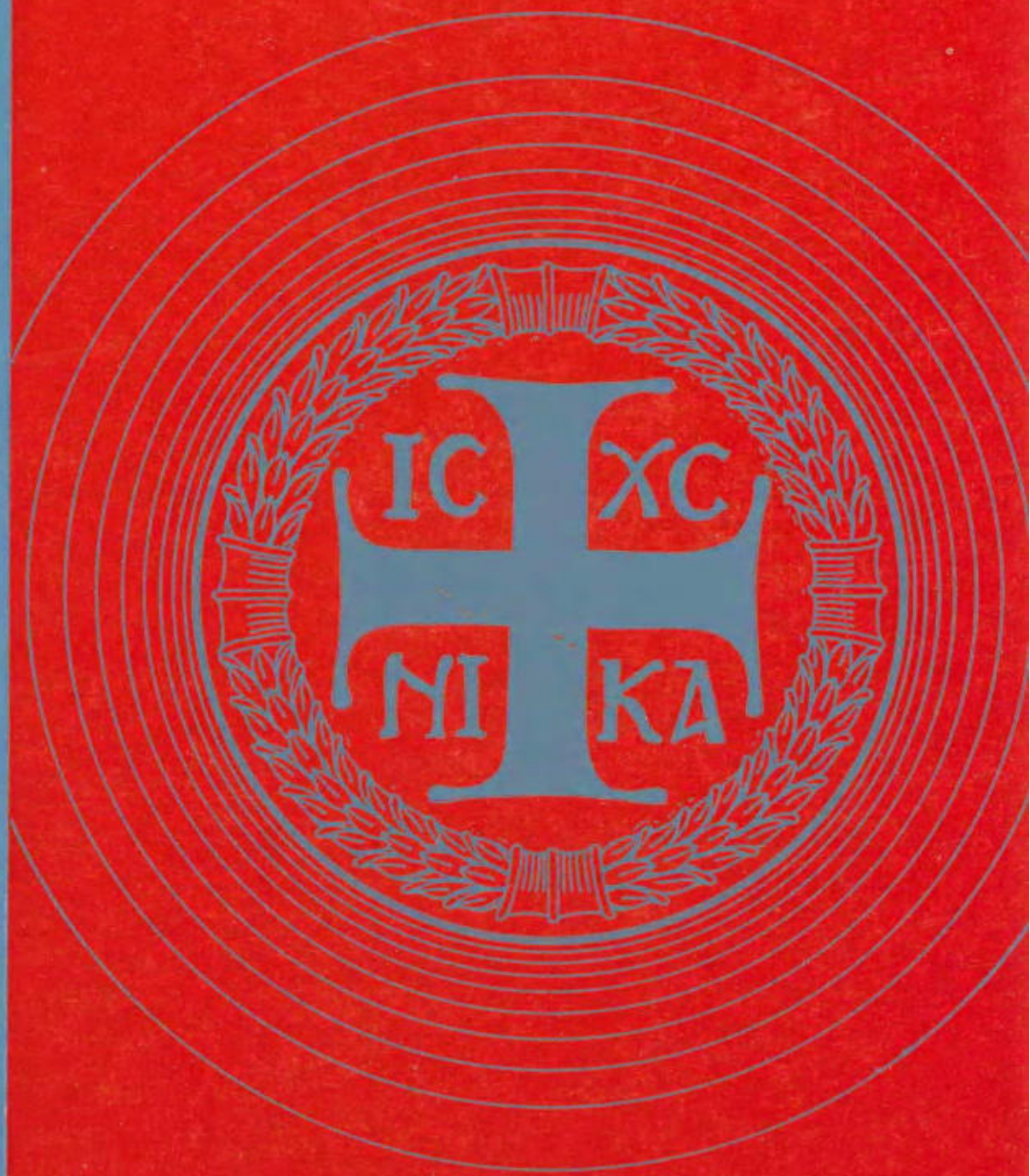


RIVISTA TRIMESTRALE DELL'ASSOCIAZIONE CATTOLICA ITALIANA
PER L'ORIENTE CRISTIANO - PIAZZA BELLINI, 3 - PALERMO

ORIENTE CRISTIANO



Anno XVII

OTTOBRE - DICEMBRE 1977

4

ORIENTE CRISTIANO

ANNO XVII **4**
OTTOBRE - DICEMBRE 1977

RIVISTA TRIMESTRALE DELLA ASSOCIAZIONE
CATTOLICA ITALIANA PER L'ORIENTE CRISTIANO

DIRETTORE RESPONSABILE: *Papàs Damiano Como*

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

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

S O M M A R I O

	pagina
Ancora su di un Ottavo Concilio Ecumenico (<i>Vittorio Peri</i>)	2
Decalogo della Legislazione secondo il Cristo, cioè del Nuovo Testamento - Discorso 62 di S. Gregorio Palamas - V Comandamento - (<i>Giuseppe Ferrari</i>)	8
Un illustre siracusano: Metodio I - Patriarca di Costantinopoli (843-847) - Vincitore del II Iconoclasmo (<i>Lino Bernardini</i>)	25
Spazio liturgico bizantino nell'architettura panormita (dal XI al XVI secolo) (<i>Rodo Santoro</i>)	33
Introduzione alla lettura dell'Arte sacra figurativa — specialmente bizantina (<i>Giuseppe Valentini S.J.</i>)	70
DOCUMENTAZIONE - Un concilio della Chiesa ortodossa è veramente auspicabile? - Una parola profetica (<i>Nikita Struve</i>) - Lettera sul Concilio (<i>Arch. Justin Popovitch</i>)	101
NOTIZIARIO	
1. Patriarcato ecumenico di Costantinopoli	114
2. Patriarcato di Antiochia	122
3. Patriarcato ortodosso russo	123
4. Chiesa ortodossa di Grecia	127
5. Chiesa ortodossa di Georgia	128
6. Chiesa ortodossa di Cipro	128

Ancora su di un

“Ottavo., Concilio Ecumenico

Un tempo, tra studiosi, si sarebbe ritenuto indecoroso, prima che indegno, polemizzare con un interlocutore, svisandone le affermazioni con faziosi « collages » di parole e prestandogli propositi esattamente contrari a quelli da lui espressamente enunciati. Se da uno si dovessero conoscere tutti — ma anche i proverbi mentono! — verrebbe voglia di dire che non è più così per le più recenti ed ordinarie leve, che si sono aperte un varco nella nostra Università in crisi.

Sull'ultimo numero del 1977 del periodico genovese « *Renovatio* », C. Leonardi dedica una nota all'ottavo concilio ecumenico. Apparentemente, essa è tutta consacrata a confutare un articolo, che, sullo stesso argomento, ho scritto in una rivista scientifica internazionale, « *Annuario Historiae Conciliorum* » 8 (1976), pp. 53-79, in una raccolta di contributi in onore del maggiore storico cattolico del concilio di Trento, mons. H. Jedin. Basta confrontare i due scritti, per convincersi quanto sia pertinente l'avverbio: apparentemente. Non ho scritto infatti, né là né altrove, quanto mi viene animosamente rinfacciato.

« Il Peri ritiene . . . che si possano considerare ecumenici solo i primi sette concili » (p. 493); « l'ecclesiologia insita nella proposta del Peri è alternativa a quella della tradizione romana, e di fatti fa proprio assolutamente il punto di vista orientale » (p. 498). Per fortuna del lettore, e sua comodità, lo stravagante polemista riporta anche alcune delle frasi del mio articolo, da cui risulta che quanto egli mi attribuisce è il contrario di quanto in esse viene affermato. Come spiegarcelo?

Obiettivo della polemica leonardesca non sono infatti le affermazioni espresse — spero chiaramente — nello scritto, ma piuttosto dei fantasmi, dottrinali e storici, con cui l'ottavo concilio ha la stessa

relazione di qualsiasi altro fatto concernente la vita della Chiesa, vista con gli occhi di un profeta di sventura. Evidentemente essi lo agitano e lo preoccupano istantaneamente, se, per esorcizzarli, giunge a prestarmeli, senza positivo fondamento, ma non per questo senza forzature, reticenze ed insinuazioni del tutto comprensibili, a detta degli psicologi, in chi ha frequentato la stessa Università Cattolica del S. Cuore e per oltre un decennio è stato quotidiano collega come Scriptor della Biblioteca Apostolica Vaticana.

La nota principalmente attacca, quasi fosse mia o la condividessi, una proposta « ecumenica » di F. Dvornik, in parte ripresa da D. Stiernon, che il mio articolo invece, con netto giudizio, respinge. Basta leggere quanto vi è scritto: « la composizione del divario (*sc.* tra il numero dei concili riconosciuto dalla Chiesa Cattolica e dalle Chiese Ortodosse) non ci sembra potersi assicurare in virtù di qualche intellettualistica contrattazione tra canonisti né passare, in modo corretto e prevalente, attraverso concessioni, grandi o piccole, unilaterali o reciproche, in materia di inveterati pregiudizi ed errori storici (e qui, per non restare nel generico, in nota sono nominati Dvornik, Stiernon e Congar!): il vagheggiarlo, anche animati degli intendimenti più nobili, rischia di introdurre nel doveroso riconoscimento comune della verità dei fatti ecclesiali, toni ed eccenti soggettivi ed estranei, oscillanti tra il libresco e il mercantile » (p. 78). Mi sembra un rifiuto *in formis*, e neppure troppo dolce, della proposta che il Leonardi pretende essere la mia. Il *furor theologicus* ha forse accecato il Cattedratico quando doveva leggere, se leggeva, il passo, rendendogli invisibili il *non* e il *né* della mia proposizione? Non mi sembra inoltre rendere giustizia al contenuto della precedente ricerca storica, che ho dedicato alla tradizione di ecumenicità dei concili, dire che essa « segue, con qualche aggiustamento, l'ipotesi dello Dvornik » (p. 493) o che « segue semplicemente lo Dvornik » (p. 495). Specialisti più autorevoli e qualificati del Leonardi hanno riconosciuto la novità di questi risultati sul piano erudito e su quello storico.

Oggetto del mio articolo su AHC non sono, come mostra di credere il recensore, delle ipotesi e, tanto meno, delle proposte « mosse da una preoccupazione prevalente di natura pratica e non scientifica » (p. 496). Avrei scelto, in tal caso, una rivista adeguata, come ha fatto lui. Mi sono invece proposto la descrizione, con tanto di controllabile indicazione delle fonti greche e latine, di come, nel corso dei secoli, siano stati riconosciuti ufficialmente dalle Chiese cristiane i concili ecumenici, una volta avvenuta la loro celebrazione. Perchè tale legit-

timo studio significhi «ridurre un problema ecclesiale delicato e complesso nella storia della Chiesa, come quello del concilio ecumenico, a una questione di mera classificazione numerica» (p. 496) o equivalga a far prevalere in ecclesiologia «le "necessità" giuridiche, nel considerare la vita della Chiesa, sulle dimensioni spirituali e le condizioni storiche» (p. 497) sa solo il Leonardi, non certo chi legge quello che ho scritto e lo comprende. Nessuna indagine storica obiettiva, nè alcun desiderio di togliere ostacoli all'ecumenismo impongono, come si insinua ch'io sostenga, di considerare annullato l'ottavo concilio (ma quale?), premendo sui dati della storia (*sic!*).

Più modestamente, ho ribadito che nessun concilio celebrato come ecumenico dopo i primi sette, ha ottenuto dal concerto universale delle Chiese, che a tutt'oggi restano in comunione tra loro anche se non perfetta e piena, un riconoscimento ufficiale uguale a quello ch'esse accordarono e continuano unanimi ad accordare ai primi sette concili. Mi sembra difficile impugnare, con malizia o senza, questo dato storico. È tanto faticoso comprendere che altro è un concilio ecumenico come avvenimento del passato; come assise storica di vescovi cattolici canonicamente riuniti e consapevoli di collocarsi con le proprie deliberazioni ad un livello ecclesiale universale; come paradigma permanente della fede e della disciplina ecclesiastica: e altro è invece il suo riconoscimento ufficiale e rituale da parte delle Chiese componenti l'Ecumene cristiano?

A quest'ultimo aspetto, in un senso e in una prospettiva storica ben definiti, è dedicato il mio articolo: chiunque può verificarlo. Tecnicamente tale riconoscimento si chiama *receptio*, anche se il Leonardi resterà forse sorpreso nell'apprendere che esso appare oggi piuttosto studiato e discusso. Spiegare con adeguata documentazione storica che il meccanismo con cui, nei secoli, le Chiese unite hanno provveduto in modo concorde ed unanime - e, di necessità, progressivo - a sancire con riconoscimento, sia individuale che comune, la validità per loro stesse e per la Chiesa universale di una serie bene stabilita ed identificabile di concili, i quali, nel dogma e nella disciplina, avevano emesso decreti d'ordine generale e universale, non significa affatto negare che altri concili ecumenici possano essere stati celebrati come tali e con tale qualità abbiamo inciso nella vita ecclesiale, pur senza ottenere lo stesso unanime riconoscimento. Si vede che al Leonardi, cacciatore di parole singole, è sfuggita l'intera mia frase, non breve per amore di precisione: «La constatazione positiva (*sc.* che dopo il IX secolo nessun concilio ecumenico ha ottenuto un riconoscimento ed un numero comune da parte di tutte le Chiese), com'è ovvio, lascia aperto ed

impregiudicato il delicato problema di successive definizioni dogmatiche o canoniche, provvidenzialmente espresse sotto l'urgenza storica di inderogabili necessità pastorali da altre autorevoli assemblee sinodali nel secolare intervallo della separazione, e tali, per la consonante omogeneità con la fede professata dai primi sette concili ecumenici, e per la sostanziale rispondenza ad un quadro istituzionale da questi previsto per la Chiesa universale, da poter aspirare ad un'obiettivo portata e tendere ad una legittima incidenza nella vita di comunione piena, che resta il dovere e il traguardo di tutte le Chiese. Basti pensare al problema di una definizione dogmatica solenne espressa dal Pontefice Romano nella riconoscibile veste di guida e dottore universale del popolo di Dio » (pp. 78-79). In parole diverse: per una ricomposta piena comunione tra le Chiese si pone, ad esempio, il problema che tutte le Chiese, e non solo quella Romana, riconoscano secondo un costume tradizionale, che il Vaticano I è un concilio ecumenico per le sue enunciazioni di tale natura. Ci vorrà del tempo, forse, ma la storia testimonia che anche per gli antichi concili ecumenici, per periodi ora più ora meno lunghi, tale mora nel riconoscimento dell'ecumenicità, da parte dell'una o dell'altra Chiesa, si è più volte prodotta. Perchè escludere che attualmente si versi, e da troppo tempo, in uno di questi periodi di attesa?

Se tale non fosse la mia posizione, come è la posizione di chi con onestà si informa, indipendentemente dai propri desideri e dalle proprie idiosincrasie, che senso avrebbero nell'articolo, le affermazioni, che pure il Leonardi paradossalmente riporta a prova del contrario? Vi è enunciata la possibilità che « ancora, dopo la stasi d'oltre un millennio, altri concili universali o celebrati (e quindi risultano già considerati ecumenici. NdR) o da celebrare, possano essere riconosciuti per tali da *tutte* le Chiese (ed è pertanto implicito che qualcuna di esse li ha già riconosciuti con questa qualificazione fin d'ora. NdR), e possano vedersi attribuite le peculiari prerogative di venerazione e di autorità, che un larghissimo schieramento di comunità ecclesiali cristiane è rimasto finora concorde nell'assegnare agli antichi concili ecumenici » (p. 79).

Le stesse cose ho scritto anche altrove: ma il poco equo critico qui fa le viste di non capirlo e altrove preferisce ignorarlo. Lettore frettoloso e subiettivo, come spesso sono i moderni, egli mi affibbia inoltre pretese di natura ipotetica assenti di proposito nell'articolo contestato. Rilevare, con pazienza erudita, l'una o l'altra denominazione o numerazione che in varie sedi s'è data nel passato ad un determinato concilio — per dirlo ottavo oppure ecumenico — non equivale

ad emettere ipotesi personali; significa piuttosto registrare e descrivere storiograficamente cosa si trova scritto nei documenti. Nè può qualificarsi d'ipotesi, da addebitarmi surcigliosamente, quella che è una constatazione, già risalente a Robert Creyghton, a Leone Allacci, a Matteo Rader, circa il fatto che quattro differenti concili si siano visti attribuire, volta a volta, a seconda degli ambienti e degli interessi ma anche da autori provatamente cattolici, il titolo ed il numero incriminati. Non « come vuole il Peri e come per altro il Segretariato per l'unità dei Cristiani non ha osato affermare » (p. 498), ma secondo Juan de Torquemada, esistono, teologicamente parlando, due tipi di concili ecumenici. Il Cardinale, della cui ortodossia almeno osiamo sperare non dubiti il Leonardi, lo ha sostenuto nella *Summa de Ecclesia*, che non è davvero un florilegio aneddótico di « notazioni storiche »; la sua posizione in proposito è esposta diffusamente nel mio libro *I Concili e le Chiese*, Roma, Ed. Studium 1965 (= *Cultura*, 39). Non è infine un'ipotesi, ma una constatazione ardua da impugnarne, l'osservazione positiva che nessuno dei citati concili (Costantinopoli dell'861, dell'869-70, dell'879-80; e Firenze), a differenza dei primi sette e nonostante il concorso delle Chiese d'Occidente e d'Oriente nel celebrarli, si è visto attribuire e mantenere ufficialmente, *da parte di tutte le Chiese*, un analogo riconoscimento. Dopo il secondo concilio di Nicea, settimo ecumenico — lo neghi se può il Leonardi, però dicendo su quale fondamento storico — nessun singolo concilio ha ottenuto da parte di tutte le Chiese un numero ottavo, omogeneo alla serie dei primi sette, né il titolo di ecumenico. Affermare tale fatto, senza timore d'essere smentiti dai competenti e dai colti, non significa affatto — come insinua il Leonardi — privilegiare alcun criterio o concetto di ecumenicità: né quello romano moderno forgiato dal Bellarmino, né quello canonico dell'Occidente medievale, né quello romano antico, che coincideva con quello di tutte le Chiese ortodosse. Dove ho detto che il « concetto antico è il solo pienamente autentico di ecumenicità » o che quello moderno è « nuovo e peggiore », sicché la Chiesa Cattolica l'avrebbe adottato « sbagliando »? Su quale base storica si potrebbe astrattamente parlare di « un'antica e più vera, la sola vera ecumenicità » (p. 497)? Non mi pare corretto imputarmi affermazioni che non ho mai fatto, se non altro perché, da un punto di vista storico, non riesco a pensarle sensate.

Quando si sente il bisogno di ricordare a qualcuno, con una bibliografia francamente smilza e casuale, che ci sono « condizioni storiche, per cui il concetto di ecumenicità muta e si precisa » o che

« il mutare del concetto di ecumenicità è ovvio nella Chiesa Cattolica, che ammette uno sviluppo storico del dogma come autocoscienza ecclesiale » (p. 479 e n. 10), suona involontariamente spiritoso farlo proprio con l'autore del saggio: *Il numero dei concili ecumenici nella tradizione cattolica moderna* (« Aevum » 37 (1963), pp. 430-501). Ma probabilmente il Leonardi l'avrà stimato utile per i lettori della rivista diretta dal reverendo Baget-Bozzo. Per quanto mi concerne, basterà una domanda: se avessi creduto che la sola autentica concezione di ecumenicità fosse quella antica, come avrei potuto auspicare — con logica bizzarra e personale il Leonardi riporta anche questa mia frase — « una ricostruzione concorde — storicamente fondata, teologicamente verificata, consensualmente fatta propria dai Pastori responsabili — del criterio di ecumenicità, grazie al quale ancora . . . altri concili universali, o celebrati o da celebrare, possano essere riconosciuti per tali da tutte le Chiese »?

Come ogni lettore alfabeto e onesto può con agio controllare, nulla nel mio articolo ha rapporto con i rimbrotti agrodolci del Leonardi, solipsisticamente pago d'un modo tutto suo di leggere e di fraintendere. Non solo vi si esclude che si possa semplicisticamente cassare dalla lista dei concili ecumenici un concilio, che, in ciò concordi, tutte le Chiese dell'Ecumene cattolico ed ortodosso abbiano riconosciuto e vissuto costantemente come ecumenico. Si accenna piuttosto alla possibilità che a tale lista comune, rimasta esigua per un'interruzione così lunga e deleteria (lo Spirito Santo, ricordavo sempre nell'articolo (p. 69) con l'ortodosso Florovsky, non si è comunque messo in aspettativa dopo il IX secolo!), altri debbano aggiungersene: o da celebrare insieme o — è scritto testualmente — già celebrati come ecumenici da una porzione della Chiesa durante la separazione, e perciò non riconosciuti ed accolti come ecumenici dall'altra. Militante donchisciottesco di un'ortodossia che si sente a ragione bisognosa di *renovatio*, il Leonardi non sa o non vuole leggere ciò che ritengo di avere scritto e documentato, per vedere nel mio articolo solo mulini a vento, creati e combattuti con ansiosa immaginativa letteraria. Mi permetterà di non seguire delle esortazioni di discutibile realismo e di continuare a credere, in ottima compagnia, « non illusoria — come egli invece pretende — la fiducia che un superamento della situazione creatasi con lo scisma può immaginarsi solo mediante un vigoroso recupero della dimensione conciliare, tradizionale e radicata nella costituzione stessa della Chiesa » (p. 79).

Vittorio Peri

DECALOGO DELLA LEGISLAZIONE SECONDO IL CRISTO

cioè del NUOVO TESTAMENTO

DISCORSO 62 DI S. GREGORIO PALAMAS

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

V. COMANDAMENTO

« Onora il padre tuo e la tua madre, perché possa tu vivere felice ed essere di vita lunga sulla terra fertile, che il Signore tuo Dio ti dona » (*Esodo*, XX, 12).

« Onora il tuo padre e la tua madre, nel modo che ti ha comandato il Signore tuo Dio, perché possa tu essere felice e vivere lunghi anni sulla terra che il Signore tuo Dio ti dona » (*Deuter.* V, 16).

L'amore dei genitori verso i figli e dei figli verso i genitori è legge naturale talmente evidente da non aver bisogno di dimostrazione alcuna.

Nessun essere sulla terra vede la luce, totalmente privo di aiuto e bisognoso di tutto, quanto l'uomo. Le piante e gli animali hanno bisogno di poco aiuto, crescono quasi da sé. L'uomo no. Se Dio provvede e governa tutto il mondo creato, tanto più provvede all'uomo creato a Sua immagine. E anche se l'uomo con il peccato originale ha sconvolto l'ordine creato da Dio, il Signore misericordioso tanto più profondamente incide nel cuore dell'uomo a caratteri indelebili questo bisogno istintivo che lega i genitori ai figli e questi ai loro genitori, per la vita sulla terra.

I figli debbono ai genitori la propria esistenza. Ma non basta, perché vana riuscirebbe questa esistenza, se i genitori non provvedessero anche al sostentamento e alla educazione dei propri figli. Il bambino si rivolge ai propri genitori per istinto di natura e da essi attende la soluzione di tutti i suoi problemi. Non solo i bisogni materiali, ma anche lo stesso arricchimento della mente, che può

sembrare curiosità, il perché di tutto ciò che si percepisce con i sensi nella visione dell'universo che si apre davanti ad essi. Spesso i perché si succedono come una valanga, al punto da non poter rispondere, ma il bambino rifiuta le risposte alle sue domande che provenissero da libri diversi dal proprio padre e dalla propria madre. Gli stessi familiari agli occhi dei bambini intanto hanno prestigio e autorità in quanto è più intimo ed evidente il rapporto che hanno coi loro genitori.

Per il padre e la madre i figli costituiscono la loro immagine, sono la continuazione della loro stessa vita, la vita della loro stessa vita. Questo rapporto scambievole affettivo tra figli e genitori costituisce la prova più ovvia della legge naturale voluta dal Signore che i genitori sono i primi e insostituibili educatori dei figli. E non l'opera di uno solo di essi è necessaria, ma di entrambi, che si integrano scambievolmente.

Doveri dei genitori verso i figli.

I doveri dei genitori verso i figli incominciano già prima della nascita di questi. Il Creatore vuole che la vita sia trasmessa e perpetuata attraverso l'atto generativo e in questo i due coniugi sono cooperatori di Dio, perché così vuole Colui che potrebbe « dalle pietre far nascere figli ad Abramo » (1).

Proprio per questo, bisogna che la trasmissione della vita sia cosciente, non dunque nello stato di passioni di qualsiasi genere. La vita difettosa dei figli è molto spesso causata dall'incoscienza dei genitori al momento del loro concepimento. Né meno cosciente deve essere il comportamento del genitore durante la gestazione; la donna con l'osservanza di tutte le precauzioni e le regole igieniche perché nulla avvenga in danno del nascituro. Ma non solo la donna. L'uomo mostrerà di essere cosciente usando tutti i riguardi particolari, necessari, verso la propria coniuge, che avverte più forte in questa circostanza il bisogno di affetto e di solidarietà, ricordandosi che condurre il nascituro alla luce non è solo compito della donna, ma di entrambi, anche se con funzioni diverse e complementari.

Solo così si è veramente cooperatori di Dio, donatori della vita. Colpa grave non è solo quella di uccidere, stroncare la vita, ma è anche quella di dare una vita difettosa, psichicamente e fisicamente, per essere venuti meno ai propri doveri al momento giusto.

Ma l'opera dei genitori non termina col mettere alla luce i figli,

(1) Mt. III, 9.

né col dare ad essi quanto è loro necessario per la crescita materiale. Compito molto più arduo e più grandioso è la crescita della vita dello spirito. Iddio, secondo il testo sacro, prese dall'universo materiale già da Lui creato gli elementi per formare il corpo dell'uomo.

Ma per creare lo spirito gli comunica il Suo stesso soffio vitale. Così possiamo dire che quando i genitori offrono ai figli il cibo materiale, questo lo prendono dalla terra, anche se col loro lavoro, ma quando nutrono l'anima del bambino, comunicano a lui la propria vita.

I genitori cristiani, degni di tale nome, devono educare come a cristiani si conviene i loro figli « Voi padri, non esasperate i vostri figli — dice l'Apostolo — ma educateli nella disciplina, ammonendoli secondo lo Spirito del Signore » (2).

Il Crisostomo asserisce che non è il generare semplicemente i figli che rende genitori i coniugi, ma il fatto di educarli e formare il loro spirito secondo lo spirito del Cristo, perché il generare i figli proviene dalla capacità naturale dell'uomo, mentre l'educarli in un modo o nell'altro o non educarli affatto, proviene dalla loro libera scelta e volontà (3).

Nella storia del cristianesimo molti giganti per santità sono divenuti tali non solo per l'opera dello Spirito Santo e la loro libera volontà conformatasi all'azione del Paracleto, ma anche per la sinergia all'opera divina del padre e della madre.

Il Crisostomo nella sua opera aurea « Sul sacerdozio » ci fa comprendere chiaramente quanta influenza esercitò su di lui sua madre Antusa (4). E lo stesso Socrate, nella « Storia Ecclesiastica », parla con venerazione di questa madre esemplare, rimasta vedova giovanissima, dedicatasi totalmente all'educazione del figlio (5).

Ma lo stesso Crisostomo, nel suo opuscolo dedicato « Ad una giovane vedova » riferisce un fatto che vale la pena citare con le sue parole. Trovandosi, infatti, a scuola del celebre retore Libanio, il più celebre maestro di retorica, pagano e amico di Giuliano l'apostata e avendogli il maestro chiesto notizia della sua famiglia: « . . . gli rispose un tale che io ero figlio di una vedova e da me seppe poi

(2) Agli Ef. VI, 4.

(3) PG. LXI, 218.

(4) « Sul Sacerdozio » c. II. Il padre del Crisostomo, di nome Secondo, morì quasi subito dopo la nascita del bambino. Sua madre Antusa, vedova appena ventenne, rifiutò ogni altro matrimonio, per dedicarsi totalmente alla educazione del figlio.

(5) *Socrate*, Storia Eccl. VI, 3.

anche l'età di mia madre e il tempo di sua vedovanza. E come seppe che a quarant'anni di età aveva da venti anni perduto mio padre, si meravigliò e uscì in grandi esclamazioni, rivolto ai suoi alunni: È veramente mirabile, quali donne si trovano tra i cristiani! » (6).

Ma perché i genitori siano in grado di formare cristianamente i loro figli, è necessario, prima di tutto, che siano essi stessi formati.

I genitori sono spesso davanti a Dio colpevoli delle colpe dei loro figli: « Se i figli diverranno colpevoli a causa della trascuratezza dei loro genitori — dicono le Costituzioni Apostoliche — responsabili delle loro anime saranno coloro che li hanno generati. Se, infatti, i figli verranno da Dio condannati, non lo saranno da soli, ma con i loro genitori, se responsabili di trascuratezza » (7).

Il Concilio di Gangra dice espressamente: « Se qualcuno abbandona i propri figli non nutrendoli secondo le proprie possibilità e non impartirà ad essi la conveniente formazione religiosa, anche se avrà ciò trascurato per darsi alla vita ascetica, che sia anatema! » (8).

Particolare attenzione devono porre i genitori nel battezzare i loro figli quanto prima dopo la nascita. Rimandare continuamente, o peggio ancora, come qualcuno oggi dice: « facciamo da loro, quando saranno grandi » è atto di stoltezza. Se si occupano del nutrimento materiale e non si dice « faranno da soli quando saranno grandi » tanto devono occuparsi della crescita del loro spirito. Da genitori cristiani o, come si diceva nel linguaggio dei primi secoli, « santi », che vivono il vero matrimonio cristiano, nascono figli « santi » cioè offerti a Dio; il battesimo deve, perciò, seguire quanto prima. Se un bambino fosse morto senza battesimo per trascuratezza dei genitori, al V-VI secolo in oriente i suoi genitori venivano per tre anni privati dei sacramenti e della comunione della Chiesa e per tre anni dovevano digiunare, fare opere varie di carità e di penitenza, per impetrare il perdono di Dio. E perfino se il bambino fosse morto dopo solo sette giorni, i genitori venivano posti in stato di penitenza per quaranta giorni (9).

Né si venga a dire che il battesimo impartito ai figli per volontà dei genitori lede la libertà dell'uomo, perché i genitori sono obbli-

(6) PG. LVI, 599.

(7) Redazione greca, libro IV, cap. 11. BEP Vol. II, pag. 73. Tutto il capitolo XI del libro IV è dedicato ai doveri dei genitori verso i figli.

(8) Can. 15. Gangra era una città dell'Asia Minore. Il concilio ebbe luogo due decenni circa dopo Nicea, verso il 340.

(9) Al riguardo cf. la canonistica di S. Giovanni il Digiunatore. *Ralli-Potli* vol. IV pag. 443.

gati per legge di natura a impartire ai figli l'educazione necessaria ad una vita retta; e il genitore cristiano non può considerare indifferente essere o non essere cristiano.

Né il battesimo impartito ai bambini impedisce a questi, una volta divenuti adulti, di seguire strade diverse da quelle indicate dai genitori. Il dono di Dio è sempre dono di amore e l'uomo è in grado sempre di rifiutarlo, proprio perché creato da Dio essere libero.

Adamo fu creato con la Grazia e non in uno stato di natura pura a cui la Grazia fu aggiunta.

La natura vera dell'uomo, secondo tutti i Padri greci, è l'essere a immagine di Dio, e cioè la sua ipernatura, la natura più la Grazia. L'uomo senza la Grazia, soprattutto l'uomo con il peccato originale, non si trova in uno stato di natura ma in stato di contronatura, dicono ancora i Padri greci. I genitori — come si è detto più sopra — sono cooperatori di Dio nella creazione dell'uomo che viene in questo mondo e bisogna che creino l'uomo completo, come voluto da Dio; conforme, cioè, all'immagine del Cristo. E ciò avviene solo con il battesimo. Per noi cristiani l'uomo senza il battesimo non è completo (10).

Nei casi in cui i bambini si devono battezzare in urgente necessità, si devono eseguire le leggi della Chiesa locale a cui si appartiene. I genitori non fanno da padrini ai propri figli, i parenti sì (11). Attenzione particolare bisogna anche porre a che i genitori, spinti da falso affetto, non impediscano ai propri figli di dedicarsi totalmente a Dio nella vita religiosa. Anche se figli unici, tagliare la via che conduce a una più stretta unione con Dio, è sempre atto colpevole (12).

Diritti e doveri dei figli verso i genitori.

È questo il tema che più direttamente ci riguarda, trattando del comandamento del Signore di onorare i propri genitori. È veramente necessario ricordare qui tutto quello che i genitori fanno, prima ancora e dopo la nascita, in favore dei propri figli?

(10) Bisogna guardarsi da un certo « ecumenismo » fasullo che confonde l'amore fraterno verso tutti gli uomini immagine di Dio, senza eccezione alcuna, con i compromessi sulla Fede e la verità che non può essere che una.

(11) Nemmeno i nonni fungono da padrini nel battesimo dei nipoti. *Ralli-Potli* vol. V pag. 247. Noi qui indichiamo, ovviamente, la legislazione della Chiesa bizantina.

(12) Nomocanone, *Ralli-Potli* vol. I pag. 223.

Tutti i giorni della nostra vita rimane aperto il libro della natura umana, per segnare e indicarci questo a caratteri d'oro. Sorvoliamo, perciò, questo aspetto « naturale ».

Noi qui vogliamo piuttosto parlare il linguaggio teologico, con la visione della Fede, perché la teologia per i Padri greci è contemplazione del divino.

L'uomo fu creato da Dio come sovrano di tutto l'universo, per cui tutto il mondo creato è soggetto all'uomo. Ma l'uomo fu creato per Dio, destinato alla unione con Dio. È stato il peccato originale che ha gettato l'uomo in questo mondo caduco, preda dello sconvolgimento interno di tutto il proprio essere e di quello del mondo esterno, non più sottomesso all'uomo se non a stenti, parzialmente e con dura fatica.

In questa situazione, l'uomo dell'Antico Testamento visse la realtà soprannaturale, soltanto nei simboli; giustificato dalla Fede nella salvezza futura, secondo le promesse divine.

Il battezzato nel Nuovo Testamento vive la realtà dell'unione con Dio, con la vita sacramentale, perché Iddio si è fatto uomo.

Ma si tratta sempre di una vita e di una unione nella Fede, mentre solo dopo la resurrezione noi potremo vedere Dio « faccia a faccia » secondo il detto dell'Apostolo. Tuttavia, dopo l'Incarnazione, è passata l'ombra, il simbolo dell'Antica Legge; perché giunta la realtà già espressa dai simboli; anche quando questa realtà è presente come anticipo della realtà escatologica, eterna, e come icone. La stessa Chiesa è un anticipo del Regno di Dio, ma non si identifica con esso. Potremmo dire che è una specie di anticamera, in cui i credenti si raccolgono, in attesa di entrare nel Regno di Dio. Ciò che avverrà dopo la resurrezione.

Ora, in questa nostra realtà terrena, Iddio misericordioso ci offre molte possibilità della Sua presenza, continuando ad offrire all'uomo il dono del Suo amore. Ed essendo noi sulla terra condizionati dalla vita sensibile, anche questi aspetti della presenza divina assumono aspetti sensibili. In quest'ordine di idee dobbiamo considerare tali — a parte la presenza reale eucaristica e la presenza reale della Grazia — tutte le persone e le cose che tengono il posto di Dio, con vera funzione vicaria. E ciò è valido non solo per la Chiesa e la gerarchia della Chiesa, ma è altrettanto valido anche nell'ambito della famiglia, perché la famiglia è una piccola Chiesa, secondo il detto del Crisostomo.

Nel cristianesimo, dunque, l'onore e il culto che si deve al padre e alla madre, oltrepassano i confini della « natura », per trovare il

loro fondamento nel rapporto stesso tra Dio e l'uomo. Il padre e la madre hanno il posto di Dio, la funzione vicaria di Dio, il figlio ha il posto dell'uomo di fronte a Dio, anche egli *in fieri* di ascesa verso la funzione vicaria, perché l'uomo è destinato alla unione con Dio. È questa la sua natura vera. È quanto il Signore dice asserendo: « Non chiamate nessuno sulla terra padre vostro, perché uno solo è il vostro Padre, quello che è nei cieli » (13). E quando ci insegna a pregare ci fa iniziare « Padre nostro ».

Il vero padre è colui che dà la vita al figlio e lo nutre, e il primo autore della nostra vita e colui che ci nutre è Dio. Senza di Lui vana sarebbe ogni opera umana.

Nella parabola del Figliuol prodigo si nota facilmente come il Padre è Dio e il figlio è l'uomo. Origene fa osservare che nell'Antico Testamento sia più raro l'appellativo di padre rivolto a Dio, mentre nel Nuovo è assai comune. Il rifiuto dell'amore di Dio da parte dell'uomo col peccato originale, fece sì che i rapporti tra Dio e l'uomo fossero piuttosto rapporti tra padrone e servi. Con la Redenzione la paternità di Dio si manifesta in tutto il suo splendore (14).

Nell'Esodo si applica la pena di morte non solo a colui che percuote il proprio padre o la propria madre, ma perfino a colui che parla male di essi: « Chiunque percuoterà suo padre o sua madre sia messo a morte; chiunque dirà male di suo padre o di sua madre venga messo a morte » (15). Si applicano, cioè, le stesse pene stabilite per coloro che con la bestemmia o con gli atti si ergono contro Dio. I giudei vengono rimproverati dal Signore perché sostituivano con un'offerta fatta a Dio l'onore che si deve ai genitori: « Dio ha detto: onora il padre e la madre; come pure: chi maledirà il padre o la madre sia punito con la morte.

Invece voi dite: colui che dice al padre o alla madre: sia una offerta sacra ciò che di utile avreste potuto avere da me; e così non più obbligato a onorare suo padre o sua madre. Così, con la vostra tradizione, voi annullate il comandamento di Dio » (16). Riferito anche da Marco: « Mosé ha detto: onora il padre e la madre. Chiunque maledice il padre o la madre sia punito con la morte. Voi, invece, dite: Se qualcuno dice al padre o alla madre: quanto tu potresti avere di utile da me, sia, invece, " corbàn " cioè: sia offerta sacra,

(13) Mt. XXIII, 9.

(14) Origene, Sulla Preghiera XXII, 1.

(15) Esodo XXI, 15-16.

(16) Mt. XV, 4-6.

voi non lasciate più far nulla per il padre e per la madre, annullando la parola di Dio con la tradizione che vi siete tramandata » (17).

Il Signore, dunque, conferma la gravità del significato della legge antica e le conseguenze che ne derivano, anche se la Nuova Legge, fondata sull'amore, abolirà tutte le pene di morte materiale, rimanendo, però, sempre vera la morte spirituale di chi non sa vedere Dio nei suoi genitori e non onora i genitori come coloro che tengono sulla terra il posto di Dio. È quanto il Signore intende dire con le Sue espressioni, difficili solo apparentemente. Egli dice: non si può sostituire il rispetto che si deve ai propri genitori con un'offerta fatta a Dio, perché sarebbe lo stesso che portare a Dio un'offerta e nello stesso tempo insultarlo; chi, infatti, insulta i genitori, è Dio che insulta in essi. L'offerta, quindi, che si porta a Dio come riscatto, non ha alcun senso, perché Iddio si deve, invece, identificare nei genitori.

L'usanza, pertanto, introdotta dagli ebrei di quel tempo, nell'interpretare la legge dell'Esodo, era sbagliata. Commenta il Crisostomo: « Gli scribi e i farisei avevano insegnato ai giovani a disprezzare i loro genitori, sotto il pretesto della religione. Come! E a quale scopo? Quando un padre chiedeva a suo figlio una pecora o un vitello o qualche altra cosa simile, il figlio rispondeva: ciò che tu vuoi ottenere da me è offerta fatta a Dio e non puoi, quindi, averla. Così, ne derivava un duplice male: da un lato i figli offrivano niente a Dio, dall'altro privavano dell'assistenza i loro genitori con il pretesto dell'offerta, recando ingiuria ai loro padri con il pretesto di Dio e a Dio a causa dei loro padri.

Ma Gesù non formula subito questo rimprovero. Ricorda loro, prima di tutto, la legge e con essa dimostra quanto Iddio vuole che si onorino i genitori. Dice, infatti, la legge: « onora il padre e la madre, se vuoi vivere a lungo sulla terra » e aggiunge: « chi maledice il padre e la madre sia messo a morte ». Cristo, tralasciando la ricompensa che Dio promette a quanti onorano i genitori, sottolinea ciò che è più terribile, intendo dire la punizione minacciata da Dio a chi li disonora, volendo in tal modo incutere paura e attirare a sé quanti tra essi conservano ancora qualche ragionevole sentimento: per questo mostra che sono degni di morte. Se chi disonora il padre a parole è punito con la morte, tanto più la meritate voi che lo disonorate con le opere; e non solo voi stessi disonorate i vostri genitori, ma insegnate anche agli altri a fare altrettanto... E c'è

(17) Mc. VII, 10-12.

da stupirsi se trattate così ingiuriosamente me che finora sono stato per voi uno sconosciuto, quando dimostrate di fare la stessa cosa con il Padre? Dovunque e in ogni modo Cristo dice e dimostra che da qui ha principio la loro insensatezza.

Altri, invece, interpretano diversamente le parole « ciò che di utile avresti potuto ottenere da me è dono . . . » e cioè: Non ti devo onore, ma se ti onoro è grazia che ti faccio. Ma no. Cristo non avrebbe ricordato e ripetuto una simile insolenza. L'Evangelista Marco, peraltro, si esprime più chiaramente a questo proposito, dicendo: « Sia *corban*, cioè offerta sacra, ciò con cui avresti dovuto esser soccorso da me; e *corban* non significa dono o cosa data gratuitamente, ma offerta propriamente detta » (18).

Anche nella Grecia classica, prima del cristianesimo, i genitori ricevevano dai figli gli stessi onori che si davano agli dei. Lo testimonia Aristotele che approva questa antica usanza: « Ἡ πρὸς τοὺς γονεῖς τιμὴ "καθάπερ καὶ τοῖς θεοῖς," (19). E la stessa cosa conferma Platone, che gli dei gioiscono quando uno circonda di onori i genitori: « Οὐς ὅταν ἀγάλλῃ τις τιμαῖς γέγηθεν ὁ Θεός » (20). Lo stesso Platone dice che i genitori devono essere per i figli i primi e necessari amici: « Πρώτοι καὶ ἀναγκαῖοι φίλοι » (21).

I genitori devono essere per i figli, perciò, persone sacre, le persone più sacre; e come tali vanno trattati. Per essi si deve aver sommo affetto, sommo onore e somma venerazione.

Indipendentemente da qualsivoglia posizione sociale, come da qualsiasi tipo di formazione, i figli devono circondare i loro genitori di ogni amore e manifestare questo in modo tangibile in tutte le circostanze. Certamente non suggeriamo le sdolcinature e i sentimentalismi, ma parliamo di amore manifestato sostanzialmente, amore genuino, sentito, disinteressato. Anche se i genitori non sono in grado di darci niente, essi ci hanno dato la vita, in questo, soprattutto, cooperatori di Dio. Manifestazione di vero amore è la dedizione che i figli debbono ai genitori, la compartecipazione a tutte le loro preoccupazioni, l'assistenza in caso di bisogno.

(18) Omelia 51. su Mt. par. 2. Il passo citato lo si può trovare anche nell'edizione di Città Nuova 1966 di: « S. Giov. Crisostomo, Commento al Vangelo di Matteo, vol. II, pag. 328 ». Citiamo intero il passo per l'interpretazione che il Crisostomo dà, con la chiarezza a lui solita, del brano di Matteo che presenta qualche difficoltà di interpretazione.

(19) Ἡθ. Νικομ 1169, 24.

(20) Νόμοι ΙΑ' 931 D, 8.

(21) Πολιτεία 8, 574 C.

Si deve, inoltre, ai genitori onore e venerazione: « con l'opera e con la parola onora il padre tuo » dice la Sapienza di Siraclo (22). Quando la legge di Dio ci ricorda di dare ai genitori l'onore dovuto, aggiunge: « Perché tu possa vivere felice e avere lunga vita sulla terra » (23).

E l'Apostolo aggiunge nella Lettera agli Efesini: « Onora tuo padre e tua madre è il primo comandamento accompagnato da una promessa, cioè « affinché tu sia felice e viva a lungo sulla terra » (24). E insistendo ancora: « Voi, o figli, ubbidite ai vostri genitori nel Signore; perché questo è giusto » (25). E nella Lettera ai Colossesi: « Voi, figli, obbedite in tutto ai vostri genitori, perché questa è cosa gradita al Signore » (26). Il rispetto che si deve ai genitori comporta l'obbedienza ai loro ordini e ai loro consigli.

Anche gli ordini dei genitori, quando i consigli non bastassero, sono verso i figli manifestazione di affetto, perché la loro esperienza fa veder chiare molte cose, che, per l'inesperienza giovanile, chiare non sono.

Anche quando i figli, divenuti adulti, formano famiglia per conto proprio, certo non si può dire l'obbedienza verso i genitori richieda la stessa rigorosa osservanza, comunque, in nessun caso può venir meno il rispetto, l'onore, l'amore.

Nel rito nuziale bizantino — e col rito nuziale ufficialmente i giovani sposi si presentano indipendenti e adulti, formanti famiglia propria — tuttavia la liturgia ricorda i genitori: « Εὐχαὶ γονέων στηρίζουσι θεμέλια οἴκων » (« le benedizioni dei genitori rendono stabili le fondamenta di una casa ») (27). Anche quando i genitori comandassero ai figli cose contrarie alla Fede o all'etica cristiana, quando i figli non solo non sono tenuti a ubbidire, ma non debbono ubbidire, tuttavia bisogna contrastare i genitori senza mancar loro di rispetto.

San Gregorio Palamas, nel discorso riportato, mette molto in evidenza il caso e il perché del dovere cristiano di non seguire ciò

(22) II, 8.

(23) Esodo e Deuteronomio I. c.

(24) Agli Ef. VI, 4.

(25) Agli Ef. VI, 4.

(26) Ai Col. III, 20.

(27) Cf. Ufficio bizantino dell'Incoronazione, seconda grande preghiera. Eucologio bizantino. La frase è presa dalla Sapienza di Sirach — testo greco — III, 3-16 (Ecclesiastico, come viene chiamato in occidente, mentre il testo greco è chiamato « Sapienza del figlio di Sirach » o « Sapienza di Sirach »).

che i genitori poco saggi indicano. Ma la ragione deriva evidente da quanto siamo venuti fin qui dicendo. Se i genitori hanno funzione vicaria in confronto di Dio, cessa questa funzione quando si pongono contro Dio.

I Padri greci danno questo valore al significato delle parole del Signore: « Sono venuto a dividere il figlio dal padre, la figlia dalla madre . . . i nemici dell'uomo saranno i suoi famigliari » ecc. Tutte queste frasi e altre come l'odiare il padre e la madre per seguire il Signore, hanno la loro spiegazione nella stessa frase di Matteo: « Chi avrà amato il padre o la madre più di me non è degno di me . . . » (28). L'uomo è stato creato per Dio e non può essere seguito chiunque impedisce all'uomo il raggiungimento dello scopo per cui fu creato. Il Redentore stesso ci lascia un esempio straordinario per chiarezza, allorché l'Evangelista Luca dice che Egli era obbediente alla sua madre e al suo padre putativo (29).

