». (Commentaire sur S. Jean pag. 312-323 Surces Chrétiennes Tome I, Les Ed. du Cerf Paris 1966).

(8) San Gregorio Nisseno, Vita di Mosè, Migne PG T XLIV 333D 335A.

(9) Il senso della presenza degli animali qui potrebbe anche essere un altro; cioè se si fa ricorso ad Abacuc III,2 nella versione dei LXX abbiamo: « ἐν μέσῳ δύο ζώων γνωσθήσῃ » (« lo riconoscerete in mezzo a due animali »). Quindi gli animali non esprimerebbero una condanna od un motivo di polemica, bensì un segno di riconoscimento dato.

Tuttavia propendiamo per il primo senso, per dei motivi ben precisi: Luca, riportando le parole dell'angelo ai pastori, dice: « εὕρισκετὰ βρέφος ἐσπαργανωμένον καὶ κείμενον ἐν φάτνῃ » (« troverete un bambino avvolto in fasce e posto in una mangiatoia ») (2.12-13).

Perchè tace dell'altro segno di riconoscimento? L'Ufficiatura alla Grande Ora III parla di « ἐν φάτνῃ τῶν ἀλόγων » (Idiomelo Tono VIII). ed in altre occasioni con senso diverso e cioè di meraviglia e non come segno

Sulle pendici della montagna a sinistra ci sono i Magi: Mt. 2,12; Lc. 2,8-20; ProtoEv. di Giacomo 21,1-4.

Essi figurano gli uomini fuori dell'antica Alleanza, che il nuovo regno messianico comprenderà (10). « Lo spirito del Signore è su di me, per questo egli mi ha unto, per annunziare la buona novella ai poveri; mi ha inviato a guarire quelli che hanno il cuore contrito; ad annunziare ai prigionieri la libertà, a restituire ai ciechi la vista, a rendere liberi gli oppressi, a proclamare l'anno di grazia del Signore » (Is. 61, 1-2).

« Oggi si è compiuta questa scrittura, che voi avete udito poco fa con i vostri orecchi. In verità vi dico: nessun profeta è ben accetto nella sua patria. In verità vi dico: vi erano molte vedove in Israele al tempo di Elia, quando il cielo restò chiuso per tre anni e sei mesi, sì che vi fu una grande carestia in tutta la Palestina, eppure Elia non fu inviato a nessuno di loro, salvo ad una povera vedova di Sarepta, nel territorio di Sidone; vi erano pure molti lebbrosi in Israele al tempo di Eliseo profeta,

ma nessuno di loro fu mandato, eccetto Naam il Siro ». « All'udire queste parole tutti i presenti nella sinagoga si sentirono pieni di sdegno ». (Lc. 4, 18-28 passim). Anche i discepoli durarono fatica a comprendere che la primogenitura era stata estesa a tutte le nazioni: « con la discesa dello Spirito Santo riceverete dentro di voi tale potenza da essermi testimoni



Peč (Jugoslavia) - Chiesa di S. Demetrio.
Dettaglio della Natività

di riconoscimento. Nelle stesse Grandi Ore i versetti intercalari degli idiomeli sono due passi di Abacuc: « Signore ho conosciuto la tua fama e mi sono spaventato, Signore ho considerato la le tue opere e son restato muto » (III,1 - 2); « Dio viene da Temàn, e il Santo del monte ombreggiato dal bosco » (III, 3); ed il nostro passo che è la seconda parte del vv. 2, viene ignorato!

(10) « E il Signore toglierà da Israele il capo e la coda, la palma ed il giunco, in un sol giorno » (Is. 9,13).

in Gerusalemme, in tutta la Giudea, nella Samaria e fino alle estremità della terra » (At. 1,8).

« Gli apostoli ed i fratelli che si trovavano nella Giudea, vennero a sapere che anche i gentili avevano ricevuto la parola di Dio. Quando Pietro fu di ritorno a Gerusalemme i fedeli circoncisi gli fecero dei rimproveri, ma Pietro si mise ad esporre loro con ordine come erano andate le cose » (Atti 11,1-4 passim).

Il Cristo si era incarnato nel silenzio ed i guidati a Lui sono degli Stranieri! « Egli scenderà come pioggia sul vello di lana » (Sal. 71,5). « Come pioggia: alludendo alla sua origine divina; sul vello, alludendo alla sua natura umana. La pioggia che scende sul vello è accolta in silenzio. Così fu accolto Lui; tanto che i Magi, ignorando il luogo della sua nascita, dovettero domandare: " dov'è Colui che è nato, re dei Giudei? " (Mat. 2,2). Ed Erode, turbato, facendo indagini sulla nascita del Salvatore domandava: " dov'è nato il Cristo? " » (Cirillo di Ger. Cat. XII).

I Magi inoltre sono prefigura delle Mirofore (Mc. 16,1-4). Infatti come le Mirofore sembrano recarsi con aromi verso il sepolcro in cui sta fasciato il Cristo e come le Mirofore εὐαγγελίστριαι essi sono κήρυκες θεοφόροι.

« Divennero i Magi divini araldi: tornati in Babilonia adempirono, o Signore, il tuo responso; e a tutti predicarono Te o Cristo, lasciando Erode che non seppe cantare: Alleluia! » (11).

§ La nube.

Il tondo, posto al centro in alto dell'icona, ha anch'esso un significato: « (Giuseppe e la levatrice) si fermarono nel luogo della grotta.

Καὶ ἄν ἦν νεφέλη σκοτεινὴ ἐπισκιάζουσα τὸ σπήλαιον (12). E la levatrice disse: è stata glorificata oggi la mia anima perchè i miei occhi hanno visto dei prodigi; poichè la salvezza per Israele è nata ».

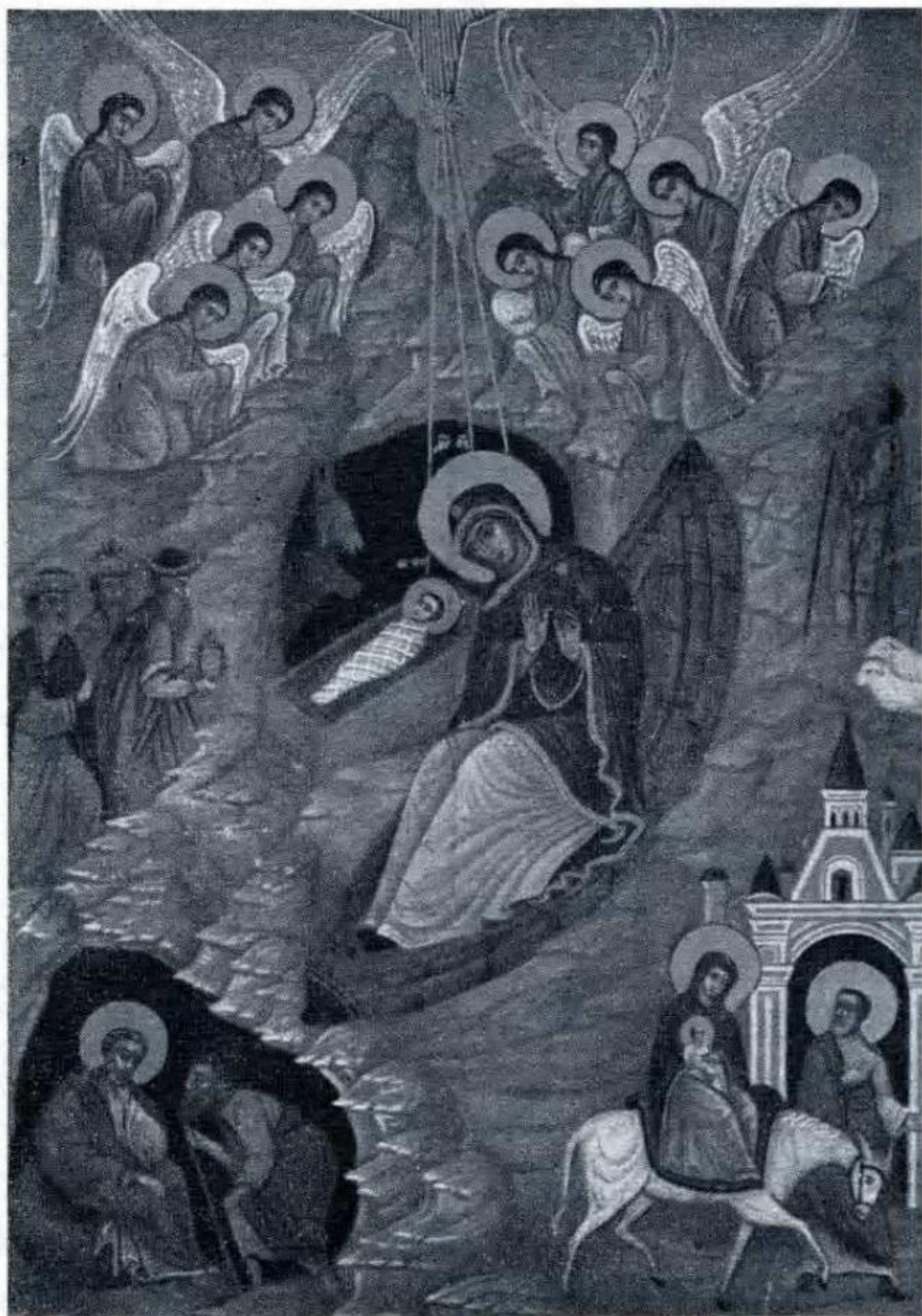
Καὶ παραχρῆμα ἡ νεφέλη ὑπεστέλλετο τοῦ σπηλαίου, καὶ ἐφάνει φῶς μέγα ἐν τῷ σπηλαίῳ ὥστε τοὺς ὀφθαλμοὺς μὴ φέρειν (13a). Poi quella luce decrebbe lentamente finchè apparve il Bambino, e si alzò e prese la mammella dal seno della sua Madre Maria » (Protoev. di Giacomo 19,2)(13b).

(11) Inno Akathistos della Vergine, decima stanza.

(12) E c'era una nube oscura che copriva la grotta.

(13a) E pian piano la nube si levò dalla grotta, e apparve una grande luce nella grotta tale che gli occhi non la sopportavano.

(13b) Synopsis Quattuor Evangeliorum, Kurt Aland, Stuttgart 1971



Sofronov - Icone della Natività di Cristo.

Molto più espressivo a questo riguardo è il Libro Armeno dell'infanzia: « Avendo così parlato Eva la nostra prima madre vede la nube levarsi verso il cielo che si staccava dalla grotta. E dall'altra parte, apparve

una luce scintillante, che s'era posata davanti alla mangiatoia del bestiame » (9,2)(14).

Il tondo quindi non sarebbe altro che la nube che si ritira verso il cielo, nube che sia nell'A. come nel N. Test. è presenza stessa di Dio, « che pose nelle tenebre il suo nascondiglio » (Sal. 17,12).

Infatti come nube guidò Israele, verso la terra promessa, come nube si rivelò sul Sinai, come nube prese possesso del suo santuario, « abbassò i cieli e discese, ed una nebbia caliginosa era sotto i suoi piedi » (Sal. 17,10), come nube si trasfigurò ed infine « una nube lo tolse ai loro sguardi » (Atti 1,9). « Là dove è Dio, questo luogo è chiamato dalla scrittura nube caliginosa che simboleggia le realtà sconosciute ed invisibili »(15).

Ecco poi una specie di luce che si posa sulla mangiatoia. Questa luce spesso giunta sulla grotta si divide in tre scie di luce, nel punto del frazionamento v'è spesso un tondino o una stella, essa è la stella che guidò i Magi, mentre la luce è l'unità e trinità di Dio che si posa sul Cristo.

§ *Lo stupore del creato.*

Intorno alla grotta vi sono spesso delle pecorelle che brucano, in alcune icone figura ad un lato della montagna una specie di ruscello a cui bevono o delle pecore o dei capretti. Essi sono statici (15a).

Il Protoevangelo di Giacomo ce ne parla: « e (Giuseppe) trovò la una grotta e ve la (Maria) fece entrare e lasciò con Lei i suoi figli ed uscì per cercare una levatrice ebrea nel paese di Bethlem. E cercando trovò una donna che scendeva dal monte. E disse Giuseppe alla levatrice che Maria è sua fidanzata, ma ha concepito per opera dello Spirito Santo, colei che era nutrita nel tempio del Signore. (Textus ceteri testium: io Giuseppe cercavo di camminare e non mi muovevo. Guardai in alto verso il cielo e vidi che era immobile e verso l'aria e vidi che era piena di stupore e gli uccelli del cielo fermi (nel loro volo). E guardai verso la terra e vidi che c'era una tinozza e degli operai piegati in avanti e c'erano nella tinozza le loro mani. E quelli che masticavano non masticavano più,

pag. 12; ogni qualvolta si citerà il Protoevangelo sarà ripreso da questa edizione critica.

(14) *Evangelium Apocryphum*; par F. Amiot, Libr. Arthème Fajard Paris 1952 pagg. 82-83.

(15) S. Gregorio Niseno, *La Vita di Mosè*, Migne PG T. XLIV 377B.

(15a) Questo termine farebbe un po' sorridere qualora non avesse qui un preciso significato; poichè certo è difficile dire se tutto ciò che è rappresentato in un'icona continui la sua azione o meno; qui diciamo che le pecorelle sono statiche.

e quelli che prendevano (il cibo) non alzavano (ciò che prendevano) e quelli che portavano (il cibo) alla loro bocca non lo portavano più, ma il volto di tutti era rivolto verso l'alto.

E vidi che sopraggiungevano delle pecore, e le pecore restarono immobili; e il pastore levò la mano per percuoterle, e la mano restò in alto. E guardai verso la riva del fiume e vidi dei capretti e la loro bocca piegata sull'acqua e non bevevano. E tutto in un momento riprese il suo corso normale ». (Protoev. di Giacomo 18,I-3). Canta l'innografo: « Prima della tua nascita o Signore, guardando con timore questo mistero, le potenze intelligenti s'erano sbigottite ». (Idiomelo Tono VIII della III Grande ora del Natale).

Ed il Profeta: « Signore, ho conosciuto la tua fama e mi sono spaventato. Signore, ho considerato le tue opere e son restato muto » (Abachuc III,2).

Ora tutto il creato resta sbigottito davanti a tanta meraviglia. Nessuno riesce a continuare la sua azione, tale è lo stupore e la paura dello universo che Lo riconosce e rimane estasiato davanti alla sua grande Misericordia (16).

§ Il profeta Isaia.

Continuando all'estremo inferiore destro, alcune volte si trova un personaggio rivestito di pelli. « Ah!, se tu aprissi i cieli e discendessi sulla terra » (Is. 63,19) così aveva gridato Isaia, ed eccolo ora assistere alla discesa di Dio (17).

« Per annunciare la salvezza di Dio parli sottovoce? Parli di nascosto per annunciare la presenza di Dio per la nostra salvezza? Ascendi sopra un alto monte, tu che evangelizzi Sion; alza vigorosa la tua voce, tu che evangelizzi Gerusalemme. Di alle città di Giuda, di alle città di Giuda: Ecco il vostro Dio! Ecco il Signore verrà con forza: il suo braccio ha sottomesso tutto. Ecco che viene con la sua mercede e la sua retribuzione lo precede. Come un pastore, egli farà pascere il suo gregge, e col suo braccio lo radunerà. Gli agnelli li porta sulle sue braccia, e cura le peco-

(16) Ciò potrebbe sembrar contraddetto dall'icona stessa in quanto sembra essere piena di movimento. Però voglio ricordare che pur convergendo su un unico tema, l'icona è estremamente episodica, quindi spesso viene raffigurata una parte per il tutto.

