

Introduzione

La tradizione bizantina in Italia, tra fede e storia

Gino Battaglia*

Le basiliche di Ravenna, capitale dell'esarcato italiano di Costantinopoli tra il VI e l'VIII secolo, rappresentano una delle più cospicue testimonianze della presenza bizantina in Italia. Ma questa presenza fu ben più estesa e diffusa, e sopravvisse alle conquiste -longobarde, normanne o islamiche - ora dell'una ora dell'altra parte della penisola, che restò quindi in larga misura greco-bizantina per cultura e per tradizione cristiana per tutto il primo millennio e oltre. Così è possibile rinvenire in molti luoghi d'Italia le tracce di quella influenza culturale, artistica e spirituale, a cominciare da Roma e dalle sue venerate icone: la Madonna della Clemenza nella basilica di Santa Maria in Trastevere, l'icona del Pantheon, l'Acheropita del Salvatore del Laterano custodita nel *Sancta Sanctorum*, la *Salus Populi Romani* di Santa Maria Maggiore, l'icona di Santa Maria *Nova* ai fori, quella di Santa Maria di Tempulo (trasferita poi in Santa Maria del Rosario), la Vergine conservata in Santa Maria della Concezione in Campo Marzio. Si possono ricordare poi i mosaici di Sant'Agnese e San Clemente, o quelli di Santa Maria Antiqua; la chiesa di Santa Sofia a Benevento, in quella parte del Mezzogiorno occupata dalla compatta immigrazione longobarda; l'icona della Gran Madre di Dio, oggetto di culto nella cattedrale di Spoleto; il mosaico della facciata della chiesa di San Frediano a Lucca; lo splendore dei mosaici del duomo di Monreale.

Il santo più "napoletano" (anche se non lo fu per nascita e ministero pastorale), Gennaro, era forse un orientale, ed è venerato in Grecia e in Russia. I santi del primo millennio - in Italia meridionale specialmente, ma non solo - sono santi monaci le cui biografie sono molto vicine ai santi della Tebaide egiziana o della Siria¹. Nelle loro biografie, nell'iconografia, nella devozione popolare, si esprime una pietà che, come una corrente carsica, giunge fino all'epoca contemporanea. San Nicola di Mira di Licia, venerato in tutta l'Ortodossia, è patrono di decine di città e paesi in Italia meridionale: è il santo che ricorre maggiormente con questo ruolo dopo Maria².

Insomma, gioielli di arte e di architettura, così come espressioni della fede, parlano dell'antica tradizione della chiesa indivisa, al tempo stesso greca e latina. I mosaici di Santa Maria in Trastevere sono del XII e XIII secolo e mostrano un'iconografia bizantina sebbene le scritte siano in latino. Alcune delle icone appena citate, conservate nelle chiese italiane, sono sopravvissute all'iconoclastia, che ha

* Direttore dell'Ufficio Nazionale per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso della CEI

¹ Cf. L. ORONZO, *Santi monaci e santi eremiti. Alla ricerca di un modello di perfezione nella letteratura agiografica dell'Apulia normanna* Congedo, Galatina 1988; G. MUSOLINO, *Santi eremiti italo greci. Grotte e chiese rupestri in Calabria*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2002; D. MINUTO (ed.), *Profili di santi nella Calabria bizantina*, G. Pontari, Reggio Calabria 2002; R. BELLINZAGHI, *Leggende cristiane. Storie straordinarie di santi, martiri, eremiti e pellegrini*, Mondolibri, Milano 2005.

² G. GALASSO, *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, Guida, Napoli 2009, 90.

spogliato l'oriente greco, e dunque - come quelle di Santa Caterina del Sinai - sono tra le più antiche testimonianze di questa arte. Le attuali comunità italo-albanesi o italo-greche di Calabria e Sicilia rappresentano la memoria vivente di quella presenza rilevante e articolata.

L'influenza bizantina in Italia perdurò, specie nel Mezzogiorno e sul versante adriatico, per tutto il primo millennio dell'era cristiana, ma anche dopo la divisione tra le chiese, fino all'epoca moderna. Non si tratta di vicende politico-militari soltanto o solo di influenze artistiche o culturali, ma di una storia di fede e di intrecci di tradizioni cristiane che si sono sviluppate insieme nella nostra storia. È, insomma, il vissuto religioso del nostro paese che è impastato delle due *inculturazioni* cristiane, quella orientale greca e quella latina.

Memorie bizantine e orientali

I primi cenobi bizantini sarebbero sorti in Sicilia nel VII secolo. Massimo il Confessore infatti indirizzò una lettera agli igumeni, ai monaci e alle popolazioni della Sicilia. Il che fa pensare che in Sicilia già esistesse una vita monastica strutturata. Mentre parte dell'Italia veniva conquistata dai Longobardi, i bizantini mantenevano il controllo sulla parte meridionale e sulla costa adriatica. C'erano monasteri bizantini in tutta l'Italia meridionale, fino a Roma. Le rovine del monastero bizantino dell'*Ara Coeli*, in un'area della città, la Roma monumentale e imperiale, dove le costruzioni di epoche diverse sono sorte l'una sull'altra (e dove la più recente valorizzazione delle antichità ha messo in evidenza queste sovrapposizioni), evocano appena quella presenza monastica, che doveva essere alquanto diffusa. Roma contava allora numerosi monasteri orientali, e orientali furono molti dei pontefici che si succedettero nel VII e VIII secolo. La conquista normanna dell'XI secolo fermò il processo di bizantinizzazione dell'Italia, ma non cancellò del tutto la presenza greca.

I monasteri romani scomparvero solo nel XIII secolo. Ma al sud continuarono a operare monasteri italo-greci fino al XVIII e XIX secolo. La diffusione del monachesimo greco, nella fase di espansione così come in quella del declino, è stata condizionata dalle vicende demografiche, culturali e politiche delle popolazioni di lingua greca del Mezzogiorno. Tuttavia, come ha sostenuto Pasquale Corsi, neppure uno stato di estrema decadenza ha eliminato del tutto la presenza monastica greca, che ha trovato nuova linfa nelle correnti migratorie albanesi, pressate dall'avanzata dei Turchi nei Balcani, e nei ricorrenti tentativi di riforma promossi dai pontefici romani³.

Roma restò a lungo un centro di irradiazione della cultura tardo-antica e bizantina, nonostante l'alleanza tra il papato e i Franchi: la nuova indipendenza della città si manifestò, in campo artistico, nel ritorno a temi prebizantini, costantiniani, espressi in uno stile caratteristico: con l'XI secolo la città visse una nuova rinascita artistica, che ebbe con Bisanzio un rapporto complesso e ricco, come mostrano gli affreschi di San Clemente o gli ambienti sotto il *Sancta sanctorum* di Santa Cecilia. Spesso lo schema iconografico era quello bizantino, seppure reinterpretato in maniera significativa. L'architettura cristiana a Roma nei secoli XI e XII si

³ P. CORSI, *Il monachesimo bizantino nell'Italia meridionale. Problemi e prospettive*, in «Nicolaus. Rivista di Teologia ecumenico-patristica», XXXV/1 (2008), 169-187.

differenziava nettamente dal movimento del romanico italiano ed europeo, tesa com'era al rinnovamento delle forme paleocristiane. Sono del secolo XII le ricostruzioni di San Clemente, di Santa Maria *in Cosmedin*, di Santa Maria in Trastevere, di Santa Croce in Gerusalemme. Sulle rovine romane, che dovevano caratterizzare il profilo di una città molto ridimensionata dai tempi dell'impero, cominciarono a ergersi i campanili, caratteristici di questo periodo, in mattoni, con più ordini di loggette divise da cornici. Al rinnovamento dell'architettura si accompagnò la rinascita del mosaico (ancora è necessario citare Santa Maria in Trastevere con il suo abside, ma anche San Clemente o Santa Maria *Nova*). Verso la fine del secolo XII si manifestò nella pittura romana una rinnovata influenza bizantina, probabilmente dovuta al lavoro dei mosaicisti di Monreale. Nel XIII secolo tale influsso si arricchì con l'arrivo di artigiani veneziani, chiamati per rinnovare l'abside di San Paolo⁴.

Venezia stessa fu bizantina dalla sua fondazione fino al XIII secolo. Il suo primo vescovo, Cristoforo, fu un bizantino. Lo stile dell'architettura e delle arti figurative rimase bizantino fino all'affermazione del gotico. La cattedrale di Santa Maria Assunta a Torcello, la cui costruzione attuale risale all'XI secolo, la chiesa di Santa Fosca, dello stesso periodo, la chiesa dei Santi Maria e Donato, a Murano, edificata alle soglie del Mille, San Giacometto di Rialto, ma soprattutto la basilica di San Marco con i suoi mosaici testimoniano questa identità che segnò la città per un lungo periodo, oltre la separazione tra le due tradizioni.

Monachesimo orientale in Italia

Sono solo esempi, raccolti in maniera rapsodica, di una influenza sempre viva, che non ha avuto solo manifestazioni artistiche⁵. Tra il IX e il X secolo nel mondo bizantino emersero alcune importanti figure di siciliani - e molti di origine siracusana -, greci non solo per lingua, ma per cultura, mentalità e spiritualità⁶: il vescovo Giorgio di Siracusa, gli innografi Gregorio e Teodosio, Giorgio, Arsenio, Oreste, san Giuseppe l'Innografo. Nel calendario liturgico bizantino troviamo molti nomi di santi originari di Siracusa, molto più numerosi di quelli provenienti da altre città siciliane: san Marziano, santa Lucia (che sembra fosse greca anche lei), san Massimiano, san Zosimo, santo Stefano III papa, san Metodio, i santi Alfio, Filadelfo e Cirino...

Tra Siracusa e Costantinopoli c'era un andirivieni continuo, che rappresentava, più che l'espressione di rapporti stretti o di scambi tra due paesi,

⁴ Su questi temi storico-artistici, cf. A. COLASANTI, *L'arte bizantina in Italia*, Bestetti e Tumminelli, Milano 1912; *Bisanzio e l'Occidente. Arte, archeologia, storia*. Studi in onore di Fernanda de' Maffei, Viella, Roma 1996; O. DEMUS, *L'arte bizantina e l'Occidente*, a cura di F. CRIVELLO, Einaudi, Torino 2008; P. ORSI, *Sicilia bizantina*, a cura di G. AGNELLO con prefazione di U. ZANOTTI-BIANCO, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1942-1952; M. ROTIL, *Arte bizantina in Calabria e in Basilicata*, Di Mauro, Cava dei Tirreni 1980; M. ANDALORO - S. ROMANO (ed.), *Arte e iconografia a Roma*, Jaca Book, Milano 2007.

⁵ Per uno sguardo generale sulla tematica della presenza bizantina in Italia, cf. B. SPANO, *La grecità bizantina e i suoi riflessi geografici nell'Italia meridionale e insulare*, Libreria Goliardica, Pisa 1965; A. GUILLOU, *Aspetti della civiltà bizantina in Italia*, Ecumenica, Bari 1977; G. CAVALLO (ed.), *I Bizantini in Italia*, Garzanti, Milano 1986 e P. CORSI, *Bisanzio e il Mezzogiorno d'Italia. Ricerche e problemi*, Biblios, Bari 1999.

⁶ Cf. G. D. GALLARO, *Bizantine Sicily and the Church of Constantinople*, in «Nicolaus. Rivista di Teologia ecumenico-patristica», XXXIII/1 (2006), 85-103.

stranieri anche se affini, piuttosto il movimento interno a un unico regno: in quel periodo Siracusa appariva come un'estensione di Costantinopoli. Durante la controversia iconoclasta fu un patriarca originario di Siracusa, Metodio (morto nell'847), a incarnare la resistenza alle tendenze distruttrici delle icone (pagando questa scelta con indicibili sofferenze), e a restaurare il culto delle immagini, dando vita alla festa dell'Ortodossia, che si colloca all'inizio del periodo di Quaresima (la prima domenica)⁷. L'arcivescovo di Siracusa Gregorio Asvestàs difese vigorosamente la sua memoria.

La presenza islamica in Sicilia, se spinse le comunità greche e gli insediamenti monastici verso il continente, in particolare la Calabria, non ebbe però il potere di soffocare la cultura greca nell'isola. Anzi, contribuì alla sua diffusione. San Nilo di Rossano (X-XI secolo) fu l'ultimo di una lunga serie di santi monaci (Cristoforo e Macario, Leone di Catania, Elia il Giovane o di Enna, Elia lo Speleota, Leone-Luca, Vitale di Castronovo, Saba di Collesano, Luca di Demenna, tutti siciliani, e Fantino il Vecchio di Tauriana, Fantino il Giovane, calabresi) e al tempo stesso padre di molti discepoli eminenti (Bartolomeo il Giovane di Rossano, Proclo di Bisignano, Giovanni di Theriste, Filareto, Nicodemo di Kellarana, Bartolomeo di Simeri, solo per citarne alcuni)⁸. Egli ebbe un ruolo rilevante nella rinascita monastica in Italia. L'itinerario spirituale e umano di Nilo cominciò in Calabria, allora ancora bizantina, ed ebbe termine vicino a Roma, sui colli tuscolani, dove sorse il monastero di Grottaferrata, la cui costruzione cominciava mentre il vecchio monaco si spegneva. Di quella rinascita è figura centrale San Romualdo, che a sua volta si formò alla vita monastica nell'Italia ancora bizantina, tra la Pentapoli adriatica e Ravenna. Grottaferrata è, fra i monasteri bizantini ancora attivi, uno dei più antichi al mondo, insieme a Santa Caterina del Sinai, al monastero del Santo Sepolcro a Gerusalemme, alla Grande Lavra del Monte Athos o al monastero delle grotte di Kiev.

