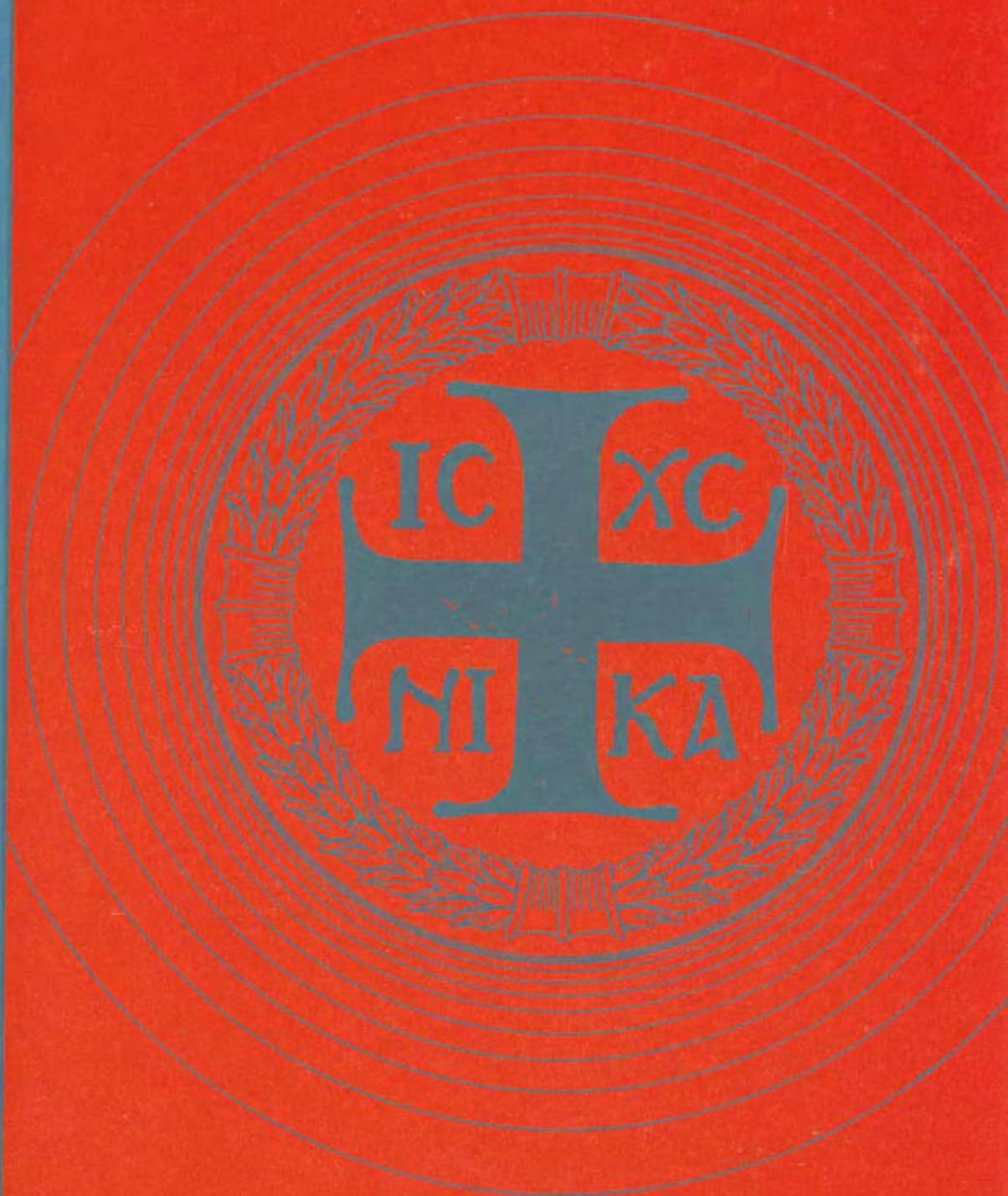


RIVISTA TRIMESTRALE DELL'ASSOCIAZIONE CATTOLICA ITALIANA
PER L'ORIENTE CRISTIANO - PIAZZA BELLINI, 3 - PALERMO

ORIENTE CRISTIANO



Anno XX

GENNAIO - GIUGNO 1980

1-2

ORIENTE CRISTIANO

ANNO XX 1-2
GENNAIO - GIUGNO 1980

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. 14340905 Palermo

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

SOMMARIO

	pagina
In margine all'anno basiliano (<i>Damiano Como</i>)	2
<i>Patres Ecclesiae</i> - Lettera Apostolica di Papa Giovanni Paolo II nel XVI centenario di S. Basilio il Grande	8
Riflessioni sulla concreta possibilità di collaborazione fra le nostre Chiese (<i>Metrop. Damaskinòs di Tranoupolis</i>)	28
Alcuni punti attuali dei problemi ecumenici (<i>Metrop. Damaskinòs di Tranoupolis</i>)	41
Vive nei cristiani di Sicilia l'unica tradizione della Chiesa indivisa (<i>Card. Salvatore Pappalardo</i>)	46
Chiesa d'Occidente e Chiesa d'Oriente: considerazioni storiche su una nomenclatura tradizionale (<i>Vittorio Peri</i>)	50
Decalogo della Legislazione secondo il Cristo, cioè del Nuovo Testamento. Discorso 62 di S. Gregorio Palamas. V Comandamento. (<i>Giuseppe Ferrari</i>)	62
<i>Il Monachesimo nel deserto oggi</i> : Abuna Matta al Miskin e il rinnovamento monastico nel monastero di S. Macario del deserto di Scete (<i>Pietro Meeus O. S. B.</i>)	71
<i>Cristo è davvero risorto!</i> La cerimonia dell'Anastasis nella tradizione Greco-Bizantina degli Albanesi di Sicilia (<i>Damiano Como</i>)	90
LIBRI E RIVISTE	
Analecta hymnica graeca e codicibus eruta Italiae Inferioris (<i>lettera di concedo del Prof. Giuseppe Schirò</i>)	95
DOCUMENTAZIONE	
Prosegue a Bari il dialogo fra Chiesa Cattolica e Chiese Ortodosse (<i>P. Salvatore Manna, O. P.</i>)	97
« La Comunità permanente di spiritualità orientale ed ecumenica » di Mezzojuso, modello concreto di unità, aperta ad un futuro di speranze (<i>Basilio Randazzo</i>)	107
NOTIZIARIO	
1. Patriarcato ecumenico di Costantinopoli	111
2. Patriarcato ortodosso di Alessandria	113
3. Patriarcato ortodosso di Antiochia	114
4. Patriarcato ortodosso di Gerusalemme	115
5. Patriarcato ortodosso di Mosca	116
6. Patriarcato ortodosso di Serbia	118
7. Patriarcato ortodosso di Bulgaria	118
8. Patriarcato ortodosso di Romania	118
9. Patriarcato ortodosso di Georgia	120
10. Chiesa ortodossa sinodale di Grecia	121
11. Arcivescovado ortodosso di Cipro	122
12. Chiesa ortodossa di Polonia	123
13. Chiesa ortodossa di Finlandia	123
14. Chiesa ortodossa di Albania	123
15. Chiesa italo-albanese	125
16. Altre notizie	127
17. Relazioni ecumeniche interconfessionali dell'Ortodossia	128

Spedizione in abbonamento
postale - gruppo IV

In margine all'anno basiliano

Il 2 gennaio 1980, a conclusione delle celebrazioni della morte di S. Basilio il Grande (379 - 1 gennaio - 1979), è apparsa la Lettera Apostolica « Patres Ecclesiae » di Papa Giovanni Paolo II, di cui pubblichiamo il testo integrale.

Il documento pontificio, che illustra magistralmente la figura, il ministero e la dottrina del Padre cappadoce, viene così a dare solenne e significativo coronamento alle celebrazioni svoltesi durante il 1979 presso le cristianità sia d'Oriente che d'Occidente per commemorare degnamente questo grande Luminare della Chiesa universale.

Già nelle pagine di « Oriente Cristiano » dell'anno testè trascorso ci siamo ampiamente occupati dell'avvenimento giubilare basiliano. Nel presentare ora questo numero, intendiamo concluderlo, tracciando un primo bilancio, a caldo, di quelli che, a nostro avviso, sono stati i frutti più significativi avvertiti a vario livello e che lasciano ben sperare in avvenire.

È stato unanimemente costatatato come l'anno basiliano a cattolici ed ortodossi abbia dato occasione di incontrarsi più volte nella preghiera e nello studio: quasi gareggiando in lodevole emulazione, essi si sono avvicendati nel proporre al mondo di oggi, assetato di pace e di giustizia, il vasto e profondo insegnamento di Basilio e nell'additarlo alle Chiese cristiane in cerca di unione.

Così, queste celebrazioni basiliane hanno portato i cristiani divisi ad un approfondimento della coscienza della loro fede nella Chiesa « una » e della loro situazione di Chiese « divise ».

« Mi sembra che la domanda che ci dobbiamo porre — ha detto Papa Giovanni Paolo II — non è tanto di sapere se possiamo ristabilire la piena comunione, ma ancor più se abbiamo il diritto di rimanere separati ».

Questo interrogativo, che postula senz'altro un'urgente risposta e un impegno globale dei cristiani, è emerso nella sua tragica realtà in tutte le celebrazioni tenutesi a Roma, Palermo e Bari, volendo limitarci a menzionare solo le città italiane, dove, con varie iniziative, è stato commemorato l'anno basiliano. Esso — possiamo dire — è stato il *leitmotiv* che ha caratterizzato le varie manifestazioni. Tutti gli oratori, infatti, nel trattare la figura e l'opera di Basilio, hanno rilanciato la stessa angosciata domanda, affidandola alla sensibilità del numeroso pubblico presente alle loro conferenze; anzi, appellandosi spesso all'autorità del grande Cappadoce, l'hanno resa di un'attualità così sconvolgente da impegnare i presenti ad una collaborazione sempre più concreta per una comune ricerca ed una soluzione dell'assillante problema.

Così a Roma, in occasione della tavola rotonda, tenutasi il 20 gennaio 1979 presso l'Augustinianum, patrocinata dal Pont. Istituto di Studi Orientali, dall'omonimo Istituto patristico e dall'Abbazia di Grottaferrata.

Sempre a Roma, il 9 febbraio 1979, presso l'*Accademia Cardinalis Bessarionis*; nelle sedute di marzo e di ottobre, presso il Circolo culturale italo-albanese « Besa »; dal 27 al 31 ottobre, presso l'Ateneo S. Anselmo sul tema « Colloquio monastico basiliano ».

Particolare rilievo hanno avuto le celebrazioni basiliane a Grottaferrata (Roma), dove sono state celebrate giornate di riflessione e di studio dirette a ricercare in Basilio l'asceta ansioso della santità dei suoi monaci.

Proprio la Comunità monastica di Grottaferrata, che ispira la sua vita alle Regole ascetiche di S. Basilio, nel corso dell'anno basiliano è stata meta privilegiata di una visita di Papa Giovanni Paolo II, il quale il 9 settembre 1979 vi si recava per « rivolgere una parola di esortazione e d'incoraggiamento ». Anche qui, sebbene non in quella forma che ci si attendeva, l'accento sulla visita è affiorato nella sua dimensione ecumenica:

essa, infatti, voleva avere — per usare le stesse parole del Papa — « il senso della ricerca ecumenica ed escatologica ».

Nel tracciare un panorama delle principali celebrazioni dell'anno basiliano in Italia, va anche segnalata la « Tre giorni » (4 - 6 dicembre), promossa dall'Istituto « S. Nicola » di Bari e dedicata all'opera di Basilio in un contesto ecumenico.

Dove, però, il calendario dell'anno basiliano è stato assai denso di significative celebrazioni è stato in Sicilia.

Non staremo qui ad elencare i programmi ivi svoltisi, peraltro già illustrati nelle pagine di questa Rivista e noti al pubblico anche per via dei manifesti policromi e dei *dépliants* stampati per l'occasione, né staremo a commentare i testi dei numerosi discorsi, che ci auguriamo di vedere presto pubblicati negli atti. Vorremmo solo cogliere alcuni aspetti, i più salienti e qualificanti, delle manifestazioni promosse dall'apposito Comitato, il quale ha inteso così rendere un devoto tributo di riconoscenza alla dottrina del grande Basilio, cui tanto debbono la cultura e, soprattutto, la religiosità della Sicilia.

Riascoltare la voce del « celeste rivelatore di Cristo », sentirla palpitare in tutta la sua rigogliosa vitalità nelle varie manifestazioni svoltesi con puntualità e con successo in più centri dell'Isola, è stata perciò felice occasione per riaffermare la piena validità che il messaggio basiliano offre ancor oggi alla promozione socio-culturale, ma soprattutto etico-religiosa, delle popolazioni dell'Isola.

Unanimemente, infatti, è stato riconosciuto che la dottrina basiliana in passato, per più di un millennio, specialmente dal 600 al 1500, influenzò l'evangelizzazione misterica e lo stile sociale della Sicilia e ne caratterizzò il tessuto culturale, soprattutto attraverso i numerosi monasteri sparsi nell'Isola, che risultarono centri di promozione umana e sociale. La stessa dottrina è oggi in grado di dare un apporto non indifferente al processo di rivitalizzazione di quelle tipicità culturali della civiltà cristiana propria della gente di Sicilia, costituendone oltre tutto l'alternativa più congeniale.

E se l'aspetto più propriamente teologico (Settimana promossa dall'Istituto teologico « S. Giovanni Evangelista » di Palermo), quello pedagogico (Tre giorni di Mezzojuso, Convegno giovanile curato particolarmente dall'Eparchia di Piana degli Albanesi e dalle Comunità monastiche basiliane di Sicilia), quello ascetico (Giornata di S. Martino delle Scale) e quello

ecclesiale ecumenico (Incontri di Messina e di Palermo) sono stati la riscoperta, unanimemente riconosciuta di sorprendente attualità, della dottrina basiliana, non meno notevole è risultato l'aspetto più specificatamente culturale (Congresso internazionale promosso dall'Università di Messina), che ha caratterizzato e qualificato l'opera e gli scritti del grande Basilio. Lungi dal creare contrasti tra loro, questi vari aspetti, invece, si sono reciprocamente arricchiti, offrendo una più completa visione della poliedrica figura di Basilio.

La Sicilia così, nell'approfondire la conoscenza degli insegnamenti del grande Cappadoce e nel metterne in risalto i suoi riflessi, non solo non è mancata all'appuntamento basiliano ma ha voluto dare all'avvenimento centenario una testimonianza imperitura.

E questo è stato possibile realizzarlo, grazie specialmente a quei contatti privilegiati che le Chiese di Sicilia coltivano da tempo con le Chiese di Costantinopoli, di Grecia e di Creta, alle quali si sentono più prossime a motivo di antichi vincoli di fede e di sangue. Vincoli che — come ha ribadito il metropolita Barnaba, capo della Delegazione sinodale ellenica per le celebrazioni basiliane in Sicilia — sono « sacri ed infrangibili » perché « sono vincoli di fede e di spirito, basati sull'immortalità di padri spirituali, uomini di levatura di S. Basilio il Grande. Tutti — ha proseguito — viviamo la nostra storia e la rianimiamo con il ricordo del passato. In tal modo la storia diventa vita ed indirizzo per le azioni del presente e per il cammino futuro. Quindi i nostri antichi vincoli, che in epoche poco o affatto chiare sono stati taciuti, rivivono di nuovo, grazie alle lodevoli iniziative dei Capi spirituali, così che costatiamo già risultati piacevoli, sperando in maggiori e pregando ancora per più fecondi esiti » (Discorso del metropolita Barnaba nella Cattedrale di Messina, 2 dicembre 1979).

I risultati nei quali, secondo le parole dell'autorevole Metropolita, rivivono gli antichi vincoli riguardano principalmente il dialogo interecclesiale tra Ortodossia e Cattolicesimo: alla fine dello scorso anno, infatti, è stata annunciata la formazione di due Commissioni paritetiche, e queste presto cominceranno ad incontrarsi dando sviluppo al dialogo teologico.

A tal proposito, in questo numero presentiamo un articolo del nostro amico Prof. Vittorio Peri, membro della Commissione cattolica romana per il dialogo con le Chiese ortodosse,

dal titolo « Chiesa d'Occidente e Chiese d'Oriente: considerazioni storiche su una nomenclatura tradizionale »: è il risultato di riflessioni antiche, aggiornate e rinnovate — sulle difficoltà e le reali vie su cui immettersi nella speranza di dialogare e di trovare un terreno comune ed attuale per l'unione con le Chiese d'Oriente.

Perché il dialogo, però, sia veramente incisivo ed efficace non può rimanere solo a livello di vertici ma deve necessariamente coinvolgere, con compiti e limiti adeguati, anche le Chiese locali.

E le Chiese locali dell'Italia del sud e della Sicilia, nutrite dal continuo e mistico canale dell'antichissima tradizione dei Padri — come ha sottolineato il metropolita Damaskinos di Tranoupolis — « trovandosi oggi di fronte al dialogo teologico delle Chiese ortodosse e cattolica romana, non possono tacere » (Conferenza all'Auditorium « SS. Salvatore », Palermo, 18 gennaio 1980). In quella stessa occasione, egli ha aggiunto: « Tutte le Commissioni ufficiali non possono in realtà ottenere nulla se non c'è un tentativo di realizzare l'ecumenismo sul piano locale » per tendere « ad un incontro vivo nell'emulazione spirituale ».

Alla radice di questa necessità di intervenire nel dialogo — ha detto il metropolita — è il fatto che queste Chiese « hanno vissuto nei tempi storici sia la tradizione ortodossa che quella cattolica romana ». E, con un paragone particolarmente significativo, ha aggiunto che, in esse, la tradizione ortodossa orientale e quella latina « costituiscono le due corde della chitarra spirituale con la quale molte volte si è espresso il canto armonioso delle strutture cattoliche della spiritualità di queste Chiese ».

Ancora, riflettendo su questo privilegiato dialogo interecclesiale, il Card. Pappalardo ha messo in evidenza che esso ha radice nel fatto che le nostre sono le Chiese « dell'unica tradizione della Chiesa indivisa ». Oltre che nell'attenzione e nella venerazione prestata ai Padri e ai loro scritti, per la Sicilia è elemento non secondario — ha detto il Cardinale — la presenza della tradizione greco-bizantina oggi testimoniata dalla etnia albanese, « principale promotore di rivitalizzazione » per il « rinnovamento della tensione ecumenica nella coscienza ecclesiale ».

Ed è proprio dall'etnia siculo-albanese, custode gelosa di quella stessa spiritualità greco-bizantina vissuta dalle Chiese del vicino Oriente ortodosso, che è sorta nell'agosto 1979 la « Comunità permanente di spiritualità orientale ed ecumenica » di Mezzojuso (Palermo) (cfr. « Oriente Cristiano », Anno XIX, n. 3, pagg. 96-104).

La sua nascita s'inscrive tra i più felici avvenimenti dell'anno centenario basiliano. E S. Basilio, pedagogo e formatore di coscienze, a Mezzojuso è ritornato ad insegnare concretamente e costruttivamente, con la forza irrefrenabile della sua parola dotta e convincente, con l'umiltà religiosa della sua irresistibile personalità. E i giovani di quella Comunità, specialmente a motivo del loro dichiarato impegno ecumenico, sono latori di un messaggio che è insieme siciliano ed orientale, pronto a promuovere e sollecitare quei vincoli che, attraverso tutta una serie di fattori, un tempo rinsaldavano in fraterna osmosi un comune patrimonio cristiano. Per cui quella Comunità, componente privilegiata del pleroma ecclesiale siciliano, si proietta in un futuro di grandi speranze: arricchire di voci il dialogo a livello di Chiese locali onde affrettare la realizzazione della piena comunione tra i cristiani d'Oriente e d'Occidente.

Ma anche questo dialogo ecumenico, che si annunzia prossimo, e al quale la Sicilia, lavorando per un modello concreto di unità, si considera particolarmente impegnata, è da attribuire all'azione mediatrice di Basilio.

Come già al suo tempo, torni Egli anche ora ad essere asceta e maestro, mediatore di comprensione e di unità.

Damiano Como

Lettera Apostolica di Papa Giovanni Paolo II nel XVI centenario di S. Basilio il Grande

PATRES ECCLESIAE

Introduzione.

Padri della Chiesa sono giustamente chiamati quei santi che, con la forza di fede, la profondità e la ricchezza dei loro insegnamenti, nel corso dei primi secoli l'hanno rigenerata e grandemente incrementata (1).

In verità « padri » della Chiesa, perchè da loro, mediante il Vangelo, essa ha ricevuto la vita (2). E anche suoi costruttori, perchè da loro — sul fondamento unico posto dagli Apostoli, che è il Cristo (3) — la Chiesa di Dio è stata edificata nelle sue strutture portanti.

Della vita attinta dai suoi padri la Chiesa ancora oggi vive; e sulle strutture poste dai suoi primi costruttori ancora oggi viene edificata, nella gioia e nella pena del suo cammino e del suo travaglio quotidiano.

Padri dunque sono stati, e padri restano per sempre: essi stessi, infatti, sono una struttura stabile della Chiesa, e per la Chiesa di tutti i secoli adempiono a una funzione perenne. Cosicchè ogni an-

(1) Cfr. Gal. 4, 19; Vincentius Lirinensis, *Commonitorium* I 3; PL 50, 641.

(2) Cfr. *1 Cor.* 4, 15.

(3) Cfr. *1 Cor.* 3, 11.

nuncio e magistero successivo, se vuole essere autentico, deve confrontarsi con il loro annuncio e il loro magistero; ogni carisma e ogni ministero deve attingere alla sorgente vitale della loro paternità; e ogni pietra nuova, aggiunta all'edificio santo che ogni giorno cresce e si amplifica (4), deve collocarsi nelle strutture già da loro poste, e con esse saldarsi e connettersi.

Guidata da queste certezze, la Chiesa non si stanca di ritornare ai loro scritti — pieni di sapienza e incapaci di invecchiare — e di rinnovarne continuamente il ricordo. È quindi con grande gioia che nel corso dell'anno liturgico sempre di nuovo incontriamo i nostri padri: e ogni volta ne siamo confermati nella fede e incoraggiati nella speranza.

E ancora più grande è la nostra gioia quando particolari circostanze invitano a incontrarli in modo più prolungato e profondo. Di tale natura è appunto la ricorrenza di questo anno, che segna il XVI centenario di transito del nostro padre Basilio, vescovo di Cesarea.

La vita e il ministero di San Basilio.

Fra i padri greci chiamato « grande », nei testi liturgici bizantini Basilio è invocato come « luce della pietà » e « luminaire della Chiesa ». La illuminò, infatti, e tuttora la illumina: non meno per « la purezza della sua vita » che per l'eccellenza della sua dottrina. Poichè il primo e più grande insegnamento dei santi è pur sempre la loro vita.

Nato in una famiglia di santi, Basilio ebbe anche il privilegio di una educazione eletta, presso i più reputati maestri di Costantinopoli e di Atene.

Ma a lui parve che la sua vita cominciasse veramente solo quando, in modo più pieno e determinante, gli fu dato di conoscere il Cristo come suo Signore: quando, cioè, attirato irresistibilmente da lui, praticò quel distacco radicale che avrebbe poi tanto inculcato nel suo insegnamento (5), e divenne suo discepolo.

Si mise allora alla sequela del Cristo, volendo conformarsi soltanto a lui: guardando a lui solo, ascoltando lui solo (6), e in tutto

(4) Cfr. *Eph.* 2, 21.

(5) Cfr. *Regulae fusius tractatae* 8; PG 31; 933c-941a.

(6) Cfr. *Moralia* LXXX 1; PG 31, 860bc.

è per tutto considerandolo suo unico « sovrano, re, medico, e maestro di verità » (7).

Senza esitare, quindi, abbandonò quegli studi che pure tanto aveva amato e dai quali aveva tratto immensi tesori di scienza (8): avendo infatti deciso di servire a Dio solo, non volle più sapere nulla all'infuori del Cristo (9), e ritenne vanità ogni sapienza che non fosse quella della croce. Sono parole sue, con le quali, già verso il termine della vita, rievocava l'evento della sua conversione: « Io avevo sciupato molto tempo nella vanità, perdendo quasi tutta la mia giovinezza nel lavoro vano a cui mi applicavo per apprendere gli insegnamenti di quella sapienza che Dio ha reso stolta (10); finchè un giorno, come svegliandomi da un sonno profondo, riguardai alla mirabile luce della verità del Vangelo, e considerai l'inutilità della sapienza dei principi di questo mondo che sono ridotti all'impotenza (11). Allora pianse molto sulla mia miserabile vita » (12).

Pianse sulla sua vita, benchè già prima — secondo la testimonianza di Gregorio Nazianzeno, suo compagno di studi — fosse umanamente esemplare (13): gli sembrò nondimeno « miserabile », perchè non era in modo totale ed esclusivo consacrata a Dio, che è l'unico Signore.

Con irrefrenabile impazienza, interruppe dunque gli studi intrapresi e, abbandonati i maestri della sapienza ellenica, « attraversò molte terre e molti mari » (14) in cerca di altri maestri: quegli « stolti » e quei poveri che nei deserti si esercitavano a ben diversa sapienza.

Cominciò così ad apprendere cose mai salite al cuore dell'uomo (15), verità che i retori e i filosofi non avrebbero mai potuto insegnargli (16). E in questa sapienza nuova crebbe poi di giorno in giorno, in un meraviglioso itinerario di grazia: mediante la preghiera, la mortificazione, l'esercizio della carità, il continuo commercio con le Sante Scritture e gli insegnamenti dei padri (17).

(7) *De baptismo* I 1; PG 31, 1516b.

(8) Cfr. Gregorius Nazianzenus, *In laudem Basilii*; PG 36, 525c-528c.

(9) Cfr. *1 Cor.* 2, 2.

(10) Cfr. *1 Cor.* 1, 20.

(11) Cfr. *1 Cor.* 2, 6.

(12) *Epistula* 223; PG 32, 824a.

(13) *In laudem Basilii*; PG 36, 521cd.

(14) *Epistula* 204; PG 32, 753a.

(15) Cfr. *1 Cor.* 2, 9.

(16) Cfr. *Epistula* 223; PG 32, 824bd.

(17) Cfr. *Praesertim Epistula* 2 et 22.

Ben presto fu chiamato al ministero.

Ma anche nel servizio delle anime, con saggio equilibrio seppe comporre la predicazione infaticabile con spazi di solitudine e ampio respiro di preghiera. Riteneva infatti che ciò fosse di inderogabile necessità per la « purificazione dell'anima » (18), e quindi perchè l'annuncio della parola potesse sempre essere confermato dall'« evidente esempio » della vita (19).

Così divenne pastore e fu insieme, nel senso più sostanziale del termine, monaco; anzi, fu certo fra i più grandi dei monaci-pastori della Chiesa: figura singolarmente completa di vescovo, e grande promotore e legislatore del monachesimo.

Forte, infatti, della propria personale esperienza, Basilio contribuì fortemente alla formazione di comunità di cristiani totalmente consacrati al « divino servizio » (20), e si assunse l'impegno e la fatica di sostenerle con frequenti visite (21): per sua e loro edificazione intrattenendosi con esse in mirabili colloqui, molti dei quali, per grazia di Dio, ci sono stati trasmessi per scritto (22). A questi scritti hanno attinto vari legislatori del monachesimo, non ultimo lo stesso S. Benedetto, che considera Basilio come suo maestro (23); a questi scritti — direttamente o indirettamente conosciuti — si sono ispirati la più parte di coloro che, in Oriente come in Occidente, hanno abbracciato la vita monastica.

Per questo si ritiene da molti che quella struttura capitale della vita della Chiesa che è il monachesimo sia stata posta, per tutti i secoli, principalmente da S. Basilio; o che, almeno, non sia stata definita nella sua natura più propria senza il suo deciso contributo.

Basilio ebbe molto a soffrire per i mali in cui gemeva, in quell'ora difficile, il popolo di Dio (24). Li denunciò con franchezza e, con lucidità e amore, ne individuò le cause, per accingersi coraggiosamente a una vasta opera di riforma. Cioè all'opera — da perseguire in ogni tempo, da rinnovare a ogni generazione — volta a riportare la Chiesa del Signore, « per la quale il Cristo è morto e sulla quale ha effuso abbondante il suo Spirito » (25), alla sua

(18) *Epistula* 2, PG 32, 228a. Cfr. Ep. 210, 769a.

(19) *Regulae fusius tractatae* 43; PG 31, 102a-1029b. Cfr. *Moralia* LXX 10, PG 31m, 824d-825b.

(20) *Regulae Benedicti, Prologus*.

(21) Cfr. Gregorius Nazianzenus, *In laudem Basilii*; PG 36, 536b.

(22) Cfr. *Regulae brevius tractatae, proemium*, PG 31, 1080ab.

(23) Cfr. *Regulae Benedicti*, LXXIII 5.

(24) Cfr. *De iudicio*; PG 31, 653b.

(25) *Ibid.*

forma primitiva: a quella normativa immagine, bella e pura, che ce ne trasmettono la parola del Cristo e degli Atti degli Apostoli. Quante volte Basilio ricorda, con passione e costruttiva nostalgia, il tempo in cui « la moltitudine dei credenti era un cuore solo e una anima sola »! (26).

Il suo impegno di riforma si volse insieme, con armonia e compiutezza, praticamente a tutti gli aspetti e gli ambiti della vita cristiana.

Per la natura stessa del suo ministero, il vescovo è innanzitutto pontefice del suo popolo; e il popolo di Dio è prima di tutto popolo sacerdotale.

Non può quindi in alcun modo trascurare la liturgia — la sua forza e ricchezza, la sua bellezza, la sua « verità » — un vescovo veramente sollecito del bene della Chiesa. Nell'opera pastorale, anzi, l'impegno per la liturgia sta logicamente al vertice di tutto e concretamente in cima a ogni altra scelta: la liturgia, infatti — come ricorda il Concilio Vaticano II — è « il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa, e insieme la fonte da cui promana tutta la sua virtù » (27), cosicchè « nessun'altra azione della Chiesa ne uguaglia l'efficacia » (28).

Di questo si mostrò perfettamente consapevole Basilio: e il « legislatore di monaci » (29) seppe essere anche sapiente « riformatore liturgico » (30).

Della sua opera in questo ambito resta, eredità preziosissima per la Chiesa di tutti i tempi, l'anafora che legittimamente porta il suo nome: la grande preghiera eucaristica che, da lui rifusa e arricchita, è bellissima fra le più belle.

Non solo: lo stesso ordinamento fondamentale della preghiera salmodica ebbe in lui uno dei maggiori ispiratori e artefici (31). Così, soprattutto per l'impulso dato da lui, la salmodia — « incenso spirituale », respiro e conforto del popolo di Dio (32) — nella sua Chiesa fu amata moltissimo dai fedeli, e divenne nota ai piccoli e agli adulti, ai dotti e agli incolti (33). Come riferisce

(26) *Act.* 4, 32; cfr. *De iudicio* 660c. *Regulae fusius tractatae* 7, 933c *Homilia tempore famis*, 325ab.

(27) *Sacrosanctum Concilium*, 10.

(28) *Ibid.*

(29) Gregorius Nazianzenus, *In laudem Basilii*; PG 36, 541c.

(30) *Ibid.*

(31) Cfr. *Epistula* 2 et *Regulae fusius tractatae* 37, PG 31, 1013b-1016c.

(32) Cfr. *In Psalmum* 1; PG 29, 212a-213c.

(33) *Ibid.*

lo stesso Basilio: « Presso di noi il popolo si alza di notte per recarsi alla casa della preghiera, ... e trascorre la notte alternando salmi e preghiere » (34). I salmi, che nelle chiese rimbombavano come tuoni (35), si udivano risuonare anche nelle case e nelle piazze (36).

Basilio amò di amore geloso la Chiesa (37): e sapendo che la sua verginità è la sua stessa fede, della purezza di questa fede fu custode vigilantissimo.

Per questo dovette e seppe combattere con coraggio: non contro uomini, ma contro ogni adulterazione della parola di Dio (38), ogni falsificazione della verità, ogni manomissione del deposito santo (39) trasmesso dai Padri. Il suo impeto perciò non aveva nulla di passionale: era forza di amore; e la sua chiarezza nulla di puntiglioso: era delicatezza di amore.

Così, dall'inizio al termine del suo ministero combattè per salvaguardare intatto il senso della formula di Nicea riguardo alla divinità del Cristo « consostanziale » al Padre (40); e ugualmente combattè perchè non fosse sminuita la gloria dello Spirito che, « facendo parte della Trinità ed essendo della divina e beata natura di essa » (41), deve essere con il Padre e il Figlio connumerato e conglorificato (42).

Con fermezza, ed esponendosi personalmente a pericoli gravissimi, vigilò e combattè anche per la libertà della Chiesa: da vero vescovo, non esitando a contrapporsi ai regnanti per difendere il diritto suo e del popolo di Dio di professare la verità e di ubbidire al Vangelo (43). Il Nazianzeno, che riferisce un episodio saliente di questa lotta, fa ben comprendere che il segreto della sua forza non risiedeva che nella semplicità stessa del suo annuncio, nella chiarezza della sua testimonianza, e nell'inerme maestà della sua dignità sacerdotale (44).

(34) *Epistula* 207; PG 32, 764ab.

(35) Cfr. Gregorius Nazianzenus, *In laudem Basilii*; PG 36, 561cd.

(36) Cfr. *In Psalmum* 1; PG 29, 212c.

(37) Cfr. *II Cor.* 11, 2.

(38) Cfr. *II Cor.* 2, 17.

(39) Cfr. *I Tim.* 6, 20; *II Tim.* 1, 14.

(40) Cfr. *Epistula* 9; PG 32, 272a; *Epistula* 52, 392b-396a; *Adv. Eunomium* I; PG 29, 556c.

(41) *Epistula* 243; PG 32, 909a.

(42) Cfr. *De Spiritu Sancto*; PG 32, 117c.

(43) Cfr. Gregorius Nazianzenus, *In laudem Basilii*; PG 36, 557c-561c.

(44) Cfr. *Ibid.*, 561c-564b.

Non minore severità che contro eresie e tiranni, Basilio mostrò contro equivoci e abusi all'interno della Chiesa: particolarmente, contro la mondanizzazione e l'attaccamento ai beni.

A muoverlo era, ancora e sempre, il medesimo amore alla verità e al Vangelo; benchè in modo diverso, era pur sempre il Vangelo, infatti, a essere negato e contraddetto: sia dall'errore degli eresiarchi, che dall'egoismo dei ricchi.

Al riguardo sono memorabili, e rimangono esemplari, i testi di alcuni suoi discorsi: « Vendi quello che hai e dallo ai poveri(45); ... perché, anche se non hai ucciso o commesso adulterio o rubato o detto falsa testimonianza, non ti serve a nulla se non fai anche il resto: solo in tale modo potrai entrare nel Regno di Dio »(46).

Chi infatti, secondo il comandamento di Dio, vuole amare il prossimo come se stesso (47), « non deve possedere niente di più di quello che possiede il suo prossimo »(48).

E in modo ancora più appassionato, in tempo di carestia, esortava a « non mostrarsi più crudeli delle bestie, . . . col mettersi in seno ciò che è comune, e possedendo da soli ciò che è di tutti »(49).

Un radicalismo sconcertante e bellissimo, e un forte appello alla Chiesa di tutti i tempi a confrontarsi seriamente con il Vangelo.

Al Vangelo, che comanda l'amore e il servizio dei poveri, oltre che con queste parole Basilio rese testimonianza con opere immense di carità; come la costruzione, alle porte di Cesarea, di un gigantesco ospizio per i bisognosi (50): una vera città della misericordia che da lui prese il nome di Basiliade (51), anch'essa momento autentico dell'unico annuncio evangelico.

Fu lo stesso amore per il Cristo e il suo Vangelo, ciò che tanto lo fece soffrire delle divisioni della Chiesa e che con tanta perseveranza, sperando contra spem, gli fece ricercare con tutte le Chiese una comunione più efficace e manifesta (52).

È la verità stessa del Vangelo, infatti, a essere oscurata dalla discordia dei cristiani, ed è il Cristo stesso a essere lacerato (53).

(45) *Mt.* 19, 22.

(46) *Homilia in divites*; PG 31, 280b-281a.

(47) Cfr. *Lev.* 19, 18; *Mt.* 19, 19.

(48) *Homilia in divites*; PG 31, 281b.

(49) *Homilia tempore famis*; PG 31, 325a.

(50) Cfr. *Epistula* 94, 488bc.

(51) Cfr. Sozomenus, *Historia Eccl.* VI 34; PG 67, 1397a.

(52) Cfr. *Epistula* 70 e 243.

(53) Cfr. *I Cor.* 1, 13.

La divisione dei credenti contraddice la potenza dell'unico battesimo (54), che nel Cristo ci fa una sola cosa, anzi un'unica mistica persona (55); contraddice la sovranità del Cristo, unico re al quale tutti devono ugualmente essere soggetti; contraddice l'autorità e la forza unificante della parola di Dio, unica legge alla quale tutti i credenti devono concordemente ubbidire (56).

La divisione delle Chiese è quindi un fatto così nettamente e direttamente anti-cristologico e anti-biblico, che secondo Basilio la via per la ricomposizione dell'unità può essere soltanto la riconversione di tutti al Cristo e alla sua parola (57).

Nel multiforme esercizio del suo ministero Basilio si fece dunque, come prescriveva per tutti gli annunciatori della parola, « apostolo e ministro di Cristo, dispensatore dei misteri di Dio, araldo del Regno, modello e regola di pietà, occhio del corpo della Chiesa, pastore delle pecore di Cristo, medico pietoso, padre e nutrice, cooperatore di Dio, agricoltore di Dio, costruttore del tempio di Dio » (58).

E in tale opera e tale lotta — ardua e dolorosa, senza respiro — Basilio offrì la sua vita (59) e si consumò come olocausto.

Morì non ancora cinquantenne, consumato dalle fatiche e dall'ascesi.

Il Magistero di San Basilio.

Dopo aver così brevemente ricordato aspetti salienti della vita di Basilio e del suo impegno di cristiano e di vescovo, sembra giusto che si tenti di attingere, dalla ricchissima eredità dei suoi scritti, almeno qualche indicazione suprema. Rimettersi alla sua scuola potrà dare luce per meglio affrontare i problemi e le difficoltà di questo stesso tempo, e quindi soccorrerci per il nostro presente e per il nostro futuro.

Non sembri astratto cominciare da ciò che egli ha insegnato riguardo alla santa Trinità: è certo, anzi, che non può esserci inizio migliore, almeno se ci si vuole adeguare al suo stesso pensiero.

(54) Cfr. *Eph.* 4, 4.

(55) Cfr. *Gal.* 3, 28.

(56) Cfr. *De iudicio*; PG 31, 653a-656c.

(57) *Ibid.*, 660b-661a.

(58) Cfr. *Moralia* LXXX 12-21; PG 31, 864b-868b.

(59) Cfr. *Moralia* LXXX 18, 865c.

D'altra parte, che cosa può imporsi maggiormente o essere più normativo per la vita, che il mistero della vita, di Dio? Può esserci punto di riferimento più significativo e vitale di questo, per l'uomo?

Per l'uomo nuovo, che è conformato a questo mistero nella struttura intima del suo essere e del suo esistere; e per ogni uomo, lo sappia o no: poiché non c'è alcuno che non sia stato creato per il Cristo, il Verbo eterno, e non c'è alcuno che non sia chiamato, dallo Spirito e nello Spirito, a glorificare il Padre.

È il mistero primordiale, la Trinità santa: poiché non è altro che il mistero stesso di Dio, dell'unico Dio vivo e vero.

Di questo mistero, Basilio proclama con fermezza la realtà, la triade dei nomi divini, dice, indica tre distinte ipostasi (60). Ma con non minore fermezza ne confessa l'assoluta inaccessibilità.

Com'era lucida in lui, teologo sommo, la coscienza dell'infermità e inadeguatezza di ogni teologare!

Nessuno, diceva, è capace di farlo in modo degno, e la grandezza del mistero vince ogni discorso, cosicchè neppure le lingue degli angeli possono attingerlo (61).

Realtà abissale e imperscrutabile, dunque, il Dio vivente! Ma nondimeno Basilio sa di « doverne » parlare, prima e più che di ogni altra cosa. E così, credendo, parla (62): per forza incoercibile di amore, per obbedienza al comando di Dio, e per l'edificazione della Chiesa, che « non si sazia mai di udire tali cose » (63).

Ma forse è più esatto dire che Basilio, da vero « teologo », più che parlare di questo mistero, lo canta.

Canta il Padre: « il principio di tutto, la causa dell'essere di ciò che esiste, la radice dei viventi » (64), e soprattutto « Padre del nostro Signore Gesù Cristo » (65). E come il Padre è primariamente in rapporto al Figlio, così il Figlio — il Verbo che si è fatto carne nel seno di Maria — è primariamente in rapporto al Padre.

Così dunque lo contempla e lo canta Basilio: nella « luce inaccessibile », nella « potenza ineffabile », nella « grandezza infinita »,

(60) Cfr. *Adv. Eunomium* I; PG 29, 529a.

(61) Cfr. *Homilia de fide*; PG 31, 464b-465a.

(62) Cfr. *II Cor.* 4, 13.

(63) *Homilia de fide*, 464cd.

(64) *Ibid.*, 465c.

(65) *Anaphora S. Basilii*.

nella « gloria sovrasplendente » del mistero trinitario, Dio presso Dio (66), « immagine della bontà del Padre e sigillo di forma a lui uguale » (67).

Solo in questo modo, confessando senza ambiguità il Cristo come « uno della santa Trinità » (68), Basilio può poi vederlo con pieno realismo nell'annientamento della sua umanità. E come pochi altri sa far misurare l'infinito spazio da lui percorso alla nostra ricerca; come pochi sa far scrutare fin nell'abisso dell'umiliazione di Colui che « essendo nella forma di Dio, svuotò se stesso assumendo la forma di servo » (69).

Nell'insegnamento di Basilio, la cristologia della gloria non attenua per nulla la cristologia dell'umiliazione: anzi, serve a proclamare con forza ancora più grande quel contenuto centrale del Vangelo che è la parola della croce (70) e lo scandalo della croce (71).

Questo è, di fatto, uno schema abituale del suo discorso cristologico: è la luce della gloria, a rivelare il senso dell'abbassamento.

L'ubbidienza del Cristo è vero « Vangelo », cioè realizzazione paradossale dell'amore redentivo di Dio, proprio perchè — e solo se — colui che ubbidisce è « il Figlio Unigenito di Dio, il Signore e Dio nostro, colui per mezzo del quale tutte le cose sono state fatte » (72); ed è così che essa può piegare la nostra ostinata disubbidienza. Le sofferenze del Cristo, agnello immacolato che non ha aperto la bocca contro chi lo percuoteva (73), hanno portata infinita e valore eterno e universale, proprio perchè colui che così ha patito è « il creatore e sovrano del cielo e della terra, adorabile al di là di ogni creatura intellettuale e sensibile, colui che tutto sostiene con la parola della sua potenza » (74); ed è così che la passione del Cristo domina la nostra violenza e placa la nostra ira.

La croce, infine, è davvero la nostra « unica speranza » (75) — non sconfitta, quindi, ma evento salvifico, « esaltazione » (76) e stupendo trionfo — solo perchè colui che vi è stato inchiodato

(66) *Homilia de fide*, 465cd.

(67) Cfr. *Anaphora S. Basilii*.

(68) *Liturgia S. Ioannis Chrysostomi*.

(69) *Phil.* 2, 6s.

(70) Cfr. *I Cor.* 1, 18.

(71) Cfr. *Gal.* 5, 11.

(72) *De iudicio*; PG 31, 660b.

(73) Cfr. *Is.* 53, 7.

(74) Cfr. *Hebr.* 1, 3; *Hom. de ira*, PG 31, 369b.

(75) Lit. Hor. Hebdomada sancta, hymnus ad Vesperas.

(76) Cfr. *Io.* 8, 32 s., et alibi.

è vi è morto è « il Signore nostro e di tutti » (77), « colui mediante il quale sono state fatte tutte le cose, le visibili e le invisibili, colui che possiede la vita come la possiede il Padre che gliel'ha data, colui che dal Padre ha ricevuto ogni potere » (78); ed è così che la morte del Cristo ci libera da quel « timore della morte » del quale tutti eravamo schiavi (79).

« Da lui, il Cristo, rifulse lo Spirito Santo: lo Spirito della verità, il dono dell'adozione filiale, il pegno dell'eredità futura, la primizia dei beni eterni, la potenza vivificante, la sorgente della santificazione, da cui ogni creatura razionale e intellettuale riceve potenza di rendere culto al Padre e di elevare a lui la dossologia eterna » (80).

Questo inno dell'Anafora di Basilio esprime bene, in sintesi, il ruolo dello Spirito nell'economia salvifica.

È lo Spirito che, dato a ogni battezzato, in ciascuno opera carismi e a ciascuno ricorda gli insegnamenti del Signore (81); è lo Spirito che anima tutta la Chiesa e la ordina e la vivifica con i suoi doni facendone tutta un corpo « spirituale » e carismatico (82).

