

4/18

ANNO XXXVI  
OTTOBRE - DICEMBRE  
2018

# O o d i g o s

LA GUIDA

rivista trimestrale del centro ecumenico p. salvatore manna - bari



## INDICE

- EMMANUEL ALBANO Avvento tempo di ascolto
- PAPA FRANCESCO Messaggio del Santo Padre per il 50° dell'elevazione a Pontificia della Basilica di San Nicola
- EMMANUEL ALBANO Il Natale dei testimoni della grotta
- GIUSEPPE DI MICELI Il popolo di Arbëresh, perla preziosa orientale incastonata nella corona della Chiesa di Roma
- ALESSIA BROMBIN Riflessioni sulla "preghiera del cuore" in onore di Placide Deseille contemporaneo interprete della tradizione dei padri orientali
- RUBÉN TIERRABLANCA La settimana di preghiera per l'unità dei Cristiani a Istanbul  
"Ecco quanto è buono e quanto è soave che i fratelli vivano insieme" (Salmo 132)
- ANGELA MOSCHETTA "Date in elemosina e tutto sarà puro"  
Un confronto tra l'elemosina crisostomiana e la colletta paolina

**O ODIGOS-LA GUIDA** è la rivista trimestrale del Centro Ecumenico "P. Salvatore Manna O.P." dei Padri Domenicani di Bari. Nata nel 1981 come giornale di formazione e informazione ecumenica, ha come interlocutore privilegiato il mondo ortodosso, ma non si disinteressa di quello protestante. Nel 1985 il Centro Ecumenico ha iniziato la pubblicazione dei **QUADERNI DI O ODIGOS**.

Le *Veglie Ecumeniche* di preghiera e le *Conversazioni Ecumeniche* sono due delle attività più significative che il Centro Ecumenico intende offrire all'interno dell'animazione culturale delle realtà della Basilica Pontificia di San Nicola in Bari.

Per informazioni

Tel. 080.57.37.111

centroecumenico@basilicasannicola.it

### QUADERNI DI O ODIGOS

1. MANNA S., *Il dibattito sul primato romano*, 1985, pp. 40.
2. AA.VV., *Ecumenismo: un cammino ancora difficile?*, 1985, pp. 56 (contributi di J. Ratzinger, G. G. Williams, G. Agresti, J. Willebrands, D. Papandreou).
3. SALACHAS D., *Il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolico-romana e la Chiesa ortodossa. Iter e documentazione*, 1986, pp. 94.
4. DROULIAS I., *I santi nella Chiesa (punto di vista ortodosso)*, 1986, pp. 35.
5. CIOFFARI G., *Breve storia della teologia russa*, 1987, pp. 100.
6. WYRWOLL N. ed., *L'attuale gerarchia ortodossa*, 1988, pp. 200.
7. SALACHAS D., *Il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolico-romana e la Chiesa ortodossa. La quarta assemblea plenaria di Bari 1986-1987*, 1988, pp. 99.
8. MODA A., *Martin Lutero. Un decennio di studi (1975/ 76-1986/87) attorno ad un centenario (1483-1983)*, 1989, pp. 224.
9. DISTANTE G. - MANNA S., *P. Giuseppe Ferrari. Un italo-albanese tra Costantinopoli e Roma (1913-1990)*, 1990, pp. 32.
10. WYRWOLL N. ed., *L'attuale gerarchia ortodossa (1990-1991)*, 1991, pp. 220.
11. CIOFFARI G., *L'ecclesiologia ortodossa: problemi e prospettive*, 1991, pp. 83.
12. LEONARDI L., *La riflessione ermeneutica in prospettiva ecumenica*, 1992, pp. 122.
13. MANCA L., *Aspetti ecumenici dei Padri della Chiesa*, 1994, pp. 83.
14. SALACHAS D., *Il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolico-romana e la Chiesa ortodossa. Iter e documentazione*, 1994, pp. 310.
15. BUX N., *La liturgia degli orientali*, 1996, p. 236.
16. VIOLANTE T., *I rapporti Roma-Costantinopoli nel primo millennio*, 2001, pp. 320.
17. CIOFFARI G., *Storia della teologia orientale e occidentale*, 2001, pp. 158.
18. CIOFFARI G., *Storia dei rapporti Roma-Costantinopoli dal 1453 al 1958*, 2009, pp. 221.
19. MODA A., *La tunica inconsueta. Percorsi storici ed ecumenici*, 2014, pp. 295.

#### NUOVA SERIE

1. ALBANO E. (cur.), *La vita religiosa nella storia del cristianesimo: un itinerario dalle origini all'età contemporanea*, 2016, pp. 208

## Avvento tempo di ascolto

Emmanuel ALBANO OP

Un tempo di pace e pacificazione. Un tempo di attesa e silenzio. Un tempo di preghiera e ascolto. L'Avvento giunge a noi anche quest'anno come invito a centrare l'attenzione su Dio e sulla sua azione. In modo particolare su quell'azione che si 'nasconde' in mezzo alle tante azioni umane e realizza un itinerario di salvezza visibile solo ai semplici, ai poveri, agli umili.

Spesso nella vita facciamo esperienza di quanto le azioni umane, anche quelle compiute in buona fede, non producano gli effetti sperati, anzi quanto spesso le loro conseguenze peggiorino le situazioni. In quel momento sperimentiamo il nostro limite di creature e siamo chiamati a ricordare che senza di Lui non possiamo far nulla. L'Avvento è il periodo liturgico nel quale centrare la nostra attenzione sull'azione di Dio che fa il suo ingresso nella storia.

Un ingresso discreto tanto che Ignazio di Antiochia all'inizio del II secolo dC scriveva proprio di questo momento uno dei testi più belli dell'epoca patristica su questo mistero, che va sotto il nome di Inno della stella: «Sono rimasti nascosti al principe di questo mondo la verginità di Maria e il suo parto, ugualmente anche la morte del Signore. Tre misteri clamorosi, che sono stati realizzati nel silenzio di Dio. Come furono manifestati al mondo? Una stella brillò nel cielo più di tutte le stelle, la sua luce era indicibile, la sua novità provocò stupore. Tutte le altre stelle col sole e la luna fecero coro in onore di questa stella, la cui luce superava quella di tutte le altre. Ci fu turbamento: donde proveniva quella novità tanto differente da loro? Di qui fu dissolta tutta la magia, disparve ogni legame di malvagità, fu eliminata l'ignoranza, fu distrutto l'antico regno, allorché Dio apparve in forma umana per la novità della vita eterna: ebbe inizio ciò che presso Dio era stato già realizzato. Per questo tutto il mondo era sconvolto, in quanto si preparava la distruzione della morte» (Lettera agli Efesini 19, Lorenzo Valla 2011).

L'azione liberatrice di Dio si realizza nel silenzio, ma in un silenzio clamoroso, ed è manifestata da una stella. Per riconoscerla bisognerebbe riconoscere il linguaggio di Dio e seguirne i segni. Bisognerebbe essere come i pastori, oppure come i Magi. Entrambi a seguire la luce della stella che conduce a rendere gloria a Dio.

Sulla scia di questo atteggiamento intendiamo anche noi ringraziare il Signore, come Frati Predicatori, nel 60° anniversario della nostra presenza nella Basilica di S. Nicola, per le grandi cose che il Signore ha compiuto in questo luogo e di cui ci ha dato la grazia di essere testimoni. Un luogo che ha visto nel recentissimo periodo la visita del patriarca ecumenico Bartolomeo, la traslazione di una reliquia di S. Nicola a Mosca e soprattutto la preghiera per la pace dello scorso 7 luglio. Tutti eventi di grandissima rilevanza ecclesiale, segno di una tensione verso l'unità che procede da diverse direzioni, e dunque segno della silenziosa azione di Dio. Proprio in occasione di questo anniversario il nostro ringraziamento diventa evento celebrativo, arricchito dal saluto di sua santità Francesco che riportiamo di seguito.

Contributo per O ODIGOS - LA GUIDA  
C/C Bancario: IBAN IT98 H054 2404 0140 0000 1023 687  
presso Banca Popolare di Bari - Via S. Domenico  
intestato a:  
Provincia S. Tommaso D'Aquino in Italia - Centro Ecumenico.  
Realizzato da: Levante Editori, Bari

*Il messaggio inviato dal Santo Padre Francesco  
all'Arcivescovo di Bari-Bitonto, mons. Francesco Cacucci  
in occasione del Convegno di Studi  
“La Basilica Pontificia San Nicola nelle Costituzioni Apostoliche dei Sommi Pontefici”  
presso l'Aula Magna “Enrico Nicodemo”  
dell'Istituto di Teologia ecumenico-patristica “San Nicola”  
in corso sabato 24 novembre 2018*



Al Caro Fratello  
**MONS. FRANCESCO CACUCCI**  
Arcivescovo di Bari-Bitonto  
Delegato Pontificio della Basilica di San Nicola

Sono trascorsi cinquant'anni da quando il mio Predecessore San Paolo VI, elevò la Basilica di San Nicola di Bari a Basilica Pontificia, attribuendo l'ufficio di Delegato Pontificio all'Arcivescovo pro tempore di Bari. Questa importante ricorrenza è motivo di gioia per l'Arcidiocesi, per la città e la Regione Puglia, per l'Ordine dei Predicatori che custodisce il sacro tempio, come pure per l'intera cattolicità poiché questo luogo di fede, di preghiera, di incontro e di dialogo ha favorito il movimento ecumenico.

In questi anni, la Basilica nicolaiana, così singolarmente legata alla Santa Sede, ha saputo bene manifestare la sua specifica vocazione finalizzata a dare impulso al cammino di unità dei cristiani. Ciò è stato facilitato dalla sincera devozione al Santo Vescovo di Myra dei fedeli d'Oriente e d'Occidente. Il mio pensiero va a tutti coloro che in qualsiasi modo hanno cooperato all'attività liturgica, pastorale, culturale e soprattutto ecumenica, i cui frutti ho potuto constatare personalmente nella mia recente visita in occasione dell'incontro di preghiera e di riflessione con i Capi delle Chiese presenti in Medio Oriente.

Incoraggio quanti si adoperano, con diverse responsabilità, nella conduzione pastorale di questa storica e insigne Basilica a proseguire il loro servizio con spirito di collaborazione e con rinnovato ardore apostolico, aiutando i pellegrini e la gente che la frequenta e guarda ad essa con fiducia a riscoprirne l'importanza spirituale. Si tratta di favorire nei fedeli il percorso di una assidua ricerca di Dio, alimentata da intensa pietà e da insaziata nostalgia della contemplazione. La preghiera ha una straordinaria forza evangelizzante ed è necessaria per il raggiungimento della piena comunione tra i cristiani.

Auspico che la significativa ricorrenza cinquantenaria sia, altresì, motivo di un rinnovato interesse per lo studio delle vicende storiche della Basilica Pontificia, della figura di San Nicola, come anche della teologia ecumenica. La riflessione scientifica, accompagnata dalle programmate manifestazioni culturali, possa affiancarsi alla pietà, alla liturgia e al culto verso il Santo apportando un valido contributo alle relazioni ecumeniche tra comunità cattoliche e ortodosse.

Con tali sentimenti, invocando l'intercessione della Vergine Maria e di San Nicola, di cuore imparto la Benedizione Apostolica a Lei ed all'intera comunità diocesana, al Cardinale Angelo Becciu che presiede l'evento commemorativo, ai Padri Domenicani, ai promotori e relatori del convegno e a quanti prendono parte alle cerimonie evocative.

*Dal Vaticano, 24 novembre 2018*

*Franciscus*



# Il Natale dei testimoni della grotta

Emmanuel ALBANO OP

## 1. Svegliatevi

Duemila anni fa circa, in una fredda notte d'inverno il Creatore del cielo, della terra e dell'intero universo decide di visitare gli uomini stanchi e smarriti per le loro vie tortuose. E lo fa nella maniera più impensata: si fa uno di loro, ma in qualche modo confondendosi tra loro: nasce in un minuscolo paese della campagna della Giudea, all'interno di una piccola famiglia ebrea, viandante e povera, lontano dagli occhi di tutti. Eccetto di due poveri, qualche pastore ed alcuni animali. Si direbbe uno strano modo di agire alla maniera umana di pensare.

Non avrebbe molto senso continuare questo racconto. Semplicemente perché noi non c'eravamo. Solo chi c'è stato può raccontare veramente quello che è avvenuto, quello che ha sperimentato. La parola di Dio lo racconta, in maniera molto sobria, perché il mistero degli invitati possa perpetuarsi. Non sarà la nostra intelligenza, la nostra cultura teologica ad aprirci la strada, come non la aprì agli scribi e ai farisei del tempo. Per partecipare al Natale bisogna essere invitati, bisogna essere tra quei poveri, tra quei pastori.

Siamo ancora in tempo. Ogni uomo di ogni epoca è ancora in tempo per vivere il Natale... sempre accettando, però, le singolari condizioni di Dio. Non dovrebbe sorprenderci dunque se anche oggi Dio cercasse di invitarci alla grotta svegliandoci da quel torpore che ci impedisce di muoverci verso di Lui. E se lo facesse con le parole di un uomo che si

professa ateo, ma che riesce a esprimere lo sconvolgimento per un mistero scandalizzante:

«Sono i cristiani i primi ad aver abolito il Natale [...] perché non riflettono, perché non fanno memoria di questa storia così sconvolgente [...] Capisce? Non Dio che stabilisce una relazione con gli uomini, ma Dio che viene sulla terra attraverso Cristo. Vertiginoso»<sup>1</sup>.

Cacciari parla di «società è anestetizzata» che ormai considera il Natale come una «favoletta, una specie di raccontino edificante che spegne le inquietudini». Parla della portata affascinante del messaggio cristiano, del «Dio che si fa uomo scandalizzando gli ebrei e l'Islam». Parla della perdita della «portata profonda del fatto religioso», di «un mondo che dimentica la dimensione spirituale». Parla di quell'assenza dello stupore del «brivido davanti a una vicenda così grande, incommensurabile» che in fondo indica l'incomprensione.

### *Come comprendere il Natale?*

Tutto questo *deve* interrogare la nostra coscienza di cristiani. Deve condurci a metterci in discussione. Siamo sicuri noi cristiani di essere in grado di comprendere il Natale? siamo certi che quest'aria anestetizzante non abbia assopito anche noi? che non stiamo orientando la nostra vita verso facili soluzioni di compromesso che sono frutto dell'appannamento degli occhi e del cuore? chi di noi può dire di non essere cieco e di vedere chiaramente?

E allora anche di fronte alla parola di Dio che continua a gridare il mistero più profondo della storia dovremmo chiederci se anche le nostre orecchie non abbiano perso la capacità di udire. Se per caso non abbiamo bisogno di aiuto ad ascoltare, a lasciarci condurre, ad entrare nella grotta e guardare nella direzione giusta.

Per fare questo c'è un aiuto efficacissimo a cui possiamo ricorrere. Lungi da un "fai da te" che può risultare essere disastroso, ci mettiamo a scuola. A scuola di coloro che hanno fatto veramente esperienza del Natale. A scuola di coloro che sono



stati nella grotta e che hanno potuto raccontare cos'è il Natale. Questi sono i *martiri*. Il grande Origene ricorda che «chiunque rende testimonianza alla verità, sia a parole sia coi fatti o adoperandosi in qualsiasi modo in favore di essa, si può chiamare a buon diritto martire»<sup>2</sup>. E questo perché nel martire si manifesta sempre la presenza di Cristo. Nel martire vive Cristo<sup>3</sup>. Ecco perché egli, proprio in virtù della sua condizione e disposizione esteriore, può fare autenticamente esperienza di Cristo. Anche di Cristo che nasce.

Abbiamo così deciso di ascoltare questi testimoni privilegiati del Signore nella loro esperienza del Natale, per imparare da loro cosa sia questo evento così straordinario e confrontare magari la nostra esperienza con quanto essi esprimono.

## 2. Charles de Foucault: il Natale è dei poveri

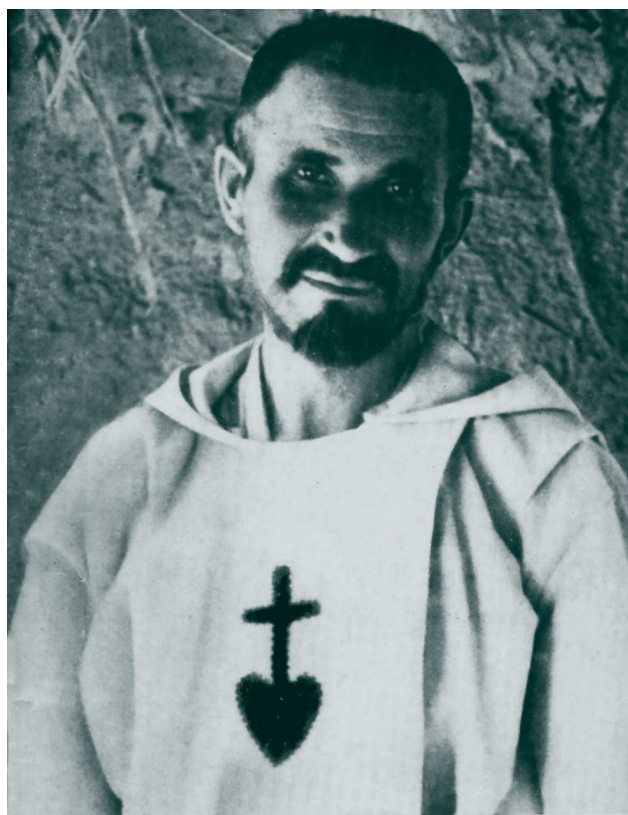
Il primo passo per avvicinarci al Natale ce lo mostra Charles de Foucault. Discendente di una nobile famiglia francese visse la conversione in modo radicale, tanto da trasferirsi per un periodo della sua vita in Palestina, a Nazaret, per vivere ad immagine della Santa Famiglia. Dopo un percorso religioso e l'ordinazione sacerdotale si trasferì - nel 1901 - in Algeria, stabilendosi in un paesino (Beni-Abbés) nel deserto del Sahara ai confini col Marocco. Si impegnò a una vita di semplicità testimoniando il suo essere cristiano in mezzo a popolazioni arabe, e rimanendo tra esse a rischio della vita. Morì il primo dicembre del 1916 per un'incurisione di predoni.

Qualche anno prima, riflettendo sul Natale scriveva dell'unica via per avere accesso alla grotta, la stessa via che aveva permesso ai pastori di raggiungere Gesù:

«Gesù sceglie lui stesso i suoi adoratori ... Attrae a sé con la voce degli angeli i pastori, che per primi vuole vedersi intorno, dopo Maria e Giuseppe. Per genitori ha scelto due poveri operai; per primi adoratori, sceglie poveri pastori ... Sempre la stessa abiezione, sempre lo stesso amore della povertà e dei poveri»<sup>4</sup>.

Se Dio sceglie la condizione di povertà per manifestarsi e sceglie dei poveri come suoi invitati, allora abbiamo bisogno di farci anche noi poveri per poter partecipare al suo Natale.

«Ma chiamando i pastori per primi, hai chiamato a Te tutti. Tutti: i poveri, poiché con ciò mostri loro, sino alla fine dei secoli, ch'essi sono i primi chiamati, i favoriti, i privilegiati; i ricchi, perché da una parte essi non sono timidi e dall'altra dipende da loro il diventare poveri come i pastori»<sup>5</sup>.



## 3. Dietrich Bonhoeffer: il “miracolo” del Natale<sup>6</sup>

*Un'esperienza simile*

Una trentina di anni più tardi, il 17 dicembre 1943, due anni prima di essere impiccato, dal carcere di Tegel (Berlino) Dietrich Bonhoeffer in una lettera diretta ai suoi genitori descriveva la sua esperienza del Natale, non troppo diversa da quella di Charles de Foucault:

«Guardando la cosa da un punto di vista cristiano, non può essere un problema particolare trascorrere un Natale nella cella di una prigione. Molti in questa casa celebreranno probabilmente un Natale più ricco di significato e più autentico di quanto non avvenga dove di questa festa non si conserva che il nome.