Agli inizi del XII secolo, in pieno dominio normanno, venne rifondato il monastero di Santa Maria *Odigitria* nei dintorni di Rossano, noto più tardi come Santa Maria del *Patir* (o del *Patirion*), in riferimento al "Padre" Bartolomeo di Simeri. Questi fu incaricato dal sovrano normanno Ruggero II di fondare a Messina un monastero greco, il Santissimo Salvatore *in lingua Phari*, di cui divenne archimandrita il suo discepolo Luca.

Il monachesimo eremitico, di ispirazione orientale, si diffuse dall'XI secolo lungo la dorsale appenninica fino alla Toscana. Monteluco, presso Spoleto, era la Tebaide dell'Umbria. Nel XIII secolo visse, circondato da grande fama di santità, nel territorio dell'abbazia di Subiaco, l'eremita Lorenzo il Loricato (indossava infatti come cilicio una sorta di corazza dotata di punte rivolte all'interno), di origine pugliese. Questa tradizione eremitica deve aver in qualche modo suggestionato

⁷ Cf. anche E. MORINI, *La Chiesa ortodossa. Storia disciplina culto*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996, 67-69.

⁸ Cf. M. SCADUTO, *Il monachesimo basiliano nelle Sicilia medioevale. Rinascita e decadenza, sec. XI-XIV*, Edizioni storia e letteratura, Roma 1947; S. BORSARI, *Il monachesimo bizantino nella Sicilia e nell'Italia meridionale prenormanna*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 1963; A. PERTUSI, *Rapporti tra il monachesimo italo-greco ed il monachesimo bizantino nell'alto Medio Evo*, in *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo*, Atti del Convegno storico interecclesiale (Bari, 30 aprile-4 maggio 1969), 3 voll., Antenore, Padova 1973, II, 473-520; P. CORSI, *Il monachesimo bizantino nell'Italia meridionale...* cit., 169-187.

anche Francesco d'Assisi⁹. Le vicende storiche dell'ordine nato da Francesco e le diverse interpretazioni della sua figura hanno in alcuni casi messo in ombra questo aspetto della sua esperienza, la vita eremitica, che in qualche modo si connetteva alla grande tradizione monastica, patrimonio comune delle chiese. I grandi ordini mendicanti nel XIII secolo mostrarono un rinnovato interesse per la tradizione ascetica ed eremitica dei Padri del deserto, come testimonia l'opera - anche qui citata a mo' di esempio - di Domenico Cavalca *Vite de' santi Padri*, recentemente riproposta in edizione critica¹⁰.

Con il dominio bizantino di parte della penisola, l'Italia ebbe - almeno fino all'XI secolo - diocesi dipendenti dal patriarcato di Costantinopoli. La giurisdizione bizantina sul Mezzogiorno fu fonte di conflitti con il papa di Roma, fino a causare - come è noto - la reciproca scomunica del patriarca Michele Cerulario e dei legati papali, capeggiati dal cardinale Umberto di Silva Candida. La conquista normanna, e il riconoscimento del regno normanno da parte del papa, in concomitanza con lo scisma d'oriente, determinò alla lunga, non senza conflitti e lacerazioni dolorose, l'assorbimento delle diocesi greche nella gerarchia latina.

Tuttavia allo scisma del 1054 - che del resto in un primo tempo non fu inteso come la rottura definitiva tra l'oriente e l'occidente cristiani - non corrispose ovunque una divisione immediata e una separazione totale delle due chiese e delle due tradizioni. Il processo fu piuttosto lento in Italia, dove per di più si susseguivano ondate di immigrazioni di popolazioni da oriente: dopo la conquista di Costantinopoli da parte dei turchi; dopo la conquista dei Balcani, con l'ingresso di albanesi; a causa dei traffici con l'oriente, che non si sono mai interrotti. Si può dire che, a partire dal XV secolo fino a oggi, questo movimento migratorio, dall'Epiro (l'odierna Albania), dal Peloponneso, da Creta, da Cipro, dalla Macedonia, dal Medio Oriente, e poi dalla Russia e infine dall'Europa orientale, non si sia mai arrestato. Città del Regno delle Due Sicilie, come Napoli, Barletta, Messina, Catania, o del Granducato di Toscana, come Livorno, la Repubblica di Venezia, o città portuali e marinare, come Trieste, Ancona o Genova, hanno sempre avuto significative comunità ortodosse o di rito bizantino.

L'epoca normanna

La conquista normanna innescò processi decisivi per la sorte della cultura di comunità divenute ormai minoritarie, prive di una copertura politica adeguata, mentre si accentuavano i contrasti con la chiesa di Roma¹¹. Tuttavia la fine del dominio politico dei bizantini sull'Italia meridionale (con la caduta di Bari nel 1071) non rappresentò la fine della presenza della tradizione religiosa e culturale greca, sostenuta com'era da forti nuclei di popolazione grecofona e da centri monastici e diocesi. Anzi, il periodo normanno-svevo registrò il protrarsi dell'influenza della cultura bizantina. La stabilizzazione della conquista e il riadattamento delle strutture

⁹ Cf. A. VAUCHEZ, *Francesco d'Assisi*, Einaudi, Torino 2010, 32-35.

¹⁰ DOMENICO CAVALCA, *Vite dei santi Padri*, a cura di C. DELCORNO, 2 voll., Edizioni del Galluzzo, Firenze 2009.

¹¹ Cf. P. HERDE, *Il papato e la Chiesa greca dell'Italia meridionale dell'XI al XIII secolo*, in *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo...* cit., I, 213-255.

amministrative del nuovo regno aprirono in realtà nuovi spazi alla cultura bizantina, a cui non venne a mancare neppure la possibilità di rapporti diretti con Bisanzio¹².

La vita culturale in Italia meridionale si giovò anzi della nuova stabilità: i normanni raccolsero l'eredità bizantina e utilizzarono i quadri dirigenti locali del precedente regime, in genere appartenenti o collegati alle grandi famiglie di antico notabilato, che furono il motore anche di una sorta di rinascita della grecità italiana. Il cosiddetto "bizantinismo" normanno, che ebbe in Ruggero II il suo maggiore interprete, si alimentava delle concezioni politiche bizantine. La corte normanna fu quindi, anch'essa, uno dei centri propulsori della cultura greca. L'ecllettismo culturale dei re di Sicilia, dagli Altavilla agli Svevi, per altro verso rappresentava una costante nelle corti di questi sovrani.

Le élite culturali italo-greche si legarono dunque agli ambienti di corte nonché agli ambienti monastici e laici (soprattutto medici e notai) animando una rinascita umanistica *ante litteram*, sulla base di nuovi interessi filosofici e scientifici che incentivarono tra l'altro un grande lavoro di traduzione. Questo diede vita a una ricca produzione e a un'ampia circolazione libraria, alimentata dall'interesse di lettori e committenti. Uno degli esponenti del clima culturale dell'epoca fu il monaco Nicola-Nilo *Doxopates*, che lavorò anche alla corte di Ruggero II, e a cui si deve il trattato di geografia ecclesiastica *Sui cinque troni patriarcali* del 1143, che rivendicava ancora il Mezzogiorno e la Sicilia al patriarca di Costantinopoli. Il monaco Filagato di Cerami fu un'altra figura di intellettuale, la cui opera, soprattutto di carattere omiletico, si spinse anche nel periodo di Guglielmo I. Di carattere omiletico sono anche le opere di Saba di Mesimeri e di Leone di Centuripe. Eugenio di Palermo, funzionario dello stato, ebbe invece una produzione poetica che, come gran parte della letteratura poetica italo-greca in età normanna, si ispirava al filone aulico.

La corte siciliana di quei secoli viene considerata come uno dei maggiori centri di produzione di opere tradotte dal greco al latino: c'era tra la Sicilia e Bisanzio tutto un movimento di ambascerie, con relativi scambi di doni, che erano l'occasione per acquisire manoscritti preziosi. Il già menzionato Eugenio di Palermo fu anche studioso dei grandi matematici dell'antichità e tradusse – in questo caso dall'arabo al latino – l'*Ottica* di Tolomeo e – dal greco – gli *Oracoli sibillini*. Accanto a queste opere proliferarono i testi di medicina. Il medico Filippo Xeros di Reggio, vissuto nel XII secolo, era a quei tempi uno dei grandi sapienti di questa scienza.

Il mondo monastico italo-greco era in perfetta consonanza con la "bibliofilia" bizantina: nella vita di san Cirillo Fileota si dice che il monaco è un libro vivente. San Nilo e san Bartolomeo sono ritenuti maestri calligrafi. L'amore per i libri contribuì allo sviluppo di biblioteche e a una cospicua produzione anche in lingua greca. Il monastero del Santissimo Salvatore *in lingua Phari* di Messina ebbe un importante ruolo in questo contesto. Bartolomeo di Simeri acquisì codici greci da Costantinopoli e dalla Grecia. Il suo discepolo Luca, divenuto archimandrita del monastero messinese, vi trasferì parte di quei codici. Nacque così una delle biblioteche più importanti dell'Italia meridionale, arricchita dai successori di Luca, e dunque un centro culturale di alto livello. Nello *Scriptorium* del monastero venivano prodotti

¹² P. CORSI, *Cultura bizantina nel Mezzogiorno normanno-svevo*, in «Nicolaus. Rivista di Teologia ecumenico-patristica», XXX/1-2 (2003), 85-104. Cf. anche ID., *Ai confini dell'impero. Bisanzio e la Puglia dal VI all'XI secolo*, Biblios, Bari 2003.

moltissimi codici greci, grazie al lavoro dei migliori calligrafi del tempo. Altre ricche biblioteche si trovavano in un *metochion* del Santissimo Salvatore, il monastero di San Giorgio di Tuccio, presso Reggio, e nei monasteri del Santissimo Salvatore e di Santa Maria di Bordonaro, presso Messina.

Bisogna considerare il contesto mediterraneo in cui avveniva questa produzione libraria. A questo proposito, si consenta una breve digressione. Si parla dei manoscritti ebraici medievali come mediatori tra culture, tra oriente e occidente. Questi “faldoni di saggezza”, come li ha definiti qualcuno, hanno svolto il ruolo di divulgare testi sacri e profani e – più in generale – il sapere, preservando la continuità culturale soprattutto nel Medio Oriente, ma non solo. Parallelamente all’opera di conservazione e di trasmissione che si svolgeva negli *scriptoria* dei monasteri cristiani, i libri diffusi tra le comunità ebraiche sparse per il mondo hanno compiuto un’opera analoga¹³. La dispersione degli ebrei attorno al Mediterraneo e oltre (c’erano comunità ebraiche perfino in India) ha trasformato una tradizione scrittoria, che si potrebbe ritenere marginale, in un fenomeno culturale di notevole portata. Dal punto di vista dell’estensione geografica e della diffusione, la scrittura ebraica è stata utilizzata nel Medioevo in un ambito territoriale più vasto rispetto a quello della scrittura greca, latina o araba. È paradossale che i manoscritti ebraici oggi esistenti siano stati salvati dalle vicissitudini che hanno coinvolto gli ebrei per secoli, soprattutto in biblioteche “cristiane” che li hanno acquisiti, conservati e resi fruibili (tra queste, la Biblioteca Apostolica Vaticana, la Biblioteca Ambrosiana, la *Bodleian Library* di Oxford, la Biblioteca Palatina di Parma e la Biblioteca Nazionale di Russia di San Pietroburgo). D’altra parte, dato il culto del Libro e quindi della parola nell’islâm, era logico che nel mondo musulmano si moltiplicassero le biblioteche. Nel periodo medievale soprattutto, le più grandi biblioteche erano in quell’area cultural-religiosa. È in questo ambiente che comincia a essere usata la carta, quattro secoli prima che in Europa – a Fabriano, nel 1276 – venga aperta la prima cartiera.

Le biblioteche monastiche dell’Italia meridionale raccoglievano ovviamente opere di contenuto sacro o di carattere morale. E il loro livello era spesso molto alto: si trattava di testi della Sacra Scrittura e di classici, ma anche di studi biblici e patristici. I libri liturgici rivelavano gli influssi più diversi provenienti dalle diverse aree del mondo bizantino. Ma non solo: in queste biblioteche, come molte altre nate in ambito, per così dire, religioso, si trovavano testi di sapere profano, come la medicina (Reggio era un grande centro di studi in questo campo), il diritto, la lessicografia. Vi erano poi testamenti spirituali, opere agiografiche (su santi orientali e locali, greci e non). Queste ultime sono fonti di primaria importanza per la comprensione e la storia della pietà (per dirla con don Giuseppe De Luca), perché, al di là delle vicende della vita del santo, talvolta narrate in forme stereotipate o retoriche, era l’intera società del tempo che vi si rispecchiava, con la sua cultura e la sua fede. E in questo troviamo una continuità sorprendente fino a tempi molto recenti, che qui si intende mettere in luce.

