

# ORIENTE CRISTIANO

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

anno XVI

APRILE - GIUGNO 1976

2





# ORIENTE CRISTIANO

ANNO XVI  
APRILE - GIUGNO 1976

2

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 |
|---|--------|
| SOLENNI CELEBRAZIONI NELLA CHIESA ORTODOSSA DI ROMANIA ( <i>d. c.</i> )   | 2      |
| Il 50 <sup>o</sup> di Patriarcato e il 90 <sup>o</sup> di Autocefalia festeggiati nella Chiesa ortodossa romena ( <i>P. Trajan Valdman</i> )  | 5      |
| Documento sinodale commemorativo  | 20     |
| <i>Strumenti privilegiati di azione ecumenica</i> - Consigli di Chiese e Consigli cristiani ( <i>Eleuterio F. Fortino</i> )   | 25     |
| Modalità storiche della Ecumenicità conciliare ( <i>A. Altan</i> )  | 34     |
| Decalogo della Legislazione secondo il Cristo, cioè del Nuovo Testamento. Discorso 62 di S. Gregorio Palamas ( <i>Giuseppe Ferrari</i> )  | 52     |
| Introduzione alla lettura dell'Arte sacra figurativa specialmente bizantina ( <i>Giuseppe Valentini S. J.</i> )   | 62     |
| 2 <sup>a</sup> SETTIMANA DI SPIRITUALITÀ sul tema: «La preghiera in Oriente e in Occidente»   | 82     |
| La preghiera nella tradizione orientale ( <i>Giuseppe Ferrari</i> )   | 84     |
| Presenza della Madre di Dio nella preghiera orientale ( <i>Giuseppe Ferrari</i> )   | 101    |
| NOTIZIARIO  |        |
| Patriarcato ecumenico, pag. 120; Patriarcato greco-ortodosso di Alessandria, pag. 122; Patriarcato ortodosso di Mosca, pag. 123; Patriarcato ortodosso di Romania, pag. 124; Patriarcato ortodosso di Serbia, pag. 124; Chiesa ortodossa di Grecia, pag. 125; Chiese ortodosse dell'Europa occidentale, pag. 126. |        |
| <i>Notizie dai Paesi dell'Est Europa:</i><br>Albania, pag. 127; URSS, pag. 127.   |        |
| <i>Altre notizie:</i><br>Segretariato per l'Unione dei Cristiani, pag. 128.   |        |

# SOLENNI CELEBRAZIONI NELLA CHIESA ORTODOSSA di ROMANIA

*Siamo lieti di pubblicare l'articolo del Rev. P. Traian Valdman, il quale svolge un encomiabile apostolato a favore della Comunità ortodossa romena di Milano.*

*Esso ci dà occasione, anche se con qualche ritardo, di far conoscere ai nostri Lettori le solenni celebrazioni svoltesi in Romania, cui presero parte non solo delegazioni di tutte le Chiese ortodosse ma anche della Chiesa cattolica romana, della Chiesa anglicana, e ancora personalità del mondo protestante, in occasione del cinquantenario del Patriarcato romeno (1925-1975), del 90° anniversario del riconoscimento dell'autocefalia della Chiesa ortodossa romena (1885-1975), durante le quali vennero commemorati anche altri avvenimenti, come il 375° anniversario della prima unione politica della Romania e il ristabilimento della metropoli di Alba Julia.*

*Lo facciamo con piacere, anche perché pensiamo sia doveroso per la nostra Rivista far conoscere la vitalità di questa Chiesa, gloria e vanto dell'Ortodossia. Essa peraltro, è da additare alla cristianità intera — ci sia permesso dirlo — a modello mirabile di convivenza pacifica e di elemento di adattamento tra una ideologia ufficiale materialista e la forza spirituale di un cristianesimo profondamente radicato e vissuto.*

*La Chiesa ortodossa romena — scrive Episkepsis (1-6-'76, n. 148) — ha compreso immediatamente ciò che le visuali*





*Medaglia commemorativa  
del 50° dell'autocefalia  
del Patriarcato della Chiesa ortodossa  
di Romania.*

*S. Beatitudine Giustiniano  
Patriarca di Romania.*

*materialistiche e sociali del nuovo regime politico potevano portare di positivo alla Romania. Il suo slogan « cittadini fedeli - cristiani fedeli », lanciato all'inizio, non è rimasto lettera morta, ma ha condotto ad un nuovo contratto sociale, dove l'autonomia e il rispetto dell'elemento spirituale non è stato messo in causa nemmeno per un istante. La Chiesa di Romania s'è mostrata sempre aperta alle correnti positive della nostra epoca in favore della pace, la fraternità dei popoli, l'ecumenismo e il problema dell'unione dei cristiani.*

*Sotto la guida saggia ed illuminata del suo attuale venerando Patriarca, la Chiesa ortodossa romena ha compiuto enormi progressi in un Paese dotato d'un ricco passato storico e spirituale, abitato da una popolazione etnicamente differente dai suoi vicini, contribuendo non solo a conservare e a preservare la lingua e la cultura latina della sua gente, ma ad arricchire e a poter trasmettere integro il suo patrimonio religioso.*

*Dal 1948, quando all'età relativamente giovane di 47 anni, Sua Beatitudine Giustiniano diveniva Patriarca di Romania, si dedicava, dopo aver affrontato gli anni difficili della rivoluzione socialista, con una dinamica che nella tradizione orto-*



*dossa ha del sorprendente, a guidare la barca della sua Chiesa, tenendo desta, pur tra tante difficoltà, la coscienza del suo popolo: essere custode ed ereditiero di una tradizione religiosa genuinamente ortodossa orientale e di una civiltà di estrazione tipicamente occidentale.*

*E oggi, dopo 28 anni di attività pastorale, la situazione fiorente della sua Chiesa gli testimonia un grande successo: 18 milioni di ortodossi romeni, 10.000 chiese, 12.000 sacerdoti, 121 monasteri, 2 accademie di teologia, 6 seminari teologici non costituiscono che una parte dell'opera di questo grande Patriarca. Al di là, infatti, di queste cifre, che destano meraviglia ed ammirazione in qualsiasi osservatore, è da sottolineare il profondo sentimento religioso del popolo romeno: le chiese sono gremite non solo la domenica ma anche nei giorni feriali; i fedeli vi entrano continuamente, anche solo per recitare una breve preghiera; il numero di coloro che vogliono abbracciare lo stato ecclesiastico è tanto da obbligare i direttori dei seminari ad una cernita; nei monasteri sono numerosi i veri mistici e la tradizione monastica dà prestigio e tono all'Ortodossia romena.*

*Ancora un riconoscimento rivelatore della stima che il popolo romeno ha per la sua Chiesa e per l'opera del suo Patriarca, nobile figura di condottiero pacifico di anime, è venuto proprio dal Presidente della Repubblica Socialista Romena, Nicola Ceaușescu, il quale ha fatto pervenire al Patriarca Giustiniano il 22 febbraio scorso, giorno del suo 75° compleanno, un mazzo di 75 rose con un biglietto di auguri scritto di propria mano.*

*Effettivamente, nonostante la sua ideologia ufficiale marxista-leninista, lo Stato romeno ha avuto il profondo senso politico di riconoscere ed apprezzare l'immensa importanza della Ortodossia come forza capace di garantire la continuità storica e la coscienza nazionale del popolo romeno.*

*In effetti, è per il benessere spirituale e sociale di questo popolo che l'Ortodossia romena ha reso un servizio quanto mai apprezzabile ed encomiabile ed è per un avvenire sempre più florido dei romeni che essa, sulla base del passato di fede incrollabile nella tradizione religiosa di essi e nei valori della loro gloriosa civiltà, lascia ben sperare nel futuro.*

d. c.



## **Il 50° di Patriarcato e il 90° di Autocefalia**

**festeggiati  
nella Chiesa  
ortod. romena**

---

**di P. Traian Valdman**

---



*Medaglia commemorativa  
del 50° dell'autocefalia  
del Patriarcato romeno.*

All'inizio di novembre 1975, la Chiesa Ortodossa di Romania ha vissuto giorni di particolare solennità, nei quali ha commemorato due dei più importanti avvenimenti dalla sua storia: 90 anni dal riconoscimento ufficiale della sua autocefalia da parte del Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli, che risale al 1885, e 50 anni dalla sua elevazione alla dignità di Patriarcato, avvenuta nel 1925.

Alle celebrazioni commemorative si è voluto attribuire una importanza particolare, per mettere in evidenza il significato determinante dei due avvenimenti nel quadro generale della Chiesa Ortodossa ed in quello della storia del popolo romeno.

Infatti, è ben noto che la Chiesa Ortodossa - Orientale è una comunità di Chiese locali sorelle, unite tra di loro dalla stessa fede, lo stesso culto, la stessa struttura canonica e la medesima concezione di vita spirituale, ma che si governano come organismi autonomi o autocefali, secondo il principio locale - territoriale o etnico - nazionale. In questa prospettiva, l'unità di fede, sacramentale e canonica, tiene conto del tesoro culturale, storico, carismatico locale, cioè delle condizioni concrete in cui si incarna il messaggio evangelico. Per essere intelligibile, il messaggio salvifico di Cristo viene presentato a ognuno nelle categorie della sua cultura. Così il cristianesimo ri-



prende o crea valori spirituali specifici del popolo al quale arriva, li sviluppa e li cristianizza nel quadro della Chiesa locale. L'identità etnica e culturale di una comunità umana non sparisce, ma si arricchisce col messaggio di Dio. La Chiesa deve tenere conto delle realtà storiche, etniche e culturali della vita dei fedeli, aiutandoli a santificarsi nelle loro condizioni concrete, così come Dio ha tenuto conto della natura umana quando si è incarnato, scendendo nella concretezza di questa natura e spiritualizzandola.

Appunto per questo, cioè per rispondere ai problemi concreti dei cristiani di diverse regioni geografiche o di diversi gruppi etnici con culture diverse, nella Chiesa si è imposto sin dai primi secoli il principio territoriale, connesso spesso con quello etnico. Infatti, non a caso si sono formati gli antichi Patriarcati di Roma, Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme, nel quadro delle province civili dell'antica amministrazione romana, indipendenti gli uni dagli altri, ma uniti dalla comunione di fede e di amore.

Questo sistema delle Chiese autocefale, antichissimo così come il suo governo sinodale, spiega perché nel mondo ortodosso non sia mai stata accettata l'idea di un centro o di un vescovo di tutta la Chiesa universale.

Il principio d'inserimento del messaggio evangelico nelle realtà concrete dei diversi popoli cristiani e quello secondo cui l'organizzazione ecclesiastica deve conformarsi a quella civile, sono stati osservati con una certa coerenza nella storia della Chiesa Orientale. Ciò ha contribuito all'affermazione dell'unità e alla formazione delle culture nazionali dei popoli ortodossi.

Tale processo si è verificato anche nel caso del popolo romeno e della sua Chiesa Ortodossa.

\* \* \*

Entrato nella storia come cristiano, in quanto la sua cristianizzazione coincide con la sua formazione, il popolo romeno si è organizzato nel medioevo in tre Stati distinti: la Valacchia, la Moldavia e la Transilvania. Ma, sebbene diviso in tre Stati, questo popolo di origine latina e di tradizione bizantina, si è creata una comunità spirituale espressa nell'esistenza della stessa lingua, dello stesso fondo religioso, delle stesse tradizioni e costumi. Un ruolo particolare nella formazione e nel mantenimento di quest'unità spirituale del popolo romeno ha svolto la Chiesa Ortodossa.



Dal XIV secolo in avanti, i libri di culto destinati ai romeni delle diverse regioni storiche hanno contribuito a fissare il carattere unitario della loro lingua. I libri stampati dal diacono Coresi a Brasov in Transilvania, sono stati ufficialmente approvati anche dalle autorità ecclesiastiche della Valacchia e della Moldavia, essendo destinati a circolare « dovunque vivano dei romeni ». Nell'introduzione alla sua « Cazania », il libro di prediche stampato nel 1643, il metropolita della Moldavia, Varlaam, si rivolge « a tutta la stirpe romena ». Alla formazione della lingua e della spiritualità romena unitaria porta il suo contributo anche il Nuovo Testamento di Bălgrad, l'Alba Iulia di oggi (1648) e poi la Bibbia di Bucarest del 1688, la quale ha avuto diffusione per tutto il territorio di lingua romena.

Quest'attività della Chiesa aveva lo scopo principale di mantenere i romeni nell'unità della fede ortodossa, specialmente di fronte al proselitismo eterodosso che si faceva sentire in quei tempi in Transilvania, ma contribuiva anche alla loro unificazione spirituale oltre i confini politici imposti dalle circostanze storiche. E quando il movimento nazionalista cominciò a manifestarsi apertamente, la Chiesa ispirò la lotta per l'unione dei romeni in un unico Stato e per le riforme sociali. La rivoluzione del 1848 veniva benedetta dal sacerdote Popa Sapcă; il 5 gennaio 1859 un archimandrita, Neofit Scribar perorava a Jasi l'unione della Moldavia con la Valacchia; dopo la realizzazione dell'unione dei due principati romeni nel 1859, che pose le fondamenta della Romania moderna, i sacerdoti transilvani si allearono con i contadini « per strappare le province romene all'Austria e annetterle alla Romania ».

Nel 1877, la Romania conquistava la sua indipendenza nazionale dai turchi e il 1° dicembre 1918 si realizzava l'unione della Transilvania con la Romania e così si raggiungeva finalmente l'unità dello Stato nazionale romeno. Un mese prima, il vescovo ortodosso Miron Cristea di Caransebes aveva scritto: « La guerra mondiale ha messo in luce il principio sociale prettamente cristiano che ogni popolo ha in futuro il diritto di disporre liberamente del suo destino. Noi, vescovi della Chiesa ortodossa romena e greco-cattolica romana, come figli devoti della nostra nazione, siamo fermamente convinti che gli interessi vitali della stirpe romena, di cui siamo pastori spirituali, implicino come categorico imperativo l'attuazione di questo diritto di libera determinazione anche per il nostro popolo ». Lo stesso orientamento aveva anche la lettera della sede metropolitana greco-ocattolica di Blaj del 12 novembre 1918.





*Pittura riproducente una processione in occasione delle festività per l'intronizzazione del primo patriarca della Chiesa ortodossa di Romania (1 novembre 1925).*

Alla Grande Assemblea di Alba Iulia del 1° dicembre 1918, la quale dichiarò l'unione della Transilvania con la Romania, la Chiesa fu presente nella persona dei suoi sacerdoti e dei suoi vescovi, i quali rappresentavano la popolazione romena che era già allora di gran lunga la più numerosa nella Transilvania.

\* \* \*

Parallelamente all'affermarsi del movimento per la formazione dello Stato nazionale si pose anche il problema dell'autocefalia ecclesiastica. Il principe Nicolae Alexandru Basarab (1352 - 1364) insistette per ottenere che il metropolita Iachint fosse trasferito da Vicina a Curtea de Arges, come metropolita della Valacchia. Dopo l'organizzazione della sede metropolitana di Ungrovalacchia (1359), i metropoliti venivano eletti e pubblicamente investiti della sede senza ingerenze straniere. Alcuni documenti valacchi del XVI secolo dicono che « colui che sarà scelto dal Consiglio e dal Paese, quello guiderà quale pastore il popolo ». Il principe Leon Vodă nel suo « Testamento » del 1631 proclamava « il diritto del Paese » di eleggere l'uomo che avrebbe considerato il più degno di guidare la Chiesa e poi di mandare semplicemente una lettera al Patriarca Ecumenico per chiedere la sua benedizione per il nuovo eletto. I





*Sua Beattudine GIUSTINIANO  
Patriarca della Chiesa ortodossa di Romania, Presidente del S. Sinodo.*



moldavi, per sostenere l'autocefalia della loro Chiesa, si richiamarono per molto tempo alle parole rivolte dai messaggeri del principe Alessandro il Buono al Patriarca Matteo di Costantinopoli, quando l'avevano pregato di dare al vescovo Iosif Musat la benedizione perché fosse innalzato alla dignità di metropolita della Moldavia: « Mons. Iosif è originario del nostro Paese poiché fa parte della stessa nazione dei nostri principi ed è stato ordinato vescovo dal vescovo della Galizia . . . Egli non dice niente altro, chiede semplicemente che la Tua Grande Santità gli dia la benedizione . . . »

I metropoliti dei Paesi Romeni venivano scelti fra i vescovi ed i sacerdoti romeni ed eletti da un'assemblea formata da alcuni membri del clero, in particolare superiori di monasteri, e da altri dignitari. Il principe del Paese confermava l'eletto nella sua dignità e poi chiedeva al Patriarcato Ecumenico che fosse riconosciuto come metropolita. I due metropoliti romeni ricordavano durante gli uffici divini il Patriarca Ecumenico.

Dopo la caduta della città di Costantinopoli nel 1453, i Paesi Romeni e le loro Chiese sostennero generosamente i quattro Patriarcati d'Oriente, i monasteri di Atos, del Sinai, di Meteora, le Chiese della Grecia e di Cipro. Nei Paesi Romeni si stamparono libri di culto in lingua greca, paleoslava e araba per gli altri popoli ortodossi ed anche varie opere destinate a difendere l'Ortodossia di fronte al proselitismo eterodosso. Il concilio pan-ortodosso tenuto a Iasi, nella Moldavia, (1642) approvò « la Confessione di fede » del romeno Petru Movilă, che è diventata poi normativa per tutta la Chiesa Ortodossa.

Questa attività dell'ortodossia romena è stata apprezzata dal Patriarcato Ecumenico stesso il quale ha insignito i metropoliti dell'Ungrovalacchia e della Moldavia con distinzioni e titoli che avevano avuto nel passato i metropoliti di alcune grandi città antiche cristiane, come Nicomedia, Amassia, Ancira, Sevastia, Cesarea di Cappadocia. Al metropolita dell'Ungrovalacchia, oltre il titolo di « esarca per le regioni di confine », cioè per la Transilvania, fu conferito il titolo onorifico di « supplente del Trono di Cesarea di Cappadocia », titolo che era il secondo nella gerarchia delle dignità del Patriarcato Ecumenico.

Il movimento per il riconoscimento dell'autocefalia della Chiesa Ortodossa Romena assunse forme concrete dopo l'unione dei principati Romeni della Moldavia e della Valacchia (1859). Nel 1865 l'autocefalia veniva proclamata ufficialmente dal popolo e dalla Chiesa con il sostegno del Capo dello Stato Romeno, il principe Alexandru





*S. Santità Pimen, Patriarca di Mosca e di tutta la Russia, mentre pronunzia un discorso nella Chiesa di S. Spiridione il Nuovo a Bucarest.*

Ioan Cuza. Il « decreto organico » del 3 dicembre 1864 precisava nel suo primo articolo che « la Chiesa Ortodossa Romana è e rimane indipendente da ogni autorità ecclesiastica straniera in ciò che concerne la sua amministrazione e la sua disciplina ». Questa proclamazione dell'autocefalia doveva essere riaffermata nella « Legge organica » del 14 dicembre 1872.

Il 24 dicembre 1864 si ottenne anche la restaurazione della sede metropolitana della Transilvania come autocefala rispetto alla autorità ecclesiastica di Karlowitz, dalla quale era dipesa sotto la dominazione degli Asburgo.

La conquista dell'indipendenza nazionale della Romania (1877) ed il prestigio sempre più grande della Chiesa crearono le premesse per il riconoscimento ufficiale dell'autocefalia della Chiesa Romana. Nella sua lettera del 20 aprile 1885, il metropolita Calinic Miculescu, primate della Romania, faceva sapere al Patriarca Ecumenico Gioacchino IV che la Chiesa Ortodossa Romana era stata dichiarata autocefala, godendo di un'indipendenza uguale a quella delle altre Chiese autocefale « e nel futuro essa avrebbe risolto i suoi problemi amministrativi e di disciplina soltanto nel suo Santo Sinodo », presie-



duto dal Primate della Romania. Calinic Miclescu chiese al Patriarcato Ecumenico di benedire questo atto e di riconoscere la Chiesa autocefala di Romania come sua sorella; contemporaneamente egli informò dell'accaduto anche le altre sedi patriarcali d'Oriente e le altre Chiese Ortodosse autocefale, perché la nuova Chiesa autocefala di Romania fosse considerata come loro sorella, in comunione fraterna nello Spirito Santo e nell'unità di fede. Il Primate della Romania dichiarò poi: « . . . il Santo Sinodo della Chiesa Autocefala Romena manterrà intatti i dogmi sacri e la tradizione della Chiesa, avendo cura di accordare al Trono Ecumenico e Patriarcale di Costantinopoli . . . il primato di onore, in quanto prima sede del primo prelado di tutta la Chiesa Ortodossa d'Oriente, e di fare ricordare dal presidente del Santo Sinodo agli uffici divini, per primo, secondo l'abitudine ormai acquisita, il nome del patriarca seduto sul Trono Ecumenico e Apostolico d'Oriente ».

Il 25 aprile 1885, il Patriarca Gioacchino IV rispose che egli stesso ed il suo sinodo, trovando la domanda della Chiesa Ortodossa Romena « ragionevole, giusta e conforme alle regole ecclesiastiche », la riconoscevano « autocefala e indipendente in ciò che concerne la sua amministrazione ». Riconosciuta dunque ufficialmente il 25 aprile 1885, l'autocefalia della Chiesa di Romania aperse la strada che l'avrebbe portata al rango di Patriarcato.

\* \* \*

Infatti, dopo l'unione della Transilvania con la Romania nel 1918, le realtà del nuovo Stato nazionale unitario romeno richiesero la riorganizzazione sinodale unitaria della Chiesa di tutte le province romene, sotto la direzione del Santo Sinodo con sede a Bucarest. Aumentò così l'importanza della Chiesa Ortodossa Romena, la quale ormai contava circa 14 milioni di fedeli, tanto che si considerò opportuna la sua elevazione a una dignità che nella gerarchia ecclesiastica fosse superiore, il Patriarcato.

Questa considerazione si appoggiò ai seguenti fattori: l'antichità del cristianesimo romeno d'origine apostolica; l'integrazione nazionale e sociale della Chiesa Ortodossa di Romania nella vita del popolo romeno le cui aspirazioni di giustizia, libertà e indipendenza nazionale aveva sostenuto da molto tempo; il valido contributo della Chiesa a formare nel popolo una coscienza di sé e della sua unità etnica in tutte le regioni del Paese mediante l'affermazione e lo sviluppo della lingua romena per mezzo dei libri di culto



e degli uffici divini in lingua romena; la partecipazione della Chiesa, tramite alcuni membri della sua gerarchia e del suo clero, ai grandi eventi nazionali del popolo; il prestigio sempre crescente, la maturità del popolo romeno e lo sviluppo sempre più ampio della Chiesa Ortodossa Romena nel quadro dello Stato nazionale unitario romeno e la sua importanza nel quadro dell'Ortodossia ecumenica.

Tenendo conto dei provvedimenti del canone 34 apostolico e 17 del Concilio Ecumenico di Calcedonia, i quali esprimono l'unità nella diversità e assicurano l'integrazione della Chiesa nelle realtà del popolo che la costituiscono, il 4 febbraio 1925, il Santo Sinodo decise la fondazione del Patriarcato Ortodosso Romeno, con l'elevazione del metropolita primate alla dignità patriarcale. Gli organi legislativi dello Stato confermarono questa decisione nelle leggi del 12 e 17 febbraio 1925 e il 25 dello stesso mese il Parlamento votò la Legge per la fondazione del Patriarcato.

Seguendo la tradizione canonica orientale fu chiesto il riconoscimento da parte del Patriarcato Ecumenico e vennero informati gli altri Patriarcati e le altre Chiese Autocefale.

Il Patriarcato Ecumenico riconobbe l'istituzione del Patriarcato Romeno col Tomos n. 1579 del 30 luglio 1925, che fu portato a Bucarest alla fine del mese di settembre. Nel frattempo si ricevettero lettere da parte degli altri Patriarcati e delle altre Chiese Ortodosse sorelle, le quali esprimevano la loro soddisfazione per la nuova e alta dignità della Chiesa di Romania.

Col Decreto n. 2964 del 29 ottobre 1925, il Metropolita Primate, Dr. Miron Cristea, venne confermato come « Patriarca della Chiesa Ortodossa Romena » e la sua intronizzazione come primo Patriarca della Chiesa di Romania si fece il 1° novembre 1925.

\* \* \*

Appunto questi due eventi, il riconoscimento ufficiale dell'autocefalia e l'istituzione del Patriarcato Romeno, sono stati solennemente celebrati a Bucarest dal 1° al 5 novembre 1925.

Nella prima domenica del mese di ottobre, in tutte le chiese del Patriarcato si celebrarono uffici solenni speciali, durante i quali i fedeli presero conoscenza dell'importanza di questa festa sul piano ecclesiastico, storico e nazionale.

Al Centro Patriarcale di Bucarest, le festività si svolsero alla presenza di numerose personalità ecclesiastiche e laiche romene e straniere, fra cui: i membri del Santo Sinodo della Chiesa Orto-



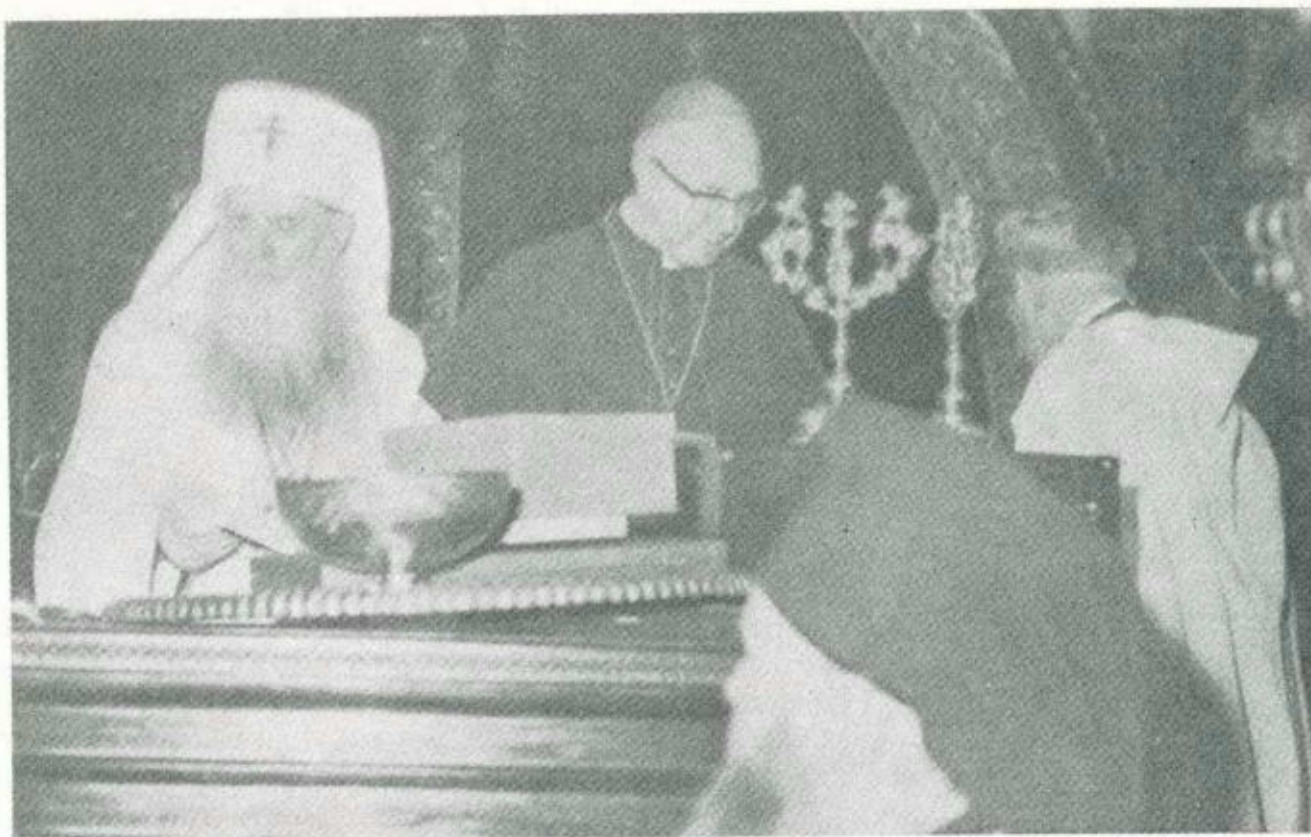
dossa di Romania, quelli del Consiglio Ecclesiastico Nazionale, i capi o i rappresentanti degli altri Culti dalla Romania, i rappresentanti degli Istituti Teologici Universitari, i consiglieri dell'Amministrazione patriarcale, i rappresentanti delle comunità ortodosse romene all'estero, i rappresentanti del Patriarcato Ecumenico, degli altri Patriarcati di Alessandria, Antiochia, Gerusalemme, Mosca, del Patriarcato Serbo, del Patriarcato Bulgaro, delle Chiese Ortodosse di Cipro, della Grecia, della Polonia, della Finlandia, della Chiesa Armena di Etcimiadzine, della Chiesa Ortodossa dell'Etiopia, della Chiesa Ortodossa Siriana dell'India, della Chiesa Copta d'Egitto, del Segretariato del Vaticano per l'unione dei cristiani, della Chiesa d'Inghilterra, della Chiesa dei Vecchi-Cattolici, del Consiglio Ecumenico delle Chiese, della Conferenza delle Chiese Europee. Parteciparono anche alcuni rappresentanti del Dipartimento per i Culti.

Le festività si apersero il mattino del 1° novembre con la Divina Liturgia celebrata nella cattedrale patriarcale, dopo la quale si officiò il Te-Deum di circostanza.

Alle 10,30, nella sala sinodale del palazzo patriarcale si tenne una seduta solenne del Santo Sinodo, con la partecipazione di tutti gli invitati romeni e stranieri. La seduta sinodale fu aperta da Sua Beatitudine il Patriarca Giustiniano, il quale disse tra l'altro: « La Chiesa Ortodossa Romena, la sua gerarchia, il suo clero e i suoi fedeli celebrano oggi avvenimenti particolari del suo passato storico. Noi festeggiamo oggi il cinquantesimo del Patriarcato Romeno e il novantesimo anniversario dal riconoscimento ufficiale dell'autocefalia della Chiesa Ortodossa Romena. In quest'occasione ricordiamo anche il 1650-mo anniversario del primo Concilio Ecumenico tenuto a Nicea (325) al quale partecipò anche il vescovo di Tomis, l'attuale Costanza, nella nostra Dobrogea attuale, — ed anche il 375° anniversario della prima unione di tutti i romeni di ambedue i versanti dei Carpazi sotto lo scettro del principe romeno Michele il Valoroso (dal maggio all'agosto 1600), il quale fondò per i romeni della Transilvania la cattedrale metropolitana di Alba Iulia ».

Affermando che la Chiesa Ortodossa Romena affonda le sue radici nel popolo, Sua Beatitudine aggiunse: « il riconoscimento ufficiale dell'autocefalia è il coronamento naturale della presa di coscienza di sè e una consacrazione della maturità della nostra Chiesa in un certo momento della sua storia ed anche della maturità del popolo al quale appartiene . . . » « Sebbene autocefala e patriarcato, la Chiesa Ortodossa di Romania mantiene ferma l'unità dogmatica,





*Il Patriarca Giustiniano si intrattiene con il Card. Giov. Willebrands,  
Presidente del Segretariato per l'unione dei cristiani.*

liturgica e canonica con le altre Chiese Ortodosse sorelle. La presenza di alcuni capi e delle delegazioni delle Chiese Ortodosse sorelle tra di noi è una prova eloquente della comunione e dei fraterni legami fra queste Chiese e la nostra ».

La Chiesa Ortodossa Romana non si è affatto isolata dalle altre Chiese cristiane, ma, al contrario, essa mantiene, nello spirito dell'amore cristiano, relazioni con tutte le Chiese Orientali e Occidentali, ed anche con tutti i Culti del Paese, portando, nelle varie organizzazioni cristiane internazionali e nelle manifestazioni inter-cristiane locali, il suo contributo all'avvicinamento ecumenico fra i cristiani e all'appoggio delle nobili aspirazioni del mondo contemporaneo.

Alla fine del Suo discorso Sua Beatitudine il Patriarca Giustiniano ha dato la parola a Sua Eminenza il Metropolita Justin della Moldavia e di Suceava, il quale, a nome del Santo Sinodo, ha presentato gli avvenimenti storici che si commemoravano. Sua Eminenza ha sottolineato che « Il desiderio delle Chiese cristiane locali di avere la possibilità di organizzarsi in modo indipendente e di



darsi una guida si è manifestato dai tempi più remoti. Questa aspirazione si è presentata in forme e con nomi diversi. Il termine di « autocefalia » apparve più tardi e definisce il suo contenuto secondo gli aspetti che aveva assunto nella vita ecclesiastica pratica . . . Intrecciando, lungo i secoli, il filo della sua vita con quello della vita del nostro popolo, la Chiesa Ortodossa Romana ha sostenuto senza sosta le lotte del popolo romeno per scuotere ogni dominazione e non soltanto a parole, ma anche con fatti, mostrando che desiderava la libertà . . . propria quando parlava della sua indipendenza e della sua autocefalia . . . »

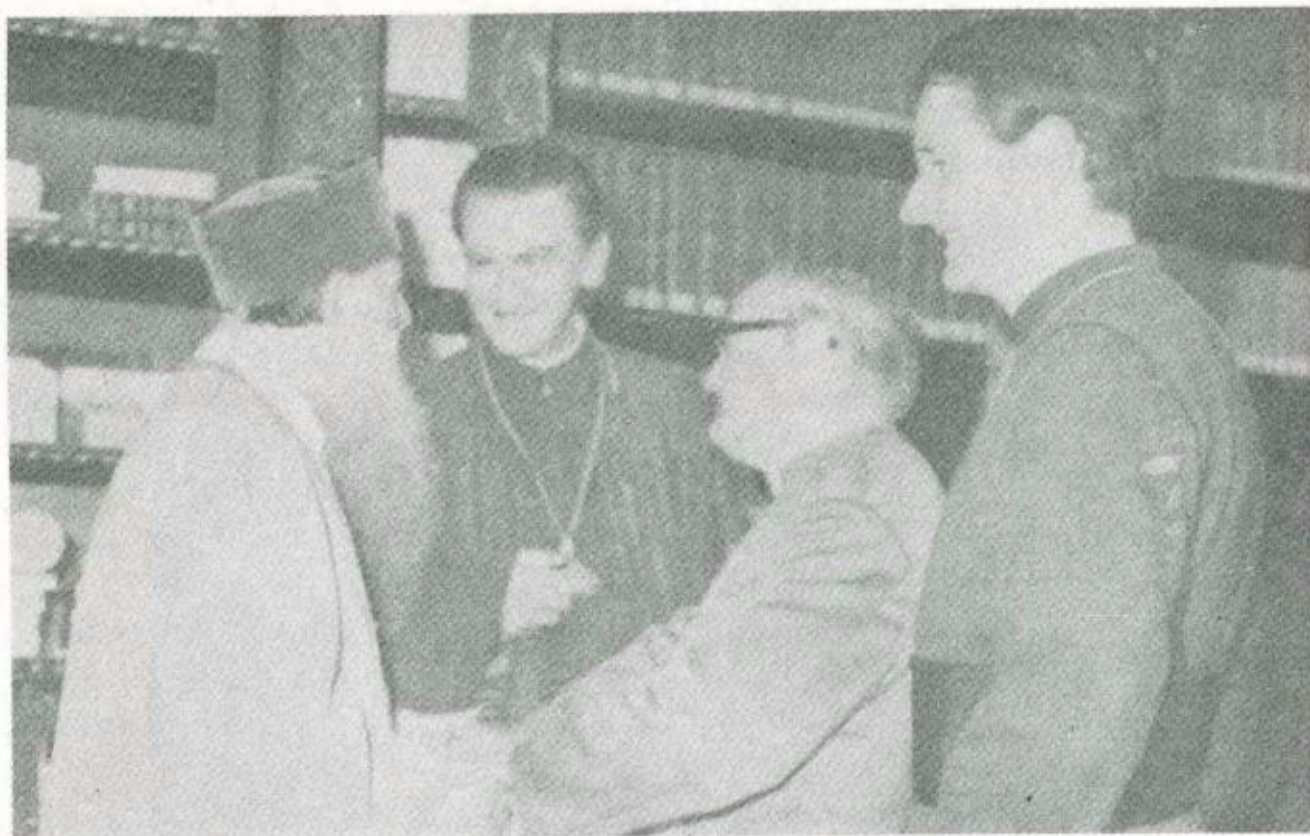
Dopo aver rilevato che il tesoro spirituale che possiede oggi la Chiesa Ortodossa di Romania è per la maggior parte il risultato dei sacrifici degli avi del popolo romeno, i quali hanno saputo mantenere durante la storia la loro identità etnica latina e religiosa ortodosso - bizantina, l'oratore ha così concluso: « Ricordando gli importanti eventi del nostro passato ecclesiastico, il Santo Sinodo della Chiesa Ortodossa Romana con a capo Sua Beatitudine il Patriarca Giustiniano, il clero ed i fedeli del nostro Paese protetto da Dio, s'inclinano in segno di sincero rispetto di fronte agli innumerevoli prelati, sacerdoti e fedeli della nostra Chiesa, i quali hanno sempre fatto di tutto per mantenere e consolidare l'indipendenza, l'autonomia e l'autocefalia ecclesiastica e hanno considerato loro dovere far conferire alla Chiesa dei loro avi la dignità che le spettava nell'Ortodossia, il rango di Patriarcato ».

In seguito, il Segretario del Santo Sinodo, Sua Eccellenza il Vescovo Antonie Ploiesteanul, Vicario Patriarcale, ha letto il Documento sinodale relativo alla commemorazione, che è stato firmato da tutti i presenti.

Nella seconda parte della seduta sinodale solenne, il Capo del Dipartimento dei Culti ha tenuto un discorso durante il quale ha, fra l'altro, sottolineato che « Questi due eventi costituiscono tappe importanti e significative tanto per la Chiesa Ortodossa di Romania quanto per lo Stato romeno, perché sono eventi compiuti nel quadro di un processo storico il quale si è svolto nel nome delle idee d'indipendenza, di libertà nazionale e della sovranità del popolo romeno... »

Parlando con soddisfazione delle realizzazioni nel campo dell'ecumenismo locale in Romania, l'alto dignitario di Stato ha affermato che « Le relazioni che esistono fra i culti da noi costituiscono oggi una parte di ciò che significa la coesione della nostra società attuale ».





*Il Patriarca Giustiniano riceve gli auguri del Vescovo Harold Isberwood, da parte della Chiesa anglicana.*

L'importanza dell'avvenimento stesso sul piano religioso, nazionale ed internazionale è stata messa in rilievo da tanti invitati stranieri i quali hanno presentato i messaggi dei Capi delle Chiese che rappresentavano. Hanno parlato le loro Eminenze Monsignori Metropoliti Meletios di Francia (rappresentante del Patriarca Ecumenico), Synessios di Nubia (Patriarcato d'Alessandria), Elias di Tripoli (Patriarcato d'Antiochia), Ghermanos di Petra (Patriarcato di Gerusalemme), Chrysanthos di Limassol (Chiesa Ortodossa di Cipro), Stefano di Triphilia e Olympia (Chiesa Ortodossa di Grecia), Vasili di Varsavia, capo della Chiesa Ortodossa di Polonia, Paavali di Kuopio, capo della Chiesa Ortodossa di Finlandia, Sua Eminenza il Signor Cardinale Jean Willebrands, presidente del Segretariato Vaticano per l'unione dei cristiani.

Alla fine della seduta sinodale, Sua Beatitudine il Patriarca romeno ha ringraziato tutti gli ospiti per i loro messaggi e per la loro partecipazione al giubileo del Patriarcato di Romania e ha invitato tutti a un pranzo ufficiale offerto nel palazzo patriarcale. Durante il pranzo alcuni invitati, che non avevano ancora preso la



parola, hanno tenuto discorsi. Fra i rappresentanti dei culti esistenti in Romania ha parlato anche Sua Eccellenza il Vescovo Iacob Antal, rappresentante della Diocesi cattolico-romana con sede a Alba Iulia. Sua Beatitudine il Patriarca Giustiniano ha consegnato agli ospiti la Medaglia giubilare.

Domenica, 2 novembre, alcuni prelati e sacerdoti appartenenti a tutte le Chiese Ortodosse rappresentate al giubileo hanno concelebrato la Divina Liturgia nella Chiesa di San Spiridione - Nuovo di Bucarest. La funzione è stata presieduta dai tre patriarchi presenti: Sua Santità Pimen di Mosca, Sua Beatitudine Giustiniano della Chiesa Ortodossa di Romania e Sua Santità Maxim della Chiesa Ortodossa di Bulgaria. Ha cantato la Corale patriarcale sotto la direzione del Prof. Nicolae Lungu.