Di qui, Basilio risaliva alla serena contemplazione della « gloria » dello Spirito, misteriosa e inaccessibile: confessandolo, al di sopra di ogni creatura (83), Sovrano e Signore poichè da lui siamo divinizzati (84), e Santo per essenza poichè da lui siamo santificati (85). Avendo così contribuito alla formulazione della fede trinitaria della Chiesa, Basilio ancora oggi parla al suo cuore e la consola, particolarmente con la luminosa confessione del suo Consolatore.

La luce sfolgorante del mistero trinitario non mette certo in ombra la gloria dell'uomo: anzi, massimamente la esalta e la rivela.

L'uomo, infatti, non è rivale di Dio, follemente opposto a lui; e non è senza Dio, abbandonato alla disperazione della propria solitudine. Ma è riflesso di Dio e sua immagine.

Perciò, quanto più Dio risplende, tanto più ne riverbera la

(77) Cfr. *Act.* 10, 36; *De baptismo* II 12; PG 31, 1624b.

(78) *De baptismo* II 13, 1625c.

(79) Cfr. *Hebr.* 2, 15.

(80) Cfr. *Anaphora S. Basilii*.

(81) Cfr. *De baptismo* I 2; PG 31, 1561a.

(82) Cfr. *De Spiritu sancto*; PG 32, 181ab; *De iudicio*, PG 31, 657c-660a.

(83) *Ibidem*.

(84) Cfr. *ibid.*, cap. 20 s

(85) Cfr. *ibid.*, cap. 9 e 18.

luce dall'uomo; quanto più Dio è esaltato, tanto più è innalzata la dignità dell'uomo.

E in questo modo, difatti, Basilio ha celebrato la dignità dell'uomo: vedendola tutta in rapporto a Dio, cioè derivata da lui e finalizzata a lui.

Essenzialmente per conoscere Dio l'uomo ha ricevuto l'intelligenza, e per vivere conforme alla sua legge ha ricevuto la libertà. Ed è in quanto immagine, che l'uomo trascende tutto l'ordine della natura e appare « più glorioso del cielo, più del sole, più dei cori degli astri: quale cielo, infatti, è chiamato immagine di Dio altissimo? » (86).

Proprio per questo, la gloria dell'uomo è radicalmente condizionata al suo rapporto con Dio: l'uomo consegue in pienezza la sua dignità « regale » solo realizzandosi in quanto immagine, e diviene veramente se stesso solo conoscendo e amando Colui per il quale ha la ragione e la libertà.

Già prima di Basilio, così si esprimeva mirabilmente S. Ireneo: « La gloria di Dio è l'uomo vivente; ma la vita dell'uomo è la visione di Dio » (87). L'uomo vivente è in se stesso glorificazione di Dio, in quanto raggio della sua bellezza; ma non ha « vita » se non attingendola da Dio, nel rapporto personale con lui. Fallire in questo compito, significherebbe per l'uomo tradire la propria vocazione essenziale, e pertanto negare e avvilire la propria dignità (88).

E che altro è il peccato se non questo? Il Cristo stesso, infatti, non è forse venuto per restaurare e restituire la sua gloria a questa immagine di Dio che è l'uomo, cioè all'immagine che l'uomo, con il peccato, aveva ottenebrata (89), corrotta (90), infranta? (91).

Proprio per questo — afferma Basilio con le parole della Scrittura — « il Verbo si è fatto carne ed ha abitato fra noi (92), e ha tanto umiliato se stesso da farsi ubbidiente fino alla morte, e alla morte di croce » (93).

Perciò, o uomo, « renditi conto della tua grandezza conside-

(86) *In Psalmum* 48; PG 29, 449c.

(87) *Adversus haereses* IV, 20, 7.

(88) Cfr. *In Psalmum* 48, 449d-452a.

(89) *Homilia de malo*; PG 31, 333a.

(90) *In Psalmum* 32; PG 29, 344b.

(91) *De baptismo* I 2; PG 31, 1537a.

(92) *Io.* 1, 14.

(93) Cfr. *Phil.* 2, 8; *In Psalmum* 48; PG 29, 452 ab.

rando il prezzo versato per te: guarda il prezzo del tuo riscatto, e comprendi la tua dignità! » (94).

La dignità dell'uomo, dunque, è insieme nel mistero di Dio, e nel mistero della croce: è questo l'«umanesimo» di Basilio, o — potremmo dire più semplicemente — l'umanesimo cristiano.

Il restauro dell'immagine può dunque compiersi soltanto in virtù della croce del Cristo: «Fu la sua ubbidienza fino alla morte a divenire per noi redenzione dei peccatori, libertà dalla morte che regnava per la colpa originale, riconciliazione con Dio, potenza di piacere a Dio, dono di giustizia, comunione dei santi nella vita eterna, eredità del Regno dei Cieli » (95).

Ma questo, per Basilio, equivale a dire che tutto ciò si compie in virtù del battesimo.

Che cos'è, infatti, il battesimo, se non l'evento salvifico della morte del Cristo, nel quale siamo inseriti mediante la celebrazione del mistero? Il mistero sacramentale, «imitazione» della sua morte, ci immerge nella realtà della sua morte; come scrive Paolo «O ignorate che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte?» (96).

Basandosi appunto sulla misteriosa identità del battesimo con l'evento pasquale del Cristo, al seguito di Paolo anche Basilio insegna che essere battezzati altro non è se non essere realmente crocifissi — cioè inchiodati con il Cristo alla sua unica croce — realmente morire la sua morte, con lui essere sepolti nel suo seppellimento, e conseguentemente con lui risorgere della sua risurrezione (97).

Coerentemente, perciò, egli può riferire al battesimo gli stessi titoli di gloria con cui l'abbiamo udito inneggiare alla croce: anch'esso è «riscatto dei prigionieri, remissione dei debiti, morte del peccato, rigenerazione dell'anima, abito di luce, inviolabile sigillo, veicolo per il cielo, titolo per il regno, dono della filiazione» (98). È per esso, infatti, che si salda l'unione fra l'uomo e il Cristo, e che mediante il Cristo l'uomo è inserito nel cuore stesso della vita trinitaria: divenendo spirito perchè nato dallo Spirito (99) e figlio

(94) *Ibid.*, b

(95) *De baptismo* I 2; PG 31, 1556b.

(96) *Rom.* 6, 3.

(97) *Cfr. De baptismo* I 2.

(98) *In sanctum baptisma*; PG 31, 433ab

(99) *Cfr. Moralia* XX 2; PG 31, 736d; *ibid.*



Una rappresentanza del Comitato organizzatore delle celebrazioni giubilari basiliane in Sicilia, guidata dall'Avv. Lo Verde (a sinistra del Santo Padre) incontra Papa Giovanni Paolo II in visita all'Abbazia di Grottaferrata (9 settembre 1979). Alla destra del Papa: il Dr. Antonino Cuccia di Mezzojuso, e il Dr. Tommaso Plescia di Piana degli Albanesi.

perchè rivestito del Figlio, in un rapporto altissimo con il Padre dell'Unigenito che è ormai divenuto anche, realmente, il Padre suo (100).

Alla luce di una considerazione così vigorosa del mistero battesimale, si disvela a Basilio il senso stesso della vita cristiana. Del resto, come altrimenti comprendere questo mistero dell'uomo nuovo, se non fissando lo sguardo sul punto luminoso della sua nascita nuova, e sulla potenza divina che nel battesimo lo ha generato?

« Come si definisce il cristiano? » — si chiede Basilio —; e risponde: « Come colui che è generato da acqua e Spirito nel battesimo » (101).

Solo in ciò da cui siamo si rivela ciò che siamo, e ciò per cui siamo.

(100) Cfr. *De baptismo* I 2, 1564c-1565b.

(101) *Moralia* LXXX 22; PG 31, 868d.

Creatura nuova, il cristiano, anche quando non ne è pienamente consapevole, vive una vita nuova; e nella sua realtà più profonda, anche se col suo agire lo rinnega, è trasferito in una patria nuova, sulla terra già reso celeste (102): perché l'operazione di Dio è infinitamente e infallibilmente efficace, e rimane sempre in qualche misura al di là di ogni smentita e contraddizione dell'uomo.

Resta, certo, il compito — ed è, in rapporto essenziale con il battesimo, il senso stesso della vita cristiana — di diventare quello che si è, adeguandosi alla nuova dimensione « spirituale » ed escatologica del proprio mistero personale. Come si esprime, con la consueta chiarezza, S. Basilio: « Il significato e la potenza del battesimo è che il battezzato si trasformi nei pensieri, nelle parole e nelle opere, e che diventi — secondo la potenza che qui gli è stata elargita — quale è Colui dal quale è stato generato » (103).

L'eucaristia, compimento dell'iniziazione cristiana, è sempre considerata da Basilio in strettissimo rapporto con il battesimo.

Unico cibo adeguato al nuovo essere del battezzato e capace di sostenerne la vita nuova e di alimentarne le nuove energie (104); culto in spirito e verità, esercizio del nuovo sacerdozio e sacrificio perfetto dell'Israele nuovo (105), solo l'eucaristia attua in pienezza e perfezione la nuova creazione battesimale.

Perciò, è mistero di immensa gioia — solo cantando vi si può partecipare (106) — e di infinita, tremenda santità. Come si potrebbe, essendo in stato di peccato, trattare il corpo del Signore? (107). La Chiesa che comunica, dovrebbe davvero essere « senza macchia e ruga, santa e incontaminata » (108): cioè dovrebbe sempre, con vigile coscienza del mistero che celebra, esaminare bene se stessa (109), per purificarsi sempre più « da ogni contaminazione e impurità » (110).

D'altra parte, astenersi dal comunicare non è possibile: all'eu-

(102) Cfr. *De Spiritu sancto*; PG 32, 157c; *In sanctum baptisma*; PG 31, 429b.

(103) *Moralia* XX 2; PG 31, 736d.

(104) Cfr. *De baptismo* I 3; PG 31, 1573b.

(105) Cfr. *ibid.* II 2s e 8, 1601c; *Epistula* 93; PG 32, 485a.

(106) Cfr. *Moralia* XXI 4; PG 31, 741a.

(107) Cfr. *De baptismo* II 3; PG 31, 1585ab.

(108) *Eph.* 5, 27; *Moralia* LXXX 22, 869b.

(109) Cfr. *I Cor.* 11, 28; *Moralia* XXI 2, 740ab.

(110) *De baptismo* II 3; PG 31, 1585ab.

caristia infatti, necessaria per la vita eterna (111), è ordinato lo stesso battesimo, e il popolo dei battezzati deve essere puro proprio per partecipare all'eucaristia (112).

Solo l'eucaristia del resto, vero memoriale del mistero pasquale del Cristo, è capace di tenere desta in noi la memoria del suo amore. Essa è perciò il segreto della vigilanza della Chiesa le sarebbe troppo facile, altrimenti, senza la divina efficacia di questo richiamo continuo e dolcissimo, senza la forza penetrante di questo sguardo del suo Sposo fissato su di lei, cadere nell'oblio, nell'insensibilità, nell'infedeltà. A questo scopo è stata istituita, secondo le parole del Signore: « Fate questo in memoria di me » (113); e a questo scopo, conseguentemente, deve essere celebrata.

Basilio non si stanca di ripeterlo: « Per ricordare » (114); anzi, « per ricordare sempre » (115), « per il ricordo indelebile » (116), « per custodire incessantemente il ricordo di Colui che è morto e risorto per noi » (117).

Solo l'eucaristia dunque, per disegno e dono di Dio, può veramente custodire nel cuore « il sigillo » (118) di quel ricordo del Cristo che, stringendosi come in una morsa, ci impedisce di peccare. È perciò particolarmente in rapporto all'eucaristia che Basilio riprende il testo di Paolo: « L'amore di Cristo ci stringe, al pensiero che uno è morto per tutti e quindi tutti sono morti. Ed egli è morto per tutti, perché quelli che vivono non vivano più per se stessi, ma per colui che è morto e risuscitato per loro » (119).

Ma che cos'è poi questo vivere per il Cristo — o « vivere integralmente per Dio » — se non il contenuto stesso del patto battesimale? (120).

Anche per questo aspetto, dunque, l'eucaristia appare essere la pienezza del battesimo: essa sola, infatti, consente di viverlo con fedeltà, e continuamente lo attualizza nella sua potenza di grazia.

Perciò Basilio non esita a raccomandare la comunione frequente, o addirittura quotidiana: « Comunicare anche ogni giorno rice-

(111) Cfr. *Moralia* XXI 1; PG 31, 737c.

(112) Cfr. *Moralia* LXXX 22, 869b.

(113) *I Cor.* 11, 24s e par.

(114) *Moralia* XXI 3, 740b.

(115) *Ibid.* 1576d.

(116) *Moralia* LXXX 22, 869b.

(117) Cfr. *Regulae fusius tractatae* 5; PG 31, 921b.

(118) *II Cor.* 5, 14s.

(119) Cfr. *De baptismo* II 1, PG 31, 1581a.

(120) *Io.* 6, 54.

vendo il santo corpo e sangue del Cristo è cosa buona e utile; poiché egli stesso dice chiaramente: "Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna" (121). Chi dunque dubiterà che comunicare continuamente alla vita non sia vivere in pienezza? » (122).

Vero « cibo di vita eterna » capace di nutrire la vita nuova del battezzato è, come l'eucaristia, anche « ogni parola che esce dalla bocca di Dio » (123).

È Basilio stesso a stabilire con forza questo nesso fondamentale fra la mensa della parola di Dio e quella del corpo del Cristo (124). Benché in modo diverso, infatti, anche la Scrittura, come l'eucaristia, è divina, santa, e necessaria.

Veramente divina, afferma Basilio con singolare energia: cioè « di Dio » nel senso più proprio. Dio stesso l'ha ispirata (125), Dio l'ha convalidata (126), Dio l'ha pronunciata mediante gli agiografici (127) — Mosè, i profeti, gli evangelisti, gli apostoli (128) — e soprattutto mediante il suo Figlio (129); lui, l'unico Signore: sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento (130), certo con diversi gradi di intensità e diversa pienezza di rivelazione (131), ma pure senza ombra di contraddizione (132).

Di sostanza divina benché fatta di parole umane, la Scrittura è perciò infinitamente autorevole: sorgente della fede, secondo la parola di Paolo (133), è il fondamento di una certezza piena, indubbia, non vacillante (134). Essendo tutta di Dio, è tutta, in ogni sua minima parte, infinitamente importante e degna di estrema attenzione (135).

(121) *Epistula* 93, PG 32, 484b.

(122) *Mt.* 4, 4; cfr. *Dt.* 8, 3; *De baptismo* I 3, PG 31, 1753bc.

(123) Cfr. *Dei Verbum* 21.

(124) Cfr. *De iudicio*, PG 31, 864d; *De fide*, *ibid.* 677a, ecc.

(125) Cfr. *De fide*, PG 31, 680b.

(126) Cfr. *Regulae brevius tractatae* 13, PG 31, 1092a; *Adv. Eunomium* II, PG 29, 597c, ecc.

(127) Cfr. *De baptismo* I 1, PG 31, 1524d.

(128) Cfr. *De baptismo* I 2, 1561c.

(129) Cfr. *Regulae brevius tractatae* 47, PG 31, 1113a.

(130) Cfr. *Regulae brevius tractatae* 276, PG 31, 1276cd; *De baptismo* I 12, PG 31, 1545b.

(131) Cfr. *De fide*, PG 31, 692b.

(132) Cfr. *Rom.* 10, 17; *Moralia* LXXX 22, PG 31, 868c.

(133) *Ibid.*

(134) Cfr. *In Hexaem*, VI, PG 29, 144c. *ibid.* VIII 184c.

(135) *De baptismo* II 4, PG 31, 158b.

E per questo, anche, la Scrittura giustamente viene chiamata santa: poiché, come sarebbe terribile sacrilegio profanare l'eucaristia, sarebbe sacrilegio anche attentare all'integrità e alla purezza della parola di Dio.

Non la si può dunque intendere secondo categorie umane, ma alla luce dei suoi stessi insegnamenti, quasi « chiedendo al Signore stesso l'interpretazione delle cose da lui dette » (136); e non si può « togliere né aggiungere nulla » a quei testi divini consegnati alla Chiesa per tutti i tempi, a quelle parole sante pronunciate da Dio una volta per tutte (137).

È di necessità vitale, infatti, che il rapporto con la parola di Dio sia sempre adorante, fedele e amante. Essenzialmente da essa la Chiesa deve attingere per il suo annuncio (138), lasciandosi guidare dalle parole stesse del suo Signore (139), per non rischiare di « ridurre a parole umane le parole della religione » (140). E alla Scrittura deve riferirsi « sempre » e « dovunque » ogni cristiano per tutte le sue scelte (141), facendosi di fronte ad essa « come un bambino » (142), in essa cercando il più efficace rimedio contro tutte le sue diverse infermità (143), e non osando muovere un passo senza essere illuminato dai raggi divini di quelle parole (144).

Autenticamente cristiano, tutto il magistero di Basilio è, come si è visto, « Vangelo », proclamazione gioiosa della salvezza.

Non è forse piena di gioia e sorgente di gioia la confessione della gloria di Dio che si irradia sull'uomo sua immagine?

Non è stupendo l'annuncio della vittoria della croce, nella quale, « per la grandezza della pietà e la moltitudine delle misericordie di Dio » (145), i nostri peccati sono stati perdonati prima ancora che li commettessimo? (146). Quale annuncio più conso-

(136) Cfr. *De fide*, PG 31, 690ab; *Moralia* LXXX 22, *ibid.* 868c.

(137) Cfr. *In Psalmum* 115, PG 30, 105c-108a.

(138) Cfr. *De baptismo* I 2, PG 31, 1533c.

(139) *Epistula* 140, PG 32, 588b.

(140) Cfr. *Regulae brevius tractatae*, 269, PG 31, 1268c.

(141) Cfr. *Mc.* 10, 15; *Regulae brevius tractatae* 217, PG 31, 1225bc; *De baptismo* I 2, PG 31, 1560ab.

(142) Cfr. *In Psalmum* 1, PG 29, 209a.

(143) Cfr. *Regulae brevius tractatae* 1, PG 31, 1081a.

(144) *Regulae brevius tractatae* 10, PG 31, 1088c.

(145) Cfr. *Regulae brevius tractatae* 12, 1089b.

(146) Cfr. *Hebr.* 6, 5.

lante che quello del battesimo che ci rigenera, dell'eucaristia che ci nutre, della Parola che ci illumina?

Ma proprio per questo, per non avere taciuto o sminuito la potenza salvifica e trasformante dell'opera di Dio e delle « energie del secolo futuro » (147), Basilio può chiedere a tutti, con molta fermezza, amore totale per Dio, dedizione senza riserve, perfezione di vita evangelica (148).

Poiché, se il battesimo è grazia — e quale grazia! — quanti l'hanno conseguita hanno effettivamente ricevuto « il potere e la forza di piacere a Dio » (149), e sono perciò « tutti ugualmente tenuti a conformarsi a tale grazia », cioè a « vivere conforme al Vangelo » (150).

« Tutti ugualmente »: non ci sono cristiani di seconda categoria, semplicemente perché non ci sono battesimi diversi, e perché il senso della vita cristiana è tutto intrinsecamente contenuto nell'unico patto battesimale (151).

« Vivere conforme al Vangelo »: che cosa significa questo, in concreto, secondo Basilio?

Significa tendere, con tutta la brama del proprio essere (152) e con tutte le nuove energie delle quali si dispone, a conseguire il « compiacimento di Dio » (153).

Significa, per esempio, « non essere ricchi, ma poveri », secondo la parola del Signore » (154), realizzando così una condizione fondamentale per poterlo seguire (155) con libertà (156), e manifestando, rispetto alla norma imperante del vivere mondano, la novità del Vangelo (157). Significa sottomettersi totalmente alla parola di Dio, rinunciando alle « proprie volontà » (158) e facendosi ubbidienti, a imitazione del Cristo, « fino alla morte » (159).

(147) *Moralia*, LXXX 22, PG 31, 869c.

(148) *Regulae brevius tractatae* 10, PG 31, 1038c.

(149) *De baptismo* II 1, PG 31, 1580ac.

(150) *Ibid.*

(151) Cfr. *Regulae brevius tractatae* 157, PG 31, 1185a.

(152) Cfr. *Moralia* I 5, PG 31, 704a e passim.

(153) *Moralia* XLVIII 3, PG 31, 769a.

(154) Cfr. *Regulae fusius tractatae* 10, PG 31, 944d-945a.

(155) *Regulae fusius tractatae* 8, 940bc; *Regulae brevius tractatae* 237, 1241b.

(156) Cfr. *De baptismo* I 2, PG 31, 1544d.

(157) Cfr. *Regulae fusius tractatae* 6, PG 31, 925c; 41, 1021a.

(158) Cfr. *Phil.* 2, 8; *Regulae fusius tractatae* 28, 989b; *Regulae brevius tractatae* 119, 1161d, e passim.

(159) Cfr. *Rom.* 1, 16.

Davvero, Basilio non arrossiva del Vangelo: ma, sapendo che esso è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede (160), lo annunciava con quella integrità (161) che lo fa essere pienamente parola di grazia e sorgente di vita.

Ci piace infine rilevare che S. Basilio, anche se più sobriamente del fratello S. Gregorio di Nissa e dell'amico S. Gregorio di Nazianzo, celebra la verginità di Maria (162); chiama Maria « profetessa » (163) e con felice espressione così motiva il fidanzamento di Maria con Giuseppe: « Ciò avvenne perché la verginità fosse onorata e non fosse disprezzato il matrimonio » (164).

L'anafora di S. Basilio sopra ricordata contiene lodi eccelse alla « tutta santa, immacolata, ultrabenedetta e gloriosa Signora Madre-di-Dio e sempre-vergine Maria »; « Donna piena di grazia, esultanza di tutto il creato ... ».

Conclusioni.

Di questo grande santo e maestro, tutti noi, nella Chiesa, ci gloriamo di essere discepoli e figli: riconsideriamo dunque il suo esempio, e riascoltiamo con venerazione i suoi insegnamenti, con intima disponibilità lasciandoci ammonire, confortare ed esortare.

Affidiamo questo nostro messaggio in modo particolare ai numerosi Ordini religiosi — maschili e femminili — che si onorano del nome e della tutela di S. Basilio e ne seguono la Regola, impegnandoli in questa felice ricorrenza a propositi di nuovo fervore in una vita di ascesi e contemplazione delle cose divine, che poi sovrabbondi in opere sante a gloria di Dio e a edificazione della Santa Chiesa.

Per il felice conseguimento di tali scopi, imploriamo anche l'aiuto materno della Vergine Maria, come auspicio di doni celesti e pegno della nostra benevolenza; con grande affetto vi impartiamo l'Apostolica Benedizione.

Dato a Roma, presso San Pietro, il 2 gennaio, nella memoria dei Santi Basilio Magno e Gregorio Nazianzeno, Vescovi e Dottori della Chiesa, dell'anno 1980, secondo di Pontificato.

(160) Cfr. *Moralia* LXXX 12, PG 31, 864b.

(161) Cfr. *In sanctam Christi generationem* 5, PG 31, 1468b.

(162) Cfr. *In Isaiam* 208, PG 30, 477b.

(163) Cfr. *In sanctam...* 3, PG 31, 1464a.

Riflessioni sulla concreta possibilità di collaborazione fra le nostre Chiese

del Metrop. Damaskinos di Tranoupolis

Permettetemi per primo di riferirmi brevemente al comune lavoro teologico delle nostre Chiese, per consacrare la seconda parte alla concreta possibilità del contributo, delle Chiese locali e specialmente quelle dell'Italia del Sud e della Sicilia, nel nostro comune lavoro.

1. Il Dialogo Teologico a livello pancattolico e panortodosso.

Dopo che, le Chiese Cattolica Romana e Ortodossa si sono reciprocamente scoperte, durante gli ultimi anni, come Chiese sorelle con i dialogo dell'amore, dal 1976 hanno cominciato in comune e in pieno accordo ad entrare nello stadio della preparazione del dialogo Teologico.

Così sono state create da una parte la commissione tecnica Cattolica Romana per la preparazione del Dialogo, la quale è stata convocata per la prima volta a Roma nell'Ottobre del 1976, e da altra parte la corrispondente commissione Inter-Ortodossa, che è stata convocata per la sua prima seduta dal 21 fino al 25 Giugno del 1977

a Chambésy di Ginevra nel Centro Ortodosso del Patriarcato Ecumenico. Durante la prima seduta, queste due Commissioni tecniche hanno discusso e ricordato specialmente lo scopo, la metodologia e la temalogia del Dialogo. In seguito le commissioni delle due Chiese si sono reciprocamente scambiate le conclusioni delle discussioni.

Dal 14 fino al 18 Novembre del 1977 la Commissione tecnica InterOrtodossa è stata convocata per la sua seconda riunione nel Centro Ortodosso di Chambésy principalmente con lo scopo di studiare la temalogia del Dialogo. Alla fine di questa riunione, in seguito a un pre-accordo, è stata presa la decisione di convocare a Roma la Sottocommissione di Coordinamento delle due Commissioni tecniche dal 29 Marzo fino al 1° Aprile del 1978, per indagare e valutare il lavoro eseguito fino allora dalle due commissioni.

Questa comune Sottocommissione del Coordinamento ha proposto — basandosi certamente sulle conclusioni delle due commissioni — un progetto di inizio del Dialogo. Dopo l'approvazione di questo progetto e delle sue proposizioni da parte delle due commissioni tecniche, il progetto stesso avrebbe bisogno di essere sottoposto ai capi ecclesiastici competenti di ogni parte con lo scopo di essere utilizzato come base per il lavoro della commissione, la quale condurrà a termine il Dialogo Teologico.

La Commissione tecnica Interortodossa è stata convocata nella sua terza riunione, fra il 25 e 28 Giugno del 1978, nel Centro Ortodosso per discutere il Rapporto della Sottocommissione mista del Coordinamento che ha approvato, dopo aver fatto alcune modifiche. In seguito a questo, all'unanimità, è stato deciso che:

a) le Commissioni, le quali condurranno a termine il dialogo teologico, saranno composte al più presto possibile e

b) il progetto proposto, almeno in una prima fase del dialogo, dovrebbe diventare il piedistallo per il lavoro di queste Commissioni.

Dopo lo studio e l'accettazione del rapporto proposto, il Papa Giovanni Paolo II, durante l'udienza generale del Mercoledì 17 Gennaio del 1979, ha annunciato l'inizio imminente del Dialogo Teologico fra le Chiese Cattolica Romana e Ortodossa.

« Desidero comunicarvi », ha detto Sua Santità, « che ci troviamo in vista del prossimo inizio del Dialogo Teologico fra le Chiese Cattolica Romana e Ortodossa, con lo scopo di superare le

difficoltà che si interpongono ancora nella comune celebrazione della sacra Eucaristia ».

Un passo di importanza storica nelle relazioni fra le nostre Chiese è stato la visita di Sua Santità Papa Giovanni Paolo II il 29 e 30 Novembre del 1979 al Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli.

È una visita sorprendente che si pone nella continuità delle relazioni fraterne tra la Chiesa di Roma e la Chiesa di Costantinopoli, che si sono scoperte come Chiese sorelle dopo un lungo periodo di divisione e di incomprensione reciproca. È un'iniziativa storica che esprime in modo profondo e chiaro il desiderio di Sua Santità Papa Giovanni Paolo II e di Sua Santità il Patriarca ecumenico Dimitrios I di superare gli ostacoli che esistono ancora tra di noi per riuscire a condurre alla sua pienezza e alla sua perfezione quella comunione già ricca che esiste tra di noi. Vorrei citare il Breve « Anno Ineunte » rimesso dal Papa Paolo VI al Patriarca Athenagoras I, dopo che mons. Willebrands ne aveva dato lettura nella cattedrale latina dello Spirito Santo a Costantinopoli. In esso tra l'altro si afferma: « Poichè da una parte e dall'altra professiamo i dogmi fondamentali della fede cristiana sulla Trinità, il Verbo di Dio che si è incarnato nella Vergine Maria » come essi « sono stati definiti nei concili ecumenici celebrati in Oriente (cf. Decreto *Unitatis Redintegratio*, n. 14) e poichè abbiamo in comune dei veri sacramenti e un sacerdozio gerarchico, è necessario che in primo luogo e a servizio della nostra santa fede noi lavoriamo fraternamente per trovare insieme le forme adatte e progressive per sviluppare e attualizzare, nella vita delle nostre Chiese, la comunione che, sebbene imperfetta, già esiste » (Tomos Agapis, Vatican - Phanar, 1958-1979).

È questo desiderio che spinge il Papa e il Patriarca ad incontrarsi per proclamare insieme la comunione di fede e di carità che li unisce. Il fatto che questa visita si realizzi alla vigilia di una nuova epoca, cioè quando è sul punto di cominciare il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa sul piano panortodosso, indicherà certamente a questo dialogo tra le nostre due Chiese il cammino che resta ancora da percorrere verso il ristabilimento della comunione perfetta fra di noi. È un atto che rianimerà e incoraggerà anche per la sua dimensione ecclesiologicala, il dialogo ecumenico in generale, sul piano bilaterale e su quello multilaterale.

E come i due Primati l'hanno sottolineato: « Questo dialogo

teologico ha come scopo non soltanto di progredire verso il ristabilimento della piena comunione tra le Chiese-sorelle, Cattolica e Ortodossa, ma di contribuire ancora ai molteplici dialoghi che si sviluppano nel mondo cristiano nella ricerca della sua unità ».

Le nostre Chiese sono chiamate a superare la situazione anormale nella quale esse vivono, a rompere le mura che ancora le separano, a ristabilire la comunione eucaristica, creando così un modello di unità che potrà arricchire i dialoghi multilaterali, un modello che potrà mostrare la realtà storica, che l'Oriente e l'Occidente costituiscono due frammenti di un mondo unico, una unica cristianità, una cristianità che nel disegno di Dio non dovrebbe essere disgiunta.

La tragedia della divisione che il dialogo ci chiede di superare è il problema più importante e centrale della storia cristiana. L'Oriente e l'Occidente possono incontrarsi e ritrovarsi soltanto se essi ricorderanno la loro primitiva parentela in un comune passato. Il primo passo da fare è quello di prendere coscienza che, malgrado tutte le particolarità, l'Oriente e l'Occidente appartengono organicamente ad una unica cristianità.

Se le nostre Chiese non vogliono perdere oggi la loro credibilità, devono affrontare con serietà le molte difficoltà che permangono per una migliore e reciproca conoscenza.

L'anno 1980 pone alle nostre Chiese una richiesta urgente: esse devono tentare insieme, per mezzo del dialogo teologico ufficiale, di vedere se si sentono veramente obbligate, in forza della loro origine e della loro fede, a restaurare l'unità.

Questa esigenza tocca specialmente quelle Chiese che pretendono di rappresentare esse stesse l'Unica Chiesa, Santa, Cattolica e Apostolica. Al di là delle loro frontiere canoniche, nelle quali si identificano come l'Unica Chiesa, Santa, Cattolica e Apostolica, dovrebbero riconoscere altre Chiese come Chiese nel pieno senso della parola; e la condizione di un simile riconoscimento è di accettare che queste Chiese siano chiamate insieme alla « comunione eucaristica ».

Ma la comunione eucaristica, espressione e coronamento della comunione perfetta, non è possibile là dove rimane una divisione nella sostanza della « Pistis », della fede, cioè nelle fondamentali confessioni di fede dei grandi Concili dell'antichità; e non è neanche possibile dove la struttura fondamentale della Chiesa, ossia la continuità della Successione apostolica con la Chiesa primitiva, non

è stata conservata. Questi elementi non si possono separare l'uno dall'altro.

La necessità di una risposta coraggiosa delle Chiese ortodosse alle altre Chiese e Confessioni è stata spesso sottolineata da parte di tutte le Chiese ortodosse; perciò abbiamo formato una serie di Commissioni interortodosse, che conducono il dialogo con le altre Chiese. Occorre riconoscere un significato ecclesiologicalo particolare e profondo al dialogo ufficiale tra la Chiesa cattolica romana e le Chiese ortodosse.

La nostra responsabilità comune per superare la divisione si accresce ancora se si tiene presente che condividiamo la stessa fede sul ministero episcopale, il quale deve essere compreso in modo cristologico. A proposito della Fede, i nostri figli avranno di fronte il compito di verificare insieme se le nostre separazioni possono essere interpretate come diversità di tradizioni legittime, e non più, come si è pensato sinora, come rotture nella tradizione dell'unica confessione di fede, cioè se le nostre differenze comportano veramente l'esigenza di un rifiuto reciproco della comunione.

Se ci assumiamo la preoccupazione della restaurazione della comunione eucaristica, dobbiamo anche porre la questione in altri termini; cioè non soltanto: « Dobbiamo praticare la comunione tra di noi? »; ma anche: « Siamo tenuti a rifiutarci reciprocamente la comunione? ». Perchè questo può avvenire soltanto se vi siamo costretti radicalmente da questioni essenziali della fede e della costituzione della Chiesa. Se neghiamo la comunione senza un tale fondamento, allora ci rendiamo colpevoli.

La questione della costituzione ecclesiastica pare essere una delle più difficili: sia per Roma, perchè vede il primato come elemento costitutivo per l'unità della Chiesa; sia per l'Oriente giacché questo considera tale affermazione come un mutamento della struttura episcopale della Chiesa dei primi secoli.

Le osservazioni che seguono potrebbero, mi sembra, contribuire a progredire su una strada realistica.

1) Se Roma accettasse — naturalmente dopo un accordo con tutta l'Ortodossia — la comunione con l'Oriente senza condizioni, questo supporrebbe un riconoscimento della legittimità della struttura episcopale dell'Oriente. Con questo si riconoscerebbe « ipso facto » che l'Oriente non deve essere obbligato ad accettare gli sviluppi occidentali dell'esercizio del Primato.



Il Metropolita Damaskinòs di Tranoupcelis (al centro), in una tappa durante una visita veloce alla città di Palermo, posa per una fotografia assieme ai Padri Luigi Gattuso (provinciale), Basilio Randazzo e Francesco Amato, dei Frati Minori Conventuali di Sicilia, davanti alla basilica di S. Francesco d'Assisi.

2) L'Oriente, invece, riconoscerebbe, con questo, che l'Occidente, malgrado la dottrina del Primato, non ha abbandonato in via di principio la struttura episcopale della Chiesa antica, anche se ha assunto un fattore nuovo che la Chiesa ortodossa non riconosce come necessario. Non sarebbe difficile per noi, in questa prospettiva, riconoscere che la struttura apostolica della Chiesa primitiva si mantiene nell'Occidente, da una parte perchè il Concilio Vaticano II si è preoccupato di una notevole rivalutazione dell'ordine episcopale, e dall'altra perchè il Papa stesso, quando instaura relazioni con l'Oriente, non presenta più, di fatto, la figura del primato nello spirito in cui si manifesta nel 1870 (*jurisdictio in omnes ecclesias*).

Mi pare che si aprano, per il nostro dialogo, delle prospettive nuove, piene di speranza, nella misura in cui si rinnova la concezione del primato, nel senso di Pietro, ministero questo che non si presenterebbe più sul piano della competenza giuridica, ma co-

me servizio e impegno; non più in termini di « vescovo universale » superiore a tutti, ma, secondo le parole di Papa Gregorio I, come « servo dei servi di Dio » responsabile verso tutti. Così il primato si inserirebbe nel quadro più ampio di un'ecclesiologia del Popolo di Dio, sotto l'aspetto di un organo vivo che riunisce le Chiese locali intorno a un Primate, il quale rinnoverebbe l'esigenza di una comunione universale.

Vorrei infine sottolineare che tutte le commissioni ufficiali non possono in realtà ottenere nulla, se non c'è un tentativo di realizzare l'ecumenismo sul piano locale, là dove restano sempre una serie di difficoltà da superare. Nelle comunità concrete si deve fare uno sforzo per creare un'autentica atmosfera di dialogo; e questa esiste quando ciascuno è pronto a confessare pienamente la sua fede, ma senza per questo ignorare il fratello. La prima cosa è di superare il fanatismo, là dove ancora si manifesta. Poi si dovrebbe passare ad una tolleranza positiva. Soltanto allora può essere percorsa insieme e con successo una terza tappa, cioè un incontro vivo nell'emulazione spirituale, cosa ben diversa dal fatto di convivere passivamente nello stesso luogo.

2. *Possibilità concrete di lavoro comune da parte delle Chiese locali e specialmente contributo delle Chiese dell'Italia del Sud e della Sicilia.*

La Chiesa di Sicilia, membro organico della Chiesa locale dell'Italia del Sud, durante tutto il periodo che va fino allo scisma del 1054 e anche durante quello che segue nella vita storica della Chiesa, ha vissuto con più autenticità di tutte le altre Chiese locali, il senso più profondo della tradizione ecclesiastica della Chiesa Orientale nella vita ecclesiastica del mondo cristiano dell'Occidente. In questa parte dell'Europa si incontravano tutte le tendenze delle tradizioni locali dell'Oriente e dell'Occidente. Quest'incontro era favorito specialmente dalla grande importanza geografica e politica per il mondo europeo, specie della Sicilia, che costituiva un ponte naturale di comunicazione fra l'Oriente e l'Occidente e fra l'Africa e l'Europa. I legami secolari, delle Chiese locali dell'Italia del Sud e della Sicilia, con il Trono ecumenico di Costantinopoli i quali sono diventati più forti dopo il VII sec. a causa delle relazioni giurisdizionali, non sono stati interrotti neanche dopo lo scisma del 1054, fino alla presa di Costantinopoli (1453).

Questi legami secolari si fondavano non in forme esterne, ma nella comune attenzione verso la tradizione patristica, dell'Una, Santa, Cattolica e Apostolica Chiesa dei primi otto secoli. Le Chiese locali dell'Italia del Sud e della Sicilia hanno vissuto e mantenuto puro, per molti secoli, il contenuto della comune tradizione ecclesiastica dei primi otto secoli, senza implicarsi, fino allo scisma del 1054, nelle dispute amministrative di Roma e di Costantinopoli e senza rendere assoluta la separazione ecclesiastica fra Oriente e Occidente, imposta in seguito allo scisma.

L'antichissima esperienza liturgica e la tradizione delle Chiese locali dell'Italia del Sud e della Sicilia, confrontata con la teologia dei Padri greci e latini della Chiesa indivisa, ha costituito la base ferma e immobile sulla quale è fondata tutta la vita ecclesiastica. Questa costante attenzione, di queste Chiese alla tradizione ecclesiastica le ha fatte diventare solide nell'ortodossia della fede; perciò queste Chiese, sia fino allo scisma sotto l'influenza del Trono di Costantinopoli, sia durante il periodo dopo lo scisma, sotto l'influenza del Trono di Roma, non hanno conosciuto delle serie dispute eretiche, nè delle dispute scismatiche ecclesiastiche.

Questa constatazione non è casuale, perché, nonostante che durante i suddetti periodi tanto la Chiesa dell'Oriente quanto la Chiesa dell'Occidente siano state scosse da insegnamenti eretici, tuttavia in queste Chiese locali, sarebbe stato molto difficile di trovare un eretico, oppure una seria idea eretica, anche nei periodi di grandi conflitti tra le Chiese dell'Oriente e dell'Occidente, perché il vivere dell'unica tradizione dell'antichissima ed indivisibile Chiesa non è stato influenzato seriamente dallo scisma.

Questa ferma e stabile attenzione verso la tradizione patristica dei primi otto secoli si coltivava incessantemente nei centri monastici dell'Italia del Sud e della Sicilia, i quali centri erano diventati delle magnifiche officine di trascrizione e di studio delle opere dei padri. Nei monasteri dell'Oriente e nelle biblioteche si conservano dei codici e manoscritti, come testimoni veridici della infaticabile attività per lo studio e la trascrizione delle opere dei padri, codici e manoscritti che sono stati lavorati con arte dai monaci delle Chiese dell'Italia del Sud e della Sicilia, e che costituiscono un ricco patrimonio per la cristianità.

L'irradiazione alle Chiese locali della sensibilità alla tradizione patristica spiega indubbiamente molti elementi, i quali compongono la spiritualità teologica e liturgica di queste Chiese nei nostri tem-

pi. I fiori e i frutti della vita ecclesiastica di queste Chiese si alimentano per mezzo del continuo e mistico canale della tradizione antichissima dei Padri, ed è perciò che si trovano tra l'Oriente e l'Occidente, l'Ortodossia e il Cattolicesimo Romano, non soltanto dal punto di vista geografico, ma anche spirituale. Non troviamo indispensabile l'appello agli elementi che compongono questa constatazione da una parte perchè a molti sono noti e d'altra parte perchè la nostra conferenza, senza ragione, sarebbe stata lunga.

Questa secolare e ininterrotta esperienza patristica, che costituisce il contenuto della profonda spiritualità delle Chiese locali dell'Italia del Sud e della Sicilia, è stata ricordata qui non per esaltarne elementi di vanto ma come misura di responsabilità e offerta nella odierna e complicata vita ecclesiastica. La tradizione delle Chiese dell'Italia del Sud e della Sicilia, è diventata, come è noto, uno degli stimoli nella tensione delle relazioni ecclesiastiche tra Roma e Costantinopoli durante il periodo del grande scisma (1054). Allora a causa dei difficili tempi la voce della autocoscienza delle Chiese non si è sentita. Oggi le stesse Chiese, trovandosi di fronte al dialogo teologico delle Chiese Ortodossa e Cattolica Romana non possono tacere.

Queste Chiese, anche dopo lo scisma del 1054, hanno vissuto la comune tradizione ecclesiastica dei primi otto secoli nella cattolicità del suo contenuto, e perciò sono diventate il ponte tra l'Occidente e l'Oriente, non tanto dal punto di vista della politica ecclesiastica ma specialmente e principalmente da quello della tradizione ecclesiastica, perchè con lo scisma le strutture tradizionali della loro vita ecclesiastica non sono state cancellate come per incanto. Nel mondo Occidentale sono rimaste le Chiese per eccellenza di tradizione ecclesiastica primitiva e di sensibilità particolare verso la spiritualità ortodossa, grazie alla conservazione dell'identità dell'intero senso ecclesiastico.

Le Chiese locali dell'Italia del Sud e della Sicilia sono le Chiese delle due tradizioni, cioè della tradizione Ortodossa e Cattolica-Romana, perchè hanno vissuto nei tempi storici ambedue le tradizioni senza cambiamenti radicali nelle strutture della vita ecclesiastica. I sacri templi, i monasteri, la pittura cristiana, l'architettura, la letteratura ecclesiastica e quasi tutte le altre espressioni della vita della Chiesa esprimono fino al sec. XVI con segni visibili il carattere tradizionale di queste Chiese e funzionano come ricevitori e trasmettitori alla totalità della vita ecclesiastica della Chiesa indivisa

Una, Santa, Cattolica e Apostolica. La tradizione ortodossa e latina costituiscono le due corde della chitarra spirituale, con le quali molte volte si è espresso, in sano carattere liturgico, il canto armonioso delle strutture cattoliche della spiritualità di queste Chiese.

La particolare enfasi data da noi a queste strutture tradizionali della vita ecclesiastica delle Chiese locali dell'Italia del Sud e della Sicilia, non costituisce, come forse si vede in un primo momento, un riferimento sentimentale, dettato dall'opportunità della circostanza, ma un tentativo di sensibilizzazione di elementi indispensabili, i quali determinano giustamente e chiaramente le cornici obbiettive ecclesiastiche, verso il ristabilimento dell'unità della Chiesa. Tutto ciò che è stato detto non sono semplicemente delle parole gentili per esaltare la vita spirituale di queste Chiese locali, a causa del luogo e della composizione dell'uditorio, ma sincera e ansiosa ricerca della misura di responsabilità e del bisogno dell'offerta della Chiesa locale nel comune sforzo per l'unità.

Il cammino verso l'unione può essere inteso solo come un comune cammino inverso, per le vie storiche della separazione, il quale percorrerà nell'amore la via della divisione. Allora, per il successo dello sforzo diventa definitivo il ruolo di ogni Chiesa locale, specialmente di quelle Chiese locali che fondano la spiritualità nella quale vivono in ambedue le tradizioni.

Se la rottura dell'unità della Chiesa fosse una semplice applicazione, da parte delle Chiese locali, delle sentenze prese in contumacia dai competenti capi amministrativi riguardo alla separazione, allora la responsabilità del ristabilimento dell'unità ecclesiastica spetterebbe forse ai soli capi ecclesiastici; ma la separazione è stata una rottura della identità della vita ecclesiastica, come si realizzava in ciascuna Chiesa locale e perciò il cammino verso l'unione non può ignorare la sensibilità spirituale della Chiesa locale a causa della cattolicità della realizzazione del mistero della fede.