Giuseppe Galasso, nella sua analisi storico-antropologica della santità in Italia Meridionale, ha individuato tre grandi “poli” che hanno dato impulso alla

¹³ Cf. S. DANIELI – M. GUERRINI (edd.), *Babele Bibbia e Corano. Dal testo al contesto*, Atti della *Offsite Session Religious Libraries* in occasione del 75° Congresso IFLA (Milano, 23-27 agosto 2009), Roma 2010.

formazione della nozione di santità: il monachesimo italo-greco, quello benedettino e le chiese diocesane, numerose sia nel mondo bizantino che in quello longobardo, e con un rapporto tutt'altro che statico tra loro¹⁴. Con il XIII secolo il dinamismo dei rapporti tra i diversi centri subisce una semplificazione, nel segno della progressiva latinizzazione, che non ha però la forza di eliminare del tutto la tradizione greco-bizantina, che a sua volta riceve nuova forza dalle immigrazioni dai Balcani e dalla Grecia. Il mondo monastico, che conserva a lungo un suo ruolo in questo contesto, subisce anch'esso una trasformazione: si affermano infatti gli ordini mendicanti che diventano il nuovo elemento dinamico. «Monachesimo benedettino e monachesimo italo-greco mantengono ormai una forza ormai, più che altro, di conservazione e di amministrazione di un'antica e gloriosa tradizione, col suo patrimonio di memorie e di culti»¹⁵.

L'epoca della decadenza

Mentre in età normanna si riscontra una certa prevalenza della produzione culturale greca proveniente dalla Sicilia e dalla Calabria, in età sveva aree rimaste fino allora marginali vissero una fioritura culturale, prima fra tutte il Salento, la Terra d'Otranto: il culmine di questa nuova stagione di produzione libraria - non limitata al solo ambiente monastico e caratterizzata da importanti studi di antichità classica - si raggiunse tra il XIII e il XIV secolo. Tra i monasteri, che erano anche rilevanti centri culturali, va ricordato il monastero di San Nicola di Casole, accanto a quello di Santa Maria delle Cerrate. Le grandi famiglie greche, da cui usciva tradizionalmente il clero uxorato, rimasero l'ultimo nucleo di resistenza della cultura bizantina, anche dopo la definitiva decadenza delle istituzioni monastiche. E quando la Congregazione dei Greci intervenne, dopo il Concilio di Trento, per controllare e contrastare l'influenza di quelle famiglie, gli ultimi residui di grecità scomparvero in breve tempo. I monasteri bizantini dell'Italia meridionale avevano comunque avuto modo, nel frattempo, di dare il loro contributo alla nascita della cultura umanistica.

In ogni caso, poi, il ceto di persone colte, spesso funzionari dello stato, sopravvisse a lungo. Fino alla fine del XII il greco era ampiamente usato nei documenti emanati dall'amministrazione statale e dalla burocrazia della curia regia. Poi l'elemento latino prevalse, ma non fino a eliminare del tutto quello greco. Federico II stesso corrispondeva in greco con la corte di Costantinopoli o con i sovrani orientali¹⁶.

Insomma, nonostante una progressiva decadenza delle comunità italo-greche con l'emarginazione delle popolazioni grecofone, i fenomeni involutivi si manifestarono molto lentamente. D'altra parte, neppure la progressiva eliminazione dei vescovi greci più riottosi nei confronti di Roma - perché leali al patriarca di Costantinopoli - influì sul prestigio del clero greco sui fedeli e sulla popolazione meridionale: sono anzi le strutture ecclesiastiche locali che continuarono a esprimere una vivacità culturale capace di dare ai fedeli greci un'identità, esercitando al tempo stesso un'influenza significativa sulla popolazione di ampie zone del Mezzogiorno. Si diedero casi in cui, se era imposto un vescovo latino, il popolo restava greco. Sta

¹⁴ G. GALASSO, *L'altra Europa...* cit., 71-127.

¹⁵ *Ivi*, 102.

¹⁶ S. BORSARI, *Federico II e l'Oriente bizantino*, in «Rivista storica italiana» LXIII (1951), 279-291.

qui probabilmente la radice di quell'osmosi culturale che ha dato vita a quella "pietà italiana" (soprattutto in Italia meridionale) che si caratterizza in maniera così originale e complessa.

Tuttavia, si assiste al restringimento degli spazi culturali greci anche nelle aree di maggiore presenza di popolazioni grecofone. Lo testimoniano le sconcertanti conclusioni dell'ispezione dei monasteri greci di Calabria condotta da Atanasios Chalkeopoulos nel 1457-1458 (sopravvivevano allora 60 monasteri maschili, con 140 monaci)¹⁷. Circa un secolo dopo, Marcello Terrasina, abate di San Pietro d'Arena, compì un'analoga ispezione su incarico di Papa Giulio III: il numero dei monasteri si era ridotto a 51 e il livello della cultura dei monaci si era notevolmente abbassato¹⁸. Dello stesso tenore sono le osservazioni contenute negli scritti del cardinal Bessarione, che ricevette la commenda di alcuni monasteri greci in Sicilia. Nonostante questo, mentre il punto di riferimento delle comunità di lingua greca restavano i *papas* locali, custodi della tradizione, i monasteri greci continuarono a svolgere un ruolo di riferimento spirituale, per i fedeli di tradizione culturale e religiosa greca e anche per il resto della popolazione¹⁹, tanto da influenzare lo pietà popolare e la spiritualità.

Nel 1453 Costantinopoli cadeva in mano ai turchi. Questo diede nuova importanza a Venezia. Le due città hanno avuto un rapporto complesso e non privo di conflitti. La città lagunare era stata parte dell'Italia bizantina, pur godendo di particolari privilegi. I veneziani più tardi sostennero la quarta crociata, la finanziarono, vi parteciparono. Essa culminò con la presa e il saccheggio di Costantinopoli nel 1204. I cavalli di bronzo sulla facciata di San Marco sono parte del bottino dell'impresa. L'aggressione latina segnò l'inizio del declino di Bisanzio. Venezia diveniva una delle grandi potenze europee e, mentre a oriente la corona imperiale passava dal *basileus* al principe delle terre russe, occupava l'area di influenza di Costantinopoli nel Mediterraneo e - soprattutto - esercitava un ruolo cruciale nella conservazione dell'eredità di Bisanzio e di ciò che restava dell'oriente cristiano in Italia e nei suoi domini²⁰.

Il Concilio di Ferrara-Firenze determinò per un certo tempo un'unione almeno formale tra le due chiese. In questo periodo le comunità italo-albanesi di rito bizantino entrarono nella giurisdizione dell'arcivescovo di Ohrid (Ocrida)²¹, che nel XVI secolo inviò vescovi di rito bizantino, metropolitani di Agrigento e di tutta l'Italia,

¹⁷ M. H. LAURENT - A. GUILLOU (ed.), *Le «Liber Visitationis» d'Athanase Chalkèopoulos (1457-1458). Contribution à l'histoire du monachisme grec en Italie méridionale*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1960.

¹⁸ *Ivi*, 292-304.

¹⁹ P. CORSI, *Cultura Bizantina nel Mezzogiorno normanno-svevo...* cit., 96.

²⁰ Cf. U. FUGAGNOLLO, *Bisanzio e l'Oriente a Venezia*, LINT, Trieste 1974.

²¹ L'Arcidiocesi di Ohrid (Ocrida), nell'attuale Macedonia, già sede patriarcale tra il secolo X e XI - cioè prima della conquista bizantina della regione -, raggiunse la sua massima importanza dal punto di vista ecclesiastico all'inizio del Cinquecento, con una giurisdizione che si estendeva sulle eparchie di Sofia, Vidin, della Moldavia, della Valacchia, del Kosovo e, appunto, sulle comunità italo-greche in Sicilia, Calabria, Puglia, Venezia, nonché sulla Dalmazia.

per la cura degli albanesi e dei greci residenti in Italia, in una prima fase accettati dal papa²².

La seconda metà del XVI secolo è il periodo dell'applicazione dei decreti del Concilio di Trento, che costituì in qualche modo la fase finale della vicenda delle comunità italo-greche²³. Nel 1573, sotto il pontificato di Gregorio XIII, venne istituita la Congregazione dei Greci (la curia Romana usava chiamare albanesi e greci, indistintamente, in questo modo). Grazie a questo nuovo organismo, e soprattutto grazie all'attività del suo presidente, il cardinale arcivescovo di Santa Severina Giulio Antonio Santoro, il "problema" della presenza dei fedeli di rito bizantino, e appartenenti alla chiesa d'oriente, in Italia fu affrontato in maniera energica. La scelta va inquadrata nella politica ecclesiastica romana nei confronti delle chiese orientali che, a partire dalla seconda metà del XVI secolo, mirava a portare queste chiese sotto la giurisdizione del papa. Pio IV con la bolla *Romanus Pontifex* (1564) abolì ogni esenzione per i fedeli "greci" e li pose sotto la giurisdizione dei vescovi latini, anche se vescovi ordinati dal metropolita di Ohrid continueranno a essere presenti in Italia, e, per la tradizione che univa la sede macedone e Roma, a proclamarsi cattolici. Il compito della Congregazione era quello di condurre quei fedeli all'interno della chiesa cattolica. Non potendo intervenire sul rito, che essi non avrebbero facilmente abbandonato, si operò per interrompere il loro legame con Costantinopoli. Pertanto venne nominato un vescovo cattolico di rito greco, abilitato a ordinare sacerdoti albanesi e greci. Papa Clemente VIII sancì solennemente questa politica con la bolla *Perbrevis Instructio* del 31 agosto 1595. Il primo vescovo orientale, residente a Roma e soggetto direttamente all'autorità del pontefice romano, fu il cipriota Germano Kouskonaris, già cappellano del Collegio Greco. Nel corso del secolo XVI fu anche istituito un vero e proprio ordine basiliano, sull'esempio di quello latino dei benedettini

Per i monaci greci o i sacerdoti italo-albanesi dei secoli successivi si pose il problema della formazione culturale e teologica. Si registrava infatti un certo scadimento in questo campo: di fatto, i preti avevano come maestri i preti anziani loro predecessori e i sacrestani. Nel 1732 papa Clemente XII fondò per questo, a San Benedetto Ullano, il Pontificio Collegio Corsini degli Albanesi di Calabria, dal nome gentilizio del papa stesso²⁴. Nel 1794 il collegio venne trasferito a San Demetrio Corone, presso la badia dei monaci basiliani, ancora prospera. L'istituto restituì prestigio ai religiosi che ne uscivano e contribuì alla formazione dei laici delle famiglie più importanti. Due anni dopo la fondazione del collegio Corsini, fu fondata un'istituzione analoga a Palermo. In questo modo i religiosi greci e albanesi poterono formarsi in istituti minori nella propria terra, mentre a Roma operava il Collegio Greco per gli studi superiori.

²² A questo proposito si veda lo studio di V. PERI, *I metropoliti orientali di Agrigento. La loro giurisdizione in Italia nel XVI secolo*, in *Bisanzio e l'Italia. Raccolta di studi in memoria di Agostino Pertusi*, Vita e Pensiero, Milano 1982, 274-321.

²³ Cf. V. PERI, *La Chiesa latina e la Chiesa greca nell'Italia posttridentina (1564-1596)*, in *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo...* cit., I, 271-479, e ID., *Chiesa romana e "rito" greco. G.A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566-1596)*, Paideia, Brescia 1975.

²⁴ Cf. M.F. CUCCI, *Il Pontificio Collegio Corsini degli Albanesi di Calabria. Evoluzione storica e processo di laicizzazione*, Brenner, Cosenza 2008 e l'opera settecentesca di ANGELO ZAVARRONI, *Storia del Collegio Corsini di S. Benedetto Ullano*, a cura di F. RUSSO e D. MORELLI, Brenner, Cosenza 2001.

Il Mediterraneo, mare di incontri

Le chiese e i palazzi di Palermo testimoniano l'eclettismo di uno stile bizantino-arabo-normanno, tutto mediterraneo, impastato di oriente e occidente, nord e sud europei. Le tracce di questo stile "meticcio" si ritrovano sparse lungo le coste italiane. Si possono citare, ancora solo a titolo di esempio, il duomo di Cefalù, le chiese di Ravello o di Amalfi, le città pugliesi di Bari, Brindisi, Gallipoli, Otranto, Siponto e Taranto²⁵. Queste memorie ci parlano di un'Italia mediterranea nel profondo. Il Mediterraneo - ha scritto Braudel - è «mille cose insieme. Non un paesaggio, ma innumerevoli paesaggi. Non un mare, ma un susseguirsi di mari. Non una civiltà, ma una serie di civiltà accostate le une alle altre». Viaggiare per il Mediterraneo significa "sprofondare nell'abisso dei secoli. [...] Significa incontrare realtà antichissime, ancora vive, a fianco dell'ultramoderno...». Tutto questo perché il Mediterraneo è un crocevia antichissimo, un sistema in cui tutto si fonde e si ricompone in un'unità originale. Insomma il Mediterraneo è «una buona occasione per presentare un "altro" modo per accostarsi alla storia»²⁶. Il Mediterraneo è un insieme di vie marittime, ma è anche il centro di un sistema di circolazione. Uno "spazio-movimento", lo definisce lo storico²⁷. Le vie del Mediterraneo si inseriscono in uno spazio più vasto, formando un "Mediterraneo più vasto", che circonda e avvolge questo mare inteso in senso stretto, facendogli da cassa di risonanza, per cui le vie sull'acqua sono i terminali di strade che attraversano mondi diversi, l'Europa meridionale, i Balcani, l'Africa settentrionale, il Medio Oriente, spingendosi fino alle coste atlantiche di Europa e Africa, al mar Baltico e al Mare del Nord, alla Persia, al mondo arabo, al mondo slavo. È un sistema di circolazione che lo attraversa, lo travalica e lo circonda.