Sua Eminenza il Metropolita Teoctist di Oltenia ha messo in luce l'importanza degli anniversari che venivano celebrati per la grande folla di sacerdoti e fedeli ortodossi della Capitale romena presenti in Chiesa.

Dopo la Divina Liturgia hanno tenuto discorsi Sua Santità il Patriarca di Mosca e di tutte le Russie e Sua Santità il Patriarca della Chiesa Bulgara, ai quali ha risposto ringraziando Sua Beatitudine il Patriarca Giustiniano.

È seguito un pranzo ufficiale offerto dal Dipartimento per i Culti in onore delle delegazioni straniere all'Hotel « Athénée Palace », durante il quale gli ospiti hanno espresso la loro soddisfazione per aver partecipato alla festa della Chiesa Ortodossa di Romania e aver constatato che fra i diversi Culti e lo Stato e fra i Culti stessi del Paese intercorrono buone relazioni. Tra le alte personalità ha preso la parola in tale circostanza anche Sua Eminenza il Cardinale J. Willebrands. A quelli che hanno parlato ha risposto alla fine il Capo del Dipartimento per i Culti.

Lunedì, 3 novembre, gli invitati stranieri, accompagnati da Sua Beatitudine il Patriarca Giustiniano e da alti prelati della Chiesa Romena, hanno fatto un'escursione a Curtea de Arges, antica capitale della Valacchia. Hanno visitato per prima la chiesa voivodale, importante monumento dell'antica arte ecclesiastica romena, poi il monastero, ricevuti nella sua famosa chiesa di Neagoe Basarab, dove si è celebrata una breve funzione di ricevimento presieduta da un vescovo romeno. L'abate del monastero ha illustrato la storia di questa fondazione voivodale del XVI secolo.

In seguito, hanno visitato la cappella dove si trova la cassa con le reliquie di Santa Filotea e il Seminario teologico per le voca-



zioni adulte che funziona all'interno del monastero. Il Rev. Direttore del Seminario ha ricevuto gli ospiti con un breve discorso, dopo il quale il coro dei seminaristi ha eseguito un programma di canti corali di musica sacra e profana.

Verso sera, i distinti visitatori sono tornati a Bucarest.

Martedì, 4 novembre, le delegazioni straniere, guidate dai prelati romeni, hanno visitato la Tipografia dell'Istituto Biblico e di Missione Ortodossa, i laboratori artigianali per oggetti sacri, para-



*Il rappresentante del Governo, Sig. Giorgio Nenciu, pronunzia il suo discorso al pranzo ufficiale.*

menti e icone di Schitul Maicilor (Il cenobio delle monache), il monastero Antim, la Biblioteca del Santo Sinodo e il Seminario teologico di Bucarest.

Alle 18, i distinti ospiti hanno assistito a un concerto di musica religiosa, popolare e patriottica, dato in loro onore, nell'aula dell'Istituto Teologico Universitario di Bucarest, dalla corale dei sacerdoti della capitale romena, dal coro degli studenti in teologia di Bucarest e dalla corale della Cattedrale patriarcale.

Il giorno dopo, quasi tutte le delegazioni straniere hanno lasciato la Romania. Alcuni sono rimasti per partecipare alle solennità tenu-



tesi il 9 novembre 1975 a Tomis-Costanza, in occasione dell'intronizzazione di Sua Eminenza Mons. Antim Nica come Arcivescovo dell'Arcidiocesi di Tomis e del Basso Danubio, della consacrazione episcopale del Rev. Arcimandrita Epifanie Norocel come Vescovo-Vicario di quell'Arcidiocesi.

In occasione della partecipazione alle feste commemorative di Bucarest del novembre 1975, gli invitati stranieri, ospiti del Patriarcato Romeno, hanno potuto rendersi conto della vitalità della Chiesa Ortodossa di Romania che è la seconda per numero di fedeli e per grandezza nel quadro dell'Ortodossia odierna.

\* \* \*

## **Documento sinodale commemorativo**

« Secondo la volontà del Padre, con l'aiuto del Figlio e per l'opera dello Spirito Santo, la Trinità consustanziale e indivisibile,

Oggi, nel primo giorno del mese di novembre dell'anno della salvezza 1975, compendosi 50 anni dalla fondazione del Patriarcato Romeno e dall'ascesa al trono del suo primo Patriarca, e 90 anni dal riconoscimento dell'autocefalia della Chiesa Ortodossa Romena, abbiamo considerato utile onorare secondo la tradizione cristiana e romena questi due importanti avvenimenti della vita della Chiesa dei nostri avi e, per ricordare, scrivere qui sul Santo Registro del Santo Sinodo ciò che segue:

1. - Sin dalla sua organizzazione ufficiale, nel XIV secolo, la nostra Chiesa ha avuto una situazione particolare. Ha goduto " ab antiquo " di indipendenza amministrativa interna e di piena autonomia ecclesiastica. Non ha riconosciuto altra autorità esterna all'infuori della giurisdizione canonica del Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli, e questa " soltanto in materia di dogma e di disciplina ".

Questa situazione perdurò fin verso la metà del XIX secolo, quando, contemporaneamente all'unione dei Principati Romeni, si iniziarono le pratiche per il riconoscimento pieno e di diritto dell'autocefalia della Chiesa Ortodossa Romena. Queste pratiche, sostenute con dignità dai metropolitani primati della Romania, Nifon (1850-1875) e Calinic (1875-1886) e accolte caldamente dal principe Alexandru Ioan Cuza (1859-1866) e da altri uomini di Stato di quel tempo, illuminati e amanti della patria, si conclusero quando, dopo





*Il Patriarca Giustiniano  
abbraccia Mons. Pachomios,  
della Chiesa copta d'Egitto.*



*Il Patriarca Giustiniano mentre riceve  
l'omaggio augurale del metropolita  
Mar Theophilos Philippos  
della Chiesa sira giacobita dell'India.*

che il Paese aveva ottenuto l'indipendenza il 9 maggio 1877, il Patriarca Ecumenico Gioacchino IV (1884-1886), di degna memoria, e il Sinodo che lo circondava emisero il Tomos di autocefalia per la Chiesa Ortodossa Romana nell'aprile 1885, cioè 90 anni fa. Con questo, la nostra Chiesa veniva riconosciuta " indipendente e autocefala " e da allora sarebbe stata amministrata direttamente dal suo Santo Sinodo e " non avrebbe riconosciuto nella propria amministrazione interna nessun'altra autorità ecclesiastica, all'infuori del Capo della Chiesa una, santa, cattolica e apostolica, il Salvatore Dio-uomo . . . ».

2. - Conseguenza naturale dell'ottenimento dell'autocefalia della nostra Chiesa fu poi la sua elevazione al rango di Patriarcato. Ricordiamo che sin dall'inizio ,il metropolita della Valacchia portava anche il titolo di « esarca al plaiurilor », cioè di rappresentante delegato o incaricato del Patriarcato Ecumenico anche per i cristiani che vivevano a nord dei Carpazi. Poi questo venne insignito anche del titolo di « luogotenente » di alcune sedi metropolitane del Patriarcato Ecumenico, ormai scomparse, delle quali ricordiamo Ce-



sarea di Cappadocia. Allo stesso modo, in Moldavia alla fine del XVI secolo, anche il metropolita Gheorghe Movilă aveva ottenuto dal Patriarcato Ecumenico il diritto di portare durante gli uffici divini le insegne patriarcali.

Oltre a ciò, nel passato, la Chiesa Ortodossa Romana attuò quale conservatrice e protettrice di alcune delle Chiese Ortodosse dell'Oriente cristiano, che si trovavano nell'indigenze.

Tutti questi fatti le davano diritto ad un rango superiore nella gerarchia delle dignità ecclesiastiche cristiane.

Ciò fu possibile specialmente dopo l'atto storico di Alba Iulia del 1° Dicembre 1918, che segnò il compimento dello Stato nazionale unitario romeno e portò alla nostra patria un grande prestigio fra gli Stati europei. Nella sua seduta del 4 febbraio 1925, il Santo Sinodo della Chiesa Ortodossa Romana, all'unanimità e con grande entusiasmo, decise « la fondazione della dignità di patriarca nella Valacchia per la Chiesa Ortodossa Autocefala Romana », e l'elevazione dell'arcivescovo e metropolita della Valacchia, Miron, nella sua qualità di Primate della Romania, al rango di Patriarca della Chiesa Ortodossa Autocefala Romana.

Sottoposta ai corpi legislativi di allora, il 12 e il 17 febbraio 1925, la decisione sinodale diventò la Legge per l'elevazione al rango di sede patriarcale della sede arcivescovile e metropolitana del Primate della Romania. Il 23 e il 25 febbraio dello stesso anno fu promulgata e successivamente pubblicata nel « *Monitore ufficiale* ».

Essendo informato di questo avvenimento della nostra Chiesa e non trovando « nessun ostacolo insuperabile » contro di esso, il Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli lo riconobbe e, il 30 luglio 1925, il Patriarca Ecumenico Basilio emise il rispettivo Tomos. Poi inviò una delegazione speciale per portare a Bucarest il documento, il quale il 27 settembre 1925 venne letto nella Cattedrale patriarcale.

In seguito, il 1° novembre 1925, cioè precisamente 50 anni fa, con particolare solennità si procedette all'installazione del primo Patriarca della Chiesa Ortodossa Romana, alla presenza di delegati di molte Chiese Ortodosse. Nella sede patriarcale si sono succeduti fra il 1939 e il 1948 il Patriarca Nicodim Munteanu, e dal 1948 fino ad oggi la nostra Chiesa è governata con dignità e saggezza da Sua Beatitudine il Patriarca Giustiniano, sotto il cui governo pastorale Essa ha vissuto un'epoca di pace e di progresso.





*Foto commemorativa davanti alla residenza episcopale di Curtea de Argeș.*

3. - Sempre quest'anno, la Chiesa cristiana celebra 1650 anni dal primo Sinodo ecumenico di Nicea che risale appunto al 325, al quale partecipò anche il vescovo di Scythia Minor - Dobrogea, che aveva la sua sede a Tomis, Costanza di oggi.

La Dobrogea è la prima terra romena sulla quale germogliò il seme del Vangelo: qui il Cristianesimo si diffuse sin dall'epoca apostolica, qui sorsero numerose le chiese e vissero santi e martiri, e provano ancor oggi la sua antichità le molte vestigia cristiane: chiese, epigrafi ed altre, scoperte sul suo territorio. Oltre 1600 anni fa a Tomis - Costanza esistette e funzionò effettivamente la prima diocesi sul territorio della nostra patria. Tenuto conto di tutto ciò, in occasione dell'anniversario menzionato, il Santo Sinodo ha elevato la Diocesi del Basso Danubio — nella cui giurisdizione canonica si trova Dobrogea —, al rango di arcidiocesi denominandola « Arcidiocesi di Tomis e del Basso Danubio », con un vescovo-vicario residente a Costanza, l'antica Tomis.

4. - Ancora, sempre quest'anno la Chiesa Ortodossa di Romania e il popolo romeno hanno festeggiato 375 anni dall'unione dei tre Paesi romeni: la Valacchia, la Transilvania e la Moldavia, realizzata nel 1600 dal voivoda Michele il Valoroso, e 2000 anni di esistenza



della città Apullum, l'Alba Iulia di oggi, la quale fu la capitale della Transilvania e focolaio di cultura e di unità. In questa città Michele ebbe la sua residenza come principe di tutti i romeni e fondò la sede metropolitana che nella seconda metà del XVI secolo divenne la « sede metropolitana ortodossa del Paese della Transilvania », i cui titolari venivano ordinati a Tîrgoviste o a Bucarest. Questa sede metropolitana fu soppressa dagli Asburgo nel 1701.

In occasione delle ricorrenze menzionate, il Santo Sinodo, tenendo conto dell'importanza avuta dalla città di Alba Iulia nella storia politica, culturale ed ecclesiastica della nostra patria, ha rifondato quest'anno l'antichissimo centro episcopale di Alba Iulia con la denominazione di « Diocesi di Alba Iulia » con sede nella città stessa e in dipendenza canonica dalla sede metropolitana dell'Ardeal.

Ricordandoci tutti questi gloriosi avvenimenti del nostro passato ecclesiastico, ci siamo radunati nella Cattedrale del Santo Patriarcato di Bucarest e, dopo la celebrazione della divina liturgia, abbiamo elevato umili preghiere di ringraziamento a Dio onnipotente per la Sua illimitata misericordia verso la Chiesa e il popolo credente.

A questi quattro anniversari della Chiesa Ortodossa di Romania sono stati presenti delegati delle Chiese Ortodosse di tutto il mondo, della Chiesa Cattolica Romana, della Chiesa Anglicana, della Chiesa Vetero - Cattolica, rappresentanti di alcune organizzazioni cristiane internazionali, ed anche i rappresentanti degli altri Culti del nostro Paese.

In rappresentanza delle alte autorità di Stato ha partecipato il Sig. Gheorghe Nenciu, il Capo del Dipartimento per i Culti.

Come testimonianza della nostra riconoscenza verso il Dio misericordioso il quale ci ha dato la grazia di partecipare a questo particolare momento nella storia della nostra Chiesa e come testimonianza per quelli che verranno dopo di noi, si è fatto questo Documento commemorativo il quale è stato scritto e firmato in questo Registro del Sinodo della Chiesa Ortodossa Romena ».



# **Consigli di Chiese e Consigli Cristiani**

(continuazione di pag. 12, Anno XVI, n. 1)

## **B. - Strumenti privilegiati di azione ecumenica.**

### **Loro limiti e rischi.**

La struttura di questi Consigli, la loro composizione interconfessionale, il fatto di sorgere in risposta a concrete esigenze, fa di essi degli strumenti privilegiati dell'azione ecumenica locale.

La loro maggiore caratteristica è che promuovono « l'azione congiunta » delle Chiese membri: ossia creano un consenso che si traduce immediatamente in praxis.

Questa collaborazione implica quelle che sono le dimensioni generali del movimento ecumenico: l'incontro, la riflessione alla luce della Parola di Dio, la disposizione al dialogo, la volontà di superare gli ostacoli, la convergenza su punti comuni, la decisione a operare insieme. Tutto questo ha luogo — o deve aver luogo — all'interno di un Consiglio di Chiese.

La seconda caratteristica che fa dei Consigli di Chiese degli strumenti privilegiati è *il loro carattere di permanenza*. Infatti non si tratta di attività temporanee come quelle dei gruppi misti che si riuniscono poche volte all'anno, nè come quelle delle consultazioni che hanno luogo più o meno regolarmente fra le Chiese o del tutto in caso di emergenze particolari, ma i Consigli di Chiese sono organismi permanenti che, per la loro stessa esistenza e per la loro presenza negli avvenimenti maggiori della vita delle Chiese,



dovrebbero tenere sempre viva la permanente preoccupazione della ricomposizione della piena unità.

Il rapporto della consultazione mondiale sui consigli cristiani ha affermato: « La vita delle Chiese ha bisogno di un continuo rinnovamento e un Consiglio potrebbe essere uno strumento per il rinnovamento delle Chiese. Per mezzo di simili Consigli le varie Chiese possono reciprocamente correggersi e vicendevolmente arricchirsi » (28).

Nonostante queste caratteristiche importanti, i Consigli di Chiese hanno grandi limiti strutturali e contengono seri rischi.

Le impressioni di membri che vi partecipano da anni non sempre sono entusiastiche o senza riserve. Si segnalano i due rischi maggiori.

1. La collaborazione pratica che i Consigli realizzano può provocare nelle Chiese una soddisfazione per la coesistenza raggiunta, senza aver più alcuna spinta verso la piena unità. In questo caso il Consiglio diventerebbe un surrogato dell'unità e una specie di droga.

Nel rapporto della sopra citata consultazione mondiale sui Consigli di Chiese si legge questa affermazione:

« Noi (partecipanti a questa consultazione) chiediamo alle Chiese costituenti che si sono associate in un Consiglio di esaminare di nuovo la loro coscienza circa l'unità delle Chiese. Chiediamo a noi stessi con umiltà: Forse noi usiamo il Consiglio come una facciata dietro cui evitiamo il problema reale e cioè che in Cristo tutti siamo uno, mentre le nostre strutture denominazionali sono una smentita di questa unità » (29).

Coloro che hanno posto questo interrogativo erano i rappresentanti di 66 Consigli nazionali e quindi persone che portavano un'esperienza diretta e concreta.

2. Il secondo rischio è ancora più grave:

la tensione che può provocare un Consiglio a causa di divergenze dottrinali e ideologiche, può essere tanto grave da *paralizzare* del tutto la ricerca dell'unità. Neanche questo rischio è puramente ipotetico.

Oltre a questi rischi che l'intelligente attenzione da parte delle

(28) *One in Christ*, n. 2, 1972, p. 190.

(29) *Ibid.*, p. 190.



Chiese membri dovrebbe saggiamente superare, vi sono anche dei limiti reali nei consigli di Chiese:

1. Innanzitutto il *minimalismo*. Questi Consigli per operare debbono trovare un accordo. Questo accordo è più facile trovarlo sul « minimo comune denominatore » dottrinale e pratico, anzichè sul massimo d'impegno.
2. In secondo luogo data la loro struttura prevalentemente operativa, *l'aspetto dottrinale è posto in minor luce e interesse*.
3. In terzo luogo, poichè i Consigli non hanno ovviamente autorità sulle Chiese membri, le loro decisioni sono piuttosto delle proposte che possono *non avere alcuna efficacia*.

Tuttavia questi limiti e questi rischi, che vanno tenuti presenti per evitarli e superarli, non tolgono ai Consigli di Chiese la loro particolare importanza nell'azione ecumenica.

### **C. - Posizione della Chiesa Cattolica sull'appartenenza ai Consigli di Chiese e ai Consigli Cristiani.**

A questo punto dobbiamo chiederci: qual è la posizione della Chiesa Cattolica sull'appartenenza ai Consigli di Chiese?

Il gruppo misto di lavoro tra la Chiesa Cattolica e il Consiglio Ecumenico delle Chiese nella riunione del 1971 tenutasi a Stoccarda si era espresso nei termini seguenti:

« Nessuna direttiva generale può essere applicata alle grandi varietà dei Consigli e alle diverse circostanze particolari ». Nel frattempo è cresciuto il numero dei Consigli a cui partecipano i cattolici e nel luglio del 1975 la Chiesa cattolica ha pubblicato il documento sulla collaborazione ecumenica locale che contiene un capitolo sui Consigli di Chiese (30).

(30) L'elaborazione del documento ha avuto un lungo processo iniziato nel 1971 con un primo progetto preparato da un gruppo di consultori e membri del SPUC. Ad ampliare il progetto vi confluì il contributo di uno studio su forme di collaborazione ecumenica a livello regionale nazionale e locale fatto su richiesta del Gruppo misto di lavoro fra la Chiesa cattolica ed il Consiglio ecumenico delle Chiese, e l'ampia informazione raccolta in occasione di una riunione, convocata a Roma dal SPUC nel novembre 1972, dei rappresentanti delle commissioni ecumeniche delle Conferenze episcopali e dei Sinodi dei Patriarcati orientali cattolici. Le



La risposta quindi alla domanda postaci la dobbiamo trovare in base all'esperienza pratica acquistata dalla già esistente partecipazione cattolica e agli orientamenti contenuti nel documento del Segretariato per l'Unione dei Cristiani che parzialmente raccoglie i risultati della collaborazione avuta.

Oggi la Chiesa Cattolica è membro a pieno titolo di 19 Consigli nazionali di Chiese e di un numero imprecisato, ma molto alto di Consigli locali a livello inferiore. Essa è anche membro di una Conferenza regionale di Chiese, quella dei Caraibi. Inoltre la partecipazione cattolica è in continua crescita nel numero dei Consigli di cui fa parte e nell'impegno in questi Consigli.

Ciò esprime chiaramente che anche la Chiesa Cattolica va considerando con sempre maggiore interesse il fenomeno dei Consigli di Chiese e che non esistono impedimenti di ordine dottrinale alla partecipazione cattolica a simili consigli.

Ma dal punto di vista dottrinale cosa implica l'appartenenza ad un Consiglio? Il documento del Segretariato per l'Unione dei Cristiani afferma:

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

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

2) il riconoscimento del Consiglio di Chiese come uno strumento, fra gli altri, sia per esprimere l'unità che esiste già fra le Chiese, sia ancora per progredire verso una maggiore unità e una più efficace testimonianza cristiana » (31).

Alla base della partecipazione di alcune Chiese, tra cui la Chiesa Cattolica, ai Consigli di Chiese di ogni ordine e grado, si trova la possibilità aperta dalla dichiarazione fatta dal Comitato Centrale del Consiglio Ecumenico delle Chiese nella riunione di To-

sessioni plenarie del SPUC del 1972 e del 1973 esaminarono il progetto nelle sue varie fasi e ne approvarono il contenuto all'unanimità. Al momento della revisione finale, oltre agli emendamenti richiesti dalla Plenaria sono stati introdotti anche alcuni suggerimenti della S. Congregazione per la dottrina della fede. Infine il Santo Padre « ha approvato l'invio a tutte le conferenze episcopali al fine di aiutarle ad assolvere le loro responsabilità ecumeniche ». Il documento è stato pubblicato da « *Oriente Cristiano* » Anno XV, n° 3, pag. 94 - 116.

(31) *La collaborazione ecumenica*, n. 5 b.



rondo del 1950, cioè: « L'appartenenza non implica che ogni singola Chiesa deve considerare le altre Chiese membri come Chiese nel vero e pieno senso della parola » (32). Questa dichiarazione è stata fatta direttamente per l'appartenenza come membro al Consiglio Ecumenico delle Chiese. Essa tuttavia è perfettamente applicabile alla questione della partecipazione ai consigli nazionali di Chiese e agli altri Consigli.

A questa chiarificazione fondamentale è da aggiungere, per quanto riguarda la posizione cattolica, le decisioni del Concilio Vaticano II che da una parte ha riconosciuto e messo in miglior luce il carattere ecclesiale delle altre Chiese e comunità cristiane, e dall'altra ha incoraggiato i cattolici alla collaborazione con gli altri cristiani non solo nel campo sociale, ma anche in quello educativo, nella ricerca comune dell'unità, nel dialogo teologico e nella predicazione comune dell'Evangelio.

A puro titolo di esempio cito il testo del Decreto *Ad Gentes* sulle missioni, dove anche per questo tema centrale della vita delle Chiese, è stata domandata perfino, per quanto possibile, una testimonianza comune. È stato esplicitamente chiesto che i cattolici collaborino fraternamente con gli altri Cristiani. Vi si dice: « Collaborino soprattutto per la causa di Cristo che è il loro comune Signore: sia il suo nome il vincolo che li unisce! Questa collaborazione deve stabilirsi non solo tra persone private, ma anche secondo il giudizio dell'ordinario del luogo, a livello delle Chiese o comunità ecclesiali e delle loro opere » (33).

« Essi se ancora non possono testimoniare pienamente la loro unità di fede devono almeno essere animati da reciproca stima e amore » (34).

(32) Cf. *Minutes and Report of the Third Meeting of the Central Committee* (Toronto, Canada, July 9-15, 1950).

(33) *Ad Gentes*, n. 15.

(34) *Ibid.*, n. 6.

Di recente, nella esortazione *Evangelii Nuntiandi* dell'8 dicembre 1975, Paolo VI ha esplicitato questo orientamento nel modo seguente: « Inoltre facciamo Nostro il voto dei Padri della terza Assemblea Generale del Sinodo dei Vescovi, che si collabori con maggiore impegno con i fratelli cristiani, basandoci sul fondamento del Battesimo e sul patrimonio di fede che ci è comune, per rendere sin d'ora, nella stessa opera di evangelizzazione, una più larga testimonianza comune a Cristo di fronte al mondo. Ci spinge a ciò il comando di Cristo, lo richiede il dovere di predicare e di rendere testimonianza al Vangelo » (n. 77).



Non essendovi per se difficoltà dottrinale che si oppongono alla partecipazione cattolica a questi Consigli, la decisione è lasciata ad un giudizio di opportunità sulla base di una concreta valutazione. Si deve rispondere a questo interrogativo: nella nostra situazione concreta cosa favorisce di più la causa della promozione dell'unità? La partecipazione ad un consiglio oppure la collaborazione per altre vie e per mezzo di altri strumenti?

Il recente documento della Chiesa Cattolica sull'Ecumenismo locale, a questo proposito, offre un orientamento denso di esperienza multilaterale e fondato sulla oggettività dei fatti. Il documento afferma:

« La decisione di far parte di un Consiglio a un certo livello deve essere presa in base all'interesse che esso presenta ».

E subito dopo aggiunge

« L'appartenenza ai Consigli locali non implica che si debba ricercare l'appartenenza a un Consiglio Nazionale; così come l'appartenenza ad un Consiglio locale o nazionale non comporta l'appartenenza al Consiglio Ecumenico delle Chiese ».

Di conseguenza, « il problema dell'appartenenza deve essere esaminato ex novo ad ogni livello » (35). Chi deve esaminarlo? La risposta è più che evidente: l'autorità competente ai vari livelli, l'ordinario del luogo o la Conferenza episcopale nazionale.

Infatti nell'introduzione del documento si dice che il Santo Padre « ha approvato l'invio a tutte le Conferenze episcopali al fine di aiutarle ad assolvere le loro responsabilità ecumeniche ».

Per aiutare una decisione concreta forse è bene tenere presenti due altre affermazioni del sopra citato documento.

Da una parte si dice:

« Il movimento verso l'unità è parte integrante del rinnovamento della Chiesa e la sua promozione dovrebbe essere, per la Chiesa locale, oggetto di costante sollecitudine ».

Dall'altra parte si aggiunge:

« Il movimento ecumenico è un movimento dello Spirito più ampio di ognuna delle iniziative particolari in cui si esprime » (36).

(35) *La collaborazione ecumenica*, n. 4 A d.

(36) *Ibid.*, n. 1.



### III. - SIGNIFICATO ECUMENICO DEI CONSIGLI DI CHIESE.

Prima di concludere mi sembra necessaria una breve annotazione sul significato dei Consigli di Chiese.

Il documento della Chiesa Cattolica sulla collaborazione ecumenica locale contiene la seguente affermazione:

« L'esistenza di Consigli di Chiese costituisce in numerosi paesi un fatto ecumenico che le Chiese non membri non possono ignorare » (37).

Questa affermazione importante in sè, non è però esplicitata nel documento. In cosa consiste questo « fatto ecumenico »?

Mi pare che la specificità ecumenica dei Consigli di Chiese trovi una particolare espressione in 4 elementi:

a) Nella ispirazione stessa di costituire in Consiglio; b) nella struttura collegiale dei Consigli; c) nella volontà di far progredire l'unità; d) nel *metodo* di lavoro.

— L'ispirazione di costituire un Consiglio è sempre quella di trovare il fondamento di fede comune fra i Cristiani e, su questa base, voler *stare per agire insieme*. È un elemento importante per l'unità e che, così espresso, ad eccezione della preghiera comune, non si trova in nessun altro strumento di azione ecumenica

— In secondo luogo la *struttura collegiale* e paritetica dei Consigli di Chiese contribuisce in modo determinante a far passare i membri dalla posizione di confronto all'atteggiamento di ricerca di convergenze dottrinali e pratiche. Si richiede quindi un passaggio da una mentalità di « alterità » a quella di « unità ».

— In terzo luogo nel Consiglio di Chiese vige, o deve essere sempre presente, *la volontà di spingere le Chiese membri verso la piena unità*. In questo senso i Consigli hanno la caratteristica di *provvisorietà* e di continua *mobilità* verso forme di più stretta unità. Il Consiglio dovrebbe così veramente realizzare il fatto che l'ecumenismo è un movimento dalla divisione alla unità, passando dall'unità imperfetta già esistente ad ulteriori gradi di unità più stretta fino alla piena unità nell'unica Chiesa di Cristo.

(37) *Ibid.*, n. 4 B a.



— In quarto luogo *il metodo di lavoro* dei Consigli ha la caratteristica di essere sempre una « co-operazione », vale a dire ogni decisione nasce, matura e si realizza *in comune accordo*. Questa è una scuola di « con-vivenza » che prepara i tempi della « unità piena ».

In tal modo potremmo dire che i Consigli di Chiese contengono due aspetti ugualmente importanti: *come idea e dinamismo* interno essi sono profetici, fanno intravedere il tempo in cui vi sarà la piena unità fra i Cristiani che rendono una testimonianza univoca al solo Signore nell'unica Chiesa, *come prassi* presentano le debolezze e le ambiguità dei Cristiani di oggi in stato di discordia ma assieme anche alla volontà di superare questa situazione anomala e scandalosa.

Contengono quindi una parte di profezia e una parte di realistico presente.

### **Conclusione.**

L'esistenza dei Consigli di Chiese « può stimolare degli interrogativi nelle Chiese dei Paesi dove simili Consigli non esistono » (38). Così afferma il documento della Chiesa Cattolica sulla collaborazione ecumenica locale. Questo orientamento si inserisce nello scopo stesso della pubblicazione di questo 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 » (39). È quindi un servizio di comunione che da una parte offre a una Chiesa l'esperienza di altre Chiese locali e dall'altra apre la Chiesa locale alla Chiesa universale, in modo 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 » (40).

(38) *Ibid.*, n. 4 B a.

(39) *Ibid.*, introduzione firmata dal Cardinale Giovanni Willebrands e da Mons. Charles Moeller, nelle rispettive funzioni di Presidente e di Segretario del Segretariato per l'unione dei cristiani.

(40) *Ibid.*, Introduzione.



Quest'azione di stimolo, può liberare una Chiesa locale dall'isolazionismo in campo ecumenico. Tuttavia si deve essere accorti a scansare il rischio, concreto, di cadere in forme di pura imitazione. Il nostro documento avverte per l'appunto che la Chiesa locale « deve evitare ad un tempo l'isolazionismo e l'imitazione servile di quanto avviene altrove » (41). Di conseguenza, affinché la Chiesa locale possa dare un contributo autentico ed originale alla ricerca dell'unità, è necessario, che nell'ambito dei vincoli di comunione della Chiesa Cattolica, trovi un proprio modo di agire, adatto alla situazione storica, sociale e spirituale del paese in cui opera e rispondente alla complessità dei rapporti interconfessionali così come si manifestano sul luogo. Infatti le stesse divergenze teologiche tra le Chiese assumono sempre anche colorazioni ed implicazioni locali. In questo settore difficilmente si può venire in aiuto all'ecumenismo locale dall'esterno. Il superamento di queste situazioni è compito prioritario, se non esclusivo, della Chiesa locale. Qui c'è uno spazio per un contributo veramente originale e proprio della Chiesa locale alla ricerca dell'unità dei cristiani.

È in questo contesto concreto che la Chiesa locale deve incarnare lo spirito del movimento ecumenico per portare alla pienezza dell'unità che parzialmente già esiste tra i cristiani di un dato luogo. E questo sarà un contributo determinante ad una maturazione d'insieme verso la piena unità di tutti i cristiani in una sola Chiesa.

**Eleuterio F. Fortino**

(41) *Ibid.*, n. 1.



# Modalità storiche della Ecumenicità Conciliare

*L'Autore di questo articolo non è nuovo ai Lettori della nostra Rivista.*

*Egli ha scritto altre volte, suscitando sempre vivo interesse e per il contenuto profondo degli argomenti trattati e per lo stile con cui li dibatte, così arguto e brillante.*

*Qui, questo suo stile talvolta si colora di una certa qual polemica e la sua penna si spinge a delle riflessioni personali da cui emergono delle tesi che non possono essere pienamente da noi condivise.*

*Tuttavia l'articolo che pubblichiamo costituisce un apporto non indifferente su un tema tanto importante, quale la Ecumenicità conciliare, anche se ci è doveroso precisare che il valore di « ecumenico » per la teologia orientale un concilio l'assume per ragioni alquanto diverse.*

\* \* \*

## 1) Introduzione.

A) La caratteristica di « ecumenicità », attribuita ad alcuni Concili, è passata attraverso a modalità storiche diverse, che lasciano alquanto perplessi. Il dottrinale in argomento — formatosi in epoca tardiva — è esso stesso, alquanto eterogeneo; anzi, si arriva al Codice di Diritto Canonico del 1917, senza minimamente precisare quale sia la quidditas di un Concilio Ecumenico; sul quale però, si legifera! (cfr can. CJC 222-229). Vi si dice infatti, che non si dà Concilio Ecumenico:

- a) se non è convocato dal Romano Pontefice;
- b) se Questi non lo presiede di persona vel per alium;



- c) se non vi fissa le questioni e l'ordine di trattazione, come pure, la chiusura sinodale e la conferma dei decreti;
- d) se la convocazione non è estesa a tutti i vescovi residenziali;
- e) se non vengono realmente trattate per prime, le questioni proposte dal Romano Pontefice;
- f) se Questi non ne conferma i decreti e non ne ordina la promulgazione;
- g) infine che, Sede Romana Vacante, il Concilio Ecum. resta *ipso iure*, interrotto (can. 229); ribadito questo, recentemente, dal n. 34 della Costituzione Apostolica « Romano Pontifici eligendo » emanata da Pp. Paolo VI il 1° ottobre 1975.

La manualistica dogmatica, in vigore nei Seminari fino al Concilio Vaticano II, affermava: Dei tre momenti di procedura conciliare (convocazione, celebrazione, conferma), i primi due, possono essere suppliti dalla Chiesa; ma il terzo non può provenire che dal Romano Pontefice; il quale può rendere ecumenico un Concilio che per numero e qualità di partecipanti, eventualmente non lo fosse; come pure, può rendere ecumenica, una tesi dottrinale, anche se eventualmente condivisa, solo da una minoranza conciliare (1).

Ma asserzioni siffatte, dopo la ecclesiologia del Vaticano II, non sono più sostenibili! Può forse passare per decisione conciliare ecumenica, quella di una minoranza che trovasse appoggio, *solo* in un intervento personale del Papa? Nel caso, il comportamento papale, sarebbe piuttosto quello di « Pastore di una minoranza conciliare che, in quanto tale, resterebbe fuori quadro, non potendosi armonizzare col l'asserto più volte ribadito dal Vaticano II: *Populus Dei, Ecclesia Dei!* (2). Del resto, ciò cozzerebbe anche contro il dettato del Vaticano I che recita: « cum ex cathedra loquitur, id est cum *omnium christianorum* pastoris et doctoris munere fungens ».

Il Vaticano II dà nuova impostazione al contenuto del Codex J. C.; p. es. in *Lumen Gentium* 22, si afferma che il Concilio Ecumenico (NB! — espressione della natura collegiale dell'Ordine Episcopale —) per essere tale, va confermato o, *almeno ricevuto* dal Romano Pontefice; la *cui prerogativa* è quella di convocare questi Concili, presiederli e confermarli.

Evidentemente, qui il dato tradizionale, acquista una accentuata

(1) *Tanqueray*: Synopsis Theol. Dogm. vol. I, par. 900-903.

(2) *Lumen Gentium* paragrafi 4 e 9; *Apostolicam Actuositatem* par. 18.



angolazione ecclesiologica, per cui: convocazione, presidenza e conferma papali, sono prerogative non più del Concilio Ecumenico (come appariva invece dal can. 222 CJC), bensì del Romano Pontefice; e la ratifica di ecumenicità conciliare, resta avallata anche da una semplice accettazione papale.

Infine, ulteriore caratterizzazione ecclesiologica della ecumenicità conciliare, viene prospettata dal Documento emanato dal Segretariato per l'Unione dei Cristiani, il 22 febbraio 1975, a firma del suo Presidente: Card. Willebrands (3): « La Ecumenicità dei Concili sta nella *Conciliarità* fondata sulla piena comunione delle Chiese locali fra di esse e con la Chiesa di Roma, la quale presiede alla assemblea universale della carità ».

Come si vede, qui non si parla più, di prerogative papali o meno, o di tassativa accettazione da parte del Romano Pontefice, per garantire la ecumenicità dei Concili; bensì, si pone l'accento, unicamente sulla comunione interecclesiale, compresavi la Chiesa stessa di Roma. La quale comunione, agevola pure, quella dinamica endogena della Cristianità per cui anche una Chiesa particolare, meglio se a livello locale più alto (p. es. primaziale o patriarcale) potrebbe benissimo prendere iniziative ecumeniche, su piano conciliare, di concerto con le altre comunità ecclesiali; infatti, vigendo la comunione con tutte le Chiese — le quali sono già unite in Cristo —; le buone imprese, promosse dalle une, ridondano positivamente sulle altre. È anche questa, nella economia del Corpo Mistico, una specie di *Communio Sanctorum*!

B) Passiamo ora, all'esame di un volumetto che fu distribuito a suo tempo, ai Padri Conciliari del Vaticano II; consta di 80 pagine ed è intitolato: *BREVIARIUM A PRIMO CHRISTI ECCLESIAE CONCILIO OECUMENICO* (4).

Il Proemio, steso dall'allora vescovo titolare di Eudossia, Pio Paschini, presenta come cosa pacifica — in armonia con quello che sarà poi, il contenuto del volumetto — la lista di 20 Concili: dal Niceno al Vaticano I, classificandoli senz'altro, per « ecumenici ».

È infatti, la lista ormai tradizionale in Occidente, la quale, passata attraverso l'imbastitura del Bellarmino, è giunta fino ad oggi, praticamente, come un pacifico dato di fatto. Ma, a nostro modesto

(3) « La Collaborazione Ecumenica » IV, c).

(4) Stampato in Roma nell'ottobre 1962, dalla Società A.B.E.T.E. È tutto in lingua latina.



avviso, pacifico non è; o, per lo meno, abbisogna di adeguate chiarificazioni e precisazioni. È quanto ci proponiamo di fare nel presente studio, sulla scorta del citato volumetto, ripassandone criticamente il contenuto. Ecco intanto, la lista dei 20 Concili, in parola: 1°, Niceno (a. 325); 2°, Costantinopolitano I (381); 3°, Efesino (431); 4°, Calcedonese (451); 5°, Costantinopolitano II (553); 6°, Costantinopolitano III (680); 7°, Niceno II (787); 8°, Costantinopolitano IV (870); 9°, Lateranense I (1122); 10°, Lateranense II (1139); 11°, Lateranense III (1179); 12°, Lateranense IV (1215); 13°, Lionese I (1245); 14°, Lionese II (1274); 15°, Viennense in Delfinato (1312); 16°, Costantiense (1414 - 18); 17°, Fiorentino (1439 - 42); 18°, Lateranense V (1512 - 17); 19°, Tridentino (1545 - 63); 20°, Vaticano I (1869 - 70 ...).

Ora procediamo ad una rapida scorsa, critico - descrittiva.

2) *I Primi Sette* (Breviarium, da pg. 9 a 28)

Sono gli Imperatori che convocano, tengono le proclusioni, fissano le materie delle dispute; presiedono e intervengono alle sessioni e ne dirigono i lavori, di persona o mediante loro fiduciari; sono gli Imperatori che propongono e sanciscono canoni dogmatici e disciplinari, etc.

Essi scelgono persino le persone per i dibattiti teologici; p. es. per il III Concilio (a. 431) era stato l'imperatore Teodosio jr. a stabilire l'intervento ad Efeso, del vescovo d'Ipbona, s. Agostino (morto nel frattempo), come campione dell'Occidente (Brev. pg. 16). Nel IV Concilio (Calcedonia, a. 451) — convocato dall'imperatore Marciano per impulso della moglie Pulcheria — fu ripreso per espressa volontà dell'imperatore, quel canone che — apparso già nel Costantinopolitano I (a. 381), per definire Costantinopoli « Nuova Roma » con tutte le annesse conseguenze —; ora elevava Bisanzio senz'altro, a pari autorità coll'Antica Roma; canone che — sebbene respinto sul momento, da Pp. Leone — finisce poi per affermarsi ugualmente de facto, nella realtà delle cose. Il V Concilio (553) è dominato dalla grande figura di Giustiniano il quale, dopo aver sostituito violentemente Pp. Silverio con Vigilio (a. 537) fa poi trascinare Vigilio a Costantinopoli dove lo tiene prigioniero, costringendolo a firmare quei famosi TRE CAPITOLI che provocarono in Occidente, uno scisma di vaste proporzioni, trascinatosi



per un secolo e mezzo. Così, quasi antefatto per il VI Concilio, l'imperatore Costante II, relega Pp. Martino nel Chersoneso perché si rifiuta di firmare il Typos monotelita. Sarà poi, ancora un imperatore: Costante III a convocare il Concilio Trullano (Costantinopolitano III: nov. 680 sett. 681) per porre fine alle controversie cristologiche. E il VII Concilio: Niceno II (a. 782) non fu forse convocato dall'imperatrice Irene (coll'aiuto del patriarca Tarasio, zio di Fozio, per condannare la iconoclastia, sferrata da un altro imperatore: Leone Isaurico)?

Ora, tutto questo, ed altro ancora, viene onestamente registrato dal BREVIARIUM cioè da questo volumetto che fu distribuito durante i lavori del Vaticano II; ma è proprio da queste pagine che sorge tutta una problematica circa la ecumenicità di questi Concili, se confrontata colle tesi teologico - canonistiche, lentamente formulate, soprattutto dall'età tridentina in poi, e sigillate alla fine, nel Codice latino del 1917.