La Chiesa locale, secondo la tradizione ortodossa, raccolta attorno all'altare con il vescovo, i sacerdoti e i diaconi realizza con la sacra Eucaristia, in autentica pienezza, identità e sufficienza, il sacramento dell'Una, Santa, Cattolica e Apostolica Chiesa, perchè nella sacra Eucaristia, per invocazione dello Spirito Santo, si compone l'intero corpo di Cristo di ogni Chiesa locale e i fedeli si rendono consapevoli della loro organica incorporazione nel corpo di Cristo. Il pane e il vino della Eucaristia non è soltanto il cibo di immortalità dei fedeli partecipanti ma anche, in nome dello Spirito

Santo, la mistica identificazione ontologica della vita di ogni fedele con la vita di Cristo; perciò anche i fedeli non hanno solo il diritto ma anche la responsabilità del « cibo » offerto. Se dunque la rottura della vita ecclesiastica con lo scisma è diventata problema essenziale dell'identità del « cibo » dei fedeli, come inoltre è stato reso consapevole nella vita storica della Chiesa con la sospensione della comunione del calice comune; allora diventa chiara la responsabilità di attiva partecipazione di ogni Chiesa locale alla lotta inaugurata nella ricerca del calice comune.

Il dialogo dell'amore condotto dai capi delle Chiese Ortodossa e Cattolica Romana è stato portato a termine con la dichiarazione dell'inizio di un dialogo teologico tra le due Chiese. Scopo di questo dialogo è l'incontro delle due Chiese nella autentica identità del « cibo » comune, che sarà offerto con il comune calice ai fedeli delle due tradizioni e perciò ogni Chiesa locale ha la responsabilità della « testimonianza » e della « distinzione » per la autenticità del suo « cibo ». Cioè ogni Chiesa locale non può restare immobile osservatrice del dialogo teologico che sarà condotto, perchè il dialogo teologico, con il « cibo » ricevuto, si riferisce alla identità della vissuta esperienza, da questa, in Cristo. Il fatto che questa esperienza è, in nome dello Spirito Santo, il vivere del mistero della fede e della speranza nella vita eterna per ogni fedele e per ogni Chiesa locale, fa diventare chiaro che il cammino del dialogo teologico non è un tema di semplice accordo, oppure solamente di un patto teorico dei capi ecclesiastici, ma anche di un vivere questo accordo nella riunione eucaristica di ogni Chiesa locale.

Con tutto ciò che ho esposto finora desidero mettere in risalto, che il dialogo teologico, già cominciato fra la Chiesa Ortodossa e la Chiesa Cattolica Romana non è una semplice e neutra procedura di avvicinamento teologico delle diversità esistenti da parte dei teologi specialisti e dei capi ecclesiastici, ma un cammino dell'intero corpo di ciascuna delle Chiese per l'incontro con il corpo intero dell'altra, per poter « distinguere » l'identità autentica del « cibo » dell'Eucaristia, con la quale consumeranno la Pasqua del Signore col calice comune. In questo senso i capi ecclesiastici responsabili del nostro « cibo », hanno bisogno della partecipazione attiva di ognuna delle Chiese locali durante tutto il cammino del dialogo teologico e dell'affermazione con la distinzione e l'espressione della coscienza ecclesiastica, dei rispettivi capi ecclesiastici con le decisioni prese ogni volta, per l'avvicinamento.

È facile comprendere, dunque, che il cammino del dialogo teo-

logico è un cammino verso l'incontro delle Chiese nel calice comune e non soltanto dei capi ecclesiastici e perciò nei giorni del dialogo la responsabilità verso il Signore di ogni Chiesa locale è grandissima. La vigilanza dell'autocoscienza ecclesiastica e la ricerca — secondo il comandamento del Signore — dell'incontro di tutti i fedeli al calice comune è dovere di fronte a Dio di ogni Chiesa locale e di ogni fedele, perchè diversamente il dialogo teologico può terminare in un semplice accordo, senza diventare un fatto di fede.

Credo che ora si è chiarita la misura della responsabilità delle Chiese locali dell'Italia del Sud e della Sicilia nella angosciata ricerca, da parte delle nostre Chiese, dell'Unità e del calice comune.

Ogni Chiesa locale deve applicare ciò che Sua Santità il Papa Giovanni Paolo II ha sottolineato durante la festa del Trono ecumenico il 30 Novembre nella Chiesa Patriarcale al Fanar. Il dialogo dell'amore che « ha permesso di riprendere coscienza della profonda comunione che già ci unisce, fa che possiamo guardarci e trattarci come Chiese-Sorelle. È stato già molto realizzato ma bisogna continuare questo sforzo. Bisogna trarre le conseguenze di questa riscoperta teologica reciproca, dappertutto dove Cattolici e Ortodossi vivono insieme. Bisogna sorpassare le abitudini dell'isolamento per collaborare in tutti i settori dell'azione pastorale, dove una tale collaborazione è resa possibile per la comunione quasi totale, che esiste già tra noi. Non si deve aver paura di rivedere dall'una e dall'altra parte, e in consultazione gli uni con gli altri, delle regole canoniche stabilite quando la coscienza della nostra comunione — ormai stretta anche se è ancora incompleta — era ancora oscura, regole che forse non corrispondono più ai risultati del dialogo dell'amore e alle possibilità che hanno aperto. È importante che i fedeli dell'una parte e dell'altra si rendano conto dei progressi compiuti e sarebbe desiderabile che quelli che saranno incaricati del dialogo abbiano questa preoccupazione di trarre le conseguenze, per la vita dei fedeli, dei progressi in avvenire. »

Bisogna, dunque, sensibilizzare la nostra responsabilità e fantasia, per poter ricercare modi di lavoro comune dovunque, ove questo è possibile.

Non sarebbe stato forse possibile di farci riflettere verso questa direzione la famosa Enciclica del Patriarcato Ecumenico a tutte le Chiese di Cristo del mondo intero, la quale 60 anni fa si riferiva ai mezzi pratici per la collaborazione delle Chiese? Ed ecco questi:

« È possibile che questa amicizia e la reciproca benevola di-

sposizione si rivelino e si stabiliscano più specificatamente, secondo il nostro parere, nel modo seguente:

a) con l'adozione di un unico calendario in modo che tutte le Chiese possano celebrare contemporaneamente le grandi festività cristiane;

b) per mezzo dello scambio di lettere fraterne in occasione delle grandi festività dell'anno ecclesiastico e in altri casi eccezionali;

c) per mezzo di più familiari rapporti tra i rappresentanti delle varie Chiese, dovunque essi si trovino;

d) per mezzo dei rapporti stretti tra le varie Scuole Teologiche e tra i vari esponenti della Scienza Teologica e dello scambio reciproco di pubblicazioni teologiche ed ecclesiastiche;

e) per mezzo dello scambio di studenti tra le Scuole delle varie Chiese;

f) per mezzo della convocazione di conferenze intercristiane al fine di esaminare problemi di comune interesse;

g) per mezzo del più spassionato esame, improntato a maggior senso storico, delle differenze dogmatiche, sia nell'insegnamento che con scritti;

h) per mezzo del rispetto reciproco degli usi e costumi vigenti nelle varie Chiese;

i) per mezzo della reciproca concessione di luoghi di culto e di cimiteri per le esequie e la sepoltura di fedeli di altre confessioni morti all'estero;

l) per mezzo della definizione fra tutte le confessioni della questione dei matrimoni misti;

m) per mezzo della benevola assistenza delle Chiese nelle opere di rafforzamento del sentimento teologico, della beneficenza e consimili ».

Concludo guardando con ottimismo nella terapia della piaga sanguinosa del Corpo di Cristo, nella comunione della fede e dell'amore delle nostre Chiese e rivolgo a tutti noi una liturgica esortazione « Amiamoci mutuamente, perchè in concordia confessiamo Padre Figlio e Spirito Santo, Trinità consustanziale e indivisibile ».

(Discorso del Metropolita Damaskinòs di Tranoupolis all'Auditorium SS. Salvatore di Palermo - 19 gennaio 1980).

Alcuni punti attuali dei problemi ecumenici

Invitato dal vostro arcivescovo, il mio caro fratello in Cristo, Sua Eminenza il Cardinale Salvatore Pappalardo, ho la grande gioia e l'onore di prendere la parola in questo incontro di preghiera comune per trattare di alcuni punti attuali della problematica ecumenica.

Mi sento quasi a disagio e privo di parole dovendo esprimermi — in questa atmosfera di meditazione e di preghiera — su un tema relativo ai problemi ecumenici. Quando si prende parte alla vita innologica e dossologica della Chiesa, amore e visione della bellezza spirituale, si superano le parole che spesso separano, si superano i problemi.

Ma, giustamente, si scopre il primo problema ecumenico nella separazione tra la teoria e la convinzione vissuta, tra la fede e l'amore, tra il dialogo teologico e il dialogo della carità.

Il pensiero ecumenico razionale e classico accorda a volte una importanza primordiale al dialogo teologico in sè, all'accordo o al disaccordo nell'espressione o nel significato scritto sulla carta, basato su dei dati, dei documenti, degli argomenti. Ma quando si partecipa alla vita della Chiesa come ad un insieme, si riconosce spesso l'identità della fede al di là delle differenze di vocabolario teologico. Poichè le parole non hanno una priorità sulla vita ecclesiale, ma la vita ecclesiale ha priorità sulle parole che esprimono questa vita. È la vita che rende testimonianza alla vita ed è lo Spirito che rende testimonianza al di là della parola e non il contrario.

Una siffatta concezione del dialogo ecumenico porta « *dei frutti di collaborazione disinteressata sul piano di un'azione comune a li-*

vello pastorale, sociale e intellettuale, nel mutuo rispetto della fedeltà degli uni e degli altri alle loro rispettive Chiese » (1).

Un tale dialogo esistenziale obbliga alla ricerca dei mezzi per superare le divisioni.

Un'altra riflessione mi conduce al secondo problema ecumenico, quello che genera una certa fatica e una sorta di delusione. Il fatto che il dialogo ecumenico non abbia dato fino ad ora un modello concreto di unità, crea l'impressione che la divisione sia organicamente legata all'essenza stessa della Chiesa. E, d'altra parte, si arriva persino a voler ignorare le divisioni cristiane, paghi di qualche espressione fenomenologica e simbolica che non esprime in nessun modo l'unità che deve essere vissuta davanti all'unica tavola eucaristica del Signore.

Nell'ambito del movimento ecumenico si arriva persino oggi all'« intercomunione » tra Chiese separate dall'eresia o dallo scisma. Ciò non ha senso. La causa risiede principalmente non in questa o quella divergenza tra Chiese separate, ma nel fatto stesso della loro separazione. Questo precipitarsi verso « l'intercomunione » del movimento ecumenico oggi, ha delle motivazioni che sono, al tempo stesso, teologiche e psicologiche. Come esempio del primo caso, vorrei citare la mancanza di percezione ecclesiologica nell'essenza dell'eucaristia. Quanto al secondo caso, si può parlare di accettazione dello scisma come fatto naturale, ineluttabilmente legato all'organizzazione della Chiesa. Ogni sentimento di dispiacere o di pentimento per questo fatto resta senza oggetto. Agli antipodi di questo sentimento: l'assenza dell'intercomunione con gli eterodossi da parte di coloro che vedono l'eucaristia alla luce dell'ecclesiologia. Quest'ultimo atteggiamento non ha nulla a che vedere con l'orgoglio e con il compiacimento; esso esprime piuttosto la continua esperienza della tragedia dello scisma.

Si crede a volte che l'Oriente e l'Occidente siano delle unità indipendenti e concepibili l'una senza l'altra. Per superare questa concezione illusoria, bisogna prendere di nuovo coscienza della tragedia della divisione quale problema principale e centrale della storia. *« Lo sforzo di vedere la storia cristiana come un insieme comprensibile è già in un certo senso un passo avanti verso il ristabilimento dell'unità spezzata. Un importante risultato ecumenico è stato quello che ha permesso ai "cristiani divisi" di comprendere*

(1) Dichiarazione comune di Papa Paolo VI e del Patriarca Atenagora I alla fine della visita del Patriarca a Roma (28 ottobre 1967) in: *Tomos Agapis*, p. 446.

che essi appartenevano gli uni agli altri e che di conseguenza essi dovrebbero "restare insieme". La tappa successiva sarà di comprendere che tutti i cristiani hanno "una storia comune", che avevamo una storia comune, un'origine comune...» (2).

In effetti, bisogna prendere coscienza che l'umanità intera partecipa per così dire organicamente alla natura dello stesso Dio (Logos) che si è incarnato. Poichè, tutti gli uomini possono diventare — per mezzo dello Spirito — figli di Dio.

« Voi non avete ricevuto affatto uno spirito di schiavitù, per cadere di nuovo nel timore, ma avete ricevuto lo spirito di adozione, in virtù del quale noi gridiamo: Abba, Padre! Infatti lo Spirito stesso rende testimonianza al nostro spirito che noi siamo figli di Dio » (*Rom.* 8, 14-17).

Tutti gli uomini, senza distinzione di sesso, età, classe, razza, opinione politica o valore morale, diventano — attraverso il battesimo — membri della nuova famiglia di Dio. Attraverso il loro battesimo i cristiani partecipano all'opera redentrice di Cristo stesso, essi collaborano alla sua azione. Quel bagno della nuova creazione costituito dal battesimo consacra la loro trasformazione ed è in questo modo che essi cominciano ad aver parte nella vita del Dio-Uomo, e ad agire con lui a vantaggio di tutta l'umanità. Essi pregano senza sosta: « Venga il Tuo Regno ». Poichè questo Regno — per sua essenza e natura — riguarda l'umanità tutta intera.

Questa famiglia, il « Corpo di Cristo », si chiama Chiesa. Questa Chiesa che noi siamo, noi stessi, in quanto membri di questo Corpo, non esiste per se stessa o per affermare se stessa, ma per il mondo. Ed è per il fatto che la Chiesa rappresenta il Corpo di Colui che « per mezzo della sua umanità divenne uguale a noi », e che partecipa alla vita della Chiesa e della storia, è per questo fatto che la Chiesa non esiste che come incarnazione del Signore nel mondo e nella storia. Essa ha una relazione organica al mondo. Questa relazione è ugualmente vissuta nell'eucaristia davanti alla quale si esprime in modo visibile l'unità della Chiesa ma anche la sua dolorosa divisione.

Se i cristiani comprendessero che il Corpo di Cristo, per sua essenza stessa, vuole comprendere l'umanità tutta, essi prendereb-

(2) Georges FLOROVSKY, il Corpo del Cristo vivente. Un'interpretazione ortodossa della Chiesa. Tradotto in lingua greca da Jean Papadopoulos, Tessalonica (1972), p. 125 (versione in lingua originale: *The Ethos of the Orthodox Church*, in « *The Ecumenical Review* » 12 (1920), 2, pp. 173-198).

bero meglio coscienza delle loro responsabilità quali membri di questo corpo. La loro azione sarebbe molto più vasta e decisa. Perché l'azione di Cristo molto sorpassa il quadro visibile della Chiesa: Cristo si impegna anche per coloro che non lo conoscono o non vogliono conoscerlo. Il Cristo è morto per tutti noi, e per tutti noi esiste una sola vocazione divina: « Dio vuole che tutti gli uomini siano salvi » (1 Tim. 2, 4).

La mia riflessione mi conduce da ultimo a considerare il cammino, la strada che potrebbe aiutarci a ritrovare la nostra credibilità compromessa, credibilità compromessa che costituisce un altro problema ecumenico.

L'ecumenismo affronta oggi un dilemma: « *tra la ricerca dell'unità e la testimonianza cristiana nel mondo contemporaneo. Se non poniamo più energia nella ricerca dell'unità, non potremo più avere una testimonianza cristiana credibile* » (3).

Un'iniziativa incoraggiante per un equilibrio tra la ricerca dell'unità e la testimonianza cristiana nel mondo contemporaneo è stato l'incontro tra Sua Santità Papa Giovanni Paolo II e Sua Santità il Patriarca Dimitrios I. Questo incontro esprime in modo profondo e chiaro il reciproco desiderio di superare gli ostacoli ancora esistenti tra le nostre Chiese e di condurre la comunione che già esiste tra noi alla sua pienezza e perfezione.

Il fatto che nel corso di questo incontro sia stato annunciato l'inizio del dialogo teologico ufficiale tra le Chiese cattolica romana e ortodossa, arricchirà sicuramente questo dialogo e spianerà la strada che resta ancora da percorrere verso il ristabilimento della piena comunione tra noi. È un atto, questo, che rianimerà e incoraggerà anche — per la sua dimensione ecclesiologicala — il dialogo ecumenico in generale sul piano bilaterale e multilaterale, creando un modello storicamente possibile per l'unità dei cristiani.

Se, in effetti, noi crediamo all'unità della Chiesa, unità data da Dio, abbiamo allora il dovere non solo di trovare le difficoltà nelle possibilità, ma di cercare le possibilità nelle difficoltà. E se desideriamo trovare una via di uscita possibile, anche nell'« impasse » scoraggiante per noi, uomini, bisognerà esaminare con amore e senza passione il « come » e il « perchè » dell'origine delle divergenze che ci separano dal punto di vista storico e teologico.

Le radici della separazione si trovano nella storia. Quando si parte dal passato, si può comprendere il presente meglio e con più

(3) Lukas VISCHER, cf. *Episkepsis* 10 (1979), 202 p. 19.

facilità, gettando nello stesso tempo uno sguardo responsabile verso l'avvenire. Certo, il passato appartiene alla storia, il presente si vive e non si può prevedere e sperare l'avvenire che in maniera relativa. Tuttavia, solo esaminando a fondo la storia di ieri possiamo apprezzare giustamente il presente e preparare una base solida e realista all'unità di domani. È solo così che potremo sbarazzarci dei pregiudizi e giudizi ingiusti e di parte che, in genere, non rispondono alla situazione reale dei fratelli separati. Se non ritorniamo insieme alla fonte, potrebbe anche verificarsi che quell'abisso che ci separa sia da noi reso più profondo o che ci incamminiamo verso altre divisioni interiori o verso degli scismi più penosi. In ogni modo la storia ci mostra che tentativi d'unione più affrettati e prematuri, imposti da ragioni di opportunismo tra le Chiese, hanno, per finire, approfondito o ribadito la separazione già esistente.

Certo nessuno può avanzare giudizi sull'avvenire o prevedere quale sarà « *la lunghezza del cammino. È una questione di fede nell'esito finale, di molte preghiere, di santa pazienza, di lavoro assiduo, ma è soprattutto una questione di carità. Infatti, solo nella carità noi potremo purificarci da tutti gli elementi negativi che abbiamo ereditato dal passato, che noi potremo rimuovere gli ostacoli che si frappongono, che noi potremo ristabilire pienamente la reciproca, fraterna fiducia e che, creando nel mutuo rispetto una nuova mentalità, una mentalità di parentela, noi costruiremo in modo stabile e sicuro l'unità delle nostre Chiese in Cristo Gesù, in lui che è la Testa della Chiesa* » (4).

E se, dunque, la realtà storica venisse a scuotere le nostre speranze di ristabilire l'unità desiderata oggi, non dimentichiamoci che la potenza divina — per mezzo, ancora, della speranza — può migliorare una situazione scoraggiante e disperata dal punto di vista umano, e mostrare o persino aprire, per il suo tramite, un cammino, anche in un « *impasse* ». L'*impasse* (il vicolo cieco) umano non segna la fine scoraggiante della nostra marcia comune; al contrario esso costituisce una via di speranza verso la realizzazione dell'invocazione espressa nell'angosciosa preghiera rivolta dal Signore al comune Padre celeste, prima della sua passione: « *Affinchè tutti siano uno* » (Gv. 17, 21).

{Discorso del Metropolita Damaskinòs di Tranoupolis nella Cattedrale di Palermo - 20 gennaio 1980}.

(4) Allocuzione pronunciata dal Patriarca Atenagora I nella basilica Patriarcale di S. Pietro a Roma, in occasione della sua visita a Papa Paolo VI (26 ottobre 1967) in *Tomos Agapis*, pp. 415-17.

Vive nei cristiani di Sicilia l'unica tradizione della Chiesa indivisa

1. In questa domenica, pasqua settimanale che cade nell'Ottavario di preghiere per l'unità della Chiesa, inseriamo, quasi in una grandiosa sinfonia che pervade tutta la cristianità, questa nostra umile e supplice voce che si leva al Signore per l'avvento del suo Regno.

È ringraziamento, con gioia al Padre che ci ha messo in grado di partecipare alla sorte dei santi nella luce; è responsabile riflessione della nostra conoscenza della sua volontà, con sapienza e intelligenza spirituale; ed è rinnovato impegno a comportarci in maniera degna del Signore per piacergli in tutto ... (cfr. *Col.* 1, 9-11).

È la voce della nostra Chiesa palermitana, della Chiesa dei nostri fratelli di Piana e di tutte le Chiese di Sicilia, alla quale si unisce la voce del Venerabile Fratello il Metropolita Damaskinos, che porta in questa Assemblea l'eco della preghiera e del desiderio di tutto l'Oriente.

Siamo tutti figli del Padre Celeste che ci ha liberati dal potere delle tenebre e ci ha trasferiti nell'unico Regno del suo Unico Figlio, il Signore nostro Gesù Cristo, che ci dà l'unica Redenzione e l'unica Remissione dei peccati. Il suo Regno è regno di unità, perchè Egli è l'unica immagine del Dio invisibile, generato prima di ogni creatura; per mezzo di Lui sono state create tutte le cose e in vista di Lui e tutte sussistono in Lui; Egli è l'unico Capo del corpo, cioè della Chiesa (cfr. *Col.* 1, 13-18).

Noi confessiamo e proclamiamo che per mezzo di Lui Dio riconcilia a Sè tutte le cose, rappacificando con il sangue della sua Croce le cose che stanno sulla terra e quelle nei cieli (*Col.* 1, 20).

La nostra responsabilità di eredi del Regno e di Pastori ci impegna ad ascoltare sempre di più la voce del Maestro che ci manda a predicare sulle strade del mondo di ogni tempo che il Regno dei cieli è vicino, che opera già in mezzo a noi, che è dentro di noi; un regno che è già venuto ma che sempre viene, sino a che Lui, l'unico Signore, non ritorni nella gloria.

Come gratuitamente abbiamo ricevuto la sua liberazione dal Maligno, dal male, dalle tenebre, dall'errore e dal limite delle cose, così gratuitamente dobbiamo dare al mondo la stessa liberazione, operando affinché la pace scenda sopra di esso e affinché il mondo ne sia degno.

2. Noi siamo riconoscenti all'Em.mo Rappresentante della Santa Chiesa Costantinopolitana per avere accettato il nostro invito di venire qui a pregare con noi e a trattare, con la competenza che gli compete, dei punti attuali della problematica ecumenica.

Le sue riflessioni di ieri sulla concreta possibilità di collaborazione tra le nostre Chiese ci hanno fatto riflettere sul passato, come condizione del nostro lavoro presente e futuro, per l'avvento del regno nell'unità. Siamo stati da Lei identificati — noi, cristiani di Sicilia — come le Chiese delle due tradizioni o, per meglio dire, dell'unica tradizione della Chiesa indivisa.

Ma noi possiamo proseguire affermando che, anche successivamente alla separazione tra l'Oriente e l'Occidente, l'evoluzione storica per la quale noi siamo vissuti e viviamo nella tradizione della Chiesa Cattolica non ha mortificato i tratti di spiritualità e sensibilità che ci ricollegano a quel « ricchissimo patrimonio degli Orientali che è di somma importanza per la fedele custodia dell'integra tradizione cristiana e per la riconciliazione dei cristiani di Oriente e di Occidente » (*Unit. Redint.* 15).

Credo utile, a questo riguardo, ricordare la grande venerazione e l'ascolto sempre dalle nostre Chiese prestati ai Padri. Omelie, testi di istruzione al Clero, catechesi, testi di predicazione e di teologia di questi ultimi cinque secoli mostrano questa costante attenzione. I modi a noi tipici della celebrazione liturgica, certo atteggiarsi della religiosità e della pietà popolare, usi e costumi circa l'iniziazione cristiana ci ricollegano ugualmente al mondo orientale: gli studi che stiamo compiendo in proposito lo dimostrano chiaramente.

Particolare rilievo fra questi tratti di spiritualità e sensibilità va dato alla nostra tipica maniera di rendere culto ed essere devoti alla Tutta Santa Madre di Dio. La divina maternità di Lei rimane

per i cristiani di Sicilia la fondamentale ragione della loro filiale devozione ed illimitata fiducia. Gli inni a Lei rivolti da S. Giuseppe l'Innografo, nostro conterraneo, sono voce in cui il cristiano di Sicilia di ogni secolo si riconosce.

L'aver poi ripreso in Sicilia, nel contesto della riforma liturgica postconciliare, la festa della Madre di Dio « indicatrice della strada »: Odigitria — alla quale tante Chiese sono dedicate — l'averla fissata, secondo il calendario orientale, al martedì dopo la Pentecoste, è elemento sintomatico di queste convergenze spirituali.

3. Veramente « indicatrice della strada » ci è stata l'Odigitria: sempre. Sono cinque secoli dacchè immigrazioni successive hanno portato tra noi, come già nel primo millennio dell'era cristiana, fratelli dall'Oriente; non di rado, anche fisicamente, dietro l'Icone della Tuttasanta Madre di Dio.

È nostro desiderio che in occasione della Mostra di Iconi dell'Eparchia di Piana, tra poco in allestimento a Palermo, venga esposta alla venerazione di tutti in questa Cattedrale l'Icone dell'Odigitria oggi a Biancavilla, dietro alla quale arrivò tra noi il più folto gruppo dei fratelli cristiani di Albania.

Essi sono stati lungo questi secoli, per un verso presenza dell'Oriente tra noi e per altro eredi privilegiati della tradizione orientale presso di noi, poichè sono rimasti albanesi e sono diventati siciliani. Così che, quando durante il nostro secolo, sulle Lettere Encicliche del Patriarca di Costantinopoli e del Papa di Roma ugualmente, l'animo cristiano di Sicilia ha colto l'urgenza di un rinnovamento della tensione ecumenica nella coscienza ecclesiale, essi ne sono stati tra i principali promotori di rivitalizzazione.

È mia intenzione di presentare, non appena possibile, una documentata storia del Movimento Ecumenico in Sicilia. Con ciò, Venerato Fratello Damaskinos, intendiamo rispondere al 7° punto delle proposte operative che, in obbedienza — io credo — allo Spirito Santo che ci conduce, Ella ci ha proposto ieri sera.

A questo riguardo, continuando a mettere in luce quanto già ci unisce, non posso tacere come tutti i punti operativi da Lei proposti non soltanto vengono da noi recepiti ma sono stati da noi già percepiti e in buona parte già offerti con la nostra fraterna disponibilità alle Chiese di Oriente a noi più prossime.

È tanto spontaneo quanto gradito riandare ora indietro di dieci anni, quando è iniziata nelle nostre Chiese « la purificazione della memoria collettiva » di cui parla la Dichiarazione comune di Papa

Giovanni Paolo II e del Patriarca Dimitrios I dal Fanar il 30 novembre 1979, nella Festa di S. Andrea Apostolo, primo chiamato.

Dio onnipotente e misericordioso ci conceda di celebrare convenientemente il 14 settembre di questo 1980 la memoria della Festa dell'Esaltazione della S. Croce che nel 1970 vide raccolti all'Aeropago di Atene per riascoltare il discorso di S. Paolo agli Ateniesi 300 siciliani pellegrini alla Chiesa di Costantinopoli, alla Chiesa di Grecia e alla Chiesa di Creta.

I passi lungo il cammino dell'unione se misurati su brevi intervalli appaiono lenti e distanziati; ma guardati su tempi più lunghi si dimostrano ampi e proficui nell'arco dello spazio che tuttora ci distanzia. Iniziammo col ricordare comuni matrici di carne e di sangue, e soltanto in dieci anni siamo giunti a contemplare insieme, come crediamo, la Sua Gloria, gloria come di Unigenito dal Padre, e ad aspettare insieme, come speriamo, dalla pienezza di Lui Grazia su Grazia (cfr. *Gv.* 1, 13-16). Molto presto ci siamo ritrovati e riconosciuti cristiani con cristiani, Chiese con Chiese.

Sia benedetto Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo: nella Sua grande misericordia Egli ci ha rigenerati per una eredità che non si corrompe, non si macchia e non marcisce. Perciò siamo ricolmi di gioia anche se ancora siamo un po' afflitti da varie prove, perchè il valore della nostra fede, molto più prezioso dell'oro che, pur destinato a perire, tuttavia si prova col fuoco, torni a nostra lode nella manifestazione di Gesù Cristo (cfr. *1 Pt.* 1, 3-5).

Venerato Fratello Damaskinos, diletteissimi fratelli e figli: il Padre da cui viene ogni dono ci ha arricchito di doni al di là di ogni nostra aspettativa, il Figlio Suo diletto ci ha colmato di redenzione in misura copiosa e sovrabbondante, lo Spirito Santo ha rimesso senza riserva il nostro peccato; per grazia del nostro Dio, Amico degli uomini, oggi siamo quello che siamo, costruttori del suo Regno nell'unità.

A Lui che può preservarci da ogni caduta e farci comparire davanti alla sua gloria senza difetti e nella letizia, all'unico Dio nostro Salvatore, per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore, gloria, maestà, forza e potenza ora e nei secoli dei secoli. Amen (cfr. *Gd.* 24).

(Discorso del Card. Salvatore Pappalardo nella Cattedrale di Palermo - 20 gennaio 1980).

Chiesa d'Occidente e Chiese d'Oriente:

Considerazioni storiche
su una nomenclatura tradizionale

di VITTORIO PERI

Chiesa Occidentale e Chiese Orientali: nel definirsi reciprocamente con tale tradizionale designazione, le Chiese manifestano soprattutto la propria coscienza di costituire due parti distinte e complementari di un insieme organico unitario. Vive, alla base della denominazione, la convinzione del simbolo apostolico che la santa Chiesa, voluta e fondata da Cristo, è e deve essere una, anche nel suo concreto regime di sussistenza storica e nella sua diffusione geografica sul pianeta terra. Ma tale convinzione non si manifesta, in questi come in analoghi titoli ecclesiastici, in modo intemporale o generale, puramente geofisico o descrittivo. Altrimenti si sarebbero dovute conoscere fin dai primi tempi anche una Chiesa del Settentrione ed una del Meridione, visto che la predicazione evangelica si estese presto, almeno come tendenza missionaria, a tutte le genti. Esse vengono invece riferite spontaneamente ad una realtà politica di convivenza umana, civile ed organizzata, che già preesi-

steva, in modo indipendente, alla Chiesa stessa e alle comunità di fedeli che la venivano componendo nella sua integrità. Per un naturale processo di adeguamento alla realtà sociale e culturale del mondo antico, tale unità — politica, morale e giuridica — fu rappresentata, per la Chiesa primitiva, che nacque e si diffuse nel bacino del Mediterraneo, dal già plurisecolare Impero Romano, la *Res Publica* per eccellenza della civiltà greco-latina. La veneranda e tradizionale denominazione di Chiesa d'Occidente e di Chiese d'Oriente, presto fatta propria dalla lingua dei canoni, ricoprì quindi, ben prima del concilio di Nicea (325), i corpi ecclesiali organizzati gerarchicamente all'interno dell'una e dell'altra grande porzione amministrativa dell'unico Impero. Come tutti i cittadini appartenevano allo stesso Stato, così tutti i cristiani, che vivevano in quei confini, facevano parte, dal punto di vista spirituale e da quello della giurisdizione ecclesiastica, della medesima Chiesa. Nell'uno e nell'altro caso, essi tuttavia rientravano nella duplice suddivisione d'Occidente e d'Oriente, che insieme costituivano tali unità sotto il profilo geografico ed amministrativo.

La concreta struttura storica, in cui la Chiesa antica realizzò ed organizzò la propria esistenza, mantenne vivissima un'esigenza primaria della fede: quella che la Chiesa, rispetto alle eresie, e cioè alle deviazioni da una retta adesione alle consegne spirituali del Signore, rimanesse una sola. Ma tradusse la sua irrinunciabile e costituzionale aspirazione spirituale di comunione in forme istituzionali di collegamento e di organizzazione gerarchica, che riflettevano, nel contesto ecclesiale, i legami ideali e giurisdizionali, dai quali era garantita l'unione politica e morale dell'Impero Romano. Al momento di dare una consistenza concreta e storica, e non solo una definizione dottrinale e formale, all'unità della Chiesa, l'elevato modello di convivenza unitaria sul piano civile, elaborato ed espresso dall'Impero Romano, fornì uno schema particolarmente suggestivo e funzionale al rapido moltiplicarsi delle comunità ecclesiastiche in tutti i centri abitati — dalle megalopoli ai villaggi più sperduti — di tutto il mondo civile di allora.

Lo Stato dei Romani offrì pertanto alla Chiesa in via di sviluppo dei primi cinque secoli il quadro istituzionale, al quale ispirare e coordinare una propria amministrazione sociale ed organizzativa, preoccupata di mantenere l'unità nelle indispensabili forme locali ed intermedie di decentramento. Fu la sua ideologia universalistica, che doveva culturalmente giustificare e consolidare lo stato di

cosa esistente agli occhi di decine e decine di nazioni sottoposte alla egemonia delle *élites* di cultura greco-latina, a fornire delle categorie di interpretazione storica, con cui rappresentarsi e tradurre in concrete realizzazioni un'altra delle note originarie, capaci di qualificare la divina sussistenza della Chiesa: quella dell'universalità del disegno provvidenziale e salvifico esteso all'intera umanità.

La comune esperienza e coscienza d'ogni suddito dell'antico Impero lo facevano convinto che lo Stato cui egli apparteneva fosse il più alto tipo di convivenza civile possibile per l'umanità e da essa raggiunto, anzi, nelle categorie statiche delle metafisiche classiche, che fosse lo Stato per antonomasia, al di fuori dei cui confini potevano vivere solo tribù selvagge ed incivili di condizione umana sostanzialmente inferiore — i Barbari — caratterizzati nella subordinazione proprio dal fatto di non conoscere il modo di esprimersi e di non condividere il mondo etico e culturale dei cittadini dell'Impero, cioè, più semplicemente, degli uomini degni di questo nome, partecipi della civiltà. Ed a tutto il mondo abitato e civile (l'Ecumene) si estendeva di fatto e di diritto, nella concezione diffusa della cultura prevalente greco-latina, lo Stato dei Romani, il solo autentico stato esistente, lo Stato universale, ecumenico. La Chiesa, coestendendo sempre più la propria azione e la propria fisionomia ai confini dell'Impero e ai suoi valori ufficiali, configurati progressivamente in termini cristiani dalla svolta di Costantino e dalla politica confessionale di Teodosio e di Giustiniano, fu spontaneamente indotta ad avvertire come analoga, almeno nella traduzione storica immediata, la universalità della propria missione, diretta ad annunciare Cristo a tutti gli uomini trasformandoli col battesimo in uomini nuovi e spirituali, con la missione globale che la propaganda ufficiale assegnava all'Impero cristiano: quella di estendere a tutti i popoli ancora barbari l'inestimabile beneficio del governo saggio e benefico del *Basileus* e gli splendori della civiltà cristiana, capace di trasformare la loro moralità e la loro vita associata in forme finalmente degne di esseri civilizzati. Sicchè, nel corrente sottinteso mentale e nella riflessione teologica persistenti per assai più di un millennio, la dimensione universale, costitutiva del messaggio evangelico, si espresse facilmente secondo gli schemi ideali dell'ecumenismo di principio, caratteristico dello Stato universale. E come nella denominazione tradizionale di Chiesa d'Occidente e Chiesa d'Oriente si rifletteva l'implicito termine di riferimento dell'amministrazione politica centrale dell'Impero, nella denominazione, al-

trettanto tradizionale, della Chiesa universale come ecumenica e cattolica, si rifletteva il termine di riferimento ideologico e culturale più tipico dello stesso Impero.

Oggi il Sacro Impero dei Romani, imperiale e cristiano, da tempo non esiste più, neppure nelle più sbiadite sopravvivenze delle moderne monarchie europee, succedute alle due simmetriche cristianità medievale e bizantina, quali erano sorte dalla sua scissione dopo l'epoca delle migrazioni dei popoli, quando l'antico assetto geopolitico, culturale ed ecclesiastico dell'Europa e dell'intero bacino del Mediterraneo subì radicali modifiche. Questo fatto, così ovvio, non va dimenticato allorchè in campo ecclesiale si ritrovano sussistenti delle designazioni espresse in funzione di tale realtà storica e sopravvissute alla sua scomparsa definitiva. Poichè dette designazioni spesso mantengono anche un significato ed un'effettiva corrispondenza attuale, appare chiaro che nella formulazione originaria era compresa l'indicazione di una realtà ecclesiale autonoma e permanente rispetto alle realtà politiche ed ideologiche, in riferimento alle quali essa venne storicamente definita. Scomparso l'Impero Cristiano del passato, le Chiese continuano a vivere in ogni parte del mondo e la Chiesa continua, fedele al simbolo niceno-costantinopolitano, a pensarsi e a proporsi all'umanità di oggi come una e come universale. Sia la Chiesa d'Occidente, o Cattolica, sia le Chiese d'Oriente, o Ortodosse, si vogliono entrambe custodi della retta fede, aperte a tutti ed ecumeniche, recuperando insieme il proposito etimologico delle antiche note comuni, che un'appropriazione polemica ha invece suddiviso tra loro nell'ordinario uso linguistico. Non si fa solo un bisticcio di parole troppo facile, ricordando che ogni cattolico, nel professare la retta fede degli Apostoli rientra a buon diritto nella definizione patristica di ortodossia ed ogni ortodosso, nel credere all'universalità della Chiesa, può e deve dirsi cattolico. Oltre la storia delle parole, s'impone cioè lo sforzo di percepire la permanente verità ecclesiale che esse, nel tempo, sono chiamate ad esprimere, sempre nel mistero della Parola incarnata e rivelatrice.

Non esaurirebbe certo l'esperienza storica ed il pulsare sensibile della vita tra gli uomini la pretesa di depurare astrattamente delle designazioni ecclesiali tradizionali — come quelle di Chiesa d'Occidente e Chiesa d'Oriente oppure quella di Chiesa ecumenica —, distinguendo in esse un nucleo dottrinale e giuridico atemporale dalla sua scorza caduca, da trascurare come tributaria del

tempo e delle transeunti vicende della politica umana. Il razionalismo astratto e lo spiritualismo idealistico di tale pretesa risultano estranei all'autentica coscienza della fede ecclesiale. Con operazioni intellettuali di tale genere, alla base della Chiesa d'Occidente potrebbe invocarsi come fondamento un'ideale Romanità spirituale strumento della Divina Provvidenza e ragione d'essere perpetua di quella Chiesa anche senza che nessuna città del pianeta si chiamasse più Roma; o la Chiesa d'Oriente dovrebbe richiamarsi ad un mistico Impero d'Oriente, che sopravvive, nei cuori e nelle istituzioni ecclesiastiche, ai definitivi eventi del 1453 e del 1917; altre Confessioni cristiane potrebbero infine stemperare l'ecumenicità della Chiesa in una sua presenza invisibile e metastorica nelle coscienze individuali dei credenti di qualsiasi epoca e luogo. Invece il Regno, per quanto spirituale, grazie alla non fittizia Incarnazione di Cristo, è inizialmente tra noi; la Chiesa, senza identificarsi col mondo o appartenergli, vive nella storia degli uomini. Restando una ed universale, per divino mandato, essa tendenzialmente lo è anche in forme concrete e in strutture visibili, chiamate a realizzare nel tempo tale progressiva universalità unitaria con ininterrotta continuità storica.

Precedente ed indipendente, per la sua origine e per la sua destinazione, rispetto a qualsiasi determinazione politica di convivenza civile e comunitaria degli uomini, la Chiesa tuttavia non prescinde — per il suo stesso modo di essere non potrebbe prescindere — dal riferimento a tali comunità, ogni volta che si impianta ed opera all'interno di ciascuna di esse. Le Chiese del resto sussistono solo là dove ci sono uomini, cioè convivenze umane. Ciò fu vero per le città del mondo antico, dove inizialmente si stabilirono le sedi delle diocesi e delle parrocchie, delle metropoli e dei patriarcati. Divenne vero per le Chiese nazionali, allorchè si stabilirono gerarchie episcopali e lingue liturgiche caratterizzate etnicamente. Si realizzò nell'organizzazione piramidale e gerarchica delle Chiese dei grandi e piccoli Stati cristiani; delle Chiese regionali; delle Chiese delle diverse diaspore, preoccupate di tenere riunite nel vincolo dell'antica fede intere collettività in trasmigrazione o in esilio; delle Chiese dei paesi di missione. In epoca recente il fenomeno di una costituzione e di una definizione della Chiesa in funzione di determinate realtà storiche, politiche o umane emergenti si ripete con quelle che si sogliono denominare, rispetto ad altre, Chiese del Terzo Mondo o dei paesi in via di sviluppo, op-

pure con il diffondersi sempre più frequente di Conferenze ecclesiastiche, che riuniscono vescovi di più nazioni o d'una nazione, oltre che di diocesi « personali » (di emigranti, di alloglotti, di categorie particolari e, forse domani, di Istituti religiosi secolari), nelle quali il vescovo governa ed amministra delle comunità di gruppo o di categoria indipendentemente dalla precedente e stabile delimitazione ecclesiastica del territorio sul quale i suoi fedeli vivono. Ciò costituisce una certa novità rispetto al modo fin qui invalso di concepire la diocesi come spazio antropico e geografico fisicamente circoscritto e contiguo, e quindi con caratteristiche unitarie, affidato alla sorveglianza e alla responsabilità di un vescovo. L'organizzazione della vita sociale del passato, cui erano ignote la densità degli agglomerati urbani odierni, la rapidità e la frequenza di spostamento introdotta dai nuovi mezzi, la frammentazione e la complessità dei rapporti interpersonali, conservava alla diocesi tradizionale l'indispensabile dimensione umana, su cui costruire la Chiesa. Una antica norma canonica voleva che il complesso vivente di ciascuna diocesi, come unico Sposo ed unico capo della Chiesa locale, conoscesse un vescovo solo e non due, quasi fosse una moglie con due mariti o un mostruoso essere bicipite. La moderna figura canonica dei vescovi titolari di diocesi fisicamente ormai inesistenti rappresenta più che altro una finzione giuridica di comodo, volta a conservare una concezione ed una terminologia impostesi nel corso del tempo nella geografia ecclesiastica delle antiche cristianità. Ogni mutamento storico degli insediamenti umani determina necessariamente qualche inadeguatezza nell'Ordinamento generale che la Chiesa, nel suo sistema organico e concreto, è venuta fissando alla distribuzione e alla gerarchizzazione delle comunità di credenti in raggruppamenti più vasti.

Per ininterrotta prassi storica, le comunità, concretamente determinate, dell'unica Chiesa si configurano insomma in funzione delle comunità degli uomini in mezzo a cui vivono annunciando Cristo. In tale modo, senza mai identificarsi completamente con tali comunità naturali, restano intimamente inserite nel tessuto geografico e nella convivenza civile dei popoli, delle città, delle attività collettive. La definizione più antica, con cui le Chiese si autodefinivano e si riconoscevano nello stato nascente dell'età apostolica sembra ancora quella che meglio esprime la consapevolezza di un impianto dalle caratteristiche realisticamente identificabili nella precisione topografica e culturale della loro determinazione. La Chiesa

che è in Roma, che è in Efeso, che è in Antiochia, che è in Corinto, che è in Alessandria; quindi la Chiesa che è presso gli Edeseni, presso i Georgiani, presso i Goti, presso i Copti, presso gli Irlandesi, presso i Franchi, presso gli Slavi, nell'una o nell'altra regione dell'Impero o anche nei regni posti al di là dei suoi confini. Una tale maniera di designare le comunità ecclesiali ed i loro raggruppamenti organici in parte tuttora risponde e in parte, con gli indispensabili aggiornamenti, potrebbe ancora rispondere alla necessità di indicare e di precisare i differenti centri, ambienti, complessi ecclesiali, a partire dalla comune appartenenza dei fedeli che li costituiscono ad un determinato luogo o modo di vita politica, e cioè organizzata in comune.

La storia introduce, in modo ora più ora meno lento o brusco, dei mutamenti nella distribuzione geografica dell'umanità sul pianeta, nelle forme di organizzazione della vita associata, nelle idealità politiche e nelle finalità sociali, nelle forme e nei luoghi dei grandi raggruppamenti umani. La Chiesa — questa volta al singolare, numero che ne definisce l'unità — tende spontaneamente, sotto l'azione dello Spirito e per nativa esigenza del suo statuto di Incarnazione storica, ad adeguarsi a tali mutamenti, perchè l'annuncio continui a giungere a tutti gli uomini. Essa deve « andare a tutte le genti » e pertanto anche seguirle allorchè queste si spostano. Questa è la sua Tradizione vivente, la quale permane nel mobile tramite storico delle molteplici lingue, forme e memorie di comunicazione della fede. È tuttavia evidente che nel caso di trasformazioni a volte radicali nei modi e nelle localizzazioni della vita umana sulla terra, l'elemento concreto della continuità e l'ispirazione efficace della Tradizione si tenda a ritrovarli, almeno in misura prioritaria, più che in una fedeltà consapevole ed indiscriminata ai luoghi, ai nomi e a tutto ciò che a noi umanamente risulta facessero e dicessero i « padri », cioè i predecessori storici di una data comunità etnica, urbana o religiosa, nella meditazione sul legame misterioso che ininterrottamente lega la fede della comunità presente alla fede degli Apostoli, trasmessa ai vescovi succeduti loro. Fino ai confini della terra e fino all'ultimo giorno la promessa del Signore garantisce l'apostolicità come caratteristica indefettibile dell'unica, santa, universale Sua Chiesa. Dalla successione apostolica acquistano integro il loro rilievo e valore, rispetto all'inevitabile quoziente di relatività insito nelle manifestazioni del passato, le autentiche radici cristiane di ciascuna Chiesa, dalla più antica e veneranda

alla più recente: rilievo e valore pari, per dignità spirituale, come pieno e paritetico è il carisma che investe ogni vescovo.

