

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

ORIENTE CRISTIANO



Anno XV

LUGLIO - SETTEMBRE 1975

3

ORIENTE CRISTIANO

ANNO XV
LUGLIO - SETTEMBRE 1975

3

RIVISTA TRIMESTRALE DELLA ASSOCIAZIONE
CATTOLICA ITALIANA PER L'ORIENTE CRISTIANO

DIRETTORE RESPONSABILE: *Papàs Damiano Como*

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

Abbonamento ordinario: Italia L. 2.500 annue; Estero L. 6.000 annue; Sostenitore L. 10.000 annue.

S O M M A R I O

	pagina
Perfettamente in linea con il Patriarcato ecumenico e le altre Chiese ortodosse - LA CHIESA DI GRECIA PRONTA AL DIALOGO CON LA CHIESA CATTOLICA. <i>Recente intervista dell'Arcivescovo di Atene e di tutta la Grecia (Damiano Como)</i>	2
Alla riscoperta di valori e di legami per una fraternità perfetta tra cattolici ed ortodossi. FELICE INIZIATIVA ECUMENICA DELL'ARCIV. MONS. AGOSTINO (dc.)	7
DECALOGO DELLA LEGISLAZIONE SECONDO IL CRISTO, CIOE' DEL NUOVO TESTAMENTO. Discorso 62 di S. Gregorio Palamas (<i>Giuseppe Ferrari</i>)	13
Nel contesto del monachesimo etiopico. IL GADL O LA VITA SPIRITUALE DI DABRA-LIBANOS (<i>A. Hailé Mariam Larebo</i>)	23
CANONE BIBLICO ED ECUMENISMO (<i>Angelo Altan</i>)	80
Una presenza di cristianità orientale in Toscana. IL MONASTERO DI PISTOIA DEI Ss. ONOFRIO E BASILIO (<i>Francesco Livi</i>)	87
LIBRI E RIVISTE. Vittorio Peri. Chiesa romana e « rito » greco. G. A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566-1596). (<i>A. Mavrakis</i>)	91
DOCUMENTAZIONE: La Collaborazione ecumenica sul piano regionale, nazionale e locale	94

SPEDIZIONE IN ABBONAMENTO POSTALE - GRUPPO IV

La Chiesa di Grecia pronta al dialogo con la Chiesa Cattolica

Recente intervista
dell'Arcivescovo
SERAFIM
di Atene
e di tutta la Grecia

In un servizio di Sp. Alexiou, apparso sul quotidiano ateniese « Kathimerini » del 25 settembre 1975, viene messa in risalto la piena adesione della Chiesa di Grecia alla posizione assunta dal Patriarcato ecumenico e accettata dalle altre Chiese ortodosse al riguardo del dialogo da condurre con la Chiesa cattolica romana.

L'articolista fa notare come, secondo le recenti dichiarazioni dell'Arcivescovo Serafim di Atene, la Chiesa di Grecia sia perfettamente in linea con Costantinopoli e sostenga la necessità di un simile dialogo sulla base della linea tracciata dalle due grandi guide della cristianità: Atenagora I e Paolo VI. La Chiesa di Grecia desidera così far conoscere al mondo intero che non intende affatto essere un fattore negativo nella causa dell'unità cristiana, unità che essa ritiene elemento essenziale per la pace tra gli uomini di tutte le razze e di tutte le religioni.

Questa recentissima intervista dell'Arcivescovo Serafim di Atene, che di seguito riportiamo, viene a chiarire una precedente dichiarazione fatta dallo stesso qualche mese fa (apparsa in seguito su Ekklisia (1/15 — IX — 1975, n° 17-18, pag. 291), organo ufficiale della Chiesa di Grecia), e giudicata

allora assai intransigente, se non di rottura, nei riguardi delle relazioni con la Chiesa cattolica romana.

Nello spiegare le ragioni che allora crearono la tensione dei rapporti con i cattolici, l'Arcivescovo Serafim parla dell'uniatismo. Così la spinosa questione dell'uniatismo, e in particolare degli « uniati » di Grecia emersa nei primi dello scorso mese di agosto in tutta la sua complessa gravità, in seguito alla nomina da parte della Chiesa cattolica romana del nuovo vescovo greco cattolico di Atene, ritorna anche nelle attuali dichiarazioni dell'Arciv. Serafim ad essere dibattuta e ad occupare ampio spazio. D'altra parte è noto come per tutte le Chiese ortodosse la presenza nei loro territori di chiese o comunità orientali cattoliche costituisca il problema più grave che ostacola il dialogo tra cattolici ed ortodossi.

Per motivi di oggettività di informazione pubblichiamo di seguito facendola precedere da una importante dichiarazione del Patriarca ecum. Demetrio I, una nostra traduzione italiana del testo completo dell'intervista così com'è, non intendendo entrare in merito all'annoso e doloroso problema che si trascina da secoli, annodandosi talvolta anche con implicazioni ecclesiali che sembrano insanabili.

Siamo d'altra parte convinti che, dopo la riscoperta contemporanea, riaffermata più volte in responsabile sede ecclesiale, di una comunione tra le Chiese d'Occidente e d'Oriente — che persiste, grazie a Dio, « quasi piena ma non ancora perfetta » — progredendo verso la realizzazione totale dell'anelito di Cristo « ut unum sint », pazientemente e serenamente, sottraendo cioè la questione al fluttuare di sottolineature e accentuazioni suggerite da un facile ottimismo o da un improvviso pessimismo, e affrontandola, invece, con la forza di propulsione promanante dall'amore evangelico, che solo può neutralizzare ed eliminare ogni elemento di divisione e di intolleranza, si potrà arrivare ad una soluzione di piena soddisfazione per cattolici ed ortodossi, tutti fratelli fra loro e figli dello stesso Cristo, loro Fondatore.

Damiano Como

DICHIARAZIONE DEL PATRIARCA ECUM. DEMETRIO I SUI RAPPORTI CON LA CHIESA CATTOLICA ROMANA

Sui rapporti tra la Chiesa ortodossa e la Chiesa cattolica romana — secondo quanto scrive il quotidiano «Vradini» (24 settembre 1975) — il Patriarca ecumenico Demetrio I ha dichiarato: « Il dialogo con la Chiesa cattolica romana progredisce in maniera decisa e positiva. In vista di iniziare il dialogo teologico, una commissione panortodossa si riunirà prossimamente con una commissione paritetica della Chiesa cattolica romana. Sarà questo un passo assai positivo per l'unità delle Chiese. Appoggiando questo sforzo, la Chiesa greca ha designato i suoi rappresentanti in seno a questa commissione. Il Patriarca non teme conseguenze spiacevoli in seguito al recente conflitto che ha visto la Chiesa greca opporsi energicamente alla nomina di un nuovo vescovo cattolico unito ad Atene. Egli è del parere che questa nuvola si dissiperà, pur approvando senza alcuna riserva la reazione accorata dell'Arciv. Serafim di Atene ».

INTERVISTA DELL'ARCIVESCOVO SERAFIM DI ATENE DOPO LA DICHIARAZIONE DEL PATRIARCA ECUM. DEMETRIO I

« Il Patriarcato ecumenico, come prima Chiesa e coordinatrice dell'Ortodossia, ruolo che la Chiesa greca rispetta assolutamente, ha preso recentemente una iniziativa in vista dell'unità cristiana. Esso ha proposto la costituzione di una commissione teologica panortodossa specializzata per la preparazione del dialogo teologico con la Chiesa cattolica romana. Tutte le Chiese ortodosse hanno risposto favorevolmente a questa proposta del Patriarcato ecumenico. Tra le prime, a seguito di una decisione sinodale, la Chiesa di Grecia ha designato i suoi rappresentanti in questa commissione e ne ha informato il Patriarcato ecumenico con un documento ufficiale. Conformemente a questa decisione ed essendo sempre un fattore positivo di collaborazione sia tra le Chiese ortodosse che tra tutti i cristiani, la Chiesa di Grecia concretizzerà il suo contributo in questa commissione.

Gli uniati

Certamente la nomina del nuovo vescovo della piccolissima comunità uniata di Grecia ha provocato un disagio tra la Chiesa di Grecia e la Chiesa cattolica romana. Gli uniati di Grecia sono pochissimi e fanno un proselitismo che è senza risultato. Ciò il Vaticano deve saperlo, se proprio per questo motivo la Congregazione per le Chiese orientali ha insistito per la nomina di un vescovo uniata in Grecia. Questo disagio è condiviso e dalla Chiesa di Grecia e dal Vaticano; noi speriamo che la Congregazione vorrà rivedere il suo atteggiamento su questa questione, non solo in ciò che concerne l'uniatismo in Grecia, ma in generale, al riguardo cioè della presenza di uniati in tutti i territori ortodossi, e ciò nel piano più generale dell'unità cristiana. Anche noi, in quanto arcivescovo di Atene e di tutta la Grecia, seguiamo la linea che hanno tracciato le due grandi guide della cristianità attuale, Atenagora I e Paolo VI. Nella loro dichiarazione comune, quando vennero tolti gli anatemi tra Roma e Costantinopoli, essi affermarono di voler marciare verso l'unità nel rispetto vicendevole della fedeltà di ciascuna Chiesa a se stessa. Benché l'uniatismo sia una pesante eredità storica, sia per la Chiesa cattolica romana che per l'Ortodossia, pensiamo tuttavia che esso avrebbe dovuto essere l'oggetto di una più grande attenzione da parte della citata Congregazione se, e nella misura in cui la Chiesa cattolica romana manifesta per l'unità dei cristiani una disposizione sincera, cosa che noi conosciamo e di cui ne siamo certi. In quanto Primate di una Chiesa ortodossa, noi dobbiamo affermare che l'uniatismo non unisce ma divide, ed è questo il pensiero generale dell'Ortodossia al riguardo. Così parlando noi siamo felici di esprimere — lo pensiamo — l'opinione generale dell'Ortodossia sulla questione dell'uniatismo. Ciononostante teniamo a che il mondo cristiano sappia che la Chiesa di Grecia non intende essere un fattore negativo nella causa dell'unità cristiana, che essa considera anche come un elemento essenziale della pace tra gli uomini di tutte le razze e di tutte le religioni.

Il dialogo

In questo spirito, distinguendo gli obblighi della Chiesa di Grecia di fronte alla nostra santa Chiesa ortodossa nei suoi rapporti con la Chiesa cattolica romana e questo problema particolare, noi

dichiariamo di essere pronti in ogni momento a dialogare con la Chiesa cattolica romana nella sua legittima forma ecclesiastica latina, ma, per essere assolutamente onesti e sinceri, di non tollerare in alcun modo, in quanto greco ortodosso o semplicemente ortodosso, la continuazione nel seno della Chiesa ortodossa di una presenza ambigua, come quella dell'uniatismo. Il problema dell'uniatismo non è nostro ma del Vaticano e la Congregazione competente deve affrontarlo in tutta la sua dura realtà, e non tenendo conto della realtà, come l'ha fatto nel caso della nomina del vescovo uniata in Grecia.

Proselitismo

Alla luce dei punti di vista sopra menzionati, nel nome dei rapporti normali della Chiesa di Grecia e del Vaticano, nel nome anche dell'unità cristiana, noi dichiariamo:

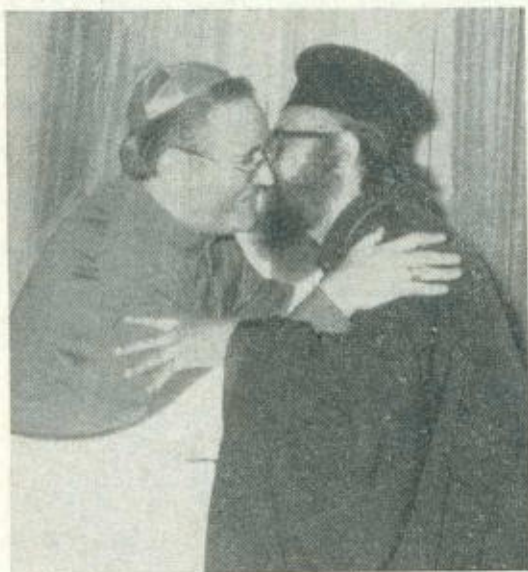
1. Noi rispettiamo la presenza di una gerarchia cattolica romana latina e la sua organizzazione generale in Grecia.

2. Noi non siamo d'accordo in nessuna maniera con la presenza dell'uniatismo in Grecia: noi crediamo che questo problema deve essere risolto dalla competente Congregazione del Vaticano, e noi deploriamo che quest'ultima attualmente si trovi in una posizione d'irrealtà.

In quanto ortodossi siamo molto sensibili anche ai vani sforzi di proselitismo. D'altra parte non ci aspettiamo che gli uniati divengano ortodossi. Sulla base della dichiarazione comune pubblicata quando vennero tolti gli anatemi, noi ci consideriamo in diritto di reclamare che gli uniati dato che sono pienamente legati al cattolicesimo romano, siano anche dei cattolici completamente conseguenti e non sotto la veste di chierici ortodossi orientali. Formulando questo parere, desideriamo anche affermare che proprio questo argomento dell'uniatismo ha creato ciò che non avrebbe dovuto essere un problema tra la Chiesa di Grecia e il Vaticano, e che dunque la responsabilità incombe solo sulla Congregazione competente.

In ciò che concerne i rapporti più generali tra la Chiesa ortodossa e la Chiesa cattolica romana, noi ci poniamo nella stessa linea del Patriarcato ecumenico, d'accordo con tutti i Patriarcati e le Chiese autocefale ortodosse. ».

ALLA RISCOPERTA DI VALORI E DI LEGAMI PER UNA
FRATERNITÀ PERFETTA TRA CATTOLICI ED ORTODOSSI



Felice iniziativa
ecumenica
dell'Arciv. Mons.
AGOSTINO

Il Patriarca Demetrio: « Noi vi ringraziamo di cuore per questa gentile visita e per i preziosi doni-ricordo del vostro Paese, ma vogliamo dirvi che il più bel dono è la vostra presenza qui con noi, a pregare e sperare insieme ».

L'Arciv. Agostino: « Vostra Santità voglia tenerci presenti nelle Vostre Sante preghiere, come noi pregheremo sempre per Voi, per il Santo Sinodo, per questa Vostra santa e gloriosa Chiesa, il cui unico Pastore è Cristo Signore ».

Preparandosi alla consacrazione episcopale al servizio di tre diocesi della Calabria, Mons. Giuseppe Agostino, Arciv. di Santa Severina, Vescovo di Crotone e di Cariati, si recava nel gennaio 1974 in pellegrinaggio al monastero delle grotte di S. Elia di Reggio (lo Speleota, sec. X) vicino a Melicuccà di Seminara.

In quel sacro luogo, per molti secoli palestra di numerosi santi asceti calabresi e siciliani, il vescovo neo eletto avvertiva il desiderio di comunicare al Patriarca ecumenico di Costantinopoli la Sua elezione episcopale, chiedendo, come usavano i suoi predecessori di un tempo, le preghiere della Grande Chiesa di Cristo.

Così, animato da spirito squisitamente ecumenico, scriveva a S. Santità il Patriarca Demetrio I di Costantinopoli, ricordando con accorata nostalgia i profondi legami che avevano unito alla Chiesa di Costantinopoli le diocesi calabre che gli venivano ora affidate, la cui storia di santità e di grandezza rimane strettamente legata all'Oriente bizantino.

Come abbiamo ampiamente illustrato in questa nostra Rivista (Anno XIV, n° 1, pagg. 20 - 27), la risposta non tardò a venire. Il 19 gennaio 1974, infatti, S.S. Demetrio I inviava una commovente lettera di risposta, che venne letta nella cattedrale di Reggio Calabria nel corso della cerimonia della consacrazione episcopale di Mons. Agostino (11-2-1974), salutata da un lungo applauso dei vescovi, del clero e del popolo ivi presente.

Da questa amicizia per corrispondenza, l'idea di un incontro personale andava sempre più maturando nell'animo di Mons. Agostino, il quale desiderava conoscere e salutare di persona il Patriarca Demetrio, « l'uomo di Dio », che nel giorno della Sua chirotonia episcopale lo aveva confortato con la Sua preghiera e con la comunione della Sua carità.

L'occasione propizia si presentò in occasione del pellegrinaggio a Roma per l'Anno Santo, organizzato per le diocesi di Mons. Agostino dal Can. G. Covelli.

Dopo aver lucrato l'indulgenza giubilare, pregando nelle basiliche romane in modo particolare secondo le intenzioni del Papa, per la riconciliazione del mondo a Cristo, un folto numero di pellegrini partiva in volo da Roma alla volta di Istanbul.

Al Fanar avveniva il tanto atteso incontro con il Patriarca ecumenico. Ammessi alla presenza di Demetrio I dal metropolita Bartolomaios, gli ospiti venivano colpiti subito dalla figura ieratica del Patriarca, il quale con parole semplici ma toccanti li seppe accogliere senza tante formalità, suscitando in loro sentimenti di grande stima e di filiale devozione.

Vennero offerti al Patriarca dei doni: un'artistica riproduzione della Madonna di Capocolonna, patrona di Crotona; delle bottiglie di vino pregiato di Cirò; una medaglia commemorativa del Giubileo; un nécessaire da viaggio in pelle nera (quest'ultimo dono è stato accettato dal Patriarca con bonario e divertito sorriso).

« La conclusione della visita — scrive il Can. D. Giuseppe Covelli, che con grande passione lavorò per la riuscita di questa felice ini-



Gruppo di pellegrini calabresi al seguito dell'Arciv. Mons. Agostino, all'uscita del Fanar

ziativa ecumenica — è stata vissuta nella gioia di un momento di comunione. Sarà stato il calore della nostra gente, quel baciare devotamente la mano che il Patriarca porgeva a ciascun pellegrino, quel luccichio di lacrime contenute che voleva esprimere tante cose inesprese, sarà stato soprattutto quel dimenticare le divisioni teologiche che il popolo di Dio non riesce a comprendere nell'unica Chiesa di Cristo, ma è stato veramente tutto bello, tutto fraterno, tutto permeato di quella carità che il Cristo ha posto come segno essenziale dei Suoi seguaci.

Ci è sembrato di vedere sorridere dall'alto le grandi anime di Papa Giovanni e del Patriarca Atenagora, mentre lasciavamo il Fanar ed accarezzavamo una dolce speranza nel cuore: di aver portato anche noi dalle nostre terre calabresi, un tempo « bizantine », un piccolo contributo alla desiderata unità di tutto « il gregge sotto un solo Pastore ».

d c

INDIRIZZO DI SALUTO DI MONS. AGOSTINO

Sono veramente felice di salutare di persona la Santità Vostra, soddisfacendo in tal modo una lunga speranza del mio cuore. Io ricordo che in occasione dell'imposizione delle mani della ordinazione episcopale, ho chiesto alla Santità Vostra una preghiera fraterna di sostegno alla mia missione episcopale.

La venerata risposta della Santità Vostra assicurante la preghiera e la comunione della Vostra carità, mi ha spinto a venire qui da Voi, accompagnato dai miei sacerdoti e fedeli, per salutare la santa Vostra persona, vero uomo di Dio. Questo saluto non vuole essere una semplice formalità, ma proviene dalla nostra comune fede in Cristo, che è morto ed è risuscitato per noi, in Cristo nel quale noi manifestiamo la nostra carità.

Carità che si manifesta nel presente.

Noi veniamo da Roma dove per rispondere all'invito del Papa Paolo abbiamo pregato per la riconciliazione del mondo a Cristo in questo anno del Giubileo.

Carità che si volge al passato.

Per molti secoli noi siamo stati uniti al Seggio della Santità Vostra e noi sappiamo che quel periodo è stato assai fecondo di santità e di opere di Dio.

Carità che guarda al futuro.



Mons. Agostino rivolge al Patriarca Demetrio I l'indirizzo di omaggio



Il can. Covelli presenta i doni al Patriarca Demetrio

Con la volontà di tutti, noi compiremo la legge di Cristo, il Signore vero, l'atteso delle genti, nella carità e nell'unità.

Egli è venuto per portare al mondo la verità ma la verità non è possibile senza l'unità e per questo Egli stesso nella sua commovente preghiera sacerdotale ha pregato "che essi siano una cosa sola, come io e Te, o Padre siamo una cosa sola".

Questo incontro vuole essere l'inizio di speranza di quel giorno felice nel quale noi berremo allo stesso calice del Dio della verità e dell'amore.

Vostra Santità voglia tenerci presenti nelle Sue sante preghiere, come noi pregheremo sempre per Lei, per il Santo Sinodo, per queste Vostra santa e gloriosa Chiesa, per l'unica Chiesa, il cui unico Pastore è Cristo Signore ».

DISCORSO DEL PATRIARCA DEMETRIO

« Siamo molto felici di accogliere nel Patriarcato ecumenico il vostro gruppo che ha a capo il nostro caro fratello S. E. l'Arcivescovo di Santa Severina Mons. Giuseppe Agostino. La nostra gioia diventa più grande perché questo gruppo è composto da chierici e da laici. Noi ringraziamo sempre Dio quando vediamo vescovi e preti veramente al servizio del popolo di Dio e, da parte sua, questo popolo rispettare e collaborare con il clero. La Chiesa di Cristo non è solo il clero e neanche solo i laici, ma tutti insieme.

Vi riceviamo qui nell'atmosfera della situazione felice che hanno creato nella Chiesa di Cristo i grandi Papi Giovanni XXIII di santa memoria e Paolo VI nostro fratello tanto amato, con il nostro grande predecessore Patriarca Atenagora I e che noi personalmente continuiamo con la preghiera, l'amore e la sincerità. Queste tre cose pensiamo che sono oggi le più necessarie nel contesto delle nostre relazioni di fratellanza.

I gravi problemi che la Chiesa di Cristo ha avuto attraverso i secoli a causa delle sue divisioni, sono la sua croce; gli sforzi per e verso la sua unità, speriamo ed auguriamo che siano la sua risurrezione.

Noi vi ringraziamo di cuore per questa gentile visita e per i preziosi doni-ricordo del vostro paese, ma vogliamo dirvi che il più del dono è la vostra presenza qui con noi, a pregare e sperare insieme.

Vi preghiamo di avere la bontà di trasmettere a tutti da voi la nostra benedizione ed i nostri più fervidi auguri ».

DECALOGO DELLA LEGISLAZIONE SECONDO IL CRISTO

cioè del NUOVO TESTAMENTO

DISCORSO 62 DI S. GREGORIO PALAMAS

III

TRADUZIONE ITALIANA DEL DISCORSO

« Il Signore tuo Dio è il solo Signore (1) rivelatosi nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo.

Padre non generato, Figlio generato senza principio, fuori del tempo, senza alcun mutamento, come Verbo: Che si è rivestito della nostra natura, come unzione, volontariamente, perciò si chiama Cristo. E lo Spirito Santo, anche Egli proveniente dal Padre, non per generazione, ma per processione. Lui solo unico Dio, Lui solo Dio vero, Signore Uno nella Trinità delle Persone. Per natura, volontà e gloria, per potenza ed energia, come in tutti gli attributi della divinità, non divisibile.

(1) L'enumerazione dei dieci comandamenti è aggiunta da noi, per maggior chiarezza, onde anche facilitare il commento che seguirà alla traduzione. Il testo greco è solo diviso in dieci lunghi periodi, ai quali premettiamo il numero.

Quasi tutti i concetti esposti dal santo vescovo sono presi quasi ad litteram, qualche volta parafrasati, dalla Scrittura. In queste note facciamo le citazioni.

Questo solo tu amerai e a Lui solo darai il culto latreutico con tutta la tua mente, con tutto il tuo cuore, con tutta la tua forza (2).

Le sue parole e i suoi comandamenti saranno sempre nel tuo cuore, per operare con essi, meditarli e parlarne, sia che tu stia fermo o che cammini, ti riposi o sia desto (3).

E ti ricorderai in ogni tempo del Signore tuo Dio (4) e temerai Lui solo (5). E non ti scorderai di Lui, nè dei Suoi comandamenti.

Così sarà Egli, infatti, a darti la forza per compiere la sua volontà. Poiché niente altro cerca da te, se non che tu lo tema e lo ami e cammini in tutte le sue vie (6). Sarà Egli il tuo vanto ed Egli il tuo Dio (7).

Non fermarti a considerare l'impassibilità e l'invisibilità degli angeli ipercosmici, o la grande malvagità di colui che da lì è caduto, sapiente nell'inganno, astutissimo e grande macchinatore di frodi, per non glorificare qualcuno di questi come fosse uguale a Dio.

Non guardare la immensità del cielo e il multiforme movimento di esso, lo splendore grandioso del sole, la luminosità della luna, il bagliore degli altri astri, l'utilità delle spirazioni del vento, la ricchezza del mare e della terra. Che non ti succeda di divinizzare qualcuna di queste cose.

Tutto questo è stato, infatti, creato al servizio di Dio. Creato dalla non esistenza con la Sua parola. Poiché Egli disse e furon fatte, ordinò e furono create (8). Perciò, tu glorificherai questo solo Sovrano e Creatore di tutto, come Dio. Ti unirai a Lui spinto dall'amore e a Lui rivolgerai il tuo pentimento giorno e notte, per le colpe volontarie e involontarie. Egli è, infatti, benevolo e pietoso, longanime e misericordioso (9), benefattore eterno. Egli ha promesso e darà un regno celeste ed eterno, un'esistenza scevra da dolori, una vita immortale e una luce che, raggiunta, è intramontabile a quanti lo adorano, lo venerano e lo amano nell'osservanza dei suoi comandamenti.

(2) Deuteronomio VI, 5 (Citiamo sempre il testo greco dei LXX).

(3) ivi VI, 7.

(4) ivi VIII, 18.

(5) ivi VI, 13.

(6) ivi X, 12.

(7) ivi X, 21.

(8) Salmo XXXII, 9.

(9) Salmo CII, 8.

Ma Egli è, nello stesso tempo, Dio geloso (10) e giudice giusto, vendicatore terribile, che condannerà gli empi e quanti compiono empietà contro di Lui e disprezzano i suoi comandamenti, al castigo eterno, al fuoco inestinguibile, dolore senza posa, afflizione senza rimedio, rivestimento di tenebrosa caligine, in luogo oscuro di dolore, digrignare miserevole di denti (11), vermi pestiferi che non si fermano (12).

Egli ha preparato tutte queste cose al primo apostata malvagio e con lui a quanti si fanno da lui ingannare, lo seguono (13) e disprezzano il loro Creatore con azioni, con parole e con pensieri.

II

Non farai alcuna immagine somigliante di quanto vi è sopra nel cielo, nè di quanto vi è giù sulla terra o nelle acque (14), per dare ad essi culto e glorificarli come dei.

Tutte le cose sono, infatti, creature dell'unico Dio, che negli ultimi tempi, avendo preso corpo da grembo verginale, è apparso sulla terra ed ha conversato con gli uomini (15), ed avendo sofferto per la salvezza degli uomini, morto e risorto, ascese poi nei cieli con il corpo ed è seduto alla destra della maestà nei luoghi eccelsi (16), mentre con il medesimo corpo di nuovo ritornerà in gloria per giudicare vivi e morti (17).

Di Lui, adunque che per noi si è fatto uomo, tu farai l'Icone, per l'amore verso di Lui e per mezzo di essa ti ricorderai di Lui; e in essa tu adorerai Lui, elevando la tua mente per mezzo di essa, verso quel corpo adorabile del Salvatore, seduto alla destra del Padre nel cielo.

Per la stessa ragione tu potrai fare e onorare le immagini dei Santi, non perché essi siano dei, perché giustamente ciò è vietato, ma per il rapporto che le immagini hanno con essi e l'impronta e l'onore altissimo, in quanto per mezzo delle iconi la mente si rivolge ad essi. Così come pure Mosè fece le iconi dei Cherubini all'interno

(10) Esodo XX, 5.

(11) Mt. VIII, 12.

(12) Mc. IX, 48.

(13) Mt. XXV, 41.

(14) Esodo, XX, 4.

(15) Baruch, III, 38.

(16) Ep. agli Ebrei, I, 3.

(17) II a Tim. IV, 1.

del santuario (18). E lo stesso santo dei santi era immagine del mondo sovraceleste, mentre lo stesso santuario terreno era immagine del mondo intero e Mosè lo chiamò Santo, non per glorificare le creature, ma, per mezzo di esse, Iddio creatore dell'universo.

Tu, adunque, non devi divinizzare le iconi del Cristo Sovrano e dei Santi, ma in esse adorerai Colui che a propria immagine ci ha una volta creati, e poi per amore e condiscendenza prese la nostra stessa immagine, fattosi così per essa circoscrittibile.

Ma non solo tu darai il culto alla divina icone, ma anche al simbolo della sua croce. Essa è, infatti, segno supremo e trofeo del Cristo contro il diavolo e contro ogni potenza avversa. Perciò davanti al segno di essa temono e vengono messe in fuga. Questo segno, già prima che si manifestasse la realtà, fu grandemente glorificato nei Profeti e compì grandiosi prodigi. Ma anche alla seconda venuta del Signore nostro Gesù Cristo, in essa inchiodato, quando Egli verrà per giudicare i vivi e i morti, verrà davanti a Lui questo grande e venerando suo segno, con potenza e molta gloria (19). Glorificala, adunque, adesso, per poterla guardare con fiducia allora e venire glorificato con essa.

Dovrai poi venerare le iconi dei Santi, in quanto furono essi concrocifissi col Signore. Farai, perciò, il segno della croce sul tuo volto e ti ricorderai della comunione con le Passioni del Cristo, operata nei Santi.

E lo stesso dicasi per le loro sante tombe, come ogni reliquia delle loro ossa. Perché la grazia di Dio non si è allontanata da esse, così come corpo adorabile del Cristo non si era allontanata la divinità durante la morte vivifica.

Facendo così e glorificando coloro che hanno glorificato Dio, in quanto si sono manifestati perfetti nelle opere di amore per Dio, tu sarai con essi glorificato da Dio e canterai con Davide dicendo: « Molto in me sono stati onorati i tuoi amici, o Dio. » (20).

III

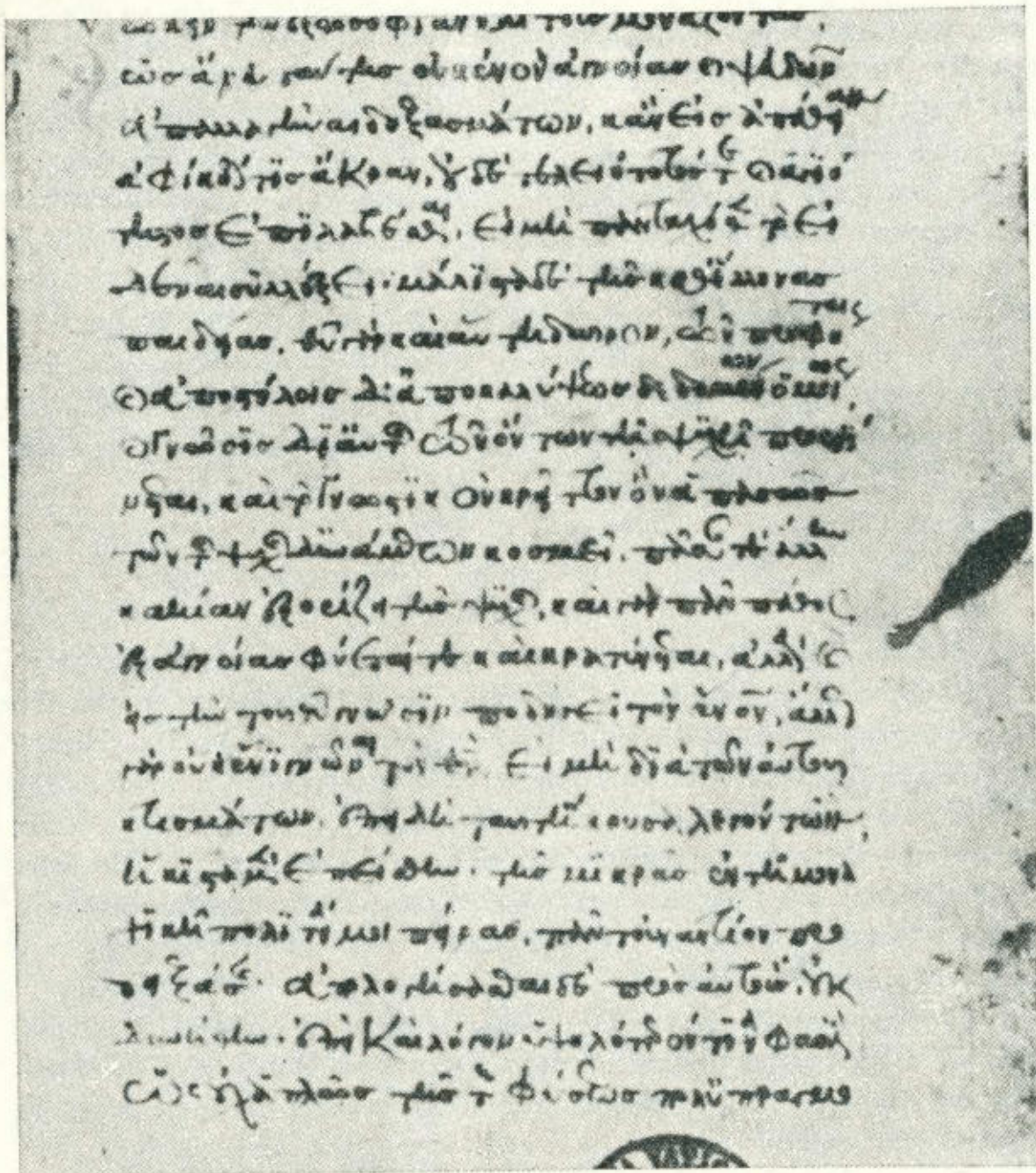
Non nominerai invano il nome del Signore tuo Dio (21), per alcunché di terrestre, o per paura umana, o vergogna, o per proprio guadagno, giurando il falso.

(18) Esodo, XXV, 17.

(19) Mt. XXIV, 30.

(20) Salmo CXXXVIII, 17.

(21) Esodo XX, 7.



*Chirografo del XIV secolo del «Triados» di S. Gregorio Palamas
che si conserva nella Biblioteca Vaticana.*

Lo spergiuro è, infatti, negazione di Dio. Perciò tu non devi giurare affatto (22). Ma rimarrai lontano da ogni forma di giuramento, perché dal giuramento viene fuori lo spergiuro, ti allontanerai da Dio annoverandoti ai malvagi che fanno uso dello spergiuro. Se tu sarai veritiero in tutte le tue parole, offrirai così la certezza del giuramento.

(22) Mt. V, 34.

Se poi ti avvenga qualche volta di sottoporre te stesso a giuramento per qualche cosa di assai grave, se si tratta di cosa conforme alla legge divina, tu ti atterrai a ciò che è legale, soggiacerai, però, alle responsabilità, per il solo fatto di aver giurato e implorando il Cristo con opere di misericordia, con suppliche, col pentimento e con penitenze corporali, perché Egli ha detto di non giurare.

Se poi si tratta di qualche fatto immorale, guardati dal compiere il giuramento del fatto immorale, per non annoverarti a Erode (23), l'uccisore del Profeta. Venendo meno, infatti, a quel giuramento immorale, tu poni un limite a te stesso per non più giurare e ti rendi propizio Dio, mettendo in atto con maggior solerzia e con lacrime i rimedi sopra indicati.

IV

Il primo giorno della settimana, che si chiama anche Domenica (24), perché dedicata al Signore, risorto in questo giorno dai morti, manifestando in anticipo come argomento di fede, la comune resurrezione, cesserà in esso ogni lavoro terreno.

Perciò tu santificherai questo giorno (25) e non farai alcuna opera che si riferisce a questa vita, tranne le cose necessarie e farai fare la stessa cosa a quanti sono con te o sotto di te, per glorificare insieme Colui che con la propria morte ci ha redenti, è risorto e ha fatto risorgere con Lui la nostra natura.

E ti ricorderai del mondo futuro e mediterai su tutti i comandamenti e le indicazioni giuste del Signore ed esaminerai te stesso se avessi trasgredito o trascurato qualche cosa e ti correggerai in tutto.

E ti recherai, in questo giorno, nel tempio del Signore partecipando alle sinassi che in esso si svolgono e comunicandoti, con fede sincera e coscienza pura, del santo corpo e sangue di Cristo, dando sempre inizio ad una vita più esemplare, rinnovando te stesso e preparandoti a ricevere i beni futuri ed eterni.