Dunque, almeno per i primi sette Concili, risulta storicamente che, non è il Vescovo di Roma a convocare — come arbitrariamente aveva pensato Bellarmino — bensì l'autorità imperiale di Bisanzio. La quale, considerava il Papa come il cappellano dell'Antica Roma, obbligato a rispondere alla convocazione, come suddito dell'Impero.

Codesta soggezione del Papa a Bisanzio, comincerà a cessare solo col Natale dell'anno 800: fondazione del S. Romano Impero per cui l'unità politica facente capo a Bisanzio, verrà definitivamente infranta. Ma fino a quel momento, l'Imperatore di Costantinopoli è l'isapòstolos — così fu proclamato Costantino, dai Padri Conciliari, a Nicea —: UGUALE AGLI APOSTOLI, in quanto che Egli si prodigò con tutte le sue energie, in maniera eccellente, così come avrebbe fatto un esemplare e zelante missionario, alla diffusione della fede (5).

Si spiega così, come un Concilio, per essere ECUMENICO, non abbisognava, almeno in Oriente, di alcuna iniziativa o sanzione papale;

(5) *Tanqueray* o. c. par. 901, note 5-8; N.B. il comportamento di Costantino, subito dopo l'Editto di Milano: è lui che convoca il Concilio Romano del 313, scrivendone a Pp. Milziade, e il Concilio di Arles dell'anno successivo. Invece, nel 354, coll'epistola « Obsecro » è addirittura Papa Liberio che chiede all'Imperatore Costanzo, la convocazione di un Concilio. (cfr. *Enchiridion Fontium Historiae Ecclesiae Antiquae*. Herder ed. IX, a. 1965, paragrafi 355, 357, 550).



p. es. ciò è del tutto evidente col Costantinopolitano I (381) cui non assistette nessun fiduciario della Sede Romana (quantunque vi fossero presenti alcuni delegati di Chiese locali dell'Occidente). Ciò nonostante, tale Concilio fu subito considerato « ecumenico » dai Vescovi dell'Ellesponto. Invece i legati papali, ne presero atto, solo nel 451, a Calcedonia (6). Però, anche oltre 40 anni dopo Calcedonia, esso non era ancora promulgato in Occidente; l'epistola « Decretali » dell'anno 495 di Pp. Gelasio che riconosce sulla stessa linea di validità del Vecchio e Nuovo Testamento, anche i tre Concili: Niceno, Efesino e Calcedonese, ignora ancora, il Costantinopolitano I; e ciò sarà per un altro quarto di secolo: fino all'anno 520! (7).

Nel 553, il Costantinopolitano II, riconosce come *Regula Fidei*, i primi quattro Concili: Nicea, Costantinopoli, Efeso e Calcedonia. (8) L'Occidente farà altrettanto; anzi, giurare sui quattro Concili come sui quattro Vangeli, diventerà formula di *Professio Fidei*; e lo sarà per secoli; p. es. il 12 luglio 1073 muore presso Vallombrosa, il fondatore di un nuovo ordine benedettino: s. Giovanni Gualberto. Ebbene, questo santo, prima di morire, convocata la comunità monastica, comanda di scrivere: *Ego Joannes credo et confiteor fidem quam Sancti Apostoli praedicaverunt et Sancti Patres in quatuor Conciliis confirmaverunt.* (9)

Però, nè il V Concilio (553) nè i due successivi, saranno pienamente riconosciuti dall'Occidente, se non nel 1274 con la *Professio Fidei* del Paleologo, a Lione; (10) quindi, il VI e VII ecumenico, circa cinque secoli dopo la loro celebrazione; e il V ecumenico, addirittura oltre sette secoli dopo! Riconoscimenti assai tardivi, da parte della Cristianità Latina!

Ma la ecumenicità di questi Concili, quando ha cominciato a funzionare veramente? In ogni caso, esiste in Diritto Canonico, qualche esempio, almeno analogico, di una così singolare . . . « stagionatura » da registrarne lo . . . scoppio ritardato, dopo cinque, sei, sette secoli?! In pratica, questi ultimi tre Concili — ecumenici da sempre, in Oriente — non furono mai operanti in Occidente, nè prima nè dopo Lione. E allora, per la Chiesa Latina, sono o non sono « ecumenici »? . . .

(6) G. Caviglioli: « Manuale di Diritto Canonico » SEI 1939 pag. 294 n. 3; Tanqueray o. c. par. 901.

(7) *Enchiridion Symbolorum* - Herder, 27<sup>a</sup> ed. par. 164; 173.

(8) *Enchiridion Symbolorum* o. c. par. 212.

(9) *Breviarium Romanum* S. Pii V, sub die 12 julii, II Noct. lect. VI.

(10) *Enchiridion Symbolorum* o. c. par. 349; 463.



### 3) *Ignazio o Fozio?* (Brev. pg. 29-31)

Il volumetto al nostro esame, parla ora del Costantinopolitano IV, come fosse senz'altro, un Concilio autentico, indetto però dal patriarca Ignazio nell'869 e poi fraudolentemente revocato dal patriarca Fozio con un controconcilio da lui convocato nell'879; ma respinto da Pp. Giovanni VIII che avrebbe pure scomunicato Fozio il quale poi, sarebbe senz'altro morto in esilio, gravato di scomunica.

È davvero deplorabile che proprio nel Vaticano II, aperto da Pp. Giovanni XXIII per dare un grande abbraccio anche ai « fratelli separati », si sia divulgato invece, un libretto che tratta in modo tanto sbrigativo e soprattutto, in modo tanto inesatto e calunnioso, una figura come Fozio e una pagina di storia, così piena di spunti e di conseguenze, per la Causa Unionistica!

Infatti, le cose stanno ben diversamente! Soltanto che, la economia del presente articolo, non ci permette di tratteggiare sufficientemente, tutta la complessa vicenda intercorsa fra i due patriarchi: Ignazio e Fozio. Fra tre anni, ricorrerà l'undicesimo centenario della convocazione e celebrazione del Grande Sinodo Foziano; e allora, a Dio piacendo, ne riparleremo; ma è bene si sappia fin d'ora, questo: se c'è un Concilio Costantinopolitano IV, cui gli Occidentali ci tengono tanto, attribuire l'aggettivo « ecumenico » — per gli Orientali, l'ultimo ecumenico, resta ancora il Niceno II (a. 787) — ebbene, questo Concilio dev'essere, non quello di Ignazio, da lui indetto nell'869, bensì quello di Fozio, da lui indetto, dieci anni dopo.

« E questo fia suggel ch'ogni uomo sganni » (Div. Comm. Inf. 19,21).

### 4) *I Cinque Lateranensi* (Brev. pg. 37 - 52; 64 - 65)

A pg. 46 del volumetto (scritto tutto in latino), si legge: « Concilium III Lateranense, vere Oecumenicum fuit, sicut Alexander III voluerat. » E a pg. 52, per il Lateranense IV, voluto da Innocenzo III, si legge pure: « Concilium vere Oecumenicum et Christianum et Ecclesiasticum et Civile fuit. » (sic!!)

Orbene, codeste dichiarazioni non richieste e iterate, hanno tutta l'aria di farci intendere il contrario; che si tratti cioè, di Concili ancor meno ecumenici di altri — anzi, di tutti i Sinodi Lateranensi — la cui ecumenicità fu controversa e discussa (— NB! così si legge già a



pg. 5 — fino al Bellarmino). Ora, domandiamoci pure: Quale documentazione speciale, ha portato in campo, il Bellarmino (assieme al Baronio) per rendere questi e altri Concili, « sicuramente ecumenici »?

Nessuna!! Questi due cardinali — cui Pp. Sisto V dette carta bianca per studi e ricerche nel campo della Storia Ecclesiastica, da condurre con intendimenti apologetici contro i Centurionari di Magdeburgo — hanno soltanto compilato una lista di Concili Generali che nella Repubblica delle Lettere e della Fede, ha funzionato a meraviglia, quasi per un colpo di bacchetta magica!

Incredibile ma vero! Ancora: a pg. 74, vengono detti « ecumenici », due Sinodi Romani, convocati: l'uno nel 313 da Pp. Milziade in domo Faustae; l'altro, da Pp. Giulio (337 - 352) con 116 vescovi, radunati per confermare la condanna dell'arianesimo, già spiccata dal Niceno I.

Perché allora, anche questi due Sinodi, non figurano nella *lista degli ecumenici*? A questo punto, visto come stanno le cose, vale una sola risposta: Evidentemente, perché Bellarmino o Baronio, non ve li ha inseriti!

Inoltre, scorrendo il Breviarium — cioè, il volumetto in parola — si trova che furono celebrati altri Concili i quali, per numero di intervenuti e per importanza di argomenti trattati (11), sarebbero più « ecumenici » p. es. del Lateranense V (1512 - 1517) il quale — a detta dello stesso estensore del Breviarium — fu un Concilio trascinato fiaccamente per un quinquennio, trattando la riforma dei costumi, con mentalità rinascimentale cioè neopaganeggiante; cosicché nello stesso anno in cui esso si chiudeva (sotto Pp. Leone X), Lutero con intento sinceramente riformatore, appendeva le famose 95 tesi, alla porta della chiesa di Wittemberga! (Brev. pg. 64 - 65).

Ma stando così le cose, bisogna convenire che la compilazione di codesta lista ufficiale di Concili, ha proceduto in modo alquanto bizzarro, operando discriminazioni e valutazioni, capricciose e arbitrarie! Ed è il meno che si possa dire, pur restando strettamente sul terreno del Breviarium e con gli elementi storici da esso stesso offerti, divenuti premesse alle nostre riflessioni e conclusioni.

(11) per esempio Sinodo di Clermont (nov. 1095) con Papa Urbano II; Concilio di Bari (1098); Lateranense con Papa Pasquale II (1112-1116); Concilio di Pisa (anno 1409) che prelude Costanza; ecc. (cfr. Breviarium sucitato a nota 4): pag.g 33-34, 36, 59).



5) *Concili Francesi* (Brev. pg. 53 - 58)

Sono tre: I e II Lionese, e Viennense nel Delfinato.

Il Lionese I (a. 1245) convocato da Pp. Innocenzo IV contro Federico II e per aiutare il moribondo Impero Latino d'Oriente (magari fosse morto sul nascere! — dal punto di vista unionistico), non emise decreti dogmatici ma solo disciplinari, contro i riti greci, su materia prevalentemente rubricistica, interpretata con mentalità assai gretta e male informata. Dal punto di vista ecclesiologico ed anche ecclesiastico, è un ben misero Concilio! (12)

Il Lionese II, convocato da Gregorio X nel 1274, ebbe presenti 300 vescovi, oltre 1000 abati e prelati; inoltre i delegati dell'Imperatore e del Patriarca di Costantinopoli, per trattare la difesa di Gerusalemme e l'unione delle Chiese. Concilio importante, quindi!

Però sappiamo che Roma e Costantinopoli s'incontrarono a Lione, soprattutto per trattare contro il comune nemico Carlo d'Angiò che devastava lo Stato Pontificio e metteva in serio pericolo, l'Acaia.

Tutto si svolse all'insegna terrenistica degli interessi politici, sia da parte papale che da parte bizantina. Per di più, quasi segno di celeste disapprovazione, vi persero la vita, i due massimi luminari occidentali, dell'epoca: s. Tomaso d'Aquino, andando all'apertura, e s. Bonaventura, già mortalmente febbricitante, alla chiusura del Concilio! (13)

È assai sintomatico che, nell'ottobre 1974, il Card. Willebrands giunto a Lione per celebrare il VII centenario dell'avvenimento, leggesse un Documento che definiva sommessamente il Lionese II, come un « Concilio Generale dell'Occidente ».

Proprio per esigenze di Ecumenismo — si disse — non fu minimamente usata l'espressione « Concilio Ecumenico ». Però, la stessa dicitura minimizzante, anzi, intenzionalmente abrogativa della espressione « concilio ecumenico » come giace in CJC can. 229, ricorre al n. 34 della Costituzione Apostolica « Romano Pontifici Eligendo », emanata il 1° ottobre 1975 da Pp. Paolo VI. E ciò è assai sintomatico . . . *undequaque!*

È chiaro quindi che, se non si applica più, l'aggettivo « ecumenico » al Lionese II, con altrettanta e maggior ragione, va fatto col Lionese I e con qualsiasi altro del genere!

(12) *Enchiridion Symbolorum* o. c. par. 449-457.

(13) *A. Saba: « Storia della Chiesa »* UTET, 1945 vol. II pag. 475 sg.



E passiamo pure al terzo celebrato in terra di Francia: il Vien-nense in Delfinato (a. 1312), convocato da Clemente V, il papa succube di Filippo il Bello e triste iniziatore della Cattività Avignone-se, causa di tanti travagli e confusioni per la Cristianità Occidentale.

Questo Concilio, per non vituperare la memoria di Pp. Boni-facio VIII — come avrebbe voluto Filippo il Bello — ha deciso, per far ugualmente piacere al prepotente Filippo, la iniqua soppres-sione dei Templari, provocando il giusto sdegno della Storia e dei Secoli; echeggiato pure, con parole roventi, nel sacro poema della Divina Commedia (14).

È un Concilio quindi, che varrebbe meglio dimenticare; in ogni caso, non merita affatto, assurgere agli onori della Ecumenicità!

#### 6) *Costanza* (Brev. pg. 59-60)

In sede di teologia occidentale, tutta la discussa ecumenicità di Costanza (dove il Conciliarismo), appare prodotta da un circolo vizioso o quasi: come mai può uscire un papa legittimo (Martino V) da un Concilio illegittimo?

Infatti, chi aveva convocato il Concilio di Costanza, se non il Papa Pisano, Baldassare Cossa (Giovanni XXIII) il quale a sua volta, succedeva ad un papa illegittimo (Alessandro V) che a sua volta, usciva da un Concilio illegittimo, quello appunto, di Pisa? (15).

(14) contro Papa Clemente V: Inf. 19, 82-87; Par. 17, 82; 27, 58; 30, 142-148 - contro Filippo Bello: Purg. 20, 85-93 - contro ambedue: Purg. 32, 151-160. Non sembri ozioso, citare Dante anche in questo argomento; per il VI centenario della sua morte, Papa Benedetto XV, ha emanato una enci-clica elogiativa (fatto unico, nella storia della letteratura mondiale!): « In praeclaram Summorum » (A.A.S. XIII (1921) p. 209 sg.) e per il VII cen-tenario della nascita, Paolo VI ha emanato il 7 dicembre 1965, motuproprio, la Lettera Apostolica « Altissimi Cantus », ampliando a raggio veramente ecu-menico, gli elogi a Dante, già innalzati da Papa Benedetto XV.

Inoltre, Paolo VI con tale Lettera, ha pure istituito motuproprio, una Cattedra Dantesca presso l'Università Cattolica di Milano. Da notarsi che, già Papa Leone XIII aveva istituita in Roma, una Cattedra Pontificia di Esegesei Dantesca, chiamandovi come primo Maestro, Mons. Giacomo Poletto, morto nel 1914.

(15) Tutti gli Annuari Pontifici, editi ogni anno, dalla Poliglotta Vati-cana, nella serie dei Sommi Pontefici, giunti ad Alessandro VI, puntualmente notano: « dovrebbe essere "V", non potendo considerarsi legittimo Papa, l'Alessandro V del Concilio di Pisa (anni 1409-1410) ».



Effettivamente, in linea di Diritto Canonico, era illegittimo, per lo stesso motivo, anche il Concilio di Costanza e quindi, illegittimo restava anche Martino V (cui poi succederà Eugenio IV, convocatore del Concilio di Ferrara/Firenze, proseguimento di Basilea, che Eugenio IV condannò a sua volta, come « conciliabolo »! È una girandola di condanne e di illegittimità, da . . . capogiro!

Viceversa, se Martino V ha sanato in radice, il Concilio di Costanza, « a pari » Alessandro V ha potuto sanare il Concilio Pisano: legittimi ed « ecumenici » ambedue: Pisa e Costanza; o nessuno dei due! Perché è tutta una ridda di anelli di cui non si vede la . . . « saldatura autogena »! A meno che, non si ammetta il principio ecclesiologico e canonico del *Supplet Ecclesia*, cui però deve adeguarsi lo stesso Romano Pontefice, per non comportarsi come un « Re Sole », al disopra — e quindi, al difuori! — della Chiesa stessa.

Infatti, se Martino V è Papa legittimo, uscito da un Concilio « ecumenico » presunto illegittimo, non lo è forse in virtù di quel *Supplet Ecclesia* che però il CJC del 1917 tuttora in vigore, non ammette sufficiente, per la ratifica ecumenica, di qualsiasi Concilio?

Eppure, l'istituto del *Supplet Ecclesia*, è applicato per le più disparate cose, persino in Sacramentaria, e corrisponde alla *kat'oikonomian* della teologia orientale. Ma, se il *Supplet Ecclesia*, può valere per legittimare un Papa — com'è avvenuto, in epoca conciliaristica, per Martino V, — perchè non potrà valere anche per ratificare una ecumenicità conciliare? È per questo che, tutt'oggi, il Conciliarismo attende ancora, una risposta ed una soluzione, ecclesiologicamente adeguata!

## 7) Firenze (Brev. pg. 61-63)

Il Breviarium in oggetto, mette giustamente in rilievo il fatto precario che, tutto il lavoro unionistico tra le due Chiese: Latina e Greca, svoltosi a Firenze (1439-42), era inficiato in radice, dalla clausola politica che impegnava l'Occidente e rimasta poi, « re infecta », cioè: salvare Costantinopoli dal Turco.

Perciò, anche la Bolla unionistica « Laetentur Coeli », oltre ad essere — per vari motivi: dottrinali, politici e psicologici, rimasti irrisolti — diversamente interpretata da Latini e Bizantini; era pure destinata già in partenza, al fallimento.



Quando all'inizio del 1938, il Card. Elia Dalla Costa, arciv. di Firenze, e il Card. Luigi Lavitrano, arciv. di Palermo e Presidente dell'Associazione Cattolica Italiana Oriente Cristiano (ACIOC) chiesero concordemente a Pp. Pio XI di emanare una enciclica per solennizzare il V Centenario del Concilio Fiorentino, Pio XI si rifiutò, dichiarando che non era il caso di solennizzare un ben triste ricordo; cioè, una Bulla Unionis che pur apparendo dottrinalmente egregia, era però ipotecata da sì enorme preoccupazione politica, da frustrare d'ambo le parti, tutta la portata positiva, dell'incontro fiorentino. Infatti, le manifestazioni commemorative ebbero luogo, solo a Firenze, in forma assai modesta e senza intervento ufficiale della S. Sede di Roma.

Ma, a prescindere da tutto questo, giova — a nostro avviso — ricordare o meglio, riesumare una notizia assai interessante, per altro verso:

Nell'edizione latina di Abramo di Creta, il Concilio di Firenze viene chiamato « *Ottavo* Concilio Ecumenico » e ciò — si noti bene! — con l'esplicita approvazione di Pp. Clemente VII (+ 1534). Ora, nel Breviarium e dovunque, oggi, il Concilio di Firenze, nella lista dei supposti Concili Ecumenici, occupa il N. 17°. Ebbene, 570 anni fa, si contava diversamente, molto diversamente! ... ma ... non a torto!

#### 8) *Tridentino e Vaticano I* (Brev. pg. 66-73)

Di questi due Concili: del primo, durato 18 anni, in tre riprese (1545-63), l'estensore del volumetto, sorvola sui lati negativi e aspetti nevralgici, che hanno causato poi, la cristallizzazione della Controriforma, p. es. non dice che Gesuiti e Domenicani, vi furono « magna pars » e vi impressero strutture e concezioni militaresche e inquisitoriali — caratteristiche proprie di codesti Istituti — deformando alquanto, l'autentico e originario volto della Chiesa; il quale volto, riuscirà esasperato ancor più nel Vaticano I — soprattutto per quanto riguarda l'Ecclesiologia —; cosicchè, solo col Vaticano II, si farà strada, un incipiente ridimensionamento!

Circa poi, lo stesso Vaticano I l'autore indulge a toni piuttosto encomiastici, polarizzando il tutto, sulla formulazione infallibilista di cui riferisce, senza batter ciglio!, le statistiche di votazione: su 800 vescovi partecipanti, 144 partono al primo scoppio della guerra franco-prussiana; dei 656 rimasti: 55 astenuti; 62 votanti iuxta modum;



88 contrari . . . ma 451 favorevoli! per concludere le ultime battute, in stile altisonante, in cui figurano . . . Bismarck e Pio IX, protagonisti di un « perenne duello tra Cesare e Dio » (Brev. pg. 73). Un ottimo . . . « per finire », insomma!

### 9) *Tirando le somme*

Tutti i Concili Orientali, dal Niceno I al Costantinopolitano IV, presentano nel loro insieme, una morfologia storica, ben diversa dal Dottrinale fino ad oggi riconosciuto, come proprio e classico, dalla Chiesa Romana. La quale però, riconosce parimenti per « ecumenici », gli otto Concili Orientali. Come e perchè — cioè, per quali vie e con quali motivazioni — li riconosca tali, non è dato sapere, con sufficiente chiarezza; onde abbiamo concluso il n. 2 del presente studio, ponendo stimolanti interrogativi, anche a noi stessi.

Spunti per una ecumenicità assai discutibile, ci vengono offerti — lo abbiamo visto — dai Concili Lateranensi e Francesi; nonchè, grosse problematiche, sorgono dall'impostazione conciliare di Costanza, la cui teologia conciliaristica arriva — attraverso Basilea — anche a toccare e, in qualche maniera, a compromettere Ferrara/Firenze, il cui convocatore, Pp. Eugenio IV, si viene a trovare perciò, in una posizione ecclesiologica tutt'altro che schietta!

Che se, poi, secondo il pensiero di Pp. Clemente VII, il Concilio Fiorentino va considerato « Ottavo Ecumenico », allora, automaticamente vanno eliminati dalla lista, tutti i seguenti: Costantinopolitano IV; quattro primi Lateranensi, nonchè il quinto, almeno per motivazione analogica!; i due Lionesi nonchè Vienne e Costanza; cioè ben dieci Concili su diciotto; vale a dire che, la maggioranza assoluta di questi Concili Generali, non è « ecumenica »!

Circa poi, il Tridentino — ma le nostre riserve, riguardano pure il Vaticano I — è da ricordare che Roma, per assicurare al Concilio la nota « ecumenica », constatando come ormai Costantinopoli fosse aggiogata alla Mezzaluna, si rivolse addirittura alla ereditiera di Bisanzio: la Russia. Infatti, Pp. Pio IV invitò espressamente lo Zar Ivan il Terribile, a partecipare al Concilio Tridentino « perchè Dio vuole che sia questo Concilio Ecumenico e Comune per tutte le nazioni Cristiane ». Così si legge nel Brevé di Pio IV, 13 Aprile 1561 al « Carissimo Duca di Mosca » Ivan IV. Il Breve pontificio, accompagnava la Bolla di convocazione del Concilio di Trento,



nella sua ultima ripresa. (16) Ivan, benchè in un primo momento, si mostrasse lusingato e perfino divertito dell'invito papale, decise di non accettare; e così, la Chiesa Russa non andò a Trento. Sfumò così, la nota di ecumenicità che Pp. Pio IV avrebbe voluto attribuire al Concilio di Trento!

E qui potremmo fare anche punto, avendo esaurito la nostra critica al volumetto, preso in esame; non avendo però esaurito la materia inerente a tale esame, ci piace aggiungere qualcosa ancora!

#### 10) *Tesi Vallaresso*

Il nobile veneziano Fantino Vallaresso, arcivescovo latino di Creta, firmatario della Bulla Unionis al Concilio di Firenze, consigliere intimo di Pp. Eugenio IV (veneziano pure lui) cui dedicò un interessante trattato unionistico, intitolato: « *Libellus de Ordine Generalium Conciliorum et Unione Florentina* » (17), nei capitoli III, IV, XX et passim, di tale opera, svolge la seguente tesi: « Non si dà Concilio Ecumenico, sic et simpliciter, se non nell'incontro — sedente Concilio — delle due Chiese: Latina e Bizantina: ex utriusque Ecclesiae congregatione ». Però, al capo XVIII non dubita di rifiutare dalla « lista degli Ecumenici », il Lionese II (a. 1274) — quantunque la Chiesa Orientale vi fosse stata, almeno in qualche modo, realmente presente —; perchè (dice) l'Unione ivi sancita, durò troppo breve tempo: 5/6 anni appena: Quia huiusmodi Unio, quinque vel sex annis tantummodo perduravit, potest pro nihilo reputari ».

Pertanto, se la ecumenicità di un Concilio, dipende non solo dalla presenza congregata delle due Chiese; bensì pure, dalla durata contingente e posteriore, degli effetti raggiunti; allora, anche il Fiorentino non è « ecumenico »!? (infatti, l'unione è abortita quasi sul nascere!)

Invece il Vallaresso, nei tre capitoli successivi, considera già « IX Ecumenico » (avendovi già incluso il Costantinopolitano IV), anche il Concilio Fiorentino, quantunque non fossero passati dalla firma della Bolla, che tre soli anni: si era nel 1442.

Il motivo di ecumenicità che qui Vallaresso adduce, non è minimamente condizionato da successi più o meno consistenti e duraturi,

(16) *Raynaldus: Annales ad Annum 1561; UNITAS, ottobre-dicembre 1962, pag. 342 sg.*

(17) L'Opera del Vallaresso, figura in un ottimo volume, edito dal Pontificio Istituto Orientale - Roma 1944 nella collana: *Concilium Florentinum - Documenta et Scriptorum* vol. II, fasc. II - series b.



ma è piuttosto singolare: Perchè vi aveva notato di persona, « una gran buona volontà, da ambo le parti, mosse da Dio all'Unione »; e, come garanzia dell'affermazione, applica a se stesso, il versetto evangelico Jo. 19, 35.

Evidentemente, il suo eccessivo ottimismo, ipotecava l'avvenire! Intanto, la morte lo coglieva, dopo pochi mesi, in Creta (+ 18 maggio 1443), cinquantenne appena, col suo nobile sogno, ahimè troppo roseo!

Al c. XX, agli ribadisce e completa il suo pensiero ecumenico e unionistico, quando afferma che dopo la morte di Pp. Leone IX (1054), non vi fu alcun Concilio Ecumenico, per questo motivo: « Non potuit Oecumenica Synodus congregari, quia Orientalis Ecclesia non oboediebat Romano Pontifici; sine cuius auctoritate, huiusmodi Concilia secundum sacros canones, congregari non possunt. Et ex ea re, stante divisione praedicta, non valebant insimul convenire quousque venit plenitudo temporis quo Deus misericors utriusque partis animos excitavit ad unitatem Ecclesiae et pacem totius populi christiani ».

Dunque, per Vallaresso vale questa tesi: « Come ogni Concilio così non può essere ecumenico, se non ha il crisma dell'autorità papale; così non può essere ecumenico, se vi manca l'adesione effettiva della Chiesa Orientale ».

Per lui quindi, la presenza orientale, costituisce una componente necessaria e insostituibile per garantire e realizzare la ecumenicità conciliare.

Sarà pure questo il pensiero — l'abbiamo già visto — di Pp. Pio IV quando scriverà a Ivan di Mosca perchè fosse ecumenico il Concilio di Trento.

Quanto poi, fosse considerato importante il Libellus di Fantino Vallaresso, lo attesta una robusta tradizione codiciale: su dodici manoscritti, di cui tre conservati a Venezia nella Biblioteca Marciana, ben cinque appartengono alla Biblioteca Vaticana. Del Libellus, il Card. Quirini faceva grandi elogi, ancora nel 1752; mentre, anche oltre 120 anni dopo del Quirini, il protestante Fromman affermava che, tale trattato meritava di venir legato in volume unico, cogli Atti stessi del Concilio Fiorentino.

### 11) *Tesi melchita*

Nel tesario presentato al Concilio Vaticano II, dalla gerarchia melchita, è detto così:



La Storia dei Concili insegna che un dato Concilio viene considerato « ecumenico », solo quando tutti i Patriarchi o Primate delle varie Chiese Autocefale, sottoscrivono « per se vel per alios ».

Così fu, per il Costantinopolitano I, assente Roma; per l'Efesino, assente Antiochia; così per i Concili VI e VII quando furono riconosciuti a Lione nel 1274, da parte del Papa di Roma, Patriarca dell'Occidente.

Ancora: un Concilio Ecumenico non abbisogna di alcuna conferma papale per acquistare l'infallibilità; lo è *ex sese*; altrimenti non si tratterebbe che di una immensa « commissione preparatoria »!

Abbisogna invece, di conferma patriarcale — di tutte le Sedi Primaziali; papale compresa — solo per acquistare efficacia precettiva ed esecutiva nella Chiesa Universale. (18)

Quando il Patriarca melchita di Antiochia: Gregorio II Jussef, dissentendo come tanti altri vescovi, dalla opportunità di proclamare il dogma dell'infalibilità papale, aveva lasciato in anticipo, il Concilio Vaticano I, senza firmare alcuna adesione, fu il Card. Barnabò, prefetto di Propaganda Fide, a sollecitarlo, a nome del Papa, a firmare l'atto di adesione al Vaticano I. Ebbene, si decise a farlo l'8 febbraio 1871; aggiungendovi però, la clausola restrittiva già usata dagli Orientali a Firenze quando firmarono la Bulla Unionis: « *Salvis omnibus privilegiis Patriarcharum* ». (19)

Ma nonostante la clausola appostavi, nessuno lo rimproverò. Roma accettò; evidentemente, le interessava assai, la nota di ecumenicità che, anche così, le sembrava assicurata al Vaticano I!

## 12) *Intitolazione*

A prescindere dal Concilio di Basilea che, nella IV sessione (20 giugno 1432) decise munire i propri Atti, con sigillo speciale, portante da un lato, l'immagine dello Spirito Santo in forma di colomba, e dall'altro, la scritta: « *Sacrosanctum Concil. Oecum. Basil.* » ma che, alla fine — per energica presa di posizione di Pp. Eugenio IV —, si ridusse a « conciliabolo »; il Tridentino fu il primo

(18) LE LIEN, *Revue Grecque-Catholique*, Dar El Alam El Arabi, maj 1962 Isaac Ghattas évêque de Thebes: « A propos du Concile Oecuménique Vatican II », Sohag R.A.U. Dar Memphis 1962.

(19) R. *Esposito*: « Leone XIII e l'Oriente Cristiano » ed. Paoline 1961 pag. 65.



Concilio della serie latina, ad autodefinirsi « ecumenico » con la dicitura apposta ai verbali delle sedute:

« Sacrosancta Oecumenica et Generalis Tridentina Synodus » dove, come ognuno vede, il nuovo epiteto Oecumenica è abbinato ancora alla dicitura classica: Generalis Synodus. Però, il titolo ufficiale e dei sigilli conciliari, suona in termini assai più modesti:

Sacrosancta Tridentina Synodus, tralasciando di proposito, ogni altro epiteto aggiuntivo!

Invece, la terminologia Concilio Ecumenico attribuita a tutti i Concili Occidentali, ritenuti Generali, è dovuta storicamente, solo a iniziativa privata e tutta personale, di qualche editore. Infatti, a prescindere dal caso isolato del Concilio Fiorentino, chiamato « ottavo ecumenico » nell'edizione latina di Abramo di Creta, approvata da Pp. Clemente VII (+ 1534) — come già detto —; tutte le varie collezioni di Concili indetti dalla Chiesa Romana o nell'ambito di essa, (ad eccezione di due edizioni italiane ed una spagnola: tutte tardive!), non portano mai, nei loro titoli ufficiali, codesta espressione « Concilia Oecumenica », bensì soltanto « Concilia Generalia »; e ciò, costantemente, dalla scoperta della stampa alla Rivoluzione Francese.

Solo per il Concilio di Costanza, nella edizione berlinese del Van der Hardt (a. 1697), si legge il titolo (piuttosto pomposo!): Magnum Oecumenicum Costantiense Concilium; però, l'edizione di Munster (a. 1906), porta la dicitura assai dimessa: Acta Concilii Constantiensis!

Per quel che riguarda poi, le due o tre sucitate « edizioni ecumeniche », diciamo subito che, in ordine di tempo, sono: Baldassari — Venezia, anno 1708; Catalani — Roma, a. 1735; Fernandez — Valladolid, a. 1782.

Venezia dunque, fu la prima ad inaugurare la intitolazione ecumenica, circa la serie dei Concili Generali della Chiesa Latina e quindi, del Patriarcato d'Occidente.

Bisogna però, osservare che, questa edizione — come poi quella romana e spagnola — si apre includendo in partenza, tutti i primi sette Concili Ecumenici (tutti Orientali), onde è ovvio pensare che avvenga « per sineddoche » la attribuzione « ecumenica », estesa a tutti i Concili Occidentali, elencati e raccolti nella edizione stessa. Che se, non fosse così, bisognerebbe allora indagare perchè mai si venne a questa iniziativa, da parte di chi, sotto quali moventi e con quali intendimenti. Nessuno finora l'ha fatto; nè crediamo sia possibile il farlo, se realmente mancano indizi al riguardo. Tanto più che,



pioniera in materia, è stata Venezia la quale, aveva sudditi greci in gran numero: si pensi, oltre seimila nella sola comunità ellenica, vicinissima alla Basilica dogale di S. Marco; e solo in Venezia — dato che gli Ortodossi gemevano sotto il giogo turco — c'erano tipografie greche, dove si stampavano libri liturgici per conto delle Chiese Elleniche, anche delle isole egee, piccole e grandi e della stessa Costantinopoli.

Ora, i sudditi greci avrebbero mal sopportato che l'editoria veneziana, equiparasse a « ecumenici » tanti altri Concili e per di più, tutti occidentali, oltre i Primi Sette. Soltanto questi infatti, costituiscono per tutta l'Ortodossia, il mistico candelabro a sette braccia, fatto volume di luce, nel Tempio del Nuovo Testamento!

### 13) *Concludendo*

Lasciando impregiudicata (dal punto di vista della recezione occidentale), la questione della ecumenicità o meno, di alcuni Concili Orientali; se oggi, il Vaticano II, viene chiamato in qualche testo, anche ufficiale, « XXI Concilio Ecumenico », ciò è dovuto unicamente al fatto che, i cardinali Bellarmino e Baronio, hanno imbastito una lista di Concili Occidentali, elevandoli al grado di Concili Generali » dell'Occidente.

Questi Concili poi, globalmente presi, nel sec. XVIII sono stati chiamati « ecumenici », *solo* attraverso a qualche sporadica iniziativa editoriale; la quale, ponendo in testa alla collezione, i primi Sette, ha fatto passare per « ecumenici », tutti gli altri Concili, raccolti in volume; ciò, nel linguaggio corrente, finì per diventare il . . . « volume dei Concili Ecumenici »!

Perciò, tutti i Concili, dopo i primi quattro o sette, nella presunta documentata lista ecumenica, non sono che un « *accessorium quod sequitur principale* »!

In verità, lo sono un po' tutti, per collocazione e nomenclatura; ma, non pochi di questi, anche per prassi e contenuti; come la Storia dimostra.

Se ci sarà un nuovo Concilio Ecumenico, esso sorgerà dal cuore della Cristianità; sarà ad di là e al disopra di tutte le barriere canonistiche, perchè sarà voluto e reclamato dalla ecumene dell'Amore!

**A. Altan**



# DECALOGO DELLA LEGISLAZIONE SECONDO IL CRISTO

cioè del NUOVO TESTAMENTO

---

## DISCORSO 62 DI S. GREGORIO PALAMAS

*(continuazione di pag. 35 - Anno XVI, n. 1)*

### LEGGE MOSAICA E VANGELO

Nella « risposta agli ortodossi » dello pseudo-Giustino, è detto con frase molto concisa: « Cosa è la Legge? È l'Evangelo preannunziato; e cosa è l'Evangelo? È il compimento della Legge » (3). Sono frasi queste che appartengono alla più antica catechesi cristiana. Sono la parafrasi di ciò che lo stesso Redentore aveva detto: « Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i profeti, non sono venuto per abolirli, ma per compierli. Vi dico, infatti, in verità: Fino a quando non passeranno il cielo e la terra, neppure uno iota o un apice scomparirà dalla Legge, fino a quando tutto non sia compiuto . . . » (4). L'Antica Legge di Mosé è, dunque, anche la Nuova Legge dei cristiani, pur se completata e perfezionata.

Pensare che il valore del decalogo debba essere circoscritto, in tutto o in parte, al periodo e alle circostanze in cui esso fu dato, è concezione assai lontana dal cristianesimo.

(3) Risposta alla domanda 101. Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων, v. 4 p. 120.

(4) Mt. V, 17-18.



L'ultima preghiera della liturgia bizantina di S. Giovanni Crisostomo, prima del licenziamento, dice: « Tu sei il compimento della Legge e dei profeti, o Cristo, che hai compiuto l'opera redentrice voluta dal Padre, riempi di gioia e di letizia i nostri cuori . . . » (5).

Dei precetti antichi cadono con il cristianesimo soltanto alcuni, soprattutto liturgici e rituali in genere, in quanto ombre dei doni messianici. Avvenuta la realtà cessa la sua ombra. Ma rimangono gli aspetti etici, in quanto atti a condurci al Cristo.

Nell'Antico Testamento l'etica del Decalogo serviva a tenere desta nell'uomo la fede nella sua futura salvezza e l'unione mistica con Dio. Nel Nuovo Testamento Iddio è presente, l'uomo è unito a Dio, tutto l'uomo è unito a Dio, nella Persona del Logos incarnato. Perciò il Figlio di Dio non assume una persona umana, ma la natura, tutta la natura umana. Sarà la vite, il tronco, in cui lo Spirito Santo innesterà i tralci, i rami, le persone singole umane, per mezzo dei sacramenti, affinché siano una sola cosa con Lui.

A questa unione si giunge camminando nella strada del Decalogo.

Nulla è mutato, sotto questo profilo, in confronto dell'opera veterotestamentaria. Prima di Cristo come dopo il Cristo, la Legge serve a raggiungereLo. Perché meta dell'uomo decaduto non è quella del raggiungimento di Adamo prima del peccato, ma il raggiungimento del Cristo. Adamo stesso era stato posto in cammino verso questa meta, ma cadde quasi subito e dovette attendere di essere rialzato dalla misericordia divina, prima di riprendere il cammino.

La Legge conduceva l'Israelita fedele ad una comunione mistica di fede, di speranza e di amore con Dio, ma senza una vera realtà. Questa comunione era un'ombra.

La stessa Legge, perfezionata e completata, conduce noi alla unione reale con Dio, appunto perché prima della Redenzione l'uomo non era rialzato dalla sua caduta, mentre noi con il battesimo siamo rialzati e con l'Eucaristia siamo realmente uniti alla Divinità, perché incorporati nel Figlio di Dio che ci eleva, così, e ci porta alla adorazione della Trinità.

Se cessa, perciò, il valore delle ombre dei misteri futuri, non cessano gli aspetti etici, che una volta conducevano alla visione delle ombre, mentre oggi conducono alla realtà.

(5) Liturgia bizantina di San Giov. Crisostomo.



L'osservanza della Legge, del Decalogo, è necessaria come manifestazione della Fede, perché come le opere senza la Fede sono inutili, così la Fede senza le opere è morta. E siccome uno solo è l'autore della Legge antica e nuova, Dio Uno e Trino, e uno solo è lo scopo della Legge: condurre al Cristo, così rimane la sua osservanza, unica via per giungere al traguardo.

La creazione dell'uomo a immagine di Dio fu un dono di amore immenso, infinito, come infinito era il Donatore.

È proprio l'immensità di questo dono che rende comprensibile al cuore umano il mistero dell'Incarnazione, per redimere l'immagine divina deturpata dalla colpa (6). E con un dono tanto grande diventa evidente il fatto che tutto ciò che Iddio dice e fa per l'uomo, anche dopo la caduta, è ancora e sempre una manifestazione della Sua misericordia e del Suo amore. L'uomo è sempre tentato di interpretare i comandamenti divini come se Dio non volesse dare tutto all'uomo, volesse sottrargli qualche cosa (7).

Al contrario, ogni comandamento divino mira a preservare l'uomo dalla possibilità di perdere questo « tutto » che Iddio gli ha dato, o anche una sola parte di questo « tutto » (8).

L'uomo è costituito da Dio Sovrano del creato, di tutto l'universo. Ma l'uomo è fatto per Dio e tutto l'universo creato non può valere il Creatore.

(6) Nel senso che un dono d'amore così grande, come la creazione a Sua immagine, non può lasciare poi Iddio indifferente davanti alla rovina dell'uomo da Lui così amato.

(7) Questo apparirà chiaro nella considerazione dei singoli comandamenti. Così il comandamento che proibisce la fornicazione non deve considerarsi come la sottrazione all'uomo da parte di Dio, di un bene che Egli stesso ha creato, come erroneamente qualcuno pensa, ma la malizia di questa colpa consiste in ben altro.