Roger Arnaldez arriva a dire che Atene e Gerusalemme - intendendo per esse i paradigmi del mondo semitico e del mondo greco con le loro culture - costituiscono una sola civiltà. «Atene e Gerusalemme, diffondendosi lungo tutto il perimetro del Mediterraneo, hanno fondato, con il concorso delle loro culture filosofiche e religiose, la civiltà del mondo occidentale»²⁸. Giuseppe Galasso ha messo in evidenza come in Italia meridionale si sia sviluppato un confronto simultaneo con l'islâm e con l'oriente cristiano, come in nessuna area europea: nella penisola hanno avuto maggiore incidenza apporti etnici e culturali dall'Africa settentrionale e dall'oriente bizantino²⁹. Il Mediterraneo - osserva Andrea Riccardi - è anche il mare di tante e differenti storie religiose: da più di mille anni è il mare dove si incrociano, si scontrano e coabitano ebrei, cristiani e musulmani³⁰.

In questo contesto, appare significativo un aspetto particolare di questa coabitazione nello spazio mediterraneo: la razzia-traslazione delle reliquie e il movimento di uomini che la loro presenza ha generato e genera. A causa del ruolo

²⁵ Cf. A. ANTONACI, *Arte bizantina in terra d'Otranto*, Mariano, Galatina 1953; N. LAVERMICOCCA, *Bari bizantina, capitale mediterranea*, Pagina, Bari 2003.

²⁶ F. BRAUDEL (ed.), *Il Mediterraneo. Lo spazio la storia gli uomini le tradizioni*, Bompiani, Milano 1987, 7-9.

²⁷ Cf. F. BRAUDEL, *Il mare*, in ID. (ed.), *Il Mediterraneo... cit.*, 51-53.

²⁸ R. ARNALDEZ, *Un solo Dio*, in F. BRAUDEL (ed.), *Il Mediterraneo... cit.*, 167.

²⁹ G. GALASSO, *L'altra Europa... cit.*, 29-33.

³⁰ Cf. A. RICCARDI (ed.), *Il Mediterraneo nel Novecento. Religioni e Stati*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1994, 5.

giocato dalle repubbliche marinare nel periodo medievale, l'Italia si trova al centro di questo movimento. Le reliquie di san Panteleimon a Ravello (ove si verifica un prodigio analogo a quello più noto del sangue di san Gennaro a Napoli), di sant'Andrea ad Amalfi, di san Nicola a Bari (il primo pellegrino proveniente dalla Russia che viene ricordato dalle cronache fu il monaco Varlaam di Rostov, giunto nella città pugliese nel 1460) sono tuttora al centro di pellegrinaggi, soprattutto di fedeli appartenenti al patriarcato di Mosca. La recente esposizione della Sindone ha visto una presenza significativa di fedeli ortodossi. Il *mandilion* di Edessa, conservato a Genova, è oggetto di venerazione da parte dei cristiani orientali³¹.

L'Italia, in cui si trovano chiese locali figlie della predicazione degli apostoli, conserva memorie della chiesa apostolica e della chiesa indivisa: Roma, in primo luogo, ma anche Milano (la figura di Ambrogio gode di grande onore in oriente) o Napoli (si accennava del culto di Gennaro nell'Ortodossia) con la Campania, sono luoghi di pellegrinaggio molto amati. Le acquisizioni delle reliquie da parte delle città italiane, è vero, sono state spesso frutto di furti o razzie (anche se trasfigurati nella tradizione in scoperte, salvataggi o traslazioni miracolose); è già stato ricordato il saccheggio di Costantinopoli da parte dei crociati e dei veneziani, a cui andarono tre ottavi di quanto fu raziato. Tuttavia, in qualche modo, la pratica dell'appropriazione violenta o dolosa delle reliquie ce ne testimonia il valore e la centralità nella cultura e nella religiosità del mondo mediterraneo e nei mondi ad esso legati. L'ortodossia russa celebra la festa della traslazione delle reliquie di san Nicola di Mira a Bari.

Il controllo dei luoghi santi della Palestina è stato al centro dello scontro tra la cristianità e l'islâm nel Medioevo, tuttavia il flusso dei pellegrinaggi non si è mai interrotto del tutto, nell'intreccio di popoli e di religioni che caratterizza l'ambiente geografico e culturale di cui qui si parla. Le reliquie, su scala minore, hanno svolto una funzione analoga e, se hanno segnato rapporti di dominio o conflitti, quasi per un'astuzia della storia, hanno anche contribuito all'incontro. Lo hanno compreso alcuni pastori italiani che, sull'esempio di Paolo VI che nel 1968 donò una reliquia di san Marco alla chiesa copta, hanno fatto dono alle chiese ortodosse di reliquie conservate in Italia, con un gesto di grande valore ecumenico: in tempi più recenti, la diocesi di Fano ha donato una reliquia di san Demetrio Megalomartire, patrono di Tessalonica, alla Chiesa greca³², la chiesa di Milano ha donato una reliquia di sant'Ambrogio alla Chiesa russa, così la chiesa di Napoli una reliquia di san Gennaro e quella di Terni una reliquia di san Valentino, la diocesi di Amalfi una reliquia di sant'Andrea al patriarca di Costantinopoli Bartolomeo I, che si è recato in pellegrinaggio alle reliquie dell'apostolo in occasione dell'incontro interreligioso per la pace promosso dall'Arcidiocesi di Napoli e dalla Comunità di Sant'Egidio nel 2007. E si potrebbero citare altri gesti analoghi.

³¹ A.R. CALDERONI MASETTI - C. DUFOUR BOZZO - G. WOLF (edd.), *Intorno al Sacro Volto. Genova, Bisanzio e il Mediterraneo (secoli XI-XIV)*, Marsilio, Venezia 2007.

³² Per questo si veda l'intervento di don Vincenzo Solazzi, delegato regionale per l'ecumenismo delle Marche, al Convegno nazionale dei delegati diocesani per l'ecumenismo e il dialogo, tenutosi ad Ancona nel marzo del 2010, che inquadra il gesto del dono delle reliquie nel contesto dello sviluppo dei rapporti ecumenici in Italia, che ha nelle Marche uno dei centri propulsori: la regione torna a essere un ponte tra l'oriente e l'occidente cristiano. L'intervento è consultabile nel sito Web della CEI (http://www.chiesacattolica.it/ci_new_v3/allegati/7253/Vincenzo%20Solazzi.pdf).

Ancora un esempio, senza la pretesa di un esame esaustivo di tutti gli aspetti di questi intrecci del vissuto religioso: la figura di Padre Pio da Pietralcina è molto popolare in Italia e nel mondo, ma forse poco si riflette sui tratti "orientali" di questo santo. Egli è uno di quei santi che Gabriele De Rosa avrebbe definito "santi del popolo", uomini spirituali la cui esperienza di vita e la cui fede si sono intrecciate con la religiosità della gente, che in qualche modo hanno anche dato espressione alla pietà popolare³³. Nelle biografie dei santi monaci, campioni di asceti e di macerazione del corpo, taumaturghi, nell'iconografia, nella devozione popolare, si esprime una pietà dalle radici molteplici che, come una corrente carsica, giunge fino all'epoca contemporanea. La dedizione di Padre Pio al confessionale, in cui passava molte ore della sua giornata, la sua indiscussa capacità di leggere nei cuori sono tratti che lo avvicinano a quei santi della tradizione greca e slava, grandi nell'esercizio della paternità spirituale, che in Russia si chiamano *starcy*.

Tomáš Špídlík ha avvicinato Padre Pio e Ioann di Kronštadt³⁴. I testimoni riconoscevano a Padre Pio, uomo semplice e di tratto umano essenziale, una grande forza attrattiva e un'indiscutibile autorevolezza, insieme a doni soprannaturali come emanare profumo, farsi capire in lingue che non conosceva, conoscenza di fatti privati accaduti nel passato e previsione del futuro, bilocazione. Ha scritto di Ioann di Kronštadt Louis-Albert Lassus:

Gli innumerevoli pellegrini, ricchi o poveri, giovani o vecchi, che accorrono verso di lui, cercano il prete, l'uomo dell'intercessione, oltre che il profeta che scruta i cuori, guarisce i corpi e provoca conversioni sconvolgenti³⁵.

Sorprende come siano parole che potrebbero essere state pronunciate anche a riguardo di Padre Pio. Che cosa unisce uomini vissuti in contesti storici e sociali così lontani, che si rivelano però così affini spiritualmente? Cos'è che avvicina la ricerca di uomini e donne così diversi? Špídlík risponde indicando la santità intesa nel suo aspetto ontologico, come presenza dello Spirito Santo nell'uomo³⁶. L'esperienza di fede - come mostra Natalino Valentini nel suo contributo sulla spiritualità slavo-ortodossa in questo volume - è deificazione, attuazione della presenza divina nell'uomo, cammino ascetico di perfezione verso la divino-umanità. Ha scritto Olivier Clément: «L'uomo è stato creato a immagine di Dio, è chiamato alla somiglianza. Tutta la sua esistenza consisterà in questo tentativo di avanzare dall'immagine alla somiglianza»³⁷.

Vi sono dunque legami profondi che rivelano come questa spiritualità costituisca uno degli aspetti della pietà popolare italiana, specialmente nel Mezzogiorno, giacché il santo cappuccino rappresenta anche un'espressione complessa di quella pietà. Padre Pio era soprattutto un padre spirituale, capace di vedere la persona con gli occhi di Dio, cogliendo in maniera intuitiva il cuore della

³³ Cf. G. DE ROSA, *Storie di santi*, Laterza, Roma-Bari 1990.

³⁴ T. ŠPÍDLÍK, *La carità degli starcy: Padre Pio da Pietralcina e Ioann di Kronštadt*, in M. GNAVI (ed.), *Santità e carità tra Oriente e Occidente*, Leonardo International, Milano 2004, 115-132.

³⁵ Nella sua introduzione a IVAN DI CRONSTADT, *La mia vita in Cristo. Semi di preghiera e di pace*, Gribaudi, Torino 1981, 11, citato in T. ŠPÍDLÍK, *La carità degli starcy...*, cit., 117.

³⁶ *Ivi*, 119.

³⁷ O. CLÉMENT, *Un luogo per rinascere. Ispirazioni di un cammino*, Lipa, Roma 2010, 45.

sua esistenza. Aveva il dono delle lacrime, dell'afflizione personale per i peccati e le sofferenze altrui; ha vissuto la lotta, clamorosa talvolta, finanche fisica – stando alle testimonianze –, contro il maligno, la contemplazione, l'amore per la celebrazione dell'eucaristia; aveva poteri taumaturgici: tutti tratti che l'agiografia orientale, o comunque antica, ha sempre valorizzato. Špídlík, nel contributo menzionato, cita l'interrogativo di San Simeone Nuovo Teologo: «Ci sono solo dei bei libri, ma non s'incontra un uomo vivo che mi possa guidare nella vita spirituale». «La gente corre là dove incontra una persona viva e santa», commenta l'autore³⁸.

Diceva San Serafim di Sarov: "Acquista uno spirito di pace e migliaia intorno a te avranno la salvezza". Il santo frate, attorno a cui – specie negli ultimi anni della sua vita - i fedeli si raccoglievano a migliaia, trovando perdono, parole autorevoli, consolazione, pace, è stato dunque anche uno *starec*, che testimoniava la penetrazione profonda di taluni modelli orientali di santità nel nostro paese.

Insomma, i monaci, i santi, il popolo, i santuari, le reliquie, i pellegrinaggi, il *carisma* del santo, la personalizzazione del rapporto con il santo, la paternità spirituale, fanno parte di una pietà e di una sensibilità che unisce mondi, che sono mediterranei e cristiani, come testimoniano le tante madonne "nere" dei santuari italiani (quasi sempre icone bizantine) e le Marie "di Gerusalemme" o "di Costantinopoli" delle città del Mezzogiorno. In una prospettiva di più largo respiro si ha la sensazione che quella della latinizzazione totale dell'Italia non sia stata che una parentesi, neppure capace di incidere nel profondo, dato il permanere di tratti "orientali" anche nel cattolicesimo popolare italiano. Ha scritto Braudel che «le civiltà sono realtà di lunga, lunghissima durata» e sono «saldamente aggrappate al loro spazio geografico»³⁹.

Per capire il presente dell'Ortodossia in Italia è necessario allora soffermarsi su alcune questioni più generali e allargare lo sguardo all'orizzonte europeo.

L'Ortodossia in Europa occidentale

Circa un terzo degli europei (più di duecentocinquanta milioni) appartiene alla tradizione religiosa e culturale ortodossa. Tre quarti di essi sono sotto la giurisdizione del patriarcato di Mosca. Per altro verso, l'Ortodossia è la più europea delle confessioni cristiane. Mentre le altre confessioni hanno una diffusione mondiale, gli ortodossi vivono in maggioranza in Europa, e anche nel resto del mondo essi sono per lo più europei almeno di origine. Se si vuole estendere il discorso alle antiche chiese d'oriente o chiese ortodosse orientali, un numero modesto di fedeli orientali non cattolici vive in Turchia e Medio Oriente; cristiani di origine mediorientale sono emigrati, soprattutto nei due secoli passati in Europa o nelle Americhe (in tutto meno di un milione); vi sono poi di cristiani non cattolici di rito siriano occidentale in India (due milioni circa). Inoltre va considerata la missione in Africa nera del patriarcato ortodosso di Alessandria e quella asiatica del patriarcato di Mosca in Siberia e Giappone, che raccolgono però un'entità modesta di fedeli extra-europei. Per completare il panorama delle chiese orientali non cattoliche

³⁸ T. ŠPÍDLÍK, *La carità degli starcy...*, cit., 131.