Un prigioniero capisce meglio di qualunque altro che miseria, sofferenza, povertà, solitudine, mancanza di aiuto e colpa hanno agli occhi di Dio un significato completamente diverso che nel giudizio degli uomini; che Dio volge lo sguardo proprio verso coloro da cui gli uomini sono soliti distoglierlo; che Cristo nacque in una stalla perché non aveva trovato posto nell'albergo; tutto questo per un prigioniero è veramente un lieto annuncio»<sup>7</sup>.

Un filo rosso sembra legare le esperienze di questi uomini di Dio. Un collegamento che riconosce la *partecipazione* al Natale come un evento da



compiere personalmente. Come una condizione in cui fare esperienza della propria povertà. E poco importa se questa esperienza sia per così dire 'forzata'. Anzi. Ben venga, perché proprio la situazione di profonda indigenza, ingiustizia, repressione subita rende l'uomo vicino all'esperienza che Dio stesso ha inteso scegliere per farsi uomo. Bonhoeffer arriva così ad affermare il suo «orgoglio» di vivere il suo Natale come Cristo: «in una stalla perché non aveva trovato posto nell'albergo». Solo in virtù di questa esperienza egli può parlare della stalla di Betlem e dire:

«Cristo nella mangiatoia [...]. Dio non si vergogna della bassezza dell'uomo, vi entra dentro [...]. Dio è vicino alla bassezza, ama ciò che è perduto, ciò che non è considerato, l'insignificante, ciò che è emarginato, debole e affranto; dove gli uomini dicono "perduto", lì egli dice "salvato"; dove gli uomini dicono "no", lì egli dice "sì".

Dove gli uomini distolgono con indifferenza o altezzosamente il loro sguardo, lì egli posa il suo sguardo pieno di amore ardente incomparabile. Dove gli uomini dicono "spregevole", lì Dio esclama "beato". Dove nella nostra vita siamo finiti in una situazione in cui possiamo solo vergognarci davanti a noi stessi e davanti a Dio, dove pensiamo che anche Dio dovrebbe adesso vergognarsi di noi, dove ci sentiamo lontani da Dio come mai nella vita, proprio lì Dio ci è vicino come mai lo era stato prima, lì egli vuole irrompere nella nostra vita, lì ci fa sentire il suo approssimarsi, affinché comprendiamo il miracolo del suo amore, della sua vicinanza e della sua grazia»<sup>8</sup>.

*È questa la nostra esperienza?*

Fermiamoci un momento. E chiediamoci qual'è il nostro Natale: chiediamoci *se vogliamo* stare «nella stalla» insieme a Gesù. Cosa potremmo raccontare della nostra esperienza del Natale senza esserci prima recati nella stalla? Crediamo veramente che per fare oggi esperienza del Natale dobbiamo prima essere pastori? Bonhoeffer sprona ciascuno a essere protagonista dell'evento del Natale: «se vogliamo *partecipare* a questo evento dell'Avvento e del Natale, non possiamo stare semplicemente a guardare come spettatori in un teatro e godere delle belle immagini che ci passano davanti, bensì dobbiamo *lasciarci coinvolgere* nell'azione che qui si svolge»<sup>9</sup>. Il rischio è quello come ricordava Cacciari - di perpetuare una «bella e pia leggenda»: l'opportunità è invece quella di vivere la rivelazione di Dio che si fa uomo. «Dio si fa uomo per amore degli uomini. Non cerca il più perfetto degli uomini per unirsi a lui, ma assume la natura umana così com'è»<sup>10</sup>. *Ed io quale uomo sono...? quale uomo voglio essere?*

*Le priorità*

Accostarsi come pastori alla mangiatoia significa ancora chiedersi «alla luce della mangiatoia» cosa è importante e cosa secondario nella mia vita. Cosa cerco e cosa allontano. Questi desideri e questi giudizi determinano il mio modo di vivere, le mie scelte, le persone - e la categoria di persone - che decido di frequentare maggiormente e quelle che decido tendenzialmente di evitare. Questi giudizi determinano in modo chiaro quello che cerco. Bonhoeffer lo sa e scrive:

«Ognuno di noi ha sempre qualcuno che sta più in basso di lui. Ci aiuterà questo Natale a imparare ancora una volta a cambiare radicalmente idea su questo punto, a cambiare mentalità e a sapere che la nostra via, nella misura in cui deve essere una via verso Dio, *non* ci conduce verso l'alto, *bensì* in maniera molto reale verso il basso, verso i piccoli, e a sapere che ogni cammino tendente solo verso l'alto finisce necessariamente in maniera spaventosa?»<sup>11</sup>.

*La fede*

In fondo il pastore luterano indicava in questi atteggiamenti anche una chiara espressione della propria fede. Una fede che professa in questo piccolo infante lo stesso Signore del cielo e della terra, sulle cui spalle poggia la sovranità del mondo intero. Che professa Cristo vittorioso nonostante le apparenze possano dire il contrario. La nostra fede è



messa concretamente in gioco da questa convinzione. Non si tratta di astratta teologia, ma di *decisioni* che animano le nostre scelte. Così di fronte all'esercito hitleriano che marciava vittorioso e violento su molte nazioni europee, convinto che *Gott mit Uns*, che Dio era con la razza ariana, Bonhoeffer opponeva il *Dio-con-noi* della grotta di Betlem.

«Qui egli è povero come noi, misero e inerme come noi, un uomo di sangue e carne come noi, nostro fratello. E tuttavia è Dio, tuttavia è potente. Dov'è la divinità, dov'è la potenza di questo bambino? Nell'amore divino con cui divenne uguale a noi. La sua miseria nella mangiatoia è la sua potenza»<sup>12</sup>.

Chi crede in questo Dio che si fa bambino è chiamato anche a seguire il *suo modo* di regnare, convinto che questo non è il modo degli sconfitti, ma dei vincitori. Non il modo della morte ma della vita: «soltanto dove *non* si permette a Gesù di regnare, dove l'ostinazione, il dispetto, l'odio e l'avidità umana possono scatenarsi sfrenatamente non può esserci pace. Gesù non vuole il suo regno di pace con la violenza, bensì dona la sua pace mirabile a coloro che gli si sottomettono volontariamente e lo lasciano regnare sopra di sé»<sup>13</sup>.

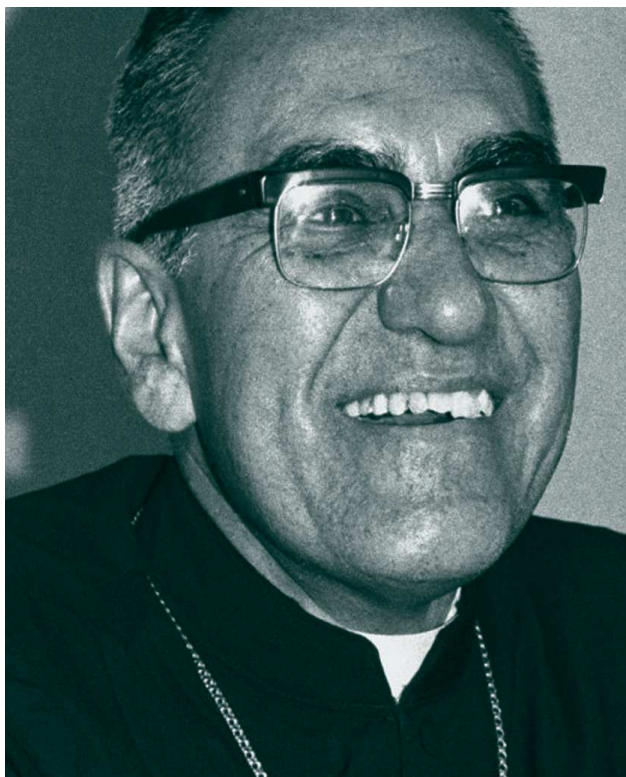
#### *La riconciliazione*

Facili discorsi? Non tanto se si pensa che Bonhoeffer rimase nel carcere di Tegel per 18 mesi. Il 7 febbraio 1945 venne trasferito nel campo di concentramento di Buchenwald e il successivo 9 aprile, nel campo di sterminio di Flossenbürg, ove fu impiccato con l'accusa di cospirazione contro il Führer. Egli non «vide» alcun miglioramento della sua situazione di condannato, ma questo non lo privò della sua fede, della sua speranza. Per lui la morte - «la fine» - era «l'inizio della vita». Per questo poteva *ancora* scrivere riguardo al bambino della mangiatoia indicandolo come principio di riconciliazione di tutti gli uomini, anche dei suoi persecutori:

«Dove Dio viene agli uomini e si unisce ad essi per amore, lì tra Dio e l'uomo, e tra uomo e uomo è conclusa la pace. Se temi l'ira di Dio, va' dal bambino nella mangiatoia e lasciati ivi donare la pace di Dio. Se sei in lite con tuo fratello e lo odi, vieni e vedi come Dio è diventato per puro amore nostro fratello e ci vuole riconciliare fra di noi. Nel mondo regna la violenza, questo bambino è il principe della pace. Dov'egli è, lì regna la pace»<sup>14</sup>.

#### **4. Il Natale di mons. Oscar Romero**

Parole forti per un uomo condannato a morte.



Parole di vero Natale che ritroviamo in un altro testimone - l'ultimo del nostro percorso - vissuto una trentina di anni più tardi. Il 24 marzo del 1980 mentre stava celebrando la messa nella cappella dell'ospedale della Divina Provvidenza, durante il momento dell'elevazione, l'arcivescovo di San Salvador, Oscar Romero veniva ucciso con un colpo di pistola da un sicario del leader del partito nazionalista conservatore. Mons. Romero, recentemente proclamato santo da papa Francesco, da tempo denunciava le violenze dell'esercito contro la popolazione e solo il giorno prima aveva invitato i soldati a disertare gli ordini di uccidere i propri fratelli<sup>15</sup>.

La sua esperienza del Natale è di straordinaria intensità e non si discosta di molto da quella dei suoi fratelli testimoni che lo hanno preceduto. Consapevole della sua 'condanna' ormai sancita, egli non rinunciò alla fede in quel Natale che trasforma i cuori, anche quelli più induriti. Così durante la Messa di Natale del 1977, tre anni prima della sua morte, egli poteva dire pienamente:

«Anche i nemici della Chiesa, quelli che quest'anno hanno calunniato e diffamato la Chiesa, si stanno avvalendo della Chiesa per questa gioia del Natale. Ecco perché ho detto, nei miei auguri di Natale, che nel mio cuore di pastore non c'è alcun risentimento nemmeno per le offese personali. Nessuno può togliermi la gioia di dire ai miei stessi nemici: Buon Natale! Questo messaggio non è mio, ma appartiene alla Chiesa, che da Cristo sta portando felicità e gioia, anche senza che questa venga compresa»<sup>16</sup>.

Questo è il messaggio del Natale: una gioia che sorpassa ogni tristezza, una luce che spazza via ogni ombra, una misericordia che allontana ogni vendetta, una pace che vince ogni conflitto. Ci con-

ceda il Signore di viverlo in pienezza. Ci conceda il Signore di farci come piccoli come i pastori. Ci conceda il Signore di riconoscerci fratelli. Buon Natale.

<sup>1</sup> CACCIARI, *Il Natale e i cristiani*. Intervista di Stefano Zurlo, *Il Giornale* 30/11/2017.

<sup>2</sup> «Chiunque rende testimonianza alla verità, sia a parole sia coi fatti o adoperandosi in qualsiasi modo in favore di essa, si può chiamare a buon diritto martire. Ma ormai la comunità dei fratelli, colpiti dal comportamento di coloro che lottarono per la verità o la virtù fino alla morte, nomina propriamente "martiri" solo quelli che hanno reso testimonianza al mistero della vera religione con l'effusione del sangue» (Origene, Cio II, 210).

<sup>3</sup> «Se vedi dunque i martiri processati dappertutto, in ogni chiesa presentati ai giudici, vedrai in che modo Gesù Cristo è processato in ciascuno dei martiri, poiché è lui ad essere processato in quelli che rendono testimonianza alla Verità; e sarai persuaso ad accogliere ciò vedendolo dire che non sei tu in prigione, ma lui stesso; non sei tu che hai fama, ma lui stesso; non sei tu che hai sete, ma lui stesso. [...] Se dunque un cristiano è processato non per qualcos'altro, nemmeno per i propri peccati, ma per il fatto che è cristiano, è Cristo ad essere processato. In tutta dunque la terra è Cristo Gesù ad essere processato. Tutte le volte allora che un cristiano è processato, colui che è processato è Cristo, non solo davanti a questi tribunali; metti anzi che un cristiano sia calunniato con l'accusa ingiusta di qualcosa, anche allora Cristo è ingiustamente processato» (Hler XIV, 7).

<sup>4</sup> C. DE FOUCALUD, *Dalle Opere spirituali*.

<sup>5</sup> «Ma chiamando i pastori per primi, hai chiamato a Te tutti. Tutti: i poveri, poiché con ciò mostri loro, sino alla fine dei secoli, ch'essi sono i primi chiamati, i favoriti, i privilegiati; i ricchi, perché da una parte essi non sono timidi e dall'altra dipende da loro il diventare poveri come i pastori. [...] E che balsamo hai messo sino alla fine dei secoli nel cuore dei poveri, dei piccoli, dei disprezzati dal mondo, mostrando loro già dalla tua nascita ch'essi sono i tuoi privilegiati, i tuoi favoriti, i primi chiamati: quelli che chiami sempre intorno a Te che hai voluto essere uno dei loro ed essere fin dalla tua culla e per tutta la vita circondato da essi» (C. DE FOUCALUD, *Dalle Opere spirituali*).

<sup>6</sup> Questo paragrafo è ispirato all'articolo *Il miracolo del Natale per Bonhoeffer* tratto da *La Civiltà Cattolica* n. 23 del 4 dicembre 2004.

<sup>7</sup> D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, Paoline 1988, 324.

<sup>8</sup> *SERMONI DELLA 3<sup>a</sup> DOMENICA DI AVVENTO*, in D. BONHOEFFER, *Riconoscere Dio al centro della vita*, Queriniana 2004, 12s.

<sup>9</sup> «Il fatto che Dio elegge Maria a suo strumento, il fatto che Dio vuole venire personalmente in questo mondo nella mangiatoia di Betlemme, non è un idillio familiare, bensì è l'inizio di una conversione totale, di un riordinamento di tutte le cose di questa terra. Se vogliamo partecipare a questo evento dell'Avvento e del Natale, non possiamo stare semplicemente a guardare come spettatori in un teatro e godere delle belle immagini che ci passano davanti, bensì dobbiamo lasciarci coinvolgere nell'azione che qui si svolge, in questo capovolgimento di tutte le cose, dobbiamo recitare anche noi su questo palcoscenico; qui lo spettatore è sempre anche un attore del dramma, e noi non possiamo sottrarci» (D. BONHOEFFER, *Riconoscere Dio al centro della vita*, Queriniana 2004, 14).

<sup>10</sup> «La figura di colui che riconcilia, dell'Uomo-Dio Gesù Cristo, si interpone fra Dio e il mondo, e occupa il centro di tutti gli eventi. In lui è svelato il segreto del mondo e in lui si rivela il segreto di Dio. Nessun abisso del male può rimanere occulto a colui mediante il quale il mondo è riconciliato con Dio. Ma l'abisso dell'amore di Dio abbraccia anche la più abissale iniquità. [...] Dio si fa uomo per amore degli uomini. Non cerca il più perfetto degli uomini per unirsi a lui, ma assume la natura umana così com'è. Gesù Cristo non è un'umanità eccelsa trasfigurata, ma il "sì" di Dio all'uomo reale; non il "sì" spassionato del giudice, ma il "sì" misericordioso del compagno di sofferenze. In questo "sì" è racchiusa la vita intera e l'intera speranza del mondo» (D. BONHOEFFER, *Etica*, 62 s).

<sup>11</sup> «Ognuno di noi ha sempre qualcuno che sta più in basso di lui. Ci aiuterà questo Natale a imparare ancora una volta a cambiare radicalmente idea su questo punto, a cambiare mentalità e a sapere che la nostra via, nella misura in cui deve essere una via verso Dio, non ci conduce verso l'alto, bensì in maniera molto reale verso il basso, verso i piccoli, e a sapere che ogni cammino tendente solo verso l'alto finisce necessariamente in maniera spaventosa? [...] Dio non permette che ci si prenda gioco di lui (Gal 6,7). Non permette che celebriamo anno dopo anno il Natale senza fare sul serio. Egli mantiene sicuramente la sua parola, e a Natale, quando entrerà, con la sua gloria e con la sua potenza nella mangiatoia, rovescerà i violenti dai troni se finalmente, finalmente non si convertiranno» (D. BONHOEFFER, *Riconoscere Dio al centro della vita*, Queriniana 2004, 18).

<sup>12</sup> D. BONHOEFFER, *Riconoscere Dio al centro della vita*, Queriniana 2004, 30.

<sup>13</sup> «Soltanto dove non si permette a Gesù di regnare, dove l'ostinazione, il dispetto, l'odio e l'avidità umana possono scatenarsi sfrenatamente non può esserci pace. Gesù non vuole il suo regno di pace con la violenza, bensì dona la sua pace mirabile a coloro che gli si sottomettono volontariamente e lo lasciano regnare sopra di sé [...]. Un regno di pace e di giustizia, desiderio inappagato degli uomini, è cominciato con la nascita del bambino divino. Noi siamo chiamati a tal regno, e lo possiamo trovare se riceviamo nella Chiesa, nella comunità dei credenti, la parola e il sacramento del Signore Gesù Cristo, se ci sottoponiamo alla sua sovranità, se riconosciamo nel bambino posto nella mangiatoia il nostro salvatore e redentore e ci lasciamo da lui donare una nuova vita nell'amore» (D. BONHOEFFER, *Riconoscere Dio al centro della vita*, Queriniana 2004, 32).

<sup>14</sup> *Ib.*

<sup>15</sup> Il 23 marzo 1980 l'arcivescovo invitò apertamente gli ufficiali e tutte le forze armate a non eseguire gli ordini, se questi erano contrari alla morale umana. Disse: «Io vorrei fare un appello particolare agli uomini dell'Esercito e in concreto alla base della Guardia Nazionale, della Polizia, delle caserme: Fratelli, appartenete al nostro stesso popolo, uccidete i vostri stessi fratelli contadini; ma rispetto a un ordine di uccidere dato da un uomo deve prevalere la legge di Dio che dice "Non uccidere". Nessun soldato è tenuto ad obbedire ad un ordine contrario alla Legge di Dio. Vi supplico, vi chiedo, vi ordino in nome di Dio: "Cessi la repressione!"». (OSCAR ROMERO, Omelia del 25 dicembre 1977).

<sup>16</sup> *Ib.*



# Il popolo di Arbëresh, perla preziosa orientale incastonata nella corona della Chiesa di Roma

Papàs Giuseppe DI MICELI

«Gli Albanesi, che conservarono il rito orientale, lo fecero ubbidendo ad un sapiente disegno della Divina Provvidenza, perché fossero testimonianza ininterrotta della cattolicità della Chiesa e, vivendo in mezzo a popolazioni latine, facessero conoscere ed amare riti e tradizioni molteplici, di cui si ammantava la stessa unica Chiesa di Cristo». (Paolo VI nella *Lettera Apostolica* del 17 gennaio 1968, in occasione del V Centenario della morte di Giorgio Kastrioti Skanderbeg).