È evidente, poi, che l'amore e il rispetto verso i genitori non si esauriscono con sole buone parole, ma devono manifestarsi nei fatti: con l'assistenza sempre, soprattutto quando ciò si renda necessario per vecchiaia o malattia o, comunque, per condizione bisognosa.

Esistono, dunque, diritti e doveri dei genitori verso i figli ed esistono diritti e doveri dei figli verso i genitori.

La concezione cristiana della vita differisce in questo, come in molti altri aspetti, dalle concezioni del mondo classico, al momento in cui il cristianesimo si diffonde nel mondo greco-romano. I diritti erano, soprattutto, quelli dell'uomo, del padre di famiglia. La donna (la moglie), i figli e i servi avevano molti doveri ma pochi diritti, o quasi nessuno. La stessa dignità della persona umana era, assai spesso, misconosciuta. La moglie, i figli, i servi, erano proprietà dell'uomo, del « pater familias » il quale poteva disporre di loro, anche della loro vita. Aristotele dice semplicemente: « 'Ο μὲν γὰρ δοῦλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν, τὸ δὲ θῆλυ ἔχει μὲν, ἀλλ' ἄκυρον, ὁ δὲ παῖς ἔχει μὲν, ἀλλ' ἀτελής ». (Il servo non ha alcuna volontà propria, la donna ce l'ha ma non può esercitarla, il fanciullo ce l'ha, ma imperfetta) (30). Al posto della volontà del servo, della donna e del ragazzo, era operante soltanto la volontà dell'uomo. Questo diritto vigeva non soltanto nel mondo greco-romano, ma in tutto il mondo antico.

(28) Mt. X, 34-39.

(29) Lc. II, 51.

(30) Polit. I, 5. Sull'argomento i buoni testi di Diritto Romano.

Anche in Cina i padri avevano poteri assoluti. In molte religioni idolatriche, figli venivano sacrificati agli dei. La leggenda di Ifigenia, la figlia di Agamennone, che viene dal padre sacrificata agli dei, per impetrare una buona navigazione verso Troia ne è un ricordo. Così la leggenda albanese di Rosafat, o quella greca del ponte di Arta, nelle quali, per innalzare un edificio, occorre sacrificare una fanciulla.

Nel vicino Oriente il culto al dio Moloch richiedeva il sacrificio di una fanciulla ogni anno. Questa sventurata veniva dal padre immessa nella bocca infuocata della statua di bronzo del dio. La leggenda di San Giorgio, che libera la fanciulla dal drago, si riferisce a queste pratiche mostruose, piuttosto diffuse nell'antichità. Lo stesso sacrificio di Isacco da parte di suo padre Abramo, a parte il suo valore simbolico e a parte il fatto che Dio impedisce l'uccisione all'ultimo momento, dimostra, però, chiaramente, il potere che un padre aveva di poter uccidere il proprio figlio.

Se l'Antico Testamento esorta spesso non solo i figli ad onorare i genitori, ma anche i genitori a rispettare i figli, ciò non toglieva al padre (al padre e non alla madre) il diritto anche sulla sua vita. Casi di vendita di figli appaiono anche nell'Antico Testamento (31). Lot offre, con tutta tranquillità, le sue due figlie ai Sodomiti, perché sfoghino con esse la loro libidine, purché non tocchino gli ospiti; e Lot, il padre di queste due ragazze, aveva anche questo diritto (32).

Anche l'usanza di esporre ed abbandonare i bambini nati, era diffusa e ammessa.

In questa situazione, come si vede chiaramente, è veramente difficile parlare di diritti dei figli in confronto dei genitori.

Il cristianesimo si pose decisamente in contrasto con queste usanze. Esso parla un linguaggio nuovo: diritti e doveri scambievoli, dei figli verso i genitori, e non solo verso il padre, ma anche dei genitori verso i figli. Parla di doveri della moglie verso il marito, ma anche del marito verso la moglie. In ogni modo esclude al padre il diritto sulla vita dei figli o dei servi, perché la vita appartiene solo a Dio: « Voi, figli, obbedite ai vostri genitori nel Signore . . . » ma subito l'Apostolo aggiunge: « Voi, padri, non esasperate i vostri figli, ma educateli nella disciplina, ammonendoli secondo lo spirito del Signore » (33).

(31) Esodo, XXI, 7. In questo esempio si possono anche vedere le condizioni che si ponevano nella consuetudine di allora.

(32) Genesi, XIX, 8.

(33) Agli Ef. VI, 1-4.

E ancora nella Lettera ai Colossesi: « Voi, padri, non esasperate i vostri figli, affinché non si perdano d'animo » (34). Le Lettere paoline sono piene di queste esortazioni, certamente del tutto fuori delle usanze di quei tempi.

I Padri della Chiesa hanno continuato, contro le usanze correnti, l'insegnamento dell'Apostolo. Primeggiano, in questo insegnamento, San Basilio e San Giovanni Crisostomo. Entrambi esortano le vedove a non contrarre seconde nozze, pensando alla sorte dei figli.

Con tutti i diritti che le leggi gli conferivano, il padre vero avrà sempre dei legami di affetto per i propri figli. Ma quando i diritti passano a chi padre vero non è?

Al IV secolo, in pratica, era caduto il diritto di vita e di morte del padre sui figli, ma la legge continuava ad esistere. Essa fu ufficialmente abrogata dall'imperatore San Costantino, su pressioni della coscienza cristiana (35).

Continuò ancora, però, a rimanere la possibilità di esporre e abbandonare i bambini: diritto dei padri, che la legge non condannava. Anche questo diritto, al contrario del precedente, continuò a imperversare nei primi secoli. Costantino non abolì la legge, ma cercò di attenuarne gli effetti, ordinando al fisco di soccorrere i padri bisognosi, per impedire la vendita o l'abbandono dei figli. Si incoraggiarono anche i « collectores », coloro che questi bambini raccoglievano e li allevavano (36).

Ma la legge che tollerava la vendita del bambino « sanguinolentum » cioè appena nato, continuò a rimanere. Ancora una volta, però, vinse la pressione cristiana e questa legge barbara fu abolita nel 374 con una costituzione degli imperatori Valentiniano, Valente e Graziano. Giustiniano, non solo conferma la costituzione, ma commina pene molto dure contro coloro che avessero continuato nella barbara usanza. Egli considera l'esposizione o l'abbandono dei bambini, reato di omicidio e lo condanna come tale (37).

(34) III, 21.

(35) Cf. *Bouché-Leclercq*, *Institutions romaines*, pag. 384. Paris, 1886. Anche altri testi di Diritto Romano.

(36) *Fournier Paul*, *Histoire des collections canoniques en Occident*. Paris, 1931. Dello stesso autore in R. D. 1926, pp. 306-307.

Il potere di vita e di morte dei genitori sui figli era scritto per i Romani nelle leggi delle XII Tavole e rimase in vigore fino all'imperatore Costantino che lo abolì ufficialmente assieme ad altre disposizioni.

(37) Novella 153 c. 1. *Corpus Juris Civilis, Novellae. Recognovit R. Schoell*, Vol. III, Berolini MCMLXIII, pag. 728. Questa Novella fu decretata da Giu-

Ma se le leggi civili mutarono solo alla fine del IV secolo, il messaggio cristiano, che si predicò nelle comunità dei fedeli, non fece mai compromessi di nessun genere. In un canone di S. Basilio è detto esplicitamente: « Ἡ γυνή ἢ διὰ τῆς ὁδοῦ κήσασα καὶ ἀμελήσασα τοῦ κηήματος, τῷ τοῦ φόνου ἐγκλήματι ὑποκείσθω. ». (La donna che partorisce per strada e abbandona il nato, deve essere trattata come colpevole di omicidio) (38). E il commentatore bizantino Balsamone avverte che ciò vale anche se il bambino abbandonato è ancora vivo (39).

La stessa pena, come infanticida, viene indicata da S. Giovanni il Digiunatore, Patriarca Ecumenico al VI secolo (40), se la donna va a deporre il bambino da essa partorito alla porta della chiesa, nella speranza che qualcuno lo prenda. La ragione di questo atteggiamento della Chiesa sta nel fatto che questi bambini abbandonati, anche quando non morivano e venivano presi da qualcuno, in realtà venivano poi allevati per essere venduti come schiavi; spesso anche i padroni, se si fosse trattato di bambine, le allevavano per la prostituzione. E la Chiesa, oltre al diritto alla vita, rivendicò per i figli il diritto alla libertà. L'Apostolo, nelle Lettere agli Efesini e ai Colossesi, invita i genitori a educare i figli con la convinzione e non facendo uso della violenza.

San Basilio ritorna sull'argomento in molte sue omelie: « I genitori debbono crescere i loro figli correggendoli e avvertendoli nel Signore con dolcezza e pazienza; senza dare pretesti, in quanto possono, alla loro collera o alla loro tristezza » (41).

San Basilio è un assertore deciso del principio che genitori e figli hanno diritti e doveri scambievoli e che, quindi, i loro diritti suppongono l'adempimento da parte loro del comandamento divino:

stiniano a seguito di denuncia del presbitero Andrea di Tessalonica. Riferiamo le prime frasi di questa legge. Per facilità citiamo il solo testo latino (Come si sa le Novelle di Giustiniano sono redatte in greco e in latino nel testo originale): « Crimen a sensu humano alienum et quo ne de barbaris quidem ullis referre fidem habet, Andreas Deo carissimus presbyter et apocrisarius sanctissimae Thessalonicensium ecclesiae nobis nuntiavit, esse qui infantes ex utero prodeuntes statim abiciant et in sanctis ecclesiis eos relinquant . . . ».

(38) Canone 33 di S. Basilio. *Ralli-Potli*, vol. IV, pag. 175.

(39) Commento al canone citato. Ivi pag. 176.

(40) Canone 26. Pidalion pag. 713. Cf. anche i cc. apostolico 66, del Quintosesto 84, di Cartagine 80.

(41) Regole Morali LXXVI, 2. Ritorna sull'argomento anche nell'Exameron, VIII, 6.

« Onora il padre e la madre »: « Devono i figli onorare i genitori — dice S. Basilio — e obbedire ad essi in tutto quello che non lo impedisce un comandamento di Dio » (42).

Altro diritto che lo stesso grande vescovo di Cesarea rivendica per i figli è quello di disporre di sé medesimi, una volta raggiunta l'età della ragione. Rivolgendosi ai genitori ricorda loro che se il ragazzo per i vincoli di natura, per la propria origine e per le leggi dello Stato soggiace ai genitori, questo non può intendersi che per tutto ciò che riguarda il corpo. L'anima non viene dai genitori ma da Dio e in ciò i figli hanno il diritto di scegliere liberamente (43).

Né si pensi che asserisce questo, solo per difendere i diritti della Chiesa. Non è così. San Basilio deplora il fatto che molti genitori portano le loro figlie in istituti religiosi, dove le chiudono senza dare troppa importanza al loro libero consenso. Ordina, anzi, espressamente, alle case religiose della sua provincia ecclesiastica di non accettarle se non risulti chiaramente la volontà pienamente libera di coloro che chiedono di entrare in religione: "Ας οὐ ραδίως προσδέχεσθαι δεῖ, ἕως ἄν φανερώς τὴν ἰδίαν αὐτῶν ἐρευνήσωμεν γνώμην » (Queste — le ragazze — non si devono accogliere con facilità, fino a quando non avremo esaminato e risulti chiaramente la loro libera decisione) (44).

Basilio coglie, anzi, l'occasione per approfondire il tema, con principi etici di valore universale. Esclude che possa chiamarsi « vergine » colei che le circostanze hanno conservata tale, senza la sua libera scelta di dedicarsi, come tale, al Signore: « Παρθένος ὀνομάζεται, ἢ ἐκουσίως ἑαυτὴν προσαγαγοῦσα τῷ Κυρίῳ... Τὰς δὲ ὁμολογίας τότε ἐγκρίνομεν ἀφ' οὐπερ ἄν ἡ ἡλικία τὴν τοῦ λόγου συμπλήρωσιν ἔχη. Οὐδὲ γὰρ τὰς παιδικὰς φωνὰς πάντως κυρίας ἐπὶ τῶν τοιούτων ἡγεῖσθαι προσῆκεν », (Vergine si chiama soltanto la ragazza che spontaneamente ha offerto sé stessa al Signore... In quanto alle professioni religiose, noi non le ammettiamo che all'età in cui la ragione raggiunge la sua maturità. Perché non è affatto il caso di credere che delle voci di bambini siano in grado di pronunciarle » (45).

Per i matrimoni S. Basilio dà molta importanza alla volontà

(42) Regole Morali LXXVI, 1. San Basilio tratta diffusamente in molti suoi scritti sul tema dell'educazione cristiana dei giovani.

(43) Lettera 276.

(44) Lettera 199.

(45) Ivi.

dei genitori e al loro consenso, come del resto fa tutta la tradizione orientale. Nonostante, però, questo atteggiamento, egli non ammette che la volontà del padre possa totalmente sostituire quella dei figli (soprattutto delle figlie), ciò che, invece, la legge romana di quel tempo ammetteva tranquillamente (46).

Il cristianesimo, dunque, fin dai secoli più antichi ha affrontato sul nostro tema, molti argomenti così attuali nel nostro mondo contemporaneo, e li ha risolto con magnifico equilibrio; anche in contrasto con le leggi e le consuetudini di quel tempo. Problemi che pone anche la nostra società contemporanea, ma non sempre con l'equilibrio e la saggezza del cristianesimo. I popoli furono civilizzati dall'avvento dell'etica cristiana, la scristianizzazione non sarà mai progresso, ma farà tornare la società nella barbarie.

E il tema dei rapporti tra genitori e figli deve far riflettere, perché il mondo contemporaneo ha molte colpe.

Rapporti tra maestri e discepoli.

Il comandamento di Dio, che ci ordina di onorare i genitori, è valido anche per i rapporti che devono intercorrere tra un alunno e il suo maestro. Nella vita materiale e nella vita culturale; più ancora nei rapporti con i maestri della nostra vita spirituale. Dobbiamo essere grati, e onorare in modo sommo, coloro che contribuiscono all'arricchimento della nostra mente e ci trasformano in uomini che contribuiscono al progresso materiale, morale, culturale, della nostra famiglia e della società.

Molto più grati e molto più dobbiamo onorare coloro che ci insegnano la vita di Dio. Non è possibile progredire seriamente nella vita spirituale senza la guida di un maestro esperto, il nostro padre spirituale. Questa guida e maestro non necessariamente deve essere sacerdote; potrebbe anche essere un laico, per le donne anche una donna. Deve, comunque, essere un anziano (Γέρων - Γέροντες). L'importante è che sia un uomo di Dio, guidato dallo Spirito Santo, per essere, a sua volta, guida secondo i suggerimenti dello Spirito Santo. Nelle sue mani dobbiamo abbandonare tutta la nostra vita, nella più assoluta obbedienza. Rivelare a lui tutte le cose più segrete del nostro cuore, tutti i nostri pensieri, tutte le nostre azioni. E ascoltare i suoi suggerimenti, mettendoli in pratica. Non dobbiamo

(46) Cf. soprattutto la Lettera 99. Ma ritorna sul tema anche altrove.

confonderlo con il confessore, che non può non essere un sacerdote. Sarà la nostra stessa guida spirituale, se noi abbiamo dei dubbi, a mandarci dal presbitero confessore, quando ciò sarà necessario.

Scrivono i grandi maestri e padri spirituali Callisto e Ignazio Xanthopulos: « Se vuoi veramente progredire verso Dio con ogni attenzione e fedeltà devi ascoltare e praticare i divini e salutari consigli spirituali che ti verranno impartiti dalla guida della tua anima. Dice, infatti, S. Macario, che i beni spirituali sono irraggiungibili ai non esperti. La comunione dello Spirito Santo giunge per venire partecipata all'anima santa e fedele. E i tesori celesti dello Spirito appaiono evidenti soltanto a colui che ne ha esperienza. Il profano non ha nemmeno un minimo di possibilità di comprendere. Ascolta, dunque, con molta religiosità la tua guida, fino a quando tu pure divenga credente e sia reso degno di ricevere questi doni. Allora capirai, con la stessa esperienza degli occhi della tua anima, di quali beni e di quali misteri le anime dei cristiani possono già da quaggiù venir resi partecipi . . . » (47). E San Marco l'Asceta scrive: « È molto pericoloso trovarsi soli nella lotta spirituale, senza testimoni, senza guida, guidarsi da soli. Devi, invece, camminare insieme, farti guidare e condurre da un padre spirituale, facendo di tutto per obbedire ad esso » (48).

La letteratura patristica orientale è di una ricchezza prodigiosa di scritti dei grandi padri delle anime. È oltremodo utile cibarsi di questo nutrimento per lo spirito, per ascendere più facilmente verso Dio, trasformandosi nel Cristo, resurrezione, vita e luce.

Giuseppe Ferrari

(47) Filocalia vol. IV, pag. 289. Callisto e Ignazio sono due asceti del sec. XIV. Callisto fu patriarca di Costantinopoli. Il testo a cui facciamo riferimento è un celebre scritto ascetico, composto di cento capitoli e inserito nella Filocalia.

(48) Ivi o. c. vol. I, pag. 136, n. 39. San Marco l'asceta visse al sec. V e fu discepolo di San Giovanni Crisostomo. Rimangono di lui vari scritti ascetici.

METODIO I

Patriarca di Costantinopoli (843 - 847)
Vincitore del II Iconoclasmo

di **LINO BERNARDINI**

(Continuazione di pag. 67 - Anno XVII n. 3)

CAPITOLO V

METODIO PATRIARCA

Nell'esame della varia, difficile azione del nostro Metodio nel suo breve Patriarcato (11-III-843 / 14-VI-847), ci soffermeremo soprattutto sui due principali problemi che egli dovette affrontare e risolvere, quelli cioè riguardanti l'iconoclastia e il clero che ne era stato fautore, e gli Studiti, che, come vedremo, giunsero ad uno scisma.

Sembra che i diversi autori che si sono occupati, afferma il Grumel (299), di Metodio Patriarca, non ne abbiano troppo ben chiarita la linea politico-religiosa.

Di qui derivano sia l'imprecisione sia la divergenza nei loro giudizi (300). Tra i due grandi problemi di questo patriarcato, la liquidazione dell'eresia iconoclasta e lo scisma Studita, non c'è sola-

(299) GRUMEL, *La politique religieuse du patriarche St. Méthode* in « Echos d'Orient », XXXVIII (1935). pp. 385 e sgg. Cfr. D. STIERNON, *op. et loc. cit.*

(300) HERGENRÖTHER, *Photius*, I, 351, 354; E. V. DOBSCHÜTZ, *Methodius und die Studiten* in *Byz. Zeitschrift*, XVIII (1909), pp. 41-105; F. DVORNIK, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX siècle*, pp. 127 e sgg.; idem, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*; V. LAURENT, *D. T. Ch.*, X, col. 1597-1606.

mente un legame occasionale — scontento degli Studiti frustrati nelle loro ambizioni episcopali — ma, come vedremo, una connessione molto profonda. Analizzando la linea di condotta seguita da Metodio nell'affrontare questi gravi problemi, scopriremo il principio direttivo che lo guida in entrambi. Ciò ci permetterà di constatare che la sua politica religiosa fu unitaria e continua.

Come fonti ci serviremo delle « Vite » dei Santi di quest'epoca e dei « documenti patriarcali » di Metodio.

Quando, dopo la morte di Teofilo, 20 gennaio dell'842, Teodora, sua moglie, richiamò i monaci esiliati e volle che si arrivasse alla pacificazione religiosa, due partiti soprattutto si manifestarono tra gli ortodossi, ognuno con il proprio candidato per il patriarcato. Gli « Studiti » e molti altri monaci erano per Giovanni Catasamba (301), gli altri per Metodio. Questa opposizione non riposava su alcun motivo attuale. Lo vedremo più in là. Gli uni e gli altri avevano la stessa condotta verso gli iconoclasti. Il contrasto era il risultato di circostanze storiche anteriori. Essi erano divisi riguardo alla questione « meciana » sorta sotto il Patriarca Niceforo (302). Questa questione non esisteva più dopo che essa era stata regolata dall'intervento del Papa Leone III (303). La concordia era stata

(301) Dalla *Vita S. Joannicii, auctore Petro*, in *Acta SS.*, nov., III, cap. 69, col. 431A (Bruxelles, 1894) conosciamo che 4 erano i candidati alla sede patriarcale: 3 degli Studiti, cioè l'egumeno Atanasio, Naucrasio e Giovanni Catasamba, e Metodio. Anzi vi leggiamo anche la risposta che il celebre « oracolo dell'Olimpo » Giovannicio, diede ad Eustazio circa l'esito dell'elezione. Infatti dice Giovannicio: « Caro Eustazio, fanno vani sforzi quelli che sperano che gli Studiti e Giovanni, che è con loro, vincano. Quelli infatti che sostengono il santuomo Metodio povero di spirito e puro di cuore come il beato David, sono i soli ispirati dallo Spirito Santo ». Tra i fautori di Metodio c'erano i moderati, gli eremiti e gli isicasti, e tutti quelli sorpresi e sbalorditi dall'intransigenza studita. A questi la Corte andò incontro. Cfr. anche P. G., *t. C.*, col. 1234.

(302) Tale questione era sorta in seguito alla benedizione delle nozze adultere di Costantino VI, fatta dal prete Giuseppe, che per tale atto fu deposto, in seguito a giudizio sinodale, da Tarasio (797). Ma nell'806, in seguito ad un concilio di 15 vescovi, Niceforo riabilitò il prete Giuseppe. Vedi per la deposizione di Giuseppe, il GRUMEL, *Regestes*, I, 2, p. 21, n. 368. Per la sua riabilitazione cfr. GRUMEL, *ibidem*, p. 24, n. 377. Cfr. ancora: *ibidem*, n. 378, che ci riporta al gennaio dell'809 in cui si condannarono sinodalmente, con anatema da parte di Niceforo, tutti quelli che non vollero accettare, a titolo d'« economia » tale riabilitazione. In questo secondo caso il concilio era molto numeroso e vi presero parte tre alti magistrati imperiali. Gli Studiti diedero a questa assemblea il titolo di « sinodo meciano ». Cfr. anche P. G., CXXI, col. 920 B.

inoltre cementata dal sangue sparso in comune per l'ortodossia durante il secondo iconoclasma. Ma tutto questo, lo si comprende, non impediva che potessero sussistere delle preferenze. Queste si manifestarono quando, tornata la pace, venne prospettata la possibilità di avere finalmente un patriarca ortodosso. Fu così che gli antichi partiti si riunirono ciascuno intorno al proprio candidato.

Gli Studiti poterono farsi avanti grazie alle loro lotte e alle loro sofferenze. Più degli altri, essi avevano combattuto nella arena e versato il loro sangue per il trionfo delle sante immagini. Ma la Corte imperiale, che in ultima analisi decideva, non offriva di solito il trono patriarcale come ricompensa al merito. Essa, anzitutto, voleva che si calmassero gli spiriti. Perciò ritenne che quelli che si erano mostrati partigiani dell'« economia » sotto Niceforo e Tarasio, avrebbero raggiunto meglio tale scopo che non i loro avversari.

Metodio inoltre, loro candidato, al pari degli Studiti, godeva dell'aureola dei confessori della fede, per i tanti martirii sofferti. Così cadde proprio su di lui la scelta della Imperatrice Teodora (304). Eletto il 4 marzo 843, fu introdotto e contemporaneamente prese possesso di Santa Sofia l'11 dello stesso mese (305).

Dalla morte di Teofilo, come abbiamo precedentemente scritto (cap. IV), fino all'elezione era tornato nel chiostro ad Elegmi (306) o al suo « metochion » a Costantinopoli. Il biografo del Santo ci ha conservato una parte del discorso che egli pronunciò in tale circostanza. Il Patriarca afferma che nel rallegrarsi della restaurazione dell'ortodossia, bisogna guardarsi dal rendere agli eretici il male che essi hanno fatto, ma perdonarli e cercare di aprirli alla verità. Questa è la vendetta che conviene ai discepoli di Colui che ha detto: « Perdona loro, ché non sanno quel che hanno fatto » (307).

(303) P. G., CXL, 793 A; *Vita Theodori Studitae*, III.

Unité de l'Eglise, nov.-dic. 1935, pp. 547-549; GRUMEL, *Regestes*, n. 387; Giuseppe viene di nuovo deposto, applicando, in seguito all'intervento del Papa, la sentenza sinodale di Tarasio.

(304) Per l'ingerenza della Corte in questo periodo nelle questioni di Chiesa, cfr. L. J. ROGIERS, R. AUBERT, D. KNOWLES, *op. cit.*, p. 121.

(305) Nell'intervallo fra il 4 e l'11 marzo fu emesso, in seguito ad esame sinodale, il decreto che ristabiliva i Canoni del VII Conc. Ec., il culto delle S. Immagini e lanciava gli anatemi contro i principali iconoclasti. Cfr. V. GRUMEL, n. 416, pp. 44-46. In questo stesso autore, n. 420, p. 48, si accenna alla sinodica al Papa. Latore ne sarebbe stato Eustazio.

(306) Cfr. *Vita S. Michaelis Syncelli* in « Bull. de l'Inst. Archéol. Russe de Const. », XI (1906), p. 250.

(307) *Vita Methodii*, n. 12-13. Luca, 23. 34.

Teodora avrà dovuto gioire ascoltandolo e apprendendo tali buoni propositi e si sarà felicitata per la scelta che essa aveva fatto. Il consiglio di Metodio era rivolto in particolare ai più focosi: “ μᾶλλον οὖν οἱ θερμότεροι „ (308).

Chi sono costoro? Bisogna vedervi gli « Studiti » e bisogna attribuir loro il piano di perseguire a loro volta tutti coloro che li avevano perseguitati, e d'obbligare i recalcitranti all'ortodossia per mezzo di castighi corporali? Questo non possiamo pensarlo perché non abbiamo delle prove, anche se indurrebbe a sospettarlo il loro spirito combattivo e intransigente. Ma ciò non basta, quando si abbiano sufficienti indizi in senso contrario. Indizi che esistono.

Infatti sappiamo che Teodoro Studita, il loro fondatore, era assolutamente contrario a coloro che impiegavano la pena di morte e i castighi corporali contro gli eretici. Appena la questione « meciana » si calmò, anzi, mentre si calmava, Teodoro Studita ebbe dei contrasti con il Patriarca Niceforo, proprio a motivo delle sue sanzioni. Niceforo aveva dichiarato in un sinodo che i Pauliciani potevano essere puniti con la morte, visto che erano inconvertibili. Aveva anche indotto l'imperatore Michele I (811-813) ad emettere un decreto in questo senso. Teodoro protestò energicamente contro questo piano, dicendo che la legge ecclesiastica non condanna nessuno alla spada, e riuscì a far tornare indietro l'imperatore (309).

È interessante notare che in questa circostanza è Niceforo, il debole, il moderato, il Patriarca portato all'« economia » che esalta le misure di rigore, mentre è Teodoro, il focoso, l'intransigente, il protagonista dell'osservanza dei canoni che diventa l'araldo della dolcezza evangelica. Non abbiamo motivi per pensare che questa mentalità non sia stata condivisa anche dai suoi discepoli, o almeno dalla maggioranza dei suoi discepoli. Delle eccezioni sono sempre possibili, come saranno state possibili presso i partigiani di Metodio. Ma esse non rappresentano lo spirito « studita », tanto da far ritenere che i θερμότεροι, di cui parla Metodio, debbano essere identificati con gli « Studiti ». Può darsi che il nuovo Patriarca pensasse a certi elementi del popolino, facili ad esaltarsi, e dei quali egli voleva calmare i sen-

(308) *Vita Methodii*, n. 13.

(309) V. GRUMEL, *Regestes*, I, 2, nn. 383-386. Il n. 383 ci riporta al giudizio sinodale che dichiarava i Pauliciani, gli Atingiensi di Frigia e di Licaonia degni della pena capitale, visto che erano inconvertibili (Cfr. pure A. MAI, *N. P. B. VIII*, I, 21; P. G., *CVIII*, col. 993 AB). Nel n. 386 si riporta la richiesta fatta all'Imperatore.

Cfr. anche R. JANIN, *Pauliciens*, in *D. Th. C.*, vol. XII, I, col. 56-62.

timenti e prevenire le violenze. Soprattutto egli desiderava impressionare favorevolmente i nemici della vigilia, di cui desiderava il ritorno, ma un « ritorno sincero » all'ortodossia.

Alla politica della violenza, che piega il corpo, ma non cambia l'anima, egli preferiva la politica della mano tesa che dimentica l'ingiuria ed invita alla concordia nell'ortodossia liberamente abbracciata. La prima maniera comprime il male; ma non lo sopprime. Le conversioni forzate preparano, alla prima occasione, le apostasie. La seconda maniera, che sembra tollerare il male, agisce su di esso con la sua influenza, e, una volta che i suoi sostegni siano stati tolti, lo dissolve (310). I sostegni dell'iconoclasmo erano il potere imperiale e l'episcopato scelto da esso. Il potere imperiale era cambiato di mano. Non era purtroppo ugualmente semplice cambiare l'episcopato. Dopo trent'anni che tutto il clero in vista, dall'alto fino in basso, era stato eretico, molto rari erano coloro che sopravvivevano di quelli ordinati da Tarasio e da Niceforo, e che, rimasti fedeli al culto delle immagini, potevano rivendicare il loro seggio episcopale o la loro antica mansione. Il problema non si poneva per i vescovi e il clero iconoclasta, che rifiutavano di accettare l'ortodossia. Non si poteva non deporli. Ma gli altri, quelli che desideravano tornare e sottomettersi, come trattarli? La cosa richiedeva riflessione. Essa non fu esaminata e meno ancora decisa al Concilio di Costantinopoli che ristabilì l'ortodossia. Solo il caso del Patriarca Giovanni, predecessore di Metodio, fu definitivamente risolto. Infatti il suo nome si trova fra gli anatematismi personali, pronunciati dal Concilio (311). Crediamo opportuno riportare

(310) Per tutto questo: cfr. *Vita Methodii*, nn. 12-13, 14 in cui è riportato il sunto del discorso.

(311) V. GRUMEL, *Regestes*, n. 416. Cfr. anche J. GOUILLARD, *Le décret du Synode de 843* in « Actes du XIII Congrès intern. d'Etudes Byz. Ochrïde, 10-15 sept. 1961 », II, pp. 438-449 (Beograd, 1964).

Il Gouillard ritiene il sinodo uno dei più oscuri che esistano. (*op. cit.*, p. 439). Riguardo al patriarca depresso, va notato che egli, benché monaco, era malfamato per i suoi costumi e, secondo alcuni storici bizantini, praticava la magia nera. Si diceva infatti che, servendosi di un braccio d'argento, dava ad intendere di poter predire il futuro. Di qui il soprannome di *Jannes*, uno dei maghi del Faraone. Ma nel II capitolo abbiamo visto che tale credenza doveva essere la conseguenza della sua cultura, sulla quale aveva influito la scienza degli Arabi come una delle maggiori componenti. Cfr.:

— CEDRENO, *Historiarum Compendium*, P. G. CXXII, col. 121; P. G., C, col. 1254.

— MANSI, *Concilia*, XIV, 787.

— V. GRUMEL, *Chronologie*, Paris 1958, p. 320.

— J. GOUILLARD, *Le décret du Synode de 843*. Extrait des Actes du

dal Mansi le notizie sul sinodo. « Concilium Constantinopolitanum quo haeresis iconoclastarum damnata, cultus imaginum Constantinopoli est restitutus eiectoque Joanne patriarcha haeretico, Methodius orthodoxae fidei defensor subrogatus fuit, anno Domini DCCCXLII, tempore Gregorii papae (312).

Theophanes presbyter in oratione, quam in sanctum Nicephorum patriarcham dixit, aperte fatetur post obitum Theophili imperatoris, anno DCCCXLII collectam esse Constantinopoli hanc Synodum, qua patres Concilii Iconoclastarum haeresim condemnarunt cultumque imaginum restituerunt, atque, Joanne patriarcha amoto, Methodium Constantinopolitae Ecclesiae episcopum constituerunt. Acta concilii ille prolixius recenset his verbis:

« Postquam, defuncto Theophilo, imperium ad eius uxorem Theodoram et filium eorum Michaellem admodum adolescentem delatum est, in pietatis studium curamque maxime incubuit femina, vere Dei munere (ut nomen eius indicat) data, ex omnibus praeclaris et magnis facinoribus, quibus principes probari solent, nullum praestantius existimans, quo tutius sibi imperium confirmaret, aut virilem in femina persona fortitudinem exerceret, quam si pietatis et religionis cultu Deum sibi propitium redderet. Id autem nullo pacto facilius aut commodius posse contingere, quam si perturbationem in ecclesia, iam diu excitatam, sedaret, et partem in illa morbo laborantem reduceret ad sanitatem; et qui inter se animi essent alienati, conciliarentur, atque idem omnino sentirent. Sic igitur fore, ut cum una esset omnium sententia, atque idem sensus, vera sinceraque fides apostolorum, patrumque institutis tamquam solidis fundamentis insistens, firma atque immobilis conservaretur, et sibi deinceps imperii gubernatio facilis et tolerabilis permaneret.

Haec igitur cum illa vere animo excellens et mente fortis regina ingenio suo excogitasset et providentia considerasset, re cum illis, qui erant in magistratu et dignitate constituti, communicata, arcessit cum ipsis eos qui inter monachos praestabant et de imaginum instauratione quaestionem proponit. Cumque idem omnes consentientes comperisset, diuturnoque eius rei desiderio teneri, atque animo excruciarì propter religionis in ea re mutationem, postulavit, ut se etiam patrum auctoritatibus ad veritatem confirmarent, quas variis in libris invenissent.

XII Congrès Intern. des Etudes Byz., II, Belgrado, 1964.

— *Vita Methodii* n. 10: "Ἰωάννου... ἀνδρὸς γοήτου καὶ ὑδρομαντέου (312) MANSI, *op. cit.*, XIV, col. 787-788. L'anno 842 è evidentemente un errore. Ma compare in altri autori.

Mandavitque quo in loco palatii praefinito coetus ecclesiasticus universus cogeretur, et ad populum ea de re quam apertissime verba faceret. Tanta autem multitudo confluit, ut numero comprehendi non posset. Convenerunt enim non solum illi, qui mentem sanam impietatis temporibus conservarunt, verum etiam quamplures ex iis, qui cum pietatis hostibus consenserant, quique sacerdotiis et ecclesiis regendis ab ipsis electi fuerant; e vestigioque, mutata sententia, eos qui sanctas imagines oppugnarant, anathemati subiecerunt.

Qua quidem celeri et insperata rerum mutatione Joannes, qui tunc impie munus pontificium administrabat, stupore et mentis caligine captus, parum abfuit quin ipse sibi manus inferret, mortemque conscisceret. Hic enim sceleris caput et summa fuerat: qui cum impie sentiret, et apud imperatores auctoritate posset antea plurimum, eos, mendaciis et dolis imprudenter inconsiderateque confectis, in impietatis barathrum impellebat. Eo igitur propter flagitia, quae in Deum admiserat, uno omnium consensu, et cunctis tum magnorum imperatorum, tum universi coetus ecclesiastici suffragiis a sacra sede cum ignominia eiecto, Methodius vir et vita et doctrina valde probatus, qui pro veritate et religione multa certamina et longum exsilium pertulerat, atque inde plagis et carcere diu cruciatus redierat, omnibus in dignitate constitutis approbantibus, electus est, qui sacram reginae urbium civitatis sedem obtineret.

Tunc Niceae secundum divinitus electum sanctum oecumenicum concilium, quod Irenae imperatricis verum ab ipsa pace nomen habentis, et Tarasii maximi beatissimique patriarchae studiis celebratum est, merito primam obtinuit auctoritatem ac robur, cum omnes, quae, Deo aspirante, in ipso decreta fuerant, comprobarent. Tunc omnes ecclesiae suum ubique decus receperunt, et venerabilium imaginum splendore fuerunt illustratae; eiectisque illis qui eas nefarie insectabantur, sacerdotes in eis ac duces recti dogmatis sunt constituti ».

Ita plane dissipata est haeresis Iconoclastarum, quae centum viginti annis e portis inferni magno fastu auctore imperatore potens et furens in ecclesiae damnum erupit.

Riportiamo anche il sunto dal libro sinodico, sempre dal Mansi.

SYNODUS CONSTANTINOPOLITANA IN CANICLEO

Ex Libello Synodico

Cum igitur Theophilus vitam blaspheme finisset, Michael, filius eius, una cum matre Theodora imperium suscepit. Qui zelo Dei inflammante eos, qui in exilium erant, sanctos Patres revocarunt; et

synodo divina ac sacra locali in Canicleo convocata, Joannem quidem impurissimum throno deicerunt, sanctum vero Methodium, Constantinopolitanum patriarcham constituerunt: sanctasque septem oecumenicas synodos approbantes, sacras imagines ad eam venerationem, quae eis olim debebatur, reduxerunt.

Dai due brani riferiti dal Mansi, notiamo nel primo l'accorgimento tutto particolare del presbitero Teofane di non far ricadere affatto la responsabilità della lotta iconoclasta sugli imperatori, mentre è ben diverso il tono del « blasphème » del « libello synodico » riferito a Teofilo. Il 1° brano del Mansi sembra voler mostrare la ricerca di un capro espiatorio, che è senza dubbio il patriarca Giovanni, che tra l'altro, poteva ben meritare tale funzione, essendo stato uno degli iconoclasti più spinti e a lui risaliva anche la formazione dell'imperatore Teofilo. Le altre notizie che il Mansi ci offre sono abbastanza comuni: così la restaurazione del culto delle immagini, il merito di Teodora, l'elezione di Metodio, il giubilo del popolo, molto legato alle sue immagini, ecc.

Riprendiamo ora in esame le vicende del Patriarcato di Metodio. Stabilita dal sinodo la restaurazione delle S. Immagini, con le relative conseguenze, terminate che furono le feste, fu necessario procedere all'attuazione. I Vescovi ed il Clero che rifiutarono di sottoscrivere l'horos della ortodossia, furono deposti. Quanto poi a quelli che si riallineavano, essi erano di diverse categorie.

Primo: Gli iconoclasti riconciliatisi sotto Tarasio e ripiombati nell'eresia sotto Leone Armeno. Questi non potevano costituire che un numero ridottissimo dato ormai il lungo tempo trascorso. Tarasio infatti era morto nell'806 ed ora siamo all'843.

Secondo: I Vescovi e i membri del clero, ordinati da quelli sopra citati, dopo il loro spergiuro, o da altri vescovi loro consimili, ormai deceduti. Tale categoria era numerosa, probabilmente la più numerosa, dopo che l'iconoclastia aveva nei trenta anni (815-842) predominato largamente.

Terzo: I Vescovi ed i membri del clero che provenivano dalle ordinazioni di Tarasio e Niceforo.

A proposito di questi ultimi, sembra non ci sia stato alcun dissenso. Tutti accettarono che fossero mantenuti nelle loro sedi o mansioni.

(continua)

Spazio liturgico bizantino nell'architettura panormita

(dal XI al XVI secolo)

RODO SANTORO

1) LE RAGIONI STORICHE

A) Premessa sulla metodologia adottata: importanza del quadro storico e culturale; B) « Matrici dominanti » e « Caratteri concorrenti » in base al quadro storico; C) L'innesto tipologico fra modello centrico e modello basilicale.

A) PREMESSA SULLA METODOLOGIA ADOTTATA: IMPORTANZA DEL QUADRO STORICO E CULTURALE.

All'occhio dello studioso d'arte la Sicilia presenta certamente numerosi motivi per destare un interesse più che passeggero, ma per lo studioso dell'architettura la grande Isola mediterranea contiene innumerevoli testimonianze che da sole costituiscono una storia dell'architettura all'interno della già complessa storia dell'architettura italiana. Il periodo storico più interessante — e contemporaneamente più problematico — nell'ambito di questo ricco curriculum artistico è proprio quello che riguarda l'alto medio evo e cioè il periodo che nell'arte viene genericamente chiamato « Romanico » e che corrisponde per l'Italia alla creazione del primo grande stato unitario italiano post-imperiale e cioè il Regno di Sicilia fondato dagli Altavil-

la (1). Questo periodo storico fu estremamente importante per la vita religiosa, civile ed artistica dell'Italia e precorse in tutti i settori del sapere umano quello che sarà poi il fenomeno del Rinascimento toscano, La comprensione nelle forme architettoniche assunte dalle chiese panormite in questo periodo storico appare estremamente difficile e può portare ai più grossi equivoci se non si chiarisce e non si comprende il quadro storico-culturale entro il quale si sviluppò l'architettura chiesastica siciliana — e panormita in particolare — del Medio Evo e se non se ne scrostano le sovrapposizioni di significati romantici attribuiti ad opera della storiografia ottocentesca. Inoltre molte delle chiese più importanti di quell'epoca sono state deformate da aggiunte architettoniche fatte nei secoli successivi tanto da rendere spesso estremamente ardua la lettura delle forme originali (2).

È necessario quindi adottare un nuovo metodo d'analisi di questo complesso fenomeno. Il nostro intento è quello di fornire una

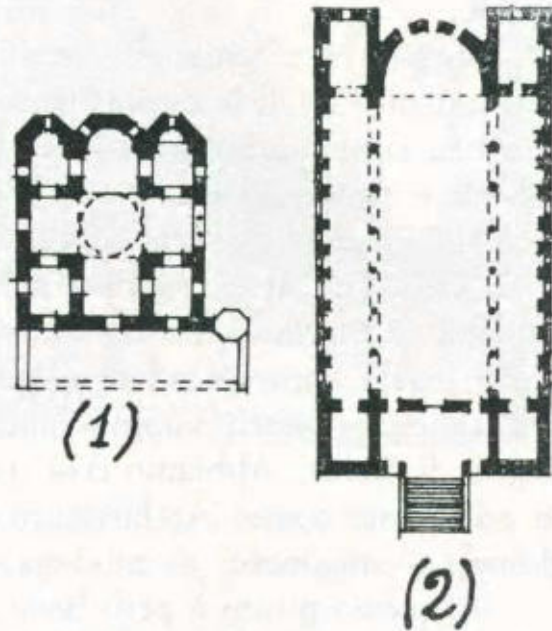
(1) La conquista militare dell'Italia meridionale da parte dei cavalieri normanni (prima in gruppi indipendenti, poi sistematicamente condotta da Roberto (il Guiscardo) e dal fratello Ruggero (il Gran Conte) appartenenti alla Casata degli Altavilla (Hauteville) si sviluppa dal 1016 al 1091. Nel 1130 Ruggero II (figlio di Ruggero il Gran Conte) veniva proclamato primo Re di Sicilia. Egli aveva capitale a Palermo e regnava su parte dell'Abruzzo, su Campania, Puglia, Calabria, Sicilia, sulle coste della Tunisia ed aveva il controllo del canale d'Otranto. Dopo Ruggero II regnarono Guglielmo I e Guglielmo II. La dinastia Altavilla si estingueva nel 1194 per mancanza di eredi e ad essa subentrava la dinastia Hohenstaufen. Contemporaneamente al consolidarsi del potere siciliano in Italia si sviluppava la lotta — a livello europeo — fra Papato e Impero d'Occidente (romano-germanico) sul problema delle investiture. Il Papato si appoggiò quindi agli Altavilla, avallandone le conquiste, onde farsene dei protettori in caso di necessità militari. Ma la politica di entrambi era fundamentalmente divergente ed i rapporti fra Regno di Sicilia e Papato si deteriorarono rapidamente. Cfr. F. CHALANDON, *Histoire de la Domination Normande en Italie et en Sicile*, Paris, 1907, 2° Voll.; E. PONTIERI, *Tra i Normanni nell'Italia Meridionale*, Napoli, 1948.

(2) Per chi abbia problemi professionali di studio filologico o di restauro di edifici medievali si apre una zona di vuoto, costituita dalla scarsità di annotazioni riguardanti l'attività edilizia da parte dei cronisti medievali. Se si eccettuano gli apporti fondamentali degli autori moderni come quelli del GOLDSCHMIDT, HITTORF e ZANTH, SCHWARZ, DEMUS, DI STEFANO, CALANDRA, ZANCA, AGNELLO, SPATRISANO e KRÖNIG, il resto della produzione moderna, per lo più di carattere divulgativo, non riesce a sollevarsi da limiti provinciali e si dibatte tuttora nelle maglie della tradizione ottocentesca in larga parte basata sulla sovrapposizione di visioni fantastiche e romantiche all'analisi critica dei monumenti.

strada d'indagine che parte da considerazioni storiche, liturgiche e culturali per discendere a conclusioni architettoniche.

Abbiamo ristretto il nostro campo d'indagine all'architettura delle chiese in quanto ci interessava più specificamente ed in quanto offriva il materiale più documentato, ma soprattutto per il fatto che in essa — nell'antichità — si esprimevano i concetti architettonici più significativi e quelli più radicati nella vita culturale tradizionale.

La differenza sostanziale fra pianta centrale e pianta basilicale è facilmente rilevabile dall'accostamento di queste due piante di chiese entrambe ricadenti nel territorio dell'Impero d'Oriente. La pianta centrale (1) si riferisce alla chiesa di Giamia a Costantinopoli, forse di periodo immediatamente successivo a quello giustiniano. La pianta basilicale (2) è quella della chiesa di Tourmanin (Siria cristiana del VI secolo). Vi si può notare sia il prolungamento delle navate laterali nelle due absidi, sia le due torri laterali al narcece sul fronte d'accesso, caratteristica che sarà tipica delle cattedrali siciliane. (*Disegno dell'Autore*).



Cosa intendiamo per « spazio liturgico » ed in che modo esso diviene un fatto architettonico caratterizzante e qualificante? Lo spazio liturgico è quell'involucro definito fisicamente da pavimenti, muri e volte nel quale ha luogo l'azione liturgica. Esso è per il credente uno spazio « sacro », sia perché all'interno di esso si sottintende la presenza dell'Entità trascendente sotto la specie del pane consacrato, sia perché la si evoca ricordandone il sacrificio terreno. Ma esso è anche uno spazio funzionale in quanto deve rispondere alla funzione per la quale è stato ideato; lo svolgimento appunto dell'azione liturgica. Tutto ciò si traduce architettonicamente nella configurazione plastica di pieni e di vuoti che sono delimitati da muri, pavimenti, volte. Ma anche qualificando gerarchicamente i vari luoghi di questo insieme con arredi sacri fissi, decorazioni architettoniche e pittoriche, ecc. che appunto nel loro insieme devono esplicitare il più enfaticamente possibile la funzione di questo spazio. Lo spazio liturgico quindi come proiezione concreta, nelle strutture architettoniche, di una civiltà mistica e di una cultura laica che sono nel loro insieme una somma di valori etici, politici, artistici e tecnici.

Quale civiltà non lascia la sua impronta, la sua traccia in tale coacervo?