La comunione dei vescovi nella carità e nella fede della Chiesa è subentrata e, nel suo insieme solidale, continua a succedere, storicamente senza iato, al Collegio degli Apostoli. Nella persona del vescovo essa mantiene vivo in ogni Chiesa il fondamento dell'apostolicità sostanziale, come collegamento diretto, fedele, continuo ed integrale con la fede predicata al loro tempo dagli Apostoli. Il fatto che qualche Chiesa delle più antiche possa legittimamente richiamarsi a tale fondamento anche avvalendosi della testimonianza documentabile d'una presenza e d'una attività di qualche singolo Apostolo alle sue origini non riduce affatto, per qualsiasi altra Chiesa, la sostanziale e concreta qualifica apostolica, che la immette nell'unità ecumenica dell'Organismo ecclesiale. La comunione gerarchica dei vescovi tra loro riproduce il Collegio apostolico come modello di guida concorde, per il governo d'ogni Chiesa particolare e della Chiesa universale, non soltanto nel rapporto con le « greggi » da fare convergere verso l'unico Ovile del Pastore supremo ed eterno, ma anche nella relazione fraterna e gerarchica (che è varia: d'autorità decisionale, di autorevolezza spirituale, di competenze e di carismi singolari), persistente al proprio interno. Nel Collegio degli Apostoli, stabilito dal Fondatore sulla Pietra angolare che è Egli stesso e strutturato secondo il Suo Spirito, a Pietro/Cefa risultano assegnati, insieme al ruolo di Apostolo condiviso coi confratelli, una funzione ed un ministero specifici, che, nelle differenziate forme storiche dell'esercizio, restano caratterizzate più adeguatamente dall'effettiva responsabilità ed autorità pastorale che dall'onore e dal prestigio, che pure le Chiese sogliono tradizionalmente riservare alla singolarità dei titoli ecclesiastici petrini.

All'origine dell'eminente dignità spirituale d'ogni vescovo della Chiesa di Cristo è la sua cooptazione sacramentale nella condizione episcopale, derivante dal concorso tra l'azione dello Spirito, l'accoglienza da parte di una determinata comunità ecclesiale e l'imposizione delle mani da parte di altri rappresentanti del Collegio, già investiti della pienezza del sacerdozio. Con i colleghi, il nuovo vescovo condivide in solido la missione di predicare Cristo morto e risorto a tutte le genti, a partire dai fratelli a lui più prossimi nella comunità locale, amministrando i sacramenti della nuova vita.

Il suo compito sacro non si svolge tuttavia in modo autosuf-

ficiente o fortuito o anarchico, ma in funzione delle necessità pastorali dell'epoca e del luogo in cui vive, ed in sintonia esplicita e verificata con le determinazioni che la Chiesa intera a lui contemporanea riconosce, accetta e propone in forma dichiarata, stabile e pubblica. Il vincolo della comunione, che stringe i vescovi nella unità del loro ministero universale, non si esaurisce nel legame misterioso e spirituale, che li costituisce come autentici servitori di Cristo e veri successori degli Apostoli, ma si concreta, in ogni epoca della storia della Chiesa, nella sinfonia e nell'armonia riscontrabile tra il loro preciso insegnamento ed il loro responsabile comportamento e la professione ufficiale della fede e la disciplina canonica vigente per la Chiesa universale.

I concili ed i sinodi — dal primo concilio di Gerusalemme riferito negli Atti degli Apostoli ad oggi —, ai vari livelli di rappresentatività ed autorevolezza ecclesiale, sono la sede tradizionale, in cui si fissano, con l'accordo unanime dei vescovi presenti ed il successivo e concorde assenso delle Chiese, le direttive della vita e dell'attività ecclesiale, emerse come opportune dal confronto tra le reali situazioni storiche, nelle quali le Chiese si trovano situate, ed il programma evangelico. L'attesa che dalla libera discussione dei problemi si giunga all'unanimità dei pareri all'atto di approvare le deliberazioni sinodali, che impegneranno in seguito tutte le comunità e tutti i fedeli, è l'espressione consuetudinaria e concreta della perseguita sinfonia nell'amore, la quale deve sostenere ed alimentare il modo di vita tipico di una Chiesa gerarchicamente organizzata, ancorchè per divina costituzione refrattaria a forme di dominazione dispotica, violenta o tirannica da parte dei suoi capi, i vescovi.

La costituzione permanente, unitaria e sinfonica, della Chiesa universale, affidata al perpetuarsi dell'episcopato mondiale destinato ad esserne il tutore, si è venuta riconoscendo ed attuando, nel tempo, in forme storiche capaci di incarnarla e di esprimerla costantemente in modo visibile e praticabile. I concili dichiarati « ecumenici », tappe successive nella realizzazione del regime di vita unitario, si sono svolti come occasioni di confronto cruciali e si sono poi attestati come punti obbligati di riferimento per tutte le Chiese, che volevano restare comprese nella comunione e nell'unità. L'Ordinamento gerarchico generale, con le inevitabili precisazioni circa l'estensione della sacra autorità, delle legittime prerogative di governo e di magistero, delle attribuzioni onorifiche, spettanti a cia-

scun vescovo, o arcivescovo, o metropolita o patriarca in rapporto all'insieme dell'episcopato cattolico ed ortodosso dell'unica Chiesa ecumenica (e cioè, come si è visto, dell'Impero mondiale universale dei Romani), ne è riuscito di volta in volta aggiornato e modificato secondo le necessità emergenti. I concili sanzionarono ed estesero all'osservanza comune costumi e comportamenti già in precedenza invalsi nell'uso di certe regioni ecclesiastiche oppure risposero con scelte tempestive, capaci di far fronte, sia in campo dottrinale che costituzionale, all'affacciarsi di esigenze nuove. Il risultato più imponente e significativo di tale attività canonica può indicarsi nella progressiva formazione della Pentarchia. Tale sistema di conduzione unitaria della Chiesa universale, garantito dalla legislazione del potere statale, riposava sul supremo potere decisionale riservato, in materia ecclesiastica di rilevanza generale, ad un *Bureau* composto dai presuli delle cinque maggiori Sedi episcopali dell'Impero — i Patriarcati dell'Ecumene cristiano —, sotto la presidenza del Vescovo di Roma.

Oggi è fin troppo agevole costatare come il sistema pentarchico, affermatosi solo dopo la svolta costantiniana, risultasse per forza di cose tributario di un'organizzazione politica e di una situazione storica: tanto è vero che tutti e cinque i grandi centri urbani che vi erano rappresentati, hanno visto, nel corso dei secoli, crescere o decrescere, e comunque modificarsi la rilevanza rispettiva, non solo sul piano politico e civile, ma anche su quello più caratteristico della sacra potestà e della giurisdizione ecclesiastica effettivamente esercitata. Ciò non toglie che la Pentarchia, cronologicamente, rappresenti l'ultimo sistema noto, imperniato sull'accordo conciliare, che intendeva garantire una regolamentazione concreta — sia dottrinale che canonica — alla volontà ancora concorde e concorrente, nelle Chiese d'Occidente e d'Oriente, di sussistere congiunte dalla carità e dalla prassi, per tenere fede all'originaria consegna dell'unità e dell'universalità. Per tale ragione si comprende come la riflessione storica e teologica sulla Pentarchia e sui concili ecumenici, che ne hanno progressivamente stabilito la struttura ed il ruolo nella vita organizzata della Chiesa, sia stata e resti un punto di partenza ed un passo obbligato ad ogni ripresa del dialogo di unione in termini di fraterna trattativa per il superamento d'uno scisma nel quale le Chiese non hanno agli occhi di Dio il diritto di accomodarsi istituzionalmente.

L'esigenza primaria della piena unità, al livello più compren-

sivo della coscienza storica ecclesiale attualmente possibile per custodire l'integrità della fede, si manifesta oggi con rinnovato vigore in tutte le Chiese cristiane e non solo in quelle, che, con antichissima terminologia, s'usano denominare d'Occidente e d'Oriente. Anche se i Padri del concilio Vaticano II, facendo eco all'avvertimento di tante voci profetiche del nostro tempo, hanno riportato senza titubanza allo Spirito Santo l'iniziativa motrice del movimento ecumenico, l'emergere di tale movimento non perde affatto la sua caratteristica di corrente storica contemporanea e, come tale, sospinge verso modi e processi concreti la ricomposizione delle scissioni e dei dissensi attualmente sussistenti tra le Chiese. Il programma, nell'ispirazione globale, si presenta come un ulteriore perfezionamento verso il definitivo compimento, all'interno di quel processo di unità e di comunione avviato e portato avanti da quasi due millenni, da quando cioè la Chiesa esiste come tale nel mondo e come tale è in marcia per raggiungere nella propria predestinata totalità il Cristo glorioso. La meta di un cammino, nell'esperienza psicologica ed in quella della storia, non può che starci davanti. Neppure le Chiese potrebbero illudersi di raggiungerla, posto mano all'aratro, volgendosi indietro: accampandosi cioè o rifluendo, come a volte gli Ebrei nel deserto, su qualcuna delle tappe già percorse; nè perseguendo un impossibile ripiegamento su situazioni in effetti irripetibili, col vagheggiare qualche sterile restituzione di categorie ideologiche o strutture organizzative esaurite. Per quanto felice ed esemplare il passato possa immaginarsi, nella nostalgia dolce del rimpianto e della rimembranza, esso è, per statuto storico, irreversibile. La nostra epoca sembra più sensibile di altre nell'avvertire la misteriosa storicità del disegno della Salvezza e quindi l'abisso che intercorre tra ogni timoroso tradizionalismo e l'autentica, ininterrotta Tradizione della Vita.

Come scheletri in frammenti d'una gigantesca fauna preistorica, le rovine imponenti delle basiliche protocristiane di Efeso, di Corinto, di Salona e d'altre megalopoli scomparse tra sabbie desertiche, nelle regioni dell'antico Impero, esibiscono al cielo e al visitatore sospeso teorie mute di marmi in pezzi e resti di architetture grandiose. Generazioni intere di cristiani, in quei luoghi, hanno ricevuto e tramandato ad altre comunità ecclesiali, fino a quelle che tuttora fedelmente vivono in forza di quell'eredità spirituale, le consegne apostoliche della fede, della speranza e della carità. Tali generazioni tuttavia, con i loro ideali, le loro aspirazioni, le loro rea-

lizzazioni contingenti sono appassite e cadute come foglie davanti a Dio, così come sono crollati i loro templi.

Da segni tanto suggestivi di un grande passato ecclesiale deriva un conforto quasi sperimentale ad una duplice disposizione evangelica: la certezza, nella fede, circa la perenne giovinezza della Chiesa viva nel tempo; il rifiuto dell'irrealismo, estraneo al Vangelo anche se soggettivamente non sempre ignobile, d'ogni disegno che paventi il nuovo e miri a riesumare pensieri e costumi di cicli storici tramontati. È sforzo vano l'illusione di intervenire sul quadrante della storia bloccando le lancette degli indicatori o forzandone il giro in senso antiorario.

Ma la meditazione del turista cristiano non s'arresta comunque alle informazioni storiche della guida e agli stupori umani dei compagni di comitiva, quando indaga sul passato della Chiesa. Gli viene in mente Ezechiele, il profeta: « Il Signore mi depose nella pianura, che era piena di ossa, mi fece passare tutt'intorno accanto ad esse. Vidi che erano in grandissima quantità sulla distesa della valle e tutte inaridite. Mi disse: 'Figlio dell'uomo, potranno queste ossa vivere?'. Io risposi: 'Signore Dio, tu lo sai'. Egli mi replicò: 'Profetizza su queste ossa e annuncia loro: Ecco Io faccio entrare in voi lo Spirito e vivrete; metterò su di voi i nervi e farò crescere su di voi la carne, su di voi stenderò la pelle e infonderò in voi lo Spirito e rivivrete. Saprete che Io sono il Signore'» (*Ezech.* XXXVII, 1-6). Nel coinvolgere, confrontare, accomunare ricchezze e questioni vecchie e nuove, le Chiese si muovono oggi su sentieri convergenti e paralleli, percorrendo per lunghi tratti, o fiancheggiando, la Via della verità, la strada regale della Vita. Baruch, nella visione, aveva profetato questa nuova fase, sempre attuale: « Ecco, ritornano i figli che hai visti partire, ritornano *insieme* riuniti dall'Oriente e dall'Occidente alla parola del Santo, esultando per la gloria di Dio » (*Baruch*, IV, 37).

DECALOGO DELLA LEGISLAZIONE SECONDO IL CRISTO

cioè del NUOVO TESTAMENTO

DISCORSO 62 DI S. GREGORIO PALAMAS

V COMANDAMENTO

« *Non ucciderai* (1), per non cadere dalla figliolanza di Colui che dà la vita anche ai morti, e diventi, con le tue opere, figlio di colui che fin dall'inizio fu omicida ... » (2).

Il primo caso di morte, secondo il testo della Genesi, è stato un omicidio, un fratricidio: Caino uccide il proprio fratello Abele.

Teofilo Antiocheno (3) faceva notare questo già al II secolo: Satana avrebbe voluto uccidere l'uomo, da Dio creato a propria immagine, per odio verso Dio e per gelosia verso l'uomo. Ma se riuscì a far commettere il peccato, che costituisce la morte spirituale dell'uomo, non riuscì a uccidere fisicamente l'uomo, perché Iddio glielo ha impedito, diversamente si sarebbe estinto il genere umano sul nascere: « Quando, dunque, Satana osservò che non solo Adamo e sua moglie erano vivi, ma che avevano fatto anche dei figli e che egli non aveva potuto ucciderli, fu spinto da invidia, anche perché vedeva Abele che piaceva a Dio, s'introdusse a operare malvagiamente nel suo fratello Caino, spingendolo a uccidere il proprio fratello Abele. E così ebbe inizio la morte in questo mondo, incomin-

(1) Esodo, XX, 15.

(2) Filocalia (o.c.) vol. IV, pag. 121.

(3) Teofilo Antiocheno fu il 6° vescovo di Antiochia, alla metà del II secolo.

ciando il suo cammino fino ad oggi in tutto il genere umano » (4).

« Mediante il peccato la morte, e così la morte raggiunse tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato... » (5). « Prezzo, infatti, del peccato è la morte; dono, invece, di Dio è la vita eterna, in Cristo Gesù Signore nostro » (6). In realtà con la morte del figlio Abele la prima coppia umana poté constatare come il frutto del peccato sia la morte e la servitù di Satana conduce alla morte. La prima coppia umana riceveva — come dice l'Apostolo — il « salario » della trasgressione.

L'omicidio è, prima di tutto, il più grave peccato contro Dio, perché uccide l'uomo immagine di Dio, perciò nell'uomo si vuole uccidere Dio: l'omicidio è anche, nello stesso tempo, deicidio. Perciò il sangue dell'uomo ucciso grida davanti a Dio contro l'uccisore: « La voce del sangue di tuo fratello grida dalla terra fino a me! Sii tu, dunque, maledetto, lungi dalla terra che ha aperto la bocca per bere il sangue di tuo fratello, versato di tua mano! Quando tu vorrai coltivare il terreno, esso non ti darà più i suoi frutti: sarai errabondo e fuggiasco sulla terra! » (7).

È peccato contro Dio, perché è Dio il donatore della vita e soltanto Lui ne è il padrone. L'uomo fu creato da Dio sovrano dell'universo e ha su di questo funzioni vicarie di Dio. Se tutto l'universo fu creato per l'uomo, l'uomo fu creato per Dio. L'uomo è l'opera più bella, la maggiore opera di Dio, strumento vivente di Dio, il quale, perciò, ne ha cura, la maggior cura possibile.

Iddio ha destinato l'uomo alla deificazione e per riavvicinare l'uomo che si era da Lui allontanato, Iddio stesso si è fatto uomo. Il vero e più alto scopo dell'essere umano e della sua vita sulla terra, è il rapporto con Dio; e Iddio stesso, col dono della vita, stabilisce le condizioni di questo dialogo. Interromperlo con la violenza, significa somma ingiuria al Creatore. È la ragione per cui Dio, non solo nell'uccisione di Abele, ma in molti altri brani della Scrittura, evidenzia la gravità dell'omicidio. Il rispetto alla vita del prossimo è uno dei primi doveri che ricorda all'uomo dopo il diluvio: « Del sangue vostro che alimenta la vita di ognuno di voi, certamente io domanderò conto. Ne domanderò conto a ogni animale e tanto più domanderò conto della vita dell'uomo, alla mano di ogni suo simile, estraneo o parente che sia. Chiunque spargerà il sangue

(4) BEP. vol. 5, pag. 40, n. 27-40.

(5) Ai Rom., V, 12.

(6) Ivi, VI, 23.

(7) Genesi, IV, 10-12.

dell'uomo, avrà il proprio sangue sparso dall'uomo, perché Iddio ha fatto l'uomo a Sua Immagine » (8).

Ma l'omicidio è somma ingiuria contro Dio, non solo perché Dio soltanto è autore e padrone della vita, ma anche perché è apostasia dalla Fede, la quale ci dice che tutti siamo membra del Corpo di Cristo, che ogni uomo è tempio di Dio e lo Spirito Santo abita nel cuore dell'uomo. L'omicida con mano sacrilega distrugge il tempio di Dio. Ogni essere umano deve in sé stesso glorificare Dio e chi interrompe la vita altrui impedisce la diffusione della gloria del Creatore.

Somma ingiuria commette l'uccisore anche contro l'ucciso. Lo priva del più grande dei doni di Dio, in quanto la vita è un viaggio che ha per meta Dio e che si compie con la Grazia, ma nella libertà. Ogni uomo deve poter disporre di sé stesso. Quando parliamo di persona umana non possiamo riferirci alla sola anima immortale, ma a tutto l'essere umano, così come Dio lo ha creato: anima e corpo; ed è questa persona, così intensa, che, stando sulla terra, s'incammina verso il cielo, lavorando i talenti che ha ricevuto dal divin Donatore. L'omicida interrompe la stessa operosità della vittima, impedisce a questa di compiere l'opera che il suo Creatore le affida e di cui dovrà rendere conto. Solo la misericordia infinita di Dio stesso può riparare a ingiustizia così nefanda. Ma non solo l'uomo deve poter camminare verso il suo fine ultimo, egli ha anche il diritto inalienabile di godere, nella misura e nei limiti da Dio indicati, anche dei beni di questa terra, perché tutto il mondo fu creato per l'uomo. Nessuno può togliere con la violenza al proprio simile questo diritto.

L'omicidio è anche delitto contro la Chiesa, che è il Corpo mistico di cui Cristo è il Capo e lo Spirito Santo ne è l'anima. Ogni battezzato è di pieno diritto membro di questo Corpo. Ma ogni uomo, in quanto immagine di Dio, è partecipe. Uccidere significa, pertanto, strappare un membro a questo corpo; significa, quindi, deturparlo.

È ingiuria anche alla società, alla comunità in genere e alla comunità familiare in particolare. L'omicidio priva la società e la famiglia dell'operosità di un suo uomo. E, in questo senso, quando si uccide una persona, l'ucciso non è mai solo moralmente, anche quando lo sia materialmente. Il danno che si compie ad una famiglia per l'uccisione di uno dei suoi membri, è sempre irreparabile e la responsabilità piena cade sull'uccisore.

(8) Ivi, IX, 5-6.

Omicidio se ingiusto e volontario.

L'omicidio, perché sia veramente tale, deve essere ingiusto e volontario, perché esso consiste, propriamente, nel togliere la vita al prossimo ingiustamente e volontariamente.

Ci sono, infatti, dei casi in cui l'uccisione di un uomo come noi può essere giustificata e allora, evidentemente, non si tratta di vero omicidio, moralmente colpevole. È giusta e lecita l'uccisione di un altro in tre casi:

1) Quando si difende legittimamente la propria vita contro un aggressore ingiusto. Se nel difendere la propria vita non si può fare altro che uccidere colui che la mette in pericolo, evidentemente questo non può essere che legittimo: « Se il ladro, di notte, è colto nell'atto di scassinare ed è percosso e muore, non vi è delitto di sangue; ma se il sole si era già levato, vi è delitto di sangue » (9). Si suppone, cioè (di notte), che vi sia pericolo della vita del proprietario. In questo caso, uccidendo l'aggressore, non vi è responsabilità di omicidio. Se, invece, non vi è alcun pericolo di vita (di giorno) e si uccide per eccesso di difesa, la responsabilità esiste.

2) È lecita l'uccisione quando si deve eseguire una sentenza della legittima autorità. La comunità, la società, ha il diritto di eliminare l'aggressore della società, perchè è questo un modo con cui la società si difende. È un argomento difficile e i pareri non sono completamente concordi circa l'opportunità della pena di morte, ma nessuno può porre in dubbio il diritto della società di condannare anche alla pena capitale. La S. Scrittura lo ammette apertamente e in più punti: « Qualora uno percuota un altro con un arnese di ferro, in modo che ne muoia, egli è omicida: l'uccisore sia fatto morire. Se lo percuote lanciando una pietra capace di farlo morire, ed infatti muore, egli è omicida. L'uccisore sia fatto morire. Come pure se lo percuote con un colpo di bastone, in modo da farlo morire, ed infatti muore, egli è omicida. L'uccisore sia fatto morire ... Se uno dà ad un altro una spinta per odio, o gli scaglia contro qualche cosa, apposta, in modo da farlo morire, oppure, per inimicizia, lo colpisce con le mani e ne segue la morte, colui che ha percosso sia fatto morire: egli è omicida » (10).

In molti altri luoghi Iddio permette la pena di morte inflitta dalla società ai rei di gravi delitti. Né il Redentore nel Nuovo Testamento ha abolito direttamente questa legge. Diverso è il discorso

(9) Esodo, XXII, 1.

(10) Numeri, XXXV, 16-21.

circa l'opportunità o meno, e ciascuno può liberamente sostenere una diversa opinione. Ma rimane certo che chi esegue una sentenza della legittima autorità non è colpevole di omicidio. E ciò vale sia per l'antichità in cui la pena di morte si applicava assai facilmente, sia all'epoca nostra contemporanea, in cui i casi sono piuttosto rari e gli Stati che conservano ancora la pena capitale diminuiscono ogni giorno di numero. Di fronte alla legge morale questo diritto non è posto in dubbio. D'altra parte anche San Paolo dice che « l'autorità è strumento di Dio per punire chiunque opera il male » (11). E così pure nella I Lettera di Pietro è detto che i governanti sono inviati da Dio « per punire i malfattori e premiare i buoni » (12).

3) In terzo luogo, l'uccisione è lecita in una guerra giusta. Ma quando la guerra è giusta? Qui la risposta si fa molto complicata. Certamente se la difesa del singolo contro il singolo aggressore è legittima, tanto più è legittima la difesa con le armi, e quindi anche con l'uccisione, contro chi è causa di infinite vittime innocenti.

In ogni guerra il dovere del soldato è quello di eseguire gli ordini che gli vengono dalla legittima autorità, senza avere alcuna possibilità di distinguere ciò che veramente è giusto da ciò che non è giusto. La responsabilità cade completa sui dirigenti, secondo il grado di ciascuno.

Tuttavia nella stessa condotta della guerra vi possono essere eccessi, la cui responsabilità può cadere anche sul semplice soldato, come l'uccidere gli indifesi disarmati, vecchi, bambini, donne disarmate. Se, quindi, è lecito uccidere il combattente, non è mai lecito uccidere chi combattente non è. L'uccisione, quindi, delle popolazioni civili, non è mai lecita e la responsabilità cade su chi l'ordina e su chi l'esegue. Anche se la condotta bellica contemporanea rende spesso difficile l'esatta valutazione della situazione. Sotto questo profilo grande è la responsabilità della classe dirigente, mentre maggiori sono le attenuanti dei militari inferiori.

Però, anche quando si uccide per legittima difesa, singola o collettiva, in pace o in guerra, non si può propriamente dire, secondo l'etica cristiana orientale, che le mani di chi così uccide rimangano pure. Esse portano sempre le macchie di sangue del proprio fratello ucciso, anche se questi è reo e aggressore.

L'impurità di cui parliamo non si deve, però, confondere con la colpevolezza. Sono due cose del tutto diverse. Il canone 13° di

(11) Ai Rom. XIII, 4.

(12) I di Pietro, II, 14.

San Basilio dice apertamente: « Le uccisioni commesse nelle guerre i nostri padri non le hanno considerate omicidi, e a me sembra che hanno voluto così scusare coloro che difendono la giustizia e la religione. Sarà tuttavia bene consigliare ad essi di astenersi solo per tre anni dalla comunione, non avendo le mani pure » (13). San Basilio non impone una legge, quanto piuttosto esprime una opportunità che deve essere valutata caso per caso dal padre spirituale di ciascuno. Noi supponiamo, infatti, che Basilio abbia pensato proprio alla facilità degli eccessi di difesa in cui facilmente si cade durante la guerra. S. Atanasio nella Lettera ad Ammun monaco dice semplicemente: « non è lecito uccidere, ma in guerra uccidere gli avversari è legittimo e degno di lode ... » (14).

Il canone 65° apostolico va più in là: « Se un ecclesiastico in una lite colpisce una persona e questa muore per il colpo subíto, venga deposto a causa del colpo dato; se poi è un laico venga scomunicato » (15). Qui, però, si tratta di omicidio involontario, ma sempre omicidio. Ma il canone 27° apostolico è molto più rigido e preciso: « Se un vescovo, un presbitero o un diacono, percuote i fedeli peccatori o gl'infedeli che peccano, volendo così incutere ad essi paura, noi ordiniamo che venga deposto, perché mai il Signore ha insegnato alcunché di simile; al contrario Egli, percosso, non ha risposto con la percossa; ingiuriato, non ha risposto con l'ingiuria; ma ha sofferto senza contraccambiare il male » (16).

San Basilio, nel canone citato sopra, ci sembra favorire l'obiezione di coscienza. E a noi pare che il cristiano che con vera convinzione e per voler seguire la perfezione, rifiuta, comunque, di uccidere, anche per legittima difesa, debba venir protetto. Ma anche questo è un problema molto difficile, da esaminare caso per caso, pur ammettendone il principio.

Certamente gli ecclesiastici e i religiosi in genere dovrebbero dalle leggi essere tenuti lontano dalle uccisioni, proprio perché debbono quotidianamente trattare le cose sante con mani pure. Ed è questa la ragione per cui molti Stati trattano con particolare riguar-

(13) Ralli-Potlì, vol. IV, p. 131. Zonaràs narra che l'imperatore Niceforo Foca chiese al Patriarca e al Sinodo che proclamassero Santi i soldati morti in guerra, tenuto presente che in quel tempo le guerre erano assai spesso anche guerre di religione. Ma il Patriarca e il Sinodo si opposero, riuscendo a vincere le insistenze imperiali soltanto adducendo la grande autorità di San Basilio.

(14) Ralli-Potlì, vol. IV, pp. 67-77; con i maggiori commenti.

(15) Ivi, vol. II, p. 83.

(16) Ivi, pag. 34.

do il servizio militare dei religiosi e degli ecclesiastici. Ma questo non è sempre possibile.

Omicidio politico.

È legittimo l'omicidio politico? È, cioè, legittimo uccidere un tiranno che esercita abusivamente il suo potere sul popolo? Sulla questione vi sono opinioni varie tra gli studiosi di etica. Ciò, però, può riguardare la legittimità della insurrezione del popolo, quando non può diversamente liberarsi della tirannia. Ed è cosa ben diversa dalla legittimità di uccidere il tiranno stesso. Comunque rimane sempre ferma la dottrina per cui la supposta legittimità non può mai venire esercitata dal privato, ma solo dal potere pubblico. Chiunque, pertanto, uccidesse di sua propria iniziativa (non in battaglia o per legittima difesa) anche un tiranno, sarebbe sempre colpevole di omicidio. Anche il tiranno non può essere ucciso che in seguito a sentenza emessa da un tribunale legittimo.

Omicidio diretto e indiretto.

L'omicidio può essere diretto o indiretto. È diretto quando l'intenzione dell'assassino è proprio quella di uccidere la vittima. Mentre è indiretto quando, pur non avendo l'intenzione di uccidere, si pongono le cause atte a uccidere. Chi colpisce in testa con un bastone, sa che può uccidere. Anche se non ha l'intenzione di uccidere, ma uccide lo stesso con il colpo inferto, evidentemente è pienamente responsabile della morte seguita al suo gesto. San Basilio condanna a undici anni di allontanamento dai sacramenti l'omicidio involontario: « Colui che ha commesso omicidio involontario è sufficientemente punito con la penitenza di undici anni. È evidente che a proposito dei feriti noi osserviamo la riflessione di Mosé e colui che è caduto sotto i colpi ricevuti, ma si è rimesso a camminare appoggiato al suo bastone, noi non lo consideriamo come un uomo ucciso; e anche se non si è più alzato dopo i colpi, il colpevole dei colpi noi lo consideriamo omicida ugualmente, ma, non avendo avuto intenzione di uccidere, sarà omicida involontario, a causa della sua intenzione » (17).

Sul concetto di « volontario » e « involontario » San Basilio dedica tutto il canone VIII, che vale la pena riportare integralmente: « Colui che nella sua collera si è servito di un'ascia contro la

(17) Ivi, vol. IV, pag. 129.

propria sposa, è omicida. Tu hai fatto bene a ricordarmelo — e ciò è degno della tua prudenza (18) — per parlarne più a lungo, perché si debbono fare numerose distinzioni tra omicidio volontario e involontario.

È omicidio totalmente involontario e lontano dall'intenzione di colui che lo ha commesso, il caso in cui un uomo lancia una pietra per colpire un cane o per colpire un albero e, invece, uccide un uomo. L'intenzione, infatti, era quella di difendersi contro la bestia oppure di far cadere il frutto; il passante non ha ricevuto il colpo che per puro caso. Per conseguenza un tale fatto è involontario.

È pure involontario il caso in cui si vuol colpire un tizio con la cinghia o con bastone flessibile, per ricondurlo a miglior ragione, ma che, purtroppo, costui muoia sotto i colpi. Quì bisogna esaminare bene l'intenzione. Si suppone, infatti, quì, che egli voleva correggere l'errante e non ucciderlo. Tra gli atti involontari bisogna anche mettere il caso in cui, difendendosi in una lotta, uno abbia inferto colpi senza riguardo con bastone o con le mani, nelle parti vitali, per fare sì del male, ma non per uccidere. In questo caso si avvicina al volontario, perché colui che si è servito di tale strumento per la propria difesa e che ha inferto il colpo senza riguardo, dimostra che egli non ha voluto risparmiare il suo avversario, trasportato dalla passione. Ugualmente colui che si è servito di un bastone duro o di un masso più grande della forza normale di un uomo; anche questo è da colcolarsi tra gli omicidi involontari, perché la sua intenzione era di fare cosa diversa da ciò che è venuta fuori. Infatti, sotto l'effetto della collera, egli ha inferto un tale colpo, che l'avversario colpito ne muoia, benché la sua intenzione era solo quella di rompergli le ossa, forse, e non di ucciderlo completamente. Colui, invece, che si è servito di una spada, o di un oggetto simile, non ha alcuna scusa, soprattutto colui che si è lanciato con l'ascia, così che il colpo non poteva essere che letale a causa della punta di ferro, dell'impugnatura e della forza di lancio ».

« Volontario è pure, e senza lasciare dubbio, il fatto dei banditi e dei combattimenti di guerra; quelli, infatti, volendo spogliare del danaro, uccidono per sfuggire ad ogni investigazione, mentre coloro che sono in guerra si propongono di uccidere con l'aperta intenzione non di far paura o di correggere, ma di uccidere gli avversari. Ugualmente anche quando uno, per motivi di magia versa a

(18) Questo canone è, in realtà, una lettera diretta ad Amfilochio di Iconio, che si era rivolto a San Basilio chiedendogli come regolarsi.

bere un filtro e causa la morte, noi consideriamo questo come omicidio volontario. Così agiscono spesso le donne, cercando un mezzo d'incantesimo e di attrazione per farsi amare dagli uomini, facendo loro prendere dei filtri, che provocano stordimenti di spirito.

« Tutte queste cose, se causano la morte, benché chi li compie si riprometta ben altra cosa da ciò che in realtà accade, sono considerate tra gli omicidi volontari, a causa della magia e per il fatto che le pratiche di questo genere sono vietate. Sono pure omicidi coloro che danno bevande abortive, come pure coloro che ricevono le bevande per uccidere i bambini che portano nel loro grembo. E mi sembra tutto per questo caso » (19).

Cause dell'omicidio.

Parlando, però, di omicidio, bisogna penetrare più nel profondo e ricercarne le cause. Non solo, infatti, l'omicidio vero e proprio, ma anche le percosse, i ferimenti, le ingiurie, gli atti di violenza in genere e i trattamenti cattivi e inumani, hanno sempre una causa e una preparazione, hanno una genesi. E la radice di tutto è il disprezzo e l'odio verso il nostro prossimo.

È necessario vedere nell'uomo come noi la stessa immagine di Dio che è in noi e riflettere che Dio è uno solo, perciò dobbiamo trattarci scambievolmente da uguali: rispettare la dignità e l'onore di ciascuno. Perciò nel discorso della montagna il Redentore dice: « Avete udito che è stato detto agli antichi: non uccidere e chiunque avrà ucciso, sarà condannato in giudizio. Ma io vi dico: chiunque va in collera con suo fratello, sarà condannato in giudizio; e chi avrà detto a suo fratello « stupido » sarà condannato nel sine-drio; e chi gli avrà detto « pazzo » sarà condannato al fuoco della geenna. Se, dunque, tu stai presentando la tua offerta all'altare e là ti ricordi che tuo fratello ha qualche cosa contro di te, lascia lì la tua offerta, dinanzi all'altare e va' prima a riconciliarti con tuo fratello, poi ritorna e presenta la tua offerta » (20). Sta in questa concezione la grandezza e la forza per impedire gli omicidi.

(continua)

Giuseppe Ferrari

(19) Ralli-Potlì, vol. IV, pag. 112.

(20) *Mt.* V, 21-24.

IL MONACHESIMO DEL DESERTO OGGI

di **PIETRO MEEUS O.S.B.**

Monaco di Chevetogne



Abuna MATTA AL MISKIN e il RINNOVAMENTO MONASTICO nel Monastero S. MACARIO del deserto di SCETE

' per formare in Cristo un sol uomo '
(Ef. 2, 15).

Oggi non è possibile concepire il rinnovamento spirituale della Chiesa copta distinto e separato dallo sviluppo politico dell'Egitto, che ha avuto inizio con le riforme liberali di Mehmet-Ali del secolo scorso.

Ciò ha permesso ai Copti di dare espressione al loro orgoglio nazionale e alla loro coscienza di essere i veri egiziani. È importante non dimenticare il contributo dei Copti alla rinascita nazionale dell'Egitto. Dalla lotta per l'indipendenza la comunità copta è uscita rinvigorita.

Ma il rinnovamento della Chiesa copta è soprattutto di carattere religioso, spirituale. Il primo movente di coloro che hanno dato origine al rinnovamento e che ne sono attualmente i dirigenti è stato ed è una preoccupazione eminentemente pastorale: la trasmissione della fede — in tutta la sua profondità — con la ricchezza della propria tradizione.

All'origine di questo movimento sta il contrasto che era sorto, ancora alla fine del secolo scorso, sotto il patriarcato di Papa Cirillo V (1874-1927), tra clero e laici. Da dove proveniva questo conflitto?

Il livello della formazione spirituale ed intellettuale del clero era molto basso, a causa di una erosione plurisecolare. Un piccolo

gruppo di laici, invece, aveva potuto approfittare della formazione di una cultura occidentale portata dalla dominazione inglese, mentre la gerarchia della Chiesa, reclutata tra i monaci del deserto, ne rimaneva totalmente digiuna.

Su questo dislivello di cultura si sovrapponevano ben presto problemi di ordine economico. I laici accusavano il clero di sperperare i beni ecclesiastici, i cui redditi potevano servire per le necessarie riforme. Tutto questo condusse alla erezione di associazioni laiche che presero l'iniziativa per una organizzazione scolastica più efficiente ed arrivarono alla deposizione di due patriarchi.

Il contatto con la cultura occidentale, però, non ha spinto solo a queste misure severe di tipo amministrativo, ma ha anche sensibilizzato i laici ad un problema più profondo. La propaganda fatta dalla istruzione cattolica al Cairo e ad Alessandria, e soprattutto il proselitismo dei missionari protestanti, obbligavano i Copti a rendere conto della propria fede, ad andare fino in fondo alla ricerca della forza del Vangelo vissuto nella propria tradizione spirituale: ogni vero rinnovamento ecclesiale, infatti, comincia con un risveglio spirituale.

Intorno al 1910 si incominciano ad organizzare le prime scuole domenicali sul modello di quelle protestanti. I laici si assumono il compito di impartire quell'istruzione religiosa che il clero non aveva saputo più dare. E l'insegnamento della religione si svolgeva in chiesa: in preghiera. La liturgia era la migliore maestra e portatrice della fede, anche perchè venivano premesse lezioni introduttive alla Liturgia e alla Bibbia. Gli insegnanti erano in genere studenti assistiti da impiegati e professori, ma l'insegnamento tornava a profitto non solo dei giovani allievi, ma anche degli stessi insegnanti e faceva loro scoprire una nuova visione del mistero della fede.

Non c'è dunque da meravigliarsi che quest'impegno radicale al servizio di Cristo e della Chiesa abbia condotto alcuni di loro ad abbracciare il monachesimo: non è forse la vita monastica una testimonianza radicale della fede, un vivere fino in fondo la grazia del battesimo?

Il deserto di Scete, chiamato anche Wadi-el-Natrun, culla del monachesimo cristiano, contava nel IV secolo quattro monasteri o centri ecclesiali per gli eremiti sparsi colà: quello di S. Macario, dei Romani (= Baramus), di Amba Bishoi e di S. Giovanni il Piccolo. I primi tre esistono tuttora, l'ultimo è scomparso; oggi, però, esiste anche un quarto monastero, quello dei Siriani, fondato nell'VIII se-

colo. Là, nel Deir-el-Suriani, sono entrati negli anni 50 diversi universitari, ed ivi sono anche apparsi i primi segni del risveglio monastico.

I monaci del deserto sono stati i veri pilastri della Chiesa copta e i loro monasteri sono tuttora meta di numerosi pellegrinaggi. È tra questi monaci che avviene la scelta dei vescovi, i quali da pastori sanno trasmettere al popolo l'esperienza che Dio ha dato loro nel crogiuolo della solitudine.



Gruppo di santi monaci egiziani. Al centro, ben visibili: S. Macario lo « pneumatophoros » e il grande *apa* Apollo, la cui testa è inquadrata al centro di tre croci, certamente fatte apporre dallo stesso fedele committente dell'icona, che è raffigurato ai piedi del Santo di cui è devoto.

L'affresco si trova nel monastero egiziano di S. Geremia a Saqqara.

Il loro Papa attuale, Shenuda III, è forse il migliore esempio di questa evoluzione: da studente prese parte attiva all'insegnamento nelle scuole domenicali; ritiratosi, poi, nel monastero dei Suriani,

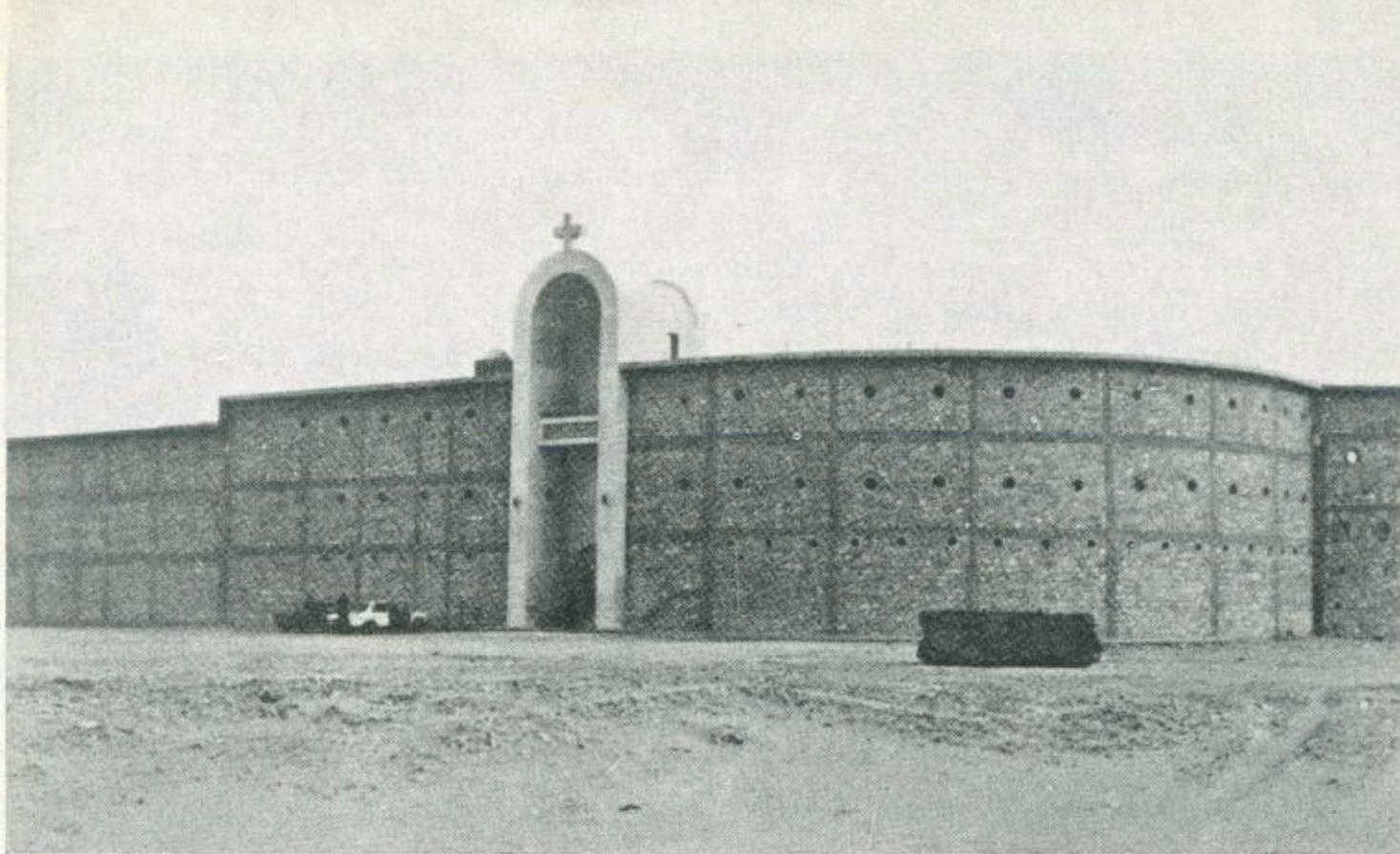
passò parecchi anni come eremita in una grotta del deserto; in seguito venne eletto vescovo e finalmente patriarca. Già da vescovo teneva ogni venerdì sera delle conferenze religiose agli studenti; ora, da patriarca, parla ogni venerdì per due o tre ore nella cattedrale gremita di fedeli. Al vespro fa seguire un'omelia per circa un'ora, poi risponde direttamente alle domande scritte che gli sono state fatte pervenire in precedenza dai presenti. Da vero pastore trova la risposta adatta per ogni problema: dalle questioni fondamentali della fede agli avvenimenti quotidiani, fino al confronto con la società moderna. Un giorno, quando era ancora vescovo ausiliare, improvvisò un discorso agli studenti su un tema biblico. In modo assai originale, diede un'introduzione alla teologia biblica enumerando da 1 a 1335 tutte le cifre che si incontrano nella Bibbia, dettando per ognuna di esse una breve riflessione spirituale. Normalmente pochi saprebbero superare i dodici, forse con qualche altro numero sparso: 24, 70, 666. Ma poter conoscere per ogni numero subito il contesto biblico, è possibile solo a chi ha meditato per anni e anni nelle lunghe ore di ogni giorno nella sua grotta del deserto: ciò, infatti, è possibile solo per chi si è aperto con pazienza alla forza vivificante dello Spirito che opera al di dentro della Parola.

La vita dei monaci nel deserto non ha altro fine che questo: ascoltare la Parola di Dio finché non sia incisa nel suo cuore, finché cioè « sia penetrata fino alla divisione dell'anima e dello spirito » (Ebr. 4, 12). Allora uno non parla più della Bibbia, ma diventa egli stesso Parola vivente di Dio.

Abuna Matta al Miskin, che oggi accanto a Papa Shenouda è il capo spirituale più ascoltato della Chiesa copta, non si stanca di inculcare questa verità ai suoi discepoli. Non c'è un modo migliore per penetrare nello spirito dell'attuale rinnovamento che poterlo vivere dal di dentro.