(17) Cfr. Evdokimov, *Teologia della Bellezza*, icona della Natività pag. 313. Ed. Paoline - Roma 1971. Questo personaggio è presente qualche volta nelle icone slave.

relle che allattano » (Is. 40,9-11). Senz'altro all'origine questo personaggio non doveva mancare mai data la sua grande autorità sia presso gli Ebrei sia presso i Cristiani. In lui figurano il Precursore (Is. 40,3-5) tutti i profeti e l'antica Alleanza; egli è figura del Cristo posto come un ponte tra le due alleanze, difatti nelle icone che lo riportano vien presentato con la destra che mostra il Messia, che è in braccio alla levatrice, e un tronco da cui verdeggia un rampollo: « un virgulto sorge dal tronco di Jesse, un pollone vien su dalle sue radici: sopra di lui si posa lo spirito di Jahvè » (Is. 1-2). La sua sinistra invece è appoggiata su una tavoletta fatta per ordine di Dio: « Il Signore mi disse di nuovo: prendi una grande tavoletta e scrivi sopra a caratteri ben leggibili: " Maher Shalal-Hash-Baz ", che significa: " pronto-Bottino-Prossimo-Saccheggio ". E presi con me dei testimoni degni di fede, Uria il sacerdote e Zaccaria, figlio di Barachia. Poi mi avvicinai alla profetessa, ed essa concepì e dette alla luce un figlio ed il Signore mi disse: « Dagli il nome di Maher-Shalal-Hash-Baz, poichè prima che il fanciullo possa dire: padre e madre, la ricchezza di Damasco ed il bottino di Samaria saranno portati davanti al re di Assiria » (Is. 8,I-4).

Cristo è il figlio della profetessa che segna la fine dei tempi in cui regnò il principe di questo mondo e l'inizio della redenzione, il tempo messianico.

§ *Il bagno del Bambino e la levatrice.*

Sempre nella parte inferiore dell'icona sulla destra, un po' più allo interno, vi è un gruppo molto interessante. Vi è una donna assisa che ha fra le braccia il Bambino nudo. Essa spesso ha una mano nella tinozza, postale accanto, per saggiare l'acqua che un'altra donna stempera con dell'altra che è in una brocca. Tradizionalmente si dice che questa donna sia la levatrice Salome.

Esaminiamo i testi apocrifi: « e vidi (parla Giuseppe uscito dalla grotta per andare a cercare una levatrice) una donna che scendeva dalla montagna e mi disse: " uomo, dove vai? " e risposi: " cerco una levatrice ebrea "; allora mi disse " sei d'Israele? " ed io le risposi: " sì ". E quella ancora domandò: " chi è la donna che ha partorito nella grotta? "; risposi: " la mia fidanzata ". Allora mi chiese: " non è tua moglie? "; le risposi: " è Maria, quella che è stata allevata nel tempio del Signore. E l'ho ricevuta come sposa, ma non è mia moglie, ha concepito di Spirito Santo ". La levatrice disse: " è vero questo ". Le rispose Giuseppe: " vieni e vedi ". Ed andò con lui ». (Protoev, di Giacomo 19;I).

A questo punto vi è il fenomeno della nube. Abbiamo, a questo proposito, già riportato alcuni passi. Quindi segue il Protoevangelo: « E la levatrice uscì dalla grotta, e là incontrò Salomè, e le disse: « Salome, Salome, ho da raccontarti un nuovo portentoso: una Vergine ha generato,



Peč (Jugoslavia) - Chiesa di S. Demetrio. Dettaglio della Natività.

cosa che non ha scalfito la sua natura ». E Salome rispose: « viva il Signore mio Dio: se non metterò il mio dito ed esaminerò la natura di lei, non crederò che la vergine ha generato. (Cont. P. Bodm. V) Ed entrarono e le fecero prendere posizione, e Salome esaminò la natura di lei. E Salome levò un grido perchè aveva tentato il Dio vivente: ed ecco la mia mano come disseccata dal fuoco. E pregò il Signore, καὶ ἴσθη ἡ μαῖα ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ (18). Ed ecco l'angelo del Signore Iddio. Avvicinati e prendi il Bambino ed Egli sarà la tua salvezza ». E fece questo ed ecco che come Salome si prostrò fu guarita ed uscì dalla grotta.

Ecco l'angelo del Signore dire con una voce (Textus ceteri Testium: e la levatrice entrò e disse: « Maria, disponiti. Infatti non piccola questione si agita a tuo riguardo ». Maria sentito questo si dispose. E Salome mise il suo dito nella natura di lei. E Salome levò un grido e disse: « Ohimè! per la mia empietà ed incredulità ho tentato il Dio vivente. Ed ecco la mia mano come disseccata dal fuoco. E Salome si inginocchiò presso il Signore dicendo: « O Dio dei miei Padri, ricordati di me che sono della stirpe di Abramo ed Isacco e Giacobbe. Non espormi al disdegno davanti ai figli di Israele, ma rendimi ai poveri. Infatti sai, o Signore, che nel Tuo Nome eseguo le cure e ricevo da voi il mio salario ». Ed ecco l'angelo del Signore dirle: « Salome, Salome, ha ascoltato la tua

(18) « E guarisci la levatrice adesso ».

pregghiera il Signore di tutti. Accosta la tua mano al Bambino e poi prendilo in braccio e sarà per te la salvezza e la gioia ». Fiduciosa Salome si accostò al Bambino e lo prese in braccio dicendo: " lo adorerò, perchè questo è il re nato ad Israele ". E subito Salome fu guarita ed uscì dalla grotta giustificata. Ed ecco una voce disse: « Salome, Salome, non raccontare questi prodigi che hai visto finchè il fanciullo non sia entrato in Gerusalemme ». (Protoev. di Giacomo 19,I 20,I-4).

Quindi propriamente non è stata Salome la levatrice di Gesù, bensì la prima donna. Sappiamo tuttavia che anch'essa era levatrice da quel $\lambda\acute{\alpha}\theta\eta\ \eta\ \mu\alpha\acute{\iota}\alpha$ (19) e dalla preghiera che rivolge al Signore. Ma chi era la prima donna, la levatrice?

Il Libro Armeno dell'infanzia ce lo fa sapere: « Appena Eva la nostra prima madre e Giuseppe arrivarono in fretta e videro che la benedettissima e santissima Vergine Maria era divenuta madre (20), quando Giuseppe e la nostra prima madre videro ciò si prostrarono con la faccia contro la terra, e ringraziando Dio ad alta voce, lo glorificavano dicendo: Sii benedetto, Signore Dio dei Padri nostri, Dio d'Israele, che oggi con la tua venuta, hai operato la redenzione dell'uomo, che mi hai riabilitata e rialzata dalla mia caduta e che mi hai reintegrata nella mia antica dignità. Adesso la mia anima si sente fiera e la mia speranza in Dio mio salvatore ha sussultato ». (...) « E la nostra prima madre entrò nella caverna, prese il Bambino fra le sue braccia e si mise ad accarezzarlo e ad abbracciarlo con tenerezza e benediceva Dio, perchè il Bambino era molto bello a vedersi, brillante e risplendente e i tratti sereni. Ed avendolo avvolto con un pannolino lo depose nella greppia dei buoi. E la nostra prima madre uscì dalla caverna. Tutt'ad un tratto vide una donna chiamata Salome che veniva dalla città di Gerusalemme. La nostra prima madre Eva le andò incontro e le disse: « ti annunzio una felice e buona novella: una giovane vergine che non conobbe assolutamente alcun uomo, ha messo al mondo un bambino in questa caverna » (21).

(19) « Guarisci la levatrice ».

(20) Mentre su Eva gravava la maledizione del Genesi « moltiplicherò assai le tue pene e le doglie della tua gravidanza; avrai i figli nel dolore » (3,16), la novella Eva invece partorisce senza pene e senza dolore e senza aiuto esterno.

Cfr. Kontakion Proeortion di Natale Tono III, Severiano di Gabala, sulla Creazione del mondo, Orazione 6,10, PG 56,497 - 498, Severo Antiocheno, Homilia Cathedr. 101, PG. 22,266 - 267; Giacomo di Sarug, Omelie mariologiche (tr. Cost. Vona) Omelia I, 373, 394. Lateranum Roma 1953.

(21) *Evangelies Apocryphes par Amiot Libraire Arthème Fajard Paris 1952, pagg. 82 - 83.*

E segue come nel Protoevangelo di Giacomo.

L'accostamento di Eva a Maria è suggestivo: « La morte fu introdotta per opera di una vergine (22), Eva. Era conveniente che la vita avesse origine per opera di una vergine, o meglio da una vergine; quindi come il serpente ingannò Eva, così alla Vergine, Gabriele arrecò la bella novella ». (Cirillo di Gerus. Cat. XII). « Eva col peccato della sua disubbidienza introdusse nel mondo la maledizione; ma tu, o Vergine, Madre di Dio, col Frutto del tuo seno, hai fatto germogliare sulla terra la benedizione » (Irmo Εὐα μὲν τῷ τῆς παρακοῆς).

Il gesto del bagno del Bambino, rappresentato nell'icona, sta a sottolineare, col gesto prettamente umano, la vera e non apparente umanità del Cristo. Inoltre è prefigura del Battesimo del Giordano.

Come abbiamo detto precedentemente l'Icona della Natività profetizza ciò che la Epifania, la Croce e la Discesa agli Inferi svilupperanno. Allora ecco che il nucleo fondamentale dei Vangeli lo ritroviamo in ogni icona rappresentante una festa despotica, e perciò avremo la continua insistenza sulla morte e resurrezione del Cristo, che sono i Pilastri della fede. Quindi nel bagno del Bambino si può vedere quel che sarà il seppellimento nel « sepolcro liquido » dell'icona dell'Epifania, che è già a sua volta la predicesa agli inferi. La catechesi primitiva richiama sempre l'attenzione su questo aspetto del Battesimo, che col tempo è stato dimenticato: il Battesimo per immersione riproduce tutto l'itinerario della salvezza, e il battezzato lo percorre seguendo il Signore. Il sacramento del Battesimo è così una vera e reale discesa col Cristo nella morte, ed è anche la discesa agli inferi. Il Crisostomo lo dice chiaramente: « l'atto di discendere nell'acqua e di risalire simboleggia la discesa agli inferi e l'uscita da questa dimora ». (Omelia 40 in 1 Cor. 15,29) « Ignorate voi forse che tutti noi, battezzati in Gesù Cristo, siamo stati battezzati nella sua morte? Dunque siamo stati sepolti con lui nella sua morte mediante il battesimo, affinché come Cristo è risuscitato dai morti, per la gloria del Padre, così noi pure dobbiamo camminare in una vita nuova ». (Rom. 6, 1-4).

Perchè poi la tradizione riporta il nome di Salome quale levatrice del Signore? Il protoevangelo di Giacomo non svela il nome della levatrice. Tutto lascia pensare che la levatrice sia una donna misteriosa, simbolica, come ci mostra il Libro armeno dell'infanzia: essa è Eva,

(22) « Il demonio non si permise di avvicinare l'uomo: intuì la sua fortezza. S'accostò invece alla donna di cui aveva intravisto la debolezza. Essa era ancora Vergine perchè Adamo la conobbe solo dopo l'espulsione dal paradiso terrestre » (Cirillo Ger. Cat. XII).

Cfr. S. G. Crisostomo. Omelia sulla Santa Pasqua 2, PG 52, 68 Anfiochio Iconiense, Orazione sulla Natività del Cristo 1,4 PG 39, 40 - 41.

colei che trascinò il genere umano nel peccato, quindi per prima spettatrice della promessa a lei fatta da DIO: « Allora il Signore Iddio disse al serpente: . . . Io porrò inimicizia fra te e la donna, fra il seme tuo e il seme di Lei » (Gn. 3, 15).

Era spuntato l'albero della vita dalla nuova madre dei viventi: Maria. Ed Eva per prima benedice, glorifica e ringrazia Dio. L'unica donna non simbolica, anche lei levatrice è Salome, spettatrice e verificatrice del mistero, la prima miracolata. Ecco allora che la tradizione le ha consacrato l'amoroso gesto del bagno di nostro Signore.

A questo punto vorremmo avanzare un'ipotesi che può sembrare abbastanza strana, ma che se vista però, sotto la luce della spiccata simbologia orientale, potrebbe anche essere accettata.

Vi è nell'icona, sempre la presenza di due donne e ciò può far pensare benissimo che colei che ha tra le braccia il Bambino sia « la nostra prima madre Eva » che si occupa del bagno di Colui che le ha restituito la vita, e che l'altra donna recante l'acqua con la brocca, sia Salome.

§ Giuseppe.

Appartato, nella parte inferiore sinistra, troviamo Giuseppe e di fronte a lui un uomo in veste da pastore, appoggiato ad un nudo bastone. In Giuseppe si vede tutto il dramma umano, tutto l'atteggiarsi di propositi contrastanti. « E giunse per Lei il sesto mese, ed ecco giunse Giuseppe dai cantieri ed entrò in casa e la trovò incinta. E si percosse il viso e si gettò a terra sul suo mantello e pianse amaramente dicendo: "con che faccia volgerò lo sguardo verso il Signore Iddio? Che cosa dirò per Lei? Poichè l'ho ricevuta vergine dal tempio del Signore Iddio e non l'ho custodita. Chi mi ha sorpreso? Chi ha compiuto questo male nella mia casa? Chi si è impadronito della Vergine mentre io ero lontano e l'ha profanata? Non è che ricomincia in me la storia (di Adamo)? Come infatti Adamo era in preghiera, il serpente venne e trovò sola Eva e la ingannò e la corruppe, così è avvenuto per mè. E si alzò Giuseppe dal suo mantello e la chiamò e le disse: « Tu, la

(23) Cfr. Cirillo di Gerusalemme PG 33, 1079

Gregorio di Nazianzo PG 46, 585.

Quest'aspetto particolare del bagno del bambino sarà ripreso nel tema iconografico della nascita della Vergine o di quella di San Nicola, proprio per significare la loro partecipazione alla morte e resurrezione del Cristo.



Roma - La nascita di Gesù. (Mosaico di S. Maria in Trastevere).

eletta di Dio, che cosa hai fatto? Hai abbandonato il Signore Dio tuo? Perchè hai abbassato la tua anima, tu che sei stata allevata nel santo dei Santi e che venivi nutrita dalla mano di un angelo? » E piangendo amaramente rispose « Sono pura e non conosco uomo ». E Giuseppe disse: « da dove è questo che è nel tuo seno? ». E quella disse: « Viva il Signore mio Dio perchè non conosco da dove è (quello che è) in me ». E Giuseppe ebbe paura e si tenne lontano da lei chiedendosi che cosa fare di lei. E disse Giuseppe: « se nascondo il suo peccato, disobbedirò gravemente alla Legge del Signore; e se la denuncerò ai figli di Israele, ho paura che quello che è in Lei sia concepito da un angelo, e tradirò così un sangue innocente al potere della morte. Che cosa farò di lei? La allontanerò da me segretamente ». Καὶ κατέλαβεν αὐτὸν νύξ ».
(protoevangelo di Giacomo 13, 1-14, 1) (24).

Dunque Giuseppe è colto nel momento straziante dall'empio dubbio!
“ Λαβὼν οὖν τὸ ψωμίον ἐκεῖνος (Ἰουδαῖος) ἐξῆλθεν εὐθύς ἦν δὲ νύξ ...

(24) « E scese su di lui la notte ».

(Gv. 13,30) (25). Si può stabilire un parallelo; in entrambi agisce il diavolo. Il diavolo avrebbe fatto a Giuseppe questo discorso: « come questo bastone non può produrre fronde, così un vecchio come te non può generare, e, d'altra parte, una vergine non può partorire », (26). A questo Cirillo di Ger. risponderebbe: « ma poichè Dio non è schiavo delle leggi che regolano la vegetazione delle piante (è il loro Creatore), una verga secca e scortecciata potè germogliare e produrre frutta (verga di Aronne). Colui dunque, che per il sommo sacerdote, tipo e figura, produsse frutta al di fuori di ogni legge naturale, non avrà dato ad una vergine il potere di generare un figlio, per il Sommo Unico Vero Sacerdote? » (Cat. XII).