Queste splendide parole del Beato Paolo VI descrivono e racchiudono in maniera eccellente l'itinerario storico del popolo Albanese in Italia (gli Arbëresh) e, dunque, della Chiesa Italo-Albanese. Tali righe non includono e non riassumono soltanto una dimensione storica, come di un passato ormai avvenuto e che più non interessa, ma, possiamo dire, che in essi si rivela l'ontologia e l'essenza propria della presenza e dell'identità della comunità italo-albanese, quale chiesa etnica pienamente bizantina nella sua identità e nel culto ma innestata, come perla preziosa che brilla di luce particolare, all'interno della ricca e millenaria tradizione della Chiesa latina d'Occidente, accrescendo ancor di più la sua infinita ricchezza.

## 1. Esodo degli albanesi in Italia

Per poter conoscere meglio le vicende che portarono questo popolo a emigrare e a stanziarsi in terra italiana, bisogna ripercorrere sinteticamente le circostanze storiche che si avvicendarono a causa dell'inarrestabile avanzata ottomana nelle zone della penisola balcanica.

L'Albania della prima metà del XV secolo costituiva strategicamente una regione cuscinetto. La stessa situazione geografica la proponeva come teatro privilegiato degli scontri e delle tensioni, che opponevano i principati minori della penisola balcanica e, soprattutto, ne faceva una zona esposta a quella permanente contesa per l'egemonia che vedeva antagonisti storici l'Impero ottomano e l'insieme degli stati cristiani.

I centri della costa adriatica, come Antivari, Dulcigno e Durazzo, erano possedimenti veneti, come, in Morea, lo erano le città greche di Navar-

rino, di Modone e di Korone. Da essi si espandeva verso l'interno l'influenza politica ed economica della Serenissima, diretti ai modesti potentati semi-autonomi albanesi, come quello di Giovanni Kastrioti, padre di Giorgio, e come le Signorie locali di altre nobili famiglie della medesima nazione, quali i Balscia, i Nemandi, i Thopia, i Musachi e gli Spata. Favoriti dalla conformazione impervia del loro territorio e dall'avversione innata degli abitanti cristiani contro i Turchi, gli Albanesi cercavano di trarre profitto dai contrastanti interessi e mire delle potenze maggiori, per garantire la propria sopravvivenza ed autonomia.

Con le incursioni ottomane del 1423, uno dopo l'altro i signori albanesi, hanno dovuto riconoscere vassalli dei turchi, versare loro ingenti tributi, consegnare ostaggi, inviare contingenti ausiliari all'esercito ottomano. Tali dure condizioni inflitte alla popolazione albanese causarono un crescente aumento di odio e dissapori che sfociarono in una vera e propria ribellione anti ottomana capeggiata dal grande eroe albanese Giorgio Kastrioti, figlio del principe Giovanni, signore di Kruja.

Giorgio, nato nel 1405 nella valle di Matja, all'età di nove anni, in seguito ad alcune vittorie ottenute dai turchi nei territori albanesi, viene consegnato a Murad II quale garanzia di alleanza. Il ragazzo viene allevato nella corte del sultano secondo il suo rango ed educato, secondo i patti stabiliti, alla fede cristiana e grazie alle sue doti e al suo valore dimostrato in numerose battaglie e soprattutto nella conquista della Persia, venne insignito dai turchi con il prestigioso soprannome di Skanderbeg, dal turco Iskander-bey, che significa principe Alessandro. Nonostante egli fosse molto stimato presso la corte ottomana, non dimenticò mai la sua gente e la sua patria, tanto che improvvisamente abbandonò tutto il prestigio di cui godeva presso i turchi e rientrò in patria nella fortezza paterna di Kruja, facendo propria la causa della libertà della sua terra e dando vita a quella che può essere considerata, a tutti gli effetti, la più grande campagna di resistenza contro l'avanzata turca. Inoltre, il 28 novembre 1443, fatta riabbracciare al popolo la fede cristiana, se ne fece strenuo difensore per tutto il resto della sua vita, tanto da meritarsi aiuti economici e pub-

bliche attestazioni di benemerenzza da parte dei Papi del tempo, i quali lo definirono “Atleta di Cristo” e “difensore della fede cristiana”.

Lo Skanderbeg, per circa un ventennio, riuscì ad opporsi valorosamente ed a contrastare gli eserciti ottomani impedendo loro di avanzare. Nel 1444, radunati a congresso nel castello veneziano di Alessio gli esponenti della nobiltà e del clero albanese, presentò loro il suo valoroso intento ed essi gli giurarono fedeltà e sostegno nella sua campagna di difesa della loro patria. Venezia, da parte sua, oltre a un rilevante appoggio economico annuo, notevolmente aumentato rispetto alle quote ch'era solita versare agli altri signorotti locali per la piena occupazione e disponibilità delle basi militari della costa, gli avrebbe anche concesso il grado di Capitano generale di tutte le milizie ausiliarie d'Albania.

Sostenuto da tali supporti e agendo con fermezza contro ogni forma di titubanza o di ripensamento, il glorioso capitano garantì vigore a tale patto nazionale per tutta la sua vita. Per ben venticinque anni, nel corso di ventitré campagne militari, alternate ad abili trattative con le potenze occidentali che fornivano finanziamenti ed equipaggiamenti militari, il capo carismatico della piccola nazione albanese con le sue imprese contro il colosso turco entusiasmò la cristianità intera e seppe assicurare la libertà del territorio patrio fino alla propria morte, avvenuta il 17 gennaio 1468. Tale data sancì l'inizio del declino definitivo della resistenza albanese. Nello stesso anno cadde la fortezza di Kruja, mentre nel 1478-79 sarebbe stata costretta alla resa anche Skutari. Dopo la morte di Giorgio Kastrioti seguirono altri dodici e più anni di guerre contro i Turchi per cercare di continuare a difendere la propria fede e la libertà del popolo albanese. Le lunghe lotte per opporsi all'espansione dell'Impero ottomano conobbero fasi alterne e videro stragi feroci, sia ai tempi del sultano Murad II (1403-1451), che in quelli dei suoi successori, Maometto II (1451-1481) e Bājāzid I (1481-1512).

In questo periodo, a varie riprese, dei contingenti di soldati albanesi si trasferirono con le loro famiglie nel Regno di Napoli o nei domini veneti con truppe ausiliarie degli stati cattolici italiani. Un primo gruppo, guidato da Demetrio Reres, giunse in Italia nel 1448 e venne accolto da Alfonso d'Aragona; un altro gruppo vi si trasferì nel 1461 al comando di Skanderbeg stesso, per sostenere Ferdinando I d'Aragona; un terzo nucleo, subito dopo la morte di Skanderbeg, seguì il figlio di questi, Giovanni Kastrioti, il quale si stabilì in Puglia, nei feudi ivi concessigli. Altri albanesi si arruolarono negli eserciti dei vari principi cristiani, dando prova di

eccezionale valore militare.

Korone era rimasta possedimento veneziano fino alla guerra turco-veneta scoppiata nel 1449, ed era stata costretta alla resa il 15 agosto dell'anno seguente, sei giorni dopo la caduta della piazza-forte di Modone. Cadde anche Navarrino e, nel 1506, la fortezza veneziana di Alessio sulla costa adriatica. Nello stesso tempo preponderanti truppe turche di frontiera razziarono i territori albanesi seminando il terrore e diffondendo tra la gente la demoralizzazione e la spinta all'esodo e alla ricerca di una vita meno dura e meno precaria.

È in questo contesto di dura crisi politica, soprattutto dopo la morte del grande eroe albanese, che iniziarono i flussi migratori più ingenti. Intere popolazioni abbandonarono collettivamente villaggi e città in un esodo disperato davanti all'avanzata dei Turchi. Numerosi gruppi raggiunsero l'Italia in anni successivi e in concomitanza con la caduta degli ultimi centri e territori d'Albania e di Grecia, fino allora rimasti in potere degli occidentali o, comunque, retti da un regime politico cristiano. Nell'arco di tempo che va dalla prima metà del XV secolo alla metà del XVI secolo assistiamo, dunque, al nutrito esodo migratorio degli albanesi che fuggendo dalla loro martoriata patria si stanzeranno nel suolo della penisola italiana di Sicilia, Calabria, Campania, Puglia e Molise, dando vita, come esprime il Rodotà, sotto il fortunato cielo d'Italia a un piccolo universo etnico, linguistico e religioso, la cosiddetta Arberia.

Gli Albanesi emigrati in questo frangente storico in terra italiana, giungono in un periodo di cosiddetta comunione tra le Chiese, stabilitasi in seguito al Concilio di Firenze (1439) che dichiarò l'unione fra la Chiesa Occidentale e la Chiesa Orientale. Nonostante il fatto che questa pace raggiunta a fatica nel Concilio fiorentino, non sia stata per nulla duratura, tanto da essere ben presto rotta nuovamente, specie a causa della perplessità di molti dei Vescovi orientali presenti al Concilio e del loro rispettivo clero e popolo che non la accettò affatto, gli Albanesi si inserirono nel seno della Chiesa Romana in questo contesto di unione esistente. Gli Arbëresh pertanto, stabilendosi nelle terre del Sud Italia e fondando in esse i loro paesi, come membri di una Chiesa Bizantina Orientale, conservando la loro propria tradizione rituale, i loro costumi, la loro lingua e la loro comunione con la Chiesa Orientale, si inserirono in perfetta comunione con la Chiesa Romana sulla scia della comunione ristabilita dal Concilio di Firenze, senza mai stipulare un atto formale di unione con essa come faranno successivamente le altre Chiese Orientali Cattoliche. Ciò non significa che non mancarono





incomprensioni, tensioni, imposizioni e tentativi di latinizzazione, in alcuni casi riusciti e in altri no, da parte dei Vescovi latini nella cui giurisdizione territoriale ricadevano i centri fondati dagli esuli albanesi.

Numerosi furono i centri fondati dagli Albanesi nelle regioni di Sicilia, Calabria, Puglia, Molise e Campania. I primi esuli, in Sicilia, si stabilirono negli Stati dell'illustre casa Cardona-Peralta, nelle proprietà dei Canonici di S. Giovanni degli Eremiti e in quelle del monastero di Fossanova, fondando rispettivamente, in prossimità delle rovine di antichissimi casali, Contessa Entellina, Mezzojuso e Palazzo Adriano. Un altro gruppo, invece, diede origine al più grosso centro albanese di Sicilia, Piana degli Albanesi che sorge negli ex feudi di Mercu e Ayndingli, territori di giurisdizione dell'Arcivescovo di Monreale del tempo, il Cardinale Borgia. Da qui, nel XVII secolo, alcune famiglie andarono a fondare, a quattro chilometri da Piana, S. Cristina Gela, i cui abitanti conservano lingua e usi albanesi, anche se nel culto il rito latino finì per sostituire quello greco originario. I primi cinque paesi sopra menzionati resistettero lungo i secoli ai vari tentativi di assorbimento e di latinizzazione e tutt'oggi conservano il rito bizantino, la lingua e la cultura Arbëreshë e costituiscono il territorio

dell'Eparchia di Piana degli Albanesi.

Altre fondazioni albanesi in Sicilia furono: Bronte, Biancavilla e S. Michele di Ganzaria (in provincia di Catania) e S. Angelo Muxaro (in provincia di Agrigento). Gli abitanti di questi ultimi paesi, però, con il passare del tempo furono indotti a passare al rito latino, abbandonando la loro tradizione di origine e ben presto hanno perso anche la lingua e i costumi dei loro avi, venendo assorbiti totalmente nel contesto linguistico e religioso locale e perdendo anche memoria delle loro origini.

## **2. Situazione ecclesiastica degli Arbëresh: verso l'istituzione delle Eparchie italo-albanesi**

Come abbiamo potuto già comprendere, i profughi albanesi giunti sul suolo italiano, continuarono a considerarsi in piena comunione con la Chiesa Orientale e con la sua rispettiva gerarchia, dalla quale erano fino ad allora dipesi sul piano canonico e liturgico. Essi continuavano a conservare gelosamente la propria identità bizantina, assistiti da un clero ordinato, addirittura da vescovi orientali appartenenti all'arcivescovado di Ochrida o al Patriarcato di Costantinopoli. Per diversi decenni la Chiesa di Roma, basandosi sull'unione tra le due Chiese instaurata dal Concilio di Firenze, non solo accolse di fatto questa situazione canonica singola-



re, ma legittimò tale forma attraverso una serie di Brevi pontifici, a cominciare da quello del 1521 (*Accepimus nuper*) promulgato da papa Leone X, seguito da altri emanati da Clemente VII, Paolo III, Giulio II e Pio IV. In tal modo poterono esercitare giurisdizione sulla diaspora greca e albanese, con il pieno assenso dei pontefici, vari presuli con il rango di metropolita e il titolo della sede di Agrigento. Grazie a tali Brevi, le comunità orientali poterono mantenere la legittimità dei loro riti e costumi, l'esenzione dalla giurisdizione e dalle interferenze da parte degli Ordinari diocesani latini locali e avere la libertà dell'assistenza da parte di Vescovi orientali deputati al servizio dei fedeli e al conferimento dei sacri ordini per il loro clero. La mancata osservanza di tali disposizioni papali prevedeva la sospensione a *divinis* per i Vescovi locali inadempienti e la scomunica *latae sententiae* per gli altri ecclesiastici e per i laici.

Con il nuovo clima succeduto al Concilio di Trento e alle riforme in esso adottate e, in modo particolare, all'obbligo di residenza per i Vescovi diocesani e il richiamo a un rinnovato zelo pastorale, molte situazioni ecclesiastiche andarono incontro a ripensamenti e aggiornamenti. Ciò segnò anche le comunità Arbëreshë. I Vescovi locali cominciarono a preoccuparsi dell'autentica ortodossia cattolica dei cristiani orientali residenti nell'ambito delle diocesi meridionali. Vari esposti e denunce, accuse e lamentele, inviati dagli ordinari latini di quelle regioni, presentarono alla Curia Romana diverse forme di "abusi" da parte dei Greci e degli Italo-Albanesi: insubordinazione, diversità teologiche, liturgiche e disciplinari, in particolare l'uso di confermare e comunicare i fanciulli battezzati, la presenza del clero uxorato e i rapporti con le gerarchie "scismatiche" dei loro paesi d'origine. Il delicato dossier verrà affidato all'esame di un'apposita congregazione romana, operante fra il 1573 ed il 1596, in cui avrà un ruolo essenziale Giulio Antonio Santoro. Ma già in precedenza una nuova linea di procedere veniva adottata da Papa Pio IV nel 1564, proseguita da Pio V con una Bolla del 20 agosto 1566 e dai Pontefici successivi, con cui mettevano fine al regime canonico di esenzione e di privilegio di cui avevano fino ad allora goduto fedeli e clero orientali in Italia in forza dei documenti pontifici anteriori. La decisione finale fu quella di optare per una soluzione di compromesso tra una tolleranza ormai incompatibile con la propria ecclesiologia, insofferente della presenza in ambito cattolico di un'alterità dottrinale e canonica non omologabile alla restaurata ortodossia romana, e la latinizzazione proposta e perorata da taluni vescovi. Riconosciuta la legittimità dei riti liturgici se-

guiti da Greci e Albanesi d'Italia, verrà istituito un "prelato ordinante" con residenza a Roma, al quale più tardi verranno affiancati altri due vescovi, uno in Calabria e uno in Sicilia, per provvedere all'ordinazione dei candidati al sacerdozio. Per garantire la cura e la formazione dei candidati ai sacri ordini verranno fondati alcuni importanti centri di formazione: il Collegio Greco di Roma (1576), e i due seminari, il Collegio Corsini a San Benedetto Ullano (1732), e il Seminario siculo-albanese a Palermo (1734), i quali avrebbero poi offerto alla gioventù di quelle regioni, notoriamente depresse sotto il profilo culturale, con una stragrande maggioranza di analfabeti, delle reali possibilità di istruzione, non solo in ordine alla scelta di entrare nel clero.

Le vicende del popolo arbëresh lungo il corso del Cinquecento fino all'età contemporanea vedranno l'alternarsi di vicende più tristi che liete. Essi, ormai soggetti ad ordinari latini, ignari o sprezzanti della loro fisionomia e tradizione liturgica particolare, vengono piuttosto tollerati che apprezzati; tale tendenza si evince chiaramente anche da una bolla pontificia come l'*Etsi Pastoralis* di Benedetto XIV (1742). In tal modo si moltiplicheranno gli episodi di latinizzazione, subita o accettata, o di imposizione a uniformarsi ai decreti romani e diocesani in materia di ordinazioni e di disciplina del clero e dei sacramenti.

Durante la seconda metà del Settecento e per tutto l'Ottocento le condizioni delle comunità italo-albanesi rimarranno precarie, tanto che nel 1840-1841 la Congregazione di Propaganda Fide decise di affidare a mons. Antonio Mussabini, arcivescovo latino di Smirne, la visita apostolica di "tutte le colonie greche del Regno delle Due Sicilie", effettuata in realtà solo nel Mezzogiorno continentale, a causa della forte opposizione degli Albanesi di Sicilia. La visita mise in luce la precarietà della situazione dei fedeli e del clero arbëresh, assai trascurati dagli ordinari latini e ormai molto deturpati nei loro propri costumi liturgici bizantini, i quali subirono l'introduzione di organi, statue, processioni ed ibridismi vari.

In Sicilia, grazie allo zelo pastorale del servo di Dio p. Giorgio Guzzetta, fondatore del Seminario greco-albanese di Palermo (1734), dal quale uscirono personalità come Gabriele Dara (1862-1885) e Giuseppe Schirò (1865-1927), le colonie siciliane sono state dotate di un importante centro di formazione religiosa e culturale. Nel 1784, veniva istituito anche per i Siciliani un prelato ordinante al quale era egualmente affidata la direzione del Seminario di Palermo. Ad uno di loro, mons. Francesco Chiarchiaro, in carica dal 1816 al 1834, si deve l'iniziativa di domandare alla Santa Sede l'isti-

tuzione di un'eparchia autonoma. Ma tale desiderio dovrà attendere più di un secolo prima di potersi realizzarsi, almeno parzialmente.

### 3. L'erezione delle Eparchie di Lungro (1919) e di Piana degli Albanesi (1937)

Dopo secoli di dura attesa e faticosa preparazione, durante il pontificato di Benedetto XV, si realizzarono in parte i voti e i desideri ormai secolari degli arbëreshë di Calabria. Il progetto di erigervi un'eparchia fu seriamente preso in esame nel novembre del 1917 e approvato, decidendo tuttavia di inviare sul posto, prima dell'attuazione del provvedimento, un visitatore apostolico nella persona dell'arciprete di Lungro, Giovanni Mele. Finalmente, con la costituzione apostolica *Catholici fideles* del 13 febbraio 1919, Papa Benedetto XV istituiva canonicamente l'Eparchia di Lungro, con giurisdizione su tutti gli Albanesi di rito bizantino dell'Italia meridionale continentale, compresa la località di Villa Badessa. Il Papa nominò, con successiva bolla del 10 marzo di quell'anno, Giovanni Mele primo vescovo della nascente eparchia, affidandogli pure la carica di rettore del Collegio di Sant'Adriano, compito ormai più onorifico che reale. A mons. Mele sono fino ad ora succeduti altri quattro vescovi, mons. Giovanni Stamati (1979-1987), mons. Ercole Lupinacci (1987-2010) e mons. Donato Oliverio (2012-) attuale vescovo eparchiale.