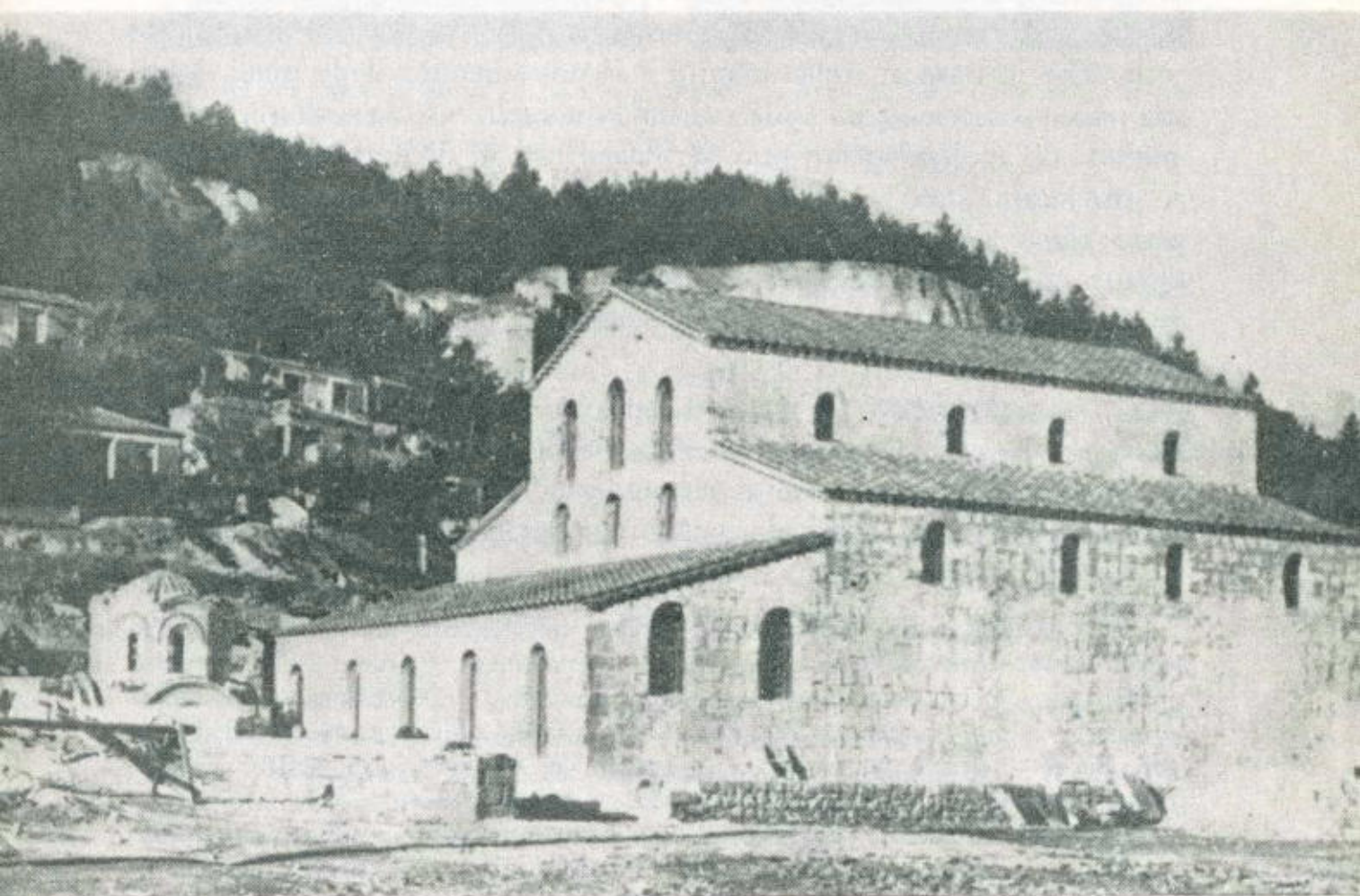
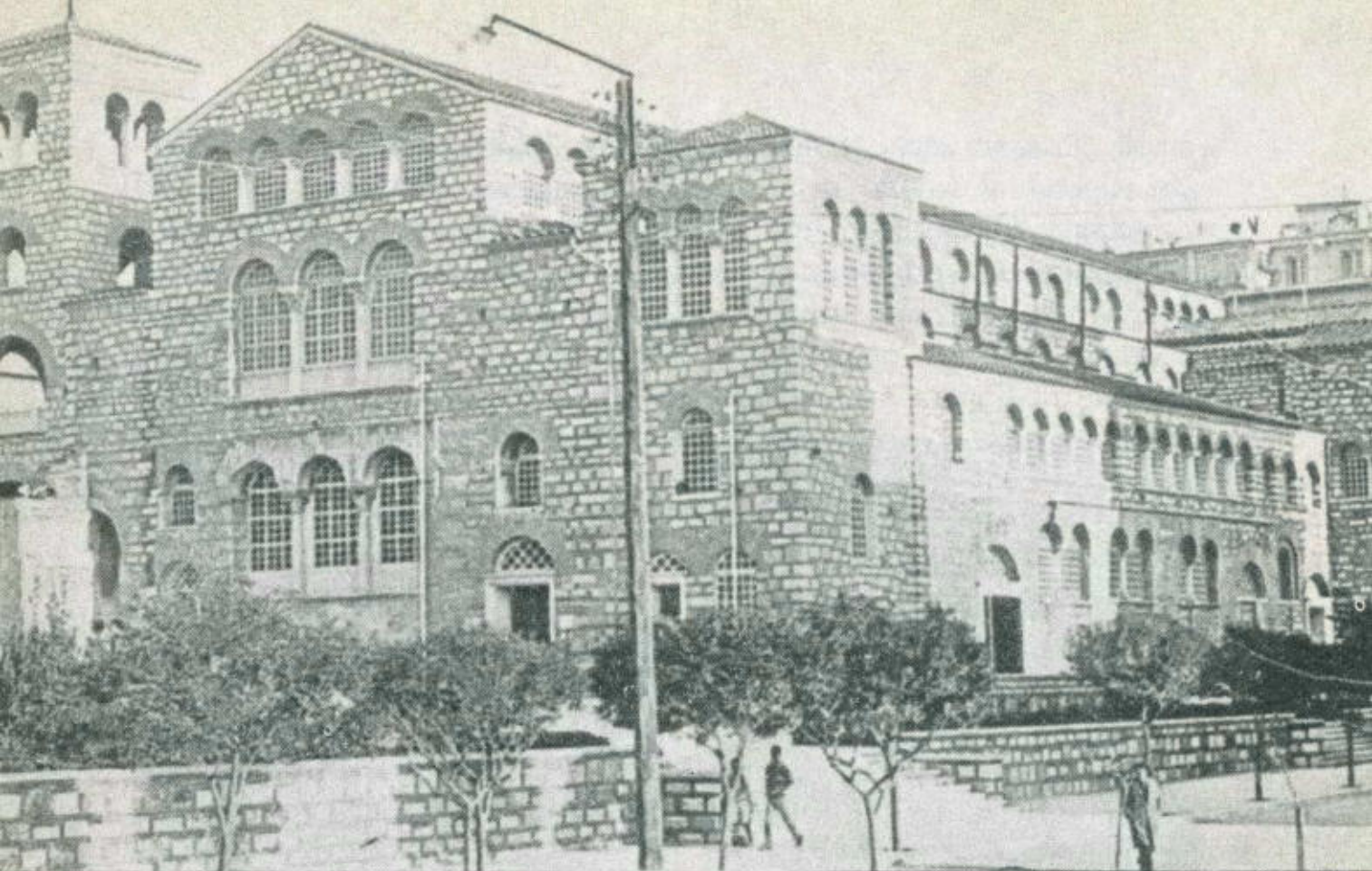
Quello che ci siamo ripromessi era di identificare nelle chiese panormite tale traccia e seguirla a grandi tratti nel suo riprodursi dal tramonto del secolo Mille agli albori dell'età barocca attraverso l'evolversi di una società che non rinuncia mai alla propria individualità pur attraverso vari « cambiamenti della guardia » al suo vertice — cioè a livello dinastico — imposti dalla politica internazionale.

Spesso la storiografia artistica romantica ha voluto collegare strettamente a tali « cambiamenti di dinastia regnante » una precisa e ben configurata espressione di « stile architettonico » con puntigliosa e pedante dipendenza cronologica nei riguardi dell'inizio e della fine di ogni dinastia dando così la versione di una totale assenza di creatività architettonica autoctona bensì di un continuo avvicinarsi di espressioni architettoniche allogene (sotto il profilo stilistico) legate appunto ad ogni dinastia, quasi a giustificare la teoria politica del « teatro vuoto » anche per la storia architettonica del Regno di Sicilia. Abbiamo così un susseguirsi parossistico di etichette grottesche come: Architettura arabo - normanna; a. sveva; a. angioina; a. aragonese; a. catalana; a. durazzesca (3).

A questo punto è però bene affrontare il discorso sulle difficoltà dell'attribuzione stilistica dei singoli monumenti architettonici. È questa un'operazione particolarmente complessa per il periodo medievale della Sicilia. A nostro avviso comunque rimane elemento prioritario alla base dell'attribuzione stilistica — la ricerca della prioritaria matrice culturale d'ispirazione nella ideazione della forma dell'edificio inteso nella sua globalità.

L'analisi dettagliata di ogni parte fisica dell'edificio fornisce i dati necessari allo studio filologico del manufatto ma deve essere sottomessa alla giustificazione sociale ed etica che l'edificio possiede. Perché soltanto chiarendo questa si può individuare la fonte di ispirazione stilistica — come linguaggio architettonico adottato — che l'ideatore dell'edificio ha scelto. All'interno di questo linguaggio prin-

(3) Non si può attribuire semplicisticamente il nome della dinastia regnante all'espressione architettonica che gli appartiene cronologicamente. Questa schematizzazione eccessiva conferisce all'architettura di quel determinato periodo una qualificazione categorica che fa pensare essere questa ideata — come espressione originale — da un esponente di quella dinastia oppure prodotta dalla cultura architettonica appartenente alla regione geografica dalla quale si è originata la dinastia.



In alto la chiesa di S. Demetrio a Salonico (V sec.) ed, in basso, la cattedrale di Serrai (XI sec.) nel nord della Grecia. Queste costruzioni dimostrano con la loro forma basilicale a più navate la diffusione di questo tipo chiesastico in tutto l'Impero. Particolarmente interessante è rilevare la presenza di due torri campanarie laterali al prospetto del S. Demetrio come sarà uso — con torri però più alte — delle cattedrali siciliane.

cipale possono anche esservi episodi decorativi o strutturali che appartengono al lessico di un altro linguaggio, differente da quello principale. Questo non inficia la priorità del primo se esso riesce a conservare una predominanza quasi totale.

L'identificazione stilistica delle singole parti di un edificio non è quindi risultato qualificante determinante e definitivo per l'attribuzione dell'opera ma una fase di ricerca entro un discorso di più ampio respiro che coinvolga le giustificazioni etiche e sociali per le quali quell'edificio è nato. L'analisi stilistica è uno dei metodi d'indagine che non può da sola qualificare il monumento.

Inoltre l'architettura non è astrazione ma realizzazione concreta degli uomini. Soltanto approfondendo lo studio sugli uomini che hanno voluto realizzare determinate architetture, su quelli che le hanno progettate come su coloro che materialmente le hanno costruite, pietra su pietra, si può arrivare a dare una definizione sul carattere architettonico di un edificio. E non basta, perché bisogna chiedersi a chi era destinato quell'edificio, quali funzioni vi si dovevano svolgere, quale carattere pubblico rivestiva, ricordandoci anche della particolare epoca storica. (4)

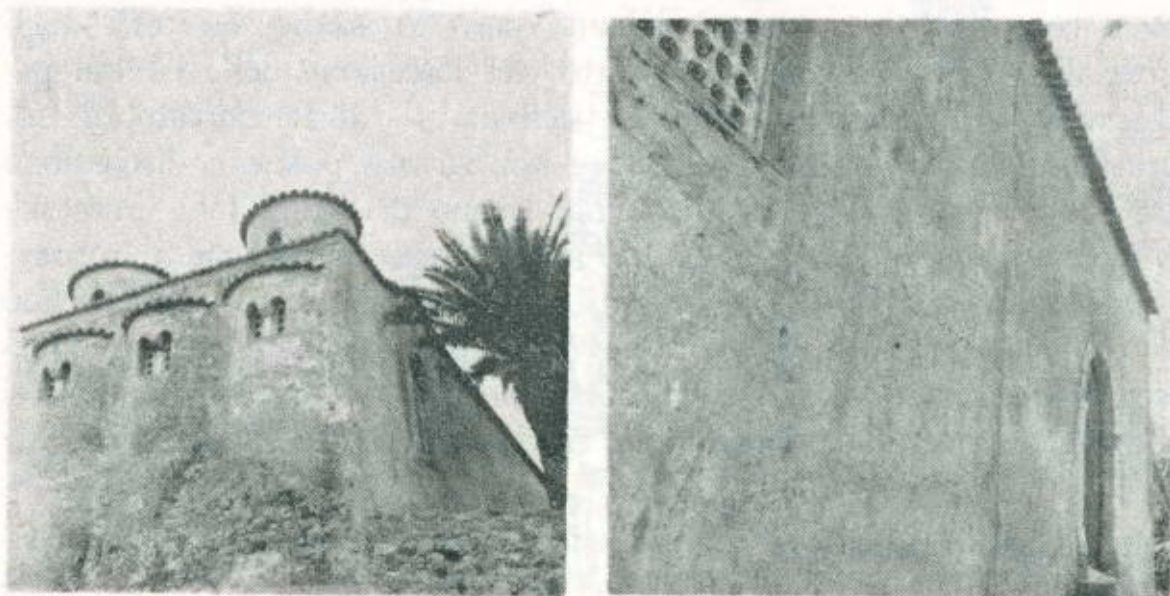
L'architettura non è una anodina applicazione di formulette stilistiche in base al rinvenimento e riconoscimento delle quali ognuno può — come in un quiz — indovinare lo « stile » di un monumento. Ed inoltre spesso può verificarsi che in un territorio nel quale predomina uno « stile » ne sopravvive contemporaneamente un altro che continua a perpetuarsi parallelamente al primo. Non per questo dobbiamo attribuire al secondo la stessa denominazione del primo, soltanto perché questo è legato al nome della dinastia regnante.

La rispondenza fra azione liturgica e spazio architettonico fu ed è per la Chiesa cristiana di rito bizantino uno dei suoi maggiori assiomi (5). Questa perfetta rispondenza forma l'oggetto delle nostre considerazioni particolarmente per quello che concerne l'archi-

(4) Questa stessa strada viene proposta dal KRÖNIG nel suo « *Vecchie e nuove prospettive sull'arte della Sicilia Normanna* » (Palermo, 4-8 dicembre 1972), pag. 3; « I monumenti stessi sono nel senso della scienza storica fonti primarie, le cui immediate testimonianze storiche, addirittura politiche vanno rettamente interpretate anche se mancano le relative fonti scritte e debbono essere presi in considerazione dalla scienza storica ».

(5) Una doviziosa documentazione iconografica dei risultati di questo grande programma architettonico è in: W. MAC DONALD « *Early Christian & Byzantine Architecture* ».

tettura chiesastica palermitana dal tempo della liberazione della città dalla occupazione saracena nel 1072 fino all'arrivo dei profughi moreani ed albanesi fra il 1453 ed il 1482. Palermo offre numerosi documenti architettonici su questo argomento ma noi vi comprenderemo anche Monreale e Cefalù per i particolari rapporti che ebbero con Palermo.



La chiesa di S. Marco a Rossano (Catanzaro) (XI sec.). Si tratta di chiesa a cinque cupole con pianta a croce inscritta. Nella foto a destra si nota l'innesto della navata latina (dove si apre la porticina) attuato nel XV secolo (foto dell'Autore).

Abbiamo purtroppo scarsi studi specialistici sulla prima tradizione spaziale bizantina che si riscontra nell'architettura chiesastica della Panormo precedente all'occupazione saracena. S. Ciriaca; la chiesa di S. Maria della Pinta; la chiesa sulla quale sorgerà successivamente la cattedrale medievale della città sembrano appartenere alla tradizione tipologica della basilica a tre o più navate benché con alcune particolarità (6). La precaria sopravvivenza della chiesa panormita sotto l'occupazione musulmana non consentì naturalmente la costruzione di nuove chiese. Successivamente, con la liberazione della città e la fondazione del Regno di Sicilia, che vedeva proprio

(6) Ricordiamo qui la particolare forma della « Pinta » (S. Maria della Pinta o « de Picta ») che presentava i muri perimetrali, non chiusi, ma aperti da una successione di arcate che consentivano una comunicazione diretta con il recinto del complesso. Cfr. V. DI GIOVANNI « La chiesa di S. Maria della Pinta » in « Nuove Effemeridi Siciliane » serie III. Volume 10, Palermo, 1881. B. PACE « La chiesa di S. Maria della Pinta a Palermo » in « Rendiconti della Pont. Accad. Rom. d'Arch. », Vol. XXIII-XXIV.

in Palermo la sua capitale, si riprese la costruzione di chiese con una problematica architettonica che vedremo dettata in parte da considerazioni politiche, in parte liturgico-spirituali. Le prime si estrinsecheranno nella scelta della basilica latina, le seconde nella costante adozione del « santuario » bizantino.

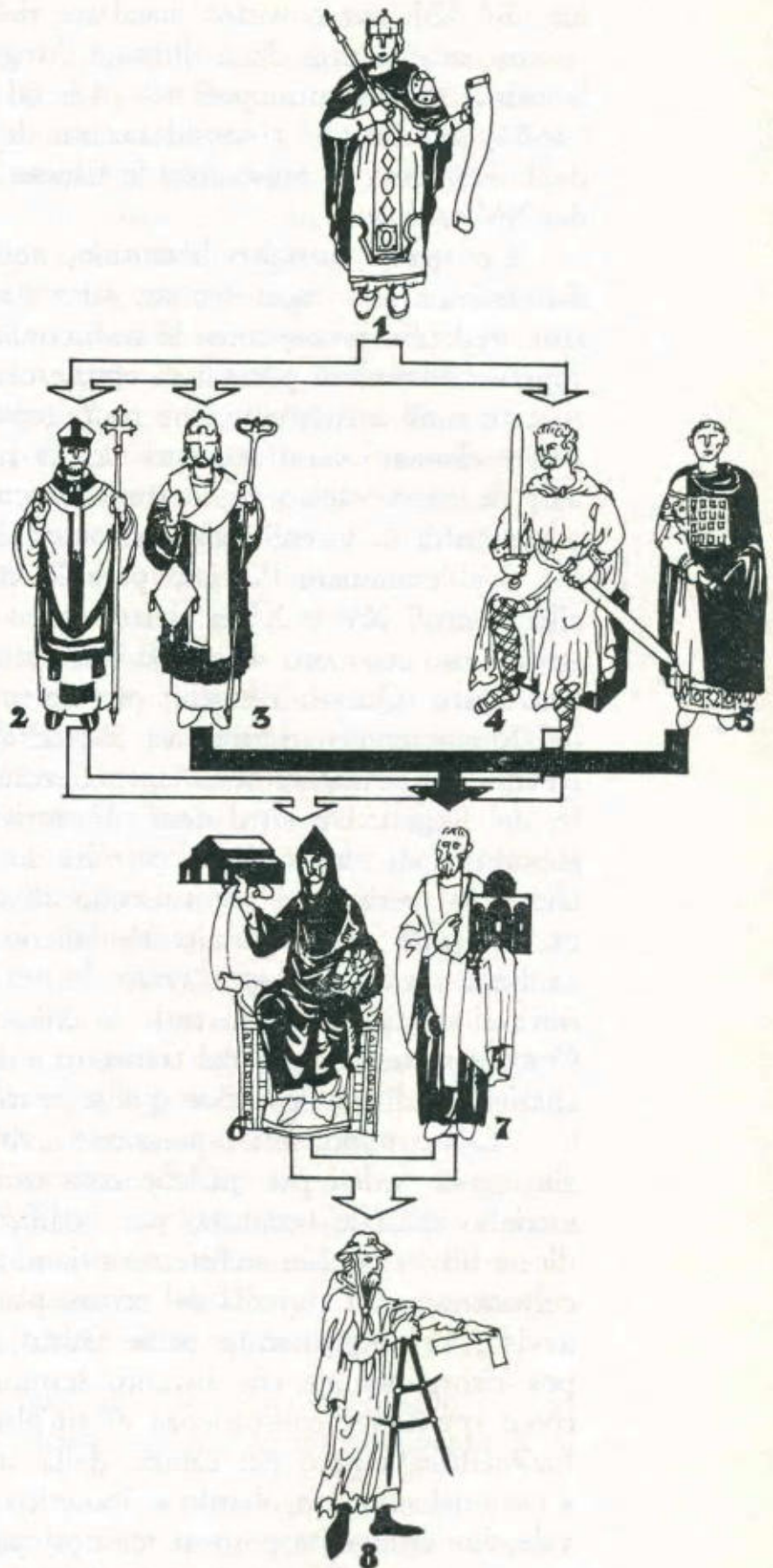
Una storia della tradizione liturgica bizantina a Palermo non è nostro compito ma il soggetto del nostro saggio non ne può prescindere completamente, ne consigliamo però lo studio sui testi degli specialisti (7). Va comunque detto che l'adesione della Chiesa panormita — nell'ambito di quella siciliana — al Patriarcato di Costantinopoli data fin dal 732 (8) e non fu mai posta in discussione se non proprio con la creazione del Regno di Sicilia (9). Successivamente a questa data la Chiesa latina prese lentamente il sopravvento anche con l'aiuto dei potenti Ordini monastici occidentali fino a ridurre la Chiesa « greca » in un vero e proprio ghetto sociale. Questo processo lento ma inesorabile venne accentuato con l'arrivo dei profughi moreani e albanesi che si rifugiarono nel Regno verso la

(7) Per ciò che riguarda le vicende dei centri d'irradiazione del monachesimo bizantino in Sicilia diamo la seguente bibliografia: B. LAVAGNINI « *Aspetti e problemi del Monachesimo greco nella Sicilia normanna* » in « *Byzantino-Sicula 2*, Quaderni dell'Istituto Siciliano di Studi bizantini e neoellenici », Palermo 1966; P. MARIO SCADUTO S. J. « *Il monachesimo basiliano nella Sicilia medievale (rinascita e decadenza). sec. XI - XIV* », Roma, 1947; S. BORSARI « *Il monachesimo bizantino nella Sicilia e nell'Italia meridionale prenormanne* », Napoli, 1963.

(8) Fu in quell'anno che l'Imperatore Leone Isaurico trasferì al Patriarcato di Costantinopoli la giurisdizione ecclesiastica su Palermo sanzionando così ufficialmente uno stato di fatto che datava, per la Chiesa panormita, fin dal 535. Inoltre, durante i lunghi anni della occupazione saracena, la Chiesa siciliana era sottoposta al Metropolita di Reggio attestando così una continuità di tradizione ed una incrollabile fede nel recupero della propria indipendenza. Si tratta in pratica di un periodo di più di cinquecento anni di prevalente fedeltà alla Chiesa bizantina. Cfr. LAJOLO « *Sul passaggio delle chiese sicule sotto il dominio del patriarca bizantino* » in Arch. St. Sicilia Orientale, 1914.

(9) È bene ricordare però che anche durante il regno di Ruggero II fu sollevata la questione della legittimità del primato del Pontefice di Roma sugli altri quattro Patriarchi della Cristianità. L'opera dell'Archimandrita di Palermo, Neilos DOXAPATROS « *Storia dei cinque Patriarcati* » fu in pratica avallata da Re Ruggero ed in essa si sosteneva che la palma di « primus inter pares » fra i cinque Patriarchi cristiani spettava semmai al Patriarca di Costantinopoli in quanto la capitale dell'Impero vi era stata trasferita fin dal 330 e che il Concilio di Calcedonia del 451 aveva sanzionato essere questa città la « Nuova Roma » a tutti gli effetti. Cfr. F. GIUNTA « *Bizantini e bizantinismo nella Sicilia normanna* », Palermo, 1974, pagg. 87-89.

In questo schema sono stati evidenziati i personaggi che con i loro ruoli determinavano sia la nascita sia la forma architettonica delle chiese altomedievali panormite. In primo luogo il Re (1) che — grazie all'esercizio della « Legazia Apostolica » — eleggeva un nuovo vescovo latino (2) o un archimandrita (3) dotandoli di una sede architettonica adeguata. Commissionava quindi il cantiere per la cattedrale latina ai progettisti benedettini (6), i quali applicavano i loro modelli sia italiani che franco-inglesi ed ai progettisti del clero bizantino, o ai Basiliiani (7), per le sedi degli archimandriti. La fusione dei due tipi architettonici avveniva però in tutti i cantieri con il costante innesto del santuario bizantino. I Baroni (4) facevano erigere cappelle all'interno dei loro palazzi urbani o dei loro castelli feudali rivolgendosi in prevalenza ai monaci franco-normanni. I dignitari della curia reale come pure i patrizi e la « borghesia » italica di cultura bizantina (5) commissionavano ai monaci bizantini la costruzione della loro chiesa privata. L'ultima figura rappresenta il capo-cantiere (8) alle cui dipendenze lavoravano gli operai, nella gran parte di ceppo saraceno (*disegno dell'Autore*).



fine del XV secolo sotto l'incalzare dell'avanzata turca. La neolatinnizzazione condotta dalla dinastia Aragona lungo tutto il Trecento, la caduta di Costantinopoli nel 1453 ed il Concilio tridentino (1545-1563), unitamente a considerazioni di opportunità politica, posero definitivamente in minoranza la Chiesa bizantina di Sicilia nel corso del XVI secolo.

Lo spazio liturgico bizantino, nella sua proiezione plastico-architettonica non seguì sempre strettamente le vicende storiche del rito. Vedremo invece come le testimonianze di questo spazio liturgico sopravviveranno ai periodi di obsolescenza del rito stesso fino ad assumere ruoli e significati che ne trascendono l'uso originario per divenire elementi caratterizzanti di una tradizione architettonica nazionale di vasto respiro che sorprendentemente comprende in sè stessa anche tutta la vicenda architettonica del rito latino.

Nell'esaminare l'ultimo periodo che interessa il nostro saggio, cioè i secoli XV e XVI, ci troveremo di fronte ad un inaspettato, improvviso recupero della spazialità architettonica bizantina nell'edificio sacro. Questo rifiorire, pur sotto le nuove forme linguistiche del Rinascimento toscano, va inquadrato in un periodo di maggior tranquillità politica e nella ripresa economica, sia pur lenta e graduale, del Regno. Un altro dato caratteristico è l'abbondanza di chiese soprattutto di media mole costruite su iniziativa delle Confraternite che in tal periodo si sostituiscono all'antica committenza aristocratica, sia reale che vescovile. Fenomeno questo che va attentamente analizzato e che a nostro avviso ha un significato ben profondo laddove si consideri che in tutte le chiese costruite su commissione di Confraternite nell'area del transetto e delle absidi trionfa la struttura spaziale tradizionale e cioè quella centrica bizantina.

Esiste quindi una espressione architettonica alla quale i Siciliani rimangono fedeli per qualche cosa come dieci secoli di storia. È il modello spaziale bizantino per l'edificio chiesastico-tipo. Quando si dice « bizantino » in architettura siamo stati abituati a pensare ad una cultura estranea a quella del nostro paese. Questo equivoco, a nostro avviso, va stigmatizzato come frutto politico della cultura italiana post-risorgimentale che inventò letteralmente lo stile « lombardo » come spontanea conseguenza di un'altra invenzione ottocentesca istituzionalizzata però nel campo della storia politica; quella cioè del « nazionalismo longobardo » ipotetico unificatore dell'Italia medievale, limitatamente però ai territori padani.

La tesi dell'irradiazione in tutta Italia dell'architettura romanica lombarda era basata appunto sulla sostanziale ignoranza dell'archi-

tettura medievale ed era sostenuta come abbiamo già detto da un movente politico-economico; l'annessionismo di ogni genere, esercitato subito dopo il 1860, dal mondo economico e culturale ispirato e sostenuto dal capitale settentrionale nei riguardi del mercato italiano del centro e del sud che, conseguentemente allo svolgimento degli avvenimenti politico-militari, andava mantenuto in uno stato di passiva soggezione sociale e quindi culturale. Se questa teoria si è imposta ed ha avuto successo ciò è dovuto anche al fatto che ad essa non è stata mai contrapposta la razionale constatazione della sostanziale coincidenza della cultura bizantina con quella italiana, come continuazione di quella tardo-romana. Inoltre ci si deve ancora accordare sul significato da attribuire al termine « cultura bizantina » che a nostro avviso nell'Italia dell'alto medioevo coincide con la cultura globale della nostra società, dal Patriziato agricolo alla « borghesia » notarile ed imprenditoriale, dal Clero al popolo minuto.

Come si spiega altrimenti la tenacia e la sopravvivenza della spazialità architettonica bizantina nel Regno se non con la sua sostanziale coincidenza con le matrici dominanti della nostra cultura? Inoltre tale fenomeno coincide con il riemergere nell'Italia meridionale ed insulare della lingua greca dall'entrata di Belisario in Panormo fino a tutto il regno di Ruggero II dopo la latinizzazione, quella romana, dell'Italia meridionale e della Sicilia. Ma nel Cinquecento la lingua greca, che nell'alto medioevo era appunto riemersa grazie al dominante rito greco ed all'uso del greco unitamente al latino nei documenti ufficiali, era ormai un ricordo del passato. La neolatinizzazione (la seconda fu appunto operata con maggior determinazione nell'Isola da parte della dinastia Aragona), era pienamente operante. Nè vale il giovane innesto delle popolazioni bizantine profughe dalla Morea, dall'Epiro e dall'Albania, innesto che si sviluppa negli ultimi anni del Quattrocento sotto l'incalzare dell'invasione turca dei Balcani, a riaccendere la fiamma dell'antica « grecità » dell'Isola. Appare quindi ancor più sorprendente la tenacia del riprodursi di forme architettoniche sostanzialmente bizantine nell'architettura cinquecentesca delle chiese palermitane laddove si pensi ai seguenti fatti:

1) Il rito greco che le aveva giustificate nel medioevo non vi veniva officiato se non — in alcune — per le nuove comunità di immigrati greco-albanesi;

2) Nell'architettura cinquecentesca erano stati ormai assorbiti, sia pure a livello strettamente stilistico, sia i moduli gotico catalani quanto la ventata « neo-classica » del Rinascimento toscano.

Questa fedeltà ai *prototipi* storici a nostro avviso fu una manifestazione spontanea di « sicilianità architettonica » dove con questo termine vogliamo intendere la tradizione culturale bizantina costituente il tenace sostrato dell'architettura siciliana (e meridionale in generale) e cioè del Regno, anche a distanza di secoli, come vera espressione autoctona ed autonoma, originale e pregnante, locale e non importata; infine « siciliana » a tutti gli effetti.

B) « MATRICI DOMINANTI » E « CARATTERI CONCORRENTI » IN BASE AL QUADRO STORICO.

Escludendo la grottesca definizione di « architettura arabo-normanna » (10) dobbiamo ora porci un interrogativo: perché l'architettura religiosa siciliana del Medio Evo non può essere definita « in toto » come normanna? Sia perché in Sicilia l'influsso dell'architettura che si stava sviluppando in Normandia e nell'Inghilterra normanna è concentrato prevalentemente nell'architettura militare (11) in quanto produzione edilizia determinata direttamente dalle esigenze feudali e militari dei cavalieri normanni e, parzialmente, in quella religiosa limitatamente però alle grandi chiese. Sia perché, proprio per quanto riguarda queste ultime, sembra preferibile parlare più di architettura benedettina che non di architettura normanna. Ma per capire appieno l'influenza e la penetrazione dell'architettura benedettina in Sicilia è necessario tracciare un sintetico quadro storico.

Abbiamo quindi il seguente schema di sviluppo storico. I Normanni organizzati in bande di cavalieri mercenari all'inizio della loro storia italiana e poi, alla fondazione del Regno di Sicilia, trasformati in proprietari terrieri sotto la specie di baroni feudali. Generalmente non hanno altre nozioni che quelle utili al mestiere delle armi. I loro capi, particolarmente gli Altavilla, hanno però ben capito che con l'ap-

(10) Sull'assurdità della definizione di « architettura arabo-normanna » cfr. R. SANTORO « *Struttura e spazialità bizantina nella forma architettonica di S. Maria dell'Ammiraglio* », su « Oriente Cristiano » N. 2, Palermo, 1977; pag. 18 e 23-25; A. VENDITTI « *Le chiese bizantine di Capri* » su « *Byzantino-Sicula II* ». Palermo, 1975, pgg. 516-525; B. LAVAGNINI « *L'Istituto Siciliano di Studi Bizantini a Palermo* », Palermo, 1973, pgg. 3-4; W. KRÖNIG « *Vecchie e nuove prospettive sull'Arte della Sicilia Normanna* », Palermo, 1974, pgg. 6-8.

(11) Per l'architettura militare siciliana dell'Alto Medio Evo cfr. R. SANTORO « *I bagli siciliani* » su « *Le Strade* », Milano, marzo-aprile 1975 e « *Doncioni normanni di Sicilia* » su « *L'Universo* », N. 3. Firenze, 1976.

Questo mosaico rappresentante l'incoronazione di Guglielmo II fa parte del ciclo musivo del Duomo di Monreale — la grande realizzazione architettonica voluta dallo stesso Re — e compendia la visione autoritaria che i Re siciliani ebbero di se stessi. Come si può notare infatti la corona viene posta sul capo di Guglielmo da Cristo e non dal Papa o da un suo delegato. Questa iconografia era esclusivamente riservata agli Imperatori bizantini ed i Re siciliani l'adottarono per sottolineare sia la loro supremazia sulla gerarchia ecclesiastica, sia il loro desiderio di essere considerati alla pari degli Imperatori d'Oriente. Del pari il fastoso abito indossato dal Re è lo stesso dei Basilei bizantini con la fascia riccamente decorata (il « loron ») che avvolge la veste e che simbolizzava l'antica toga romana.



poggio della Chiesa di Roma possono dare un crisma di legalità alle loro conquiste e cercano di guadagnarsi l'appoggio organizzativo degli Ordini monastici e successivamente delle classi autoctone culturalmente elevate.

A questo punto — siamo grosso modo alla conclusione della lenta avanzata in Calabria — la loro azione viene integrata da due componenti, una religiosa, l'altra laica. Quella religiosa è quasi equamente ripartita fra monaci latini (Benedettini) e monaci bizantini (Basiliani).

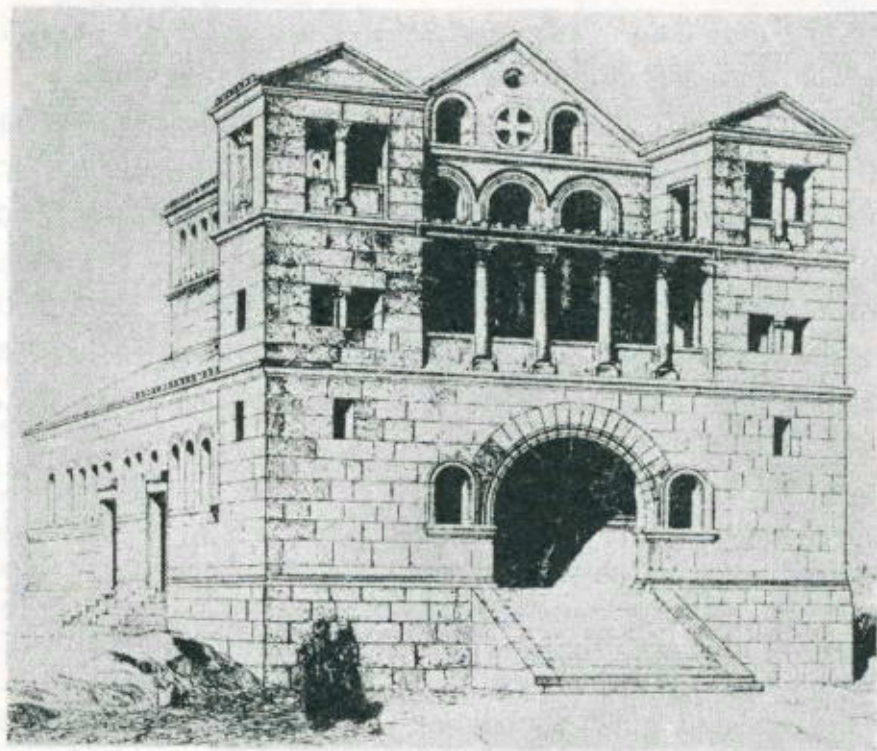
ni) (12). Costoro forniscono gli architetti, le maestranze dei decoratori e l'organizzazione agricolo-amministrativa necessaria a far fruttare i feudi.

La componente laica è formata dall'ormai esiguo Patriziato italico — in massima parte di cultura bizantina — che sottostà a malincuore ai nuovi rozzi padroni, pur nella fedeltà nominale a Costantinopoli, privo ormai di altra scelta davanti alla fortuna militare dei Normanni. Il Patriziato, legato alla grande proprietà fondiaria, è anche il rinsanguatore delle professioni giuridiche e notarili, supporto fondamentale alla futura attività governativa.

Ciò che ne risulta è un amalgama molto eterogeneo nel quale la componente normanna è il braccio armato, la mente progettuale è monastica, l'idea di governo è bizantina (giustiniana) (13). All'ini-

(12) Monaci bizantini o « greci » o basiliani. Sono tre denominazioni che contraddistinguono i monaci che si ispiravano all'insegnamento del primo grande ordinatore della vita monastica: — S. Basilio (320-379). È uno dei Padri della Chiesa. Fu vescovo di Cesarea e scrisse il primo corpo di regole monastiche in ordine di tempo e cioè quello dei « Monaci regolari » che poi da lui presero il nome di « Basiliani » e che ebbero grandissima diffusione in tutto il mondo. Fu uno dei più tenaci oppositori dell'arianesimo, scrisse molte « Lettere » ed « Omelie ». Sua madre e sua sorella, S. Amelia e S. Macrina, a loro volta fondarono una comunità monastica femminile che si chiamò anch'essa delle « Basiliane ». Per un facile approccio alla evoluzione del primo monachesimo cristiano fino a S. Basilio vedi: HIPPOLYTE DELEHAYE « *Il monachesimo bizantino* » su « *L'Eredità di Bisanzio* », Milano; 1961 (ediz. orig. « *Byzantium* », The Clarendon Press, Oxford, 1^a edizione 1948).

(13) Su questo particolare argomento riportiamo alcuni brani dell'opera di A. MARONGIU, « *Bizantine, Norman, Swabian and later institutions in southern Italy* (Collected studies with a preface by Giovanni Cassandro) ». Variorum Reprints, London 1972: - « Era ovvio pertanto che essi venissero anche chiamati, come gli Imperatori bizantini, " Coronati da Dio " e " Difensori dei Cristiani », che si facessero raffigurare, appunto, nell'atto, di ricevere la corona non da un Papa o da un suo delegato ma addirittura dall'Onnipotente... Illustrandosi del titolo regio, Ruggero II, il quale aveva assimilato tutto l'orgoglio e tutta la fierezza dei suoi maggiori e non sentiva perciò alcun complesso d'inferiorità nei confronti dei sovrani bizantini, non intendeva di essere per nulla inferiore agli stessi Imperatori; anzi, l'accordo con la corte di Bisanzio, trattato e concluso tramite il legato imperiale Basilio Xero, veniva meno proprio per questo, che il nuovo Re intendeva essere riconosciuto come di dignità pari a quella imperiale, cosa che gli eredi di Costantino si ostinavano, malgrado tutto, a non voler concedere o riconoscere », (pag. 529). Una ulteriore testimonianza la rileviamo dal fondamentale studio di F. GIUNTA « *Bizantini e bizantinismo nella Sicilia Normanna* », Palermo 1974: « Comunque l'intensità dei rapporti e dei contrasti tra la Sicilia e Bisanzio ha un suo aspetto fondamentale: essa è la piena dimostrazione che il bizantinismo dei Re normanni non fu affatto un atteggiamento esteriore, bensì un sentimento



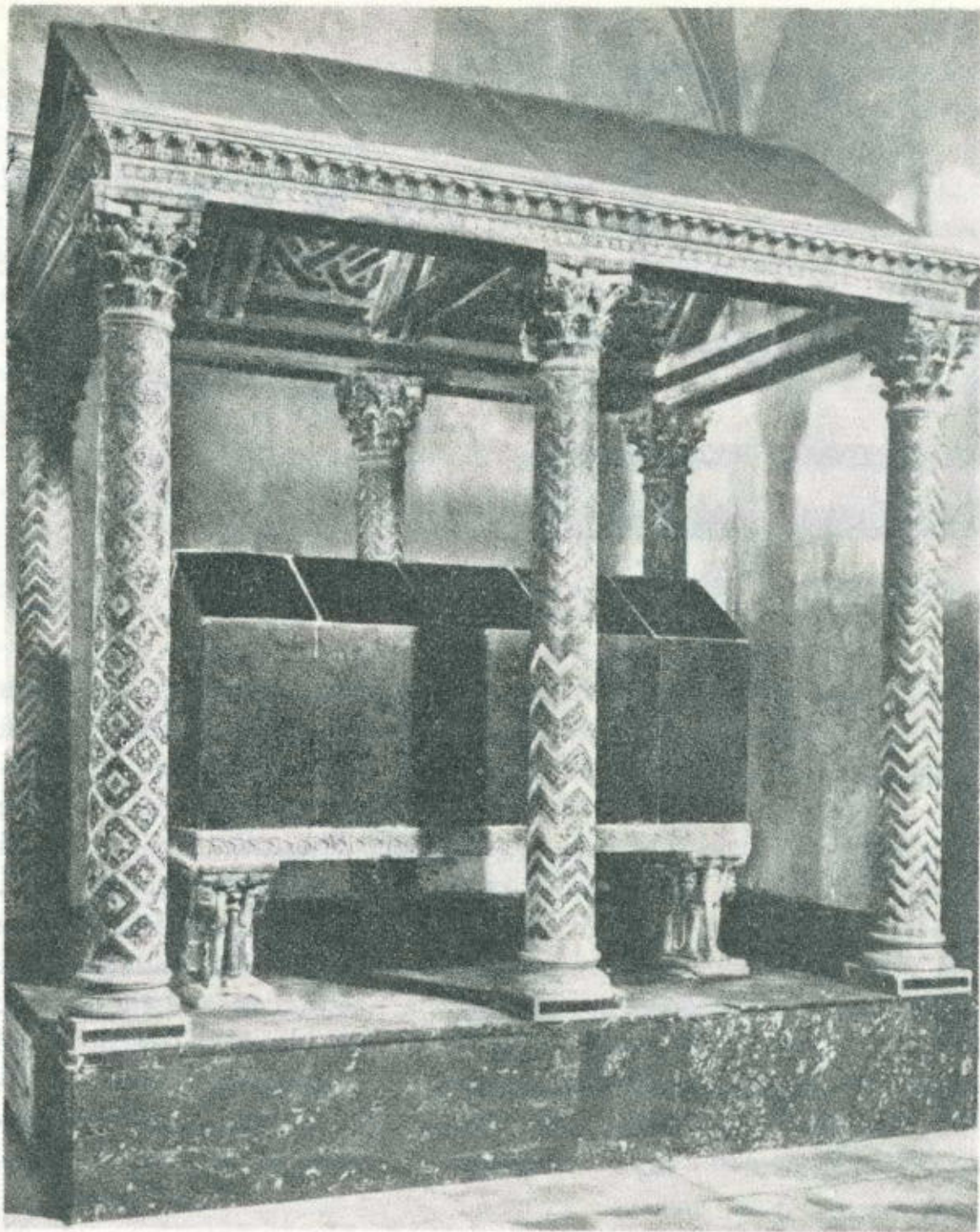
In alto: ricostruzione della facciata della basilica di Der Tourmanin (VI sec.) nella Siria cristiana. *In basso:* prospetto d'ingresso del Duomo di Cefalù (XII sec.). Raffrontarlo con la figura in alto e con il prospetto del S. Demetrio di Salonicco (fig. 2).

zio della campagna siciliana tali alleanze sono già in parte strette ma verranno collaudate soltanto dal successivo periodo del Regno.

Gli Altavilla avevano capito benissimo che la loro gente era una minoranza, anche se possedeva il monopolio della forza militare, e capirono perfettamente che si sarebbero prima o dopo dovuti servire delle altre componenti sociali ed etniche se volevano sopravvivere e conseguire la realizzazione di un Regno. Infatti va posto l'accento proprio su questo fatto; gli Altavilla volevano costituirsi un Regno e non edificare una cultura nuova, problema che non avvertirono (14).

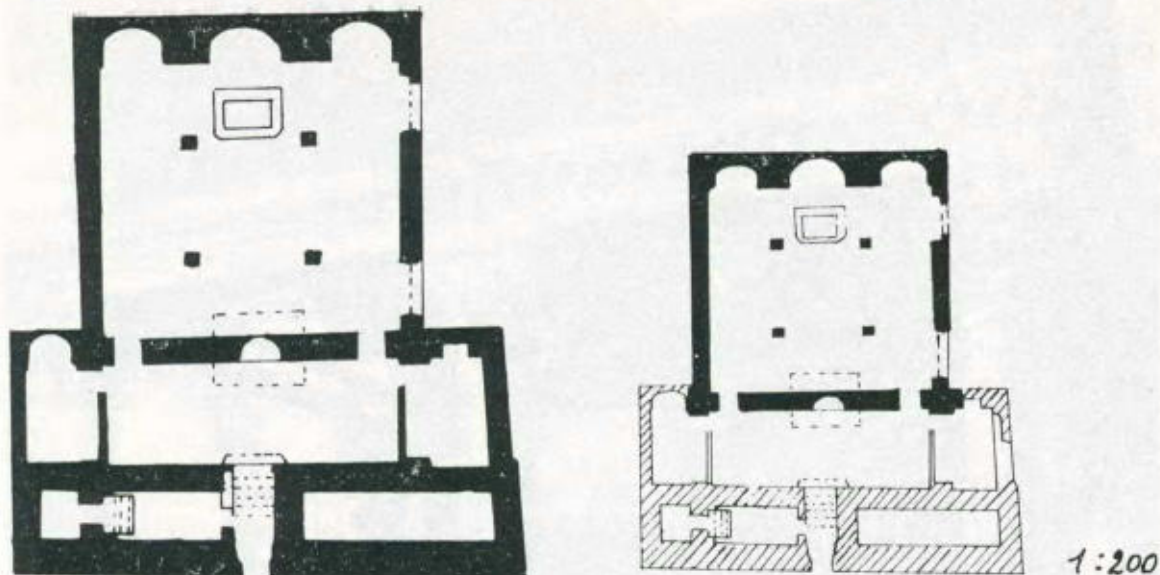
manifestatosi attraverso un lungo processo di trasformazione dell'anima normanna, identico a quello del suo incivilimento, poiché in gran parte orientale, anzi bizantina, fu la civiltà che i Normanni assimilarono. Ne può essere una riprova il fatto che la più alta espressione dello spirito umano, l'arte, nella Sicilia normanna e nell'indirizzo ufficiale, fu schiettamente bizantina » (pag. 46). « Nel campo della sfragistica il bizantinismo è più evidente. Nei sigilli il re è sempre rappresentato nel costume di "basileus", con la corona in capo, il "labarum" nella mano sinistra ed il globo crociato nella destra, mentre nel "verso" occorre la figura del Cristo "Pantocrator" e la dicitura greca IC-XC NI-KA. Nè il variare della forma (rotonda, ovale) e della materia (oro, piombo e cera) o dell'atteggiamento del re (alzato o seduto in trono) apportò mai sostanziali variazioni nel costume. In greco furono quasi sempre le leggende dei sigilli », (pag. 72).