Ricordiamo che il discorso riportato dalla tradizione non è altro che la difficoltà che ponevano gli Ebrei contro cui risponde Cirillo di Gerusalemme nella XII Catechesi sull'Incarnazione.

Dunque è stato posto vicino a Giuseppe questo personaggio come personificazione del dubbio blasfemo, affinchè tutti i fedeli si ricordassero sempre di ciò che la Chiesa insegnava in proposito.

In alcune Iconi questo personaggio è rappresentato con le corna e la coda ed è quindi la figurazione del dubbio stesso di Giuseppe (26).

Il più delle volte però, è rappresentato in veste di pastore. Tradizionalmente si dice che sia il diavolo in veste del pastore Thirso (26). Ma come ho mostrato, il Protoevangelo di Giacomo, lo Pseudo-Matteo, i vari libri e vangeli dell'Infanzia non parlano nè di una scena del genere, nè del personaggio, nè del discorso, nè tantomeno del nome Thirso.

Dal momento che i testi non ci aiutano formuliamo delle ipotesi. La prima come abbiamo detto, vedrebbe in esso la personificazione di una difficoltà.

La seconda, che comprende anche il nome di Thirso è alquanto raffinata e molto verosimilmente potrebbe esser nata da un ambiente saturo di classicità. Secondo tale ipotesi il nome « Thirso », dato poi al pastore, non era altro che il bastone delle baccanti (θύρσος), se vogliamo, qui preso come simbolo del paganesimo che non fu capace di germogliare e quindi in stridente contrasto col tronco di Jesse da cui nasce l'albero della vita. Nell'iconografia greco-bizantina dove il per-

(25) « Preso il pane quello (Giuda) uscì subito: era notte! ». Vorrei far notare a scanso di equivoci che in questo punto il parallelo non è istituito tra Giuseppe e Giuda bensì riguardo la parola « νύξ », avente lo stesso valore.

(26) Cfr. Evdokimov op. Cit. pag. 324. Leonida Auspenskij L'icone de la Nativité du Christ, Paris 1951 pag. 8.

sonaggio Isaia è sempre assente, troviamo sempre vicino al gruppo di Giuseppe e del Demonio un arborescello che spunta da un tronco mozzo!

« Veramente la cultura profana è sterile, perchè quando ha concepito, non porta a compimento il parto.

Quali sono i frutti derivanti dalle dottrine che la filosofia pagana ha concepito in gran numero e a prezzo di tante fatiche?

Anche se tali dottrine non sono sempre del tutto vane ed informi, succede che abortiscono prima di giungere alla luce della conoscenza di Dio. Potrebbero divenire creature virili, ma nascoste come sono nel grembo di una sterile saggezza, esse finiscono per morire » (San Gregorio Nisseno, Vita di Mosè). (27).

CONCLUSIONE

Le ipotesi via via formulate possono inoltre essere avvalorate da quanto abbiamo detto all'inizio, e cioè che erano i Padri di una Chiesa che indicavano al pittore quasi ogni dettaglio in modo da ottenere una elaborazione simbolico-teologica che si traduceva in immagine.

Poi le Chiese che riuscirono ad influenzare le altre ebbero la caratteristica di essere per lo più centri di cultura, di raffinata cultura classica.

Ed infine, per chiudere questo nostro breve lavoro, diciamo che pur nella sua complessità simbolico-teologica, l'icona della Natività è pur tuttavia semplice, di quella semplicità che ci avvia inconsapevolmente nel mistero, in un mistero di luce, ma soprattutto nel mistero della grandezza e misericordia e filantropia del Creatore dell'universo. L'icona come l'apolitikion della Festa sono scrigno aperto per colui che con gli occhi della fede vede la rivelazione del Signore. « Oggi nasce dalla Vergine Colui che vede tutto il creato. È avvolto da cenci come un mortale, Colui che è intangibile nella sostanza. Dio è posato in una grotta, Lui che fin da principio ha reso stabili i cieli. Beve latte dalle mammelle, Colui che nel deserto ha fatto piovere manna per il popolo ». Invita i Magi, lo sposo della Chiesa. Riceve i loro doni il Figlio della Vergine. Ci prostriamo ad adorare la tua nascita, o Cristo. Mostraci anche la tua divina Rivelazione ». (28).

Igor G. Passarelli

(27) Migne PG T XLIV 329 B.

(28) Idiomelo Tono VIII della Grande Ora nona del Natale.

IL MONASTERO ORIENTALE DI SAN ERASMO A ROMA

È uno dei più antichi di Roma, insieme con quelli di S. Anastasio alle Acque Salvie, di S. Saba, di Renati e di Domus Arsicia.

Si deve riconoscere che i suoi inizi sono circondati da un alone di leggenda attribuendone la fondazione allo stesso S. Benedetto. Fu Mirzio, il famoso cronista sublacense del secolo XVII, a propalare la notizia che la chiesa di S. Erasmo sarebbe stata fondata insieme con un monastero dal patriarca dei monaci di Occidente su una proprietà del monte Celio appartenente ai Valerii, la famiglia di S. Placido, uno dei primi discepoli di S. Benedetto. È vero che Tertullo il padre di S. Placido possedeva estesi domini sul Celio e si presume che abbia donato una parte di tali possedimenti a S. Benedetto per la fondazione di un monastero. Probabilmente Mirzio per sostenere tale leggenda si sarà basato su qualche vita apocrifia di S. Placido.

La presenza sul Celio del Xenodocium Valerii verso la fine del VI secolo sarebbe in certo modo una conferma della asserzione di Mirzio. È possibile che qualcuno della famiglia dei Valerii sia diventato cristiano in tempi remoti e che il loro domicilio sia stato localizzato sul Celio vicino allo Xenodocium. Tale è l'opinione d'illustri scrittori di archeologia sacra come lo Schuster e il De Rossi. Ad ogni modo non siamo in possesso di alcun documento che convalidi la presenza di un monastero benedettino in tale periodo.

Secondo Mirzio agli inizi del VII secolo dopo la completa distruzione di Subiaco per opera dei Longobardi, i monaci sublacensi avrebbero trovato rifugio nel monastero romano di S. Erasmo. Di tale fatto non

fanno parola nè S. Gregorio Magno nei suoi Dialoghi nè Paolo Diacono nella sua Storia dei Longobardi e nella Vita Gregorii. Non si capisce perché abbia dovuto tacere tale avvenimento se fosse veramente accaduto. È molto probabile che si debba dare a tale pretesa la stessa importanza connessa con la presenza dei Valerii sul monte Celio. Un'altra Cronaca Sublacense più antica edita dal Morghen nel 1927 fissa le relazioni tra Subiaco e il monastero di S. Erasmo soltanto nel secolo X. È vero che in tale Cronaca affiora qualche errore quà e là, ma ciò è dovuto a giudizio dello stesso Morghen alla confusione tra i vari abbati di nome Leone nella lista del monastero sublacense. Lo storiografo Camobrego che agli inizi del secolo fece uno studio esauriente sul monastero di S. Erasmo, è della opinione che Mirzio abbia voluto prospettare per Subiaco un caso parallelo a Montecassino risolvendo la continuità di Subiaco con S. Benedetto con la presenza della comunità profuga da Subiaco che si ritrova intatta sul monte Celio, come la comunità cassinese ridotta in esilio dopo la distruzione della badia, trova rifugio nel monastero lateranense come è narrato nella Cronaca di Leone Marsicano. In quel periodo Montecassino rimase deserta per 110 anni, mentre Subiaco per 104.

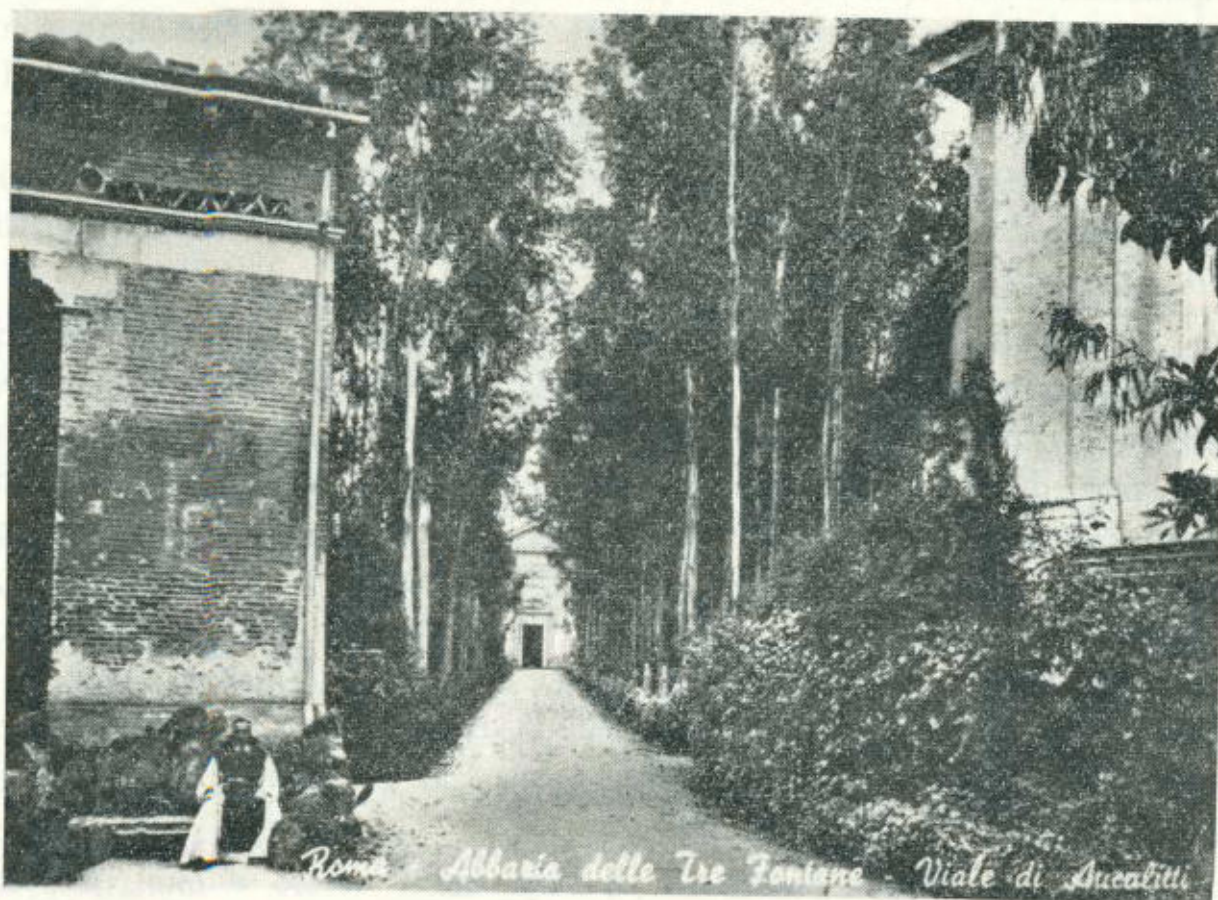
Solamente nella seconda parte del secolo VII si trova una seria e fondata informazione sul monastero di S. Erasmo. Il Liber Pontificalis parlando della vita del Papa Adeodato riferisce che nato a Roma sembra sia stato educato da giovane a S. Erasmo, che abbia provveduto un nuovo fabbricato per l'ingrandimento del monastero, che l'abbia dotato di alcune proprietà e che abbia organizzato la vita comunitaria preponendole un abate regolare. Con la frase del Liber Pontificalis « et in vita sua abbatem vel congregationem ibidem instituit » si deve intendere molto probabilmente che fino allora la comunità era retta da un priore o preposito, e che dal Papa Adeodato il monastero fu elevato al grado di abbazia vera e propria.

Lo stesso testo riferisce che il Papa abbia dotato il monastero di alcune proprietà. Una iscrizione greca ora perduta e attribuita dal De Rossi a tale periodo può considerarsi come l'effettuazione in un monumento scritto delle donazioni di Adeodato al monastero. La dotazione di Adeodato costituiva un documento così importante da meritare di essere riportato sul marmo ed esposto al pubblico, ed è questo il motivo che viene menzionato in relazione con l'erezione del monastero al grado di abbazia.

Il periodo dopo Adeodato dovette essere floridissimo, ma sfortunatamente sono rimaste poche tracce disponibili presentemente. Ne fa menzione l'Itinerario di Einsiedeln come di un'attrattiva a sinistra della strada che conduce a Porta Metrovia. Un altro accenno si trova in un documento degli archivi di Subiaco datato probabilmente 758, in cui viene riferita

una donazione di terre vicino Tivoli e S. Severino da parte del Vescovo Giovanni all'Abbate Anastasio. Il termine di abbate non deve essere considerato come una prova contro la permanenza dei Greci a S. Erasmo in questo periodo, perchè bisogna ricordarsi che la maggior parte di tali documenti sono copie trascritte da monaci latini nei secoli XI e XII.

Sembra che il monastero abbia in qualche modo giocato un ruolo sinistro nelle sollevazioni politiche sotto Leone III. Posto in semiconfinamento da Pascale e Campolo in un altro monastero greco, S. Silvestro in Capite, il Papa ancora prigioniero fu in seguito trasferito a S. Erasmo da dove riuscì a fuggire con l'aiuto di Albino verso la roccaforte di S. Pietro. In un testo del Liber Pontificalis di tale periodo si parla di un



Roma - Abbazia delle Tre Fontane Viale di Aucalitti

« eguminus » del monastero, chiaro segno che l'organizzazione e l'osservanza in quel tempo erano ancora greche.

Leone III non tenendo conto del trattamento subito dai monaci di S. Erasmo, conferì doni al monastero in due occasioni; nella seconda, la badia è annoverata nella lista del 806 in cui occupa il sesto posto tra i più importanti monasteri indipendenti della città. Il Liber Pontificalis parla pure di ornamenti per l'altare donati da Gregorio IV tra l'anno 827 e l'844.

Per il periodo del IX secolo il Registro di Subiaco riporta molti docu-

menti del monastero, che se da una parte indicano chiaramente che il monastero rimase Greco, dall'altra parte indicano il suo incipiente declino. I documenti dal 821 al 866 ricordano tre Abbati di S. Erasmo, tutti con nome greco: Palumbo, Nicola e Zaccaria; un altro documento dello stesso secolo parla dell'Abbate Sabino. I vari titoli annessi ai loro nomi in questi documenti indicano che essi occupavano delle cariche nella Curia Romana: Nicola era un vescovo e Zaccaria era uno *scrinarius* della Chiesa Romana.

Sembra che prima della fine del secolo IX, il monastero si sia trovato in cattive acque almeno per ciò che riguarda i beni materiali. Un documento del 897 non fa più menzione di un Abbate ma piuttosto di un visitatore il quale contemporaneamente era uno *scrinarius* della S. Sede. Per la prima volta si incontra la frase mai usata nei documenti del periodo greco « *consentientem sibi cuncta congregatione . . .* » Tale frase può essere un'indicazione di una graduale evoluzione da una osservanza greca a quella latina. Può anche spiegarsi che in qualità di solo visitatore e non di Abbate, Benedetto non abbia voluto agire in affari importanti senza il consenso della stessa comunità. Tale stato di cose rimase per almeno venti anni finchè il monastero non fu completamente abbandonato. Nella bolla di Leone VII del 938 con cui S. Erasmo viene unito a Subiaco, il monastero appare come sprovvisto di comunità e di superiore già da tempo.

Il monastero fu completamente restaurato al tempo di Alberico e Leone VII sotto l'osservanza latina.