Mentre venivano esauditi i desideri degli arbëreshë Calabresi, rimanevano ancora inappagati quelli, non meno ferventi, dei loro fratelli di Sicilia. Nel 1937 anche per gli arbëreshë di Sicilia arrivò finalmente la tanto sospirata autonomia ecclesiastica, almeno parzialmente, giacché la costituzione *Apostolica Sedes* del 26 ottobre 1937, con cui veniva eretta da Pio XI l'Eparchia allora chiamata di Piana dei Greci, ne affidò l'amministrazione all'arcivescovo di Palermo, cardinale Luigi Lavitrano, del quale mons. Giuseppe Perniciaro (1907-1981) futuro primo vescovo eparchiale, rimarrà ausiliare per circa trent'anni. L'eparchia di Piana dei Greci, che nel 1940-1941 muterà nome sul piano civile ed ecclesiastico in Piana degli Albanesi, rimarrà a lungo, come si è detto, sotto l'amministrazione apostolica degli arcivescovi di Palermo, Luigi Lavitrano (1937-1946) ed Enesto Ruffini (1947-1967). Le parrocchie di rito latino dei cinque comuni di Piana degli Albanesi, S. Cristina, Mezzojuso, Palazzo Adriano e Contessa Entellina rimarranno di esclusiva giurisdizione degli ordinari di Palermo e Monreale. Solo nel 1960, con la bolla *Orientalis Ecclesiae* di Giovanni XXIII, venne stabilita l'unicità di giurisdizione dell'eparchia su entrambi i riti

nei menzionati comuni, mentre sei anni dopo mons. Perniciaro venne nominato vescovo residenziale. La splendida chiesa della Martorana, nel cuore del capoluogo siciliano, divenne sede della concattedrale e continuò a essere la parrocchia per la numerosa comunità albanese locale, mentre il seminario fondato dal padre Guzzetta, dopo la seconda guerra mondiale, nel 1946, venne trasferito a Piana. Al vescovo Perniciaro, scomparso nel 1981, sono succeduti mons. Ercole Lupinacci, trasferito a Lungro nel 1987, mons. Sotir Ferrara (1988-2013) e mons. Giorgio Demetrio Gallaro (2015-) attuale vescovo eparchiale.

I vescovi di entrambe le due Eparchie, proseguendo sulla scia dei loro predecessori, hanno guidato i primi passi delle nascenti eparchie, e continuano ancora oggi l'opera pastorale, con particolare attenzione al recupero di una più autentica prassi liturgica, iconografica e disciplinare, cercando di attuare sempre più lo spirito del Vaticano II.

Così, ormai dotate di tutte quelle strutture necessarie all'esistenza e al progresso in ogni Chiesa locale, e con una sempre maggiore consapevolezza del loro particolare ruolo nella società e nella Chiesa dell'Italia contemporanea, le comunità arbëreshë si sforzano di proseguire, riscoprendo le loro secolari radici, il proprio cammino fra Oriente ed Occidente, per trasmettere alle generazioni future l'amore della fede e della genuina tradizione bizantina per i quali i loro antenati seppero così a lungo soffrire e lottare.

In conclusione, gli arbëreshë, costituiscono ancora oggi, una piccola porzione di cultura orientale in pieno occidente e, fatto importante se non preminente, un modello di integrazione etnica, linguistica e religiosa ante litteram di grande attualità per i giorni nostri.

---

### BIBLIOGRAFIA

- COMO D., *L'Eparchia di Piana degli Albanesi*, Palermo 1981.
- CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Oriente Cattolico*, II, Roma 2018.
- CRISPI G., *Studi albanesi: storici, folklorici, linguistici, a cura di Mandalà M.*, Palermo 2003.
- FORTINO E. F., *La Chiesa bizantina albanese in Calabria. Tensioni e comunioni*, Cosenza 1994.
- RODOTÀ P.P., *Dell'origine, progresso e stato presente del rito greco in Italia*, studio introduttivo di Peri V., I-III, Cosenza 1986.
- RUSSO L., *Albanesi d'Italia*, Palermo 1975.
- VACCARO A., "Fonti storiche e percorsi della storiografia sugli Albanesi d'Italia (sec. XV-XVII). Un consuntivo e prospettive di ricerca", in *Studi sull'Oriente Cristiano* 8/1(2004).

# Riflessioni sulla “preghiera del cuore” in onore di Placide Deseille contemporaneo interprete della tradizione dei padri orientali

Alessia BROMBIN

L'Archimandrita Placide Deseille è considerato un testimone dell'ortodossia nell'evo contemporaneo in Occidente. Si è spento domenica 7 gennaio 2018 all'età di 91 anni a Romans-sur-Isère (Drôme), a pochi chilometri dal monastero ortodosso situato nel Vercors, Saint-Antoine-le-Grand, di cui ne fu il fondatore e higúmeno per quarant'anni.<sup>1</sup>

## 1. Note biografiche<sup>2</sup>

La sua esperienza spirituale fu del tutto insolita. Nacque il 16 aprile, 1926 a Issy-les-Moulineaux, prese la tonsura monastica all'Abbazia cistercense di Bellefontaine nel 1942, all'età di sedici anni. Fondò, nel 1966, con altri monaci, un monastero di rito bizantino-melkita ad Aubazine nel Corrèze.

La sua vocazione fu precoce. Nel luglio del 1942, circostanze provvidenziali lo portarono a fare un breve soggiorno all'Abbazia cistercense di Bellefontaine. Alla fine del primo colloquio padre Abbé gli rivolse la domanda «Quando vuoi entrare?». Egli ne fu straordinariamente colpito e rispose «Il prima possibile». Entrò come postulante nel settembre successivo. Il primo contatto con il mondo ortodosso lo ebbe nel 1952, dopo la sua ordinazione sacerdotale, quando riprese i suoi studi teologici all'Institut Saint-Serge di Parigi, dove conobbe padre Cyprien Kern, professore di patristica, e Vladimir Lossky. Padre Cyprien lo iniziò alla dottrina di Gregorio di Nissa, Massimo il Confessore e Gregorio Palamàs. Egli comprese come la cristologia del Concilio di Calcedonia e la dottrina palamita delle «energie divine» siano la chiave per la comprensione della Chiesa ortodossa. In questa Chiesa trovò un valido supporto per introdursi maggiormente nella tradizione cristiana.

Accolse il Concilio Vaticano II filtrandolo attraverso l'esperienza del suo abate generale Dom Gabriel Sortais, che al suo ritorno dalla prima sessione, riferì che il modo in cui si svolgeva il Concilio lo preoccupava alquanto. Era persuaso che se

l'andamento avesse perseverato in quella direzione la Chiesa avrebbe sperimentato una delle più gravi crisi della sua storia. La speranza di una rinascita delle strutture e delle istituzioni della Chiesa romana si dovevano fondare su un ritorno allo spirito e alla dottrina dei Padri.

Nel periodo compreso tra il 1962 e il 1965 gli fu chiaro l'intento di ridare nuovo significato alla liturgia e alle osservanze monastiche, al fine di rivitalizzare ciò che si era perduto nel corso dei secoli. La presenza nella Chiesa cattolica dei cristiani di rito orientale vive della medesima tradizione degli ortodossi; questa è in grado di rappresentare il fermento per riportare tutto il corpo della Chiesa al cristianesimo delle origini. L'assunzione del rito bizantino è un mezzo per vivere della pienezza della tradizione.

Sospinto da questo intento, assieme a Padre Serafino, che per diversi anni aveva seguito l'evoluzione di queste idee, iniziò, il 14 settembre 1966, i lavori per la fondazione del monastero della Trasfigurazione ad Aubazine. Diversi compagni si unirono ben presto a loro e per molti anni cercarono di vivere della tradizione liturgica e spirituale dell'Ortodossia, pur appartenendo alla Chiesa cattolica romana.

L'assidua pratica del rito bizantino, i suoi costanti rapporti con i monasteri ortodossi, lo studio della storia della Chiesa, lo portarono a lasciare la Francia alla volta del Monte Athos. Deseille e alcuni fratelli furono accolti nella Chiesa ortodossa il 19 giugno 1977, e nel febbraio successivo furono incorporati al monastero di Simonos Petra. Successivamente, fu invitato a ritornare in Francia dall'Archimandrita Aimilianos - abate di Simonos Petra - per fondare una dipendenza del monastero stesso, che fu inaugurato il 14 settembre 1978, dedicato a Saint-Antoine-le-Grand, a Saint Laurent en Royans. Padre Placide assunse la docenza di patristica all'Istituto Teologico Ortodosso di Saint-Serge a Parigi, nonché fu fondatore della collana dedicata alla spiritualità orientale dell'Abbazia di Bellefontaine.



Come scrive anche nella sua breve autobiografia, contenuta nel suo ultimo libro *De l'Orient à l'Occident. Orthodoxie et catholicisme*<sup>3</sup>, egli era un uomo di preghiera sin dalla sua infanzia. Per un monaco - spiega - «si prega in due forme, con la preghiera comunitaria e con quella che sgorga dalla ruminatio, appresa già nel mondo cistercense nel periodo anteriore al Concilio Vaticano II, ma nutrita in seguito nei lunghi uffici monastici»<sup>4</sup>. In quest'ultima pubblicazione viene distillato il suo insegnamento. Esorta e incoraggia, a percorrere la strada dell'orazione, ispirandosi alle Scritture secondo l'interpretazione dei Padri fondendola all'imprescindibile esperienza personale, vivendo idealmente nella grande tradizione monastica universale, alla stregua di un anello di congiunzione mediante la pratica della «preghiera ininterrotta».

## 2. L'«Union à Dieu»

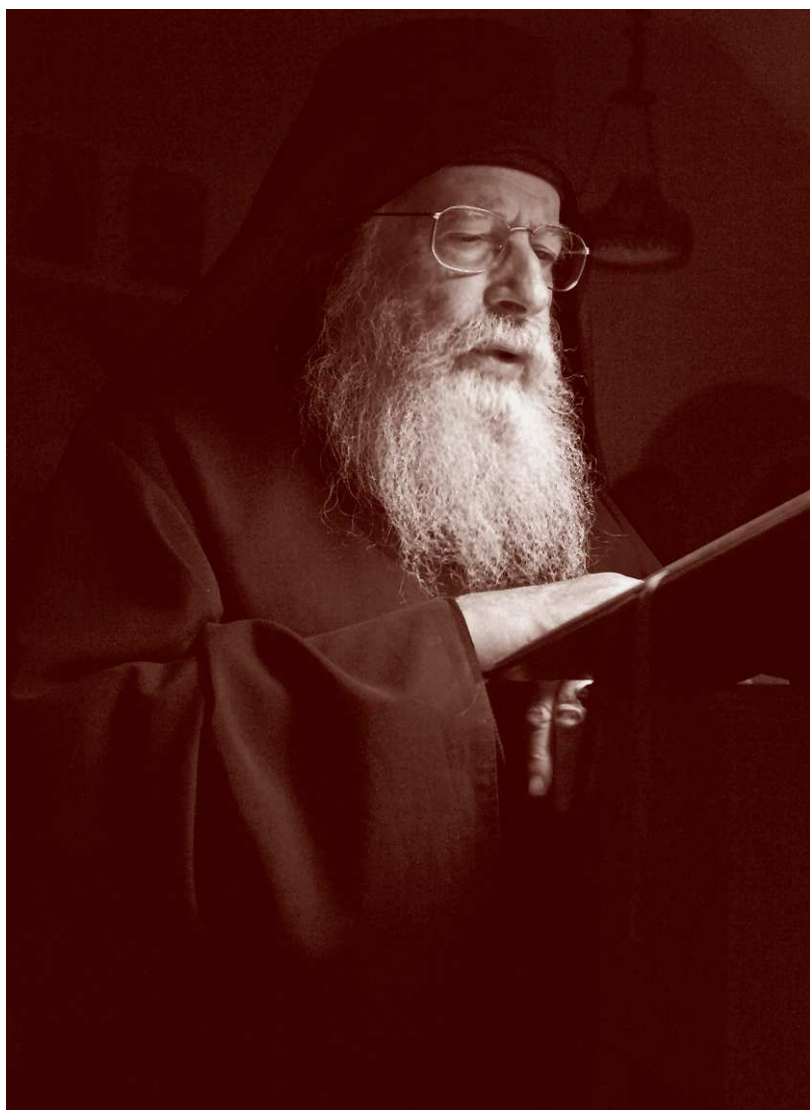
In una sua conferenza<sup>5</sup>, tenutasi nel centro di Karma Ling vicino a Pontcharra nelle Alpi francesi, nel contesto di un simposio tra buddisti e cristiani, gli fu chiesto di relazionare sull'*hesychasmo*. Nella *praefatio* precisò che

ciò che è designato con questo nome non è, in effetti, da separare dalle informazioni sulla preghiera, considerate nel suo aspetto più generale, come viene trasmesso nella Chiesa ortodossa. Né è possibile parlare di preghiera isolandola dall'intera vita spirituale. Pertanto, dovendo collocare l'insegnamento ortodosso sulla preghiera nel più ampio contesto della vita spirituale [...] vi parlerò quindi, prima di tutto, in modo necessariamente sommario, di ciò che è l'«unione con Dio» secondo la tradizione ortodossa, e quindi delle vie di «unione con Dio».<sup>6</sup>

Per questo motivo è utile comprendere quale sia l'orizzonte in cui si cala l'orante, immerso nella «preghiera del cuore», al fine di valorizzare questa pratica spirituale e ascetica.

Nella Chiesa Ortodossa, l'«unione con Dio» è concepita come deificazione (*Théōsis*), che gli scrittori spirituali d'ogni tempo - sulla scorta degli antichi Padri della Chiesa - esprimono avvalendosi esclusivamente di metafore e immagini.

Massimo il Confessore (580-662), uno dei Padri, che espose con accuratezza e profondità questa esperienza, esprime l'essenza dell'«uomo deificato; [egli] non vuole più nulla di se stesso: è come l'aria, interamente penetrata dal fuoco».<sup>7</sup> Vi è in tutte le cose una sola e sempre uguale «energia»<sup>8</sup>, comune a Dio e a coloro che ne sono resi degni. Questo testo allude a una dottrina propria della tradizione ortodossa, quella inerente la distinzione in



Dio tra «essenza» ed «energia». Dio, da un lato, è una realtà misteriosa che è al di là di ogni conoscenza, perciò incomunicabile, cioè l'«essenza divina»; e, dall'altro, emana lo splendore di quest'«essenza increata», che gli appartiene intrinsecamente, costitutiva della vita trinitaria, che può essere comunicata alla creatura per effetto della Grazia. La «deificazione» dell'uomo è l'effetto di una compenetrazione di quest'«energia divina», nominata talvolta anche «radianza della divinità».<sup>9</sup>

La «deificazione» dell'uomo è il *télos* della vita spirituale, che si realizza a partire da una realtà già sussistente e nel contempo è frutto di una trasformazione personale graduale. Per la tradizione cristiana ortodossa consiste nel prendere coscienza di un *quid* in dotazione all'uomo sin dalla sua creazione. L'uomo partecipa alla natura divina, esistente prima d'ogni cosa, perché dotato di una sorta di capacità di svuotamento. L'uomo si rende «capace», nel corso del cammino divinizzante, a riempire questo «vuoto» nella ricerca di Dio. Nel genere umano è instillato il profondo desiderio di Dio, di conformarsi a Lui. Esiste, dunque, nell'essere uma-

no una naturale tendenza verso Dio, in quanto creato «a sua immagine».<sup>10</sup> Questa genesiaca attrazione è aumentata fino all'apice massimo della sua efficacia attraverso il primo dono dello Spirito Santo nel battesimo, che conduce alla confermazione, e infine, all'Eucaristia. Il battesimo è solo un punto di partenza. Successivamente nella vita spirituale si coopererà sinergicamente con la Grazia donata. La libertà umana viene interpellata ad accogliere questa offerta atta a trasformare l'uomo in Dio. Si contraddistinguono solitamente due fasi della vita spirituale, la fase iniziale e la fase di pieno sviluppo, designandole con i termini di «immagine» e «somiiglianza».<sup>11</sup> L'«immagine» (*icòna*) corrisponde alla fase iniziale del conformarsi a Dio, derivante sia dal dono battesimale della Grazia e che dalla conformità radicale della natura umana a Dio, che si orienta verso di Lui. La «somiiglianza» si riferisce al pieno completamento dell'«unione con Dio», della trasfigurazione dell'uomo.

Per Massimo il Confessore l'uomo è completamente penetrato da Dio, quando fa propria la volontà di Dio; allora l'«energia divina», la luce divina, può davvero diffondersi senza impedimenti.

Al fine di perseguire gradatamente la «somiiglianza» sarà necessario «uscire da se stessi». Infatti, Dio, a causa della sua trascendenza, non può essere realmente raggiunto né dai sensi, né dalla naturale attività dell'intelligenza che analizza, confronta e ragiona.

Gregorio Palamàs descrive questo processo nelle *Triadi*

D'altronde, quelli ritenuti degni di ricevere il mistero, con l'orecchio fedele e accorto come quello degli iniziati, possono anch'essi cantare la luce divina e incomprensibile partendo dallo spogliamento totale. Non possono però unirsi con essa o vederla, a meno che non si purifichino ubbidendo ai comandamenti divini e consacrando la loro mente alla preghiera purificata e immateriale per ricevere la potenza sovranaturale della contemplazione. Come potremo chiamare questa potenza che non dipende né dall'attività della mente né dai sensi? Non diversamente da Salomone il quale ha affermato: essa è una sensazione intellettuale e divina. Accoppiando i due aggettivi egli convince il suo ascoltatore a non considerarla come un'intellezione, dato che l'attività della mente non è nessuna delle due, essendo la sensazione spirituale qualcosa di diverso rispetto a loro.<sup>12</sup>

Gregorio penetra il significato delle mistero divino, mantenendo il carattere immateriale della percezione intellettuale, ma senza mai possederlo

secondo le categorie della logica formale, bensì mediante l'«immediatezza», il «calore», l'«esperienza», senza fare affidamento ad alcuna percezione intellettuale né sensoriale. L'uomo nel raggiungere questo *status* fa ricorso all'intelligenza nel suo naturale esercizio; questo permette di raggiungere l'intelligibile attraverso i concetti, tramite la conoscenza nozionale espressa in formule; per un altro verso, quella che Palamàs chiama «unione», rappresenta il dono delle «energie divine» all'uomo, da cui procede la percezione della presenza del divino.<sup>13</sup> Palamàs fa chiarezza affermando che «la nostra santa fede è anche, in qualche modo, una visione del nostro cuore che supera ogni sentimento, ed è tutto intellezione, perché trascende tutte le facoltà della nostra anima».<sup>14</sup>

Deseille aggiunge

Cette remarque est extrêmement intéressante parce qu'elle établit une continuité entre la simple foi, c'est-à-dire l'adhésion à la Parole de Dieu, le fait de croire simplement à ce que Dieu nous a dit, et la contemplation. Nous lisons dans l'Évangile: «nul n'a jamais vu Dieu, mais le Fils, lui l'a fait connaître». En adhérant à la parole du Christ, au-delà de tout ce que nous pouvons comprendre, sentir et percevoir, nous obtenons une connaissance réelle de Dieu. La foi, la simple foi, l'adhésion à la parole de Dieu — répondant à un instinct profond inscrit dans notre cœur par l'Esprit-Saint — nous permet déjà de dépasser la sensation et l'intellection. Déjà, la foi est réellement proportionnée à ce que Dieu est, d'une façon qui, il est vrai, est encore obscure, qui devra s'approfondir; mais ce sens divin, cette sensation divine dont nous parle saint Grégoire Palamas est homogène à cette foi initiale, elle n'en est, finalement que le développement. C'est la foi devenant consciente de son objet, le réalisant par une sorte d'instinct intérieur, développé en nous sous l'action du Saint-Esprit.<sup>15</sup>

Paradossalmente, quest'«uscita da se» stessi coincide con un «ritorno in se stessi». San Basilio compendia questi due aspetti dimostrando che l'uomo, ritornando a se stesso, supera se stesso; e questo avviene in forza della dinamicità che si trova in se stessi alla presenza di Dio. L'«energia divina» trasfigura l'uomo interiormente nella misura in cui si allontana dal proprio sé, inoltrandosi, in taluni casi, oltre i limiti della propria natura umana. Nel profondo del proprio essere, si può trovare quell'innato istinto, quel desiderio primordiale dell'«unione con Dio». È in questo centro interiore dell'anima che viene instillata l'azione della Grazia deificante. Il progresso spirituale per ogni cristiano con-



sisterà nel prendere coscienza dell'anelito divino, inscritto in lui, sia per natura che per Grazia, come riflesso e impronta del suo archetipo increato.