(14) Quando si dice Stato Normanno di Sicilia oppure Sicilia normanna (e quindi architettura normanna di Sicilia) si commette a nostro avviso un errore di improprietà di linguaggio. Nella realtà la fondazione del Regno di Sicilia non può definirsi come la fondazione di una struttura politico-amministrativa che facesse riferimento esplicito ad un precedente modello teorico di originale elaborazione normanna. Gli Altavilla, come tutti i cavalieri normanni mercenari che si insediarono in Italia, non erano portatori di una particolare concezione dello Stato importata dalla loro terra d'origine. Lo Stato che essi fondarono fu strutturato essenzialmente sulla preparazione giuridica dei curiali italiani di cultura bizantina. Il MARONGIU riferendosi alla conquista normanna dell'Inghilterra dice: « I Normanni non solo erano poco pratici delle cose di governo ma non avevano neppure grandi capacità divinatorie. Vennero in Inghilterra come conquistatori, non come riformatori; non erano stati tali in Normandia, tanto meno dovevano pensare di diventarlo qui e di trasformare gli usi ed i modi di vita della popolazione locale. Erano né più né meno che dei barbari, consapevoli, per di più, della loro inferiorità. Come MARC BLOC ha rilevato (« *La société féodale: la formation des liens de dépendance* », Paris, 1939, p. 102). sotto il conquistatore (Guglielmo), quasi tutte le diocesi e le grandi abbazie normanne avevano per rettori degli Italiani e dei Lorenesi. Erano consci, evidentemente, delle loro deficienze, ma non è che essi si intendessero di pubblica amministrazione più che delle cose ecclesiastiche. Che non fossero stati dei grandi amministratori lo avevano mostrato nella loro provincia d'origine, dove, infatti, si erano, pur con qualche improvvisazione, mantenuti fedeli alle usanze precedenti ». MARONGIU, *op. cit.* alla nota n. 11, pag. 506.



La tomba di Ruggero II nella Cattedrale di Palermo. La tomba doveva originariamente trovarsi nel Duomo di Cefalù come desiderio del Re, ma l'Arcivescovo di Palermo, l'anglo-normanno Walter-of-the-Mill (Gualtiero Ophamilio) la fece trasportare nella cattedrale palermitana per attestare la supremazia della Chiesa sul volere del Re. L'arca è di porfido che — secondo la consuetudine tardo-romana e bizantina — è il materiale che contraddistingue la dignità imperiale. Più chiaramente di così — anche nella morte — l'ambizione siciliana non poteva essere esplicitata. Comunque lo stile architettonico della tomba è chiaramente latino.

Possiamo distinguere due anime ben precise negli Altavilla. Quella dedita all'avventura e alla conquista e quella attratta dalla salda fondazione giuridica ed economica di un vasto Regno che ambiva a traguardi imperiali (influenza esercitata su di loro dalla bor-



La cripta della chiesa degli Ottimati a Reggio. È uno dei più antichi esempi di organismo a croce inscritta in Italia (dal MINUTO).

ghesia notarile di ceppo italico). Per la prima attività si servirono delle loro lunghe spade, per la seconda furono costretti a circondarsi di intellettuali e funzionari di ogni estrazione etnica e culturale nonché a ricercare l'appoggio della Chiesa sia di quella d'Occidente — grazie alla quale ottennero la « Legazia Apostolica » — come di quella d'Oriente, a secondo del profitto che ne poteva venire (15).

Ai loro successi militari fu sensibile la curia pontificia romana alla quale ormai i Normanni apparivano come l'unica forza militare « di mestiere » capace di tenere lontana l'amministrazione imperiale bizantina con la quale la rottura politica, oltre che religiosa, appariva ormai irrimediabile e, contemporaneamente, ripristinare in tutta l'Italia meridionale l'autorità della Chiesa di Roma. Per questo strinsero precisi patti con i capi normanni e li consolidarono con la conces-

(15) Per quanto riguarda il problema della « Legazia Apostolica » e la politica religiosa degli Altavilla, cfr.: G. CATALANO, « *La Regia Monarchia di Sicilia* » in A. S.S., Serie III, Vol. XVII, 1968; SAVAGNONE, « *Contributo alla storia dell'Apostolica Legazia di Sicilia* » in *Annuario Sem. Giur. Univ. Palermo*, 1917, II; E. JORDAN « *La politique ecclésiastique de Roger I et les origines de la Légation Sicilienne* », « *Le Moyen Age* » 33/34, 1922-23; L. R. MENAGER « *Les Fondations Monastiques de Robert Guiscard, Duc de Pouille et de Calabre* », « *Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken* », 33, 1959; « *La "Byzantinisation" religieuse de l'Italie Méridionale (IX-XIIe siècle) et la politique monastique des Normands d'Italie* », « *Revue d'Histoire Ecclésiastique* », 53/4, 1958-59; L. T. WHITE « *Latin Monasticism in Norman Sicily* », Pub. 31 (Monograph 13). *Medieval Academy of America*, Cambridge, Mass, 1938.

sione a Roberto del titolo di Duca di Puglia, Calabria e « futuro » Duca di Sicilia. Da parte di Roberto (e quindi dei suoi successori) veniva sottoscritto il preciso impegno di porre sotto la giurisdizione della Santa Sede pontificia tutte le chiese ed i monasteri che nella stragrande maggioranza erano di rito bizantino. Con questo stratagemma il Pontefice romano metteva le mani avanti contro le pretese dell'Impero occidentale germanico sull'Italia meridionale considerata parte integrante dell'Occidente e contro i più freschi diritti dell'Impero Orientale che rivendicava la sua giurisdizione sui suoi « thema » occidentali.

Appunto dal fitto intreccio di tanti apporti culturali, politici e religiosi — tipico d'altronde dell'Italia altomedievale — dobbiamo ora estrarre quelle che, a nostro avviso, sono le dominanti culturali, cioè le matrici fondamentali che possono — da sole — caratterizzare l'architettura chiesastica del Medio Evo siciliano.

Tutto ciò è ancora più utile perché spesso ci si smarrisce nel tentativo di decifrare lo stile di tali monumenti in quanto molta letteratura architettonica pone sullo stesso piatto della bilancia l'importanza che ha la concezione ideativa dell'edificio nella sua unitarietà e il particolare decorativo che ne qualifica una porzione.

Introduciamo quindi il discorso sulle « matrici dominanti » e sulle « culture concorrenti » che hanno plasmato la sostanza e l'aspetto dell'architettura religiosa siciliana del Medio Evo. Il discorso sulle dominanti culturali diviene pregnante proprio in funzione della distribuzione dei giusti ruoli ai vari protagonisti della storia politica del medioevo siciliano.

Le dominanti culturali rimarranno quindi saldamente nelle mani degli Ordini monastici e dei laici di alto rango, come era logico e naturale data la stretta specializzazione dei ruoli che vigeva nella società medievale. Passando quindi ad una classificazione gerarchica delle dominanti culturali ed artistiche, abbiamo soltanto due grosse presenze; quella bizantina (monaci basiliani e laici di alto rango) (16)

(16) Sulla forte influenza bizantina nell'architettura altomedievale siciliana fin dai primissimi tempi della Contea di Ruggero I vedi G. DI STEFANO, « *Monumenti della Sicilia Normanna* », Palermo, 1955, pag. XVIII: « Ma a questi caratteri (quelli settentrionali) si sovrappone una doppia influenza bizantina: quella dell'ormai remota e quasi spenta tradizione protobizantina locale, e quella della nuova fioritura bizantina dell'epoca dei Macedoni e dei Comneni, mediata attraverso la Grecia e già affiorata in Calabria unitamente a qualche influsso armeno ». Sullo stesso argomento cfr. DIEHL, « *L'art Bizantin dans l'Italie Meridionale* », Paris, 1894; G. AGNELLO, « *L'architettura bizantina in Sicilia* », Firenze, 1962.

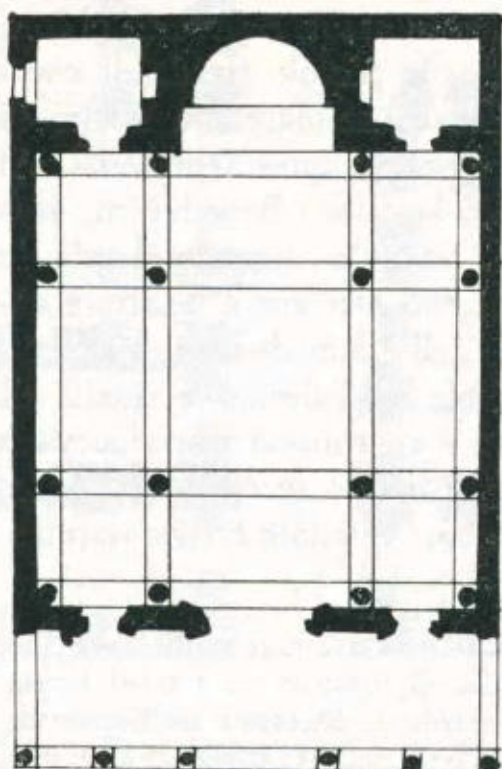
e quella latino-benedettina (monaci benedettini sia italiani che franco-normanni). La prima è stata del tutto misconosciuta se non addirittura confusa, nell'Ottocento, con quella saracena, (17) mentre la seconda si era convenuto di chiamarla genericamente « normanna ».

Gli altri apporti, per quanto a volte notevoli, non possono essere classificati che come « concorrenti secondari » rispetto alle « dominanti ». Essi sono quelli saraceni, longobardi e provenzali. Queste culture vanno definite come caratteri « concorrenti » rispetto alle « matrici dominanti » in quanto sono frutto di popolazioni che non avendo elaborato autonomamente culture architettoniche con caratteri esclusivi ed originali, rientravano nell'una o nell'altra delle due categorie « dominanti », ed anche in quanto il loro contributo all'architettura siciliana è del tutto secondario sia sul piano della quantità che della sua collocazione spesso limitata ad interventi decorativi, quindi non strettamente architettonici.

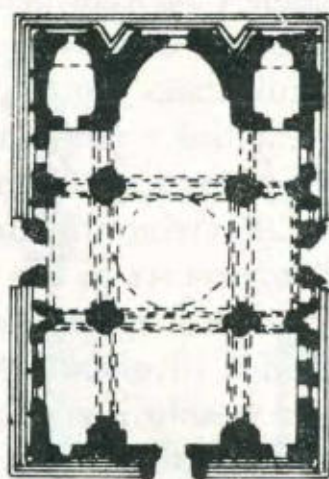
Quali conseguenze avrà tutto ciò in campo architettonico? In primo tempo vi sarà una notevole indeterminazione di forme architettoniche, poi assisteremo alla permanenza del Santuario greco in nestato nelle chiese latine

Vediamo intanto di definire la dominante culturale latino — be

(17) Spostando il concetto di Oriente da Costantinopoli agli emiri arabi i nostri autori del secolo scorso commisero un banale errore dovuto anche al clima di generica ostilità della storiografia accademica italiana verso l'arte e la cultura bizantina. Si era prodotta infatti una totale ignoranza in tale settore della storia dell'arte. Ignoranza e prevenzione sono state ormai superate a livello di studi storici ma permangono tenacemente incrostate alla corrente storiografia artistica con particolare riguardo all'architettura. Ultime retroguardie di un conformismo culturale duro a morire. Forse è per questo che molti autori, quando sono incappati nelle zone d'ombra della storia della architettura medievale siciliana vi hanno spesso collocato tranquillamente l'apporto degli Arabi, usando questa attribuzione come uno stratagemma estremamente comodo, data la difficoltà di un serio controllo sulle vere realizzazioni architettoniche attribuibili alla occupazione arabo-berbera in Sicilia. La sostanziale responsabilità di questo particolare taglio interpretativo della storia siciliana è in massima parte riconducibile alla grande suggestione che ebbe il tono pesantemente partigiano di MICHELE AMARI nella sua opera « *Storia dei Musulmani di Sicilia* », III Voll. Firenze 1854-57. Lo storico risorgimentale volle vedere nei Saraceni i precursori dell'indipendentismo siciliano attraverso una ottica distorta dal suo violento odio anti-borbonico e dalla sua fede massonica. Per AMARI infatti nessun regime dell'antichità andava bene per i Siciliani; L'Impero Romano d'Oriente perché era uno stato confessionale fortemente gerarchizzato, il Regno di Sicilia perché dal suo territorio si era generato il Regno delle due Sicilie e quindi il potere borbonico, l'Impero latino-germanico d'Occidente in quanto precursore dell'imperialismo tedesco.



(1)



(2)

1:800

Chiese a croce inscritta appartenenti all'area bizantina asiatica:

- 1) Chiesa del Pretorio a Musmihyah (circa 160, rifatta nel 400);
- 2) Cattedrale di Ani (Armenia), (989-1001).
(dal MAC DONALD)

nedettina e di qualificarne, sia pur sinteticamente, l'apporto. Successivamente faremo la stessa analisi per quella bizantina.

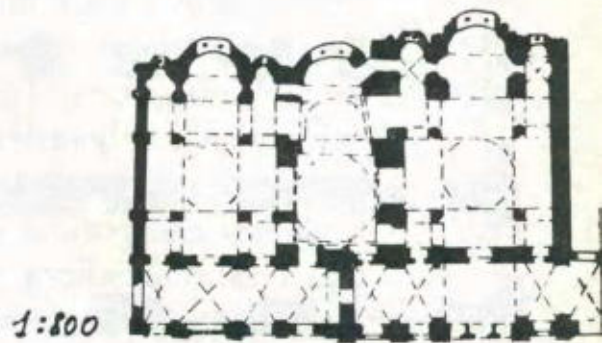
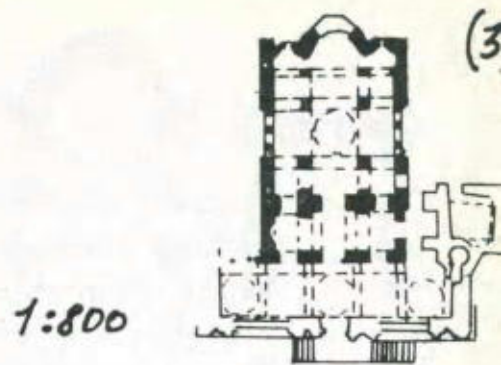
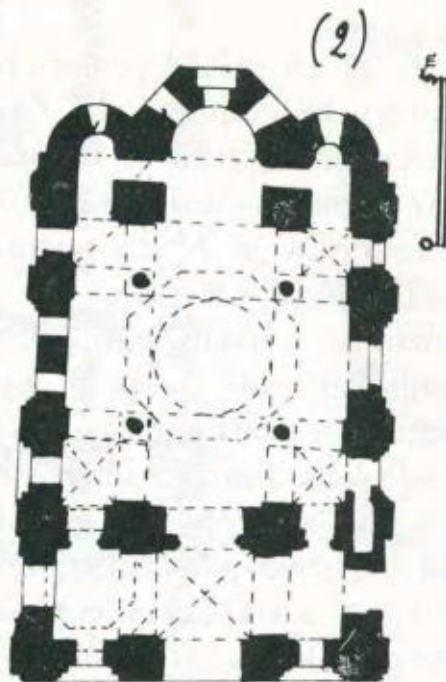
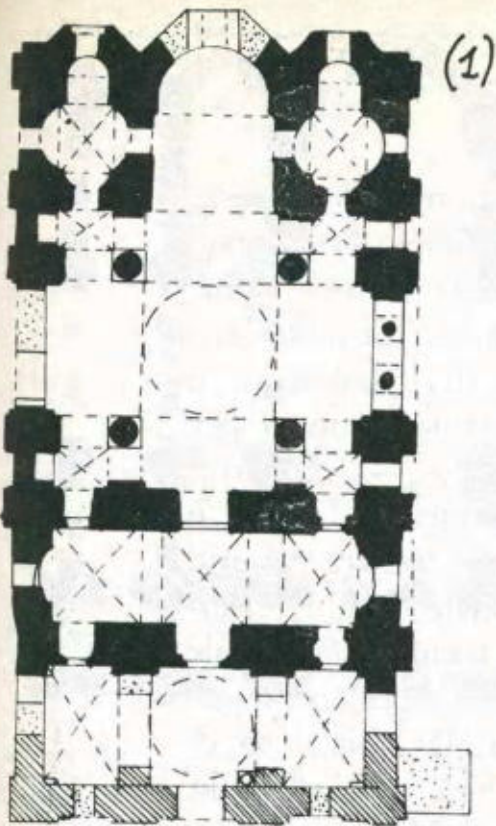
Il rilancio della chiesa basilicale secondo il modello benedettino di Montecassino si irradiò rapidamente nell'Italia meridionale diffusosi dai monaci al seguito dell'avanzata delle bande normanne, e con tale modello si irradiarono anche alcune tipologie decorative che vi erano state impiegate. Così abbiamo tutta una fioritura di basiliche latine in pieno Medio Evo inoltrato quando già il linguaggio « románico », pur attraverso una miriade di differenziate espressioni territoriali, aveva acquisito la sua maturità. La chiesa di S. Rufo a Capua, la cattedrale di Sessa Aurunca (inizio XII sec.), la cattedrale di Carinola (presso Caserta), la chiesa del Crocifisso a Salerno e soprattutto la Basilica di S. Angelo in Formis (Capua) — quest'ultima eretta proprio da Desiderio nella seconda metà del sec. XI — paiono riconducibili al modello cassinese (18).

(18) L'azione diplomatica svolta dall'Abate di Montecassino, Desiderio, fu utile sia al Papato che ai Normanni i quali finirono per vedere nell'Abate Desiderio una sorta di loro santo protettore. A parte l'effettivo controllo territoriale su di un ricco territorio dipendente direttamente dal Monastero, l'Abate di Montecassino si trovava anche geograficamente in una posizione di mediatore politico e culturale nei riguardi dei tre principali protagonisti della storia italiana intorno al Mille: il Pontefice, l'Imperatore di Costantinopoli e le famigerate bande normanne sempre più aggressive e con precise velleità stanziali. L'Abate Desiderio, godette subito di grande ascendente ed autorità

Così come i Saraceni nella loro avanzata avevano portato al loro seguito progettisti e maestranze bizantine, le piccole bande di cavalieri normanni erano seguite, a conquiste consolidate, da nuclei di monaci benedettini e basiliani. L'importanza di questa presenza sta nel fatto che proprio fra costoro, in particolare fra i Benedettini, vanno ricercati gli architetti « normanni ». Soltanto approfondendo lo studio sull'importanza di tale presenza si può arrivare a decifrare anche l'eterogeneità delle cattedrali siciliane dell'età medievale (ad esempio la profonda diversità fra la cattedrale di Palermo e quella di Monreale) in quanto i monaci progettisti e costruttori riproducevano nei loro cantieri differenti modelli architettonici a secondo dei monasteri dai quali provenivano (scuola cassinese) e scuola franco-norman-

sui capi normanni, ascendente che gli garantì una certa tranquillità nei suoi territori e che lo portò ad ottenere vari successi diplomatici fra i quali i maggiori furono i negoziati fra Roberto il Guiscardo e Riccardo di Capua nel 1075 e la riconciliazione tra Roberto e Papa Gregorio a Ceprano cinque anni dopo. La tranquillità territoriale che l'Abate aveva ricavato dalla sua attività di mediatore gli consentì di trasformare Montecassino in una vera e propria opera d'arte. Aveva infatti concentrato tutti i suoi sforzi nella trasformazione del Monastero facendovi convenire molte maestranze greche (le quali si irradiano poi in tutta l'Italia meridionale) ed erigendovi quella famosa basilica che doveva costituire il modello della concezione architettonica « latina » per la futura attività architettonica dei Benedettini italiani. Purtroppo questa famosa basilica è andata distrutta ma possiamo ben immaginare quale importanza nei riguardi dell'idea di latinità nell'architettura dovesse avere se la sua consacrazione venne fatta nel 1071 dal Pontefice stesso, Papa Alessandro, presenti San Pier Damiani, Ildebrando e tutti i capi longobardi e normanni dell'Italia meridionale ai quali si conferiva così implicitamente il compito di diffonderne il modello nei territori ormai ufficialmente riconosciuti dalla Chiesa sotto la loro giurisdizione ed in quelli ancora da conquistare. Da allora in poi la presenza dei monaci benedettini al fianco e al seguito dei cavalieri normanni sarà un fatto costante che frutterà all'Ordine una vastissima proliferazione di sedi in tutto il futuro Regno di Sicilia. Non si può dire però se siano stati più utili i Benedettini ai Normanni oppure viceversa.

È chiaro che ognuna delle due parti trasse grandi vantaggi dall'appoggio dell'altra e fu principalmente la mediazione dei Benedettini che trasformò i Normanni da nuclei banditeschi dediti alle razzie ed al nomadismo in un piccolo ma formidabile esercito lanciato dalla Chiesa di Roma alla liberazione della Sicilia traducendo in pratica così il disegno storico di S. Benedetto: civilizzare i barbari e trasformarli in soldati della latinità. Su tutto questo complesso argomento è fondamentale la consultazione della cronaca scritta dopo il 1.098 da LEONE DA OSTIA (o Leone Marsicano) « *Chronicon Monasterii Cassinensis* », in M. P. L. vol. 173 (MIGNE J. P., « *Patrologia Latina* », 221 vol. 1, Paris, 1844-55 (M. P. L.). cfr. anche H. BLOCH, « *Montecassino, Byzantium and the West in the Earlier Middle Ages* » in « *D. O. P.* », 1946.



Alcune piante di chiese a croce inscritta appartenenti all'area greca: 1) S. Maria Panachrantos (Immacolata), Costantinopoli, forse 904; - 2) S. Maria Theotokos, Salonico, 1088; - 3) S. Teodoro, Costantinopoli, 1100; - 4) Complesso delle tre chiese del Cristo Pantocratore, Costantinopoli, 1126-1136. (dal MAC DONALD).

na, ecc.). Tutti questi modelli sono presenti, in modo più o meno compiuto, nelle cattedrali siciliane.

Per comprendere maggiormente l'influenza monastica benedettina sugli Altavilla bisogna tenere nel giusto conto i fitti legami diplomatici e « politici » che intercorsero fra i capi normanni e le alte gerarchie dell'Ordine benedettino. L'importanza di questa influenza e la conseguente continua presenza della matrice benedettina nell'attività architettonica promossa dai Re di Sicilia in Italia va ricercata nella azione mediatrice esercitata dai Benedettini nell'ambito dei complessi rapporti fra gli Altavilla e i Pontefici. In particolare tale azione fu inizialmente determinante per il riconoscimento da parte pontificia dell'autorità guadagnata dai Normanni a mano armata in Italia agli inizi della loro organizzata presenza nella penisola (19).

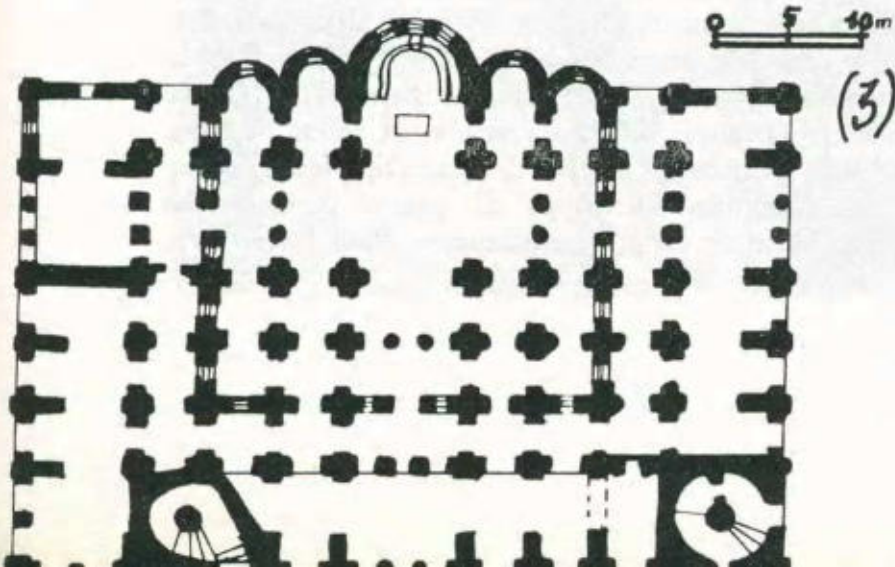
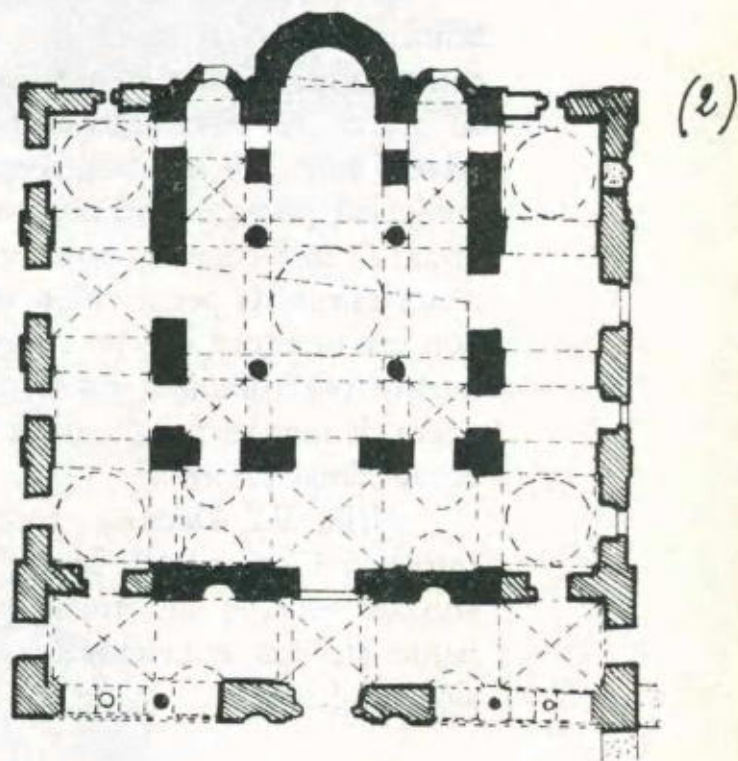
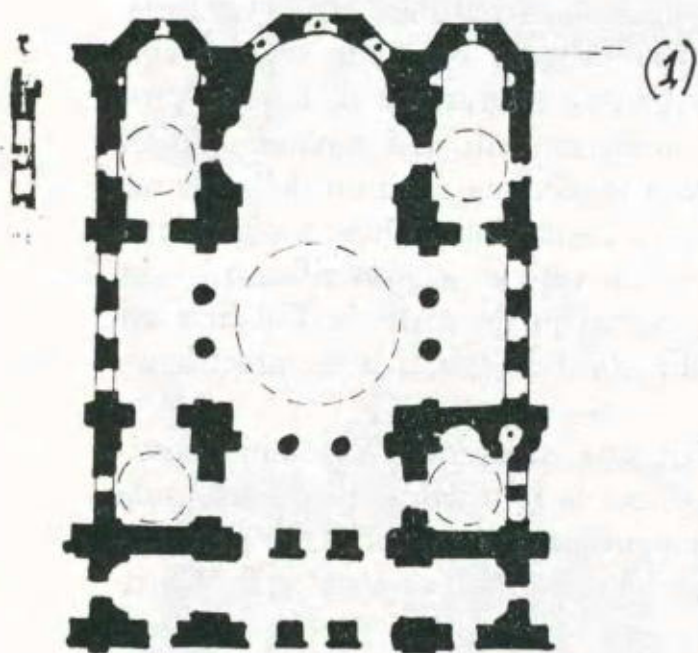
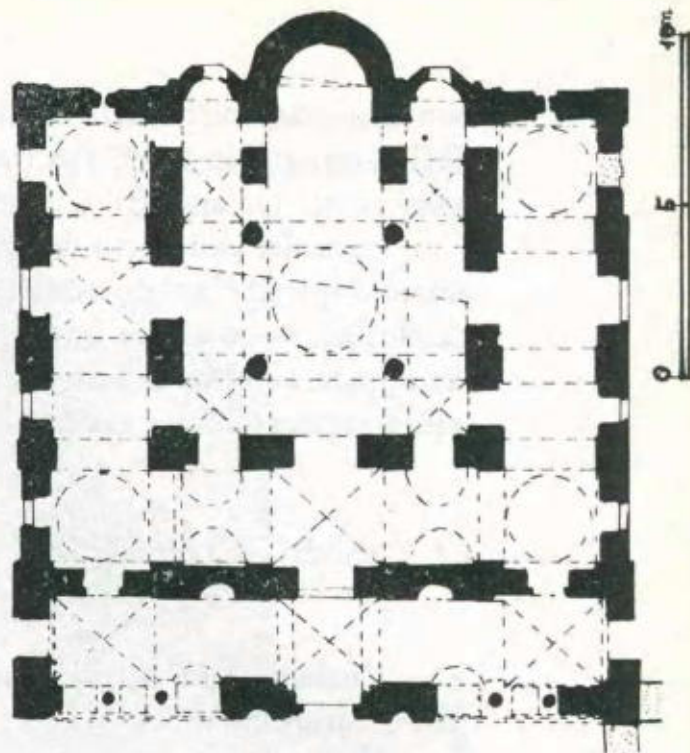
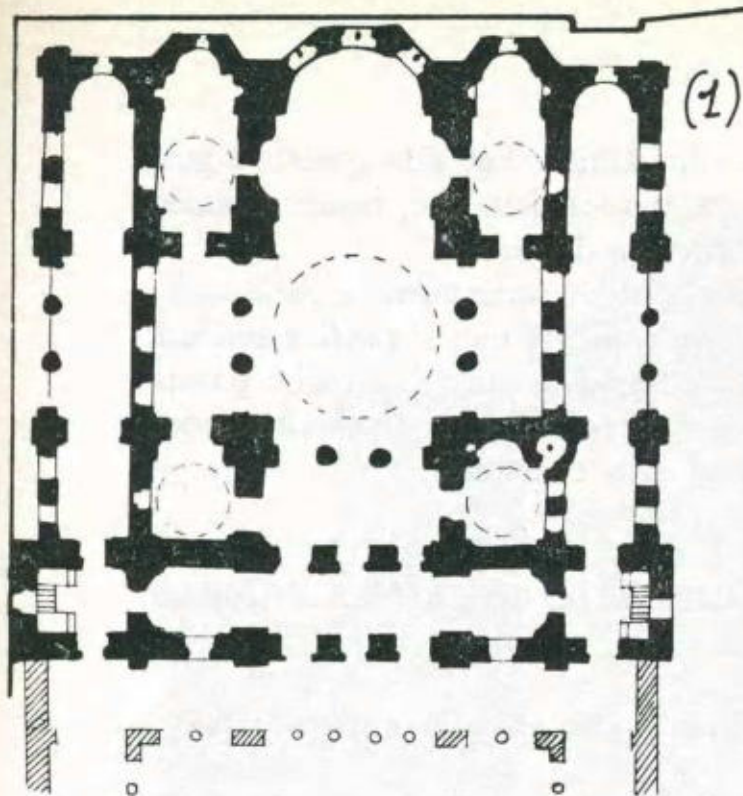
(19) Come abbiamo già visto vi è una differenza sostanziale fra i primi avventurieri normanni che si stabilirono nell'Italia bizantina per dare i loro servizi militari ai Longobardi, ed i Normanni della prima generazione italiana, quelli cioè nati in Italia. Tale cambiamento naturalmente fu lento e graduale ed esso si avvertì particolarmente nel grande « clan » degli Altavilla. Roberto il Guiscardo il primo degli Altavilla ad emergere decisamente sugli altri — pur essendo in tutto e per tutto un condottiero di armate — capi che sfruttando la particolare situazione politica determinatasi in Italia in seguito alla separazione fra Roma e Bisanzio avrebbe potuto effettuare una grande razzia di territori nei quali era rimasto carente ogni genere di autorità. Egli quindi fu « il con-

Contrariamente a quanto di primo acchito si potrebbe pensare, tenendo conto della provenienza nordica dei Normanni, la matrice architettonica dei monasteri benedettini di Normandia (allora molto floridi) non ebbe una prevalenza esclusiva ed incontrastata nella loro successiva attività architettonica in Sicilia, bensì fu ugualmente e fortemente presente quella di Montecassino in quanto proprio per suo tramite i capi normanni — come abbiamo detto — ebbero i loro rapporti più determinanti con il potere pontificio. Il fatto è rimarchevole sotto il profilo architettonico in quanto, mentre proprio nei monasteri benedettini della Francia settentrionale (Cluny, Bernay, Citeaux, ecc.) si andava sviluppando quella tecnica strutturale romanica che porterà direttamente allo sbocciare dell'architettura gotica che si irradierà poi per tutta l'area europea, il monastero di Montecassino aveva impostato la sua attività sul recupero del modello basilicale della cristianità primitiva (antecedente al Mille). A questo si aggiunga il massiccio impiego di maestranze e di decoratori bizantini (si pensa provenienti addirittura da Costantinopoli stessa) tutti di altissimo livello, dai pittori ai mosaicisti, ai marmorari pavimentatori, agli artefici di portoni in bronzo, ecc.

Due strade stilistiche quindi, già in seno al medesimo filone benedettino, completamente contrastanti. E tale contrasto si riprodurrà fedelmente nell'architettura siciliana prima con lo « scontro » delle due concezioni durante i lavori di costruzione del Duomo di Cefalù e, successivamente, con la vittoria finale del filone cassinese nella grandiosa costruzione del Duomo di Monreale, perfetta realizzazione conclusiva della politica artistica impostata, a suo tempo, dall'Abate Desiderio con la Basilica di Montecassino e, successivamente, con quella di S. Angelo di Formis.

Una definizione strettamente tecnica dovrebbe quindi vedere in molti casi la sostituzione del termine « normanno » con quello di « benedettino », in particolare per le cattedrali, e nell'ambito di questa nuova definizione, distinguere ulteriormente fra scuola cluniacense (Monastero di Cluny) e scuola cassinese (Monastero di Montecassino). La definizione di architettura normanna, a ben guardare, andrebbe quindi ricollegata e limitata a quelle opere dove fosse chia-

quistatore ». Suo fratello Ruggero, il Gran Conte, contemporaneamente conquistava la Sicilia e si mostrava già un saggio e un buon diplomatico avendo capito che la propria scarsità di forza numerica militare non avrebbe mai permesso una dominazione troppo rigida. Circa questo argomento, risulta piuttosto facile e scorrevole la lettura dei due volumi di J. J. NORWICH « *I Normanni nel Sud* » e « *Il Regno nel Sole* », Milano, 1971.



Piante di chiese a croce inscritta interna a planimetria più complessa:

- 1) « Nea Ecclesia », Costantinopoli, 880, pianta ricostruita;
- 2) S.S. Apostoli, Salonicco;
- 3) Cattedrale di S. Sofia, Kiev, 1037.

(dal MAC DONALD)

ramente maggioritaria la matrice cluniacense. Tuttavia questo è possibile soltanto in linea strettamente teorica dato che, come abbiamo visto, tutti gli apporti si intrecciano fra di loro.

In molti casi tutto ciò verrà risolto empiricamente e sarà anche grazie a questo latente contrasto che in Sicilia non si potrà estendere l'architettura gotica in quanto la pianta sulla quale si sarebbe potuta sviluppare avrebbe dovuto essere inequivocabilmente quella di matrice latina, senza alcuna concessione al rito orientale.

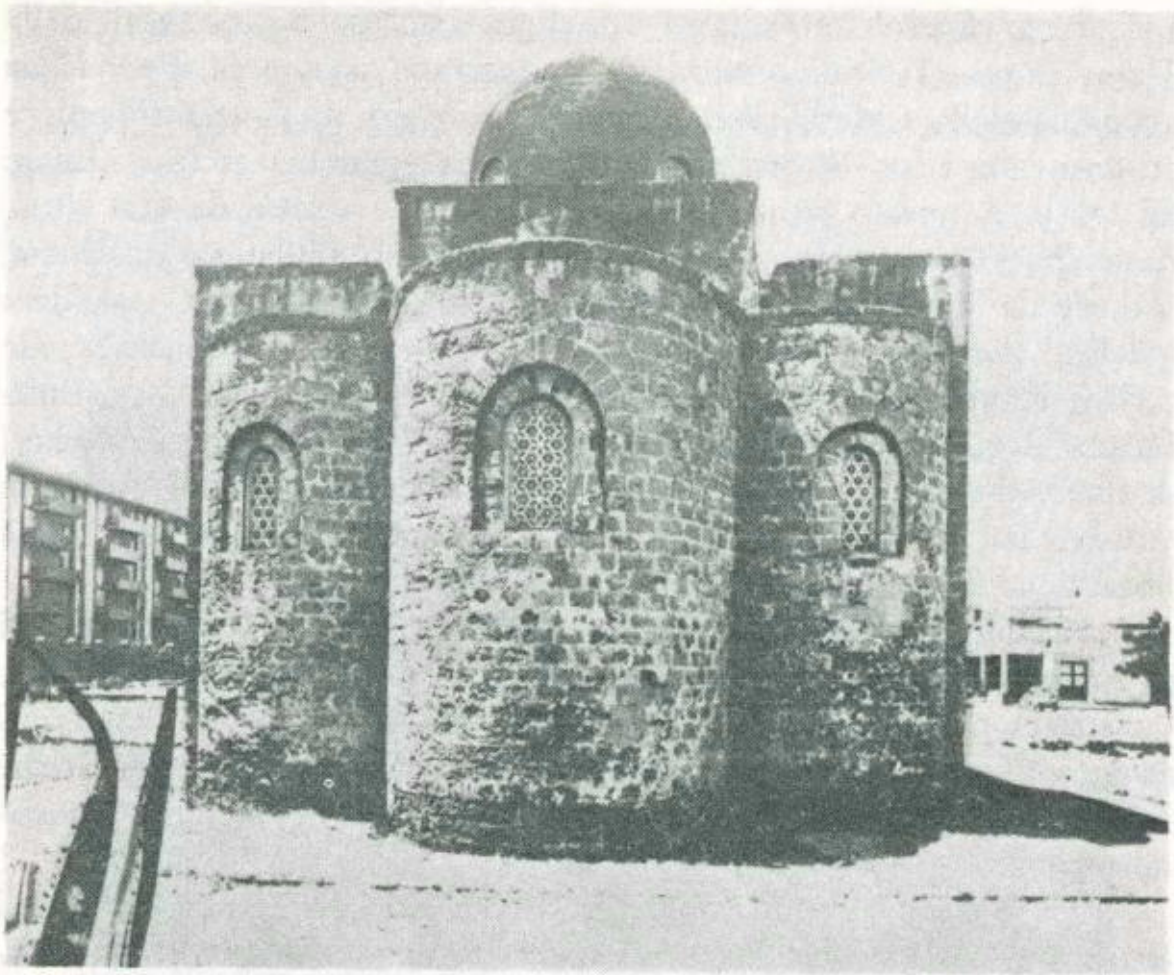
C) *L'INNESTO TIPOLOGICO FRA MODELLO CENTRICO E MODELLO BASILICALE.*

Vediamo ora invece l'importanza che ebbe la « matrice dominante bizantina ».

Il riemergere delle originarie comunità siciliane di cultura bizantina in Sicilia, oltre che con la rivitalizzazione delle comunità preesistenti, iniziò con un esodo di monaci basiliani dalla Calabria su ordine del Guiscardo e del figlio, Ruggero Borsa, in seguito agli accordi fatti con la Curia romana. Questa migrazione di monaci produsse sul piano architettonico il rinvigorismento dei moduli spaziali bizantini in Sicilia con una successiva immediata fioritura della pianta a croce inscritta per le chiese di nuova costruzione. Questa migrazione non era in effetti che un ritorno — un vero e proprio riflusso — in quanto tali comunità monastiche erano quelle sorte in Calabria ad opera di monaci fuggiti dalla Sicilia sotto la spinta della precedente occupazione saracena.

Nella Val Demone, sotto Ruggero, vennero ad esempio costituiti ben 17 monasteri bizantini contro la fondazione di quattro sole abbazie benedettine. Iniziò contemporaneamente anche la determinante attività dell'elemento italico di cultura bizantina nella Corte siciliana (20).

(20) Fra gli statisti, gli amministratori curiali e gli uomini di cultura di più gran rilievo appartenenti al ceppo italiano di cultura bizantina che operarono per la grandezza del Regno di Sicilia ricordiamo: Tutti i Grandi Ammiragli che con la loro sagacia diedero il controllo del Mediterraneo al Regno; Cristodulos, Giorgio di Antiochia, Eugenio, Margarito da Brindisi. I grandi Cancellieri del Regno; Nicola, Giovanni Calabro, Nicola di Mesa, Leone, Majone da Bari, Matteo d'Ajello, Enrico Aristippo. I letterati, Neilos Doxapatros, Scolario Saba, Teofane Cerameo. Purtroppo di questo periodo non conosciamo il nome di alcun architetto sia latino che bizantino. Vedi F. GIUNTA, *op. cit.* alla nota n. 11.



Le tre absidi di S. Giovanni dei Lebbrosi a Palermo e — sotto — della chiesa della Trinità presso Castelvetrano. Va osservata la notevole affinità tipologica e la sostanziale coincidenza con l'organismo centrico.

Tutto ciò creò immediatamente il problema della supremazia della Chiesa latina. I siculo-bizantini riconoscevano ancora la dipendenza nominale della Chiesa siciliana dal Patriarcato di Costantinopoli e protestavano i loro diritti a ricostruire una gerarchia ecclesiastica in tal senso. A questo punto Ruggero, messo alle strette da una situazione che lo poneva in contrasto con il compito affidatogli da Roma, si diede da fare per creare i nuovi Vescovati latini. Essendo i Siciliani fedeli al clero ortodosso gli Altavilla furono costretti a chiamare alle cariche gerarchiche più alte dei religiosi franchi e sassoni. La latinizzazione acquistò quindi nell'Italia meridionale e insulare i caratteri di una « invasione » religiosa di stranieri. Nell'aprile del 1073 un vescovo latino venne insediato a Palermo a meno di un anno dalla liberazione dalla città.

Nacquero successivamente dal 1081 al 1088, i vescovati latini di Troina (dove i siculo-bizantini avevano assunto già dai tempi dell'avanzata normanna un atteggiamento ostile ai nuovi arrivati), Agrigento, Catania, Mazara e Siracusa. Furono eletti a queste cariche uomini fedeli alla casa degli Altavilla e in parte di origine franco-normanna.

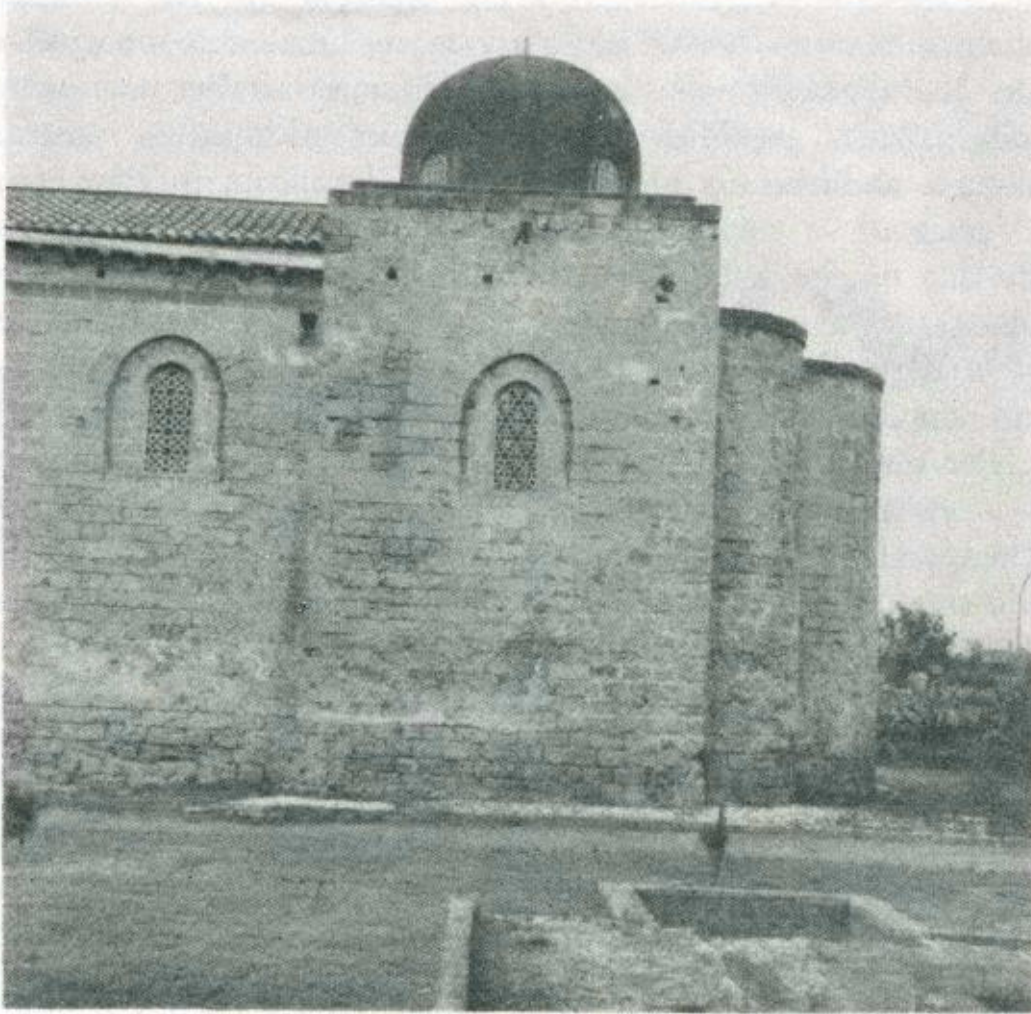
Nelle città summenzionate, furono create le grandi Cattedrali latine alle quali si aggiunsero successivamente quelle di Cefalù, Messina, Palermo e Monreale.

Da questa necessità di politica religiosa nacquero delle grandi opere architettoniche che dovevano attestare la supremazia della Chiesa latina e limitare per sempre la proliferazione del rito « greco » in Italia. Esse rappresentano il risveglio architettonico dell'Occidente o, per meglio dire, l'inizio di un lungo processo di risveglio culturale ed artistico attestato dalla grandiosità delle realizzazioni architettoniche mentre l'Oriente cristiano iniziava un processo inverso, lento e glorioso.

Ciò nonostante sotto Ruggero II e Guglielmo I la influenza culturale bizantina interna al Regno raggiunse il suo vertice più alto dettata dalla necessità di sfruttare le classi culturalmente elevate da parte della dinastia Altavilla. Crebbero le concessioni per le fondazioni di nuovi monasteri bizantini e per un certo tempo questa mossa diplomatica di Ruggero servì a contrattare più abilmente con i Pontefici che lanciavano continui appelli di ritorno al santo ovile di Roma verso i Re siciliani sempre più indipendenti dalla Chiesa e sempre più proiettati in una politica di aspirazioni imperiali.

Qual'era il problema più difficile che si presentava in sede architettonica per far digerire ai cristiani siciliani di rito bizantino la

loro nuova dipendenza dalla Chiesa latina che essi ritenevano imbarbarita dalla massiccia intromissione dei Vescovi germanici e franchi è sul rito della quale manifestavano riserve di carattere dogmatico?