La bolla di unione emessa da Leone VII è molto importante sotto vari aspetti; anzitutto ci fornisce le prime fondate informazioni delle relazioni tra Subiaco e S. Erasmo. Ogni pretesa su relazioni più antiche si fondano unicamente su Mirzio, il cronista sublacense del secolo XVII, il quale secondo alcuni critici non fu alieno da qualche elemento di tendenziosità. La scelta di Subiaco da parte del Papa a preferenza di altri monasteri, non indica necessariamente che vi era in quel tempo una tradizione che suggerì l'intervento del Papa. Nella scelta fatta di Subiaco il Papa pensava che fosse il più adatto per riformare il monastero romano e da ciò si arguisce la grande stima da lui nutrita per tale illustre ed antico monastero.

Secondo Mirzio il monastero di S. Erasmo era inteso a servire come rifugio per i monaci di Subiaco dopo la distruzione per opera degli Ungari nel 938 come era avvenuto nel 601 tramite i Longobardi. Anche qui si vede la tendenziosità del cronista, che è il solo a riferire della distruzione del 938. Molto probabilmente, come riferisce l'Egidi in un articolo sui monasteri di Subiaco, il cronista Mirzio si sarebbe indotto a riferire le due distruzioni di Subiaco del 601 e del 938, basandosi su una falsa interpretazione della bolla di Leone VII.

Stando ai documenti sublacensi, S. Erasmo dovette rimanere sui iuris solamente per pochi anni ancora. Già in un documento del 963 si parla di Giorgio abate di Subiaco e di S. Erasmo e si può debitamente presumere che un pò alla volta il monastero abbia perduto la sua indipendenza per ridursi a una semplice casa di rifugio dei monaci sublacensi a Roma.

Per il periodo greco ci è stata tramandata una parziale cronotassi degli abbati di S. Erasmo che riproduciamo come risulta dagli archivi di Subiaco.

758?	Abbate Anastasio
821	Abbate Palombo
850	Abbate Nicola
866	Abbate Zaccaria
IX	Abbate Sabino
897	Il visitatore Benedetto

I possedimenti del monastero dovevano essere considerevoli. Per il periodo dopo Adeodato come appare dalla iscrizione greca già citata, il monastero possedeva terreni al 6° miglio sulla via Latina (Rillicis), al 10° sulla stessa via (fundus Africano), al 9° miglio sulla via Appia (Palumbara), sulla via Prenestina (Pantanon), nel territorio di Babicanum (Pompeianon), fuori Porta Latina (Marmulatula) forse vicino Velletri (fundum Muciano), forse nella seconda regione della città vicino la forma Claudia (fundum Grifis), tra la via Latina e la Labicana (fundum ad Cancellatula) e vicino Porta Metrovia sulla via Latina (fundum Stranmaciana). Altri possedimenti sono ricordati sulla via Tiburtina, fuori Porta Latina, vicino S. Sebastiano, a Roma fuori Porta Metrovia, sulla via Latina vicino a Tuscolo.

Nel secolo XII il monastero fu occupato da monache. Già nel secolo XVI era in piena rovina; ciò che rimane al presente sono le rovine visibili a destra di Piazza della Navicella per chi guarda Porta Metrovia.

Alessandro Calandro

Aspetti dei rapporti di Ambrogio con l'Oriente Cristiano

Ambrogio dipendeva molto dall'Oriente cristiano per la sua formazione teologica ed esegetica; storicamente, però, fu nella sua politica in costante contrasto con le Chiese orientali, tranne i primi anni del suo ministero episcopale in cui si tenne in corrispondenza con qualche loro vescovo significativo.

Ne dà prova la lettera che Basilio di Cesarea invia al vescovo di Milano nel 375 probabilmente in risposta ad una antecedente lettera di Ambrogio andata perduta.

Era infatti di uso che un vescovo di una sede importante, come era quella imperiale di Milano, appena eletto desse notizia ai colleghi nell'episcopato della sua nomina, dichiarando la sua fede ortodossa in segno di comunione. Probabilmente Ambrogio approfitta di questa circostanza per chiedere a Basilio di ricercare ed inviare a Milano il corpo del suo predecessore Dionigi morto in esilio in difesa della fede nicena. Basilio in questa lettera elogia Ambrogio per la comunicazione inviatagli come segno di autentica comunione e lo invita ad essere degno e consapevole del ministero episcopale ricevuto che lo costituisce successore degli Apostoli e guida della Chiesa ed a proseguire nell'ufficio di annunciatore dell'autentica fede ortodossa combattendo la dilagante dottrina ariana. In questo impegno di fedeltà nella trasmissione della tradizione apostolica, sta la vera comunione dei vescovi, come afferma il vescovo di Cesarea:

« In questo modo infatti potremo essere vicino l'uno all'altro, anche se siamo molto lontani in questa abitazione terrestre » (1).

(1) Ep. 197, PG 32, 1886, 709 ss.

Sempre nella stessa lettera, Ambrogio è lodato per la sua pietà verso il martire Dionigi, segno questo che vuole imitarne il costante amore alla verità, anche nei momenti più duri e compromettenti:

« È chiaro che chi onora coloro che hanno lottato per la fede, possiede il medesimo zelo nella fede » (1).

Infine Basilio descrive al vescovo Ambrogio la difficile riesumazione del corpo di Dionigi ed autentica le reliquie inviate a Milano invitandolo ad una frequente corrispondenza che sarà presto delusa dalla futura politica della Chiesa di Milano contraria, assieme alle altre Chiese occidentali, a Basilio ed all'Oriente.

Se la politica di Ambrogio è nettamente contraria a quella delle Chiese d'Oriente, la sua formazione teologica rivela invece una inaspettata e chiara dipendenza dalla dogmatica orientale.

Infatti, una volta eletto, Ambrogio provvide innanzitutto a darsi una formazione teologica e religiosa attraverso la lettura della Sacra Scrittura e di opere di scrittori greci. Varie opere di Ambrogio, come il « De Spiritu Sancto » del 381, risentono fortemente dell'influsso di teologi greci come Basilio di Cesarea e Gregorio di Nazianzo, del quale non esita ad usare, non del tutto intelligentemente, i suoi discorsi tenuti a Costantinopoli nel 380.

In effetti, Ambrogio fu poco incline all'approfondimento dei vari temi dottrinali allora scottanti, sia in Oriente che in Occidente; non ha fatto altro che volgarizzare in lingua latina, le tesi della teologia greca elaborate antecedentemente, in maniera riflessa e personale, da Atanasio, Basilio, Didimo, come annoterà in seguito, non senza punta di polemica, Gerolamo a proposito della dipendenza di Ambrogio da quest'ultimo:

« Ho preferito tradurre un libro greco piuttosto che coloro che fanno da cornacchia a farsi belli con le penne altrui. Ho letto poco fa un libro di un tale sullo Spirito Santo e, come dice il comico, di un ottimo originale greco, ho visto una brutta copia latina.

Niente vi è di virile, di stringato, che possa trascinare il lettore all'assenso. Tutto vi è molle e spongioso, per quanto lustro ed aggraziato, macchie sparse di colori ricercati... Chi leggerà Didimo riconoscerà dove i latini hanno rubacchiato ed attingendo alla fonte potrà trascurare i rigagnoli » (2).

Perfino nell'esegesi scritturistica, Ambrogio trascurerà del tutto la interpretazione letterale, dedicandosi esclusivamente all'interpretazione alle-

(1) Ep. 197, PG 32, 1886, 709 ss.

(2) HIER. PL 23, 101 - 104.

gorica, tipica della scuola alessandrina. In tale tipo di interpretazione, così come per le opere dogmatiche, egli preferisce procedere, non sulla base di una riflessione critica e personale, ma sulle tracce di una esperta guida come poteva essere l'Hexaemeron di Basilio di Cesarea.

Sue ulteriori fonti abituali per l'esegesi biblica furono Filone e naturalmente quel grande maestro alessandrino che fu Origene, anche se nelle sue opere raramente sono esplicitati, dai quali attinge così pedissequamente, da riuscire talora a ricostruire le opere di questi scrittori greci sul testo ambrosiano.

Dai dati che possediamo, sembra inoltre, che Ambrogio non abbia letto nulla o ben poco, degli scrittori cristiani africani, meno ancora degli altri scrittori latini, prova questa della fiducia e stima che nutriva per l'opera teologica orientale, nettamente superiore alla più canonistica e meno speculativa dogmatica occidentale.

Poco accorta e felice fu la politica di Ambrogio verso l'Oriente dilaniato da contrasti di fazioni che dividevano gli stessi (*ortodossi*).

Il nodo cruciale di questo contrasto, era la Chiesa di Antiochia che possedeva due vescovi ortodossi: Melezio e Paolino, il primo era giustamente sostenuto dagli Orientali che vedevano in lui l'unico vescovo legittimo della sede; l'altro, Paolino, ordinato dall'incompetente vescovo Lucifero di Cagliari, era appoggiato dagli Occidentali che erano influenzati e male informati da Alessandria, acerrima nemica del vescovo Melezio. Spesse volte i Cappadoci, soprattutto Basilio, e persino l'Imperatore, cercarono di comporre lo scisma invitando insistentemente l'Occidente e Roma ad informarsi personalmente e con maggiore obiettività della situazione antiochena, ma la loro opera, nonostante qualche effimero successo, non ebbe esito buono e duraturo. Lo prova la reazione di Ambrogio al Concilio Costantinopolitano I, nel quale i Padri conciliari, quasi tutti orientali, riconobbero la legittimità di Melezio a vescovo di Antiochia e la nullità canonica dell'ordinazione episcopale di Massimo il Cinico, che aveva cercato di farsi nominare vescovo di Costantinopoli al posto del Nazianzeno (3). Il Concilio, tuttavia, non volle espressamente condannare il defunto Pietro di Alessandria, fratello di Atanasio, che aveva ordinato Massimo.

L'Imperatore Teodosio, insistette allora che Gregorio accettasse la sede costantinopolitana; all'inizio il Nazianzeno rifiutò, in seguito acconsentì. Lo si aveva infatti persuaso che la sua qualità di vescovo della capitale, gli avrebbe permesso di porre fine allo scisma meleziano ed alla divisione che questo scisma aveva introdotto tra l'Oriente e l'Occidente.

Gregorio fu allora intronizzato con gran pompa da Melezio, che ebbe gran parte al concilio, e da tutti gli altri membri del Sinodo. Melezio

(3) Can. 4 del Concilio Costantinopolitano I.

però morì subito dopo il Concilio e fu salutato da Gregorio di Nissa come difensore della fede ortodossa (4).

Paolino, allora, doveva essere a pieno titolo vescovo di Antiochia; infatti, vivo Melezio, si era d'accordo che morto uno dei due vescovi, l'altro doveva succedergli, invece non fu così, poichè Flaviano venne eletto successore di Melezio e ciò contribuì a prolungare e complicare lo scisma. Nel frattempo arrivarono nella capitale i vescovi d'Egitto che dichiararono invalida la elezione di Gregorio di Nazianzo che si dimise ed al suo posto fu allora eletto Nettario.

Inizialmente l'Occidente con papa Damaso sembra accettare le decisioni del Concilio di Costantinopoli e confermare l'invalidità canonica dell'elezione di Massimo, come mostrano chiaramente le due lettere che Damaso invia ad Acolio vescovo di Tessalonica. Ma in seguito Ambrogio, seguito da altri vescovi occidentali, mal informato ed influenzato da Massimo stesso, cambiò parere ed in un Concilio tenuto nell'autunno del 381 ad Aquileia ed a Milano, si mostrò ostile e contrario alle decisioni del Concilio orientale di Costantinopoli. In una lettera, infatti, che Ambrogio invia agli Imperatori Graziano, Teodosio e Valentiniano II, sostiene la causa di Paolino di Antiochia e di Timoteo vescovo di Alessandria; in una seconda lettera inviata ai medesimi Imperatori, Ambrogio riprova la elezione di un nuovo vescovo sulla cattedra antiochena dopo la morte di Melezio al posto di confermare i diritti del vescovo Paolino. La decisione di insediare il vescovo Flaviano era stata presa su proposta di Nettario che, per Ambrogio e l'Occidente non era vescovo legittimo, perchè la sede di Costantinopoli apparteneva a Massimo il Cinico; Gregorio di Nazianzo inoltre era stato stabilito vescovo violando i canoni. La lettera si conclude domandando agli Imperatori di ristabilire Massimo nella sede Costantinopolitana ed a indire la riunione di un Concilio, possibilmente a Roma, alla quale avrebbero preso parte vescovi dell'Oriente e dell'Occidente in cui si sarebbe definitivamente trattato la questione della sede costantinopolitana.

Ma in un Concilio tenuto a Costantinopoli nel 382, per l'impossibilità dei Padri di recarsi al Concilio di Roma, fu ribadito dai vescovi orientali la validità dell'elezione di Nettario e Flaviano, invitando i Latini ad intendersi con loro.

Frattanto il Concilio romano si riuniva nel 382 al quale partecipò Ambrogio e, come si prevedeva, fu respinto dalla comunione con le Chiese d'Occidente Flaviano d'Antiochia; ci si astenne però dal pronunciarsi a favore delle pretese di Massimo il Cinico. In definitiva nella sua politica poco avveduta nei confronti delle Chiese orientali, Ambrogio fu

(4) S. GREGORIO di Nissa, *Oratio funebris in Magnum Meletium*, PG, t. XLVI; col. 851 sq.

vittima delle influenze che Alessandria allora esercitava su tutto l'Occidente; il suo errore fu di non essersi informato personalmente e di aver respinto acriticamente i pareri delle altre Chiese le quali non entravano direttamente nella sua sfera politica, condividendo così con Damaso di Roma la responsabilità di aver approfondito il solco che già da tempo divideva l'Oriente dall'Occidente.

FAUSTO CERIOTTI

BIBLIOGRAFIA

- M. SIMONETTI, *La letteratura cristiana greca e latina antica*. Sansoni Accademia, Firenze 1969.
- A. PAREDI, *S. Ambrogio e la sua età*. Hoepli, Milano 1960.
- G. GALBIATI, *Della fortuna letteraria e di una gloria orientale di S. Ambrogio*, in *Ambrosiana*. Ed. Faccioli, Milano 1942, 45-95.
- Enciclopedia cattolica*, vol. IX, 1952, 406 ss.
- FLICHE-MARTIN, *Storia della Chiesa*. Torino 1940.
- E. BUONAIUTI, *S. Ambrogio*. Roma 1923.
- BIHLMAYER-TUECHLE, *Storia della Chiesa*. Brescia 1969.
- L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Eglise*. Paris 1910.
- A. DE BROGLIE, *S. Ambrogio e il suo tempo*. Milano 1897.
- D. A. B. CAILLAU, *Collectio selecta SS. Ecclesiae Patrum*. Tomus 61, Parisiis 1939, 175-229. 260-336.
- HEFELE II, 1-68. 78-82.
- F. CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche*. Paris 1905.
- G. LAZZATI, *Teofilo d'Alessandria*. Milano 1935.



Note sull'ecclesiologia ecumenica

di V. S. Solov'ëv

Tratteggiare l'ecclesiologia di V. S. Solov'ëv non è certo cosa semplice, data la grandiosità di questo autore definito l'« Origene russo », e dato il suo itinerario di fede che l'ha condotto dalla fede ortodossa a quella cattolica (18 febbraio 1896) dato molto importante questo in quanto non è possibile comprendere i suoi scritti al di là di questo travaglio interiore che lo ha accompagnato per tutta la sua vita.

Solov'ëv (1), tornato alla fede ortodossa a vent'anni, dopo esserne stato distolto dalle letture precoci sul socialismo, sul materialismo, sul positivismo, in complesso assume il pensiero slavofilo di cui ben presto diverrà prima il miglior rappresentante, e in seguito — con la critica al nazionalismo russo, con l'affermazione del ruolo di una Russia all'interno della visione della « vocazione delle nazioni », principio dell'ecumenismo — uno dei più forti critici.