Per le cose terrestri, non devi abusare nemmeno negli altri giorni, ma di domenica devi abbandonare tutto per dedicarti a Dio, tranne le cose veramente necessarie e senza cui non si può vivere.

(23) Mt. XIV, 7-12.

(24) Apoc. I, 10.

(25) Esodo, XX, VIII.

Avendo, così, Dio come luogo di rifugio, non scantonerai. Non accenderai il fuoco delle passioni e non renderai più pesante il carico del peccato.

Santificherai così il giorno festivo, rimanendo lontano dal male.

Alla domenica aggiungerai le grandi feste stabilite, facendo le medesime cose e rimanendo ugualmente lontano dalle stesse.

V

Onora il tuo padre e la tua madre (26), perché per mezzo di essi Iddio ti ha condotto alla vita e sono essi, dopo Dio, la causa della tua esistenza.

Tu, adunque, dopo Dio, li rispetterai e li amerai, anche se l'amore per i genitori è un coefficiente dell'amore per Dio. Che se ciò non fosse, tu fuggirai subito da essi.

Se poi ti fossero di impedimento, soprattutto per la fede vera e salutare, in quanto alcuni sono di fede diversa, non solo li sfuggirai, ma romperai ogni rapporto e non solo con essi ma con tutti i membri della famiglia, come pure con le persone legate da amicizia e da ogni altra relazione, come devi romperla con le membra stesse del tuo corpo — se ti sono di impedimento per la fede — e i suoi desideri. In una parola, con tutto il tuo corpo e il rapporto che da esso proviene per le passioni: « Chi, infatti, non abbandona il proprio padre e la propria madre, la moglie, i figli e i fratelli e ancora più la propria vita e non prende la sua croce per venire appresso a me, non è degno di me » (27), disse il Cristo. Il rapporto dei parenti secondo la carne: padre, amici, e fratelli è questo.

Quelli, però, con i quali hai in comune la fede e non ti impediscono la salvezza, tu devi rispettare e amare.

Se, poi, tratterai così i padri secondo la carne, quanto maggiormente quelli che ti sono divenuti padri secondo lo spirito?

Essi ti hanno trasferito dall'esistenza all'esistenza beata, ti hanno reso partecipe dell'illuminazione della conoscenza e ti hanno insegnato la manifestazione della verità, ti hanno rigenerato con il bagno della rigenerazione e ti hanno inculcato la speranza della resurrezione e dell'immortalità, come l'eredità del regno eterno.

Da indegno che eri, ti hanno reso degno (28) dei beni eterni,

(26) ivi XX, 12.

(27) Mt. X, 37.

(28) Geremia, XV, 19.

celeste invece di terrestre, eterno invece di caduco, figlio e discepolo non di un uomo, ma del Dio-uomo Gesù Cristo (29), che ha elargito a te in dono lo Spirito della figliolanza (30). Colui che disse: non chiamate nessuno padre sulla terra e nemmeno maestro, uno solo è, infatti, il vostro padre e maestro, il Cristo (31).

Ogni amore e onore dovrai, dunque, ai tuoi padri spirituali, perché l'onore reso ad essi, ritorna sul Cristo e sullo Spirito tutto-santo, nel quale hai ricevuto la figliolanza e nel Padre celeste, da cui ogni paternità in cielo e in terra deriva (32).

Avrai cura, poi, di trovarti un padre spirituale e riferire a lui qualsiasi peccato commesso, e qualsiasi pensiero e ricevere da lui la remissione e la medicina.

Ad essi è stato, infatti, concesso di sciogliere e legare le anime. E tutto ciò che legheranno sulla terra sarà legato nel cielo e tutto ciò che scioglieranno sulla terra sarà sciolto nel cielo (33). Poiché questa grazia e questa potenza essi hanno ricevuto dal Cristo. Perciò tu obbedirai ad essi e non li contraddirai, per non procurarti rovina alla tua anima.

Se, infatti, chi si oppone ai genitori secondo la carne, in ciò che non è vietato dalla legge divina, è condannato alla morte, secondo la Legge (34), quanto maggiormente colui che contraddice ai padri spirituali non allontana da sé lo Spirito di Dio e perde la propria anima?

Per questo consigliati e obbedisci sino alla fine ai tuoi padri nello spirito, perché possa salvarsi la tua anima e divenire erede dei beni eterni e incorruttibili.

VI

Non commetterai fornicazione (35): perché tu non divenga, invece che membro del Cristo, membro di meretrice (36) e sia tu tagliato dal Corpo divino, decadendo dalla divina eredità e gettato nella geenna.

(29) Isaia LIV, 13 e Gv. VI, 45.

(30) Ai Romani, VIII, 15.

(31) Mt. XXIII, 9-10.

(32) Agli Efes. III, 15.

(33) Mt. XVIII, 18.

(34) Esodo, XXI, 16.

(35) ivi, XX, 13.

(36) I ai Cor. VI, 15.

Se, infatti, una figlia di sacerdote, sorpresa nel commettere fornicazione, viene condannata a morire sul rogo secondo la Legge (37), per aver disonorato il proprio padre, quanto maggiormente colui che ha imbrattato il Corpo di Cristo con questa sozzura sarà reo di condanna eterna?

Che se poi senti di poterlo fare (38), osserva la verginità, per poter essere completamente di Dio e unirti a Lui con amore totale.

Indirizzata la mente a Lui per tutta la vita e occupandoti sempre senza interruzione delle cose del Signore (39), prefigurando la vita futura, come Angelo di Dio trascorrerai la vita sulla terra. Loro è, infatti, la verginità (40) e ad essi è simile, secondo la possibilità, chi si lega alla verginità. O piuttosto, prima di questi, al Padre che prima di tutti i secoli ha generato verginalmente e al Vergine nato in principio da Padre vergine per generazione e negli ultimi tempi generato nella carne dalla Vergine Maria, e allo Spirito che in modo ineffabile proviene dal solo Padre, non per generazione ma per processione.

A questo Dio assomiglia e a Lui si unisce in nozze incorruttibili colui che ha abbracciato la vera verginità, rimanendo tale nell'anima e nel corpo, colui che adorna i sensi tutti, il pensiero e la mente, con lo splendore della verginità.

Se poi preferisci non professare la verginità, nè tu hai ciò promesso a Dio, tu puoi prenderti una donna secondo le leggi del Signore e solo con questa convivere, tenendola come tuo proprio corpo in santificazione (41), tenendoti lontano dalle donne altrui con ogni sforzo.

E tu potrai rimanerne completamente lontano, se ti guarderai dagli inopportuni incontri e non ti diletterai dei discorsi e delle audizioni lussuose, allontanando da esse il tuo stesso sguardo dell'anima come del corpo in quanto possibile e non ti fermerai inutilmente a osservare la bellezza dei volti.

Perché colui che guarda la donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con essa nel proprio cuore (42) e per questo è

(37) Levitico, XXI, 9.

(38) Mt. XIX, 12.

(39) I ai Cor. VII, 35.

(40) Mt. XXII, 30.

(41) I ai Tessalon. IV, 4.

(42) Mt. V, 28.

impuro per il Cristo che vede nel cuore (43). Ed è da questo che che il tentatore incomincia per giungere fino all'azione turpe del corpo.

Ma non intendo solo parlare delle fornicazioni e degli adulteri e di tutte le altre turpitudini che avvengono nell'ambito della natura.

L'uomo, infatti, viene spinto anche a immondezze contro natura in modo impudico, se guarda con desiderio malvagio le bellezze dei corpi.

Tu, adunque, sradica da te le radici velenose e non coglierai frutti portatori di morte, ma coltiva in te il frutto della purezza e la santificazione che vi è in essa. Senza questa nessuno vedrà il Signore (44).

(continua)

Giuseppe Ferrari

(43) I Re, XVI, 7.

(44) Ep. agli Ebrei, XII, 14.

IL GÂDL

o la vita spirituale di DÂBRÂ-LIBANOS

di
A. HAILE
MARIAM LAREBO

PARTE SECONDA

La vita spirituale di un mondo monastico : Dabra-Libanos

INTRODUZIONE

Visto in modo molto globale il monachesimo etiopico, si descrive come esso venga vissuto nel monastero di Dabra-Libanos, che nel corso della storia del monachesimo etiopico è stato il principale e il più influente centro monastico.

La materia, assai ampia, è sistemata così:

- 1) Notizie storiche;
- 2) Governo interno del monastero;
- 3) La formazione dei monaci;
- 4) La vita monastica di Dabra-Libanos come *sequela* di Cristo.

Come appendice seguirà una nota sulla vita monastica femminile.

CAPITOLO I

Notizie storiche

Il monastero di Dabra-Libanos, in seno al monachesimo etiopico, si presenta come il nucleo di tutto l'ordine; intorno a esso gravitano quasi tutti i monasteri; il suo abate era ritenuto il capo e rappresentante di tutti gli altri ordini monastici che si trovano in Etiopia.

Per arrivare a una tale accentrazione e posizione dominante, prima, e per conservarla, poi, esso ha dovuto lottare continuamente — lungo la storia — contro forze religiose e politiche assai avverse al suo sviluppo e alla sua egemonia.

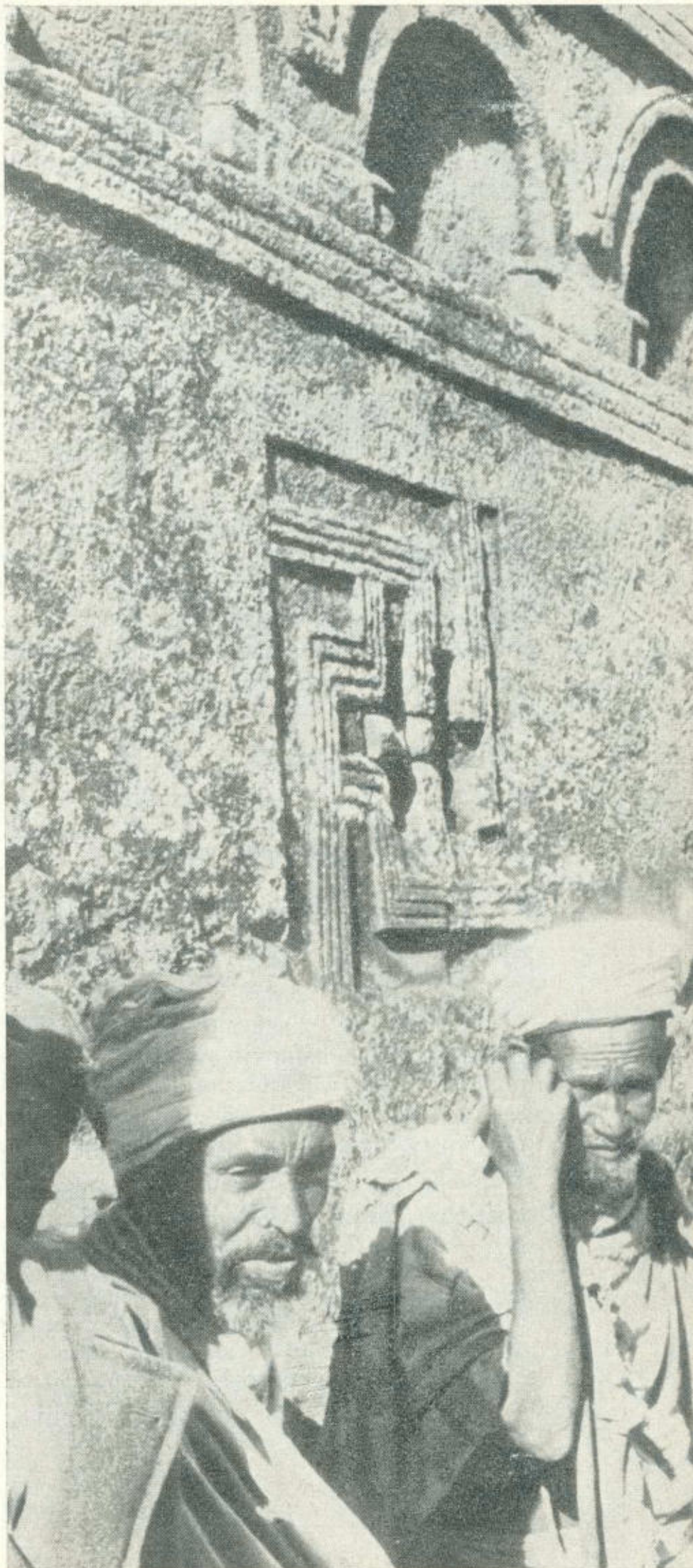
a) Origine e scopo della fondazione di Dabra-Libanos.

Il monastero, secondo la tradizione, fu fondato da Takla-Haymanot verso la fine del sec. 13°, e aveva il nome di Dabra-Asbo. Sembra sia stato il primo monastero di quelle regioni del Sud, essendo la vita monastica in Etiopia concentrata almeno fino al 13° secolo nella parte settentrionale e in quella centrale, cioè, nel Tigrai e in Amhara.

Takla-Haymanot, nato nel Sud, cioè nello Scioa, in Zanarie, da una famiglia cristiana molto devota, sentì il desiderio di una profonda conoscenza della vita cristiana. Udita la fama di Abba Iyasus-Mo'a che, nella vicina isola di Hayk, aveva aperto di recente un centro molto fiorente di cultura monastica, a cui affluivano giovani di ogni età dalle vicine e lontane comunità cristiane, intraprese il viaggio e, giuntovi, abbracciò il giogo della vita monastica. Egli era ben munito in ogni virtù e negli studi della vita monastica durante i suoi soggiorni dell'Hayk e dopo grandi esperienze della vita spirituale, acquistate nel giro dei grandi centri monastici del Nord, particolarmente in Dabra-Damo. Con alcuni coadiutori e discepoli attratti dalle sue virtù eroiche fece così ritorno al suo paese natio, dove signoreggiava il paganesimo coi suoi orribili culti, e dove i pochi cristiani, che si trovavano nella zona vivevano isolati in una posizione molto modesta, e di continuo erano aggrediti dalle due religioni dominanti, il musulmanesimo e il paganesimo, mentre regnava non poca indifferenza nella pratica della loro stessa religione.

Il giovane e fervido monaco nel suo paese trovò enormi diffi-

Lalibèl - Sacerdoti copti davanti a una delle dieci antiche chiese monolitiche, scavate nella roccia, che fanno di Lalibèl il piú famoso centro religioso etiopico.



coltà da parte dei pagani, con il cui governatore dovette lottare continuamente col rischio della vita; fu torturato diverse volte, finché con la sua saldezza e il suo esempio non conquistò il governatore alla sua fede. Da parte dei suoi correligionari cristiani, che vivevano in un letargo religioso, quasi immedesimati col paganesimo circostante senza aver la possibilità di praticare lo spirito cristiano, ebbe altre difficoltà gravi. In questo contesto si deve la sua mira di fondare un centro monastico molto attivo e completamente diverso, come una comunità cristiana in miniatura, che avrebbe avuto maggior successo, sia per la « salvezza personale dei membri della comunità e come campo di addestramento per i futuri capi religiosi della popolazione locale ». Grazie all'aiuto e all'appoggio del governatore convertito alla sua fede, dopo aver superato le opposizioni dei circostanti pagani e una prima vita sedentaria, egli costruì il primo monastero, che per la sua posizione e caratteristiche geografiche sembra appositamente scelto dal fondatore e i suoi compagni per un duplice motivo: posto su un pendio difficilmente accessibile, poteva passare inosservato dal vicino ed ostile pagano; a breve distanza dall'altopiano, abitato da popolazione di religione mista, permetteva alla piccola comunità di esercitare gradualmente la sua missione sulla popolazione locale.

b) Gli inizi di un apostolato.

Il primo nucleo della nuova comunità visse una vita molto rigorosa, con scrupolosa osservanza delle prescrizioni, con norme e regole totalmente diverse da quelle vigenti nel loro ambiente.

Su un pendio di altopiano, densamente boscoso, la giovane comunità visse nutrendosi dei frutti selvatici, e poco a poco venne in contatto con la popolazione circosvicina, la quale fu molto impressionata dal nuovo stile di vita di quei monaci e stentò a comprenderla (68). Essa, sia la parte cristiana, spiritualmente molto debole, sia quella pagana e musulmana, non aveva avuto fino allora una esperienza diretta della vita monastica.

68) Nell'agiografia si vedono le idee che la popolazione aveva sulla nuova vita monastica: un gruppo di pastori che indicano la via che conduce a Dabra-Asbo avvertono Filipos: « Abbiamo sentito dai nostri padri che quei monaci si nutrono di esseri umani »; cfr. *Gadla-Filipos*, p. 188 (2.); *Gadla-Anorewos*, p. 77 (t.).

c) Il primo apostolato.

Dai primi contatti la comunità non indugiò a cogliere i frutti del suo ideale. Cominciò a insegnare la nuova religione e portò molte conversioni, provocando l'opposizione religiosa dei capi pagani (69). L'opposizione degli avversari fu inutile, perché molti, attratti dalla fama della santità di quei monaci, ma in modo speciale della vita eroica del fondatore e dalle sue parole energiche, affluivano ogni giorno ad ascoltare la loro predica e ad abbracciarne la vita non solo dai paesi vicini ma anche dalle lontane regioni.



Croci e labari in una processione

La improvvisa crescita della comunità portò problemi d'ordine economico e organizzativo; i discepoli cominciarono a disboscare le foreste ed a coltivare la terra, e una prima organizzazione monastica iniziò subito a prendere forma (70).

Takla-Haymanot morì dopo circa 29 anni dalla fondazione del monastero (71); gli ultimi giorni della sua vita furono trascorsi in un apostolato molto intenso e fruttuoso. Prima del suo passaggio alla città eterna, aveva ravvivato la coscienza religiosa dei suoi compagni cristiani, e la posizione della Chiesa, precedentemente soffocata dalle religioni circostanti, era ben sicura; l'insegnamento cristiano era

69) WALLIS BUDGE, *The Life and Miracles of Takla-Haymanot*, p. 85 (t.).

70) C. ROSSINI, *Il Gadla Takla-Haymanot*, p. 115; ID., *Gadla Anorewos*, p. 70; WALLIS BUDGE, *cit.*, pp. 84-7 (t.).

71) Il *Sinassario* è molto prolisso nel celebrare le grandezze del monaco scioano. Mentre il suo rivale del Nord eccelle per austerità di vita, Takla-Haymanot lo supera per il prestigio e popolarità, e il suo ricordo è più vivo nella liturgia e devozione abissina. Dal *Sinassario* è denominato « Principe dei Monaci », cfr. WALLIS BUDGE, *The Book of the Saints of the Ethiopian Church*, vol. I, p. 124; vol. II, p. 885, vol. III, p. 406. L'attuale patriarca assume le funzioni e titolo di *Ecieghiè*, ed è considerato come successore di Takla-Haymanot.

giunto a un livello molto elevato, il centro monastico di propaganda cristiana da lui fondato era molto attivo. Dopo la sua morte si prospettava un futuro molto prospero, perché, dietro di sé il fondatore aveva lasciato una comunità assai promettente.

E non vi fu delusione. Molti dei suoi discepoli, seguendo il suo esempio e per propria iniziativa, fondarono monasteri prima e dopo la sua morte, in Scioa, e in occidente e nel lontano sud di recente conquista da parte del governo etiopico (72).

d) Dabra-Libanos verso l'ascesa sulla scena politica ed ecclesiastica.

Nel sec. 14° l'imperatore Amda-Sion realizzò le mire della sua espansione politica, conquistando vaste regioni finora dominate dai sultani musulmani e dai capi pagani. Alla Chiesa incombeva l'obbligo di evangelizzare le nuove zone del regno. Il metropolita di quel tempo, Va'ikob, che era un uomo di spiccata abilità organizzativa, fece un piano per una sistematica attività missionaria; egli vide che nella lotta comune contro il musulmanesimo e paganesimo, i monasteri erano di primaria importanza non solo per l'espansione della Chiesa, ma anche per una rigenerazione della vita cristiana all'interno della Chiesa stessa. Per realizzare il suo programma di evangelizzazione, egli si rivolse ai centri monastici, rompendo così la connessione storica dei suoi predecessori, che nell'esercizio della loro attività missionaria erano sostenuti dal solo clero secolare, in quel tempo parte integrante della corte reale. Egli divise le nuove zone conquistate tra i discepoli di Takla-Haymanot e gli altri fondatori dei monasteri dell'Amhara. L'intervento dell'Abuna cambiò drammaticamente la fisionomia e l'importanza della giovane comunità di Dabra-Asbo. Infatti essa, dopo la morte precoce ed improvvisa del neo-abate, eletto dopo una presumibile lotta intestina per la

72) Il monastero si diramò in modo eccezionale in ogni parte dell'impero. Tra i suoi membri erano dei personaggi illustri, come il fratello (la sua identità è ancora oscura) e la sorella (nome monastico di Barbara) del re Sayafa-Ar'ad (1344-71), e il figlio del guerriero imperatore Amda-Siyon (1314-44), Abba Yasay. Anche essi, a loro volta, fondarono dei centri monastici nelle zone lontane. La forza dei monaci era tale per cui essi, specialmente l'infaticabile apostolo Aron di Dabra-Dariet, furono accusati di seduzione dei principi al monacato (cfr. TURAEIVI, *Acta S. Aro-nis*, pp. 137-8, 140).

successione a Takla-Haymanot, lotta che, probabilmente, portò molti ad abbandonare il convento e a un ritocco delle norme per i nuovi iniziati, crebbe in numero e spirito durante il lungo periodo dell'abate Filippo (73). Per l'abilità di questo abate Dabra-Asbo uscì dalla sua relativa oscurità, per diventare un centro importante e significativo nella storia della Chiesa etiopica.

Il metropolita, per rafforzare maggiormente i suoi rapporti coi suoi alleati monaci, specialmente coi figli di Takla-Haymanot, diede l'investitura di *Liqā-Kabnat*, arciprete, all'abate Filippo (74), carica che probabilmente nell'antichità era coperta dagli ecclesiastici del campo imperiale (75), che generalmente vedevano di malocchio la crescente potenza del monachesimo anche nel campo politico.

Infatti con questo titolo dato all'abate Filippo si riconosceva la sua superiorità e autorità sul clero secolare, che, non potendo tollerare la menomazione della propria posizione, attaccò una fiera lotta. Il conflitto divampò in persecuzione quando a questa ostilità si aggiunse l'accusa del matrimonio incestuoso rivolta contro il sovrano regnante da parte dei monaci, appoggiati dal loro alleato vescovo. Questi fu rinvio al suo paese, mentre i monaci dovettero affrontare la via dell'esilio, dove alcuni trovarono un vasto campo per la loro attività evangelica, e gli altri, specialmente i più giovani, andando fuori l'ambito del loro esilio, si stabilirono in nuove zone e fondarono delle comunità molto attive.

Nei primi due secoli della sua vita il monastero di Dabra-Asbo cercò di accentrare gradualmente la venerazione per il suo fondatore e mantenere uniti i monasteri che a Takla-Haymanot facevano risalire la loro genealogia. Già al tempo dell'abate Filippo i conventi riuniti in 12 gruppi, secondo la loro filiazione spirituale, dovevano

73) *Gadla Fileppos*, p. 193 (t.).

74) Anche l'abate di Hayk aveva tale titolo. Il *Liqā-Kabnat* ha le funzioni di proporre alla nomina del Metropolita gli aspiranti al sacerdozio; regolare il cerimoniale delle funzioni solenni non nel senso di cerimoniere ma in quello di decidere questioni di precedenza, stabilire il luogo e l'orario dei riti. Cfr. *Gadla Fileppos*, p. 199 (t). È funzione assai grande da affidarsi a una persona abile, il quale, colla sua azione unita a quella del vescovo poteva escludere o limitare le eventuali ingerenze del potere politico negli affari ecclesiastici.

75) Erano gli ecclesiastici addetti alle cappelle del campo del Negus, che seguivano in tutti i suoi spostamenti, sia nei lunghi campi di pace (si ricordi che l'Etiopia fino a pochi decenni fa non aveva una capitale stabile), sia nelle campagne di guerra. Cfr. CERULLI, *Il libro dei Miracoli di Maria*, cap. VI, § 41; *Gadla Fileppos*, pp. 204-5.

dare — ognuno per ciascun mese dell'anno — il clero sufficiente per officiare alla tomba del santo, mentre gli abati dei vari monasteri due volte all'anno, negli anniversari della morte e traslazione delle ossa del fondatore, dovevano convenire nel *Dabr* portando con sè dei doni (76). Secondo una prescrizione cerimoniale, fin che stavano nel territorio della casa madre, essi dovevano togliersi la corona abaziale dal capo, restando coronato solo l'abate di quel monastero, né dovevano portare con sè la loro cattedra, dove erano soliti di sedere nelle cerimonie solenni (77).

Il monastero più tardi cercò di assicurarsi alla corte dei *Nagast*, i re, che avevano trasferito la loro sede nel Sud, una posizione predominante, per poter stendere la sua egemonia anche fuori del suo campo d'azione, sostituendo nell'Etiopia centrale e meridionale la preponderanza del monastero di Hayk, il cui abate, noto col titolo di *Aqabie-Sa'at*, godeva grandissima autorità nella corte. Tale aspirazione non fu delusa. Verso la metà del 14° sec. il monarca, nazionalista e rigido asceta, Zar'a Ya'ikob, dopo la sua vittoria, predetta dai monaci del Dabra-Asbo, sul sultano musulmano, avendo visitato il convento, lo dotò riccamente di terre, donò i santuari ed i grandi conventi da lui recentemente fondati, stabilì che due monaci del convento dovessero sempre stare alla corte per essere consultati sulle questioni monastiche, e cambiò il nome del monastero da Dabra-Asbo in *Dabra-Libanos* (78). Tutto ciò rimase immutato e rispettato dai suoi successori.

Questo eccezionale favore, che segnò certamente l'inizio di un nuovo periodo nella storia di Dabra-Libanos, ampliava da una parte progressivamente il potere dell'abate, sotto il cui controllo entravano a fare parte conventi fuori dell'orbita della sua autorità; dall'altra parte, il monastero prendeva le posizioni degli ecclesiastici di corte, contro cui aveva dovuto lottare all'inizio della sua storia. Nonostante tutto, la sua autorità era molto limitata se si paragona con quella di Hayk, con il quale c'era una lotta di influenza molto viva, resa particolarmente aspra nel sec. 15°, soprattutto a causa dell'indole sospettosa del Negus Zar'a-Ya'ikob.

76) *Gadla Fileppos*, p. 202.

77) *Ibid.*, p. 201. Se questo fatto era vero aggiungevasi l'ufficio umile dei servi del monastero, cioè quello di portare la cattedra dell'abate Fileppos compiuto dai suddetti abati. Cfr. *op. cit.*, p. 202.

78) PERRUCHON, *Le Chroniques de Zar'a Ya'iqob et de Ba'eda Maryâm, rois d'Ethiopie*, p. 90.

Gli imperatori successivi di questo, calcandone le orme continuarono ad arricchire il monastero con larghe donazioni di vasti terreni e di conventi fondati da loro stessi.

e) **L'età aurea di Dabra-Libanos.**

Il sec. 16°, inoltre, fu pervaso da vasta produzione di opere letterarie. Entro le mura di questo monastero si diede inizio, forse per la prima volta in tutta la storia del monachesimo etiopico, alle redazioni agiografiche sui fondatori e abati rinomati del monastero. Per dare maggior risalto alla figura del santo personaggio ed esaltare la memoria del celeste patrono, si dava così luogo a composizioni su schemi dove aveva spazio la fantasia, che dimostrava la sua abilità inventiva circondando la vita del personaggio con favolosi miracoli, apparizioni celesti e rivelazioni, ed inoltre con racconti leggendari. L'esempio fu seguito dai monaci dei monasteri del Nord, che per salvare la loro antichità e grandezza in relazione cogli altri monasteri, dunque anche con Dabra-Libanos, poiché erano fondati dai Nove Santi, ricalcarono la stessa strada.

La produzione letteraria toccò il suo culmine per opera di Salih, un abate, che secondo la tradizione era nativo dello Yemen di religione musulmana. Convertitosi al Cristianesimo, abbracciò la vita monastica col nome di Enbakom e fu eletto, caso unico nella storia del monachesimo, alla sede abaziale. Uomo famoso per lo studio e lo zelo religioso, indirizzò all'invasore musulmano Gagn, che sterminava i cristiani e saccheggiava il paese, un'opera apologetica contro l'Islam, respingendo le accuse rivolte contro la dottrina cristiana e dimostrando la grandezza e ragionevolezza del cristianesimo. Tradusse personalmente dall'arabo varie opere culturali, religiose, leggendarie, dogmatiche, patristiche.

Verso il 1532-1539 il monastero dovette attraversare condizioni di grave decadenza in seguito all'incendio del monastero da parte dei musulmani. In tale occasione i monaci, costretti a rinnegare la fede, preferirono in molti di gettarsi nelle fiamme, mentre pochi vennero al compromesso e all'esilio. Seguì un'invasione dei Galla, che occuparono le terre del convento.

I membri della comunità erano ridotti a soli quaranta monaci, e la sede dell'abate fu spostata nelle regioni del lago Tana, nelle vicinanze della sede regia di Gondar. Ma presto uscì glorioso da queste condizioni umili. Infatti la distruzione del monastero di Hayk e l'uccisione del suo abate per mano degli invasori musulmani, segnò

la fine della sua grandezza ed egemonia morale sui monasteri di Etiopia. Grazie alla vicinanza della corte regia e la benevolenza di questa, l'abate di Dabra-Libanos subentrò alla figura e alle funzioni dell'abate del monastero di Hayk, e fu il rappresentante del clero regolare etiopico, almeno, se non di tutto, di quello scioano e dell'Amhara.

Il nuovo abate per la sua posizione si trovò a svolgere una funzione di restaurazione dell'ordine ecclesiastico, e a presiederne alle sorti, per l'assenza del metropolita, morto nel 1530, alla vigilia del grande sconvolgimento portato dai musulmani. La sua sede abaziale veniva così esaltata come « Cattedra apostolica » (79), alla pari con quella di s. Marco apostolo, non potendo egli salire al vescovado a causa della falsa tradizione canonica.

Nel 1607 l'imperatore Susenyos faceva dipingere l'effigie del santo fondatore del Dabr, Takla-Haymanot, sulla bandiera regia dell'impero (80), cosa che testimonia uno dei massimi riconoscimenti dell'influenza del convento alla Corte e l'epoca eccezionale della sua prosperità (81).

79) RICCI, *Le Vite di Enbaqom e di Yohannes*, XXIV, p. 183. Il nuovo stato è paragonato a quello giudaico post-esilico: « Il re e l'abate vissero come vivevano Giosuè e Zozobabele... Amore e concordia era fra di loro. La funzione regale e quella sacerdotale erano affratellati rispetto al loro funzionamento, si custodivano a vicenda ed erano immersi nelle delizie del Signore ». *Op. cit.*, p. 185.

80) PEREIRA, *Chronica de Susenyos*, ts., pp. 95 e 100-1.

81) Lo stesso Susenyos che fece mettere sulle sue bandiere le effigi di Takla-Haymanot, ponendosi così sotto la protezione del monachesimo etiopico, forse per motivi politici, nello stesso anno intavolava il discorso dell'unione coi cattolici, avversari del *Dabr*; e nel 1622 abiurava solennemente la sua fede nelle mani del gesuita Paez. Nel febbraio del 1626 il nuovo patriarca cattolico Alfonso Mendez entrava trionfalmente nella sua corte, accompagnato da un gruppo massiccio di missionari; nel 1628 proclamava il cattolicesimo religione dello Stato.

A questo seguì l'opera di riforma del rito, del calendario, la promulgazione dei decreti, che abolivano usanze e costumi religiosi tradizionali, e riforme liturgiche concernenti le preghiere della messa, la latinizzazione della lingua liturgica, la soppressione della comunione sotto le due specie, riforme dei digiuni, delle feste, la rinnovazione del battesimo, degli ordini sacri dei preti, diaconi... Per l'attuazione delle misure si ricorse alla forza coercitiva, che fu causa di ribellione e di guerra civile, in cui tra l'altro, si dice, morirono 6.000 monaci, precipitati per non abbracciare il nuovo credo. Lo stesso Susenyos poi, costretto dalle continue insurrezioni, decretò il ritorno all'antica fede e abdicò al trono e nel 1632 gli succedette il figlio Fasilides, che perseguì la sua politica anticattolica e cacciò via i missionari.



L'« abuna » Takla-Haymanot, fondatore della chiesa e del monastero di Dabra Libanos (verso la fine del XIII sec.).

Passata la supremazia di Hayk a Dabra-Libanos, cioè, dall'Amhara allo Scioa, l'atteggiamento dei monasteri tigrini, che nel primo quattrocento lottarono accanitamente contro la corte che si appoggiava al monachesimo di Hayk, lotta che culminò nella questione del sabato, si era dimostrato indifferente, almeno esteriormente, alle aspirazioni egemoniche di Dabra-Libanos. Dall'indifferenza si passò però ad un conflitto a fuoco, che fu causa di grandi

disordini, di guerre interne, di interminabili discussioni teologiche e di rivalità fatali. Nel fervido movimento di idee, sorte forse per i nuovi elementi di cultura religiosa e di pensiero presumibilmente riportate dalle missioni dei Gesuiti — ai quali però il monastero scioano si mostrò avversario fiero —, la Chiesa etiopica fu obbligata ad un totale rinnovamento dei suoi studi religiosi, e si sollevò la controversia dell'Unione e dell'Unzione del Verbo Incarnato. Ognuno per accreditare la sua posizione si richiamava al suo fondatore: il Nord, rappresentato prima dal Goggiam e poi appoggiato dai Tigrè, fu « Unzionista », e si rifaceva al Santo Eustazio; il Sud fu « Unionista » e si ricollegava a Takla-Haymanot. Nella polemica, il Dabra-Libanos, grazie al favore che godeva nella corte si trovò a difendere almeno implicitamente non solo la sua posizione dottrinale ma anche la situazione gerarchica del suo abate rispetto al monachesimo etiopico.

Questa disputa teologica si sviluppò ulteriormente fino alla fine del 19° sec., assumendo diversi nomi e varie coloriture; ad essa si aggiunsero altre eresie, alcune delle quali furono immediatamente condannate da ambo le parti e, conseguentemente, soppresse dalle autorità politiche con l'intervento del braccio secolare, mentre le altre sopravvissero rifugiandosi in luoghi inaccessibili, organizzate in comunità o cambiando il nome.

f) Dabra-Libanos verso il suo declin.

Durante questo periodo molto tormentato della vita politica in Etiopia, a causa della successione spesso cruenta per il trono, non furono pochi i re simpatizzanti per la parte avversaria alla « Casa di Takla-Haymanot ». Essi, dato la primaria importanza dell'Eceghie per la saldezza e sicurezza del loro governo, eleggevano e deponevano gli abati fantocci a loro piacimento, cosicché a breve scadenza di tempo sulla cattedra di Takla-Haymanot si ebbe un frequente alternarsi di abati, deposti, reintegrati, eletti, destituiti secondo che le redini del governo venivano prese dalla parte simpatizzante oppure contraria a una delle due « Case ». Questa ingerenza spesso violenta dell'autorità politica per la nomina e la deposizione degli abati, ebbe la sua ripercussione anche sugli stessi monaci che furono oggetto di persecuzione, di esilio, e di tante altre atrocità e derisione dei loro avversari imperatori. Decadenza e splendore succedettero alla casa di Takla-Haymanot dalla metà del sec. 17° fino alla fine del sec. 19°.

Nei primi anni del sec. 19° i monaci, agendo con notevole energia e decisione, giunsero ad esercitare e far prevalere nettamente, anche se con l'aiuto dell'autorità politica, la loro dottrina contro il metropolita stesso, che aveva preso posizione per i partigiani delle « due nascite ». Nel 1845 la lotta si concluse con l'assalto alla sua casa, che non fu incendiata grazie all'intervento dell'Eceghie, e con l'espulsione dalla città di Gondar.