In questa visione laterale delle tre absidi e del transetto di S. Giovanni dei Lebbrosi di Palermo, viene evidenziato l'innesto fra 3/4 di edificio a pianta centrale (cupoletta compresa) con l'inizio della navata lunga « alla latina ». È evidente in questa che fu una delle primissime chiese costruite dai Normanni durante la loro avanzata — o per meglio dire costruita dai monaci al loro seguito — come le idee fossero ancora confuse. Se da un lato si voleva affermare la supremazia del rito latino (era infatti nel nome del Pontefice di Roma che si stava liberando l'Isola dagli infedeli) non si poteva fare a meno di ignorare la tradizione canonica delle costruzioni bizantine in quanto i Cristiani siciliani si proclamavano tutti fedeli al rito greco.

(foto dell'Autore).

Le due Chiese avevano — col tempo — concretizzato la loro differenziazione liturgica anche nell'adozione di due diversi tipi di edifici religiosi. Il rito greco (orientale) adottò l'edificio a pianta centrale mentre il rito latino (occidentale) adottò la pianta basilicale. Ma non bisogna credere che tale suddivisione fosse nettamente rispecchiata nei confini dell'Occidente e dell'Oriente cristiani.

Nei due versanti i due modelli architettonici convivevano ed anzi quello basilicale era più diffuso essendo stato all'origine della architettura cristiana, mentre gli edifici a pianta centrale venivano originariamente destinati a battisteri o mausolei sepolcrali (21).

La chiesa basilicale derivava dall'adozione di base dell'edificio pubblico romano — la Basilica, appunto — luogo di convegni, scambi, ecc. Ma strutturalmente la chiesa cristiana differiva profondamente dalla basilica pubblica in quanto quest'ultima era strutturata sul sistema architravato mentre la chiesa basilicale fu impostata su archi (poggiati su colonne) e con la navata centrale più alta rispetto alle due navate laterali. Un tetto ligneo a due spioventi copriva la navata centrale mentre falde a spiovente unico coprivano le navate laterali. L'altare venne posto sul fondo, presso l'« Abside », che era un ambiente semicircolare nel quale terminava la navata centrale. Per dare maggior spazio alla zona dell'altare, dove si svolgevano le azioni liturgiche (« Presbiterio ») venne inserito un braccio trasversale alla basilicata e fuoriuscente sui due lati in modo tale da trasformare la pianta dell'edificio in una croce. Tale braccio venne chiamato « Transetto ».

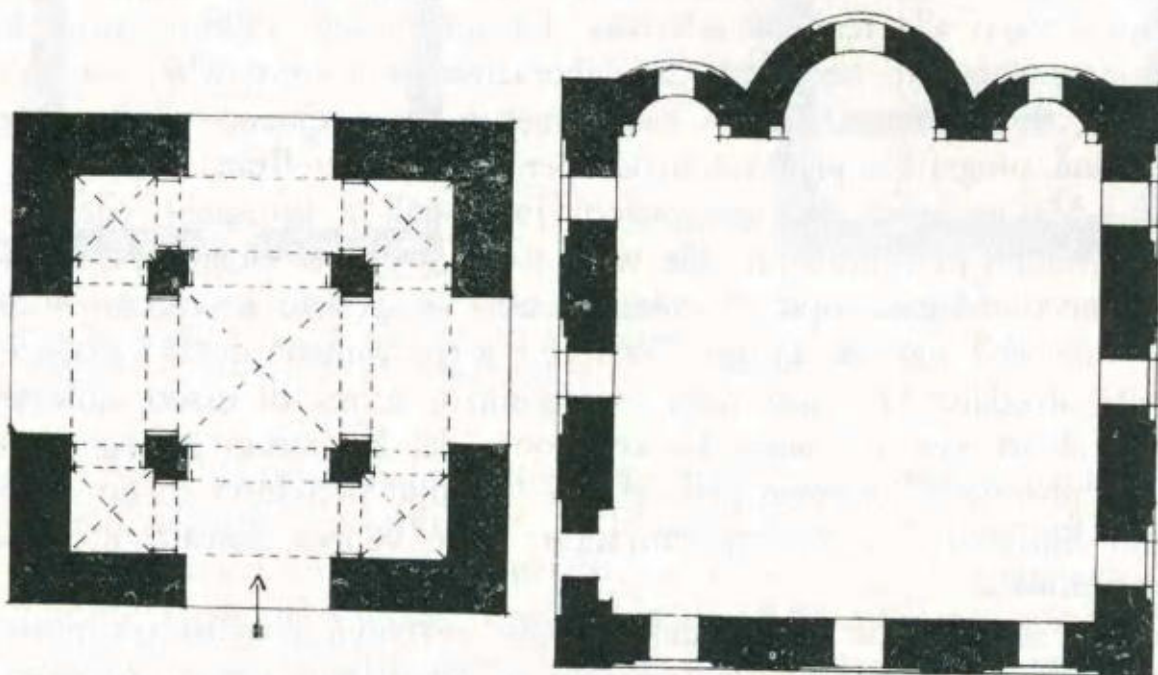
È veramente sorprendente notare che nella Siria e nella Armenia cristiana del VI secolo (le province dell'Impero d'Oriente più culturalmente avanzate, insieme alla Grecia) l'architettura delle chiese avesse già realizzato dei modelli basilicali che troveremo molto più tardi — a distanza quasi di cinque secoli — nell'architettura medievale italiana (22). Infatti vi sono somiglianze sorprendenti con le chiese basilicali bizantine della Grecia e della Sicilia medievale.

Prendiamo ad esempio le chiese basilicali di Qalb Louzeh e di Tourmanin entrambe costruite in Siria nel VI secolo. Vi appare una nuova soluzione frontale; il « Nartece » (portico esterno poggiato alla facciata). Viene fiancheggiato da due torri scalari ed un gran-

(21) L'architettura bizantina prima del Mille si caratterizza anche per il diffuso uso della basilica latina a tre navate. Nei Themis del Mediterraneo centrale era anche particolarmente diffusa la basilica con pareti esterne aperte da arcate (La Pinta a Palermo; S. Pietro a Siracusa; S. Focà a Priolo e poi la basilica di Sertei e l'Ecclesia Mater di Thabarka). Proprio questa particolare forma venne utilizzata come modello da parte dei Mussulmani per la costruzione delle loro moschee, più spesso le stesse chiese cristiane furono trasformate in moschee come molto probabilmente avvenne a Palermo. Vedi nota n. 6.

(22) H. C. BUTLER « *Ancient Architecture in Syria* », 2 Vols., Leyden 1907-1920; « *Early Churches in Syria* », Princeton, 1929.

de arco si apre al suo centro verso l'esterno (torri laterali ad arco centrale nel Nartece li ritroveremo nelle cattedrali altomedievali di Sicilia). Inoltre appare già ben definito il prolungamento delle due navate laterali in due absidi terminali per assecondare un rito liturgico che diverrà tipico della Chiesa d'Oriente. I muri della navata centrale sono impostati sempre su archi (e non su architravi come nelle prime basiliche e poggiano su colonne (Tourmanin) oppure su pilastri (Qalb Louzeh) come faranno i Normanni del Nord Europa. La copertura è in legno, come in uso in Occidente.



La pianta di S. Cristina « la vetere » a Palermo e — a destra — di S. Nicolò « regale » a Mazara. Si tratta di piante che presentano parziali somiglianze con quella a croce inscritta e che probabilmente erano state costruite per esserlo. Nella prima mancano le absidi e la cupola centrale, nella seconda la cupola ed i pilastri (*dal DI STEFANO*).

Non sappiamo se queste chiese fossero già conosciute abbastanza nell'alto Medioevo (Siria ed Armenia erano state già in vasa dagli Arabi) in modo tale da costituire fonte d'ispirazione per l'architettura delle cattedrali altomedievali di Sicilia, ma è certo che alcune somiglianze sono impressionanti (23).

(23) Naturalmente facciamo riferimento alle chiese bizantine a pianta basilicale come S. Demetrio a Salonicco, la basilica di Tourmanin in Siria, la cattedrale di Serrai in Grecia e, per quanto riguarda quelle latine con influssi bizantini, la basilica di S. Angelo in Formis fatta costruire dall'Abate Desiderio di Montecassino nel 1075 e che sembra sia servita da modello per Monreale. Tutte chiese che si prestavano particolarmente allo svolgimento di grandi cicli di pittura musiva.

Vediamo ora come era strutturata architettonicamente e liturgicamente la chiesa a croce inscritta.

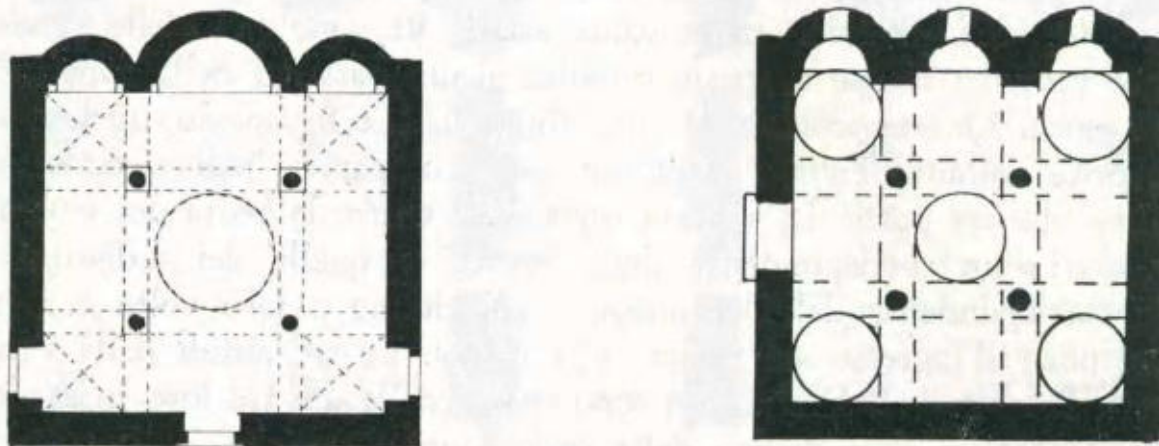
L'organismo architettonico era nato in pratica dall'incrocio di due navate, due braccia di ugual lunghezza coperte da volte a botte. La pianta cruciforme che ne derivava venne iscritta in un perimetro quadrato, soluzione che arricchisce con quattro ambienti i lati dei bracci della croce. All'incrocio fra i due bracci venne sovrapposta la cupola su tamburo (24). Questo modello architettonico rappresentò per tutto l'arco storico dell'arte tardo-romana e del Medio Evo la soluzione più raffinata della cultura architettonica che faceva capo alla teologia cristiana. La sua grande validità tornò in modo folgorante nelle grandi elaborazioni architettoniche, sia teoriche che monumentali, del Rinascimento tosco-romano (vedi anche i primi progetti a pianta centrica per S. Pietro a Roma).

Ma veniamo alle motivazioni funzionali e liturgiche che corrispondono perfettamente alle varie parti di questo organismo architettonico. Questo tipo di chiesa veniva in genere preceduto sulla facciata dell'ingresso da un « Nartece » a tre campate dotato di estremità absidate. Qui sostavano i catecumeni prima di essere autorizzati all'accesso in chiesa. La cerimonia del battesimo infatti avveniva proprio all'ingresso della chiesa (quando non fuori in un apposito Battistero) a sinistra entrando, dove veniva ubicato il fonte battesimale.

L'accesso alla chiesa dal Nartece avveniva tramite tre porte, ognuna corrispondente esternamente ad una campata e spesso gerarchicamente non differenziata. Abbiamo già detto che i bracci dell'ambiente a croce erano coperti con volte a botte mentre i quattro ambienti angolari venivano coperti con volte a crociera. La parte dell'edificio opposta al Nartece si chiama « Santuario » ed è costituita dal prolungamento delle tre campate in tre absidi delle quali

(24) « Quel che Santa Sofia era stata per l'architettura del VI secolo, la Nuova Chiesa, la « Nea », costruita a Costantinopoli per ordine di Basilio I, lo fu per quella della fine del IX secolo: la caratteristica, tipica costruzione che doveva servire da modello a numerose imitazioni. Come per Santa Sofia, vi si accedeva attraverso un vasto e magnifico atrio, ma all'interno ogni traccia della basilica era scomparsa, essendo la sua pianta quella di una croce a bracci uguali iscritta in un quadrato. Era coronata da cinque cupole poste una all'intersezione dei bracci e le altre ai quattro angoli della costruzione. » . . . « dal X secolo in poi diventa straordinariamente popolare e, benché mai abbia soppiantato interamente le precedenti forme di costruzione, d'allora in poi figura come il tipo consueto, si potrebbe dire classico, dell'arte bizantina ». C. DIEHL, « *L'Arte Bizantina* » su « *La Eredità di Bisanzio* », *Op. cit.* pagg. 221-222.

quella centrale veniva prolungata più delle altre due verso l'esterno. Questa è la parte più importante della chiesa, anche riguardo all'esterno, a differenza del modello latino dove si dà maggior risalto architettonico esterno alla facciata dell'ingresso. Il santuario bizantino veniva rivolto ad Oriente.



La pianta della chiesa della Trinità presso Castelvetro e (a destra) quella della « Cattolica » di Stilo. Le quattro cupole angolari della « Cattolica » sono sostituite nella Trinità da quattro volte a crociera (disegno dell'Autore).

Esso ha tre denominazioni, una per ogni abside; quella centrale si chiama « presbitero ». È il luogo più importante di tutta la chiesa e strutturalmente questo costituisce un prolungamento del braccio assiale della croce in senso longitudinale. « Protesi » e « Diaconicon » sono le altre due absidi. È da tenere presente inoltre la diversa destinazione che ebbero le due absidi laterali nei due riti. In quello bizantino vi si svolgono atti specifici e ricchi di significato per la celebrazione come la preparazione del pane e del vino (« Proscomidia ») che avviene nell'abside della « Prothesis » e la vestizione con i paramenti sacri da parte del celebrante e del diacono che avviene invece nell'abside del « Diaconicon ». Quindi le tre absidi vengono fruite separatamente ma per un'unica celebrazione. Nel rito latino invece le due absidi laterali vennero utilizzate come cappelle laterali rispetto a quella principale. In queste si collocarono degli altari autonomi intitolati ognuno ad un Santo e destinati a celebrarvi messe indipendentemente dall'altar maggiore (25). Le tre

(25) Per un approfondimento dei significati connessi alle azioni del celebrante nella liturgia orientale cfr. N. CABASILAS « *Explication de la Divine Liturgie* », Paris, 1967; D. MANSI « *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* » Paris-Leipzig, 1901; N. BORGIA « *Il commentario liturgico di S. Germano Patriarca costantinopolitano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario* »

absidi si aprono sulle rispettive navate tramite arcate. Tutta la zona del Santuario viene parzialmente celata agli occhi dei fedeli da una separazione chiamata « Iconostasi » che nella chiesa latina è però scomparsa da tempo ed è testimoniata oggi soltanto dalla balaustra.

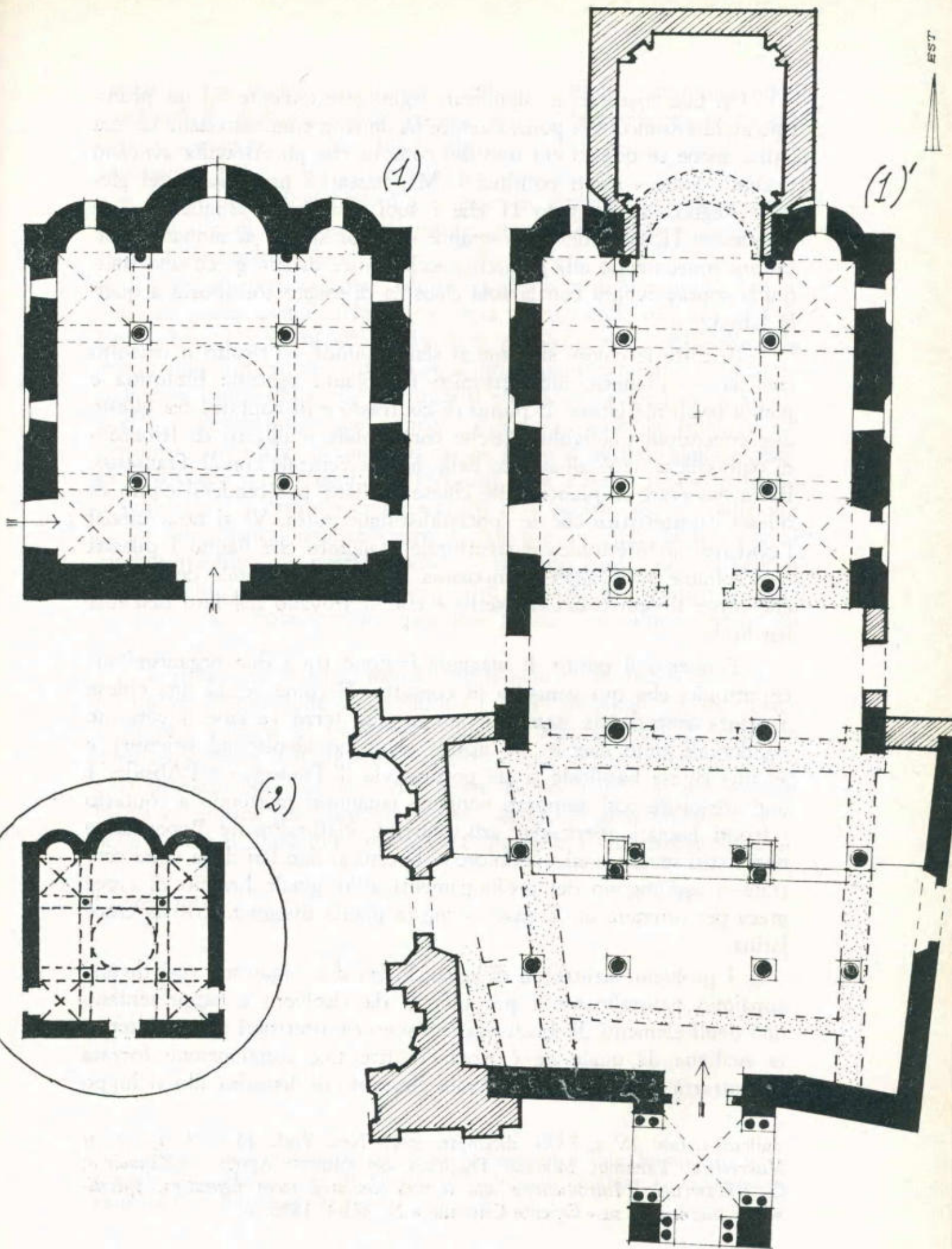
Questa iconostasi consiste in una balaustra con pilastri più alti che reggono una cornice orizzontale sulla quale venivano raffigurate, tramite cicli pittorici, delle scene sacre. Vi sono poi delle tende che vengono chiuse e aperte durante alcuni passaggi della funzione liturgica. Questa iconostasi nella chiesa latina fu spesso traslata a coprire soltanto l'altare maggiore, poi scomparve. Nella iconostasi si aprono tre porte. La « porta regia » al centro, la porta dei « paramari » in corrispondenza della Protesi e quella dei « diaconi » in corrispondenza del Diaconicon e coincidono a loro volta con le tre porte d'ingresso sul fondo della chiesa. Le tre absidi della Protesi, Presbiterio e Diaconicon sono spesso collegate fra loro in modo da consentire il passaggio delle processioni liturgiche.

In sintesi l'organismo bizantino della croce inscritta corrispondeva perfettamente anche ai movimenti dell'azione liturgica ed ai significati gerarchici dei vari elementi funzionali della chiesa (26). A questo si deve aggiungere che tutti questi elementi venivano ulteriormente confermati dai mosaici che rivestivano le pareti e le volte e che collocavano i vari personaggi sacri nei punti che più si confacevano alla loro importanza per sottolineare sia determinati significati dell'azione liturgica, sia alcuni capisaldi strutturali della costruzione architettonica stessa (27).

Grottaferrata 1912; GATTI E KOROLEVSKI « *I riti e le Chiese orientali* » Genova, 1942; Papas V. N. MATRANGOLO « *La Divina Liturgia di S. Giovanni Crisostomo. Note di introduzione Teologica* » Arlesheim, 1963; N. GOGOL « *Meditazioni sulla divina Liturgia* » Mosca, 1857. Vedi anche Papas DAMIANO COMO « *Manuale di preghiere per i fedeli di rito bizantino* », Palermo, 1959.

(26) M. POLIA, « *Il Tempio come simbolo* » su « *Oriente Cristiano* » N. 1, 1977. Anche se non riferito specificamente all'organismo a croce inscritta, questo saggio costituisce un'ottimo approccio alla comprensione dei legami simbolici fra edificio chiesastico e Teologia.

(27) Per quanto riguarda l'organizzazione dei mosaici secondo schemi liturgici e teologici, cfr.: G. VALENTINI, « *Il complesso musivo della Martorana di Palermo* » su « *Byzantino-Sicula II* ». Istituto Siciliano di Studi Bizantini e neo-ellenici Palermo 1975; F. POTTINO, « *La Cappella Palatina di Palermo* », Palermo 1970; A. PAWLOWSKI, « *Decoration des Plafonds de la Chapelle Palatine* » (*Bizantinische Zeitschrift*) II, 1893; Id.: « *Iconographie de la Chapelle Palatine* », (*Revue Archeologique*), troisième série, XXI, 1894; Id.: « *Zivopis Palatinskoi Kapelly Palermo* ». St. Petersburg, 1890; E. KITZINGER, « *The mosaics of the Cappella Palatina in Palermo* » in « *The Art*



Notare la quasi perfetta identità fra la pianta originaria della Martorana in Palermo (1) e quella della Trinità di Delia (Castelvetrano) (2), in piccolo (*disegno dell'Autore*).

Un tale coacervo di significati legati strettamente ad un prototipo architettonico non poteva venire facilmente eliminato dalla Chiesa latina anche se questo era uno dei compiti che gli Altavilla avevano ricevuto come « legati pontifici ». Ma, passati i primi anni del giovane Regno, sia Ruggero II che i suoi successori, Guglielmo I e Guglielmo II, concederanno sempre maggior spazio ai monasteri bizantini consentendo alla gerarchia ecclesiastica di rito greco una tranquilla sopravvivenza con la sola clausola di essere sottoposta a quella latina.

In tutte le chiese siciliane si sente quindi — risolto o irrisolto che sia — l'innesto architettonico fra pianta centrale bizantina e pianta basilicale latina. Il punto di contrasto e di contatto fra queste due concezioni planivolumetriche corrisponde « all'arco di trionfo » di ogni chiesa, cioè all'attacco della navata centrale con il Transetto. Basta osservare le piante delle chiese siciliane per rendersi conto di questa caratteristica che le contraddistingue tutte. Vi si nota infatti l'evidenza architettonica e strutturale maggiore che hanno i pilastri e le colonne sulle quali è impostata la parte occidentale della volta che copre il centro del transetto e che si trovano dal lato dell'aula basilicale.

È questo il punto di maggior frizione fra i due organismi architettonici che qui vengono in contatto. È come se ad una chiesa a pianta centrale sia stato staccato un suo terzo (e cioè il versante occidentale dato che le tre absidi venivano rivolte ad oriente) e ad una chiesa basilicale si sia portato via il Transetto e l'Abside. I due organismi così amputati vengono congiunti mettendo a contatto i fronti lasciati aperti dai sezionamenti. Naturalmente l'operazione non è così semplice ed « indolore ». Spesso ai due lati della volta centrale si aggiungono dei prolungamenti all'originale braccio di croce greca per ottenere un Transetto che in pianta disegnerà così la croce latina.

I problemi strutturali di aggancio fra due organismi così diversi appaiono naturalmente i più difficili da risolvere e rappresentano uno degli elementi di ibridismo che sono caratteristici dell'architettura siciliana, la quale ne è ricca. Inoltre tale congiunzione forzata si protrarrà a lungo costituendo un elemento di disturbo allo sviluppo

Bulletin », fasc. IV a, XXXI, dicembre, 1949, New York. Id.: « *I mosaici di Monreale* », Palermo; MONACO DIONISIO del MONTE ATHOS, « *Manuale* »; G. VALENTINI, « *Introduzione alla lettura dell'arte sacra figurativa, specialmente bizantina* » su « *Oriente Cristiano* » N. 2/3-4, 1976.

omogeneo ed organico dell'uno e dell'altro filone, neutralizzandoli entrambi. È questa una delle ragioni per cui la cattedrale di Cefalù non poté essere il primo edificio proto-gotico di Sicilia, benché probabilmente fosse stato progettato per esserlo.

Il fascino dell'architettura chiesastica siciliana del Medioevo è tutto in questa drammatica tensione, a nostro avviso rimasta parzialmente irrisolta.

Volendo dare alle due culture, quella bizantina e quella latina, una pari presenza nell'architettura sacra, o favorendo or l'una or l'altra, i Sovrani Siciliani non risolsero il problema ma ci lasciarono la testimonianza di un tentativo di equilibrio pieno di fascino ma sostanzialmente ibrido. È anche per questo che dopo la dinastia Altavilla quella Hohenstaufen fece pendere definitivamente la bilancia sul versante latino. Ma sia questa dinastia, come il periodo della « anarchia baronale » che seguì nel Trecento, non ebbero tempo e modo di sviluppare il discorso architettonico e si spezzò così la tradizione di un esperimento architettonico già di per sé difficilissimo che si sarebbe risolto — a nostro avviso — soltanto con il rigetto dell'innesto bizantino soprattutto per un fatto di volontà « politica », come proiezione del potere regio aragonese volto alla valorizzazione del pensiero occidentale.

L'Occidente che ha riacquisito fiducia in se stesso e nei propri mezzi d'espressione con Federico I, (28) non può che esprimere la propria volontà di riaffermata autorità imperiale con l'esclusione della parte greca dell'esperimento, con la fine dell'esperimento stesso e la prosecuzione esclusiva del filone latino. Ciò non avvenne in forma categorica per pure e semplici ragioni di decadimento storico della società siciliana del Trecento a causa della « anarchia baronale ».

(1-continua)

(28) Federico Imperatore della casa Hohenstaufen ebbe le seguenti numerazioni: I di Sicilia e II di Svevia. Noi abbiamo adottato la numerazione riguardante il Regno di Sicilia.

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

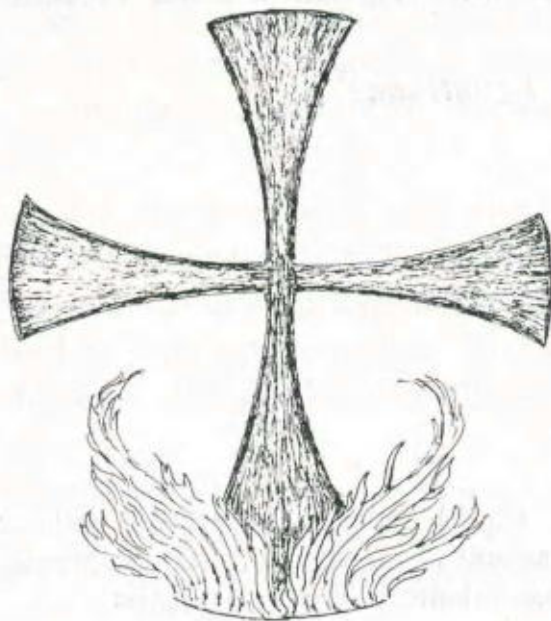
(Continuazione di pag. 92 - Anno XVII n. 3)

Art. 6. — SIMBOLI

Sono persone o cose che per la loro natura, o per la forma o per l'uso che se ne fa, richiamano l'idea d'altro oggetto di natura spirituale, o divina.

Però, per ragioni pratiche, non elencheremo qui tutti quelli che abbiamo potuto rintracciare e interpretare, rimandandone altri al capitolo sulla Chiesa e sull'Apocalisse, come a luogo più pertinente.

§ 1 - ACANTO - Specialmente nella sua sottospecie « acanto spinosa » che giustifica il nome (àkanthos = spina), significa tribolazione (cfr. latino « tribolum » = akanthos), e ricorda la corona « ex akànthôn », di spine, e tutte le altre tribolazioni di Gesù. Perciò in alcune opere iconografiche, non numerose, ma specialmente solenni, si vede la Croce sorgere da un cespo d'acanto. Ne porteremo un esempio solo, bastante:



174. - c. 1125 (Roma, S. Clemente, cat. d'abs. mus.). Da un ricco cespuglio di elegante disegno, come di acanto, al cui cuore, entro un cerchio formato da un serpente (diavolo), sta di profilo un quadrupede (Adamo ridotto a morire come una bestia?); due lunghi e circonvoluti viticci diramano in tutto il catino, ospitando nelle volute vari uccelli, calici eucaristici, e persino un gruppo d'ecclesiastici e uno di laici. Dal cespo dell'acanto si erge grandiosa la croce.

§ 2 - AÈR (v. Cap. « Chiesa »).

§ 3 - AGNELLI v. Pecore.

AGNELLO, o AGNELLO DI DIO, AGNUS per i latini, AMNOS per i greci, è qualificato dal Battista Gesù « che prende sopra di sé il peccato del mondo », così come l'agnello nell'Antico Testamento immolato per la Pasqua, col suo sangue innocente salvò i primogeniti ebrei, e divenne cibo di conforto per il passaggio alla libertà del peccato e della colpa. Perciò i greci chiamano « amnós » l'oblata o ostia grande che viene incisa in croce e trafitta nella funzione della « proskoimedè » o « protesi » o presantificazione delle oblate, preparatoria alla messa, e poi fratta nel « melismós » (smembramento) o « fractio panis » come veniva fatto da Gesù, prima della Comunione.



Agnello sul poggetto - Eden

175. - c. 370 (Roma SS. Marcellino e Pietro, fresco). Su un poggetto raffigurante l'Eden (v.), l'A. sta ritto e snello, di tre quarti, con la coda arcuata; lo affiancano 4 apostoli acclamanti.

176. - s. IV (Roma, S. Pietro, basil. orig., mus., da copia). Nella fascia di base, anche qui sotto la croce, su poggetto dell'Eden (v.), in piedi di profilo verso est; partendo da Be-

- tleemme e Gerusalemme (v.) tra due pame e quattro olivi per parte, vanno 6 e 6 pecore (v.) di profilo.
177. - v. 400 (Nola, S. Felice, Cimitile, cat. musivo d'abs.). In piedi sul poggetto dell'Eden (v.), di profilo, aureolato, alzando diritta la testa verso la Colomba (v.) (Spirito S.) che scende diritta in picchiata verso di lui mandandogli 3 raggi (Trinità). Verso di lui in un paesaggio d'arbusti e di palme (v.), vanno, dai due lati, 6 e 6 pecore (credenti vivi) (v.); al di sopra, in cielo stellato, incorniciata da 12 colombe (fedeli salvati) (v.), una croce preziosa. In alto, da un cielo di nubi pende all'ingiù, proteggente, la Manus Dei (v.).
178. - 461-468 (Roma, Later., capp. S. Gio., mus. volta). Sta alla chiave di volta, in una corona di fiori, spighe e grappoli (v.), in piedi di profilo verso est ma colla testa verso davanti. In tutto il resto della volta, corone (v.), calici (v.), frutta, grappoli (v.) (Eucarestia) e uccelli.
179. - s. V (Ravenna, G. Placidia, sarcof. « di Onorio », b. ril.). in piedi, sul poggetto (v.), di profilo verso est, volgendo la testa indietro, avendo al di là, una gran croce eretta, e altre due ai lati.
180. - s. V (Ravenna, G. Placidia, sarcof., b. ril.). In piedi sul poggetto (v.), di profilo verso ovest, volgendo la testa aureolata indietro; l'affiancano, volte a lui, 2 pecore (v.) in piedi di profilo; dietro ad esse, 2 palme (v.).
181. - s. V (Milano, Duomo, copert. d'Evang., avorio b. ril.). Di profilo verso est, aureolato, rivolto indietro, entro ricca corona floreale (v.), in un'edicola, nel riquadro centrale della copertina.
182. - s. V (Roma, S. M. Maggiore, mus. arco trionf.). A sommo dell'arco, di profilo; verso di lui vanno, sopra nubi, i 4 simboli degli evangelisti (v.), e, dai pennacchi dell'arco, si protendono offrendo corone (v.), 2 folte schiere di seniori dell'Apocalisse.
183. - s. V o in. VI (Roma, S. Felicita, oratorio, complesso abs., fresco, da riprod.). Sta sull'attico sopra il catino, in piedi di tre quarti sul poggetto-Eden (v.) volto a est; verso di lui da Betlemme e Gerusalemme (v.) vengono 6 e 6 pecore (v.).
184. - s. V o VI (Pavia, Museo, sarcof. di Teodota, b. ril.). Di

- profilo, in marcia verso levante, portando la croce a spalla con la zampa destra.
185. - s. V o VI (Besaçon, mensa per oblazioni, ril.). Sotto il chrismoncroce con $\Lambda \Omega$ (v. n. 11).
186. - 526-530 (Roma, SS. Cosma e Damiano, abs. mus.). Nella fascia alla base del catino, su poggetto-Eden (v.), in piedi a profilo di tre quarti tra 6 e 6 pecore (v.) venienti da Betlemme e Gerusalemme (v.).
187. - 526-530 (ibid.). In un tondo affiancato da 4 candelieri preziosi, l'A. sta accosciato di profilo a testa eretta verso ovest su un'etimasia (v.), al dilà d'un rotolo avvolto e al di qua di una croce preziosa eretta.
188. - c. 550 (Ravenna, S. Vitale, mus.). Nella chiave di volta del presbiterio, entro corona pomifera, sostenuta da 4 angeli a cariatide in piedi su globi (v.) a braccia alzate lungo gli spigoli delle vele, in un cielo stellato; sta in piedi quasi frontalmente, sporgendo un po' alla sua destra il treno posteriore.
189. - paleocrist. (Roma, Museo S. Bibl. Vat., vetro dorato). In piedi di profilo verso ovest sul poggetto-Eden (v.), 3 e 3 pecore (v.) vanno a lui da Betlemme e Gerusalemme (v.).
190. - s. VI (Poitiers, Dame d. S. Cuore, leggio di S. Radegonda, b. ril.). In piedi di profilo verso ovest.
191. - s. VI (Venezia, S. Marco, ciborio, a. ril.). Entro una parma all'incrocio di una croce patente, di profilo, volgendo il capo indietro; l'affiancano in basso due personaggi non identificabili; in due archetti laterali i due ladroni crocefissi.
192. - s. VI-VII? (Venezia, S. Marco, tesoro, cattedra di S. Marco, b. ril.; avorio). Sopra un poggetto (Eden) (v.) da cui sgorgano i 4 fiumi sta di profilo e dietro di lui sorge e si dirama una gran vite (v.).
193. - s. VI-VII (Sinai, katholikon, mus. arco trionf.). In un tondo, Agnello a sommo dell'arco; a lui vanno a volo orizzontale 2 angeli, presentando prosfore (v.).
194. - s. VII (St-Josse-aux-Bois, abaz., calice stagno dorato, ora perduto). In piedi di profilo v. est, ma volgendo la testa a ovest, con la zampa destra sollevata come per tenere a spalla una croce (che però non si vede), affiancato da 2 angeli adoranti.
195. - s. VII (XIII?) (Torcello, Duomo, Capp. destra, volta mus.). Richiamando esempi ravennati, l'A. è di profilo, con la testa

- aureolata rivolta indietro, portando a spalla con la zampa d. una croce astile; entro parma (v.) sostenuta a braccia alzate da 4 angeli eretti nelle vele.
196. - 817-824 (Roma, S. Cecilia, mus., fascia sotto catino d'abs.). Ritto in profilo di tre quarti su un podio, testa volta innanzi; ai lati vanno a lui pecore (v.) coperte di gualdrappe.
197. - 817-824 (Roma, S. Prassede, mus. arco trionf.). Al sommo dell'arco, accosciato di profilo verso ovest, su un libro chiuso e sigillato giacente sopra sgabello prezioso, affiancato da 2 palme (v.) in un cielo tondo azzurro (v.), sopra il coronamento d'una basilica (v.) di scorcio. Nei pennacchi ai lati 2 coppie d'angeli ad ali abbassate, frontalmente ma guardando l'A.; agli angoli estremi, su nubi i simboli degli Evangelisti (v.); alle basi dei pennacchi, due folte schiere di Seniori d'Apocalisse in 3 righe, elevanti a mani velate, corone (v.) verso l'A.
198. - c. 890 (Reims, ciborio d'oro di re Arnolfo, ora a Monaco, Schatzkammer). Il ciborio è sormontato come da una basilica (Chiesa) (v.) sostenuta su 4 colonnette, che da un lato, in un timpano a metà del tetto, reca in rilievo l'A. (eucaristico) in piedi verso ovest di mezzo profilo.
199. - s. IX (Roma, Vat. S.^a Sanctorum, capsella o artoforium d'argento). In piedi, a mezzo profilo, l'A. (eucaristico?) sta fra i simboli degli Evangelisti (v.).
200. - c. 1000 (Bamberga?, Staatsbibl., min. S. Gio. 29). In piedi, benché debba essere l'A. dell'Apocalisse.
201. - c. 1000 (Odiberto di St-Bertin, Vita di S. Odiberto e CC., min., Boulogne, Bibl., 107 f. 6v). Sopra il Santo Vescovo, che sta come nello spaccato trasversale d'una basilica (v.) a tre navate, sotto l'arco centrale sta in un tondo l'A. di profilo verso ovest ma volgendo la testa indietro; con le due zampe anteriori sembra reggere un rotolo svolto.
202. - s. XI (Ravello, S. Gio. del Toro, cripta, abs., volta a fresco). L'A. di profilo, inquadrato dai 4 simboli degli Evangelisti (v.) regge una croce con orifiamma crociato.
203. - s. XI (Nideggen, fresco). In una Deisis il Battista regge a due mani una prosfora (v.) entro cui l'A. in marcia, portando una croce con orifiamma.
204. - s. XI-XII (Mirabella Eclano, Collegiata, Exultet II). A illustrazione dell'inciso « verus ille agnus occiditur », l'A. sta di profilo in piedi, con zampe post. allungate indietro

e quella destra anteriore flessa per sostenere eretta una croce astile, da cui sventola verso ovest uno stendardo; è in un tondo intorno a cui si attorciglia un ramo di rampicante fiorito in alto alle due estremità; lo stesso rampicante avvince a quel primo cerchio un secondo, di lato col Cristo in un cerchio nero (notte), e un terzo bianco (giorno) in cui Cristo, aprendo le braccia, mostra le piaghe delle mani.

205. - romanico (Torricella Sicura (Teramo) Villa Popolo, croce astile). Sta sulla testata della croce, in piedi, di profilo, a testa rivolta indietro reggendo una croce con orifiamma.
206. - romanico (Ioanella (Teramo) Assunta, croce astile). Come il precedente.
207. - 1170 (Miniatura di Isidoro, Padova, Bibl. Capit.). Un Agnello in un tondo sopra una colonnetta, sta in piedi trafitto e a lui punta la destra Erode mostrandolo a una squadra di soldati pronti per la strage degli innocenti.
208. - romanico (Roda, S. Pedro, chiave di volta d. porta d. monast., a ril.). Entro un tondo, di profilo v. est, rivolge la testa verso l'innanzi.
209. - 1125 (Roma, S. Clemente, cat. abs. mus.). Ripetuto nei 2 settori laterali della grande composizione, affiancato da scudi fioriti, su un fiore che fa da piedestallo, sta in piedi di tre quarti.
210. - c. 1125 (ibid.). Nella fascia di base, al centro l'A, verso cui 6 e 6 pecore (v.) vanno in fila, partendo da Betlemme e Gerusalemme (v.).
211. - c. 1140 (Roma, S. M. in Trastevere, mus. cat. abs.). Nella fascia inferiore del catino il poggetto dell'Eden (v.) coi 4 fiumi e sull'innanzi l'A. a cui vanno 6 e 6 pecore (v.) da Betlemme e Gerusalemme (v.).
212. - c. 1140 (Roma, S. M. in Trastevere, abs. mus.). È ripetuto in profilo ai lati della fascia di periferia, a sommo della quale sta la Manus Dei (v.) reggendo una corona (v.).
213. - c. 1140 (ibid.) Al centro della fascia inferiore sotto il Cristo del Catino, l'A. è in piedi di profilo verso est, rivolgendo la testa in qua: ad esso da Betlemme e Gerusalemme (v.) vanno 6 e 6 pecore (v.) tutte con sottopancia.
214. - c. 1150 (Danimarca, Lisbjerg, ora nel Mus. Naz. di Copenhagen). Nella ricca cornice dell'antependium d'un altare l'A. sta crocifero, in medaglione.
215. - s. XII (Rignano Flaminio, timpano della parete dell'abs.,

- fresco). Al vertice, in parma (v.) affiancata e sostenuta da angeli.
216. - s. XII (Benevento, Exultet I, ora Bibl. Casanatense 724 B I 13, ed Exultet II in Bibl. Capit.). In entrambi gli esemplari l'A. aureolato, in piedi entro parma (v.) d'arcobaleno sostenuta dai simboli degli Evangelisti (v.).
217. - s. XII (Tivoli, S. M. in Vulturella, reliq. bronzeo, b. ril.). Come in un simulacro di abside, nel catino, in un grande tondo, 4 angeli reggono una parma (v.) con entro, di profilo, l'A. crocifero, volto a levante ma con la testa voltata indietro.
218. - s. XII (Tivoli, S. M. in Vulturella, croce proc., retro). Al centro d'una croce, entro una cornice quadrilobata a croce, l'A. di profilo verso levante sta con la testa rivolta indietro.
219. - t. XII (Monreale, Duomo, mus.). In un quadro della conversione della Maddalena, sulla tavola, al centro, sta un vaso a calice con sopra un agnello.
220. - ? (Roma, Lat. Battistero, mus. cat. abs.). Entro un mezzo cielo (v.) che corona il catino, l'A. sta sotto un sottile arco, di tre quarti; a lui vengono dai 2 lati 2 e 2 colombe (v.).
221. - ? (Milano, S. Ambrogio, atrio, b. ril.). Di profilo, con la testa rivolta indietro, inginocchiato con le zampe anteriori, con la destra sostiene una lunghissima croce, a cui guarda da metà altezza un uccello ad ali decussate e becco aperto.
222. - altoromanico (S. M. in Pallora, abs., fresco). Alla base del catino, l'A. in piedi sul poggetto-Eden (v.) con la testa rivolta verso l'innanzi; a lui vengono da Betlemme e Gerusalemme (v.) 6 e 6 pecore (v.).
223. - f. XII-in. XIII (Scuola Romana, fresco, abs. a Tivoli, S. Silvestro). Nella fascia superiore dell'essedra, entro una parma (v.) con bordo prezioso, l'A. di profilo verso est, in piedi rivolge indietro la testa; dai lati vanno a lui 6 e 6 pecore (v.).
224. - pr. d. s. XIII (Pavia, S. Teodoro, fresco). Di profilo v. ovest tra 2 palme (v.).
225. - in. XIII (Treviso, S. Vito, abs. magg., fresco). Al sommo della volta del presbiterio che precede l'abs., l'A. di profilo entro una parma (v.) volge la testa indietro; nei montanti, 4 e 4 Apostoli.
226. - 1216 (Armenia, Amagou, S. Gregorio, portale. lunetta, a. ril.). Sta crocifero, portato sulla palma sin. del Cristo benedicente.

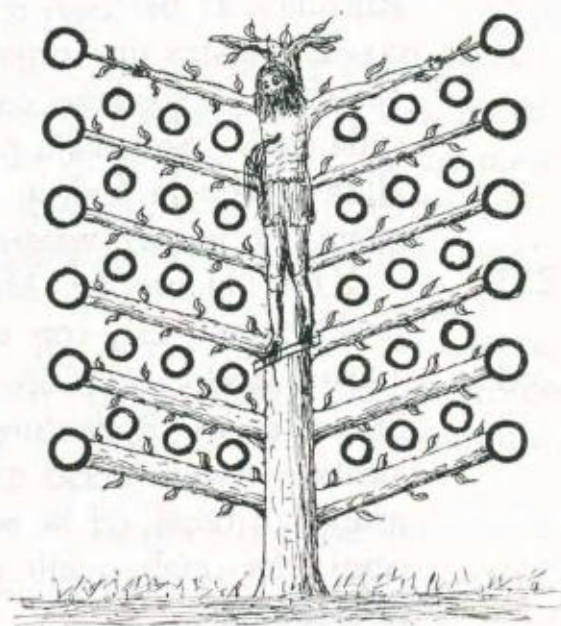
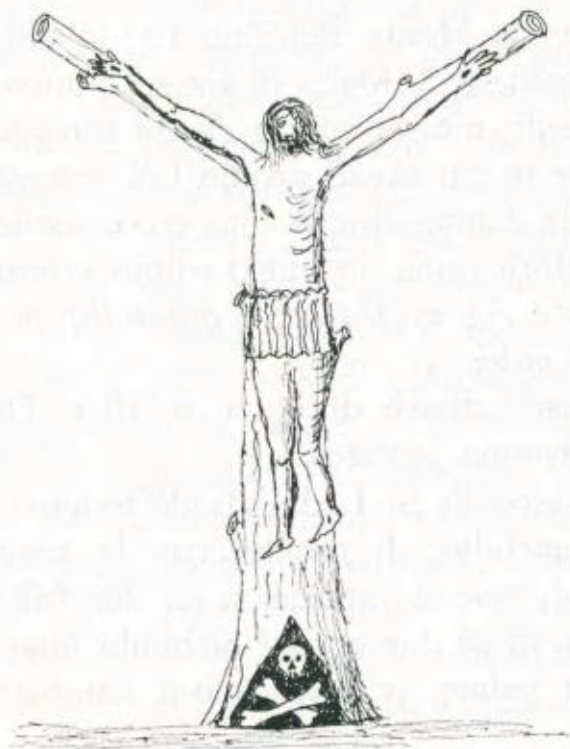
227. - c. 1228 (fra Jacopo, mus., Firenze, Battist., cup. della Scarsella). Sta al sommo della cupola, entro la parma (v.) della calotta, di profilo; nel tamburo lo circondano 8 Profeti in piedi, e sui due montanti laterali, seduti in trono, da un lato la Platitera e dall'altro il Battista.
228. - s. XIII (Roma, Lat., cat. abs. mus.). In pianura fiorita al di là del Giordano (v.), ove spiccano omni, un poggetto-Eden (v.), innanzi al quale forse si intravede l'A. volto a ovest di tre quarti, e ai lati 2 cervi (v.) e alcune pecore (v.) di profilo che vanno ad abbeverarsi ai 4 fiumi; a sfondo la gran croce.
229. - s. XIII (Roma, S. M. in Trastevere mus. facciata). In un tondo, sopra la Galactotrofousa, l'A. crocifero in piedi verso est, volgendo la testa innanzi.
230. - s. XIII? (Benevento, Bibl. Capit., Exultet II?). In una parma (v.) inquartata dai simboli degli Evangelisti (v.) di profilo, in marcia verso ovest, senza segnali, col capo volto innanzi.
231. - s. XIII (S. Pietro di Burgal, ora Barcellona, Museo Arte Catalana, tav. dei SS. Gio. e Paolo, d. m° Pedret). Avendo il maestro inteso erroneamente i due SS. Martiri come il Battista e l'Apostolo, ha posto in mano al primo in una grande prosfora (v.) tenuta da sotto a due mani, l'A. di profilo diretto a est, reggendo con la zampa destra una croce astile a spalla.
232. - 1382 (Pietro di Domenico da Monte Pulciano (?) o Guglielmo Veneziano (?), Recanati, S. Maria di Castel Nuovo, Ancona). Il Battista, in piedi, mostra con la destra e regge con la sinistra una prosfora in cui sta di profilo l'A. che va verso est e sostiene con la zampa destra una croce astile sulla spalla sin.: dalla prosfora sorge un lungo rotolo svolto all'insù, con la scritta: *Ecce Agnus Dei ecce qui tollit pechata (!) mundi miserere nobis.*
233. - s. XIV (Hauterive, Monast., chiave di volta, a. ril.). Di profilo verso est, con orifiamma crociato.
234. - 1410 (Andrea di Gio., fresco in S. Lodovico d'Orvieto). Sta sotto un Redentore fanciullo, di profilo, con la testa alzata e rivolta verso di lui, essendo affiancato da due folti gruppi di beati, ed ha sotto di sé due gruppi di bimbi innocenti, dei quali quelli con palme (v.) saranno i Bambini di Betlemme.