³⁹ F. BRAUDEL, *La storia*, in ID. (ed.), *Il Mediterraneo...* cit., 108.

nel mondo, a questi vanno aggiunti i copti egiziani (forse nove milioni), gli etiopici (circa cinquanta milioni) e gli eritrei (forse un milione e mezzo/ due di fedeli)⁴⁰.

Un numero crescente di fedeli orientali non cattolici vive oggi in Europa occidentale, e in Italia. Essi fanno parte per lo più della cosiddetta "diaspora" ortodossa. Per "diaspora" si intende in genere la dispersione nel tempo e nello spazio di gruppi di fedeli ortodossi, che si stabiliscono al di fuori del territorio canonico delle loro chiese madre o dei confini degli stati d'origine, pur mantenendo legami spirituali e talvolta dipendenza canonica, anche se queste comunità - come accade - si organizzano in maniera autonoma. La diaspora è legata a vicende di natura politica o a fattori economici⁴¹. Sono stati evocati gli spostamenti di popolazione causati dall'avanzata turca in Europa orientale e nei Balcani. Si può ricordare la rivoluzione russa, l'avvento di regimi socialisti nei paesi dell'Europa centrale e orientale nel secondo dopoguerra, la fine di questi stessi regimi, tutte vicende storiche che hanno giocato in maniera diversa in questo contesto, ma tutte favorendo l'emigrazione di gruppi di fedeli ortodossi.

Dunque, accanto alle comunità greche e albanesi, di rito bizantino, cattoliche o ortodosse, sotto la giurisdizione di Roma ovvero più o meno a lungo legate al patriarcato di Costantinopoli o a diocesi orientali, come quella di Ohrid, che hanno fatto parte da sempre del panorama religioso e cristiano dell'Italia, si vanno moltiplicando i fedeli orientali, cattolici e soprattutto non cattolici, bizantini e di altri riti. In particolare, bisogna ricordare che in vari momenti della storia più recente gruppi di fedeli ortodossi, soprattutto russi, si sono stabiliti nel nostro paese, alla fine dell'Ottocento, dopo la rivoluzione russa, dopo la seconda guerra mondiale. Vere e proprie ondate migratorie hanno investito l'Europa e le Americhe, soprattutto tra XIX e XX secolo. A partire dagli anni Novanta del XX secolo, però, la presenza dei fedeli del Patriarcato di Mosca cresce soprattutto in Europa occidentale. Una presenza di comunità ortodosse russe, appunto dalla fine del XIX secolo, si registra soprattutto in Francia, ma anche in Italia, tra Parigi, la Costa Azzurra, Biarritz, Sanremo, Firenze, Bari... Nel 1925 viene fondato a Parigi l'Istituto San Sergio, che dà un significativo contributo al rinnovamento degli studi patristici, a livello mondiale, e al rinnovamento della liturgia, mantenendo viva la tradizione ortodossa - soprattutto russa - in occidente e favorendone il confronto con la cultura europea contemporanea. Grandi figure di teologi e pensatori sono legate all'Istituto: tra tutti, Sergej Bulgakov, Nikolaj Afanas'ev, Georgij Florovskij, Vladimir Losskij, Pavel Evdokimov, Aleksandr Schmemmann, Jean Meyendorff, e lo stesso Olivier Clément.

In particolare dunque cresce il numero dei fedeli di chiese autocefale europee, per le vicende storiche legate alla fine dei regimi comunisti in Europa orientale. A questi si aggiungono, come già accennato, cristiani non cattolici provenienti dal mondo arabo e mediorientale (dalla Siria, dall'Iraq, dalla Turchia, dal Libano, dalla Palestina), o africano, come i copti egiziani, gli etiopici e gli eritrei, per la situazione

⁴⁰ Per un quadro delle chiese orientali non cattoliche vedi R. G. ROBERSON, *The Eastern Christian Churches. A Brief Survey*, Edizioni «Orientalia Christiana», Roma 2008, e P. G. GIANAZZA, *Temi di teologia orientale 1*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2010.

⁴¹ Cf. B. BOBRINSKOY, *La diaspora ortodossa in Europa occidentale: un ponte tra le due tradizioni?*, in A. PACINI (ed.), *L'Ortodossia nella nuova Europa. Dinamiche storiche e prospettive*. Edizioni Fondazione Agnelli, Torino 2003, 309-319.

di instabilità in questo o quel paese, per i contrasti e i conflitti tra le diverse comunità religiose ed etniche, per la pressione dell'islâm, per motivi economici.

L'Ortodossia è oggi presente in tutta l'Europa, tanto che parlare di cristianesimo orientale e occidentale ad alcuni non sembra più molto attuale. Sembra anche superata la stessa categoria di diaspora⁴². Le chiese ortodosse non sono più solo "orientali", almeno in senso geografico.

Le chiese ortodosse in Europa, così come negli altri continenti, si organizzano per quanto è possibile in diocesi o metropoli dipendenti dalla chiesa madre. In questi ultimi anni, con la crescita del numero dei fedeli provenienti da diverse chiese ortodosse, si sono costituite più diocesi nello stesso territorio. Si assiste allora a un processo di organizzazione e di riunione in strutture ecclesiastiche. In Francia è stato costituito, nel secondo dopoguerra, un Comitato interepiscopale ortodosso, trasformatosi di recente nella Assemblea dei vescovi ortodossi in Francia, alla quale partecipano i vescovi delle chiese canoniche⁴³. Il 5 novembre 1991 è stata fondata la Sacra Arcidiocesi Ortodossa d'Italia ed Esarcato per l'Europa meridionale del Patriarcato ecumenico di Costantinopoli. Il 26 agosto 1996 il vescovo Gennadios Zervos è stato eletto Arcivescovo Metropolita d'Italia. Nel 2005 è stata incorporata nell'Arcidiocesi anche la comunità ortodossa di Malta, e quindi l'Arcidiocesi è da allora denominata Arcidiocesi Ortodossa d'Italia e Malta.

Occorre però considerare il contesto ecclesiologico in cui questi fatti nuovi avvengono e le dinamiche dei rapporti tra le chiese ortodosse. La comunione tra le chiese ortodosse non ha un'espressione visibile in strutture unitarie. Fino dalle sue origini, il mondo cristiano orientale è caratterizzato da un policentrismo ecclesiologico. Ogni diocesi era autonoma e indipendente. Come nota Roberto Morozzo della Rocca, occorre parlare di diocesi, e non di chiese, poiché le chiese nazionali sono frutto di sviluppi più recenti. Tuttavia l'integrità della chiesa locale si armonizzava con l'unità dell'insieme dell'Ortodossia. Infatti il sistema autocefalico non contrastava con il senso di unità dell'episcopato e con sua la missione di testimonianza comune e universale dell'Ortodossia. «L'idea di comunione prevaleva su quella di indipendenza»⁴⁴.

L'Ortodossia bizantina ha mantenuto la sua struttura tradizionale di tipo sinodale nell'ambito dei quattro antichi patriarcati orientali (Costantinopoli, Alessandria, Antiochia, Gerusalemme), del patriarcato di Mosca e delle chiese autocefale nate nel corso dei secoli. L'indipendenza delle chiese era tradizionalmente su base territoriale; oggi, dopo il moltiplicarsi delle chiese autocefale (nazionali), si va strutturando soprattutto su base etnica.

Il supremo organo decisionale della chiesa ortodossa è il concilio ecumenico (in cui, durante il primo millennio della chiesa indivisa, il patriarca di Roma, il papa, aveva un primato d'onore) e, nell'ambito dei singoli patriarcati o delle chiese autonome, il concilio locale e il sinodo. È illegittima l'ingerenza di un patriarcato nella questioni amministrative, canoniche, pastorali o disciplinari di un altro patriarcato. Mentre la chiesa cattolica si strutturava nei secoli sempre più in senso

⁴² *Ivi*, 307-309.

⁴³ Per la nozione di canonicità, vedi più sotto.

⁴⁴ R. MOROZZO DELLA ROCCA, *Le Chiese ortodosse. Una storia contemporanea*, Edizioni Studium, Roma 1997, 21.

unitario e centralizzato, la chiesa ortodossa si configurava come una comunione di chiese, che dal punto di vista canonico si strutturano a due livelli: chiese autocefale (patriarcali, come quella russa o autocefale propriamente dette come la chiesa greca) e le chiese autonome (come quella del Monte Sinai). Il pensiero ortodosso più recente considera l'Ortodossia come una federazione di chiese autocefale, dotate di diritti sovrani, sottolineando i pregi di questo pluralismo rispetto alla struttura monolitica del cattolicesimo. Pavel Evdokimov parla di "democratizzazione dello Spirito" contro l'universalismo cattolico, che rischia di scivolare nel totalitarismo spirituale⁴⁵.

Il patriarca ecumenico di Costantinopoli ha un primato d'onore tra i patriarchi orientali, come *primus inter pares*. Tale primato non implica un'autorità diretta sulle altre chiese: il suo ruolo è inteso soprattutto come servizio alla comunione. Jean Meyendorff ha scritto della necessità di un "primo vescovo" nel concerto dei vescovi, senza potere amministrativo sugli altri, come il papa nella chiesa cattolica, ma con «sufficiente autorità per organizzare, incanalare e, in un certo senso, rappresentare la conciliarità della chiesa»⁴⁶. Tuttavia, le vicende storiche hanno portato alla crisi e alla caduta dell'impero bizantino, per cui, prima, Costantinopoli si è venuta a trovare nettamente ridimensionata nel suo ruolo geopolitico e, poi, Istanbul è divenuta capitale dell'impero ottomano e del Califfato, cioè della *umma* islamica, e nel XX secolo capitale del moderno stato laico turco. Il patriarca risiede oggi in un quartiere, il Fanar, ormai spopolato di fedeli, in un paese laico e islamico insieme. Nel frattempo altre chiese hanno acquisito, sull'onda delle vicende storiche dell'epoca moderna e contemporanea, l'autocefalia, distaccando porzioni del territorio canonico degli antichi patriarchati, e nuovi patriarchati, in primo luogo quello di Mosca, nato nel 1589, hanno acquistato maggiore importanza, legati com'erano a compagini politiche di rilievo crescente, come l'impero russo (si parla di Mosca come "terza Roma"), o a stati nazionali, come la Serbia o la Romania.

Una delle questioni che si pongono oggi è quale sia l'autorità ecclesiastica che abbia il diritto di concedere l'autocefalia e l'autonomia alle singole chiese: normalmente questa autorità è riconosciuta alla "chiesa madre", secondo i sacri canoni orientali. Il patriarchato ecumenico ritiene questa norma riferita a sé, mentre il patriarchato di Mosca, soprattutto nel XX secolo, ha interpretato la norma come riferita alla chiesa che ha dato vita alla nuova comunità con la sua missione. Il patriarchato ecumenico ha un primato per tradizione, ma quello di Mosca rappresenta la chiesa ortodossa più grande e, soprattutto dopo la fine del regime sovietico, più influente. Si è venuta a creare una situazione alquanto complessa, in cui si delinea di fatto una concorrenza tra i due patriarchati⁴⁷.

Mosca ha dunque concesso l'autocefalia alla chiesa ortodossa in America e alla chiesa cecoslovacca, che essa riteneva sotto la sua giurisdizione durante il periodo sovietico, e l'autonomia alle chiese del Giappone e della Cina, nate appunto dalla missione russa. Un conflitto di giurisdizione, riguardante una parte dei fedeli ortodossi estoni, ha generato una crisi di rapporti tra Costantinopoli e Mosca (con

⁴⁵ Cf. P. EVDOKIMOV, *L'ortodossia*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1981, passim.

⁴⁶ J. MEYENDORFF, *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, Crestwood, New York 1982, 253, cit. in R. MOROZZO DELLA ROCCA, *Le Chiese ortodosse...* cit., 23.

⁴⁷ Cf. A. PACINI, *L'ortodossia in Europa e nel mondo: profilo demografico e organizzazione ecclesiale*, in ID. (ed.), *L'Ortodossia nella nuova Europa...* cit., 174-184.

una momentanea rottura della comunione tra le due chiese), sanata solo grazie a un compromesso. Una situazione ancor più delicata è quella della chiesa ortodossa in Ucraina - sotto la giurisdizione di Mosca - che, mentre nel suo territorio vive una forte chiesa greco-cattolica, deve far fronte a due scismi, in cui il patriarcato ecumenico è stato chiamato da una delle parti in causa a svolgere una funzione di mediazione. È una crisi molto grave che ha ripercussioni su tutto il mondo ortodosso, e che coinvolge quaranta milioni di fedeli⁴⁸.