(8) Ma questo « Tutto » per l'uomo è Dio, come spiega molto bene S. Giovanni Damasceno: « Il corpo dell'uomo abitava in questo luogo divinamente stupendo (il paradiso terrestre), come abbiamo descritto. Ma la sua anima dimorava in luogo immensamente superiore e indescrivibilmente più meraviglioso, abitando in Dio che abitava in lui come abito splendente, circondato com'era dalla sua grazia e nutrendosi col solo frutto dolcissimo della Sua contemplazione, come un altro angelo; ed era questo il suo nutrimento. E perciò, giustamente, viene chiamato « albero della vita ». Vita che non viene spezzata dalla morte è la dolcezza che viene elargita con la divina partecipazione a coloro che la ricevono. Perciò Iddio aveva detto « da ogni albero » dicendo « mangerete come nutrimento cibo di ogni albero che è nel paradiso ». E Egli, infatti, questo « Tutto » nel Quale e per il Quale tutto sussiste » (PG. XCIV, 916).



La funzione sovrana dell'uomo sull'universo creato è una funzione vicaria di Dio. Se l'uomo perde Dio, cessa di essere l'uomo di Dio, cessa anche la sua funzione vicaria.

La legge data ai progenitori nell'Eden di non mangiare i frutti di un determinato albero, non è una legge che circoscrive la libertà e la sovranità dell'uomo di fronte ai beni creati, così come nessuna legge divina intende circoscrivere e limitare la libertà e la sovranità dell'uomo sull'universo creato, di cui è sovrano.

Dio è amore. E ogni atto creativo divino, ogni disposizione che Iddio dà alla propria creatura è un atto di amore. Così tutte le leggi del Decalogo; e non solo i primi comandamenti che toccano direttamente Dio, ma anche tutti gli altri. La non osservanza di uno dei minimi comandamenti di Dio, comporta sempre un danno per l'uomo, perché lo allontana dal cammino necessario al raggiungimento della meta e dello scopo per cui fu creato e quindi dal raggiungimento della propria felicità somma. Proibire a una persona di farsi male è manifestazione di amore.

La prova a cui Iddio sottopose i nostri progenitori nell'Eden serviva a far prendere coscienza all'uomo del buon uso che deve fare della propria libertà.

L'uomo, creato libero, è in grado di ascendere verso Dio — sorretto dalla Grazia — oppure di discendere verso la vita inferiore, materiale, perché egli, microcosmo, è composto dei due elementi, l'uno spirituale e l'altro materiale, con la possibilità di sottoporre l'uno all'altro.

« Tutti » gli alberi del paradiso, di cui l'uomo si può cibare, sono la vita spirituale, soprannaturale, la vita con Dio e costituisce la vera natura dell'uomo immagine di Dio.

L'albero dei cui frutti l'uomo non deve cibarsi è la vita degli esseri viventi inferiori all'uomo, i quali non sono immagine di Dio, la discesa verso la vita materiale.

L'uomo è libero nella sua scelta, ma la legge divina che gli proibisce la scelta bassa, mira a impedire la rovina dell'uomo, l'autodistruzione.

Nell'universo creato da Dio vi è un ordine perfetto e nulla vi è di deteriore. L'imperfezione arriva a causa dello sconvolgimento dell'ordine da Dio creato, sconvolgimento apportato dal cattivo uso della libertà da parte dell'uomo, che Iddio vuole sovrano del creato.

E così tutti i mali che vi sono sulla terra non sono opera di



Dio, ma causati dall'uomo, la cui ribellione alla legge di Dio ha sconvolto l'universo. La stessa morte è una scelta dell'uomo. Ogni essere creato è, per natura sua, finito e quindi mortale. Solo Iddio, infinito, è immortale. L'uomo è immortale perché immagine di Dio.

La trasgressione della legge comportò necessariamente la morte e la corruzione, perché l'uomo, creatura, riceve ciò che gli è proprio. Solo la distruzione della morte e una nuova creazione dell'uomo attraverso la resurrezione, può ridargli la vita. Perciò il Dio-uomo si sottopone alla morte, penetra nel regno stesso della morte e attraverso la resurrezione ridona all'uomo la vita. La vita soprannaturale, che è propria dell'uomo.

Ma il Cristo opera nella natura umana, opera nell'uomo come tale, non nell'uomo individuo, nelle singole persone. Dal giorno della Pasqua-Pentecoste si ripropone davanti alla coscienza dell'uomo la medesima richiesta fatta da Dio ai progenitori: la libera accettazione della vita soprannaturale come dono di amore e di unione con Dio stesso.

Ogni singola persona umana dovrà rispondere alla chiamata divina e dire sì oppure no. E fino alla resurrezione finale — è sempre il periodo della prova — quando sarà ricostituito il Regno di Dio, l'uomo che risponde affermativamente parteciperà già da questa terra alla vita soprannaturale, ricevendo l'illuminazione dello Spirito Santo; e i comandamenti di Dio saranno luce che gli illuminano il cammino dell'ascesa verso Dio. Perciò il Redentore al giovane che gli chiedeva « cosa debbo fare per ereditare la vita eterna » gli rispondeva: « osserva i comandamenti » (9).

L'uomo deve aver fiducia in Dio, deve muoversi verso Dio con la propria libertà.

Essendo, infatti, la vita divina atto di amore, non vi può essere amore senza piena libertà. Perciò l'uomo deve aderire liberamente. E Iddio gli dà questa possibilità.

Ma appena l'uomo si muove, anche se peccatore, Iddio gli va incontro col dono della Fede. Ed è la Fede che salva, l'unica cosa necessaria.

I comandamenti non sono che la manifestazione esterna della Fede interna, perciò non sono mai disgiunti da essa.

La Fede, se è vera, non è disgiunta dalla Speranza e dall'Amore.

(9) *Lc.* X, 25-28; *XVIII*, 18-20; *Mc.* X, 17-20.



E l'osservanza dei comandamenti è la pratica dell'amore, verticale verso Dio e orizzontale verso il prossimo.

La legge naturale ha il suo fondamento, la sua ragion d'essere, nell'immagine di Dio scolpita in noi: « La natura umana era alla sua origine infrangibile — dice S. Gregorio Nisseno — era immortale, formata dalle mani divine e ornata dalla bellezza dei caratteri non scritti della legge.

La conformità della nostra volontà con la legge era scritta nella nostra natura con l'allontanamento dal male e il rispetto del divino » (10).

La ragione è che l'immagine divina che è in noi è il fondamento oggettivo del movimento nostro per raggiungere la somiglianza con l'Archetipo divino, perché creazione « a somiglianza » significa somiglianza secondo la virtù.

All'atto di amore divino verso la creatura deve corrispondere l'amore della creatura verso il Donatore. La legge naturale che il Creatore imprime con la sua immagine fa sì che questa sia liberamente inclinata a imitare il suo Archetipo e raggiungere il proprio fine

Si potrebbe pensare che l'aver creato l'uomo libero, capace di autodeterminarsi, sia stato un gettarlo allo sbaraglio. Ma non è così.

Non è così non solo perché anche la libertà è dono di amore, fino al punto in cui Dio si autolimita creando l'uomo libero, e la libertà è una componente essenziale della creazione a immagine, ma anche perché è l'unico modo con il quale l'uomo può contraccambiare il suo amore al Creatore, usando bene della propria libertà.

Scriva San Gregorio Palamás: « Iddio, creando l'uomo libero, lo degnò di grande provvidenza, così che non inclinasse verso il male, ma verso il bene, usando bene della propria libertà. Nell'atto stesso, perciò, in cui lo creava, lo fece a sua immagine e somiglianza, perché egli, guardando verso il suo Archetipo, Buono, non si allontanasse dalla bontà e Iddio ugualmente, guardando verso la propria immagine più che verso tutte le altre opere create, avrebbe mostrato anche in seguito abbondantemente la propria benevolenza.

Lo attira, dunque, verso il bene con l'imitazione della bontà

(10) Vita di Mosé, L. II, nn. 215-216 (Ed. Sources Chrétiennes, 1955, p. 101).



propria. Anche l'uomo, infatti, può essere buono secondo l'immagine del Creatore, secondo l'imitazione di questi. Ma essendo Dio bontà infinita, l'uomo non può, per sé stesso, avere pari bontà » (11).

L'allontanamento dell'uomo dalla legge che Iddio aveva scolpito nel suo cuore con l'immagine regale divina, è una conseguenza immediata della sua caduta: l'essersi voltato verso la creatura al posto del Creatore.

La colpa originale sconvolge tutto l'uomo. Tutto il creato si ribella al suo re: l'uomo. Perché il creato era stato fatto per l'uomo, ma l'uomo era stato fatto per Dio.

Il crollo del vertice comporta il crollo totale. La regalità dell'uomo è indissolubilmente legata al suo sacerdozio. Abbandonata questa per propria libera scelta, necessariamente si perde anche quella. In questa caduta la prima a subire le maggiori ferite è proprio la mente, la potenza dell'anima più spirituale, più vicina a Dio, nella quale più perfettamente si rispecchia l'immagine del Creatore e tende verso l'unità. Illuminata, essa avverte, sente, intuisce l'idea e la presenza divina (12). Perché Iddio l'ha creata come uno scrigno immenso che può contenere lo stesso Dio, dicono i mistici bizantini. Quando tutto l'essere umano è sottomesso alla mente (*νοῦς*), nell'uomo regna l'ordine perfetto ed egli cammina secondo la legge divina, indirizzato verso il suo Creatore.

Ma con la colpa, deturpata l'immagine divina, la mente dell'uomo è divenuta vittima della ragione che spinge l'uomo verso la molteplicità delle cose terrene, allontanandolo dall'unità divina. Caduta dalla contemplazione pura delle cose divine, la mente diventa, così, schiava dei ragionamenti che deformano la verità, presentando il creato al posto del Creatore.

La legge del Decalogo è, in questa situazione, un atto d'amore della misericordia divina. Con essa Iddio aiuta l'uomo a mettere

(11) PG. CLI, 449.

(12) Nella casa del Fariseo (*Lc.* VII, 36-50), la peccatrice avverte per intuito la presenza divina. Mossasi verso Dio, Iddio le è subito accanto per strapparla dal peccato. Il racconto lucano, così commovente, termina con le parole del Redentore; « la tua fede ti ha salvata, va' in pace ». Ma nella mente di quella sventurata non appare alcun ragionamento. È l'intuito. L'atto di fede che comporta l'illuminazione della mente e, quindi, l'atto di amore, manifestato con un gesto così clamoroso: l'unguento versato ai piedi del Redentore e i Suoi piedi asciugati dai capelli del capo ». Con perfetta precisione teologica, la poetessa Cassia, nel famoso inno del Mercoledì Santo, dice: τὴν σὴν αἰσθημένην Θεότητα (avvertendo per intuito la tua divinità).



ordine in casa propria, affinché dallo stesso universo creato l'uomo possa innalzarsi verso il suo Creatore, ammirando l'ordine meraviglioso che in esso vi regna e le leggi che regolano il corso del movimento dell'universo.

Se con leggi invalicabili l'universo procede verso il suo fine, l'uomo può pensare alla sua legge interna, accettandola liberamente, pur rimanendogli sempre la possibilità di rifiutarla.

Per facilitargli il suo dovere, Iddio gli indica, con il Decalogo, quale sia questa legge: « Tu non hai abbandonato alla perdizione la tua creatura, o Buono, — dice l'anafora di S. Basilio il Grande — né ti sei dimenticato dell'opera delle tue mani, ma ti sei portato ad essa vicino in molti modi, dall'abbondanza di misericordia: hai parlato per bocca dei Profeti, preannunciando la futura salvezza, hai dato una legge come aiuto e hai concesso degli angeli per la custodia » (13).

È la medesima idea espressa dalla Liturgia eucaristica di Gerusalemme, ancora più antica, detta di S. Giacomo: « ... Trasgredito il tuo comandamento, Tu non lo hai abbandonato, né lo hai trascurato, o Buono, ma lo hai guidato, invece, al bene, come un padre misericordioso, indirizzandolo per mezzo della legge e istruendolo con i Profeti ... » (14).

La legge è, così, per i Padri greci, un atto di amore, di presenza divina, che riprende il dialogo di amore tra Dio e l'uomo, interrotto nell'Eden: « Settimo dopo Abramo, — scrive S. Basilio — Mosé riceve la Legge: conversione di vita, cancellazione d'iniquità ingresso di giustizia, condiscendenza di Dio, ordine nel mondo, promulgazione delle cose da fare » (15).

E San Macario l'Egiziano, commentando il v. 31 del salmo 36 (37) « La legge di Dio è nei loro cuori e non vacilleranno i loro passi », aggiunge: « Se non vuoi che i tuoi passi vacillino, osserva la legge di Dio che è nascosta nel tuo cuore e che con la santificazione ti porterà al superamento delle passioni ».

L'osservanza totale ed esatta della Legge del Decalogo ci offre nella società umana l'immagine del Regno di Dio, regno di giustizia, di pace e di amore e dona all'uomo la pienezza della gioia: « Tu

(13) Liturgia bizantina di S. Basilio, qualsiasi edizione (Anafora).

(14) Liturgia bizantina di S. Giacomo, Atene 1959, Ed. Apost. Diakonia.

(15) Sull'Origine dell'uomo, II, 9. (Ed. Sources Chrétiennes, 1970, p. 250)



sei il compimento della Legge e dei Profeti, o Cristo, Tu che hai compiuto la Redenzione voluta dal Padre, riempi di letizia i nostri cuori nei secoli ». Così termina la Liturgia Eucaristica bizantina di S. Giovanni Crisostomo, perché la Liturgia Eucaristica è la celebrazione del Regno di Dio (16).

E così la non osservanza del Decalogo, deviato il corso del cammino dell'uomo indirizzato verso Dio, esso si volge verso le turpitudini e le nefandezze dei bruti, secondo la descrizione dell'Apostolo nella Lettera ai Romani, perché l'uomo che abusa della propria libertà è da Dio abbandonato (18).

Il compimento della Legge e il suo perfezionamento, operato dal Cristo, pur nella continuazione della sua validità, viene inteso nel senso che essa non è più esterna all'uomo, ma procede dal suo interno.

La legge nell'Antico Testamento non trasformava ontologicamente l'uomo, la Grazia sì.

I Misteri (Sacramenti) non conferiscono una imputazione esteriore, ma trasformano l'uomo che diventa veramente figlio di Dio, da servo, schiavo.

E l'osservanza della Legge non è più l'osservanza del servo che ha paura del padrone, ma l'osservanza del figlio, cooperatore con il padre e la madre del buon andamento della casa: l'edificazione del Regno di Dio, di cui la Chiesa militante è già un anticipo, perché l'Eucaristia non è immagine ma Corpo vero del Cristo e, quindi, la Sinassi Eucaristica, è il compimento della realtà del Regno di Dio, perché, pur celebrata quaggiù da uomini nel tempo, Essa realizza già in anticipo la realtà futura, in quanto non vi è alcuna distinzione tra il Sacrificio celebrato sulla terra e quello celebrato dal Sommo ed Eterno Sacerdote nel cielo. Se la celebrazione terrena fosse diversa dalla celebrazione celeste, non sarebbe possibile la trasformazione dei Doni Eucaristici.

Nel Mistero della Trasfigurazione, manifestazione del Regno di Dio, dove si vede lo splendore dell'immagine di Dio, non deturpata, nella natura umana del Cristo, unita alla Divinità, di cui gli Apostoli videro la luce, lo splendore della gloria, energia divina increata, appaiono accanto al Cristo, Mosé ed Elia.

(16) Liturgia bizantina di S. Giovanni Crisostomo, preghiera prima del licenziamento.

(17) Lettera ai Romani, I, 24-32.

(18) PG. XCVI, 545 e 548 (Omelia sulla Trasfigurazione).



Per dimostrare, dice la liturgia bizantina, che Colui che aveva dato la Legge a Mosé e aveva parlato per bocca dei Profeti era il medesimo, Verbo Incarnato. E per dimostrare anche che la stessa Legge, completata e perfezionata dalla Grazia, conduce l'uomo alla trasfigurazione del proprio essere, elevandolo fino a Dio.

La presenza dei tre maggiori Apostoli, contemplatori, come potevano, della Gloria divina, mostravano dove conduce la Legge di Dio osservata con la Fede nell'esercizio della virtù: Oggi — scrive il Damasceno nel giorno della Trasfigurazione — oggi si manifesta l'abisso della luce inaccessibile; oggi l'effusione infinita dello splendore divino risplende per gli Apostoli sul monte Tabor . . .

Oggi si vedono cose invisibili agli occhi umani, un corpo terrestre riflette uno splendore divino, un corpo mortale fa risplendere la gloria della divinità . . . Egli prese con Sé coloro che si erano particolarmente distinti nella sublimità delle virtù. E si trasfigurò davanti ad essi. Si trasfigura davanti ai discepoli Colui che è sempre ugualmente glorificato e risplendente della gloria della Divinità. Generato senza principio dal Padre, Egli possiede lo splendore naturale, senza principio, della Divinità . . . E la sua carne è nello stesso tempo glorificata al momento stesso in cui è creata dal nulla all'esistenza. E la gloria della Divinità diventa anche gloria del corpo . . .

Se, adunque, il santo corpo non è stato mai senza partecipare alla gloria divina, ma per la sublime unione secondo l'ipostasi si è perfettamente arricchita della gloria della Divinità invisibile, per conseguenza la gloria del Logos e della carne fu una e la medesima.

Tuttavia la gloria era invisibilmente presente al corpo visibile, rimanendo tale davanti a coloro che non possono vedere le cose invisibili anche agli angeli e a tutti quelli che sono prigionieri della carne.

La Trasfigurazione, quindi, non significa che Egli ha assunto ciò che non aveva, ma solo manifestando ai suoi discepoli ciò che Egli era, aprendo i loro occhi ciechi e trasformandoli in veggenti . . . Il divino trionfa e fa partecipare il corpo al suo proprio splendore e gloria . . . »

La Legge Divina purifica l'uomo e lo conduce alla contemplazione del Divino e, quindi, all'illuminazione e alla trasfigurazione.

**Giuseppe Ferrari**



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

## PREMESSE GENERALI \*

1. *La pittura sacra ecclesiale.* — 2. *Origine dell'arte figurativa cristiana.* — 3. *La prima diffusione.* — 4. *Origine e diffusione degli schemi figurativi.* — 5. *Funzione e uso degli schemi.* — 6. *L'anonimato.* — 7. *Le fonti della pittura cristiana.* — 8. *Della sacralità e adorazione delle immagini.* — 9. *Ecumenicità della pittura sacra medioevale.* — 10. *L'arte figurativa come « luogo » teologico.* — 11. *Dei sistemi pittorici.*

### 1. La pittura sacra ecclesiale.

È largamente ammesso che l'arte ha e deve avere una certa religiosità.

Essa difatti dimostra quel certo che di creativo che ne fa un « novum » nel mondo, attraverso elementi fuori e sopra l'umile modo di essere solito delle cose e degli uomini, che è nello stesso tempo rivelante e misterioso e così ci trasferisce in un'atmosfera superiore, e quindi in qualche modo adorabile, sacra.

Il termine *sacra* è però ambiguo essendo anche frequentemente usato a caratterizzare le opere di arte di soggetto direttamente sacro, cioè divino o strettamente legato col divino, che può essere rappresentato o secondo il comune sentire, o secondo il modo di vedere del singolo artista.

\* Le illustrazioni utili a questa premessa saranno date nella parte descrittiva che seguirà, con i rimandi ai punti di cui potranno dare documentazione.



Parlare quindi di arte sacra, e tanto più volendo dettare i canoni di creazione e di lettura, senza un'ulteriore precisazione, ci sembra come parlare di una categoria trascendente, entro la quale ogni opera creativa umana può entrare, e quindi non dire in concreto pressoché nulla, peggio, l'enunciarne i canoni, ci sembra un batter l'aria.

Per avere un'arte sacra concreta, di precisi confini, di cui poter parlare appropriatamente, ci sembra doversi aggiungere la qualifica di *ecclesiale*, specialmente e soprattutto se si vuol trattare di arte sacra cristiana.

Infatti l'ecclesialità, o vita religiosa associata, è caratteristica peculiare e imprescindibile del Cristianesimo, d'ogni sua forma di vita e di attività, e quindi anche di arte.

Ma l'ecclesialità cristiana ha questo di peculiare, che non si estende solo allo spazio bensì anche nel tempo; non accoglie cioè ed unisce solo i viventi di tutte le regioni della terra, bensì anche tutte le generazioni d'ogni epoca in un solo pensiero e sentimento.

E quindi la rispettiva arte ecclesiale deve rispondere alla comune comprensione e trasmetterci il messaggio della religiosità, fede ed etica, delle passate generazioni della tradizione cristiana; nessuna sua opera deve lasciare disorientato, stranito, urtato nessun comune cristiano di qualsiasi paese e di qualsiasi secolo; salvo rara eccezione d'un imperativo dettato da ragioni interne del contenuto cristiano, a richiamo verso una concezione o d'un dovere lasciati da qualche tempo in oblio, o verso un approfondimento o precisazione richiesti dalle novità delle situazioni storiche, o storico-culturali, o storico-sociali.

Non deve quindi fare scandalo se l'Autorità ecclesiastica vigila sull'arte sacra ecclesiale, e se talvolta esclude dal luogo di culto ecclesiale opere d'arte sacra a giudizio di intenditori e di pubblico comune, lasciandole alla privata contemplazione ed edificazione.

L'arte ecclesiale non vuol essere iconoclastica ma non può essere inficiata d'un eclettismo sacro arbitrario.

## **2. Origine dell'arte figurativa cristiana.**

Non si conoscono se non pochissime opere d'arte figurativa cristiana dei primi tre secoli.

Se ciò non è dovuto a naturale effetto di cause comuni di



deperimento e scomparsa delle opere antiche, si possono fare le seguenti ipotesi:

a) il costume religioso cristiano non si era ancora decisamente svincolato dalla paleotestamentaria proibizione delle immagini;

b) i cristiani non osavano lasciare tracce facilmente reperibili della loro religiosità in epoca di persecuzione (questa ipotesi potrebbe venir confermata dall'esistenza di qualche opera figurativa cristiana in aree marginali dell'Impero Romano, dove forse la persecuzione non era così severa, come per esempio a Dura Europos in Mesopotamia); oppure, sempre per la stessa causa della persecuzione, si servivano di simboli, come l'agnello, il pesce, la colomba, o addirittura servendosi di figure mitologiche come Apollo, Orfeo, Mitra... intendendole in senso cristiano per analogia (il Cristo come portatore di luce, come pastore che raccoglie il gregge intorno a sé con la forza della musica-suono-parola; il Cristo, che uccide il toro come simbolo dei sacrifici pagani), oppure di segni geroglifici come la rana egizia simbolo dell'anabiosis, reviviscenza, per indicare il passaggio dello stato naturale a quello soprannaturale per la grazia, il pavone simbolo di longevità, e quindi dell'eternità, la palma simbolo di vittoria; oppure di allusioni a parabole o similitudini o segni cristologici evangelici, come la vite coi tralci, la lampada, il calice.

Potutasi verificare l'esplosione dell'arte figurativa cristiana con la fine della persecuzione nel IV sec., le varie forme allusive continuarono nell'uso, sia perché il significato cristiano ne era ormai stabilito, sia perché molti artisti avevano imparato il mestiere da pagani o in botteghe pagane e non avevano ancora inventato nuove forme, oppure le comunità cristiane non le avrebbero intese finché non se ne fece tradizione.

La nuova arte figurativa cristiana cominciò col dare episodi storico-profetici paleotestamentari, e raffigurazioni del Cristo imberbe (conservando il tipo apollineo, come nello schema detto « traditio legis » o consegna della legge fatta da Gesù agli Apostoli, oppure assumendo la barbata figura d'un filosofo, come Socrate, specialmente nello schema « Christus docens », Cristo maestro), e finalmente nella rappresentazione di episodi evangelici, specialmente quelli miracolosi.



### **3. La prima diffusione.**

Benché quasi contemporaneamente alla liberazione della Chiesa la Capitale dell'Impero si sia trasferita a Costantinopoli, Roma rimase la capitale titolare, e la Sede Apostolica incontrastata; e così per qualche tempo, con alle spalle l'esperienza figurativa delle catacombe, e l'arte monumentale imperiale, la capitale artistica della Chiesa almeno per un secolo.

Alessandria e Antiochia, centri secondari, le furono inferiori, almeno per quanto si sa dai monumenti superstiti dall'uragano arabo mussulmano. Costantinopoli si stava strutturando lentamente a capitale imperiale; ecclesiasticamente non era nemmeno sede metropolitana, benché illustrata da titolari come S. Giovanni Crisostomo, S. Basilio Magno e S. Gregorio Nazianzeno, ma solo suffraganea d'Eraclea di Tracia.

L'imperatore intanto stava di preferenza a Tessalonica. Ivi era una sede metropolitana, insigne perché la città era sede imperiale; senza godere di giurisdizione sulle altre province della Penisola Balcanica, il suo titolare veniva spesso nominato per esse delegato dal Papa di Roma; quindi tutta la regione era (e restò a lungo) sotto la diretta giurisdizione romana, nonostante la diversità di rito. Per sua inspiegabile fortuna i suoi monumenti sacri cristiani si conservarono anche dopo la conquista turca, più o meglio che non quelli di Costantinopoli.

In Italia fungeva da sede imperiale Milano; Aquileia estendeva la sua giurisdizione sulla Venezia, sull'Istria e sull'Illirico settentrionale; Ravenna fu sede dei re ostrogoti riconosciuti dall'Impero, e poi dall'esarca imperiale per l'Italia.

Da tutte queste metropoli irradiava, in vaste zone la nascente arte cristiana; e fra di esse c'era vivo scambio culturale e artistico.

### **4. Origine e diffusione degli schemi figurativi.**

È così supponibile che un primo esemplare d'un soggetto figurativo, trovato eccellente per espressione di concetto e per dignità di forma, abbia fatto scuola e si è diffuso anche lontano per migrazione d'artisti e copie. Divenne così uno schema tradizionale, e con ciò quasi normativo, e comunque subito leggibile e comprensibile per il popolo cristiano, tanto che, se fosse stato sostituito o mutato, avrebbe creato confusione e incertezza.



Tale diffusione giunse da Gerusalemme all'Irlanda, dall'Armenia e Georgia alla Spagna, dall'Africa alle sponde del Baltico e alla Russia, dal sec. IV fino all'epoca del gotico in Occidente e quasi fino ad oggi in Oriente, senza sostanziali innovazioni, eccetto quelle stilistiche secondo epoche e secondo province di varia cultura.

## 5. Funzione e uso degli schemi.

Lo schema, una volta accettato, non era semplicemente una guida per i pittori, ma una garanzia per i preposti alle chiese, relativamente all'ortodossia del contenuto che presentava.

Gli artisti vi si adattavano volentieri, per spirito di umiltà personale e di ossequio all'ortodossia teologica.

Ma forse anche, e soprattutto, perché non c'era il mito moderno dell'artista creatore, uomo d'eccezione che nella sua opera esprime se stesso, e quindi deve fare tutto nuovo, del superbo superuomo; invece l'arte era concepita come servizio alla comunità, come trasmissione non verbale ma visiva del messaggio della Rivelazione e della Tradizione; e l'artista si sentiva servitore.

Ciò non comporta però un asservimento supino e assoluto allo schema. C'erano sì, in prevalenza, artigiani senza inventiva e senza doti stilistiche; ma molti erano anche veri artisti che, pur salvando l'essenziale dello schema, sapevano introdurre il tocco personale della grazia stilistica, della espressione, la più potente composizione in unità attraverso il concorso delle linee maestre, la magia del colore.

Più ancora, c'erano pittori forniti di creatività, che sapevano introdurre nello schema particolari consonanti ma nuovi e densi di significato e di suggestione, o addirittura comporre due schemi preesistenti in uno schema quasi nuovo che li compendiasse o portasse un significato nuovo ortodossamente accettabile.

Se l'innovazione aveva fortuna, ne poteva sorgere uno schema o sottoschema nuovo. Potremmo citare ad esempio il tipo tradizionale del Pantocrator assunto verso il Mille con qualche modifica a funzione di Cristo Giudice nei Giudizi Universali che allora presero voga; oppure i due tipi di Madonna, « deomeni » (orante) e « platytera » (più ampia del ciclo), oppure la « odigitria » modificata e divenuta « amolyntos », facendovi entrare il concetto del Cristo Bambino « acimitos ».



## 6. L'anonimato.

È noto come fino al tardo medioevo, le opere d'arte figurativa cristiana sono anonime; nè i loro autori vi si firmano, nè si trovano i loro nomi nella documentazione.

Anche più tardi, solo sporadicamente si trova segnato qualche nome; opere, di cui per via documentaria si conosce l'autore, sono raramente firmate; in Oriente poi si troveranno segnati dei nomi, ma non sempre si è certi che siano firme di autori; per esempio è ambigua la formula « mnestheti, Kyrie. tou doulou sou, deinós » (ricordati, Signore, del tuo servo, il tale) perché perlopiù dà il nome del « ktitor », (offerente) e non dell'artista; la formula « cheirì (o cheir) deinòs » (di mano del tale), è inequivocabile, ma ben rara.

Ciò è tanto più notevole se si confronti con l'uso frequente di apporre il nome dell'Autore ai canoni, ai kontakia e ad altre composizioni poetiche usate nella liturgia.

Ma si sa che questo uso ha una sua giustificazione ben precisa; le altre parti della sacra ufficiatura sono o estratti dalla S. Scrittura, o testi ecclesiastici ufficiali ed obbligatori; le composizioni poetiche non sono propriamente ufficiali, e perlopiù sono ad libitum; sicché mentre le prime sono di per se stesse autorevoli per la « lex orandi lex credendi », le seconde hanno bisogno d'esser garantite come originali invenzioni libere sì, ma di autori noti come sicuramente ortodossi.

L'arte figurativa era invece più garantita dal fatto di essere sostanzialmente ancorata alla tradizione pittorica, in cui il singolo artista era come immerso. Con ciò potrebbe sembrare che la sua personalità perdesse rilievo; ma in compenso la sua dignità ne era esaltata come una voce di quella specie di « locus theologicus » (fonte sicura della verità ecclesiale).

Gli artisti cristiani erano inconsciamente « umili ed alti ». Non pensavano per nulla d'essere dei superuomini, come gli artisti dal Rinascimento in poi, bensì degli artigiani, servi della Chiesa, come tutti gli altri, il cui valore non stava nella genialità personale, ma nella funzione; allo stesso modo come il valore della Messa non sta nei meriti del prete, ma nel fatto della sua ordinazione a quel servizio. Non intendevano di proposito di nascondersi o confondersi nella massa, ma non sentivano alcuna ragione per mettersi in mostra.

E con ciò anche erano salvaguardati dalle inescusabili estrosità, così controproducenti all'edificazione della fede e della pietà.



Erano gente che lavorava seriamente; e lo si vede dall'immensa serietà e pensosità delle loro opere, così lontane dalla vanità e inconsistenza dottrinale che si sente in tanta produzione posteriore magari tecnicamente più perfetta.

## 7. Le fonti della pittura cristiana.

Come traduzione figurativa del verbo della Rivelazione, la pittura e ogni altra arte figurativa cristiana, non possono produrre creazioni personali, ma solo « invenzioni » ossia « trovate », « scoperte » di verità preesistenti indipendenti da escogitazioni libere, oppure « elucubrazioni », ossia messe in luce visiva di cose racchiuse nel buio dell'umana deficiente parola.

Devono quindi rifarsi al verbo della Rivelazione e della Tradizione e su quello stare o da quello prendere l'avvio.

Tal verbo l'arte figurativa cristiana l'ha trovato:

A) nella S. Scrittura — specialmente allegorica (figurativa) e storica nell'Antico Testamento, storica e teologica nel Nuovo (Vangelo, Atti, Epistole, Apocalisse);

B) nelle definizioni dogmatiche che la Chiesa, assistita da Dio per esplicitazione o precisazione in termini scientifici delle verità esposte con linguaggio comune nella S. Scrittura, e per la loro interpretazione.

Naturalmente, l'arte figurativa prese il suo soggetto dalla Scrittura, e la norma per interpretarlo dalla dogmatica.

C) nel resto della tradizione cristiana, e cioè:

a) negli apocrifi o aggiunte non ufficiali alla narrativa dei Vangeli, spesso popolareschi, ma di grande effetto per la fantasia e la pietà dei semplici; se ne trassero quantità di soggetti relativi alla vita di Maria e all'infanzia di Gesù;

b) nell'Agiografia (o vita di Santi): « martyria », martirologi, synaxaria;

c) nella Patristica, come illustrazioni miniate di testi dei SS. Padri.

D) Nei testi liturgici, che contengono un po' di tutte le fonti precedenti; anzi bisogna dire che, all'infuori dei miniaturisti, monaci residenti in monasteri dotati di biblioteca, gli altri artisti,



gente povera e costretta a spostamenti frequenti, non avevano se non rara possibilità di accedere direttamente alle prime fonti originali, ma solo a questa fonte indiretta, quindi la loro tematica è per forza limitata a quanto delle fonti è travasato nei libri liturgici (Sacramentari e Rituali, e libri d'ufficiatura).

## **8. Della sacralità e adorazione delle immagini.**

Ricordiamo che il Cristianesimo, nei primi secoli, seguendo l'uso ebraico che evitava ogni pericolo di idolatria, non fece pressoché alcun uso delle immagini, servendosi solo di simboli.

Ma poi, affermatosi solidamente il netto distacco cristiano dalla concezione idolatrica pagana, a poco a poco, per istruzione e per incentivo di devozione, si presero a rappresentare fatti e personaggi storici visibili, per quanto sacri; uso che entrò persino in ambiente ebraico, come dimostrano la decorazione della Sinagoga di Dura Europos in Mesopotamia e le miniature dei codici ebraici della Biblioteca Ambrosiana.

Quando nell'VIII sec., sotto influsso islamico, si dichiarò l'ondata iconoclastica (spezzatrice delle icone), fondata sul vecchio pensiero ebraico che vedeva soprattutto il pericolo dell'idolatria, la Chiesa Cristiana Orientale e Occidentale, per voce dell'episcopato, della teologia, della devozione monastica, del popolo, per non vedersi privata di questo incentivo alla pietà, insorse in difesa delle immagini, e cercò una loro giustificazione teorica, di cui prima non si sentiva la necessità.

In Occidente prevalse, e poi si conservò, la formula: la venerazione prestata alle immagini non è indirizzata ad esse, ma a quello che esse rappresentano, così come il bacio che si dà a un oggetto che ricorda una persona cara non è destinato all'oggetto rappresentativo, bensì alla persona rappresentata, e, se è un ritratto, alla persona raffigurata; così come il rispetto e l'omaggio che si presta a un ambasciatore non è destinato a lui, che può anche essere una meschina persona, bensì alla maestà del capo di stato che egli rappresenta. Perciò anche con tutta coscienza, l'Occidente Cristiano ha sempre proceduto alla distruzione di immagini sacre non adatte o non più adatte allo scopo di conveniente rappresentanza, secondo la famosa formula di Sisto V: « come Cristo ti adoro, come legno ti spezzo ».



Forse un papa orientale non avrebbe avuto tanto animo. Sta di fatto, come notano tutti i trattatisti, che l'Oriente Cristiano attribuisce alle sacre icone un che di divino, che in Occidente non è sentito. Ma che cosa, e come?

I testi canonici e quelli patristici, se sono molto marcati al proposito, specialmente nel fervore della guerra antiiconoclastica, non forniscono di ciò una dottrina né analitica né organica; i trattatisti che se ne sono occupati, perlopiù storici e critici d'arte, forniti delle indispensabili nozioni filosofico-teologiche, hanno piuttosto intuito che non spiegato.

È quindi necessario un chiarimento.

Impossibile attribuire alle immagini, anche « miracolose » per la loro origine o per i loro effetti, una vera e propria natura divina: sarebbe contro tutta la dottrina cristiana nelle sue basi. Le affermazioni che attribuiscono alle immagini « theiotes » o divinità vanno sempre interpretate così come si interpreta l'aggettivo « theios » (divino) attribuito ai profeti: « ho theios prophetes Moyses » tutti sanno che significa « Mosè il profeta *di Dio* », mentre « ho theios Christos », significa « il Cristo-Dio ».

Si tratta quindi non di una divinità essenziale, bensì strumentale: le immagini sacre sono dunque divine perché strumento dell'azione di Dio, veicolo attraverso il quale passa la divina azione; come il filo elettrico non è elettricità, ma veicolo di elettricità.

L'energia ed azione spirituale divina per la salvezza ed elevazione delle creature intellettuali si chiama « grazia ».

Ora convien tener presente che se la grazia in fonte è divina, non distinta dalla stessa natura divina, nei suoi effetti è creata, cioè non-Dio; il primo effetto si ha nello strumento o veicolo, nel quale la divina forza opera servendosi delle qualità e forze naturali di esso, movendole e dirigendole; talvolta anche avvalorandole, aggiungendo ad esse un potere che naturalmente non hanno, come nel caso dei sacramenti (l'acqua del battesimo d'un bambino non ha nella sua natura la forza di lavarne l'anima, ma solo di dare un simbolo di lavacro e purificazione; il battesimo è fatto di acqua + Spirito Santo).

Altri mezzi della grazia agiscono direttamente nell'interno dell'uomo (illuminazione, ispirazione, mozione dell'animo).

Una categoria intermedia è costituita da quei mezzi esteriori, fra i quali precipua la predicazione, che sono diretti a illuminare l'intelletto, servendosi di simboli come sono le parole.



Ma la parola è sempre più o meno astrattizzata; mentre il nostro conoscere intellettuale è saldamente legato a quel suo riformamento che è dato dalle conoscenze sensibili dei sensi esterni, e da quelli interni, precipua la fantasia.

Inoltre la nostra facoltà estetica è specialmente toccata dal bello sensibile; e d'altra parte è indispensabile perché, mentre la sola conoscenza ci *mostra* il termine, il senso estetico ci *muove* verso di esso.

È giusto perciò distinguere una speciale categoria di grazie che operano con la mozione estetica di mezzi la cui bellezza sensibile sia capace di rivestire gli oggetti anche astratti e anche spirituali di bellezza accessibile alla nostra estetica nella vita terrestre.

Perciò l'alta importanza e meraviglioso sviluppo dato da tutta la Chiesa a quel sistema di arti belle che è la liturgia.

Affine è l'arte figurativa, pure tanto coltivata dalla Chiesa. È pertanto giusto dire cristianamente « divine icone », come si dice « divina liturgia ».

Soltanto che l'Oriente insiste su questa qualifica più che non l'Occidente. Perché? Perché l'Occidente con la sua praticità caratteristica fissa piuttosto l'attenzione sulla presenza della grazia nel termine o effetto nell'animo umano, mentre l'Oriente la vede presente o, in qualche modo, inabitante, operante, come incarnata, nello strumento. Comune, presso i dottori e i poeti cristiani d'Oriente, il parallelo analogico fra questa presenza della grazia nelle immagini e l'Incarnazione del Verbo in corpo umano.

Potrà quindi credersi che l'Oriente presti alle immagini un culto che l'Occidente non presta. In realtà sia in Oriente, sia in Occidente ci sono distinte categorie di sacre immagini: I) immagini per avviamento alla contemplazione (di solito quelle murali); II) immagini destinate al culto o espressione di venerazione; III) immagini originariamente dalla I categoria, ma poi per popolare devozione passate alla II.

In Oriente quelle della II categoria sono icone mobili o al più appese all'iconostasio e quelle esposte sui « proskynitaria » (specie di leggio dove possono essere baciato dal popolo con una certa confidente affettuosità).

In Occidente sono quelle che da una non precisabile epoca si cominciarono ad esporre sugli altari.

Sia in Oriente sia in Occidente le Sacre Immagini esposte alla venerazione vengono incensate; però più frequentemente in Oriente.



Più netta distinzione c'è fra le immagini scolpite a tutto tondo (statue) e le altre dipinte o scolpite a bassorilievo. L'Oriente non ha accettato le prime, forse per la loro troppa corposità che si prestava a critiche iconoclastiche, mentre l'Occidente ne fa e ne ha fatto uso abbondante. Così pure nelle processioni l'Oriente porta le icone e l'Occidente molto spesso le statue.

Attualmente l'Oriente tiene le sacre icone in venerazione all'icostasio e sui proskinitaria: l'Occidente dapprima pose le statue sull'altare e i quadri a dossale; poi, con la tendenza ad adossar l'altare alla parete di fondo, li trasferì su di questa.