La tragedia continuò fino a che il re Giovanni IV, uomo intransigente, nordista e favorevole alla dottrina dei suoi compaesani, col suo intervento personale e con mano ferrea, nel concilio da lui stesso convocato durante una spedizione militare nello Scioa, non pose fine drasticamente alla contesa nel 1878, imponendo, grazie all'appoggio del metropolita, la dottrina degli Unzionisti e condannando i monaci e dottori scioani al taglio della lingua. Pena che fu condonata e ridotta al minimo dall'intervento attivo dell'abate di Dabra-Libanos, nominato dal monarca stesso, il quale abilmente durante la riunione si era dimostrato partigiano, anzi il principale sostenitore della dottrina contraria al proprio monastero.

Così Dabra-Libanos, la cui dottrina era molto vicina a quella cattolica, perdeva la sua battaglia religiosa sostenuta quasi da tre secoli. In conseguenza, dopo pochi anni della sua rivincita nella questione teologica, il suo abate era privato del titolo di *Liqā-Kabnat*, che aveva avuto all'albore della sua nascita e che gli spettava come un diritto ereditario. Tutto questo faceva pensare che il cielo fosse adirato contro di lui, ma non era vero. Infatti per la prima volta nella storia del monachesimo di Etiopia, nell'anno 1930 — durante una visita del Patriarca egiziano, Giovanni XIX, in Etiopia — era elevato alla dignità episcopale l'Eceghie Gabra-Manfas-Qeddu, assumendo il nome di Abuna Sawiros (Saverio). E più tardi l'Eceghie Gabra-Ghiorghis veniva eletto nel 1958 il primo patriarca nella storia della Chiesa etiopica, col nome di Basilios, riassumendo in sé i due titoli che per molti secoli furono coperti da due personalità diverse.

Attualmente il monastero è la meta del pellegrinaggio e sepoltura di molti fedeli, comprese le autorità politiche, tra cui l'imperatore stesso, che per sua munificenza ha recentemente costruito una bella chiesa, che domina tutto il gran *canyon* sottostante. Chi vi si fa seppellire ha la convinzione di ottenere indulgenza e misericordia da Dio per l'intercessione del santo nazionale Takla-Haymanot e dei suoi discepoli santi monaci.

Il governo del monastero

Come in tutti i monasteri di Etiopia, Dabra-Libanos è governato dal suo abate, che nella storia del monachesimo etiopico, oltre a rappresentare la suprema autorità della sua comunità, era anche presso il trono imperiale il tutore generale degli interessi di tutti i monasteri e amministratore dei beni ecclesiastici, come pure primo confessore di corte, e l'ultima istanza d'appello nelle contese e dibattiti delle dottrine morali e dogmatiche. Anche se a causa di un'eccessiva autonomia dei monasteri, e per le ingerenze dell'autorità politica e per tanti altri motivi, non potè esercitare effettivamente e sempre tali poteri.

L'abate di questo monastero è riconosciuto col titolo di *Eceghiè*, la cui origine etimologica e il preciso significato che esso aveva, attualmente sfugge (82); anche se l'antichità del titolo probabilmente non può dirci altrettanto sul valore della carica che esso attualmente ricopre; lungo il corso della storia ha subito la maggiore evoluzione di tutte le altre cariche.

Nell'esercizio del suo potere negli affari interni del monastero, l'*Eceghiè* è coadiuvato dagli altri ufficiali, che insieme a lui costituiscono le personalità del monastero. Perciò si parlerà adesso dell'elezione dell'abate (83), delle sue qualità e dei suoi compiti (84), dei suoi privilegi e diritti (85), come pure degli ufficiali del monastero (86).

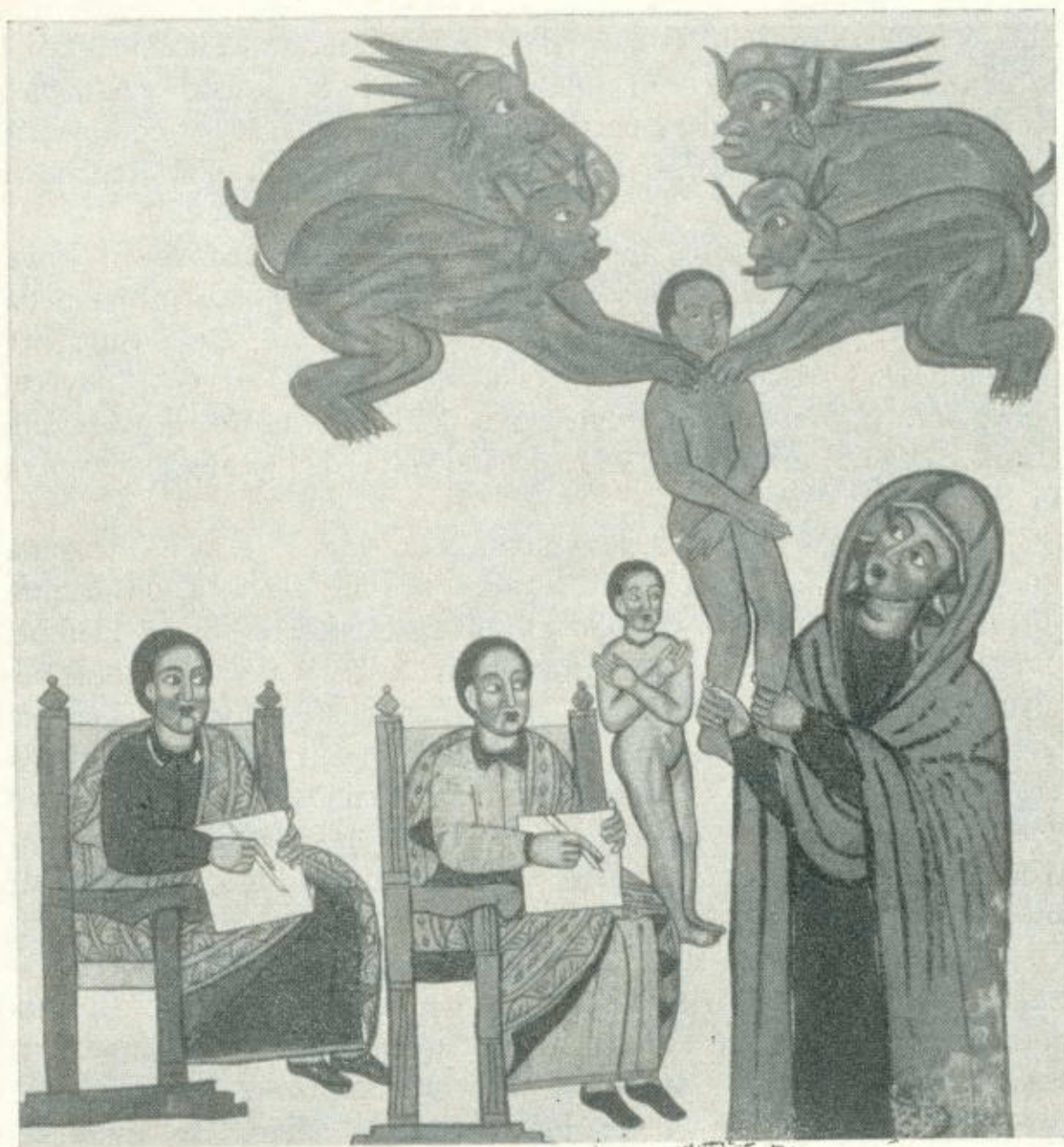
82) Secondo la testimonianza di Alvarez, il termine esisteva già prima del 16° secolo. Un documento tardo scritto in amarico nel 17° secolo, asserisce che l'uso cominciò al tempo di Yekunno-Amlak; ma è un'attestazione che va presa con grande riserva. Cfr CONTI ROSSINI, *La caduta della dinastia Zague*, p. 314. Secondo alcuni il termine è risultante di due parole *Hasie-Ghie*, «Fidanzato della terra», cioè colui al quale la terra appartiene. Cfr. *Kidana-Wald*, cit., p. 497.

83) Basandosi particolarmente sui documenti antichi, si cerca di tracciare di più la figura passata.

84) Anche qui si basa sui documenti.

85) V. le due note precedenti. L'attuale abate non gode di specifici privilegi e diritti, come quello di prima.

86) Si dà uno sguardo generale sull'argomento.



Miniatura di un manoscritto del libro dei miracoli di Maria. *Un copista viene salvato dalla Madonna e strappato ai diavoli che già se n'erano impossessati.*

ELEZIONE DELL'ABATE

L'elezione dell'abate, lungo il corso della storia, ha subito variazioni. Egli di regola era eletto dalla comunità; ma nei momenti tragici della sua storia e verso la fine del sec. 19° in poi, resosi un semplice titolare dell'abazia, era nominato dall'autorità politica.

Se si considera il *Gadl* di Takla-Haymanot e quello di alcuni abati, l'abate era designato già dal suo predecessore (87). Però a

87) CONTI ROSSINI, *Il Gadla Takla Haymanot*, p. 26 (t.).

queste narrazioni non si può dare totale credito, essendo scritti in epoca posteriore e con intenzione di dare grande rinomanza all'abate deceduto; d'altra parte però non possono esser considerati privi di ogni base storica, ma anzi sono un'eco di una tradizione remota.

La tradizione trova appoggio nel libro di *Fetha-Nagast* dove all'abate deceduto si riconosce la capacità di designare prima della sua morte un'altra persona, che non sia suo parente, quale superiore del monastero dopo la di lui morte (88). In alcuni *Gadl* invece, nonostante la precedente designazione dell'abate morto, la comunità stessa elegge il suo capo (89); la modalità dell'elezione avveniva in due fasi distinte.

Nella prima decideva la volontà dei singoli, e nella seconda invece il sorteggio. Nella prima si procedeva alla scelta di un gruppo di candidati, composto, secondo alcune fonti antiche, di 12 membri e secondo altre fonti contemporanee invece di 4 persone. Essa veniva effettuata da parte di tutta la comunità conventuale, comprese le monache, e dai laici (90), l'identità dei quali non è definita da nessun testo; si può con ogni probabilità riconoscere in essi coloro che avevano qualche vincolo col monastero per via di dipendenza dal ministero religioso, o nell'ordine amministrativo, oppure per un rapporto di necessità.

La seconda fase, che è quella decisiva, è costituita dall'estrazione a sorte di uno dei membri della precedente scelta. In nessuno dei *Gadl* finora ritrovati sono accennate le modalità e le norme di quest'ultimo procedimento; probabilmente l'estrazione è preceduta da preghiere ed orazioni pubbliche affinché la scelta secondo la volontà del Signore cada sulla persona veramente degna alla gestione di un incarico così grave; il rito era effettuato durante la celebrazione del sacrificio eucaristico.

Questa procedura che, secondo una fonte contemporanea, sarebbe soltanto frequente ma non regolare — se anche quella frequenza appare essere, di fatto, una normalità — è analoga a quella dell'elezione del patriarca copto di Alessandria descrittaci da alcune fonti europee. L'analogia non sembra casuale, infatti è ovvio come con ciò si voglia esaltare la figura del potente abate, il primo reli-

88) GUIDI, *F. N.*, p. 116.

89) RICCI, *Le vite di Ebaqom e di Yohannes*, XXIII, p. 202.

90) *Ibidem*.

91) È attestato nel *Ser'ata-Maughest*, testo che non si è potuto avere, ma è citato da RICCI, *op. cit.*, XXIII, p. 202.

gioso nella gerarchia del clero locale che, con la sua autorità indigena, si contrapponeva allo straniero, il vescovo egiziano, spesso visto con disprezzo e malocchio.

L'elezione avveniva nel 40° giorno, in occasione di una delle commemorazioni dell'abate defunto; nella cerimonia dell'elezione non mancava mai la presenza dell'imperatore o del suo rappresentante, che al momento dell'insediamento dell'abate offriva dei doni, consuetudine attestata anche oggi dalle fonti a noi molto vicine (91). Anticamente l'intervento dell'imperatore era semplicemente di carattere onorifico, e non esercitava nessuna influenza sull'elezione del candidato; ma, data l'importanza e l'autorità dell'*Eceghie* nel governo dello stato, molti re per assicurare la posizione del loro governo, specialmente nei momenti delle contestazioni dottrinali e crisi politiche, abusarono del loro potere, nominando, se anche col rispetto delle norme canoniche a riguardo delle sue qualità e consenso dei monaci, quelle persone che gradivano, e deponendo quelle da loro malviste, oppure antagonisti o sospettate come tali. A causa di tali ingerenze politiche, spesse volte violente ed armate, nell'abazia vi fu un susseguirsi di numerosi *Eceghie*, che entro brevi periodi di tempo, si alternarono nella carica, deposti, ripristinati, destituiti, rieletti, per cui alcuni rifiutarono la carica stessa, che anche era un altissimo grado, il cui abbandono volontario secondo gli Etiopi era da computarsi come virtù eroica, era diventato ormai un onore assai meno desiderabile (92).

Negli ultimi decenni l'autorità abusiva dei re si estese in modo tale che della loro ingerenza fecero un diritto; la nomina dell'abate infatti fu un diritto esclusivo dell'imperatore regnante, anche se l'autorità degli abati sul monastero di Dabra-Libanos era ridotta a un semplice titolo rappresentativo.

Attualmente il Patriarca cumula sulla sua persona il titolo di *Eceghie*, perché non essendo più egli uno straniero, ha l'autorità su tutti i monasteri e sui campi che anticamente spettavano all'abate di Dabra-Libanos.

L'abate è eletto a vita, ma può rinunciare per motivi di età o per altre ragioni gravi. Almeno attualmente non esiste una speciale cerimonia per il suo insediamento; solo nell'ufficio mattutino vengono recitate alcune preghiere affinché Dio lo illumini nella direzione, e a mezzogiorno si fa festa in suo onore.

92) CERULLI, *Gli abati di Dabra-Libanos*, XIV, p. 146; HERUY, WA'ZIE-MA, pp. 113-5.

QUALITÀ E COMPITI DELL'ABATE

Le qualità del candidato alla elezione per la direzione del monastero sono generalmente quelle descritte nel *Fetha-Nagast*, che hanno valore per gli abati di tutti i monasteri. Secondo le norme di questo libro, egli prima di tutto deve esser una persona cresciuta e vissuta in modo esemplare ed irreprensibile in seno al monastero a cui presiederà, e deve conoscere tutte le leggi e norme della comunità (93).

Oltre la santità di vita, è di importanza primaria tener conto della sua dottrina spirituale e di alcuni doti naturali, come la saggezza nel consigliare, la perspicacia nel giudicare, acutezza di mente nel prevedere il futuro.

Le sue attività almeno in via di principio sono di ordine nettamente spirituale, cioè di direzione e guida delle anime, offrendo ai suoi confratelli qualche aiuto per andare verso Dio. « Quale padre e maestro spirituale, egli, col suo insegnamento e soprattutto con la sua vita esemplare, deve educare i suoi figli, tenendo conto delle condizioni, maturità, doti, capacità fisiche e psichiche di ciascuno e le situazioni ed esigenze concrete del tempo e del luogo, all'eroismo in ogni combattimento spirituale contro le forze carnali eaboliche e nelle eccellenti virtù ascetiche e alla domestichezza con la Parola divina » (94). Il suo unico tormento e la sua premura principale, come padre spirituale e maestro delle realtà di Dio, rispetto ai suoi figli deve esser la vigilanza al loro avanzamento quotidiano nella lotta spirituale e nel riavvicinamento progressivo alla intimità con Dio, compiendo la Sua volontà e crescendo ogni giorno nel suo amore. Ogni « accidia che si osserva nei suoi discepoli nel servizio di Dio ed oziosità nella ricerca della sua volontà si deve ascrivere come frutto del suo mal governo e segno della sua incapacità ad ammaestrare adeguatamente, del quale certamente renderà conto nel giorno del Giudizio » (95). Deve esser consapevole del suo compito grave e penoso: quello di dirigere ciascuno a un contatto intimo con Dio, sempre però col rispetto alle sue doti, carismi e tenendo conto delle sue condizioni biologiche e spirituali, e nel medesimo tempo lasciando ampi margini di libertà all'iniziativa di

93) GUIDI, *F. N.*, p. 116.

94) *Ibidem*, p. 117.

95) *Ibidem*.

ciascuno. Nei *Gadl* di Takla-Haymanot (96), come pure in altri, non entrava nei compiti dell'abate l'amministrazione economica, che come appare dal detto *Gadl*, ricadeva esclusivamente sul *Magabi* (97). Purtroppo lungo il corso della storia essa diventò la sua attività principale, cosicché, soppiantata la figura dell'abate pedagogo, si sostituì quella dell'abate amministratore. Infatti quando Dabra-Libanos toccò l'apice della sua grandezza, il suo abate, riconosciuto col titolo di *Eceghie*, era elevato alla dignità di amministratore generale del terzo delle terre, assegnate dai re alla Chiesa, e capo supremo di tutti gli ordini monastici. Ciò comportò delle scosse alla figura dell'abate stesso, che dovette adattarsi alle nuove esigenze; egli, che prima aveva la sua sede costante nel monastero, per esercitare meglio la sua carica e anche per salvaguardare la posizione, dovette lasciare la sua residenza permanente dentro le mura del monastero e vivere per lo più nella capitale vicino all'imperatore, di cui era il confessore e consigliere in ultima istanza delle questioni religiose, essendo egli il più alto dignitario ecclesiastico nazionale. Negli ultimi decenni la sua autorità sul monastero era semplicemente nominale e la sua designazione veniva fatta dai re stessi, che diedero inizio ad investirne anche gli ecclesiastici della corte (98), mentre essa, come s'è visto sopra, era di esclusivo diritto dei monaci allevati in seno alla comunità.

Anche se dimostrarono un punto debole per la preoccupazione dei beni terreni e l'attaccamento ai privilegi ecclesiastici e regi, trascurando il loro compito principale, cioè, quello della direzione delle anime a loro affidate, gli abati tuttavia, nella loro vita privata furono personalità ammirevoli per virtù e irreprensibili nella condotta. Da un'altra parte poi non sono da rimproverare troppo, perché la loro presenza a corte era necessaria al bene del monastero stesso, e la loro assenza anche prolungata non poteva creare troppi disturbi alla comunità, poiché i loro compiti erano esercitati con egual misura dagli altri funzionari eletti appositamente a tale scopo dalla comunità stessa.

Dopo la loro morte tutti, anche quelli deceduti fuori e lontano dal monastero, erano sepolti uno accanto all'altro nell'area del convento, affinché la loro tomba potesse essere meta di venerazione sia per i monaci sia per i laici, per i lontani come per i vicini.

96) CONTI ROSSINI, *op. cit.*, p. 21. t.; *Gadla Anorewos*, p. 70 t.,

97) *Ibidem*.

98) CERULLI, *op. cit.*, XIV, p. 165.

DIRITTI E PRIVILEGI DELL'ABATE

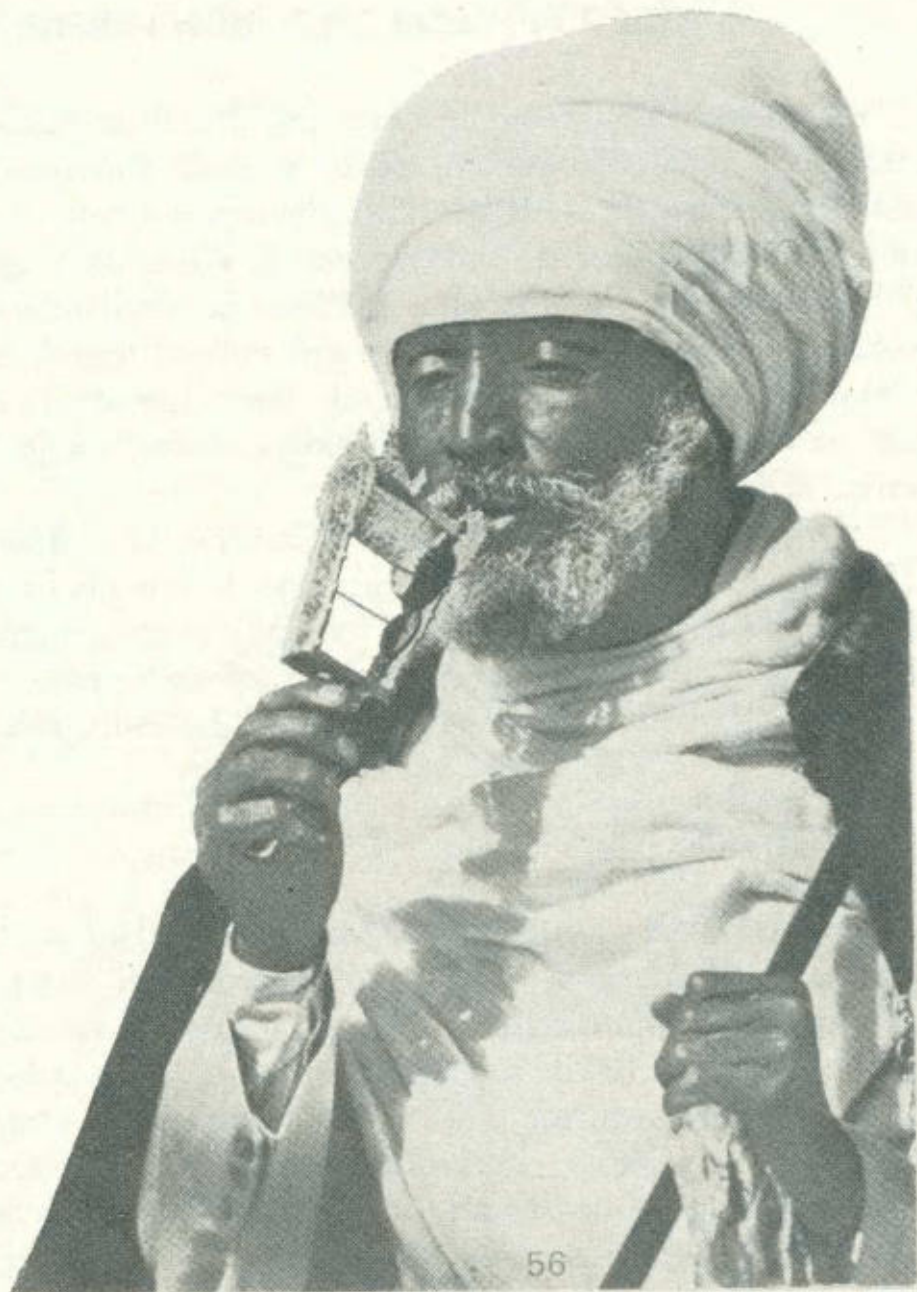
Dabra-Libanos dalla sua condizione umile gradualmente riuscì ad affermarsi e a subentrare nella posizione e funzione che esercitava il monastero di Hayk. L'abate di questo era riconosciuto dalle autorità politiche come supremo capo del clero regolare ed aveva diritto alla cessione di un terzo del regno, in compenso della collaborazione avuta nel ristabilimento del regno salomonide, liberato dalla mano usurpatrice della dinastia di Zague. Ciò avvenne verso il sec. 13°, cioè, alla vigilia della nascita del monastero scioano. Ed a sua volta questi verso il sec. 15°-16°, per l'eclissarsi del suo rivale durante l'invasione musulmana, era già arrivato all'apogeo del suo potere religioso e politico. Probabilmente nel secolo seguente, grazie alla sua vicinanza alla sede regia di Gondar, riuscì a cattivarsi la simpatia totale dei monarchi regnanti, e a sostituirsi così all'antico monastero, che per secoli sarà suo antagonista.

Dunque, qualunque sia la via di derivazione, l'abate di Dabra-Libanos fino ai primi decenni del sec. 20° era riconosciuto rappresentante supremo del monachesimo nazionale e aveva diritto alla terza parte del territorio del governo. Inoltre già fin dalla sua nascita l'abate era elevato alla dignità di *Liq-Kahnat*, titolo che gli dava autorità su quasi tutto il clero secolare; anche quest'ultimo incarico di diritto competeva al suo successore e perciò fu esercitato dagli abati di questo monastero fino alla fine del sec. 19°. Quale alto dignitario dello Stato, egli godeva il privilegio di non comparire in giudizio anche se accusato; in tal caso, come pure in quello di dover rendere testimonianza, i giudici incaricati dovevano recarsi ad interrogarlo nella sua sede, e compiere tale atto stando in piedi dinanzi a lui (99).

Nelle cerimonie religiose e di corte godeva la precedenza sul metropolita; infatti egli sedeva alla destra del re mentre la sinistra spettava all'*Abuna*, cioè al vescovo. La disposizione fu abolita dall'imperatore Teodoro verso la metà del 19° sec., e fu raccolta con malumore dai monaci, perché con tale decisione si veniva a subordinare pubblicamente il capo del clero regolare al metropolita, norma in vigore fino ad oggi.

Di norma l'abate era spesso anche il confessore della corte e consigliere nelle questioni e dottrine religiose. In caso di contrasto

99) POLLERA, *Lo Stato Etiopico e la sua Chiesa*, p. 182.



Sacerdote con sistro d'argento.

tra le due autorità, l'abate e il metropolita, interveniva il re, almeno come risulta da qualche *Gadl*, quale unico organo giurisdizionale competente nei confronti dei due; come di regola, egli agiva attraverso un organo collettivo, costituito dagli abati dei vari monasteri, dottori ecclesiastici e funzionari di corte, che cercavano la via della conciliazione tra i due prelati in lite.

Attualmente l'abate di Dabra-Libanos non gode quasi più dei detti privilegi, essendo la sua carica assunta dal metropolita.

GLI UFFICIALI DEL MONASTERO

Abbiamo visto come la cura dell'abate era passata dall'ordine pastorale a quello temporale. Come in tutti i monasteri di Etiopia, così a Dabra-Libanos l'abate praticamente risiedeva e risiede ancora fuori del monastero nelle vicine grandi città, dove spende la maggior parte del suo tempo nella discussione degli affari, spesse volte economici, del monastero. Perciò egli nella direzione del monastero è coadiuvato da alcune personalità, detti *Scemagliewoc*, seniori. Il loro ufficio, come pure la terminologia stessa, lungo il corso della storia, si sono modificati.

Le principali autorità di rilevanza sono: *Afa-Mamher*, *Maggabi*, *Lika-Arde't*, e altri funzionari. Secondo le notizie fornite dai *Gadl*, essi furono sempre eletti dalla comunità con unanime consenso. Non siamo però al corrente della situazione attuale.

Ecco il rispettivo campo di azione dei singoli funzionari.

A) *Afa-Mamher*.

Il primo funzionario che vien dopo l'abate è l'*Afa-Mamher*, o « bocca del Maestro », cioè porta parola dell'abate. Attualmente egli si occupa della disciplina monastica quando l'abate è assente ed ha la piena autorità di giudicare e punire chi è colpevole. Non si sa la data di istituzione di quest'ufficio; però, come risulta dal confronto con quello degli altri monasteri, esso sembra che sia esistito già da molti secoli; non si sa nemmeno con certezza se esso abbia avuto o no delle modifiche nel corso dei secoli, come avvenne per gli altri che vedremo più sotto.

B) *Maggabi*.

Il *Maggabi*, l'economo, si occupa dell'ordine economico ed amministrativo del monastero; l'ufficio esisteva a Dabra-Libanos già all'albore della sua nascita; infatti l'improvviso affluire dei neo-candidati aveva obbligato la giovane comunità, che viveva dei frutti delle foreste, a coltivare la terra e ad eleggere una persona capace di amministrare le risorse (100); l'eletto non è indicato con un determinato termine nel luogo citato; però più avanti si accenna

100) CONTI ROSSINI, *Il Gadla Takla Haymanot*, p. 21. t.

alla esistenza di *Maggabi* che certamente dovrebbe essere il neo-eletto.

Secondo la storia di Dabra-Libanos, al tempo del suo regno l'imperatore Zar'a Yaq'ob aveva stabilito alla sua corte due rappresentanti che si interessavano degli affari economici del monastero, ciascuno dei quali aveva un determinato e diverso compito: il primo, chiamato *Sebati* o « colui che nuota » (significato oscuro), stava presso il re e si occupava di trattare e sistemare le questioni e di partecipare alla divisione dei tributi; l'altro, propriamente noto col termine di *Maggabi*, andava a riscuotere questi ultimi presso il re; la loro presenza non sembra che sia obbligatoria quando alla corte stava lo stesso abate, con cui il re trattava direttamente le questioni del monastero.

Attualmente il *Maggabi* di Dabra-Libanos è riconosciuto col titolo di *Sebati*. Egli secondo l'istituzione non sembra che risieda presso il re, come il rappresentante dell'abate. Al tempo del re Ba'eda-Mariam (100 a) uno dei due risiedeva presso il monarca ed era addetto a prelevare i tributi, mentre l'altro stava nel *Dabr* ad amministrare la comunità. Non si trova nessuna fonte, orale o scritta, che descriva la situazione attuale. È certo che anche oggi l'economista di Dabra-Libanos conserva il titolo di *Sebati*, ma non si sa con certezza se esso riassuma le due funzioni che prima erano divise, oppure se tutto è come prima. Si sa unicamente che il *Magabi* ha come coadiutore immediato il *Lika-Arde't*.

C) *Lika-Arde't*.

Il *Lika-Arde't*, il « superiore dei novizi », è un termine di recente data, anche se i suoi compiti in sostanza esistevano già al tempo della fondazione del monastero. Nei manoscritti primitivi esso era riconosciuto probabilmente col termine di *Lika-Diakonat*, superiore dei diaconi, e il primo ad esserne eletto dalla comunità stessa fu il santo Anoriewos, discepolo dello stesso Takla-Haymanot (101). I suoi compiti erano molto ristretti e riguardavano la sovrintendenza dei novizi che rendevano servizio ai monaci; infatti fu proprio Anoriewos a istituire gli *Arde't*, istituzione che dura tutt'oggi. Anoriewos allora ricopriva la carica di *Maggabi*, e come

100a) CERULLI, *op. cit.*, XIII, p. 144-5.

101) CONTI ROSSINI, *Gadla Anorewos*, p. 69. t.

tale sovrintendeva ai servizi quotidiani di alimentazione e insieme, come pare, rivestiva la carica di *Liq-Diakonat*. Questa traccia è rimasta oggi nella carica di *Lika-Arde't*, poiché, data la vastità del campo d'azione del *Maggabi*, egli non può occuparsi singolarmente di tutti i lavori e come coadiutore immediato ha il *Lika-Arde't*, sotto le cui dipendenze stanno molte persone con lavori specifici: monaci che si occupano dei lavori e servizi interni, e laici che sono addetti a quelli esterni del monastero.

Questi due hanno in mano la vita di tutta la comunità, e il *Maggabi* con il *Lika-Arde't*, assegna a ciascun monaco il suo specifico compito. La sua attività è molto ardua, per cui sono eletti persone giovani e di robusta costituzione. Egli decide il tempo in cui si deve seminare, coltivare le messi, e così via. Generalmente non ha una stanza propria ed abita nei magazzini per custodirli dai ladri; ivi nessuno può entrare senza il suo permesso.

D) Altri funzionari.

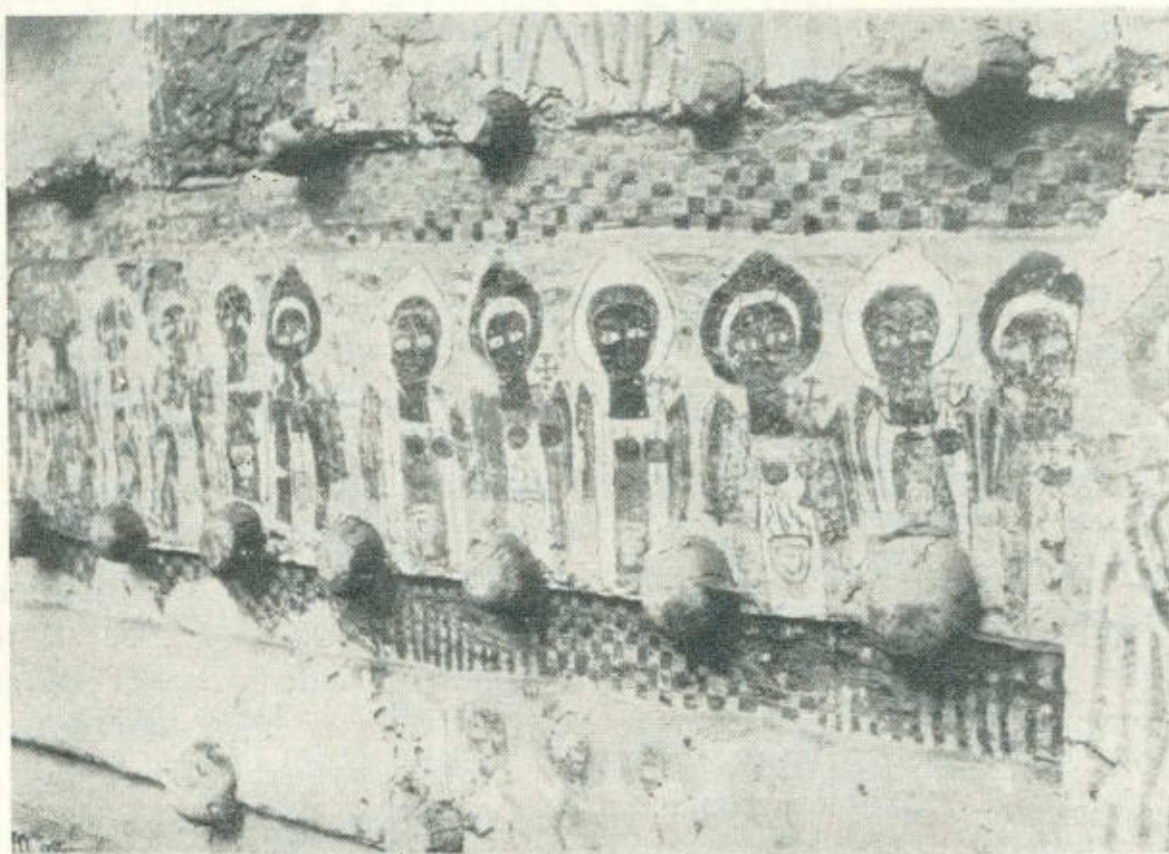
Nel monastero esistono alcuni ufficiali di minore importanza, come il *Gabaz*, il *Komos* e i Consiglieri.

Il *Gabaz* mantiene la chiesa e la segrestia. A parte gli studenti che si interessano della pulizia dell'edificio, egli sotto la sua autorità ha una vedova, chiamata *Akabit*, custode, che dorme nella sagrestia e la custodisce, e un campanaro, che si interessa delle ore e chiama i monaci alla preghiera. Non si sa la data della sua istituzione.

Il *Komos* è il capo spirituale del monastero; l'abate stesso di Dabra-Libanos, come risulta da alcuni *Gadl*, ricopriva questa carica (102); egli vien designato dal vescovo come suo rappresentante, ed è spesso un monaco anziano noto per la sua santità straordinaria. Non è però il direttore spirituale di ogni singolo monaco, come lo è il padre spirituale in Occidente; offre semplicemente il suo consiglio ogni qualvolta gli è chiesto, ed è arbitro nei conflitti interni della comunità. Solo il *Komos*, generalmente, viene elevato alla dignità episcopale, e la sua istituzione è di epoca molto remota.

102) RICCI, *op. cit.*, XXIV, p. 185: È un titolo assai elevato, che viene dopo il vescovo. Infatti secondo il testo citato, l'abate Yohannes è considerato come vescovo: « L'Abate . . . è il nostro metropolita ed il superiore; poiché gli Etiopi in quel tempo non avevano un metropolita e se diciamo così non vi paia che il padre nostro sedesse sulla cattedra dei metropoliti ma stesse nel grado dei *Komos* per dirigere nella fede ed impartire la benedizione dei re . . . Egli è la luce dei re ».

Nei *Gadl* antichi si parla ancora di *XII consiglieri* (103) dell'abate senza precisarne il loro compito. Al presente esistono tre o quattro consiglieri, eletti tra i monaci più anziani; essi non hanno nessuna autorità propria, ma accompagnano l'abate nei suoi viaggi e incontri nelle città, e lo tengono al corrente delle situazioni e vicende del monastero.