Il problema si inquadra nel contesto del fenomeno che ha interessato la chiesa ortodossa soprattutto a partire dal XIX secolo, chiamato a volte "filetismo". I processi di indipendenza nazionale hanno infatti moltiplicato le richieste di autocefalia, dando vita alla chiesa greca, serba, romena, albanese, bulgara. Questo ha condotto a una frammentazione ecclesiale e a un rapporto tra indipendenza nazionale e autocefalia delle chiese non adeguatamente motivato sul piano ecclesiologico e influenzato piuttosto da questioni politiche. Il caso ucraino, scoppiato dopo la fine dell'URSS, sembra avere queste caratteristiche, poiché le chiese dissidenti sono in qualche modo appoggiate da forze politiche nazionali. Analogamente la chiesa macedone ha chiesto l'autocefalia (e si è proclamata indipendente) dopo la proclamazione della Repubblica Macedone, in seno alla Federazione Jugoslava, negli anni Sessanta del XX secolo.

In Europa occidentale e in America le chiese ortodosse si trovano in una situazione inedita, in cui spesso coabitano diverse comunità ortodosse e orientali nello stesso paese. Il patriarcato di Costantinopoli esercita tradizionalmente la giurisdizione sugli ortodossi della diaspora. Questo ha costituito un ulteriore motivo di tensione con il patriarcato di Mosca e con altre chiese ortodosse. Come si è detto, le diverse chiese hanno creato diocesi per la cura pastorale dei loro fedeli fuori dal loro territorio canonico, venendo a collidere, almeno potenzialmente, con la giurisdizione universale del patriarcato ecumenico. Nei territori della diaspora si intersecano e si sovrappongono giurisdizione territoriale e giurisdizione personale (fondata sulla nazionalità). Dagli anni Venti del secolo scorso si parla di un concilio panortodosso, che ha però una fase di preparazione piuttosto lunga e tormentata. Una delle questioni è la presenza di vescovi di diverse chiese nel medesimo territorio, cosa che, come accennato, ormai avviene in tutti i paesi della diaspora, oltre che in oriente.

Nel giugno del 2009 si è tenuta a Chambesy (Ginevra) la IV Assemblea pre-sinodale panortodossa, che ha deciso di costituire nei diversi paesi del mondo "consigli" o "conferenze" episcopali delle chiese ortodosse della diaspora, presiedute *ex officio* dal più anziano dei vescovi dipendenti dal patriarcato di Costantinopoli⁴⁹. Così sta avvenendo anche in Italia: il 16 novembre dello stesso anno a Venezia si è tenuto l'incontro degli ordinari delle chiese ortodosse canoniche presenti in Italia, per dar vita al Consiglio per l'Italia e Malta, presieduto dal

⁴⁸ Per un approfondimento su queste situazioni si rimanda ad A. ROCCUCCI, *La chiesa ortodossa russa nel XX secolo*, in A. PACINI (ed.), *L'Ortodossia nella nuova Europa...* cit., 262-274.

⁴⁹ Le regioni nella quali saranno create conferenze episcopali ortodosse sono: America del Nord e America Centrale; America del Sud; Australia, Nuova Zelanda e Oceania; Gran Bretagna e Irlanda; Francia; Belgio, Olanda e Lussemburgo; Austria; Italia e Malta; Svizzera e Lichtenstein; Germania; paesi scandinavi (esclusa la Finlandia); Spagna e Portogallo.

Metropolita Gennadios, del patriarcato ecumenico, e che è composto dai vescovi dei patriarcati di Mosca, di Serbia, di Romania, di Bulgaria e dell'Esarcato per le parrocchie di tradizione russa in Europa occidentale. Si tratta di una soluzione necessaria, visto che non sembra realizzabile, per ragioni storiche e pastorali, giungere alla soluzione canonica di un solo vescovo nello stesso territorio.

Va menzionata, alla fine di questo breve, ma necessario, *excursus*, la dinamica interna al mondo ortodosso di lingua greca, sul quale più approfonditamente riflette Enrico Morini nel saggio che fa parte di questo volume: se gli ultimi due secoli hanno segnato il declino di Costantinopoli, in numero di fedeli e in influenza sul resto dell'Ortodossia, sono nel medesimo tempo emerse le ambizioni di Atene⁵⁰. L'antagonismo della chiesa di Grecia (autocefala, ma non patriarcale, dal 1850) nei confronti di Costantinopoli ha caratteristiche sue proprie, come ha ben messo in rilievo Morozzo della Rocca: Atene (che è sede di un arcivescovo e non di un patriarca) non intende soppiantare Costantinopoli; i greci considerano il Fanar parte integrante dell'area religiosa ellenica; essi considerano piuttosto il patriarcato ecumenico come un'istituzione greca. L'ortodossia greca ha quindi tentato, senza per il momento riuscirci, di assorbire il patriarcato stesso, che - peraltro - è stato pesantemente pressato dal governo turco, a più riprese nel corso del XX secolo, a spostare la sua sede da Istanbul. «La Chiesa ortodossa greca tende a riconoscersi come l'erede della Chiesa e della cultura bizantina intese come Chiesa e cultura greche»⁵¹. Erroneamente, si può credere che il patriarcato di Costantinopoli abbia un carattere greco per via della lingua. Il patriarcato è però *ecumenico*, è, nelle sue radici, bizantino, imperiale, universalistico, avverso per tradizione al nazionalismo. I sultani avevano accordato al patriarca di Costantinopoli la giurisdizione religiosa e civile su tutti gli ortodossi dell'impero ottomano, tanto che la sua autorità era maggiore sotto i turchi che nel lungo impero di Bisanzio.

Nell'impero ottomano, inteso dal patriarcato, per vari aspetti, come una sorta di prolungamento del mondo bizantino, non esistevano etnie ma delle patrie identificate con le religioni: ogni religione costituiva una patria. La cultura bizantina si fondava sulla lingua greca ma si concepiva come una cultura imperiale bizantina, non ellenica⁵².

L'Ortodossia in Italia oggi

Oggi, dopo un periodo di tempo relativamente breve, l'Italia torna a "respirare con due polmoni", per usare un'immagine cara a Giovanni Paolo II. La presenza orientale, e bizantina in particolare, torna a farsi consistente, grazie soprattutto all'immigrazione di fedeli da paesi a maggioranza ortodossa, prospettando sviluppi ancora non del tutto chiari, ma sicuramente di grande impatto sul panorama religioso, e in particolare cristiano, del nostro paese. L'Italia torna a essere un paese in cui oriente e occidente si incontrano e convivono in uno scambio

⁵⁰ Cf. R. MOROZZO DELLA ROCCA, *Le Chiese ortodosse...* cit., 27-75.

⁵¹ *Ivi*, 28.

⁵² *Ivi*, 31

di doni che ha caratterizzato la vita della Penisola per secoli nel primo millennio e in una parte considerevole del secondo.

Gli ortodossi sono oggi la seconda comunità religiosa italiana. Gli orientali non cattolici nel loro insieme erano alla fine del secolo scorso 150.000, cioè il dodici per cento degli immigrati nel nostro paese. Oggi sono circa 1,5 milioni, cioè più di un quarto degli immigrati. Nascono parrocchie e diocesi della chiesa di Costantinopoli, della chiesa russa, della chiesa romena. Ci sono vescovi serbi, bulgari, copti, operanti in Italia, accanto a clero etiopico ed eritreo, insieme a greco-cattolici e orientali cattolici di rito siriano. Si costruiscono chiese non latine, come la parrocchia russa di Santa Caterina Megalomartire di Alessandria a Roma.

L'idea della costruzione di una parrocchia russa, degna della città degli apostoli martiri Pietro e Paolo, risale alla fine del XIX secolo. Il progetto fu abbandonato a causa dello scoppio della rivoluzione russa e ripreso solo negli anni Novanta del secolo scorso. Nel 2001, sul territorio di Villa Abamelek, residenza dell'ambasciatore russo in Italia, ha avuto inizio la costruzione, completata nell'autunno del 2006. L'8 ottobre di quell'anno l'igumeno Filipp (Vasil'cev) vi ha celebrato per la prima volta la divina liturgia.

Soprattutto, si moltiplicano le richieste di spazi per celebrare la liturgia e per amministrare i sacramenti ai rispettivi fedeli. Le diocesi italiane rispondono come possono, spesso generosamente, concedendo in uso chiese e locali. La domenica o nelle feste del calendario bizantino, specie nella grandi città, risuonano canti e preghiere in altre lingue e molti possono constatare che gli immigrati non portano soltanto problemi o non giungono carichi del peso delle loro difficoltà, ma sono ambasciatori di altre tradizioni, figli di secoli di preghiera e di amore per la liturgia e di culto per la bellezza.

Le chiese orientali non cattoliche, come si è detto, vivono in questa stagione nuova lo sforzo di darsi strutture pastorali che coprano le esigenze dei propri fedeli su tutto il territorio nazionale, anche dove non c'era una tradizione di presenze orientali, come in Italia settentrionale.

Il patriarcato ecumenico di Costantinopoli ha, come si è visto, una presenza storica in Italia. Dopo le vicende menzionate più sopra, dagli inizi del XX secolo le comunità ortodosse grecofone in Italia hanno cominciato a organizzarsi in strutture ecclesiastiche. Inizialmente esse facevano parte dell'arcidiocesi di Tiatira, con sede a Londra (dal 1922 al 1963) e, in seguito, dell'esarcato dell'arcidiocesi di Austria-Ungheria (dal 1963 al 1991).

I greci provenivano dal Peloponneso, dall'Epiro, da Cipro, da Creta, dalle isole del Mar Ionio e del Mar Egeo, ed erano emigrati in Italia in seguito alla pressione islamica nell'impero ottomano e ai rapporti commerciali che si intrecciavano nel Mediterraneo. Le regioni della Calabria, Sicilia e Basilicata sono state quelle di maggior concentrazione di questi immigrati. Greco-ortodossi erano presenti nelle città di Napoli, Barletta, Brindisi e Lecce. Le loro migrazioni riguardarono anche il Ducato di Toscana (Livorno, Pisa), le città di Venezia, Trieste, Genova, Ancona, l'isola della Corsica, l'Istria (Pola, Fiume) e la Dalmazia (Zara). I fedeli si organizzarono in primo luogo in confraternite, in comunità con proprie chiese e cappelle, edificando scuole, cimiteri ed ospedali, riconosciuti dalle autorità

locali. Il Patriarcato ecumenico ha seguito da vicino le vicende di tali confraternite e comunità, inviando preti e nominando un arcivescovo metropolita, il metropolita di Filadelfia, che aveva la sua sede episcopale a Venezia, a Campo dei Greci. La presenza del metropolita a Venezia durò dal 1573 al 1790. Verso la metà del XIX secolo, la graduale assimilazione dei greco-ortodossi alla chiesa cattolica latina, dovuta ai matrimoni misti e ai cambiamenti di confessione, allarmò il patriarcato, mentre un numero rilevante di fedeli emigrava verso nuovi centri della diaspora in Europa centrale e orientale o in Egitto. Nel secondo dopoguerra la tendenza si è invertita, per cui il numero dei fedeli greci in Italia ha ricominciato a crescere. Essi provenivano soprattutto dal Dodecaneso e dall'Epiro, ma anche dall'Africa (Etiopia, Libia, Egitto) e da altre località del territorio di tradizione greco-ortodossa. Si aggiungeva a questi un certo numero di studenti greci iscritti nelle università italiane. Come si è visto, la diocesi ortodossa è stata elevata a metropolia, creando nel 1991 la Sacra Arcidiocesi d'Italia, che ha oggi più di 40 parrocchie e sei monasteri, con un numero di fedeli che si aggira sui 150.000. La sede del metropolita è ancora Venezia, presso l'antica cattedrale ortodossa di San Giorgio dei Greci⁵³.

L'Arcidiocesi è persona giuridica agli effetti civili della Repubblica italiana (dal 16 luglio 1998); ha firmato un'intesa con lo stato italiano il 4 aprile 2007 (insieme ad alcune organizzazioni o denominazioni religiose come i Testimoni di Geova, l'Unione buddista italiana o l'Unione induista italiana), non ancora approvata con legge. Il relativo disegno di legge è stato approvato dal Consiglio dei ministri del 13 maggio 2010.

Il contributo di Adriano Rocucci esamina i diversi aspetti della storia recente di quella che è la realtà oggi più consistente di tutta l'Ortodossia, *il patriarcato di Mosca*. La presenza di fedeli ortodossi del patriarcato di Mosca in Italia risale alla fine del XIX secolo. Un nuovo gruppo di immigrati è giunto dopo la rivoluzione russa. La persecuzione del regime sovietico nei confronti delle chiese ha fatto sì che i rapporti dell'emigrazione russa all'estero (costituita per lo più da aristocratici, intellettuali, diplomatici) con la madrepatria e la chiesa d'origine fossero piuttosto complessi: si trattava in sostanza di esuli, che, nel corso del XX secolo, per ragioni diverse cercarono un rapporto con altre chiese ortodosse, come il patriarcato ecumenico, e assunsero posizioni critiche verso la chiesa madre, ritenuta compromessa con il regime. Sono nati così una chiesa ortodossa russa all'estero e un esarcato per i fedeli russi in Europa occidentale del patriarcato di Costantinopoli. La maggioranza degli espatriati e dei profughi presenti in Italia ha lasciato il patriarcato di Mosca (esistono tuttora in Italia alcune parrocchie dell'esarcato ortodosso russo in Europa occidentale, oggi riconosciuto anche da Mosca) e, nel secondo dopoguerra, si è trasferita in altri paesi, soprattutto in America. La presenza russa in Italia ha conosciuto dunque una momentanea decadenza. L'immigrazione più recente, soprattutto dopo la fine dell'URSS, ha però determinato una rinascita di quella presenza.