Deseille precisa che questo movimento di «uscita da sé» comprende una vera e propria «lotta interiore» nell'uomo per acquisire orecchi che intendano il «mormorio interiore» dello Spirito

Cette présence intime du mystère n'est pas expérimentée par l'homme aussitôt qu'il a reçu le baptême. Le sacrement laisse subsister la concupiscence, et celle-ci se manifeste à la conscience psychologique par une multiplicité anarchique de tendances, d'images et d'idées qui captivent l'attention et nous empêchent d'entendre le murmure intérieur de l'Esprit; seul un long combat spirituel permettra d'intégrer ce monde intérieur dans l'unité d'une vie toute animée par la charité, et d'établir ainsi l'âme dans ce silence où la vérité qui nous habite se découvre à nous.<sup>16</sup>

Lo strumento principe per duellare in questa «lotta interiore» è la preghiera: la preghiera che sgorga dal «cuore purificato», anch'essa dono gratuito della Grazia. Consiste nella *ri-creazione* del cuore mediante lo Spirito Santo, che traghetta l'uomo a uno stato di «preghiera costante». Di per sé, l'uomo può pregare spesso, rinnovando questi piccoli atti di preghiera; ma questa non è ancora l'autentica «preghiera continua». Quest'ultima s'iden-

tifica con la «preghiera del cuore» nel pieno senso del vocabolo, come forma diffusa di preghiera contemplativa. Ciò implica che la Carità pervada l'anima nella sua interezza, tanto da diventare profonda e universale, e far sì che tutte le sue azioni e i suoi atteggiamenti procedono spontaneamente. Tutta l'esistenza si muterà in preghiera, integralmente orientata verso Dio. L'aspirazione a Dio, alla quale l'uomo decide di aderire pienamente e spontaneamente, stimola tutta l'attività umana e in tutte le attività il cuore si porrà all'incessante ricerca di Dio.<sup>17</sup>

### 3. La «preghiera del cuore»

La vita di preghiera conosce, dunque, un suo proprio sviluppo che va di pari passo a quello della vita spirituale. Questa si realizza, come illustrato, nel graduale passaggio dall'«immagine» genesiaca alla «somialianza» pienamente realizzata nell'esistenza umana. Il cuore riveste, in questo caso, un ruolo centrale

Le coeur, c'est donc à la fois le centre de l'âme, créé à l'image de Dieu et toujours secrètement orienté vers lui, et, greffé sur cette orientation foncière de notre être, le faisceau des tendances bonnes ou mauvaises, qui résultent soit de la répétition de nos actes délibérés, soit d'un don gratuit de Dieu, et qui sont devenues en nous comme une seconde nature, principe de jugements et d'actes quasi spontanés, quoique pleinement assumés par notre liberté.<sup>18</sup>

La «preghiera del cuore» è un modo di orazione in cui si è attirati per esprimere la fede in modo semplice, silenzioso, pacato e tuttavia reale, anche se catapultati di sovente nell'aridità e nell'impotenza, con lo scopo ultimo di approdare a uno sguardo penetrante sulla realtà, a pena di uno stallo della dimensione personale dell'intuizione della presenza di Dio nell'esistenza. Per raggiungere quest'obiettivo ci si avvale anche di una tecnica che ha il sapore della ripetitività. La reiterazione di una formula breve e concisa, come può essere la «preghiera di Gesù», porta l'uomo alla presenza del Dio vivo. Questo semplice atteggiamento esteriore pone l'uomo sotto l'azione divina, «dove l'attesa paziente di Dio che si è nascosto e lo ha ridotto all'impotenza, ne rivela il senso profondo del ritrovarsi in Lui». <sup>19</sup> La «preghiera del cuore» si è condensata in una formula, decodificata nel corso dei secoli, che si può compendiare in «Signore Gesù Cristo, abbi pietà di me», alla quale spesso viene aggiunto «peccatore». <sup>20</sup> Lo stadio più elevato di preghiera si raggiunge passando attraverso un livel-





lo attivo, denotato da uno sforzo cosciente. Secondo la tradizione ortodossa - e questo è un punto in cui differisce dalla tradizione cattolica come si è sviluppata soprattutto a partire dalla fine del Medioevo, dal XVI secolo - la «fase attiva» della vita di preghiera è caratterizzata dalla preghiera vocale attenta, che in Occidente s'identifica come «meditazione»<sup>21</sup>, ma ne differisce in larga parte. Infatti, in quest'area geografica è stata sviluppata una prassi nell'orazione che utilizza l'intelligenza discorsiva, la riflessione, la sensibilità e l'immaginazione.<sup>22</sup>

La ripetizione di questa semplice invocazione possiede un triplice vantaggio. In primo luogo, porta a una certa semplificazione dell'intelligenza discorsiva. È una preghiera breve, il cui contenuto concettuale è molto povero, ma allo stesso tempo completa. Impedisce alla mente di divagare inutilmente. È un'unica supplica dell'anima umana nel volto di Cristo. L'attività mentale ridotta permette di far riemergere il desiderio unitivo inscritto nel profondo del cuore, tanto da rappresentare l'essenza stessa della preghiera. In secondo luogo, recitare questa preghiera seguendo un certo ritmo, o semplicemente seguendo il ritmo del respiro, pronunciando metà della preghiera sull'inspirazione e l'altra sull'espiazione, con una leggera pausa, orienta verso l'unificazione interiore, ed è un modo per lottare contro le distrazioni. In terzo luogo, la peculiarità della «preghiera del cuore» è conferita dalla valenza del Nome di Gesù. Il nome di Gesù è per la tradizione ortodossa alla stregua di una «*icòna* verbale» e non un mero fonema, un *memento*. L'*icòna* materialmente rappresenta la persona di Cristo, la Madre di Dio o un santo, la si può concepire come

il testimone in una staffetta alla ricerca della presenza di Dio. L'«*icòna*» nella sua concretezza è una tavoletta di legno, ma poiché rappresenta il Verbo Incarnato, si beneficia dell'energia, dell'irradiazione spirituale della raffigurazione. Allo stesso modo, nella «preghiera del cuore», il suo Nome è in qualche maniera un'«*icòna* di Cristo». Avvalendosi, in apparenza, di una parola umana nella sua sostanza, si è in grado di invocare l'«energia divinizzante».<sup>23</sup>

I monaci trascorrono parte del loro tempo recitando questa preghiera da soli; è abitudine scorgerli nel loro servizio intenti nell'orazione costantemente ripetuta sottovoce. Un laico può anche pronunciarla in silenzio nel suo cuore, sull'autobus, nella metropolitana, sul treno, mentre lavora, in ogni circostanza. Eppure questa non è ancora vera «preghiera continua», ma rimane una «preghiera intermittente», formata da una successione di orazioni. Essa ha lo scopo di condurre l'uomo alla vera «preghiera continua», che consiste in uno stato che trascende tutti gli atti.

L'essenza della vita spirituale, certamente, è la preghiera. Ma questa deve essere accompagnata da uno sforzo spirituale in tutte le aree d'attività umane. E non si deve cercare in alcun modo di raggiungere gli stati superiori di preghiera anticipandoli, cioè prima che si sia realizzata una profonda purificazione dell'intero essere. Trascurare questo sarebbe come aprire la porta a tutte le illusioni, per ricadere in sensazioni confuse, apparentemente spirituali, ma che in realtà non lo sono, e non hanno nulla in comune con la vera esperienza di Dio. Questa pratica coinvolge, non solo i monaci, ma tutti i cristiani; infatti, ognuno è chiamato a far ger-



minare quel seme divino ricevuto nel battesimo. In ultima istanza, essa consiste soprattutto nell'esercizio dell'umiltà e della carità fraterna, nel riconoscimento della condizione peccaminosa e dell'umile amore nei confronti del prossimo. Queste sono le

sole porte che possono fare accedere alla pienezza dei doni di Dio e allo stato di preghiera imperituro, poiché lo scopo della vita del cristiano è «l'acquisizione dello Spirito Santo, cioè il regno perfetto di Dio nell'uomo».<sup>24</sup>

<sup>1</sup> *Les funérailles du père Placide Deseille au monastère Saint-Antoine-le-Grand*, fonte: <https://orthodoxie.com/funeraillles-pere-placide-deseille-monastere-saint-antoine-grand/> (consultato il 25/09/2018).

<sup>2</sup> Le informazioni biografiche sono tratte dai siti ufficiali ortodossi: *Témoignages: chemins vers l'orthodoxie. Étapes d'un pèlerinage per l'Archimandrite Placide (Deseille)* fonte: <https://www.pagesorthodoxes.net/foi-orthodoxe/temoignage-placide-deseille.htm> (consultato il 10/07/2018); ARCHIMANDRITE VASILY (PASQUIET), *In Memoriam: Schema-Archimandrite Placide*, fonte: <http://orthochristian.com/109855.html> (consultato il 25/09/2018).

<sup>3</sup> P. DESEILLE, *De l'Orient à l'Occident. Orthodoxie et catholicisme*, Éditions des Syrtes, Genève, 2017.

<sup>4</sup> Cf P. DESEILLE, *Monachisme oriental et monachisme occidental*, in *Nous avons vu la vraie lumière: la vie monastique, son esprit, et ses textes fondamentaux*, L'Age d'Homme, 1990, 184.

<sup>5</sup> Cf P. DESEILLE, *L'union à Dieu et la prière*, Saint-Laurent-en-Royans, Monastère Saint-Antoine-le-Grand 2001.

<sup>6</sup> *Ivi*, 3.

<sup>7</sup> MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, 11, 7; PG 90, 1076C.

<sup>8</sup> Massimo il Confessore specificherà che l'«energia divina» non sostituisce l'energia umana, ma che la penetra internamente e la deifica.

<sup>9</sup> Gregorio Palamàs (1340-41) decodificò con questo linguaggio la teologia della «luce increata», dell'«essenza delle energie divine» e della partecipazione umana, nel suo scritto *In difesa dei Santi esicasti* (Trad. in lingua corrente J. MEYENDORFF, *Défense des saints hésychastes: introduction, texte critique*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain 1959). Per approfondimenti G. I. MANTZARIDI, *The deification of man: st. Gregory Palamas and the orthodox tradition*, Salonico 1963; Y. SPITERIS, *Palamas: la grazia e l'esperienza*, Lipa, Roma 1996.

<sup>10</sup> Cf P. DESEILLE, *La création à l'image et à la ressemblance de Dieu*, in *Nous avons vu la vraie lumière: la vie monastique, son esprit, et ses textes fondamentaux*, L'Age d'Homme, 1990, 46-7.

<sup>11</sup> Cf T. SPIDLIK - M. CAMPATELLI - R. ČEMUS, E.G. FARRUGIA - G. MARANI - M.I. RUPNIK - M. TENACE, *Lezioni sulla Divinumanità*, Lipa Edizioni, Roma 1995.

<sup>12</sup> GREGORIO PALAMÀS, *Triadi in difesa dei Santi esicasti*, I, 3, 19-20; (traduzione a cura di R. D'ANTIGA, Ed. Messaggero, Padova 1989, 134-5).

<sup>13</sup> Evdokimov si esprimeva in questi termini: «con le sue facoltà naturali, contemplando il mondo, l'uomo può elevarsi alla conoscenza, non di Dio, ma della gloria di Dio: il filosofo, può formulare la nozione dell'Essere Assoluto. Ma qui si pone il limite invalicabile. Secondo S. Paolo, la conoscenza viva di Dio come Padre celeste è dono gratuito della sua rivelazione (P. N. EVDOKIMOV, *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale: l'insegnamento, patristico, liturgico e iconografico*, Edizioni paoline, Roma 1983, 12).

<sup>14</sup> GREGORIO PALAMÀS, *op. cit.*, I, 2, 3; 40.44; J. MEYENDORFF, *op. cit.*, 466 e 476.

<sup>15</sup> [...] Vi è una continuità tra la semplice fede, vale a dire l'adesione alla Parola di Dio, il credere solamente in ciò che Dio ci ha rivelato e la contemplazione. Leggiamo nel Vangelo: «Nessuno ha mai visto Dio, ma il Figlio lo ha fatto conoscere». Aderendo alla parola di Cristo, al di là di tutto ciò che possiamo comprendere, sentire e percepire, otterremo una vera conoscenza di Dio. La fede, quella semplice, intesa come adesione alla parola di Dio - risponde a un istinto profondo, in linea con il nostro cuore per mezzo dello Spirito Santo - che già supera la mera sensazione e l'intelletto. La fede è, in effetti, proporzionata a ciò che Dio è, in un modo che, è realmente ancora oscuro, e che si dovrà approfondire [ndr nel cammino di deificazione]; ma questo senso divino, il sentimento divino di cui parla Gregorio Palamàs coincide proprio con quella fede iniziale, questo è il suo sviluppo. È la fede che diventa cosciente del suo oggetto, che si realizza con una sorta d'istinto interiore, sviluppato in noi sotto l'azione dello Spirito Santo [trad. it. nostra P. DESEILLE, *op. cit.*, 13-14].

<sup>16</sup> Quest'intima presenza del mistero non viene percepita dall'uomo appena battezzato. Il sacramento permette alla concupiscenza di permanere, e questo si manifesta nella coscienza psicologica sotto forma di una molteplicità di tendenze differenti, come immagini e idee che attirano l'attenzione e impediscono di ascoltare il «mormorio interiore» dello Spirito; solo una lunga «lotta spirituale» permetterà d'integrare questo mondo interiore nell'unità di una vita animata dalla carità, e quindi di portare l'anima in questo silenzio dove le viene rivelata la Verità che l'abita [trad. it. nostra P. DESEILLE, *Les études dans le monachisme primitif d'Orient*, in *Los moines y los estudios, IV Semana de Estudios Monásticos Poblet 1961*, Abadia de Poblet 1963, 4].

<sup>17</sup> P. DESEILLE, *La vie dans le Christ*, in *Nous avons vu la vraie lumière: la vie monastique, son esprit, et ses textes fondamentaux*, L'Age d'Homme, 1990, 69.

<sup>18</sup> Il «cuore» è, allo stesso tempo, il centro dell'anima creata a immagine di Dio e sempre inconsciamente orientata verso di Lui, cioè innestata su quest'orientamento fondamentale del nostro essere; tale orientamento si attua nella somma delle buone o cattive tendenze, che derivano o dalla ripetizione degli atti deliberati, o da un dono gratuito di Dio; questi sono diventati in noi come una seconda natura, il principio dei giudizi che confluiscono in atti quasi spontanei, anche se liberamente e pienamente assunti nell'uomo [trad. it. nostra P. DESEILLE, *Le rôle du coeur dans la vie spirituelle*, in *ivi*, 55].

<sup>19</sup> P. DESEILLE, *Essere monaci oggi*, Edizioni Qiqajon, Magnano 1984, 27-8.

<sup>20</sup> Cf A. RIGO, «Le formule per la preghiera di Gesù nell'Esicasmo attonita», in *Cr St* 7 (1986), 1-18.

<sup>21</sup> Cf *La via della meditazione*, in *CrO* 216 (2016).

<sup>22</sup> P. DESEILLE, *L'union à Dieu et la prière*, Saint-Laurent-en-Royans, Monastère Saint-Antoine-le-Grand 2001, 22.

<sup>23</sup> Cf *Op. cit.*, 31; per approfondimenti I. HAUSHERR, «Les noms du Christ et voies d'oraison», in *OCA* 157 (1960); G. VANNUCCI, *Invocazione del Nome di Gesù*, LEF, Firenze 1962; K. WARE, *La potenza del Nome: la preghiera di Gesù nella spiritualità ortodossa*, Il Leone Verde, Torino 2000.

<sup>24</sup> Cf *Op. cit.*, 37.



## La settimana di preghiera per l'unità dei Cristiani a Istanbul

**“Ecco quanto è buono e quanto è soave  
che i fratelli vivano insieme” (Salmo 132)**

**Rubén TIERRABLANCA OFM\***

Ogni anno questa settimana è vissuta a Istanbul con grande interesse e partecipazione sempre più crescente. Una commissione ecumenica a livello cittadino distribuisce gli otto giorni tra le diverse chiese e ogni giorno è come se si svolgesse un pellegrinaggio tra le differenti comunità cristiane che ospitano con gioia gli altri fratelli. E partecipando a queste liturgie di rito latino, siriano, armeno, greco o caldeo, insieme ad alcune comunità pentecostali, in lingua turca, aramaica, greca, araba, inglese, francese e tedesca, si respira forte la “comunione dei santi”, la Chiesa “una, santa, universale e apostolica”, una Chiesa costituita da un piccolo e variegato gruppo di cristiani che si riuniscono per essere segno di unità e di speranza nel mondo.

Ma facciamo un passo indietro nella genesi storica di questa settimana di preghiera.

### **Storia della Preghiera per l'unità dei Cristiani\***

La preghiera per l'unità delle Chiese ha inizio in ambito protestante nel 1740 ca. Il predicatore Jonathan Edwards invita alla preghiera e al digiuno, affinché le chiese recuperino l'entusiasmo missionario. Nella seconda metà dell'Ottocento comincia a diffondersi un'Unione di preghiera per l'unità sostenuta sia dalla prima Assemblea dei vescovi anglicani a Lambeth (1867), sia da papa Leone XIII (1894) che invita a inserirla nel contesto della festa di Pentecoste. Agli inizi del Novecento, poi, il Patriarca ecumenico di Costantinopoli Joachim III scrive l'enciclica patriarcale e sinodale Lettera irenica (1902), in cui invita a pregare per l'unione dei credenti in Cristo. Sarà infine il reverendo Paul Wattson a proporre definitivamente la celebrazione dell'Ottavario che lo celebra per la prima volta a Graymoor (New York), dal 18 al 25 gennaio, auspicando che divenga pratica comune.

Nel 1926 il movimento Fede e Costituzione dà avvio alla pubblicazione dei Suggerimenti per l'Ottavario di preghiera per l'unità dei cristiani (Suggestions for an Octave of Prayer for Christian



Cappella Madonna degli Angeli, luogo del primo Ottavario di preghiera per l'Unità dei Cristiani 1908.

Unity), mentre nel 1935 l'abate Paul Couturier, in Francia, promuove la Settimana universale di preghiera per l'unità dei cristiani, basata sulla preghiera per «l'unità voluta da Cristo, con i mezzi voluti da lui». Nel 1958 il Centre Oecuménique Unité Chrétienne di Lione (Francia) inizia la preparazione del materiale per la Settimana di preghiera in collaborazione con la commissione Fede e Costituzione del Consiglio Ecumenico delle Chiese.

La data tradizionale nell'emisfero nord, va dal 18 al 25 gennaio, data proposta nel 1908 dal Servo di Dio padre Paul Wattson, perché compresa tra la festa della cattedra di san Pietro e quella della conversione di san Paolo; assume quindi un significato simbolico. Nell'emisfero sud, in cui gennaio è periodo di vacanza, le chiese celebrano la Settimana di preghiera in altre date, per esempio nel tempo di

\* Vicario Apostolico d'Istanbul  
con il Comitato Ecumenico del Vicariato



Pentecoste (come suggerito dal movimento Fede e Costituzione nel 1926), periodo altrettanto simbolico per l'unità della Chiesa.

Nel 1966 la commissione Fede e Costituzione del Consiglio Ecumenico delle Chiese e il Segretariato per l'Unità dei Cristiani (attuale Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani) concordano la preparazione del tema annuale e del materiale per la Settimana di Preghiera per l'Unità dei Cristiani che viene eseguito dal 1968. La raccolta di questo materiale, arrivato quest'anno alla sua cinquantesima edizione, è un prezioso archivio operativo valido per qualsiasi momento dell'anno e si può utilizzare ogni volta che si desidera. La preghiera per l'unità dei cristiani non ha confini, finché non diventiamo "Unum in Cristo".