Antichissime pitture sulla facciata della chiesa ipogea di Baraknaba

103) È un numero molto amato dai Dabra-Libanosani. Il suo uso costante lo rende fittizio per cui è difficile sapere la realtà: infatti erano 12 i primi apostoli mandati da Takla-Haymanot a predicare l'Evangelo (CONTI ROSSINI, *Il Gadla-Tacla Haymanot*, p. 22); 12 i membri scelti dall'Abuna Ya'ikob, con a capo l'abate Fileppos per evangelizzare le zone pagane di recente conquista (*Gadla Filippos*, p. 193); 12 i conventi, che ciascun mese devono dare il clero officiante sulla tomba del Santo; 12 gli abati che si presentano alle sue feste con dei doni (*Ibid.* 202 t.); 12 i candidati all'elezione abaziale (RICCI, *op. cit.*, XXIII, p. 202); infine 12 i consiglieri e quelli che accompagnano l'abate durante il viaggio. Il numero corrisponde alla realtà? Domanda che ancora non ha trovato risposta adeguata.

CAPITOLO III

La formazione dei monaci

Per la formazione ed educazione temporanea dei giovani che aspirano alla vita monastica, come pure per quella permanente dei monaci già professi, non esiste una determinata regola e norma monastica come lo è in vigore nel mondo occidentale. Essa è lasciata nelle mani del Padre spirituale, che educa secondo le norme e costumi tradizionali del monastero, e alla libera volontà del monaco stesso; perciò a causa della mancanza delle norme fisse è difficile avere una informazione precisa ed esauriente sul tema.

In questo capitolo si tratta della formazione dei candidati e stabilità monastica, sulla base dell'esame di alcuni *Gadl* e altre fonti attendibili.

EDUCAZIONE CULTURALE E RELIGIOSA

La scuola monastica ha lo scopo di preparare gli studenti per l'ordinazione sacerdotale sia secolare sia regolare; essa è aperta a tutti, ed è gratuita; al vitto e all'alloggio provvede lo stesso monastero; però è principale dovere degli studenti accudire alle necessità quotidiane della vita dei monaci: attingere acqua, lavare le vesti, portare loro cibo e bevande dal centro di distribuzione.

Ciò è ritenuto sufficiente alla paga; in cambio i monaci possono cedere loro parte di cibo, oppure tutto se stanno in digiuno. Quanto all'alloggio, i novizi abitano in gruppi di cinque o sei, in un capannone di legno col tetto di paglia, che costruiscono loro stessi, mentre i piccoli, incapaci di costruirsi una casa, dormono attorno al loro maestro, che è spesse volte un prete o *dabtara* (uomo letterato) assegnato dall'abate, o il suo vice stesso. L'istruzione elementare consiste nel saper leggere e mandare a memoria una gran quantità di testi liturgici e religiosi, che vengono ripetuti spesso durante la giornata; all'imbrunire del sole si comincia a studiare il canto liturgico; non ci sono scuole apposite con le loro classi; l'insegnamento in genere è dato all'aperto, dentro un cortile dove gli studenti seggono accoccolati sulla nuda terra intorno al loro maestro, che, al centro su un seggiolino, tiene la lezione.

Il tirocinio dura da due a tre anni, dopo il quale gli studenti

promossi sono mandati dal vescovo per ricevere il diaconato, che gli permetterà di fare l'assistenza alla liturgia. Dopo qualche periodo di tempo l'insegnante, se lo crede opportuno e meritevole, dà allo studente promosso un diploma in cui si dichiara la sua capacità di lettura e i suoi studi dei libri sacri; lo studente bocciato ha sempre un'ennesima possibilità di riprendere la lezione; al termine degli studi la maggioranza degli studenti ritorna al mondo, dove per un periodo di tempo servono da diaconi nella chiesa di un villaggio, prima di andare ad essere ordinati sacerdoti dal vescovo della chiesa locale, mentre il resto, se vuole, si avvia verso la vita monastica.

NOVIZIATO E PROFESSIONE

Le persone che bussano alla porta del monastero appartengono a ogni ceto e condizione sociale e culturale; la maggioranza è costituita da studenti che già hanno ricevuto la loro formazione religiosa e culturale nelle aule monastiche; non mancano persone di lettere, vedovi con poca o nessuna istruzione, sacerdoti secolari e studenti laici; le persone istruite e quelle che hanno compiuto il tirocinio tradizionale di studi, che è istruzione di base indispensabile per un ecclesiastico, dopo un breve periodo di prova concernente la loro disposizione ad affrontare le prove richieste dalla vita, sono ammesse al monacato se sono degli individui già aventi l'età richiesta, che generalmente è sopra i 18 anni; altrimenti, se sono giovani, e se hanno la volontà di studiare sono consegnati ai professori affinché compiano il tirocinio richiesto; alle persone in età avanzata e a quelle che non hanno la volontà di studiare sono affidate delle mansioni, spesse volte ardue. Tutti devono prestare la loro obbedienza e servizio al maestro a cui sono affidati, e ai monaci professi, in modo particolare agli anziani.

Il noviziato e studentato non sono due momenti distinti della vita, come lo sono nell'Occidente, dove i candidati hanno un abito distinto e un comportamento di vita strutturata, con l'addetta casa di formazione più o meno rigida secondo la diversità dell'ordine. Nel Dabra-Libanos, come pure in tutta l'Etiopia, il candidato è assolutamente libero e non porta alcun abito distintivo, e fuori del cibo deve fare tutto da sè, cominciando dalla costruzione della casa materiale per la sua abitazione fino a quella spirituale della sua vita interiore; è lasciato un ampio margine alla propria libertà ed iniziativa, per cui egli, quale ape diligente, attraverso l'insegnamento

del maestro, deve sapere cogliere i succhi migliori delle virtù cristiane, che osserva durante il servizio ai santi monaci, e farne tesoro della condotta della propria vita; insomma per essere soldato di Gesù deve « dimagrire il suo corpo col digiuno e con l'astinenza per renderlo brillante nel giorno dello sposalizio con Cristo, inaridire la gola colla privazione dell'acqua per renderla fresca coll'acqua delle delizie celesti » (104), sottomettersi al servizio totale dei santi, amare la lettura della Sacra Scrittura, vigilare nella preghiera, dedicarsi alle prostrazioni, provvedere alle necessità della chiesa e dell'abate (portando e spaccando la legna, macinando la farina...) (105); tutte queste sono virtù da esercitarsi personalmente con diligenza e scrupolosità.

Egli deve sapere essere un vero *rad'e*, servitore, che sa bene sfruttare ogni occasione che gli si presenta; un altro fatto molto significativo è l'uguaglianza della vita monastica, nel senso che tutti quelli che passano il loro tempo nello studio dentro la scuola monastica sono sottoposti senza eccezione, alle stesse norme e regole dei futuri candidati monaci; secondo una tale concezione la vita monastica sarebbe una norma generale a cui ogni cristiano è tenuto a realizzarla.

Quando l'abate e il maestro ritengono il novizio sufficientemente preparato, gli danno l'abito monastico, cosa che avviene attraverso vari stadi.

Nel primo stadio riceve la tunica, *kames*, e la cintura *kenat* di cuoio, detta cintura di s. Giovanni Battista. Il secondo stadio è caratterizzato dall'imposizione del berretto, *kob'è*, che copre tutta la testa e parte della faccia fino agli occhi, compresi gli orecchi, cosa che secondo alcuni significherebbe che il monaco non deve ascoltare né vedere ciò che è mondano (106). La cerimonia, che è drammatica e piena di significato, è tenuta in chiesa, spesso in un giorno di festa.

Secondo un uso tradizionale il candidato, avvolto in foglie di palma e in un cilicio, abito che si veste in segno di lutto, è condotto alla presenza dell'abate, e mentre sta prostrato in terra, intorno è acceso il fuoco; il coro dei monaci che lo circonda intona con canto lugubre il *Requiem* (l'esequie funebre), per significare la sua morte al mondo. Terminato il canto, il candidato si alza e l'abate, dopo

104) CONTI ROSSINI, *Acta S. Basalota-Mika'el*, p. 11.

105) *Ibidem*, p. 14.

106) MOJOLI, *La Chiesa in Etiopia*, p. 48.



Ecclesiastici copti di Ghebrè Georgis, presso Gondar

avergli messo sulla testa il *kob'è*, che deve sempre portare con sé in futuro come segno distintivo della sua consacrazione, gli dà un nome nuovo.

Generalmente il giovane monaco, ad imitazione di Cristo, che trascorse quaranta giorni nel deserto, fa un ritiro di altrettanti giorni, che passa chiuso dentro la sua cella, dove si prepara e progetta il futuro della sua vita.

In alcuni *Gadl*, secondo una regola attribuita specificamente a Dabra-Libanos (ma non risulta dagli scritti contemporanei), al ricevimento dell'abito monastico segue un lungo periodo in cui il nuovo monaco va in giro per « le abitazioni dei monaci e delle monache » (106a), « condividendo ed apprendendo ad esempio la loro ascesi ed esercitando umiltà riguardo a loro. È una specie di tirocinio, che esige un lungo periodo di tempo, con il quale il novello monaco deve dimostrare di uniformarsi al comportamento dei più anziani, manifestando loro il suo spirito di soggezione e di sacrificio.

Tale esercizio costituisce quasi una condizione minima per ottenere il conferimento dell'*Askema*, un abito punteggiato con 12 croci, che sembra un po' lo scapolare di alcuni ordini monastici occidentali, e vien dato ai monaci di esimie virtù e di straordinaria santità di vita. Esso, come appare, è la via per conquistarsi la patente di monaco « perfetto », una perfezione che vuole significare suggello ed insieme riconoscimento ufficiale della raggiunta piena « autonomia spirituale e materiale » del religioso nei confronti della classe degli anziani, chiamati coll'appellativo di *Qeddusan*, « Santi ». L'*Askema* in seno al monachesimo etiopico era ed è ancora la condizione necessaria per il monaco affinché possa enumerarsi nella categoria di questi ultimi, e costituisce il terzo stadio della perfezione monastica, per cui è concesso a pochissimi.

LA STABILITÀ NEL MONASTERO

Dopo la professione solenne, che consiste diciamo così nel ricevimento del *kob'è*, la maggior parte dei monaci trascorre tutta la vita nel monastero in cui ha emesso la professione, dato che detta professione non obbliga alla stabilità, cioè, alla permanenza nel monastero; con la professione infatti il candidato è reso semplicemente e definitivamente al servizio di Dio e dei fratelli ad imitazione di Cristo. Per cui, almeno come risulta dall'analisi dei *Gadl* e dall'esperienza contemporanea, non è vincolato assolutamente al suo mona-

106a) RICCI, *Le vite di Enbaqom e di Yohannes*, XXIV, p. 177.

stero, e può lasciarlo quando vuole (107). D'altra parte, in qualunque luogo e monastero egli vada è sempre ben accolto. Perciò quelli che desiderano un elevato livello di cultura — bisogna tener conto però che a Dabra-Libanos si insegnano opere filosofiche e interpretazioni bibliche, cosa che manca in molti altri monasteri — vanno in cerca di professori specializzati nella materia scelta. Costoro generalmente non ritornano alla loro casa monastica, ma si stabiliscono in una località diversa dove possono formare, se si dà ragione alle narrazioni dei *Gadl*, un centro di fervore religioso, con creazione di adepti che si costituiscono in comunità autonoma, attorno al loro fondatore: oppure vanno presso secolari o ecclesiastici per svolgervi mansioni di carattere spirituale (108).

Altri invece girano di paese in paese o da un monastero all'altro in cerca di professori, finché non sono specializzati in ogni campo del sapere vigente nel paese, e seguono alla fine la traccia dei primi; molti sono anche coloro che si stabiliscono fuori dei monasteri, mettendosi sotto la protezione di famiglie ricche o di grandi capi, di cui diventano padri spirituali e precettori dei loro figli.

Se la necessità familiare esige la sua presenza (per esempio il mantenimento dei vecchi genitori che da soli non possono procurarsi il necessario per vivere (109), il monaco, come risulta dal *Gadl* di monaci di segnalata virtù, può andare a vivere in seno alla famiglia, e può prestare il suo servizio nella chiesa vicina.

Negli uni e negli altri casi, come risulta chiaro dalla testimonianza dei *Gadl*, il monaco uscito resta sempre legato al suo monastero dal quale dipende, e al quale può esser chiamato indietro dalla volontà dell'abate e degli anziani (110); ma il monaco che si è allontanato una prima volta per costituirsi in autonomia, grazie al suo ascendente personale acquistato attraverso le sue segnalate virtù e poteri taumaturgici verso i bisogni e necessità dei fedeli, cioè il monaco che ha preso la patente di monaco perfetto, è definitivamente orientato a vivere distaccato dal suo convento di origine (111).

107) *Ibidem*; V. R. de WEYER, *The Monastic Community of Ethiopia*, in *Ethiopian Observer*, n. 1, Vol. XVI, p. 14.

108) RICCI, *op. cit.*, XXIV, p. 177. Così pure s. Anorewos lascia Dabra-Libanos per fondare la propria comunità. CONTI ROSSINI, *Il Gadla Takla Haymanot*, p. 24 ts.

109) RICCI, *op. cit.*, IV, 199.

110) *Ibidem*, pp. 179-80.

111) CONTI ROSSINI, *op. cit.*, p. 24; RICCI, *op. cit.*, XXIII, p. 199.



Affreschi della chiesa di Debra Brehan (XII sec.). *Storia della Vergine e S. Giorgio che uccide il drago*

Non sono pochi inoltre quei monaci che lasciano il vecchio monastero per andare dove la vita ascetica è più rigida. Esistono anche monaci che passano la loro vita girovagando per penitenza da una città all'altra e da un monastero all'altro (112).

L'essenziale è che essi devono distinguersi, fuori e dentro del monastero, come lo è per tutti i monaci di Etiopia, per il loro spirito di mortificazione, di penitenza, di sacrificio, attenendosi specialmente alle rigorose leggi del digiuno (113).

112) RICCI, *op. cit.*, XXIV, pp. 178-9.

113) MOJOLI, *op. cit.*, p. 49; GUIDI, *F. N.*, p. 121.

**La vita monastica di Dabra-Libanos
come sequela di Cristo**

Il *Fetha-Nagast* precisa come l'essenza della vita monastica consiste nella *sequela Christi* (114), a somiglianza degli Apostoli. Il monaco deve ricalcare i passi e ritrarre gli atteggiamenti di Cristo perché il suo vero volto risplenda nella Chiesa. Egli non si specifica per una produzione di un determinato aspetto della vita di lui. Lo deve rispecchiare nella sua libertà e donazione totale al Padre (115), nel suo lavoro (116), quando digiuna, prega e contempla sul monte (117), come pure quando annunzia la Buona Novella alle turbe e le nutre coi miracoli di moltiplicazione del pane (118). Perciò qui si vuole descrivere come il Dabra-Libanos vive, concretizza e realizza nella sua vita quotidiana la personalità e la vita di Cristo, secondo questi momenti:

- 1) i voti dei tre consigli evangelici;
- 2) la vita ascetica;
- 3) la preghiera comunitaria e personale;
- 4) riflessione sulla Parola di Dio;
- 5) attività monastica.

I VOTI DEI TRE CONSIGLI EVANGELICI

In Dabra-Libanos, come pure in tutti i monasteri di Etiopia, non si conoscono i cosiddetti « voti dei tre consigli evangelici ». Si conosce solo il voto di castità alla cui osservanza si è obbligati dal momento della recezione del *kenat*, cintura, che è simbolo della verginità e castità » (119); l'infedeltà nell'osservanza di esso porta

114) *Ibidem*, p. 110.

115) *Ibidem*, pp. 110-112-114.

116) *Ibidem*, pp. 114, 122.

117) *Ibidem*, p. 122.

118) RICCI, *op. cit.*, p. 199. CONTI ROSSINI, *op. cit.*, p. 22. Tale imitazione si esprime in modo normale coll'ospitalità. Tra altri *Gadl*, v. *Gadla Filippos*, p. 37.

119) KUR, *op. cit.*, p. 15.

come pena all'esclusione dal monastero, oppure ad altra gravissima punizione.

La mancanza della prassi degli altri due voti non deve portare a dei preconcetti falsi. Anche se non si fa una professione esplicita, essi sono osservati più di quanto ci si aspetti. Specialmente la povertà è esercitata in modo elevatissimo. Sono quasi inconcepibili le privazioni e gli stenti a cui i monaci si sottopongono; è una povertà, si può dire, che è totale miseria (120).

Nei *Gadl* il monaco è ammonito non solo a conservare « la purità carnale tenendosi lontano dalle donne » (121), osservando un rigoroso isolamento da esse, ma anche a « rinunciare alla cupidigia dei beni mondani », limitandosi al solo desiderio del cibo quotidiano e di una sola veste annuale (122), che gli sono dati dal monastero.

Il cibo infatti è molto frugale e sempre magro. Il *dabbewat*, fave bollite in acqua con salsa, e il *talla* costituiscono il pasto quotidiano di Dabra-Libanos, cosa che a quelli che sono abituati alla specialità dei piatti e varietà dei cibi fa orrore (123).

Chi vuole intensificare la sua mortificazione, sostituisce i detti cibi con altri ancor più rozzi: l'abate Enbakom durante il periodo del suo noviziato si nutriva di solo *nufro* (fave o altro materiale bollito) e invece di *talla* (= birra locale) beveva acqua in quantità scarsa (124).

Oggi con fondi finanziari assegnati dal governo etiopico i membri della comunità ricevono un indumento completo e una toga all'anno (125). Solo una legge del re Menelik II (non si sa se attualmente vige) dispone che al superiore di Dabra-Libanos, a differenza dei monaci, venga assegnata una somma in denaro per le sue vesti (126).

120) DOMENICO DA MAARDA, *Il Monachesimo etiopico*.

121) RICCI, *op. cit.*, XXIII, 202-3. CONTI ROSSINI, *op. cit.*, pp. 24; IDEM, *Principii del diritto consuetudinario eritreo*, p. 390.

122) V. nota 121.

123) Takla Haymanot ha proibito ai suoi di cibarsi di carne. CONTI ROSSINI, *op. cit.*, p. 24. Così anche Abuna Fileppos ai suoi discepoli. IDEM, *Gadla Filippos*, p. 39; per il cibo, v. il 125: *Bulletin*, pp. 10-11.

124) RICCI, *op. cit.*, XIV, p. 75.

125) *Bulletin of Ethnological Society*, Universty College of Addis Ababa, December n. 3 (1954), p. 11; e per la norma monastica generale: Cfr., UILLMANN, *Chrestomathia*, p. 62.

126) SAHAFA-TE'EZAZ GABRA-SELLASSIE - TARICA-ZAMAN ZADAGMAWI, *Menelic, Negusa-Nagast Zaitiopia*, Addis Abeba, 1959, p. 202.

Anche l'osservanza dell'obbedienza è molto rigida. I disobbedienti e i trasgressori sono castigati con pene severissime (127); essa però è maggiormente prestata al padre spirituale, che ha la responsabilità di formare il giovane monaco secondo l'ispirazione divina per renderlo un uomo dello Spirito, che abbia la capacità di affrontare il nemico senza bisogno dell'aiuto altrui.

LA VITA ASCETICA

Le pratiche delle opere ascetiche sono di per sè molto rigide, anche se Dabra-Libanos si deve enumerare nella categoria di quei monasteri la cui vita è abbastanza moderata. Digiuni e preghiere sono quelli comuni a tutti i monasteri. Nei *Gadl*, oltre quelli descritti precedentemente come comuni a tutti gli *Adbarat* (monasteri), si osservano altri, qui richiamati in breve.

1. Pregare in piedi per molto tempo è ritenuto un atto di grandissima devozione e merito; e più ancora se a tale atto, molto doloroso, si aggiunge qualche altro che ne accentui il disagio (pregare diritti su un solo piede, come Takla-Haymanot) (128).
2. Un'altra molto simile alla precedente è restare in piedi o immersi per alcune ore in un corso di acqua in preghiera e meditazione. È una pratica spesso citata nei *Gadl* dei grandi santi (129).
3. È tipicamente un uso di questo *Dabr* rendere « servizio girando nelle abitazioni dei monaci e delle monache » in segno di umiltà per ottenere la loro benedizione e contemporaneamente per copiare le loro virtù, per diventare monaco perfetto avvolgendo tutti i desideri della carne con quelli dello spirito (130).
4. La lettura dei Libri Sacri e della vita dei santi è molto raccomandata come una delle principali pratiche ascetiche (131).

127) WEYER, *op. cit.*, p. 12.

128) CONTI ROSSINI, *op. cit.*, p. 25; RICCI, *op. cit.*, pp. 80-1.

129) CERULLI, *Gli Atti di Krestos Samsa*; RICCI, *op. cit.*, XXII, pp. 76-8; XXIII, p. 80.

130) RICCI, *op. cit.*, XXIV, p. 77.

131) IDEM, XXIII, pp. 95, 77.

5. Il pellegrinaggio ai luoghi ritenuti sacri e ai grandi centri monastici costituisce anch'esso una delle pietà ascetiche. Esso anzi è un fatto tipicamente di quei monaci di spiccata virtù e grande personalità (132).

Inoltre il monaco è tenuto all'esercizio di una carità continua e senza riserva verso i bisognosi, alla sopportazione degli stimoli della fame e sete (133), a non dormire sul fianco, e per quanto è possibile a preferire la nuda terra come letto.

A queste opere ciascun monaco può unire altre pratiche che le circostanze del momento possono imporgli. Infatti l'abate Enbakom, da novizio, per penitenza scriveva la pergamena e dopo averla venduta dava il ricavato ai bisognosi; inoltre, durante un tempo di epidemia, passava il suo tempo libero seppellendo i morti (134).

LA PREGHIERA COMUNITARIA E PERSONALE

Nel *Gadl* di Abba Yohannes il Dabra-Libanos, che in quel tempo aveva toccato il vertice della sua grandezza, è esaltato come un secondo Paradiso terrestre, irrigato come esso da quattro grandi fiumi: la persona dell'Abate, la Nuova Chiesa, la celebrazione eucaristica, e i monaci che non cessano di lodare il Signore notte e giorno.

A parte ciò, riguardo alla preghiera comunitaria non c'è altro da dire oltre quello già indicato sopra (135).

Si segue il calendario e la liturgia comune della chiesa. Al 24 di ogni mese si fa la commemorazione di Takla-Haymanot, con preghiere e cerimonie proprie.

Inoltre si commemora in modo meno solenne il 24 *Tabsas*, giorno della sua nascita e il 12 *Genbot*, giorno della traslazione delle sue reliquie. Il 24 *Nahasie*, giorno della sua morte, è la solenne festa annuale. È dovere dei paesi vicini parteciparvi ed aiutare il monastero, che deve ospitare molta gente, con delle offerte, ordinariamente, di bestiame da macello, cibarie e bevande.

Alla festa affluiscono in folla compatta pellegrini di ogni ceto e condizione sociale e culturale da tutta la nazione, per partecipare alla benedizione del Santo, ottenere grazie e miracoli, ringraziare

132) *Ibidem*, p. 109.

133) *Ibidem*, XXII, p. 76-8.

134) *Ibidem*, XXIII, p. 80.

135) V. pv. (Preghiera).



Lalibèl - La facciata di una delle chiese scavate sulla roccia, fatte costruire nel XII secolo da Lalibèl, venerato dagli etiopi come grande santo

per quelle ottenute, sciogliere i voti, acquistare indulgenze, infine per convertirsi dai peccati e ravvivare la fede.

È dovere del monaco pregare privatamente e con massima frequenza. Ognuno è libero di adottare quel metodo e forma di preghiera che gli garba.

Normalmente, tutti sono obbligati a recitare la preghiera domenicale e l'inno della SS. Vergine ad ogni tocco della campana. Molti però preferiscono recitare 41 volte (136) le giaculatorie come queste: « Signore Gesù, abbi pietà di noi » oppure « Per amore della SS. Vergine, abbi pietà di noi ».

L'esercizio della preghiera per lunghe ore continue, è richiesto al novizio e costituisce un mezzo di prova per sapere la sua volontà di rinuncia al mondo. La vigilanza degli Angeli è richiamata come modello supremo dell'ascesi monastica dato che essi mai cessano di vegliare e pregare, i due elementi dell'ascesi.

Come i digiuni e i lavori costituiscono l'ascesi e gli esercizi penitenziali della giornata, così la preghiera lo è della notte. Perciò molti passano lunghe ore di notte in tranquilla contemplazione e recita di preghiere, eseguite, spesse volte in prostrazione oppure immersi in un corso di acqua fredda.

LA RIFLESSIONE SULLA PAROLA DI DIO

La lettura della Parola di Dio come pure quella della vita dei santi occupano un ruolo di primo ordine nella giornata ed è raccomandata come una delle principali asceti della vita monastica.

La Bibbia è considerata come una inesauribile fonte, la cui lettura assidua trasforma il monaco in uomo di Dio, facendogli sperimentare la sua presenza, riempiendolo del suo Spirito e rendendolo sollecito alla sua lode. Tutta l'ufficiatura e gli inni non sono altro se non centoni di passi biblici, che corrispondono allo spirito del giorno e del tempo.

La Bibbia è l'unico conforto del monaco nei momenti più drammatici della sua vita. L'Abate Anorewos, discepolo di Takla-Haymanot, stimolava con citazioni bibliche la sua anima affannata, disperata (137). L'abate Yohannes con le parole ed esempi della

136) Ciò in memoria dei 41 Patimenti che Gesù subì nella Settimana Santa.

137) RICCI, *op. cit.*, XXIV, 178.

Scrittura mantenne salda la fede vacillante dei fedeli, tentati a rinnegarla perché delusi dalla vittoria delle orde islamiche (138).

L'*Apocalisse*, l'Evangelo e le epistole giovannee sono le letture predilette e più frequenti dai Dabra-Libanosani. Ciò evidenzia il forte senso escatologico che questi monaci sentono nella loro vita.

Anche la lettura della vita dei santi è sempre messa a fianco di quella biblica. Per fomentare la pratica, è continuamente citato come un motto un passo dei *Proverbi* 15, 30: « La storia dei Santi rende pingue le ossa ». Essa è ritenuta come una università, dove ciascun santo impara le virtù eroiche proprie, che un giorno saranno a loro volta un miele dolcissimo a chi legge e soavissimo a chi ascolta la vita di chi le ha raccolte (140).

A parte le esortazioni e raccomandazioni pietistiche, lo studio almeno globale dell'interpretazione biblica e dei *Gadl* dei santi ed alcune opere monastiche in Dabra-Libanos costituiscono i tirocinii normali della scuola tradizionale della vita monastica.

In alcuni *Gadl* si parla delle conferenze tenute ai monaci dagli abati sulla Parola divina (141), fatto che attualmente sembra scomparso.

Si può dire dunque che la Parola di Dio è la linfa vitale della vita monastica di Dabra-Libanos.

ATTIVITÀ MONASTICA

Come tutti gli uomini, anche il monaco è soggetto alla legge universale del duro lavoro per mezzo del quale collabora a perfezionare sempre di più il mondo e a mettere in pratica il disegno di Dio. Nella spiritualità di Dabra-Libanos esso è visto non solo come un rimedio contro l'oziosità, ossia un'occupazione qualunque voluta unicamente per riempire il tempo, ma anche come una parte costitutiva del suo impegno vocazionale per raggiungere la perfezione cristiana a cui si è consacrati. Perciò una buona parte della vita viene consacrata alle varie attività tra le quali le principali sono le seguenti:

138) *Ibidem*, 181.

140) CONTI ROSSINI, *Acta S. Basalota-Mika'el*, p. 17.

141) RICCI, *op. cit.*, XXIII, 84.

a) Lavoro manuale.

Il monaco, uomo dello Spirito, non prega soltanto, ma lavora e prega lavorando. È questa una delle conquiste, di cui il monastero scioano fin dalla sua nascita ha fatto uno dei suoi sacrosanti doveri: la coltivazione della terra deserta iniziata dai primi proseliti di Takla-Haymanot fu anche seguita dai loro successori (142).

Nel monastero esistono diverse attività e tutte vengono svolte dai monaci stessi: agricoltore, falegname, cuoco, colui che copia la pergamena. I lavori domestici e interni del monastero, come cucinare, fare pulizie, attingere acqua, spaccare legna, lavare le vesti, sono in genere compiti degli *Ard'et*, i novizi (143). Alcuni sacerdoti, compresi i professi, accudiscono alle necessità quotidiane di un altro monaco di maggiore autorità sociale o ascendente personale (i santi, oppure l'abate) (144). Durante il raccolto della mèsse, tutti i giovani monaci e studenti lavorano nel vicino campo del monastero, mentre solo gli invalidi e vecchi sono dispensati. Le terre lontane dal monastero sono coltivate dai coloni.

Fuori del lavoro comune, il monaco nei tempi liberi può trascorrere il tempo in occupazioni di suo piacimento.

b) Educazione culturale e religiosa.

Si sa che nel monastero si entra in cerca della salvezza e non per fare il dogma o scienza. Nonostante ciò l'educazione culturale e religiosa della gioventù e del clero secolare e regolare nella vita di Dabra-Libanos è stata ed è ancora oggi una delle principali attività. Infatti, come risulta dal *Gadl* di Abate Yohannes, le sue scuole erano frequentate non solo dalla gente comune ma anche dalle personalità di maggior rilievo, come le figlie e i figli dei re (145).

L'istruzione viene data gratis. I professori specializzati, *Dabtara*, sono mantenuti a spese del monastero. Bisogna notare inoltre quanto abbiano contribuito alla divulgazione e rinsaldamento della fede cristiana quei monaci che, avendo lasciato il monastero, si stabilirono

142) CONTI ROSSINI, *Il Gadla Tacla-Haymanot*, p. 21 ts.

143) *Bulletin, cit.*, pp. 11-4; CONTI ROSSINI, *Gadla Anorewos*, pp. 69-71.

144) DILLMANN, *op. cit.*, p. 61; RICCI, *op. cit.*, XIV, p. 75.

145) PEREIRA, *Historia de Minas rei de Ethiopia*, p. 93; RICCI, *op. cit.*, pp. 185-186.

nelle case dei grandi, dove diventarono consiglieri e confessori dei genitori ed educatori dei loro figli.

Nel monastero di Dabra-Libanos però non si trovano dei manoscritti tanto pregevoli come in altri monasteri.

c) Ministero apostolico.

« Al di là dei presupposti filosofici e antropologici neoplatonici che hanno determinato la scelta di una spiritualità che esige il totale rifiuto delle realtà terrestri, i monaci di Dabra-Libanos, ricordano — con la loro vita distaccata dal mondo — che questo mondo già sta cambiando, scolorendo per prendere una nuova forma, quella che non muterà più, cioè di una terra nuova e di cieli nuovi ».

Quindi essi realizzano il messaggio di Cristo, cioè quello di andare a predicare alla gente, andando non nello spazio ma nel tempo: annunciano nella loro vita che essi vivono in anticipo la realtà escatologica che deve essere raggiunta da ogni uomo. Tale testimonianza costituisce il loro carisma, la loro funzione speciale, che devono svolgere in seno e per il bene della comunità. Ciò non deve farne dei separati dai loro fratelli in Cristo, ma, data la loro donazione totale a Dio, renderli totalmente disponibili ad incarnare la loro testimonianza del Regno, secondo le esigenze ambientali e circostanze storiche. Insomma devono entrare in un dialogo costruttivo col mondo esercitando anche il ministero pastorale. Il monastero scioano, nel corso della storia, ha svolto una vastissima opera anche su questo campo dell'evangelizzazione e civilizzazione. Per merito suo infatti si è evangelizzata la maggior parte della nazione. Come abbiamo visto più sopra, la missione apostolica era una delle componenti delle sue finalità previste dal fondatore stesso (146). Nel suo *Gadl* si parla come egli personalmente evangelizzò le zone circosvicine, e mandò appositamente, dietro un'ispirazione divina, dodici dei suoi discepoli in altrettante province, dove signoreggiava il paganesimo, coll'ordine di « stendere la rete dell'Evangelo nel mare del mondo, insegnare agli uomini la legge della fede e guidarli nel porto della redenzione » (147).

146) V. p. 52.

147) CONTI ROSSINI, *op. cit.*, p. 22.

Per il monaco, dotato di una preparazione intellettuale e morale, al di là delle opere meritorie, vi è l'obbligo di estrinsecare la sua personalità di religioso per mezzo dell'apostolato attivo (148). Molti in segno di una falsa modestia ed umiltà considerandosi incapaci ed indegni allo svolgimento dell'attività missionaria alla quale li chiamava la divina Provvidenza, furono tentati di cadere nell'aristocrazia dello spirito, che, non tenendo conto dell'altra parte del mondo, si ripiega in sé e si eclissa in un egoismo mortale; tentazione che fin dall'origine si profilò in seno al monachesimo, inducendolo spesso alla misantropia, facendogli così dimenticare e tradire la sua vocazione, la sua carta di identità: separato dal mondo per essere maggiormente presente nel mondo. L'autore del *Gadl* di abate Yohannes, dopo aver dimostrato con dei brani biblici (*Mt* 5, 14-15) come l'evangelizzazione sia una necessità impellente del monaco, specie, di quello che ha raggiunto un certo grado di perfezione, racconta con termini volgari come quell'abate andò con stento dove lo chiamava lo Spirito a predicare l'Evangelo: « Mentre il suo desiderio era quello di santificare solo se stesso in luogo deserto . . . la volontà del Signore l'obbligò a santificare le anime di molta gente, come obbligò Giovanni Battista ad uscire dal deserto per il bene degli altri e predicare l'Evangelo » (150).

Nonostante questo, la maggior parte dei monaci nelle domeniche e feste va a svolgere varie attività pastorali nei villaggi circconvicini: insegnamento catechistico, confessione ed altro.

d) Ospitalità.

Un tempo rilevante è impiegato dai monaci nel ricevere i forestieri e pellegrini: l'ospitalità è cosa sacra. È un sacrosanto dovere ricevere, dare vitto e alloggio agli ospiti senza domandare il motivo della loro venuta ed il giorno del loro ritorno, prima di una settimana. Ciò ha creato al monastero molti disagi economici e disciplinari da parte di quelli che volevano approfittare a proprio capriccio di questa opera caritatevole (151).

148) RICCI, *op. cit.*, XXII, p. 76; XXIII, pp. 81-2, 89; CONTI ROSSINI, *Acta S. Basalota, Mikael*, p. 15.

149) *Mt*, 5, 14-15.

150) RICCI, *op. cit.*, XXIV, pp. 179-80.

151) CERULLI, *Il monachesimo in Etiopia*, p. 269.

Il Monachesimo femminile

Un trattato sul monachesimo rimarrebbe incompleto se non si desse un'occhiata anche al ramo femminile, sviluppatosi parallelamente a quello maschile. Il monachesimo femminile, lungo il corso della storia, ha subito le stesse sorti di quello maschile, accanto a cui si è formato, anche se non potè mai assurgere all'importanza che questo ebbe nella storia etiopica.

L'argomento sarà trattato intorno ai due punti seguenti:

- 1) Origine e sviluppo del monachesimo femminile di Dabra-Libanos.
- 2) Le relazioni tra i due monasteri.

ORIGINE E SVILUPPO**DEL MONACHESIMO FEMMINILE DI DABRA-LIBANOS**

L'origine del monachesimo femminile risale ai primi momenti della nascita del monastero scioano, anche se non si può indicare con precisione per iniziativa di chi, come e quando esso fu istituito. Come risulta dal *Gadl* del fondatore di Dabra-Libanos, all'inizio i suoi componenti, probabilmente, erano delle persone devote, che, a mo' delle Pie Donne dell'Evangelo (152), accudivano alle necessità quotidiane dei santi monaci (153), cosa molto apprezzata e

152) Secondo il racconto del *Gadla Tacla-Haymanot*, i monaci e le monache, a differenza dei Nordici, vivevano a mo' degli Esseni, cioè, non solo partecipavano alla stessa mensa comune, ma coabitavano sotto lo stesso tetto e letto come fratelli e sorelle, senza avere dei pensieri carnali. L'autore che elogia il fatto, vede l'era escatologica già realizzata in terra grazie all'irresistibile forza della preghiera del fondatore che, avendo legato il Satana, istigatore del male, non aveva alcun controllo e influsso sulla condotta dei monaci che vivono in uno stato angelico, pregustando già in anticipo la realtà futura con l'unica preoccupazione della *laus divina*, nella quale si mettevano in gara; cfr. CONTI ROSSINI, *op. cit.*, p. 22. Ciò dimostra quanto il monachesimo abissino sia vivamente permeato del senso escatologico.

153) ROSSINI, *Gadla Anorewos*, p. 90.