Nota 1 - Non ci è stato possibile spiegare in molti casi il significato dell'orientamento dell'A. di profilo verso est o verso ovest, e perciò non l'abbiamo sempre annotato; sospettiamo solo che, se va verso est significa che torna al Padre; se verso ovest, che si avvia al sacrificio.

Nota 2 - L'A. sul libro chiuso, come tipo esclusivamente apocalittico, sarà descritto nella trattazione dell'Apocalisse.

Nota 3 - Siccome « agnello » (*amnós*) per i Greci è anche l'ostia grande della messa, che viene spezzata prima della comunione nel rito del « *melismós* » (v.) che viene anche rappresentato in una scena mistica dell'iconografia, spesso l'Agnello eucaristico è anche rappresentato come agnello, o come Gesù Bambino giacente sul « disco » (patena), o sorgente dal « *potirion* » (calice).

§ 4 - ALBERO DELLA CROCE - Siccome spesso, specialmente nei testi liturgici greci, la Croce è contrapposta all'albero della conoscenza del bene e del male che tentò i Progenitori a quello che fu il peccato originale, la Croce è talvolta simbolicamente raffigurata come un albero. (v. sopra: « Croce », e, nelle storie della Passione di Cristo, la croce coi bracci rialzati a Y, come normalmente sono i rami degli alberi).



235. - s. XIII (Pacino di Buonaguida, tav. a. Firenze, Uffizi). Sotto un paradiso con angeli e santi il Crocefisso appare come inchiodato su un grande albero con 6 rami fogliati che si divaricano ai lati, tra i quali è all'estremità di essi, stanno medaglioni con storie evangeliche.

§ 5 - ANATRA. Non si può asserire questo come un simbolo, certo non come simbolo diffuso e accettato. Comunque, insieme con altri uccelli volatili e con pesci, può bene completare il ricco quadro del creato, offerto dal salmo 103.

236. - 350-400 (Napoli, Batt. d. S. Gio. in Fonte, mus. d. tiburio). Va con altri uccelli verso il pellicano (Cristo) (v.).

§ 6 - ANCORA. Significa stabilità, sicurezza in porto, in Cristo.

237. - s. II-III (Roma, Cimit. Via Cornelia, sarcof. inciso d. Licinia Amias). Sotto l'acrostico *ichthys* (pesce, Cristo) (v.) l'A. posta di traverso a punta in giù, verso cui vanno a nuoto dalle 2 parti. 2 pesci (v.) (fedeli, viventi) di profilo orizzontalmente.



Ancora - Croce

238. - s. III? (Roma, Priscilla, graffito). Ha la testa crociata; entro l'asta e i bracci sono sommariamente accennati i tratti del Corpo Crocefisso; il corto braccio di testa della croce è aureolato, fra i bracci della croce e i graffi dell'ancora stanno eretti di profilo, a testa in giù, 2 grandi pesci (fedeli) (v.).

239. - s. III? (Roma, Callisto, lap. tomb. di Urbica). A. crociata in posizione orizzontale a sinistra del nome della defunta.

240. - s. III? (Roma, Ponziano, graffito di Fruttuosa). Ad anello in giù e grippe in sù, fra una colomba (v.) di Noè, e un calice (v.) con oblate (v.).

241. - s. III? (Roma, Callisto, lap. tomb. d. Domizia). Alla sin. del Buon Pastore, a grippe in sù e anello in giù in modo da ricordare una croce.

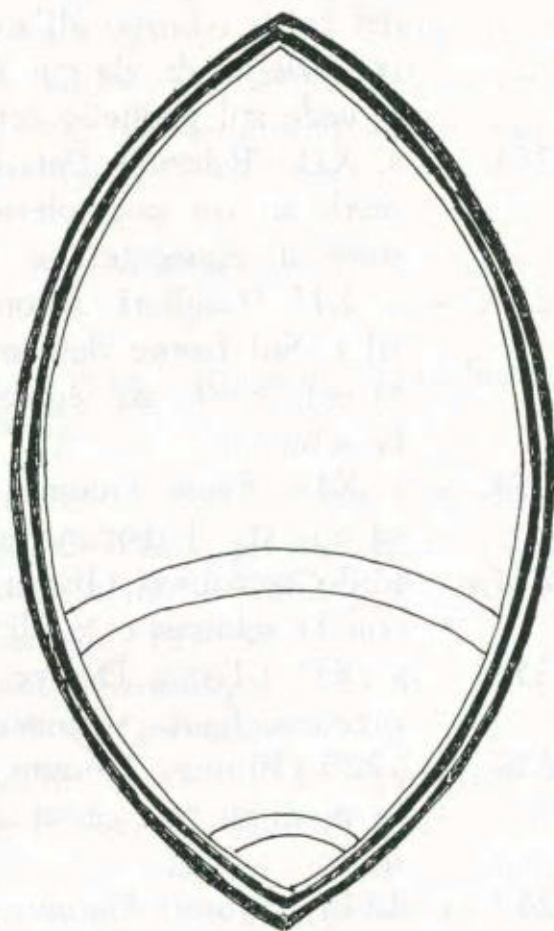
242. - 449-458 (Ravenna, Ortodossi, mus.). Sotto il *chrismon* con A ω avendo ⚓ crociato quasi a forma d'ancora (v. n. 6).

- § 7 - ANFORA. v. Calice del tipo ministeriale.
- § 8 - ANGELI. Simbolo del cielo o dei vari cieli. Più precisamente in alcune illustrazioni dei giorni della Creazione sono affiancati in piccola schiera al Creatore e probabilmente ciascuno di loro in rappresentanza di uno dei 7 giorni.
243. - s. XII (Venezia, S. Marco, narcece, cup. mus.). Probabilmente, tra le scene della Creazione, quella del cielo è raffigurata da un gruppo di angeli che sembrano avviati con una benedizione dal Creatore che sta a sinistra.
- § 9 - ANGELO. Fra i 4 simboli degli Evangelisti (v.) è quello di S. Matteo.
- § 10 - ANTIMENSION. Sarà trattato nella trattazione sulla Chiesa, e precisamente fra gli arredi sacri.
- § 11 - APE. Nel simbolismo (agostiniano?) dell'Exultet, è simbolo di verginità feconda, e quindi di Maria; gli antichi testi del s. XI-XIII svilupparono ampiamente il simbolo, e i rotoli miniati lo illustravano variamente. Per es.:
244. - s. XII (Exultet di Benevento, Casanatense 724 B I 13). Api svolazzanti intorno ad alveari a cassetta.
245. - s. XII (Troia, Duomo, Exultet I, min.). A sinistra api a volo in aria e altre posate già su piantine di fiori; altre a destra entro un alveare a cassette sovrapposte, in una delle quali un'ape più grossa sarà la regina con accanto un contenitore a rombo con 4 uova deposte.
246. - s. XII (Troia, Duomo, Exultet IV, min.). Da un alberello cadono fiori a profusione e partono 5 file di api verso l'alveare a cassette sovrapposte.
- § 12 - AQUILA. È uno dei simboli degli Evangelisti (v.) e precisamente quello di S. Giovanni; qui lo ricordiamo come si trova isolato in funzione di sostegno al leggio marmoreo degli amboni.
247. - s. XI (Canosa, S. Sabino, amb. di Accepto arcidiacono). Eretta, rigida, in piedi ad ali abbassate sopra una colonnetta sporgente dal fronte della bigoncia al mezzo della faccia dell'ambone, regge con la testa il leggio.
248. - 1158 (Abruzzi, Moscufo, S. M. del Lago, amb. di Nicodemo, a. ril.). In piedi sopra un leone, sostiene il leggio sulle ali alzate e ripiegate.

249. - 1169 (Troia, Duomo, amb. già in S. Basilio, b. ril.). Sorgendo su una colonnetta al mezzo della facciata di fronte dell'amb., sostiene con la testa e con le ali il leggio sporgente dalla cornice.
250. - s. XII (Troia, Duomo, Exultet II, min.). A illustrazione del testo relativo all'accensione del cero, sul pannello centrale dell'amb. da cui il diacono canta il Preconio, l'aquila si vede sul pannello centrale.
251. - s. XII (Palermo, Palatina, amb.). Nel pluteo principale, in piedi su un poggioletto, l'aquila eretta sostiene il leggio sulle ali ripiegate.
252. - s. XII (Cagliari, Duomo, amb. di Maestro Guglielmo, b. ril.). Sul fronte dell'amb., eretta sopra il bordo superiore, fa essa stessa da leggio con le ali ripiegate e alzate dietro la schiena.
253. - s. XII (Troia, Duomo, Exultet IV, min.). Figura sull'amb. su cui sta il diacono al preconio.
254. - tardo romanico (Barga, Duomo, amb.). Sostiene il leggio con la schiena e le ali aperte.
255. - s. XII (Troia, Duomo, Exultet I, min.). Sull'ambone del preconio figura sostenere il leggio.
256. - 1229 (Bitonto, Duomo, amb. di prete Nicola, a. ril.). Eretta in piedi su una cariatide, regge il leggio col collo e con la testa.
257. - 1240 (Bitonto, Duomo, amb. di M^o Bonifacio, a. ril.). Eretta su un podio sostenuto da una cariatide al mezzo della bigoncia, ad ali abbassate, regge il leggio col collo rigido e con la testa.
258. - 1250 (Pistoia, S. Bartolomeo in Pantano, amb. di Guido da Como, a. ril.). 2 aquile, erette, sopra cariatidi, reggono i leggi ai 2 angoli dell'amb.
259. - 1250-1260 (Pisa, Battist., amb. di Nicola Pisano). Da sopra una colonnetta allo spigolo dell'amb., sorge a metà sopra il bordo, reggendo il leggio con le ali ripiegate e con la testa.
260. - s. XIII (Subiaco, S. Speco, amb., tutto ril.). Sopra il coronamento del parapetto a bigoncia, si erge ad ali ripiegate stese ai lati allo stesso piano della schiena, sostenendo il leggio.
261. - s. XIII? (Alba Fucense, S. Pietro, amb. cosmatesco, b. ril.). Ritta ad ali abbassate sotto la cornice del pannello di centro dell'amb.

262. - c. s. XIII (Ravello, Duomo, amb.). Eretta in piedi sostiene il leggio.
263. - in. s. XIV (Pisa, Duomo, amb. di Gio. Pisano). Tutt'intera eretta sopra il bordo dell'amb., regge il leggio ad ali ripiegate.

§ 13 - ARCO. Con la convessità all'insù può essere simbolo del cielo, o. più piccolo, della terra, con riferimento alla perifrasi biblica di Dio e, personalmente, di Cristo «Colui che ha per trono il cielo e per scabello ai piedi la terra», spesso richiamata nei testi liturgici greci. Un'interpretazione speciale se ne ha in quello che si potrebbe chiamare l'Otto ottoniano (v.). Nella sua forma classica lo si trova quasi sempre nei quadri di Cristo Pantocrator (v.) a figura intera. Qui ne diamo solo alcuni esempi estrapolanti.

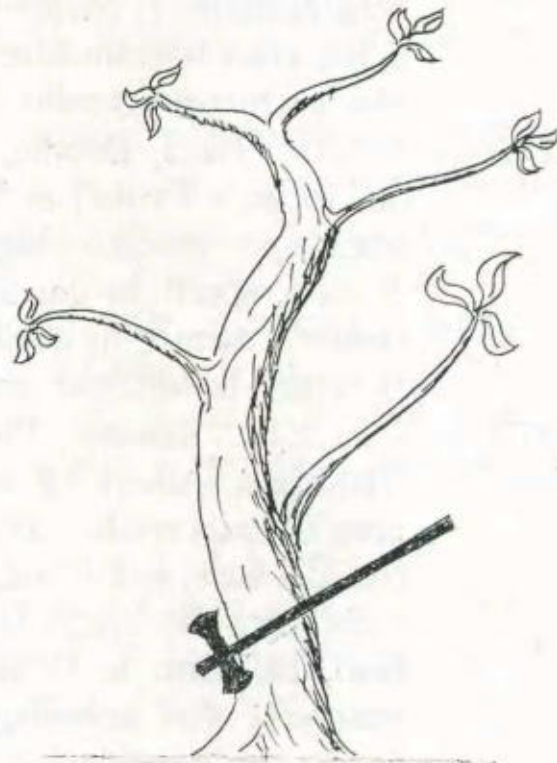


Arco di cielo e arco di terra in paveses

264. - 817-824 (Roma, S. M. in Domnica, mus. cat. abs.). Entro paveses (v.) il Pantocrator siede su arco di cielo, ma poggia i piedi non su arco, bensì su un vero scabello.
265. - v. 846 (Tours, Evang. abbaz. d. Prüm, ora Tubing, Bibl. Univers., min.). Un Pantocrator che è seduto sul globo (v.) stellato, tiene i piedi sul piccolo arco della Terra.
266. - s. XIII (Venezia, Capp. d. Gonfalone, fresco). Un Pantocrator siede in paveses (v.) sull'arco del cielo, coi piedi sull'archetto della Terra appena accennato.
267. - c. 1520 (Tirolo, quadro, ora a Norimberga, Mus. Germanico). Un Pantocrator sta seduto su un arco di cielo che fuoriesce dalla periferia del paveses (v.) ma tenendo i piedi su un globo (v.) crociato.

§ 14 - ARCOBALENO. Lo si riscontra o come tondo a cerchi concentrici di diverso colore, o tonalità di colore, oppure nei colori della cornice variopinta dei cieli (v.), o anche come cornice di parma (v.) o di pavese (v.). Rimandiamo pure all'arcobaleno dopo il diluvio nel capitolo delle storie dell'A. Testamento. Sempre, naturalmente, è simbolo della pace fra Dio e l'umanità. Qui diamo solo un esempio tipico:
 268. - 450-500 (Albenga, Battist., mus. d. volta). Tre fasce d'un cielo tondo, con ripetuti A Ω, circondano il chrismon: è la pace in Cristo per il battesimo.

§ 15 - AXINE. Così è chiamata nel testo greco la « scure già posta alla radice » di cui parlava S. Giov. Battista. come metafora del castigo imminente ai non pentiti; la si vede, specialmente nelle opere figurative greche, in cui è rappresentata la predicazione del Battista (v.), e in quelle della Vaptisis o Battesimo di Gesù (v.). Ne daremo un esempio:
 269. - bizantino (Venezia, S. Marco, Pala d'oro, smalto). Al basso del ceppo d'un alberello, in una « vaptisis », è posta una scure bipenne di traverso; sopra, un angelo scende dal cielo con un rotolo svolto nella destra e con l'indice della sinistra teso.



Axine bipenne alla radice dell'albero

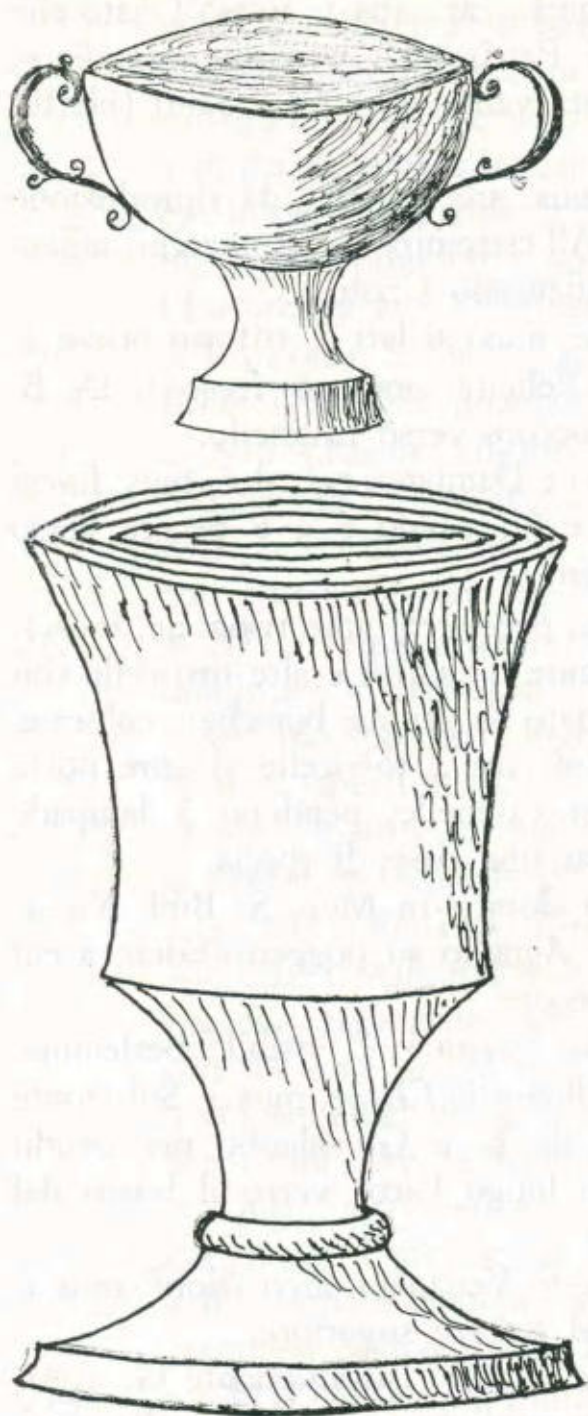
§ 16 - AZZURRO. Essendo il simbolismo dei colori quasi sempre solo opinabile, oppure spettando piuttosto alle insegne e distintivi, di cui sotto, in apposito articolo, ci limitiamo qui all'azzurro come simbolo del cielo spirituale. Lo si riscontra nei cieli, mezzi cieli e quarti di cieli (v.) e, abbastanza spesso nel campo di parme (v.) e pavesi (v.).

§ 17 - BASILICA. Un edificio a forma di basilica, perlopiù longitudinale, talora affiancata da absidi, torri e campanili, e

- vista lateralmente, è posta a simbolo della Chiesa (v.). I diaconi, specialmente nelle opere bizantine, portano nella sinistra un grande e ricco « artoforion » (ciborio eucaristico) a forma di basilica a pianta complicata e coronata di cupole; è, con ogni probabilità, la forma usitata degli artoforia mobili, ma si può prendere come simbolo della Chiesa (v.) o dell'Eucarestia (v.) o insegna dell'ufficio diaconale.
270. - s. V (Roma, S. Sabina, porta lignea, pannello a b. ril.). Basilichetta in vista angolare, affiancata da 2 grossi campanili.
271. - c. 890 (Reims, ciborio del Re Arnolfo, ora a München, Schatzkammer). Sormonta un ciborio, sostenuta da 4 colonnette, vista lateralmente ma con a metà del tetto un timpano con entro un Agnello (v. n. 193).
272. - s. XII (Troia, Duomo, Exultet IV, min.). A illustrazione dell'inciso « Exultet et Mater Ecclesia », questa è raffigurata come uno spaccato longitudinale di basilica visto attraverso 3 archi aperti in cui si accalca il popolo (nel terzo solo donne), mentre in quella che vorrebbe essere forse l'abside si svolge la funzione del Preconio.
273. - t. s. XII (Renania, Eltenburg, lipsanoteca, ora a Londra, Victoria a. Albert Museum). Longitudinalmente, con corto braccio trasversale; sopra l'incrocio, una cupola bizantina con alla base, seduti tutti intorno 11 personaggi (apostoli?); a chiusura dei bracci laterali, in edicola, da un lato Crocifisso, dall'altro le Donne del Sepolcro (Passione e Resurrezione); altri personaggi sono raffigurati a tutto tondo, a coppie, in 4 archetti ai lati delle edicole delle facciate laterali, complessivamente in numero di 16, forse gli Apostoli, compresi Marco, Luca, Barnaba.
274. - s. XIII (Salerno, Bibl. Capitol., Exultet). Longitudinale, lateralmente; sul tetto siede frontalmente un alto gerarca ecclesiastico, con una specie di mitra a calotta, braccia largamente espanse, affiancato da 5 e 5 candelieri accesi.
- § 18 - BETLEMME E GERUSALEMME. Simbolo, perloppiù, della Chiesa dei Gentili e degli Ebrei; sono rappresentate da 2 torri riccamente decorate, alle estremità laterali d'un quadro, lasciando uscire verso Cristo o l'Agnello, Santi o pecore (fedeli).
275. - s. IV (Roma, S. Pietro orig., mus., complesso abs.). Da esse escono 6 e 6 pecore che vanno verso l'Agnello.

276. - c. 450 (Roma, S. Paolo, mus., cat., abs.). Verso Cristo che invita: « Venite benedicti Patris mei, percipite regnum », dietro ai Corifei e altri Santi, vanno altri 2 e 2 Santi (eletti) uscendo da B. e G.
277. - s. V (Roma, S. Sabina, mus. arco trionf., da riproduzione a disegno del Ciampini). All'estremità dei pennacchi, affiancando gli Apostoli che affiancano Cristo.
278. - c. 550 (Ravenna, S. Vitale, mus. ai lati d. triforio orient.).
279. - s. V o in. VI (Roma, S. Felicità, oratorio, fresco). Da B. e G. vanno in fila 6 e 6 pecore verso l'Agnello.
280. - 526-530 (Roma, SS. Cosma e Damiano, cat. abs., mus. fascia di base del cat.). Da B. e G. vanno 6 e 6 pecore verso l'Agnello sul poggetto-Eden.
281. - c. 550 (Ravenna, S. Vitale, pennacchi arco trionfale, mus.). Entro cinte di mura sostenute da sottili e alte torricelle con tetto a cuspide, il tutto ornato da gemme bianche e colorate, appaiono i panorami urbani; fra 2 torricelle si apre porta altissima dal cui arco, per catenelle, pendono 3 lampade ovali, alabastrine: Tutto su una base di roccia.
282. - p. cristinao (Roma, vetro dorato in Mus. S. Bibl. Vat.). Sotto un Cristo e Corifei, Agnello su poggetto-Eden, a cui da B. e G. vanno 3 e 3 pecore.
283. - s. VI (Africa, Maain, mus. pavim.). È visibile Betlemme.
284. - t. s. VI (Ravenna, S. Apollinare in Classe, mus.). Sul fronte dell'arco trionf., venendo da B. e G. salgono per pendii verdeggianti 6 e 6 pecore lungo l'arco verso il busto del Pantocrator in parma.
285. - 640-642 (Roma, Laterano, S. Venanzio, arco trionf. mus.). Negli estremi montanti del settore superiore.
286. - 817-824 (Roma, S. Cecilia, mus.). Insolitamente G. a est, e B. a ovest; città con mura preziose e torricelle; nelle porte di ciascuna pendono dall'architrave lampade o forse tendine annodate; la porta di G. sta a est e quella di B. a ovest.
287. - c. 1125 (Roma, S. Clemente, mus. abs.). Da B. e G. che stanno nei pennacchi dell'arco trionf., nella fascia inferiore del cat. d'abs., 6 e 6 pecore vanno verso l'Agnello.
288. - altoromanico (S. M. in Pallora, abs. fresco). Da B. e G. vanno 6 e 6 pecore verso l'Agnello sul poggetto-Eden, lungo la fascia di base del catino.

§ 19 - BUE. Simbolo profetico di S. Luca (v. sotto: Evangelisti).



In alto: Calice ministeriale - *In basso:*
Calice sacrificale.

§ 20 - CALICE. Ce ne sono di 2 tipi: semplice, e ansato a forma di anfora, detto ministeriale, perché di questo tipo ci si serviva per la distribuzione della Comunione sotto la forma del vino. Li metteremo in unica lista cronologica senza distinzione, perché tutti sono simboli dell'Eucarestia. Noteremo solo che quando da un calice sorge una vite, è accentuata la forma del vino; quando invece vi stanno sopra delle oblate, non si tratta propriamente di calice, ma di patena (disco) a forma di coppa.

289. - s. II (Roma, Pretestato, fresco). Calici-patena, o forse alti panieri in cui sembrano scorgersi pani, affiancati da coppie di pavoni (v.) e colombe (v.); ad uno dei calici, affiancato da pavoni, sembrano andare ad abbeverarsi con loro anche uccellini.

290. - s. III (Roma, Ponziano, loculo di Fruttuosa, graffito). Da un calice ad alta coppa sporgono 3 oblate crociate.

291. - s. IV (Africa, Thabraca, sarcof. mosaicato di Felice navigario). Dal calice esce una coppia di tralci, un uccellino è poggiato sul bordo.

292. - 461-468 (Roma, Laterano, Capp. S. Giovanni, mus. in volta). Nelle vele, eleganti vasi, forse calici, su cui si ammon-

- tano frutta o forse grappoli d'uva, affiancati ciascuno da 2 uccelli di varia specie.
293. - s. V o VI (Pavia, Museo, sarcof. di Teodota, b. ril.). In un gran calice ministeriale da cui sorge una croce, due pavoni immergono il becco.
294. - s. VI (Ravenna, S. Apollinare Nuovo, pluteo, b. ril.). Da un'anfora (calice ministeriale?) sorge una croce, e diramano tralci di vite con grappoli, su cui 2 pavoni di profilo, rivolti alla croce.
295. - c. 550 (Ravenna, S. Vitale, hierieion, mus. sopra trifòri). 2 vasi (calici?) e da essi si sviluppa una vite circondando di tralci e viticci con grappoli e colombe tutto l'arco.
296. - c. 550 (ibid., introdossi musivi). Al piede degli introdossi, il calice ministeriale tra 2 colombe bianche affrontate poggiate a terra.
297. - c. 550 (ibid., mus. di Teodora). Una coppa d'oro a largo diametro è portata da Teodora per l'offerta.
298. - p. cristiano (Roma, S. Callisto, fresco tra loculi). In basso, 2 calici ministeriali, e in mezzo uno semplice, ai quali vanno ad abbeverarsi colombe e altri uccellini.
299. - paleocristiana? (Venezia, S. Marco, 2 capitelli abbinati) Da ciascuno dei 2 calici ministeriali sorge una vite che si dirama in due a volute di tralci.
300. - 586 (Siria, Evang. di Rabbula, Laurenziana, pl. 56, f. 2a). Sta al vertice d'una edicola e ne sporge una croce; ai 2 lati, frontalmente, 2 pavoni che fanno una grande ruota.
301. - 586 (ibid., f. 3b). Al sommo dell'edicola in cui sta il tetra-canone, un calice affiancato da 3 arboscelli e 2 uccelli; di fianco a sinistra dell'edicola, su un altro calice, sono montati altri 2 uccelli affrontati.
302. - 774-795 (Roma, S. M. in Cosmedin, pluteo di coro, b. ril.). Sui bracci d'una croce, 2 calici col bordo arricciato ad ansa a cui di profilo, vanno a bere, affrontati, 2 pavoni (v.).
303. - s. VIII (Roma, S. M. in Trastevere, sarcof., b. ril.). A un calice vanno a bere 2 pavoni (v.), poggiando i piedi su 2 croci, affiancati da 2 palme (v.).
304. - s. VIII (Villanova, S. Pietro, b. ril.). In un C. ministeriale da cui sorge una croce affiancata da 2 viticci di vite (v.) con 2 grappoli, 2 pavoni vengono affrontati e tuffano il becco.

305. - paleocrist. (Salona, Battist., mus.). Ad un vaso a calice beveno affrontati 2 cervi.
306. - in. s. XI (Torcello, Duomo, transetto d. pergula, b. ril.). Nel capitello come in un calice, affrontati ai lati di una vite sorretta da una colonnetta sembrano beccare 2 pavoni eretti, affrontati.
307. - bizantino (Venezia, S. Marco, b. ril.). Da un gran calice ministeriale sorgono 2 tralci di vite; ai 2 lati 2 quadrupedi fantastici alati, di profilo, alzano una zampa posandola sul bordo del calice e accostando il loro becco da uccello ai 2 tralci.

§ 21 - CAMPANILE. Evidenziazione del concetto « Chiesa » nel simbolo « basilica » (v.).

§ 22 - CAPELLI. Potrebbero considerarsi come un'insegna o come un distintivo personale; ma, come li consideriamo qui, in sottili bande che scendono sulla fronte, pure essendo Gesù di natura corporea, alludono alla natura divina nelle immagini del Cristo, o, raramente, all'ispirazione divina in quelle di qualche profeta. Forse tal simbolo, è stato ricevuto da quello greco (e romano) della divinità degli dei, benché in in forma naturalmente modificata. Comunque, nell'uso cristiano, tre bande significano la natura divina tripersonale, due l'identità personale in due nature del Cristo. Raramente le bande son quattro, ma pensiamo siano da attribuire piuttosto a ignoranza dell'artista che non a un riconoscibile significato. Notiamo qui, senza esemplificare, che la teoria vale anche per le ciocche di capelli spartiti e per le liste della barba del Cristo, come risulterà facilmente nel Cap. dedicato alle « persone ».

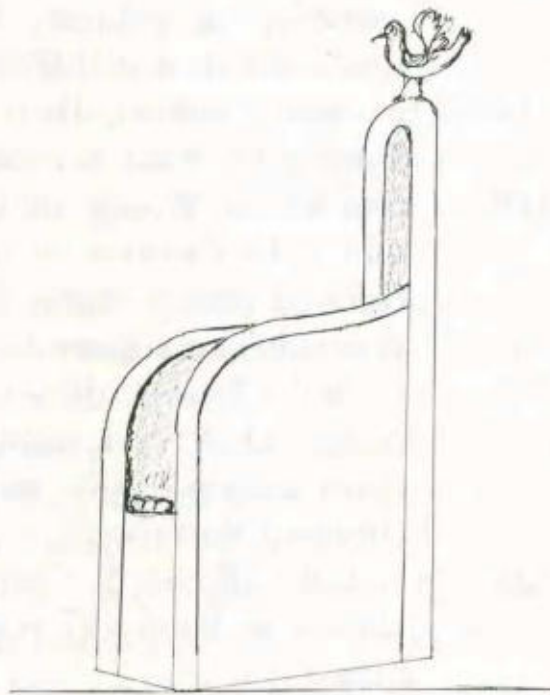
308. - 1174-1187 (Monreale, mus., cat. abs.). Evidentissime le due sottili bande che scendono arcuate dalla chioma a casco, sulla fronte, segnandone il solco intorno alla bozza frontale sinistra, come per sottolineare il doppio intelletto, divino e umano, del Cristo.

309. - s. XIII (Venezia, S. Marco, mandorla musiva). Passa comunemente per Pantocrator, e spesso viene inteso come Padre Eterno in considerazione della sua canizie; ma noi, in considerazione appunto dell'unico capello che scende sulla fronte significando l'unica natura del Verbo prima dell'Incarnazione,

crediamo doverlo interpretare come Verbo « Antiquus dierum » (v. Persone: A. d.).

§ 23 - CATTEDRA VESCOVILE. Può esser simbolo dell'autorità, specie dottrinale, della Chiesa e dei suoi Gerarchi.

310. - pr. d. 450 (Roma, SS. Marcellino e Pietro, graffito). La c. ad alti fiancali è messa di tre quarti fra cortine annodate; sopra, appollaiata di profilo sullo schienale, una colomba aureolata (Spirito Santo ispirante).



Cattedra vescovile

§ 24 - CERVI. Simboleggiano, più evidentemente quando vanno a dissetarsi, i fedeli che attingono da Cristo, conforme al biblico « come il cervo bramoso della fonte, così l'anima mia di te, o Dio ».

311. - s. IV (Roma, S. Pietro, basil. orig., mus.). Due cervi vanno verso il poggetto-Eden su cui l'Agnello e da cui scorrono i 4 fiumi, in un paesaggio pianeggiante, nella fascia orizzontale a due terzi dell'altezza del catino absidale.

312. - 350-400 (Napoli, S. Gio. in Fonte, cup. mus.). I cervi bevono dalle correnti sgorganti dal poggetto-Eden, dall'alto del quale Cristo li invita; sopra ciascuno vola un uccellino, e un altro gli è poggiato dietro, a terra; alle estremità 2 palme (v.). La stessa scena è in due lunette.

313. - s. V (Ravenna, G. Placidia, mus.). Due cervi affiancati tuffano le labbra in una vaschetta naturale, su fondo floreale a tralci.

314. - c. 534 (Ravenna, S. Vitale, sarcof. d'Ecclesio, b. ril.). Due cervi affrontati ai lati d'una croce, sotto i bracci.

315. - c. 534 (ibid.). Come sopra, ci sono anche 2 pavoni (v.) e 2 palme (v.) in frutto.

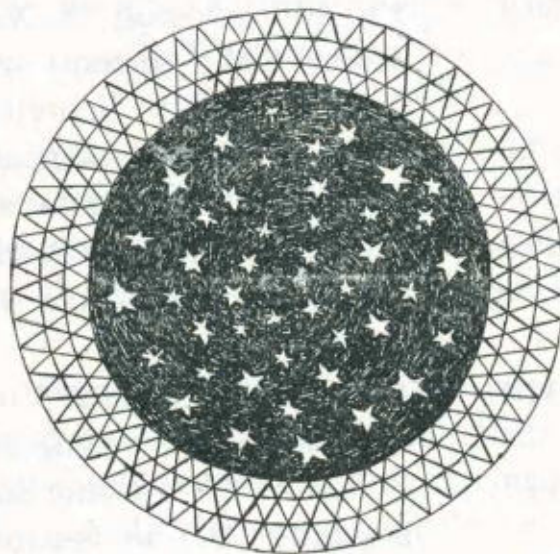
316. - p. crist. (Roma, Ponziano, fresco). Un cervo chinato ad

- abbeverarsi sulla riva sinistra del Giordano in cui Cristo battezzato.
317. - p. crist. (Mileto, mus. pavimenti). A una fontana monumentale, zampillante, un cervo da una parte beve alla vasca, un altro dall'altra beve all'acqua versata a terra.
318. - p. crist. (Salona, Battist., mus.). Due cervi affrontati bevono a un vaso a calice.
319. - 586 (Siria, Evang. di Rabbula, Laurenziana, pl. 56, f. 3b, min.). Di fianco a un tetracanone, in basso a sin., un c. si china a bere a terra, facendo raffronto a una pecora che bruca dall'altra parte.
320. - c. 800 (Evang. di sc. palatina carolingia, a Parigi, Bibl. Naz.). Due cervi seguiti da altri animalletti vanno a una vasca esagona dove cadono 2 zampilli sotto un tegurium coronato da croce.
321. - c. 1125 (Roma, S. Clemente, mus. abs.). Due cervi si abbeverano ai fiumi del poggetto-Eden, a metà della base del catino.
322. - s. XIII (Roma, Laterano, mus. abs.). Due cervi su ciascuno dei 2 ripiani laterali d'un paesaggio, sono rivolti all'Agnello su poggetto-Eden, ai cui 4 fiumi stanno già abbeverandosi; nella fascia di base del catino.

§ 25 - CIELO. Può essere un tondo, una volta o vela di volta, un mezzo tondo, un quarto, o informe, costituito da nubi. Descriveremo distintamente i 4 tipi, senza ulteriori suddivisioni di forma e significato.

CIELO TONDO, che significa la sfera della divinità (paradiso), a cui, per adozione, sono ammessi gli angeli e possono essere ammessi gli uomini. (v. anche sopra, il cielo disegnato come un arco (§ 13).

323. - v. 400 (Nola, Cimitile S. Felice, mus. abs.). Un fondo azzurro stellato, con una fascia di circon-



Cielo tondo

- ferenza a colombe (fedeli beati), contiene una gran croce (il Salvatore).
324. - s. IV? (Betlemme, Natività, mus.). In una serie di musche ricordano i Concili Ecumenici, forse rifatti in epoca crociata, questi del Concilio di Sardica e di Antiochia, mostrano, come nella navata centrale d'una basilica, al di sopra d'un leggio con un libro dove è detto del rispettivo Concilio, un cielo tondo con entro una croce combinata con il X di Christos.
325. - c. 550 (Ravenna, S. Vitale, mus.). Sopra le vele della volta del presbiterio figurate a cielo azzurro stellato, sta l'Agnello doryphoroumenos (v. n. 186).
326. - t. s. VI (Ravenna, S. Apollinare in Classe; cat. abs. mus.). La parma (v.) in cui sta la croce preziosa (Cristo Trasfigurato) è a fondo azzurro stellato come un cielo.
327. - 817-824 (Roma, S. Prassede, mus., arco abs.). C. tondo azzurro, entro cui l'Agnello accosciato su un libro chiuso.
328. - c. 1150 (Palermo, Martorana, mus.). Come tende stese a coprire i quadrati angolari della basilichetta a croce greca, stanno cieli azzurri stellati; essendo tutta quella decorazione musiva come un'illustrazione del testo della S. Liturgia, questi cieli vanno collegati con la proskomidì o preparazione e prima offerta delle oblate, e precisamente con la copertura del calice col rispettivo velo detto *ouranòs* (cielo) accompagnata dal testo del salmo « coprì i cieli la tua virtù, o Signore ».
329. - s. XIII (Roma, S. M. Maggiore, mus., cat. abs. di Jac. Torriti). In C. azzurro stellato a forma di parma sta l'incoronazione di Maria.

MEZZO CIELO o « CIELO INCURVATO »:

330. - 622-623 (Roma, SS. Primo e Feliciano, mus. Abs.). In un mezzo cielo stellato al sommo del catino, sopra il Cristo, stava probabilmente una Manus Dei con una corona.
331. - v. 1080 (S. Angelo in Formis, abs. magg., fresco). Sotto il mezzo cielo ad arcobaleno, entro cui la Colomba (Spirito Santo), sta il Cristo Pantocrator.
332. - c. 1125 (Roma, S. Clemente, mus. cat. abs.). Cielo semicircolare incurvato in giù verso il Crocefisso; ricorda il detto profetico: « Oh se tu incurvassi il cielo e discendessi! ».

333. - c. 1140 (Roma, S. M. in Trastevere, mus. absid.). A sommo il catino, un mezzo cielo a tenda, quasi come un ombrello a stecche, variopinto, con una crocetta al centro.
334. - c. 1150 (Palermo, Martorana, quadro mus.). Da un mezzo cielo a destra, Cristo in busto si affaccia benedicendo Maria Paraclisis e il fondatore Giorgio d'Antiochia prostrato ai piedi di lei.
335. - ? (Venezia, S. Marco, mus.). Nella III preghiera di Cristo nel Gethsemani, da un cielo incurvato con dentro 3 stelle, un tenue raggio si dirige verso Gesù ginocchioni orante.
336. - ? (Roma, Laterano, Battist. mus. cat. abs.). Entro la cornice del mezzo cielo incurvato a sommo il catino sta l'Agnello cui vanno pecore.
337. - s. V (Roma, S. Sabina, porta lignea, pannello b. ril.). Un quarto di cielo (divinità) con entro una fiamma al centro e raggi verso la circonferenza.
338. - 741-752 (Roma, S. Maria Antiqua, fresco). Da un mezzo cielo incurvato, a oriente, scendono 3 raggi, e da essi parte a volo un angelo recante forse una corona al martire S. Quirico.

QUARTO DI CIELO, frequentissimo sia come cielo incurvato, sia come intervento della divinità, e perciò spesso ne sporge la Manus Dei (v.) o ne scendono i raggi. Si vede solitamente negli angoli superiori dei quadri indifferentemente in quello destro o sinistro, ma sempre dalla parte a cui è rivolto orante il personaggio principale della scena. Frequentissimo; ne diamo 2 esempi tipici (v. Manus Dei).

339. - v. 1080 (S. Angelo in Formis, abs. later. fresco). Sotto il mezzo cielo con raggi d'arcobaleno sta Maria Platytera.
340. - 1300-1350 (Macedonia, dip. sui battenti di porta basilica d'iconostasio). È un Evangelismós (Annunciazione). Da un mezzo cielo con raggi d'arcobaleno sta Maria Platytera. 3 raggi.
341. - f. s. XV-in. XVI (Russia, icona d. sc. d. Dionigi, Mosca, Tretjakov). Da un quarto di cielo a est scendono 3 raggi su S. Giovanni Evang. che, sorpreso dall'ispirazione, si volge a guardare sospendendo la dettatura del Vangelo.

CIELO DI NUBI: a volte come una stratificazione di cirri variopinti in forma di mezzo cielo o di cono rivolto all'ingiù, a volte come mezzo o quarto di cielo orlato di nuvolette

chiare o variopinte. Il simbolismo speciale apparirà dalla descrizione.

342. - v. 400 (Nola, S. Felice, Cimitile, mus., catino abs.). Da un cielo di nubi variopinte pende all'ingiù la Manus Dei con gesto di protezione sul cielo stellato con la croce, incorniciato di colombe.
343. - 526-530 (Roma, SS. Cosma e Damiano, mus. cat. abs.). Un cumulo di nubi variopinte pende a vertice in giù fino alla aureola del Cristo che sta eretto, per un terzo entro un altro cono di nubi rivolto all'insù, quasi a delineare una X con esso (congiunzione della terra col cielo nel nome di Cristo).
344. - 817-824 (Roma, S. Prassede, mus. cat. abs.). Da un mezzo cielo di nuvolette scende la Manus Dei reggendo una corona un po' dietro l'aureola di Cristo immerso nelle acque del Giordano.

§ 26 - CITTÀ murata, munita, simbolo della Chiesa (v. Mura).

345. - c. 1250 (St-Bertin, min. in Biblia Moralis, Paris, Bibl. Nat., lat. 11560, f. 128). Un'arcata a 3 piani a sfondo delinea come una città (la Chiesa); al piano superiore stanno a custodia 2 angeli ad ali abbassate in protezione, erigendo 2 grandi spade sguainate; in piano terra, intesi come militi, seduti, S. Paolo con spada sguainata ed eretta, e S. Pietro con un'enorme chiave eretta quasi un'arma innanzi al petto; di fianco ad essi, 2 discepoli intesi come mura della Chiesa. E anche in molti quadri, simbolici o no, dove la città, o le mura, stanno a sfondo.

§ 27 - COLOMBA. È, di solito in cielo, o, più frequentemente, in discesa dal cielo, simbolo dello Spirito Santo, come nella sua apparizione su Gesù battezzato.

346. - 230-340 (Roma, Priscilla, fresco). Scende a volo di profilo, con un ramoscello (d'olivo, come quello di Noè?) nel becco verso i 3 giovani di Babilonia oranti nella fornace.
347. - c. 450 (Roma, S. Paolo, mus., arco trionf.). Sta eretta a volo in un tondo al sommo dell'arco, sopra il Cristo benedicente.
348. - c. 530 (Capua, S. Prisco, cupola). Sta con fronte d'olivo entro un cerchio in calotta, sopra una scena di dedicazione in tamburo.
349. - p. crist. (Roma, Priscilla, fresco). Scende a volo, sui 3 gio-

- vani nella fornace di Babilonia, col becco verso quello al mezzo.
350. - p. crist. (Roma, Ponziano, fresco). Scende in picchiata sopra Gesù nel Giordano.
351. - p. crist. (Provenza; La Gayole, b. ril.). Poggiata, ad ali alzate, come entro una nicchia, sopra il chrismon.
352. - 586 (Siria, Evang. d. Rabbula, Laurenziana pl. 56, f. 1b). Scende in picchiata su un'Odigitria, come a far comprendere la guida che Maria dà verso Cristo.
353. - 586 (ib. f. 14 b). In una scena di Pentecoste, scende in picchiata sul capo di Maria, fino a toccarla col becco.
354. - v. 1080 (S. Angelo in Formis, abs. magg., fresco). Nel centro di un mezzo cielo a colori d'arcobaleno, sopra il Pantocrator.
355. - s. XI (Bari, Exultet II, min.). Discende in picchiata sul fonte battesimale.
356. - 1119-1145 (S. Albano, Salt. d. S. A., ora in Set. Godehard, Stiftsbibl., s. 1, f. 72, min.). Ad ali alzate, poggiando la zampa destra sulla corona di un David musico, curva in giù un lunghissimo collo per infilargli il becco nell'orecchio destro.
357. - 1124-1147 (Liessies, min. inglese, ora Avesnes, Soc. Archéol.). È tenuta per la coda, prendendo in giù in bella sinosità, dalla Manus Dei, ad ali alzate fino a parlare col becco all'orecchio di un S. Gio. Evangelista che scrive.
358. - c. 1150 (Palermo, Martorana, arco trif. mus.). Viene Maria annunciata, come pattinando ad ali alzate su un raggio che parte dalla Manus Dei, fino a 2 palmi dalla bocca di Maria.
359. - t. s. XII (Palermo, Palatina, arcone d'accesso all'abs., mus.). Sull'innanzi di un'etimasia (v.) al sommo dell'arco, sta ritta di profilo ad ali alzate sul libro apocalittico chiuso con 7 sigilli deposti sul sedile.
360. - s. XIII (Roma, Laterano, cat. d'abs. mus.). Scende in picchiata sopra la gran croce in deisis.
361. - 1322 (Napoli, S. Restituta, lunetta a fresco, di Lello). Scende in picchiata su Maria incoronata da Gesù.
362. - t. romanico (Vicovaro, tempietto, portale, lunetta, a. ril.). Su uno strato di nuvole, sta in posizione frontale ad ali stese sopra una Platytera in trono.
- Nota 1* - Talora la colomba, specialmente se col ramoscello d'olivo nel becco, significa direttamente la pace fra gli uomini e

Dio, come dopo il diluvio, e, in causa, lo Spirito Santo (v. s. n. 340):

363. - s. III (Roma, Ponziano, graffito di Fruttuosa). A terra, di profilo, reggendo col becco ramoscello d'olivo con bacche, di fianco alla defunta Fruttuosa; l'epigrafe dice (in caratteri greci): *Fructosa e[st] in pake*.

Nota II - Talvolta la Colomba dello Spirito è simbolo di grazia sacramentale o di grazia di stato:

364. - ? (Armenia, colomba in ceramica). È una custodia per la Comunione agli infermi.

Nota III - Nella concezione bizantina la consacrazione eucaristica avviene con l'« epiklesis » (invocazione dello Spirito Santo sulle oblate), o almeno non senza di essa; perciò l'antico uso, anche occidentale, di conservare le S. Specie in « artoforia » a forma di colomba pendente per catenelle dal « tegurium » (ciborio) sopra l'altare.

Anche per l'Olio Santo c'erano ampolle a forma di colomba, ma non me ne risultano esemplari figurativi.

Come simbolo di grazia di stato dei SS. Ministri ricordiamo:

365. - pr. d. 450 (Roma, SS. Marcellino e Pietro, graffito). La colomba appollaiata sullo schienale d'una cattedra vescovile (v.).