Dal 1975 la Settimana di Preghiera per l'Unità dei Cristiani è preparata da gruppi ecumenici locali che rafforzano l'impegno ecumenico nelle diverse nazioni e a volte i gruppi scelti diventano commissioni ecumeniche locali.

Nel 1996 il materiale per questa settimana è stato affidato, per la prima volta a di organizzazioni laiche: associazioni cristiane di giovani donne e uomini (YMCA). In questo modo la promozione per l'Unità dei Cristiani si diffonde con grande entusiasmo tra i giovani.

Nel 2008 viene celebrato solennemente, in tutto il mondo, con vari eventi, il primo centenario della Settimana di preghiera, il cui tema «Pregate continuamente!» (1Ts 5,17) manifesta la gioia per i cento anni di comune preghiera e per i risultati raggiunti.

Tornando sulle rive del Bosforo, la presenza cristiana in Turchia oggi non arriva a essere l'1% della popolazione, mentre già solo nella metà del secolo scorso si registravano altre percentuali. Completamente diversa era la situazione se consideriamo che la Chiesa primitiva ha preso forma e si è costituita dogmaticamente, con i primi Concili, proprio in queste terre.

Ma se anche la percentuale oggi è così bassa, in essa sono comprese le seguenti Chiese: il Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli, il Patriarcato armeno di Turchia, la Chiesa Siro Ortodossa, la Chiesa Cattolica nelle sue diverse espressioni (latini, armeni, siriani e caldei) e poi le Chiese della Riforma: Anglicani, Protestanti e diverse denominazioni pentecostali. Un vero crogiuolo con un'immensa ricchezza di popoli e culture, con storie alquanto travagliate e anche con ferite profonde, che oggi convivono con una maggioranza musulmana, anch'essa abbastanza composita, e con una parte che porta il segno del laicismo e del secolarismo.



Chiesa Greca ortodossa di San Demetrio, Istanbul.





Chiesa del Patriarcato Armeno, Istanbul.

Insomma, la Turchia, ieri come oggi, ha in sé una spiccata connotazione di molteplicità e un'auspicata vocazione al dialogo.

In questo contesto, la Settimana di Preghiera per l'Unità dei Cristiani, assume una connotazione tutta particolare. Facendo delle ricerche nell'archivio storico del Vicariato Apostolico d'Istanbul, la prima notizia che abbiamo trovato è in un articolo in turco del 1970 che parla di questa settimana e annuncia la data dal 18 al 25 gennaio, con cui si incoraggiano tutti i credenti, appartenenti alle varie Chiese, a partecipare. Abbiamo appurato che negli ultimi 25 anni questa Settimana viene celebrata con regolarità e con grande gioia e partecipazione.

Dapprima queste celebrazioni si sono svolte a Istanbul, dove si concentra la maggior parte della presenza cristiana del Paese, ma negli anni successivi anche in altre città (Ankara, İzmir e İskenderun), sono iniziate celebrazioni, di uno o più giorni, all'interno dell'ottavario di preghiera.

Con grande gioia e gratitudine al Signore, ogni anno, ci troviamo in chiese di varie denominazioni cristiane per celebrare questa Settimana di preghiera. Ogni giorno, pur seguendo i temi e le letture bibliche così come suggeriti a livello mondiale,

la preghiera viene arricchita da tradizioni, riti, canti propri di ciascuna Chiesa, nella suggestiva cornice di luci, candele, incenso e colori dei vari edifici sacri dove viene svolta la preghiera. E dopo la celebrazione ci si ritrova per un momento conviviale, luogo di incontro e di nuove conoscenze, per stringere o rinsaldare quei rapporti che poi continuano nella vita di ogni giorno tra la gente della grande metropoli euroasiatica o degli altri centri.

La Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani qui a Istanbul, come in ogni altro luogo, mette in luce che l'unità è un dono dello Spirito Santo e senza il suo aiuto ogni sforzo ecumenico sarebbe inutile. Allo stesso tempo la preghiera per l'unità deve sempre essere seguita da fatti concreti. La Settimana di preghiera non è solo per chiedere il dono dell'unità, ma anche di pregare per quell'unità che è già data ai cristiani in Gesù Cristo e ai quali ne è affidata la cura e la visibilità. E mentre si pubblica questa collaborazione del nostro Vicariato Apostolico d'Istanbul, appare già il materiale per la settimana di Preghiera per l'Unità dei Cristiani del 2019, preparato dalle Chiese e dalle Comunità ecclesiali dell'Indonesia: *“La giustizia e solo la giustizia seguirai”* (Dt 16,20).

\* Alcuni siti internet consultati:

[http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/sub-index/index\\_weeks-prayer\\_it.htm](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/sub-index/index_weeks-prayer_it.htm)

[http://www.geii.org/week\\_of\\_prayer\\_for\\_christian\\_unity/week\\_of\\_prayer\\_history.html](http://www.geii.org/week_of_prayer_for_christian_unity/week_of_prayer_history.html)

<http://www.famigliacristiana.it/articolo/settimana-di-preghiera-per-l-unita-dei-cristiani-cos-e-e-quando-nasce.aspx>

# “Date in elemosina e tutto sarà puro”

## Un confronto tra l’elemosina crisostomiana e la colletta paolina

Angela MOSCHETTA

### Introduzione

«L’elemosina si presenta al tribunale di Cristo non solo per difendere, ma anche per persuadere il giudice stesso a sostenere la causa di chi è giudicato ed esprimere la sentenza in suo favore: anche se ha commesso innumerevoli peccati, lo premia e lo esalta. *Date in elemosina e tutto sarà puro*»<sup>1</sup>

“*Date in elemosina e tutto sarà puro*”<sup>2</sup>: è il titolo che abbiamo scelto per la nostra tesi concernente il tema dell’elemosina in Giovanni Crisostomo. È anche il famoso monito di Cristo nei confronti dei farisei del suo tempo, spesso richiamato dal nostro Autore nella sua predicazione, soprattutto quando si rivolgeva ai ricchi prelati della Sua Chiesa a Costantinopoli, o ai proprietari terrieri che spadroneggiano sulla vita dei miserabili, per spronarli a un senso di giustizia e di misericordia. Stando così le cose, possiamo già trarre due costanti del noto esponente della Scuola di Antiochia<sup>3</sup>: innanzitutto l’amore ardente per la Scrittura per la quale ha consumato tutto se stesso, non concedendo sonno ai suoi occhi<sup>4</sup>, bensì “divorando con avidità” la Parola divina, delizia e letizia del suo cuore. Come naturale conseguenza di questa sua fervente passione, Giovanni Crisostomo, si fa “bocca” del Signore stesso che esorta, ammonisce, conforta, fascia le ferite dei cuori spezzati, denunciando i soprusi perpetrati ai danni dei poveri del suo tempo, per annunciare, con incomparabile forza profetica e concreta dinamicità apostolica, il Regno di Dio. E questa missione di apostolo, di profeta incompreso e vilipeso, di martire del suo tempo<sup>5</sup>, l’adempie con imperterrita forza d’animo e solerzia d’azione, non temendo di guardare in faccia la morte ordita contro di lui dai suoi numerosi avversari.

Tornando all’oggetto precipuo del nostro argomento, ossia l’elemosina, ci chiediamo: quale configurazione assume per il nostro omileta? Da quale prospettiva viene qui considerata? In quali termini è possibile effettuare un confronto con l’“*Apostolo delle Genti*” relativamente alla colletta da lui caldeggiata soprattutto nella *Prima e Se-*

*conda Lettera ai Corinti*<sup>6</sup>? L’elemosina, «unico modo per rimediare ai dislivelli sociali»<sup>7</sup> del IV secolo d.C, funge da *trait d’union* tra la ricchezza e la povertà, temi ribaditi spesso dal Crisostomo nei suoi scritti e nelle sue omelie<sup>8</sup>. Scopriremo un’elemosina polimorfe e multivalente, connotata ad esempio come guadagno per il povero e per il ricco<sup>9</sup>, oppure decritta quale “tesoro in cielo”<sup>10</sup> che apre un varco privilegiato verso la salvezza eterna; o ancora elemosina nel senso di onore reso a Dio nel corpo piagato del povero e quindi caratterizzata come partecipazione degna al corpo di Cristo (eucarestia). Il tutto inquadrato all’interno di una prospettiva escatologica di giudizio e di salvezza finale, che echeggia la perspicua constatazione di Gesù quando, rivolgendosi ai Suoi con tono perentorio, afferma: «*Ero affamato e mi avete dato da mangiare*»<sup>11</sup>.

Avendo enucleato alcuni punti nodali del presente lavoro, diamo rapidamente uno sguardo alla sua struttura che suddividiamo in due parti. Nella prima metteremo a fuoco alcuni essenziali tratti del «*Cantore dell’elemosina*»<sup>12</sup> concernenti la biografia, l’indole, la spiritualità, lo stile esegetico della sua omiletica, e quindi l’affinità di pensiero con Paolo, ritenuto come suo maestro e modello di apostolato<sup>13</sup>. Forniremo inoltre alcuni salienti riferimenti alla temperie storica e al contesto urbano, sociale e politico delle città di Antiochia e di Costantinopoli, sedi del suo ministero pastorale. Avendo offerto una panoramica generale dell’Autore, passeremo, in seguito, nella seconda parte, a porre un confronto tra l’elemosina crisostomiana e la colletta paolina alla luce di alcuni stralci dell’omelia “*De Eleemosyna*”. Il tutto sarà corredato anche da altri luoghi della produzione crisostomiana, in particolare modo alcuni passi delle *Omelie sul Vangelo di Matteo* e qualche espressione attinta da alcuni brani dei “*Discorsi sul povero Lazzaro*”. Infine, ci avvieremo all’epilogo di questo percorso, indicando alcune considerazioni conclusive sul valore dell’elemosina in chiave antropologica e teologica o meglio “teandrica”. Non ci resta che augurare al nostro lettore un buon cammino.



## Giovanni Crisostomo: un ritratto biografico

Giovanni Crisostomo nacque ad Antiochia (nella provincia di Siria), nel IV secolo, in una data ancor oggi non precisata, tra il 345 e il 354 d.C; alcuni studiosi propendono per il 349 d.C<sup>14</sup>. Proveniva da una famiglia cristiana benestante: suo padre Secondo, di origine latina, era un alto ufficiale dell'esercito di Siria; sua madre Antusa, di origine greca, donna di fede profonda e di un alto sentire; rimasta presto vedova, si dedicò premurosamente all'educazione del figlio<sup>15</sup>. Giovanni approfondì gli studi di retorica sotto la guida del celebre Libanio e quelli di filosofia, prevalentemente di estrazione stoico-cinica, alla scuola di Andragrazio. Ricevuto il battesimo a diciotto anni, frequentò la scuola catechetica - teologica di Antiochia avendo come principale maestro Diodoro, futuro vescovo di Tarso<sup>16</sup>. Il suo desiderio di perfezione lo spinse ad abbracciare la vita monastica. In un primo tempo scelse il cenobio. In seguito si ritirò in una grotta in assoluta solitudine, dedicandosi giorno e notte alla meditazione della Scrittura, incurante di mortificare il suo corpo e il suo riposo. Dopo quattro anni, a malincuore fu costretto a congedarsi da quella vita "angelica" modello di ispirazione di tutto il suo *modus vivendi*<sup>17</sup>, per ottemperare alle necessità della Chiesa del suo tempo. Nel 386 d.C, infatti, fu ordinato presbitero dal vescovo Flaviano e per dodici anni adempì a questa missione pastorale con intrepido zelo, servendo la Chiesa di Antiochia attraverso una predicazione intrisa di sincero amore per la verità, senza compromessi di sorta. In questo periodo la sua straordinaria capacità di parlare al cuore della gente scrutandone il pensiero e mettendone in crisi le intenzioni più recondite, gli meritò il titolo di «*massimo fra gli oratori sacri*»<sup>18</sup>. Scrive a tal proposito Palladio:

«Trascorse dodici anni presso la Chiesa di Antiochia, divenendo il decoro di tutto il clero locale per l'austerità della sua vita: egli offriva agli uni il condimento del sale della sua sapienza; illuminava altri con i suoi insegnamenti; altri ancora li saziava alle fonti dello Spirito Santo»<sup>19</sup>.

Tuttavia anche questa condizione di vita "beata" era destinata a essere per il giovane presbitero antiocheno una collocazione provvisoria. Il Signore chiamò il suo eletto, destinato a soffrire molto per il Suo nome<sup>20</sup>, a succedere a Nettario, patriarca di Costantinopoli, deceduto nel 397. L'anno seguente Giovanni fu consacrato vescovo della "Nuova Roma". Subito si applicò alla riforma dei costumi del suo clero, corrotto dalla mollezza che aveva impresso il suo predecessore. Da questo mo-

mento in poi apparirà manifesta una parabola discendente per l'ineccepibile uomo di Dio, il quale non avrebbe retto di fronte alla perversione della Sua Chiesa, né tanto meno dinanzi ai loschi intrighi della corte imperiale di Costantinopoli macchinati dalla perfida imperatrice Eudossia in sintonia con l'infido e terribile Teofilo, patriarca di Alessandria. Commenta in merito Quasten:

«Ben presto apparve chiaro che la sua nomina alla sede della residenza imperiale era stata la sventura della sua vita, giacché non seppe adattarsi alla situazione. Non comprese mai che esisteva una essenziale differenza tra l'atmosfera avvelenata della residenza imperiale e il clima più puro della capitale provinciale di Antiochia. La sua anima era troppo nobile e disinteressata per intuire il gioco degli intrighi della corte [...]. La sua fedeltà senza compromessi al proprio ideale non fece che unire contro di lui tutte le forze ostili»<sup>21</sup>.

E così i suoi acerrimi nemici appartenenti alla Chiesa e all'impero di Costantinopoli diedero inizio alla lunga odissea del Pastore indefesso, attraverso ingiuste condanne e false accuse<sup>22</sup>, a cui seguono infausti periodi di esilio, prima in Bitinia, poi secondo una *escalation* sempre più dilacerante e pervicace, a Cucusa nella bassa Armenia. Infine a Comana del Ponto. Il 14 settembre del 407<sup>23</sup>, stremato dalle lunghe ed estenuanti marce a piedi sotto la crudele scorta dei soldati, esalò il suo ultimo respiro<sup>24</sup>.

### La statura fisica, morale e spirituale. Lo stile omiletico ed esegetico.

«Il divino Crisostomo, quanto all'aspetto fisico era di statura molto bassa, gracilissimo [...], orbite profonde e occhi molto rilevanti. Ne avveniva che lo sguardo splendeva di grazia anche se nel resto della figura aveva un'impronta di malinconia [...]. Fronte calva [...], ampie orecchie [...]; guance infossate, a causa dell'asprissimo digiuno»<sup>25</sup>.

Nel suddetto ritratto di Giovanni Crisostomo, ci colpisce subito la figura esile; lo sguardo penetrante, capace di vedere le necessità dei poveri (in greco gli *ptōchói*)<sup>26</sup>; gli orecchi ampi, tesi ad ascoltare il loro grido di angoscia e ad attivarsi fattivamente per loro in numerose opere di beneficenza (come ad esempio nella costruzione di ospedali)<sup>27</sup>. Non a torto il 'cavallo di battaglia' della maggior parte delle sue omelie era l'esortazione all'elemosina. Elemosina (ἐλεημοσύνη)<sup>28</sup> che, secondo la radice etimologica, viene a identificarsi con la «misericordia verso il fratello bisognoso»<sup>29</sup>: la misericordia infatti ne rappresenta l'intima essenza, il se-

greto ontologico che la vivifica. Se Paolo, come asserisce nella *Lettera ai Galati*, porta impresso nel suo DNA di apostolo per Cristo, il costante ricordo dei poveri<sup>30</sup>, ricordo che si inverte in un'attenzione continua per loro sollecitando i suoi uditori alla colletta, Giovanni Crisostomo, spronando all'elemosina, estrinseca tutta la sua passione e commo- zione per i poveri. Testimonia infatti Pellegrino:

«Nelle sue predicazioni sia ad Antiochia che a Costantinopoli, ogni volta che parla dei poveri una tenerezza lo invade. Non sa vederli, pensarli privi di tetto, seminudi, intirizziti dal freddo, senza commuoversi profondamente»<sup>31</sup>.

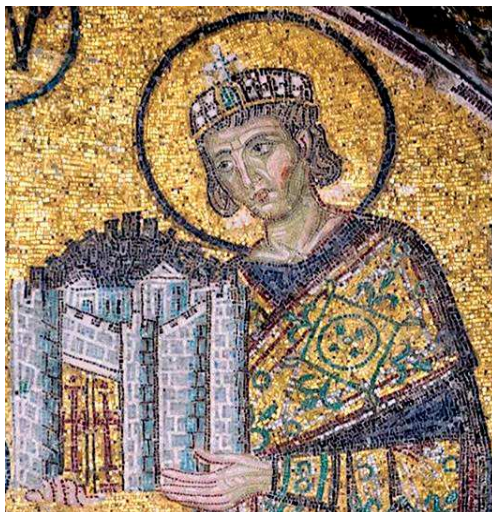
Il nostro Autore coniugava quindi mirabilmente l'azione alla parola, portando nella sua missione di zelante Pastore d'anime tutto il pathos della sua persona. La sua fama di oratore sacro, equipollente ad Agostino in Occidente<sup>32</sup>, gli assegnò il titolo di “*Bocca d'oro*”, epiteto attribuito al Crisostomo intorno al V o VI secolo d.C.<sup>33</sup> quale traduzione etimologica del suo cognome. Il “*Bocca d'oro*” mette in atto nella sua eloquenza diversi artifici retorici, per lo più tratti dalla filosofia stoico-cinica: ad esempio la tecnica della diatriba con cui ama rivolgersi in maniera diretta al suo uditorio attraverso l'uso di un interlocutore immaginario<sup>34</sup>; o l'avvalersi dell'argomentazione a *fortiori* mediante un «linguaggio esemplare»<sup>35</sup> che fa ricorso a personaggi eminenti della Scrittura come fulgidi esempi del suo discorso. Il tutto finalizzato a scuotere le coscienze intorpidite; coinvolgendo affettivamente i suoi destinatari nell'intento di richiamarli all'integrità morale della loro condotta di vita. La vita morale, dunque, costituisce un ambito privilegiato dell'omiletica crisostomiana<sup>36</sup> costruita sapientemente su un duplice livello: l'uno che rappresenta la *pars destruens*, di denuncia di comportamenti aberranti, e l'altro che funge da *pars costruens* di edificazione, di conversione, verso stili di vita graditi al Dio vivente. Il «*Messaggero del Re celeste*»<sup>37</sup>, attingendo alla Scrittura come sua prediletta fonte ispiratrice, che riporta, secondo l'esegesi tipica della scuola antiochena, nel suo senso storico-letterale<sup>38</sup>, dà prova di un'encomiabile «finezza psicologica», nonché di vera perizia «nell'orientare pedagogicamente la sua predicazione»<sup>39</sup> interloquendo con qualsiasi udito-

re del suo tempo che si fermava ad ascoltarlo, a prescindere dal suo *status* sociale. Con un motto emblematico compendì efficacemente tutto il suo *modus operandi* attestando: «*Il mio convito consiste nell'insegnamento e nella distribuzione della parola*»<sup>40</sup>.