154) CERULLI, *Gli atti di Krestos Samra*.

piena di meriti, secondo la mentalità e costume ancor vigenti nel Paese. Purtroppo il servizio venne sostituito dagli *Ard'et* (= novizi), ed esse si stabilirono in un monastero, costituito vicino a quello maschile; e così si formò il primo nucleo che diede inizio a una vita monastica femminile vera e propria. Esso dopo secoli di silenzio, solo nel sec. 15° si fa sentire nella lontana regione del Lago di Tana per opera di una santa, Krestos-Samra (154), una nobile donna di ricca famiglia, che pentitasi di un orribile suo delitto, commesso contro una sua serva, si rifugiò nel *Dabr* scioano, dove prese l'abito monacale; da qui, recatasi nel lago di Tana, si diede alla vita eremitica, dove, con la sua devota ascesi, attirò molte donne e fanciulle, e formò una comunità molto fiorente che inflù su tutto l'impero.

Nel sec. 16° le ferocissime orde islamiche, dopo aver distrutto i monasteri, decimarono anche le monache; ma alla fine della guerra la comunità fu ricomposta, e a spese della regina Sabla-Wanghiel venne costruita una bella chiesa.

Il monastero così fiorì rapidamente, e la fama della sua santità era tale che conquistò l'anima della casa regnante: la regina stabilì il suo quartiere invernale nel monastero, mentre la giovane sorella e la madre del re presero l'abito monacale.

Nei secoli successivi non ebbe più rilevanza, anzi si avviò verso la sua decadenza.

Attualmente nel monastero esiste un esiguo numero di monache, i cui costumi e pratiche ascetiche tradizionali sono simili a quelle dei monaci, eccettuate alcune parti della liturgia.

RELAZIONI TRA MONASTERO FEMMINILE E MASCHILE

Le notizie riferite dai documenti sulle relazioni vigenti tra i monasteri dei due sessi, sono sporadiche e frammentarie. Eccone alcune.

— La postulante, al pari dei monaci, è sottoposta al rituale periodo di prova, che anticamente era di sei o sette anni; adesso invece sembra che sia ridotto, come quello dei monaci, a due o tre anni.

— Nei secoli passati l'accettazione, come pure la vestizione, erano di competenza dell'abate (155). Attualmente invece l'ammissione, come risulta da un documento molto recente, è devoluta alla abbadessa (156).

Miniatura di un manoscritto del libro dei miracoli di Maria.



— Il testo non specifica però se a questa compete pure l'imposizione dell'abito, contrariamente alle norme tradizionali (157).

— Esse hanno un confessore che, in determinati giorni (che non vengono precisati dalle fonti), accompagnato da alcuni suoi discepoli, va a confessarle, incoraggiarle e guidarle nella via di ogni virtù (158).

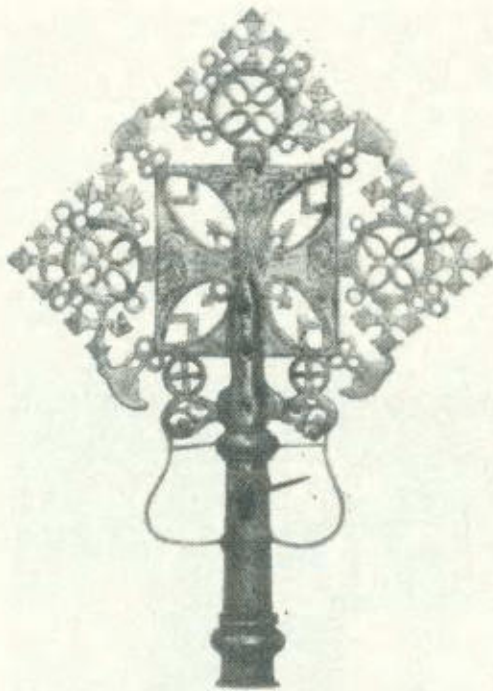
Alla parte economica provvede il monastero maschile. In generale le norme circa i rapporti dei monasteri di ambo i sessi non sono talmente rigidi come si osserva tra i monasteri di tipo ewostawosano.

155) Così fece l'Abate Yohannes alla sorella del re Gala-Wdiewos: cfr RICCI, *op. cit.*, XXIII, p. 157.

156) *Bulletin, op. cit.*, p. 17.

157) Solo a Dabra-Bizan l'abadessa aveva, fino al 15° sec., almeno, una facoltà conferitale per delega dell'abate, fatto giudicato però in stridente violazione delle norme. Cfr. ZAR'A YA'IQOB, *Mashafa-Birhan*, t. 52, pp. 84-5; CERULLI, *Gli atti di Zena-Mariam*, p. 129, § 4.

158) RICCI, *op. cit.*, XIV, p. 75.



PARTE TERZA

Riflessioni finali

Dopo aver visto il modo della realizzazione della vita monastica di Dabra-Libanos in seno al monachesimo etiopico, prima di concludere si dà una riflessione sul contributo dato dal monachesimo alla storia del paese, le sue posizioni di fronte alla generazione odierna e all'ecumenismo conciliare. Perciò si tratterà:

- a) Il contributo del monachesimo alla storia dell'Etiopia cristiana.
- b) Monachesimo etiopico e mondo moderno.
- c) Monachesimo etiopico ed ecumenismo.

CAPITOLO I

Il contributo del monachesimo alla storia cristiana dell'Etiopia

L'apporto, che deve essere visto e giudicato esclusivamente con l'ottica e mentalità passata del mondo cristiano, offerto dal monachesimo all'Etiopia è enorme in ogni campo: religioso, letterario-culturale, ecclesiastico, politico, artistico.

I monaci acquistarono molte anime a Cristo, evangelizzando le zone pagane. Essi per primi fecero scorrere nelle vene di cia-

scun Etiope la linfa della vita cristiana, la cui impronta è ancora oggi viva e marcata (159).

Sempre nei monasteri si studia, si discute, si lavora, si scrive. Essi furono gli unici centri di cultura religiosa, di fioritura della letteratura cristiana etiopica. Nelle scuole monastiche furono formati i più rinomati imperatori, le più ragguardevoli personalità dell'impero. Essi furono e sono ancor oggi i depositari delle dottrine e dei libri sacri, vivai delle tradizioni religiose. I monaci furono maestri e interpreti della cultura tradizionale, i primi autorevoli testimoni che portarono il volto dell'Etiopia cristiana, fin dai primi albori della sua nascita, nelle regioni più lontane del mondo occidentale, in Asia, in Palestina, in Egitto. I monaci diedero al mondo occidentale un vigoroso impulso agli studi etiopici; tutti gli studiosi etiopisti sono debitori a qualche monaco per la collaborazione prestata loro (160). Per la loro opera furono portate e tradotte molte opere preziose della letteratura cristiana dei Padri e scrittori cristiani, che costituiscono una gloria per la Chiesa abissina, gioia per gli studiosi, a causa della loro rarità (161).

La Chiesa abissina, nel corso dei secoli, ha attraversato lunghi periodi di piena decadenza; ma pur sempre il monachesimo la fa rinascere e le infonde novella forza e vigore, e le apre la via a nuovi orizzonti. Anzi tutto il clero secolare ebbe la sua formazione e preparazione religiosa presso i monasteri. Gli Abuna stessi si appoggiarono ai grandi ordini monastici per esercitare il loro potere (162).

I *Nagbast* (imperatori) si servirono dei monaci per aiuto e consiglio. I priori furono autorità religiose e politiche di prim'ordine. Durante l'invasione straniera i monasteri, per il popolo abissino, oltre che essere un valido elemento di coesione e di unità, furono anche i principali centri di resistenza. Se durante l'invasione straniera il monachesimo fosse stato sottomesso e non fosse stato geloso della fede e tenace nella lotta sia per la religione come per

159) Per esempio: la croce costituisce un ornamento della tradizionale moda femminile, la quale, oltre ad essere portata al collo da tutti, viene anche tatuata sulla fronte, sul collo, sulle mani. Cfr. MARIO DA ABBIY-ADDI, *cit.*, p. 331. Esso si manifesta ancora nei nomi personali, città, ecc.; MOJOLI, *op. cit.*, p. 46; POLLERA, *op. cit.*, pp. 319-20.

160) *Ibidem*, p. 347.

161) *Ibidem*.

162) SOTTOCHIESA, *La religione in Etiopia*, p. 126.

la patria », « l'Isola cristiana », cioè l'Etiopia cristiana d'oggi avrebbe avuto un'altra denominazione, e l'Etiopia libera e indipendente per secoli un altro appellativo (163). Anche nel campo strettamente politico il monachesimo è stato sempre una forza imprescindibile per chi ha dovuto predominare e vincere nel paese. Vale a dire, l'intervento od appoggio del clero, in generale, e del monachesimo in particolare, è stato sempre determinante in un senso o nell'altro. Infatti « se la dinastia Salomonide perse il suo trono nel 937, ciò è dovuto al mancato appoggio dei monasteri, è solo per opera essenzialmente di essi che lo riacquistò nel 1268 » (164). Inoltre nei periodi di progressiva secolarizzazione i monaci furono gli invitti difensori della purezza della religione cristiana. Perciò insorsero energicamente contro la deviazione religiosa diffusa in larghi strati della popolazione e, in particolare, tra le classi dirigenti, siano essi gli ecclesiastici come pure autorità politiche (165).

Essi, nella tristissima parentesi della dominazione musulmana, per la loro difficile posizione geografica, strapparono alle fiamme libri preziosi e documenti storici (166).

È opera unicamente monastica l'arte tipicamente etiopica, che oggi costituisce il vanto della nazione.

Non è una asserzione ardita nè avventata se si dicesse che tutta la « storia dell'Etiopia cristiana è connessa essenzialmente con la storia del suo monachesimo ».



Croce in legno e tritico

164) POLLERA, *op. cit.*, p. 176.

165) CONTI ROSSINI, *Gadla Basalota Mika'el*, pp. 29; 34; 38; IDEM, *L'evangelo d'oro di Dabra Libanos*, in MRAL, Sez. 5, 10 (1901) 202; *Gadla Ewastatewos*, p. 35; IDEM, *Gadla Anorewos*, pp. 82, 85.

166) MARIO DA ABBIY-ADDI, *op. cit.*, pp. 34-7.

Monachesimo etiopico e mondo moderno

Nonostante tutta la sua grandezza del passato oggi la reazione del monachesimo etiopico di fronte ai problemi moderni non è molto prospera. La situazione dei monasteri stessi posti in luoghi difficilmente accessibili e chiusi agli influssi delle correnti più nuove, la mancanza di un'adeguata formazione culturale e religiosa alle esigenze del tempo, certe strutture e mentalità sorpassate, alcune sue organizzazioni superate, una forte tendenza tradizionalista e conservatrice, fanno del monachesimo etiopico un mondo a sè, chiuso e non pienamente aperto alla generazione nuova, educata secondo i canoni e criteri dello spirito del mondo occidentale. C'è pericolo perciò che per la sua mancanza di un'adeguata reazione ai problemi moderni o di sforzo di adattamento all'inserimento nel contesto socio-culturale odierno, perda irrimediabilmente la tradizionale sua funzione plasmatrice e conduttrice della vita religiosa, culturale e politica del paese, e favorisca l'indifferentismo, od ateismo. Io non sono, come alcuni pensano, pessimista sulla capacità del suo adattamento alle nuove esigenze e problemi. Però per mettersi nella sua funzione primitiva ha nel suo seno molti problemi da risolvere, enormi difficoltà da superare, tutta una mentalità da mutare. Deve rinunciare a molti suoi privilegi, modificare alcune strutture ed elementi arcaici nello stile di vita, accettare le novità apportate dalle scienze e tecniche moderne, adottare la cultura attuale con i suoi nuovi metodi e sistemi di istruzione e formazione.

Anche se nessuno può pronosticare il futuro, è certo però che si può preparare. Ora il futuro del monachesimo etiopico si può desumere dalle reazioni attuali che i monaci possono manifestare di fronte all'evoluzione della vita sociale.

I mezzi di comunicazione come il giornale e la radio, il frequente contatto coi turisti, che, non di rado, sia pure con difficoltà, arrivano ai monasteri con la *jeep*, le recenti innovazioni delle strutture e della vita sociale, che segnarono il crollo della monarchia millenaria e la conseguente riforma governativa, amministrativa ed agraria, e la rivoluzione culturale, sono tutte circostanze che disturbano la solitudine monastica e stimolano alla modifica delle

forme monastiche tradizionali (167); infatti grazie a questi avvenimenti il problema della riforma della vita monastica è molto sentito non soltanto dagli alti componenti del clero, ma anche dalla maggioranza dei monasteri stessi; e già sono stati avanzati dei tentativi, anche se non sono riusciti (168); ancor oggi si stanno facendo dei nuovi progetti; ma non essendo sempre facile debellare in pochi anni istituzioni e tradizioni millenarie, questi sforzi di aggiornamento e modernizzazione troveranno certamente ovunque resistenza e contestazioni non facilmente superabili. Però bilanciando le varie forze, che agiscono in seno al monachesimo stesso, si può coraggiosamente affermare che l'elemento innovatore, favorito dalle recenti nuove strutture sociali, potrà soppiantare l'immobilismo tradizionale, per cui si può, con ogni probabilità, prospettare un futuro carico di promesse migliori.

Anzitutto il forte senso dell'escatologia, probabilmente, costituirà la vera fonte di una rinascita della vita monastica. Esso potrà liberarla dalle incrostazioni storiche che la rendono prigioniera di forme esteriori di vita legate ormai soltanto al passato.

Infatti la situazione in cui il monachesimo etiopico attualmente si trova sembra contraddittoria: « esso drammaticamente proiettato verso un " punto " fuori del tempo, si è reso prigioniero di elementi di un tempo antico. Cionostante, anche dentro questa contraddizione, il suo spirito mantiene valido il suo messaggio ultimo, anche se elementi estranei offuscano alquanto la sua trasparenza ».

Ci sono inoltre alcuni fattori che urgono per uno spezzamento dalla linea del conformismo tradizionale e per una riforma più adeguata ai tempi attuali e più promettente per il futuro della trasmissione del messaggio evangelico. Qui voglio elencare alcuni elementi essenziali.

La prima ragione che impelle al rinnovamento deriva dal ruolo che esso occupa in seno alla Chiesa; il monachesimo etiopico, infatti, non si riduce ad una istituzione marginale nell'organismo della Chiesa, al contrario, esso è l'organo chiave della Chiesa stessa. La

167) Le presenti riflessioni sono fatte ricalcando quelle del problema del monachesimo egiziano fatte da alcuni studiosi; ciò sia perché i due si trovano attualmente di fronte agli stessi problemi, e sia perché ambedue hanno molti punti di convergenza, essendo uno originato dall'altro.

168) Esistono in Addis Ababa alcune istituzioni promettenti del monachesimo moderno di ambedue i sessi. Inoltre, cfr MOJOLI, *op. cit.*, p. 46.

sua presenza — come pure la sua assenza morale-religiosa nella società, equivale alla presenza o all'assenza della Chiesa stessa. Cosicché, se si vuole una migliore ed efficace evangelizzazione nelle forme attuali corrispondenti alle mutate condizioni di vita è necessario che si renda vitale e fecondo quel centro che per tanti secoli fu il focolare della spiritualità.



Miniatura di un manoscritto del libro dei miracoli di Maria.

Infatti, secondo la costituzione della Chiesa etiopica il patriarca deve essere necessariamente un monaco.

Tra il clero secolare che, nella Chiesa etiopica come in quella orientale, è sempre sposato, nessuno può essere elevato a tale dignità anche nell'ipotesi di una qualificazione migliore. Perciò egli, che sta alla direzione di tutta la Chiesa, deve essere una persona aperta e preparata alle mutate circostanze di vita, ed intuitiva dei problemi ed esigenze del tempo. Altrimenti se egli, a causa della sua

lunga segregazione, fosse incapace a inserirsi nelle attuali strutture sociali e in determinate zone d'influenza, tutta la Chiesa soffrirebbe limitazioni tanto nella sua organizzazione interna come nelle sue forme di apostolato.

Per le medesime ragioni addotte per il patriarca, anche i vescovi sono frutto dei monasteri, essendo il celibato condizione necessaria per l'elezione all'episcopato. Se questi, a causa della mancanza di una debita preparazione nelle rispettive loro diocesi, presentassero ristrettezze di vedute, limitazioni di scienza e di spirito organizzativo, insensibilità per le esigenze delle parrocchie moderne, si possono facilmente arguire i grandi danni che ne deriverebbero alle diocesi.

I monasteri non sono solo creditori dell'alto clero ma anche dei fedeli stessi. Per i fedeli il monaco è un uomo di Dio, per cui molti lo scelgono come padre spirituale per comunicare le loro ansie e gioie della loro anima; sono molti che chiedono i consigli e direzione dei monaci. Ancor, più spesso, è il monaco che sta in diretto contatto con il popolo cristiano, che conversa coi fedeli e li dirige. Tutte queste posizioni, privilegi, stima che godono costringono il monachesimo abissino ad uscire dal suo ghetto chiuso e lo spronano a una riforma culturale, spirituale, intellettuale che lo ponga all'altezza di affrontare con coraggio ed efficacia il suo interlocutore, il suo ambiente sociale se vuole conservare il suo fascino antico, e il suo richiamo possa essere sentito ancor oggi dalla gioventù moderna.

Inoltre i giovani aspiranti al monachesimo, provenienti da un mondo socialmente cambiato, non si trovano a loro agio in un monastero con delle arcaiche strutture, e se là non si fa riforma essi non possono perseverare. Perciò a causa di un indebito attaccamento alle tradizioni inveterate si metterebbe a rischio la vocazione monastica stessa. Questo, come pure la responsabilità dei monaci nel formare l'alto clero e nel dirigere le anime, deve necessariamente ridestare il monachesimo. La sua vitalità sarà la vitalità della Chiesa, e dal suo risveglio dipende il risveglio della Chiesa intera.

Purtroppo — bisogna confessarlo sinceramente — nei deserti la civiltà arriva con ritardo ed a un ritmo rallentato.

Monachesimo etiopico ed Ecumenismo

La posizione del monachesimo etiopico di fronte al movimento ecumenico non segna alcun passo di rilievo. La promozione di questo movimento, nel senso di iniziative e dialoghi per promuovere e realizzare l'unità cristiana, sia da parte cattolica come da quella ortodossa, è molto insignificante. I cattolici a riguardo della Chiesa etiopica in generale, e del suo monachesimo in particolare, hanno almeno in parte notevole un atteggiamento di disprezzo e di superiorità, con l'aria di imporre le proprie credenze, considerando le strutture ed organizzazioni monastiche come arcaiche, e i preziosi patrimoni religiosi che sono racchiusi in esso come realtà sorpassate. Invece di cogliere i valori e tesori preziosi racchiusi nel suo patrimonio, ricco di spiritualità originale della cristianità primitiva, non sono pochi, che, senza un'approfondita conoscenza dell'insondabile sua ricchezza, benché sfigurata dalle incrostazioni storiche che dovette subire, e osservandolo solo superficialmente, vogliono direttamente latinizzarlo o in parte o in tutto. La causa di fondo di questi spiriti bizzarri sembra la loro formazione in un mondo straniero, influenzata dalla cultura e dallo spirito occidentale che non hanno permesso loro di abbassarsi e cogliere il vero senso e i valori che il loro ambiente racchiude.

Dal 1963 esiste una istituzione detta « Centro Ecumenico S. Frumenzio », diretta dai frati cappuccini, con lo scopo di accogliere, formare ed abilitare al ministero tra i fedeli cattolici, i monaci e clero secolare ortodossi che desiderano aggregarsi alla Chiesa cattolica.

Questo centro, anche se è molto incoraggiato e sostenuto dalla Santa Sede e dalla Conferenza Episcopale Etiopica, non può essere chiamato e considerato un « Centro Ecumenico » ma un Centro di proselitismo, come indica lo scopo che si è proposto.

Nemmeno può rappresentare un *valido ponte ecumenico* tra le due religioni come lo vorrebbero alcuni (169) di un intuito molto corto, ma al contrario esso allargherà la diffidenza e aumenterà la distanza che già ci separa.

I monaci ortodossi pure da parte loro, non sembrano, global-

169) MARIO ABBIY-ADDI, *op. cit.*, p. 260.

mente presi, ben disposti a un dialogo ecumenico. Prima di tutto perché alcuni, essendo assorbiti nella grande lotta di adattamento al nuovo ambiente, non hanno tempo libero per pensarci. Non mancano anche quelli, benché pochissimi, che non hanno avuto nessuna notizia a questo riguardo.

In generale però la ragione profonda del disinteresse per aprire un dialogo sincero si deve cercare in altri campi.

Ancor oggi non sono ben guarite le cicatrici di odio e diffidenza a riguardo dei cattolici, che nei secoli passati (1603-1633) ad opera dei Gesuiti fecero massacrare un ingente numero di innocenti. Il motivo era la pretesa di latinizzare (170) il rito, la liturgia e i costumi religiosi che vigevano da secoli in Etiopia. Questi atteggiamenti furono peggiorati negli ultimi decenni ad opera di missionari poco illuminati. Ancora di più il comportamento dispregiativo di quei cattolici, che invece di sforzarsi di innestare i loro nuovi apporti di spiritualità sul preesistente tronco di una millenaria tradizione religiosa, pretendono di abatterlo e fare nuovi impianti. Tutto ciò ha accresciuto maggiormente la tensione di diffidenza ed avversità.

Non manca inoltre la presenza, se non in tutti almeno nella maggioranza, di preconcetti falsi riguardo al cattolicesimo.

Però questi atteggiamenti, spesso latenti, non sono tali da far perdere ogni barlume di speranza per un ecumenismo vero e proprio.

Il cattolicesimo infatti presso molti gode una grande stima per la sua organizzazione, e non sono pochi che desiderano emularne soprattutto la sua autonomia e disciplina.

A parte ciò, sul piano personale ed individuale numerosi monaci di ogni parte condannano il triste fatto della separazione e auspicano vivamente un'unione quanto possibile immediata.

Tutti questi sono dei buoni sintomi, che, però, non sembrano aver avuto un'accoglienza entusiasta da parte della Chiesa cattolica.

CONCLUSIONE

Dalla riflessione finale si potrebbe immaginare, specialmente dagli ultimi due capitoli in poi, che il monachesimo etiopico in generale e quello Dabra-Libanosano in particolare fosse già una

170) V. nota 80.



Miniatura di un manoscritto etiopico del XIV-XV secolo.

cosa vecchia e, perciò, roba da conservare in museo, cosa che non è assolutamente vera. Quali che siano le circostanze attuali, ivi compresi i cambiamenti sociali e culturali più rivoluzionari, esso

possiede ancora, nonostante le distorsioni, degli elementi validi ed autentici di attualità.

Prima di tutto il suo perfetto inserimento nella chiesa locale. In Etiopia la vita monastica non si giustappone alla vita ecclesiale come un istituto più o meno marginale rispetto all'organismo nel suo insieme, ma ambedue si integrano perfettamente in quanto il monachesimo costituisce l'organo chiave della Chiesa, che vede in esso la sua espressione migliore, da cui trae le persone che la guidano; e il monachesimo da parte sua non si è mai istituzionalizzato, creando delle strutture parallele o differenziali rispetto a quelle della Chiesa. Lo testimonia l'assenza di ogni regola e costituzione che potrebbe ancorare il monaco a una determinata casta o categoria di persone.

I monaci di Dabra-Libanos, in seno a questo monachesimo, traducono questo principio in termini di vita, di incarnazione alle esigenze e sollecitazioni della chiesa locale, senza la pretesa di atrofizzare la sfera della sua presenza.

Il monaco Dabra-Libanosano è semplicemente un componente del popolo di Dio, un battezzato che si forma secondo lo Spirito, insomma un punto avanti, a cui tutti sono chiamati. La sua famiglia è una Chiesa, e non è invece una famiglia che poi cerca il suo posto e il suo inserimento nella Chiesa. E questa è quella locale in cui egli vive come membro originario, e non come appartenente per importazione (colonialista) più o meno occasionale e provvisorio, in quanto legato originariamente e costituzionalmente a vertici diversi dal suo vescovo locale.

Ancora l'inesistenza di distinzione tra laici e monaci, l'omogeneità della vita spirituale a tutto l'asse della Chiesa, il carattere di autonomia che non permette nessun accentramento, l'assenza di divorzio tra vita attiva e contemplativa, tra i consigli evangelici e comandamenti, tra conoscenza ed azione, sono dei valori preziosi da conservare gelosamente e che il mondo occidentale, avendoli in genere persi, cerca di riacquistare.

Nonostante l'immenso possedimento di terreni, il monachesimo etiopico, in generale, e quello Dabra-Libanosano, in particolare, ha vissuto e vive ancora — senza perdere la sua bussola — più visibilmente vicino al suo popolo con lo stile e modo di vivere, con l'abitazione, il lavoro, la privazione che, spesso, confina con la miseria. Per il Dabra-Libanos, come pure per gli altri monasteri, il *Dabr* è un luogo della riforma della persona, di conversione prima allo spirito dell'Evangelo, per aprirsi poi al mondo.

Ciò che maggiormente colpisce l'occhio del religioso o qualsiasi altra persona del mondo occidentale, è il rispetto della personalità del monaco: egli non è un pezzo di ricambio da usarsi secondo i bisogni della comunità, ma una persona che, in seno alla comunità, deve educare e sviluppare la propria personalità, e tutte le sue potenzialità in quelle attività a lui consone per metterle al servizio efficace della chiesa, qualunque sia il campo di azione. Nemmeno al padre spirituale, che agli inizi della vita del candidato esercita un ruolo importante nella formazione, si sottomette come uno strumento passivo, cosa che mortificherebbe la propria personalità, sopprimendo l'impulso affettivo e creativo, ma come a una guida esperta, che aiuta a conoscersi meglio, che mette in guardia contro l'autosuggestione e favorisce la propria crescita nell'amore e servizio di Dio. Ciò si capirebbe meglio con un paragone fatto con ordine benedettino, in cui l'obbedienza occupa un posto principale: il monastero benedettino, secondo la parola del fondatore stesso, è una « scuola di servizio divino », dove il monaco, nella sua vita di ogni giorno, impara — dentro un'istituzione strettamente organizzata — la perfezione, seguendo le norme dettagliatamente scritte; in maniera analoga l'ordine Takla-Haymanotano, come pure gli altri *Dabr*, è un'università, dove ogni monaco, a suo modo, studia la perfezione in seno a una comunità, leggermente unita e retta da norme e costumi tradizionali, diventando a se stesso maestro sia corporalmente, dato che l'influenza del padre spirituale lascia ampio spazio alla propria iniziativa. Il monaco può partecipare alla vita comunitaria quanto e come vuole, fino a diventare un religioso ardente che si compiace della compagnia dei suoi confratelli nelle sue ore libere, o va a sfociare nella vita eremitica.

In Dabra-Libanos, come in tutti i monasteri di Etiopia, vige ancora quella flessibilità e libertà dei primi monasteri della Tebaide, cose tutte sparite nel monachesimo occidentale, che in questi ultimi tempi si sforza di farne tesoro.

Come abbiamo ripetutamente visto, l'intensa vita liturgica, che da una parte concentra il monaco nel suo rapporto assoluto con Dio e dall'altra non permette la distorsione del devozionismo e dell'individualismo, e il senso acuto dell'escatologia vissuta, danno al monastero scioano, come a quello etiopico, un fascino misterioso, nonostante la crisi che esso attraversa.

Questo significa che nonostante la crisi essi mantengono elementi profondamente validi e che hanno già in sè la possibilità di un autentico rinnovamento spirituale.

Canone Biblico ed Ecumenismo

Il Canone delle Sacre Scritture, in vigore presso le varie Chiese cristiane, differisce notevolmente per numero di Sacri Testi elencati e riconosciuti; oscillando da un minimum, rappresentato dal Canone Nestoriano (cui si sono rifatti i Protestanti, all'epoca della Riforma) ad un maximum, segnato dal Canone Copto-etiopico.

Infatti, rispetto all'attuale Canone Biblico della Bibbia Romana o della Controriforma, possiamo — per render meglio l'idea e con maggiore evidenza, il nostro asserto — possiamo tracciare in linea di massima, il seguente prospetto di confronto.

Canone ridotto = Nestoriano e Protestante: il Vecchio Testamento ignora i deuterocanonici; il Nuovo Testamento tralascia l'Apocalisse nonché tutte le epistole cattoliche, da parte nestoriana; solo qualcuna, da parte protestante.

Canone abbondante = è quello degli Ortodossi: il VT ammette 3° e 4° di Esdra; 3° e 4° Macabei. Il NT (eccezione fatta, per la Chiesa Bulgara e Russa, che rifiutano l'Apocalisse) ammette anche la I Epistola di S. Clemente ai Corinti e l'Epistola di Barnaba.

Canone abbondantissimo = è quello copto-etiopico, nel cui elenco figurano: 3° e 4° Esdra; 3° e 4° Macabei; I e II Epistola di S. Clemente R. ai Corinti; Enoch; Ascensione di Isaia. Inoltre: Vita di Adamo e suo Testamento; Vita di Eva e figlie; Apocalissi varie (di: Abramo, Mosè, Esdra, Pietro); Transitus o Dormizione

della Vergine « scritto dall'apostolo Giovanni » (1). Ebbene, secondo la manualistica biblico-dogmatica, finora corrente presso la Chiesa Romana; e, che si ritiene ispirata al Decreto Tridentino 8 aprile 1546, il Canone Nestoriano, pecca per difetto e, gli altri due, per eccesso. A nostro avviso però, la cosa non va risolta in codesto modo, così sbrigativo e perentorio.

Finora non si è adeguatamente riflettuto sul citato Decreto, perché finora mancava mordente per una problematica che soltanto l'Ecumenismo, ha posto sul tappeto.

Infatti, proprio in base al Decreto Tridentino, si può obiettivamente affermare che: *a)* il Canone Ortodosso e Copto-etiopico *non* è eccedente; *b)* il Canone Nestoriano *non* è difettivo.

Come mai — ci si chiederà subito — asserzioni così antitetiche, possono risultare contemporaneamente legittime?!

Ebbene, ciò che sembra paradossale, invece — a rigor di termini — non lo è; e lo vedremo. Ma procediamo con ordine. Ci proponiamo pertanto, come traccia di lavoro, il seguente schema:

1) Decreto Tridentino, IV Sessione, 8 aprile 1546; 2) *Vetus Latina*; 3) Canone « eccedente » e « ridotto »; 4) Vaticano II.

1. Il Decreto Tridentino ed il conseguente canone anatematico, recitano (*summatim*): « *S/Sancta Tridentina Synodus, Orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, pari pietatis affectu ac reverentia, suscipit et veneratur. Si quis autem, libros ipsos integros, cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia Catholica legi consueverunt et in Veteri Vulgata Latina editione, habentur, pro Sacris et Canonicis non susceperit, A. S. ».*

Ebbene, questo testo dogmatico-disciplinare, mentre, da una parte proibisce sotto pena di scomunica, di ulteriormente ridurre (come hanno fatto per esempio i Protestanti) il numero dei Sacri Libri elencati nella Bibbia Cattolica; dall'altra invece — almeno sul piano teorico — lascia aperto il Canone ad un eventuale ulteriore aumento numerico, nella collezione dei Sacri Libri.

Per giudicare quale sia da considerarsi « Canone Biblico in vigore nella Chiesa Cattolica », bisogna innanzitutto porre attenzione agli elementi criteriologici, offerti dal citato testo tridentino, cioè: *a)* Padri; *b)* Chiesa Cattolica; *c)* lettura liturgica; *d)* *Volgata preieronimiana*.

(1) *Simon-Prado: Propaedeutica Biblica, Marietti 1938, par. 108-114.*

Ciò appare assai importante oggi, dal momento che, nel dialogo ecumenico, è richiesto alle Chiese di mettersi a confronto tra loro, su tutta la linea. Pertanto, circa la Patristica, è da dire che gli elenchi dei Libri Canonici, furono compilati presso le varie Chiese locali, proprio coll'apporto de Santi Padri, considerati dalle rispettive comunità ecclesiali, quali autorità somme, supernamente illuminate così, da intitolare anche le grandi Liturgie e Anafore o, da legarvi indissolubilmente, il proprio nome: p. esempio S. Basilio, S. Giov. Crisostomo, S. Cirillo — di Alessandria e di Gerusalemme —, S. Ippolito, Serapione, Teodoro di Mopsuestia, ecc..

Per esempio la Epistola Barnabae e la Didachè, sono Sacra Scrittura, per Clemente Alessandrino e, ugualmente ispirate per Origene, Serapione, Eusebio; per non parlare che dei Padri Orientali; e per questo, sono passate anche nella Tradizione Codiciale (membranacei Unciali e Minuscoli).

Nei codici biblici Sinaiticus e Alexandrinus — tanto, per citarne due tra i più celebri e noti — le Epistole di Clemente Romano ai Corinti, di Ignazio d'Antiochia, Policarpo di Smirne, l'Epistola di Barnaba, la Didachè, il Pastore di Erma, figurano alla pari, cogli attuali Libri Canonici; significa che tali erano considerati — questi scritti patristici — nelle Chiese di Palestina e d'Egitto. Il Vat. II afferma: « Sono le asserzioni dei SS. Padri che attestano quella Tradizione che fa conoscere alla Chiesa, l'intero canone dei Libri Sacri » (2). Quindi, anche un Canone più ampio dell'attuale, per tutte le Chiese, nell'interscambio dell'apporto Patristico.

Il Tridentino aggiunge: prout in Ecclesia Catholica, legi consueverunt; accenna quindi, alla « lettura liturgica » della Scrittura, fatta dalla e nella Chiesa Cattolica. Infatti, la Liturgia è in stretta connessione con la fonte patristica; non può essere che così, perché così fu, sul piano storico; l'abbiamo già visto.

Ma cos'è la *Ecclesia Catholica* nella *mens* del Tridentino? Ebbene, esiste una metodologia di semantica conciliare, per capire rettamente l'evoluzione dottrinale e perfino lo sviluppo storico dei dogmi, nel loro ininterrotto filone.

Così fu nei primi sette Concili Ecumenici e altrettanto per i Concili e Sinodi Occidentali. Costantinopoli (a. 381) spiega Nicea (325); Calcedonia (451) spiega Efeso (431). Il Vaticano I spiega il Tridentino e il Vaticano II — con innumerevoli passi e note — spiega di essere la continuazione ideale e reale, del Vaticano I.

(2) Dei Verbum 8.

Pertanto, ogni affermazione dottrinale della Chiesa, va letta storicamente, nella luce di una successiva presa di posizione, della Chiesa stessa.

E allora? Ecco: nel documento tridentino, per « Chiesa Cattolica » s'intende l'Una, Sancta, Catholica et Apostolica Ecclesia del Simbolo Niceno-Costantinopolitano, composto nei primi due Concili Ecumenici, riconosciuti da tutte le Chiese; anche se poi, queste si staccarono negli scismi successivi, pur continuando a proclamare questa comune *texera fidei*, fino ad oggi. Per di più, si tratta della Chiesa preieronimiana (s. Girolamo muore nel 420).

Infatti, il Tridentino accenna poi, alla « *Vetus Latina* » che sarà appunto rimaneggiata da Girolamo. Inoltre, il Vaticano II insegna, con paradigma eucaristico che, in ogni Chiesa Particolare — quantunque piccola, povera e dispersa — è presente tutta intera, la Chiesa Universale (2b). Perciò, fino all'età di S. Girolamo, la Chiesa Nestoriana o Copta, era già « Chiesa Universale », era già « Chiesa Cattolica ». Quindi, il Canone Biblico in vigore a quell'epoca, in queste Chiese, e attestato dalle rispettive letture in sinassi, era veramente « Canone della Chiesa Cattolica ».

2. La *Vetus latina* (detta pure *Itala vetus e Vetus romana*) — oltre quelli già citati per il NT, secondo i Padri e la tradizione codiciale — considerava pure pel VT, *come scritti canonici*, i seguenti sette:

- 1) Libro dei Giubilei (= Parva Genesi o Apocalisse di Mosè)
- 2) 3) III e IV di Esdra
- 4) 5) III e IV Macabei
- 6) Salmo 151
- 7) Orazione di Manasse (3).

Il Tridentino, parlando della *Vetus latina*, non intende riferirsi a qualche edizione particolare, ma a *tutto l'insieme delle versioni latine dei testi biblici che, fino all'epoca di s. Girolamo, passava sotto il titolo di « Scritture Ispirate »* (4).