§ 28 - COLOMBE: sono simbolo dei fedeli (innocenti o tornati tali) in vari momenti e situazioni della loro esistenza terrena e ultraterrena:

366. - s. II (Roma, Pretestato, fresco). Coppie di colombe (mortalità) e di pavoni (ormai immortali), affiancano, affrontati, panieri di pane (oblate) e calici (Eucarestia).

367. - s. III? (Roma, Priscilla, fresco). Due colombe affrontate ad ali alzate, poggiate su ramoscello d'olivo beccandone una bacca, negli angoli del chrismon (la pace in Cristo).

368. - 350-400 (Napoli, Battist. di S. Gio. in Fonte, mus.). Colombe numerose nella volta sormontata dal chrismon (fedeli redenti nel battesimo).

369. - s. IV (Roma, Museo Laterano, sarcof. d. Arcadi, a. ril., anteriore e posteriore). Due colombe poggiate sui bracci d'una croce, toccano col becco la sovrastante corona in cui il Chrismon, come per trarne vittoria.

370. - v. 400 (Nola, Comitile, S. Felice, cat. d'abs., fresco). Dodici colombe sono a cornice d'un cielo tondo (v.) stellato in cui gran croce patente.
371. - 450-500 (Albenga, Battist., mus., volta). In un alone a 3 fasce circondando il chrismon .
372. - s. V (Roma, S. Sabina, ant. mus. in dis. Ciampini). Nove colombe a volo di profilo sopra serie di medaglioni con Cristo e Apostoli.
373. - s. V (Ravenna, G. Placidia, mus.). Due colombe bianche, affrontate, appollaiate sul bordo d'una vaschetta marmorea d'acqua, una a testa alzata, l'altra col becco in acqua.
374. - s. V (ibid.) Due colombe a terra vengono a piccola distanza dai due lati verso vaso marmoreo elegantemente sagomato da cui sorge uno zampillo.
375. - s. V (ibid.). Due colombe sul bordo d'una vaschetta marmorea d'acqua poggiata a terra, una eretta e con la testa voltata indietro (fedele non devoto o peccatore?) e l'altra china sull'acqua; al di là i Corifei, Pietro con chiave (per assolvere il peccatore?), Paolo con rotolo (per abbeverare di dottrina il devoto?).
376. - s. V (ibid.). Due colombe a terra, affrontate verso un vaso marmoreo sagomato da cui zampilla acqua che lo riempie e ne trabocca a terra (neofiti?).
377. - s. V. (ibid., sarcof. « di Onorio », b. ril.). Due colombe affrontate, poggiate sui bracci e toccando col becco la testata d'una gran croce eretta dietro l'Agnello.
378. - s. V-VI (Auriol, altare, b. ril.). Colombe vanno verso il chrismon.
379. - v. 520 (Ravenna, S. Apollinare Nuovo, mus.). Due colombe bianche di profilo affiancano una croce sopra una delle cupolette che coprono i misteri della vita di Cristo.
380. - c. 550 (Ravenna, S. Vitale, mus. sopra triforio). Colombe stanno sui tralci di 2 viti che salgono da 2 calici ministeriali (v.), poggiati a terra ai 2 lati.
381. - c. 550 (ibid., mus. introdossi). Due colombe poggiate a terra, affrontate, ai lati di ricco calice ministeriale (v.).
382. - p. crist. (Roma, Callisto, fresco). Colombe con altri uccellini vanno ad abbeverarsi a un calice (v.) da consacrazione in mezzo e a due calici ministeriali ai lati (v.).

383. - p. crist. (Roma, Panfilo, vetro dorato). Due colombe su colonnette, affrontate, affiancano S. Agnese orante.
384. - p. crist. (Pola, capsella eburnea, coperchio ai due lati). Quattro colombe di profilo, affiancano una croce.
385. - s. VII (Crussol, altare, b. ril., ora Mus. St-Germain-en-Laye). Varie colombe in due file affrontate, sui bordi.
386. - c. 1125 (Roma, S. Clemente, mus. abs.). Dodici colombe bianche erette di profilo lungo il fusto e i bracci neri, 5 sotto i piedi, 3 sopra il capo e 2 per braccio (Apostoli o fedeli che circondano Cristo crocefisso?).
387. - ? (Roma, Laterano, Battist. cat. abs. mus.). Due e due colombe vengono dai due lati camminando di profilo verso l'Agnello.

§ 29 - LE CORONE. Sono simbolo di vittoria e di premio; anche di sovranità, ma, propriamente, solo di quella divina. Sono anche segno d'omaggio a entità superiori, specialmente le corone floreali. Ci sono infatti corone « preziose », ossia di metallo prezioso, spesso gemmate, corone d'alloro o, raramente, di quercia per i vincitori, d'olivo per la pace, corone « floreali » cioè di fronde fiorite; qualche rara volta anche con frutti. Ne esporremo, per brevità, gli esemplari in ordine cronologico, indicando, per ogni caso, sottolineato, il tipo di corona.

Talvolta la corona è insegna di distintivo di grado, come le corone preziose, a punte come quelle degli imperatori romani nella numismatica dell'epoca media dell'Impero; distinguono i regnanti e le megalomartiri.

388. - s. II-III (Roma, Cimit. di Vita Cornelia, sarcof. inciso di Licinia Amias, ora nel Mus. Naz.). Sul timpano una corona d'olivo.
389. - 350-400 (Napoli, S. Gio. in Fonte, cup. mus.). Corone floreali innalzano verso il chrismon 8 (Apostoli?) in piedi nei montanti.
390. - s. IV (Roma, Vat., Grotte, sarcof. a. ril.). Una corona sporge eretta Gesù Bambino verso i Magi.
391. - s. IV (Roma, Mus. Lat., sarcof. d. Arcadi, a. ril. anter. e poster.). Corona floreale di grandi dimensioni circonda il chrismon che sta sopra la testa d'una croce, e due colombe dai bracci alzano il becco fino a toccarla.

392. - s. IV (Roma, Mus. Lateran., b. ril.). Corona *floreale* circonda un chrismon.
393. - s. IV (Roma, Mus. S. Bibl. Vat., vetro dorato). Corona *preziosa* con vite sormonta il capo dei dei 2 Corifei.
394. - s. IV (Salona, b. ril.). Corona *floreale* eretta al sommo d'una croce, circondando un chrismon.
395. - s. IV (Africa, Thabraka, sarcof. musaic. di Felice naviculario). La corona circonda il chrismon.
396. - f. s. IV-in. V (Costantinopoli, b. ril. nel Museo Archeol.). Corona d'alloro con entro chrismon, retta da 2 angeli a volo orizzontale.
397. - 402-417 (Roma, S. Pudenziana, mus. abs.). Due corone *floreali* sono levate verso il Cristo « Conservator Ecclesiae » dalle personificazioni della Chiesa degli Ebrei e dei Gentili.
398. - 440-450 (Ravenna, Duomo, sarcof. di S. Barbaziano, coperchio, b. ril.). Corona *floreale* include un chrismon.
399. - 449-458 (Ravenna, Ortodossi, mus.). Corona *floreale* a quarti alternati d'oro e d'argento inchiude un chrismon.
400. - 461-468 (Roma, Later., capp. S. Gio., volta mus.). Corona *floreale* sta a chiave di volta, con anche spighe e grappoli, e con entro l'Agnello in piedi.
401. - s. V (Roma, S. Sabina, porta lignea, pann. b. ril.). Corona *floreale*, incornicia il Cristo (docente?) ed è retta dai 4 simboli degli Evangelisti.
402. - s. V (ibid.). Una corona circonda una croce eretta dai 2 Corifei.
403. - s. V? (Roma, S. M. Maggiore, mus., arco trif.). Corone all'Agnello che sta in una parma al sommo dell'arco trionfale, si protendono a offrire dai pennacchi 2 folte squadre di seniori dell'Apocalisse.
404. - s. V (Milano, Duomo, copert. Evang., avorio, b. ril.). In corona *floreale* sta l'Agnello al centro della copertina, in una specie di edicola.
405. - s. V (Milano, S. Vittore in Ciel d'oro, mus. cup.). In corona *floreale* gigantesca sta il busto del santo che ha sospesa sul capo una corona *preziosa* con vitte pendenti a svolazzo; la iscrizione « panegiriae », ripetuta sui bracci di 2 croci sembra chiarire che il significato dell'una o di entrambe le corone sia la celebrazione che il popolo cristiano fa al santo martire.

406. - s. V o in. VI (Roma, S. Felicita, cat. abs. da riprod. a dis. di Ruspi). Corona *preziosa* regge da sotto verticalmente innanzi al petto, il Cristo nel catino, forse per coronare S. Felicita che sta sotto, in grande statura, nell'esda.
407. - s. V o VI (ibid., esedra). Corone *floreali* reggono innanzi al petto i martiri che affiancano in piedi S. Felicita.
408. - v. 520 (Ravenna, S. Apollinare Nuovo, mus.). Corona *preziosa* pende per 3 catenelle da una delle cupolette che coprono i misteri della vita di Gesù.
309. - 520-530 (ibid.). Corone *floreali* recano sulle mani velate i martiri e anche S. Martino che li precede verso il Cristo Re.
410. - 520-530 (ibid.). Le Martiri in teoria reggono, da sotto, ritte le corone.
411. - 526-530 (Roma, SS. Cosma e Damiano, cat. abs. mus.). Una corona (*floreale?*) si suppone fosse tenuta sopra il Cristo dalla Manus Dei, al sommo del catino, dove il mosaico è caduto.
412. - s. VI (Ravenna, S. Vitale, alt. magg., b. ril. front.). Su 2 agnelli che vanno verso la croce, pendono 2 corone *fiorite* che pendono ciascuna da 3 cordoni.
413. - s. VI (Avorio, alessandrino?, b. ril. già a S. Michele di Murano, ora Mus. Naz. di Ravenna). Corona d'alloro circonda una croce ed è sostenuta da 2 angeli a volo orizzontale.
414. - p. crist. (Roma, Mus. S. Bibl. Vat., lampadina fittile). Una gran corona *floreale* si erge a spalliera quasi verticale dalla estremità opposta al becco, con entro il chrismon.
415. - p. crist. (Roma, coppa d'agape). Una corona d'alloro sta sospesa verticalmente con vitte pendenti, in alto fra i SS. Lorenzo e Cipriano martiri.
416. - p. crist. (Africa, Muktar, Mensa martyrum, ril.). Corona circonda il chrismon ed è affiancata da Λ e Ω .
417. - 640-642 (Roma, Later., Capp. S. Venanzio, mus.). Corone *preziose* sono sorrette con la destra sulla sinistra velata dai SS. Martiri.
418. - 642-643 (Roma, SS. Primo e Feliciano, abs. mus.). Una corona *floreale* forse pende dalla Manus Dei in un mezzo cielo sopra il Cristo e i 2 Martiri.
419. - d. s. VII (Roma, S. M. Antiqua, fresco). Due corone *a calotta* pendono dall'alto per 3 cordicelle ciascuna fra 3 croci, sopra pecore che vanno verso di esse.

420. - 741-752 (ibid.). Una corona è portata pendente per 3 catenelle da un angelo a mani protese che viene all'estremità di 3 raggi da un mezzo cielo verso il martire S. Quirico.
421. - s. VIII? (Caselseprio, arco d'ingr., fresco). Una corona sormonta una croce eretta su etimasia.
422. - 817-824 (Roma, S. M. in Domnica, abs mus.). Corone sono recate da 2 fra gli Apostoli che vanno verso il Pantocrator.
423. - 817-824 (Roma, S. Prassede, mus., arco trionf.). Corone sono alzate a mani velate verso l'Agnello dai 2 pennacchi, da 2 folte squadre di seniori dell'Apocalisse di 3 file ciascuna.
424. - 817-824 (ibid., cat. abs.). Una corona *preziosa* è tenuta dalla Manus Dei entro un cielo di nuvolette sopra il Cristo che sta nel Giordano.
425. - 817-824 (ibid.). Una corona è offerta a mani velate al Cristo nel Giordano da una santa diaconessa (Pudenziana?) presentata da S. Paolo.
426. - c. 1140 (Roma, S. M. in Trastevere, mus. abs.). Corona *floreale* è tenuta dalla Manus Dei entro nubi sopra Cristo che corona Maria.
427. - 1140 (ibid.). Con corona *preziosa* è coronata Maria da Cristo.
428. - s. XIII (Roma, S. M. Maggiore, mus. cat. abs.). Con corona *preziosa* è coronata Maria da Cristo.

(continua)

Giuseppe Valentini S. J.

Un Concilio della Chiesa Ortodossa è veramente auspicabile ?

Traduzione dal francese di LAURA COSTANTINI

Riportiamo in italiano un articolo dell'Archimandrita Justin Popovitch della Chiesa ortodossa di Serbia, apparso su « Le Messager Orthodoxe » (n. 76, III - 1977, pagg. 1-16) di Parigi, preceduto da una introduzione di Nikita Struve, Direttore di quella Rivista.

La lettura di questi articoli dà ai nostri Lettori un'idea, anche se incompleta, delle molteplici difficoltà che le Chiese ortodosse incontrano, e principalmente il Patriarcato Ecumenico, nel mettere a punto la preparazione di un loro Concilio.

Non sappiamo se « un Concilio della Chiesa ortodossa è veramente auspicabile » o se sia meglio che l'Ortodossia si indirizzi verso altre soluzioni. Siamo tuttavia sicuri di non errare affermando che preliminarmente un'intesa interna tra le Chiese ortodosse e, ancor meglio, una loro fraterna armonia è assolutamente necessaria. Solo così l'Ortodossia potrà operare incisivamente « per la prosperità delle Sante Chiese di Dio » e potrà avviare con gli altri cristiani, prima di tutto con la Chiesa cattolica, un dialogo veramente costruttivo per « l'unione di tutti ».

d. c.

Una parola profetica

Come una volta Massimo il Confessore o, più vicino a noi, Marco d'Efeso, una voce solitaria si leva per dire senza reticenza, senza falsa apparenza, la verità all'insieme della Chiesa. La messa in guardia dell'archimandrita Giustino è una parola *profetica* nel senso pieno di questo termine. Nutritasi della spiritualità monastica secolare, il cui carattere essenziale è la *sobrietà*, resa autentica dal coraggio quotidiano di un uomo che rifiuta i compromessi col mondo e le concessioni alle mode,

questa parola fuga le ambiguità di cui si circonda da tanti anni l'annuncio di un Concilio già presentato come « grande » e « santo ».

Essa ricorda alcune verità che tuttavia sono evidenti. Oggi un eventuale Concilio, a meno di un miracolo, non potrebbe essere né « grande » né « santo ».

Riuscirebbe viziato alla base perché riunirebbe dei vescovi che, tranne poche eccezioni, non rappresenterebbero la loro Chiesa locale, gli uni per mancanza di fedeli, gli altri perché imposti e imbavagliati da governi totalitari.

Sarebbe poi viziato alla base per la ragione che le Chiese deputate a costituirlo non hanno il coraggio o la possibilità di applicare la conciliarità nella loro propria vita. Basta un esempio: la Chiesa russa dal 1917 non ha più riunito alcun concilio che avrebbe potuto dibattere ampiamente e liberamente i problemi cruciali che le si pongono. E la Chiesa di Grecia può vantarsi di vivere veramente la conciliarità?

Sarebbe inoltre viziato alla base per l'impossibilità di non poter riconoscere preliminarmente le nuove realtà ecclesiali di cui la Chiesa d'America, che ha recentemente eletto il suo primo Primate nato negli Stati Uniti, è contemporaneamente il simbolo e il garante. Là, una pesante responsabilità incombe sulla Sede ecumenica che, nonostante il suo titolo, si rifiuta di concepire la Chiesa al di fuori dei quadri dell'Impero bizantino, di cui non rimane più che un lontano ricordo. Quando nel XIX secolo Roma perdette ciò che ancora le rimaneva di potere temporale, non solo essa cercò di conservarlo come simbolo, ma si è sforzata di trasferirlo in campo spirituale (Vaticano), errore senza alcun dubbio fatale, di cui essa oggi paga il prezzo. Spogliata dal suo prestigio terreno già dal XV secolo, praticamente svuotata di ogni realtà in quanto Chiesa locale in questi ultimi venticinque anni, la Sede ecumenica potrebbe tuttavia svolgere un ruolo più grande: promuovere le nuove Chiese locali sorte e fecondate dalla dispersione degli ortodossi. La pentarchia è morta, tutte le Rome sono cadute, una dopo l'altra, bisogna ormai saper discernere gli impulsi dello Spirito Santo ed avere la volontà di obbedirgli.

Ma malgrado l'evidenza dei segni, Costantinopoli e i suoi rappresentanti preferiscono l'irrealtà di un prestigio e di un potere che non possiedono più alla realtà di una Chiesa dispersa dallo Spirito ai quattro angoli del mondo perché essa riviva (È proprio qui il P. Giustino in errore, quando attribuisce alla Chiesa russa fuori frontiera (o sinodale) una vitalità che essa non può avere. Poiché anch'essa, nostalgica di un impero da sempre desiderato, più preoccupata della patria terrestre che di quella celeste, si oppone alla formazione di nuove Chiese locali).

Tre miliardi di esseri umani sul pianeta terra; appena cento milioni di ortodossi. La crescita vertiginosa di un ateismo triplo, condizionante e totalitario (i paesi marxisti), intellettuale e dissolvente (marxismo, freu-

dismo e altri ismi...) e piattamente materialista (società dei consumi). Una crisi senza precedenti nella Chiesa d'Occidente.

E di fronte a questa realtà angosciosa, delle parole, niente più che parole che permettono di sfuggire agli atti e, al programma del Concilio, dei problemi derisori.

Possa la parola schietta dell'archimandrita Giustino dissipare la confusione attuale e permettere una presa di coscienza delle diverse realtà.

Che tutta la Chiesa possa porsi in stato di conciliarità che è la sua stessa natura. Solo a questa condizione essa potrà adempiere la sua missione.

Nikita Struve

LETTERA SUL CONCILIO

A Sua Eminenza Mons. JOVAN

Vescovo di Chabatz-Valievo - CHABATZ;

all'attenzione del

S. Sinodo della CHIESA ORTODOSSA SERBA

Dal 21 al 28 novembre 1976 si è tenuta a Chambésy, presso Ginevra, la « Prima Conferenza pre-conciliare ». Ho letto ed esaminato attentamente gli *Atti* e le *Decisioni* di questa Conferenza pubblicati dal « segretariato per la preparazione del Grande e Santo Concilio della Chiesa Ortodossa » a Ginevra. Nella mia qualità di membro della Santa Chiesa Ortodossa Ecumenica, sento l'imperiosa necessità di indirizzare la presente supplica all'Eminenza Vostra e per Vostro tramite al Santo Sinodo della Chiesa Ortodossa Serba per farvi conoscere le mie tristi osservazioni e la mia trepidazione al riguardo dei preparativi in vista di questo concilio. Prego Vostra Eminenza e i Venerabili Padri del Santo Sinodo di ascoltarle con zelo evangelico e di ben considerare l'ansia che suscita questo concilio in una coscienza ortodossa fra tante altre.

1) Dagli Atti e dalle Decisioni di questa « Prima Conferenza Pre-conciliare Ortodossa » così chiamata e che si è svolta, non so perché, a Ginevra, dove vi è solo qualche centinaio di fedeli ortodossi, risulta che essa ha preparato e definito una nuova lista di temi per il futuro « Santo

e Grande Concilio » della Chiesa Ortodossa. Non si tratta più di « Conferenze Pan-ortodosse » come quella di Rodi e le altre che l'hanno seguito; non si tratta neppure di un « Pro-sinodo » di cui si è parlato fino ad ora, ma si tratta della « Prima Conferenza Pre-conciliare » che avvia una tappa che precede immediatamente la riunione di questo Concilio Ecumenico. Inoltre, questa Conferenza non ha più lavorato sulle basi della « lista dei temi » definita dalla Prima Conferenza Pan-ortodossa di Rodi (1961) e utilizzata fino al 1971, ma essa ha effettuato una « revisione » di questa lista e ha deciso una nuova « lista di temi » per il Concilio. Sembra tuttavia che neppure questa lista sia definitiva e che sarà probabilmente modificata e completata. La Conferenza ha pure ripreso in esame la « metodologia » usata fino ad oggi nell'elaborazione e negli ultimi preparativi dei temi per questo Concilio: essa ha accorciato tutto il « processo », a causa della fretta evidente di alcuni che desiderano celebrare questo Concilio il più presto possibile. Poiché, secondo la dichiarazione resa dal metropolita Melitone, che ha presieduto questa Conferenza, il patriarcato di Costantinopoli ed altri ancora sono sollecitati di « convocare » e di tenere questo Concilio: questo Concilio deve essere di « breve durata », deve occuparsi unicamente di un « numero ristretto di temi » e in più, secondo le stesse parole di Mons. Melitone, « il Concilio deve approfondire i problemi infuocati che impediscono il buon funzionamento di un'intera rete di sistemi, delle Chiese locali che dovrebbero funzionare come un'unica Chiesa ortodossa ». (Atti, pag. 55). Ciò ci spinge a domandarci: che significa tutto ciò, perché tanta fretta e dove conduce?

2) La questione dei preparativi e della convocazione del nuovo « Concilio Ecumenico » della Chiesa Ortodossa non è né nuova né recente. Questa questione è già stata posta all'epoca dell'infelice patriarca di Costantinopoli Melezio Metaxakis, un modernista vanitoso ed un riformatore infelice, responsabile di uno scisma in seno all'Ortodossia — all'epoca del così detto « Congresso Pan-ortodosso » di Costantinopoli del 1923. Si era allora proposto che il Concilio si tenesse a Nis nel 1925; ma Nis non si trovava nel « territorio del Patriarcato ecumenico » e il Concilio non ha avuto luogo per questa ragione. Sembra che Costantinopoli si sia appropriata di tutti i monopoli, in genere: la « Pan-ortodossia », i « Congressi », le « Conferenze », i « Pro-sinodi » e i « Concili ». Più tardi, nel 1930, nel monastero di Vatopedi si è riunita la « Commissione Preparatoria delle Chiese Ortodosse ». Essa ha definito « una lista dei temi » del futuro « Prosinodo ortodosso » che avrebbe dovuto condurre in seguito alla convocazione del Concilio ecumenico.

Dopo la seconda guerra mondiale, il patriarca Atenagora di Costantinopoli ha riunito queste Conferenze pan-ortodosse a Rodi, ancora una volta esclusivamente in territorio del Patriarcato di Costantinopoli. La

prima di queste Conferenze, nel 1961, ha stimolato i preparativi di un « Concilio Pan-ortodosso », che doveva essere preceduto da un « Pro-sinodo », ed essa ha confermato la « lista dei temi » per questo Pro-sinodo, preparata in precedenza da Costantinopoli: otto grandi capitoli, circa quaranta temi principali ed altrettanti paragrafi e sotto-paragrafi. Dopo la Seconda e Terza Conferenza di Rodi (nel 1963 e 1964) si è svolta nel 1966 la « Conferenza di Belgrado ». Essa era stata chiamata in un primo momento « Quarta Conferenza Pan-ortodossa » (Glasnik SPC - Bollettino della Chiesa Ortodossa Serba, n. 10, 1966 e persino i documenti in greco sono stati pubblicati sotto questo nome). Essa in seguito è stata declassata dal Patriarcato di Costantinopoli al livello di « Commissione Inter-ortodossa », mentre la riunione successiva tenuta sul « territorio di Costantinopoli » (nel « Centro Ortodosso del Patriarcato Ecumenico » di Chambésy, Ginevra) nel 1968, è stata proclamata « Quarta Conferenza Pan-ortodossa ». Nel corso di questa Quarta Conferenza, i suoi organizzatori, nella loro evidente impazienza, si sono affrettati ad accorciare i tempi in vista del Concilio; dell'enorme lista di Rodi (che tuttavia era opera loro!), hanno tirato fuori e mantenuto unicamente i « primi sei temi », poi hanno stabilito una nuova « procedura » di lavoro.

È stato creato in questa occasione un nuovo organismo, la « Commissione Preparatoria Inter-ortodossa ». Quest'ultima deve coordinare lo studio dei temi. È stato ugualmente creato un « Segretariato per la preparazione del Concilio »: in realtà è stato designato un vescovo di Costantinopoli avente come sede il centro di Ginevra sopra citato, mentre le proposte di ammissione di altri membri ortodossi in questo « Segretariato » sono state respinte. Secondo il desiderio di Costantinopoli, questa « Commissione Preparatoria » e questo « Segretariato » si sono riuniti nel mese di giugno 1971, sempre a Ginevra.

Nel corso di questa riunione sono stati esaminati e adottati tutti i rapporti presentati sui dieci temi, gli stessi rapporti sono stati in seguito tradotti in parecchie lingue rendendosi oggetto di una critica spietata da parte dei teologi ortodossi.

Le critiche di questi teologi ortodossi (fra le quali si trova anche la proposta da me rivolta a suo tempo tramite Vostra Eminenza e col vostro appoggio al Santo Sinodo della Chiesa Ortodossa Serba, sostenuta da numerosi teologi ortodossi e che è stata pubblicata in diversi luoghi e in parecchie lingue nel mondo ortodosso hanno fatto sì che questa Commissione preparatoria di Ginevra riguardante « la Prima Conferenza Pre-Conciliare del 1972 » che avrebbe dovuto operare una « revisione » della lista di Rodi non sia stata realizzata nei tempi previsti bensì con un notevole ritardo.

Così questa « Prima Conferenza Pre-Conciliare » non ha avuto luogo che nel novembre 1976 e beninteso di nuovo in « territorio costantinopolitano » nel centro di Chambésy, presso Ginevra. Come appare dagli

« Atti e Decisioni » pubblicati recentemente, questa Conferenza ha « revisionato » la lista di Rodi nella maniera seguente: le delegazioni hanno trattenuto per il Concilio soltanto dieci temi (di cui soltanto tre dei sei scelti primitivamente!) mentre all'incirca trenta altri temi sono stati rivolti a certe chiese per uno studio specifico in quanto essendo questi temi considerati « problematica della Chiesa Ortodossa » (in realtà completamente estranea all'ortodossia) potevano divenire in seguito l'oggetto di un « esame ortodosso » e eventualmente introdotti nella lista. Come noi abbiamo detto, questa Conferenza ha modificato il « processo » di studio dei temi e dei preparativi per il Concilio; gli organizzatori costantinopolitani e certi altri — lo ripeto — hanno insistito affinché il Concilio sia convocato il più rapidamente possibile e termini « il più presto possibile ». Ogni Ortodosso vede chiaramente che questa « Prima Conferenza Pre-conciliare » non ha portato niente di nuovo né di essenziale ma che essa « induce » numerose anime e coscienze ortodosse nei labirinti sempre più complicati dove sin dal 1923 le trascinano certi ambiziosi che preparano il Concilio Ecumenico per il quale oggi si lavora frettolosamente.

3) Tutti questi « problemi », questa incertezza nel caos dei temi del Concilio, la loro definizione, la loro « categorizzazione » artificiale, le modifiche e le nuove « redazioni » a diverse riprese — tutto questo non significa forse per una coscienza veramente ortodossa che in effetti oggi non esiste alcun tema reale o imperativo tale da richiedere la convocazione e la riunione di un nuovo Concilio Ecumenico della Chiesa Ortodossa? Se pure esistesse un tema che meriterebbe di essere l'oggetto della convocazione e riunione di un Concilio Ecumenico, gli organizzatori di tutte queste « conferenze » e i redattori delle liste dei temi, recenti e più antiche, non ne sono assolutamente coscienti. Poiché se fosse diversamente come spiegare che dalla riunione di Costantinopoli nel 1923 a quella di Rodi nel 1961 sino a quella di Ginevra nel 1976 la « tematica » e la « problematica » di questo futuro Concilio siano state costantemente modificate: si modifica il numero, l'ordine del giorno, il contenuto e anche i criteri della « lista dei temi » che devono essere oggetto di studio di un corpo ecclesiastico così importante e così eccezionale come furono e devono essere tutti i Santi Concili Ecumenici della Chiesa Ortodossa?

In realtà tutto ciò pone in evidenza e dimostra non soltanto una incostanza ma anche una incapacità evidente e una misconoscenza dell'ortodossia da parte di coloro che oggi impongono il loro « Concilio » alle Chiese Ortodosse; inoltre la loro ignoranza e la loro incapacità di sentire e di comprendere ciò che ha significato e ciò che deve significare un Concilio Ecumenico per la Chiesa Ortodossa e per la comunità dei suoi fedeli in Cristo. Poiché se essi lo sentissero e lo comprendessero saprebbero che nella storia e nella vita della Chiesa Ortodossa mai nessun Con-

cilio — soprattutto un avvenimento così ispirato e così eccezionale come il Concilio Ecumenico — ha ricercato artificialmente dei temi per il suo studio e le sue riunioni; che non ha mai convocato così ostentatamente delle « conferenze », dei « congressi », dei « pro-sinodi » e altre riunioni artificiali, completamente estranee alla tradizione ecumenica dell'Ortodossia, e che infatti hanno per modello delle organizzazioni occidentali estranee alla Chiesa di Cristo.

La realtà storica è chiara: i Santi Concili ispirati da Dio avevano sempre per oggetto un solo o tutt'al più due o tre problemi di una attualità bruciante, problemi posti da grandi eresie o da scismi che deformavano la vera fede, laceravano la Chiesa e mettevano seriamente in pericolo la salvezza delle anime umane. È per questo motivo che i Concili Ecumenici avevano sempre un carattere cristologico, soteriologico, ecclesiologicalo, il che significa che il loro tema centrale — il loro messaggio, il loro messaggio supremo è sempre stato: Gesù Cristo Dio Incarnato e la nostra salvezza per suo tramite, la nostra deificazione tramite Lui. Sì, Lui — il Figlio Unico di Dio Consustanziale al Padre, Incarnato, Lui — tutt'intero nel corpo della Chiesa, Lui — il Capo eterno del Corpo della Chiesa, per la salvezza e la deificazione dell'uomo — Lui, tutt'intero nella Chiesa attraverso la grazia del Santo Spirito e della vera fede in Lui, la fede Ortodossa.

Ecco la tematica veramente ortodossa, apostolica e patristica, la tematica immortale della Chiesa di Dio Incarnato per tutti i tempi, passato presente e futuro.

Essa ed Essa sola può essere l'oggetto di un eventuale futuro Concilio Ecumenico della Chiesa Ortodossa e non una « lista dei temi » scolastica o protestante, che non ha alcun rapporto essenziale con l'esperienza e la vita spirituale dell'Ortodossia apostolica attraverso i secoli, ma che costituisce una serie di teorie anemiche umaniste. La comunione eterna della Chiesa Ortodossa e di tutti i suoi Concili Ecumenici consiste nella Persona Universale del Dio Incarnato, il Signore Gesù Cristo. Ancora oggi, bisogna presentarci dinnanzi il cielo e la terra a partire da questo tema centrale, universale dell'Ortodossia e di questa realtà, di questo mistero e di questa verità unica del Dio Incarnato, sui quali poggia e vive la Chiesa Ortodossa del Cristo e tutti i suoi Concili Ecumenici e tutta la sua realtà storica — e non a partire dai temi scolastico-protestanti e umanisti che presentano i « delegati » e le « delegazioni » ecclesiastiche di Costantinopoli e di Mosca che in questo momento penoso e critico della storia sono le « guide e i rappresentanti » della Chiesa Ortodossa nel mondo.

4) Negli Atti dell'ultima « Conferenza Pre-conciliare » di Ginevra come in quelli delle riunioni anteriori similari, appare evidente che la « delegazione ecclesiastica » di Costantinopoli non si differenzia in ma-

niera essenziale da quella di Mosca in ciò che concerne la problematica e i temi che rispettivamente propongono per l'attività del futuro Concilio. Entrambe hanno gli stessi temi, pressoché lo stesso linguaggio, stessa mentalità, ambizioni simili. Ma tutto ciò non stupisce. Poiché chi « rappresentano esse », qual è la Chiesa e il popolo di Dio che esse rappresentano in questo momento, l'una e l'altra? La gerarchia costantinopolitana a tutte queste riunioni pan-ortodosse è composta soprattutto da metropolitani e da vescovi titolari, dunque da pastori senza gregge e senza responsabilità pastorale effettiva davanti a Dio e davanti ai fedeli; chi rappresenta essa e chi rappresenterà al futuro Concilio? Fra i rappresentanti ufficiali del Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli non vi sono né i gerarchi delle isole greche dove vive effettivamente un gregge di fedeli ortodossi né i gerarchi delle eparchie greche d'Europa e d'America, senza parlare degli altri vescovi ortodossi: Russi, Americani, Giapponesi, Negri o dei teologi ortodossi confermati. D'altra parte la delegazione attuale del Patriarcato di Mosca rappresenta veramente la Santa e Grande Chiesa Russa e i suoi milioni di martiri e di credenti conosciuti da Dio solamente? Da ciò che queste « delegazioni » dichiarano e sostengono quando escono dall'Unione Sovietica per presentarsi dinnanzi al mondo, esse non esprimono il vero spirito della Chiesa Ortodossa Russa e dei suoi fedeli perché per lo più queste « delegazioni » obbediscono più a Cesare che a Dio. Nonostante che l'Evangelo e il comandamento ci insegnino: « Bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini ». (*Atti degli Apostoli*, V, 29).

D'altronde è veramente conforme all'ortodossia questa « rappresentanza » e questa « deputazione » delle chiese ortodosse alle riunioni pan-ortodosse di Rodi e di Ginevra? I promotori costantinopolitani di questo principio di « rappresentazione » delle Chiese ortodosse al Concilio — e coloro che accettano un siffatto principio di « rappresentazione » — principio conforme alla loro teoria del « sistema della autocefalia e dell'autonomia » delle chiese locali hanno dimenticato che un tale principio è in realtà contrario alla tradizione *conciliare* della Ortodossia. Questo principio di « rappresentazione » è stato sfortunatamente accettato dagli altri rappresentanti ortodossi. Alcuni lo hanno fatto in silenzio, altri dopo vane proteste dimenticando che la Chiesa Ortodossa per sua natura è *episcopale* ed *episcopocentrica*. Poiché il vescovo e *l'insieme* dei fedeli riuniti intorno a lui sono l'espressione e la manifestazione della Chiesa in quanto corpo del Cristo segnatamente nella Santa Liturgia; la Chiesa è apostolica ed ecumenica unicamente tramite i vescovi che sono a capo di comunità ecclesiastiche viventi, le diocesi. Le altre forme di organizzazione ecclesiastica della Chiesa Ortodossa sono state create nel corso della storia e sono dunque provvisorie: la metropoli, l'arcivescovato, il patriarcato, la pentarchia, l'autocefalia, l'autonomia ecc. . . . Tutte queste strutture non hanno e non possono avere l'importanza e il potere decisivo nel sistema *conciliare* della Chiesa Ortodossa. Per di più esse

possono costituire un impedimento al buon funzionamento della comunità conciliare se obliterano il carattere e la struttura episcopale della Chiesa e delle Chiese. Senza alcun dubbio è là che risiede la principale differenza fra l'Ortodossia e l'ecclesiologia papista.

Se è così, come potranno essere rappresentate con il principio delle "delegazioni", cioè con un numero uguale di "delegati" la Chiesa Ceca e la Chiesa Romana per esempio? Oppure la Chiesa Russa e la Chiesa di Costantinopoli? Quali fedeli rappresentano gli uni e quali fedeli rappresentano gli altri? Ultimamente il Patriarcato di Costantinopoli ha designato un gran numero di vescovi e di metropolitani, principalmente titolari e fittizi. Sono probabilmente dei preparativi per assicurare con il numero dei titolari al "futuro Concilio Ecumenico" la maggioranza delle voci per le ambizioni neopapiste del Patriarcato di Costantinopoli. D'altra parte le Chiese zelanti nella loro missione apostolica quali la Metropolia Americana, la Chiesa Russa Fuori Frontiera, la Chiesa Giapponese e altre non avranno un solo rappresentante!

È questo lo spirito ecumenico dell'Ortodossia e sarà questo un Concilio Ecumenico della Chiesa Ortodossa del Cristo? Già nel corso di questa conferenza di Ginevra, il metropolita Ignazio di Laodicea, rappresentante del Patriarcato di Antiochia, ha constatato con dolore: « Sono inquieto perché si attenta alla tradizione costante che costituisce il fondamento della Chiesa Ortodossa ».

5) Ciononostante Costantinopoli e alcuni altri centri si affrettano a voler convocare un siffatto Concilio ed è soprattutto dietro loro sprone e per la loro insistenza che la « Prima Conferenza Pre-Conciliare » di Ginevra ha deciso che il « Concilio sia convocato al più presto possibile » e che esso sia « di breve durata » e « che prenda in considerazione un numero di temi limitato ». I primi quattro temi mantenuti sono: la *diaspora*, la questione dell'*autocefalia* e il modo di proclamarla, l'*autonomia* e la sua proclamazione e i *dittici*, cioè l'ordine nelle Chiese Ortodosse.

In virtù dell'unità evangelica occorre sottolineare che la condotta del metropolita Meliton che presiedeva questa « Conferenza Pre-conciliare » è stata dispotica e *non-ecumenica*. Ciò risulta da ciascuna pagina degli Atti di questa Conferenza. È detto chiaramente e in maniera perentoria: « Questo Santo e Grande Concilio della Chiesa ortodossa non deve essere considerato come l'unico concilio che escluderebbe la convocazione di altri Santi e Grandi Concili » (Atti, pp. 18, 20, 50, 55, 60).

Così una coscienza vigile nel Vangelo si pone una domanda scottante: qual è lo scopo effettivo di questo Concilio convocato in tutta fretta e così « messo in scena »?

Io non posso liberarmi dall'impressione e dalla convinzione che tutto ciò sveli l'unico desiderio del Patriarcato di Costantinopoli di imporsi oggi alle Chiese Ortodosse Autocefale e al mondo ortodosso in genere e a tutta la Diaspora Ortodossa, e di fare approvare la sua dominazione neopapista da un « Concilio Ecumenico ». È questa la ragione per cui fra i dieci soggetti scelti per il Concilio i primi quattro sono giustamente quelli che svelano il desiderio di Costantinopoli di sottomettere al suo dominio tutta la Diaspora Ortodossa — il che significa il mondo intero — e di riservarsi il diritto esclusivo di concedere l'*autocefalia* e l'*autonomia* a tutte le Chiese Ortodosse del mondo in generale, accordando loro allo stesso tempo l'ordine e il *rango* di sua scelta (ecco precisamente la questione dei *Dittici* che non significa soltanto « l'ordine di citazione nel corso della liturgia » ma anche l'ordine delle chiese nei Concili, ecc. . . .).

Io mi inchino davanti ai meriti secolari della Chiesa di Costantinopoli e dinnanzi la croce ch'essa porta oggi, che non è né leggera né facile da portare, e che per la stessa natura delle cose è la croce di tutta la Chiesa, secondo le parole dell'Apostolo: quando un membro soffre, tutto il corpo soffre. Egualmente io riconosco e mi inchino dinnanzi l'ordine canonico e gerarchico fra le chiese locali ortodosse uguali di diritto. Ma sarebbe contrario al Vangelo permettere che Costantinopoli, a causa delle difficoltà in cui si dibatte attualmente, spinga tutta l'Ortodossia ai margini dell'abisso, cosa già verificatasi al tempo dello pseudo concilio di Firenze, o permetterle di canonizzare e dogmatizzare certi aspetti storici che, a un dato momento, invece di essere delle ali potrebbero diventare delle catene per la Chiesa e per la sua presenza trasfiguratrice nel mondo. Siamo sinceri: nel corso degli ultimi decenni la condotta dei rappresentanti del Patriarcato di Costantinopoli ha mostrato la stessa inquietudine malsana e lo stesso spirito malato che nel XV secolo hanno condotto la Chiesa al tradimento e alla vergogna di Firenze. L'attitudine di fronte alla turcocrazia sarebbe un modello per tutti i tempi? L'epoca di Firenze e l'epoca della dominazione turca furono pericolose per l'Ortodossia. Oggi la situazione è ancora più pericolosa: in quel periodo Costantinopoli era un organismo vivo con parecchi milioni di fedeli ed ha rapidamente superato una crisi imposta dall'esterno, quale la tentazione di sacrificare la Fede e il Regno di Dio al regno terrestre.

Oggi, invece, Costantinopoli ha dei metropolitani senza fedeli, dei vescovi che non hanno nessuno da « sorvegliare » (episcopato) e che tuttavia vorrebbero tenere nelle loro mani il destino di tutta la Chiesa! Oggi non può e non deve ripetersi una nuova Firenze. Si potrebbe permettere d'altronde che le difficoltà della turcocrazia e le forme di vita ecclesiastica generate da essa o le difficoltà delle chiese locali contemporanee che si trovano sotto la dominazione comunista determinino l'avvenire dell'Ortodossia?

Il destino della Chiesa non è più e non può più essere nelle mani di un imperatore e di un patriarca di Bisanzio, non più di quanto possa essere in quelle di un qualunque potente di questo mondo, neppure in mano ad una « pentarchia » o ad una « autocefalia » rigidamente intesa. Per volontà di Dio la Chiesa si è ramificata in un gran numero di Chiese di Dio locali con milioni di fedeli e sono numerosi quelli che ai nostri giorni hanno suggellato con il loro sangue la loro appartenenza apostolica e la loro fedeltà all'Agnello. All'orizzonte si delinea la nascita di nuove *Chiese locali*, quali la chiesa giapponese, africana, americana, che nessuna « super-chiesa » di tipo papale può privare della loro *libertà* nel Signore (canon 8, III Santo Concilio Ecumenico) poiché ciò sarebbe un attacco contro l'essenza stessa della Chiesa. Senza tutte queste Chiese locali è impensabile di poter risolvere qualunque problema ecclesiastico di importanza universale e ancor meno i problemi che le riguardano direttamente, cioè i problemi della Diaspora. La lotta secolare dell'Ortodossia contro l'assolutismo romano è stata una lotta per questa *libertà* della Chiesa locale in quanto cattolica ed ecumenica, totale ed universale. Prenderemo noi in prestito la via della Roma decaduta o quella di una « seconda » o « terza » Roma? Costantinopoli che nel corso dei secoli trascorsi, nella persona dei suoi santi e grandi gerarchi, del suo clero e del suo popolo, si è opposta energicamente alla tutela e all'assolutismo del papa di Roma, vuole oggi ignorare le tradizioni ecumeniche dell'Ortodossia e sostituirle con degli « ersatz » neo-papisti della « seconda », della « terza » o di non so quale Roma?

6) *Venerabili Padri*, noi Ortodossi sentiamo tutti e comprendiamo l'importanza e il significato della Diaspora Ortodossa per tutta la Chiesa Ortodossa e per ciascuna delle Chiese Ortodosse in particolare. Questa questione può essere risolta, come la vorrebbe Costantinopoli, senza consultare e senza farvi partecipare il popolo ortodosso, la gerarchia, i pastori e i teologi di questa stessa Diaspora che cresce di giorno in giorno? Non vi è alcun dubbio, il problema della Diaspora Ortodossa costituisce per la Chiesa una questione estremamente importante, una questione che per la prima volta nella storia si presenta con una intensità tale che sarebbe realmente indispensabile convocare un *concilio propriamente ecumenico*, convocare tutti i vescovi, ma veramente *tutti* i vescovi ortodossi di *tutte* le Chiese Ortodosse. La seconda questione che a nostro avviso e a nostro sentire potrebbe e dovrebbe essere discussa oggi da un concilio veramente ecumenico della Chiesa Ortodossa è il problema dell'*ecumenismo*. Sarebbe infatti un problema ecclesiologico, cioè il problema della Chiesa in quanto organismo — solo e unico organismo del Dio Incarnato — che è messo in dubbio dal sincretismo ecumenico. Ciò è parimenti in rapporto con il problema dell'*Uomo* al quale il nichilismo delle ideologie contemporanee e particolarmente delle ideologie atee scava una tomba senza sal-

vezza. Questi due problemi non possono essere risolti in maniera equa e conforme all'Ortodossia che con l'aiuto dell'insegnamento ispirato da Dio, alla maniera dei veri concili ecumenici di una volta. Accantonano per il momento questa questione per non appesantire di un nuovo problema il presente memoriale e per non allungarlo ulteriormente.

Tuttavia, benché il problema della diaspora sia molto importante e doloroso per l'attualità ortodossa, esistono le condizioni per portare al Concilio una soluzione giusta, ortodossa e conforme agli insegnamenti dei Padri della Chiesa? Sono tutte le Chiese Ortodosse in grado di essere rappresentate e realmente presenti — liberamente e senza alcun impedimento — al Concilio Ecumenico? Infatti, nella composizione delle delegazioni di certe Chiese Ortodosse alle Conferenze tenute sinora molto spesso non partecipano i veri rappresentanti di queste Chiese ma abitualmente vi prendono parte dei politici, dei diplomatici, e non dei teologi. Bisogna così constatare il fatto seguente: se le Chiese Ortodosse che inviano tali delegazioni hanno accettato in silenzio le decisioni di queste conferenze ciò non significa che nel loro insieme esse siano d'accordo con tali decisioni.

I rappresentanti di certe Chiese, notoriamente di quelle che si trovano sotto la dominazione di regimi che combattono Dio, sono veramente liberi di definire e di difendere le posizioni ortodosse? Una Chiesa che rinuncia ai suoi martiri può essere un testimone fedele della *croce* del Golgota e può essa essere il portavoce della Chiesa del Cristo?

Prima che abbia luogo il Concilio conviene porsi in condizione di sapere se la coscienza di milioni di neo-martiri redenti dal Sangue dell'Agnello potrà esprimersi? La realtà storica ne è testimone: ogni volta che la Chiesa era sulla croce, ciascuno dei suoi membri era chiamato a dare testimonianza della Verità e non a discutere di problemi immaginari o a cercare false soluzioni a dei problemi reali « pescando nel torbido » allo scopo di soddisfare certe ambizioni. Non occorrerebbe riflettere su questo fatto; per tutto il tempo che la Chiesa fu perseguitata non ci furono concili ecumenici, il che non significa che la Chiesa di Dio non agiva e non viveva in maniera ecumenica. Fu proprio quello il suo periodo più fertile e più ricco. Più tardi, al Primo Concilio Ecumenico, si riunirono dei martiri, dei vescovi, provati dal fuoco, che poterono testimoniare liberamente il Cristo loro Signore e loro Dio. A leggerà il loro spirito questa volta? Dei vescovi contemporanei simili a questi potranno avere la parola al Concilio previsto, purché il Concilio rifletta veramente nello Spirito Santo, oppure la parola apparterrà a coloro che non sono liberi dalle forze di questo mondo? Prendiamo ad esempio un gruppo di vescovi della Chiesa Russa Fuori Frontiera che, malgrado le loro debolezze umane, portano su di essi le piaghe del loro Signore e le piaghe della Chiesa Russa delle catacombe, di fronte a delle persecuzioni pari a quelle di Diocleziano: essi sono in anticipo esclusi da ogni partecipazione al Con-

cilio da Mosca e da Costantinopoli e per questo condannati al silenzio. Oppure i vescovi di Russia e di altri paesi ufficialmente atei, che non soltanto non potranno partecipare liberamente al Concilio, né potranno prendere la parola né decidere liberamente, ma alcuni dei quali non potranno nemmeno venire al Concilio. E non parliamo neppure delle possibilità che essi stessi o le loro chiese hanno di prepararsi convenientemente ad un avvenimento così importante. È chiaro che in questo Concilio la coscienza martirizzata della Chiesa non avrà parola, che la presenza della sua entità ecclesiastica sarà interdetta.