Chi scrive queste righe ha potuto vivere due mesi nel monastero di S. Macario, che dal 1969 si trova sotto la guida spirituale di Abuna Matta.

È stato un grande privilegio essere ricevuto tanto cordialmente come un fratello in Cristo, partecipare alla vita quotidiana dei monaci, aver potuto pregare con loro. Molto di ciò che segue, egli l'ha sentito dalla bocca stessa di Abuna Matta (per i suoi semplicemente l'Abuna, il 'nostro Padre'). Altre notizie provengono da informazioni ricevute dai suoi discepoli, o da persone esterne che frequentano la comunità.



Il monastero di S. Macario. Wadi al Natrun. Egitto. - Veduta panoramica.

IL MONASTERO DI S. MACARIO

Il Monastero di S. Macario si trova nel Wadi-el-Natrun, anticamente chiamato deserto di Scete, a metà strada tra Alessandria ed Il Cairo, a circa 5 km di distanza della strada costruita durante la seconda guerra mondiale e che collega le due città attraversando il deserto.

Qui S. Macario ritiratosi nella solitudine verso il 360, fu presto circondato da seguaci, non solo contadini dell'Egitto, ma anche nobili, Romani, Greci ed Etiopi. Così il deserto di Scete diventò un centro di vita spirituale e di unità nel Signore.

Nel Medio Evo, quando i Copti soffrivano per le persecuzioni musulmane, il monastero di S. Macario diventò il centro spirituale di tutta la Chiesa copta: il Papa di Alessandria vi ebbe per secoli la sua residenza. Poi venne un periodo di decadenza. Nel 1969 vivevano dentro il monastero solo quattro monaci. Il Papa Cirillo VI chiese allora ad Abuna Matta al Miskin di restituire il monastero al suo antico splendore spirituale.

Abuna Matta diede ascolto a questa richiesta e abbandonò con i suoi discepoli le grotte di Wadi-Rayan, un posto nel deserto, molto più nel Sud, dove per dodici anni con dodici compagni aveva

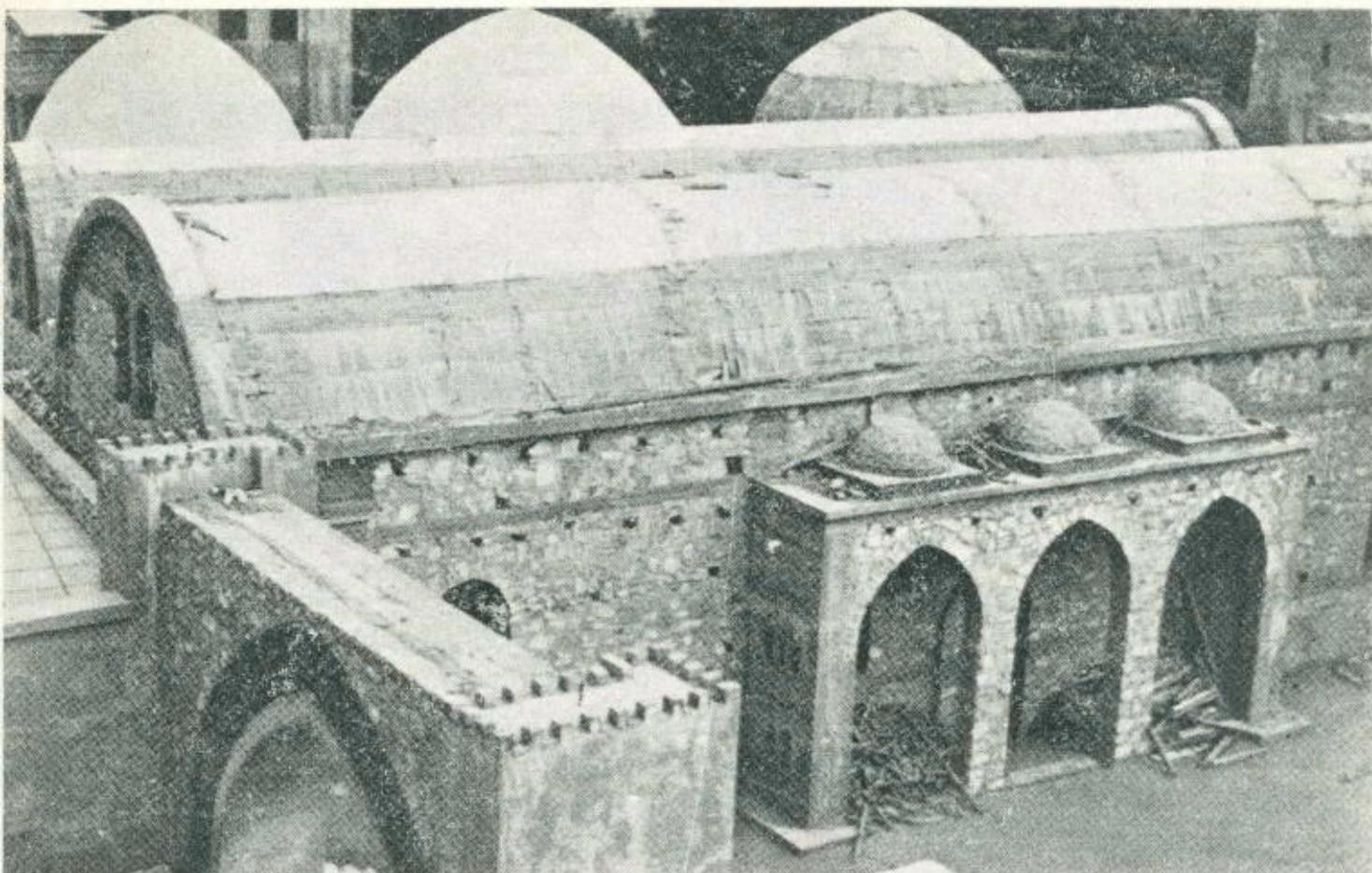
vissuto in un grande isolamento ed in estrema povertà. Il distacco durante tutti questi anni li aveva purificati e aveva creato tra di loro un solido legame.

Immediatamente dopo il loro arrivo nel Wadi-el-Natrun, i monaci incominciarono ad attuare la riforma richiesta. Non solo raddoppiarono la vigilanza interiore e l'ardore nella preghiera, ma anche esteriormente si misero al lavoro. Fatta eccezione delle tre chiese, dell'antico refettorio e del torrione, tutto l'edificio fu completamente abbattuto, e un nuovo complesso, cinque volte più grande, venne costruito. Ciò avvenne ad opera degli stessi monaci, i quali presto aumentarono di numero, tanto che ora, dopo appena nove anni, il loro numero supera gli ottanta. È da notare che la maggior parte di essi sono laureati: medici, farmacisti, veterinari, agronomi, ingegneri e professori. Questo fatto va sottolineato perchè ci aiuta a comprendere il movimento di rinnovamento del monachesimo nei primi decenni di questo secolo. Direzione, progettazione e mano d'opera erano forniti dai monaci, assistiti però da circa duecento operai. Tra questi c'erano molti musulmani, fieri di poter lavorare per i loro « Padri », contenti peraltro di ricevere una buona paga. Il monastero, però, non gode di alcun reddito fisso, ma vive solo dei doni dei fedeli. I monaci si affidano al Signore e non è loro mancato mai niente.

L'intero complesso è costruito in cemento. Le celle dei monaci sono addossate contro il muro esterno, mentre le finestre danno tutte sul cortile. In totale vi sono 99 celle, in blocchi di sei. Ogni blocco ha tre piani, ognuno con due celle.

Un lettore occidentale, con la sua idea di sobrietà monastica e che conosce l'Egitto come un paese povero, si meraviglierà quando sentirà che ogni cella consta di quattro stanzette: una per pregare, una per lavorare e riposare, una cucinetta-ripostiglio, più i servizi. Del resto, anche le celle scavate dai primi monaci sulla roccia avevano più vani; e, tutto sommato, le attuali celle in cemento non sono più lussuose delle grotte di allora. Il motivo di questo « spreco » di spazio è che la cella non deve essere causa di ossessione per il monaco: questi non deve sentire nessuna necessità di uscirne.

Le chiese esistenti sono state restaurate, un nuovo ampio refettorio è stato costruito, ed anche una foresteria, con un gran numero di stanze; quattro saloni per conferenze e per ricevere i gruppi; una cucina, un forno e delle officine. Cinque generatori elettrici funzionano per la luce e per azionare i motori. L'immenso cortile è stato trasformato in orto intensivamente coltivato.



Esterno della chiesa di S. Macario dell'omonimo monastero.

Per una cifra simbolica il monastero ha acquistato dallo Stato trecento ettari di terra del vicino deserto. Ora, ad un chilometro di distanza, è stata costruita una enorme fattoria che ospiterà circa duecento vacche olandesi, ed anche bufali locali. Sei ettari di deserto sono già stati faticosamente cambiati in piantagioni di verdura, legumi, foraggio e frutta! C'è l'intenzione di costruire accanto a questa fattoria un centro tecnico-agrario, per dare una formazione tecnica e religiosa ai giovani. Si vorrebbe recingere tutto con un muro di cinta per impedire ai nomadi di danneggiare le piantagioni, ed insediare in questo muro, a distanza regolare, dei piccoli eremitaggi. Ciò si spiega con la situazione precaria di questa Chiesa in un paese a maggioranza mussulmana. Pertanto il desiderio di fare del monastero di s. Macario il nuovo centro spirituale della Chiesa copta coincide con l'impegno pastorale e la spinta verso una vita autenticamente eremitica.

Il visitatore europeo è innanzitutto colpito dalla ampiezza degli edifici e dall'insieme del progetto, specialmente chi aveva un'altra idea dei monaci del deserto!

Questo sviluppo del monachesimo egiziano gli ricorda piuttosto la funzione culturale del monachesimo occidentale di Beda il

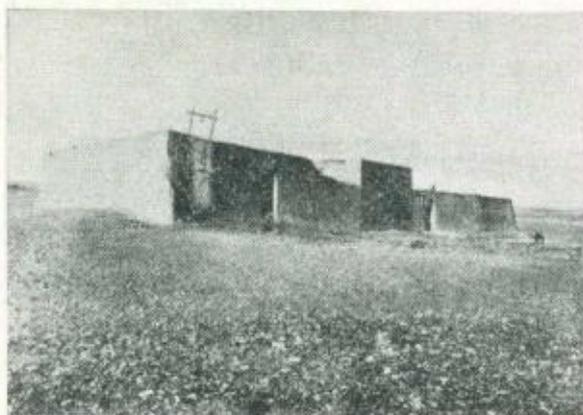
Venerabile, delle riforme di Benedetto di Aniane e di Cluny, ma resta affascinato quando scopre qual è la forza che opera qui: il desiderio di appartenere solo al Signore; un desiderio ardente di vita interiore.

La vita e l'evoluzione di questa comunità sono legate intimamente alla figura e all'evoluzione personale del padre spirituale: abuna Matta-al-Miskin.

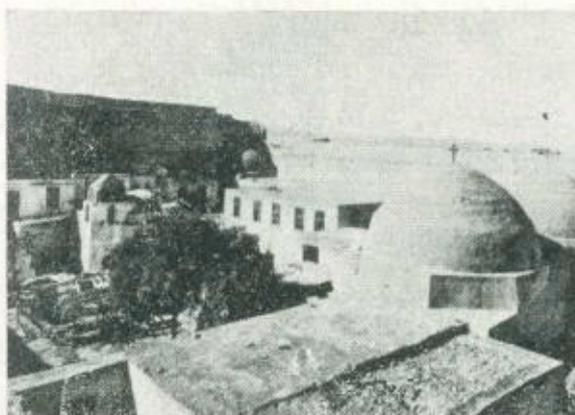
LA BIBBIA NELLA VITA SPIRITUALE

Abuna Matta ci raccontò che un giorno — quando era ancora un farmacista agiato — il Signore gli fece sapere che gli chiedeva tutto. Come risultato, abuna Matta decise di ritirarsi nel monastero più povero e più isolato dell'Egitto: Deir Amba Samuil, dove vivevano solo pochi monaci anziani.

Così fu obbligato a rivolgersi per ogni cosa e per tutti i suoi problemi direttamente al Signore e a fidarsi unicamente di Lui. Iddio, che incontrò nella preghiera e nella lettura della Bibbia, diventò il suo consigliere. Ad un giornalista della Radio vaticana che una volta gli chiedeva quale fosse lo scopo della sua vita religiosa, egli rispose così: « Veramente la mia vita è una relazione profonda tra Dio e me. Ho cominciato da solo. Lo scopo è stato indubbiamente di offrire la mia vita al Signore: questo l'ho capito e deciso in seguito ad una lettura continua della Bibbia. La Bibbia, sia l'Antico che il Nuovo Testamento, mi ha concesso di costruire la mia vita su un fondamento solido. Mi sono domandato: come potrò dare tutta la mia vita in questi pochi anni che ho da vivere? Come potrò realizzare nella mia esistenza ciò che hanno vissuto le persone della Bibbia? Ho pensato che la mia vita fosse troppo breve per poter assimilare questo libro. Allora ho tentato nella preghiera e con molte lacrime di capire questi uomini dell'Antico Testamento, e, poco alla volta, mi sono diventati familiari; così mi sono adattato a loro, e ora essi vivono in me ed io in loro. Come loro hanno vissuto la loro relazione con Dio, così anch'io oggi. Nei libri dell'Antico Testamento ho sperimentato l'amore di Dio, la Sua severità, la Sua pedagogia, la Sua bontà. Giorno e notte ho letto la Bibbia, affinché diventasse la mia propria carne e il mio sangue. Poi sono passato al Nuovo Testamento, che è stato per me un libro luminoso. Ho capito che il Signore è la Luce del giorno; Cristo la stella della pace. Antico e Nuovo Testamento mi collegano a Dio. La mia vita, il



Così si presentava l'esterno del monastero nel 1920.



Panoramica del monastero negli anni '20: addossata al muro, in fondo, la chiesetta dei 49 Martiri; sotto, a destra, la chiesa di S. Macario.

mio pensiero, la mia filosofia, il mio amore non è altro che la Sacra Scrittura. Il resto non mi interessa più ».

Questo amore per la Parola di Dio, egli lo trasmette ai suoi discepoli. Per il monaco la Parola di Dio è il nutrimento di ogni giorno. È questo cibo che lo rinvigorisce per la lotta. Lo Spirito vivificante, che opera nella Parola, gli penetra con la Sua forza ed il Suo amore. Ecco perché si deve leggere la Sacra Scrittura nello Spirito, cioè con preghiera e lacrime.

Una volta uno dei suoi discepoli chiese a Matta-al-Miskin: « Padre, insegnami a pregare! ». Egli rispose: « Dammi la tua Bibbia ». Aprì il libro, cercò l'inizio della lettera agli Efesini, si alzò, levò gli occhi al cielo e disse: « Prega così » e, dopo letto ad alta voce il primo verso, tacque, ripeté ogni parola due volte, e rilesse tutto daccapo; poi, al verso seguente, alzò la voce, supplicò Dio di perdonarlo, canticchiò lo stesso versetto, biascicò, alzò le mani, pianse... e così per tutto il capitolo! Nel mentre si era totalmente dimenticato della presenza del discepolo, rimasto seduto accanto a lui!

IL PADRE SPIRITUALE

Questo episodio dà una idea di come il Padre spirituale introduce i suoi figli nella vita monastica. Il Padre insegna sia a tutta la comunità, sia ad ognuno individualmente. Quando crede il momento opportuno, spesso in occasione di una grande festa liturgica, egli raduna dopo l'ufficiatura tutti i monaci nella chiesa e parla per una, due ore.

I monaci vengono anche separatamente a chiedergli un consiglio.

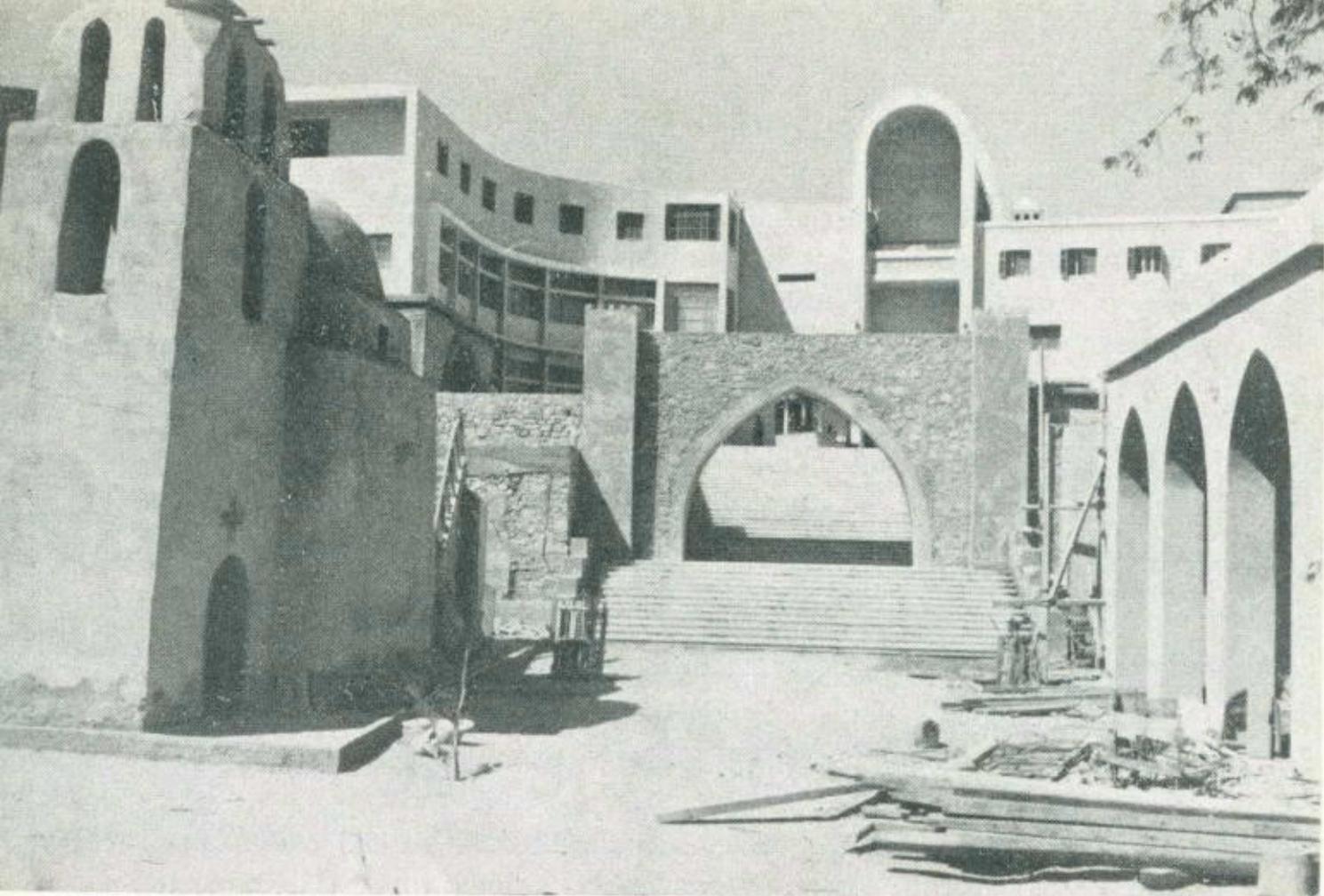
Lo vediamo allora verso la sera seduto sulla soglia della sua cella, mentre un altro monaco è seduto ai suoi piedi e un terzo, un quarto aspetta ad una certa distanza. Ma spesso il Padre si ritira nel deserto per diverse settimane ed allora i suoi figli lo possono raggiungere solo tramite delle lettere che consegnano al suo vice: l'abuna Kirillos.

Non c'è una regola scritta per la comunità. L'unica regola è l'amore di Gesù Crocifisso ed è questo spirito di amore che anima tutto. La funzione del Padre spirituale è di distinguere nettamente come ognuno dei suoi figli deve concretamente realizzarla. Egli è la regola vivente, che si adatta ad ogni vocazione, che si rinnova costantemente e che percorre con ognuno dei suoi figli la strada verso Dio.

Perciò il Padre si ritira spesso: perchè egli stesso deve vivere nello Spirito e rinnovarsi nello Spirito, affinché questi possa operare per mezzo di lui: non è, infatti, il Padre spirituale che introduce i suoi figli nell'intimità di Dio, ma solo lo Spirito.

Un monaco ci disse: « Abuna Matta si affida al Signore, perché tramandi ai suoi figli l'esperienza interiore del loro Padre. Anche loro devono vivere nella libertà dello Spirito, perché dove è lo Spirito del Signore, là è la libertà (2 Cor. 3, 17). Questa libertà dei figli di Dio è la guida della nostra vita e non un certo numero di regole fisse o di principi prestabiliti. E l'esperienza ci ha insegnato che questa vita interiore mossa dallo Spirito è sempre conforme alla dottrina dei Padri del deserto e alla tradizione patristica e monastica ».

In questo modo la funzione del padre spirituale è nello stesso tempo discreta e di importanza vitale, perché guidato dallo Spirito. Ricco della sua esperienza di 30 anni nel deserto, abuna Matta aiuta ognuno dei suoi figli a riconoscere quale è la volontà di Dio per ognuno. Egli è molto attento a non imporre la sua personalità agli altri, ma ha grande cura che ognuno possa svilupparsi secondo la propria vocazione e secondo il proprio temperamento spirituale, in modo da lasciarsi guidare unicamente dalla luce interna dello Spirito. Questa diversità favorisce una unità più profonda: la condizione per questa unità è l'apertura e la fiducia di ciascun membro della comunità nel Padre spirituale. Ciò suppone che il figlio apra il suo cuore al padre, ma anche che il padre parli al figlio con franchezza. Soltanto così si può trasmettere una esperienza spirituale. In questo modo si può percorrere in breve tempo e con meno fatica la strada che alla guida spirituale è costata lunghi anni e molte lacrime.



Il monastero di S. Macario nel 1977: *a sinistra*: la chiesetta dei 49 Martiri; *a destra*: l'ingresso della chiesa di S. Macario; *in fondo*: la nuova portineria e foresteria del monastero. La scalinata indica il dislivello del terreno tra il V e il XX secolo. L'arco ogivale sulla scalinata è l'antico ingresso della chiesa, riapparso durante i lavori di rinnovamento del monastero.

Si capisce che la personalità forte di abuna Matta attira molti giovani da ambienti assai diversi, ma la linea fondamentale dello sviluppo spirituale della loro personalità è sempre identica. Il Padre mette solo una condizione per chi vuol entrare nel monastero: « che abbia sentito battere il suo cuore almeno una volta per amore di Dio », o come dice egli stesso: « Non metto nessuna condizione a chi vuol entrare nel monastero, chiedo semplicemente: “ Ami il Signore? ” e se mi risponde: Sì, gli porgo un'altra domanda, più importante: “ e senti che Gesù ti ama? ”. Se mi risponde: Sì, allora va bene perché è l'amore del Signore che ci ha uniti e che conduce giorno per giorno la nostra vita: l'unico scopo della nostra vita è di sottometterci sempre alla volontà di Dio per amore verso di Lui. La volontà di Dio la conosciamo nella Sacra Scrittura. La nostra occupazione principale è di nutrirci della Parola di Dio, sia dell'Antico che del Nuovo Testamento ». Questa è la strada che egli stesso ha percorso: la chiamata di Dio, alla quale ha risposto incondizionatamente sì, e la fame del Pane vivente di Dio.

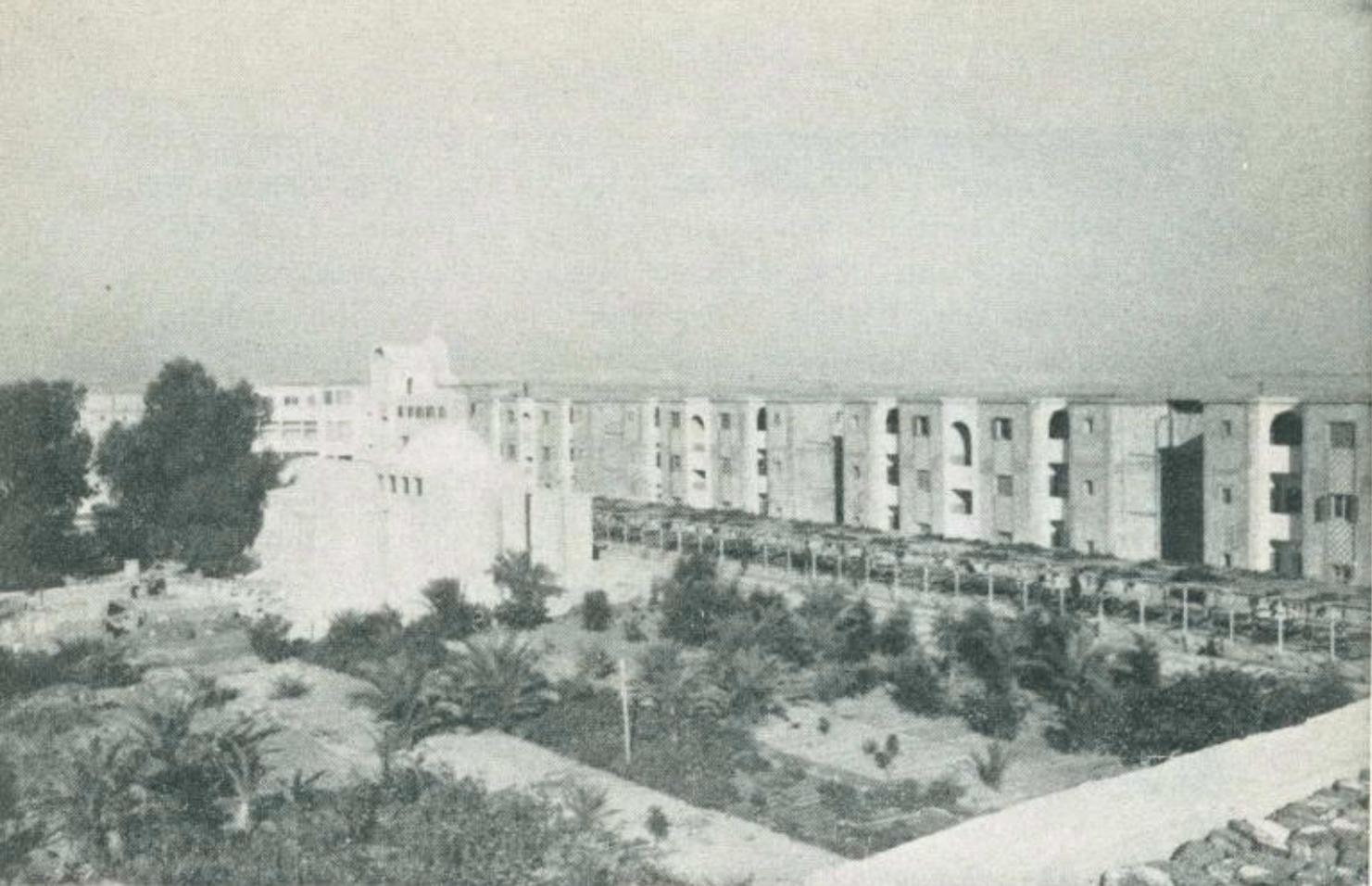
L'ESEMPIO DEI PADRI DEL DESERTO

Abuna Matta insiste molto sul fatto che questo « Si » iniziale è incondizionato: questo Si primordiale è ispirato dallo Spirito. Chi non è pronto fin dall'inizio a morire per il Signore non farà mai progressi nella vita spirituale. In questo « Si » primordiale si trova l'essenza della nostra relazione con i Padri del deserto, il segreto della nostra conformità alla tradizione monastica più antica. Colui che cerca sinceramente la volontà di Dio e che si lascia guidare dallo Spirito, costaterà dopo un certo tempo che egli vive, parla e reagisce esattamente come facevano i Padri. E questo senza cercarlo, senza nemmeno sospettarlo.

Tutta la vita dei Padri non è concepibile se non nello sviluppo di questo « Si iniziale », che lo Spirito ha pronunziato in loro per diventare come Gesù totalmente un « Si », « Amen » alla volontà del Padre. Chi si lascia guidare dallo Spirito rivive la stessa esperienza monastica ed ecclesiale dei Padri del deserto.

Il rinnovamento monastico attuale a Scete è opera dello Spirito, non è un ritorno cosciente con mezzi umani alla vita monastica del quarto secolo. Differenze di cultura o di epoca non possono perciò mai ostacolare il rinnovamento della vita monastica in Occidente come in Oriente. La lettura delle sentenze dei Padri (Apoftegmata) è letteralmente cibo quotidiano per S. Macario: durante l'unico pasto comune si leggono sempre ed esclusivamente gli Apoftegmata. Nella vita di questi grandi santi il monaco incontra il vangelo concretamente vissuto ed incarnato in tanti diversi modi.

In una lunga conversazione, abuna Matta ci spiegò come bisogna dopo la Scrittura leggere gli apoftegmata: « Lo Spirito Santo che ha ispirato gli antichi Padri del deserto era molto forte e profondo, pieno di saggezza e di giudizio. Questa ispirazione era talmente potente che ha potuto reggere e dirigere per secoli la vita di tutta la Chiesa. Essa ha dato alla Chiesa la forza di uscire vittoriosa dalle prove più dure e dalle peggiori disgrazie. Per questa operazione dello Spirito, la Chiesa ha potuto resistere ai filosofi pagani, agli imperatori spietati, che crudelmente perseguitavano i cristiani. Così anche avvenne nei secoli di decadenza, nel medioevo e soprattutto nei tempi moderni, peggiori sotto altro aspetto delle persecuzioni dei primi secoli, perché Satana ha cercato con tutti i mezzi di distruggere la ricca eredità della Chiesa. D'altra parte non dobbiamo esagerare: tutta la verità è contenuta nel Vangelo; però sono state le imprese spesso eroiche che i santi hanno compiuto, sotto l'ispira-



Veduta panoramica delle nuove celle dei monaci e del cortile interno.

zione dello Spirito, e che troviamo contenute negli Apoftegmata, che hanno conservato la Chiesa e che hanno permesso di trasmettere l'eredità fino al giorno di oggi. Sì, fino ad oggi: oggi non è tanto diverso da ieri, perché c'è qualcuno che trascende tutti i secoli e tutte le differenze: lo Spirito. Quante volte — ci diceva abuna Matta — spontaneamente i miei figli mi hanno fatto osservare: « Ciò che Lei sta dicendo è proprio ciò che disse S. Antonio o S. Macario ». Ed io non avevo assolutamente pensato ad Antonio o a Macario (*).

(*) Un buon esempio di questo è l'insegnamento di S. Macario sulla forza della Parola di Dio: « Abba Macario il Grande disse: So che tu ti rallegri nel cuore alla voce del Signore, perciò ascolta non solo per sentirla, ma per farti insegnare e per metterla in pratica. Perciò colui che ascolta la Parola di Dio, con tutta la forza che essa ha, si fa ammaestrare da essa e la mette in pratica; ma molti non hanno fatto progresso perchè non hanno ascoltato con la forza di Dio e con entusiasmo » Abuna Matta ha preso conoscenza di questo testo solo recentemente, è un passo delle « Virtù di S. Macario ». Nel medio evo si soleva leggere questo libro nei monasteri dell'Egitto durante la Quaresima. Perciò nella letteratura copta tenne lo stesso posto avuto dalla « Scala » di S. Giovanni Climaco nel mondo greco. Siccome non era stato tradotto in arabo, non era più conosciuto.

Questo si verifica anche con le nostre azioni: spesso siamo spinti dallo Spirito a fare una cosa; solo più tardi ci rendiamo conto che i primi monaci avevano agito allo stesso modo. Tutto ciò ci libera da un pensiero falso e oscuro: ossia che nei primi secoli c'era la forza dello Spirito; nella nostra epoca, invece, lo Spirito Santo è rilegato nel campo degli studi, specialmente in questa epoca di studi accademici. Si separa così pensiero e studio dall'azione reale. Ciò è una semplicioneria ed è anche estremamente pericoloso. Noi abbiamo subito tante prove alle quali avremmo dovuto naturalmente reagire, secondo le leggi umane, ma lo Spirito ci ha fortunatamente sempre guidato sulla strada giusta. Lo Spirito Santo non è una idea; Egli è realtà vivente.

Ma ora tralasciamo questa spiegazione teorica e vediamo come possiamo entrare concretamente nell'esperienza dei monaci antichi. Quando leggiamo gli apoftegmata sentiamo subito una grande ammirazione per quel santo che ha fatto questo o detto tale o tal'altra sentenza. Poi, in un secondo momento, ci paragoniamo a lui e consideriamo la nostra grande debolezza, infine costruiamo tutto un ragionamento per confrontare il nostro tempo con quello del santo. Questo ragionare è il nemico più grande dello Spirito e si eleva come un muro tra noi ed ogni vera esperienza spirituale.

Se invece crediamo realmente nella Trinità Santissima, se crediamo che lo Spirito Santo è una persona reale e se questa fede è qualche cosa di più di una speculazione teologica, allora lo Spirito è capace di operare dentro di noi, esattamente come operò nei monaci antichi, mentre in una persona che fa solo speculazioni lo Spirito non può operare. È indispensabile essere pronti a mettere in pratica ciò che abbiamo sentito interiormente. Appena ci alziamo e cominciamo a fare ciò che ci dice lo Spirito, allora Egli sì, può operare in noi.

Questo è successo con gli antichi padri, ad esempio S. Antonio. Quando ascoltò il passo del Vangelo « se vuoi essere perfetto: va e vendi tutto ciò che hai e seguimi », egli intuì subito che lo Spirito parlava a lui. Gli rimaneva ancora una doppia scelta: poteva tradurre con parole e andare a predicare il vangelo, oppure poteva metterla in pratica. Egli scelse la seconda possibilità. Se fosse andato a predicare solo con delle parole, come tanti altri, lo Spirito avrebbe potuto convertire altri per mezzo delle sua predicazione, ma egli stesso sarebbe rimasto (come si dice nella fisica) un cattivo con-

duttore. Invece la sua vita di conversione è stata una predicazione molte volte più potente che migliaia di predicatori insieme.

L'esempio di S. Antonio non dobbiamo necessariamente applicarlo alla lettera. Il precetto del vangelo che egli ha sentito, era indirizzato dallo Spirito a lui personalmente. Questo comandamento era per Antonio sorgente di vita ed egli gli ha dato vita. Egli è entrato nel deserto micidiale, ma non vi è morto, perché il vangelo viveva in lui e egli lo ha reso vivente — mettendo in pratica questo precetto.



Apa Mena. Affresco del monastero di Baouit (sec. VI).

Così ognuno riceve un comandamento dallo Spirito per renderlo vivente nella pratica e per vincere così la morte. Ad uno lo Spirito dice: « prega senza intermissione », ad un altro: impara da me che sono mite ed umile di cuore ». Qualunque sia il comandamento che riceviamo, bisogna ricominciare ogni giorno a lottare di nuovo per metterlo in pratica. Solo dopo molti anni usciremo fuori dei limiti dell'uomo vecchio e riceveremo dallo Spirito una vita nuova. Diventiamo uomini nuovi, si da guardare tutto con occhi nuovi ».

Abuna Matta conclude: « Questo, dunque, deve succedere a noi quando leggiamo gli apoftegmata. Prima lo Spirito ci convince che la loro esperienza è vera, poi dobbiamo lottare per far nostra questa loro esperienza, perseverando nella lotta fino alla morte, quindi pronti a morire per rimanere fedeli al comandamento che lo Spirito ci ha dato. Morire per mettere in pratica nello Spirito un comandamento del Signore, questo è il vero martirio.

Ma colui che è pronto a morire, sarà salvato dal Signore e non morirà, perché il Signore stesso è morto per noi. Se il monaco prima ancora di ricevere l'abito è pronto a rimanere incondizionatamente fedele, fino alla morte, se non ha paura della morte, allora la sua vita monastica sarà un successo spirituale. Ma se teme per il suo corpo, se rifiuta di correre rischi, allora la sua vita monastica

sarà molto penosa. Peggio, sarà assai difficile per lui essere trasformato dallo Spirito in un uomo nuovo e gustare veramente la vita eterna ».

LO STUDIO DEI PADRI DELLA CHIESA

Dopo la Sacra Scrittura e gli Apoftegmata, terza tappa nella formazione spirituale dei seguaci di abuna Matta è lo studio dei Padri.

Abuna Matta dà molta importanza ad una seria formazione culturale, ma essa non deve precedere quella spirituale, nemmeno cronologicamente. La formazione intellettuale è al servizio della vita spirituale e quella deve prima prendere radici solide.

Abuna Matta ha letto numerosi libri di filosofia e di psicologia, ma quando già da anni abitava nel deserto. La preghiera lo aveva reso sensibile per queste materie che prima non avrebbe osato studiare. Ma perché egli si prefiggeva chiaramente davanti agli occhi lo scopo: diventare un uomo nuovo nello Spirito. Non confidando nella propria capacità dell'intelligenza umana, lo studio non lo fece deviare dalla strada giusta, ma lo aiutò invece a guidare i suoi figli.

Allo studio dei Padri comunque abuna Matta dà la più grande importanza: gli scritti dei Padri sono i migliori commenti della Bibbia. Sia la Bibbia che i Padri devono essere accessibili nella lingua originale. Perciò nel monastero di S. Macario sono stati organizzati corsi di greco e di ebraico e si insegna anche la lingua tedesca per poter leggere le opere degli esegeti tedeschi e naturalmente la lingua copta che rimane la lingua liturgica.

La biblioteca del monastero, sempre in aumento, contiene una ricca scelta delle opere dei Padri e gli indispensabili strumenti di lavoro. Negli ultimi anni è stato studiato specialmente Cirillo di Alessandria.

LA FUNZIONE DEL LAVORO MANUALE: LAVORO E PREGHIERA

Non solo l'intelligenza, anche le mani devono contribuire all'istruzione del cuore. Poiché non tutti hanno la stessa capacità, ad ognuno viene assegnata una adatta mansione. Questo appare già nella costruzione del monastero: il monastero propriamente detto con le sue 96 abitazioni, le chiese, la biblioteca ed il refettorio, poi



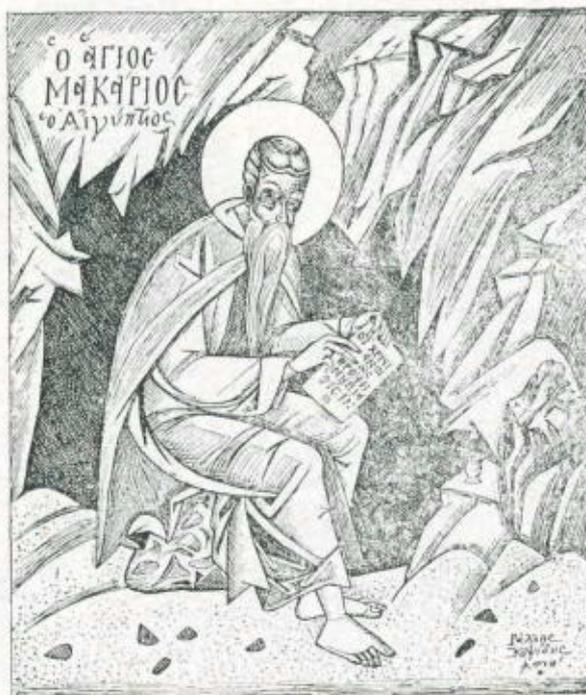
S. Antonio il Grande e S. Paolo eremita. Icone del museo copto de Il Cairo (sec. XVI).

l'impresa agricola a due chilometri di distanza, i romitori nelle grandi mura di cinta e più distanti ancora le grotte degli eremiti.

Il lavoro manuale è molto meno organizzato che nei monasteri del mondo occidentale. Ogni monaco segue il ritmo che il padre spirituale gli ha imposto. Quando il monastero era ancora in costruzione abbiamo visto più di una volta abuna Matta ispezionare il lavoro, dare le sue istruzioni, correggere o cambiare o allungare il cemento! Il lavoro non ha valore in sé, ma il modo con il quale uno lo esegue e collabora con gli altri scopre spesso i difetti e gli sbagli dell'anima umana. Così il lavoro diventa per il monaco un mezzo per scoprire i propri difetti, di correggersi e di mettere in pratica le regole spirituali che ha imparato.

Specialmente quando l'impegno ricevuto diventa troppo pesante, quando non basta più l'entusiasmo naturale per adempire diversi compiti, allora uno tocca i suoi limiti e scopre la sua imperfezione. Questo è uno dei mezzi preferiti di abuna Matta per correggere psichicamente e spiritualmente i giovani monaci. Così crescono e maturano ed imparano a non fidarsi della propria capacità, ma a confidare unicamente nel Signore.

La guarigione delle ferite dell'anima, che il monaco scopre in sé e che sono il segno del peccato originale, talvolta può durare anni. L'amore di Dio è il migliore medico. Egli cauterizza i difetti



S. Macario d'Egitto. Recente (1958) icona di Rallis Kopsidis. S. Macario nacque nel 300 presso la Tebaide d'Egitto. Fu discepolo — secondo alcuni — di S. Antonio il Grande. Già a 30 anni, per la sua spiccata vocazione alla vita eremitica, fu chiamato il « giovane-vecchio ». Passò ben 61 anni nel deserto di Scete o Sciti, tra l'Egitto e la Libia. Ottenne da Dio il dono dei miracoli e della profezia. Sotto il suo nome ci rimangono circa 50 omelie. Morì nel 391.

dell'anima, man mano che appaiono e può concentrare in pochi mesi un processo di guarigione che, invece, potrebbe durare anni.

L'amore di Dio libera il monaco dai difetti della propria anima. Mai dunque si separano vita materiale e vita spirituale. L'uomo intero è chiamato alla Risurrezione. Ogni particolare della vita del monaco, anche il più materiale, deve contribuire alla crescita spirituale, e questa unità è la ragione per la quale la funzione del padre spirituale non è limitata al solo aspetto spirituale. La vigilanza del padre spirituale si estende su tutta la vita: dà al monaco il suo lavoro, gli impone una regola personale di preghiera, di digiuno e di veglia.

A causa di questa unità non c'è un orario obbligatorio per tutti, né una netta separazione tra ore di lavoro e ore di preghiera. Un

monaco deve sempre pregare, bisogna che diventi totalmente preghiera. Sia che si trovi in chiesa, sia al lavoro o nella cella, il monaco ha un solo compito — secondo l'espressione di abuna Wadid: « di offrirsi in olocausto d'amore al Signore Gesù, mentre eleva il suo cuore in preghiera incessante e conserva la pace di Cristo, che supera ogni intendimento per quanto pesante gli possa essere il lavoro ».

La partecipazione alla preghiera corale per quanto importante sia, non è una regola fissa per tutti. Tre volte al giorno si radunano per pregare insieme: alle tre di mattina, a mezzogiorno e alle sei di sera. L'ufficio mattutino è senza dubbio il più importante. Malgrado ciò, è difficile che vi partecipi più della metà dei monaci. Nel ritmo della vita di preghiera ognuno segue le disposizioni del padre spirituale. L'ufficiatura comune è per loro soltanto un mezzo, non lo scopo. La preghiera comune è un sostegno per chi non è ancora abbastanza robusto da poter pregare da solo nella sua cella. L'ideale per la vita monastica rimane la vita eremitica.

La vera vita nell'eremo è concessa a pochi, ma il padre spirituale può imporre a qualcuno di non uscire dalla sua abitazione all'interno del monastero o di seguire una regola di preghiera del tutto diversa.

Così riscontriamo nel monastero di S. Macario un fenomeno insolito: da una parte c'è una forte tendenza verso una rinnovata vita comune, più che negli altri monasteri di Scete, e ciò si deduce dalla cura dedicata all'ufficio, dalla ripresa del pranzo comune giornaliero, a differenza degli altri monasteri, dove solo la domenica si usa consumare un pasto in comune, e dal fatto che c'è un solo padre spirituale. Ma tutto questo rinnovamento è alimentato d'altra parte interiormente da un'aspirazione autentica verso la vita eremitica.

(continua)

« ... Il mondo ha bisogno di uomini di preghiera che testimoniano con il loro esempio molto più di coloro che compongono libri di dottrina. Davanti al terrore delle bombe atomiche che minacciano il nostro pianeta di una distruzione totale, non si ha speranza altro che negli uomini di preghiera, i quali soltanto, con la forza

della grazia divina, possono trasformare il mondo.

« Oggi noi siamo chiamati ad entrare nell'intimo di noi stessi per rinnovarci attraverso la preghiera e per salvare il mondo affinché divenga anch'esso un mondo nuovo ».

Matta al Miskin

(Traduzione di C. Milaneschi, O. F. M.)

Cristo è davvero risorto!

LA CERIMONIA DELL'ANASTASIS NELLA TRADIZIONE
GRECO-BIZANTINA DEGLI ALBANESI DI SICILIA

L'Eparchia di Piana degli Albanesi è costituita da fedeli, provenienti dalla penisola balcanica, che da più di cinque secoli si trovano in terra di Sicilia.

Essi sono diventati siciliani e sono rimasti albanesi, nella loro lingua, nei loro usi e costumi, ma soprattutto nella loro tradizione religiosa greco-bizantina, che si trasmettono gelosamente di generazione in generazione.