Inizialmente così la sua posizione ecclesiologica è decisamente anticattolica.

La concezione teandrica della Chiesa porta Solov'ëv a considerare nella storia il peccato della Chiesa cattolica di essere caduta nelle tentazioni che Cristo aveva superato, e questo perchè ha accolto Cristo in sé, ma in modo esteriore, credendo nella verità di Cristo, ma non essendone rinata. Così il suo peccato è consistito dapprima nella brama di potere, trascinando dietro a sé la maggior parte dell'umanità: « ... infatti una fede genuina nella verità di Cristo è più potente del male dominante

(1) Per quanto riguarda la biografia di Solov'ëv rimandiamo a: P. Modesto, *Vladimir Sergeevic Solov'ëv (1853-1900)*, in: V. S. SOLOV'EV, *Sulla divinumanità e altri scritti*. Opere scelte 1, Milano, 1971, pp. 7-11.

nel mondo ed è in grado con la sua propria forza morale-spirituale di sottomettere il male, cioè di portarlo al bene. » (2).

In secondo luogo fu il peccato di una superbia intellettuale: se la fede ha bisogno di un criterio esso fu all'inizio per il Protestantismo la Bibbia, la quale a sua volta ha bisogno di un'ermeneutica che sfociò nel nazionalismo: « Questa sicurezza di sè e autoaffermazione della ragione umana nella vita e nel sapere è un fenomeno anormale, è l'orgoglio dello intelletto e l'umanità occidentale nel Protestantismo, con il razionalismo che ne deriva, cadde succube della seconda tentazione » (3).

In terzo luogo il peccato consistette nel porre alla base della vita il principio materiale: « Ed ecco nella politica e nella scienza europee al dominio del razionalismo seguire il predominio del materialismo e dello empirismo » (4).

Solo l'Oriente è riuscito a non cadere nelle tre tentazioni, e a conservare la verità di Cristo, ma esso non ne ha esplicitato la realtà esterna.

Diviene così necessaria l'alleanza tra Oriente e Occidente affinché il principio umano si unisca al fondamento divino per generare la « Chiesa Universale » (5).

Superata la concezione anticattolica l'ecclesiologia di Solov'ev come un grandioso sistema si origina dal cuore della Trinità: la « Divinumanità », si attua nella storia all'insegna dell'ecumenismo per realizzarsi definitivamente come Divinumanità stessa.

Innanzitutto per comprendere cos'è la Chiesa per Solov'ev bisogna partire, come gli slavofili (6), dalla Trinità. La perfetta comunione delle Tre Persone della Trinità si manifesta in un « Organismo Universale » che esprime il contenuto assoluto del « principio divino »: cioè Cristo! Ora nell'organismo divino di Cristo, come necessariamente in ogni organismo, sono presenti due unità: un'unità produttrice e un'unità prodotta, cioè il Verbo o Logos e la Sofia.

Ora la Sofia è il corpo divino, la materia della divinità, è il principio dell'umanità, l'uomo ideale, il Secondo Adamo della Scrittura. Ma se con il primo Adamo naturale Solov'ev intende non soltanto una persona singola, ma una personalità « unitotale » che include tutta l'umanità naturale, è conseguente che con il secondo Adamo si esprima tutta l'umanità rinata spiritualmente.

È questa visione cristologica-trinitaria che fonda la Divinumanità, Divinumanità che si esprime ultimamente nella morte in Croce di Cristo,

(2) V. S. SOLOV'EV, *Sulla divinumanità e altri scritti*. Opere scelte 1, Milano, 1971, pp. 187.

(3) IB., p. 187.

(4) IB., p. 188.

(5) IB., p. 192.

(6) PEANO Luigi, *La Chiesa nel pensiero russo slavofilo*. Brescia 1964, pp. 47-61.

in cui la natura umana perde la sua realtà materiale e pesantezza, diventando espressione diretta dello Spirito divino, vero corpo spirituale: « Tutta l'umanità, quale corpo del Cristo, deve far suo il rapporto debito tra la Divinità e la Natura nell'umanità, che la persona di Gesù Cristo, quale centro focale o capo dell'umanità, ha conseguito. L'umanità riunita con il suo principio divino attraverso la mediazione di Gesù Cristo è la Chiesa (...) (che) è il corpo del medesimo Logos oramai incarnato, cioè storicamente individualizzatosi nella persona teandrica di Gesù Cristo » (7).

Ora il corpo di Cristo, che all'inizio è il piccolo germe della comunità dei primi cristiani, cresce, si sviluppa fino alla perfezione che avviene nell'umanità come avvenne nella persona di Cristo: cioè con l'autoabnegazione della volontà umana e con il suo sottomettersi volontario alla Divinità.

È in questa « umiltà », in questa sottomissione alla volontà divina forse, il cuore del dinamismo ecumenico solov'eviano.

Abbiamo già visto nella storia come l'Occidente non sia riuscito, causa l'aver ceduto alla tentazione e quindi disobbedito alla volontà divina, a realizzare la Divinoumanità. Ecco, la possibilità ora è nella concezione che Solov'ev ha della « Vocazione delle nazioni ». Ogni nazione ha un proprio ruolo nella storia, ma il vero ruolo, quello che determina la riunione dell'umanità nella Chiesa Universale, definitiva Teandria, non è definito dall'idea che una nazione ha di sé, ma dall'idea che Dio ha di essa nell'eternità: « Partecipare alla vita della Chiesa Universale, allo sviluppo della grande civiltà cristiana, parteciparvi secondo le proprie forze e le proprie capacità specifiche, ecco dunque il solo vero scopo, la sola vera missione di ogni popolo » (8).

« Da questo punto di vista è evidente che nessun popolo può vivere in sé, da sé e per sé, ma che la vita di ciascuno non è che una certa partecipazione alla vita generale dell'umanità. » (9), così: « ... la fine si riallaccia al principio, la creazione del mondo fisico e la storia dell'umanità vengono spiegati e giustificati per mezzo della rivelazione del mondo spirituale che è l'unione perfetta dell'umanità con Dio » (10).

In questa visione ecumenica della storia e della Chiesa si ha così la valorizzazione della nazionalità come apportatrice di un « quid » proprio alla storia dell'umanità, ma si ha la condanna di ogni nazionalismo o messianismo. L'idea così di Solov'ev supera e si fa polemica con gli slavofili che invece vedevano nella Russia l'unica possibilità per una autentica « Sobornost »: « L'adorazione del proprio popolo come detentore della verità universale, poi l'adorazione del popolo come forza elementare indipendentemente da ogni verità, infine l'adorazione dei caratteri esclusivi

(7) SOLOV'EV V. S., *op. cit.*, p. 185.

(8) SOLOV'EV V. S., *Il problema dell'ecumenismo*. Milano 1973, p. 163.

(9) *IB.*, p. 158.

(10) *IB.*, p. 160.

e delle anomalie che separano un popolo dall'umanità civilizzata: ecco le tre fasi del nostro nazionalismo » (11).

« Ma della verità si ha paura perchè la verità è cattolica cioè universale. Si vuole ad ogni costo avere una religione a parte, una fede russa, una Chiesa imperiale. La Chiesa medesima non interessa, ma la si vuole conservare come attributo e sanzione di un nazionalismo esclusivistico. Ma coloro che non vogliono sacrificare il proprio egoismo nazionale alla verità universale, non possono essere e non devono chiamarsi cristiani » (12).

Si apre così lo spazio per quella che è « l'idea russa » (13): occorre abdicare al proprio egoismo, il popolo russo deve riconoscere che ha un fratello che ha qualcosa contro di lui, per cui occorre che — secondo il Vangelo — prima di iniziare il sacrificio dell'egoismo nazionale sull'altare della Chiesa Universale, si riconcili con questo popolo fratello: « Il vero avvenire dell'umanità, per cui noi dobbiamo lavorare, è la fraternità universale che procede dalla paternità universale attraverso una figliolanza morale e sociale permanente » (14).

Il compito della Russia sulla terra è quindi quello di ripristinare la Trinità sociale, cioè la Chiesa lo Stato e la Società, a immagine della Trinità divina (15).

È questa la visione di una « teocrazia » in cui le forze divine e le forze umane non agiscono separatamente, ma agisce invece l'essere teandrico stesso della Chiesa Universale, nel quale il principio divino si unisce inscindibilmente a quello umano.

Uniti Chiesa, Stato e profetismo devono realizzare il Regno di Dio nei popoli. In questo senso è il contributo della cristianità divisa: se gli Ortodossi hanno « il sacrario » della Tradizione, non è però lecito fermarsi qui, occorre il « forte recinto » dell'autorità ecclesiastica — contributo della Chiesa cattolica —, ma occorre anche « una vetta libera » — libertà della vita spirituale, sottolineata dai protestanti — (16).

Ora però se gli Ortodossi e i Cattolici formano una Chiesa, questo non è per i Protestanti. Così la visione di Solov'ëv — ormai superata la concezione anticattolica — della Chiesa ortodossa e cattolica è una visione complementare. Quello infatti che fu lo stesso punto critico per gli slavofili (17) — il papato — è per Solov'ëv un valore, e questa anche se nella storia, spesso, il papato si è ridotto a « papismo »: quelli che dovevano essere gli scopi del papato — unità della Chiesa militante, guida per il potere dello Stato, direzione per gli uomini sulla via della

(11) SOLOV'EV V. S., *La Russia e la Chiesa Universale*. Milano 1960, p. XV.

(12) SOLV'EV V. S., *Il problema...* p. 169.

(13) IB., pp. 157-176.

(14) IB., p. 173.

(15) SOLOV'EV, *La Russia...* pp. 267-278.

(16) SOLOV'EV V. S., *Il problema...* pp. 157-176.

(17) PEANO Luigi, *op. cit.*, pp. 70-89.

salvezza — si sono trasformati in occasione per la separazione delle chiese, per il trionfo del potere laico, per l'imposizione della forza sulle coscienze, riducendo così la « teocrazia », che ne sarebbe dovuta nascere, a un « dominio violento » fondato anziché su un carattere religioso transumano, su mezzi esclusivamente umani.

Di fatto le due Chiese, ortodossa e cattolica, non sono mai state separate in quanto non c'è mai stata nessuna scomunica reciproca (18) e per questo devono riunirsi. Solov'ëv in una lettera a Strossmayer (19) propone addirittura una via concreta per la riunificazione, in particolare la base essenziale per questo progetto viene determinata da due distinzioni: « 1) La distinzione entro le opinioni particolari dei nostri teologi che possono essere sbagliate, anticattoliche ed eretiche, e la fede della Chiesa orientale nella sua totalità, che rimane ortodossa e cattolica. 2) La distinzione entro l'autorità del Papa come successore di S. Pietro, pastor et magister infallibilis Ecclesiae Universalis, e il suo potere amministrativo come Patriarca d'Occidente, distinzione che garantisce la autonomia della Chiesa orientale, senza di cui la riunione sarà impossibile, umanamente parlando » (20).

Concludendo, la Chiesa per Solov'ëv è essenzialmente un fatto ecumenico in cui ogni chiesa particolare porta il suo carisma senza per questo voler orientalizzare o occidentalizzare.

È una grande visione questa che nella stessa vita di Solov'ëv ha spesso causato delle delusioni, ma che certamente può essere considerata come la profezia dell'ecumenismo moderno.

Alberto Cappellari

(18) SOLOV'EV V. S., *Il problema...* pp. 152-155.

(19) IB., pp. 151-156.

(20) IB., pp. 155-156.

B I B L I O G R A F I A

La Bibliografia consultata per quanto riguarda i rapporti di Solov'ëv con gli slavofili, oltre a quella citata in nota, è la seguente:

EVDOKIMOV P., *Les principaux courants de l'ecclésiologie orthodoxe au XIX siècle*, in *L'ecclésiologie au XIX siècle*. Paris 1960, p. 57.

SERTORIUS Lili, *La Teologia ortodossa nel XX secolo*, in: *Bilancio della Teologia del XX secolo*. Roma 1972, pp. 188-232.

ASNAGHI Adolfo, *Storia ed escatologia del pensiero russo*. Genova 1973.

GRATIEUX A., *A. S. Khomiakov et le mouvement Slavophile*. Paris 1939.

GRATIEUX A., *Le mouvement slavophile à la veille de la révolution*. Paris 1953.

AMMANN A. M., *Storia della Chiesa russa e dei paesi limitrofi*. Torino 1948.

CLINET Mircea, *Note al Corso di Teologia Orientale*. s. d. pro manuscripto.



INCONTRI ECUMENICI

Il doveroso rilievo dato alla Visita ufficiale della delegazione del S. Sinodo della Chiesa di Grecia alle Chiese di Sicilia ci ha impedito di dare notizia nello scorso numero della nostra Rivista di alcuni incontri ecumenici che sono avvenuti nella seconda metà del 1973.

Si tratta di incontri con S. Beatitudine il Patriarca Benedictos di Gerusalemme (luglio), con la Chiesa russa (agosto) e della visita di alcuni pellegrini russi a Palermo (dicembre).

Anche se essi non sono stati incontri ufficiali, questi tre avvenimenti sottolineano la continuità della missione ecumenica che le Chiese siciliane svolgono con le Chiese cristiane dell'Oriente bizantino.

Riteniamo perciò utile darne notizia ai nostri Lettori.

In Terrasanta

Un pellegrinaggio diocesano palermitano in terrasanta, presieduto dal Card. Salvatore Pappalardo, si è svolto nel luglio 1973. Vi hanno partecipato 33 sacerdoti e 51 laici.

Punti chiave del pellegrinaggio, che ha permesso a tutti di rafforzare la fede con la verifica dei luoghi che videro le opere del divino Maestro, sono stati le concelebrazioni a Nazaret, sul Tabor, sul Monte delle Beatitudini, al Sepolcro; la Via Crucis per i luoghi attraversati dal Signore con la Croce portata a spalle a turno dai sacerdoti e, per ultimo, dall'Arcivescovo; la rinnovazione delle promesse battesimali sulle acque del Giordano, dove Gesù fu battezzato da Giovanni.

Momento particolarmente significativo è stato l'incontro ecumenico (27 luglio) con sua Beatitudine Benedictos, Patriarca della Chiesa ortodossa

autocefala di Gerusalemme. A questo incontro ha anche partecipato il delegato apostolico S. E. Mons. Pio Laghi.

Con breve indirizzo di saluto il Card. Pappalardo ha presentato al Patriarca la Chiesa palermitana, rappresentata da tutti i suoi componenti (fedeli, sacerdoti, Vescovo) ed ha sottolineato che anche il Papa era presente nella persona del Suo Delegato.

Il significato di queste presenze è evidente: per mezzo di esse, infatti, l'incontro passa dal piano interpersonale a quello ecclesiale e, pur mantenendo il carattere di incontro non ufficiale, diventa incontro tra la Chiesa di Palermo e la Chiesa ortodossa di Gerusalemme.

La visita al Patriarca Benedictos non è stata del resto frutto di improvvisazione. Il fatto che l'Arcivescovo di Palermo sia andato a fargli visita nel giorno precedente a quello dell'incontro con il gruppo e la partecipazione al pellegrinaggio anche di due esperti in campo ecumenico sottolineano che, oltre ad un carattere di devozione privata, si è voluto dare al pellegrinaggio anche un significato ecumenico. Questo valore del resto, risalta in modo più evidente a Gerusalemme dove l'incontro tra le varie Chiese e le varie religioni è una realtà di ogni giorno.

IL DISCORSO DI BENEDICTOS

« Sono molto lieto nel vedere, questa mattina, davanti a me un gruppo così numeroso e così distinto di pellegrini cristiani, che conta oltre una trentina di sacerdoti e che proviene dall'Italia e più precisamente dalla Sicilia e dalla città e diocesi di Palermo.