Girolamo, per incarico di Papa Damaso, avrebbe dovuto mettere in ordine e completare le *versioni latine della scrittura, in uso*

(2b) Lumen Gentium 23; 26; 28.

(3) Simon-Prado, o. c. ibidem .

(4) Simon-Prado, o. c. par. 183.

fino allora, nella comunità cristiana. Ma influenzato dal più rigido rabinismo palestinese che rifiutava la Bibbia dei LXX, Girolamo, quasi per debito di riconoscenza ai suoi maestri di ebraico, ed in sintonia con loro; non solo rifiuterà con violenza, una serie di libri — nonostante fossero letti nelle assemblee liturgiche — etichettandoli con la sprezzante espressione « deliramenta apocryphorum » ma, solo per pura obbedienza, si adattò a far tradurre dal greco, quelli che oggi si chiamano i « deuterocanonici ». L'opera geronimiana, nonostante forti opposizioni di grandi vescovi come S. Agostino, alla fine prevalse; e il Canone Biblico Ufficiale della *Nova latina* o Vulgata, divenne sostanzialmente il canone geronimiano, uscito da Betlemme.

E così fu sancito a Trento, quando la Riforma Protestante, ripudiando il Canone Alessandrino dei LXX, si rifece a quello palestinese, esclusivamente ebraico, rimettendo in auge — quasi per nemesi storica — la posizione rigida di s. Girolamo. Però è significativo che Papa Clemente VIII (+ 1598), proprio applicando le direttive del Tridentino, facesse includere nella triplice edizione clementina, della Vulgata, alcuni « apocrifi », come la Orazione di Manasse e i Libri II, III, IV di Esdra, con la clausola sintomatica: *ne prorsus interirent!*

3. Canone « eccedente » e « ridotto ».

A rigor di termini, il Decreto Tridentino dell'8 aprile 1546, parla soltanto della *Vetus latina* preieronimiana, attestata dalla tradizione codiciale; non accenna minimamente ai testi in lingua originale o alle versioni orientali (5).

Quindi, di per sè, la *Vetus Latina* non può esser posta come pietra di paragone, per i Canoni Biblici che sono in vigore da sempre, nelle altre Chiese che non si identificano colla Chiesa Romana; piuttosto, è pietra di paragone per tutte le Bibbie che, dalla stessa Chiesa Romana, vengono editate!

Per di più, il Decreto Tridentino fu fatto *unicamente*, per colpire la tesi minimista protestante; lasciando quindi, assolutamente impregiudicato, il problema del Canone Biblico, presso le Chiese Orientali.

Dato poi, che il suscitato Decreto riconosce per Libri Sacri,

(5) *Simon-Prado*, o. c. *ibidem*.

quelli che venivano letti nelle sinassi della Chiesa Cattolica preieronimiana, ne consegue una duplice conclusione:

a) il Canone Protestante, così ridotto sia per il VT che per il NT, non è accettabile neanche in sede ecumenica, come Canone Biblico della Riforma, sic et simpliciter, in quanto il Protestantesimo non rappresenta alcuna Chiesa preieronimiana ma, è soltanto il risultato di una scissione ereticale, avvenuta in seno al Cattolicesimo Occidentale, ben undici secoli, dopo s. Girolamo.

b) Invece, il discorso è ben diverso — come abbiamo visto — per le Chiese Orientali ed i loro rispettivi Canon Biblici: siano essi « eccedenti », come l'ortodosso e il copto-etiopico; oppure « ridotti » come il Nestoriano; ma, in ogni caso, tutti preieronimiani. E, a prevenire obiezioni, diciamo subito che, abbiamo un altro caso, nel Concilio di Trento, di condanna della tesi protestante su materia nella quale sarebbero implicate anche le Chiese Orientali; contro le quali però, non si è inteso legiferare: è il caso del divorzio (6). Infatti, su istanza dell'Oratore veneziano al Concilio, i Greci — assai numerosi nei possedimenti veneziani — non furono colpiti dall'anatema (7).

4. *Vaticano II*. Tirando le somme, sembra lecito concludere che, le espressioni: « canone esorbitante » o « canone minimizzato », non devono suonare a biasimo — come invece avviene nei manuali di apologetica — quando si parla di Canon Biblici Orientali; quasi che la Bibbia Ortodossa o Copto-etiopica peccasse per eccesso, e quella Nestoriana, per difetto.

Affermazioni del genere, non sono più ammissibili, nell'attuale visione ecumenica, aperta dal Vaticano II; ormai è ammesso pleno iure, il *Pluralismo* teologico, disciplinare e liturgico delle singole Chiese, con tutti gli annessi e connessi del loro patrimonio spirituale e storico! (8) È assai significativo che la Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione *Dei Verbum* n. 20, a conclusione del capo V che tratta del NT, reciti: « Il Canone del NT oltre i quattro Vangeli e le lettere di S. Paolo, contiene altri scritti apostolici, composti per ispirazione dello Spirito Santo ». Come si vede, siamo

(6) Sessio XXIV, can. 7.

(7) *Pallavicini*: « Storia del Concilio di Trento » XXII c. 4, n. 27.

(8) Cfr. Vaticano II - *Orientalium Ecclesiarum* c. II n. 5-6. *Unitatis Redintegratio* c. III n. 14; 16-17. Papa Giovanni XXIII: Allocuzione per l'apertura del Concilio (11 ottobre 1962) n. 15. Papa Paolo VI: Alloc. per l'apertura d. II Sess. Conc. (29 settembre 1966) n. 18

di fronte a una formula largamente possibilista; infatti, oltre i Quattro Vangeli e l'Epistolario Paolino, altro non precisa; resta aperta così, tanto ad un minimum — come nel canone nestoriano; quanto ad un maximum — come nel canone copto-etiopico.

Ma è così e soltanto così, che si può pensare alla *Bibbia unionistica* — di cui oggi, tanto e in vari modi si parla — come ideale piattaforma comune, per un incontro interconfessionale: tra Cattolico-romani, Vecchiocattolici, Ortodossi e Chiese Anticalcedonesi; nonché forse, perfino tra Chiesa Romana e Protestanti (solo però, pel VT) in virtù del Canone Palestinese che, con tutta verosimiglianza, era il Canone della Chiesa Giudeo-cristiana (9).

In ogni caso, secondo l'indicazione prettamente ecumenica di Papa Giovanni e del Concilio, occorre anche qui, puntare più su ciò che ci unisce, anziché su ciò che ci divide.

Perciò, anche il *Canone biblico unionistico* resterebbe, secondo la nostra tesi (che è poi, una ipotesi di lavoro!) irenicamente pluralistico nella realtà interecclesiale.

Stiamo intanto, umilmente in ascolto di ciò che lo *Spirito dice alle Chiese!* (10)

Angelo Altan

(9) La Chiesa Giudaizzante della Palestina era capeggiata dall'apostolo Giacomo Minore cui successe l'apostolo Simone Zelota; passata, alla vigilia della caduta di Gerusalemme, a Pella, si ramificò nella Chiesa Siriaca il cui canone biblico era appunto originariamente fissato dalla Peshitta.

(10) Apocalisse 2, 7, 11, 17, 29; 3, 6, 13, 22 NB. il misterioso ritornello, ricorre sette volte: voce dello Spirito Septiforme!

N.B. - Non esistono differenze nel « Canone » tra le varie Chiese Ortodosse Autocefale e tra esse e la Chiesa cattolico-romana. Anche se qualche libro della Scrittura — come l'Apocalisse — non è nell'uso liturgico. Per la Chiesa Ortodossa il NT comprende i seguenti libri:

Quattro Evangelii: Atti degli Apostoli, Lettere di Paolo: ai Romani, le due ai Corinti, ai Galati, agli Efesini, ai Filippesi, ai Colossesi, le due ai Tessalonicesi, le due a Timoteo, a Tito, a Filemone, agli Ebrei. Lettera cattolica di Giacomo, due di Pietro, tre di Giovanni una di Giuda, Apocalisse di Giovanni. Il Canone dell'A.T. è il seguente:

Libri storici: Pentateuco, Gesù Nave (Giosuè), Giudici, Rut, 4 dei Re, 2 dei Paralipomeni, 2 di Esdra, Neemia, Tobia, Giuditta, Ester, 3 Macabei.

Libri didattici: Salmi, Giobbe, Proverbi Salomone, Ecclesiaste, Cantico dei Cantici, Sapienza di Salomone e Sapienza di Sirach.

Profeti Maggiori: Isaia, Geremia, Pianti di Geremia, Lettera di Geremia, Baruch, Ezechiele, Daniele. *Minori:* Osé, Arnos, Michea, Ioele, Abdiù, Giona, Naùm, Abbacum, Sofonia, Angeo, Zaccaria, Malachia.

Il Monastero di Pistoia dei Ss. Onofrio e Basilio

Ricordi storici

Nella città di Pistoia, nella zona adiacente alle mura medievali della città esiste tuttora una via dallo strano nome: Via degli Armeni.

Difficilmente si troverà un Pistoiese che così su due piedi sa render ragione di questa denominazione. In realtà questa indicazione toponomastica è l'unica memoria che resta della presenza in città di una comunità di monaci Basiliani di rito bizantino che pure ebbero notevole parte nella storia religiosa della città e lasciarono per secoli rilevanti tracce della loro presenza. Il popolo, che confondeva facilmente i monaci bizantini con gli Armeni, la cui presenza in Toscana non era rara data la vocazione commerciale di molte sue città, subito li denominò "Gli Armini" vocabolo corrotto per "Armeni" e questo nome rende ragione dell'attuale toponomastica della via a cui ci riferivamo.

Come si sa i monaci « basiliani » prendono questo nome da S. Basilio il Grande, Vescovo di Cesarea in Cappadocia, il quale nel 357 stese per le comunità monastiche già fiorenti nell'Oriente Cristiano, le sue regole, dando loro in questo modo una fisionomia più unitaria (1).

In conseguenza a vicende storiche a tutti note alcune comunità di monaci orientali si trasferirono in Italia e, specialmente durante il pontificato di Papa Clemente V, attorno all'anno 1307, fiorirono oltre che nel meridione anche in altre regioni d'Italia.

Furono accolti fraternamente mantenendo, almeno nei primi

(1) I monaci orientali erano, come si sa, assai numerosi in tutta l'Italia meridionale e qua e là un po' dovunque in Italia. Nel sec. XVI si tentò di inquadrali secondo l'uso occidentale e furono chiamati « basiliani » assai impropriamente, perché S. Basilio non ha fondato « ordini » religiosi. Questi invece, esistevano assai prima di lui. San Basilio, come molti altri Padri, ha scritto delle regole ascetiche.

tempi dal loro arrivo, inalterate le loro tradizioni, i loro riti e la loro spiritualità ed insieme piena comunione con la Sede Romana.

A Pistoia, zona di traffici mercantili, si stabilirono quasi subito fondandovi un monastero vicino alle mura della città, dedicandolo a Santi Onofrio e Basilio. Nella Toponomastica Pistoiese è rimasta traccia di questa dedicazione nel fatto che, fino a pochi anni addietro, la via che correva lungo le mura si è chiamata " via delle mura vecchie di S. Onofrio ".

Sembra che la fondazione del Monastero debba farsi risalire all'anno 1340 quando giunse a Pistoia una comunità proveniente da Genova, città anch'essa sede di una fondazione Basiliana dalla quale quella Pistoiese fu sempre in stretto rapporto e forse anche in una certa dipendenza. Alcuni altri storici vorrebbero però spostare questa data, per cui credo che non si erri senz'altro se si pone la data della fondazione del monastero Basiliano di Pistoia in un periodo che va dal 1340 al 1360.

In seguito, e l'anno preciso difficilmente lo si può precisare, sembra che abbandonassero la regola di S. Basilio per abbracciare quella dei canonici regolari di S. Agostino, forse perché più rispondente al nuovo genere di vita che i monaci conducevano: artefice di questo cambiamento sembra sia stato certo Padre Andrea da Pisa, al quale deve anche attribuirsi la modifica dell'abito monastico da nero a bianco con pazienza nera, simile a quello dei cistercensi.

Queste modifiche, osteggiate da buona parte dei monaci, se all'inizio nulla mutarono della spiritualità dei monaci che si mantenne bizantina, al lungo andare portarono ad una crisi di identità dei monaci stessi alla quale, anche se non in modo esclusivo, si deve far risalire la crisi dell'ordine in Italia, fino alla sua soppressione. Certo è che, anche dopo le modifiche introdotte dal Padre Andrea da Pisa i monaci continuarono ad officiare in rito bizantino anche se, a lungo andare e per esigenze pastorali adottarono, ma solo in parte, quello latino .

La spiritualità dei monaci, specie subito dopo il loro insediamento a Pistoia doveva essere particolarmente elevata se molte famiglie, tra cui alcune tra le più nobili di Pistoia, cominciarono a frequentare la Chiesa ed il monastero ed a porsi sotto la direzione spirituale dei padri Basiliani.

Da questo interessamento alla spiritualità orientale, resa ancora più eloquente da uno speciale culto della madonna " Paraclisis " la cui icona era venerata nella Chiesa del Monastero, e che dal popolo venne subito chiamata " Madonna della Consolazione ", (culto tutto



Pistoia - Chiesa di S. Bartolomeo (XII sec.), una delle più antiche e caratteristiche della Città.

orientale, che non trova nessuna corrispondenza nelle devozioni latine alla Madre di Dio), sorse quasi subito una pia congregazione, una specie di terzo ordine alle immediate dipendenze dei Padri Basiliiani per il quale fu edificato, nello stesso recinto del Monastero, un oratorio anch'esso dedicato ai Santi Onofrio e Basilio e dal popolo subito chiamato "Oratorio degli Armeni".

Questa compagnia fu certamente la più feconda eredità lasciata dai monaci a Pistoia. Essa infatti continuò ad esistere anche dopo che il Monastero fu abbandonato nell'anno 1474 circa. I beni del monastero di Pistoia furono uniti dal Mons. Donato dei Medici, Vescovo di Pistoia (1436-1474) alla Mensa Vescovile. La Chiesa ed il Convento passarono nel 1614 ai Minimi di S. Francesco di Paola per opera del Vescovo Alessandro del Caccia il quale cedette Chiesa e Convento in enfiteusi perpetua. Soppressi i Minimi nel 1810, tutto il complesso andò incontro allo sfacelo in seguito a vendite fatte a privati. Oramai però quasi nulla restava dell'originale Chiesa e monastero, in quanto i Minimi avevano rifatto quasi tutto di nuovo. Il tutto fu ricomprato dai Minori Cappuccini, secondo i testi nel 1871, ma a mio avviso nel 1869 come mi appare da una lettera di certo Padre Romolo da Pistoia al Padre Provinciale del

4 Agosto 1869 con la quale comunica la conclusione dell'affare e la data fissata per il contratto il lunedì successivo. La Chiesa, nuovamente rifatta, venne riconsacrata il 28 Ottobre 1872 dal Vescovo Niccolò Sozzifanti sotto il titolo dell'Immacolata Concezione di Maria Vergine.

Tornando indietro con gli anni occorre seguire la Compagnia degli Armeni lasciata dai monaci. Essa non si spense con la partenza dei religiosi ma continuò ad avere vita abbastanza florida: ne sia testimonianza il solo fatto della sopravvivenza dopo che i fondatori e gli ispiratori non erano più presenti. Mantenne per un po' di tempo le regole e gli statuti che si era data alla sua nascita per abbracciare in seguito quello comune alle Compagnie di Giorno. Fu infine soppressa dal Vescovo Scipione de' Ricci insieme a quasi tutte le Confraternite Pistoiesi il 4 Ottobre 1782.

L'oratorio andò distrutto ed ora restano come testimonianza due lapidi: una posta sulla parete esterna di sinistra della Chiesa dei Cappuccini, l'altra all'interno dell'attuale convento a testimoniare questa presenza.

* * *

Indubbiamente, al di là della pura curiosità storica è necessario ricercare in questi ricordi testimonianza di una reale possibilità di scambio e di reciproco arricchimento tra Cristianità orientale ed occidentale. Se oggi poche sono le presenze Orientali in Italia nel passato esse furono molto più numerose e lasciarono tracce di spiritualità notevoli e durature, quali la pistoiese Compagnia degli Armeni, segno che non è superfluo l'elemento prezioso di arricchimento interiore che la Chiesa d'Oriente può portare agli occidentali.

Tanto più necessario, a mio avviso, oggi, e per il risvolto ecumenico che inevitabilmente porta con sé, e per un richiamo ad un cristianesimo più interiore, più mistico nel senso ricco del termine, richiamo a valori che il fenomeno della secolarizzazione tenderebbe a farci dimenticare. Il ricordo di certe memorie può essere oggi un richiamo a sempre rinnovati incontri.

Francesco Livi

BIBLIOGRAFIA

- MANOSCRITTO VITONI. - Biblioteca Leoniana, Pistoia.
GAETANO BEANI. - *La Chiesa Pistoiese dalle sue origini ai giorni nostri*. Pistoia 1883.
GAETANO BEANI. - *Storia delle Compagnie sopresse a Pistoia* 1881.
GIUSEPPE DONDORI. - *Della Pietà di Pistoia*. Pistoia 1666.



VITTORIO PERI,

Chiesa romana e «rito» greco. G. A. Santoro e la Congregazione dei Greci, (1566-1596), pp. 304, Brescia, Paideia, 1975.

La presenza del «rito» greco, in Italia, è un fatto storico, che ha interessato numerosi scrittori ed autori, come lo documenta l'estesa bibliografia, riportata sull'argomento, dal Peri, alla fine del suo volume (pp. 289-293). È stato il P. Rodotà ad aprire la serie di questi studi, con la sua interessante ricerca: «**Dell'origine, progresso e stato presente del rito greco in Italia, osservato dai greci, monaci basiliani ed albanesi**», in 3 volumi, pubblicata a Roma (1758-1763), su invito del papa Benedetto XIV, seguito, ad una certa distanza di tempo, dal P. S. Gassisi, che, nel 1917, raccolse in un volume, gli articoli pubblicati sulla Rivista «Roma e l'Oriente», sotto il titolo: «**Contributi alla storia del rito greco in Italia**»; e dal P. C. Korolewskij, con i suoi «**Documenti inediti per servire alla storia delle chiese italo-greche**», pubblicati sulla Rivista «Bessarione», negli anni 1909-1912. Studi minori o riguardanti particolari territori dell'Italia meridionale, erano apparsi in varie riviste, come quelli del Cotroneo, «**Il rito greco in Calabria**», pubblicati nella «Rivista storica calabrese» e quelli del P. Coco, «**Vestigi di grecismo in terra d'Otranto**», in «Roma e l'Oriente» (1916-1920), nonché alcune note di Segreteria, pubblicate in Vaticano, nel 1917, da E. Benedetti, dal titolo «**Il rito greco nell'Italia inferiore**», ma, finora, tutti questi studi si erano limitati ad esaminare il fatto della presenza del rito greco in Italia, quasi

unicamente sotto il profilo storico e culturale. Mancava però uno studio particolare che s'interessasse della posizione ecclesiale dei seguaci di questo rito, sia nei riguardi della Chiesa Romana, nel cui ambito geografico essi vivevano, sia nei riguardi della Chiesa bizantina, di cui continuavano a conservare e praticare, riti, tradizioni liturgiche e canoniche, ed, in qualche caso, anche la gerarchia episcopale.

A colmare questa lacuna, ecco un libro pubblicato nella collana «**Testi e ricerche di scienze religiose**», dell'Istituto per le Scienze religiose di Bologna, dal titolo molto significativo «**Chiesa romana e "rito" greco**», con quella parola «**rito**» scritta fra due virgolette, quasi ad attirare subito l'attenzione del lettore, su quello che, per le Chiese orientali, vuol dire il termine «**rito**», e che qui viene posto, fin dal titolo, in contrapposizione a «**Chiesa romana**».

Ne è autore Vittorio Peri, uno studioso, scrittore della Biblioteca Apostolica Vaticana, e noto per vari altri importanti lavori di ricerca sull'argomento, quali, «**La Congregazione dei Greci e i suoi primi documenti**», pubblicato, nel 1967, in «*Studia Gratiana*», 13, pp. 131-256, «**Inizi e finalità ecumeniche del Collegio greco in Roma**», pubblicato, nel 1970, in «*Aevum*», 44, pp. 1-71», e «**Chiesa latina e chiesa greca nell'Italia post-tridentina (1564-1596)**», pubblicato in «*Atti del I Convegno storico interecclesiale*, I, Padova 1973, pp. 271-469.

Il periodo storico, oggetto di questo volume, è quello che va dal 1564 al 1596, cioè l'arco di tempo intercorrente tra la conclusione del concilio di Trento e l'unione di Brest,

quando circostanze storiche condussero la Santa Sede ad affrontare il problema del rapporto tra le proprie istituzioni ecclesiastiche, ristrutturata dal Concilio, e la cristianità ortodossa greca, esistente in Italia, in numero abbastanza considerevole, con un proprio "rito", che la distingueva dalla Chiesa romana.

Teatro concreto dei fatti qui esaminati è l'Italia meridionale, in particolare la Calabria, la Sicilia, la Puglia e la Campania, dove alcuni vescovi latini, allarmati dalla presenza nelle loro diocesi di gruppi di fedeli greci, o indigeni o immigrati, o di albanesi, che praticavano un rito diverso dal latino e dichiaravano di appartenere, insieme al loro clero, alla chiesa greca, piuttosto che a quella latina circostante e di dipendere dal patriarca di Costantinopoli e dall'episcopato ortodosso di Oriente invece che dal papa e dagli Ordinari cattolici, s'erano rivolti a Roma per aver direttive e per sapere come comportarsi.

Oggetto di esame di questo lavoro del Peri sono appunto le lettere inviate a Roma dai vescovi di queste diocesi, nelle quali sono elencati gli « abusi » e gli « errori » da essi registrati, come la menzione del patriarca in carica nella divina liturgia, la sussistenza di un clero coniugato, la legittimazione di alcuni casi di divorzio, il rifiuto delle indulgenze e dei giubilei, indetti dal romano Pontefice, ecc..

In un primo momento i papi della chiesa romana, cercarono di rispondere a queste lettere, dando disposizioni e direttive in proposito. Fu così che da Pio IV (1559-1565) a Clemente VIII (1592-1605) si ebbero una serie di interventi ufficiali, che vanno dal breve « **Romanus Pontifex** » del 16 Febbraio 1564, alla « **Perbrevis instructio clementina** », del 19 Novembre 1596.

Continuando però le « denunce » da parte dei vescovi latini e non potendo rispondere a tutti in maniera soddisfacente ed esauriente, il papa Gregorio XIII (1572-1585), pensò di

istituire una commissione di cardinali e di periti, alla quale affidare la trattazione delle cause e degli affari relativi ai fedeli di "rito" greco in Italia. Fu così che nel 1573 sorse in Roma la « **Congregatio pro reformatione Graecorum in Italia existentium et monachorum et monasteriorum Ordinis sancti Basilii** », più nota nella sua forma abbreviata di « Congregazione dei greci ».

Presidente di questa congregazione fu il Card. Giulio Antonio Santoro (1532-1602), noto anche con il nome di « Cardinale di Santa Severina », insignito del titolo di « **Protector nationum Orientalium** » o « **Protector totius Orientis** », al quale va il merito di aver per primo, coscientemente ed obiettivamente, affrontato la questione dei greci in Italia e di aver predisposto una regolamentazione nuova ed unitaria della loro posizione nei confronti della Chiesa Romana.

Il volume di lavoro sviluppato da questa Congregazione, sotto la presidenza del Card. Santoro, è davvero enorme, sia come quantità che come qualità. Il Peri vi dedica ben 26 pagine (77-103), che sono dense di documenti e di provvedimenti, che riguardano le chiese di Taranto, Policastro, Altamura, Alessano, Ancona, Brindisi, Otranto, Benevento, Cassano, Cerenzia e Cariati, Larino, Lecce, Nardò, San Marco Argentano, Rossano, Cosenza, Monreale e Bisignano.

A questa prima fase della Congregazione dei Greci, che si svolse in gran parte tra gli anni 1572-1585, sotto il pontificato di Gregorio XIII, e che perciò viene chiamata anche « fase gregoriana », dopo un periodo di sospensione, durato dal 1585 al 1593, l'attività della Congregazione venne ripresa, nel Febbraio 1593, sempre sotto la presidenza del Card. Santoro.

A questa seconda fase il Peri dedica oltre una metà del suo studio (pp. 105-190), riportando poi, nella sezione documenti (pp. 259-282), i verbali delle singole sedute, da quella del 10 Febbraio 1593 a quella del 30 agosto 1594. Le prime cinque sedute,

dal 10 Febbraio al 7 Settembre 1593, furono dedicate ai problemi posti dalla parrocchia greca di Sant'Anna di Ancona, i cui fedeli « non vogliono obediare agli ordini dati dal vescovo, ma chiedono restare sotto l'obedientia del patriarca scismatico di Costantinopoli ». Interessanti le imputazioni contro i greci presentate dal vescovo latino: « il conferimento della cresima insieme al battesimo da parte dei semplici sacerdoti "ex facultate concessa a Patriarcha omnibus praesbiteris generaliter", con oli santi non ricevuti dall'Ordinario latino, ma benedetti nel corso della cerimonia e con crisma distribuito da vescovi orientali e conservato per anni; la conservazione come viatico per tutto l'anno delle specie consacrate il giovedì santo; l'ammissione del divorzio; delle difficoltà nel modo di credere al purgatorio; l'astinenza delle carni non osservata di sabato; i matrimoni misti e i passaggi, anche reiterati, di rito fatti da molti fedeli, senza riconciliazione e assoluzione della primitiva condizione di scismatici, ecc.. Le risposte dettagliate della Congregazione sono riportate a pagg. 259-261 e rispecchiano in gran parte quello che in quel tempo era il concetto che dei greci avevano i latini, e cioè che i greci residenti in Italia, fossero da equiparare agli scismatici e che la prima cosa da fare era di proibire loro di avere rapporti con il patriarca e con i vescovi ortodossi.

Oltre alle questioni concernenti singole chiese, il Peri riporta anche alcuni interventi, che tentano di allargare l'orizzonte della Congregazione dei Greci, anche al di là dell'Italia e propongono la formazione degli alunni del collegio greco di Roma, a svolgere una loro attività missionaria anche « **ad orientales partes** » (pp. 175-190). Nella sezione documenti, egli riporta due importanti « Memoriali » degli alunni del collegio greco (pp. 255-257), riguardanti la richiesta di un vescovo ordinante di rito greco.

L'ultima parte (pp. 191-205) è dedicata ad un esame riassuntivo della

questione e ad un bilancio consuntivo dei risultati raggiunti dalla Congregazione dei greci. Questi risultati non furono molti e non furono duraturi, proprio perché i tempi non erano ancora maturi per affrontare un problema di tale portata, per la cui soluzione era necessario prima mutare una mentalità troppo radicata e diffusa, sulla superiorità dei latini sui greci e sulla necessità per i greci residenti in Italia di uniformarsi il più possibile ai latini. Tutt'al più si permetteva loro di conservare qualche tradizione liturgica o l'uso della lingua, ma per il resto avrebbero dovuto seguire le disposizioni della Chiesa latina: era tollerato « il rito », non « una Chiesa ».

Il presente lavoro, condotto con scrupolosità di ricercatore ed obiettività di studioso, collocandosi su un piano documentario, positivo e critico, costituisce un apporto prezioso per conoscere la dottrina e la prassi della « Chiesa romana verso il "rito greco" in Italia e mostra come quella prassi e quella dottrina, sia pure in tempi ed in circostanze diverse, abbiano inaugurato un metodo ed un modo, che hanno preceduto di secoli l'attuale metodologia ecumenica, contenuta nel Decreto sull'ecumenismo.

Impedendo la soppressione indiscriminata di queste comunità di italo-greci e di italo-albanesi, come da più parti allora si reclamava, ed opponendosi alla richiesta che il loro "rito" si conformasse a quello latino, la Chiesa Romana ha permesso a queste comunità non solo di conservarsi, pur tra difficoltà ed incomprendimenti non poche, ma a sentirsi, anche e nonostante la diversità del loro "rito", parte viva ed operante della stessa Chiesa, cosicché oggi esse appaiono e sono veramente, come scrive P. Damiano Como, nel suo articolo « Italo-Greci e Italo-Albanesi »: « un elemento prezioso nella costruzione di un ponte fra cattolici ed ortodossi ». (Cfr. « Oriente Cristiano », VIII (1968), 2, pp. 45-80).

A. Mavrakis

DOCUMENTAZIONE

La collaborazione ecumenica sul piano regionale, nazionale e locale

INTRODUZIONE

I rappresentanti delle Commissioni Ecumeniche riuniti a Roma nel novembre 1972, hanno precisato nelle loro conclusioni che « lo spirito ecumenico deve trovare una concreta applicazione a livello della Chiesa locale » (1). Il documento presente vuole rispondere in parte ai bisogni espressi da numerosi cattolici che operano in Commissioni ecumeniche locali.

Un primo progetto fu preparato già nel giugno 1971, da un piccolo gruppo di lavoro composto da consultori e da membri del Segretariato per l'Unione. Esso fu inviato, insieme ad altri documenti preparatori dell'assemblea plenaria, a tutti i membri della medesima e ad un certo numero di consultori. La « plenaria » ebbe luogo nel febbraio 1972, e il progetto venne studiato sia in gruppi sia in assemblea generale. Fu sostanzialmente approvato, ma vennero presentati numerosi suggerimenti per una nuova redazione di diversi suoi paragrafi.

Frattanto era stato portato avanti in comune all'interno della Chiesa cattolica e del Consiglio Ecumenico delle Chiese, sotto la direzione del Gruppo Misto di lavoro, uno studio su forme di collaborazione ecumenica a livello regionale, nazionale e locale. Ne erano scaturiti due studi: uno concernente i fatti, a cura del rev. Victor Hayward, membro del Segretariato per le relazioni con i Consigli cristiani del Consiglio Ecumenico delle Chiese, e del rev. Basil Meeking, del nostro Segretariato per l'Unione; l'altro elaborato da un gruppo ristretto riunitosi su richiesta del Gruppo Misto di lavoro e composto da persone nominate dalla Chiesa cattolica e dal Consiglio Ecumenico delle Chiese. Mentre il primo documento venne diffuso contemporaneamente ad altri studi sui Consigli di Chiese, il secondo fu trasmesso al Segretariato, come contributo al presente documento, dal Gruppo Misto di lavoro in occasione della sua riunione del 1972. Esprimiamo la nostra gratitudine per questo gesto di col-

(1) *Service d'Information* del Segretariato per l'Unione dei Cristiani, 20 (1973), p. 18.

laborazione che ha grandemente contribuito a conferire valore al nostro documento. Nel novembre 1972 e nell'aprile 1973, un gruppo ristretto di membri e consultori del Segretariato si è occupato, di nuovo, del progetto, avvalendosi della nuova documentazione e attenendosi alle direttive della « plenaria » del 1972. Venne così preparata la nuova versione che fu presentata alla « plenaria » del novembre 1973. Questa fu approvata all'unanimità, con indicazioni di diversi emendamenti riguardanti la forma e il contenuto. Questi emendamenti, unitamente ad alcuni suggerimenti, proposti dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, sono stati inseriti nel testo finale.

La natura del documento è stata chiaramente definita nella « plenaria » del 1972. Non è un insieme di direttive o prescrizioni munite d'autorità, nel senso giuridico della parola. È piuttosto un documento che intende offrire informazioni capaci di aiutare i vescovi a decidere, in una situazione determinata, circa la forma che deve essere data alla collaborazione ecumenica sul piano locale. D'altra parte, il documento intende fornire più che una semplice informazione: esso propone orientamenti che non hanno forza di legge, ma traggono il loro valore dalla esperienza e dalle conoscenze del Segretariato.

È ovvio tuttavia che il contenuto del documento, là dove attinge ai testi del magistero della Chiesa e della sua disciplina, come per esempio, i documenti del Concilio Vaticano Secondo, o le decisioni ufficiali e le direttive della Santa Sede, ha corrispondente forza di legge.

A questo titolo viene ora pubblicato il documento. Dopo avere ottenuto l'approvazione della « plenaria », il cardinale Presidente lo ha portato a conoscenza del Santo Padre, il quale ne ha approvato l'invio a tutte le Conferenze Episcopali, al fine di aiutarle ad assolvere le loro responsabilità ecumeniche. Il documento va, dunque, considerato come uno strumento di lavoro e questo ne definisce, ad un tempo, la portata e i limiti.

La dimensione ecumenica è uno degli aspetti fondamentali della vita della Chiesa cattolica, sia a livello mondiale che locale. I principii cattolici in materia di ecumenismo sono stati formulati nel decreto conciliare sull'ecumenismo. Essi richiedono che le iniziative ecumeniche vengano adattate ai bisogni locali, poiché spetta proprio alla Chiesa locale dare il suo indispensabile contributo nella realtà quotidiana. Essi, inoltre, insistono sempre sul fatto che ogni iniziativa locale deve, senza eccezione, essere intrapresa in armonia con i vincoli di comunione nella fede e nella disciplina, che formano l'unità della Chiesa cattolica. Questi elementi vengono posti in evidenza nel presente documento.

D'altra parte, il documento non è completamente esauriente e non pretende esserlo. Nel corso della riunione del 1972, i rappresentanti delle Commissioni Ecumeniche hanno sollevato numerosi problemi circa l'ecumenismo locale. Riteniamo che il nostro documento risponda ad alcuni di quei problemi, soprattutto a quelli che concernono la strutturazione del lavoro ecumenico e la sua organizzazione a livello nazionale e a livello diocesano.

Il Concilio Vaticano Secondo insiste sulla responsabilità dei vescovi in questo campo. « Questo santo Concilio... raccomanda l'azione ecumenica ai vescovi di ogni parte della terra, perché sia promossa con sollecitudine e sia con prudenza da loro diretta » (2). A questo fine devono essere coordinati gli sforzi dei pastori e dei laici.

(2) *Unitatis Redintegratio*, 4.

Il Papa ha proposto, come uno degli scopi principali dell'Anno Santo, il tema del rinnovamento spirituale e della riconciliazione con Dio e fra i cristiani. Nutriamo la speranza che il presente documento possa essere un contributo alla realizzazione di questa prospettiva profondamente ecumenica.

Roma, 22 febbraio 1975.

Charles Moeller
Segretario

GIOVANNI Card. WILLEBRANDS
Presidente del Segretariato
per l'Unione dei Cristiani

I. — Il compito ecumenico

Nel novembre 1972, rivolgendosi ai rappresentanti delle Commissioni Ecumeniche Nazionali, il Papa Paolo VI ha dichiarato che missione primaria della Chiesa è invitare gli uomini a entrare in comunione con Dio mediante il Cristo nello Spirito Santo, e aiutarli a vivere in questa comunione che li salva e che stabilisce fra loro un'unità così profonda e misteriosa come quella del Padre e del Figlio (1).

In un'altra circostanza, nell'ottobre del 1967, il Santo Padre, in una allocuzione al Patriarca Athenagoras, aveva rilevato che, mentre l'unità deve essere nel mondo un segno stimolante alla fede, anche l'incredulità odierna può destare all'interno delle Chiese e delle Comunità ecclesiali una coscienza impellente del bisogno di unità chiamandole ad una azione comune. « Questa testimonianza comune », ha detto il Santo Padre, « una e varia, decisa e persuasiva, di una fede umilmente sicura di se stessa, zampillante in amore e irradiante la speranza, non è ciò che lo Spirito domanda innanzitutto oggi alla Chiesa? » (2).

Condizione preliminare a questo movimento ecumenico è un rinnovamento nella Chiesa, secondo lo spirito di verità e di santità di Gesù Cristo, un rinnovamento che deve raggiungere ogni membro della Chiesa e che deve essere testimoniato dalla qualità della loro vita (3).

Nel momento stesso in cui questo appello dello Spirito Santo verso l'unità è ascoltato dalle comunità cristiane ed esse vi rispondono, le dimensioni dello studio e dell'azione in comune si sviluppano tanto da suggerire l'idea di una esigenza del movimento ecumenico che spinge sempre più i cristiani al dialogo, alla preghiera comune, alla collaborazione pratica e alla testimonianza comune (4).