Per cui, partecipare alle loro cerimonie della Pasqua, è lo stesso che viverle nella ricchezza spirituale e liturgica delle Chiese dei paesi dell'Oriente bizantino, gustarle nella suggestiva fastosità con cui esse le celebrano; per i siciliani, poi, è rivivere funzioni e riti che per tanti secoli hanno caratterizzato il cristianesimo della loro Isola.

È notte fonda, la notte che precede l'alba radiosa della domenica di Resurrezione.

Nella chiesa semibuia, all'invito del sacerdote « *Venite a prendere la luce dalla Luce che non tramonta . . .* », i fedeli si affollano gioiosamente andando incontro alla Luce di Cristo, simboleggiata dall'unico cero luminoso nelle mani del celebrante, a cui tutti accostano la propria candela per accenderla.

Quindi in processione seguiti dai sacerdoti che recano l'Evangelario, la icona della Resurrezione, e dal primo celebrante con il tricerio o la croce benedizionale, tutti escono fuori dal tempio al canto del tropario: « *La tua resurrezione, o Cristo Salvatore, è cantata dagli angeli nei cieli; rendi degni anche noi sulla terra di poterti glorificare con cuore puro* ».

Sul sagrato della chiesa, il celebrante dà inizio ad una breve cerimonia, con la proclamazione del vangelo della resurrezione secondo Marco. Subito dopo, egli per primo intona il tropario di Pasqua: « *Christòs anèsti . . .* ».

LA DISCESA NELL'ADE

È questo uno dei modi con cui la iconografia bizantina, fedele al silenzio del racconto evangelico sul momento della resurrezione, raffigura questo mistero.

Cristo già resuscitato (al centro della icona), vittorioso sulla morte, dal cui volto come immobilizzato si irradiano le energie divine, è disceso agli inferi, raffigurati da un'oscura spelunca, qui dominata dal legno della croce su cui Egli poggia i piedi.

La stessa spelunca tenebrosa nella icona della Natività, accoglie la culla dove è adagiato Gesù, come nelle viscere dell'inferno. Da lì il novello Adamo inizia l'itinerario della salvezza, la cui successiva tappa è il battesimo, che, amministrato per immersione, riesce ancora più efficacemente a simboleggiare la discesa agli inferi e l'uscita da essi, cioè

il morire e il risorgere con Cristo. Quindi, dopo aver reso testimonianza, arriva al più sublime atto di amore, al sacrificio sulla croce.

Il Risorto, su uno sfondo a mandorla delimitato dalle sfere celesti brillanti e attraversate dal suo irradamento, « spezzate le catene che tenevano i prigionieri » (1 Pt, 4, 6) e sconfitto Satana, signore delle tenebre, con un potente movimento delle mani, rafforzato dal manto fluente delle sue vesti candide della luce del Tabor, simbolo della gloria divina, trae fuori dai sepolcri Adamo ed Eva, che rappresentano l'umanità smarrita.

Accanto al Cristo, il Precursore, il re David, il profeta Isaia ed altri santi.



In un'esplosione di gioia, questo stesso inno di trionfo prorompe dalle labbra di tutti i fedeli, i quali non si stancano di ripeterlo talvolta più di quanto prescrivono le rubriche.

Tutti si scambiano di bocca in bocca la buona novella: *Cristo è risorto!* annunziano gli uni; *È davvero risorto!* rispondono gli altri.

Tutti si abbandonano all'esultanza irrefrenabile della Resurrezione: i loro occhi sono illuminati dalla gioia pasquale, i loro cuori tripudiano! Tutti, confermandosi figli dello stesso Dio, si scambiano un abbraccio fraterno: è la Pasqua, la festa delle feste, la solennità delle solennità! È questo il giorno che ha fatto il Signore! E' l'Anàstasis, la Resurrezione!

L'eternità irrompe nel tempo: l'annuncio degli angeli « è risorto! » risuona sulla terra e viene raccolto dalla Chiesa, la quale, presente a quel momento unico nell'oggi eterno di Dio, diviene testimone e lo rimbalza a tutto l'universo visibile ed invisibile.

Questo stesso inno sembra fare eco al suono delle campane in festa, quando nel sagrato, davanti alle porte sbarrate della chiesa, in un'atmosfera di toccante misticismo, impregnata dal profumo dell'incenso e illuminata dallo sfavillio dei tremuli lucignoli delle candele che rischiarano i volti dei fedeli in febbrile attesa, si conclude la prima parte dei riti della Resurrezione. Dopo un breve dialogo, intrecciato dal celebrante con le forze tenebrose del male rappresentate da una voce cavernosa proveniente dall'interno della chiesa, caduta ogni resistenza, le porte si spalancano e il vero Re della gloria, il Dio delle potenze, entra vittorioso nel tempio, ora sfavillante di luci. È questo un momento solenne. Al seguito del Risorto, attratti dalla sua fulgida gloria, tutti i fedeli irrompono nel tempio; i loro cuori, rapiti in estatica contemplazione, trascendendo le barriere della materia, si librano a pregustare l'ineffabile mistero della Resurrezione e, nella gioia della liturgia pasquale, cantano: « *Cristo è risorto dai morti, con la morte calpestando la morte, e donando la vita ai morti nei sepolcri* ».

Lo stesso canto viene ripetuto continuamente subito dopo, durante l'ufficio della aurora (*òrthros*), capolavoro del Damasceno (+ 749), per densità di contenuti e per ispirazione poetica tra i più belli dell'innografia bizantina. Ancora, le sue note di vittoria continuano a risuonare fino all'alba, nel silenzio delle vie cittadine, quando i fedeli rientrano nelle proprie case, con il cero sempre acceso, per trasmettere la sua fiamma alla lampada che per tutto l'anno, fino all'altra Pasqua, illuminerà le iconi care alla pietà delle loro famiglie.

Ogni domenica dell'anno, celebrando l'ufficio dell'aurora, la Chiesa si ricollega all'alba di questo radioso giorno: dopo aver proclamato il Vangelo, il sacerdote lo incensa, lo bacia segnandosi con la croce e lo porge quindi alla venerazione dei fedeli; questi, a loro

volta, segnandosi anch'essi con la croce, sfilano davanti al celebrante, baciano il sacro Libro e cantano: « *Contempliamo la resurrezione di Cristo, adoriamo il Signore santo Gesù, il solo senza peccato. Adoriamo la tua croce, o Cristo! Lodiamo e glorifichiamo la tua santa resurrezione! . . .* ». Poi, recitando il salmo 50, implorano la purificazione del cuore per poter meglio intendere ed adorare il Cristo risorto, raffigurato dalla iconografia bizantina già balzato fuori dal sepolcro, nella sua discesa agli Inferi, mentre trascina con sé, nel suo trionfo Adamo ed Eva, i re, i profeti e le innumerevoli schiere di coloro che giacevano in attesa ed ora si muovono agili, scattano in uno slancio di danza, e con incontenibile impeto sono attratti dal corpo glorioso di Cristo.

È Pasqua: ricchi e poveri — come ritorna ad invitare il Crisostomo nella sua catechesi, letta dal celebrante alla fine della liturgia pasquale — danzano insieme. Temperanti e spensierati onorano questo giorno: sia che abbiano o no digiunato, tutti si rallegrano oggi. Godendo della ricchezza della Bontà divina, dopo aver preso parte al banchetto della Fede, tutti festeggiano questo giorno anche nelle loro mense, dove non mancano le uova rosse benedette, l'agnello pasquale.

Gli italo-albanesi, a chiusura dei solenni riti pasquali (così come nella vigilia della Pentecoste, a ricordo della caduta di Costantinopoli (1453), ed ancora al 15 agosto, nella festa della Dormizione della Madre di Dio), — è questa un'antica tradizione che oggi va sostenuta e ripresa dove è andata in disuso — radunati nel sagrato della chiesa, rivolti ad Oriente, nel ricordo struggente delle loro terre d'origine, fanno riecheggiare le note solenni ed accorate del canto dell'esule: « *O bella Morea, come ti ho lasciata e mai più ti ho rivista! Ivi ho il signor mio padre, ivi ho la signora mia madre, ivi ho anche il mio fratello! . . .* ».

Oltre che riportarli all'attaccamento della patria dei loro avi e all'amore dei loro antenati, ormai lontani nel tempo ma sempre vicini nel cuore, questo canto li impegna nella loro seconda patria a salvaguardare integro il patrimonio di lingua, usi, costumi, assieme alla tradizione religiosa che hanno avuto affidati dalle generazioni che li hanno preceduti.

Ed è bello e commovente ascoltarli nella loro lingua arberesh. Tanto più che poco prima, nel corso della liturgia pasquale, è stato proclamato in varie lingue il prologo del vangelo di S. Giovanni, che con tanta efficacia afferma nell'imperscrutabile economia divina

la vera personalità del trionfatore e la sua filantropia: Cristo, di cui abbiamo contemplato i dolori e la morte, di cui celebriamo la resurrezione, è il Verbo stesso di Dio, Colui che è risorto per tutte le genti e a tutti gli uomini, affratellandoli, ha voluto destinare la sua nuova Legge, a tutta l'umanità vuole far gustare la Pasqua, la sua Pasqua, cioè il passaggio non più dalla terra di schiavitù alla terra promessa, come fu la Pasqua nel Vecchio Testamento, ma dalla terra al cielo, preannunciando una comunione piena e finale con lui nel regno.

Tutta la settimana che segue, chiamata « Settimana di rinnovamento », per i cristiani d'Oriente è Pasqua, perché considerata un solo interminabile giorno, prefigura dell'eterno futuro: allora sarà il giorno ottavo che non ha tramonto. Per cui, durante questi giorni, non c'è digiuno, nemmeno il venerdì; non c'è lutto: se un fratello muore, è l'ufficio pasquale, dominato dal *Christòs anèsti*... che sostituisce il rito dei defunti. In questo tempo di grazia, poi, tutti i fedeli sono particolarmente invitati ai divini Misteri, a nutrirsi tutti i giorni del corpo di Cristo e a bere — come dice il Damasceno — « una bevanda nuova, sgorgata prodigiosamente non dalla pietra sterile, ma dal sepolcro di Cristo... » (Mattutino, Ode 3), la bevanda di incorruttibilità, cioè il sangue deificante del Cristo Dio.

E addirittura ogni giorno dell'anno, oltre che marcatamente nelle domeniche — è questa una tradizione peculiare delle Chiese d'Oriente — si ripete per i cristiani il mistero della Pasqua, morte e resurrezione, contemplato nella sua unità indissolubile.

La luce di Pasqua, festa delle feste, illumina realmente in ogni tempo tutto l'universo: essa, infatti, è la luce increata, la luce del Risorto, primizia ed arra della resurrezione dei figli di Dio, che si proietta su tutte le creature e le trasforma.

Damiano Como



Analecta hymnica Graeca e codicibus eruta Italiae Inferioris

Oriente Cristiano si è già occupato degli *Analecta Hymnica graeca*, quando l'Istituto di Studi Bizantini e Neoellenici dell'Università di Roma, sotto la direzione del titolare, Prof. Giuseppe Schirò, iniziò a pubblicare l'immenso repertorio innografico di cui si compone (Cfr. Anno XII, n. 2, pagg. 67-77; n. 3, pagg. 62-64).

Oggi, a completamento di questa opera, che non è solamente un'alta impresa umanistica, ma, nella sua caratterizzazione, esalta la spiritualità delle Comunità monastiche ed ecclesiastiche dell'Italia meridionale, e ne mette in luce la loro gloriosa storia, la nostra Rivista è lieta di pubblicare la lettera con cui il Direttore di essa dà con meritata soddisfazione il congedo di gratitudine ai suoi collaboratori.

Tale opera non poteva trovare più qualificata ed appassionata direzione: il Prof. Giuseppe Schirò, cultore delle tradizioni della Chiesa greca in Italia, alla quale egli appartiene per nascita e per tradizione: gli ha dato i natali Contessa Entellina, Comune dell'Eparchia greco-bizantina di Piana degli Albanesi (Palermo), ed egli, com'è tradizione nella sua etnia, nel silenzio e nella modestia, ha dato un contributo notevole in campo ecumenico, alla reciproca comprensione tra cattolici ed ortodossi.

Nel complimentarci con il Prof. Schirò, il quale, alla sua lunga e feconda attività culturale (Cfr. « Oriente Cristiano », Anno XVI, n. 1, pagg. 105-106), aggiunge anche questo poderoso contributo scientifico, e con i suoi collaboratori, vogliamo ringraziarli anche a nome di quanti attingeranno a questa preziosa pubblicazione per conoscere meglio queste fonti di spiritualità ancora ignote e, attraverso esse, l'innografia, la storia, l'agiografia e la letteratura di questo mondo italo-greco, che oggi così offre al cristianesimo dell'Italia meridionale e della Sicilia uno stimolo per una riscoperta e un ritorno alle proprie origini, aiutandolo a recuperare la propria dimensione spirituale e teologica, da cui le ben note vicende storiche lo hanno parzialmente alienato.

D. C.

CONGEDO AGLI
ANALECTA HYMNICA GRAECA
E CODICIBUS ERUTA ITALIAE INFERIORIS

Con questo volume, il XII, si conclude la serie degli **Analecta hymnica Graeca e codicibus eruta Italiae inferioris**. Esso chiude, infine, una impresa che, dopo circa un decennio di ricerche dedicate alla determinazione delle linee programmatiche (1955-1964), ha impegnato, grazie all'intervento determinante del Consiglio Nazionale delle Ricerche, che qui ringrazio, un nucleo di grecisti per la durata di ben tre lustri (1964-1979).

Dodici volumi — quanti sono i mesi dell'anno liturgico —, circa settemila pagine di greco inedito con apparati critici e commentari, quattrocentoquarantasette canoni pari a circa tremilacinquecentosettanta odi: questo l'immenso repertorio che, opera in gran parte dei massimi melodi e innografi bizantini dei sec. VII-VIII e di innografi del sec. IX, ignorato o non accolto nei libri ufficiali costantinopolitani, continuò ad essere inedita eredità di ambienti isolati (gerosolimitano, sabaïta, sinaita, patmiaco) e specialmente della nostra Italia meridionale. Qui ai tesori del passato, comuni con l'Asia Minore, si aggiunsero in progressione di tempo, e con lo sviluppo di una letteratura innografica propria, i canoni dedicati agli eroi della spiritualità italo-greca. Sicchè sia per i contributi storico-letterario-agiografici, sia per la peculiarità di appartenenza ad aria isolata, i nostri codici hanno condizionato la scelta degli inni che costituiscono il corpus degli **Analecta hymnica**.

Sarebbe vano il tentativo di dire qui quali e quanti servizi potranno questi inni offrire alle varie scienze morali. Un testo, filologicamente costituito, risponde a quel che di consentaneo ad esso si chiede; e poichè la domanda è suggerita dal sapere,

per cui più si sa e più si chiede, la validità di esso testo diviene perenne come l'ansia di chi sempre dilata le proprie conoscenze. Nel caso nostro sono interessati, come i Commentari lo dimostrano, storici, letterati, teologi, melurgisti, liturgisti...

Nel congedare l'opera mi congedo anche dai miei collaboratori che con sentimenti di gratitudine e affetto mi piace qui citare in ordine alfabetico con i numeri dei volumi a ciascuno appartenenti: Augusta Acconcia Longo X-XI, Ada Debiasi Gonzato I-II, Atanasio Kominis III-IV, Costantino Nikas VIII-IX, Alkistis Proiou V-XII, Evtychio Tomadakis VI-VII; e con uguale gratitudine e affetto cito Angela Armati, che attende alla preparazione del vol. XIII, dedicato agli **Initia stropharum et indices**, strumento indispensabile per la rapida e sicura consultazione dello smisurato repertorio. Il mio è un congedo di conclusione di lavoro e non di separazione: perché i nostri nomi sono concatenati non solo dalla eloquenza dei frontespizi, ma ancor più dalla pluriennale collaborazione condotta in « pace, chiarezza e umiltà », senza le quali ogni impresa, piccola o grande che sia, è destinata a fallire.

Gli **Analecta** si immettono, dunque, sulla « lunga strada per le vie del tempo » (Eminescu). E in questo congedo un presagio mi consola: in virtù dei contenuti di essi e per ciò che essi stessi rappresentano codesta strada sarà molto lunga. Lunga, ma silenziosa, e frequentata non da frettolosi lettori in cerca di distrazioni o di diletto, ma da solitari studiosi in cerca di Verità: di quella Verità per la quale il cammino dell'uomo non si è mai fermato.

Roma, Marzo 1980.

Giuseppe Schirò

Prosegue a Bari il dialogo fra Chiesa Cattolica e Chiesa Ortodossa

Seminario di studi su:

« L'opera dello Spirito Santo negli iniziati alla fede »

In continuità con il tema svolto lo scorso anno, « L'iniziazione cristiana come base di una ecclesiologia » (cfr. « Oriente Cristiano », Anno XIX, n. 1-2, pagg. 108-112), quest'anno, dal 22 al 24 aprile 1980, l'Istituto ecumenico « S. Nicola » di Bari ha tenuto un seminario di studi su « L'opera dello Spirito Santo negli iniziati nella fede ».

L'iniziativa dell'Istituto, illustrata appresso dal suo Preside, P. Salvatore Manna, si inquadra in un piano di studi e di dibattiti che vede impegnati cattolici ed ortodossi nella ricerca della dottrina comune alla loro fede cristiana.

Così il dialogo si infittisce di voci, dando concreti apporti al lavoro della Commissione mista cattolico-ortodossa, di recente costituzione, e progredisce verso la piena comunione delle due Chiese sorelle.

* * *

L'Istituto di Teologia Ecumenico-Patristica Greco-Bizantina « S. Nicola », fedele all'ispirazione originaria di studiare insieme agli Ortodossi i problemi teologici di comune interesse fra le due Chiese, ha organizzato a Bari il secondo seminario di studi sulla sacramentologia.

Il tema di quest'anno segue in continuità l'argomento dello scorso anno su « L'iniziazione cristiana come base di una ecclesiologia ».

Non si può negare che l'atmosfera in cui si è avviato il dialogo quest'anno è senz'altro diversa. Il viaggio di Giovanni Paolo II a Istanbul lo scorso novembre ha impresso un'accelerazione al ritmo del dialogo con l'ortodossia che non sfugge a nessuno.

Quanto alla continuità logica degli argomenti non sembra vi

siano dubbi. L'aver trattato la problematica dell'iniziazione cristiana dal punto di vista biblico, patristico, teologico, liturgico, storico, pastorale, canonico ed ecumenico ci aveva messi nella condizione di poter vagliare un consistente materiale con il preciso scopo di inseguire un reale terreno comune su cui ritrovarci d'accordo. Lo sforzo, dobbiamo confermarlo a distanza di un anno, non è stato infruttuoso e nella franchezza abbiamo scoperto un patrimonio comune da salvaguardare assolutamente.

La nostra attenzione quest'anno si è polarizzata su un problema più specifico: l'opera dello Spirito Santo. Tale opera è stata considerata non solo nella realtà sacramentale come punto di partenza, ma anche in tutto l'intenso lavoro di preparazione per giungere al culmine posto appunto nei sacramenti. Nella prospettiva entro cui abbiamo situato la nostra ricerca il sacramento come tale può rappresentare sia un punto di partenza per chi una volta ricevutolo è chiamato a rivivere il possesso dello Spirito nella concretezza della esistenza, sia un punto di arrivo per chi si prepara con impegno alla ricezione di esso. In questa duplice prospettiva si è articolata la tavola rotonda tenuta nella mattinata del primo giorno, cui hanno partecipato il Metropolita di Myra Chrysostomos Konstantinidis e il prof. Sergio Chisté, del Centro Catechistico Salesiano Meridionale.

Dopo un'introduzione del Preside dell'Istituto, p. Salvatore Manna, il quale ha fatto il punto sullo status quaestionis, rilevando in particolare *il taglio ecclesiologico* che si intendeva dare al seminario e l'interna animazione dell'intera ricerca, ha preso avvio l'intervento del Metropolita di Myra sul tema: « Lo Spirito Santo crea le condizioni per l'accettazione e la vita di fede ». L'argomento così formulato è stato inquadrato nell'ottica della psicologia della catechesi, primo aspetto da trattare negli interventi di questa prima mezza giornata. Il prof. Konstantinidis si è subito preoccupato di precisare in che senso si può parlare di « psicologia della catechesi » in riferimento all'opera dello Spirito Santo. Il relatore, determinato l'ambito del suo intervento, che mirava ad illuminare il ruolo dello Spirito nella fase presacramentale (funzione della catechesi) e non ad affrontare la psicologia della catechesi in senso pneumatologico, si è chiesto molto semplicemente: come funziona lo Spirito Santo nella fase preparatoria ai sacramenti di iniziazione? e quindi: come agisce anche su chi non è ancora cristiano? La considerazione non verteva tanto sull'aspetto soggettivo della catechesi, quanto su quello oggettivo, della grazia divina, della presenza dello Spirito Santo.

È passato quindi a descrivere le condizioni dell'intervento dello Spirito Santo riferendosi naturalmente alle indicazioni della Sacra Scrittura e ai dati della tradizione patristica. Il discorso si è fatto sempre più interessante nella presentazione di alcune questioni specifiche sulla esistenza di una psicologia della catechesi e del catecumeno con implicazioni di carattere teologico-pastorale, che hanno dato la dimensione della complessità dell'argomento e delle esistenti prospettive di accordo su una questione che non oppone, in definitiva, l'oriente all'occidente.

L'intervento del prof. Chisté ha presentato un taglio più tecnico, volto soprattutto ad individuare le ragioni generali e speciali per l'interesse della catechesi alla psicologia. Il suo può ben essere definito un contributo pastorale di tipo psicopedagogico interessato alla utilizzazione della psicologia da parte della catechesi. Veniva un po' spostato il tiro, nel senso che l'azione dello Spirito Santo nella catechesi è apparsa piuttosto sullo sfondo e soggiacente o sottintesa, anziché in primo piano. Il relatore ha sottolineato con insistenza come la Chiesa occidentale debba andare alla ricerca di una teologia dell'educazione, che serva appunto ad inserire più efficacemente il processo pedagogico nell'ambito della sua più vasta azione che si esprime nell'impegno per l'evangelizzazione e la promozione umana.

Gli interventi del pomeriggio hanno avuto lo scopo di presentare aspetti specifici e caratteristici delle due tradizioni perché emergessero in tutta la loro portata e ricchezza. Ha preso per primo la parola il prof. Crispino Valenziano, preside dell'Istituto Teologico « S. Giovanni Evangelista » di Palermo, sul tema: « La guarigione della natura ». Il relatore ha letto la « guarigione della natura » in chiave personalistica come trascrizione ultima della linea cattolica sulla grazia. Ha sottolineato l'importanza di una antropologia iconica per la migliore risoluzione del problema e, insieme, per una maggiore comprensione reciproca con la linea degli Ortodossi.

L'antropologia ad immagine relaziona al Logos e al Logos incarnato, e per Sua mediazione a Dio, alle Persone divine, agli altri e a se stessi, al cosmo, in maniera tipica; e tale relazione denuncia la « malattia mortale » dell'uomo ove falliscono quelle reciprocità e indica la terapia nella loro costruzione che è costruzione dell'uomo stesso.

Lo Spirito Santo di Dio interviene, Terapia e Terapeuta, in questa dinamica. Un'analisi, per « esempio emblematico », della sequenza pentecostale *Veni Sancte Spiritus* ha suggerito al relatore i termini dell'azione pneumatologica e quelli qualificativi dello Spirito

in rapporto con l'uomo. In una diagnosi esistenziale, nel discernimento del nome proprio, nella conversione permanente, e in una mistica sacramentale, il Valenziano ha puntualizzato le tappe fondamentali della guarigione che coincide con la costruzione di base della persona umana.

Ha ripreso la parola il Metropolita di Myra per l'intervento specifico su: « La deificazione ». Precisati i limiti della sua relazione, insistendo su quella che rimane l'intenzionalità dell'intero colloquio: Spirito Santo e iniziazione cristiana, è passato a determinare il significato di deificazione. Il termine va qui inteso non nel senso della teologia mistica, cioè lo stadio unitivo dell'uomo con Dio (theosis), ma il ritornare allo stato di grazia conseguente alla ricezione dei sacramenti di iniziazione. In questo ambito il relatore si è chiesto: qual è l'opera dello Spirito Santo? A partire da questa iniziale precisazione ha preso avvio il discorso sulla presentazione dell'azione pneumatologica nell'ottica patristica. È stato privilegiato il ricorso all'opera di S. Gregorio Niseno che ha delle notevoli ed efficaci indicazioni a proposito. L'intervento si è concluso con l'annotazione delle singole tappe del processo deificativo che sbocca alla unione definitiva con Dio.

La seconda giornata del colloquio è stata centrata su un preciso punto: quale il rapporto dello Spirito Santo a Cristo? L'intera problematica veniva racchiusa sotto il titolo: « Lo Spirito Santo come presenza di Gesù nella Chiesa ». Una questione non oziosa, che ci aiuta ancora una volta a sottolineare o far rilevare convergenze e divergenze nella prospettiva di una visione unitaria del problema dello Spirito e del Cristo. Le etichette di moda anche in teologia: cristomonismo e pneumamonismo possono richiamare alla memoria i travagli e le discussioni che hanno caratterizzato i non sempre facili rapporti fra i due mondi e le due chiese sorelle.

Il primo intervento dovuto al prof. Enzo Bellini, della Università Cattolica di Milano e della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, ha trattato « Lo Spirito Santo 'vicario' di Cristo nella tradizione latina ». Rilevata la speciosità del tema e la poca attenzione riservata ad esso dai Padri Latini, il relatore in una breve introduzione ha precisato i limiti, l'estensione e la fisionomia della tradizione latina. Quindi ha affrontato l'argomento specifico in Tertulliano, l'unico autore sensibile a questo tipo di problematica. Rilevato l'uso giuridico del termine il relatore è passato ad esaminare i quattro testi dove l'autore africano si serve di tale terminologia. Dopo aver sottolineato che lo Spirito assicura la retta

trasmissione del messaggio di Cristo, il Bellini ha insistito sulla « novità » della « vicarietà » del Paraclito rispetto al Cristo. Lo Spirito, in buona sostanza, completa la rivelazione di Cristo e introduce alle novità disciplinari garantendo lo sviluppo coerente del comportamento morale.

La forzata assenza del Prof. Vlassios Pheidas, della Università di Atene, il quale avrebbe dovuto intervenire su: « Lo Spirito Santo e il Sinodo », ha indotto gli organizzatori ad apportare una variazione al programma. È stata così anticipata la comunicazione del prof. Leonardo Leonardi, docente di teologia ecumenica all'Istituto « S. Nicola », su: « L'agape, epifania della presenza dello Spirito nel battezzato nella dottrina di Paolo e Giovanni ». Il relatore ha indicato nei cc. 3, 6, 8 della Epistola ai Romani i luoghi a partire dai quali argomentare per passare dalla fede sine operibus al sacramento (battesimo) e quindi all'opera dello Spirito (theosis). Per Paolo l'esistenza cristiana si definisce in relazione a Cristo e allo Spirito. I battezzati sono in Gesù Cristo e nello Spirito. L'affermazione è costante e ricorrente. Il possesso dello Spirito ha valenza comuniale perché lega con un solo vincolo quelli che di Esso partecipano. Secondo Giovanni bisogna rinascere dall'acqua e dallo Spirito: non basta però nascere ma è necessario essere posseduti dallo Spirito continuamente in modo da passare dallo stato carnale a quello spirituale. Quest'opera di nascita e rinascita continua, presentata dal Deuteronomio, in termini di circoncisione del cuore, è esclusiva di Dio. Sarà il Signore a circoncidere il cuore dei fedeli: non più legge scritta su pietre ma scolpita nel cuore. Di qui la considerazione dell'agape come via alla perfezione per sottolineare le conseguenze pratiche di tale superiore animazione.

La prospettiva sacramentale è riemersa in modo esplicito nella sessione pomeridiana che aveva all'ordine del giorno il tema: « L'azione dello Spirito Santo attraverso la Chiesa nei sacramenti di iniziazione » nella doppia visione occidentale ed orientale. Il primo intervento, dovuto al prof. Franco Cacucci, docente di teologia occidentale all'Istituto « S. Nicola », ha inquadrato la problematica proponendo una trattazione tripartita: *a*) osservazioni di impostazione generale; *b*) l'iniziazione cristiana sotto il segno dello Spirito; *c*) specificità del dono dello Spirito nei tre momenti dell'iniziazione. Se la prospettiva dominante — ha esordito il prof. Cacucci — di ogni teologia è quella della *Historia Salutis*, ciò è valido massimamente per la teologia dello Spirito Santo. Detto questo non si può prescindere dal fatto che il rinnovamento della stessa

teologia sacramentaria segna un momento di maggiore sviluppo nell'acquisizione che tutta la economia della salvezza è a dimensione sacramentale, perché si attua attraverso una presenza significata della trascendenza nella storia. Di qui il problema del rapporto fra Cristo e lo Spirito in riferimento all'uomo, nel tentativo di superare le contrapposizioni ed affermare una corretta relazione fra la Seconda e la Terza Persona Divina, sicché tutto ciò che è teocentrico dev'essere cristocentrico; tutto ciò che è cristocentrico dev'essere anche antropocentrico. « A Patre per Filium in Spiritu ad Patrem ».

L'iniziazione cristiana sotto il segno dello Spirito ha indotto a considerare i sacramenti in questa prospettiva come i grandi interventi creatori di Dio nella vita della Chiesa che è la fase della *Historia Salutis*. I sacramenti sono azioni divine paragonabili a quelle compiute nella storia di Israele per mezzo dei profeti, giudici, ispirati, e nella storia di Cristo. Se tutto è impregnato della presenza di Cristo, la Sua azione raggiunge il massimo di efficienza là dove la Chiesa trova il culmine e la fonte della sua vita: la liturgia. Ma come Cristo e lo Spirito operano nei sacramenti? Con questo interrogativo il relatore è passato all'ultimo punto del suo intervento presentando la specificità del dono dello Spirito nei sacramenti di iniziazione.

L'assenza del prof. Vassilios Pseftongas, della Università di Thessaloniki, il quale avrebbe dovuto esprimere il punto di vista orientale sullo stesso tema, ha provocato ancora un cambiamento di programma: è stata anticipata la comunicazione del prof. Giuseppe Ferrari, docente di teologia orientale all'Istituto « S. Nicola », sul tema: « L'opera dello Spirito Santo nella Liturgia di S. Basilio ». La preoccupazione del relatore è subito emersa nell'evidenziare la posizione presa da S. Basilio a proposito del problema, discusso nel IV secolo, concernente la consustanzialità e l'omotimia della Terza Persona Divina. Basilio, uomo di Chiesa e fedele alla Tradizione, è responsabile delle sue azioni e per giustificare la reintroduzione di una formula dossologica un po' desueta (« Gloria al Padre con il Figlio insieme allo Spirito Santo ») ha scritto il *De Spiritu Sancto* che resta un'opera di fondamentale importanza sull'argomento. Passando poi all'esame della Liturgia che porta il suo nome, il prof. Ferrari, attraverso una analisi puntuale e attenta dei bellissimi testi, ha commentato il pensiero di Basilio sulla « economia », l'azione salvifica, dello Spirito Santo. Nella continuità con la tradizione il grande capadoce non ha rinunciato a dare il suo specifico contributo offrendo

così una presentazione dell'opera salvifica dello Spirito che è patrimonio gelosamente custodito e vissuto della Chiesa orientale.

Il terzo giorno ha avuto il dichiarato scopo di sollecitare l'intervento dei Docenti dell'Istituto di Teologia Ecumenica, in modo da dare spazio alle ricerche sullo stesso soggetto in un più vasto ambito. Si intendeva così recuperare i singoli aspetti della vasta problematica al fine di illuminare più specificamente il complesso insieme dei problemi annessi e connessi.

Ha aperto la serie delle restanti comunicazioni il p. Benigno Papa, docente di ecclesiologia ecumenica all'Istituto, sul tema: « Spirito Santo e battesimo nella Prima Lettera di Pietro ». Il contributo, a dire del relatore, ha inteso sottoporre all'attenzione critica degli ascoltatori le conclusioni emergenti dal testo di *1 Pt* 3, 21 sul tema generale del colloquio. Detto dello Spirito Santo negli iniziati alla fede il prof. Papa è passato all'analisi del testo in questione. Di qui alcune conclusioni di ordine teologico e pastorale che sollecitano la riflessione della Chiesa sulla prassi di conferimento del battesimo.

Ha preso la parola il prof. Rosario Scognamiglio, docente di esegesi patristica, intervenendo sul tema: « "Se uno nasce da acqua e da Spirito . . ." (*Gv* 3,5) nell'interpretazione delle maggiori tradizioni esegetiche dei Padri ». Dopo aver inquadrato *Gv*. 3,5 nel suo contesto, lo Scognamiglio ha passato in rassegna la tradizione alessandrina, antiochena e latina per rilevare i punti di convergenza e gli sviluppi di sensibilità diverse che denotano corrispondenze e legittime ulteriori enucleazioni. In buona sostanza, il relatore ha sottolineato nelle conclusioni che il rito del battesimo nell'acqua è da considerare punto di arrivo e punto di partenza di un'opera di santificazione del credente, una rinascita che si attua in definitiva per opera dello Spirito e secondo lo Spirito.

Il terzo intervento della mattinata era del prof. Salvatore Manna: « Lo Spirito Santo dono fatto alla Chiesa ». Rilevato che il presente soggetto si inquadra in una ricerca più ampia riferentesi al modo differente di approccio della pneumatologia fra la tradizione greca e quella siriana, il relatore ha limitato il suo dire alla presentazione dello Spirito Santo prima di Nicea, non senza aver dato uno sguardo fugacissimo anche al dopo Nicea. Il problema più generale della presentazione dello Spirito Santo è stato filtrato attraverso il tema più specifico del rapporto Spirito-Chiesa.

Nel periodo precedente il primo concilio ecumenico (325) lo Spirito è compreso come dono, potenza di Dio, irradiazione del Padre; più che oggetto di speculazione è oggetto di esperienza nella

Chiesa; l'esame della posizione in particolare di Ireneo ed Ippolito sembra confermare tale impressione, che vede privilegiato piuttosto l'aspetto « economico ». Il relatore ha sottolineato pure che non mancano affatto presentazioni della personalità dello Spirito Santo prima di Nicea, ma pare che si insista maggiormente sull'aspetto impersonale. Si è dinanzi — ha ripetutamente ribadito p. Manna — a sfumature di accenti e non a capovolgimenti di approcci e presentazioni. Dopo Nicea le cose sembrano avere un andamento diverso. Sarà proprio questo concilio che risolto il problema della consustanzialità del Figlio provocherà la questione della consustanzialità dello Spirito Santo e di qui quella delle relazioni intratrinitarie; si comprendono in questo ambito le posizioni di Atanasio, Basilio e Cirillo di Gerusalemme; in conclusione sembra prevalere piuttosto l'aspetto « teologico », senza — beninteso — che venga trascurato l'altro aspetto, e cioè quello « economico ». Questa sfumatura di accenti vista nella prospettiva-filtro dei rapporti Spirito Santo-Chiesa, ha indotto alla conclusione: prima di Nicea: Spirito Santo *nella* Chiesa (di qui il titolo della comunicazione); dopo Nicea, Spirito Santo *e* Chiesa.

L'intervento del prof. Nicola Giordano, docente di *Lectio Patrum*, su: « Lo Spirito " fragranza di Cristo " nelle Catechesi di Cirillo di Gerusalemme », ha riportato l'attenzione su un attributo di indubbio interesse concernente lo Spirito. Rilevata la scarsa presenza dello Spirito Santo nella teologia e pietà occidentale il relatore si è soffermato ad annotare con puntualità le molteplici definizioni date da Cirillo a proposito dello Spirito Santo. Di qui il discorso sulla « fragranza di Cristo », inquadrato in quello più ampio della meditazione tra Dio e l'uomo. Cristo e Spirito sono i due mediatori, colti nella loro unità, ma anche nella specificità della loro propria azione. In particolare la peculiarità dello Spirito è stata lumeggiata attraverso la dottrina di S. Cirillo così come emerge dalle catechesi. A Lui si attribuisce in specie l'azione di *sigillare* mediante il battesimo, *crismare* (far diventare cioè cristi-unti col crisma e fragranti della divinità di Cristo, di cui siamo resi partecipi mediante lo Spirito), *immettere nella partecipazione* allo spirituale pane e allo spirituale vino che fa diventare il cristiano con-corporeo e con-sanguineo (= il cristiano è coppa olezzante del profumo di Cristo, che è lo Spirito).

La sessione pomeridiana si è aperta con l'intervento del prof. Gerardo Cioffari, docente di teologia orientale, su: « Ricerca teologica ed illuminazione dello Spirito nella teologia bizantina del secolo

XI ». Il relatore ha subito sottolineato l'importanza della problematica fiorita nel sec. XI a Bisanzio, dove si assiste allo scontro, a suo dire, fra due correnti teologiche, l'una che insiste maggiormente sullo studio e quindi sulla ricerca, e l'altra più sulla illuminazione dello Spirito, di qui il titolo della comunicazione. La prima corrente, detta anche « umanistica » è descritta attraverso la presentazione di due suoi rappresentanti: Michele Psellos e Giovanni Italos, mentre l'altra, definita « monastica », è rappresentata da Simeone il Nuovo Teologo e Niceta Stethatos. Il contrasto più stridente fra le due correnti è stato individuato sia nella diversità del metodo e degli strumenti per fare teologia, che negli scopi. A partire da queste iniziali affermazioni sono stati vagliati i contenuti dottrinali dei singoli rappresentanti per farne emergere le divergenze al di dentro dell'ambiente bizantino e nel contempo le differenziazioni con la teologia occidentale, che sembra avere imboccato, almeno in un senso, la strada sbarrata alla corrente umanistica con la condanna di Giovanni Italos a Bisanzio.

Ha preso poi la parola D. Nicola Bux, giovane studioso di problemi liturgici, su uno specifico tema: « L'unzione del myron: *bebaiosis tês homologias* ». A partire dal testo delle Costituzioni Apostoliche (III, 16,4-17,1) che contiene il titolo stesso della comunicazione, il relatore ha enucleato il contenuto del dettato testuale in riferimento al problema della iniziazione cristiana. Precipitato che con l'espressione « unzione del myron » nelle liturgie orientali, segnatamente in quella bizantina, si indica il rito e il sacramento detto, in occidente, cresima o confermazione, il Bux si è soffermato abbondantemente sull'esame del testo in questione alla ricerca di un possibile terreno di intesa sulla specificità del dono dello Spirito ricevuto nella confermazione o unzione del myron nel rispetto e salvaguardia delle differenti tradizioni liturgiche.

L'ultimo intervento era dovuto al prof. Demetrio Salachas, docente di diritto canonico orientale all'Istituto e membro della Commissione mista cattolico-ortodossa per il dialogo teologico. Il tema: « Presentazione e commento ai testi dei canoni sui sacramenti di iniziazione degli schemi latino e orientale del futuro Codice di Diritto Canonico », pur di taglio giuridico nella formulazione, è stato trattato piuttosto dal punto di vista teologico. Rilevante ed accurato ci è apparso l'esame dei fondamenti teologici allo scopo di far rilevare le carenze e i ritardi di certe formulazioni (riguardanti in particolare battesimo e confermazione), che talora sembrano ignorare istanze di considerazioni diverse emerse dal Vaticano II. Non a caso, faceva notare il relatore, e inspiegabilmente a volte, sono state riprese nelle

definizioni delle terminologie che non si muovono certe nel solco del rinnovamento teologico promosso dall'evento conciliare. Anche in questa occasione il confronto con la tradizione orientale è risultato estremamente costruttivo per la riespressione ripresentazione di concezioni, che non intendono certo promuovere l'uniformità delle tradizioni, ma non ne vogliono neanche ostacolare il possibile avvicinamento.

Prendeva infine la parola il preside dell'Istituto per la conclusione dei lavori.

Lo scopo del colloquio (e dei colloqui) nell'intenzione dei promotori è quello di offrire un contributo interecclesiale al dialogo teologico cattolico-ortodosso. In questo contesto prende corpo il proposito di puntualizzare i contenuti e rilevare non soltanto i problemi in discussione, ma anche la dottrina di base comune. Senza presunzione, ma con la convizione di rendere un servizio per l'unione delle Chiese, abbiamo affrontato questo confronto per far avanzare la discussione. Dobbiamo rilevare la franchezza e la sincerità con cui ognuno ha espresso il proprio punto di vista senza falsi irenismi e senza pericolose reticenze. Non andiamo certo alla ricerca dell'identità delle teologie ma intendiamo recuperare la completa identità di fede. Dobbiamo constatare con soddisfazione di aver potuto riscontrare, a proposito del nostro tema, una sostanziale identità di fede e di qui anche le teologie ci sono apparse più vicine. Mentre si discuteva, e anche animatamente, ci è occorso di pensare che, se il dialogo teologico fra le Chiese seguirà questo andamento, possiamo ben sperare di vedere anche noi qualcosa di meraviglioso vita natural durante. Forse un pò ingenuamente, ci è parso di fare, ma al nostro livello, la prova generale di quel dialogo che si svolgerà ad un altro livello.

Facendo propria una espressione di Giovanni Paolo II, secondo il quale il dialogo della carità con la chiesa ortodossa è servito a ricostituire il contesto, mentre l'attuale fase del dialogo teologico dovrebbe aiutarci a rifare insieme i testi, il Preside ha avanzato la proposta che per queste trattative s'instauri un nuovo stile. Che si dicano cioè chiaramente in un testo comune i punti di intesa e quelli ancora da chiarire fra ortodossia e cattolicesimo e il tutto venga comunicato alle chiese perché siano subito coinvolte. Vorremmo cioè che si superasse la pesantezza di procedimento che caratterizza l'attuale Consiglio Ecumenico delle Chiese. A questo aggiungeva il proposito di inoltrare alla Presidenza della C.E.I. la richiesta di ritenere, anche in Occidente, l'ordine tradizionale nell'amministrazione dei sacramenti di iniziazione: battesimo, confermazione, eucarestia.

Affidato tutto allo Spirito Santo il nostro lavoro lo presentiamo anche ai responsabili del dialogo teologico perché se ne facciano tramite e interpreti in sede competente. Il momento è realmente delicato e propizio, e non possiamo lasciare nulla di intentato perché si dia una risposta positiva all'ardente desiderio che da Cristo si è trasferito al suo popolo: « che tutti siano una cosa sola ».

Ci ritornavano, durante i lavori del seminario, e ci ritornano ancora alla mente le parole di Giovanni Paolo II nel suo discorso al Fanar lo scorso novembre: « . . . la domanda che dobbiamo porci non è tanto di sapere se possiamo ristabilire la piena comunione, ma ancor più se abbiamo il diritto di restare separati ».

È questa la nostra epiclesi per l'unità: il 29 maggio p.v. è un appuntamento da non mancare.

P. Salvatore Manna O.P.

* * *

“La Comunità permanente di spiritualità orientale ed ecumenica,, di Mezzojuso, modello concreto di unità, aperta ad un futuro di speranza.

In un contesto di scisma o di opposizione è difficile che le parti bipolari addivengano ad un compromesso, specialmente quando le posizioni sono istituzionalizzate da una evoluta controversia e le incrostazioni storiche ne cementano le dottrine.

Una modalità, non soltanto sociologica, per favorire il mutamento ricorrente potrebbe essere dettata dal dialogo tra nuove generazioni diluito nel tempo su una pista di principi da modificare e una progettazione da verificare, insieme.

Una comunità-presbiterale potrebbe costituire il primo approdo di spinta in quanto, vivendo gli stessi problemi i giovani presbiteri delle due appartenenze occidentale ed orientale troverebbero nel tempo alcune soluzioni strutturalmente univoche. Tale comunità, nel *cum munus* o nei compiti comunionali, darebbe spinta (osmosi) alle conoscenze, alle tecniche e alle decisioni già dibattute e lo stesso clima partecipativo coinvolgerebbe le posizioni nuove per favorire decisioni sempre più rinnovabili. Alcuni giovani che offrirono garanzie

di maturità potrebbero essere preparati ai futuri ruoli delle riflessioni teologiche, del governo delle diocesi, degli incontri ecumenici su una base di umanizzazione comune. Ogni incontro, non preventivato su tale pista convivenziale, si può identificare con apparenti cortesie, con emozioni suggestive, con scambi di doni, con discorsi tattici che hanno, dopotutto, i contenuti della diplomazia che non è comunione, liturgia, teologia. La comunità favorirebbe un'influenza reciproca tramite una sperimentazione esistenziale di pensieri, sentimenti, reazioni da convivere in luogo neutrale con un linguaggio comunicativo non comune a nessuno.

Il sistema delle interazioni potrebbe registrare aree di relazioni socio-emotiva di ordine positivo, quali solidarietà, aiuto-ricompensa, sollievo di tensione, soddisfazione, suggerimenti, valutazioni, orientamenti, informazioni, chiarificazioni; d'altra parte tensioni, polemiche, autodifese. In tale dinamica anche le emotività negative verrebbero decomposte, per tempo; e il ritrovarsi insieme in tempi successivi potrebbe evitare quelle precauzioni partecipative, riduttive, di un avanzamento d'intesa.