Le varie comunità e parrocchie, nate da questa immigrazione, si sono costituite in un decanato, dipendente dalla Diocesi di Korsun (Chersoneso), con sede

⁵³ Cf. R. D'ANTIGA, *La comunità greco-ortodossa di S. Giorgio in Venezia*, in G. DAL FERRO (ed.), *Presenze ebraico-cristiane nelle Venezie*, Edizioni del "Rezzara", Vicenza 1993.

a Parigi. L'attuale arcivescovo è Innokentij (Vasiljev). I fedeli del patriarcato di Mosca sono soprattutto ucraini e moldavi, ma anche russi e bielorusi ovvero provenienti da altre repubbliche ex sovietiche. Ci sono attualmente una trentina di parrocchie, missioni e cappelle, con 200.000 fedeli.

Nel 2007 è stata costituita la struttura pastorale denominata "Amministrazione delle parrocchie del Patriarcato di Mosca in Italia", che dovrebbe essere guidata da un vescovo, titolare di Bogorodsk (non ancora nominato fino a oggi). Si tratta di una struttura più "leggera" di una diocesi, una sorta di amministrazione apostolica: questa scelta si collega in qualche modo al contenzioso legato alla creazione di diocesi cattoliche nel territorio canonico della patriarcato di Mosca, che nel passato recente è stato fonte di gravi tensioni tra la chiesa ortodossa russa e la chiesa cattolica. Il patriarcato di Mosca ha inteso probabilmente suggerire un modello di struttura pastorale ed ecclesiastica ammissibile nella giurisdizione di un'altra chiesa.

Nel 1998 è ritornato sotto la giurisdizione della chiesa russa parte del complesso dell'antica chiesa russa di Bari, già dipendente dalla chiesa ortodossa russa all'estero, in seguito a un protocollo d'intesa fra il patriarcato e la città di Bari. Un'altra vicenda significativa è quella della storica parrocchia di Roma, San Nicola Taumaturgo. La parrocchia non ha avuto una sede fissa fino al 1929, quando con il contributo di alcune nobildonne russe venne costruita una chiesa all'interno del palazzo della principessa Chernysheva a via Palestro, arredata con icone e pitture di alcuni dei maggiori artisti del tempo. La chiesa era frequentata da esponenti della prima immigrazione russa. L'archimandrita Simeon (Narbekov), illustre esponente di quell'ambiente, è stato parroco per molti anni (dal 1916 al 1969). Nei primi anni di questo secolo, con la mutata situazione politica nella madrepatria, la chiesa e la parrocchia sono rientrate nella giurisdizione di Mosca, come parrocchia *stavropigiale* (cioè sotto l'autorità diretta del patriarca di Mosca), come lo sono la parrocchia di Bari e la parrocchia di Santa Caterina Megalomartire di Roma.

Fedeli del *patriarcato di Romania* sono giunti in Italia, paese a cui si sentono affini per lingua e cultura, per le comuni radici latine, soprattutto dopo la fine del regime di Ceausescu, avvenuta nel 1989, e soprattutto dopo l'ingresso della Romania nell'Unione europea. Sono oggi la maggioranza degli ortodossi in Italia con 6/700.000 presenze, 122 comunità e parrocchie, sparse in tutta la penisola. I fedeli romeni ortodossi in Italia, fino al 2007 sotto la giurisdizione dell'arcivescovo Iosif (Pop) che ha sede a Parigi, sono ora organizzati nella diocesi d'Italia, che ha sede alle porte di Roma, sulla Via Ardeatina.

La presenza di comunità ortodosse romene è piuttosto recente in Italia. Una parrocchia romana è stata attiva a Roma negli anni 1941-1942. Ma è negli anni Sessanta del secolo scorso che è iniziato un servizio e una cura pastorale per gli immigrati romeni, in larga parte ortodossi, presenti in Italia. Sono nate così parrocchie in alcune città italiane, con comunità a esse legate. Tutte le sedi sono state offerte dalle diocesi cattoliche (con la sola eccezione della prima parrocchia di Roma, ospitata nella chiesa anglicana). Per lo più avviene lo stesso ancora oggi: si tratta di parrocchie ospitate da chiese cattoliche o che celebrano in chiese concesse dagli ordinari del luogo, in genere con la forma giuridica del comodato d'uso.

Fino al 2007, come si diceva, la sede arcivescovile del Patriarcato di Romania da cui dipendeva l'Italia era a Parigi. A causa della crescita del numero degli immigrati, è stato nominato un vescovo vicario per l'Italia, dopo di che è stata istituita la Diocesi Ortodossa Romena d'Italia, di cui dal 2008 è vescovo Siluan (Șpan).

Il contributo di Cesare Alzati è dedicato all'Ortodossia nello spazio romeno e al significato della sua presenza in Italia.

Meno organizzate sono le chiese serba e bulgara. In Italia, una delle più antiche presenze storiche di fedeli ortodossi è costituita dalla *comunità serba* di Trieste, fondata sotto l'imperatrice Maria Teresa d'Austria (1717-1780). Il primo statuto della comunità, approvato dalla stessa imperatrice, è stato più volte modificato, sino a quello attuale, approvato con decreto del presidente della Repubblica del 1989. In seguito alla distruzione della sede episcopale serbo-ortodossa di Zagabria, il patriarcato ha assegnato l'Italia alla metropoli di Zagabria e Lubiana, trasformando *de facto* la chiesa di Trieste in cattedrale metropolitana. I membri della storica comunità di Trieste, nell'ordine delle migliaia, sono aumentati ulteriormente con l'emigrazione dovuta alle guerre che hanno segnato la dissoluzione della Jugoslavia. Recentemente sono state aperte parrocchie ortodosse serbe in altre città italiane, come Vicenza e Milano.

La *chiesa ortodossa bulgara* è forse l'ultima chiesa ortodossa ad avere aperto una parrocchia in Italia. Risale infatti al maggio del 2003 l'inaugurazione della parrocchia di Roma, situata presso la chiesa dei Santi Vincenzo e Anastasio vicino alla Fontana di Trevi. I fedeli sono circa 3.000.

Sono presenti in Italia anche vescovi e preti copti, etiopici, eritrei.

La *chiesa copta* d'Egitto è una delle Antiche Chiese d'Oriente, che non hanno accolto il concilio di Calcedonia del 451. È erede del monachesimo egiziano, oggi chiesa di popolo e di monaci, unica minoranza cristiana forte nel mondo musulmano. L'immigrazione egiziana in Italia è stata valutata attorno a 50.000 persone, distribuite su tutto il territorio nazionale, ma con forte presenza nell'area milanese. L'inizio della presenza copta risale agli anni Settanta del secolo scorso. Oggi in Italia ci sono due vescovi, una decina di parrocchie e un monastero vicino a Milano, che è anche la sede episcopale.

La *Chiesa ortodossa di Etiopia* è anch'essa una chiesa non calcedonese, che ha mantenuto stretti legami con la chiesa copta fino all'epoca contemporanea. Nel 1959 ha raggiunto la piena autocefalia. Da essa si è distaccata nel 1991 la chiesa ortodossa eritrea. L'ortodossia etiopica presenta caratteri originali: si tratta infatti di una chiesa, del tutto africana, che pur facendo parte dell'oriente cristiano è rimasta estranea all'ellenismo, conservando invece radici ebraiche e veterotestamentarie. È chiamata anche con il nome *Tewahedo* ("dell'unione"). La prima comunità della chiesa ortodossa etiopica in Italia si riunisce da circa una decina d'anni in una chiesa dell'ottavo secolo messa a disposizione dalla diocesi di Roma (la chiesa di Santa Maria di Monte Zion, presso la chiesa di San Giocchino e Sant'Anna ai Monti).

Nel 1991 la *Chiesa ortodossa eritrea* ha ottenuto dal Patriarcato copto di Alessandria la propria autonomia. All'indipendenza dell'Eritrea, da cui è dipesa la separazione dalla chiesa etiopica, ha fatto seguito l'apertura della prima presenza ufficiale della chiesa ortodossa eritrea in Italia, con una parrocchia a Milano, che ha anche la cura delle altre comunità nel nostro paese. Gli immigrati eritrei in Italia sono quasi tutti cristiani ortodossi.

Si fornisce qui di seguito un elenco sintetico delle presenze ortodosse in Italia:

- Patriarcato ecumenico di Costantinopoli;
- Chiesa ortodossa di Russia;
- Esarcato ortodosso russo in Europa occidentale (legato al patriarcato di Costantinopoli);
- Chiesa ortodossa di Serbia;
- Chiesa ortodossa di Romania;
- Chiesa ortodossa di Bulgaria;
- Chiesa ortodossa di Polonia;
- Chiesa ortodossa di Grecia;
- Chiesa copta ortodossa;
- Chiesa etiopica ortodossa *Tewahedo*;
- Chiesa ortodossa eritrea;
- Chiesa apostolica armena.

In Italia si trovano anche alcune comunità non riconosciute come chiese canoniche dalle altre chiese ortodosse. Come si è già accennato qui e là in queste note introduttive, le loro vicende sono molto varie: esistono infatti chiese nazionali, come quella macedone o come quelle ucraine scismatiche, che hanno dietro di sé una storia e un popolo, anche se oggi il loro status è discusso. La canonicità di una chiesa nell'ambito dell'Ortodossia infatti è basata sul riconoscimento della chiesa madre, che concede l'autonomia o la completa autocefalia: le questioni menzionate più sopra hanno reso, in alcuni casi, quel riconoscimento controverso; vi sono poi casi in cui il riconoscimento non è stato concesso. Per sintetizzare, quindi, sulla scorta della classificazione proposta da Andrea Pacini⁵⁴, si possono individuare quattro categorie di chiese non canoniche: a. chiese che si sono scisse dall'ortodossia per ragioni dottrinali, come i Vecchi credenti, presenti in Russia e in Romania; b. gruppi che si richiamano all'antico calendario giuliano e rifiutano l'uso del calendario gregoriano, adottato dall'ortodossia greca, romena, bulgara; c. comunità della diaspora che si sono staccate dalle chiese madre ritenendole compromesse con il regime sovietico o quelli comunisti dell'Europa dell'est, come la chiesa ortodossa russa all'estero (che però ha ristabilito la comunione con il patriarcato di Mosca); d. chiese nate da scissioni più recenti, dovute alla proclamazione unilaterale di autocefalia, come le più volte menzionate chiese ucraine e macedone.

Sono dunque presenti in Italia la Chiesa ortodossa macedone (come si è detto, autonoma ma non riconosciuta dalle altre chiese ortodosse); Vecchi credenti russi e

⁵⁴ A. PACINI, *Le Chiese ortodosse*, Editrice Elledici, Leumann (TO) 2000, 78-90.

moldavi; esponenti della chiese ortodosse greca e romena del Vecchio Calendario (separatisi rispettivamente dalla Chiesa ortodossa greca e romena).

Vi sono anche, in Italia come in altri paesi, gruppi e soprattutto vescovi (o sedicenti tali), che non hanno alcun retroterra, trattandosi di una sorta di “chierici vaganti”, dissidenti, dall’improbabile ordinazione o incardinazione. Val la pena di fare cenno a queste realtà perché esse, profittando anche della complessità del mondo ortodosso, con cui nel nostro paese non si ha dimestichezza, trovano spazio talvolta nelle diocesi italiane, magari instaurando rapporti con gli enti locali, e scavalcando l’ordinario del luogo, cattolico e ortodosso. Si può citare la “Chiesa ortodossa in Italia” e la “Chiesa ortodossa autonoma dell’Europa occidentale e delle Americhe - Metropolia di Milano e Aquileia”.

Un’altra realtà che deve essere menzionata è quella moldava: la Moldavia (Moldova) è parte del territorio canonico del patriarcato di Mosca; la Chiesa ortodossa romena, all’inizio degli anni Novanta, ha creato una struttura pastorale per la cura dei romeni in Moldavia, la metropolia di Bessarabia. È stata una scelta ha aperto un contenzioso tra i due patriarcati. Questa problematica si riverbera anche sull’Italia, dove operano preti moldavi della Chiesa romena e preti moldavi della Chiesa di Mosca (il clero di questo patriarcato rispecchia il suo carattere multi-etnico). Analogamente, anche la situazione dell’Ucraina investe indirettamente il nostro paese, poiché vi operano anche preti del patriarcato di Kiev (non riconosciuto).

Gli ortodossi nell’Italia del terzo millennio

L’Europa occidentale, e dunque anche l’Italia - seppure con caratteristiche sue proprie -, si trova coinvolta in un processo di secolarizzazione, che tra l’altro ha fatto pensare negli anni passati (soprattutto dopo la metà del secolo scorso) che la modernizzazione coincidesse, appunto, con la secolarizzazione. Gli studi più recenti hanno rimesso in discussione questa analisi, che risentiva soprattutto dell’orizzonte dell’ambiente (quello degli intellettuali europei) che l’aveva elaborata⁵⁵. Sembra di poter dire oggi che si sia trattato di una generalizzazione della situazione europea, tutto sommato infondata. Il Nord America non è certamente meno “moderno” dell’Europa occidentale, ma esso appare molto più simile al resto del mondo. Pertanto si registra la tenuta del cristianesimo evangelico negli Stati Uniti, mentre si assiste, a partire dal secolo scorso, alla crescita del cristianesimo nell’emisfero meridionale, alla diffusione del pentecostalismo nei paesi in via di sviluppo, all’affermazione dell’islâm su scala globale, all’ascesa politica del nazionalismo hindu, alla crescita di peso dei partiti religiosi in Israele o dei partiti di ispirazione islamica in alcuni dei più importanti paesi mediorientali. Si potrebbe continuare a lungo, ma questo discorso porterebbe lontano. Ciò che sembra di poter concludere è che il mondo contemporaneo nel suo insieme è caratterizzato da vigorosi movimenti di ispirazione religiosa.