*Corollario:* Si è detto spesso che l'arte figurativa cristiana orientale desse di proposito brutta fisionomia ai personaggi sacri rappresentati. Ma è falso: i testi liturgici attribuiscono frequentemente a Gesù l'appellativo di « oraios to kallei » (fiorente in bellezza) e analogamente a Maria « kalliparthenos » (bella vergine). Piuttosto va detto che:

a) a volte si tratta di differenze di gusti nei vari paesi ed epoche;

b) a volte di imperizia degli artisti;

c) a volte di prevalere dell'astrattismo (specialmente nel mosaico);

d) a volte si tratta di pensosità scambiata per tremenda severità (come per la scarnezza dei volti);

e) a volte per prevalere di contenuto sulla forma (come nel Cristo Pantocrator che potrebbe sembrare strabico, ma in realtà con un occhio guarda i fedeli e con l'altro guarda il Padre contemporaneamente).

Vero è che nella macilenza dei volti può avere influito una tendenza ascetica monastica, e nella legnosità delle linee anatomiche del corpo, la peritanza moralistica a studiare l'anatomia dal vero.

## **9. Ecumenicità della pittura sacra medioevale.**

Il primo periodo, quello dell'arte paleocristiana, fino al sec. VI, è certamente segnato da una notevole uniformità stilistica dovuta all'influenza dell'arte romana, ma, quanto alla soggettistica, il numero delle opere superstiti, in poche e piuttosto ristrette province, non ci consente molte asserzioni sicure. Possiamo dire che soggetti



diffusi erano la *Maiestas Domini*, il *Christus Docens*, alcune scene, specialmente di guarigioni, del Nuovo Testamento, figure di Maria Orante, di Profeti, di Apostoli ed Evangelisti, di Martiri.

All'infuori di alcune capitali, come Roma, Costantinopoli, Tessalonica, Milano, Alessandria, Ravenna, Napoli, Aquileia, susseguì il periodo della stabilizzazione delle stirpi barbariche e del loro lento inserimento nella civiltà romano-cristiana; l'arte figurativa cominciò a farvi timidamente capolino, non senza una certa freschezza e franchezza primitiva, sempre però entro i soggetti e gli schemi forniti dall'arte colta.

Nei secoli VI-IX questa intanto si arricchiva di nuovi soggetti dei quali andavano formandosi e stabilizzandosi gli schemi, sicché possiamo dire che i principali di essi, destinati a lunga vita, già nel sec. IX erano maturi. Quel che ci interessa è che li vediamo comparire in Oriente e in Occidente insieme; ma non ci sorprende, perché l'unità del mondo cristiano era ancora sentita ed operante. In quella che era ancora la capitale ideale di quel mondo, Roma, per felice simbiosi delle due comunità, latina e greca, la consonanza iconografica è incontestabile, anche se una certa varietà di stile ci consente l'attribuzione delle opere all'una o all'altra scuola.

Ma già forse nel sec. VII, certo nell'VIII e IX lo sviluppo della nuova capitale politica, Costantinopoli, il suo prestigio crescente, il conseguente suo affinamento culturale, ne andavano facendo una culla e un centro di irradiazione artistico.

Vediamo correnti della sua arte sfrecciare (anche nel declino dell'avamposto di Ravenna) su per l'Adriatico, a Parenzo, Trieste, Torcello, Murano, attraverso il ritorno dei Bizantini in Italia Meridionale, nei monasteri e chiese rupestri di Calabria, Lucania e Puglia.

Un evento decisivo fu quello dell'orientamento culturale assunto da Carlo Magno e dalla sua corte e continuato dalla sua dinastia verso la cultura « greca » ossia costantinopolitana: l'arte carolingia venne così a formare quasi una provincia dell'arte bizantina e rinterzò i legami artistici fra Oriente e Occidente.

Non che non ci fossero delle note discriminanti; fra esse, va rilevata, in Occidente, al di sopra di una minore finezza tecnica, un maggiore e più franco impulso alla ricerca di sviluppi teologici, e quindi al formarsi di sotto-schemi ignoti all'Oriente che diventava conservatore, forse per effetto della reazione all'ondata iconoclastica che pretendeva rinnovare distruggendo.

Nonostante ciò, l'unità sostanziale rimaneva fra l'arte bizantina e quella che cominciava già ad essere l'arte romanica. Un cristiano



latino intendeva facilmente il verbo degli originali bizantini, così come un artista latino se ne faceva volentieri l'impalcatura strutturale delle sue creazioni; e, viceversa, un cristiano bizantino, seppure guardava con un certo stupore la disinvoltura d'un'opera d'arte latina, non poteva rifiutarla.

Vero è che verso il Mille, e poi sempre più, si andava approfondendo il solco fra le due civiltà e le due spiritualità, ma non mai fino a divenire assoluta incomprensione e rifiuto.

Per di più si aprirono ripetutamente nuove correnti di influsso bizantino nel mondo romanico. Così la parentela fra la dinastia imperiale romano-germanica degli Ottoni e quella di Costantinopoli che aprì un'era artistica non inferiore a quella carolingia, ma più fresca e più ricca di iniziative; il rientro della Lombardia dallo scisma dei 3 Capitoli all'unità romana ad opera di monaci siriani, col suo miracolo pittorico di Castelseprio; lo sviluppo marinaro delle repubbliche italiane, Venezia, che ne ebbe S. Marco, e irradiò nel Veneto e ben oltre (Battistero di Parma, cappella del chiostro della Pusterla di Pavia), Pisa che divenne culla di quell'ultima epoca e provincia dell'arte propriamente bizantina che fu quella dei « primitivi » toscani fino al gigante Cimabue e oltre.

Anche l'impresa crociata latina, per quanto maldisposta verso i greci, servì a diffondere la loro cultura e arte; ultima crociata, a questo effetto, possiamo considerare quella dei Normanni d'Italia Meridionale che aspiravano alla successione dell'Impero Bizantino e che fecero di Palermo e della Sicilia il più grandioso tesoro musivo bizantino che si conservi.

Persino quegli atroci pirati che furono i corsari barcellonesi e valenziani (« catalano » in Grecia è sinonimo di mostro) contribuirono all'irradiazione dell'arte bizantina in Occidente: la pittura sacra catalana è d'un bizantinismo inconfondibile.

Fin qui sembra preponderante l'influsso di Bisanzio in Occidente che non viceversa. Ma dal '200 in poi l'Occidente sembra aver restituito con usura all'Oriente il capitale d'arte che ne aveva ricevuto.

La Toscana con Giunta e altri fino a Cimabue ingentilì il Crocefisso facendolo come danzare in croce conforme al salmo « trionfa dal Legno Iddio »; tipo che arrivò al Sinai e di là in tutto il mondo bizantino, una delle più alte vette della pittura medioevale. Siena coi suoi madonnari mandò le sue madonne (perlopiù del tipo « glykophilousa » — dolce-baciante) in Boemia, in Polonia, e di là in Russia, contribuendo potentemente alla formazione dell'arte



iconaria russa così squisita. La Sicilia neobizantina dei Normanni sembra abbia indicata la strada alla eccelsa pittura del '2-'300, e, per quella via, a quella del Monte Athos.

Paralleli invece, quasi contemporanei, ma ancora sensibilmente concordi seppure indipendenti, per quanto si sa, sembra siano stati i due movimenti, quello giottesco in Italia, e quello, leggermente anteriore, noto come Rinascimento dei Paleologi, da Costantinopoli fino in Serbia. I soggetti e gli schemi si mantengono ancora abbastanza fedelmente anche in Occidente (basta pensare a Duccio di Buoninsegna) e la mutua comprensione è ancora possibile.

Vengono pittori greci a Venezia, vi conservano gli schemi ma accettano in qualche grado la grazia naturalistica italiana. Anche più tardi seguiranno la stessa via nel Rinascimento e nel Barocco i Cretesi metabizantini sudditi Veneziani.

La frattura si verificò solo nell'individualismo tipico del gotico settentrionale, forse per effetto del soverchiante prevalere della scultura che non aveva tradizione iconografica, costituita, sulla pittura.

E proseguì ad approfondirsi col Rinascimento, col Barocco e col Rococò, che oramai avevano tutto un altro indirizzo culturale, e forse anche un'altra mentalità religiosa e devozionale.

## **10. L'arte figurativa come « luogo » teologico.**

Nel linguaggio scientifico teologico, si chiamano « luoghi » le categorie di fonti da cui si può ricavare infallibilmente, o almeno con certezza scientifica, argomento per la dimostrazione d'una verità teologica.

Tali sono i testi biblici, quelli canonici delle definizioni conciliari e pontificie, la patristica (o concorde dottrina degli scrittori della Chiesa ricevuti come « Padri »), la dottrina unanime dei « Dottori » della Chiesa, la concordia di tutte le Chiese di vario rito, i testi liturgici ecc. Tutti, naturalmente, in vario grado di forza probativa, e con le debite cautele circa l'autenticità dei testi, circa la loro corretta interpretazione, circa la loro applicabilità a un determinato soggetto.

In genere, quando uno di questi « luoghi » è una testimonianza di molte voci, va accolto il canone di S. Agostino: quello che nella Chiesa è stato creduto sempre e dovunque, è voce della Chiesa, e pertanto va accettato come verità.

Notevole il fatto che in documenti dell'autorità infallibile della



Chiesa come certe definizioni di dogmi, e nei processi di canonizzazione dei Santi, quando si fornisce la motivazione, si sia spesso ricorso anche alla comune persuasione del popolo fedele e devoto, o alla « fama di santità ».

Ora tra queste voci di popolo cristiano, noi possiamo collocare anche l'espressione della sua credenza attraverso l'arte figurativa tradizionale e comune a tutte le Chiese ortodosse, ossia di retta fede.

I pittori, gli scultori, numerosissimi, anonimi, non incolti ma nemmeno addottorati in teologia, nelle loro opere accettate e venerate ufficialmente dal popolo cristiano d'ogni provincia per secoli e secoli, costituiscono una testimonianza non auditiva ma visiva del concorde pensiero cristiano.

La SS. Trinità, fu rappresentata ovunque per secoli, usufruendo dell'episodio biblico della « filoxenia di Abramo », ossia dell'adorazione e ospitalità di Abramo ai tre angeli in tutto uguali fra loro; la letteratura cristiana ha accolto il commento « tre vide, e uno (in tutt'e tre) adorò »; tuttavia le testimonianze scritte al proposito sono molto ma molto più scarse di quelle pittoriche innumerevoli, a partire almeno da quella del mosaico di S. Vitale di Ravenna; sempre rappresentano i tre personaggi uguali seduti a tavola, a partire dalla sinistra di chi guarda, cioè nell'ordine di precedenza, dal Padre, al Figlio e per il Figlio allo Spirito, e dello Spirito rivolto al Padre per concludere la circolarità (« circumsessione », περιτήρησις).

Più tardi, figurazioni di molto minor diffusione hanno presentato il Padre anziano con il Figlio fanciullo in grembo e lo Spirito in mano al Figlio in figura di colomba, oppure ad ali spiegate fra il volto del Padre e quello del Figlio, o addirittura il Padre che sostiene il Figlio in Croce davanti al suo petto, non sono rappresentazioni aberranti, ma certo meno adeguate a mostrare la Trinità in sé, coeterna e consustanziale.

La creazione nella tradizione era mostrata come opera diretta dal Verbo secondo S. Giovanni: tutte le cose per via di Lui sono state create; solo Michelangelo ha sostituito il Padre al Figlio nell'opera creatrice, e, dopo di lui altri altrettanto poco addottrinati.

Il Verbo stesso in sé fu anticamente rappresentato come Pantocrátor - Tuttocontenente, secondo il detto biblico: che « tutto tiene insieme con la Parola della sua Potenza »: a braccia aperte in largo amplesso, fra la destra *benedicente* e la sinistra che tiene eretto il libro su cui sta scritto: « Io sono la luce del cosmo »; e



tutta la movenza è quella d'un maestro di cappella che avvia il canto e ne regge il ritmo melodico-armonico.

Sviluppo diffuso in migliaia di esemplari, che ha perfezionato e superato, senza sopprimerlo, il vecchio schema paleocristiano del *Christus docens* e quello della *Traditio legis*.

La tradizione pittorica per molti secoli ha escluso la figurazione antropomorfa del Padre Eterno, in quanto che la Divinità è invisibile se non (per noi) manifestatasi in forma d'uomo nel Verbo di Dio incarnato, anzi sarebbe inconoscibile se non ci fosse nella Divinità anche la perfezione della conoscenza e autoconoscenza e della manifestazione nella seconda persona della Trinità, il Verbo; quindi il Padre Eterno non era rappresentato, come poi tardivamente, in figura di vecchio barbuto, bensì solo allusivamente o simbolicamente nella cosiddetta « *manus Dei* » (mano di Dio), sporgente da un semicerchio che significa il cielo, e benedicente, imperante, proteggente ecc. L'espressione paleotestamentaria con cui Dio è chiamato antonomasticamente « *l'Antico dei giorni* » nel testo biblico non è mai chiaramente attribuita a nessuna delle Persone della Divinità Trinità, ma alla divinità indistintamente. Ma la tradizione pittorica antica, fino alla fine del Medioevo, contrariamente all'uso posteriore, se ci presenta il Verbo incarnato nella sua nota fisionomia di giovane barbuto, però ne ha anche un'altra raffigurazione, per noi sbalorditiva, come « *Antico dei giorni* » in barba bianca (« *in principio era il Verbo* ») mentre quando vuol sottolineare la forma sua incarnata e visibile, iniziata nel tempo e non eterna nella sua natura Divina, lo rappresenta come « *eteromorfo* » cioè non nella solita fisionomia dolicocefala ad alta fronte, ma con fronte bassa e sguardo dimesso, conforme al detto paolino « *prendendo forma di servo* ». Ognun vede quale chiarezza si direbbe plastica, la tradizione pittorica ha data alla teologia trinitaria e a quella del Verbo incarnato.

La presenza reale eucaristica per transustanziazione è documentata dallo schema dell'Ultima Cena in cui sulla mensa, invece dell'agnello pasquale, troneggia il Pesce (*ΙΧΘΥΣ*) acrostico simbolico di *Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτὴρ* (Gesù Cristo di Dio Figlio Salvatore).

Gli esempi si potrebbero largamente moltiplicare. Tutti accettabili come testimonianza illuminante del pensiero della Chiesa. Nell'omiletica e nella catechetica, i testi riceverebbero luce, apprensibilità e persuasione se fossero illustrati da riproduzioni di tali testimonianze.



## 11. Dei sistemi pittorici.

Frequentemente e in vario modo una serie di opere singole di arte figurativa formano insieme dei sistemi.

I tipi principali sono di pittura (o mosaico) murale.

Il primo, e forse più antico, è quello catechetico per introduzione alla verità e alla contemplazione. Si avvale specialmente delle storie dell'Antico e del Nuovo Testamento disposte lungo le navate, in ordine solitamente cronologico, e conclude nell'abside in forma eucologica ossia di invocazione a Dio, già avviata dalla parte catechetica, con l'intermediario delle figure dei Santi Fondatori della Comunità, degli Apostoli, di Maria SS. e di Gesù, assistenti gli angeli che affiancano Maria o portano Gesù Re come in trionfo.

Classico e sviluppatissimo esempio di tale sistema è dato dalla decorazione musiva del Duomo di Monreale dove lungo la navata centrale sono narrate le storie principali dell'Antico Testamento e lungo quelle laterali le storie del Nuovo, e l'abside è coronata nel suo catino con effetto di magnifica evidenza, dall'abbraccio del Cristo Pantocrator (tutto-contenente), che invece di solito i bizantini collocavano in calotta di cupole e quindi piuttosto fuori visuale dell'assistenza.

Il secondo tipo, alquanto seriore, certo più ampiamente sviluppato più tardi, è quello liturgico, che poté meglio affermarsi quando la « liturgia » ossia la S. Messa, col suo testo, divenne una densa ricapitolazione della verità teologica, bisognosa pertanto, di una evidenziazione per il popolo; la si ebbe in forma visiva, come una specie di illustrazione del testo e di commento mistico dell'azione nei vari sistemi pittorici escogitati allo scopo secondo le possibilità offerte dalla iconografia e dai campi offerti dalla sua ampiezza e distribuzione.

Esso non è riducibile a uno schema, non solo per ragioni di spazio, ma anche per causa del variare degli usi rituali. Anticamente una sola grande basilica era apparentemente di molto maggior capienza di quanto non occorresse per l'assemblea della comunità, perché secondo le varie funzioni, e secondo le fasi della liturgia, comunità, clero e presidenza si spostavano da un settore all'altro; poi, eccettuate le processioni, la comunità rimase statica; inoltre l'altare sacrificale in epoca anteriore aveva il suo posto al centro dell'aula, o del settore riserbato alla liturgia, e in epoca più tardiva, sotto la cupola, poi trovò luogo verso la testata. Va pure tenuto



conto della diversità fra rito e rito, benché anticamente fosse meno accentuata. Bell'esempio, per il rito bizantino, ne offre in Palermo, per quanto di modeste proporzioni, la basilichetta di S. Maria dell'Ammiraglio, detta la Martorana, che con la sua decorazione illustra, commenta ed eleva a sfera mistica la liturgia, e specialmente la « proskomidi », il grande « isodo », le commemorazioni e la comunione, anche completandola con il mosaico pavimentale.

Sistemi pittorici speciali hanno anche edifici minori del culto, o parti ben individuate degli edifici maggiori. Così i battisteri, edifici iniziatici e quindi staccati, affiancati o affrontati alle basiliche; esempi classici quelli di S. Aquilino, battistero e « consignatorium » di S. Lorenzo di Milano, e i due battisteri di Ravenna, mentre il battistero S. Giovanni di Firenze è innovativo, con la sua decorazione musiva, che è come un'enciclopedia sacra che riassume per il battezzando le principali verità della fede a cui viene iniziato.

I narteci hanno spesso anch'essi un sistema pittorico; per esempio quello di S. Marco a Venezia è dedicato prevalentemente ai fatti dell'Antico Testamento. Invece i narteci orientali sono spesso decorati di vite di Santi, e specialmente di storie di Martiri.

Gli atri a chiostri, in Oriente, offrono spesso decorazione pittorica sistematica dettata da componimenti poetici (come il classico Inno Acatisto, divisi in stanze, o « stasi », a ciascuna delle quali la processione si fermava in contemplazione innanzi al rispettivo quadro. L'uso, attestato già in epoca paleocristiana per Gerusalemme, passò poi per opera dei Francescani in Occidente dandovi origine alla « Via Crucis ».

Le cappelle, o « parecclisia », per piccole adunanze, hanno pure decorazioni ordinate in sistema, ma questo non si è mai stabilizzato. Così i refettori monastici, i chiostri.

Passando alle soprastrutture, le chiusure del coro e del santuario, chiamate in Occidente lectoria, jubé, retoble, reredos, pontili, erano decorati in sistemi non fissi.

Passarono poi, attraverso la Germania, e forse non senza influenza dei dossali milanesi (S. Paolo e S. Maurizio del Monastero Maggiore) in Russia e nel resto dell'Oriente cristiano ove sostituirono gli antichi « pergula » marmorei a tre arcate coll'iconostasio, paratia lignea, ancora a tre porte; ma mentre i pergula erano liberamente adornati di statue sopra l'architrave come quella di S. Marco a Venezia, gli iconostasi furono completamente rivestiti di icone, come quello che si vede riprodotto da Giotto nel suo



fresco dell'adorazione di S. Francesco a Gesù Bambino; tutte insieme formavano un sistema armonico ben definito: ai due lati della porta centrale o « basilica » (regia) le due grandi icone del Cristo e di Maria, che prima stavano fra l'ambone e l'altare, per le preghiere preparatorie e finali dei sacerdoti; a queste, se c'era spazio, erano affiancate quelle di S. Giovanni Battista e del Santo della Chiesa e altre ancora; in una seconda ed eventualmente in una terza fascia, spazio permettendo, teorie di santi, e una serie di quadri di episodi eucaristici della vita di Gesù; al centro il quadro mistico della « deisis » (intercessione); a coronamento il Crocifisso affiancato da Maria e S. Giovanni Evangelista e dagli altri apostoli.

Sui due sportelli della porta basilica figuravano sempre l'arcangelo Gabriele e Maria nell'Annunciazione.

Sistemi figurativi in scultura si hanno anche all'esterno nei portali romanici e specialmente gotici, o dipinti intorno al portale se questo si apriva su chiostro o su portico. Però il canone non ne era fisso; solo predominava in lunetta il Cristo Pantocrator e più ancora il Giudizio Universale per il portale di facciata, e per quello laterale « le opere e i giorni » ossia i lavori agricoli dei vari mesi o stagioni, a significare che le cure per la vita materiale devono essere « deposte » ossia lasciate fuori entrando nel sacro recinto dell'adorazione e del banchetto eucaristico.

Sistemi figurativi si trovano pure nei refettori monastici, nelle aule capitolari, nei chiostri, ma non mai codificati; solo in Oriente, era di prammatica nei refettori, in apposita absidiola, un piccolo sistema mariano in memoria di Coeli in cui prima, come in una madia venne impastato il Pane Celeste, e su cui prima, come su una mensa, esso venne imbandito; in refettori o in chiostri, numerose scene dell'Apocalisse. Un sistema suo escogitò il B. Angelico per la contemplazione dei domenicani nel convento di S. Marco di Firenze, chiostro, corridoi, ecc. con uno dei misteri della vita di Gesù in ciascuna cella.

Sistemi parziali si trovano nelle serie di cupole delle basiliche politholari, come fu già in S. Antonio di Padova e si conserva tuttora in S. Marco di Venezia; così pure nei « katholiká » dei monasteri orientali, dove è frequente trovare nelle tre cupole dell'asse longitudinale i tre aspetti di Cristo come « Antico dei giorni », come « Emmanuele » e come « Pantocrator ».

Sistemi minori si trovano anche nella decorazione d'altari marmorei, nei pannelli dipinti d'altari lignei come « antipendia » e



« dossali », nei tiburi, negli stalli del coro, negli amboni, nei candelabri marmorei del cero pasquale.

Sistemi in piccolo si hanno nei vari arredi sacri sontuosi, nei paramenti sacri ricamati.

Si trovano pure grandi sistemi pittorici per decorazioni di basiliche, non tradizionali, ma programmati da qualche teologo, come Frat'Elia per illustrare la vita di S. Francesco nella chiesa superiore d'Assisi ad opera di Giotto, e nella chiesa di Casaprofessa di Palermo, tutta l'immensa decorazione marmorea che celebra organicamente il mistero dell'Eucarestia.

Talvolta anche singole icone o quadri, specialmente a dittico o a trittico, i crocefissi dipinti, e singole opere, possono costituire un sistema; così per esempio le icone di Gesù, di Maria, di un arcangelo, d'un santo, che portano come cornice una serie di quadretti raffiguranti episodi relativi al personaggio, o coronano l'intero quadro con la presenza divina del simbolo della divinità, o dal Cristo Pantocrator, o di una « deisis » al centro del lato superiore.

L'attenzione al sistema spesso fa capire il soggetto di un singolo quadro che isolato forse non si individuerebbe; fa capire e approfondire tutta l'economia di un dato settore della rivelazione e della grazia che ne deriva, e della rispettiva ricchezza spirituale, e il sentimento di questo arricchimento interiore costituisce la speciale estetica della pia contemplazione, e quindi dà la dolce spinta all'amore.

*(continua)*

**Giuseppe Valentini S. J.**



## 2<sup>a</sup> Settimana di Spiritualità

L'annunciata **SETTIMANA DI SPIRITUALITÀ** sul tema **LA PREGHIERA IN ORIENTE E IN OCCIDENTE**, promossa dall'Associazione Cattolica Italiana per l'Oriente Cristiano (ACIOC) e dall'Istituto Teologico S. Giovanni Evangelista, si è svolta così come programmata dal 30 maggio al 5 giugno 1976, con il programma che qui appresso riassumiamo:

### **Domenica 30 Maggio**

Ore 11,00 - Concattedrale Bizantina della Martorana - PA. *Liturgia con Omelia del Vescovo G. PERNICIARO.*

### **Lunedì 31 Maggio**

Ore 9,30 - Sala del Palazzo Arcivescovile. Via M. Bonello, 2 - PA. T. FEDERICI del Pontificio Istituto Liturgico: *Cristo Signore unico « anamneta » del Padre nello Spirito.*  
A. TRAPÈ dell'Istituto Patristico « Augustinianum »: *Teologia della preghiera in S. Agostino.*

Ore 16,30 - Sala del Palazzo Arcivescovile.

T. FEDERICI: *Cristo Signore unico « epicleta » dello Spirito.*

A. TRAPÈ: *Derivazioni dalla teologia della preghiera agostiniana.*

Ore 19,00 - Chiesa del Seminario.

Via Incoronazione, 1 - PA.

*Liturgia di Scrutinio.*

### **Martedì 1 Giugno**

Ore 9,30 - Sala del Palazzo Arcivescovile.

O. RAQUEZ, Rettore del Pontificio Collegio Greco: *La preghiera liturgica in Oriente.*

P. SORCI: *La preghiera liturgica in Occidente.*



### **Mercoledì 2 Giugno**

Ore 8,00 - Partenza da Piazza Set-  
t'Angeli (dietro la Cattedrale di  
Palermo) per Piana degli Albanesi

Ore 9,30 - MONS. A. BRUNELLO:  
*La preghiera per l'unione dei Cri-  
stiani. Segue: Ufficio della Para-  
klisis alla Madre di Dio.*

Ore 13,30 - Pranzo

Ore 16,30 - Visita alla esposizione  
di iconi e arredi liturgici bizan-  
tini. Segue: *Dibattito su proble-  
mi organizzativi dell'ACIOC.*

Ore 19,00 - Rientro a Palermo.

### **Giovedì 3 Giugno**

Ore 9,30 - Sala del Palazzo Arci-  
vescovile.

J. LECLERCQ dell'Abbazia di  
Clerveaux: *La preghiera nella  
tradizione occidentale - Sviluppi  
attuali della preghiera in Occi-  
dente.*

Ore 16,30 - Sala del Palazzo Arci-  
vescovile.

G. FERRARI dell'Istituto Ecume-  
nico S. Nicola di Bari: *La pre-  
ghiera nella tradizione orientale.*

Ore 19,00 - Chiesa del Seminario.  
*Liturgia della Consegn del Sim-  
bolo e della Preghiera del Signore.*

### **Venerdì 4 Giugno**

Ore 9,30 - Sala del Palazzo Arci-  
vescovile.

G. FERRARI: *La presenza della  
Madre di Dio nella preghiera  
bizantina.*

Ore 16,30 - Sala del Palazzo Arci-  
vescovile.

M. BERGER della Congregazione  
per le Chiese orientali: *Icone e  
preghiera.*

F. CONIGLIARO: *La preghiera di  
domanda nei teologi contempo-  
ranei.*

### **Sabato 5 Giugno**

Ore 9,30 - Sala del Palazzo Arci-  
vescovile.

*Comunicazioni:*

A. CARCIONE: *La pietà popolare  
in Sicilia.*

F. S. TOPPI: *La preghiera fran-  
cescana.*

C. VALENZIANO: *Conclusioni.*

Ore 18,00 - Cattedrale di Palermo.  
*Veglia battesimale di Pentecoste  
presieduta dall'Arcivescovo SAL-  
VATORE PAPPALARDO.*

**La Settimana è stata occasione di una puntualizzazione e direi di un nuovo esperimento che l'ACIOC ha fatto.**

**Mentre ci promettiamo in seguito di ritornare sull'argomento, pubblichiamo di seguito le due relazioni del Rev.mo Professor Giuseppe Ferrari, così come le abbiamo potuto trascrivere dalla registrazione.**



# La Preghiera nella tradizione orientale

di Giuseppe Ferrari

« È mia convinzione che una delle cose impossibili, a causa della nostra pochezza, è ogni trattazione sulla preghiera che sia accurata e degna di Dio; mostrare, cioè, come e perché bisogna pregare; che cosa bisogna dire a Dio nella preghiera e quali siano i tempi più favorevoli ad essa . . . È necessario non soltanto pregare, ma bisogna pregare come si conviene. Anche se siamo stati capaci di comprendere quello che bisogna domandare, tutto ciò non sarebbe sufficiente, qualora non aggiungessimo il " come si conviene ". Ma a che serve quel " come si conviene ", se non sappiamo domandare quello che conviene? ». Così già Origene nel suo aureo trattato sulla Preghiera (1).

Molti i termini con i quali la tradizione greca cristiana indica la preghiera, già, del resto, conosciuti dalla letteratura classica e da questa passati in quella cristiana, con precisazioni e sfumature diverse, atte a indicare anche le predisposizioni psichiche e fisiche del cristiano orante. Abbiamo così: Εὐχή, προσευχή, δέησις, ἔκτενης (δέησις), ἱκεσία, ἔντευξις, δυσώπησις, παράκλησις, αἴτησις, πρεσβεία ecc. nel senso di preghiera, invocazione, supplica, domanda, intercessione ecc. Molte volte, ma non sempre, con valore sinonimo. Già Origene distingueva εὐχή da προσευχή e attribuiva al primo termine il significato di « preghiera con promessa di voto » (2).

Nella liturgia bizantina alcuni di questi termini hanno anche assunto un valore tecnico: così la εὐχή corrisponde al latino « Oratio »; la δέησις e la ἱκεσία indicano spesso anche la posizione che prende il corpo, soprattutto nel periodo più antico: braccia alzate, in ginocchio ecc. La αἴτησις vuole che ad ogni domanda si risponda con il Κύριε ἐλέησον mentre nella ἔκτενης δέησις il diacono rivolge tutta una serie di suppliche, nel mentre il coro risponde con incensanti, prolungati Κύριε ἐλέησον. Nei testi musicati ancora del '7-800

(1) Bett. Vol. 10, pag. 234, testo originale greco. In italiano cf. *Origene, La Preghiera*, ed. Città Nuova, Roma 1974, pag. 33.

(2) O. c. III, 1-2.



si trovano molti di questi lunghi Κύριε ἐλέησον cantati assai sommessamente, secondo la tradizione della Chiesa di Costantinopoli.

San Basilio si richiama all'antica tradizione orale apostolica per comprovare l'usanza di pregare rivolti all'oriente (3). Ne seguì l'orientamento degli edifici sacri.

Anche l'inginocchiarsi durante la preghiera ebbe sempre un autentico valore teologico, dell'uomo caduto che chiede a Dio di rialzarlo. Da qui la prassi, altrettanto antica, di non inginocchiarsi la domenica e nel periodo che va da Pasqua a Pentecoste e il cui significato appare troppo evidente dal canone 20. del I Concilio di Nicea: « Siccome alcuni piegano il ginocchio la domenica e nei giorni della Pentecoste, il santo concilio ha deciso che, per osservare una regola uniforme in tutte le diocesi, tutti rivolgeranno le loro preghiere a Dio, stando in piedi » (4).

E ancora più dettagliatamente il Sesto Ecumenico (Trullano), nel suo canone 90.: « Noi abbiamo ricevuto dai nostri Padri la legge che ci dice di non piegare le ginocchia nei giorni di domenica, in onore della resurrezione del Cristo, Ora, per avere un'idea chiara ai fini della sua osservanza, noi facciamo conoscere ai fedeli, che dopo l'ingresso dei sacerdoti all'altare nel vespro del sabato, secondo l'usanza ricevuta, nessuno deve più piegare le ginocchia, fino al pomeriggio della domenica che segue, in cui, dopo l'ingresso del vespero, subito pieghiamo le ginocchia e rivolgiamo al Signore le nostre preghiere. Noi consideriamo, infatti, la notte che segue il sabato come annunziatrice della resurrezione del nostro Salvatore e incominciamo, a partire da questo momento, i nostri cantici spirituali, facendo continuare la festa dalla tenebra alla luce, così che celebriamo la resurrezione una notte intera e un giorno » (5).

La Chiesa dei primi secoli esigeva questa prassi in modo piuttosto rigoroso. Se ne occupa anche già Gregorio il Taumaturgo e altri scrittori ecclesiastici. Tutto l'uomo, spirito e corpo, partecipa alla preghiera e questa, anche con l'atteggiamento del corpo, testimonia la resurrezione. Durante tutta la settimana l'uomo caduto rivolge la sua supplica a Dio chiedendo salvezza, la domenica, rialzato dalla resurrezione, la celebra e la glorifica. E questa celebrazione ha, nello stesso tempo, valore di testimonianza nella forma ortodossa voluta dalla tradizione ecclesiale.

(3) Sullo Spirito Santo ,cap. XXVII.

(4) *Ralli-Potli*, *Syndagma*, vol. II, pag. 162.

(5) *Ivi*, pag. 516.



Spesso l'inginocchiarsi comporta anche la προσκύνησις che consiste nel portare la fronte a contatto del suolo. Gesto comune agli orientali, anche agli appartenenti a religioni non cristiane.

Durante la liturgia eucaristica questi gesti, al momento opportuno, vengono compiuti in tutti i giorni dell'anno, anche di domenica, perché la liturgia eucaristica è la ricapitolazione di tutti i misteri. Il Crisostomo testimonia l'usanza di inginocchiarsi, celebranti e fedeli, durante la Epiclesi eucaristica. Una identica testimonianza la troviamo in una Liturgia alessandrina del IV secolo. Si produce la supplica della Pentecoste. Durante la stessa liturgia eucaristica, al passaggio dei doni offerti per il S. Sacrificio, o del testo del Vangelo, o alla lettura di questo, molti fedeli, per iniziativa individuale, usano inginocchiarsi, oppure piegare non solo la fronte, ma anche distendersi sul pavimento, affinché il celebrante che ha in mano i doni del sacrificio passi su di loro scavalcandoli. È una usanza molto antica che risale già ai primi secoli ed è ancor oggi in vita in tutto il mondo ortodosso, in Grecia come in Russia. È un modo encomiabile di manifestare la fede, in un estremo atto di umiltà, implorando la misericordia divina per esser rialzati da essa e condotti all'unione con Dio dal Verbo Incarnato, reso presente dai santi doni o dal sacro testo.

Tutti i Padri orientali concordano nel definire la preghiera una intercomunione dell'uomo con Dio. Un colloquio, in cui l'uomo si rivolge a Dio con i gesti, con le parole, col pensiero; Dio si rivolge all'uomo con i fatti, elargendo, cioè, all'uomo la ricchezza inesauribile dei beni spirituali e materiali, di cui l'uomo ha bisogno.

Dio ha creato l'uomo a propria immagine e, in quanto l'uomo esercita sull'universo funzione vicaria di Dio, perciò esercita nello stesso tempo funzione sovrana. Così tutto l'universo è fatto per l'uomo, ma l'uomo è creato per Dio. All'amore divino per l'uomo deve corrispondere l'amore dell'uomo per Dio. Perché creato a immagine di Dio, l'uomo è necessariamente libero e qui sta il valore dell'atto suo di amore. E questa è la vera essenza della preghiera, in quanto essa è eucaristica e dossologica.

Tutti i mali che vengono sulla terra sono causati dal fatto che non si prega o si prega male. E non perché Iddio sia vendicativo, ma perché l'uomo, non operando nel mondo la sua funzione vicaria chiedendo a Dio la presenza divina, pretende di esercitare una funzione assoluta, con esclusione della presenza divina. E Iddio, rispettando la libertà dell'uomo, non fa avvertire la Sua presenza.

Vuole Iddio essere pregato per elargire i Suoi doni? Non nel



senso popolare con cui si usa questa espressione. Iddio ama di infinito amore l'uomo, questa Sua creatura da Lui tanto privilegiata e vuole la corrispondenza libera di questo amore da parte dell'uomo, nell'interesse stesso dell'uomo.

Iddio non può, in alcun caso, subire piacere o dispiacere. È l'uomo che deve cooperare alla propria salvezza, che si attua come sinergismo divino-umano. La preghiera costituisce il primo atto di questo sinergismo, da parte dell'uomo, che attua l'unione con Dio e lo indirizza verso la via giusta, la salvezza, l'unione definitiva tra Dio creatore e l'uomo Sua immagine creata.

E questo rapporto di amore, di figliolanza tra Dio e l'uomo, permette a questi non solo di rivolgere a Dio la preghiera dossologica ed eucaristica, ma anche di chiedere a Dio le cose di cui ha bisogno per la propria vita spirituale e materiale.

Avrete forse notato tante volte che nelle chiese bizantine non ci sono nè organo nè strumenti musicali. La ragione è la seguente: per la vera dossologia divina è necessario che ci sia la creatura razionale e, tramite la creatura razionale, tutto l'universo inneggi a Dio. Ma il sovrano della natura creata è l'uomo, per cui tutto deve arrivare a Dio attraverso l'uomo perché Dio ha così creato l'universo.

Da queste premesse, nel pensiero della tradizione orientale, ne segue, prima di tutto, che la preghiera è opera delle creature razionali. Perciò è uno degli aspetti più evidenti della divina Rivelazione.

Il principale compito degli Angeli nel cielo, secondo la Scrittura, è di glorificare e inneggiare incessantemente la grandezza e la gloria divina. La preghiera è, dunque, necessaria per ogni uomo, perché per mezzo di essa, comunicando con Dio, come gli Angeli in cielo, partecipiamo alla Sua grandezza e alla Sua gloria. Ed è ancora necessaria, perché per mezzo di essa riceviamo la remissione delle nostre colpe, come la Grazia dello Spirito Santo, dalla quale veniamo santificati, illuminati e fortificati a fuggire ogni peccato e ogni male e, nello stesso tempo, resi degni all'acquisizione di ogni virtù e di ogni bene, così da progredire e perfezionarci nella vita in Dio e nella condotta secondo Dio.

Tutti i santi hanno operato la virtù e compiuto i prodigi per mezzo della preghiera. E giustamente. Perché la preghiera mettendo l'orante a contatto con Dio, può ottenere il soprannaturale, che non può essere che segno della presenza dello Spirito Santo Dio.

I Santi dell'Antico Testamento sono riferiti dalla Scrittura come



esempi di preghiera. Abramo ha meritato la visita divina perché nella visione, nella presenza di quei tre angeli apparsi ad Abramo, tutta la tradizione antica ravvisa le tre Persone divine che sono apparse ad Abramo, appunto perché era l'uomo della fede, l'uomo perciò della preghiera, perché la preghiera è manifestazione della fede. I salmi sono manifestazioni di totale fede in Dio, amore, dedizione e speranza in Lui. Il profeta Daniele preferì esser gettato nella fossa dei leoni, ma non interrompere il dovere della preghiera.

Quando nella nostra preghiera uniamo i temi dell'Antico Testamento alla innografia composta dagli innografi del Nuovo Testamento, sotto la divina ispirazione, noi manifestiamo nella nostra preghiera, la visione profetica e il compimento nella sua realtà.

Ma l'esempio perfetto dal quale noi impariamo la necessità della preghiera ci viene dal Cristo stesso. Capo della nuova umanità, secondo il disegno di Dio nella creazione dell'uomo, il Cristo è Profeta, Sacerdote e Re, come l'uomo deve essere profeta, sacerdote e re, tutto dedicato a Dio nella preghiera incessante.

Tutti i vari modi di preghiera provengono da Lui, dal Suo esempio. Pregava da solo in disparte, secondo gli Evangelii, spesso trascorse la notte in veglia pregando. Di buon mattino si reca, solitario, a pregare nel deserto. Ma pregava anche assieme ai Suoi discepoli, come nel Tempio di Dio con l'assemblea. Al Getsemani prega in ginocchio col volto per terra, secondo l'usanza di tutti gli orientali.

Ma non solo il Signore ci inculca la preghiera, Egli ci insegna a pregare, offrendoci il tipo della preghiera cristiana nell'orazione domenicale.

Ma perché la nostra preghiera sia gradita a Dio è necessario:

1) Chi prega deve avere fede e convinzione assoluta che Iddio è presente ovunque, onnipotente, tutto bontà, perciò ascolta la supplica di chi prega.

2) Bisogna che si deponga ogni sentimento di odio verso il proprio fratello. La preghiera è unione nel Cristo. Presentarci spiritualmente divisi, significa negare la fede che in Cristo siamo uno.

3) La nostra preghiera deve farsi in nome del nostro Redentore. Lui è l'unico mediatore tra noi e Dio, divenuto vittima per noi. Bisogna che il cuore e le labbra dell'orante vengano purificate e mosse dallo Spirito divino, che, continuando la salvezza operata dal Verbo, ci inserisce in Lui, divenuto nostro Spirito, come è Spirito del Verbo.

4) La preghiera deve essere attenta, con la mente innalzata e allontanata da ogni aspetto di prigione del mondo materiale. È



questo il significato delle parole del Signore: « Dio è Spirito e i Suoi adoratori Lo debbono adorare in spirito e verità ».

5) Bisogna che la preghiera sia fatta con umiltà e coscienza profonda dei nostri peccati, con la confessione di essi davanti a Dio, con riconoscimento della nostra nullità, perché ogni dono viene solo da Dio, dalla Sua misericordia. La Chiesa bizantina dedica la prima domenica di preparazione alla grande quaresima, alla parabola del pubblicano e del fariseo; luminoso insegnamento della preghiera umile.

6) Non dobbiamo stancarci di pregare. Iddio non ci concede il dono, quando non è di nostra utilità.