La realizzazione ecumenica, nel contesto di un modello concreto è da progettare nella tipologia comunitaria ecclesiastica concomitante, in aggiunta alla comunità ecclesiale. Non bastano le attuali pseudo-comunità di riferimento pastorale-emotivo. Le facili visite, gli sporadici incontri possono suggestionare, ma non convincere; possono interessare, ma non raggiungere certi scopi. La classe dirigenziale del futuro non si improvvisa con scuole a senso unico, senza spazi di vita vissuti con una certa costanza.

Le situazioni competitive non si decantano a distanza, anche perché le distanze radicano sempre più i pregiudizi, formule sclerotiche di svalutazione, meccanismi di facile difesa che a livello del profondo non offrono mai garanzia di ripresa.

L'accettabilità delle relazioni può essere condivisa soltanto in un ambiente comunitario impersonato. Ulteriori esperienze allungherebbero i tempi, alternate diplomazie provocherebbero finzioni, programmate preghiere farebbero spettacolo, sempre che l'unico Cristo non li voglia gradire per non ci indurre in tentazioni e liberarci dal male. Perché invece venga il suo Regno è necessario rendere efficace il sistema del vivere, pregare, riflettere, discutere, conoscersi comunitariamente e cibarsi dello stesso Pane, senza barriere divisorie, senza gli attuali scandali delle paraliturgie, coperture alla concelebrazione eucaristica non permessa per distanze teologiche, se non addirittura per colpa di scandalo.

In questa prospettiva è nata la comunità-interrituale di Mezzojuso, come esperienza esigita del centenario basiliano che, almeno in questo ambito, non ha voluto celebrare e festeggiare la circostanza, ma nella circostanza ha voluto celebrare la speranza ecumenica.

La comunità difatti ha compiuto le sue riflessioni su temi ecclesiologici vivendo i momenti della liturgia che li hanno richiamati (Natale, Pasqua) e i tempi del prossimo convegno si centreranno sulla Diaconia e Ierosini, volendone elaborare i contenuti nelle visioni della dottrina orientale e occidentale (1).

(1) La Comunità, nata nell'Agosto scorso in occasione del XVI centenario della morte di S. Basilio il Grande e precisamente quale risultato del convegno su « Basilio pedagogo e formatore di coscienze » che ebbe luogo presso il Monastero Basiliano di Mezzojuso (PA), (cfr. « *Oriente Cristiano* », Anno XIX, n. 3, pag. 96-104), si prefiggeva tra l'altro:

Il carisma di tale Comunità vuole avere come modello di crescita San Basilio il Grande. Vuole essere aperto ad ogni ministero, con la consapevolezza che ogni ministero nella Chiesa è ordinato alla santità attraverso il messaggio di pace, di unità, di comunione nelle singole Chiese e tra le Chiese.

In questo senso va delineandosi la preparazione del prossimo convegno estivo sul tema della Diaconia, fissato per i giorni dal 20 al 23 Agosto sempre a Mezzojuso, che culminerà il 24 presso l'Abbazia di S. Martino delle Scale (PA) con la partecipazione alla giornata ecumenica in occasione del XV centenario di S. Benedetto.

Il cammino verso tale convegno è stato segnato da alcune tappe già previste dal documento di base della Comunità e da essa puntualmente realizzate nonchè sintetizzate in un *quasi bollettino*.

Il 5 Gennaio '80 infatti è stata organizzata una giornata che ha visto riflettere i partecipanti sul tema « Il Signore è Dio e si è manifestato a noi » dettato da P. Donato, il quale ha delineato un quadro di come Dio si è manifestato nella S. Scrittura, Antico e Nuovo Testamento, per la rigenerazione dell'uomo e di tutto il creato, offrendo al riguardo anche qualche brano patristico.

Il 5 Aprile '80, Sabato Santo, un'altra giornata si è svolta intorno al tema « La Chiesa, assemblea pasquale in cammino di diaconia » dettato dalla prof.ssa Cettina Militello, dell'Istituto Teologico S. Giovanni Evangelista di Palermo, la quale ha prospettato le basi bibliche, teologiche ed ecclesiologiche della Chiesa, popolo convocato; assemblea che dà lode per ciò che Dio ha fatto; segno della risurrezione di Cristo, in un continuo servizio all'uomo, a tutto l'uomo, a tutti gli uomini, per cui Dio ha inviato il suo unico Figlio, morto e risorto e per cui continua a mandare il « Consolatore, spirito di verità ed elargitore di vita ».

Evidentemente non è mancata la testimonianza della tradizione della Chiesa orientale, particolarmente quando gli intervenuti, in gran parte giovani, a conclusione della prima giornata hanno partecipato alla celebrazione del Vespro e alla Grande Benedizione delle acque, poichè nella Chiesa bizantina il 6 Gen-

La comunità di Mezzojuso si è allargata oltre i confini territoriali dell'etnia e ha celebrato la divina liturgia presso gli altri gruppi di appartenenza, collegandosi vicendevolmente in unità di comunione. La Paraclisis, l'Akatistos hanno tracciato un cammino di preghiera molto gradita ai giovani che ne hanno apprezzato e gustato i contenuti partecipando con intenso atteggiamento di fede.

La comunità giovanile ha saputo richiamare tutte le componenti delle comunità viciniori riuscendo a comunicare, attraverso i recitals, quanto aveva appreso nelle riflessioni teologiche e vissuto nelle liturgie.

Il monastero dei basiliani ha assunto un nuovo ruolo e ha seminato vocazioni ecumeniche.

S. Basilio, formatore di coscienze e pedagogo, almeno a Mezzojuso, ha insegnato a tempi lunghi, fuori cattedra, senza discorsi di settimana, ma con l'umiltà della silenziosa persuasione.

La continuità del dialogo comunitario offre speranze di stabilità, quanto di meglio è auspicabile per i giovani che vogliono celebrare la speranza di un servizio, per cui si sono dati appuntamento nel prossimo agosto per conoscere e vivere in diaconia primo passo all'esercizio della Ierosini, ulteriore vocazione al ministero che sia anche sacerdotale.

Mezzojuso ha tutte le premesse per accogliere una Comunità presbiterale (orientale ed occidentale) che in nome della SS. Trinità potrebbe dar vita ad un modello concreto di unità, aperto ad un futuro di speranza.

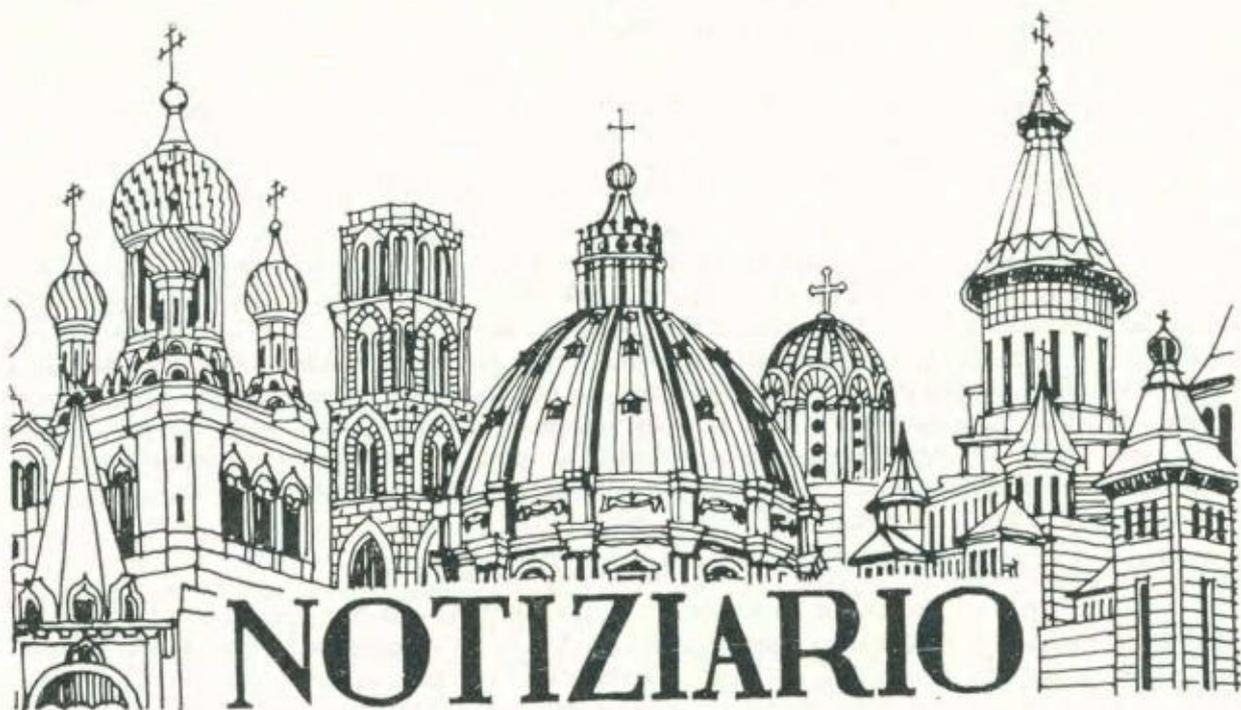
Basilio Randazzo

naio viene celebrata la festa del Battesimo di Gesù, e a conclusione della seconda giornata hanno partecipato alla celebrazione liturgica bizantina caratterizzata dal tipico Annuncio della Risurrezione.

A ciò fa eco un altro impegno assunto dalla Comunità:

La Comunità accetta come suo compito specifico la promozione, l'animazione della Teologia Orientale con particolare riflessione sulla spiritualità bizantina, comune nel primo millennio alla cultura cristiana di Sicilia ed ancora oggi congenialmente valida.

A circa un anno dunque dalla nascita di questa Comunità, che ha cercato di mettere in contatto persone e gruppi di diverse Comunità ecclesiali, così i membri di essa rivedono il loro ruolo: « E' già un inizio, una sortita, se pur ancor timida, di ciò che, non da soli, vorremmo riuscire a fare: essere un luogo, di persone prima che di spazio, un punto di riferimento che ci aiuti a ripensare il nostro essere cristiani in una Chiesa tesa, secondo le raccomandazioni del Maestro, all'unità in tutti i sensi: fra gli uomini, nella Chiesa e fra le Chiese. Non unità invocata per motivi « d'ordine », ma unità come risultato dell'Amore che cementa il cristiano al proprio fratello e a Dio ».



a cura di A. MAVRAKIS

1. Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli

INIZIO DEL DIALOGO TRA CHIESA CATTOLICA E CHIESA ORTODOSSA A PATMOS E PROCLAMAZIONE DI « PATMOS » COME « ISOLA SACRA »

Viene ufficialmente comunicato che il dialogo teologico per la riunificazione delle Chiese cattolica e ortodossa, avrà luogo nell'isola di Patmos verso la fine di Aprile di quest'anno 1980.

L'isola di Patmos, appartiene attualmente al gruppo delle isole Egee, del Dodecanneso, passata dopo l'ultima guerra mondiale alla Grecia. Ha una superficie di 34,05 kmq ed una popolazione di 2.600 abitanti. Essa è celebre, dal punto di vista cristiano, perché, intorno al 95 d. C., al tempo di Domiziano, sarebbe stata, secondo la tradizione, il luogo d'esilio dell'aposto ed evangelista S. Giovanni. Anche oggi, a ricordo di questa tradizione, si può vedere il grande monastero, dedicato appunto a S. Giovanni, costruito nel sec. XI, a mo' di fortezza e dominante dall'alto di un colle su tutta l'isola.

Dal punto di vista ecclesiastico, essa dipende direttamente dal patriarcato di Costantinopoli, il quale ha elevato, recentemente, quel monastero e tutta l'isola a « *Esarchia patriarcale* », nominando « *esarca* » l'igumeno del monastero.

I monaci sono attualmente 28; le chiese dell'isola 7 ed i parroci 9. V'è pure nel monastero una « Scuola ecclesiastica » frequentata anche da studenti provenienti da fuori dell'isola.

Attualmente è in atto una procedura per proclamare Patmos « *isola sacra* », con un provvedimento ecclesiastico da parte del patriarcato ecumenico e con un riconoscimento giuridico da parte dello Stato greco.

La decisione di dare inizio al dialogo ufficiale teologico tra le due Chiese, Cattolica ed Ortodossa, proprio a Patmos; è stata quindi accolta con molta soddisfazione negli ambienti ortodossi bizantini che vedono così premiata la loro attività per la proclamazione di Patmos a « *Isola sacra* ».

INTERVISTA DEL PATRIARCA ECUMENICO SUI PROBLEMI ATTUALI DELL'ORTODOSSIA

In un'intervista concessa all'agenzia di stampa « SOP » di Parigi, il patriarca Dimitrios I ha rilasciato le seguenti dichiarazioni:

a) *Quale bilancio può fare, come Capo dell'Ortodossia, in questi 7 anni?*

« Dio e la storia giudicheranno l'umile compito da noi svolto nel corso dei 7 anni trascorsi dalla nostra elevazione, per grazia di Dio, al Trono patriarcale ecumenico. Ci sforziamo di rispondere con timore di Dio alle responsabilità che incombono su di noi e che derivano da questa missione elevata. Le nostre responsabilità sono le seguenti: quella del pastore nei riguardi dei nostri figli spirituali in questa nostra Città; quelle del Patriarca di fronte agli altri fedeli della giurisdizione del patriarcato ecumenico; responsabilità in merito alla unione panortodossa ed alla collaborazione fra le Chiese Ortodosse e, tramite queste, verso l'unità di tutti i cristiani. Inoltre, in quanto responsabile spirituale, sentiamo la necessità di contribuire alla collaborazione di tutti gli uomini di buona volontà, in vista dell'edificazione di un avvenire migliore per l'umanità in generale ».

b) *A che punto è la preparazione del Concilio Panortodosso?*

« È in atto un lavoro in profondità per preparare il Santo e Grande Concilio della Chiesa Ortodossa, in una maniera degna dell'Ortodossia. Le Chiese autocefale ortodosse preparano i loro rapporti riguardanti i temi del Concilio con un senso di responsabilità e li inviano al Segretariato responsabile della preparazione. Tutte le Chiese Ortodosse sorelle desiderano la convocazione del concilio e le chiese non ortodosse sono in attesa

Ci auguriamo che a seguito di una decisione comune delle chiese ortodosse, la seconda conferenza preconciliare panortodossa si riunisca prossimamente per risolvere definitivamente, prima del concilio, certi problemi e per fare accelerare in modo sostanziale il lavoro preparatorio degli altri oggetti figuranti all'ordine del giorno del Concilio medesimo ».

c) *Quali sono attualmente i rapporti fra l'Ortodossia ed il COE?*

« Le relazioni del patriarcato ecumenico con il Consiglio ecumenico delle Chiese sono proprio quelle di una Chiesa che ne è uno dei membri fondatori. Il patriarcato ecumenico non è sempre d'accordo con la linea seguita dal Consiglio. La nostra Chiesa di Costantinopoli ha esposto le sue obiezioni e le sue posizioni in un messaggio redatto in occasione del 25° anniversario del Consiglio (1973) e ciò non per imporsi, ma per rispondere meglio allo scopo della nostra partecipazione al Concilio, con una testimonianza anche nei confronti del mondo cristiano non ortodosso ».

d) *Quali sono i rapporti dell'Ortodossia con il Cattolicesimo romano?*

« Le relazioni con la chiesa cattolica romana stanno evolvendosi normalmente e in maniera soddisfacente. Siamo in fase di costituzione, da una parte e dall'altra, delle commissioni teologiche e le Chiese ortodosse hanno incominciato a nominare i loro rappresentanti. Queste due commissioni formeranno in seguito una commissione mista che si farà carico dello svolgimento del dialogo teologico ufficiale tra l'Ortodossia ed il cattolicesimo romano.

Attribuiamo un'importanza ed un significato particolare a questo dialogo, tenuto conto del fatto che le tradizioni delle due chiese sono vicine e che esiste, da una parte e dall'altra, il sincero desiderio di trovare una soluzione alle differenze che esistono tra esse.

Il lavoro preparatorio del dialogo è stato già portato avanti con successo, per cui non si attende ora che l'inizio di esso ».

e) *Qual è il ruolo dell'Ortodossia in una società secolarizzata?*

« Di fronte ai problemi contemporanei della società secolarizzata, l'Ortodossia cerca di applicare le forme di testimonianza che derivano dalla sua storia e dalla sua tradizione, ma si sforza di assumere le sue responsabilità, impiegando anche i mezzi attuali di testimonianza. La vita di preghiera, la vita liturgica, i Sacramenti e soprattutto la Divina Eucaristia, la spiritualità, l'ascesi, la contemplazione ed anche il silenzio, sono mezzi immediati per raggiungere l'uomo. Naturalmente — sia sola, che in collaborazione con le altre chiese — l'Ortodossia manifesta lo spirito del Vangelo, tramite tutti i mezzi di comunicazione di massa o di dialogo personale con l'uomo di oggi.

Ad ogni modo, è caratteristica dell'Ortodossia contemporanea, distinguere tra missione esteriore e missione interiore: una delle maggiori preoccupazioni dell'Ortodossia, oggi, è che il suo servizio ecclesiale verso l'uomo porti più frutti ».

f) Qual è il ruolo del Patriarcato ecumenico in seno all'Ortodossia?

« Il ruolo del patriarcato ecumenico, nell'avvenire, è determinato dalle dimensioni che hanno assunto il suo servizio e le sue attività nel passato e nel presente. Le relazioni delle chiese ortodosse tra di loro sono costruite su una realtà storica e canonica. Pensiamo semplicemente che il Patriarcato ecumenico sia chiamato oggi ad offrire ancora i suoi buoni servizi al resto del mondo ortodosso, in uno spirito di servizio e di offerta — fatto che senza dubbio è riconosciuto e stimato da tutti ».

INTRONIZZAZIONE DEL NUOVO METROPOLITA DI TIATIRA E DI GRAN BRETAGNA

Il 3 novembre 1979, è stato intronizzato a Londra, nella cattedrale ortodossa di S. Sofia, il nuovo metropolita Metodio di Axum, proveniente dal patriarcato di Alessandria. Alla cerimonia, assieme ad un gran numero di fedeli, hanno assistito anche l'Arcivescovo anglicano di Canterbury, Robert Runcie e l'arcivescovo cattolico di Westminster, Card. Basilio Hume.

Il nuovo metropolita, succede al metropolita Atenagora, deceduto improvvisamente la domenica 9 settembre 1979, il quale aveva retto quella metropoli per ben 16 anni. Era una delle figure più eminenti del mondo ecumenico, era stato membro del comitato centrale del COE dal 1968 al 1976 ed attualmente copriva la carica di presidente della Commissione inter-ortodossa per il dialogo con la Chiesa anglicana.

Come è noto, la metropoli di Tiatira e di Gran Bretagna, venne fondata nel 1922, alle dirette dipendenze del patriarcato di Costantinopoli. Ha la sua sede a Londra e comprende 31 parrocchie ortodosse entro i confini della Gran Bretagna, 1 a Valletta (Malta); 1 a Dublino (Irlanda); 6 in Svezia; 1 in Norvegia.

UNA DELEGAZIONE DEL PATRIARCATO VISITA L'ARCIVESCOVADO DI AUSTRALIA

Su decisione di S. S. il patriarca e del S. Sinodo, una delegazione speciale (*esarchia*), composta dai Metropoliti Cirillo di Caldea e Crisostomo di Mira, si è recata in Australia, alla fine del mese di gennaio 1980, per risolvere alcuni problemi ecclesiali di quell'Arcivescovado.

Come si sa, l'Arcivescovado di Australia e di Nuova Zelanda, venne istituito nel 1924 e costituisce oggi una delle Diocesi più importanti dell'Ortodossia, dipendente dal patriarcato ecumenico. Esso conta, infatti, circa un centinaio di parrocchie, numerose scuole ed istituzioni ortodosse, con un totale di circa 200.000 fedeli.

RIORGANIZZAZIONE DELL'ARCHIDIOCESI ORTODOSSA DI AMERICA

In seguito al nuovo riordinamento dell'archidiocesi ortodossa d'America, di cui s'è parlato nel N. 1-2 (1979) di Oriente Cristiano, p. 118; per la prima volta s'è riunito il Sinodo dei vescovi ortodossi d'America, sotto la presidenza dell'Arcivescovo Jakovos, il quale ha proceduto alla nomina dei vescovi titolari delle sette commissioni sinodali, in conformità alle disposizioni del suo nuovo Statuto.

È noto che l'archidiocesi ortodossa d'America, fondata nel 1922, comprende oggi l'Archidiocesi ortodossa di New York e 10 sedi vescovili sparse nel continente americano, con 475 comunità, 486 chiese e 500 sacerdoti e circa 1.500.000 fedeli, oltre a numerose scuole, organizzazioni filantropiche, un Collegio, un'Accademia, una Facoltà teologica, un bimensile « Osservatore Ortodosso » e numerose altre pubblicazioni ed edizioni di libri liturgici.

2. Patriarcato Ortodosso di Alessandria

IL PATRIARCA COORDINA LA MISSIONE ORTODOSSA DELL'AFRICA

Come abbiamo già annunciato nei nostri precedenti Notiziari (cfr. Or. Cr. XVI, 1, 97; XV, 1, 107; XVII, 3, 112), è in atto da parte del patriarcato di Alessandria, una vasta riorganizzazione della missione ortodossa in tutta l'Africa.

Secondo recenti statistiche vi sono attualmente in Africa: a) 14 comunità ortodosse in Uganda con 2 vescovi; b) 36 in Kenia, con un vescovo; c) 4 nello Zaire con un vescovo ed una missione ortodossa nel Ghana.

Per coordinare queste missioni, in data 1 febbraio 1980, il patriarca ortodosso di Alessandria ha creato una commissione, composta dai Metropoliti Frumenzio d'Irinoupolis (Nairobi), Timoteo dell'Africa centrale (Lubumbashi) ed Ireneo d'Accra e dai professori Vlassios Pheidas ed Emmanuele Costantinidis, della Facoltà di teologia di Atene.

I progressi di evangelizzazione, realizzati in Africa in quest'ultimo decennio sono davvero straordinari e tutto lascia prevedere che un nuovo ruolo sia chiamato a svolgere in questo campo il patriarcato ortodosso di Alessandria, quasi a proseguimento dell'opera evangelizzatrice iniziata fin dal secolo primo dall'evangelista S. Marco.

ELEZIONE DI UN METROPOLITA E DI TRE VESCOVI

Il S. Sinodo del patriarcato di Alessandria, ha promosso alla sede metropolitana di Axum, resa vacante per la nomina del suo titolare a metropolita di Tiatira in Gran Bretagna, il vescovo Pietro di Babilonia. Contemporaneamente ha nominato tre vescovi ausiliari: Solomon di Tamiathè con sede ad Alessandria; Gioacchino di Babilonia con sede al Cairo; e Filemone di Canope, con la funzione di egumeno del monastero di S. Giorgio al Cairo.

EREZIONE DI UN CENTRO INTERRELIGIOSO AL SINAI

Il presidente egiziano Sadat ha posto la prima pietra di una immensa costruzione, che verrà eretta sul monte Sinai, come centro interreligioso per Cristiani, Ebrei e Musulmani. Le cinque torri che inquadrano il palazzo centrale porteranno i simboli delle tre religioni mono-teistiche, mentre complessi alberghieri offriranno ospitalità ai pellegrini e visitatori del Centro.

70° DI PUBBLICAZIONE DELLA RIVISTA DEL PATRIARCATO « PANTAINOS »

L'organo ufficiale del patriarcato ortodosso di Alessandria « *Pantainos* » ha celebrato i settant'anni di pubblicazione. Esso viene pubblicato ogni mese, superando non poche difficoltà tecniche, derivanti dalla stampa di pubblicazioni greche in Egitto.

3. Patriarcato Ortodosso di Antiochia

IL NUOVO PATRIARCA ORTODOSSO DI ANTIOCHIA

In seguito alla morte del patriarca Elia IV, sopravvenuta a Damasco il 21 giugno 1979, il Sinodo episcopale, riunitosi il 2 luglio ha nominato, come suo successore, il patriarca Ignazio, 166° successore dell'Apostolo Pietro che ha fondato questa chiesa verso il 50 d. C. e del santo Martire Ignazio, che resse questa chiesa dall'anno 90 al 107, anno del suo martirio a Roma.

Il nuovo patriarca ha 58 anni: ha fatto i suoi studi a Beyrouth ed a Parigi, laureato in lettere e teologia ed autore di una raccolta teologica in francese dal titolo « La risurrezione e l'uomo d'oggi ». Eccellente predicatore e bravo organizzatore, è un ecumenista convinto, essendo stato fino alla sua elezione a patriarca membro del Comitato centrale del COE, vicepresidente del Consiglio delle Chiese del Medio Oriente; delegato della Commissione ortodossa preconciliare e membro della commissione preparatoria per il dialogo ortodosso-cattolico.

RIPRESA DI CONTATTI FRA IL PATRIARCATO ORTODOSSO ANTIOCHENO E LA CHIESA CATTOLICA-MELCHITA

In occasione della nomina del nuovo patriarca Ignazio, una delegazione della Chiesa cattolica-melchita si è recata a Damasco per congratularsi con il nuovo patriarca ortodosso. Pochi giorni dopo una delegazione del patriarcato ortodosso composta dai metropoliti Giorgio del Monte-Libano e Spiridione di Zahlé, rendeva la visita al patriarca melchita-cattolico, Maximos V, ad Ain-Traz.

Durante queste due visite, sono state intavolate conversazioni fraterne ed è stato deciso di procedere sulla via dell'unione fra le due chiese sorelle, di testimoniare insieme sulla verità della dottrina cristiana, ispirandosi ambedue al ricco patrimonio teologico e liturgico comune alle due chiese e di approfondire reciprocamente i legami nella carità e nella stima reciproca.

Contatti erano già stati presi tra le due chiese nel 1974.

ELEZIONI VESCOVILI AD ANTIOCHIA E DEL NUOVO METROPOLITA DI BEYROUTH

Il 5 febbraio 1980, il S. Sinodo della chiesa ortodossa di Antiochia, presieduto dal nuovo patriarca Ignazio, ha proceduto alla nomina del nuovo metropolita di Beyrouth, nella persona del vescovo già ausiliare Elia Audi e contemporaneamente ha eletto l'archimandrita Giovanni Mansur alla sede metropolitana di Laodicea (Lattakia) vacante per la nomina a patriarca del suo titolare, Ignazio; e l'archimandrita Atanasio Saliba, ausiliare di Damasco, diocesi del patriarca.

PROGETTO PER LA RIEDIZIONE DELLA BIBBIA SIRIACA

Il nuovo patriarca ha dato disposizioni per la riedizione della Bibbia siriana, essendosi esaurita l'edizione antecedente. Un gruppo di studiosi è già al lavoro e si prevede che entro il corrente anno ne sarà iniziata la stampa.

4. Patriarcato Ortodosso di Gerusalemme

SI AVVIANO A COMPLETAMENTO I LAVORI DI RESTAURO DEL S. SEPOLCRO

I grandiosi lavori di restauro, iniziati nel 1962, per restituire la basilica del S. Sepolcro al suo antico splendore hanno compiuto notevoli progressi. Intrapresi in collaborazione con le grandi comunità cristiane « aventi diritto » — ortodossi, cattolici ed armeni — tali lavori si avviano ora verso il compimento, sia nei settori in condominio, sia in quelli propri delle singole comunità. Il governo d'Israele si è assunto, col consenso delle parti interessate, la riparazione di una parete retrostante alla Rotonda, attribuita alla comunità copta. Prossimamente si porrà mano al restauro della grandiosa cupola e si prevede che tutti i lavori saranno completati entro il prossimo anno 1981.

RIAPERTURA DELLA FACOLTA' PATRIARCALE DI S. CROCE IN GERUSALEMME

È imminente la riapertura della facoltà patriarcale di S. Croce a Gerusalemme, che sarà retta da un nuovo statuto, approvato di recente dal patriarcato gerosolimitano. Tale nuovo statuto prevede corsi di specializzazione sul Vecchio e Nuovo Testamento, oltre a studi di specializzazione sul Diritto canonico e sulla storia della Chiesa gerosolimitana.

IL PRESIDENTE DI ISRAELE IN VISITA AL PATRIARCATO DI GERUSALEMME

Il 6 gennaio 1980, in occasione del nuovo anno, il Presidente di Israele, Izhak Navon, si è recato in visita ufficiale presso il patriarcato di Gerusalemme. Nella sede patriarcale ortodossa, il Presidente fu accolto solennemente dal patriarca Benedictos I, affiancato dai Metropoliti e dagli altri Dignitari ecclesiastici e laici del patriarcato. Il patriarca ha rivolto, in ebraico, un indirizzo di saluto al Presidente, sottolineando che questa visita costituisce uno speciale onore per la Chiesa ortodossa del luogo. Il patriarca ha fatto dono al Presidente di una statua raffigurante Mosè, con incisi i 10 comandamenti.

PUBBLICATI IN MICROFILM 3.500 MANOSCRITTI DEL MONASTERO DEL SINAI

Il presidente della commissione per gli studi sinaitici dell'Università di Atene, prof. Andrea Fitakis, ha comunicato che sono ora a disposizione degli studiosi circa 3.500 microfilm dei codici sinaitici del monastero di S. Caterina. Si tratta di manoscritti, datati dal VI al XVIII secolo, scritti in dieci lingue diverse: 2317 in greco, 694 in arabo, 284 in siriano, 97 in georgiano, 46 in paleoslavo, 6 in etiopico, 2 in armeno, 2 in latino, 1 in copto ed 1 in persiano; molti dei quali ornati da pregevoli miniature.

Come è noto, il monastero del Sinai, che dipende ecclesiasticamente dal patriarcato di Gerusalemme, in seguito al ritorno della zona del Sinai, all'Egitto, dal novembre 1979, è venuto a trovarsi in territorio egiziano. L'arcivescovo Damiano, superiore del celebre monastero, avrebbe inoltrato domanda all'ONU perché sia accordata al monastero la « extraterritorialità ».

5. Patriarcato Ortodosso di Mosca

PUBBLICATO A MOSCA IL SECONDO VOLUME DEL «MANUALE DEL CLERO»

Dopo la pubblicazione del 1° volume, avvenuta nel dicembre 1978, è uscito ora il secondo volume del «Manuale del Clero», con una tiratura di 20.000 copie. Si tratta di un libro di 800 pagine, contenente la prima parte del *Menologio* (settembre-febbraio). Ad ogni giorno sono dedicate note sulla vita e l'insegnamento dei Santi ricordati dalla Chiesa, accompagnate da indicazioni bibliografiche. Il 3° volume comprenderà la seconda parte del *Menologio* succitato. Si tratta di una notizia interessante, in quanto da 60 anni non veniva più pubblicato in Russia alcun libro di teologia o di catechesi.

IL PATRIACATO DI MOSCA ISTITUISCE L'ORDINE DI S. GIORGIO DI RADONEZ

Il S. Sinodo del patriarcato di Mosca ha istituito un nuovo ordine, dedicato a S. Giorgio di Radonez, per onorare religiosi e laici, che abbiano reso servizi particolari all'Ortodossia, all'ecumenismo ed alla pace mondiale. Ne sono stati decorati finora il Patriarca Pimen, ed i metropoliti Antonio di Leningrado, Alessio di Tallin e Juvenaly di Kolonna.

UNA RAPPRESENTANZA DEL PATRIARCATO DI MOSCA SUL MONTE ATHOS

In occasione della festa di S. Panteleimon, una rappresentanza del patriarcato di Mosca, composta di 12 ecclesiastici, guidati dal metropolita Filarete di Kiew e Galizia, si è recata sul Monte Athos, per assistere alle solennità annuali. La comunità russa che compone il monastero di Panteleimon ha accolto con gioia questa rappresentanza, anche perché essa spera che si apra una nuova possibilità per essa. Attualmente, infatti, essa era ridotta a soli 18 monaci e da 60 anni, nessun altro monaco era venuto dalla Russia. Subito dopo la visita della rappresentanza patriarcale, 5 nuovi monaci russi sono entrati a far parte della comunità.

VENTI DONNE COMPIONO I LORO STUDI NEL SEMINARIO TEOLOGICO DI LENINGRADO

Per la prima volta nella storia della chiesa ortodossa russa, venti donne compiono i loro studi nel seminario teologico di Leningrado. Provenienti da tutte le parti dell'Unione Sovietica e di età compresa tra i 18 e 32 anni, seguono un ciclo speciale di musica liturgica e di direzione corale per diventare responsabili parrocchiali di canto. Il loro programma di studi — diviso in tre anni — comprende anche corsi sul Vecchio e Nuovo Testamento, di dogmatica, di teologia liturgica e di storia della Chiesa.

È MORTO IL PADRE GIORGIO FLOROVSKY, TEOLOGO ORTODOSSO RUSSO

È deceduto, all'età di 85 anni, a Princeton, negli USA, il padre Giorgio Florovsky, eminente teologo e storico ortodosso russo. Autore di numerose opere, tra le quali «Le voci della teologia russa», pubblicata nel 1937 e due volumi di *Patrologia* dedicati ai Padri orientali il primo ed ai Padri bizantini il secondo; aveva insegnato nelle facoltà di teologia ortodossa di S. Sergio a Parigi, di S. Vladimiro a New York e di S. Croce a Brooklin, nonché nelle facoltà teologiche delle Università di Columbia, Harvard e Princeton. Ecumenista convinto, aveva partecipato a vari congressi ecumenici internazionali, portatore di una sua proposta teologica, secondo la quale la dottrina sulla Chiesa doveva collocarsi, come capitolo della cristologia. Tale è l'assunto che egli ha cercato di svolgere nella sua opera più recente: «Il corpo di Cristo vivo».

APPELLO DEGLI INTELLETTUALI DI FRANCIA CONTRO LA PERSECUZIONE SOVIETICA

In occasione della visita in Francia di una delegazione del patriarcato di Mosca, il Comitato degli intellettuali per l'Europa delle libertà (CIEL), ha lanciato un appello a Parigi, invitando i delegati della Chiesa ortodossa russa, di «esigere dalle autorità sovietiche la libe-

razione incondizionata di tutti gli imprigionati per motivi di coscienza. Questo appello è stato lanciato nel corso di un dibattito sulla « repressione religiosa nell'URSS », al quale partecipavano il dissidente ucraino Leonida Pliuchtch, Pierre Emmanuel dell'Accademia francese ed il filosofo Etienne Borne.

REAZIONI DELLA CHIESA ORTODOSSA RUSSA ALLA LETTERA DEL PAPA GIOVANNI PAOLO II AL CARD. SLIPYI, PER IL MILLENARIO DELL'UCRAINA CRISTIANA

In seguito alla lettera inviata dal Papa al Card. Slipyi, in data 19 marzo 1979, all'approssimarsi del primo millenario della conversione dell'Ucraina al cristianesimo, si sono avute forti reazioni da parte del patriarcato di Mosca. Nella lettera il Papa, dopo di aver ricordato il grande evento storico e la parte in esso avuta sia dai missionari inviati nel 988 dalla chiesa greca di Costantinopoli, sia dalla Chiesa latina, in ammirevole concordia, in quanto allora le due Chiese erano in buona comunione fra loro; passando in rassegna gli avvenimenti storici che poi si sono succeduti e che nel sec. XIV hanno portato Isidoro di Kiev a farsi promotore dell'unione degli ucraini con la Chiesa romana nel concilio di Firenze del 1439 ed un secolo e mezzo dopo, nel 1595-1596 a sanzionare questa unione con l'Atto sottoscritto a Brest Litowsk, Egli intendeva commemorare un così grande avvenimento, auspicando che nel millenario di questa sua conversione al cristianesimo l'Ucraina, ritrovi le vie dell'unità, nell'ambito di quello spirito ecumenico, che, dopo il concilio Vaticano II, invita tutte le chiese cristiane a ritrovare la loro fratellanza.

In risposta a questa Lettera, in data 4 settembre 1979, è giunta in Vaticano diretta al Card. Willebrands, un documento, firmato dal metropolita Mons. Juvenale, Presidente del dipartimento degli affari esteri del patriarcato di Mosca, nel quale si accusa la S. Sede di aver mutato atteggiamento nella sua linea ecumenica, per il fatto che in detta Lettera si dichiara che l'UNIA ed in particolare l'Unione segnata a Brest-Litovsk nel 1596 continua a « conservare la sua forza ecclesiale e religiosa ».

In data 22 settembre 1979, il Card. Willebrands si affrettava a chiarire che nessun mutamento era avvenuto nella linea ecumenica tenuta dalla S. Sede e che il fatto di aver ricordato l'unione di Brest-Litowsk come fattore storico di ravvicinamento della Chiesa ucraina alla Sede di Roma, non altera, nè compromette gli sforzi attuali dell'ecumenismo per arrivare ad una perfetta comunione fra le chiese. Per i cattolici ucraini, quell'unione ha un significato particolare, come lo dimostra il fatto della sua sopravvivenza dopo quasi 4 secoli dalla sua realizzazione. Che se, oggi, questa unione, per il modo con cui è avvenuta e le circostanze storiche che l'hanno accompagnata, non possa essere presentata come un modello di relazioni fra la Chiesa romana e le Chiese Ortodosse, occorre però non giudicare questa esperienza del tutto negativa e non sarebbe ecumenico invocarne la sua soppressione come condizione preliminare al dialogo che si vuole oggi instaurare fra l'Ortodossia e la Chiesa Romana. Questa situazione complessa, ereditata dal passato, deve portarci, se mai, ad una maggior docilità all'opera dello Spirito Santo, per evitare eventuali errori. Il Papa nello scrivere questa Lettera non ha inteso riesumare vecchie polemiche ma solo indirizzarsi ad una Chiesa ed a dei fedeli che, proprio a causa di gravi vicissitudini storiche, hanno dovuto molto soffrire, rincuorandoli e rianimandoli, in un'occasione così grande come il Millenario dell'Ucraina cristiana.

RIUNIONE AD ODESSA TRA RUSSI E CATTOLICI

Ha avuto luogo ad Odessa dal 13 al 17 marzo c.a. una riunione ad alto livello (la quinta della serie; l'ultima fu tenuta a Trento nel 1975) tra una delegazione della Chiesa russa, presieduta dal metrop. Filarete di Kiev, e una delegazione della Chiesa cattolica, con a capo il card. Willebrands.

Sono stati affrontati le relazioni tra le Chiese locali e la Chiesa universale. « La discussione — dice il comunicato — ha permesso ai partecipanti di comprendere meglio le reciproche posizioni, i punti di incontro e le divergenze che nel momento attuale sono difficili da superare ». È stato anche affrontato il tema delle relazioni tra il Pontefice romano e le Chiese, e quello del sacerdozio ministeriale delle donne. Su questo punto tutti sono stati concordi nell'affermare che è impossibile mutare « una tradizione universale ed ininterrotta iniziata dal Signore e dagli Apostoli, che non ammette la donna al ministero sacerdotale », pur riconoscendo l'importanza del compito della donna nella Chiesa, compito che va sviluppato.

6. Patriarcato Ortodosso di Serbia

NUOVO CENTRO ORTODOSSO SERBO IN HANNOVER (GERMANIA)

Il patriarca di Belgrado ha inaugurato a Himmelsthur, vicino ad Hannover, un nuovo centro diocesano per l'Europa occidentale, dove si stabilirà anche l'amministrazione diocesana che attualmente ha sede a Düsseldorf. La diocesi ortodossa serba dell'Europa occidentale conta oggi circa 420.000 fedeli, di cui 150.000 nella Germania Federale e 120.000 in Austria.

PROGRESSO DI VOCAZIONI ORTODOSSE NELLA CHIESA DI SERBIA

Le ultime statistiche disponibili, riferentesi al 1978, indicano che in quell'anno erano stati ordinati 53 sacerdoti diocesani ed un ieromonaco. Inoltre i quattro seminari teologici serbi, contavano alla stessa data, 415 studenti divisi come segue: 114 a Belgrado, 75 a Prizren, 125 a Sremski-Karvolaci e 101 a Krka.

7. Patriarcato Ortodosso di Bulgaria

AUMENTO DI VOCAZIONI MONASTICHE

Sono oltre 200 attualmente i monasteri e schete ortodossi, che ospitano circa 4.000 fra monaci e monache. Un notevole aumento di vocazioni monastiche si è avuto in questi ultimi anni, da parte di giovani, che con la loro presenza hanno fatto rifiorire molti monasteri, che erano in decadenza e in altri hanno riportato vivace attività religiosa.

DIALOGO DELLA CHIESA BULGARA CON LE CHIESE EVANGELICHE DI GERMANIA

Sono ripresi recentemente i colloqui, iniziati fin dal 1975, fra la Chiesa bulgara e la Federazione delle Chiese evangeliche della Germania democratica. L'ultimo incontro si è avuto a Herrnhut nella Repubblica democratica di Germania e vi hanno partecipato da parte bulgara il vescovo Nicola di Makariupolis e i professori Totju Koev, Iwan Panschowski e Todor Popodorov. Il tema riguardava: « L'annuncio della Buona Novella, oggi ».

8. Patriarcato Ortodosso di Romania

NUOVE NOMINE NELLA DIREZIONE DEGLI ISTITUTI TEOLOGICI

Il 27 settembre 1979 il S. Sinodo della Chiesa ortodossa romena ha nominato rettore dell'Istituto teologico di Bucarest, per il periodo di 4 anni, il *Prof. Dumitru Popescu*. Il nuovo rettore, nato a Călugăreni il 29 giugno 1929, ha compiuto i suoi studi prima presso il Seminario teologico « Metropolita Nifon » e poi presso l'Istituto teologico universitario di Bucarest. In seguito, tra il 1966 e il 1970, ha compiuto degli studi di specializzazione all'estero presso l'Istituto ecumenico di Bossey e l'Università gregoriana di Roma, nella quale ha superato l'esame di dottorato con la tesi: « L'ecclesiologia cattolico-romana secondo i documenti del Concilio Vaticano II e i suoi riflessi nella teologia contemporanea ». P. Popescu ha avuto anche una ricca attività in campo ecumenico ed è stato autore di numerosi studi e articoli specialmente di teologia comparata nonché su problemi d'interesse ecumenico e sociale attuali.

Nella medesima data è stato nominato rettore dell'Istituto teologico di Sibiu l'*Arcidiacono Prof. Constantin Voicu*. Nato a Braşov il 5 dicembre 1929, ha compiuto gli studi di specializzazione in Svizzera, a Neuchâtel e Ginevra. Il Prof. Voicu ha pubblicato numerosi studi e articoli specialmente intorno ai Padri della Chiesa.

UN NOSTRO COLLABORATORE, CESARE VASILIU,
NOMINATO PROFESSORE INCARICATO
NELLA FACOLTA' TEOLOGICA ORTODOSSA DI BUCAREST

Il Dott. Cesare Vasiliu, che si è laureato a Roma presso il Pontificio Istituto orientale, pubblicando nella nostra Rivista « Oriente Cristiano », parte della sua tesi, sotto il titolo: « *Le relazioni tra la chiesa Cattolica e la chiesa Ortodossa nel periodo post-conciliare 1966-1970* » (Cfr. Or. Cr., XI. 3, pp. 4-72), è stato recentemente nominato professore incaricato di un corso presso l'Istituto teologico universitario ortodosso di Bucarest. In tale veste, egli ha partecipato il 28-29 novembre 1979, alla conferenza teologica interconfessionale di Sibiu, parlando dell'interesse che esiste nella chiesa Ortodossa romena, per lo studio delle « Confessioni di fede »; elencando le nuove opere pubblicate su questo argomento e proponendo i temi per un più approfondito studio teologico (Cfr. *Romanian Orthodox Church News*, Ott.-Dic. 1979, p. 59).

LA 34ª CONFERENZA TEOLOGICA INTERCONFESIONALE DI SIBIU

Nei giorni 28 e 29 novembre 1979 ha avuto luogo, a Sibiu, la celebrazione della 34ª Conferenza teologica interconfessionale, tutta dedicata allo studio ed al ruolo della « confessione di fede », nella teologia e nella vita della Chiesa. Oltre a vari professori delle due Facoltà teologiche romene di Bucarest e di Sibiu, hanno partecipato alla discussione, rappresentanti della Chiesa evangelica luterana e della chiesa evangelica riformata. Le conclusioni della Conferenza sono state riassunte in un Documento, nel quale constatato il fatto che ogni « *confessione di fede* » rappresenta una risposta di una data chiesa alla parola di Dio ed è necessario rispettare queste varie confessioni, confrontarle fra di loro per adeguarle, ove possibile, ad una esposizione comune, ma, non abolirle e tanto meno, riassumerle e presentarle in modo sincretista in una sola confessione di Fede. Il vescovo Antonio che presiedeva la Conferenza, nel riassumere la discussione, negava al COE la possibilità di elaborare una sua propria Confessione di fede, perché in questo caso esso si presenterebbe come una « super-chiesa ».