Voi siete venuti qui per visitare i Luoghi santi e, con senso di squisita cortesia, avete voluto fare visita anche al Patriarca di questa città di Gerusalemme che è il successore del primo Vescovo di essa, l'Apostolo Giacomo.

Vi ringrazio per questa visita e ringrazio in modo particolare il vostro degnissimo Cardinale Arcivescovo ed il venerato Mons. Delegato Apostolico, rappresentante del Papa, i quali hanno voluto essere presenti personalmente a questo incontro.

Il vostro Cardinale Arcivescovo era già venuto ieri, da solo, a farmi visita, ma ha voluto ritornare oggi con una rappresentanza così cospicua della sua diocesi quasi per portare con il suo ed il vostro saluto, anche il saluto della venerabile Chiesa di Palermo a questa antica Chiesa di Gerusalemme, che è considerata come la madre di tutte le Chiese.

Questo incontro di Chiese rappresenta perciò un incontro di fraternità, perchè tutti quanti siamo cristiani e formiamo una sola famiglia e siamo dunque fratelli, siamo tutti figli dello stesso Padre e seguaci dello stesso Cristo.

Anche noi come voi desideriamo che questi vincoli di fraternità si riannodino, che tutte le Chiese si riuniscano e che tutti i cristiani formino una sola cosa, così come Gesù Cristo stesso ha pregato e desidera che avvenga.

Il cristianesimo oggi ha bisogno di essere rafforzato perchè, se resta diviso, resterà indebolito e non potrà portare nel mondo con forza ed



S. Beatitudine Benedictos, Patriarca greco-ortodosso di Gerusalemme, s'intrattiene con il Card. Salvatore Pappalardo, Arciv. di Palermo

efficacia il messaggio di Cristo e non potrà realizzare in esso la salvezza e la pace insieme con la concordia e la fraternità fra i popoli.

Per questo motivo anche il Papa Paolo VI è venuto qui, in Terra Santa, ed ha pregato in questi luoghi santi. In quella occasione Egli mi ha fatto visita personalmente ed io conservo ancora vivo il ricordo di quella visita. Egli ha voluto poi incontrarsi qui anche con altri Capi di Chiese e particolarmente con il Patriarca di Costantinopoli, Atenagora, che era venuto qui appositamente.

Da allora, io ho in cuore un gran desiderio che spero di potere presto realizzare, quello cioè di potermi nuovamente incontrare con Lui, recandomi personalmente a Roma per restituire la visita che Egli mi ha fatto e per pregare con Lui per questo grande scopo dell'unione di tutti i cristiani.

So che questo problema dell'unione delle nostre Chiese presenta an-

cora molte difficoltà, ma penso che esse sono meno importanti e ci dedicheremo invece a vedere più le cose che ci uniscono che quelle che ci dividono.

Dobbiamo, intanto, tutti noi fare nostra la preghiera di Gesù, quella che Egli fece al Padre suo nell'ultima cena: « Che tutti siano uno. Come Tu, Padre, sei in me ed io sono in Te, che anch'essi siano in noi, affinché il mondo creda che Tu mi hai mandato ».

Vi ringrazio di nuovo per questa vostra visita ed, in modo particolare, rinnovo il mio ringraziamento al vostro Cardinale Arcivesco ed a Mons. Delegato Apostolico, al quale vorrei rivolgere la preghiera di volere trasmettere al Papa Paolo VI il mio saluto cordiale e fraterno in Cristo.

Desidero ora, a conclusione di questo incontro, invocare su di voi la benedizione del Signore, estendendola anche a tutti i vostri cari ed a tutti quelli che portate nel cuore. Il Signore vi conceda di poter fare felicemente ritorno alle vostre case della vostra bella terra di Sicilia, sani e salvi nel corpo, ma, soprattutto, ricchi di grazia e di beni spirituali nell'anima ».

* * *

Non poteva mancare, durante la permanenza a Gerusalemme, l'incontro con il Patriarca latino S. B. Giacomo Beltriti. All'indirizzo di omaggi di Mons. Salvatore Bottari, Egli ha risposto esortando ad avere cura di recitare bene il Rosario per mezzo del quale, attraverso la meditazione dei misteri della vita di Cristo, vengono sempre richiamati e rivissuti i fatti avvenuti nei luoghi che, proprio in quei giorni i pellegrini avevano visitato.

I ricordi che i pellegrini hanno portato nell'anima riguardano prima di tutto Gerusalemme con il muro del pianto, luogo di preghiera e di meditazione per gli ebrei, con i suoi minareti dai quali il muezin invita cinque volte al giorno i musulmani alla preghiera, con il suono delle sue campane e con le varie liturgie occidentali ed orientali: cose tutte che mentre fanno balzare in primo piano la vocazione della città alla preghiera, stimolano ad approfondire sempre più la propria vita interiore.

Siciliani pellegrini in Russia

Un gruppo di siciliani si è recato dal 18 al 28 agosto 1973 nell'Unione Sovietica per una serie di incontri di fraternità con la Chiesa Ortodossa russa. Il gruppo, presieduto dal Card. Francesco Carpino, comprendeva i Vescovi di Cefalù, Mons. Calogero Lauricella, e di Teano, Mons. Matteo Sperandeo, due sacerdoti palermitani, due dell'Eparchia di Piana degli Albanesi, uno rispettivamente di Siracusa, Roma e Teano, cinque professionisti e quattro donne. Ha diretto il gruppo Mons. Matteo Virgulin, dell'università urbaniana.

« Un gruppo di cattolici di Sicilia e della comunità greco-albanese di Piana, guidato dal Card. Francesco Carpino e dai Vescovi Calogero di Cefalù e Matteo di Teano, in visita fraterna per testimoniare la comune fede e come



Mosca - Il metropolita Giovenale di Tula e Believ, Presidente del Dipartimento Rapporti ecclesiastici con l'Estero firma i volumi ricordo offerti ai pellegrini siciliani

auspicio di una più profonda carità»: sotto queste parole scritte sul registro dei visitatori della Laura di San Sergio, a Zagorsk, ciascuno dei venti componenti del gruppo che ha compiuto il pellegrinaggio in terra russa ha posto la firma. Esse indicano chiaramente lo scopo della nostra visita e del fraterno incontro con la Chiesa ortodossa russa.

La Sicilia che, per particolari tradizioni e per la presenza viva ed operante della comunità greco-albanese di Piana, è chiamata ad essere ponte con l'Oriente continua a svolgere la sua missione ecumenica. Nel 1970, per iniziativa dell'Episcopato siciliano, si ebbe, dopo mille anni il primo incontro a livello ecclesiale con gli ortodossi di Grecia, alla fine dell'agosto 1973, anche se per il modo come si è svolta la visita resta a livello di iniziativa personale, si è avuto, dopo settecento anni, il primo pellegrinaggio siciliano per un incontro con la Chiesa ortodossa russa. Tra questi due incontri vanno poste le visite alle Chiese autocefale ortodosse di Romania e di Bulgaria che, nel 1971 e 1972, lo stesso Card. Carpino ha compiuto a titolo personale.

L'incontro con i Vescovi russi e con i fratelli ortodossi è stato cordialissimo. A Mosca, a Zagorsk, a Vladimir, a Leningrado, a Novgorod, a Kiev abbiamo sentito, secondo le parole pronunziate dal Metropolita Giovenale, come nella Chiesa russa, nonostante le durissime difficoltà nelle quali essa vive, fiorisca ancora una vita spirituale molto sentita e profonda.

A Mosca.

Tappe del nostro viaggio sono state le città di Mosca, Leningrado, Kiev, due giorni a Praga hanno completato l'itinerario.

La scelta delle tappe è stata particolarmente significativa: a Mosca ha infatti sede la Curia patriarcale, il centro spirituale dell'ortodossia russa è invece nella vicina Laura di San Sergio a Zagorsk dove hanno anche sede una delle due accademie di teologia ed uno dei tre seminari della chiesa ortodossa russa. Da Mosca ci siamo portati anche a Vladimir, città che fu la seconda capitale della Russia, ed a Suzdal.

Il Vescovo Crisostomo, ausiliare del Patriarca e segretario del dipartimento per le relazioni con l'estero, ed il Metropolita Giovenale, presidente del predetto dipartimento, ci hanno accolto con affetto a nome del Patriarca Pimen, che in quel periodo si trovava ad Odessa. L'Arcivescovo di Vladimir e di Suzdal, Nicolai, ci ha ricevuti con gioia nella sua magnifica cattedrale.

Lo scambio di discorsi e di doni, a Mosca come nelle altre città, al di sopra di qualunque formalismo, è stato sempre evidente segno di gioia per i fraterni incontri ed è servito ad accrescere la reciproca stima e la carità.

Non è mancata la visita alla chiesa di San Luigi dei Francesi, unica chiesa cattolica aperta al culto a Mosca.



Zagorsk - Laura di S. Sergio - I pellegrini siciliani sostano in preghiera sulla tomba del Patriarca Alessio, predecessore dell'attuale patriarca Pimen.



Leningrado - Un gruppo dei pellegrini siciliani, accompagnati dal Professore di Liturgia, N. Uspienski (a sinistra con cravatta) sosta nel giardino dell'Accademia ecclesiastica

A Leningrado

Le giornate di Leningrado hanno avuto un carattere di maggiore familiarità. Nella parrocchia della Trasfigurazione, nelle cattedrali di San Vladimiro e di San Nicola abbiamo incontrato il popolo ortodosso mentre partecipava alla celebrazione dei Vespri. La loro partecipazione alla liturgia ci ha commossi.

L'incontro con il parroco di Novgorod ci ha mostrato ancora una volta la generosità dell'animo russo. L'incontro con Melitone, Vescovo ausiliare del Metropolita Nicodim — che in quei giorni si trovava a Ginevra — e rettore dell'accademia e del seminario e con i professori dell'accademia — la seconda delle due predette — è stato cordialissimo.

Anche a Leningrado non abbiamo trascurato di visitare l'unica chiesa cattolica aperta al culto (N. S. di Lourdes).



Leningrado - Mons. Lauricella, Arciv. di Siracusa ringrazia il Rettore dell'Accademia, Vescovo Melitone, per l'accoglienza calorosa riservata al gruppo dei pellegrini siciliani

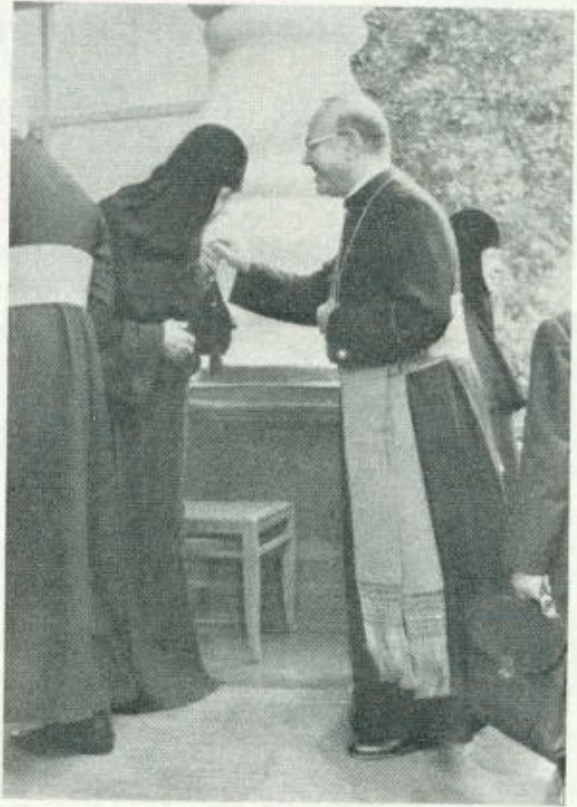
A Kiev

Punti centrali dei due giorni trascorsi nella capitale della repubblica Ucraina sono stati gli incontri nella cattedrale di San Vladimiro, durante il canto dei Vespri e durante il Pontificale e la visita al monastero Pokkovski, uno dei pochi monasteri femminili tuttora funzionante.

Alla fine dei Vespri il Metropolita Filarete ha fatto portare ai Vescovi cattolici ed a tutti gli altri membri della delegazione il pane benedetto intinto nel vino, in segno di grande onore e considerazione. Il giorno seguente, durante la solenne liturgia dell'Assunta, il Metropolita Filarete, accompagnato dall'ausiliare Varlaam, ha invitato i presuli ad entrare nel santuario passando attraverso le porte sante. Durante la comunione eucaristica furono loro presentati il pane ed il Vino benedetti, simbolo della carità esistente fra i Vescovi delle due Chiese. Al termine della liturgia il Metropolita ha salutato la delegazione cattolica con parole molto lusinghiere. Il Card. Carpino, rispondendo davanti ai fedeli che gremivano la cattedrale, ha messo ancora una volta in evidenza l'importanza del culto della Vergine nella vita cristiana ed ha insistito sul rispetto che tutte le Chiese devono alle legittime tradizioni locali.

Il popolo che ha percepito il valore dell'incontro ha risposto con entusiasmo ed all'uscita della chiesa ha offerto fiori ai Vescovi cattolici. L'anelito di Cristo, che prima della sua passione ha pregato con ardore per l'unità dei credenti, veniva sentito vivamente da tutti.

La visita è stata riportata dal Giornale del Patriarcato di Mosca (n. 11 ott. 1973).



*Kiev - Monastero femminile « POKROVSKI »
L'Egumena mentre ossequia l'Arciv. di
Siracusa, Mons. Lauricella*



*Kiev - Il Card. Carpino, all'uscita della cattedrale di S. Vladimir,
riceve un omaggio floreale da parte dei fedeli russi*

Pellegrini della Chiesa Russa a Palermo

Mentre è ancora viva l'eco della visita della delegazione del Santo Sinodo della Chiesa ortodossa greca, si è avuto, a Palermo, giovedì 20 e venerdì 21 dicembre 1973, un incontro ecumenico con un qualificato gruppo di ortodossi russi che, venuti in pellegrinaggio per venerare i santuari d'Italia, hanno fatto tappa anche a Palermo. Guidato dall'Arcivescovo Vladimir di Dimitrov, rettore dell'accademia teologica e del seminario di Mosca, il gruppo comprendeva anche il Vescovo Crisostomo, vice presidente dell'ufficio del Patriarcato di Mosca per gli affari ecclesiastici esteri, un prete di Leningrado, un altro prete docente presso l'accademia di Mosca ed un laico membro del predetto ufficio del Patriarcato.

Anche se si è trattato di un pellegrinaggio devozionale, la visita (la prima che un gruppo di ortodossi russi fa in Sicilia) ha offerto agli ospiti la possibilità di conoscere, almeno parzialmente, qualche aspetto della devozione del popolo di Sicilia ed alcune attività della Chiesa siciliana.

Il carattere spirituale della visita è risultato evidente anche dalla scelta delle località visitate: a Roma, dove sono stati prima di tutto ricevuti dal Papa, gli ospiti hanno venerato le basiliche maggiori e le catacombe, a



Indirizzo di benvenuto del Direttore Don Tripoli, ai pellegrini russi in visita all'Istituto Salesiano « Gesù Adolescente ».



Il Card. Salvatore Pappalardo e i vescovi russi mentre si scambiano omaggi di pubblicazioni artistiche

Napoli le reliquie di San Gennaro che anch'essi venerano nella loro liturgia, a Pompei il santuario della Madonna che come è noto, è profondamente venerata anche in Russia, a Subiaco e ad Assisi si sono riaccostati allo spirito di San Benedetto e di San Nicola ed hanno celebrato la festa del Santo (secondo il calendario giuliano seguito dalla Chiesa russa la festa di San Nicola viene proprio celebrata il 19 dicembre) che è anche Patrono della Russia, a Palermo hanno venerato le memorie di molti Santi che vengono ricordati anche nella liturgia russa.