La cooperazione tra le Chiese e le Comunità ecclesiali ha come scopo la missione e l'unità, anche quando questa cooperazione riguarda problemi sociali o connessi. Tutte le comunità cristiane infatti riconoscono che la proclamazione del Vangelo al mondo, mediante le opere e le parole, è il loro compito fondamentale (5).

Il movimento ecumenico è un movimento dello Spirito più ampio di ognuna delle iniziative particolari nelle quali si manifesta. Questo impulso ecumenico che, per la Chiesa cattolica, è necessariamente guidato dai principii esposti nel decreto sull'ecumenismo e nel direttorio ecumenico, si esprime in una grande varietà di formule e di strutture, e il presente documento intende studiarne alcune delle più importanti. Poiché la Chiesa cattolica in ogni Paese va acquistando maggiore consapevolezza delle manifestazioni di ecumenismo

nelle diverse parti del mondo, essa deve evitare ad un tempo l'isolazionismo e l'imitazione servile di quanto avviene altrove. Le iniziative ecumeniche devono essere adattate ai bisogni locali e differiranno, perciò, da una regione all'altra, pur rimanendo sempre nell'ambito della comunione cattolica. La ricerca, inoltre, di una unità locale strutturata è una sfida, ma lo è pure la ricerca di un'unità d'ordine qualitativo nella confessione di una fede autentica e completa. Le iniziative ecumeniche devono essere autentiche espressioni della vita della Chiesa locale e non semplicemente attività di singoli. Queste iniziative devono perciò essere portate avanti sotto la direzione del vescovo locale e in stretto contatto con la commissione ecumenica della diocesi o della Conferenza episcopale. È importante che le commissioni ecumeniche considerino con discernimento e simpatia queste iniziative locali, incoraggiandole o sostenendole se necessario. Il movimento verso l'unità è parte integrante del rinnovamento della Chiesa (6) e la sua promozione dovrebbe essere, per la Chiesa locale, oggetto di costante sollecitudine.

Se le iniziative ecumeniche venissero affidate esclusivamente a gruppi non ufficiali, ne deriverebbero difficoltà (7). Si verificherebbe, infatti, uno squilibrio che impedirebbe di assolvere in maniera adeguata e prudente l'intera responsabilità ecumenica. Il modo migliore per evitare queste difficoltà consiste in un impegno chiaro e sincero della Chiesa locale circa il compito ecumenico.

II. — La concezione cattolica della Chiesa locale (8) e il suo rapporto col Movimento ecumenico

L'ecumenismo a livello locale è un elemento fondamentale della situazione ecumenica nel suo insieme. Non è una cosa secondaria o puramente derivata. L'ecumenismo sul piano locale risponde a bisogni e situazioni specifiche e dispone di proprie risorse. Vi è una parte di iniziative che gli è propria e la sua funzione è più originale che la semplice applicazione su scala ristretta delle direttive ecumeniche destinate al mondo intero (9).

Spetta alle Chiese locali non solo dirigere il lavoro ecumenico sul piano locale e assumerne la responsabilità in comunione con la Sede Apostolica ma nelle Chiese locali vengono pure celebrati e costantemente rinnovati i misteri della comunione ecclesiale (il Battesimo, la Fede in Cristo, la proclamazione del Vangelo, ecc.), che costituiscono la base della collaborazione ecumenica. A servizio di questa collaborazione operano numerosi organismi, alcuni dei quali verranno menzionati in seguito. Occorre pure tener presente che attualmente un gran numero di cristiani preferiscono lavorare sul piano locale in gruppi « informali » di natura più spontanea, piuttosto che in gruppi « formali » o istituzionali.

L'importanza dell'ecumenismo locale trae origine dalla rilevante funzione delle Chiese locali nella Chiesa cattolica, posta in evidenza dal Concilio Vaticano Secondo:

« La diocesi è una porzione del popolo di Dio affidata alle cure pastorali del vescovo, coadiuvato dal suo presbiterio, in modo che aderendo al suo pastore e da lui unita per mezzo del Vangelo e dell'Eucaristia nello Spirito, costituisca una Chiesa particolare, nella quale è veramente presente ed agisce la Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica e apostolica » (*Christus Dominus*, 11).

Il Concilio insegna pure:

« I vescovi, invece, presi isolatamente, sono il principio visibile e fondamento dell'unità nelle loro Chiese particolari, formate ad immagine della Chiesa universale, nelle quali e a partire dalle quali esiste la sola e unica Chiesa cattolica. Perciò i singoli vescovi rappresentano la propria Chiesa, e tutti insieme con il Papa rappresentano tutta la Chiesa nel vincolo della pace, dell'amore e dell'unità » (*Lumen Gentium*, 23).

E successivamente afferma:

« Questa Chiesa di Cristo è veramente presente in tutte le legittime comunità locali di fedeli, le quali aderendo ai loro pastori, sono anch'esse chiamate Chiese nel Nuovo Testamento. Esse infatti sono, nella loro sede, il Popolo nuovo chiamato da Dio, nello Spirito Santo e in una totale pienezza (cfr. *1 Tess.* 1, 5). In esse con la predicazione del Vangelo di Cristo vengono radunati i fedeli e si celebra il mistero della Cena del Signore, " affinché per mezzo della carne e del sangue del Signore sia strettamente unita tutta la fraternità del corpo " » (*ibid.*, 26).

Nelle comunità locali, dove il popolo di Dio, in unione di fede e di amore con il suo vescovo, manifesta l'unità di una fede vissuta e proclamata, viene data una espressione sacramentale insostituibile alla unità vivente della Chiesa cattolica (10).

Da questa prospettiva cattolica emerge chiaramente la responsabilità ecumenica della Chiesa locale. Mediante la Chiesa locale la Chiesa cattolica è presente con molte altre Chiese e Comunità cristiane nelle medesime località e in regioni più vaste, quali il territorio di una conferenza episcopale, o di un sinodo orientale. Queste regioni hanno proprie caratteristiche distintive sul piano spirituale, etico, politico e culturale. In queste regioni le altre Chiese e Comunità ecclesiali, presentano spesso il più alto livello della loro autorità ecclesiale, dal quale vengono prese le decisioni che dirigono la loro vita e determinano il loro avvenire. Perciò, la Chiesa locale, o un raggruppamento di Chiese locali nel territorio di una Conferenza episcopale, o di un sinodo, può trovarsi in posizione migliore per entrare in contatto e stabilire relazioni fraterne, al proprio livello con altre Chiese e Comunità cristiane.

Mediante questi contatti, le altre Chiese e Comunità cristiane possono beneficiare di una migliore comprensione della dinamica della vita cattolica, poiché la Chiesa locale la presenta ad un tempo nei suoi aspetti particolari e nel suo carattere universale, come pure nella sua unità. Consapevole di essere in un determinato luogo lo strumento della presenza e dell'azione della Chiesa cattolica, fondamentalmente una, la Chiesa locale sarà pronta ad agire in modo che le sue libere iniziative non oltrepassino i limiti della sua competenza e siano sempre portate avanti nell'ambito della dottrina e della disciplina di tutta la Chiesa cattolica, soprattutto per quanto concerne i sacramenti; questa disciplina, infatti, è la salvaguardia dell'unità della fede. In questo modo, i vincoli di comunione fraterna con le altre Chiese locali saranno resi manifesti e la funzione della Chiesa di Roma a servizio dell'unità di tutti apparirà evidente.

Così, in virtù della loro comunione cattolica, le Chiese locali possono arricchire il movimento ecumenico in molte località e la Chiesa locale di una regione, mediante la sua attività, può ispirare altrove nuovi sviluppi ecumenici. Grazie alla loro reciproca comunione le singole Chiese locali possono pure beneficiare di intuizioni ecumeniche, che non scaturirebbero spontaneamente

dalle particolari situazioni di ognuna di esse. Inoltre, trovandosi di fronte a serie o nuove esigenze ecumeniche, la Chiesa locale potrà giustamente far appello alle risorse e alle esperienze di altre Chiese locali, che l'aiuteranno a far fronte alle sue necessità e a valutare quanto è possibile. In proposito il lavoro del Segretariato per l'Unione dei Cristiani, promuovendo uno scambio di idee tra le Chiese locali, può assumere un valore del tutto particolare.

III. — Campi e forme varie dell'ecumenismo locale

Oltre all'espressione sacramentale dell'unità della Chiesa cattolica che viene data nella Chiesa locale, la comunione reale, ma ancora imperfetta tra le Chiese e Comunità ecclesiali cristiane, trova la sua espressione in un gran numero di forme d'azione ecumenica e in alcune organizzazioni congiunte. In questo capitolo si è tentato di descrivere a modo di esempio, alcuni campi o forme d'azione ecumenica locale (11). Esse non vengono proposte come normative. Le iniziative ricordate restano, infatti, sempre, soggette all'autorità pastorale del vescovo diocesano o della conferenza episcopale. La presentazione, che ne viene data, non è, evidentemente, esauriente, ma offre una cornice ai capitoli seguenti del nostro documento. Occorre tener presente che questi campi di azione, mentre offrono numerose occasioni di collaborazione ecumenica, comportano pure problemi e difficoltà la cui soluzione deve essere individuata alla luce dei principi cattolici sull'ecumenismo.

a) *Compartecipazione alla preghiera e al culto.*

Sul piano delle Chiese locali si presentano numerose occasioni per ricercare i doni dello Spirito Santo, come pure quella « conversione del cuore e . . . santità di vita » che, « insieme alla preghiera pubblica e privata per l'unità dei cristiani si devono ritenere come l'anima di tutto il movimento ecumenico » (12). Numerose forme di questo « ecumenismo spirituale » stanno emergendo, oggi, nei gruppi di preghiera, che riuniscono membri di diverse confessioni cristiane.

Il Direttorio ecumenico ha espresso la speranza che « i cattolici si uniscano in preghiera con i fratelli separati, per qualsiasi comune sollecitudine, nella quale possono, anzi debbono tra loro cooperare, ad esempio, nel promuovere il bene della pace, la giustizia sociale, la mutua carità fra gli uomini, la dignità della famiglia, ecc. A queste circostanze si possono equiparare le varie occasioni nelle quali o una nazione o una comunità vuole comunitariamente ringraziare Dio o chiedere, secondo le necessità, il suo aiuto, ad esempio, nelle feste nazionali, o durante calamità e lutti nazionali, o nel giorno commemorativo dei caduti per la patria. Questa preghiera comune viene raccomandata, per quanto è possibile, anche in occasione di incontri di studio o di attività tra cristiani » (13).

La preghiera per l'unità, così come viene praticata in gennaio, o durante la settimana che precede la Pentecoste, è diffusa nel mondo intero e continua, nella maggior parte dei luoghi, ad essere la principale occasione, per i cattolici e per gli altri cristiani, per pregare insieme. Questa preghiera è promossa da speciali Comitati istituiti allo scopo da associazioni o gruppi fraterni di pastori e di sacerdoti e spesso da Consigli di Chiese.

In certi luoghi alcune delle grandi festività dell'anno liturgico sono consacrate da celebrazioni congiunte al fine di esprimere la gioia comune dei cristiani nella ricorrenza degli avvenimenti centrali della loro fede.

Da parte cattolica, la partecipazione al culto sacramentale è regolata dal decreto sull'ecumenismo (n. 8), dal Direttorio ecumenico I (42-44, 55) e dall'Istruzione del 1972, nonché dalla Nota pubblicata nel 1973 (14).

Sia la partecipazione al culto comune, come l'esatta osservanza delle attuali prescrizioni canoniche, caratterizzano la normale attività ecumenica cattolica.

b) Lavoro biblico in comune.

Nel 1968, le « Direttive circa la cooperazione interconfessionale nella traduzione della Bibbia » (15) furono pubblicate in comune dall'Alleanza Biblica Universale e dal Segretariato per l'Unione dei Cristiani e, in armonia con questi principi, è in atto una collaborazione cattolica ufficiale a 133 progetti di traduzione della Bibbia in diverse parti del mondo.

Molte delle 56 società bibliche nazionali, che costituiscono l'Alleanza Biblica Universale, hanno attuato una cooperazione con i cattolici per distribuire la Bibbia e per promuovere la lettura della Bibbia (« Joint national Bible Sunday », Settimane bibliche, esposizioni, conferenze, « distribution training », seminari, ecc.). La distribuzione viene effettuata in forme e metodi diversi, con l'approvazione delle conferenze episcopali o dei vescovi diocesani. In alcuni casi, persone cattoliche sono divenute funzionari di società bibliche (16) o sono state nominate rappresentanti ufficiali di consigli consultivi di società bibliche (17).

Le società bibliche sono un luogo di incontro per un gruppo molto vasto di cristiani. Esse hanno come fine la traduzione e la distribuzione della Bibbia ed una grande varietà di Comunità cristiane può cooperare a questa importante opera. La cooperazione alla traduzione, alla distribuzione e allo studio delle Scritture ha importanti ripercussioni sull'attività missionaria, sulla catechesi e sulla educazione religiosa a tutti i livelli. La cooperazione interconfessionale alla traduzione in comune delle Scritture ha effetti notevoli per una comune comprensione del contenuto della Rivelazione. La Federazione cattolica mondiale per l'apostolato biblico (18) è stata fondata per promuovere in ogni conferenza episcopale un'organizzazione che possa aiutare a coordinare la cooperazione cattolica con le società bibliche e offrire ai sacerdoti e ai fedeli tutti gli aiuti necessari per la comprensione e l'uso della Sacra Scrittura.

c) Attività pastorali comuni.

Dove esistono, esse vengono organizzate soprattutto per far fronte a particolari situazioni e perciò non entrano in concorrenza con il lavoro pastorale delle parrocchie. Così, per esempio, negli ospedali, i cappellani adottano spesso un tipo di avvicinamento ecumenico, sia nei loro contatti con i malati, sia nei loro rapporti con le autorità ospedaliere.

Nelle Università, nelle industrie, nelle prigioni, nelle forze armate, nella radio e nella televisione diviene sempre più evidente che il lavoro delle diverse Chiese e Comunità ecclesiali è coordinato e, in numerosi luoghi, è parzialmente svolto in comune. I rapidi cambiamenti sul piano economico e sul piano sociale, che caratterizzano l'epoca attuale, stanno aumentando i settori dove sono necessari simili ministeri particolari, sia a livello di area urbana che di zona geografica (ad esempio la pastorale per i giovani, per i drogati, ecc.). In alcuni luo-

ghi (19) è stato compiuto uno sforzo deliberato al fine di individuare nuovi tipi di avvicinamento pastorale su base ecumenica sotto forma di ministeri settoriali, spesso affidati ad una équipe (20).

I matrimoni misti costituiscono un settore particolare sotto il profilo sia delle responsabilità che delle difficoltà. Il Motu Proprio *Matrimonia Mixta* incoraggia uno sforzo comune dei pastori dei due coniugi al fine di assisterli nel miglior modo possibile prima e durante la vita coniugale.

d) *Compartecipazione ai locali di culto.*

La regola vuole che le chiese cattoliche siano destinate esclusivamente al culto cattolico. In quanto edificio consacrato, la chiesa riveste un'importante funzione come segno liturgico. Essa, inoltre, ha una funzione pedagogica diretta ad insegnare il senso e lo spirito del culto. Perciò la sua compartecipazione ad altri cristiani o la costruzione di nuove chiese in comune con altri cristiani può avvenire solo in via eccezionale.

Tuttavia il *Direttorio ecumenico*, parte prima, ha fissato i seguenti principi:

« Se i fratelli separati non dispongono di locali in cui possono dignitosamente officiare le proprie cerimonie religiose, l'ordinario del luogo può loro concedere l'uso del locale cattolico, del cimitero o della chiesa » (n. 61).

« Siccome » per una giusta ragione è permessa la partecipazione a funzioni, cose e luoghi sacri tra cattolici e fratelli separati » (Decreto sulle Chiese orientali cattoliche n. 28), si raccomanda che l'uso degli edifici cattolici, dei cimiteri, delle chiese e di tutta la suppellettile necessaria, con il permesso dell'ordinario, sia concesso ai sacerdoti o alle comunità orientali separate, se lo chiedono per i loro riti religiosi, quando non disponessero di locali adatti per un conveniente e dignitoso rito sacro » (n. 52).

A causa degli sviluppi sociali, a causa della rapida crescita della popolazione e delle costruzioni e per motivi finanziari, dove esistono buone relazioni ecumeniche e reciproca comprensione tra le comunità, la compartecipazione ai locali ecclesiastici può presentare aspetti interessanti sul piano pratico. Non sembra tuttavia possibile proporre un modello unico per questo tipo di compartecipazione, dato che si tratta di rispondere ad un bisogno o ad uno stato di emergenza (21).

La costruzione di luoghi di culto interconfessionali deve essere un'eccezione e rispondere a reali bisogni che diversamente non potrebbero venire soddisfatti. Una cappella d'aeroporto, una chiesa da campo militare sembrano configurare condizioni del genere. Una situazione pastorale eccezionale potrebbe costituire un motivo per questo tipo di costruzione, per esempio, quando la pressione di un governo vietasse la moltiplicazione dei luoghi di culto o nel caso di povertà estrema di una comunità cristiana, e là dove il « simultaneum » di una chiesa fosse legittimamente permesso.

In una chiesa utilizzata da più comunità, deve essere attentamente e giudiziosamente considerato il problema della conservazione del Santissimo Sacramento, affinché esso venga risolto in una maniera che sia consona ad una sana teologia sacramentale e rispettosa, nello stesso tempo, della sensibilità di quanti utilizzeranno l'edificio. Oltre alle considerazioni strettamente religiose, è opportuno riservare la dovuta attenzione ai problemi pratici, finanziari e amministrativi, nonché giuridici, di ordine civile e canonico, che comporta l'utilizzazione in questione.

È evidente che ogni iniziativa in materia di compartecipazione ai locali può essere intrapresa solo con l'autorizzazione del vescovo della diocesi e in base alle norme di applicazione fissate dalla competente Conferenza episcopale. Prima di elaborare piani per un edificio comune, come pure prima di ogni decisione circa l'uso comune di un luogo di culto, le autorità delle diverse comunità dovranno accordarsi circa il modo in cui verranno osservate le loro rispettive prescrizioni, particolarmente riguardo ai sacramenti. Occorrerà, inoltre, prendere disposizioni affinché la disciplina della Chiesa cattolica in materia di « *communicatio in sacris* » sia rispettata.

È importante che ogni progetto relativo ad una chiesa in compartecipazione sia accompagnato da una adeguata educazione dei fedeli cattolici, affinché il significato della compartecipazione sia da essi compreso e venga evitato ogni pericolo di indifferentismo.

e) Collaborazione nell'educazione.

La seconda parte del *Direttorio ecumenico*, dedicata all'« ecumenismo nell'insegnamento superiore » (22), sottolinea diverse possibilità. Il modo in cui queste possibilità possono essere tradotte in pratica differisce notevolmente a seconda dei luoghi. In questo campo possono esistere problemi particolari e difficoltà la cui soluzione richiede un elevato grado di prudenza pastorale (23).

Esistono già parecchi raggruppamenti (clusters) di scuole e di facoltà teologiche (24). In alcuni luoghi è in atto una compartecipazione ad edifici, particolarmente circa l'uso di biblioteche; esistono pure corsi comuni (nei limiti indicati dal *Direttorio*) e talvolta due o più facoltà confessionali si sono accordate per organizzare insieme un corso di preparazione ad un grado accademico.

Circa la catechesi, le necessità locali hanno talvolta indotto ad una collaborazione nell'insegnamento della religione, soprattutto quando deve essere tenuto in scuole non confessionali. Ma finché i cristiani non saranno uniti in una sola fede, la catechesi, cioè la formazione alla professione di fede, resterà necessariamente opera propria e inalienabile delle diverse Chiese e Comunità ecclesiali.

L'elenco degli Istituti ecumenici e dei Centri di studio in cui sono impegnati cattolici, almeno come facenti parte di comitati direttivi o dei corpi studenteschi, è attualmente considerevole. Alcuni offrono corsi di ecumenismo e si impegnano nello studio di determinati argomenti su basi ecumeniche. Altri, appartenenti ad una determinata confessione, assumono come tema centrale di studio un'altra confessione cristiana. L'esperienza di una convivenza ecumenica per un periodo piuttosto lungo è una caratteristica importante di alcuni Istituti ecumenici.

f) Uso in comune dei mezzi di comunicazione.

L'interesse per una migliore qualità dei programmi religiosi alla Radio e alla Televisione ha indotto ad un certo coordinamento e, in alcuni casi, ad una pianificazione e ad uso comune dei mezzi disponibili. Può capitare anche che esista un'organizzazione inter-confessionale con piena partecipazione cattolica, nella quale la maggior parte del lavoro, nel campo della Radio, delle comunicazioni e degli audiovisivi, è svolto in comune dalle Chiese e Comunità ecclesiali più importanti; ma viene data ad ogni confessione la possibilità di presentare la propria dottrina e la propria prassi (25). Esistono casi in cui i

giornali ecclesiastici, sia cattolici, sia di altre confessioni concedono regolarmente spazio ad altre comunità cristiane (26).

g) Cooperazione nel campo della sanità.

Nuove concezioni in materia sanitaria stanno soppiantando in misura crescente i precedenti atteggiamenti circa l'attività medica e la funzione degli ospedali. I donatori e le organizzazioni di beneficenza preferiscono fornire denaro a quei programmi sanitari che rivelano una più consapevole attenzione ai nuovi metodi. Alcuni governi, che si sforzano di sviluppare i servizi sanitari nazionali, si mostrano oggi restii a trattare con una molteplicità di gruppi religiosi. Per questo si è dato vita a segretariati comuni per il coordinamento di tutti i programmi medico-sanitari facenti capo a confessioni cristiane; segretariati del genere sono stati costituiti con l'approvazione simultanea di Conferenze episcopali cattoliche e di Consigli nazionali di Chiese (27). In numerosi luoghi, membri cattolici partecipano al lavoro di agenzie nazionali di coordinamento, riconosciute dai Consigli nazionali di Chiese (28), ai quali rendono conto della loro attività.

Nel campo della sanità e della medicina, vi è spazio per un lungo studio e per una discussione tra cattolici e altri cristiani, allo scopo di approfondire il significato teologico dell'impegno cristiano in proposito e di porre in evidenza i punti di vista comuni, pur rilevando le divergenze dottrinali. Soprattutto quando sono in gioco le leggi morali, la posizione dottrinale della Chiesa cattolica deve essere esplicitamente precisata e le difficoltà che ne possono derivare circa la collaborazione ecumenica devono essere prese in considerazione con tutta onestà e lealtà verso l'insegnamento cattolico.

b) Emergenze nazionali e internazionali.

La risposta a situazioni di emergenza ha dato origine ad una azione ecumenica per la ricerca di fondi e per l'amministrazione e la distribuzione dei medesimi. Benché quest'ultima attività venga svolta in genere da organismi internazionali, si tenta normalmente di operare mediante organizzazioni locali: spesso un Consiglio di Chiese o una organizzazione creata da un Consiglio o da una Conferenza episcopale. L'efficienza del programma, nonché il valore di testimonianza, inerente ad una comune iniziativa di carità, impongono spesso che il lavoro sia svolto sotto forma ecumenica.

i) Assistenza ai bisogni umani.

Con l'intensificarsi della pressione della vita moderna, soprattutto nelle grandi città, i cristiani si rendono consapevoli della urgente responsabilità di portare soccorso al crescente numero di persone che divengono vittime della società. Per questo, in molti luoghi, i cattolici si uniscono ad altre Chiese e Comunità ecclesiali per assicurare un aiuto a quanti sono di fronte a gravi problemi personali di ordine materiale, morale o psicologico. Esistono esempi di organizzazioni comuni del genere che consentono a ministri di diverse confessioni di svolgere un più efficace servizio pastorale e sociale fra gente bisognosa (29).

j) Problemi sociali.

Impegnandosi con tutte le sue energie in un serio sforzo per uno sviluppo umano integrale, la Chiesa cattolica lavora insieme con tutti gli uomini di buona volontà e particolarmente con altre Chiese e Comunità ecclesiali cristiane. Per

questo, in casi particolari, si è ritenuto opportuno dar vita ad organizzazioni comuni al fine di studiare e di promuovere la comprensione dei veri diritti dell'uomo, di ricercare quanto è in contrasto con questi diritti e di promuovere iniziative per garantirli (30). Esistono pure organizzazioni che permettono a cristiani di diverse Chiese e Comunità ecclesiali di lavorare con seguaci di altre fedi per fini comuni di giustizia sociale (31).

k) Gruppi SODEPAX.

SODEPAX, organizzazione internazionale per la Società, lo Sviluppo e la Pace, della Chiesa cattolica e del Consiglio Ecumenico delle Chiese, ha lanciato diverse iniziative sul piano locale sotto la direzione di organismi ecumenici locali.

Poiché la collaborazione nel campo dello sviluppo è un aspetto saliente delle relazioni ecumeniche locali, l'impulso dato da SODEPAX al piano internazionale ha indotto a dar vita a gruppi locali per promuovere l'educazione circa i problemi di giustizia e di pace. Alcuni di questi gruppi locali operano sotto il nome di SODEPAX pur essendo autonomi e rispondenti alla situazione locale.

Ciò ha portato, in alcuni luoghi, all'istituzione di segretariati congiunti per l'educazione allo sviluppo, sotto l'egida della Chiesa cattolica e di un Consiglio nazionale di Chiese (32).

Esistono pure organizzazioni per lo sviluppo, patrocinate da tutte le confessioni cristiane del luogo, che si propongono di promuovere un'azione per una società più giusta e più umana. Questi sforzi hanno talvolta rivelato l'esigenza di un Consiglio di Chiese regionale o nazionale, con una partecipazione cattolica onde permettere alle comunità cristiane di svolgere un ruolo importante nello sviluppo della regione (33).

Degno di nota è pure il numero considerevole di attività occasionali nel campo dello sviluppo locale che non hanno dato origine a nuovi organismi permanenti, ma sono state portate avanti da gruppi già esistenti o creati appositamente.

l) Dialoghi bilaterali.

I dialoghi bilaterali nei quali è cointeressata la Chiesa cattolica, si sono sviluppati sul piano regionale, nazionale e locale, a partire dal Concilio Vaticano Secondo. Le strutture della Chiesa cattolica e la sua concezione teologica dell'incontro hanno notevolmente facilitato questo genere di rapporti (34).

Si può notare un netto progresso nei temi posti allo studio in numerosi dialoghi bilaterali. A mano a mano che cresce la fiducia e la comprensione reciproca, diviene possibile discutere punti dottrinali fino allora considerati del tutto inaccessibili, il che ha un influsso sul clima ecumenico locale. Emergono, tuttavia, dei problemi quando la distanza tra la concezione cristiana dei semplici fedeli e le discussioni dei teologi, diviene troppo grande. È compito pastorale dei capi di Chiese ai diversi livelli (Conferenze episcopali e diocesi), con l'aiuto degli attuali organismi consultivi (come le Commissioni ecumeniche nazionali o diocesane) garantire che nelle loro Chiese esista una comunicazione onde siano superate queste difficoltà ed il lavoro dei teologi possa portare i suoi frutti in un modo che sia in armonia con la dottrina e la disciplina della Chiesa.

I dialoghi, in genere, si sforzano di prendere in esame i problemi comuni

alle diverse Chiese e Comunità cristiane di oggi, di chiarire le difficoltà esistenti nelle relazioni interconfessionali e di scoprire vie nuove verso l'unità. Alcuni si concentrano nello studio di temi precisi, quali il ministero, l'autorità, ecc., nella ricerca di una più profonda reciproca comprensione e di una eventuale convergenza di punti di vista. Talvolta viene preso in esame un problema pratico, ad esempio, i matrimoni misti, l'educazione religiosa, il proselitismo, e se ne cerca la soluzione sul piano dei principi teologici e della pratica pastorale. Talvolta si tratta pure di coordinare gli sforzi e di incoraggiare una cooperazione concreta a differenti livelli.

m) Incontri di Capi di Chiese e di Comunità ecclesiali.

In alcuni luoghi i Capi di Chiese e di Comunità ecclesiali si incontrano regolarmente, e dispongono pure, talvolta, di un « Comitato permanente di collegamento ». Questi incontri servono allo scambio di informazioni circa le attività e i problemi, alla comunicazione dei rispettivi punti di vista, alla ricerca di aree di possibile collaborazione e ad avviare opportune iniziative. Tutte le volte che si dà inizio ad una cooperazione, i capi delle comunità devono accordarsi circa i limiti in cui possono impegnare i membri della loro rispettiva denominazione. L'utilità di tali incontri è, in determinate circostanze, incontestabile (35).

n) Gruppi misti di lavoro.

Normalmente, un gruppo misto di lavoro non è abilitato a prendere decisioni; è un organismo incaricato di esplorare in comune possibili campi di cooperazione, di studio e di azione, le cui raccomandazioni vengono sottoposte alle rispettive autorità che lo hanno istituito. In diversi Paesi sono stati creati gruppi fra la Chiesa cattolica e un Consiglio di Chiese oppure fra la Chiesa cattolica e un insieme di Chiese e Comunità ecclesiali che non sono organizzate in Consiglio. Nelle intenzioni questi gruppi sono stati concepiti come espressioni provvisorie dei rapporti fra le Chiese. Tuttavia la loro utilità e la mancanza di adeguati organismi sostitutivi hanno portato in molti casi a dare a questi gruppi misti un carattere permanente. Dato che comportano una conversazione multilaterale, essi possono essere utili strumenti per coordinare le conversazioni e le iniziative di carattere più locale e inserirle in un contesto coerente. Spesso essi hanno dato l'avvio a studi teologici multilaterali, nonché ad una cooperazione pratica nel campo dell'azione sociale. Difatti, talvolta questi gruppi sembrano aver compiuto un lavoro più teologico di quello svolto nei casi in cui la Chiesa cattolica è stata membro di un Consiglio di Chiese. Le implicazioni del battesimo, i problemi connessi con i matrimoni misti, la libertà di coscienza e il diritto al dissenso, l'autorità, i problemi dello sviluppo e il problema del disarmo possono essere annoverati fra i temi figuranti nei loro programmi.

o) Consigli di Chiese e Consigli cristiani (36).

Queste organizzazioni, in una forma o nell'altra, risalgono all'inizio del XX secolo. In seguito al loro sviluppo esse sono pervenute a promuovere la collaborazione di varie Chiese o gruppi su programmi sociali ed attualmente si considerano anche al servizio del movimento ecumenico nella ricerca di una maggiore unità.

Data l'importanza di questi Consigli, dedichiamo ad essi il capitolo seguente.

IV. — Consigli di Chiese e Consigli cristiani

A) Descrizioni e chiarimenti.

a) Cosa sono i Consigli.

In varie regioni del mondo, in vari Paesi e persino in alcune zone di un determinato Paese, diversi sono i rapporti tra le Comunità cristiane e diverse sono pure le strutture nelle quali i rapporti stessi si esprimono. In molti luoghi essi hanno assunto la forma di Consigli cristiani o di Consigli di Chiese. Sebbene questi Consigli traggono il loro valore dalle Chiese che vi prendono parte, essi tuttavia costituiscono strumenti molto importanti di collaborazione ecumenica.

Nel movimento ecumenico, i primi Consigli furono Consigli missionari, composti da organismi missionari e istituiti per stimolare la riflessione sui problemi missionari e per coordinare l'azione intesa a diffondere il messaggio di Cristo. Dato che organismi assistenziali e altri gruppi ecclesiali prendevano parte a questi Consigli essi vennero denominati Consigli cristiani, e infine, Consigli di Chiese, quando giunsero ad essere composti da membri rappresentanti le diverse Chiese e da esse nominati.

Tra le principali attività di questi Consigli figurano il servizio comune, la ricerca in collaborazione di una maggiore unità, e, nella misura del possibile, la testimonianza comune.

I Consigli sono molteplici e diversi. Perciò, sul piano teologico, essi devono essere valutati in base alla loro attività e alla definizione che danno di se stessi nei loro statuti. Il che significa che i Consigli vanno considerati per quello che sono nella loro concreta realtà piuttosto che configurati in base a teorie elaborate a loro riguardo.

b) Diversi tipi di Consigli.

Si possono distinguere i seguenti tipi principali:

— *Consigli locali di Chiese*, i quali impegnano le diverse denominazioni di un piccolo territorio, per esempio, una parrocchia o un decanato. Tali Consigli non necessariamente sono affiliati ad un Consiglio nazionale né da esso diretti. Consigli locali in numero molto elevato esistono negli USA e in Gran Bretagna.

— *Consigli dipartimentali o di zona*. Ne esistono a diversi livelli inferiori a quelli nazionali e superiori a quelli strettamente locali; i loro rapporti con i Consigli di livello superiore o inferiore sono molto vari. In Gran Bretagna, alcuni Consigli di Chiese esistenti nei grandi agglomerati urbani sono di questo tipo; e in alcuni di essi un segretario, a tempo pieno, agisce come responsabile ecumenico di quella determinata zona.

— *Consigli nazionali di Chiese*. Sono composti principalmente da rappresentanti nominati dalle Chiese del Paese piuttosto che da rappresentanti di Consigli di livello inferiore.

— *Consigli regionali o Conferenze di Chiese*. Raggruppano Chiese di alcuni Paesi vicini tra di loro.

— *Consiglio Ecumenico delle Chiese*. Costituisce una categoria del tutto distinta. Il Consiglio ecumenico invita Consigli nazionali scelti « a entrare in rapporto di lavoro in quanto Consigli associati » e ha dato vita a un Comitato

per le relazioni con i Consigli nazionali. Ciò non implica in nessun modo un'autorità o un controllo su un Consiglio particolare; la decisione, infatti, di entrare in rapporto o no, resta sempre di competenza del Consiglio nazionale (37). Si deve pure tener presente che l'appartenenza cattolica a Consigli locali, nazionali o regionali comporta impegni ai medesimi livelli ed è, perciò, una decisione del tutto separata e distinta da qualsiasi decisione concernente l'appartenenza al Consiglio Ecumenico delle Chiese.

c) Il significato di « conciliarity ».

La parola inglese « conciliarity » può avere significati ecclesiologici del tutto diversi. Per questa ragione è necessario spiegare ai cattolici ciò che si intende con la medesima (38).

La « conciliarity » che caratterizza la vita della Chiesa cattolica e viene espressa talvolta in concili ecumenici e provinciali (39), è fondata sulla piena comunione delle Chiese locali tra di esse e con la Chiesa di Roma la quale presiede all'assemblea universale della carità (40). Questa comunione trova la sua espressione nella confessione della fede, nella celebrazione dei sacramenti, nell'esercizio del ministero e nell'accettazione dei concilii ecumenici. In questo senso, un concilio è un mezzo che permette ad una Chiesa locale, a un determinato gruppo di Chiese locali o a tutte le Chiese locali, in comunione con il vescovo di Roma, di esprimere la comunione della Chiesa cattolica.

Consigli di Chiese e Consigli cristiani sono invece associazioni fraterne di Chiese e di altri raggruppamenti cristiani, che cercano di lavorare insieme, di mantenere vivo il dialogo e di superare le divisioni e i malintesi che li separano.

Proclamando Gesù Cristo come Signore e Salvatore secondo le Scritture, si impegnano in attività comuni, nella ricerca dell'unità, e, nella misura del possibile, in una testimonianza comune. L'associazione fraterna che li unisce non comporta affatto il medesimo grado di comunione che viene espresso da concili ecumenici o da sinodi provinciali (« Councils ») (41).

Ne consegue che i Consigli di Chiese e i Consigli cristiani non contengono né in se stessi, né da se stessi, in embrione, l'inizio di una nuova Chiesa che potrebbe sostituire la comunione attualmente esistente nella Chiesa cattolica. Essi non pretendono di essere Chiese e non rivendicano un'autorità che consente loro di conferire un ministero della parola o del sacramento.

d) Chiarimenti.

I) È necessario fare una distinzione tra Consigli cristiani e Consigli di Chiese; i primi hanno come membri con diritto di voto organismi e organizzazioni che non sono Chiese.

II) Né i Consigli cristiani, né i Consigli di Chiese si rassomigliano per storia, struttura e attività.

III) La grande varietà di strutture che si può riscontrare nei Consigli di Chiese si è sviluppata in modo naturale. I Consigli sono organismi autonomi; nessun Consiglio di Chiese è una sotto-unità di un altro e nessun tentativo è stato fatto per imporre ad essi una certa uniformità. Occorre sottolineare, tuttavia, che fra alcuni Consigli, intercorrono strette relazioni, anche se essi presentano strutture profondamente diverse. In linea generale, questi Consigli, a tutti i livelli della vita ecclesiale, si rassomigliano per natura, ma la loro funzione specifica varia secondo le possibilità e i bisogni ad ogni livello.