LA CHIESA ORTODOSSA DI ROMANIA
HA FESTEGGIATO I 300 ANNI DELLA STAMPERIA

Nel monastero di S. Antimo, a Bucarest, esiste da 300 anni una stamperia ecclesiastica, che ha pubblicato decine e decine di opere teologiche, liturgiche e religiose in genere e che anche oggi è in piena attività. Ricorrendo lo scorso anno il 300º anniversario della sua fondazione, se ne è ricordato l'evento, facendo un breve bilancio delle opere finora pubblicate e di altre di cui è in corso la pubblicazione. Da ricordare particolarmente una edizione della Bibbia in lingua romena, che viene considerata una vera opera d'arte.

IL METROPOLITA NICOLA CORNEANU DEL BANAT
NUOVO ESARCA PER GLI ORTODOSSI ROMENI DELL'ESTERO

Il 21 agosto 1979 il Sinodo permanente della Chiesa ortodossa romena, su proposta di S. B. il Patriarca Giustino, ha nominato il Metropolita Nicolae Corneanu del Banat quale esarca del Patriarcato romeno per le comunità ortodosse romene dell'estero.

Oltre le parrocchie che fanno parte dell'Arcivescovado missionario ortodosso romeno d'America e del Canada, le altre parrocchie romene all'estero si trovano attualmente: 1 in Inghilterra, 2 in Austria, 1 in Bulgaria, 1 in Svizzera, 5 nella R. F. Tedesca, 1 in Israele, 2 in Italia, 1 nella Spagna, 3 in Svezia, 3 in Australia, 1 nella Nuova Zelanda. Le comunità dell'Europa formano l'Arcivescovado ortodosso romeno per l'Europa centrale ed occidentale. In Europa esistono anche due vicariati ortodossi romeni, quello della R. S. F. Jugoslava e quello della R. P. d'Ungheria.

IMPORTANTE PUBBLICAZIONE DI TEOLOGIA DOGMATICA ORTODOSSA

È stato pubblicato in Romania il nuovo manuale « Teologia dogmatica ortodoxa » per gli Istituti teologici in tre volumi; opera di P. Dumitru Staniloae. La rivista « *Romanian Orthodox Church News* » edita dal dipartimento delle relazioni ecclesiastiche esterne del Patriarcato ortodosso romeno, presenta l'opera come « un avvenimento editoriale notevole che

segna un momento importante nella letteratura teologica ortodossa romena e ecumenica » (IX, 1979, n. 1, p. 44). Questa affermazione esprime la grande considerazione che in Romania si ha nei confronti del decano dei teologi romeni viventi (P. Staniloae ha superato i 75 anni) e nei confronti del fatto che un nuovo testo, più ispirato, più organico e più aperto sostituisce quello ormai inadeguato che si usava nell'insegnamento dagli anni 50 in poi. L'opera si impernia sull'insegnamento patristico così come è interpretato nella tradizione ortodossa, ma vuole tenere conto pure delle più recenti acquisizioni nella ricerca teologica e dell'atmosfera ecumenica anche se non sempre essa supera atteggiamenti pregiudiziali ereditati dal passato. L'opera è così strutturata: I: l'insegnamento cristiano ortodosso su Dio; II: il mondo, opera dell'amore di Dio, destinato alla deificazione; III: la persona di Gesù Cristo; IV: l'opera redentrice di Cristo nel suo sviluppo e la Chiesa; V: i sacramenti in genere e in specie; VI: l'escatologia particolare e universale.

L'autore spiegando il modo di fare teologia afferma: « I risultati della riflessione teologica personale devono essere inquadrati in quella più sicura della dottrina della Chiesa, nutrendosi così dell'insegnamento ereditato dall'intero tempo passato nonché dalla pratica della Chiesa nella preghiera, nel culto, nella spiritualità autentica, nel dialogo di vita con Cristo » (*Echi d'Oriente*).

9. Patriarcato o Catholicosato Ortodosso di Georgia

La Chiesa ortodossa di Georgia, un tempo detta Iberia o Colchide, è una fra le più antiche chiese cristiane del mondo, essendo stata fondata fin dal secolo secondo o terzo. Già al Concilio di Nicea (325) figurano due vescovi della Colchide. Fino al sec. V, la Chiesa di Georgia, era sotto la giurisdizione del patriarcato di Antiochia. Poi si dichiarò autonoma, introdusse la lingua georgiana nella Liturgia e dal 1010 si organizzò in « catholicosato indipendente. Dopo varie vicende, che la videro annessa alla Chiesa ortodossa russa, finalmente nel 1917 si dichiarò nuovamente indipendente. Nel 1961 è entrata a far parte, come membro del Consiglio ecumenico delle chiese ed ha ripreso positivi rapporti con la Chiesa cattolica romana.

Nel 1963, nel 1965 e più recentemente, nel 1979, ha avuto la visita del Card. Willebrands, e per l'elezione di Papa Giovanni Paolo II, la Chiesa di Georgia ha inviato in rappresentanza il metropolita Nicola.

In seguito alla nomina del giovane catholicòs, Elia II, la Chiesa va assumendo un nuovo positivo impulso di rinnovamento spirituale ed organizzativo.

Lo scorso anno 1979, il catholicòs Elia II, il 2 maggio, si è recato in visita ufficiale al patriarcato ecumenico di Costantinopoli e la sua visita si è protratta fino alla Domenica 6 maggio, ed era questa la prima volta in tutta la storia, che un catholicòs di Georgia faceva visita al patriarcato ecumenico di Costantinopoli.

Nel novembre dello stesso anno 1979, il catholicòs Elia II, si recava in visita a Ginevra al Centro Ortodosso di Chambésy e partecipava ai lavori del Comitato Esecutivo del COE, di cui dal 1974 è uno dei sei presidenti onorari.

Come segni visibili del rinnovamento che è stato intrapreso dal quarantasettenne catholicòs si possono segnalare i seguenti dati:

a) La Chiesa di Georgia conta attualmente da un milione a due milioni e mezzo di battezzati, distribuiti in 15 Diocesi, di cui 3 vacanti.

b) Nello scorso anno 30 studenti si sono iscritti al primo anno di teologia, mentre il numero totale degli studenti finora non sorpassava questa cifra: ha un seminario ma non ha ancora una facoltà di teologia.

c) Recentemente furono consacrati altri due vescovi, portando così a 12 il numero delle diocesi munite di titolare, mentre solo due anni fa se ne contavano solamente sei.

d) Dallo scorso anno ha ripreso le pubblicazioni la Rivista « Djavari Vazica », che era stata sospesa fin dal 1917.

e) Dal 1975 la Chiesa di Georgia partecipa regolarmente alle sedute preparatorie del Santo e Grande Sinodo panortodosso che si tengono a Boyssy ed a Chambésy e porta il suo contributo teologico per lo sviluppo e l'approfondimento dei Temi, unitamente ai teologi delle altre Chiese.

10. Chiesa Ortodossa Sinodale di Grecia

TRASPORTO DELLE RELIQUIE DELLA CROCE DI S. ANDREA DA MARSIGLIA A PATRASSO

Nei giorni 19-21 gennaio 1980, una speciale delegazione presieduta dal Card. Etchegaray, arcivescovo di Marsiglia, si è recata a Patrasso, in Grecia, per consegnare al metropolita Nicodemo Valindras, le reliquie della croce dell'apostolo S. Andrea, che dal sec. XIII si trovavano a Marsiglia. L'avvenimento, segue quello della restituzione della testa di S. Andrea, che era conservata a Roma dal 1462 e che venne restituita a Patrasso, nel settembre del 1964.

Oltre alla delegazione cattolica di Marsiglia, hanno assistito alla solenne Liturgia bizantina celebrata dal metropolita Nicodemo di Patrasso, anche l'arcivescovo latino di Atene, Mons. Foscolo con una delegazione cattolica greca, oltre a numerosi metropoliti ortodossi, autorità ed una gran folla di popolo.

Un'altra liturgia latina, presieduta dal Card. Etchegaray, era stata celebrata Sabato 19 gennaio, alla quale avevano assistito il metropolita di Patrasso Nicodemo, il metropolita ortodosso di Francia, Melezio, rappresentante il patriarca ecumenico, il quale aveva accompagnato il cardinale da Marsiglia a Patrasso, oltre a numerosi altri metropoliti e vescovi ortodossi.

CHIESA DI GRECIA E MATRIMONIO CIVILE

Il giorno 6 febbraio 1980, in una grande riunione di teologi e laici, tenuta al centro interortodosso di Pendeli, in occasione della festa di San Fozio, il prof. Vlassio Fidàs, ordinario di storia ecclesiastica all'Università di Atene, ha tenuto una conferenza sulla storia del sacramento del matrimonio presso gli Ortodossi ed ha sottolineato che ogni tentativo statale per una generalizzata imposizione unilaterale del matrimonio civile, costituirebbe un'azione anticostituzionale ed illegale che la Chiesa deve disapprovare. L'arcivescovo di Atene e di tutta la Grecia, Serafin, che presiedeva la riunione, ha affermato alla fine che « solo il sacramento del matrimonio deve essere somministrato ai membri della chiesa; il matrimonio civile deve essere introdotto solo per i non appartenenti alla Chiesa.

CONFERENZA DEL METROPOLITA CRISOSTOMO DI MIRA ALL'UNIVERSITA' DI ATENE

Il metropolita Crisostomo di Mira, membro del S. Sinodo Costantinopolitano, ha tenuto recentemente un'importante conferenza alla Facoltà teologica della Università di Atene, sul tema « *La teologia ortodossa di fronte al mondo tecnocratico* ». Egli ha sostenuto che la teologia ortodossa, pur rimanendo immutabile nella sua base e pur continuando ad insegnare ciò che le è stato trasmesso e che ha sempre insegnato, dovrà tuttavia far fronte alle problematiche dell'uomo moderno, dando una risposta attuale e conferendo una dimensione nuova alla proclamazione del suo messaggio cristiano, mediante una testimonianza sulla costante presenza di Dio anche nel mondo tecnocratico, il quale non cessa di essere una sua creatura.

UN ATTUALE PROBLEMA PASTORALE: IL GRECO TRADOTTO IN GRECO

« Da una inchiesta che abbiamo fatta fra gli studenti del liceo, è stato confermato che un grande numero di giovani non viene spesso in Chiesa perché non comprende la lingua usata nella liturgia ». Con questa affermazione inizia un importante articolo il metropolita ortodosso greco di Volos, *Crisostomo*, pubblicato sul periodico quindicinale « *Ekklisiastiki alithia* » (1.1.80, p. 3) organo dell'*Apostoliki Diakonia* della Chiesa di Grecia. L'articolo solleva un problema sempre più avvertito in Grecia. La lingua liturgica non è più pienamente compresa. La lingua greca ha avuto una lenta, ma continua evoluzione, morfologica, sintattica e lessicale. Da qualche anno è stata dichiarata lingua ufficiale, la lingua cosiddetta « demotica » cioè popolare, che esprime uno stadio abbastanza distante dalla lingua greca in cui sono stati redatti i libri liturgici e gli inni — che costituiscono una parte importante di ogni celebrazione liturgica. La Chiesa ortodossa comincia a preoccuparsi e si avvanza degli esperimenti di traduzione dal greco liturgico al greco moderno per introdurlo gradualmente nelle celebrazioni.

Il metropolita di Volos informa che volendo affrontare il problema nella sua diocesi, dopo accurato studio con il clero, ormai nelle liturgie, la lettura delle S. Scritture, Epistola e Vangelo, avvengono « tanto nel testo originale quanto in traduzione » e osserva che « l'impressione generale è ottima. I giovani vi prestano attenzione e hanno chiesto che vorrebbero che questa misura venga adottata anche alle altre parti del culto ». Il Metropolita commenta che il problema è complesso e merita particolare attenzione, ma osserva pure che il tempo non aspetta e la Chiesa deve assicurare la sua presenza in ogni tempo. Nell'assicurare questa presenza la Chiesa si serve di alcuni elementi variabili e di altri immutabili. « La lingua, secondo la mia opinione — egli afferma — appartiene ai primi Per questo la Chiesa la considera come uno strumento, come un organo di espressione, come un elemento di comunicazione. Questo significa che quando la lingua non osserva più questa funzione, diventa un vaso inutile, che può avere soltanto un valore straordinario e storico; ... diventa un cimelio da museo, inutile per la vita quotidiana... ». Infine l'autore refuta l'opinione di quegli ortodossi che affermano che nell'ortodossia per il suo misticismo la liturgia greca ha un linguaggio più complesso (segno, gesto, musica) che rimane comprensibile a tutti. Ciò è vero. « Ma — egli aggiunge — non penso che questo porti alla conclusione che in ultima analisi il popolo non debba comprendere nulla di quanto si dice nelle nostre Chiese. Se così fosse, quale significato avrebbero gli inni e le letture introdotte nella liturgia nell'epoca in cui il popolo si trovava nella condizione di comprenderli? Perché cioè i Padri che hanno composto questi testi, li hanno usati nella liturgia? ».

Il metropolita conclude osservando che la comprensione dei testi non impedisce l'orientamento mistico della liturgia. Anzi, lo facilita. (*Echi d'Oriente*).

11. Arcivescovado Ortodosso di Cipro

NUOVO STATUTO DELLA CHIESA ORTODOSSA DI CIPRO

Nella sua ultima sessione del novembre scorso, il S. Sinodo della Chiesa di Cipro — presieduto dall'arcivescovo Damiano — ha completato lo studio della nuova carta statutaria della Chiesa dell'isola e l'ha approvato nella sua globalità, dandone la pubblicazione nell'organo ufficiale « Apostolos Barnabas ». Molte e importanti sono state le innovazioni portate, di cui ci limitiamo qui a dare le più importanti:

- a) I vescovi ausiliari non assisteranno più semplicemente alle sessioni del S. Sinodo, con il solo diritto di parola, come è stato finora, ma avranno anche diritto di voto su tutti gli argomenti in discussione.
- b) Anche le donne entrano nell'amministrazione parrocchiale, partecipando alle rappresentanze parrocchiali e diocesane per la elezione di vescovi e dell'arcivescovo, Primate dell'isola.
- c) Mentre prima l'età dei partecipanti alle sopradette elezioni era il 21° anno, adesso è stata abbassata al 18° anno sia per gli uomini che per le donne. Da notare che la chiesa cipriota è la sola chiesa al mondo, in cui l'elezione dei vescovi avviene con la partecipazione di tutto il pleroma della Chiesa, cioè del clero e del popolo.
- d) Una maggior liberalizzazione nell'amministrazione ecclesiastica locale per quanto riguarda la questione dei divorzi. Viene riconosciuta una maggior eguaglianza di diritti fra marito e moglie e viene ridotto ad un tempo più ragionevole la limitazione richiesta per la validità di certi motivi di divorzio.
- e) Una maggior centralizzazione delle finanze della Chiesa cipriota, per cui, pur non abolendo l'autonomia delle singole amministrazioni locali, la responsabilità diventa più collegiale, mediante l'istituzione di varie commissioni finanziarie di carattere consultivo.
- f) Fondazione di una cassa ecclesiastica centrale, per assicurare parità di stipendi al clero di tutta l'isola.
- g) Il rafforzamento di un seminario ecclesiastico centrale, al quale saranno convogliati gli aspiranti al sacerdozio delle varie eparchie.
- h) Il rinnovamento dell'edizione dell'organo ufficiale della chiesa cipriota « Apostolos Barnabas », con inserimento di particolari studi teologici e storici.
- l) Una maggior partecipazione delle varie delegazioni ecclesiastiche al movimento ecumenico ed alle diverse conferenze e iniziative ecumeniche.

INSEDIATO IL NUOVO ARCHIMANDRITA DEL MONASTERO DI KYKKOS

A succedere all'archimandrita Crisostomo, morto nel luglio scorso, è stato nominato l'archimandrita Dionisio, che è stato insediato dall'arcivescovo di Cipro. Come si sa, il monastero della Madonna di Kykkos, presso Nicosia è il più importante dell'isola. Attualmente il numero dei monaci e monache, appartenenti ai 13 monasteri, della zona greca, è di circa 200.

12. Chiesa Ortodossa di Polonia

NUOVI VESCOVI ORTODOSSI IN POLONIA

Il S. Sinodo della chiesa ortodossa polacca ha nominato nuovo arcivescovo di Lodz e Poznan, l'archimandrita Sava Hrycuniak, finora igumeno del monastero di Sant'Onofrio a Jableczna nella Polonia Orientale e professore della sezione ortodossa dell'Accademia teologica cristiana di Varsavia. Egli succede all'arcivescovo Giorgio Korenistoff, conosciuto per la sua apertura ecumenica, morto il 16 novembre 1979.

Contemporaneamente il S. Sinodo ha eletto vescovo di Lublino e Vicario del Metropolita Basilio di Polonia, l'archimandrita Simon Romantchouk, che venne consacrato il 26 novembre 1979. Il nuovo vescovo è stato per anni direttore dell'ufficio metropolitano di Varsavia ed ha presieduto la delegazione polacca alla prima conferenza panortodossa preconiliare di Chambésy, nel 1976.

STATISTICHE DELLA CHIESA ORTODOSSA DI POLONIA

Secondo le ultime statistiche di recente pubblicate, la Chiesa ortodossa di Polonia contava al 31 dicembre 1978: 286 sacerdoti e diaconi per un totale di 580.000 fedeli. Il numero dei sacerdoti e dei diaconi è fortemente aumentato in questi ultimi due anni, dato che erano 212 nel 1976 e 215 nel 1974. Anche il numero dei fedeli è cresciuto, passando dai 450.000 del 1974, ai 460.000 del 1976 fino ai 580.000 del 1978. Fermo invece rimane il numero delle parrocchie a 233 e quello delle chiese e cappelle a 301.

13. Chiesa Ortodossa di Finlandia

La Chiesa Ortodossa di Finlandia ha da poco pubblicato una piccola « Enciclopedia finlandese sull'Ortodossia ». Quest'opera che conta più di 500 pagine e numerose illustrazioni, contiene capitoli sulla dottrina, la storia della chiesa, la vita liturgica, l'iconografia, le relazioni ecumeniche, ecc. Alla sua redazione hanno contribuito, fra gli altri, l'attuale arcivescovo Paolo di Karelia, il metropolita Giovanni di Helsinki, professori di università, ecc. Il bisogno di una tale enciclopedia si faceva sentire da tempo e la sua pubblicazione costituisce pertanto un avvenimento importante per gli Ortodossi finlandesi.

14. Chiesa Ortodossa di Albania

UNA VOLUMINOSA OPERA DI 435 PAGINE SULLA CHIESA ORTODOSSA IN ALBANIA

È stata recentemente pubblicata una voluminosa opera di 435 pagine, intitolata: « *L'autocefalia della Chiesa Ortodossa in Albania* ». Si tratta di uno studio ponderoso, presentato come tesi di laurea dal teologo Apostolos Glavinas, alla Facoltà di teologia dell'Università di Salonicco.

L'opera si basa su documenti in gran parte inediti, che l'Autore ha reperito in più parti, elaborandoli a fondo e che riguardano un arco di tempo che va dal 1937 al 1967.

Tutta l'opera si divide in 5 parti:

1) La prima parte comprende due capitoli che trattano del risveglio nazionale albanese e degli sforzi per costituire una Chiesa autocefala.

2) La seconda parte comprende quattro capitoli, ove l'Autore esamina la proclamazione arbitraria dell'Autocefalia della Chiesa albanese dopo la conferenza di Berat, le reazioni del

Patriarcato ecumenico e le successive trattative per il riconoscimento ufficiale di questa autocefalia.

3) La terza parte si dilunga in due capitoli a narrare la storia e le vicende del metropolita Crisanto di Trebisonda nonché i suoi tentativi per la soluzione del problema dell'autocefalia.

4) La quarta parte, in cinque capitoli, enumera tutte le attività messe in moto dagli ortodossi albanesi per il riconoscimento ufficiale della autocefalia della loro chiesa, da parte del Patriarcato ecumenico (1928-1936).

5) La quinta parte, descrive il coronamento di questi sforzi, avvenuto nel 1937, con il riconoscimento dell'autocefalia.

L'Autore esamina sistematicamente tutti i problemi sorti, analizza tutti gli ostacoli sia politici che religiosi ed espone la situazione in modo chiaro ed obiettivo.

Uno studio tanto più importante, in quanto la sua pubblicazione avviene in un momento particolarmente delicato della storia dell'Albania, essendo dal 1967 abolita ogni espressione religiosa nel Paese.

La Nostra Rivista ha dedicato un intero numero (Cfr. Oriente Cristiano, XVIII, n. 4, dell'Ottobre-Dicembre 1978), alla « Chiesa Ortodossa di Albania » ed in 180 pagine ha cercato di dare un panorama non solo storico, ma anche attuale della situazione della Chiesa Ortodossa di Albania.

Questo volume, pubblicato in greco, a Joannina nel 1980, in 435 pagine, viene a completare, a due anni di distanza, quello che allora fu pubblicato in Italia ed è interessante notare che l'elaborazione di queste fonti e di questi dati, sia avvenuta quasi contemporaneamente, sia da parte dei nostri italo-albanesi delle Eparchie di Piana degli Albanesi e di Lungro, sia con questo studio, certamente più ampio, perché più ampie furono le fonti che l'Autore ha potuto consultare; ma che, in definitiva, giunge alle stesse conclusioni, che il P. Damiano Como, Direttore della Rivista, riassumeva nella presentazione dello speciale numero di Oriente Cristiano: « Il riconoscimento ufficiale della Autocefalia, da parte di tutte le Nazioni e delle Chiese Ortodosse e non ortodosse, significa, perciò, il riconoscimento dell'indipendenza nazionale dei diritti dello Stato Albanese. Meglio ancora della « *Nazione Albanese* ».

A. XHUVANI COMMEMORATO IN ALBANIA

In Albania l'ambiente culturale ha festeggiato a metà del mese di marzo il centenario della nascita di Alesksandër Xhuvani (Elbasan, 1880). Al clero italo-albanese non è nuovo il nome di Xhuvani, perché da ragazzi, a Grottaferrata, si studiava l'albanese sui testi di questo autore. Ma Egli ha con gli italo-albanesi legami ben più saldi: insegnò, infatti, l'albanese nell'Istituto di San Demetrio Corone (Cosenza) dal 1906 al 1909. Ecclesiastici e laici della nostra generazione passata lo ricordavano uomo pio, ortodosso convinto e praticante, studioso serio, grande patriota. Era tutto dedito all'Albania e agli albanesi. Dal 1902 al 1906 aveva studiato all'università di Atene, conseguendo il titolo accademico. Poi voleva ancora continuare gli studi di filologia, ma nacquero delle difficoltà, a causa delle sue idee patriottiche. Così abbandonò la Grecia e venne in Italia. Visitò i vari paesi italo-albanesi ed ebbe con questi i migliori rapporti. Nel 1909 si era aperta in Elbasan la scuola normale e così egli tornò in patria ad insegnare l'albanese in quella scuola. Chiusa la scuola dal governo turco perché troppo... patriottica, lo Xhuvani si trasferì in Egitto, dove continuò la propria attività, per tornare in Albania appena raggiunta l'indipendenza nazionale. Nel 1920-22 fu dirigente del consiglio scolastico presso il ministero della P.I. e nel 1929 segretario generale. Fu insigne studioso e si occupò anche di filosofia e di pedagogia, contribuì moltissimo all'evoluzione della lingua ed ebbe una schiera di giovani discepoli che hanno onorato e onorano l'Albania.

Noi ci associamo ai nostri fratelli di Albania nel rendergli il tributo del nostro omaggio profondo.

CHIESA ORTODOSSA ALBANESE NEGLI USA

La Chiesa ortodossa albanese di America, organizzata da Fan Noli, è entrata a far parte della « Orthodox Church » di America — Chiesa di origine russa dichiarata (1971) autocefala dal Patriarcato di Mosca e come tale contestata dal Patriarcato Ecumenico — che ha come capo il metropolita Teodosio. Alla morte del vescovo albanese Lasko, lo stesso Teodosio ha svolto la funzione di *Locum Tenens* dell'Arcidiocesi albanese. Ora il SOP (Service Orthodoxe de Presse, febbraio 1980) dà l'informazione che per la Chiesa albanese è stato eletto vescovo *Mark Forsberg* il quale « è nato a Detroit il 2 aprile del 1934. Ha compiuto gli studi a

Roma, è stato ordinato nel 1964 nel Libano nella Chiesa greco-cattolica melkita. È passato all'ortodossia nel 1971 e serviva come sacerdote la parrocchia della cattedrale albanese di S. Giorgio a Boston».

La rivista albanese (*Koha Jonë* - n. 12, 1979, 14-17) di Parigi ha protestato contro la elezione di un *non-albanese* come vescovo della Chiesa albanese di America. La rivista ha ricordato che negli Stati Uniti vi è un altro vescovo, *S. E. Mark Lipa*, albanese, ortodosso di nascita e di formazione e che dipende dal Patriarcato Ecumenico. La divisione fra le due giurisdizioni, nella piccola Chiesa albanese dell'emigrazione — quando in Albania ogni espressione religiosa è stata eliminata — si mostra sempre più assurda. (*Echi d'Oriente*).

15. Chiesa Italo-Albanese

ATTIVITA' DEL CIRCOLO «BESA» A ROMA

Nel quadro del programma «Besa '80» della Comunità italo-albanese di Roma presso la Chiesa di S. Atanasio, sul tema «Storia e Spirito», si sono tenuti i seguenti incontri:

— Nel mese di gennaio è stato trattato il tema: «Tradizione iconografica italo-greca» con relazione principale di p. Nilo Somma e interventi del prof. Giuseppe Schirò, p. Oliviero Raquez e Mons. Eleuterio F. Fortino.

— Nel mese di febbraio il Dr. Gaetano Passarelli ha presentato il tema: «Presenza bizantina nell'Italia Meridionale fino al sec. XV». L'architetto Gianluigi Ciotta ha presentato, con proiezioni di diapositive, l'architettura in Valdemone (Sicilia) del periodo normanno e dei rapporti con i monaci basilani.

— Nel mese di marzo, in preparazione alla pasqua, è stato trattato il tema «La resurrezione nella Chiesa bizantina» con relazioni di Tommaso Federici, Oliviero Raquez, Sever Voicu, Eleuterio F. Fortino.

Sabato 3 maggio, il Prof. Vittorio Peri, di cui in questo numero viene pubblicato un interessante articolo, al Circolo italo-albanese di Roma «Besa», ha tenuto una Conferenza su «Presenza e identità degli Albanesi d'Italia (sec. XV-XVI) da documenti di archivio». Egli ha messo in particolar evidenza le linee caratterizzanti questa presenza e la forte coscienza degli albanesi d'Italia in quel periodo di costituire non soltanto un gruppo etnico-culturale distinto, ma soprattutto una specifica Comunità ecclesiale con una propria tradizione spirituale e teologica. Il tema con la relativa documentazione d'archivio, gran parte tuttora inedita, sarà oggetto di una apposita pubblicazione.

Il Prof. Domenico Morelli, nel presentare il relatore, ha ricordato il contributo dato dal Peri alla ricerca sulla storia religiosa degli Albanesi d'Italia. Attualmente egli è «scrittore greco» nella Biblioteca Vaticana; occupa proprio quel posto che fu occupato da Pietro Pompilio Rodotà, autore dell'ormai classica Storia del rito greco in Italia, e successivamente, nel secolo scorso, dal ben noto studioso Pietro Matranga (1807-1855), di Piana degli Albanesi, collaboratore del Card. Mai nelle ricerche dei palinsesti, scopritore delle odi del Patriarca Sofronio, autore di celebri poesie greche.

Mons. E. Fortino ha sottolineato come la ricerca storica sia utile agli Albanesi d'Italia, soprattutto oggi — in seguito al Concilio Vaticano II — proprio quando essi attraversano una positiva fase di riscoperta della propria genuina tradizione per un più incisivo servizio evangelico all'interno della loro etnia e per una testimonianza più efficace in seno alla Conferenza Episcopale Italiana.

Presso lo stesso Circolo di cultura, sabato 24 maggio, è stata organizzata una tavola rotonda sul tema: «Apologia degli Albanesi d'Italia». Hanno preso la parola il Dr. Ferdinando Cassiani, il quale ha parlato sul «Contributo degli arbëshë alla vita italiana»; il Prof. D. Morelli, ha parlato su «Contributo degli arbëshë alla cultura italiana»; Mons. E. Fortino, su «Contributo degli arbëshë alla Chiesa d'Italia»; l'Avv. Prof. Albino Greco, su «Diritti disattesi degli Albanesi d'Italia». (*Besa*).

MOSTRA DELLE ICONE DELL'EPARCHIA DI PIANA DEGLI ALBANESI

L'Eparchia di Piana degli Albanesi si appresta ad allestire una «Mostra delle Icone» a Palermo nei saloni del Palazzo Arcivescovile, la cui inaugurazione è stata fissata il 6 dicembre 1980.

Saranno presentati un centinaio di pezzi, alcuni dei quali di primissima importanza, che costituiscono la parte più significativa del patrimonio iconografico dell'Eparchia.

Si può parlare di icone addirittura inedite, perché molte tra quelle che saranno offerte all'ammirazione dei visitatori sono state ripulite da superfetazioni che le avevano nascoste e fatte cadere nell'oblio; ed anche perché gli studi preparatori hanno rivelato attribuzioni (sicure o probabili) a mani e ad artisti sinora sconosciuti.

Le icone, come si sa, nella tradizione bizantina sono suppellettile di enorme rilevanza per il rito e la celebrazione nonché per la devozione cristiana dei fedeli; ma mostrarle in esposizione museografica, purtroppo non sempre giova per il loro accostamento reale. La mostra che organizza l'Eparchia di Piana degli Albanesi ovvia però all'inconveniente sia perché si tratta di icone usate liturgicamente a tutt'oggi sia perché l'esposizione è programmata con attenzione precisa allo stato proprio di questi dipinti. E, inoltre, essa si ripropone scopi che, per sé connessi con le icone medesime, con l'occasione saranno evidenziati ed esaltati.

Diciamo della forza coagulante che le icone possono e debbono produrre nel contesto della Eparchia stessa e, per suo tramite, al di fuori di essa. L'Eparchia ritrova nelle sue icone tutta la sua tradizione che la collega al mondo bizantino e albanese, alla venuta e alla permanenza dei suoi fedeli in Sicilia; e ricollega se stessa e la Sicilia al mondo orientale di ieri e di oggi con convinzione di fraternità mai sopita ed efficacia di unità auspicata.

Speciale rilevanza, poi, assume la mostra — attesissima — per la prossimità della Comunità di Piana degli Albanesi e delle Chiese di Sicilia con il mondo spirituale e d'arte della Chiesa di Creta: l'esposizione sarà eloquentissima e immediata riguardo a tali presenze cretesi.

LA « JAVA E MADHE » TRA GLI ALBANESI DI SICILIA

Un grande manifesto policromo affisso a Palermo e nella sua zona turistica ha attirato quest'anno l'attenzione di quanti sono venuti in Sicilia per le feste pasquali.

Curato dall'Associazione « Gli italo-albanesi di Sicilia », esso spiccava per l'illustrazione della Resurrezione, icona bizantina di Sofronov, con sotto l'annuncio: « La Grande e Santa Settimana nella Tradizione greco-bizantina », cioè quella che gli Albanesi di Sicilia chiamano « Java e Madhe ».

Sempre per lodevole iniziativa della medesima Associazione, è stato curato un apprezzato pieghevole a colori che, spiegando come si svolgono nell'Eparchia di Piana degli Albanesi le suggestive cerimonie della Settimana Santa, ha suscitato grande interesse, coinvolgendo in unica denominazione e famiglia le varie comunità siculo-albanesi. Ancora una volta esse hanno così inteso testimoniare la significativa presenza « greca » in seno alla Chiesa italiana.

PITTURA NEOBIZANTINA NELL'EPARCHIA DI LUNGRO (COSENZA)

Nell'eparchia di Lungro in Calabria, negli ultimi anni, si registra un progressivo recupero dell'immagine nelle Chiese, tanto sotto la forma di affresco quanto sotto quella dell'icona.

Un nuovo iconostasio, opera di artigiani locali, è stato di recente inaugurato in S. Giorgio Albanese. Le icone sono di Stephanos Armakolas del Pontificio Collegio Greco.

Il pittore cretese Nikos Giannakakis ha interamente affrescato, in stile neobizantino, la chiesa di S. Atanasio in S. Sofia d'Epiro e il santuario degli Anargiri Cosma e Damiano in S. Cosmo Albanese.

Lo stile neobizantino è omogeneo con la liturgia bizantina della Chiesa italo-albanese e significa un positivo recupero di una tradizione che il tempo aveva deteriorata. L'insieme costituisce una catechesi viva di particolare incidenza nella formazione cristiana (*Echi d'Oriente*).

PADRE VALENTINI COMMEMORATO A PALERMO

« Padre Valentini: scienza e umanità al servizio della etnia albanese ». E' questo il tema che il Prof. Carmelo Capizzi, S.J., Ordinario di Storia bizantina presso la Facoltà di Magistero di Roma, ha svolto nell'Aula Magna della Facoltà di Lettere dell'Università di Palermo nella seduta accademica del 5 giugno 1980.

Come si ricorderà, P. Giuseppe Valentini S.J., deceduto il 16 novembre 1979, era già titolare della Cattedra di lingua e letteratura albanese e Direttore del Centro internazionale di Studi albanesi di Palermo. La commemorazione è stata promossa dal Dr. Saverio Li Cauli, oggi Presidente del Centro, e dal Prof. Antonino Guzzetta, il quale è succeduto a P. Valentini, sia come Direttore del Centro che come titolare della Cattedra universitaria.

PROBLEMI DEI PAESI ALBANOFONI D'ITALIA

La rivista *Risveglio-Zgjimi* (nuovo indirizzo della direzione: Via della Cerquetta 44 - 00123 Roma) nel n. 3/1979, tra l'altro pubblica:

- un accurato studio giuridico sul problema dell'insegnamento della lingua albanese nei paesi albanofoni d'Italia in base alla legislazione italiana (Albino Greco);
- uno studio linguistico di rilevamento della lingua di Giulio Variboba, poeta italo-albanese di Calabria (Italo Costante Fortino);
- una nota sulla assemblea eparchiale (o, impropriamente, sinodo diocesano) nel nuovo diritto canonico orientale in corso di revisione (E. F. Fortino);
- inoltre le consuete rubriche di cronache sulla vita degli albanesi in Italia, arti, folklore, segnalazioni bibliografiche. (*Besa*).

CONVEGNO GIOVANILE SU « DIACONIA E IEROSINI »

Dal 20 al 23 agosto si terrà a Mezzojuso (Palermo), diocesi di Piana degli Albanesi, promossa dalla « Comunità permanente di spiritualità orientale ed ecumenica », una tre-giorni, aperta ai giovani di ambo i sessi su « Diaconia e Ierosini: servizio e ministeri nella Chiesa ».

Saranno svolti i seguenti temi: « Impegno del cristiano nel servizio ai fratelli » (Prof.ssa I. Siviglia, dell'Istituto teol. S. Giovanni Ev. di Palermo; Prof. P. Basilio Randazzo, dello stesso Istituto); « Sacerdozio regale e sacerdozio ministeriale » (Prof. P. Salvatore Manna, Preside dell'Istituto ecumenico di Bari; Prof. S. Di Cristina, dell'Istituto teol. S. Giovanni Ev. di Palermo); « Partecipazione femminile al ministero » (Prof. Giuseppe Ferrari, dell'Università di Bari; Prof.ssa Cettina Militello, dell'Istituto teol. S. Giovanni Ev. di Palermo).

Per informazioni rivolgersi presso il Monastero basiliano di Mezzojuso (Palermo), telefono (091) 70 32 65.

16. Chiesa cattolica ucraina

SINODO STRAORDINARIO UCRAINO IN VATICANO

Con la Lettera Apostolica « Probe nostis » del 1^o Marzo u.s., il Santo Padre ha convocato il Sinodo straordinario dei Vescovi ucraini della diaspora. Il motivo della convocazione: l'indicazione di un candidato che potesse validamente coadiuvare oggi l'Arcivescovo Maggiore di Leopoli degli Ucraini, il Cardinale Giuseppe Slipyj, e potesse poi raccogliergli degnamente la successione.

Esso, inaugurato il giorno 24 Merzo nella Cappella Sistina con la solenne celebrazione della Divina Liturgia, concelebrata da tutti i Vescovi e presieduta dal Papa Giovanni Paolo II, ebbe la sua sessione decisiva nel pomeriggio dello stesso giorno nella sala Bologna situata nel Palazzo Apostolico. Sotto la Presidenza del Santo Padre i lavori sinodali si sono svolti con senso di responsabilità e preoccupazione pastorale riguardante la Chiesa Ucraina sia in Patria che nella diaspora. Una terna di candidati è stata votata a maggioranza assoluta e presentata per la nomina del Coadiutore al Santo Padre, Che prima di lasciare la sala ha abbracciato i quindici vescovi partecipanti.

Il 27 Marzo il Santo Padre, concludendo il Sinodo, ha annunciato la nomina del primo della terna presentata dagli Ecc.mi Vescovi Ucraini: Mons. Myroslav Ivan Lubachivsky, Metropolita di Filadelfia degli Ucraini, come Coadiutore c.i.s. dell'Eminentissimo Arcivescovo Maggiore di Leopoli: nomina accolta dai calorosi applausi dei Presuli e dal canto gioioso « na mnoaja lita, lita! ».

In questa occasione, il Santo Padre ha pronunciato tre importanti discorsi in lingua ucraina: durante la Divina Liturgia, all'inizio dei lavori sinodali e, infine, alla chiusura del Sinodo. Nella sua sollecitudine per il bene di tutte le Chese, il Sommo Pontefice ha voluto dare a questa Chiesa sofferente un attestato di benevolenza assicurandone la continuità del ministero pastorale.

Come si ricorderà la Chiesa Cattolica Ucraina, anche se più grande e numerosa tra tutte le Chiese orientali, era dall'anno 1807 solo una Metropolia, restaurata con la bolla di Papa Pio VII « In universalis Ecclesiae regimine » del 24 Febbraio 1807. La bolla stessa determina chiaramente le facoltà, i diritti e i privilegi del metropolita di Halyi. Solo nell'anno 1963, dopo che il Papa Giovanni XXIII aveva ottenuto la libertà per il metrop. Giuseppe Slipyj dalla lunga prigionia, il Papa Paolo VI dichiarò la Metropolia di di Halyi Arcivescovato Maggiore e volle dare il riconoscimento ai meriti e alle sofferenze del metrop. Giuseppe Slipyj elevandolo, nell'anno 1964, alla dignità cardinalizia. (Sico).

17. Relazioni Ecumeniche Interconfessionali dell'Ortodossia

Ci piace chiudere questo « Notiziario », con un breve cenno sulle relazioni ecumeniche interconfessionali, che si sono venute sviluppando in questo ultimo anno 1979-1980, fra l'Ortodossia ed alcune altre Chiese:

A) RELAZIONI CON LE CHIESE NON-CALCEDONESI

In data 19 settembre 1979, il Patriarca Demetrio I, con Lettera diretta a tutti i capi delle antiche Chiese orientali non calcedonesi, ha ufficialmente annunciato la decisione del S. Sinodo del Patriarcato ecumenico, di aprire subito un dialogo sul piano della fede interortodossa e interconfessionale. Egli ha perciò invitato i capi delle suddette Chiese a far conoscere quanto prima i nomi dei loro Delegati che saranno da essi indicati a far parte della Commissione interiorientale.

In pari data, il patriarca ecumenico ha dato notizia di questa sua iniziativa a tutti i Capi delle Chiese Ortodosse locali, informandoli che li terrà al corrente delle risposte che gli perverranno dai Primate delle Antiche chiese orientali.

In data 29 ottobre, il metropolita Crisostomo di Mira, rispondendo ad un invito della Fondazione « Pro Oriente » di Vienna, teneva una conferenza nella stessa città di Vienna, sul tema: « Prospettive del dialogo fra le Chiese Ortodosse e le antiche Chiese Orientali ».

Lo stesso metropolita dal 12 al 16 ottobre su invito del Card. Pappalardo di Palermo, era stato in Sicilia, visitando alcuni centri dell'Isola, e tenendo a Palermo un'importante conferenza su « S. Basilio. Testimonianza di fede e di tradizione comune fra Oriente ed Occidente » (Cfr. « Oriente Cristiano », Anno XIX, n. 4, pagg. 68-73).

B) RELAZIONI CON I VECCHI CATTOLICI

Dal 24 al 28 agosto dello scorso anno 1979, si è riunito a Bonn, sotto la presidenza del metropolita Ireneo di Germania e del vescovo vecchio-cattolico di Svizzera Leon Gauthier, il congresso annuale della commissione mista ortodosso vecchio-cattolica, trattando i seguenti temi: « L'unità della Chiesa e le Chiese locali » e « I limiti della Chiesa ». Un ampio resoconto di questo incontro è stato dato dalla Rivista ortodossa « Episkepsis », nel n. 215 del 1° settembre 1979 e nel n. 216 del 15 settembre 1979.

C) RELAZIONI CON LE CHIESE LUTERANE

Dal 16 al 26 settembre 1979 si è riunito al monastero di Amelungsborn, nei pressi di Hannover, nella Germania Federale, la commissione interortodossa preparatoria del dialogo con i Luterani. I risultati di questa conferenza sono anch'essi pubblicati in « Episkepsis », n. 217 del 1° ottobre 1979.

Nello spirito di tali relazioni vanno poste le visite al Fanar dell'arcivescovo luterano di Upsala in Svezia, Olof Sundby del 1° luglio 1979 e l'annuncio di un dialogo luterano finlandese con il patriarcato di Mosca, che avrà luogo dal 4 all'11 giugno 1980.

D) RELAZIONI CON LE CHIESE RIFORMATE

In data 24 luglio 1979 ha avuto luogo una visita ufficiale al Fanar delle Chiese Riformate dell'Alleanza Mondiale, da parte di una delegazione delle suddette chiese, presieduta dal suo Presidente James McCord e dal suo segretario Edmond Perret. Una dettagliata relazione di questa visita e dei discorsi scambiati in questa circostanza dal patriarca Dimitrios e dai Capi delle Chiese Riformate, è contenuta in « Episkepsis », n. 215 del 1° settembre 1979.

E) RELAZIONI CON LE CHIESE ANGLICANE

Una speciale commissione ortodosso-anglicana è stata costituita da tempo e recentemente, in seguito alla morte del suo Vicepresidente, il metropolita Athenagoras di Thiathira, il suo posto è stato subito affidato al nuovo metropolita Ortodosso di Londra, Metodio, nominato il 3 novembre 1979.

In tale spirito si deve collocare la visita fatta dal vescovo anglicano di St. Albans, Robert Runcie, copresidente anglicano della commissione mista ortodosso-anglicana per il dialogo teologico fra le due chiese, ai vari Capi delle Chiese ortodosse a cominciare da quella di Antiochia, di Gerusalemme, di Alessandria, di Bucarest, di Mosca, di Belgrado e di Sofia, nonché agli arcivescovi di Cipro e di Grecia.

F) RELAZIONI CON IL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE

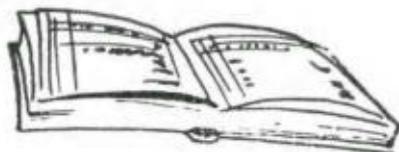
Un messaggio speciale è stato indirizzato dal patriarca ecumenico Dimitrios all'Assemblea generale delle Conferenze Europee (K.E.K.), tenutasi a Creta dal 18 al 25 ottobre 1979. Anche di questa Assemblea, è stata data una lunga relazione in « Episkepsis », n. 219 del 1° nov. 1979.

È stato pubblicato:

S. NICOLA

Un libro assai utile comprendente:

- a) VITA del Santo, scritta principalmente su fonti e testimonianze dell'Oriente cristiano, **a cura di Papas Damiano Como;**
- b) UFFICIATURA del VESPRO, MATTUTINO e LITURGIA riguardante il Santo, secondo il rito bizantino-greco (testo greco e traduzione italiana), **a cura di Papas Damiano Como;**
- c) Tre CANONI inediti di monaci italo-greci dell'XI secolo su S. Nicola, **a cura di P. Marco Petta, Jeromonaco della Badia di Grottaferrata;**
- d) Un capitolo sulla TRADIZIONE ICONOGRAFICA riguardante S. Nicola, **a cura di P. Giuseppe Valentini, S. J.;**
- e) MUSICA delle Ufficiature del Santo (Melodie bizantine del Sakellaridis e melodie tradizionali dell'Eparchia di Piana degli Albanesi), **a cura di Papas Sotir Ferrara.**



Il libro stampato a due colori, su carta color paglierino, viene pubblicato sotto il patrocinio dell'Associazione palermitana « Gli Italo-albanesi di Sicilia », di cui S. Nicola è patrono.

Prezzo del volume: **L. 6.000.** Esso si può acquistare versando l'importo sul **c.c.p. n. 14340905** intestato ad: ASSOCIAZIONE CATTOLICA ITALIANA PER L'ORIENTE CRISTIANO - Piazza Bellini, 3 - 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. 14340905 intestato a: Associazione Catt. Italiana per l'Oriente Cristiano
Piazza Bellini, 3 - 90133 PALERMO

DIFFONDETE "ORIENTE CRISTIANO"