## Cenni sulle città di Antiochia e di Costantinopoli nel IV secolo

Per ovvie ragioni anagrafiche e cronotopiche, relative sia alla successione spazio-temporale in cui il nostro Autore opera, sia in riferimento ad alcuni luoghi della produzione crisostomiana che prenderemo in esame, ovvero l'omelia *De Eleemosyna*; i *Discorsi sul povero Lazzaro* (prima metà del 387 d.C.)<sup>41</sup>; le *Omellerie sul Vangelo di Matteo* (390 d.C.)<sup>42</sup>, diamo la priorità alla presentazione di Antiochia. Di seguito viene offerta una magistrale fotografia della città, soprannominata, per la sua bellezza, la “Parigi” o la “Vienna” orientale del IV secolo:

«Culturalmente era splendida per posizione geografica, per edifici come palazzi, teatri, terme [...] e chiese, per il commercio intenso [...]. Sul piano politico [...] il senato di Antiochia era costituito da grandi proprietari terrieri. Costoro difendevano i loro interessi [...] contro ogni equa spartizione delle ricchezze. Sul piano sociale [...] la città contava 250.000 abitanti [...]. Un decimo era costituito da ricchi, un altro decimo da gente estremamente povera, e il resto da una classe media di operai, artigiani e piccoli commercianti»<sup>43</sup>.



Dal punto di vista religioso, invece, Antiochia poteva rilevare due motivi di vanto. Qui per la prima volta i discepoli furono chiamati Cristiani<sup>44</sup>, privilegio di cui

tanto amò fregiarsi il Nostro Autore. Questo medesimo luogo, inoltre, brillò, secondo quanto è attestato nell'*Omellia sull'elemosina*, per la generosità degli antiocheni nell'offrire soccorso ai fratelli della Giudea durante la carestia descritta in Atti 11,27-30<sup>45</sup>. Dalla sua terra natale il Pastore antiocheno sarebbe passato, a partire dal 398 d.C., nella famigerata Costantinopoli del IV secolo. Grazie alla sua collocazione geografica centrale fra l'Oriente e l'Occidente, la città rappresentava da un punto di vista economico e culturale, un fiorente crocevia

di commerci e un composito mosaico di etnie. Sul piano politico e sociale si registrava il forte divario tra i ricchi funzionari della corte bizantina e, agli antipodi, i poveri nullatenenti, costretti a mettersi alla mercé dei prelati della Chiesa per sopravvivere. La cosa più grave stava nel fatto che la sfrenata cupidigia di ricchezza e di potere, propria della corte imperiale, impregnava anche la Chiesa bizantina, di fronte alla quale il *Patriarca dei poveri* non poteva che ritenersi un'isolata voce fuori campo. Significativa, a tal proposito, è la narrazione di Brottier:

«Giovanni arriva in mezzo a vescovi che il più delle volte sono vicini al palazzo imperiale anziché essere accanto al loro popolo, e a preti che accettano a fatica le riforme che il nuovo patriarca ha in animo di realizzare: ridurre il tenore di vita di questo clero ed eliminare un lusso ostentato per organizzare opere di assistenza alle folle dei poveri»<sup>46</sup>.

Nonostante andasse controcorrente, il *Bocca d'oro* era realmente quella 'voce nel deserto' che gridava la Parola di salvezza; era davvero quella lampada che ardeva nelle tenebre della Sua Bisanzio.

### Giovanni Crisostomo: ambasciatore dei poveri

«Oggi mi presento a voi con l'incarico di un'ambasceria giusta [...] che mi è stata affidata dai poveri della vostra città [...]. Non mi è stata affidata da parole, da votazioni o dal parere di un consiglio comune, ma da una visione miserevole e tristissima. Li ho visti in gran numero sulle piazze e lungo le strade che ho percorso per venire a quest'assemblea [...]. Penso che sarei il più disumano degli uomini se non ve ne parlassi»<sup>47</sup>.

Giovanni Crisostomo pronunciò questa omelia mentre, in una giornata d'inverno, dopo aver attraversato la città di Antiochia<sup>48</sup>, imbattendosi nei poveri che la popolavano e facendosene ambasciatore. Cosa lo spinse a sposare la causa dei poveri antiocheni? Non un motivo politico, - egli infatti non figurava ad Antiochia come *leader* votato dai cittadini a capo di un qualsivoglia partito; né una mera filantropia in virtù della quale si assumeva la responsabilità di attivarsi per qualcosa che aveva sentito dire da altri. C'era in gioco il disegno divino che lo aveva condotto per mano lì dove lui non avrebbe voluto, lasciando la vita monastica in favore del ministero presbiterale. Il *Bocca d'oro*, infatti, era stato eletto da Dio per essere "Pastore" amante del suo gregge, con particolare riguardo ai bisognosi. Perciò, tutto quello di cui faceva esperienza viva e concreta, vedendolo con i suoi occhi,

ascoltandolo con i suoi orecchi, toccandolo con le proprie mani, diventava impellente priorità da porre all'attenzione del popolo di Dio. E per amore di questo suo popolo non avrebbe potuto tacere, finché non sarebbe sorta la giustizia a trasfigurare il volto stravolto della terra. Proprio in forza di questo imperscrutabile disegno divino, dunque, al servizio del quale parlava e agiva, trasse in ballo nella sua predicazione, come suo coadiutore e avvocato difensore (συνεργός)<sup>49</sup>, Paolo. Ricordando l'esortazione di quest'ultimo nella *Prima Lettera ai Corinzi*, il "cantore dell'elemosina" ne delineò l'orizzonte escatologico con queste parole:

«[Paolo] Dopo aver menzionato il giudizio futuro davanti a quel tremendo tribunale, e dopo aver ricordato quella gloria di cui si rivestirono i giusti [...] introduce il discorso in merito alla colletta, sì che chi ascolta, aspirando alle buone promesse e reso più sensibile, recepisce quel discorso con maggiore disponibilità, mentre resta in lui il timore ancora vivo del giudizio»<sup>50</sup>.

Con evidenza lapalissiana viene mostrato l'intento parenetico e didascalico del Crisostomo rivolto all'uomo della sua epoca, a quello odierno, e a quello di ogni tempo. Consapevoli che la nostra patria è nei cieli, l'omileta ci esorta a vivere il nostro pellegrinaggio sulla terra, come preziosa opportunità di salvezza offertaci da Dio *hic et nunc*, qui ed ora, per poi godere a piene mani, al cospetto del Giudice supremo, la gioia eterna. In che modo sarà possibile tutto questo? Con la "grazia della colletta", formula paolina che in termini crisostomiani corrisponde all'"olio dell'elemosina"<sup>51</sup> (olio che fa riferimento alla parabola delle vergini sagge spesso rievocata dal Nostro Autore), oltretutto olio di misericordia quale pegno di salvezza presente e futura.

### Il senso domenicale ed eucaristico dell'elemosina

Riportando le parole di Paolo che indicano come giorno propizio per la colletta la domenica, il *Bocca d'oro* ne forniva questa affascinante spiegazione:

«"Quanto alla colletta in favore dei santi, fate anche voi come ho ordinato alle chiese della Galazia. Ogni primo giorno della settimana, ciascuno metta da parte ciò che gli è riuscito di risparmiare [...]" (1Cor 16,1-2). Ha chiamato la domenica primo giorno della settimana. E perché ha riservato questo giorno all'offerta? Perché non ha detto il lunedì, il martedì o proprio il sabato? [...]. Il fatto che in questo giorno si cessi ogni attività, che l'anima si fa più splendente di



gioia per il riposo, e cosa più importante di tutte, che in questo giorno godiamo di innumerevoli beni. Infatti in questo giorno è stata sconfitta la morte [...], cancellato il peccato, [...] riconciliati gli uomini con Dio e la nostra stirpe ha fatto ritorno alla nobiltà precedente, anzi a una di gran lunga superiore: e il sole ha visto lo spettacolo dell'uomo divenuto immortale»<sup>53</sup>.

Con un argomentare intriso di interrogativi diretti, sapientemente ritmato da uno stile incalzante e concitato, reso più avvincente dalla figura retorica del *climax* atta a creare una straordinaria *subspence* emotiva, l'omileta mette in auge il senso cairologico (di tempo proprio) della domenica per poi esaminarne l'inestimabile valore teologico. Il 'Giorno del Signore', «genetliaco della natura umana», diviene pertanto cifra spirituale dell'intera economia della salvezza, in quanto ganglio vitale della ricapitolazione in Cristo di tutte le cose; decisivo *memento dignitatis hominis* in quel "mirabile scambio" di Dio diventato Figlio dell'uomo, perché l'uomo potesse assurgere alla dignità immortale di figlio di Dio! Tenendo presente siffatta dignità divina, il Crisostomo invita all'elemosina, descrivendola come "onore spirituale" che si addice a Dio:

«Perciò conviene onorare questo giorno con un onore spirituale, non facendo banchetti, né versando vino [...], ma soccorrendo i nostri fratelli bisognosi»<sup>54</sup>.

Nella suddetta indicazione è possibile riscontrare, implicitamente, un ulteriore elemento distintivo che fonda la spiritualità della domenica e, per converso, la spiritualità dell'elemosina, in antitesi al banchetto mondano su menzionato. Nel giorno di domenica, infatti, i cristiani si riuniscono attorno ad una assemblea eucaristica per fare memoria della Passione e della gloriosa Risurrezione del Signore. L'Eucarestia, banchetto sacro della comunità dei credenti, è dunque il centro catalizzatore del valore spirituale della domenica di cui ne va anche del senso più pieno dell'elemosina.

### La dignità sacramentale dei poveri

Com'è possibile celebrare degnamente la domenica accostandosi al corpo di Cristo, se disprezziamo la Sua presenza che prende corpo nelle carne martoriata dei poveri? Ecco come magistralmente il Nostro Autore, non a torto definito anche *Doctor Eucharistiae*<sup>55</sup>, esprimeva l'indissolubile connubio tra il Corpo eucaristico di Cristo e il corpo di Cristo nel povero:

«Vuoi onorare il corpo di Cristo? Non tra-

scurare la sua nudità; non onorarlo qui con vesti di seta, non trascurarlo fuori mentre è consunto dal freddo e dalla nudità. Colui infatti che ha detto: "*Questo è il mio corpo*", e ha confermato il fatto con la sua parola, ha detto: "*Mi avete visto affamato e mi avete nutrito*", e "*Ogni volta che non avete fatto queste cose a uno di questi più piccoli, non l'avete fatto a me*". Questo non ha bisogno di vesti, ma di un'anima pura; quello invece ha bisogno di molta cura. Impariamo, dunque, ad essere sapienti e ad onorare Cristo come lui vuole»<sup>56</sup>.

Onorare Cristo come Lui vuole significa riconoscerlo nei più piccoli e servirlo con l'elemosina! L'elemosina allora, non è solo e primariamente un gesto di solidarietà umana, bensì, nella misura in cui consiste nel mettersi a servizio dei poveri, icona del "Povero dei poveri"<sup>57</sup> che è Cristo, - il quale non avendo considerato un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio<sup>58</sup>, da ricco che era si è fatto povero per noi<sup>59</sup> -, diventa servizio sacro: sacra diakonia, o meglio, sacra liturgia. Ecco allora cosa significa onorare la domenica! Ecco la sapienza che rende graditi agli occhi di Dio! Da questo ragionamento traiamo due dati fondamentali: l'uno concerne l'identità dei poveri, il loro vero valore all'interno dell'economia salvifica di Dio; l'altro riguarda un'indicazione pratica, valida sia per i ricchi che per i poveri.

Chi sono i poveri? Paolo, riferendosi ai cristiani di Gerusalemme, per i quali sollecita i Corinti alla colletta, li chiama "santi"<sup>60</sup>. Si tratta dei credenti della Chiesa Madre, i quali soffrono persecuzioni e vessazioni per la loro fede in Cristo. I poveri chiamati "santi", a immagine del Santo che è Cristo, non vengono perciò valutati in base al prestigio sociale, economico o politico, ma, per dirla con Scognamiglio, in virtù della «inalienabile dignità morale»<sup>61</sup> di persone.

### L'elemosina: comune appello per i ricchi e per i poveri

Suddetta dignità costituisce dunque quell'imprescindibile base etico-antropologica innervata dalla rivelazione divina. Siamo tutti uguali davanti agli occhi di Dio, tutti con la medesima dignità; tutti aventi gli stessi diritti; tutti sottoposti a dei doveri. Tra questi ultimi il Crisostomo addita il dovere dell'elemosina, quale "*certificato di debito*" che l'uomo, ricco o povero che sia, può presentare al cospetto del Giudice Supremo. Egli, infatti, così affermava:

«Dio infatti ti ha dato un certificato di debito perché dice: "Chi ha compassione del po-

vero presta a Dio". Ti ha dato un pegno e dei garanti, pur essendo Dio. Quale pegno? Le cose che sono nella vita presente, le cose sensibili, le cose spirituali, preludio de beni futuri [...]. Questi sono i beni che hai ricevuto: ti ha plasmato il corpo, ti ha infuso l'anima [...], ti ha elargito la conoscenza di sé, ha dato inoltre il Figlio per te; ha fatto il dono del Battesimo [...], ti ha dato la sacra mensa; ha promesso il Regno e i beni inefabili [...]. Ora dà ai figli questo certificato di debito e lascia loro Dio come debitore»<sup>62</sup>.

Si noti con quale sapiente pedagogia l'Antiocheno conduce gradualmente l'ascoltatore in un cammino ascensionale che va da un livello terreno-materiale, a uno superiore-spirituale, escatologico. Procedendo in tal modo, egli sottolinea questa comune dipendenza da Dio instauratrice di una vera koinonia, a guisa di asse perpendicolare tra il piano verticale di Dio e il piano orizzontale dei rapporti umani. Secondo il piano verticale, siamo tutti figli di Dio e perciò anche i poveri sono figli (e non schiavi o servi di un qualche padrone); secondo l'asse orizzontale, siamo tra noi fratelli, gli uni aventi bisogno degli altri o meglio, come rileva Bianco, «siamo con-servi nell'orizzontalità dei rapporti» e quindi «siamo compagni di servizio, di dipendenza»<sup>63</sup>. In forza di questa comune natura antropoteologica, anche i poveri, nostri fratelli, sono invitati al dovere sacrosanto dell'elemosina colletta. A buon diritto, allora, l'ambasciatore dei poveri, portavoce di Paolo, menzionò la seguente indicazione pratica per i suoi uditori, corredandola con un'illuminante spiegazione:

«Ciascuno di voi, metta da parte ciò che gli è riuscito di risparmiare». Non parlo, dice l'apostolo, per i ricchi soltanto, ma anche per i poveri; non soltanto per i liberi, ma anche per gli schiavi; non soltanto per gli uomini, ma anche per le donne. Nessuno sia esente da questo sacro servizio, nessuno si privi di questo guadagno, ma ciascuno contribuisca anche se è indigente [...]. Per questo motivo viene detto: «Metta da parte ciò che gli è riuscito risparmiare» (1 Cor 16,2) [...]. Dice così: tu metti da parte e custodisci, e, con i tuoi continui risparmi, il poco sarà diventato molto, allora presentalo. Non dice «raccolgendo», ma tesorizzando», affinché tu sappia che il tuo contributo è un tesoro [...]. Un tesoro migliore di ogni altro»<sup>64</sup>. Nell'ottica crisostomiana, tutti, ricchi e poveri, uomini e donne, sono personalmente interpellati a «tesoreggiare» in elemosina, vale a dire a fare tesoro di quel tesoro offerto in elemosina che Dio, il Donatore di ogni bene e sorgente di ogni iniziativa umana, concede a ciascuno.

## La ricompensa inestimabile dell'elemosina

Pensando al dipinto della «Creazione di Adamo», potremmo supporre che il Crisostomo, descrivendo il tesoro dell'elemosina alla stregua di un processo economico-spirituale di risparmio - guadagno - investimento, fa sì che la mano umana, - la quale con il lavoro si procura il necessario per vivere -, incontri sinergicamente la mano creatrice e renditrice di Dio. In questo fecondo intreccio di mani, appare chiaro che il dono - tesoro offerto in elemosina, non segue un listino prezzi prefissato! Tutto è demandato alla libertà e alla magnanimità del cuore umano! Ecco perché Paolo pronunciò questo famoso invito: «Ciascuno dia secondo quanto ha deciso nel suo cuore, non con tristezza, né per forza, perché Dio ama chi dona con gioia»<sup>65</sup>.

Nella misura in cui, allora, un uomo dona anche il poco che ha, e lo fa di buon cuore, la gratuità della sua offerta, dilata ad una gioia infinita, immensamente gradita a Dio. Tuttavia per il nostro omileta, questo non basta, c'è di più! Chi dona in elemosina con il volto ilare, con il cuore in festa, viene sorpreso da uno spiazzante paradosso che a chiare lettere Giovanni Crisostomo fece notare: «La vera elemosina è precisamente dare con gioia e pensare, così facendo, di ricevere più che di dare»<sup>66</sup>.

... Perciò nel dare si scopre che non si perde nulla, anzi, si guadagna un tesoro traboccante in «gioia piena e dolcezza senza fine», che sorpassa ogni umana aspettativa; che fa saltare qualsiasi logica terrena del dono! Perché? Semplicemente perché, ci siamo immersi negli orizzonti della grazia divina, grazia che non si può umanamente misurare stabilendo un'altezza, un'ampiezza, una profondità, giacché, come insegna Paolo, l'amore di Cristo ha una pienezza tale da sorpassare prima, sempre, e infinitamente, qualsiasi parametro di misura!<sup>67</sup>.

Se per l'*Apostolo delle genti* il più straordinario miracolo, superiore a qualsiasi altro, è dunque l'agape, per l'Antiocheno, il sommo prodigio, eldorado di ogni virtù, è l'elemosina. Egli infatti lanciava questo suggerimento:

«Ascolta Paolo che dice, antepoendo la virtù ai prodigi: *Aspirate ai carismi più grandi, e vi mostro una via migliore di tutte* [...]. Spesso i miracoli hanno giovato a uno, ma hanno danneggiato colui che li compiva, spingendolo all'arroganza e alla vanagloria [...]; invece riguardo alle opere virtuose non si può sospettare niente di simile [...]. Facciamole dunque con molto impegno. Se da un atteggiamento di disumanità cambi volgendoti all'elemosina, stendi la mano che era arida [...]. Se invece di canti satani-

ci, impari salmi spirituali, parli mentre eri muto. Questi sono i più grandi prodigi, questi sono i miracoli straordinari»<sup>68</sup>.

L'elemosina, sublime portento, apre il varco a quella perfezione evangelica del dono ai più poveri che è vera ricchezza. Non la ricchezza stoico-cinica che va disprezzata<sup>69</sup>, per raggiungere l'ἀπάθεια, ossia quello stato di razionale serenità che affranca da qualsiasi tipo di preoccupazione, di ambizione e di affanno mondano; bensì la virtuosa ricchezza, ovvero quel "tesoro di cielo", che Cristo indicava al giovane ricco, esortandolo ad alleggerirsi dei beni superflui che lo appesantivano come inutili zavorre, al fine di guadagnare Lui: (*«Se vuoi essere perfetto và, vendi quello che possiedi e dallo ai poveri e avrai un tesoro in cielo; poi vieni e seguimi»*)<sup>70</sup>. Ecco quale magistrale interpretazione ne dà il nostro omileta:

Avrai un tesoro nei cieli [...]. Chiamò tesoro l'abbondanza della ricompensa, indicando-ne la stabilità, la sicurezza [...]. Non è sufficiente disprezzare le ricchezze, ma occorre anche nutrire i poveri e specialmente seguire Cristo [...]<sup>71</sup>.

E così, rimettendo i nostri passi sulle orme di Cristo per seguirlo e servirlo nei poveri con l'elemosina, ci avviamo all'epilogo di questo cammino.

## Conclusioni

«La vita terrena è un teatro, le vicende umane sono come dei ruoli: ricchezza e povertà, governanti e governanti e via dicendo [...]. Quando sarà finito lo spettacolo, quando le maschere saranno gettate via [...], ciascuno sarà giudicato in base alle sue opere, non in base alla sua ricchezza [...]. Ci sarà chiesto conto della nostra vita e delle nostre opere buone»<sup>72</sup>.

Recuperando la prospettiva escatologica in cui abbiamo collocato la nostra tesi, ci sembra opportuno in questa sede, riassumere il percorso effettuato in tre linee di riflessione conclusive, che suggeriscono il "peso specifico" dell'elemosina-misericordia.