In un momento in cui il Signore Gesù Cristo e la Fede in Lui sono crocifissi su di una croce più terribile di tutte le precedenti, accantoniamo la questione di sapere sino a che punto sia normale e morale che i suoi discepoli cerchino di stabilire chi sarà il primo fra essi; nel momento in cui Satana concupisce non soltanto il corpo ma anche l'anima dell'uomo e del mondo, dove l'uomo è minacciato di autodistruzione — che i discepoli di Cristo si preoccupino degli stessi problemi, e ciò alla stessa maniera delle ideologie anti-cristiane contemporanee: quelle che vendono il Pane della Vita per un piatto di lenticchie!

7) Esposti questi fatti, dolorosamente cosciente di questi fatti e della situazione della Chiesa Ortodossa contemporanea e della condizione del mondo in generale, che non è stato modificato nella sua sostanza da quando ho rivolto la mia precedente supplica al Santo Sinodo (maggio 1971), la mia coscienza mi ordina di rivolgermi ancora una volta a voi, di presentarvi questa supplica per esporre al Santo Sinodo della Chiesa Serba la mia ansia filiale: che la Chiesa Serba si astenga dal partecipare ai preparativi del cosiddetto « Concilio Ecumenico », e al Concilio stesso. Poiché se un tale concilio avesse luogo — che a Dio non piaccia — non si potrebbe attendere altro che scismi ed eresie. Nella prospettiva della esperienza apostolica e storica che ci hanno tramandato i Padri della Chiesa, invece di guarire, un siffatto Concilio non potrà far altro che aprire nuove piaghe sul corpo della Chiesa e sottoporla a nuove sofferenze.

Io mi raccomando alle sante preghiere apostoliche dei Padri del Santo Sinodo della Chiesa Ortodossa Serba.

Alla vigilia della festa
di San Giorgio 1977
Monastero Celiye-Valjevo

archimandrita Giustino

Padre spirituale del monastero di Celiye.



1. PATRIARCATO ECUMENICO DI COSTANTINOPOLI.

MESSAGGIO AUGURALE DEL PATRIARCA ECUMENICO DEMETRIO
A S. S. IL PAPA PAOLO VI
IN OCCASIONE DEL SUO 80° ANNO DI VITA.

« Sua Santità il Papa di Roma, Paolo VI - Città del Vaticano.

Nella gioia e nella preghiera Noi vogliamo essere vicino a Voi nell'anniversario che celebra la Santità Vostra e che costituisce una tappa importante della Sua Vita, interamente consacrata al Signore, al Suo Vangelo, alla Sua Chiesa ed a servizio dell'umanità.

In questa felice occasione Noi Vi presentiamo con affetto fraterno il saluto della Chiesa dell'apostolo Andrea ed il Nostro personale e facciamo voti che il Signore benedica gli anni futuri della Vostra vita e del Vostro sacerdozio apostolico, in modo che, con lo stesso zelo pastorale, con il senso di responsabilità che è proprio del capo di una Chiesa, con l'amore verso tutti e con la pazienza che Vi distingue, possiate continuare a portare al mondo intero una accresciuta testimonianza cristiana.

« *Ad multos annos* », Santissimo Fratello

Istanbul, 26 Settembre 1977

Dimitrios, patriarca.

IL GRANDE CONCILIO PANORTODOSSO: PROSPETTIVE E PROBLEMI

(Intervista del metropolita Damaskinos di Tranoupolis)

Il metropolita Damaskinos di Tranoupolis, in una intervista concessa al settimanale svizzero « *Orientierung* », pubblicata nel numero del 31 Agosto

1977, ha fatto il punto sullo stato di preparazione del grande Concilio Panortodosso, mettendo in luce le prospettive e i problemi che si presentano.

« Le Chiese Ortodosse, dice il metropolita di Tranoupolis, hanno vissuto in passato in uno stato d'isolamento che si è protratto per molti secoli. Ma l'isolamento che si fonda sulla sufficienza è un'eresia. La comunione fra le Chiese ortodosse è inerente alla Chiesa stessa. Ecco perché il patriarca ecumenico di Costantinopoli — sempre in accordo preliminare con le singole Chiese ortodosse locali — ha preso l'iniziativa di convocare un concilio. V'è una quantità di questioni relative all'unità delle Chiese ortodosse che attendono una risposta panortodossa.

Quanto al programma del concilio, il metropolita ha distinto tre categorie di temi: 1) la problematica ecclesiastica interna; 2) i rapporti della Chiesa ortodossa con il resto del mondo cristiano e il movimento ecumenico; 3) la Chiesa e il mondo.

I temi della prima categoria sono: la diaspora ortodossa, l'autocefalia e il modo di proclamarla, l'autonomia e la sua proclamazione, i dittici (e di conseguenza l'ordine da osservare da ciascuna Chiesa nel suo « memento »), la questione del calendario comune, gl'impedimenti del matrimonio, l'adattamento del digiuno alle condizioni della vita attuale. I più urgenti sono quelli riguardanti la diaspora ortodossa, l'autocefalia, e l'autonomia. Perciò per dare una spinta più vigorosa all'unità panortodossa, bisognerebbe prima risolvere questi problemi, appellandosi a solidi principi ecclesiologici.

Per quanto riguarda la seconda categoria di problemi, il metropolita di Tranoupolis ha insistito sull'importanza che la Chiesa Ortodossa annette al dialogo con le altre Chiese e Confessioni tramite le diverse commissioni interortodosse di dialogo. Tuttavia egli ha aggiunto che queste Confessioni non possono, di fatto, fare niente di significativo, senza che prima venga fatto uno sforzo, per interessare l'opinione locale riguardante l'ecumene, specialmente là dove sussistono ancora numerose difficoltà. Noi dovremmo cercare di creare nelle parrocchie un ambiente autentico di dialogo, nel quale ciascuno sia pronto a confessare pienamente e perfettamente la sua fede, senza però fare il sordo al discorso degli altri. Occorre innanzi tutto stroncare il fanatismo, là dove esso ancora esiste. In seguito occorre passare a una tolleranza formale, e ciò è essenziale ad un dialogo vivo, che non deve essere confuso con una coesistenza passiva, nè con delle mutue recriminazioni.

Riferendosi poi alla terza categoria di temi, cioè al contributo delle Chiese Ortodosse locali, alla realizzazione degli ideali cristiani di pace, di libertà, di fraternità ed amore tra i popoli e alla soppressione delle discriminazioni razziali, il metropolita ha voluto aggiungere qualche parola sul rinnovamento liturgico nel quadro dei preparativi del Concilio. « È forse questa, egli dice, una lezione che noi abbiamo appreso dal Vaticano II? » la risposta non è semplice. Personalmente io sarei in favore di una riforma, cioè di un adattamento della liturgia senza arrivare al punto di rompere la continuità della tradizione della verità viva. Delle formule liturgiche arcaiche possono nel frattempo essere riformate solamente quando il popolo di Dio lo esige. Perché se noi ci conformiamo ai gusti del mondo esteriore al punto da annullare ogni differenza tra la Chiesa e il mondo, io temo allora che anche Dio non sarà più rispettato nella Chiesa.

A proposito della celebrazione comune della Pasqua per tutti i cristiani, Mons. Damaskinos, ha detto che non è necessario determinare una domenica mobile per la Pasqua.

Infine, per quanto concerne la data del futuro Concilio, egli ha precisato che, nella migliore delle ipotesi, il Concilio potrà essere convocato negli anni prossimi. E questo perché la prima conferenza panortodossa preconciliare tenutasi nel novembre 1976, ha intensificato i preparativi del Concilio e inoltre perché i dieci temi scelti sono in questo momento oggetto di studio presso alcune Chiese Ortodosse locali. Prima della fine dell'anno 1977 gli esposti saranno già stati inviati al Segretariato per la preparazione del concilio, in modo da mantenere la procedura ultimamente decisa in comune dagli ortodossi.

INCONTRO DI TEOLOGI ORTODOSSI A VALAMO IN FINLANDIA

Su iniziativa dell'arcivescovo Paolo di Carelia e di tutta la Finlandia si è tenuto nel monastero finlandese di Valamo, dal 24 al 30 settembre un incontro di teologi ortodossi sotto la presidenza del grande protopresbitero Giorgio Tssetsis, capo del gruppo di lavoro ortodosso del consiglio ecumenico delle chiese.

Il tema principale dell'incontro era: « La dimensione ecumenica della testimonianza ortodossa ». A questo incontro, al quale hanno partecipato una trentina fra preti e teologi laici, è intervenuto il metropolita Giovanni Helsinski, che ha sviluppato il tema principale, con lui hanno parlato il professor Padre Giovanni Meyendorff, che ha parlato della natura della Chiesa, seguito dal professor Christos Yannaras, che ha trattato della professione della fede oggi, e da ultimo il professor Nicola Zabolotsky, sulla responsabilità della Chiesa nel mondo moderno.

Scopo di questo colloquio era quello di portare il contributo del pensiero teologico ortodosso agli studi dei diversi programmi del consiglio ecumenico delle Chiese, intrapresi dalle diverse commissioni sulla base della V Assemblea generale di Nairobi.

RIUNIONE A CHAMBÉSY DELLA COMMISSIONE PER IL DIALOGO CON LA CHIESA CATTOLICA ROMANA

Nei giorni dal 14 al 18 novembre 1977, il centro ortodosso del Patriarcato ecumenico di Ginevra, ha riunito a Chambésy la Commissione tecnica interortodossa per preparare il dialogo con la Chiesa Cattolica Romana. Detta Commissione di teologi è stata presieduta dal metropolita Partenios di Cartagine, e ad essa hanno partecipato i rappresentanti delle seguenti Chiese Ortodosse: Patriarcato ecumenico, Patriarcato d'Alessandria, Patriarcato d'Antiochia, Patriarcato di Mosca, Patriarcato di Romania, Chiesa di Grecia e Chiesa di Polonia. Questa riunione era la seconda che veniva tenuta dopo la prima che aveva avuto luogo nel mese di giugno scorso.

TERZO CONGRESSO ORTODOSSO DELL'EUROPA OCCIDENTALE

Dall'11 al 13 novembre 1977, ha avuto luogo ad Amiens in Francia il III Congresso Ortodosso dell'Europa Occidentale che segue gli altri due Congressi tenuti ad Annecy nel 1971 e a Dijon nel 1974. A questo Congresso ad Amiens hanno partecipato circa 600 persone venute da vari paesi, fra i quali 10 vescovi ortodossi e numerosi rappresentanti del clero. Il suo tema principale era « La Chiesa fuori del mondo ».

Nel corso della prima giornata la conferenza è stata tenuta dal Padre Cirillo Argenti, che ha parlato dello stretto legame che esiste tra le dimensioni eucaristiche e missionarie della Chiesa; una seconda Conferenza è stata tenuta dal Signor Michele Sollogoub, che ha trattato del ruolo della Chiesa nel mondo di oggi secolarizzato e in pieno mutamento; poi è stato il turno dei Signori Christos Yannara e Panayotis Nella, che hanno parlato dei rapporti fra la Chiesa e il mondo d'oggi.

Nell'assemblea plenaria del secondo giorno, il padre Dumitru Staniloae ha tenuto una meditazione sulla preghiera e la spiritualità nella vita moderna. La domenica, dopo la divina liturgia concelebrata dal metropolita Nemezio di Francia, esarca del Patriarcato ecumenico e dai vescovi Lavrenti, del Patriarcato di Serbia e Luciano del Patriarcato di Romania, il dottor Olivier Clement ha tenuto una conferenza sul ruolo della diaspora.

VISITA AL FANAR DI UNA DELEGAZIONE DEL VATICANO IN OCCASIONE DELLA FESTA PATRONALE DEL PATRIARCATO

Mercoledì 30 novembre una delegazione del Vaticano è giunta al Fanar per partecipare alla Festa di Sant'Andrea, solennità patronale del Patriarcato. La Delegazione era presieduta da S. E. il Cardinale Giovanni Willebrands, primate dei Paesi bassi e presidente del Segretariato per l'Unità dei Cristiani. Il Cardinal Willebrands era latore di un messaggio personale di Sua Santità Papa Paolo a Sua Santità il Patriarca Eumenico Dimitrios.

« A Sua Santità Demetrio I Arcivescovo di Costantinopoli, Patriarca Ecumenico ».

Celebrando presso la tomba di Pietro la festa di suo fratello Andrea, il nostro pensiero va verso di Voi, fratello carissimo, e la nostra carità fraterna si esprime in una preghiera fervente secondo le Vostre intenzioni e quelle dei fedeli della Vostra Chiesa.

Questo incontro spirituale nella preghiera fra la Chiesa di Roma e la Chiesa di Costantinopoli è reso più manifesto dalla presenza presso di Voi del nostro fratello il Cardinal Giovanni Willebrands e del suo seguito. Egli vi porta il nostro bacio di pace, segno della fraternità che deve esistere e deve approfondirsi fra le nostre Chiese.

In queste ultime settimane che ricordano il 10° anniversario della visita che noi facemmo al Vostro grande predecessore, come non ricordare la bella icone che egli ci ha inviato a ricordo del nostro incontro sul Monte degli Ulivi: « Pietro e Andrea che si abbracciano sotto lo sguardo benedicente di Cristo Signore »?

Questo atteggiamento è un programma che deve essere realizzato con sempre maggior verità, fino al giorno tanto desiderato in cui il Vescovo di Roma e il Vescovo di Costantinopoli potranno scambiarsi questo bacio di pace nella concelebrazione della Santissima Eucarestia. Bisogna per questo che gli ostacoli che esistono ancora fra noi, siano sormontati. Noi speriamo che le Commissioni che noi abbiamo nominato potranno con una ragionevole fretta coordinare gli sforzi affinché cominci quel dialogo teologico che dovrebbe permetterci di risolvere le nostre ultime divergenze.

In questi giorni noi chiediamo con particolare fervore allo Spirito Santo di fare in modo che i nostri progressi portati avanti insieme, con un prudente coraggio su questa strada, siano guidati dalla Sua luce e animati dalla Sua forza.

Questa unità, infatti, condiziona la credibilità della testimonianza che noi dobbiamo rendere al Cristo nel mondo d'oggi. Questa testimonianza costituisce la nostra costante preoccupazione. In questo spirito il Sinodo dei vescovi che è terminato in questi giorni si è sforzato di precisare i mezzi adatti ad assicurare la formazione cristiana dei giovani, in vista di fare di essi dei testimoni del Cristo fra i loro fratelli. Noi perciò ancora una volta affermiamo la nostra ferma volontà di fare tutto ciò che è possibile per arrivare a questa unità « affinché il mondo creda ».

Noi vi assicuriamo, caro e venerabile fratello, dei sentimenti della nostra profonda fraterna carità.

Dal Vaticano il 24 novembre 1977

Paulus P. P. VI

Sua Santità il Patriarca Dimitrios in risposta all'indirizzo di omaggio presentato dal Cardinal Giovanni Willebrands ha pronunciato la seguente allocuzione:

« Eminenza, fratello in Cristo, Signor Cardinale Giovanni Willebrands, Arcivescovo e Presidente del Segretariato per l'Unità dei Cristiani in Vaticano e Voi tutti suoi degni collaboratori,

Dio ha voluto che le feste patronali delle nostre due Chiese si arricchiscano ogni anno con queste preziose visite reciproche. È già passato un anno da quando è stata lanciata questa idea e subito è stata presa questa decisione da una parte e dall'altra di rendere regolari queste visite annuali in pieno spirito di reciprocità.

Ed ecco che dopo la visita a Roma dei nostri rappresentanti, nel giugno scorso, in occasione della Commemorazione dei Santi Pietro e Paolo, i protocorifei, noi riceviamo oggi in questa che è chiamata la nuova Roma, la visita della venerabile delegazione di Sua Santità il Papa di Roma per la festa annuale di sant'Andrea fratello di San Pietro.

Noi ci ralleghiamo per questa reciprocità di manifestazioni e noi salutiamo la Vostra presenza qui fra noi come un dono speciale di Dio come una gioia particolare della nostra Chiesa e come una forza ed un incoraggiamento per il nostro popolo fedele.

Inoltre la vostra visita fratelli fra le altre cose viene a sottolineare la grande ricorrenza di quest'anno e segna il 10° anniversario da che il Signore ha condotto qui, in questa città i passi del nostro fratello maggiore, il primo

vescovo della Cristianità in visita ufficiale al nostro predecessore di venerata memoria, il compianto Patriarca Atenagora I e i passi di quest'ultimo verso l'antica Roma, « che presiede nella carità ». La storia ha già scritto nelle sue pagine indelebili com'era suo compito questo fatto che ha chiuso e concluso un ciclo quasi millenario di distacco fra l'Oriente e l'Occidente.

Dio sia glorificato per tutto questo che Egli ha disposto in nostro favore. La nostra reazione davanti a questo fatto è duplice:

Da una parte è nella stima e nella gratitudine reciproca che noi invieremo prossimamente i nostri delegati a Roma, in risposta fraterna al preciso messaggio di Sua Santità che noi riceviamo dalle mani di V. E. Noi siamo convinti che questi contatti regolari « di viva voce e di bocca a bocca », così come le comunicazioni « con inchiostro e penna » per usare le parole dell'Apostolo Giovanni (III *Giov.*, 13-14) non solamente toccano profondamente i nostri cuori, ma divengono altrettante pietre per la costruzione dell'edificio della riconciliazione e dell'unità delle nostre Chiese.

In secondo luogo, profittando dell'occasione della Vostra presenza fra noi, di voi che siete gli artefici infaticabili dell'unità dei cristiani e che lavorate per dare un contributo decisivo alla sua realizzazione, noi desideriamo esprimere il nostro punto di vista sulla causa sacra del dialogo teologico tra le due Chiese.

Fratelli molto amati nel Signore:

Le due Commissioni tecniche formate da teologi e nominate per la preparazione del dialogo teologico, sono già in piena attività. L'anno scorso, in questo stesso giorno, noi annunciammo la decisione panortodossa concernente l'inizio dell'attività della Commissione interortodossa. Nel medesimo tempo da parte dell'antica Roma veniva annunciata la composizione della Commissione tecnica corrispondente, formata da teologi cattolici romani e venivano comunicati i primi risultati della sua riunione plenaria. Durante questi stessi giorni voi e i membri della nostra Commissione sinodale avrete l'occasione di informarvi reciprocamente di tutto questo. Quanto alla Commissione tecnica teologica interortodossa che ha già tenuto due riunioni durante quest'anno, essa ha fatto considerevoli progressi su ciò che concerne la metodologia e la problematica del dialogo. È la dottrina sui sacramenti che è stata scelta come primo e principale soggetto di questa fase del dialogo.

Noi pensiamo che questa scelta sia stata felice. Infatti è fare opera di prudenza il definire le grandi linee della problematica del dialogo nelle sue differenti fasi ed è perciò che noi non vogliamo assolutamente che le discussioni si sparpolino invano. Al contrario la preparazione del dialogo deve essere seria ben riflettuta e basata su dati concreti. È per questo che senza esitazione noi qui dichiariamo che l'argomento dei sacramenti offre un campo largo e positivo per un proseguimento di un dialogo fruttuoso.

E diciamo questo perché pensiamo ai due punti fondamentali che seguono in primo luogo possedendo in comune gli stessi sacramenti, cioè lo stesso battesimo, la stessa eucarestia, lo stesso sacerdozio per una ordinazione apostolica ininterrotta, e avendo in comune i principali punti di dottrina con gli altri sacramenti, cioè la cresima, il matrimonio, la confessione e l'unzione dei malati, possedendo in comune tutto il deposito della fede su questo punto, non ci resta che esplorare in comune e in un dialogo costruttivo le vie della nostra unità nel Cristo.

È con convinzione che noi affermiamo che il nostro dialogo deve svilupparsi su questi punti comuni e non sui capitoli che separano le nostre chiese. Si tratta infatti di esaminare e di precisare le differenze della dottrina comune sui sacramenti tanto in teologia quanto in pratica. Effettivamente noi riconosciamo la varietà che si è stabilita in questo settore, varietà che possiamo anche chiamare diversità o pluralità; ma diciamo subito senza alcuna riserva che essa non nuoce per nulla all'essenza del dialogo, che anzi al contrario, porta un contributo all'unità che noi cerchiamo e che noi continueremo a cercare nella diversità delle particolarità liturgiche pastorali, storiche e canoniche. L'unità non deve essere una visione stretta o una uniformità rigida delle forme e delle espressioni, ma piuttosto essa deve essere una identità di fede, d'insegnamento, di grazia e di confessione del Cristo, in pieno rispetto delle istituzioni tradizionali delle nostre Chiese, istituzioni di cui è testimone la storia e la teologia.

Vogliamo ancora sottolineare questo: in tutta questa nuova fase di dialogo, piena di speranza, non è permesso che le nostre chiese si lascino prendere dall'ingranaggio delle discussioni su tutto quello che finora ha portato le due parti a delle difficoltà e a dei confronti. Al contrario in tutta onestà e in tutta fedeltà alla verità ed alla piena integrità ideologica, è desiderabile ed augurabile di ricercare e ritrovare degli approcci nuovi e più positivi, della verità rivelata, una ed indivisibile.

Noi intraprenderemo tutto questo dialogando teologicamente, senza ignorare le differenze che esistono da tanto tempo e senza misconoscere, beninteso, tutto quello che è stato oggetto di discussione nella nostra storia passata, così infruttuosa come essa è stata, ma dialogheremo in tutto in maniera costruttiva e positiva nel timor di Dio e nell'amore di Cristo. Se per fare tutto questo e in vista di sormontare le difficoltà storiche o psicologiche accumulate in tanti secoli, sono richiesti da una parte e dall'altra uno sforzo e una audacia di decisione, pensiamo che tutti noi non dobbiamo essere negligenti più in questo che in tutto il resto.

Oggi l'Oriente così come l'Occidente vivono le nuove realtà delle aspirazioni e delle speranze ecumeniche molto vaste, le nuove tendenze e orientamenti teologici centrati sull'idea della mutua comprensione del reciproco riconoscimento e dell'accettazione da una parte e dall'altra. Quello che era incredibile ieri diviene realtà oggi e ciò che era inatteso si ha oggi il coraggio di renderlo reale e questo da parte di chi vive fuori del cristianesimo. E noi che siamo cristiani, noi saremmo negligenti su questo punto? Certamente no. Se noi vogliamo restare ai metodi di ieri, il nostro dialogo sarà vano e sarà vana anche la nostra predicazione e poco credibile il nostro discorso sulla riconciliazione, sull'unità e sull'ecumenismo.

Ecco le idee, o Fratelli, che Noi oggi vi abbiamo espresse brevemente. Che il Signore benedica quello che avverrà.

Con questi sentimenti e con queste speranze Noi abbracciamo in questo momento solenne l'arcipastore dell'Antica Roma, il Nostro fratello il Papa Paolo VI, benedetto in Cristo e nella sua chiesa. Noi esprimiamo a voi il nostro saluto pieno di stima e d'amore, facendo nostre le parole del profeta Isaia: « Come sono belli sui monti i piedi di chi annuncia la buona novella della pace, di chi annuncia la bontà e predica la salute » (Is. 52, 57).

VISITA DEL METROPOLITA DI CALCEDONIA, MELITONE, A ROMA

Mercoledì 7 dicembre 1977, in occasione del 12° anniversario dell'annullamento delle scomuniche tra la Chiesa di Roma e quella di Costantinopoli, il papa Paolo VI ha ricevuto in udienza il decano del Santo Sinodo del patriarcato ecumenico, Mons. Melitone, latore di un messaggio del patriarca Dimitrio I, che diceva così:

« A Sua Santità il papa Paolo VI, vescovo dell'antica Roma, Dimitrios vescovo di Costantinopoli, Salute nel Signore,

Abbiamo ricevuto in questi giorni qui nella nostra Santa Sede, la delegazione che la beneamata Santità Vostra ha voluto inviarci, con a capo Sua Eminenza il Cardinale Giovanni Willebrands, il quale, sotto l'ispirazione e la direzione della Santità Vostra, interpreta perfettamente la volontà della chiesa cattolica romana per ciò che riguarda l'unità cristiana in genere e più particolarmente, il Vostro desiderio e la Vostra volontà che questa santa e grande causa dell'unità cristiana sia fondata sulla solida unità ecclesiologica delle Chiese d'Occidente e d'Oriente.

Volendo rispondere con profonda gioia al santo messaggio che la Santità Vostra dalla Sede dell'apostolo Pietro ha voluto indirizzare a questa Sede di suo fratello Andrea, un messaggio, che per il suo importante contenuto, ci ha commosso profondamente e con noi la Chiesa di Costantinopoli, Noi abbiamo incaricato il decano del Nostro Santo Sinodo, il metropolita di Calcedonia, Mons. Melitone, di rendere visita a Vostra Santità, con il compito di farsi interprete presso di Essa che presso la Chiesa Cattolica romana, che la circonda, prima di tutto dei ringraziamenti nostri e di tutti quelli che fanno parte della nostra santa Chiesa, per la continuazione, in tutta sincerità e intesa fraterna del dialogo della carità ed inoltre per la preparazione da una parte e dall'altra, con tutta la serietà e la cura che richiede del dialogo teologico tra le nostre due chiese. Nello stesso tempo egli è incaricato di rassicurarVi che noi siamo pronti ad abbatter tutti gli ostacoli che i secoli hanno eretto fra di noi, allo scopo di poter comunicare insieme al Corpo ed al Sangue del Signore nella Santa Eucaristia che ci è comune.

Con questo augurio, che è anche sincera espressione della nostra carità e della nostra stima fraterna e dal fatto che noi riconosciamo la vostra venerata persona come il primo vescovo della cristianità diffusa nel mondo, noi inviamo a Vostra Santità una lampada proveniente dalla nostra cappella patriarcale privata affinché essa sia collocata nella Vostra cappella privata come segno che la luce di Cristo splende per tutti.

Nell'esprimere questi sentimenti a Vostra Santità, con molta carità e stima, in occasione del Vostro 80° anniversario e del 12° anniversario dell'annullamento per le scomuniche fra le nostre Chiese, nonché del 10° anniversario della visita del nostro predecessore di eterna memoria il Patriarca Athenagoras a Vostra Santità e alla Vostra Santissima Chiesa, noi preghiamo il Signore di concedere a Vostra Santità, così preziosa una lunga vita in buona salute, ed

alla Chiesa una testimonianza che noi siamo tutti uno in Gesù Cristo nostro unico Signore.

3 dicembre 1977

Di Vostra Santità venerata
come fratello benedetto in Cristo
Dimitrios di Costantinopoli

Alla lettura di questo messaggio patriarcale il Papa ha risposto con le seguenti parole:

« Eminenza,

In questo periodo liturgico dell'avvento, mentre soffia sulle Chiese cristiane il vento così tonificante della speranza messianica, e in questo anniversario della storica giornata del 7 dicembre 1975, la Vostra visita assume un significato tutto particolare. Noi ringraziamo Dio per questo incontro fraterno e regolare fra le nostre Chiese e noi ci felicitiamo con l'Eminenza Vostra per essere, da parte Sua, un artigiano convinto.

Sì, lentamente ma sicuramente, le nostre comunità s'incamminano verso l'incontro pieno. In questo momento la formazione di una sottocommissione ortodossa incaricata di prendere contatto con la sottocommissione cattolica analoga, in vista di raggiungere la creazione di una commissione mista per il dialogo teologico, è un passo avanti che noi consideriamo molto importante. Il dialogo tra le nostre Chiese, fondandosi sulla stessa realtà sacramentale, beneficia d'una base solida che fa ben sperare di sormontare quelle difficoltà per cui oggi non è ancora permesso una concelebrazione dell'Eucarestia.

Noi Vi chiediamo di esprimere a Sua Santità il Patriarca ecumenico Dimitrios I i nostri sentimenti di affetto fraterno e la nostra invincibile speranza nel raggiungimento dei nostri sforzi comuni, umili e sinceri, pazienti e rinnovati senza posa allo scopo di preparare il cuore dei pastori e dei fedeli delle comunità ortodosse cattoliche, per disporli sempre più alla riconciliazione totale e definitiva « affinché il mondo creda ».

2. PATRIARCATO ORTODOSSO DI ANTIOCHIA.

NUOVI DIPLOMATI DELLA SCUOLA TEOLOGICA DI BALAMAND

Il 21 ottobre 1977 sette nuovi laureati hanno ricevuto i loro diplomi presso la Scuola teologica San Giovanni Damasceno di Balamand in Libano.

Come si ricorderà a causa della grave situazione attuale che attraversa il Libano, una sezione del seminario patriarcale di Antiochia, è stata staccata a cominciare dall'anno 1976-77 a Salonicco, dove è stato aperto un seminario messo a disposizione dal metropolita di quella città.

I seminaristi seguono i corsi all'università di Salonicco e nello stesso tempo li completano con corsi particolari nel loro seminario.

La cerimonia della consegna dei diplomi è stata preceduta da una liturgia pontificale presieduta dal metropolita di Tyroloé e Serention, Mons. Panteleimon (Rodopoulus) rettore della Scuola.

I nuovi laureati sono destinati a prestare il loro servizio in Medio Oriente e qualcuno di essi anche fra gli emigrati ortodossi del Patriarcato di Antiochia, in America ed in Australia.

3. PATRIARCATO ORTODOSSO RUSSO.

VISITA DEL PATRIARCA DI MOSCA AL PATRIARCATO ECUMENICO

Mercoledì 12 ottobre 1977, il Patriarca di Mosca e di tutta la Russia Pimene, ha fatto visita a Sua Santità il Patriarca ecumenico Dimitrios, accompagnato dal metropolita Nicodemo di Leningrado, Giovenale di Kroutitsa, dagli arcivescovi Chrysostomo di Koursk e Bielgorod e Cirillo di Vuborg.

Il Patriarca russo venne accolto all'aeroporto da una delegazione del Patriarca ecumenico guidata dal metropolita Melitone di Calcedonia e dal console generale dell'URSS ad Istanbul.

All'arrivo del Patriarca e del suo seguito al Fanar, verso le ore 5, è stato intonato il tradizionale Tedeum. Poi il Patriarca ecumenico ha invitato il Patriarca russo nei suoi appartamenti privati e raggiunta la cappella privata del Patriarca, si sono inginocchiati e poi hanno recitato insieme il Credo.

Dopo questa cerimonia i due Patriarchi si sono recati nell'ufficio patriarcale dove erano attesi dai prelati costantinopolitani e dove furono pronunciate brevi allocuzioni, esprimenti i sentimenti reciproci di carità e di rispetto e sottolineando l'importanza di questo incontro per l'unità degli ortodossi e di tutti i cristiani e insieme la sua importanza per la pace nel mondo.

Venerdì 14 ottobre il Patriarca Pimene e il suo seguito, accompagnati dal metropolita Gabriele di Colonia e da dignitari del Fanar, visitarono santa Sofia, il monastero di Chora, la vecchia chiesa di Sant'Irene la Zoodochos Pighi del convento de Baloukli, dove cantarono un requiem sulla tomba dei Patriarchi ecumenici defunti e celebrarono un ufficio in onore della Vergine delle Blachernes.

In serata il Patriarca russo ha dato un ricevimento al consolato generale dell'URSS, in onore di Sua Santità il Patriarca Dimitrios: vi hanno partecipato tutti i prelati della sede patriarcale residenti ad Istanbul, insieme con gli ufficiali superiori del Patriarcato, i capi religiosi della città, il prefetto d'Istanbul, le autorità civili e l'insieme del corpo consolare.

Nel corso del ricevimento il Patriarca di Mosca ha pronunciato un importante discorso al quale ha risposto con un altro importante discorso il Patriarca ecumenico. I due discorsi furono caldamente applauditi. Il Patriarca ecumenico è stato ricevuto con tutti gli onori dovuti al suo rango egli fu accolto e riaccompagnato alla sua vettura dal console generale dell'URSS e del Patriarca russo.

Il mattino di sabato 11 ottobre il Patriarca Pimene e il suo seguito accompagnati da tre metropoliti si portarono a Tarabya (l'antica Therapeia) sede del metropolita di Derka, che li ha ricevuti e condotti a visitare la cattedrale

di santa Paraskevi. A ricordo di questo pellegrinaggio il Patriarca Pimene ha offerto alla Chiesa una croce per benedizione. Gli ospiti del Patriarcato ecumenico salirono poi sull'imbarcazione particolare e si portarono nell'isola di Chalki.

A Chalki, Sua beatitudine e il suo seguito furono accolti in nome del metropolita delle isole dei Principi (assente all'estero) dall'archimandrita Costantino, suo vicario, il quale li ha condotti alla Chiesa di San Nicola dove cantarono il tropario del Santo. Il Patriarca russo a ricordo della sua visita ha offerto alla chiesa un'icona della Madre di Dio.

Il corteo si è diretto poi verso il monastero patriarcale e stavropegiaco della Santissima Trinità dove l'igumeno, il metropolita Massimo di Stabroupolis li attendeva all'entrata, mentre che i membri del Consiglio di Chalki — i metropoliti Maximo di Sardi, Hieronimos di Rodopolis, Chrysostomo di Myra e Kallinikos di Lystra — attendevano nel vestibolo.

Al suono gioioso del carillon, tutti si portarono alla cappella del monastero dove venne cantato il tradizionale Tedeum. Alla fine l'igumeno, salutò ufficialmente il Patriarca russo che rispose tramite il Metropolita Giovenale, il quale ha offerto al monastero una catena e un calice di grande valore.

Dal monastero della Santissima Trinità, il Patriarca Pimene e il suo seguito andarono a pregare al Metochio del Santo Sepolcro, dove essi furono ricevuti dall'esarca, l'Archimandrita mitroforo Giovanni.

La domenica 16 ottobre venne celebrata, nella Chiesa patriarcale del Fanar una liturgia solenne, da parte dei due patriarchi che furono assistiti da quattro metropoliti, membri del Santo Sinodo di Costantinopoli e dai metropoliti del seguito del Patriarca di Mosca.

La divina liturgia fu celebrata in greco e in slavo, le invocazioni furono cantate dai due Patriarchi. Al momento del grande ingresso, il Patriarca russo ha fatto la commemorazione del Patriarca ecumenico e al momento dell'ekfonesi, « in primo luogo ricordati » dei Dittici.

Assistevano al rito anche rappresentanti delle Chiese non ortodosse, membri del corpo consolare e la Chiesa era piena di fedeli.

Alla fine della liturgia i due patriarchi pronunciarono importanti allocuzioni e si scambiarono dei doni. Poi il Patriarca di Mosca ha distribuito ai fedeli l'antidoro e delle medaglie della Madonna portate dalla Russia.

Verso le 14, venne servito un grande pranzo. Oltre i due primati, hanno partecipato i seguenti invitati: S. E. il Prefetto d'Istanbul, M. Namik Kemal Senturk, M. Mihail Orloff, console generale dell'URSS accompagnato dal viceconsole, M. Youri Madzitizde e il capo del Gabinetto, M. Andrei Kassianenko.

Al momento del brindisi i due Patriarchi pronunciarono dei discorsi e si scambiarono dei doni.

Nel corso della serata del medesimo giorno venne tenuta, secondo il programma una seduta fra la Commissione degli affari interortodossi, presieduta dal metropolita Nikodemo di Leningrado. Vennero trattati problemi e questioni generali riguardanti i due patriarchati, sui quali ciascuno ha espresso la sua opinione con sincerità e franchezza. Venne deciso che le due Chiese affron-

teranno insieme questi loro problemi ed insieme procederanno alla preparazione del Santo e grande Concilio.

Lunedì 17 ottobre il Patriarca di Mosca e il suo seguito, accompagnati da alcuni metropoliti di Costantinopoli si recarono a Nicea, per una visita ai resti archeologici di quella antica città.

Martedì 18 ottobre il Patriarca di Mosca e il suo seguito si recarono al catholicato armeno per porgere il loro saluto a Mons. Shnork Kaloustian, Patriarca degli armeni.

Verso le 6,30 dello stesso giorno, il Patriarca Pimene si è recato a far visita d'onore al metropolita Melitone di Calcedonia, nella sua sede metropolitana, a Kadiköy. Qui fece visita alla cattedrale dove venne cantato in suo onore il Polychronion e poi partecipò ad un pranzo offerto dallo stesso metropolita di Calcedonia.

Mercoledì 19 ottobre, terminata la visita al Patriarcato ecumenico, il Patriarca Pimene e il suo seguito dopo aver preso congedo al Fanar dal Patriarca Dimitrios, vennero accompagnati all'aeroporto dove vennero salutati dal console generale di Russia e da una larga delegazione del Patriarcato ecumenico che rinnovò loro gli auguri di un buon viaggio. Poi con aereo di linea dell'Aeroflot, il Patriarca e il suo seguito fecero ritorno a Mosca.

Su questa visita del Patriarca di Mosca al Patriarca Dimitrios I, sono stati fatti dalla stampa alcuni commenti che mostrano quale importanza abbia avuto questa visita.

Si tratta, infatti, della prima visita che il Patriarca di Mosca Pimene ha fatto a Costantinopoli, dopo la sua elezione del 1970. Sono stati necessari cinque anni per ottenere dalle autorità turche i visti necessari.

Inoltre l'incontro ha assunto particolare rilievo a causa di alcuni malintesi che erano sorti ultimamente fra i due Patriarcati, specie per ciò che riguarda i problemi della concessione dell'autocefalia ad alcune chiese e dell'intercomunione. Queste due questioni sono state affrontate e pur non essendo state risolte, è stato convenuto che sarebbero state oggetto di una più profonda riflessione.

È stato infine osservato che questa visita ha contribuito anche a chiarire la posizione delle due chiese nei riguardi della convocazione del prossimo grande Concilio ecumenico. Sono state infatti, esaminate le questioni riguardanti i temi da trattare e soprattutto i tempi necessari per la sua convocazione.

Questo incontro ha certamente contribuito ad un rafforzamento dei legami fra queste due Chiese ortodosse e nel medesimo tempo al rafforzamento di tutta l'Ortodossia.

Basterebbe per questo leggere ed esaminare i discorsi ufficiali che vennero tenuti dai due patriarchi e nei quali l'invito alla collaborazione fraterna per la promozione dell'Ortodossia nel mondo, è ritornato sovente fino a dar l'impressione che scopo principale di questa visita fosse proprio quello di riunire tutte le forze ortodosse per uno sforzo comune di raggiungere un rinnovamento ed un rinsaldamento tale da potersi presentare al mondo di oggi come portatrici di una parola più persuasiva e di un cristianesimo più incisivo.

UNA DELEGAZIONE CATTOLICA A MOSCA

Il 18 novembre una delegazione della Santa Sede Romana è partita per Mosca allo scopo di rendere visita al Patriarca Ortodosso.

La delegazione era guidata da Mons. Girolamo Hamer, segretario della Congregazione della dottrina per la fede, il quale era accompagnato da due ufficiali del Segretariato per l'Unità dei Cristiani, i Padri Basilio Meeking e Nicola Wyrwoll e da Mons. Marcello Uylenbroeck, segretario della Commissione Pontificia per i laici.

Il soggiorno in Russia della Delegazione vaticana è durato una decina di giorni, durante i quali essa si è incontrata con i principali esponenti della Chiesa Ortodossa Russa ed ha trattato questioni inerenti ai rapporti fra le due Chiese.

VISITA A ROMA

DI UNA DELEGAZIONE DELLA CHIESA ORTODOSSA RUSSA

Il 22 novembre 1977 una delegazione del Patriarcato Ortodosso russo è venuta in visita a Roma, sostandovi fino al 2 dicembre. Essa era composta dai professori di teologia ortodossa dell'Accademia teologica di Leningrado e di quella di Zagorsk, presieduta dall'arcivescovo Cyrillo di Vyborg, rettore dell'Accademia teologica di Leningrado.

Il Papa ha ricevuto la suddetta delegazione e nel corso dell'udienza l'Arcivescovo Cirillo ha offerto a Paolo VI, a nome del Patriarca Pimene una preziosa Icone.

Durante il soggiorno romano della delegazione ortodossa Russa vi sono stati vari incontri, sia con il Segretariato per l'Unità dei cristiani, sia con teologi, e membri delle varie università pontificie di Roma.

RIUNIONE AD ODESSA DI 35 TEOLOGI DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE

Su invito del Patriarca Pimene di Mosca, un gruppo di 35 teologi si è riunito al monastero della Dormizione a Odessa, per discutere sul tema « Come si esercita oggi l'ufficio canonico nella Chiesa ». L'incontro aveva lo scopo di chiarire la questione dei ministeri nella Chiesa, mettendo a confronto le risoluzioni dei teologi del Consiglio ecumenico delle Chiese con quelle elaborate dalla teologia ortodossa. Si è dovuto constatare che c'è una certa divergenza nell'affrontare questo problema e queste divergenze, riguardanti specialmente l'ordinazione sacerdotale delle donne e il diaconato femminile, sono rimaste insolte in quanto la Chiesa di Russia pur avendo preso atto di queste risoluzioni delle Chiese occidentali ha chiesto di poter esaminare il suo contenuto più profondamente prima di poter accedere ad un accordo sui ministeri.

4. LA CHIESA ORTODOSSA DI GRECIA.

L'ARCIVESCOVO DI ATENE IN VISITA A CHAMBÉSY

Il 15 settembre scorso l'Arcivescovo Serafino di Atene e di tutta la Grecia faceva visita al centro ortodosso del Patriarcato ecumenico a Chambésy. Sua Beatitudine era accompagnato dal metropolita Ambrosio di Talantion, Segretario del Santo Sinodo della Chiesa di Grecia. L'arcivescovo si è trattenuto a Chambésy per alcuni giorni ed ha esaminato assieme al metropolita Damaskinos di Tranoupolis, rettore del centro, l'attività che in esso viene svolta ed i lavori che vengono attualmente sostenuti per la preparazione del Santo Concilio Panortodosso. Durante il suo soggiorno ha concesso anche alcune importanti interviste sulla situazione che si è venuta a creare in Grecia, dopo la formazione della nuova Costituzione della Chiesa stessa.

VISITA DELL'ARCIVESCOVO DI ATENE ALLA CHIESA ORTODOSSA SERBA

Il 20 ottobre 1977 su invito del Patriarca di Belgrado Mons. Chermanos, l'Arcivescovo Serafino di Atene ha fatto una visita alla Chiesa Ortodossa in Jugoslavia. La visita si è svolta in un'atmosfera di fraternità e sulla base dei legami sinceri ed indissolubili che uniscono non solamente le due Chiese di Grecia e di Serbia, ma anche i loro popoli.

Tutto questo venne segnalato e sottolineato nei discorsi che si sono scambiati i capi delle due Chiese, durante la visita e si sono manifestati nei sentimenti calorosi con cui questa visita è stata effettuata e dal ricevimento eccezionale riservato al Primate della Chiesa di Grecia.

LA MORTE DEL PROFESSOR PANAYIOTIS TREMBELAS

All'età di 92 anni si è spento ad Atene uno dei più noti teologi ortodossi degli ultimi tempi, il professor Panayotis Trembelas. La sua opera teologica è veramente voluminosa e il suo apporto agli studi teologici è stato molto valido.

Alcune sue opere sono state tradotte in lingue straniere, fra le quali la sua « Dogmatica », in tre volumi che è stata tradotta in francese dall'Archimandrita benedettino Pierre Dumont, già rettore del Pontificio collegio greco Sant'Atanasio di Roma.

Egli ha partecipato a molti convegni internazionali ed ha portato dovunque lo spirito della sua fede e della sua pietà ortodossa.

È stato insieme con il Padre Eusebio, uno dei fondatori della Società teologica greca « ZOI » ed ha collaborato con i suoi membri dal 1911 al 1959, quando si staccò da essa per fondare la società teologica « SOTIR », di cui è stato animatore fino alla morte.

5. CHIESA ORTODOSSA DI GEORGIA.

MORTE DEL PATRIARCA-CATHOLICOS

L'8 novembre scorso è morto a Tibilis, David V, Patriarca-catholicos di Georgia e metropolita di Tibilis. Eletto nel 1972 egli era stato l'ottavo Patriarca dopo il 1917 anno in cui la Chiesa di Georgia ha proclamato la sua autocefalia.

I suoi funerali hanno avuto luogo il 14 novembre nella Cattedrale Patriarcale di Tibilis alla presenza di varie delegazioni ortodosse fra le quali quelle della Chiesa Ortodossa Russa, della Chiesa Ortodossa di Grecia e della Chiesa Apostolica d'Armenia.

La Chiesa Ortodossa di Georgia, come si sa ha un'origine antichissima che risale al secondo o terzo secolo dopo Cristo e il Patriarca David testè defunto, era il 147° Patriarca.

Attualmente si calcola che i fedeli appartenenti a questa Chiesa siano circa 2.500.000, con oltre un centinaio di sacerdoti, 80 parrocchie alcuni monasteri e un seminario.

Oltre alla sede patriarcale di Tibilis, la Chiesa di Georgia conta due sedi metropolitane, a Kutaissi e a Tchkondidi con sede a Poti, una sede arcivescovile a Suhumi e due sedi vescovili a Batumi e a Alaverdi.

NOMINA DEL LUOGOTENENTE DELLA CHIESA DI GEORGIA

È stato eletto a quest'incarico il metropolita Elia di Sakhom che ha solo 44 anni, ma è una personalità molto conosciuta negli ambienti ecclesiastici internazionali per il suo interessamento al servizio dell'ecumenismo. Egli ha partecipato a diverse riunioni del Consiglio ecumenico delle Chiese ed è stato per alcuni anni membro del gruppo del lavoro del dipartimento Chiesa-Società dello stesso Consiglio.

6. CHIESA ORTODOSSA DI CIPRO.

NOMINA DEL NUOVO CAPO DELLA CHIESA CIPRIOTA

Il 12 novembre scorso, in seguito alla morte dell'arcivescovo Makarios, si è proceduto alla nomina del suo successore. Il Sinodo della Chiesa Ortodossa autocefala di Cipro, riunitosi a Nikosia ha scelto alla carica di nuovo Arcivescovo di Nikosia, Mons. Crisostomos, metropolita di Pathos.

Il collegio elettorale comprendeva i 6 vescovi dell'isola, gli abati dei monasteri, i due archimandriti dell'Arcidiocesi i due ecclesiastici più elevati in grado di Nicosia e 66 elettori: 44 laici e 22 preti. I rettori erano stati scelti nelle varie parrocchie e la loro designazione era stata oggetto di una vera campagna elettorale.

Il nuovo arcivescovo Crisostomos era stato uno stretto collaboratore di Mons. Makarios, ne aveva tenuto l'elogio funebre e passa per un partigiano della linea dura nel conflitto che oppone a Cipro greci e turchi.

PUBBLICAZIONI

DELL'ASSOCIAZIONE CATTOLICA ITALIANA PER L'ORIENTE CRISTIANO

PIAZZA BELLINI, 3 - PALERMO

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

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

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

Abbonatevi a

ORIENTE CRISTIANO

RIVISTA TRIMESTRALE DELLA
ASSOCIAZIONE CATTOLICA ITALIANA
PER L'ORIENTE CRISTIANO

Abbonamenti

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

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

DIFFONDETE «ORIENTE CRISTIANO»