Molti Padri si chiedono: « che significa il detto dell'Apostolo: Pregate incessantemente, in ogni cosa rendete grazie? » (*I Tessal. V, 17*)? Non significa, certo, che dobbiamo stare in piedi o in ginocchio, come facciamo in certi momenti, senza alcuna interruzione. Significa che, camminando o stando fermi, svegli o nel sonno, riposando o lavorando, dobbiamo avere sempre con noi presente il senso della presenza divina. Perché quando facciamo una cosa senza la sua presenza, lontani da Lui, è segno che Gli abbiamo voltato le spalle, stiamo peccando. La tradizione cristiana vuole che, soprattutto quando compiamo gli atti più materiali necessari alla nostra vita terrena, come mangiare, bere, dormire, facciamo precedere questi atti dalla preghiera, per mezzo della quale noi rendiamo questi atti materiali, immagini della nostra vita soprannaturale, il riposo eterno nella nostra unione con Dio, il cibo e la bevanda spirituale dall'albero della vita. Perciò nei refettori dei monasteri e in tante case cristiane, nelle sale da pranzo, si poneva l'icona della Cena Mistica, il Convito soprannaturale.

Ma il fatto che l'esortazione dell'Apostolo vada interpretata in questo senso non significa che possiamo dispensarci dall'assegnare una parte del nostro tempo almeno ,alla preghiera nel senso stretto e classico del termine.

Il cristiano, se veramente tale, deve sentire il bisogno di rivolgere la preghiera a Dio ogni giorno, mattina e sera. Bisogna che il cristiano partecipi alla vita liturgica della sua Chiesa, perché così si manifesta la fede del proprio inserimento nel Cristo. Bisogna che ciò sia avvertito da tutti i credenti soprattutto nel « giorno del Signore » il giorno della Sua Resurrezione, il giorno eterno del Regno di Dio, che non conoscerà tramonto. E bisogna educare i battezzati non a « soddisfare a un precetto » che proviene dalla gerarchia della Chiesa, quasi a sentire la sudditanza verso di loro,



ma perché la Resurrezione del Cristo ci rende cittadini del Regno di Dio a pieno diritto, dove il più piccolo dei fedeli battezzati è uguale a chi è costituito nel più alto gradino della gerarchia, in quanto si identificano l'uno e l'altro nel Cristo stesso, anche se con funzioni diverse.

Non è possibile raggiungere la vita eterna, il Regno di Dio, la visione e l'unione con Dio lassù, se non si inizia l'azione di ascesa già da quaggiù. Perciò Iddio è disceso sulla terra, il Verbo si è fatto carne e si è trasformato in cibo dell'uomo, per rendere possibile questa unione, unione non solo di spirito, dell'anima, ma di tutto l'uomo, anima e corpo, perché il cibo eucaristico, vera carne e vero sangue di Dio, si unisce alla carne e al sangue dell'uomo, deificandolo, trasformandolo, come dice Giovanni Damasceno, come il fuoco trasforma il ferro in fuoco.

È la grande realtà divino-umana del mistero dell'Incarnazione e del mistero liturgico, che lo rende sempre attuale e presente.

Dobbiamo, però, qui aggiungere che se la liturgia eucaristica rappresenta il più alto grado dell'ascesi spirituale, perché essa è l'attuazione anticipata del Regno di Dio, la vita spirituale e, quindi, la preghiera come l'azione liturgica, comprendono vari gradi in una continua ascesa dai più bassi fino al vertice e che la preghiera della Chiesa universale, orientale come occidentale, è organizzata in questo senso.

Paragonando la mentalità e la spiritualità orientale a quanto, almeno oggi, avviene in occidente noi siamo per il vespro all'ora del vespro e l'ufficio dell'aurora all'ora dell'aurora, contrari a sostituire le varie ore liturgiche con la liturgia eucaristica.

Non ci sembra arricchimento, ma depauperamento dello spirito di preghiera.

Per noi orientali significherebbe quasi svuotare il VII concilio ecumenico, con la sua dottrina di presenza dell'icona.

Alcune delle concezioni nel cristianesimo occidentale contemporaneo a me sembra che provengano dal nord Europa e sono spiegabili sia dalla sua storia — basta leggere le polemiche anticoncilio VII dell'ambiente carolingio — sia anche dalla dottrina eucaristica di molte comunità riformate, certamente difforme dalla tradizione cristiana antica, conservata da ortodossi e cattolici.

Noi preferiremmo che lo sviluppo della teologia del mondo più propriamente latino e, in particolare, quello del cattolicesimo italiano, fosse meno debitore e avesse meno complessi d'inferiorità in confronto del nord Europa, rimanendo fedele e sviluppando la



propria tradizione genuina, tradizione gloriosa e di grande equilibrio, perché tradizione della Chiesa che « presiede nell'amore » e presiede con saggezza proprio per il suo equilibrio.

La rottura tra Oriente e Occidente avvenne proprio quando venne meno questo equilibrio a causa del vento del nord.

E in questa terra di Sicilia possiamo aggiungere che l'apporto spirituale dell'isola, come di altre zone dell'Italia meridionale, fu caratterizzata dai suoi legami con la cultura orientale e perciò la via giusta sarà per essa di rimanere con questa caratterizzazione in funzione di Chiesa locale nel dialogo ecumenico e non prendendo in prestito e rivestendosi di abiti di oltr'Alpi.

È necessario questo, perché l'Oriente non è disposto ad abbandonare la spiritualità e la teologia dei Padri. E spesso ci viene di chiedere se il dialogo ecumenico contemporaneo avrà come risultato l'unione o la separazione definitiva?

Badate bene che bisogna porsi con molta serietà questo problema, anche se è comprensibile questa situazione: l'Occidente cattolico quando pensa ai fratelli separati si pone soprattutto davanti ai propri occhi la separazione sua interna, cioè del mondo protestante. E se è giusto che sia così è anche necessario che il cattolicesimo si mantenga in quella posizione di equilibrio di cui ho parlato prima, perché i due punti estremi sono precisamente il cristianesimo del protestantesimo (usiamo termini precisi per spiegarci meglio) e il cristianesimo dell'Oriente. Il cattolicesimo latino ha rappresentato un aspetto di equilibrio fra questi due mondi così diversi. Bisogna che si mantenga questo equilibrio perché solo così è possibile parlare di unione dei cristiani. Se il cattolicesimo accettasse forme che provengono da questo tipo di spiritualità così diversa del Nord Europa a scapito dell'equilibrio, io direi che la frattura sarà veramente definitiva perché, non facciamoci illusioni, l'Oriente non seguirebbe su questa strada questo movimento.

La partecipazione alla preghiera comune e alle sinassi liturgiche fu sempre considerata un dovere grave.

Il can. 80. del VI Ecumenico (Trullano) dice chiaramente: « Se qualche vescovo, o presbitero o diacono o, comunque, appartenente al clero, oppure un laico, senza una vera grave necessità o che la cosa sia resa impossibile, per molto tempo trascuri di recarsi in chiesa, pur trovandosi in città, se per tre domeniche in tre settimane non avrà partecipato, se è ecclesiastico venga deposto e se laico sia allontanato dalla comunione » (6).

(6) Ivi, vol. II, pag. 489.



C'è chi ha asserito che gli orientali la domenica non sono tenuti ad ascoltare la Liturgia. Ciò non corrisponde a verità. Bisogna che il cristiano d'Oriente e d'Occidente testimoni la resurrezione di Cristo, e lo fa partecipando ai divini Misteri e alla Liturgia della domenica in chiesa. Il cristiano che non sente ciò, non è vero cristiano. Il VII Concilio ecumenico è tutt'altro che tollerante in questo senso, anche se non scomunica un fedele che una domenica non va in chiesa per suoi particolari motivi.

La ragione è che la preghiera ci mette in comunione con Dio, ma la preghiera pubblica ci mette anche in comunione con i nostri fratelli e la comunione del cristiano deve essere non solo verticale, con Dio, ma anche orizzontale, col suo prossimo.

Evidentemente la preghiera del cristiano può anche essere del tutto personale e non necessariamente su testi o schemi indicati dalla Chiesa. Il cristiano può esprimere a Dio i propri sentimenti, purché questa preghiera sia conforme all'insegnamento della Scrittura e della Tradizione.

In questo senso la preghiera privata è utilissima, perché nessun uomo è uguale in tutto all'altro o si trova nelle medesime circostanze. Perciò se i sentimenti espressi sono veramente sinceri, Iddio accetta la sincerità del cuore.

Ma perché la nostra preghiera sia veramente accetta a Dio, non può chiudersi nel solo nostro rapporto personale con Dio. Dobbiamo pregare per noi, ma anche per gli uomini come noi, come per tutto l'universo. L'immagine di Dio che è in ciascuna persona umana, ma è sempre una e la stessa, ci unisce tutti in una comunione invisibile e indivisibile. Non accorgersi di questa comunione è negare la presenza divina e la Sua immagine.

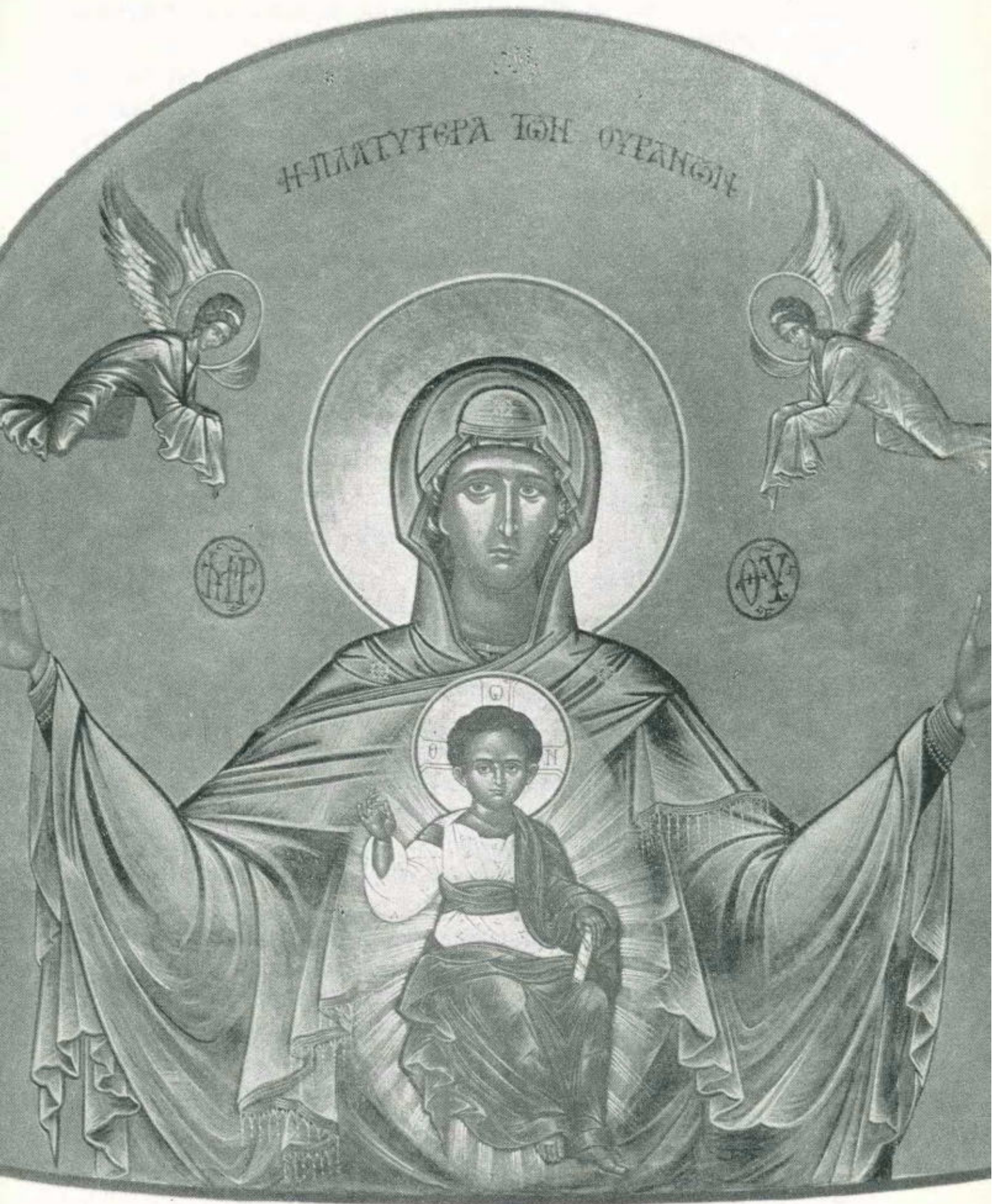
La tradizione bizantina vuole che la preghiera della sera sia chiusa nella Compieta con la preghiera anche non solo per quanti ci amano, ci servono e lavorano per noi, ma anche per coloro che ci odiano.

La preghiera dossologica ed eucaristica glorifica e ringrazia Dio per quello che Egli è e per tutto ciò che ha fatto per noi. In particolare Lo ringrazia per il dono della creazione e della Incarnazione.

Inneggiare alla Resurrezione e alla salvezza compiuta dal Cristo è dovere che ogni cristiano deve compiere sempre, particolarmente tutte le domeniche. In questa preghiera egli deve contemporaneamente professare la retta fede.

Anche il recitare con pieno assenso del cuore il Simbolo della Fede costituisce una preghiera dossologica ed eucaristica, perché





« Colei che è più vasta dei cieli » - Pittura moderna di L. Papagheorgopoulos - Atene.



così facendo noi glorifichiamo Dio in Sé stesso e Lo ringraziamo per il dono della fede e della Rivelazione divina.

Nell'impossibilità di conoscere con la nostra ragione ciò che Iddio veramente è, noi Lo ringraziamo perché Egli ci illumina e ci fa giungere alla conoscenza della verità. Il Verbo si è fatto carne non solo per redimerci e elevarci all'unione con Dio, ma, prima di questo, per farci conoscere Dio e avere di Lui l'idea esatta.

La preghiera va rivolta alla Monade divina o alla Triade divina. Le preghiere rivolte alle Tre Persone divine sono assai famigliari agli orientali, non solo come preghiera liturgica, ma anche come preghiera privata.

La prima preghiera di mattina, appena svegliatisi dal sonno, nella prassi orientale, è rivolta alle Tre Persone divine. E così l'ultima preghiera, la sera prima di coricarsi: « Mia speranza è il Padre, mio rifugio il Figlio, mia protezione lo Spirito Santo. Trinità Santa, gloria a Te ».

Ma la preghiera può essere anche rivolta a ciascuna delle Tre Persone: a Dio Padre, al Verbo Incarnato, allo Spirito Santo.

Essendo assai grande lo sviluppo della teologia sulla Terza Persona divina in Oriente, per conseguenza i fedeli sentono assai spesso parlare dello Spirito Santo e a Lui si rivolgono spesso nella preghiera. Anche perché nessuna azione liturgica, anche piccola, inizia mai, nella tradizione orientale, senza l'invocazione allo Spirito Santo.

Rivolgersi ad una sola Persona divina è come rivolgersi alle Tre Persone, perché Ciascuna contiene in Sé le altre Due. Se ci rivolgessimo ad una delle tre Persone, escludendo deliberatamente le altre due faremo azione blasfema. Come se ci rivolgessimo alla sola divinità o alla sola umanità, in Cristo separando deliberatamente le nature, sarebbe blasfemo.

Da questi principi e da queste riflessioni più generiche e perciò valide, nel loro complesso, sia per la tradizione orientale che quella occidentale, parte al IV secolo tutto un movimento dottrinale sulla preghiera, che caratterizza più propriamente la spiritualità orientale. Essa cammina di pari passo col movimento ascetico degli esicasti, di coloro, cioè, che si appartano per darsi alla contemplazione di Dio nel silenzio interiore.

Generalmente in Occidente quando si parla d'esicasmo s'intende piuttosto una dottrina che ha suscitato delle polemiche nel XIII-XIV secolo. Non si tratta di questo. Il termine stesso di esicasmo o di



esicasta è conosciuto in Oriente già al III-IV secolo, e la stessa dottrina esicasta proviene da quel periodo. Quindi non ha nulla da vedere con le polemiche di quel secolo, anche se gli esicasti di quel secolo difendevano quella dottrina molto antica.

Dal IV secolo e da questi movimenti spirituali abbiamo tutta una serie di trattati che sviluppano la dottrina della preghiera come forma e come meta in tutte le direzioni. Il grande maestro è Origene e i suoi discepoli. Il soverchio intellettualismo del grande maestro alessandrino e di qualcuno dei suoi alunni, come pure la sua visione platonica e neoplatonica, ritrovano il loro pieno equilibrio nei Padri Cappadoci, che riportano il pensiero alessandrino nel binario cristiano, rigettando ogni interpretazione che va al di là della Scrittura e della Tradizione della Chiesa.

Per Gregorio Nisseno è esicasta Mosé, che si apparta per dedicarsi alla contemplazione divina. Ma il trattato più celebre sulla preghiera nel IV secolo è legato al nome e all'attività contemplativa di Evagrio. Anche dopo la condanna di alcuni aspetti della dottrina origenista al V Ecumenico, che associò al nome del grande dottore alessandrino quelli di Evagrio e di Didimo, il pensiero di Evagrio esercitò una influenza immensa nell'ascetica orientale, pur se in una interpretazione, come dicevamo, più equilibrata. E diciamo subito il perché: Secondo la dottrina origenista che circolò in Oriente fino agli inizi del VI secolo, Iddio avrebbe creato le anime ab aeterno, come puri spiriti; queste anime, create per amore di Dio, si raffreddarono nell'amore per Lui e secondo il grado del raffreddamento vennero rinchiusi nella materia, in corpi di grado diverso, meno materiale quello degli angeli, più materiale quello umano, corpo tenebroso quello dei demoni. La materia e il corpo, quindi, sono una prigione; in sé un male, da cui bisogna liberarsi. L'unica anima che non si sarebbe ribellata a Dio, non si sarebbe, cioè, raffreddata, sarebbe stata l'anima del Cristo, la quale ha, perciò, l'incarico di redimere i propri fratelli, unendosi al Logos.

È facile riscontrare in questa dottrina tutti gli elementi neoplatonici. E si vede subito chiaramente cosa sia la preghiera in questa concezione e cioè adesione, unione dello spirituale allo spirituale, della mente umana, cioè, e solo di essa con Dio.

In nessuna maniera vi può partecipare il corpo o le stesse potenze inferiori dell'anima. La vera preghiera è allontanamento dal corpo; è il ritorno della « νοῦς » dell'intelletto al suo stato primitivo, annientate le sbarre del proprio carcere. In questa preghiera l'anima umana, la sua parte più nobile, ritrova sé stessa, perché



risplende in essa la luce di Colui di cui essa è immagine; in quanto solo la mente sarebbe immagine di Dio e non tutto l'essere umano.

La dottrina tuttavia, così enunciata, non può, evidentemente, essere accolta senza riserve, senza molte riserve. Gregorio Nazianzeno come Basilio richiamarono molte volte i pensatori cristiani del IV secolo a ragionare non come Platone ed Aristotele, ma come l'Apostolo Paolo.

Il cristianesimo non è una filosofia, è dottrina rivelata. Nell'antropologia dell'Apostolo, l'uomo è dicotomico: anima e corpo. La « νοῦς » la mente è una potenza dell'anima, certamente la potenza più nobile. Il corpo non può essere un male, nè la materia in sé è un male, perché tutto ciò che Iddio ha creato è un bene.

Rigettata, quindi, la dottrina origenista-evagriana, come non conforme alla tradizione cristiana, d'altra parte non è chi non vede i molti elementi assai positivi che essa contiene, riportati al sano equilibrio della tradizione.

Per questa, tutto l'uomo è immagine di Dio, anima e corpo, anche se in modo eminente l'anima, e più eminente la « νοῦς » a causa della sua spiritualità. È come una immagine luce, con lo splendore in grado diverso, comunque presente in tutto l'essere umano, spirito e materia.

Il peccato, l'allontanamento da Dio, non consiste nel fatto del ritrovarsi l'anima, la mente, unite al corpo, come proprio organo, perché così l'uomo fu creato da Dio. Il peccato consiste nel farsi condizionare dalla materia, dal mondo materiale.

L'uomo fu creato sovrano dell'universo materiale, non schiavo; e per spiritualizzarlo: tutto fu fatto per l'uomo, ma l'uomo fu fatto per Dio. Egli deve condizionare tutto, muovendo l'universo alla glorificazione di Dio. Si pensi alla funzione delle Lodi nell'ufficio dell'Aurora. Con il peccato l'uomo si è fatto condizionare dalla materia, è divenuto servo di essa. In questa caduta tutto l'essere umano è divenuto preda del disordine. La « νοῦς » ha nell'uomo la parte che deve avere il timoniere di una nave. Essa deve condurre al porto e, cioè, a Dio, i marinai e la nave col suo carico.

Al contrario, col peccato, essa non comanda più. Si è fatta schiava dei marinai, dei ragionamenti, che la fanno camminare alla deriva.

Scopo della preghiera è quello di rimettere ordine, in questa nave, in questa casa. Rimane, quindi, in grandissima parte valida l'ascetica di Evagrio, non nel senso che il capitano della nave, il timoniere che dir si voglia, dovrà staccarsi, abbandonare e allontanarsi



dalla nave per salvarsi; al contrario, questo timoniere deve riprendere decisamente il comando, sottomettendo ai suoi ordini tutto il rimanente dell'essere umano ed essa, la «*voûç*», sottomettendosi a Dio. Questo avviene nel battesimo. Ma la lotta di questa nave in tempesta continuerà fino alla morte e alla resurrezione.

La preghiera è, perciò, ascensa continua verso Dio e lotta continua alle passioni che attirano l'uomo verso il mondo creato. È un atto continuo di «*Metànoia*». In questa lotta e in questa ascensa i vari gradi della preghiera, dal meno perfetto al più perfetto. Ma ad essa deve partecipare non solo la mente, ma tutto l'essere umano, anche il corpo.

L'opera ascetica orientale sulla preghiera, che significa il superamento dell'intellettualismo evagriano, è rappresentata dalle omelie ascetiche dello Pseudo-Macario, di S. Macario l'Egiziano, come si chiama comunemente.

È questa la via aurea in cui s'incamminerà la spiritualità orientale della preghiera. Uno dei maggiori centri di questo esicismo ortodosso sarà il celebre monastero del Monte Sinai, dove uno dei suoi Egumeni, Giovanni, ci lascerà un'opera immortale: «*La scala del Paradiso*», uno dei più bei trattati sulla preghiera.

D'altra parte il trattato di Evagrio, nonostante il suo nome fosse stato associato alla condanna dell'origenismo al V concilio ecumenico, ebbe gran fortuna e prestigio con rapida e forte diffusione. Anche se, nelle collezioni dei testi ascetici orientali appare con la paternità erronea di Nilo il Sinaita (7).

Il prestigio rimasto inalterato del trattato è dovuto, prima di tutto, al fatto che le opinioni erronee dell'origenismo di Evagrio non appaiono sulla superficie e tutte le asserzioni del trattato possono interpretarsi in senso perfettamente ortodosso. In secondo luogo, data l'alta intellettualità di questo meraviglioso scritto, esso fu interpretato in modo ortodosso e validamente difeso da uomini di forte prestigio e di indiscussa fedeltà alla Chiesa, per esempio S. Massimo il confessore. Possiamo così asserire che la tradizione cristiana orientale della preghiera rimane, attraverso i secoli, quella di Evagrio corretta e filtrata attraverso Macario l'Egiziano e l'ascetismo esicasta sinaita.

Del resto le stesse idee spirituali di Evagrio, dalla Chiesa ufficialmente rigettate e condannate, continuarono a sopravvivere ai margini di essa e ogni tanto facevano capolino, proprio perché, pur

(7) Sotto questo titolo nella collezione ascetica della Filocalia.



non predicare dai pulpiti, esse rimanevano retaggio di circoli intellettuali.

In realtà il V Concilio Ecumenico più che condannare l'apocastasi come tale, come ipotesi del cristianesimo, condanna l'insegnamento di questa dottrina, in quanto non pervenuta dalla Rivelazione. Tutta la teologia orientale sulla dottrina della escatologia è piuttosto cauta: abbiamo pochissime definizioni sicure. Ci sono senza dubbio molti Padri della Chiesa che propongono l'apocastasi, cioè la redenzione di tutto, anche quindi dell'inferno, del male, dei demoni, come una pura ipotesi. L'importante è che nella Chiesa non si può insegnare una simile dottrina perché non è contenuta né nella Scrittura né nella Tradizione. Va considerata pertanto come una filosofia e non una teologia. La teologia bisogna che parta necessariamente dalla Rivelazione, altrimenti non è più teologia.

In realtà, nella società bizantina, per molti secoli, ci fu un triplice atteggiamento verso queste idee origeniste e altre tentazioni filosofiche:

1) Coltivate e professate dai gruppi intellettuali di derivazione neoplatonica, che ai tempi di Giustiniano si erano sì fatti cristiani, ma che amavano distinguersi, in alcuni punti, dal cristianesimo della massa, che disprezzavano;

2) decisamente combattute dalla grande massa dei monaci, manovratori delle folle, anche se non mancavano monaci evagriani e origenisti;

3) sanamente interpretate e, quindi, difese dagli intellettuali fedelissimi alla Chiesa, i quali intervenivano rimettendo l'equilibrio della dottrina quando l'una delle due punte estreme esagerava in un senso o nell'altro.

Così San Massimo, nelle lotte monofisite e monotelete; San Giovanni Damasceno, durante le lotte iconoclaste, almeno in parte legate alle concezioni evagriane e neoplatoniche di rifiuto del corpo e della materia, mentre di pari passo, con le lotte cristologiche si era fortemente sviluppata in seno alla Chiesa la dottrina del Corpo del Signore, che rende possibile l'unione in Dio di tutto l'essere umano. Dottrina questa rifiutata dagli intellettuali neoplatonici e considerata ingiuriosa per Dio, puro spirito, che non può unirsi che al solo spirito e, per conseguenza il giudizio universale doveva consistere nella distruzione di tutti i corpi.

Al contrario in seno alla Chiesa si sviluppava sempre più e meglio la partecipazione anche del corpo alla preghiera, con forme



tipiche della spiritualità orientale, come la preghiera di Gesù, consistente in brevi invocazioni al nome divino, ripetute spesso, fino a confondersi con il respiro e con i battiti del cuore e per coloro che avevano raggiunto un alto grado di perfezione spirituale, anche il piegare il capo e il mento sul petto, con gli occhi fissi al centro del ventre, considerato il centro vitale di tutto l'essere umano. Concezioni queste comuni a tutti gli orientali asiatici, anche non cristiani.

Queste due tendenze della preghiera orientale, quella puramente intellettuale e quella psico-somatica continuarono sino alla morte di Bisanzio, tra scontri e incontri, l'ultimo dei quali fu quello tra S. Gregorio Palamas e Barlaam il calabrese. Il vescovo di Tessalonica ci lasciò in quella circostanza l'ultimo grande trattato sulla preghiera, scritta « per i santi esicasti ».

Ecco alcuni pensieri dal testo di Evagrio: (8)

1. - Purificata l'anima dal compimento dei comandamenti, senza scosse prepara l'ordine della mente, rendendola adatta alla quiete costitutiva.

2. - Prega prima di tutto per ricevere il dono delle lacrime, perché tu possa, per mezzo della compunzione, ammorbidire la selvatichezza radicata nella tua anima e dopo aver confessato le tue colpe davanti al Signore, possa da Lui ottenere il perdono.

3. - Quando i demoni ti vedono veramente disposto alla preghiera, portano davanti alla tua mente pensieri di cose terrene necessarie, in modo che, non potendo raggiungere ciò che cerchi, ti rattristi e perda la fruttuosità della preghiera.

4. - Combatti con decisione perché nel tempo della preghiera la tua mente sia sorda e muta e così potrai pregare.

5. - Va, vendi tutto quello che hai, dallo ai poveri, prendi la croce e rinnega te stesso, così potrai pregare senza interruzione.

6. - Chi ama Dio, parla a Lui come al proprio padre, allontanando ogni pensiero passionale.

7. - Se tu sei teologo, prega veramente; perché se preghi veramente, sei teologo.

8. - Se desideri pregare non fare nulla che sia in contrasto con la preghiera, così Iddio ti si avvicina e cammina con te.

9. - Come di tutti i sensi la vista è maggiore, così di tutte le virtù la preghiera è la più divina.

(8) Dalla Filocalia.



10. - Quando ti trovi in preghiera ed essa ti procura la gioia maggiore di ogni altra, allora veramente hai trovato la preghiera.

Il trattato comprende 153 detti di questo tenore.

Pensieri di vari Padri:

1. - Quando uno piega il ginocchio a pregare, il suo cuore si riempie di energia divina e la sua anima giubila col Signore, come la sposa con lo sposo, secondo la parola del profeta Isaia che ha detto: « come lo sposo gioisce con la sposa, così in te si rallegrerà il Signore ». E succede che, trascorrendo così tutta la giornata, l'uomo interiore è rapito dalla preghiera verso profondità inenarrabile di quel mondo, con molta dolcezza, così che la mente è tutta lì, da dimenticarsi di qualsiasi pensiero terreno, tutta presa da cose celesti e divine che non si possono descrivere, come se l'anima s'innalzasse assieme alla preghiera (S. Macario l'Egiziano).

2. - Chi prega con vigilanza brucia i demoni, chi si distrae è deriso da essi. (S. Efrem Siro)

3. - Costringi te stesso a pregare molto, perché luce alla tua anima è la preghiera. (Abbate Isaia, discorso 29.)

4. - Siate altare di Dio, trasformando l'interno in sacerdote che gli offre l'incenso mattina e sera, perché l'altare non rimanga senza incenso. Perché vi conceda la semplicità e l'innocenza e vi liberi delle cose contrarie: la malvagità, il sapere demoniaco, l'accidia, l'orgoglio. (Abbate Isaia)

5. - Come questo nostro corpo, se l'anima non è presente, è morto e in decomposizione, così è l'anima non resa viva dalla preghiera. (S. Giovanni Crisostomo)

6. - Ciò che il dardo è per il cacciatore, è la preghiera per l'asceta. Perché non è tanto doloroso il dardo ai lupi, quanto la preghiera per i demoni. (S. Giovanni Crisostomo)

7. - Ogni preghiera che tu fai di notte, sia davanti ai tuoi occhi più preziosa che tutte le opere che compi di giorno. (Isacco il Siro)

8. - Beata la mente che è riuscita a elevarsi sopra tutte le cose esistenti e si nutre incessantemente della divina bellezza. (S. Massimo)

9. - Chi ama Dio vive vita angelica sulla terra, digiunando e vegliando, cantando e pregando, pensando sempre il bene per ogni uomo. (S. Massimo)

10. - Prega così incessantemente, non compiendo la tua preghiera con parole, ma unendoti a Dio in tutta la condotta della tua vita, come se tutta la tua vita fosse preghiera incessante. (S. Basilio)



# Presenza della Madre di Dio nella preghiera orientale

di Giuseppe Ferrari

Sia nella Chiesa cattolica che nella Chiesa ortodossa, nelle due Tradizioni, quindi, occidentale e orientale, il culto alla Madre di Dio è fortemente sviluppato. Nè bisogna dire che all'inizio della Riforma ci furono problemi al riguardo, perché non è vero che Lutero non abbia accettato questo culto. C'è stata un'evoluzione successiva, per cui nelle comunità riformate dell'Occidente sono state messe fuori obiezioni in questa direzione. Non fu così all'inizio, perché il culto alla Madre di Dio ha radici e tradizioni molto antiche nel cristianesimo. Bisogna però aggiungere subito che sia nella Chiesa ortodossa che nella Chiesa cattolica assai spesso, direi quasi ordinariamente, questo culto anziché basarlo sulla teologia, lo si basa sul sentimentalismo, facendo peraltro torto alla Tradizione. La fede deve avere una sola radice saldissima: la teologia; se si lascia guidare dai nostri sentimenti, non è più la fede che è stata rivelata e certamente non può condurci sulla retta via.

La Tradizione orientale ha mantenute salde le radici teologiche a tal proposito e io cercherò di sviluppare non tutti i concetti della teologia, della dottrina sulla Madre di Dio, ma alcune linee essenziali, secondo che questa tradizione teologica ci è stata tramandata dai Padri dei primi secoli.

\* \* \*

L'Evangelista Luca narra nel libro degli Atti che la prima Chiesa di Sion, madre di tutte le Chiese, in attesa della Pentecoste, si raccoglieva in preghiera, con al centro dell'assemblea, Maria, la Madre di Gesù (*Atti*, I, 14).

Ancora prima della discesa dello Spirito Santo, quando la Chiesa sta per nascere, Essa ci viene presentata come al centro della preghiera. E giustamente. La Chiesa non è che il mistero dell'Incarnazione, per essa e in essa reso sempre attuale, in ogni momento. E la Vergine non è separabile dal mistero dell'Incarnazione. Così l'Evangelista ci dice che il mistero della Vergine è un mistero liturgico.

Nella nostra tradizione teologica, noi orientali abbiamo appreso dai nostri Padri ad essere molto cauti in ogni altro tipo diverso di



discorso, volendo parlare della Madre di Dio. Proprio perché si tratta di un mistero liturgico, il discorso non può esser fatto che con linguaggio cristiano rivolto al cristiano, comprensibile solo dal cristiano. L'indagine sulla Vergine è per noi, in buona parte, un'indagine della fede, non della storia e della ragione, a cui molti fatti che La riguardano necessariamente sfuggono. In questo senso pensiamo di dover leggere e distinguere tutto quanto di Lei si dice nell'Antico come nel Nuovo Testamento e nella Tradizione. L'indagine storica, razionale, si deve necessariamente fermare alla constatazione di alcuni fatti soltanto, come la maternità divina e il concepimento verginale, l'indagine della fede va molto oltre.

E alla mente libera, purificata dall'acqua viva del battesimo e illuminata dal sigillo dello Spirito, appare evidente, ciò che davanti alla ragione, ancora prigioniera, evidente non è.

« Dei dogmi della dottrina e delle proclamazioni custodite dalla Chiesa, scrive il Grande Basilio, alcune cose le abbiamo dall'insegnamento scritto, altre, invece, dalla tradizione apostolica, trasmesse a noi in segreto (ἐν μυστηρίῳ) ed entrambe queste hanno lo stesso valore per la religione. E nessuno vorrà questo negare, solo che abbia una qualsiasi anche minima esperienza delle cose ecclesiastiche. Perché se qualcuno tentasse di abbandonare le tradizioni non scritte, come se non avessero grande valore, farebbe attentato allo stesso Vangelo e, a sua insaputa, ai punti stessi essenziali. Anzi di più: ridurrebbe il kirygma, la proclamazione, a un nome vuoto di senso ».

S. Basilio in questo punto non parla delle due fonti della Rivelazione: la Scrittura e la Tradizione, ma parla di altro; cioè dice che l'insegnamento cristiano, gli articoli della fede cristiana in quel tempo la Chiesa li insegnava ai fedeli in due modi diversi, in due rate, lasciatemi dire, distinte. C'erano degli insegnamenti che venivano chiamati « kirygmata » e questi facevano parte dell'insegnamento ufficiale e predicati a tutti. Per cui anche i non cristiani potevano sentirli e coloro che si preparavano al battesimo li ricevevano come insegnamento. Però S. Basilio afferma che vi era un altro gruppo di insegnamenti che veniva dato — dice — ἐν μυστηρίῳ, in segreto.

Questi due tipi di insegnamenti — è sempre S. Basilio che lo afferma — per il cristiano hanno lo stesso valore dogmatico, appartengono alla fede della Chiesa. Del secondo tipo di insegnamento la Chiesa non se ne serviva nella sua apologetica, ma veniva dato agli iniziati in segreto dopo il battesimo, spesso dopo alcuni anni dal battesimo. Voglio sottolineare ciò perché qualcosa di simile





*La Madre di Dio «della misericordia» protettrice di Biancavilla (Catania).  
Il quadro venne portato dagli italo-albanesi nel XV secolo.*

è rimasto ancora oggi nella teologia orientale, nella tradizione orientale. In Occidente questa distinzione, scomparsa da molti secoli, ha causato dell'imbarazzo tra i teologi, in quanto molti di essi non sempre hanno potuto trovare fonti per determinati aspetti del dogma cristiano, appunto perché la Chiesa antica alcune cose le insegnava



diversamente, in segreto, per cui — come dice S. Basilio — esse appartengono alla coscienza della Chiesa, ma non alla fede proclamata, perché non insegnate pubblicamente.

Nessun problema, quindi, può nascere per un cristiano, dal fatto che la Scrittura parli pochissimo della Madre divina. Perché Scrittura e Tradizione sono strettamente legate e l'una s'interpreta alla luce dell'altra.

Così quando l'evangelo di Luca dice che « Maria custodiva tutte queste cose e vi rifletteva in cuor suo » (*Lc.* II, 19) e di nuovo: « e sua madre custodiva tutte queste cose in cuor suo » sarà la Tradizione, la predicazione apostolica a dirci, nel mistero liturgico, secondo la frase di Basilio, a quali fatti l'Evangelista allude. E noi battezzati possiamo conoscere queste cose, basta che sappiamo leggere con la fede dei nostri Padri e non con l'imbecillità di coloro che fede non hanno, nell'epoca nostra contemporanea.

« Vi sono molte altre cose che Gesù ha fatto, che se fossero scritte una ad una, io penso che nemmeno il mondo potrebbe contenere tanti libri che si dovrebbero scrivere » (*Gv.* XXI, 25). Non è un'iperbole, ma una grande, meravigliosa realtà. Perché il rapporto tra Dio e l'uomo, rapporto di amore, di unione e di deificazione, che si attua nel mistero dell'Incarnazione, è nella mente divina dall'eternità, quindi fuori del tempo e dello spazio. E al centro del mistero dell'Incarnazione è posta la Madre di Dio.

Se di Essa si parla poco nella Scrittura, ciò è dovuto al fatto che la Scrittura parla pochissimo del mistero escatologico, che rimane in grandissima parte mistero non svelato, volendo Iddio che venga da noi accettato con fede e umiltà.

La Vergine appartiene alla visione escatologica, perciò rimane mistero liturgico.

Il poeta Romano, agli inizi del VI secolo, La saluta: « Ave, Tu che rispecchi l'esemplare della Resurrezione; Ave Tu, che manifesti la vita degli angeli » (*Inno Akathistos, stanza 13.*).

I pochi cenni che la Scrittura contiene su di Essa sono tutti in questa direzione e sono più che sufficienti però per indirizzare il pensiero cristiano nella via giusta, atta a interpretare il mistero. Ma deve rimanere tale, mistero. Da noi verrà compreso solo se lo vediamo così. Esso sfugge ai ricercatori e si manifesta in modo luminoso a coloro che lo adorano con fede, secondo l'espressione di Gregorio Nazianzeno.

Molti particolari della vita della Vergine, passati anche all'ico-



nografia orientale, provengono dai libri apocriefi ed esprimono la coscienza della Chiesa del primo secolo, su tale argomento.

Non bisogna, infatti, confondere le leggende dalla Chiesa rigettate e ciò che, invece, la Chiesa ha accolto nella sua liturgia e professata da duemila anni. Questo fa parte del mistero liturgico ed è patrimonio della nostra fede.

Il cristianesimo dei primi secoli ha visto la Vergine al centro della Chiesa orante, ai piedi della croce, trono della Parusia. Nelle preghiere più antiche, come nelle iconi più antiche, Essa è il simbolo della Chiesa che prega. La vediamo così, come « Δεομένη » supplice, orante, nelle catacombe di Priscilla, di S. Callisto e di S. Agnese. Nelle catacombe di S. Agnese in mezzo agli apostoli Pietro e Paolo, nella chiesa di S. Apollo in Baouit d'Egitto, in mezzo ai Dodici Apostoli. Orante tra gli Angeli a Cipro.

Nell'arte più propriamente bizantina si sviluppa come Πλατυτέρα Colei che è più accogliente del cielo e sempre con le braccia alzate, come orante. Così nelle scene dell'Ascensione, della Pentecoste e, generalmente, in scene del Paradiso. Particolarmente interessante, sotto questo profilo, quando queste rappresentazioni della Vergine vengono fissate nelle cupole o nelle absidi delle antiche chiese per l'evidente teologia di queste immagini nel senso indicato.

Questa centralità della Vergine nella spiritualità cristiana parte dal suo fondamento, diciamo così, naturale: il mistero dell'Incarnazione, in cui Essa è l'intermediaria dell'unione tra Dio e la natura umana, che Essa dà al Verbo Incarnato. Da qui tutta la tradizione ecclesiastica antica, nella sua liturgia, vide la prefigurazione della Vergine nella scala di Giacobbe, che congiungeva la terra al cielo (*Genesi, XXVIII, 10-17*); nella profezia di Ezechiele (*XLIII, 27*) della porta chiusa attraverso la quale passa il condottiero del popolo e continua a rimanere chiusa dopo il passaggio; e il brano del libro dei Proverbi (*IX, 1-11*), che parla della Sapienza che si costruisce la Casa. Questi brani venivano letti nelle sinassi liturgiche vespertine delle feste mariane e lo sono ancora.