Nei due giorni passati a Palermo, gli ospiti hanno visitato l'Istituto Gesù Adolescente ed il Gonzaga, hanno avuto un incontro con l'Istituto filosofico-teologico San Giovanni Evangelista.

Dal punto di vista tecnico, il primo, dal punto di vista umanistico, il secondo, dal punto di vista teologico, il terzo questi istituti hanno offerto alcuni elementi di risposta ai loro interessi culturali.

Hanno visitato il Villaggio dell'Ospitalità, una delle opere sociali volute e realizzate dal Card. Ernesto Ruffini, che testimonia ancora il contributo della Chiesa palermitana per la soluzione dei problemi sociali ed umani

La visita ai Frati Minori Riformati, che rinnovano con la loro vita il messaggio della povertà evangelica, ha messo in evidenza alcuni fermenti di vita spirituale.

L'incontro con il Vescovo ed il clero di Piana degli Albanesi ha sottolineato il valore di testimonianza e di stimolo nel campo ecumenico che viene quotidianamente dalla presenza in mezzo al popolo siciliano di questa comunità di rito bizantino che conserva tuttora le usanze e la liturgia dei Padri. Lo stesso patrimonio bizantino è stato contemplato dagli ospiti durante le visite alla Cappella Palatina, alla Martorana ed alla cattedrale di Monreale.

IL SALUTO DEL CARD. PAPPALARDO

Particolarmente significativa è stata la partecipazione degli ortodossi russi alla novena di Natale nella chiesa della Madonna dei Rimedi.

Assieme al nostro Arcivescovo, card. Salvatore Pappalardo, al Vescovo di Piana degli Albanesi, mons. Giuseppe Perniciaro, al Vescovo ausiliare di Palermo, mons. Filippo Agliodoro, il gruppo degli ortodossi russi ha partecipato alla preghiera con il popolo palermitano che ha gremito la chiesa. A commento delle letture bibliche si sono intrecciati canti e preghiere in italiano, in russo, in greco ed in latino: ancora una volta, attraverso le voci di popoli diversi la Chiesa ha lodato Dio.



I pellegrini russi, guidati dal Card. Pappalardo, in visita ai Frati minori Riformati.



I pellegrini russi con il Card. Pappalardo, il Vesc. Perniciaro, il Sindaco di Palermo e un gruppo di Professori ed alunni dell'Istituto Teologico «S. Giov. Evangelista» di Palermo.

Il Card. Arcivescovo ha sottolineato il valore della presenza dei fratelli ortodossi che, venuti dalla lontana Russia, si univano alla comune preghiera per testimoniare che hanno «la nostra stessa fede e lo stesso nostro Signore Gesù Salvatore, che partecipano alla nostra stessa speranza nei beni eterni, che vivono la nostra stessa speranza nei beni eterni, che vivono la nostra stessa vita di grazia che invocano da Dio con la preghiera e che ricevono come noi mediante gli stessi sacramenti.

Noi — ha continuato — li salutiamo e li ringraziamo perchè la loro presenza è testimonianza della promessa di Cristo che non abbandonerà mai la sua Chiesa e sprone a testimoniare la nostra fede dinanzi al mondo e ad adoperarci, più giusto, più onesto in cui venga realizzata la pace di Cristo ».

« La vostra presenza — ha detto anche rivolgendosi agli ospiti — è messaggio di speranza e testimonianza di fede vissuta superando le difficoltà del mondo per essere fedeli a Cristo e per modificare, nell'affermazione dei valori dello spirito, le realtà terrestri rendendole conformi ai disegni di Dio ».

Ha concluso sottolineando il valore della preghiera comune fatta nel nome di Cristo ed ha invocato la Madonna perchè aiuti tutti i figli di Dio a fare la Chiesa una come era nel disegno di Dio che l'ha voluta come segno e sacramento di salvezza.

LA RISPOSTA DI MONS. VLADIMIR

Breve ma significativa la risposta dell'Arcivescovo Vladimir che ha invitato a gioire in Cristo traendone motivo dalle parole del Signore che ha promesso di essere sempre con la sua Chiesa e dalla certezza di questa sua presenza in mezzo alla comunità che aveva pregato unita (siamo più di due o tre: ha detto ispirandosi alle parole del Vangelo). «Cristo, ha aggiunto, sa anche unire i separati e noi, assieme a voi, desideriamo questa grande gioia».

Il fraterno abbraccio tra il Card. Pappalardo e l'Arcivescovo Vladimir ha chiuso nel segno della carità l'intenso incontro di preghiera che ha avuto uno dei punti di partecipazione corale nella preghiera dei fedeli e nella recita del Pater.

Il popolo, si è stretto attorno ai vescovi ed ai sacerdoti russi manifestando con segni di affetto e di venerazione di sentire intensamente l'anelito per l'unità della Chiesa che è alla base di questi incontri fraterni e che alimenta il dialogo di carità proficuamente avviato anche a livello di Chiese locali.

Franco Ciaramitaro

* * *

La Chiesa Ortodossa di Romania

L'anno 1973 per la Chiesa Ortodossa Romana è stato caratterizzato dai festeggiamenti giubilari per il venticinquesimo anniversario della intronizzazione Patriarcale di Sua Beatitudine il Patriarca Giustiniano di Romania.

Come Chiesa Ortodossa Autocefala dal 1885 e come Patriarcato dal 1925 altrettanto quanto in passato ha sviluppato la sua attività missionaria sul piano della testimonianza cristiana conservando intatto il patrimonio sacro della fede e dell'insegnamento ortodosso e sul piano ecumenico svolgendo un'attività instancabile per l'avvicinamento delle Chiese e per il ristabilimento tra di esse di un dialogo di carità e amore in ordine alla realizzazione del messaggio cristiano della Salvezza.

Quest'anno è stato dunque un passo verso la valorizzazione e l'apprezzamento di questa attività in un quarto di secolo, compendosi il 6 giugno

1973, 25 anni dall'elezione e intronizzazione come Capo della Chiesa Ortodossa Romena di Sua Beatitudine il Patriarca Giustiniano di Romania.

Le festività giubilari si sono svolte il 5 giugno nella Cattedrale Patriarcale San Spiridione Nuovo a Bucarest, dove Sua Beatitudine ha concelebrato la Santa Liturgia coi Membri del Santo Sinodo, ai quali s'è aggiunto Mons. Victorin, vescovo della diocesi missionaria di America e Mons. Germain de Saint Denis della diocesi cattolica ortodossa in Francia, che si trova sotto la giurisdizione canonica della Chiesa Ortodossa Romena. Erano inoltre presenti i capi degli altri culti della Romania, tra i quali Mons. Aron Marton, il vescovo romano-cattolico di Alba Iulia.

A queste solennità hanno preso parte anche i rappresentanti di Chiese e Organizzazioni cristiane internazionali, i rappresentanti permanenti delle differenti chiese che hanno parrocchie in Bucarest; sacerdoti e fedeli di alcune parrocchie romene della diaspora, i membri del Consiglio Nazionale Ecclesiastico ufficiali e addetti alla Amministrazione Patriarcale dell'Arcivescovado di Bucarest, i delegati di tutte le diocesi romene e dei seminari teologici. Ancora presenti erano il Presidente e il Vice Presidente del Dipartimento dei Culti della Repubblica Socialista di Romania.

Al termine della Santa Liturgia, il vescovo Vicario, Antimo, col titolo di Tirgaviste, segretario del Santo Sinodo, ha dato lettura dell'ATTO SINODALE di Anniversario, nel quale vengono menzionate le realizzazioni nella Chiesa Ortodossa Romena negli ultimi 25 anni sotto la guida di Sua Beatitudine Giustiniano; viene qui menzionato il rientro nella Chiesa Madre dei greco cattolici, fatto avvenuto proprio il 21 ottobre 1948, fatto che mantiene tuttora ombre e grandi difficoltà nella realizzazione del dialogo diretto con la Chiesa di Roma; il passaggio dell'insegnamento religioso sotto il controllo esclusivo della Chiesa, ad esempio e le facoltà di teologia; l'istituzione dei corsi di aggiornamento pastorale e missionario per il clero con lo scopo di rendere adeguata la preparazione teologica dei sacerdoti romeni e di aiutare a comprendere meglio i problemi del mondo contemporaneo; il livello delle riviste teologiche (9 sono pubblicate in Romania solo ortodosse) viene aggiornato coi tempi; la restaurazione di molte chiese e soprattutto di monasteri; la canonizzazione di cinque primi Santi Romeni; l'apostolato sociale base dell'attività della Chiesa Ortodossa Romena; il consolidamento delle relazioni di stima reciproca e di apprezzamento nonché di collaborazione con le altre comunità religiose e Chiese della Romania; lo sviluppo della cooperazione con le altre Chiese ortodosse sorelle e l'allargamento di rapporti e contatti con le altre Chiese Cristiane e organizzazioni cristiane internazionali; la promozione dell'ecumenismo e la collaborazione per la realizzazione dei grandi problemi che si pongono in maniera impellente al mondo contemporaneo; l'istituzione di nuove parrocchie per fedeli romeni ortodossi dell'estero e la dotazione di queste parrocchie del necessario per la normale assistenza religiosa.

Questo bilancio, così grande e impegnativo, di questo ultimo quarto di secolo, viene naturalmente ad acquistare anche per il 1973 un valore non trascurabile e teologicamente molto valido per la Chiesa Ortodossa locale di Romania, con quella vitalità che la caratterizza presente nel mondo cristiano, come una Chiesa Autocefala, in comunione dogmatica, cultica e canonica con la Chiesa Cristiana dell'Oriente Ortodosso, però indipendente dal punto di vista organizzativo, essendo Essa Autocefala. La Chiesa Ortodossa Romena, elegge e sceglie

da sola il Patriarca e i suoi vescovi, tramite gli organi propri di governo e consacra secondo un'antichissima usanza bizantina orientale, il Sacro MYRON GRANDE che viene usato per il Sacramento della Cresima e per la consecrazione dei luoghi di culto e delle Chiese.

Così per le necessità spirituali delle Parrocchie ortodosse del Patriarcato e per quelle della diaspora, sotto la giurisdizione canonica però del Patriarcato Romeno, e per i fedeli di queste; è stato deciso che secondo i Sacri Canoni della Chiesa Orientale e secondo le prerogative dell'Autocefalia, di procedere alla solenne consecrazione del GRANDE MYRON per il giorno 26 aprile 1973, giovedì santo seguendo il calendario della Pasqua delle Chiese in Oriente.

Questo importante atto ci riporta alla tradizione antica della Chiesa che oltre nell'Eucaristia, dove solennemente veniva realizzata la Chiesa locale e nello stesso tempo quella universale; la consecrazione del GRANDE MYRON proclamava ancora questa validità e ne testimoniava autenticamente la comunione dei sacerdoti e fedeli col proprio vescovo, vescovo che in questo specifico caso era Lui stesso la Chiesa. Da qui la cerimonia di questa solenne consecrazione, ripropone ogni volta in forma esplicita il senso pieno teologico della dimensione profondamente ecclesiale del valore della Chiesa Locale dove è presente totalmente tutta la Chiesa Universale.

Da qui ancora possiamo cogliere anche il senso teologico dell'autocefalia di una Chiesa, come proposta concreta e valida dell'ecclesiologia della Chiesa locale.

Il Rituale della preparazione di questo Olio consacrato (Myron) è complesso perché vengono fuse e bollite insieme varie erbe aromatiche e deve incominciare con particolari cerimonie alcuni giorni prima ed in questo caso il 23 aprile, inizio della settimana santa con la benedizione dell'acqua celebrata da Sua Eminenza il Metropolita dell'Oltenia Teoctist e dal Vescovo Vicario Patriarcale Antonio continuando poi i giorni seguenti con altre funzioni specifiche.

Giovedì Santo poi 26 aprile, Sua Beatitudine il Patriarca Giustiniano insieme ai Membri del Santo Sinodo, preti e diaconi che portavano i sacri vasi col Myron, i direttori e consiglieri dell'amministrazione patriarcale e dell'arcivescovado di Bucarest, in processione solenne dal Palazzo Patriarcale alla chiesa Patriarcale hanno concelebrato la Santa Liturgia solenne di S. Basilio il Grande alla quale poi è seguita la consecrazione del Myron con l'invocazione allo Spirito Santo fatta dal Presidente del Santo Sinodo, il Patriarca.

Come prerogativa specifica solo dei Santi Sinodi delle Chiese Autocefale la consecrazione del GRANDE MYRON, avveniva nella Chiesa Ortodossa Romena dalla sua autocefalia fino ad oggi per la tredicesima volta, e per la sesta volta dall'intronizzazione di Sua Beatitudine il Patriarca Giustiniano.

Il 1973 ha visto ancora il Santo Sinodo della Chiesa Ortodossa Romena, composto dal Patriarca come presidente, dai Metropoliti che sono 5 compreso il Patriarca, dai vescovi residenziali in numero di 7 e dai vescovi vicari patriarcali vescovi e vicari delle singole diocesi, prende decisioni importanti per rendere ancora più forte e consistente l'istituzione sinodale. Così il 28 gennaio 1973, il collegio elettorale ecclesiastico, composto dai membri del Santo Sinodo, dai delegati chierici e laici della diocesi vacante, hanno eletto il vescovo Teoctist di Arad, alla sede metropolitana arcivescovile dell'Oltenia, rimasta vacante

per la morte del metropolita Firmilian nell'ottobre 1972. Il nuovo Metropolita è stato intronizzato il 25 febbraio nella cattedrale San Demetrio di Craiova, da parte di Sua Beatitudine il Patriarca Giustiniano, in qualità di presidente del Santo Sinodo, presenti altri gerarchi, consiglieri patriarcali e metropoliti, rappresentanti delle scuole di teologia, ospiti e grande folla di fedeli. Il 10 giugno poi, un altro collegio elettorale ha eletto sua Ecc.za il vescovo Vicario Patriarcale Antimo Trigovisteanul alla sede episcopale residenziale di Galati, rimasta vacante dato il ritiro del vescovo Chesarie Paunescu, per età avanzata. Un terzo collegio elettorale ha eletto alla sede residenziale vacante di Arad Sua Ecc.za Mons. Visarion Rasinareanul, vescovo vicario dell'Archidiocesi metropolitana di Sibiu in Transilvania, sede rimasta vacante in seguito all'elezione come metropolita dell'Oltenia del suo vescovo Teoctist.

Questi due nuovi eparchi residenziali sono stati alla loro volta intronizzati nelle rispettive sedi dai loro metropoliti, così a Galati dal Patriarca stesso, essendo egli anche Metropolita dell'Ungro Vlachia; ad Arad dal metropolita del BANATO Nicola arciv. di Timisoara e Caransebes. Come avvenimento di una certa importanza nella vita della Chiesa Ortodossa di Romania, dobbiamo ricordare l'elevazione a sede Arcivescovile della eparchia di CLUJ e FELEAC in Transilvania e il suo titolare al rango di Arcivescovo S.E.mons. Teofilo Herineanu. Questa decisione è stata presa dalla Grande Assemblea Nazionale Ecclesiastica, in una sessione straordinaria del 10 giugno 1973, in seguito alla proposta fatta da Sua Beatitudine il Patriarca, motivata da considerazioni di carattere storico e religioso-culturali. Con questo l'Eparchia di Cluj è passata al sesto posto canonico in ordine alle dodici diocesi esistenti in Romania. Per l'attività particolare svolta dal vescovo missionario degli Stati Uniti di America, Mons. Victorin Urso che, gli è stato conferito il titolo personale di Arcivescovo l'11 giugno 1973. Nella stessa sessione straordinaria dell'Assemblea Nazionale ecclesiastica, sono stati eletti poi diversi vescovi vicari per le singole sedi metropolitane e eparchiali in numero di 4. Tutti questi avvenimenti di carattere prettamente collegiale, mettono in evidenza in modo del tutto particolare ancora una volta l'aspetto fondamentalmente sinodale della Chiesa Ortodossa come tale. Questa sinodalità espressa in una forma ecclesiale tipica, è rimasta, come si può notare nella tradizione orientale sin dai primi secoli e meglio ancora dalla stessa chiesa apostolica e immediatamente sub apostolica. Elemento determinante e significativo resta questo fatto elettorale, con la partecipazione del vescovo, clero e laici in quella proporzione e equilibrio che rispecchia adeguatamente l'intera chiesa, cioè l'intera assemblea ecclesiale. Questo fatto rimane di tale importanza ancora teologica, in quanto ripropone e in termini canonici, però assolutamente non disgiunti da una caratteristica profondamente ecclesiologica, assolve a quella nota peculiare della Chiesa d'Oriente che è la sinodalità, la collegialità, e la stessa SOBORNOST nel suo più specifico e particolare senso teologico.