IV) Sebbene il movimento ecumenico richieda l'appartenenza e la collaborazione a tutti i livelli, data la varietà e l'autonomia dei Consigli di Chiese, la decisione di far parte di un Consiglio ad un certo livello deve essere presa in base all'interesse che essa presenta. L'appartenenza a Consigli locali non implica che si debba ricercare l'appartenenza a un Consiglio nazionale, così come l'appartenenza a un Consiglio locale o nazionale non comporta l'appartenenza al Consiglio Ecumenico delle Chiese. Il problema dell'appartenenza deve essere esaminato separatamente ed ex novo ad ogni livello.

V) La sola autorità formale di un Consiglio è quella che gli viene riconosciuta dai membri che lo costituiscono. Il grado di impegno delle Chiese nell'associazione fraterna di Chiese, rappresentata da un Consiglio, dipende interamente dalle Chiese medesime.

VI) I Consigli si sforzano di chiarire che, come regola generale, essi non hanno autorità alcuna in merito a negoziati per unioni di Chiese; è evidente, infatti, che questi negoziati sono di competenza esclusiva delle Chiese che vi sono direttamente interessate.

VII) I Consigli non pretendono di essere gli unici organismi idonei per una cooperazione fra Chiese.

B) Il significato ecumenico dei Consigli di Chiese e dei Consigli cristiani.

a) La realtà ecumenica dei Consigli.

L'esistenza di Consigli di Chiese costituisce, in numerosi paesi, un fatto ecumenico che le Chiese non-membri non possono ignorare e che può stimolare degli interrogativi nelle Chiese dei paesi dove simili Consigli non esistono.

In alcuni luoghi la tendenza verso una collaborazione si accentua quando i governi si rifiutano di trattare con una molteplicità di organizzazioni nel campo dell'educazione, dello sviluppo e del benessere sociale e così le Chiese impegnate in questi settori devono elaborare programmi in comune.

b) Limiti degli organismi creati appositamente per i rapporti fra Consigli e Chiese.

Agli occhi di numerosi Consigli di Chiese, la collaborazione con la Chiesa cattolica esclusivamente tramite apposite commissioni, viene considerata come insufficiente, dato che questo tipo di collaborazione:

I) può dare l'impressione che il fatto ecumenico costituito dai Consigli non viene considerato in modo sufficientemente serio, e

II) tende a restare parziale e priva di continuità.

c) Rapporto attuale tra la Chiesa cattolica e i Consigli di Chiese.

La Chiesa cattolica è membro effettivo di Consigli nazionali di Chiese in almeno 19 Paesi e di un numero molto rilevante di Consigli statali o locali. Essa è membro effettivo di una Conferenza regionale di Chiese comprendente numerosi Paesi (42). Esiste, inoltre, una vasta collaborazione cattolica con alcuni Consigli e ad alcuni loro programmi a diversi livelli.

Dato che «nessuna direttiva generale può essere applicata alla grande varietà di Consigli e alle diverse circostanze particolari» (43), nella decisione circa gli opportuni rapporti con i Consigli, bisogna tener conto di numerosi problemi e considerazioni ecclesiali.

V. — Considerazioni concernenti l'appartenenza a un Consiglio (44)

a) Cooperazione con altre Chiese e Comunità ecclesiali.

I documenti del Concilio Vaticano Secondo affermano chiaramente che l'unità, la quale è un dono di Cristo, esiste già nella Chiesa cattolica (45), anche se essa è suscettibile di ulteriore completamento e perfezionamento (46), il che conferisce una nota distintiva alla partecipazione cattolica al movimento ecumenico. Tuttavia, dopo il riconoscimento, da parte del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo, del carattere *ecclesiale* di altre Comunità cristiane (47), la Chiesa ha frequentemente invitato i cattolici a cooperare non solamente con gli altri cristiani *in quanto individui*, ma anche con altre Chiese e Comunità ecclesiali *in quanto tali*. Questa cooperazione viene raccomandata nel campo dei problemi umani e sociali e, ancor più, a sostegno della testimonianza cristiana nelle missioni.

« Per quanto lo permettano le condizioni religiose, va promossa una azione ecumenica tale che i cattolici, esclusa ogni forma sia di indifferentismo e di confusionismo, sia di sconsiderata concorrenza, attraverso una comune — per quanto è possibile — professione di fede in Dio ed in Gesù Cristo di fronte alle genti, attraverso la cooperazione nel campo tecnico e sociale come in quello religioso e culturale, collaborino fraternamente con i fratelli separati, secondo le norme del Decreto sull'Ecumenismo. Collaborino soprattutto per la causa di Cristo, loro comune Signore: il suo nome li unisca! Questa collaborazione deve stabilirsi non solo tra persone private, ma, anche, a giudizio dell'ordinario del luogo, tra le Chiese o Comunità ecclesiali e tra le loro opere » (*Ad Gentes*, 15) (48).

I documenti pubblicati dal Segretariato per l'Unione dei Cristiani hanno insistito sul fatto che spesso il mondo pone gli stessi problemi a tutte le confessioni e che, nell'ambito della loro vita interna, la maggior parte delle Comunità cristiane si trovano ad affrontare analoghi problemi (49).

La natura della Chiesa, le esigenze normali della situazione ecumenica e i problemi di fronte ai quali si trovano, ai nostri giorni, tutte le Comunità cristiane, richiedono che la Chiesa cattolica rifletta positivamente sulla espressione più conveniente che occorrerebbe dare, ad ogni livello, alle sue relazioni ecumeniche con le altre Chiese e Comunità ecclesiali.

b) Implicazioni dell'appartenenza ad un Consiglio.

Dal punto di vista teologico l'appartenenza ad un Consiglio di Chiese implica:

I) il riconoscimento del carattere ecclesiale delle altre Chiese membri, anche se queste non possono essere riconosciute come Chiese nel pieno senso teologico della parola (50);

II) il riconoscimento del Consiglio di Chiese come uno strumento, fra gli altri, sia per esprimere l'unità che esiste già tra le Chiese, sia ancora per progredire verso una maggiore unità e una più efficace testimonianza cristiana.

Tuttavia, come ha dichiarato il Comitato centrale del Consiglio Ecumenico delle Chiese nella sua riunione di Toronto, nel 1950: « ...l'appartenenza non implica che ogni singola Chiesa deve considerare le altre Chiese membri come Chiese nel vero e pieno senso della parola » (51). Per questo l'ingresso della

Chiesa cattolica in un organismo in cui essa si trovasse sullo stesso piano delle altre Comunità che pretendono di essere Chiese, non sminuirebbe la sua convinzione di essere l'unica Chiesa. Il Concilio Vaticano Secondo ha dichiarato chiaramente che l'unica Chiesa di Cristo, « in questo mondo costituita e organizzata come una società, sussiste nella Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui, ancor che al di fuori del suo organismo visibile si trovino parecchi elementi di santificazione e di verità » (52).

c) Consigli e unità cristiana.

Non essendo i Consigli stessi Chiese, essi non si sostituiscono alle Chiese che intendono avviare o che hanno iniziato conversazioni in materia di unità. In linea di principio la loro attività si svolge piuttosto nel campo pratico. I Consigli, tuttavia, grazie alle loro possibilità e risorse amministrative, sono in grado di aiutare queste conversazioni, su richiesta delle Chiese interessate, e possono pure dare un'assistenza consultiva ed organizzativa. Senza dubbio lo studio dei problemi di « Fede e Costituzione », che viene portato avanti sotto gli auspici di numerosi Consigli con l'autorizzazione delle Chiese membri, riveste una profonda importanza nello stimolare le Chiese membri a comprendere maggiormente le esigenze dell'unità voluta da Cristo e nell'affrontare, in modo nuovo, situazioni antiche spesso inestricabili. Ciononostante non rientra nelle competenze di un Consiglio locale di Chiese assumere l'iniziativa di promuovere conversazioni dottrinali ufficiali tra Chiese; queste conversazioni rientrano propriamente nei contatti immediati e bilaterali tra Chiese.

d) Il problema di dichiarazioni rilasciate da Consigli.

I Consigli di Chiese, in certi casi più frequentemente che le stesse Chiese membri, rilasciano talvolta dichiarazioni pubbliche su problemi di comune interesse. Queste dichiarazioni riguardano il più delle volte i problemi della giustizia sociale, dello sviluppo umano, del benessere generale o della moralità pubblica e privata. Esse si fondano su posizioni teologiche che possono essere, o non essere, enucleate nelle dichiarazioni stesse. Salvo il caso in cui siano state esplicitamente autorizzate, queste dichiarazioni non possono essere considerate espressioni ufficiali delle Chiese. Esse vengono proposte come un servizio reso alle Chiese. Spesso, pure, esse sono destinate a un vasto pubblico o anche a un determinato uditorio, come le autorità governative. Esse hanno carattere vario e vanno da dichiarazioni molto generiche di posizione e di orientamento su problemi generali fino a specifiche prese di posizione su questioni concrete. In certi casi più che assumere una posizione determinata, esse esaminano ed illuminano il problema indicando diversi possibili modi di affrontarlo. Questa abitudine di rilasciare dichiarazioni ha suscitato preoccupazioni in alcune Chiese e richiede di essere puntualizzata specialmente là dove la Chiesa cattolica prende in esame la possibilità di partecipare a Consigli di Chiese.

1) Processo di elaborazione di una decisione.

Nel tentativo di fissare criteri che permettano di valutare il processo deliberativo di un determinato Consiglio, sarà necessario prendere in seria considerazione le titubanze e le obiezioni dei suoi membri. Una comune dichia-

razione, che impegni la responsabilità morale dei membri, è possibile, in linea di principio, solo con il consenso di tutti.

II) *Autorità e uso di dichiarazioni pubbliche.*

Come è importante il processo mediante il quale vengono elaborate e rilasciate dichiarazioni, è altrettanto importante il modo in cui esse vengono recepite sia dai singoli membri delle Chiese, sia dalle comunità. Le differenze di vedute circa la autorità conferita alle dichiarazioni ufficiali all'interno delle Chiese membri, come pure le differenze di vedute circa il metodo normale di formulare e rilasciare le dichiarazioni, possono essere fonte di serie difficoltà. Sarà necessario vigilare per dissipare eventuali confusioni. Simili dichiarazioni dovrebbero precisare, con chiarezza, i principi teologici sui quali sono basate, in modo da facilitarne l'accettazione da parte delle Chiese membri in quanto sono in armonia con le loro proprie convinzioni cristiane. I Consigli non possono usurpare la posizione delle Chiese membri. È necessario dunque precisare l'insieme dei temi proposti ai Consigli ed essere certi dell'approvazione delle Chiese membri prima di rendere pubbliche le dichiarazioni.

III) *Rispetto per le posizioni minoritarie.*

Poiché i Consigli sono composti da Chiese separate essi si trovano inevitabilmente di fronte a problemi circa i quali non è possibile ottenere un consenso unanime. Un profondo rispetto per la personalità integrale di ogni singola Chiesa membro porterà un Consiglio ad adottare procedure che permettono di garantire all'opposizione minoritaria un'adeguata espressione, a vantaggio del Consiglio, dei suoi membri e di tutti coloro ai quali esso si rivolge. Nei Consigli dovranno essere adottate precauzioni affinché i punti di vista minoritari possano esprimersi e affinché in questo contesto sia evitato ogni orientamento unilaterale.

e) *Azione sociale comune - Occasioni e problemi.*

I) Nella lettera apostolica *Octogesima Adveniens* il Santo Padre ha scritto: « Spetta alle comunità cristiane individuare — con l'assistenza dello Spirito Santo, in comunione coi vescovi responsabili, e in dialogo con gli altri fratelli cristiani e con tutti gli uomini di buona volontà — le scelte e gli impegni che conviene prendere per operare le trasformazioni sociali, politiche ed economiche che si palesano urgenti e necessarie in molti casi » (n. 4).

II) In questo campo su numerosi punti i principi cristiani permettono e incoraggiano la collaborazione con altre famiglie spirituali e ideologiche. Per questo i Consigli e le organizzazioni ecumeniche prestano giustamente seria attenzione alle possibilità di collaborazione per esempio sul piano dello sviluppo, delle abitazioni, della sanità e delle diverse forme di soccorso) con persone di altre fedi oltre che con Chiese e Comunità ecclesiali cristiane.

III) L'azione sociale cristiana, alla quale numerosi Consigli di Chiese e organizzazioni ecumeniche dedicano una larga parte dei loro sforzi, suscita pure problemi di carattere teologico. In primo luogo v'è la funzione essenziale dell'azione sociale per la proclamazione del Vangelo. « L'agire per la giustizia ed il partecipare alla trasformazione del mondo ci appaiono chiaramente come la dimensione costitutiva della predicazione del Vangelo, cioè della missione della Chiesa per la redenzione del genere umano e la liberazione da ogni stato

di cose oppressivo » (53). Vi sono inoltre problemi di morale che richiedono di essere seriamente studiati in tutta la loro complessità, in particolare quelli concernenti la popolazione, la vita familiare, il matrimonio, la contraccezione, l'aborto, l'eutanasia ed altri. Sono problemi che dovrebbero essere studiati tenendo nel dovuto conto gli insegnamenti morali delle Chiese interessate e soprattutto tenendo presente il valore oggettivo dell'etica cattolica (54).

VI. — Riflessioni pastorali e pratiche per un'azione ecumenica sul piano locale

a) Bisogna conoscere i problemi e le esigenze locali prima di intraprendere un'azione ecumenica a questo livello. Non si possono semplicemente imitare gli schemi provenienti da altre parti.

b) In ultima analisi, spetta sempre alla Conferenza episcopale regionale o nazionale decidere circa l'accettazione e l'opportunità di tutte le forme di azione ecumenica locale. Esse dovrebbero agire d'intesa con il responsabile dicastero della Santa Sede, cioè il Segretariato per l'Unione dei Cristiani.

c) Quello che è realmente importante non è la creazione di nuove strutture, ma la reciproca collaborazione dei cristiani nella preghiera, nella riflessione e nell'azione, fondata sul battesimo comune e su una fede che su tanti punti essenziali abbiamo pure in comune.

d) Talvolta la migliore forma di collaborazione per una Chiesa e Comunità ecclesiale può consistere nel partecipare pienamente ai programmi già avviati da un'altra. In altre circostanze può risultare più opportuno coordinare azioni parallele e avvalersi in comune dei risultati. In ogni caso divenendo più stretta la collaborazione si dovrà ricercare una semplificazione delle strutture ed evitare una moltiplicazione non indispensabile delle medesime.

e) Là dove vengono decise azioni o programmi comuni, esse dovranno essere pienamente intraprese da ambedue le parti e pienamente autorizzate dalle rispettive autorità fin dalle prime tappe della loro programmazione.

f) È necessario che là dove sono in corso dialoghi dottrinali bilaterali a livello regionale, nazionale o locale, le Conferenze episcopali si assicurino che al momento opportuno venga preso contatto con la Santa Sede.

g) Esistono molte forme di cooperazione ecumenica. I Consigli di Chiese e i Consigli cristiani non sono quindi l'unica forma possibile, ma sono certamente una delle più importanti. Poiché i Consigli regionali, nazionali e locali sono largamente diffusi in numerose parti del mondo e svolgono un ruolo importante nelle relazioni ecumeniche, sono auspicabili, secondo le circostanze, contatti responsabili con essi da parte della Chiesa cattolica.

h) È normale che i Consigli vogliano intraprendere una discussione e una riflessione sui fondamenti dottrinali dei progetti pratici che essi si propongono. Ma in simili casi è importante chiarire i principi dottrinali in questione. Deve essere sempre chiaro che quando cattolici prendono parte ad un Consiglio essi possono affrontare una simile discussione solo in conformità con la dottrina della loro Chiesa.

i) La responsabilità prima ed immediata di una decisione di appartenenza ad un Consiglio è di competenza della autorità ecclesiastica più elevata esistente nella zona interessata dal Consiglio. In concreto, questa responsabilità non può essere delegata. Quando si tratta di Consigli nazionali l'autorità competente sarà generalmente la Conferenza episcopale (là dove esiste una sola diocesi in tutto il Paese, sarà l'ordinario della diocesi). Durante la fase preparatoria di una decisione si dovrà necessariamente prendere contatto con il Segretariato per l'Unione dei Cristiani.

j) Il grado di impegno delle differenti confessioni in un medesimo Consiglio dipende direttamente dalle loro rispettive strutture, soprattutto per quanto concerne la natura e l'esercizio dell'autorità. Sembra auspicabile, tuttavia, che i Consigli siano costituiti in modo da consentire ai diversi membri di potere accettare il più alto grado d'impegno possibile a ciascuno.

k) La partecipazione ad un Consiglio costituisce una seria responsabilità per i vescovi cattolici o per i loro delegati. È necessario che i rappresentanti cattolici nei Consigli siano persone qualificate e che, nel momento in cui rappresentano la Chiesa in materia di loro competenza, siano chiaramente consapevoli dei limiti oltre i quali essi non possono più impegnare la Chiesa senza averne prima informato l'autorità più elevata.

l) Non è sufficiente che la Chiesa abbia semplicemente dei delegati in un Consiglio o in un'altra struttura ecumenica. Se da parte delle autorità cattoliche non viene presa sul serio, la partecipazione cattolica resterà puramente superficiale. Per la medesima ragione ogni partecipazione ad una struttura ecumenica dovrà essere accompagnata da costante educazione ecumenica dei cattolici circa le implicazioni della partecipazione stessa.

VII. — Altre forme di ecumenismo

Un numero crescente di cristiani sembra, in determinati luoghi, preferire impegnarsi in un'azione ecumenica locale tramite gruppi informali a carattere spontaneo. Questo comportamento viene motivato, spesso, da una rinnovata comprensione delle parole di Cristo: «...Siano anch'essi una cosa sola in noi, affinché il mondo creda che tu mi hai mandato» (*Giov.* 17, 21). Questo tipo di attività ha origine in un comune ambiente di vita o di condizione sociale, o può manifestarsi pure come una risposta a un compito comune o a un bisogno avvertito in comune. Ne risulta un numero molto elevato di gruppi fortemente differenziati: gruppi d'azione, di preghiera, gruppi di vita comunitaria, gruppi di riflessione e di dialogo, gruppi di testimonianza o di evangelizzazione.

Un certo numero di questi gruppi è costituito da cristiani che stanno riscoprendo le verità centrali del cristianesimo a cominciare dal loro confronto un mondo circostante che appare scristianizzato e spersonalizzato. Grazie alla verità delle loro esperienze essi possono acquisire nuove intuizioni che, per la futura crescita e l'orientamento del movimento ecumenico, non sono prive di importanza (55). È auspicabile perciò che vi sia una reale comunicazione tra le espressioni e le strutture più organizzate e più ufficiali del movimento ecumenico e questi gruppi, nel momento in cui essi cercano di scoprire nuove

vie per far fronte ai bisogni contemporanei e si impegnano, di conseguenza, in programmi sperimentali. In comunicazione con la gerarchia della Chiesa, questi gruppi informali possono offrire idee originali e ispiratrici, mentre senza un simile contatto e al di fuori della direzione ecclesiastica essi corrono il rischio di diventare infedeli ai principi cattolici dell'ecumenismo e persino di porre in pericolo la loro fede. Se questa comunicazione viene ignorata, c'è il pericolo che non solo l'ecumenismo finisca con l'allontanarsi degli interessi pressanti della società umana, ma anche che questi stessi gruppi perdano l'equilibrio e divengano settari. La comunicazione e il dialogo sono di un'importanza fondamentale per il successo di ogni tentativo ecumenico.

Nel medesimo tempo, là dove esistono gruppi di questo genere sotto responsabilità cattolica, è necessario che le loro attività si svolgano in comunione con il vescovo locale se si vuole che esse restino autenticamente ecumeniche.

NOTE

(1) Cfr. Papa Paolo VI, *Allocutio ad delegatos commissionum « Pro Oecumenismo » Conferentiarum Episcopaliurn et Catholicorum Orientalium Patriarcatuum Synodorum partem agentes*: AAS 64 (1972), p. 761; cfr. pure *Service d'Information* 20 (1973), p. 25 (pubblicato dal Segretariato per l'Unione dei Cristiani).

(2) Papa Paolo VI, *Allocutio ad Santitatem Suam Athenagoram, Patriarcham Oecumenicum*, in *Vaticana Basilica habita*: AAS 59 (1967), p. 1051; cfr. pure *Service d'Information* 3 (1967), p. 13.

(3) Cfr. *Directorium Oecumenicum I, Ad totam Ecclesiam*, pars I, § 2: AAS 59 (1967), p. 575; cfr. pure *Service d'Information* 2 (1967), p. 5.

(4) Facciamo nostro al riguardo un chiarimento dato nel Terzo Rapporto ufficiale del Gruppo Misto di Lavoro tra il Consiglio Ecumenico delle Chiese e la Chiesa cattolica, appendice II, *Témoignage commun et Prosélytisme*, in *Service d'Information* 14 (1971), p. 20: « Le lingue moderne adottano numerosi termini tratti dalla Bibbia per designare particolari aspetti dell'annuncio del Vangelo in parole e fatti: Testimonianza, Apostolato, Missione, Confessione, Evangelizzazione, Kerygma, Messaggio, ecc. Si è preferito ricorrere alla parola " testimonianza ", perché esprime in modo più comprensivo la realtà in oggetto ».

Degno di nota è il paragrafo 10 della *Dichiarazione dei Padri sinodali* (26 ottobre 1974): « Nel compiere queste cose, intendiamo collaborare con maggiore impegno con i fratelli cristiani coi quali non siamo ancora uniti da una comunione perfetta, basandoci sul fondamento del Battesimo e sul patrimonio di fede che ci è comune, per poter rendere fin d'ora nella stessa opera di evangelizzazione, una più larga testimonianza comune a Cristo di fronte al mondo, mentre lavoriamo ancora per ottenere dal Signore l'unione piena. Ci spinge a ciò il comando di Cristo, lo richiede l'opera stessa di predicare e rendere testimonianza al Vangelo » (*L'Osservatore Romano*, 27 ottobre 1974, p. 6).

(5) Cfr. *Témoignage commun et Prosélytisme*, Un Documento di Studio, in *Service d'Information* 14 (1971), pp. 19-24.

(6) Cfr. *Unitatis Redintegratio*, 6.

(7) Cfr. Capitolo 7 del presente documento: « Altre forme di ecumenismo », p. 30.

(8) La Chiesa particolare è chiaramente definita ed identificata con la diocesi nel n. 11 del documento conciliare *Christus Dominus* (citato a p. 7). L'espressione « Chiesa locale » viene usata nel presente documento in un senso più largo. Essa si identifica prima di tutto con quanto nel testo già citato viene denominato: « Chiesa particolare ». Essa è pure la Chiesa esistente nei territori in cui i vescovi hanno costituito conferenze episcopali o sinodi (cfr. p. 7). Essa è inoltre ancora la Chiesa configurata da tutte le assemblee legittime dei fedeli sotto la direzione dei loro pastori in comunione con il loro vescovo, comunemente chiamata « parrocchia » (cfr. *Sacrosanctum Concilium*, 42). L'espressione « Chiesa locale » ha un significato più vasto e più comprensibile che « Chiesa particolare ».

(9) Cfr. J. Ratzinger, *Oecumenisme au plan local*, in *Service d'Information* 20 (1973), p. 4, § 1.

(10) Cfr. Discorso del Santo Padre già citato nella *Nota* 1.

(11) Nel 1973 il Gruppo Misto di Lavoro tra la Chiesa cattolica e il Consiglio Ecumenico delle Chiese ha disposto una inchiesta sui problemi che incontrano le varie Chiese e Comunità ecclesiali nell'assolvimento della loro missione ed un esame delle conseguenze che questi problemi hanno sulla situazione ecumenica. Vi hanno partecipato oltre 20 Paesi. I risultati sono stati pubblicati nella rivista *One in Christ* n. di gennaio (1975) e si spera di vederli riportati in riviste di lingua francese e tedesca durante l'anno in corso. La traduzione italiana è apparsa sulla rivista *Regno-Documentazione*, n. 300 (1° gennaio 1975), pp. 8-16. Oltre ad una vasta riflessione sui risultati dell'inchiesta, il testo pubblicato presenta pure appendici sulla situazione nei diversi Paesi.

(12) *Unitatis Redintegratio*, 8.

(13) *Directorium Oecumenicum*, 33.

(14) *Instructio* de peculiaribus casibus admittendi alios Christianos ad communionem eucharisticam in *Ecclesia Catholica*: AAS 64 (1972), pp. 518-525; cfr. pure *Service d'Information* 18 (1972), pp. 3-6. *Communicatio* quoad interpretationem *Instructionis* de peculiaribus casibus admittendi alios Christianos ad communionem eucharisticam in *Ecclesia Catholica*: AAS 65 (1973), pp. 616-619; cfr. pure *Service d'Information* 23 (1974), pp. 25-26.

(15) Cfr. *Service d'Information* 5 (1968), pp. 24-28.

(16) Per esempio in Nigeria e nello Zaire.

(17) Per esempio negli Stati Uniti e nelle Filippine.

(18) Siberburgstrasse 121 A. D-7000 Stuttgart 1, Germania Federale.

(19) Per esempio in Gran Bretagna.

(20) Direttive per una partecipazione cattolica in questo campo si possono trovare nell'opuscolo *The Sharing of Resources* pubblicato dalla Commissione Ecumenica della Chiesa cattolica d'Inghilterra e del Galles.

(21) L'esperienza della compartecipazione ai locali non è ancora molto diffusa. Ma in diversi luoghi, come in alcune città nuove d'Inghilterra ed in parrocchie « associate » degli Stati Uniti questa esperienza è giunta ad un punto tale che alcune iniziative di carattere sociale e pastorale sono state intraprese in comune, salvaguardando la fisionomia della Chiesa cattolica e delle altre confessioni interessate nonché le rispettive discipline liturgiche.

(22) Cfr. *Directorium Oecumenicum* II, *Spiritus Domini*: AAS 62 (1970), pp. 705-724; cfr. pure *Service d'Information* 10 (1970), pp. 3-11.

(23) Cfr. *Témoignage commun et Prosélytisme*, 22, 25.

(24) Particolarmente negli Stati Uniti.

(25) *Multimedia Zambia* ne è un esempio.

(26) Citiamo a titolo d'esempio: « *Moto* », il giornale cattolico della diocesi di Gwelo in Rhodesia, al quale se ne potrebbero aggiungere altri.

(27) Segretariati del genere esistono in India, in Tanzania, nel Malawi e nel Ghana.

(28) Per esempio nelle Filippine, in Uganda e nel Kenya.

(29) Una organizzazione di questo tipo è il Servizio Interconfessionale di Consiglio di Porto Alegre in Brasile.

(30) Citiamo come esempi la Commissione Ecumenica Latinoamericana per i Diritti dell'Uomo, e la Commissione Ecumenica di Servizio del Brasile; cfr. pure il *Messaggio dei Cardinali Roy* in occasione del lancio, da parte delle Nazioni Unite, del Secondo Decennale dello Sviluppo (9 novembre 1970), Pontificia Commissione Iustitia et Pax, §§ 15 e 16.

(31) Ne è un esempio il Comitato Indonesiano per l'Organizzazione Comunitaria.

(32) Segretariati del genere esistono in Australia e Nuova Zelanda.

(33) Ne è un esempio l'Organizzazione Cristiana per lo Sviluppo nei Caraibi.

(34) Cfr. un resoconto più ampio in: Ehrenström and Gassman, *Confessions in Dialogue*, Ginevra (1975); cfr. pure lo studio teologico e critico, promosso dalla « Catholic Theological Society of America »: *The Bilateral Consultation between the Roman Catholic Church in the U.S.A. and other Christian Communions* (luglio 1972).

(35) Per esempio in Rhodesia, Australia, Nuova Zelanda.

(36) Nelle pagine seguenti, ove si tratta di Consigli o Conferenze di Chiesa, il termine « Chiesa » viene usato in genere in senso sociologico e non tecnicamente teologico.

(37) Cfr. *Rapporto di New Delbi* (Londra 1962), Appendice II, XI, p. 438.

(38) Il significato attribuito non solamente dai cattolici, ma anche dagli ortodossi, dagli anglicani e da numerosi protestanti, è espresso in una descrizione di « conciliarità », contenuta

in un documento di lavoro della Conferenza di Salamanca (1973) della Commissione «Fede e Costituzione» del Consiglio Ecumenico delle Chiese.

(39) In alcune lingue diverse dall'inglese, vengono adoperate due parole distinte per indicare realtà significate dall'unica parola inglese «council». In francese per esempio esistono le parole «concile» e «conseil»; in italiano «concilio» e «consiglio»; in spagnolo «concilio» e «consejo»; in tedesco «Konzil» e «Rat»; in latino «concilium» e «consilium».

(40) Cfr. *Lumen Gentium*, 13; *Ad Gentes*, 22; S. Ignazio M., *Ad Rom.*, Praef.

(41) Nella riunione tenuta ad Accra, nel 1974, dalla Commissione Fede e Costituzione» del Consiglio Ecumenico delle Chiese, è stato fatto il seguente commento: «I Consigli di Chiese, locali o nazionali, nonché il Consiglio Ecumenico delle Chiese, i quali svolgono un ruolo così rilevante nella vita del movimento ecumenico contemporaneo, evidentemente non rientrano nella definizione di «conciliar fellowship», data a Salamanca. Essi sono di tipo federale e non sono in possesso né della piena comunione di tutti i loro membri, né del potere di decidere a loro nome. Essi possono più propriamente essere definiti come organismi «pre-conciliari».

(42) Conferenza regionale di Chiese nei Caraibi. Attualmente la Chiesa cattolica è membro di pieno diritto dei seguenti 19 Consigli nazionali di Chiese: Danimarca, Svezia, Paesi Bassi, Swaziland, Belize (Honduras Britannico), Samoa, Fiji, Nuove Ebridi, Isole Salomone, Papuaasia-Nuova Guinea, Tonga, Germania Federale, Botswana, St. Vincent (Antille Britanniche), Sudan, Uganda, Finlandia, Guyana, Trinidad e Tobago.

(43) *Verbali: Gruppo misto di lavoro tra la Chiesa cattolica e il Consiglio ecumenico delle Chiese* (riunione tenuta nel giugno 1971 a Bernhäuser Forst, Stoccarda, Germania Federale), dicembre 1971, p. 10 (non pubblicati).

(44) In alcuni casi, quando l'appartenenza cattolica a un Consiglio nazionale di Chiese è all'esame, sono stati effettuati degli studi che sono stati pubblicati in seguito. Essi sono particolarmente interessanti perché applicano principi generali a situazioni concrete. Citiamo: *The implication of Roman Catholic Membership of the British Council of Churches* (1972), Consiglio britannico delle Chiese, 10 Eaton Gate, Londra; *Report on Possible Roman Catholic Membership in the National Council of Churches* (1972), Conferenza cattolica degli Stati Uniti, 1312, Massachusetts Avenue, N. W. Washington DC 20005, USA; *Groupe mixte de travail - Comité pour de nouvelles structures oecuménique*, Ufficio Nazionale dell'Ecumenismo, 1452, rue Drummond, Montréal 107, Canada.

(45) Cfr. *Unitatis Redintegratio*, 1; *Lumen Gentium*, 8, 13.

(46) Cfr. *Unitatis Redintegratio*, 6.

(47) Cfr. *Lumen Gentium*, 15; *Unitatis Redintegratio*, 3 ss.; ecc.

(48) Cfr. *Unitatis Redintegratio*, 4, 12; *Apostolicam Actuositatem*, 27.

(49) Cfr. *Directorium Oecumenicum*, Parte II, § 1; *Reflexions et suggestions concernant le dialogue oecuménique*, II, 2 c e d (documento di lavoro a disposizione delle autorità ecclesiastiche per l'applicazione concreta del Decreto sull'Ecumenismo, pubblicato in *Service d'Information*, 12 (1970), pp. 5-11.

(50) Cfr. *Lumen Gentium*, 15; *Unitatis Redintegratio*, 3; cfr. pure: *Verbali e rapporto sulla Terza Riunione del Comitato Centrale del Consiglio Ecumenico delle Chiese* (Toronto, Canada, 9-15 luglio 1950). Sembra che la *Dichiarazione di Toronto*, la quale si riferisce direttamente al Consiglio Ecumenico delle Chiese, sia perfettamente applicabile ad organizzazioni quali i Consigli nazionali di Chiese.

(51) *Ibidem* (Dichiarazioni di Toronto).

(52) *Lumen Gentium*, 8.

(53) Sinodo dei Vescovi, *La giustizia nel mondo*, Typis Polyglottis Vaticanis (1971), p. 6; *Documentis Synodi Episcoporum*, De Iustitia in Mundo: AAS 63 (1971), p. 924.

(54) «Che se molti fra i cristiani non sempre, in campo morale, intendono il Vangelo alla stessa maniera dei cattolici, né ammettono le stesse soluzioni delle più difficili questioni dell'odierna società, tuttavia essi come noi vogliono aderire alla parola di Cristo come alla sorgente della virtù cristiana, e obbedire al precetto dell'Apostolo "Qualsiasi cosa facciate, o in parole o in opere, fate tutto nel nome del Signore Gesù, rendendo grazie a Dio Padre per mezzo di Lui" (Col 3, 17). Di qui può cominciare il dialogo ecumenico intorno all'applicazione morale del Vangelo» (*Unitatis Redintegratio*, 23, § 3).

(55) Cfr. *Directorium Oecumenicum*, Parte I, § 3.

PUBBLICAZIONI

DELL'ASSOCIAZIONE CATTOLICA ITALIANA PER L'ORIENTE CRISTIANO

PIAZZA BELLINI, 3 - PALERMO

Annate arretrate disponibili L. 3.000 ciascuna; numeri arretrati disponibili L. 750 ciascuno; numeri doppi disponibili L. 1.500 ciascuno.

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

Testo greco e traduzione italiana Lire 2.500
Testo greco traslitterato e trad. italiana » 2.000

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

Prezzo di ciascun soggetto » 2.000

CARTOLINE a colori con soggetti orientali. La serie completa si compone di 40 soggetti.

Prezzo di ciascuna cartolina » 50

IMMAGINETTE a colori. Soggetti bizantini: CRISTO, MADONNA, Natale, Pasqua, Battesimo di Gesù, Pentecoste.

Prezzo di ciascuna » 15

CARTOLINE a colori. (Lussuosa stampa in quattricromia); 12 soggetti

Prezzo di ciascuna cartolina » 100

Prezzo della serie completa » 1.000

P. Dumont: TEOLOGIA GRECA ODIERNA » 1.500

G. Ferrari: IL BATTESIMO NELLA SPIRITUALITÀ BIZANTINA » 750

N. Gogol: MEDITAZIONI SULLA DIVINA LITURGIA
Nuova edizione a colori: ricca di note illustrative e liturgiche » 2.500

E. F. Fortino: Guida alla lettura del Direttorio Ecumenico » 500

G. Valentini: MOSTRA D'ARTE SACRA BIZANTINA (esaurito) » 7.000

E. Timiadis: INTERCOMUNIONE. Possibilità e limiti » 500

C. Vasiliu: Le relazioni fra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Ortodossa » 1.500

BENEDIZIONE DELLE ACQUE nel giorno dell'Epifania, secondo il rito bizantino greco. » 360

(In deposito) **A. Brunello: LE CHIESE ORIENTALI E L'UNIONE** » 3.600

N. B. Sulle ordinazioni che superino l'importo di L. 20.000 si concede lo sconto del 10% Versamenti sul C.C. Postale n. 7/8000 intestato a: **Associazione Cattolica Italiana per l'Oriente Cristiano** - Piazza Bellini, 3 - 90133 Palermo.

Abbonatevi a

ORIENTE CRISTIANO

RIVISTA TRIMESTRALE DELLA
ASSOCIAZIONE CATTOLICA ITALIANA
PER L'ORIENTE CRISTIANO

Abbonamenti

ORDINARIO - Italia	Lire 2.500	annue
» - Estero	Lire 6.000	annue
SOSTENITORE -	Lire 10.000	annue

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

DIFFONDETE «ORIENTE CRISTIANO»