Ma l'applicazione alla Madre di Dio di queste visioni profetiche non era dai Padri vista in senso metaforico o, come si dice, accomodatizio. Tutto l'universo muove attorno al Verbo Incarnato, essendo Lui la meta di ogni cosa: « Tutto fu fatto per Lui e senza di Lui non fu fatto nulla di quanto è stato fatto » (*Prologo giovanneo*).

Tutto l'Antico Testamento è una rivelazione del Verbo, che



è sempre presente. Basta saper leggere la Scrittura con l'illuminazione dello Spirito.

Ora al mistero dell'Incarnazione non è separabile la Madre di Dio. Anche qui, però, è necessario precisare che, quando i Padri greci dicono che nell'Incarnazione la visione della Vergine non è separabile da quella del Figlio, o quando queste due persone la rappresentano in icone non intendono questo nel senso che la Vergine fu soltanto il canale, lo strumento, l'organo, attraverso il quale passò il Verbo per prendervi la natura umana. Certo basterebbe anche questo solo a sottolineare il ruolo grandioso della Madre di Dio. La vicinanza, che potremmo chiamare morale e materiale, tra madre e figlio, anche se può provare l'opportunità, non richiede necessariamente e in ogni momento dell'esistenza della persona, la vicinanza spirituale. Perché « anche dalle pietre Iddio può far nascere figli ad Abramo ».

Nel messaggio evangelico « i pubblicani e le prostitute hanno preceduto i creduti saggi nell'ingresso nel Regno di Dio ». Nella storia della Chiesa migliaia di santi, prima di essere santi, uniti a Dio, furono peccatori, uniti al demonio; come pure innumerevoli cristiani, uniti a Dio col battesimo, poi passano al peccato e alla unione col demonio.

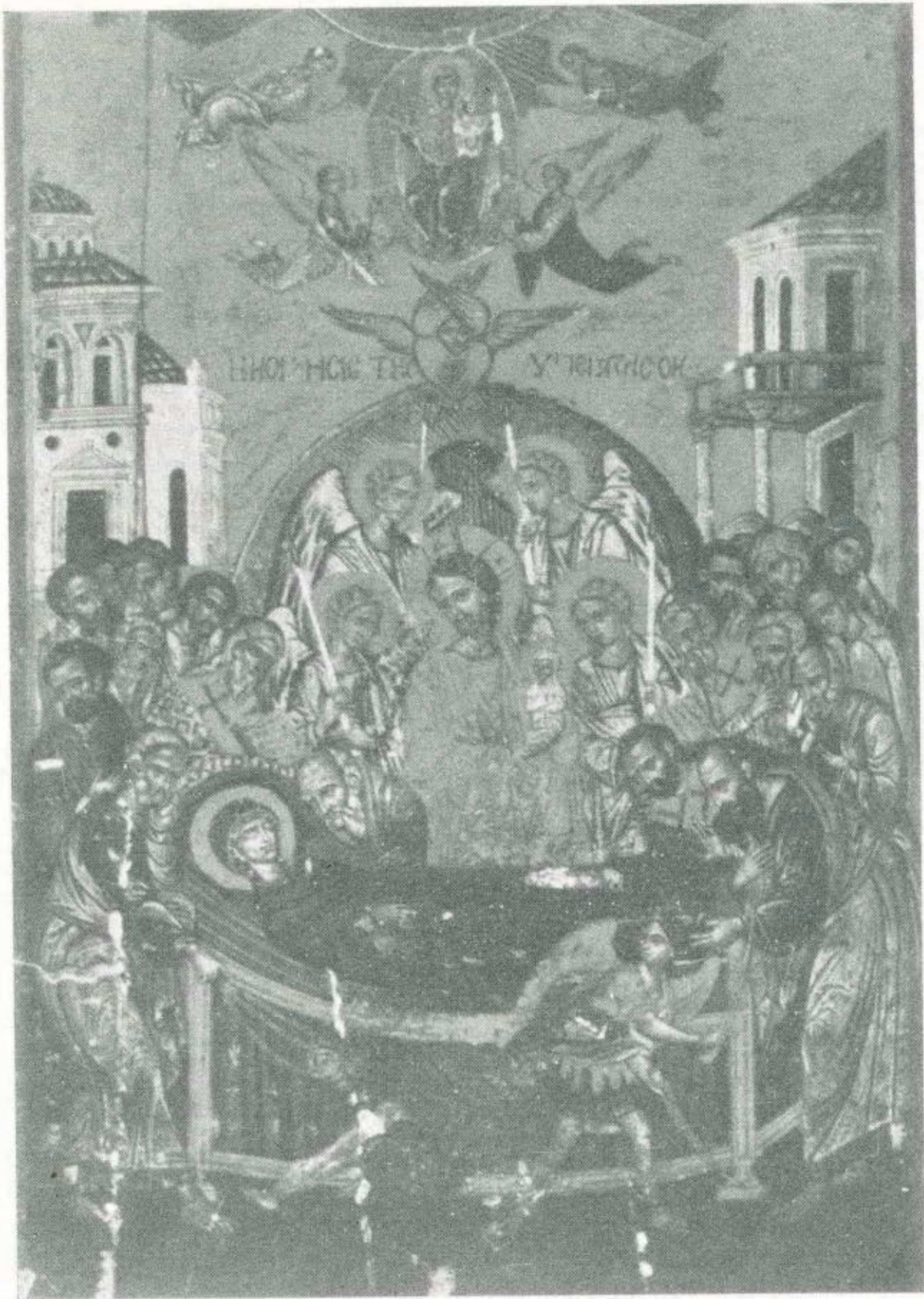
In realtà la teologia mariana dei primi secoli ebbe due aspetti completamente diversi. In alcuni Padri e scrittori ecclesiastici, viene messa in evidenza la maternità divina e la verginità perpetua. E non si va al di là di questo.

Un solo scrittore ecclesiastico, Tertulliano, esclude anche la verginità perpetua, perché ammette il concepimento verginale del Redentore, ma non la nascita o la verginità successiva, attribuendo alla SempreverGINE anche altri figli. Ma è l'unico in tutta l'antichità. Già S. Girolamo faceva notare che Tertulliano in ciò si era allontanato dalla tradizione della Chiesa.

In Oriente la voce dei Padri e degli scrittori ecclesiastici è unanime, senza alcuna eccezione, nell'asserire la maternità divina e la verginità perpetua, considerati entrambi questi due punti come dogmi della fede, senza la cui accettazione non si conferiva il battesimo. Ma più in là di questo non si andò. E, in questa visione, almeno apparentemente, il ruolo della Madre di Dio, come orante, ha piuttosto come base il rapporto madre-figlio, cioè la vicinanza che rende più possibile la preghiera, l'ascolto della preghiera.

In una visione come questa, non può mancare un certo senti-





*La dormizione della Madre di Dio.*  
Collegio di Maria di Piana degli Albanesi (Palermo)



mentalismo, anche se basato sulla teologia della santità assoluta del Figlio, che comprende, perciò, il rispetto alla Madre.

Ma il valore di una simile teologia è assai relativo, anche se, così concepita, fu provvidenziale e necessaria in momenti in cui molti erano tentati a negare la realtà umana del Verbo Incarnato, per cui la reazione difensiva della fede ortodossa sentiva il bisogno di non accentuare la differenziazione della Madre del Verbo dal resto dell'umanità. La verginità della Madre del Verbo costituiva certo una differenziazione, ma ciò proveniva sia, chiaramente dalla Scrittura, sia dal fatto che il concepimento verginale fu sempre considerato, nella patristica dei primi secoli, come condizione necessaria, sine qua non, dell'Incarnazione.

Negarla era negare la verità stessa della Incarnazione. È ancora oggi questa la posizione della teologia orientale.

Mai fu considerata la verginità della Madre di Dio come un privilegio. Anche Tertulliano, infatti, non pone alcun dubbio su ciò, anche se si ferma qui e non va oltre. È, però, interessante notare il trattato e la circostanza in cui lo scrittore africano fa le sue asserzioni in contrasto con la tradizione della Chiesa universale. Perché, assai probabilmente, egli doveva conoscere la dottrina teologica mariana di molti orientali che andava ben oltre già ai suoi tempi.

Alludiamo al secondo aspetto della teologia mariana, la totale santità della Vergine, nel senso teologico più profondo del termine « santità », attorno a cui si sviluppa tutta una dottrina che, iniziata già al primo secolo, ebbe successivamente sviluppi meravigliosi, divenuta già adulta al V secolo; raggiungendo vertici di alta teologia negli ultimi grandi teologi bizantini, come S. Gregorio Palamas e Nicola Kavalas.

Questo tipo di teologia mariana della santità va strettamente collegata con la visione della Vergine orante che, dicevamo già, costituisce la più antica rappresentazione della Madre di Dio e vedremo il perché.

Era certamente conosciuta in tutte le Chiese locali dei primi secoli, come appare da scritti di grande autorità. Ma essa non è asserita, predicata, da tutti, anche se da nessuno contraddetta.

A parte la singolare opinione di Tertulliano sulla non perpetua verginità — che egli, però, non ricollega alla santità — vi sono molti Padri e scrittori ecclesiastici, orientali e occidentali, che attribuiscono difetti vari alla Madre di Dio. San Leone Magno parla di purificazione della Vergine da ogni peccato prima dell'Annunziazione. Così in una delle sue omelie natalizie. San Giovanni Criso-



stomo, nel commento del brano evangelico sulle nozze di Cana, attribuisce alla Vergine pensieri e sentimenti di vanagloria. Lo stesso San Cirillo Alessandrino, il teologo mariano per eccellenza, attribuisce alla Vergine sentimenti di disperazione e dubbi di fede sulla divinità del Figlio, al momento della Passione e morte. Per non citare che qualcuno; ma sono molti.

Ma questi Padri, allora, — è lecito domandarci —, conoscevano la dottrina sulla santità totale della Madre di Dio? E se la conoscevano, asserendo ciò che hanno asserito, significa che la rifiutavano?

Così almeno sembrerebbe a chi legge i Padri con una certa mentalità contemporanea.

Ma in Oriente le cose camminano diversamente e, soprattutto camminavano diversamente all'epoca patristica, in Oriente e in Occidente.

Come già si diceva più sopra, citando il pensiero di San Basilio, la fede cristiana veniva insegnata a gradi. Vi era una parte, che costituiva più propriamente il dogma, le linee più essenziali, contenute nel Simbolo, che veniva consegnata al battezzando e che egli doveva apertamente professare come condizione per esser ammesso al battesimo. Così l'unità e la Trinità di Dio, la sua onnipotenza, la creazione dal nulla di tutto l'universo. L'Incarnazione del Verbo, la morte e la resurrezione, l'unione con Dio, l'unità della Chiesa, la resurrezione dai morti, il futuro Regno universale di Cristo, di cui la Chiesa militante è immagine, anticipo e inizio, la comunione dei santi, la maternità divina, il concepimento verginale della Madre di Dio.

Come dicevamo, in Oriente certamente e anche a Roma come nelle Gallie, veniva professata la verginità perpetua. Probabilmente in Africa, ai tempi di Tertulliano, questo tipo di professione di fede si fermava al concepimento verginale.

Ma vi erano molti altri aspetti della fede cristiana che formavano il bagaglio di una seconda serie di insegnamenti, che avvenivano dopo il battesimo. Potremmo dire che era il patrimonio più intimo della pietà che, per esser compreso, richiedeva l'illuminazione dello Spirito. Era come un cibo spirituale che richiedeva la perfezione.

Questo insegnamento si universalizza di più, man mano che muore il paganesimo. Quando questo era in vita, la cautela dei grandi maestri della fede era assai grande. Tranne che nelle linee essenziali che differenziavano il cristianesimo dal paganesimo, su tutto il resto, nel primo insegnamento pubblico, i Padri presentavano un cristia-



nesimo accessibile alle menti di tutte le categorie. E questo ai fini della maggiore diffusione del messaggio cristiano, a eliminare tutti i possibili ostacoli.

Ci sono delle omelie patristiche, dove l'intero testo, lungo, è dedicato a spiegare che la nascita verginale non deve essere interpretata come disprezzo alla vita coniugale.

Si vede, evidentemente, che simili idee circolavano ancora al V-VI secolo, epoca a cui mi riferisco, quando la teologia mariana era oramai del tutto adulta in Oriente, come dimostrano abbondantemente le varie omelie e la eortologia mariana, accanto all'inno-grafia e all'iconografia.

Tutti gli scritti dei Padri bisogna ambientarli nel luogo, tempo e momento, in cui furono pronunziati o redatti. Non sempre tutte le asserzioni contenute rappresentano in toto la loro fede, ma solo parzialmente; tenuto, cioè, presente l'uditorio. Per cui, per interpretare integralmente e senza sbagliare il pensiero di un determinato Padre o Scrittore antico, bisogna equilibrare i due aspetti: chi parla e chi ascolta.

Noi orientali, ancora oggi, rifiutiamo di presentare alcuni temi della dottrina mariana, come la totale santità e l'assunzione corporea, come temi di apologetica, davanti ai non credenti, perché consideriamo questi come temi per i soli iniziati, per gli illuminati. Sono temi della pietà cristiana. Non consideriamo eretici chi rifiuta di accettarli, ma non li consideriamo cristiani integrali perfetti.

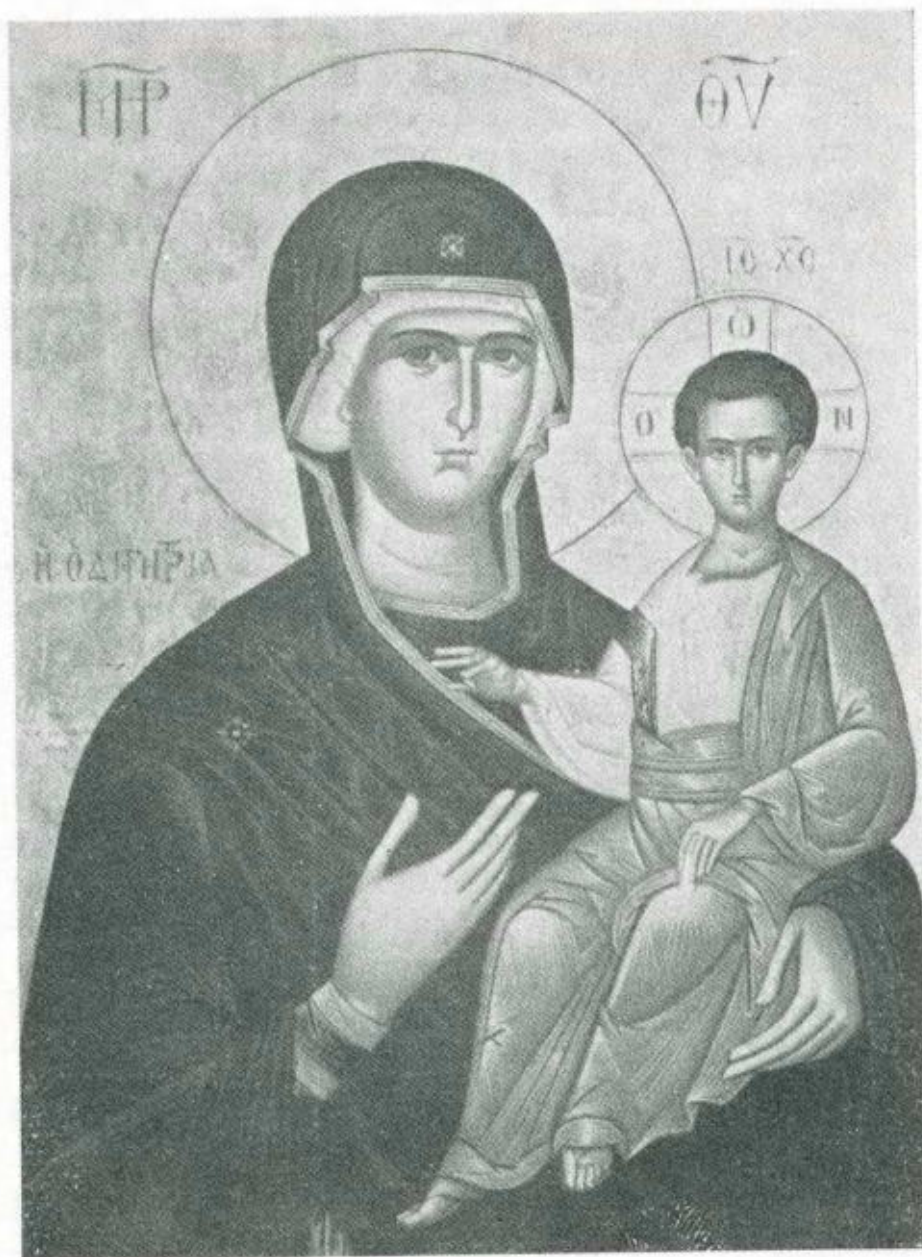
A me sembra che nell'epoca contemporanea l'aver dimenticato questa saggia distinzione dei nostri Padri, sia una delle cause dell'anarchia che esiste nella teologia e nell'esegesi. Per cui, da una parte si tenta di presentare i gradi diversi della dottrina come una unica linea essenziale, con tendenza, qualche volta, a considerare verità unica determinate concezioni di scuole, dall'altra il tentativo di razionalizzare tutte le verità, considerando unica lettura valida quella che si fa con la ragione decaduta invece che con la mente battezzata e sigillata dallo Spirito. Così si rischia di non capire più né Scrittura né teologia, che è contemplazione di Dio. Un ritorno alla prassi patristica ci riporterebbe a un sano equilibrio.

Non sono d'accordo quando si scrive che la santità totale della Madre di Dio nel pensiero cristiano, sia soltanto frutto della riflessione teologica, o del sentimentalismo cristiano, iniziato in occasione del Concilio efesino. E, va da sé che, ancora più, non condivido l'asserzione di una certa critica storica, che vorrebbe il culto della



Madre di Dio nato nell'ambiente monastico orientale, come idealizzazione del femminile, della donna; e causata dal loro celibato.

Non è difficile dimostrare che il culto e il ruolo particolare della Vergine non nasce in Oriente al IV secolo, dopo la pace costantiniana e con l'affermarsi del monachesimo. Né è difficile dimostrare che esso non nasce in ambienti monastici.



*La Madre di Dio « Odigitria » - Pittura di N. Lepoura.*

Il culto e la dottrina hanno come centri grandi città come Antiochia, Alessandria e poi Gerusalemme e Costantinopoli, dove quasi tutto il clero, dai vescovi ai presbiteri, ai diaconi, è coniugato.

Questo modo di fare la storia della teologia, che vorrebbe essere critica, dimostra che i suoi fautori non conoscono troppo l'Oriente.



Assai prima del Concilio efesino, troviamo tutte le linee essenziali della dottrina sul ruolo particolare della Vergine, collegata con la dottrina dell'antropologia del cristianesimo orientale dei primi tre secoli. La troviamo già sviluppata nel filosofo Giustino e in S. Ireneo. Perciò nell'Asia Minore e da qui a Roma e nelle Gallie. La troviamo in Melitone di Sardi e, ad Alessandria, in Clemente Alessandrino e in Origene.

Il vescovo Alessandro, predecessore di S. Atanasio, parlando a vergini consacrate a Dio, presenta la Madre di Dio come tipo della vita celeste. Siamo prima del Concilio di Nicea.

Il paragone Eva - Maria è molto sviluppata in Giustino e in Ireneo.

La prima coppia umana non assolve al ruolo voluto da Dio nel crearla. Sovrani dell'universo creato, essi devono essere sacerdoti oranti davanti al loro Creatore. Disubbidiscono a Dio e la loro stessa natura si trova, così, in un nuovo modo di esistere: è l'uomo destinato all'unione con Dio, che esiste, invece, staccato da Dio. Gregorio Nisseno la chiamerà: esistenza contro natura.

L'uomo e il mondo precipitano, così, per un vortice inarrestabile, di abisso in abisso, a causa della disobbedienza. Iddio vuol salvare l'uomo, ma è necessaria la sinergia dell'uomo, perché il rapporto di amore tra Dio e la propria immagine creata, esclude l'azione unilaterale di Dio.

La Redenzione sarà, dunque, possibile, solo quando una creatura umana risponderà di sì a Dio, alla richiesta libera di queste nozze umano-divine. Questa nuova creatura è precisamente la Vergine Maria.

Essa è la nuova Eva, che ferma, con la sua obbedienza, il vortice che porta l'uomo alla rovina. Essa è, così, il vertice della Santità di tutto l'universo creato, il confine tra il creato e l'increato, dirà S. Gregorio Palamas.

È il tipo della Chiesa, dirà Clemente Alessandrino, in quanto riprende il colloquio con Dio e il ruolo dell'uomo orante e sacerdote, come voluto da Dio.

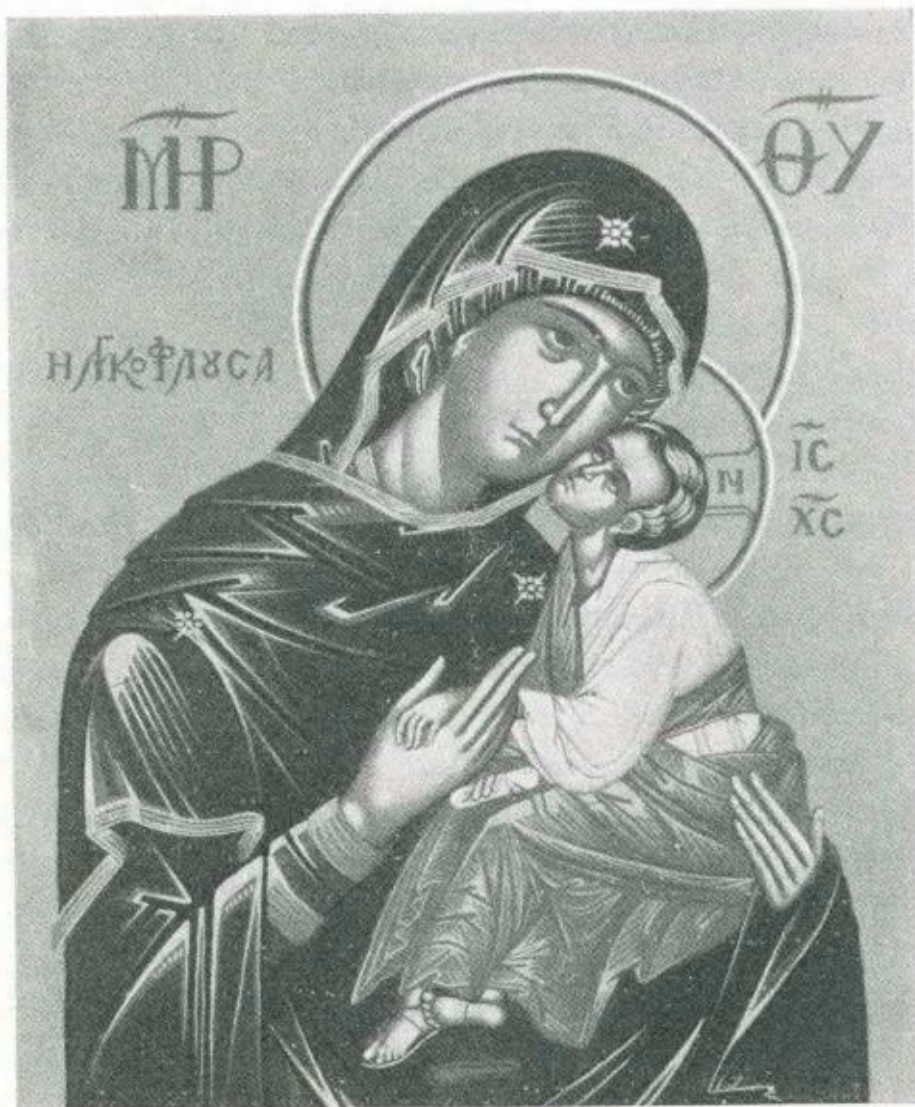
Con questa creatura nuova può così avvenire l'Incarnazione. In questa dottrina non è la maternità divina che pone la Vergine in una situazione privilegiata di orante. Al contrario è la sua eccelsa, totale santità, che fa di Lei il perfetto sacerdozio regale; e muove la misericordia divina a operare la salvezza.

Questa, per la teologia orientale, era ugualmente inattuabile senza la decisione divina e senza il libero consenso della Vergine.



Al supremo vertice della santità, Essa dà questo libero consenso, in quanto la volontà sua, proprio perché santissima, è conforme alla volontà divina; ma, nello stesso tempo, proprio perché santissima, questa volontà si trova, nello stesso tempo, libera in sommo grado, perché non condizionata da alcunché di terreno.

Qui vorrei dire per inciso che non mi sembra esatta la traduzione italiana del Simbolo di Nicea, che oggi si recita in Occidente:



*La Madre di Dio « glicofilousa ».*

« . . . s'incarnò per lo Spirito Santo nel seno di Maria Vergine . . . ». Il testo greco dice: « . . . s'incarnò dallo Spirito Santo e da Maria Vergine . . . ». E c'è una differenza teologica sostanziale tra le due forme, perché il consenso della Vergine per la teologia antica condiziona l'Incarnazione, cosicché è la Vergine che dà il consenso a nome di tutta l'umanità. Quando invece si dice: « . . . dallo Spirito Santo nel seno di Maria Vergine . . . », Maria Vergine appare come



un canale, un organo, uno strumento in cui l'Incarnazione avviene, ma non si esprime il libero consenso della Madre di Dio. È bene meditare su questo, perché si rischia altrimenti talvolta, per queste influenze che ci vengono dal Nord Europa, di allontanarci da alcune posizioni della nostra tradizione teologica, così radicata in Oriente come in Occidente.

La tradizione teologica orientale pone grande attenzione a non trasformare la Vergine in una macchina perfettissima finché si vuole, ma sempre macchina, immobile senza guida. La creazione a immagine di Dio comporta necessariamente la piena libertà. Il rapporto tra l'Immagine increata di Dio, il Verbo, e l'immagine creata, l'uomo, è un rapporto d'amore, che suppone il consenso pienamente libero di entrambe le parti, come donazione scambievolmente di tutto sé stesso.

Il bene che l'uomo opera è sempre risultato di sinergismo, tutto di Dio e tutto dell'uomo.

Usando il linguaggio della teologia occidentale, possiamo allora qui domandarci: La Vergine ha, allora, meritato di essere Madre di Dio? Rispondiamo negativamente, perché la tradizione orientale esclude l'idea di merito, da parte dell'uomo creato, in confronto di Dio.

Oltre tutto, a noi sembra che l'idea di merito sia non del tutto conforme alla Scrittura. Ripetiamo, per noi è un problema di amore e di dedizione totale che muove la misericordia divina. In questo senso la Vergine raggiunge tale altezza, da rendere possibile l'incontro e l'unione col Verbo. Nessun essere creato aveva nel passato raggiunto tale vertice, nè potrà mai raggiungerlo, per cui « la pienezza dei tempi » ha certamente senso universale, globale, ma significa, soprattutto, la presenza nel mondo della Vergine Maria.

Essa è vanto non solo della stirpe umana da cui proviene, ma vanto di tutto l'universo: « In Te gioisce tutto il creato, o piena di grazia, — canta la liturgia bizantina di S. Basilio — l'ordine degli angeli e il genere umano, o Tempio santificato, o paradiso razionale, o vanto verginale, da cui Iddio si è incarnato e si è fatto bambino Colui che è, Dio, prima dei secoli. Egli fece del tuo grembo un trono e rese il tuo ventre più accogliente dei cieli. In Te gioisce tutto l'universo, o piena di grazia, gloria a Te ».

Vanto dell'universo intero, la Vergine, però, fa parte della stirpe umana, della natura decaduta, che Essa rialza, generando Dio. Essa è, come tutti noi, figlia di Adamo e di Eva, perciò è concepita e nasce come tutti noi. Essa è, perciò, concepita nel peccato originale, come tutti noi, in quanto il peccato originale non è in noi



una colpa personale, ma uno stato di natura, un modo di esistere, il modo di esistere della natura umana dopo la colpa originale commessa da Adamo e da Eva, e solo da essi, non da noi che allora non esistevamo. Né, allora, esisteva la Vergine. Ma i genitori suoi La offrono a Dio, già prima del Suo concepimento e questa offerta che Gioacchino ed Anna compiono, in nome di tutta l'umanità e di tutto il creato, in quanto tutto è sottoposto all'uomo sovrano dell'universo, questa offerta è da Dio gradita e accolta, perché la prima, l'unica creatura totalmente conforme al volere divino.

L'accettazione e il gradimento divino comportano la presenza dello Spirito Santificatore all'atto stesso del concepimento, cioè al primo momento dell'esistenza della Vergine, che fa, perciò, dire al Damasceno che la Grazia previene la natura, in quanto lo Spirito Santo eleva la natura alla soprannatura, rendendola atta alla presenza, all'unione divina.

Avviso subito che una differenza tra la teologia di oggi dell'Occidente e la teologia orientale è differenza di parole, di espressione, ma non di sostanza, in quanto in Occidente per peccato originale s'intende la colpa. E allora in questo senso la Vergine non è concepita nel peccato originale, perché nessuno orientale dice che ebbe la colpa originale. Ma per gli orientali e per la tradizione patristica antica anche in Occidente il peccato originale è uno stato della natura, di esistere diverso. Quindi il fatto che la Vergine nasce da Gioacchino ed Anna secondo la natura, questo è essere concepita nel peccato originale. Ora nessun teologo in Occidente dice che la Vergine non è nata e non è stata concepita da Gioacchino ed Anna. Quindi per la teologia orientale, anche l'Occidente dice che essa fu concepita nel peccato originale, come per la teologia occidentale, invece, è certo che la Vergine senza dubbio fu concepita senza peccato originale. È quindi solo questione di un modo di esprimersi differente, a causa della diversa concezione che si ha del peccato originale, e non già per il fatto che riguarda la Madre di Dio.

È il concetto stesso dell'offerta a Dio fatta, nel cristianesimo. In questa maniera, secondo la promessa divina, nella Vergine, Eva può veramente schiacciare il capo del serpente e, propriamente, più che nel Cristo, in quanto Questi riveste la natura decaduta, ma non appartiene alla natura decaduta, concepito dallo Spirito Santo, figlio sì dell'uomo, ma disceso dal cielo.

La Vergine, al contrario, è figlia di Anna e di Gioacchino, quindi figlia della natura decaduta, di Adamo e di Eva. A giusta ragione il Damasceno, con la Chiesa bizantina, può cantare (*nel*



*modo I dell'Ottoeco*): « La gloria universale, che proviene dagli uomini e ha generato il Signore, la Porta celeste, inneggiano tutti Maria la Vergine, il canto degli angeli, l'ornamento dei fedeli. Essa, infatti, è divenuta cielo e Tempio della Divinità. Essa ha demolito il muro dell'inimicizia che ci separava da Dio, ha rintrodotto la pace e ha riaperto il Regno. Afferrati, dunque, a quest'ancora della fede, combatterà per noi il Signore da Lei generato. Abbia, dunque, coraggio, abbia coraggio il popolo di Dio, perché sarà Egli a lottare i nostri nemici, Egli, l'Onnipotente ».

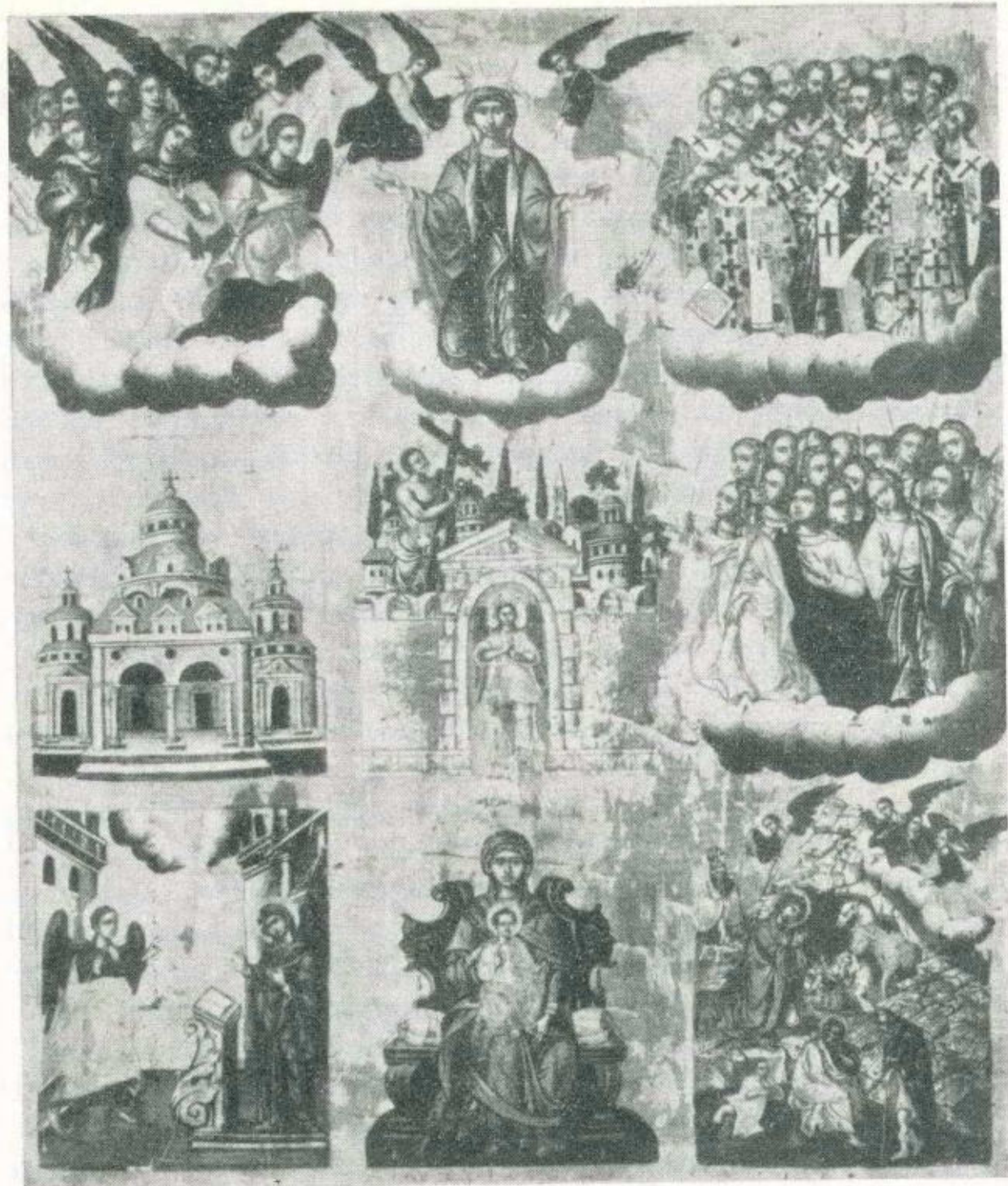
E per la stessa ragione, la Chiesa bizantina canterà la vigilia del Natale, nell'ufficio vespertino: « Cosa ti offriremo noi, o Cristo, apparso uomo sulla terra per noi? Ciascuna, infatti, delle creature da Te fatte, ti porge l'offerta del ringraziamento: gli angeli l'inno, i cieli l'astro, i Magi i doni, i pastori la meraviglia, la terra la spelonca, il deserto la mangiatoia. Noi, però, offriamo a Te, una Madre-Vergine. O Cristo, Dio eterno, abbi pietà di noi ».

Anche nel mistero della Sua *kénosis* e della Sua glorificazione, la Vergine continua la funzione dell'Orante per tutto l'universo, al vertice dell'universo, come La vediamo nelle Iconostasi, universo illuminato dalla divina Rivelazione, al vertice di esso, nell'icona della « *Déisis* » la Supplica.

Nell'Assunzione la Vergine non ha abbandonato il mondo, che senza di Essa tornerebbe tenebra. La Chiesa bizantina canta questo, infinite volte davanti alle sante Iconi, il 15 di Agosto, come manifestazione di ansia e di fede profonda dell'anima: « Nella nascita Tu hai conservata la verginità, nella dormizione Tu non hai abbandonato il mondo, o Madre di Dio! Ti sei trasferita alla vita, perché Tu sei la madre della Vita, liberando con le tue preghiere dalla morte le nostre anime ». E ancora: « La Madre di Dio sempre desta nelle intercessioni, speranza immutabile nelle protezioni, non trattenne la tomba e la morte, perché come madre della Vita La trasferì alla vita Colui che abitò il Suo grembo sempreverGINE ».

Nell'Assunzione, la Vergine risuscita, corpo e anima si riuniscono e si ha la glorificazione completa e totale di tutto il Suo Essere e non come noi che dobbiamo attendere, dopo morte, la resurrezione. Essa si trova in uno stato di deificazione totale: glorificata dal Padre, attraverso il Figlio nello Spirito Santo che tutto dimora in Lei. Ma Iddio non ha corpo, perciò del tutto fuori dello spazio. La Vergine ha un corpo spaziale. Perché il corpo resuscitato è sì spiritualizzato, secondo la dottrina paolina, ma questa spiritualizza-





Icone dell'« Epi si chéri . . . » di Leonzio Moschos, sec. XVII

Chiesa Madre di S. Nicolò dei Greci - Mezzojuso (Palermo) Eparchia di Piana degli Albanesi. In essa viene magnificata la presenza nel creato della Vergine. « *In Te gioisce tutto il creato, o piena di grazia: e l'ordine degli angeli e il genere umano, o Tempio santificato, o razionale paradiso, o vanto verginale, da cui Dio si è incarnato e si è fatto bambino Colui che prima dei secoli è Dio nostro. Del tuo seno infatti Egli fece il suo trono e rese il tuo ventre più vasto dei cieli. In te gioisce tutto l'universo, o piena di grazia, gloria a Te* » (Megalinario della Liturgia di S. Basilio).

zione non significa distruzione della carne, che continua ad esistere, anche se glorificata dalla gloria divina.

La Vergine appartiene sempre a questo mondo e, anima e corpo, risorta, glorificata, è posta al vertice di esso, direttamente e imme-



diatamente illuminata dalla luce trisolare della Trinità, senza che nulla di creato vi sia frapposta tra la Triade divina ed Essa. È attraverso Essa che la luce, la vita e la salvezza è diffusa nel mondo, in quanto è Essa che ha generato la luce.

È interessante come il racconto apocrifo del « Transito della Vergine » in tutte le varie parti del racconto, introduca la preghiera della Vergine. E sembra interrompere continuamente il racconto stesso. A leggersi con molta superficialità, questo continuo ritorno sullo stesso tema, appare estrema monotonia. In realtà il racconto vuole indicare il ruolo della Vergine nella Economia della salvezza: la supplica a Dio gradita, che sale perciò, diritta a Lui, perché nulla si frappone. È il ruolo della Vergine, già prima del Suo concepimento, quando la Tradizione vuole e l'Iconografia sacra rappresenta Anna e Gioacchino, che elevate le braccia a Dio chiedono il dono, questo dono di Grazia, che Dio loro concede. Da allora la preghiera dell'uomo sale a Dio, non più peccatrice, ma purificata dalle mani della Madre di Dio. È questa la ragione per cui nessuna preghiera e nessun rito sacro si compie dalla Chiesa bizantina, senza l'invocazione di Essa.

Per l'esicasmò, forma ideale della preghiera orientale, Essa è il tipo da imitare, la meta alla quale ogni orante deve cercare di avvicinarsi. Essa è la massima espressione della fede e dell'amore per Dio, il grado sommo dell'unione con Dio. Tutte le serie di inni, sia dell'ufficio vespertino, sia dell'ufficio dell'Aurora e così le suppliche, le invocazioni a Dio degli uffici liturgici e non liturgici, termineranno sempre con l'invocazione alla Vergine.

E questa prassi risale almeno al VII-VIII secolo. La sera dei venerdì di quaresima, chiudendosi la settimana di digiuno e di preghiera nella sua forma più stretta, vi è nella Chiesa bizantina una celebrazione mariana, con l'inno Akathistos, che celebra appunto l'unione con Dio, meta della preghiera e l'apertura del giorno del Signore, la domenica, celebrata con la Sinassi Eucaristica; ciò che non avviene nei giorni di digiuno stretto.

Nello stesso periodo quadragesimale, nell'ufficio dell'Aurora si rivolge a Dio una preghiera, che è tutta una sintesi di antropologia cristiana, dai colori piuttosto vivaci: « La mia mente è stata piagata, il mio corpo indebolito, infermo lo spirito, malata la ragione, la vita morta e la fine è alle porte. Che farai, o anima mia, allorché il Giudice ti chiederà conto? » Ma segue subito il motivo d'incoraggiamento: « Da concepimento verginale, il figlio è inspiegabile, Madre senza uomo, il parto è senza corruzione: è la nascita di Dio, che



rinnova la natura. Perciò tutte le generazioni, quale sposa divina e madre, con fede retta ti magnifichiamo ».