Per quanto riguarda poi le relazioni estere della Chiesa Ortodossa Romana, notiamo la visita fatta a Bucarest dal metropolita Damaschinos di Tranopolis, responsabile del segretariato per la preparazione del Santo e Grande Sinodo Panortodosso. Una visita da parte di una delegazione del Sinodo della Chiesa di Grecia, composta dai Metropoliti Iacob di Militene, Serafino di Ianina e Timoteo di Marconia che hanno preso parte ai festeggiamenti giubilari patriarcali.

Nel quadro poi delle relazioni ecumeniche con la Chiesa Cattolica Romana, c'è la presenza del Rev.mo Padre Professore Giovanni Coman e Padre Prof. Demetrio Popescu con l'ieromonaco Micle all'Istituto Ecumenico *Tantur* di Gerusalemme. Nel periodo 1 febbraio - 22 maggio il Rev. mo Padre Prof. Giovanni Coman ha organizzato e condotto un seminario patristico sul tema: « L'idea di Redenzione presso i Santi Padri scrittori patristici della Terra Santa o con gli studi fatti qui ».

Le sedute del seminario sono state vive e animate da numerose domande e larghe discussioni provocate dal testo e dal desiderio dei membri di confrontare i Santi Padri con la nostra epoca.

Il Professore P.Coman ha sostenuto poi una realizzazione su Cristo e la Chiesa, Sacramento di Salvezza secondo i Santi Padri e ha presentato un colloquio conferenza sullo spirito critico nella letteratura patristica. La Chiesa Ortodossa Romena è stata presente tramite suoi delegati alla V sessione teologica della PRO ORIENTE a Vienna (Austria) tra il 12 e 14 aprile 1973 dove è stato trattato il tema la Chiesa una e le molte Chiese. I delegati erano i professori Padre Giorgio Moisescu parroco della Chiesa ortodossa romena di Vienna stessa e il Padre Prof. Stefano Alexe dell'Istituto Teologico ortodosso di Bucarest di grado universitario, il dottorando laico Ioan Stanciu.

Il tema trattato dal professore Stefano Alexe è stato: « Fondamento dell'unità della Chiesa è l'unità stessa della SS. Trinità e che l'unità dei cristiani si basa sul Cristocentrismo della Chiesa, rafforzato e unificato dallo Spirito Santo ».

La Chiesa Ortodossa Romena ha inoltre nominato come membro permanente suo presso il Consiglio Mondiale delle Chiese il Rev.mo P. Prof. Ioan Bria che diventa segretario per le relazioni con le Chiese Ortodosse nella Commissione « Missione ed Evangelizzazione ».

La presenza della Chiesa Romena ortodossa s'è affermata con dignità e competenza alla sessione del *Comitato dei cinque*, incaricato di studiare il futuro dell'Istituto Ecumenico di Bossey (Svizzera), con la partecipazione del vescovo vicario patriarcale Antonio Ploiesteanul nel gennaio 1973. Nel primo documento di lavoro, affidato al delegato romeno il vescovo vicario è stato detto: « L'Istituto ecumenico di Bossey deve essere un luogo di incontro di ecumenismo permanente, che insegni l'ecumenismo su basi bibliche e teoriche, facendo studi e ricerche che conducono verso l'unità delle chiese cristiane, promuovendo una educazione teologica unica per i giovani appartenenti alle diverse confessioni, alle diverse culture, alle diverse tradizioni cristiane e locali, per farli atti a comprendere la necessità e l'urgenza dell'unità cristiana e di lavorare per essa ». Si ricorda ancora da ultimo, che la Chiesa Ortodossa Romena ha partecipato in tutto quest'anno, tramite sue delegazioni, ai diversi raduni e incontri organizzati dalla Conferenza delle Chiese d'Europa, dalla Conferenza Cristiana per la Pace, dalle Società Bibliche unite; dalla federazione mondiale degli studenti cristiani e in altre organizzazioni internazionali.

P. Mircea Clinet

Sua Beatitudine Serafim

**nuovo Arcivescovo
di Atene
e di tutta la Grecia**

« Per volontà dell'Onnipotente ed Onnisciente Dio è asceso sull'Apostolico Trono Arcivescovile di Atene il Metropolita di Giannina, Serafim.

« Egli, 18° di quanti dal 1833 si sono succeduti nella Sede di Atene, è stato chiamato al governo spirituale di un popolo eletto, benedetto e glorioso.

« Tutti insieme rendiamo al Padre e Capo della Santa Chiesa di Cristo in Grecia la dovuta venerazione, la sottomissione dei figli in Cristo, convinti che, così facendo, ubbidiamo a Cristo stesso, in conformità al comando dell'Apostolo Paolo: "Obbedite ai vostri Capi e siate loro sottomessi" (Ebr. 13, 17).

« Il Beatissimo Protogerarca ha dimostrato nel suo discorso di in-tronizzazione l'umiltà, la fede e l'amore verso il Datore di ogni



Sua Beatitudine Serafim è nato in Artesiano di Carditsa alla fine del 1913.

Dopo aver frequentato la Scuola ecclesiastica di Arte, continuò i suoi studi a Corinto fino al 1936, anno in cui entrò nella Università di Atene per frequentare la Facoltà di Teologia. Già al 2° anno di teologia, nel 1938 venne ordinato diacono e nel 1942 sacerdote. Nominato nello stesso anno archimandrita, prestò servizio prima come predicatore nella chiesa di S. Luca Ev., dove si distinse specialmente per l'assistenza caritatevole a favore della gioventù povera e ammalata e quindi partecipò al movimento di resistenza nazionale, meritandosi una medaglia d'oro al valore e la croce di guerra.

Quindi lavorò presso il S. Sinodo, prima come sottosegretario ed in seguito come segretario fino dal 1949, quando venne nominato metropolita di Arte.

Da Arte passò metropolita di Giannina, dove è rimasto fino all'elezione a Primate di Grecia.

A Giannina tutti ricordano il suo apostolato che ha abbracciato vari settori:

bene e verso la Sua Santa Chiesa, manifestando a tutto il "Pleroma" l'ardente suo desiderio e la brama di riunire ciò che è separato, di eliminare le discordie, di calmare le passioni per ottenere "quella pace, che sovrasta ogni mente" in tutto il "Pleroma" della Chiesa di Grecia.

la costruzione del S. Tempio in onore del neomartire S. Giorgio e quello dello jero-martire S. Serafim di Giannina, il completamento del Palazzo Arcivescovile, la fondazione della biblioteca Zosimes, la scuola per i giovani emigrati dall'Epiro. Oltre che per opere sociali e caritative Egli si distinse anche in campo culturale, patrocinando la pubblicazione della storia della Chiesa di Arte, della Chiesa di Giannina e della Chiesa del Nord Epiro, riprendendo la pubblicazione del periodico «Cronache epirotiche» e promuovendo l'erezione nella cittadina di una Università.

«Caratterizza la nobiltà e la lealtà dei sentimenti del nuovo Beatissimo Arcivescovo la preghiera rivolta per l'occasione a Dio nella Trinità: "Indirizzando una fervente preghiera a Dio nella Trinità per i Beati e indimenticabili nostri Predecessori, del recente e lontano passato, che hanno servito con amore a Dio, a vantaggio della nazione, ma soprattutto preghiamo per la salute dell'immediato nostro Predecessore S. B. Jeronymos, del cui servizio alla nostra Chiesa sarà giudice imparziale la storia".

«Quanti temono Dio e venerano e amano la Santa Chiesa di Cristo si uniranno in preghiera al Beatissimo Arcivescovo di Atene e di tutta la Grecia Serafim, augurandogli "ogni dono perfetto, che discende dall'alto", salute e vigore di spirito e di corpo, un servizio accetto a Dio, benefico, paterno, santificante!».

(Da «Ekklesia», 1-15 febbraio 1974, pag. 34-36. Articolo del Prof. Bonis).

«Oriente Cristiano», che si sente particolarmente vicino e segue con interesse tutti gli avvenimenti dell'Ortodossia greca, si unisce alle voci di quanti amano la santa Chiesa di Grecia e formula i voti più sinceri a Sua Beatitudine Serafim perchè, con la benedizione e l'aiuto del Signore, possa gloriosamente guidare la sua Chiesa e condurla verso quelle mete assegnatele dalla Provvidenza per il bene dell'ecumenismo e l'unione dei cristiani.

3° INCONTRO DI STUDI BIZANTINI

*« eh! una volta qui avevamo
un'altra religione! ».*

Com'è ormai consuetudine biennale, il 4-5 Maggio u. s. ha avuto luogo a Reggio Calabria - Bova il « 3° Incontro di studi bizantini ».

L'iniziativa sorta nel 1969 per idea di tre professori reggini, trova in quest'ultimo *Incontro* il suo tema negli « *Aspetti sociali ed economici della Calabria bizantina* ».

Sotto la presidenza del Prof. Agostino Pertusi dell'Università Cattolica di Milano, hanno pronunciato le loro relazioni il Prof. André Guillon della Università della Sorbona di Parigi (*Economia del thema di Calabria: fattori della sua ricchezza*), il quale ha fatto un quadro della situazione economica della Calabria nell'epoca bizantina, delineando tra l'altro il sistema di rapporto, per quanto riguarda la produzione, tra essa e Costantinopoli, tra la Sicilia ed essa e di inter-scambi tra le diverse province del medesimo thema di Calabria; e la prof.ssa Vera Von Falkenhausen dell'Istituto Storico Germanico di Roma (*Aspetti economici dei monasteri bizantini in Calabria*), la quale ha rilevato alcuni elementi tipici dell'economia dei monasteri, come dapprima la loro stretta autonomia e in appresso la loro relazione con i vescovadi e con la famiglia fondatrice.

Per quanto riguarda la *fondazione* di questi monasteri, ha detto la Falkenhausen, si ha lo stesso modo narrato per i monasteri del 4° secolo.

Particolarmente densa di significato è stata l'esecuzione che ha avuto luogo ad Amendolea e Bova, paesi calabresi di origine greca, dove si è avuto modo di osservare, presso il primo, alcuni resti di monumenti religiosi della epoca bizantina o post-bizantina e di contemplarne le immagini dipinte; nello altro invece, quale monumento degno di particolare interesse, è stato emo-

zionante ascoltare parte della gente del luogo esprimersi in lingua materna: in greco.

Ma l'emozione è accresciuta allorquando noi ci siamo venuti a trovare per caso in una bottega del paese, dove scambiando qualche parola con la proprietaria (una donna sulla sessantina), ella concludeva: « *eh! una volta qui avevamo un'altra religione!* ».

La frase che a primo acchito potrebbe sembrare banale o detta così nel senso comune degli anziani d'oggi, non nasconde dietro forse la coscienza di una fede cristiana basata su una cultura religiosa diversa da quella occidentale imposta? Coscienza forse viva ancor oggi?

A questo 3° Incontro va collegata una lodevole pubblicazione: « CALABRIA BIZANTINA, *Vita religiosa e strutture amministrative* », un volume che raccoglie gli atti del primo e secondo incontro di studi bizantini.

Con esso diventano di dominio comune cinque conferenze di illustri studiosi, italiani e stranieri, dell'età bizantina nell'Italia meridionale e in Sicilia; le prime tre intorno al tema: « La religiosità bizantina calabrese », le altre due invece intorno alla tematica di ordine amministrativo: « Il thema di Calabria ».

Il volume riporta inoltre le riflessioni *in tavola rotonda* a queste relazioni e la cronaca degli Incontri.

Il significato di questa pubblicazione « vuole essere, sopra tutto, incentivo a promuovere una più larga diffusione dei valori, insiti nelle testimonianze di quell'età bizantina, che in Calabria continua ad essere, pur a distanza di secoli, il legame mai interrotto con la realtà ellenica » (pag. 5).

Ci sembra poter fare un accostamento, in un certo senso, tra la comparsa di questo volume e l'idea lanciata dal prof. Pertusi nel 1970, se era possibile costituire a Reggio Calabria un Centro di documentazione che proseguisse l'opera già iniziata, soprattutto di indagini, di ispezione di questi luoghi che furono santificati dal monachesimo bizantino.

Non sarebbe questa raccolta di relazioni un valido contributo, scientificamente documentato, allo studio e per la divulgazione della cultura bizantina in queste regioni?

È stato reso noto infine il tema del prossimo Incontro: « *La pietà religiosa nella Società della Calabria bizantina* ».

Paolo Gionfriddo

PUBBLICAZIONI

DELL'ASSOCIAZIONE CATTOLICA ITALIANA PER L'ORIENTE CRISTIANO

PIAZZA BELLINI, 3 - PALERMO

La serie completa della rivista ORIENTE CRISTIANO (le prime undici annate)

Prezzo L. 20.000

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

Testo greco e traduzione italiana

Prezzo L. 1.800

Testo greco traslitterato e traduzione italiana

Prezzo L. 1.500

QUADRI BIZANTINI. Soggetti: **CRISTO e MADONNA.** La lussuosa stampa è in quattricromia più oro, su cartoncino patinato formato 35 x 50.

Prezzo di ciascun soggetto L. 1.200

CARTOLINE a colori con soggetti orientali. La serie completa si compone di 60 soggetti.

Prezzo di ciascuna cartolina L. 20

CARTOLINE a colori (lussuosa stampa in quattricromia più oro). 12 soggetti differenti.

Prezzo di ciascuna cartolina L. 30

IMMAGINETTE a colori. Soggetti bizantini: Cristo, Madonna, Natale, Pasqua, Battesimo di Cristo, Pentecoste.

Prezzo di ciascuna immagnetta L. 12

G. Ferrari: IL BATTESIMO NELLA SPIRITUALITÀ BIZANTINA

Prezzo L. 500

N. Gogol: MEDITAZIONI SULLA DIVINA LITURGIA

Prezzo L. 500

BENEDIZIONE DELLE ACQUE nel giorno dell'Epifania, secondo il rito bizantino greco. Stampato a due colori.

Prezzo L. 100

(In deposito) **A. Brunello: LE CHIESE ORIENTALI E L'UNIONE**

Prezzo L. 3.600

Sulle ordinazioni che superino l'importo di L. 15.000 si concede lo sconto del 10%. Imballaggio e spedizione a carico del committente.

Versamenti sul C.C.P. n. 7/8000 intestato a: **Associazione Cattolica Italiana per l'Oriente Cristiano** - Piazza Bellini, 3 - Palermo.

Con approvazione ecclesiastica

Autorizzazione del Tribunale di Palermo 20 marzo 1961

Abbonatevi a

ORIENTE CRISTIANO

RIVISTA TRIMESTRALE DELLA
ASSOCIAZIONE CATTOLICA ITALIANA
PER L'ORIENTE CRISTIANO

Abbonamenti

ORDINARIO - Italia	Lire 1.500 annue
» - Estero	Lire 2.300 annue
SOSTENITORE -	Lire 5.000 annue

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

DIFFONDETE «ORIENTE CRISTIANO»