### 1) Antropologia teologica dell'elemosina

«Grande cosa è l'uomo e cosa preziosa è l'uomo misericordioso, sicché se non ha questa qualità, perde anche il suo essere uomo [...]. Perché ti meravigli se questo significa essere uomo? Questo è Dio. *Siate misericordiosi, dice infatti, come il Padre vostro.* Impariamo dunque ad essere misericordiosi [...]. Non pensiamo neppure che sia vita il tempo in cui non siamo misericordiosi»<sup>73</sup>.

Il nostro Autore in maniera inequivocabile pone in auge un *aut aut* insito nel valore dell'elemosina – misericordia, di cui ne va del "destino" dell'uomo nonchè della qualità del tempo della sua vita terrena. Egli esordisce con un esempio positivo: «Grande cosa», - dice -, «è l'uomo». Tuttavia, agli occhi del Suo Fattore, l'uomo misericordioso, il quale pratica l'elemosina, assume un valore di gran lunga maggiore e prezioso. Viceversa, - e così offre l'esempio negativo -, l'uomo senza misericordia, non è più uomo: è disumano! Parimenti il tempo della vita senza misericordia, è un tempo senza vita, non degno di essere vissuto, perché è un tempo sprecato! Enunciando, quasi un oracolo di giudizio, Giovanni Crisostomo così esclamava in un passo dei *Discorsi sul povero Lazzaro*: «Grandi mali sono l'intemperatività e lo spreco del tempo della misericordia che Dio ci concede per la nostra salvezza»!<sup>74</sup>.

L'elemosina diventa quindi conditio sine qua non della essenza umana, della sua intrinseca antropologia teologica (cioè della natura umana ad immagine di Dio), della dignità cristiana della vita!

### 2) La kènosis divina: eziologia e fondamento dell'elemosina

«Il punto fondamentale dei beni è questo, che [Dio] non ha risparmiato il proprio Figlio per salvare i servi che si erano estraniati»<sup>75</sup>.

Il motivo fontale e teleologico di ogni bene che abbiamo e che siamo chiamati a donare, trova quindi il suo parossismo nella compiacenza divina. In maniera speculare a Dio Padre, il quale, spogliandosi di ogni bene, ci ha donato persino il Suo Diletto Figlio; Cristo ha compiuto lo stesso movimento *kenotico*, quando è "*venuto a piantare la tenda*" in mezzo a noi, e così, arricchendoci della sua povertà, si è offerto in sacrificio di soave odore, facendosi Pane per noi nell'Eucarestia.

### 3) La dimensione festiva, eucaristica, dossologica dell'elemosina

«Date in elemosina, e tutto per voi sarà puro. Essa è più grande del sacrificio [...]. Essa apre i cieli [...]. Consapevoli di tutto ciò, seminiamo generosamente per mietere con maggiore abbondanza e conseguire i beni futuri»<sup>76</sup>.

L'elemosina, quale imperativo categorico demandato alla libertà di coscienza di ciascuno, sortisce l'effetto di un sorprendente profitto: si tratta infatti di seminare abbondantemente per raccogliere sovrabbondantemente. La proporzionalità diretta tra i verbi seminare e raccogliere (o mietere), metafora della colletta in Paolo («*Chi semina scarsa-*



mente, scarsamente raccoglierà e chi semina con larghezza, con la larghezza raccoglierà<sup>77</sup>), viene sublimata e potenziata in Crisostomo, perché, nella sua ottica, dando e a piene mani, si riceve più di quanto si è donato! Inoltre quando si dona con cuore lieto e generoso, è festa davanti a Dio! E allora sì che gustiamo la salvezza! Sia in questa vita, che in quella eterna. Nel pellegrinaggio terreno, la pregustiamo nutrendoci dell'Eucarestia e vivendo da persone "eucaristiche". In effetti ogni qual volta avremo servito il Signore nel povero, - povero che diventa sacramento vivo della Sua Presenza -, e avremo dato in elemosina i beni che gli spettano, potremo accostarci al Corpo di Cristo e quindi al sacramento liturgico dell'Eucarestia con animo puro (vale a dire purificato dal peccato). In questo modo l'Eucarestia celebrata e vissuta, non solo rende tutti degni di essere ammessi al glorioso banchetto del Regno (ricchi e poveri, uomini e donne, vecchi e giovani, senza alcuna differenza di sorta)<sup>78</sup>, ma trasforma anche la nostra esistenza in un conti-

n timerale di grazie, in una autentica "dosologia" di vita, proprio come è accaduto per il *Bocca d'oro* prima di congedarsi da questa terra, per nascere al cielo. Racconta a tal proposito Palladio:

«Dopo aver partecipato ai misteri del Signore, fece la sua ultima preghiera davanti ai presenti, dicendo queste parole, com'era sua consuetudine: "Gloria a Dio in tutte le cose", che egli suggellò con il suo ultimo "Amen"<sup>79</sup>».

In realtà nella 'città terrena' si ha semplicemente il preludio della salvezza eterna. Nella 'patria del Cielo', invece, in analogia al servo buono e fedele che ha "tesorizzato", dando cioè le sue ricchezze in elemosina, come tesoro a Dio gradito, abbiamo la certezza, secondo quanto promesso dal Signore nella parabola dei talenti, che, se semineremo gioiosamente, prenderemo parte alla Gioia del "Padrone"<sup>80</sup>; verremo quindi benedetti dal Padre<sup>81</sup> e saremo beatificati con la visione ineffabile di Dio<sup>82</sup>.

<sup>1</sup> Om. sul vang. di Mt. 52,4., in GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omellie sul vangelo di Matteo* /2, a cura di S. Zincone, Città Nuova 2003, p.388.

<sup>2</sup> Lc11,41.

<sup>3</sup> «Fra i quattro Padri dell'Oriente e i tre dottori ecumenici della Chiesa Greca, uno solo rappresenta la scuola di Antiochia, S. Giovanni Crisostomo» (J. QUASTEN, *S. Giovanni Crisostomo*, in *Patrologia*, vol. II, Marietti, Torino 1969, p. 427).

<sup>4</sup> «Sotto la spinta del suo animo [...] decise di portarsi nelle montagne[...]. Là trascorse un periodo [...] senza prender sonno, dedito a imparare a memoria i Testamenti di Cristo, con il preciso intento di annullare la sua ignoranza» (PALLADIO, *Dialogo sulla vita di Giovanni Crisostomo* [= *Dialogo*], cap. V, a cura di L. Dattrino, Città Nuova, Roma 1995, p. 130).

<sup>5</sup> Cfr. L. BROTTIER, *Giovanni Crisostomo. 15 Meditazioni* [= *Giovanni Crisostomo*], Gribaudi, Milano 2015, p. 11.

<sup>6</sup> Considereremo in particolare nel nostro lavoro i passi 1Cor16,1-2 e 2 Cor 9,6-7.

<sup>7</sup> L. ROSADONI, *Servire i poveri gioiosamente* (introduzione), Gribaudi, Torino 1971, p.16.

<sup>8</sup> «Per quanto nessuna sua opera sia esclusivamente dedicata a una riflessione sulla ricchezza e sulla povertà, quasi tutti dedicano ampio spazio a questi temi» (L. CREMASCHI, «Dio all'origine non ha creato ricchi e poveri». *Ricchezza e povertà secondo Giovanni Crisostomo* [= «Dio all'origine non ha creato ricchi e poveri»], in Parola, Spirito, Vita 42/2 (2000), EDB Bologna, p. 192).

<sup>9</sup> «L'elemosina è forse una perdita? Un dispendio? Anzi è un guadagno e un affare; dove c'è un affare lì c'è anche abbondanza, e dove c'è semina, lì c'è anche raccolto» (Om. sul vang. di Mt. 5,5., in GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omellie sul vangelo di Matteo* /1, cit., p.118).

<sup>10</sup> «Và, vendi quello che hai e dallo ai poveri e avrai un tesoro in cielo». Mc 10,21.

<sup>11</sup> Mt 25,35.

<sup>12</sup> M. PELLEGRINO, *S. Giovanni Crisostomo. Ricchezza e povertà* [= *Ricchezza e povertà*], Cantagalli, Siena 1938, p. 40.

<sup>13</sup> «Per Giovanni la testimonianza di San Paolo è la testimonianza per eccellenza. Non solo Giovanni ha dedicato all'apostolo sette panegirici, ma in tutta la sua opera sgorgano grida dal suo cuore, espressioni di un'ammirazione e di un attaccamento estremi» (L. BROTTIER, *Giovanni Crisostomo*, cit., p. 29).

<sup>14</sup> Cfr. A.- M. MALINGRAY - S. ZINCONI, *Giovanni Crisostomo*, in *Nuovo Dizionario Patristico e di antichità cristiane*, Marietti, Genova 1983, p. 2216.

<sup>15</sup> Cfr. *Ibidem*. Cfr. anche PALLADIO, *Dialogo* (introduzione), cit., p. 5 e M. PELLEGRINO, *S. Giovanni Crisostomo. Ricchezza e povertà* [= *Ricchezza e povertà*], Cantagalli, Siena 1938, p.10.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 6.

<sup>17</sup> Cfr. A.- M. MALINGRAY - S. ZINCONI, *Giovanni Crisostomo*, cit., p. 2219.

<sup>18</sup> J. QUASTEN, *S. Giovanni Crisostomo*, cit., p. 428.

<sup>19</sup> PALLADIO, *Dialogo V*, cit., p.131.

<sup>20</sup> Cfr. At 9,15-16.

<sup>21</sup> J. QUASTEN, *S. Giovanni Crisostomo*, cit., pp. 428-429.

<sup>22</sup> Si pensi al Sinodo della Quercia del 403 d. C, nei pressi di Costantinopoli, che emise «una serie di accuse false e ridicole». M. PELLEGRINO, *Ricchezza e povertà*, cit., p. 14.

<sup>23</sup> Cfr. J. QUASTEN, *S. Giovanni Crisostomo*, cit., pp. 430-431.

<sup>24</sup> Cfr. PALLADIO, *Dialogo XI*, cit., p.179.

<sup>25</sup> M. PELLEGRINO, *Ricchezza e povertà*, cit., pp.8-9.

<sup>26</sup> «*Ptōchós* compare in testi letterari fin da Omero (VIII sec. a.C) e designa una totale dipendenza sociale: mendicante, povero [...]. Nel Nuovo Testamento *ptōchós* compare 34 volte, con netta prevalenza nei vangeli [...]. Mt e Lc hanno in comune la menzione dell'annuncio della buona novella ai poveri [...]. La versione più ampia che dà Matteo

[...]si riferisce a chi sopporta consapevolmente la povertà [...] e aspira a essere riempito dello Spirito Santo come vero e decisivo aiuto di Dio» (H.-ESSER, *Povero (ptōchós)*, in *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, EDB Bologna 1970, pp. 1363-1366).

<sup>27</sup> Cfr. A.- M. MALINGRAY - S. ZINCONE, *Giovanni Crisostomo*, cit., p. 221.

<sup>28</sup> «Ἐλεημοσύνη, compassione[...]. I LXX usano il termine per lo più come traduzione di giustizia che definisce la condotta di Dio nei riguardi del suo popolo [...]. Nel giudaismo viene a designare anche l'azione del fare il bene, nel senso di beneficenza[...]. Nel N.T. Ἐλεημοσύνη si trova solo nel senso di beneficenza a favore dei poveri [leggerm. modif.]» (R. BULTMANN «*Elemosina*» in G. Kittel, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, pp. 420-421).

<sup>29</sup> Cfr. M. G. BIANCO, *Giovanni Crisostomo. Ricchezza e povertà nei padri Greci*, in *Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, Borla, Roma 2012, pp.156.

<sup>30</sup> «Soltanto ci pregarono di ricordarci dei poveri: ciò che mi sono proposto di fare» (Gal 2,10).

<sup>31</sup> M. PELLEGRINO, *Ricchezza e povertà*, cit., pp. 40-41.

<sup>32</sup> Cfr. L. BROTTIER, *Giovanni Crisostomo*, cit., p.6.

<sup>33</sup> Cfr. A.- M. MALINGRAY - S. ZINCONE, *Giovanni Crisostomo*, cit., p. 2217. Cfr. anche J. QUASTEN, *S. Giovanni Crisostomo*, cit., p. 433.

<sup>34</sup> Cfr. M. PELLEGRINO, *Ricchezza e povertà*, cit., p. 54.

<sup>35</sup> Cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Discorsi sul povero Lazzaro* (introduzione), a cura di M. Signifredi, Città Nuova, Roma 2009, p. 19.

<sup>36</sup> Cfr. M. PELLEGRINO, *Ricchezza e povertà*, cit., p. 18.

<sup>37</sup> *Ibidem* p. 19.

<sup>38</sup> Cfr. A.- M. MALINGRAY - S. ZINCONE, *Giovanni Crisostomo*, cit., p. 2220.

<sup>39</sup> GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omellerie sul Vangelo di Matteo/1* (introduzione), cit., p. 14.

<sup>40</sup> PALLADIO, *Dialogo XII*, cit., p. 194.

<sup>41</sup> GIOVANNI CRISOSTOMO, *Discorsi sul povero Lazzaro* (introduzione), cit., p. 5.

<sup>42</sup> IDEM, *Omellerie sul Vangelo di Matteo/1* (introduzione), cit., p. 6.

<sup>43</sup> R. SCOGNAMIGLIO, *Il De Eleemosyna di S. Giovanni Crisostomo. Tra denuncia e teologia [= Il De Eleemosyna di S. Giovanni Crisostomo]*, in ID. - C. DELL'OSSO, *Chi semina in benedizioni, in benedizioni raccoglie*, VII Seminario di esegesi patristica, Corinto e Megara (17-23 aprile 2006), Ecumenica, Bari 2007, pp. 93.

<sup>44</sup> At 11,26.

<sup>45</sup> Cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Discorsi sul povero Lazzaro* (introduzione), cit., p. 10.

<sup>46</sup> L. BROTTIER, *Giovanni Crisostomo*, cit., p.8.

<sup>47</sup> Cfr. Omelia *De Eleemosyna*1 [= *De Eleem*], in R. SCOGNAMIGLIO, *Il De Eleemosyna di S. Giovanni Crisostomo*, cit., p. 91.

<sup>48</sup> Cfr. I. C. VASILE, *1Corinzi16,1-2 nell'omelia De Eleemosyna di San Giovanni Crisostomo [= 1Corinzi16,1-2 nel De Eleem]*, ivi., p. 141.

<sup>49</sup> Cfr. R. SCOGNAMIGLIO, *Il De Eleemosyna di S. Giovanni Crisostomo*, cit., p. 92.

<sup>50</sup> Cfr. *De Eleem.1.*, ivi., p. 95.

<sup>51</sup> «[Nella parabola] delle vergini parla specificatamente dell'elemosina in rapporto ai nostri beni [...]. Chiama

qui lampade il dono stesso della verginità; olio invece la bontà, l'elemosina, l'aiuto verso i bisognosi [leggerm. modif.]» (Om. sul vang. di Mt. 78,1., in GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omellerie sul vangelo di Matteo/3*, cit., pp. 228-229).

<sup>52</sup> Mt 25,1-13.

<sup>53</sup> Cfr. I. C. VASILE, *1Corinzi 16,1-2 nel De Eleem*, ivi., pp. 142-143.

<sup>54</sup> Ivi, p. 144.

<sup>55</sup> GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omellerie sul Vangelo di Matteo/1* (introduzione), cit., p.18.

<sup>56</sup> Om. sul vang. di Mt. 50,3 in IDEM., *Omellerie sul Vangelo di Matteo/2*, pp. 358-359.

<sup>57</sup> «Cristo, predicatore e liberatore dei poveri, è il Povero per eccellenza [...]. È il Povero dei poveri, perché dalla ricchezza della sua condizione divina s'è annientato nella schiavitù della condizione umana; perché suo cibo d'ogni giorno è fare la volontà del Padre» (L. ROSADONI, *Servire i poveri gioiosamente*, cit., p. 7).

<sup>58</sup> Fil 2,6.

<sup>59</sup> 2 Cor8,5.

<sup>60</sup> 1 Cor 16,1.

<sup>61</sup> R. SCOGNAMIGLIO, *Il De Eleemosyna di S. Giovanni Crisostomo*, cit., p. 98.

<sup>62</sup> Om. sul vang. di Mt. 66,5., in GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omellerie sul Vangelo di Matteo/3*, cit., pp. 74-75.

<sup>63</sup> Cfr. M. G. BIANCO, *Giovanni Crisostomo. Ricchezza e povertà nei padri Greci*, cit., p. 160.

<sup>64</sup> Cfr. *De Eleem. 5.*, in I. C. VASILE, *1Corinzi 16,1-2 nel De Eleem*, cit., pp. 144-145.

<sup>65</sup> 2 Cor 9,7.

<sup>66</sup> *De Eleem.4.*, in R. SCOGNAMIGLIO, *Il De Eleemosyna di S. Giovanni Crisostomo*, cit., p. 96.

<sup>67</sup> Cfr. Ef 3,18-19.

<sup>68</sup> Om. sul vang. di Mt. 32,8., in GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omellerie sul Vangelo di Matteo/2*, cit., pp. 115-116.

<sup>69</sup> Cfr. L. CREMASCHI, «*Dio all'origine non ha creato ricchi e poveri*», cit., p. 198.

<sup>70</sup> Mt19,21.

<sup>71</sup> Om. sul vang. di Mt. 63,2., in GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omellerie sul Vangelo di Matteo/3*, cit., pp. 24-25.

<sup>72</sup> Disc. su Lazz. 6,5, in GIOVANNI CRISOSTOMO, *Discorsi sul povero Lazzaro*, cit., p. 154.

<sup>73</sup> Om. sul vang. di Mt. 52,5., in IDEM, *Omellerie sul Vangelo di Matteo/2*, cit., p. 389.

<sup>74</sup> Disc. su Lazz. 7,4, in IDEM, *Discorsi sul povero Lazzaro*, cit., p.183.

<sup>75</sup> Om. sul vang di Mt. 50,3., in GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omellerie sul Vangelo di Matteo/2*, cit., p. 357.

<sup>76</sup> Om. sul vang. Mt. 50,4, ivi., p. 361.

<sup>77</sup> 2Cor 9,6.

<sup>78</sup> «[Al santo banchetto] lo zoppo, il monco, il vecchio, vestiti di stracci, pieni di sporcizia e di catarro, insieme con il giovane prestante, vestito di porpora, il capo ornato di diadema, vengono per partecipare alla mensa, e sono considerati degni del banchetto spirituale; gli uni e gli altri godono della stessa cosa, e non vi è alcuna differenza [leggerm. modif.]» (GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omelia 11 in Epistola I ai Tessalonicesi*, citata in M. G. MARA, *Ricchezza e povertà nel cristianesimo primitivo*, cit., pp. 233-234).

<sup>79</sup> PALLADIO, *Dialogo XI*, cit., p.179.

<sup>80</sup> Cfr. Mt 25,21-22.

<sup>81</sup> Cfr. Mt 25,34.

<sup>82</sup> «*Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio*». Mt 5,8.

# Ut omnes unum sint.

Direttore: fr. Emmanuel Albano OP  
Direttore Responsabile: fr. Giovanni Matera OP  
Redattore: fr. Damiano Bova OP  
Associazione Editoriale Basilica San Nicola di Bari  
Autorizzazione Tribunale di Bari n. 674 del 20.3.1982

Centro Ecumenico "P. Salvatore Manna OP"  
Fratelli Domenicani - Largo Abate Elia, 13 - 70122 Bari (Italia)  
tel. (+39) 080.5737111 - fax (+39) 080.5737261  
[www.basilicasannicola.it](http://www.basilicasannicola.it)  
[centroecumenico@basilicasannicola.it](mailto:centroecumenico@basilicasannicola.it)