Come dimostra la narrazione del « Transito » e la posizione dottrinale dei più antichi Scrittori ecclesiastici, la dottrina esoterica sulla Vergine proviene dall'Asia Minore e, così come viene impostata, questa ha le proprie fondamenta nell'Evangelo di Luca e negli Atti scritti dallo stesso apostolo: la Vergine al centro della preghiera, tema caro a Luca e su cui torna nella narrazione dell'Ascensione, della Pentecoste, della prima assemblea della Chiesa. Non solo, ma tutta la tradizione antica, nelle feste mariane, fa leggere il vangelo lucano di Marta e Maria, ravvisando nell'omonima del racconto storico il contenuto più profondo, nell'identificazione della Madre di Dio. Ma fondamento, soprattutto, di tutta la dottrina esposta, rimane il dialogo lucano tra la Vergine e l'Arcangelo, nel mistero dell'Annunziazione.

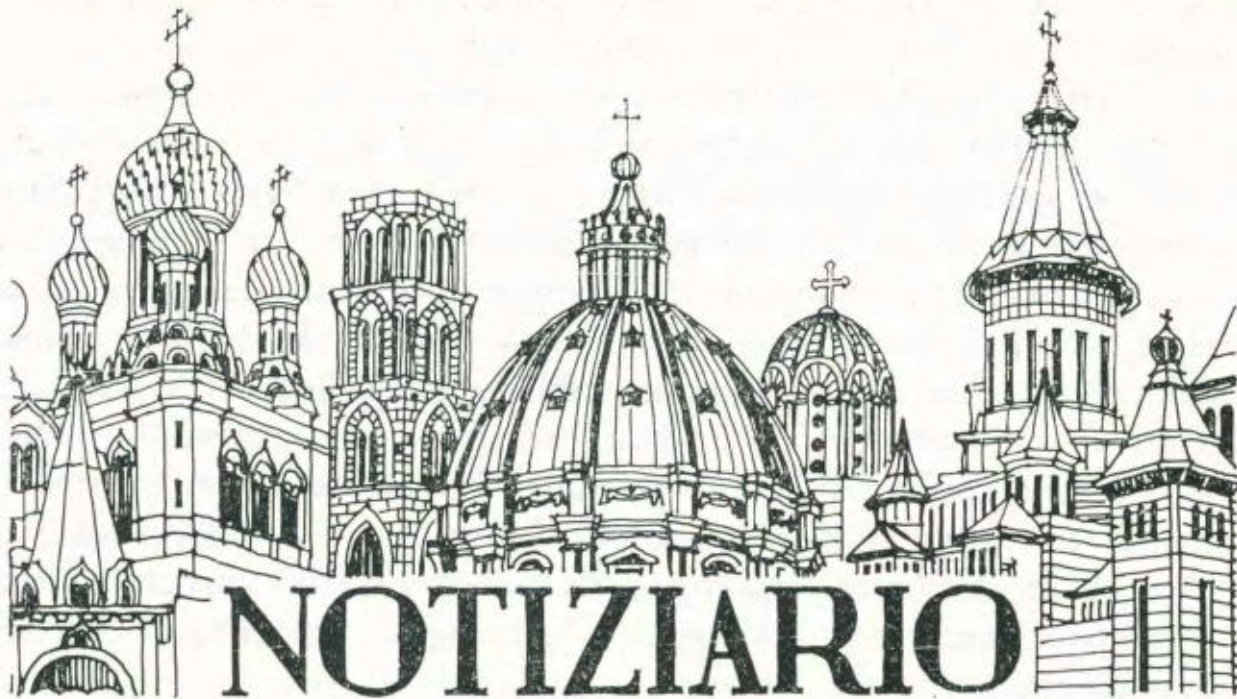
E proprio perché questa teologia esoterica era profondamente professata e vissuta dalla spiritualità dei nostri Padri, alcuni di essi, spiegando questo mistero, mettono in rilievo altri aspetti, come la purificazione della Vergine, come dice S. Leone Magno e molti altri, per renderla atta ad accogliere il Verbo.

Non è divergenza da questa dottrina esoterica; è un modo di sottolineare, nell'ambiente e nel modo che il tempo richiedeva, che anche quando parliamo di sommità, di vertice della santità in una creatura, pur perfetta al sommo grado e confine tra creato e increato, tuttavia dobbiamo stare attenti, nella teologia, dalle visioni troppo umane, sentimentali, antropomorfistiche, dalle quali i Padri rimanevano lontanissimi. Di una creatura umana che diventa dimora della Persona Divina, pur purissima in sommo grado e immune da ogni colpa, si deve sempre, tuttavia, dire che ha bisogno di purificazione. Perciò la Chiesa purifica con il rito di santificazione, cioè con la richiesta di presenza dello Spirito Santo, ogni oggetto o arredo che usa per la celebrazione dei misteri.

In questo senso, la purificazione ha valore di elevazione da parte dello Spirito Santo — come già dicevamo — da uno stato di natura a uno stato di soprannatura.

Ma anche quando la creatura è elevata al vertice della vicinanza con Dio, tra la creatura e il Creatore, tra il finito e l'Infinito, la distanza rimane sempre infinita, colmabile, questa distanza non dall'uomo, ma solo dalla misericordia divina, che si piega verso la Sua immagine creata. E la preghiera muove la misericordia divina a piegarsi.





# NOTIZIARIO

## 1. Patriarcato ecumenico di Costantinopoli.

### MESSAGGIO PASQUALE DEL PATRIARCA DIMITRIOS I

Demetrio I, per grazia di Dio, arcivescovo di Costantinopoli, la nuova Roma e Patriarca ecumenico, a tutto il pleroma della Chiesa, augura la grazia e la pace del Salvatore Gesù Cristo gloriosamente risorto.

Nel giorno della Pentecoste, quando San Paolo proclamava al popolo: « *Questo Gesù, Dio l'ha risuscitato e tutti noi ne siamo testimoni* » (Atti 2/32), egli esprimeva la propria fede, ma insieme anche quella degli altri santi apostoli e quella dei primi cristiani, sull'avvenimento straordinario della Resurrezione, verità centrale del cristianesimo ed oggetto di questa grande festa che noi celebriamo oggi con venerazione.

Per gli eletti di Dio, testimoni oculari degli avvenimenti della salvezza, la Risurrezione corporale dell'uomo-Dio Gesù era così reale, come lo era stata la sua morte e la sua sepoltura, e non solo per essi, ma anche per tutti quelli che si trovavano a Gerusalemme. Gesù che, per la salvezza del mondo aveva subito una morte crudele sulla croce, non fu vinto dalle potenze dell'inferno, nè conobbe la corruzione che accompagna la morte, ma risuscitò dai morti il terzo giorno, divenendo così la primizia di tutti quelli che si sono addormentati.

Cari figli nel Signore, la Chiesa di Cristo e la storia della fede sono testimoni della certezza con cui il popolo di Dio, da allora, ha sempre visto e vede tuttora nella Risurrezione, la certezza che la Risurrezione è fonte inesauribile di invincibile potenza. In questa fede, i predicatori del Vangelo hanno trovato il loro zelo; in essa i confessori ed i martiri hanno attinto il loro coraggio e la loro forza inespugnabile. È in essa che ancor oggi trovano, come a loro sorgente e principio, l'espansione e l'attività della Chiesa, a volta santificante e salvatrice, a volta umanizzante e civilizzatrice.

Una lunga schiera di generazioni hanno vissuto la gioia della Risurrezione e si sono addormentati nella speranza e nell'attesa di essa.

Ma il suo valore e la sua forza sono particolarmente recepiti dalla nostra Chiesa ortodossa di Oriente, perché essa ha posto la Risurrezione al centro della sua vita culturale e con inni che fremono d'una profonda emozione religiosa e che si ripetono per tutto l'anno, essa proclama l'uscita dal sepolcro, la vittoria sul peccato e sulla morte, la salvezza per mezzo della Croce e della Risurrezione, ed essa trasmette così ai suoi fedeli, mediante la benedizione e la frazione del pane eucaristico, il corpo della Risurrezione per la vita eterna.

Questo messaggio esaltante della Risurrezione, Noi ve lo trasmettiamo da questo Santo Trono con un affetto tutto paterno e lo indirizziamo a Voi ed a tutti i cristiani benedetti



da Dio che appartengono alla nostra giurisdizione patriarcale. Dopo aver trascorso il tempo vivificante della quaresima in un'attesa piena di fede e di speranza, eccoci oggi ammessi fin dalle prime luci dell'alba nel tempio di Dio, per glorificare il Cristo Risorto e santificare così questa giornata insigne e memorabile. Noi formuliamo il voto che la Risurrezione luminosa del Signore sia per tutti una sorgente di gioia inestinguibile, di conforto e di incoraggiamento nella vita presente e nelle sue prove.

La vita sulla terra ha certamente i suoi aspetti positivi. Ma a causa dell'imperfezione umana, essa comporta anche lagrime, angosce, asprezze, bisogni, morti premature e delusioni crudeli. Tutte queste cose costituiscono altrettante croci che devono essere portate con pazienza. Come Cristo è entrato nella gloria mediante la sofferenza, così anche noi mediante le nostre sofferenze, potremo avanzare verso la nostra santificazione e la nostra salvezza. Se noi porteremo bene la nostra croce; se noi riempiamo la nostra vita di opere spirituali, suggeriteci dall'amore di Dio e del prossimo, noi perverremo a comunicare con la gloria del Signore e resusciteremo anche noi alla vita, quella vita trionfante ed eterna che il Signore ci riserva nel suo regno infinito.

Noi vogliamo trasmettere questo messaggio della Risurrezione anche a tutti quelli che rimangono fermi al sabato che precede il primo giorno della settimana, come se l'alba della Risurrezione non fosse seguita alla notte della morte. Lo vogliamo trasmettere anche a quelli che, sviati da dottrine nefaste per l'anima, ed imbevuti di nuove filosofie e di ateismo, negano Dio e considerano la morte, come il termine ultimo della vita e di conseguenza sono contrassegnati dalla indifferenza religiosa, o dal materialismo pratico o dal nichilismo che tutto rigetta. Con le orecchie frastornate dallo strepito della vita, essi respingono ogni valore religioso e morale, nè sentono alcun impulso interiore che potrebbe metterli in contatto con i grandi problemi teologici ed antropologici. Essi hanno bisogno di rivedere i loro ragionamenti sconclusionati e le loro effimere convinzioni, alla luce della Santa Risurrezione; allora essi potrebbero comprendere che la vita non è dominata dalla morte, ma che essa si proietta e continua in un'altra vita, al di là della tomba e che anch'essi sono chiamati a vivere alla stregua degli altri uomini, poiché il Cristo è morto e risorto per tutti.

È alla luce di questi pensieri che noi stimiamo i valori e gli scopi di questa nostra vita terrena, che, nel piano divino, si proietta nell'eternità ed è con questi sentimenti che noi ci apprestiamo a celebrare la santa e grande giornata della Risurrezione gloriosa del Signore.

Noi celebriamo questa nuova e santa Pasqua con rinnovata pietà, e pur avendo presenti i tempi difficili che attraversiamo, vogliamo celebrarla, «non nel lievito vecchio, nè nel lievito di malizia e di nequizia, ma negli azzimi di purezza e di verità» (I Cor., 5/8). La celebriamo perciò nella gioia e nel desiderio di fare il bene, nella pace e nella carità verso di tutti, affinché la pace del Salvatore, Cristo risorto, ci avvolga cosicché, per l'invocazione del Suo nome, possiamo ricevere benedizioni e grazie.

Il Cristo è risorto! Fratelli e figli dilette e benedetti da Noi nel Signore.

A Lui sia la gloria, la potenza e l'adorazione nei secoli dei secoli.

Pasqua 1976

+ DEMETRIO di Costantinopoli,  
vostro umile intercessore presso Dio.

## IN PREPARAZIONE DEL CONCILIO PANORTODOSSO

Procede con ritmo intenso la preparazione del grande e santo Concilio di tutte le Chiese Ortodosse. A questo scopo è iniziato il giro di una speciale missione patriarcale, presso i Sinodi delle varie Chiese ortodosse, allo scopo di avere con essi uno scambio di idee e di consultazioni sui temi e sulle modalità che dovranno essere concordate. La missione è presieduta dal metropolita Melitone di Calcedonia, il quale è accompagnato nel suo giro dal metropolita Damaskinos di Traunoupolis, segretario per la preparazione del Concilio e dal Grande Protopresbitero Giorgio Tsetis, in qualità di segretario della missione stessa.

La missione, seguendo l'ordine gerarchico delle Chiese Ortodosse, si è recata dapprima dal papa e patriarca di Alessandria, S. B. Nicolas, poi dal patriarca di Antiochia, S. B. Elia, quindi dal patriarca di Gerusalemme, S. B. Benedictos. Nel mese di Aprile si è recata a Mosca, quindi in Georgia; poi è passata in Polonia, in Cecoslovacchia ed ai primi del mese di Maggio si è incontrata a Belgrado con il Patriarca Germano di Serbia.

Da questi incontri è emersa la convergenza pressoché unanime sui seguenti punti: 1) che il Concilio venga convocato quanto prima; 2) che esso sia di corta durata; 3) che esso



si limiti ad esaminare i problemi ecclesiastici più urgenti, sia per quanto riguarda il clero che il laicato ortodosso; 4) che infine esso debba fare il punto sulla questione del dialogo della Chiesa Ortodossa con le altre Chiese cristiane, in modo che vi sia unità di vedute fra tutte le Chiese ortodosse e che un programma panortodosso possa essere presentato in vista dell'unità cristiana.

La missione patriarcale ha continuato il suo giro di consultazione, recandosi a Bucarest, a Sofia, a Cipro, ad Atene e da ultimo in Finlandia.

Dato l'esito positivo raggiunto da questa missione, si prevede che già nel prossimo autunno, possa aversi una prima conferenza preparatoria plenaria al centro ortodosso di Cham-bésy in Svizzera e sarà probabilmente in questa conferenza che saranno fissati la data, il luogo e i temi del grande Concilio panortodosso.

## 2. Patriarcato greco-ortodosso di Alessandria.

### X ANNIVERSARIO DELL'ABROGAZIONE DELLE SCOMUNICHE

Al di là del dialogo

« Quello che io faccio, tu ora non lo capisci, ma lo capirai dopo » (*Gv.* 13, 7).

È questa la risposta di Gesù al rifiuto di Pietro di accettare il segno dell'« estrema umiliazione » di Cristo nell'ultima Cena, di lavare cioè i piedi dei discepoli. Sappiamo che, forse molti, si urteranno per il paragone. Osiamo però fare questo paragone, perché crediamo nella sincerità.

Non vogliamo vedere nè calcolo alcuno nè opportunismo nel gesto del Vescovo dell'antica Roma.

Nè facciamo torto a quanti pensano e parlano diversamente. Ci possono rinfacciare il « non credete a qualsiasi spirito... »

È la verità. Roma non ci ha abituati a spontaneismi. Non è questo il suo spirito.

Opportunità e convenienza in ogni suo passo. Calcolo diplomatico e manovra in ogni sua iniziativa.

Per questo, precisamente, colpisce e genera dubbi il gesto inatteso — per i suoi e per gli altri — e spontaneo del Papa di Roma, Paolo VI, di togliersi la mitria e di abbassarsi a baciare i piedi del rappresentante dell'ortodossia.

Se rifiutiamo questo « segno » e non lo consideriamo quale « spirito di Dio », come espressione di sincerità, come manifestazione di umiltà, di fronte alla verità, come pellegrinaggio ai patimenti dell'ortodossia e alla sua Croce — perché da tutto questo Roma non è rimasta estranea nel corso dei secoli — allora facciamo attenzione all'altra parola di Cristo: « Non avrai parte con me ».

Dobbiamo acquistare la forza che ci manca. Vedere i fatti nella loro dimensione reale. Apprezzare gli avvenimenti con buona disposizione. Andare sopra e al di là di qualsivoglia dubbio e delle meschinità di ogni sterile fanatismo, che distrugge la grandezza di momenti storicamente irreversibili, che poi risultano pietre d'angolo di una nuova costruzione in un mondo senza Dio e verità.

Questo gesto del « primus inter pares », ci sia permesso crederlo, è andato al di là del dialogo. Si colloca nello spazio dei segni apocalittici.

Di quei segni, la cui accettazione ci porta al tanto desiderato da tutti « ut unum sint ».

Non cerchiamo soltanto dagli altri gesti di buona volontà. Che anche noi possiamo avere la forza di accettarli. Crediamo a ogni loro manifestazione. Offriamo da parte nostra la preparazione ad accoglierli.

Comprendiamo l'atto dell'offerta quando siamo mossi dalla stessa forza e dalla stessa volontà: realizziamo anche noi — vescovi della Chiesa di Cristo assieme al popolo di Dio — l'atto del « Primus inter pares ». Questo manifesterà la misura del nostro impegno. Accettiamo allora che il gesto degli altri:

È sincerità di intenzioni

È purezza di cuore

È rettitudine di spirito

È compimento della legge

È amore!

E « paura » non vi è nell'amore, ma l'amore perfetto bandisce il timore... e colui che teme non è perfetto nell'amore. (*I Gv.* 4, 18).

+ TIMOTEO, Vescovo di Eleusino



### 3. Patriarcato ortodosso di Mosca.

#### DOCUMENTO DEL SANTO SINODO SUI RISULTATI DELL'ASSEMBLEA DI NAIROBI

Nella riunione sinodale tenutasi a Mosca il 3 Marzo 1976, sono stati esaminati i risultati dell'Assemblea ecumenica tenutasi a Nairobi dal 23 Novembre al 10 Dicembre 1975 ed a conclusione della riunione è stato deciso di inviare una Lettera al Consiglio ecumenico delle chiese di Ginevra, nella quale il S. Sinodo ha riassunto in tre punti la sua valutazione, parte positiva e parte negativa sui risultati di questa Assemblea.

a) Nella prima parte la Lettera contiene alcune osservazioni sul primo tema trattato in detta Assemblea, cioè quello sulla unità della fede. Secondo il giudizio del S. Sinodo questo tema non fu approfondito come esso meritava. Ci si è fermati più sulla sua parte teorica, senza scendere al pratico. Le divisioni che travagliano la Chiesa sono purtroppo una realtà, che deve essere affrontata in tutta la sua gravità, perché sono connessi con queste divisioni i problemi pratici che riguardano la comunione eucaristica e sacramentale, il mutuo riconoscimento dei ministeri ecclesiastici che esistono in ogni chiesa. Finché questi problemi non saranno affrontati e risolti in via prioritaria, non sarà possibile passare ad una attività ecumenica che si limiti soltanto ad accordi generici. Inutile perciò soffermarsi, per esempio, sul sacerdozio femminile, sul quale la Chiesa ortodossa rimane fedele alla sua tradizione e che invece di diminuire non serve altro che ad accrescere le difficoltà fra le varie chiese. C'è poi il pericolo che su questa via il Consiglio ecumenico delle chiese tenda a sostituirsi alle singole chiese e da organo di collegamento a servizio delle chiese, diventi invece una « super-chiesa », dotata di un ruolo quasi profetico. Suo compito invece deve rimanere quello di mettere a contatto le varie chiese fra loro, perché si conoscano, si comprendano e riallaccino ove è possibile i loro legami cristiani, evitando in ogni caso l'idea di un sincretismo che tenti di avvalorare tutte le dottrine e di un indifferentismo che non tenga conto delle divisioni reali che tuttora sussistono tra le varie chiese.

b) Nella seconda parte il documento sottolinea la soddisfazione della Chiesa russa per l'aiuto che l'Assemblea vuol dare ai popoli sviluppati del Terzo Mondo. Tutto questo risponde, esso dice, ai fini stessi della Chiesa e del cristianesimo, che deve tener conto delle attese di giustizia che provengono dai popoli in via di sviluppo e deve combattere la mentalità occidentale di considerare lo sviluppo ed il progresso economico, tecnologico e sociale, senza tener conto delle aspirazioni dei popoli poveri.

Altro punto che trova la solidarietà della Chiesa russa è quello che riguarda la denuncia del razzismo, la trasgressione dei diritti dell'uomo in certi paesi sud-americani, così come la corsa agli armamenti.

Dove invece la Chiesa russa non è d'accordo ed è costretta invece ad elevare la sua protesta e la sua disapprovazione è sul modo poco cristiano e per nulla fraterno, con cui si è cercato, nel corso dei lavori dell'Assemblea, di intervenire negli affari interni dell'URSS, cercando di mettere in dubbio la libertà religiosa e l'applicazione dei diritti dell'uomo, fino al punto di denunciarne la violazione. Tutto questo è frutto di un preconcetto e mostra come non siano stati assicurati all'Assemblea criteri di oggettività e di serietà.

c) Nella terza parte il documento contiene alcune osservazioni generali su tutto l'andamento dell'Assemblea: 1) viene rilevata la mancanza di una preghiera comune, meglio ordinata e più convincente; 2) l'insufficienza delle delegazioni delle chiese dei paesi socialisti, che se si prolungherà, porterà queste chiese ad allontanarsi dalla partecipazione ai lavori del Consiglio; 3) la manovra di mettere in cattiva luce l'Unione Sovietica davanti agli occhi dei rappresentanti del Terzo Mondo; 4) la maniera superficiale e troppo spiccia con cui furono prese varie decisioni, senza una preparazione sufficiente e preliminare.

Il Documento termina manifestando la speranza che queste osservazioni saranno accolte fraternamente dal Consiglio ecumenico delle Chiese e che esse contribuiranno alla costruzione della fraternità e dell'unità cristiana, nella cui opera sono impegnati tutti i cristiani senza distinzione.



#### 4. Patriarcato ortodosso di Romania.

BUCAREST: CONSULTAZIONE SUL TEMA

« TRADIZIONE E RINNOVAMENTO NELLA EDUCAZIONE ORTODOSSA »

Una importante consultazione organizzata congiuntamente dal Comitato dei programmi d'educazione delle Chiese pre-calcedonesi d'Oriente e da SYNDESMOS, la Federazione mondiale della gioventù ortodossa, si terrà dal 6 al 10 settembre 1976 nel monastero di Neamt, in Moldavia. Una quarantina di partecipanti che arriveranno anche dall'Africa e dall'Asia, oltre che dall'Europa e dall'America, teologi e responsabili della catechesi nelle loro rispettive Chiese, cercheranno nell'esperienza viva della Chiesa le linee essenziali di una visione ortodossa dell'educazione cristiana, poi si sforzanno di formulare le conseguenze pratiche che devono conseguire nei differenti contesti dove sono chiamati a vivere gli ortodossi.

Il lavoro di questa consultazione si articolerà attorno ai seguenti quattro temi:

1. Possibilità di un rinnovamento nella Chiesa ortodossa. Come rifare nella nostra epoca ciò che i nostri Padri nella fede furono trasportati a fare lungo tutta la storia della Chiesa, cioè: tradurre il messaggio cristiano e metterlo in pratica nella vita della Chiesa?

2. Approccio eucaristico di rinnovamento — una visione eucaristica del mondo e della vita quotidiana — e rinnovamento della pratica eucaristica che si fondi su una riscoperta dell'ecclesiologia come fondamento della vita delle comunità.

3. L'umanità nel mondo creato. La visione biblica e patristica dell'uomo e dell'umanità, e del loro destino nella creazione. I ruoli complementari dell'uomo e della donna. Implicazioni a livello della formazione cristiana.

4. La formazione cristiana nel mondo in cambiamento. Età della vita spirituale e crescita personale. La comunità familiare come cellula ecclesiale. La formazione cristiana nelle parrocchie e a livello dell'unità ecclesiale locale. Catechesi e formazione teologica degli adulti nella vita della Chiesa. Spiritualità monastica e spiritualità laica nel contesto di un rinnovamento globale della vita della Chiesa.

Tutta questa riflessione sarà condotta nella prospettiva di una riattualizzazione della Tradizione biblica e patristica, e sarà nutrita dalla partecipazione quotidiana alla vita liturgica della Comunità monastica che ospita la consultazione.

IL TEOLOGO ROMENO STANILOAE

NOMINATO DOTTORE IN TEOLOGIA DELL'UNIVERSITÀ DI SALONICCO

Il P. Dumitru Staniloae, ben noto teologo ortodosso romeno, Professore all'Istituto teologico di Bucarest (a livello universitario) è stato nominato il 13 maggio scorso Dottore honoris causa della Facoltà di teologia di Salonicco. Oltre ad originali opere teologiche, il P. Staniloae ha tradotto e pubblicato in romeno la celebre « Filocalia », antologia di spiritualità ortodossa di provenienza soprattutto monastica. Di essa sono apparsi cinque volumi, di cui il quinto assai recentemente, contenente i consigli spirituali di S. Pietro di Damasco e una parafrasi dei sermoni di S. Macario d'Egitto. Tutti i volumi hanno un'introduzione e delle note esplicative.

#### 5. Patriarcato ortodosso di Serbia.

STATISTICHE SULLA CHIESA SERBA PER L'ANNO 1976

Il calendario della Chiesa Ortodossa serba per l'anno 1976, riporta le seguenti cifre statistiche: 28 Diocesi, di cui 21 in Jugoslavia, 3 in Europa occidentale e centrale (con sede rispettivamente a Londra, Budapest e Timisoara (Romania); 1 in America del Nord e Canada; 1 in Australia e Nuova Zelanda; 4 Seminari teologici con sede a Belgrado (125 studenti); Prizren (105), Sremski Karlovci (100) e Krk (110). Presso il Seminario di Belgrado, funziona una Facoltà teologica per gli studi superiori di teologia. Un seminario funziona anche presso il monastero di San Basilio d'Ostrog, con 12 alunni. Nel corso dell'anno accademico 1974-75,



vi sono state 78 ordinazioni sacerdotali, ma vi sono ancora molti posti vuoti nelle parrocchie per mancanza di sacerdoti.

La Chiesa di Serbia dispone attualmente di 158 monasteri in funzione con 278 religiosi, ai quali occorre aggiungere quelli che lavorano nei seminari e nelle diocesi, oltre alla comunità monastica serba del Monte Athos.

Complessivamente gli Ortodossi in Jugoslavia sono 7.341.842, mentre all'estero sono circa 600.000.

A queste cifre ufficiali date dall'Annuario della Chiesa Ortodossa serba, occorre aggiungere alcune notizie riguardanti: a) la Chiesa Ortodossa Macedone, che si è recentemente costituita in chiesa autonoma, anche se questa autonomia non è stata ancora riconosciuta da tutte le chiese e b) la Chiesa serba indipendente, che si è costituita nel 1963 in America.

La Chiesa Ortodossa Macedone conta 6 eparchie, di cui 5 in Macedonia ed 1 in America-Canadà ed Australia. Essa è retta da un arcivescovo maggiore che risiede a Skopje e conta complessivamente 1.200.000 fedeli circa. Dal 1967 ha anche un seminario proprio.

La Chiesa serba indipendente, organizzata dal vescovo Dionisje nel 1963, comprende 3 eparchie, 1 in America-Canadà con residenza a Libertyville; 1 in Europa occidentale con residenza a Dusseldorf in Germania ed una in Australia e conta complessivamente circa 50.000 fedeli.

## 6. Chiesa ortodossa di Grecia.

### SI PREPARA AD ATENE IL 2° CONGRESSO DELLE SCUOLE TEOLOGICHE ORTODOSSE

La fedeltà alla Tradizione e nello stesso tempo l'ansia di assicurare una formazione che risponda alle diverse condizioni che la Chiesa vive nel mondo contemporaneo sono i temi che i teologi ortodossi si preparano a dibattere prossimamente ad Atene, nel monastero di Pendeli, dove dal 19 al 20 Agosto prossimo si prevede che parteciperanno più di 100 teologi del mondo ortodosso ed anche osservatori di altre Chiese e Confessioni cristiane. Per la Chiesa cattolica romana, il Segretariato per l'unione dei cristiani ha deciso di inviare Mons. Eleuterio Fortino, Segretario della Commissione cattolica per la preparazione del dialogo teologico con la Chiesa ortodossa.

Tema generale del Congresso è «La teologia della Chiesa e la sua attuazione». Esso si articolerà attorno ai seguenti argomenti:

1. La Liturgia, espressione della vita e della coscienza ecclesiale
  - a) liturgia e spiritualità
  - b) spirito comunitario e conciliarità
  - c) aspetto storico ed escatologico.
2. La teologia, espressione della presenza della Chiesa nel mondo
  - a) testimonianza della dinamica della salvezza
  - b) missione e pastorale
  - c) la dinamica del mondo della Chiesa.
3. La teologia nel rinnovamento della vita della Chiesa
  - a) esame critico delle applicazioni della teologia
  - b) cattolicità ed etnicità
  - c) dimensioni ecumeniche dell'Ortodossia.

Come si ricorderà il 1° Congresso si tenne ad Atene nel lontano 1936.

Questo secondo Congresso, è posto sotto il patrocinio della Chiesa di Grecia e delle Facoltà teologiche di Atene e di Salonicco e organizzato da un Comitato preparatorio internazionale sotto la direzione del Prof. Saba Agourides, decano della Facoltà di teologia di Atene.



## IL PRIMATE DI GRECIA VISITA LA BULGARIA E LA RUSSIA

Nella prima decade di giugno il Primate di Grecia, Sua Beatitudine Serafim, accompagnato da una delegazione di Vescovi e altri prelati della Chiesa ortodossa di Grecia si è recato in visita in Bulgaria e in Russia.

In Bulgaria l'Arciv. Serafim ha visitato anche il Presidente Zibkov, il quale lo ha insignito di un'alta onorificenza onorifica bulgara. La visita in Bulgaria — ha dichiarato l'Arciv. Serafim — è stata compiuta per ricambiare la visita fatta dal Patriarca Massimo di Bulgaria alla Chiesa di Grecia qualche anno fa.

La visita in Russia è durata 10 giorni, dall'11 al 21 giugno scorso.

## PROIBIZIONE ALLE DONNE DI ENTRARE AL MONTE ATHOS

La prima sezione del Parlamento ellenico ha discusso il 7 giugno scorso una proposta di legge del deputato Giov. Koutsocheras, del partito socialista, secondo cui si doveva permettere alle donne di entrare e di visitare la Santa Montagna dell'Athos, essendo finora proibito ad esse di accedervi, secondo una antichissima tradizione.

È stato d'altra parte sottolineato da parte di numerosi altri deputati la necessità di conservare questa interdizione severa per rispettare la volontà dei monaci, che desiderano vivere lontani dal mondo e consacrarsi alla vita ascetica e contemplativa.

Dopo una lunga discussione, il Parlamento ha rigettato la proposta socialista. (Typos).

## 7. Chiese ortodosse dell'Europa occidentale.

### PRESENZA DELLA CHIESA ORTODOSSA NELLA GERMANIA FEDERALE

Secondo recenti informazioni la Chiesa Ortodossa nella Germania Federale conta attualmente 9 vescovi, assistiti da 91 sacerdoti e 10 diaconi. essi sono ripartiti secondo le Chiese di provenienza nel modo seguente: 1) Patriarcato di Costantinopoli: 3 vescovi; 48 preti, formanti l'Archidiocesi di Germania retta dal metropolita Irineo, con sede a Bonn; più 3 preti dell'archidiocesi dell'Europa Occidentale ed un prete di Polonia; 2) Patriarcato di Mosca: 2 vescovi, 11 preti e 4 diaconi, formanti l'Archidiocesi di Germania, retta dal metropolita Filarete, con sede a Berlino; 3) Patriarcato di Serbia: 1 vescovo ed 11 preti, formanti l'archidiocesi dell'Europa occidentale, retta dal vescovo Lavrentjje, residente a Dusseldorf; 4) Patriarcato di Romania: 1 sacerdote dipendente dall'Archidiocesi dell'Europa centrale ed occidentale che ha sede a Parigi, in Francia; 5) Archidiocesi della Chiesa russa dell'emigrazione: 3 vescovi, 15 preti e 5 diaconi sotto la direzione dell'Arcivescovo Filoteo, residente ad Hamburg.

La Chiesa russa dell'emigrazione costituisce una chiesa autonoma, che da tempo ha rotto i legami con la Chiesa Ortodossa russa di Mosca per cui anche questa diocesi della Germania non è in comunione con il patriarcato di Mosca, ma con il Metropolita Filarete che risiede a New York, negli USA.

Un'altra chiesa autonoma è presente nella Germania Federale ed è quella della « Chiesa autocefala ucraina » che qui conta 1 vescovo, 9 preti ed un diacono, ma che anch'essa si regge in forma indipendente, non avendo finora voluto entrare in comunione, nè con la Chiesa ortodossa russa dell'emigrazione, nè con il Patriarcato di Mosca. Essa ha proclamato la sua autocefalia nel 1973, ma non è ancora riconosciuta dalle altre chiese ortodosse. Il metropolita che ne è a capo ha la sua residenza a New York, South Bound Brook.

Complessivamente gli Ortodossi in Germania Federale si aggirano sui 700.000 e sono costituiti in gran parte da operai immigrati, greci e serbi.

### NUOVA CATTEDRALE AD UPPSALA DEDICATA A S. PAOLO

Il metropolita Paolo di Svezia e di tutta la Scandinavia ha celebrato il 16 maggio la consacrazione della nuova cattedrale ortodossa di Uppsala, dedicata a S. Paolo. La metropoli di Svezia ha anche recentemente aperto un altro luogo di culto a Stoccolma, dedicato a S. Giorgio e dal 2 maggio scorso vi si svolgono regolari cerimonie religiose. Si ricorderà che nei paesi scandinavi vivono attualmente circa 20.000 ortodossi.



## 8. Notizie dai Paesi dell'Est-Europa: ALBANIA - URSS.

### LA RELIGIONE IN ALBANIA

Sulla RELIGIONE, la nuova (1976) Costituzione della Repubblica popolare socialista d'Albania afferma:

- 1) ART. 36: « Lo Stato non riconosce alcuna religione e sviluppa la propaganda atea per inculcare agli uomini la concezione del mondo materialista scientifica ».
- 2) ART. 54: « È proibito creare qualsiasi organizzazione a carattere religioso. È proibito svolgere attività e fare propaganda religiosa ».

Quanto finora era stabilito dal decreto legge Nr. 4337 del 13 novembre 1967 diventa adesso norma costituzionale.

### NEANCHE IL NOME

Un decreto governativo impone agli abitanti di mutare il loro nome se ricorda un santo o una ricorrenza religiosa; dovranno essere « albanizzati » anche i nomi di origine straniera; come si sa il regime comunista albanese è il più feroce nemico di ogni religione. (ANSA, 3 luglio 1976).

### L'APPELLO PER LE LIBERTÀ RELIGIOSE IN URSS

*Mosca.* - Vengono resi noti i passaggi principali del documento col quale un gruppo di ecclesiastici ha denunciato la mancanza di libertà religiosa nell'Unione Sovietica.

Il documento è firmato dal pastore Grigori Vachtchenko; dai predicatori battisti Boris Zdorovets e Alexis Profiev; dal presidente della Chiesa avventista Vladimir Chelkow; dai membri della Chiesa di Cristo Mykolo Zdorovets e I. Polianova; dai sacerdoti cattolici di Lituania don Poukenas di Kalvaria e Vilouknas di Vilna; dai pope ortodossi Doudko, Jeloudkov e Yakoulin; essi dichiarano di aver firmato l'appello a titolo personale, ma nella speranza che coincida con quello della maggioranza dei loro confratelli.

L'appello comincia ricordando che le difficoltà per chi vuole professare la fede cristiana sono naturali in qualunque società umana, ma nell'URSS tale situazione diviene sempre più difficile. « I credenti sono una parte della popolazione, sono decine di milioni di abitanti e quando si trovano in posizione di ineguaglianza, di discriminazione, e vengono opposti artificiosamente allo Stato, si crea un turbamento nella vita del popolo ». Negare i fatti sarebbe comodo, ma è impossibile; l'appello ricorda che il presidente del comitato governativo per gli affari religiosi, V. Kouroiedov, ha scritto nel quotidiano « Iszvestia » un articolo col quale ha preso posizione su tale problema in modo da indurre i firmatari ad esporre lo stato delle cose.

A riprova delle difficoltà della situazione per i credenti l'appello rileva che si autorizzano i cristiani soltanto a seguire il loro culto, ma la loro voce non può uscire dalle case di preghiera; si stampano a gran tiratura pubblicazioni antireligiose coi denari dello Stato, una parte dei quali viene dalle tasche dei credenti, ma la costituzione non riconosce a questi credenti il diritto di rispondere a tali pubblicazioni.

Circa il « non intervento » negli affari della Chiesa affermato dai documenti ufficiali, l'appello ricorda che nessuna comunità religiosa può cominciare la propria attività fino a quando le autorità locali non abbiano accordato la registrazione; inoltre tali autorità hanno il diritto di veto sulla composizione del consiglio parrocchiale e tutte le riunioni debbono avere il permesso preventivo, dopo che sia stato reso noto l'argomento della discussione.

Le organizzazioni religiose non hanno il diritto di istituire opere di carità; ora nonostante la sua buona volontà lo Stato non può sovvenire a tutte le necessità concrete individuali; ma l'iniziativa cristiana in questo campo è categoricamente interdotta.

Ancora: le organizzazioni religiose non hanno nessun diritto di proprietà: tutti gli oggetti di culto sono « beni del popolo » e la comunità religiosa è responsabile della loro conservazione. L'insegnamento religioso è del tutto vietato e sono numerosi i casi di genitori, che hanno sopportato le conseguenze di aver trasgredito la proibizione; ogni letteratura di carattere religioso è vietata.

I luoghi di culto diminuiscono; in seguito all'ordine di Kruscev diecimila chiese ortodosse, cioè la metà del totale, vennero chiuse; altrettanto per le Chiese di altri culti; e non



si ha notizia di domande di riapertura che siano state accolte; anche dei 7 seminari ortodossi 4 sono stati chiusi.

In questo modo, nota l'appello, la legislazione sovietica contraddice gli obblighi internazionali assunti dallo Stato, la dichiarazione dei diritti dell'uomo, la convenzione per la lotta contro la discriminazione, e l'atto finale della conferenza di Helsinki.

Infine l'appello dichiara che è indispensabile pubblicare chiare disposizioni in materia religiosa per evitare abusi da parte di ogni autorità, e perché i credenti conoscano quali sono i loro diritti e doveri e che si dovrebbe stabilire praticamente, come vuole la costituzione sovietica, la non ingerenza dello Stato negli affari della religione, e la parità fra credenti e atei militanti. Tanto più che « l'esperienza ha dimostrato il fallimento dell'azione di annientamento della religione e anzi l'influenza della religione si manifesta sempre maggiore tra i giovani ». Noi, concludono i firmatari dell'appello, non siamo i primi a chiedere tali cose, né siamo così ingenui da credere che ricaveremo comprensione immediata; ma il nostro sentimento di responsabilità davanti al Paese e alla storia ci fa esprimere la speranza che la nostra parola sia ascoltata, se è ancora tempo, se non è già troppo tardi ». (ANSA)

## 9. Dal Segretariato per l'unione dei cristiani.

### COMITATO CATTOLICO PER LA COLLABORAZIONE CULTURALE

Il Santo Padre Paolo VI ha ricevuto in udienza speciale, mercoledì 9 Giugno 1976, il gruppo degli studenti ortodossi che, come borsisti del Comitato cattolico per la collaborazione culturale, studiano a Roma in vari Atenei cattolici.

Il gruppo era guidato da p. Pierre Duprey, sotto-segretario del segretariato per l'unione dei Cristiani e segretario del comitato cattolico per la collaborazione culturale.

Il Santo Padre ha rivolto il seguente discorso:

« In questo periodo di Pentecoste, mentre la liturgia celebra in modo particolare la presenza dello Spirito Santo nella vita della Chiesa, siamo profondamente lieti di salutare voi, giovani studiosi, membri delle venerate Chiese ortodosse e borsisti a Roma del Comitato Cattolico per la Collaborazione Culturale.

Ci fa piacere che voi abbiate avuto il desiderio di compiere degli studi di specializzazione in questa nostra città, e che a questo scopo vi abbiano inviato le vostre Chiese, perché siamo convinti che la reciproca conoscenza diretta, come lo studio sulle fonti e il contatto personale con uomini e cose, sono la via più sicura per rispondere in modo personalmente convinto alla volontà del Signore che chiede a tutti i cristiani, suoi discepoli, una testimonianza di piena unità nel nostro tempo.

Tornando alle vostre case, portate il nostro saluto alle vostre Comunità, ai vostri vescovi, e la nostra benedizione alle vostre famiglie.

A voi auguriamo un pieno successo nello studio della disciplina che ognuno di voi ha scelto per rendere un fecondo servizio alle vostre singole Chiese e per dare un contributo al ristabilimento della piena unità fra tutti i cristiani.

L'Angelo del Signore preceda i vostri passi per tutti i giorni della vostra vita ».

(11 Giugno 1976)



# 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 officature 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»