Insomma sembra che l’eccezione sia costituita piuttosto dall’Europa e soprattutto dall’Europa occidentale. L’Europa orientale presenta infatti aspetti

⁵⁵ Cf. P. BERGER - G. DAVIE - E. FOKAS, *America religiosa, Europa laica?*, il Mulino, Bologna 2010 e i lavori dello studioso americano Philip Jenkins: P. JENKINS, *La terza Chiesa. Il cristianesimo del XXI secolo*, Fazi, Roma 2004; ID., *I nuovi volti del cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2008 e ID., *il Dio dell’Europa. Il cristianesimo e l’islam in un continente che cambia*, EMI, Bologna 2009.

diversi: accanto a paesi che sembrano avviarsi verso una situazione simile (per fare qualche esempio, la Repubblica ceca o la Germania orientale, che si sono omologate all'area europea occidentale, anche dal punto di vista culturale, secolarizzandosi rapidamente), i paesi di tradizione religiosa e culturale ortodossa sembrano vivere una nuova stagione di ripresa della loro identità. Anzi - come osserva Pacini - «la novità apertasi con la fine del XX secolo e l'inizio del XXI, in concomitanza con la transizione di quelle società all'epoca post-comunista, è il ritorno della tradizione religiosa e culturale ortodossa nel dibattito pubblico sia nei paesi europei orientali sia a più ampio livello internazionale»⁵⁶.

Allora, data la diversità del "caso" europeo rispetto al resto del mondo, c'è almeno una somiglianza tra Europa e resto del mondo: se modernità non vuol dire necessariamente secolarizzazione, essa vuol dire di certo pluralismo. Si verifica nei paesi europei, e in Italia, la trasformazione della religione finora maggioritaria in una denominazione accanto alle altre⁵⁷. Una recente inchiesta, condotta dalla rivista «il Regno», giunge alla conclusione che il nostro paese si sta trasformando in un paese "genericamente cristiano"⁵⁸. Una delle conclusioni dell'analisi dei dati è la seguente: i giovani nati dopo il 1981 sono tra gli italiani i più estranei a un'esperienza religiosa; vanno meno di tutti a messa; credono di meno in Dio; pregano di meno; hanno meno fiducia nella Chiesa cattolica e ne ascoltano meno di tutti le indicazioni; si definiscono meno di tutti cattolici; ritengono che essere italiani non equivalga a essere cattolici. È immaginabile che questi giovani, quando saranno madri e padri, daranno un ulteriore contributo alla secolarizzazione dell'Italia, anche in considerazione del fatto che c'è solo una percentuale del 18 per cento di tutti gli intervistati che dichiara una fede certa in Dio, frequenta settimanalmente la messa, prega di frequente e ha fiducia nella chiesa cattolica. Il resto degli italiani, con sfumature diverse, rappresenta una nebulosa di atteggiamenti e opzioni che spazia tra l'estraneità, il limitato coinvolgimento, l'incoerenza dei comportamenti e delle opinioni.

Il fattore di identità religiosa maggioritario in Italia sbiadisce, mentre sorgono altre "offerte" religiose, e il cattolicesimo diventa una denominazione accanto ad altre. Si è spesso parlato, riguardo all'Italia, e con ragione, di un cattolicesimo di popolo, che mantiene questa sua caratteristica anche in epoca di secolarizzazione. Tuttavia vi sono segnali che confermano la concomitanza di tendenze come queste, che danno luogo a questa transizione, magari contraddittoria e non lineare, da paese cattolico a paese genericamente cristiano, con un'identità meno definita. Al discorso sociologico corrisponde l'intuizione spirituale. Anche qui, solo un esempio: scrive Enzo Bianchi in una delle sue più recenti riflessioni: «Nelle società moderne l'adesione religiosa è divenuta sempre più l'oggetto di una scelta individuale, non l'accettazione di un dato di tradizione trasmesso con la generazione stessa». Il priore di Bose rileva il diffondersi delle "religioni della madre" (uno spirituale in cerca dell'"unità fusionale" con un dio sentito come energia, non come un Dio personale), e patologie come il fondamentalismo, il carismatico, l'"ecclesificazione delle realtà

⁵⁶ Introduzione a A. PACINI (ed.), *L'Ortodossia nella nuova Europa...* cit., XIII.

⁵⁷ Cf. P. BERGER - G. DAVIE - E. FOKAS, *America religiosa, Europa laica?...* cit., 17-25

⁵⁸ P. SEGATTI - G. BRUNELLI, *L'Italia religiosa. Da cattolica a genericamente cristiana*, in: «il Regno/Attualità», 10 (2010), 337-351.

di fede" (la riduzione delle molteplici forme di preghiera a quelle più istituzionali ed esteriori)⁵⁹. «La chiesa è divenuta sempre più ministra di parole etiche, sociali, politiche, economiche, e sembra aver smarrito l'uso del suo messaggio proprio...»⁶⁰.

In questo contesto si inseriscono gli immigrati ortodossi e le loro strutture pastorali. C'è chi ha fatto rilevare come si tratti, in questa epoca, di un'immigrazione povera e caratterizzata da scarso senso di appartenenza. Tuttavia c'è da chiedersi che cosa rappresenti l'immissione di consistenti minoranze, portatrici di un'identità confessionale e di stili di vita o comportamenti cristianamente ispirati, in questo contesto italiano, che da una parte appare impoverito dal punto di vista dell'identità cattolica, che va perdendo le proprie radici e le proprie tradizioni per smarrirsi nelle nebbie di una spiritualità generica. Si tratta davvero di nuove sfide pastorali per la chiesa cattolica, ma anche di promettenti incontri spirituali.

È opportuna altresì una riflessione sulle esperienze quotidiane di incontro e di coabitazione tra cattolici e ortodossi, nelle case, sui posti di lavoro, nelle chiese, negli spazi pubblici e privati. Il vescovo della chiesa ortodossa romena, Siluan, ne ha dato toccante testimonianza in più occasioni, non ultima quella del Convegno nazionale dei delegati diocesani per l'ecumenismo e il dialogo della chiesa italiana, svoltosi ad Ancona nel novembre del 2009. Il vescovo ha parlato dell'esperienza inedita di essere "obbligati" a bussare alla porta dell'altro (cioè il cattolico), da sempre in patria guardato con ostilità; si è soffermato sugli incontri che avvengono tra i lavoratori ortodossi e i cattolici, nelle loro case, soprattutto nel sostegno ai più deboli (anziani, disabili e bambini), che diventano oggetto di cura e di preghiera. E la preghiera diventa luogo dell'incontro tra cattolici e ortodossi, in cui ciascuno ritrova le proprie radici. L'esperienza di condivisione del digiuno, della preghiera, di devozione e di pietà, diventa uno stimolo reciproco, perfino un'occasione di emulazione, diventa necessità di ricomprendere, di spiegare e spiegarsi. Si crea insomma una fraternità cristiana, che supera i pregiudizi, a livello personale prima ancora che nel rapporto tra le comunità o a livello istituzionale. Insomma, anche la vita quotidiana e la realtà concreta dell'incontro confermano come la minoranza ortodossa in Italia rappresenti anche un'opportunità di crescita spirituale per tutti.

I contributi raccolti in questo volume intendono dar conto dello spessore storico e spirituale di queste nuove presenze orientali nella Penisola, del loro retroterra storico e culturale. La prima parte contiene contributi sulle principali componenti dell'ortodossia in Italia, quella greca, quella russa e quella romena, in primo luogo, con un quadro delle antiche chiese d'oriente (a cui è dedicato il saggio di Jean-Paul Lieggi). Nella seconda parte troviamo alcune riflessioni sintetiche sullo stato delle relazioni tra i cattolici e gli ortodossi, con particolare riguardo ai progressi e ai problemi del dialogo, alla teologia dei sacramenti, alla complessa tematica del matrimonio: si tratta dei testi di Ioannis Spiteris, Daniele Cogoni e Basilio Petrà.

In appendice è riportato il *Vademecum per la pastorale delle parrocchie cattoliche verso gli orientali non cattolici*, curato dall'Ufficio nazionale per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso e l'Ufficio nazionale per i problemi giuridici della Conferenza episcopale italiana. Il documento, che è una raccolta tematica delle norme canoniche

⁵⁹ E. BIACHI, *Perché pregare, come pregare*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2009, 21

⁶⁰ *Ivi*, 22-23.

relative alla materia, nasce dall'urgenza di rispondere a nuove richieste a cui spesso le parrocchie e le diocesi cattoliche non sono preparate.

Si legge nella Lettera alle comunità cristiane su migrazioni e pastorale d'insieme, dal titolo *Tutte le genti verranno a te*, pubblicata dal Consiglio Episcopale Permanente della CEI il 21 novembre 2004:

Uno spazio concreto di esercizio del cammino ecumenico, che sollecita gesti concreti di fraterna accoglienza, ci è offerto dal numero rilevante tra gli immigrati di cristiani non cattolici. [...] La comunione di fede e di esperienze esistenziali è facilitata nei loro riguardi dalla condivisione di radici culturali comuni e dal riconoscimento della presenza tra loro di essenziali elementi di santificazione e di verità. Su questa base va fatto crescere il dialogo e la fraternità, aiutando queste comunità nell'esercizio della loro vita di fede, approfondendo la reciproca conoscenza, cercando momenti di comune lode del Signore Gesù (n. 3)⁶¹.

Questa presenza numerosa di fedeli orientali non cattolici, e in particolare ortodossi di tradizione bizantina, cambia anche i termini dei rapporti ecumenici nel nostro Paese. Essi infatti non sono più circoscritti in determinate aree geografiche ovvero non sono più questione che riguarda alcuni specialisti o i vertici delle chiese. Oggi siamo di fronte a una realtà diffusa, sparsa sul territorio nazionale, presente nelle parrocchie e nelle diocesi, una realtà – per di più – non chiusa in se stessa, che talvolta investe con le sue domande e le sue esigenze anche le strutture pastorali cattoliche.

In questo senso, era urgente considerare le conseguenze pastorali e giuridiche della presenza dei fedeli ortodossi tra le comunità cattoliche per i contatti così frequenti e stimolanti che si vanno incrementando. Da questa urgenza è nato il *Vademecum* che è riproposto alla fine del volume.

Come ha messo in evidenza Enrico Morini, in un suo recente lavoro di sintesi sugli ortodossi, l'Ortodossia è nel panorama culturale italiano davvero il grande sconosciuto o – meglio ancora – “il grande misconosciuto”. Chiesa dello splendore liturgico, chiesa degli incerti confini tra realtà civile e istituzione religiosa, chiesa dell'immobilismo e del conservatorismo religioso, culturale e politico, chiesa della spiritualità disincarnata, connotata da un misticismo fuorviante: questi e altri stereotipi pesano sulla percezione dell'Ortodossia, senza tener conto del fatto che, se cattolicesimo occidentale e ortodossia orientale sono profondamente diversi, la loro “discordante concordia” ha prodotto «una duplice inculturazione del messaggio cristiano nelle due aree sostanzialmente unitarie, quanto a categorie di pensiero e a strutture mentali, in cui era suddiviso il bacino del Mediterraneo»⁶². L'Italia, posta sulla cesura di queste due aree, è stata testimone sul suo stesso territorio della maturazione di entrambe queste inculturazioni, che non hanno smesso di interagire. E che tornano a farlo con rinnovato vigore oggi, grazie alle svolte della storia e alle loro conseguenze sulla vita dei popoli. Il presente volume, a partire da una realtà nuova e stimolante, intende portare un contributo alla conoscenza di un *altro*, con cui

⁶¹ ECEI, 7, 1847.

⁶² E. MORINI, *Gli ortodossi*, il Mulino, Bologna 2002, 16.

abbiamo a lungo convissuto e che, in qualche modo, portiamo in noi stessi, fa parte di noi, più di quanto siamo consapevoli.

Per continuare sulla falsariga della riflessione di Morini, occorre oggi considerare che «si è smarrita la consapevolezza del fatto che l'oriente ortodosso e l'occidente cattolico sono due componenti essenziali complementari, dal punto di vista della cultura religiosa, della civilizzazione cristiana»⁶³. Se oggi l'Italia torna a respirare con due polmoni, se il mondo ortodosso - plurale non solo per le sue articolazioni giurisdizionali, ma per cultura, spiritualità, mentalità - è oggi presente in Italia, anche con maggior ricchezza che in passato, questo non può che essere un aspetto positivo, in questo inizio di millennio dai contorni incerti e così povero di visioni. La storia passata ci parla di reciproco arricchimento e, appunto, di una complementarità feconda. Si può auspicare la ripresa di un dialogo consapevole e fruttuoso anche per il futuro.

⁶³ *Ivi*, 17.