



HAL
open science

La Georgia e la sua Chiesa: dall'integrazione nell'Impero alle ambiguità della rinascita contemporanea

Silvia Serrano

► **To cite this version:**

Silvia Serrano. La Georgia e la sua Chiesa: dall'integrazione nell'Impero alle ambiguità della rinascita contemporanea. Da Costantinopoli al Caucaso Imperi e popoli tra Cristianesimo e Islam, Libreria Editrice Vaticana, 2014, Storia Religiosa Euro-Mediterranea, 978-8820992095. hal-01534070

HAL Id: hal-01534070

<https://hal.science/hal-01534070>

Submitted on 30 Mar 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

STORIA RELIGIOSA EURO-MEDITERRANEA

1

da Costantinopoli al Caucaso

*Imperi e popoli
tra Cristianesimo e Islam*



LIBRERIA EDITRICE VATICANA



Fondazione Ambrosiana Paolo VI

STORIA RELIGIOSA EURO-MEDITERRANEA

1

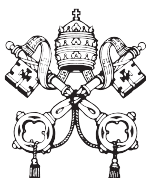
Collana promossa dalla Fondazione Ambrosiana Paolo VI

Da Costantinopoli al Caucaso

*Imperi e popoli
tra Cristianesimo e Islam*

Sotto la direzione di
Cesare Alzati

A cura di
Luciano Vaccaro



LIBRERIA EDITRICE VATICANA



Fondazione Ambrosiana Paolo VI

Si ringraziano la Regione Lombardia,
il Ministero per i Beni e le Attività Culturali,
la Fondazione Comunitaria del Varesotto Onlus
per il sostegno dato alla realizzazione della
XXXII Settimana europea / SREM 1
di cui questo volume è frutto.

*I contributi di Ernst Christoph Suttner, Paschalis Kitromilides e Otmar Oehring
sono stati tradotti da Daria Rescaldani.*

*I contributi di Konstantinos G. Pitsakis, Christian Hannick e Silvia Serrano
sono stati tradotti da Enrica Merlo.*

Il contributo di Raymond Kévorkian è stato tradotto da Sandro Chierici.

Il contributo di Mariam Nanobashvili è stato tradotto da Ilaria Katerinov.

Proprietà letteraria riservata - Printed in Italy

Finito di stampare nel mese di gennaio 2014
da Arti Grafiche Tibiletti s.n.c. - Azzate (Varese)

Copyright © 2014 - Libreria Editrice Vaticana
00120 Città del Vaticano
www.libreriaeditricevaticana.com - diffusione@lev.va

Copyright © 2014 - Fondazione Ambrosiana Paolo VI
Villa Cagnola - 21045 Gazzada (Varese) - Italy
Tel. 0039.0332.46.21.04 - Fax 0039.0332.46.34.63
faggazzada@tin.it

Foto di copertina: Santa Sofia (Istanbul).

*La Fondazione Ambrosiana Paolo VI resta a disposizione di tutti gli eventuali
detentori di diritti d'immagine non individuati o che non sia stato possibile
raggiungere per l'assolvimento degli obblighi di legge.*

ISBN 978-88-209-9209-5

INDICE

<i>Presentazione</i> di Luigi Mistò	9
<i>Milano porta dell'Oriente</i> Messaggio dell'Arcivescovo di Milano Card. Dionigi Tettamanzi (7 settembre 2010)	13
Cesare Alzati, <i>Una storia religiosa dello spazio mediterraneo</i> ...	17
Antonio Carile, <i>Costantinopoli: da Nuova Roma a Nuova Gerusalemme</i>	23
Enrico Morini, <i>L'imperatore, l'ecumene, la Chiesa: i Concili e la definizione dell'ortodossia</i>	49
Alba Maria Orselli, <i>L'imperatore e lo stilita. Il monachesimo nella storia di Costantinopoli e del suo Impero</i>	79
Stefano Parenti, <i>Da Gerusalemme a Costantinopoli passando per Stoudios e Mar Saba: una liturgia modello per l'Ortodossia</i>	99
Giorgio Fedalto, <i>La Costantinopoli latina</i>	121
Ernst Christoph Suttner, <i>Latini e greci in cerca dell'unità: il cammino verso l'Unione di Firenze</i>	145
Konstantinos G. Pitsakis, <i>Fine dell'Impero dei Romani, continuità del Patriarcato dei Romani</i>	159
Alberto Fabio Ambrosio, OP, <i>Costantinopoli al vertice della «Casa dell'Islam». Fenomenologia dell'islam nell'Impero</i>	213
Bernard Heyberger, <i>I cristiani orientali e l'Occidente</i>	233

Samir Khalil Samir, SJ, <i>La Siria cristiana e il pre-Rinascimento arabo nel contesto ottomano</i>	249
Vincenzo Ruggieri, <i>L'architettura cristiana in Anatolia fra Greci, Armeni e Siri</i>	275
Raymond H. Kévorkian, <i>I nazionalismi e la fine dell'Impero ottomano. Il genocidio degli Armeni e dei Siriaci e la sorte dei Greci</i>	311
Paschalis M. Kitromilides, <i>La fine dell'Impero, la catastrofe greca nell'Asia Minore e il Patriarcato Ecumenico</i>	335
Christian Hannick, <i>Lingue e alfabeti nel Caucaso cristiano</i>	349
Gaga Shurgaia, <i>L'irradiazione della fede di Costantinopoli nel Caucaso. La Georgia ortodossa</i>	371
Mariam Nanobashvili, <i>L'espansione dell'islam nel Caucaso e la Georgia ortodossa</i>	405
Silvia Serrano, <i>La Georgia e la sua Chiesa: dall'integrazione nell'Impero alle ambiguità della rinascita contemporanea</i>	433
Otmar Oehring, <i>La Chiesa cattolica e le altre presenze cristiane nella Turchia contemporanea</i>	453
Giuseppe Pasotto, <i>Le presenze cattoliche nel Caucaso</i>	463

Hanno collaborato al presente volume:

Mons. Luigi Mistò

Segretario dell'Amministrazione del Patrimonio della Sede Apostolica

S.Em. Card. Dionigi Tettamanzi

Arcivescovo emerito di Milano

Cesare Alzati

già Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano

Antonio Carile

Alma Mater Studiorum, Università di Bologna

Enrico Morini

Alma Mater Studiorum, Università di Bologna

Alba Maria Orselli

Alma Mater Studiorum, Università di Bologna

Stefano Parenti

Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma

Giorgio Fedalto

Università degli Studi di Padova

Ernst Christoph Suttner

Universität Wien

Konstantinos G. Pitsakis (†)

Dēmokríteio Panepistémio Thrákēs, Komotēnē

Alberto Fabio Ambrosio, OP

Dominican Studies Institute Istanbul

Bernard Heyberger

École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris

Samir Khalil Samir, SJ
Université Saint Joseph, Beyrouth

Vincenzo Ruggieri
Pontificio Istituto Orientale, Roma

Raymond H. Kévorkian
Université Paris VIII Vincennes-Saint-Denis

Paschalis M. Kitromilides
Ethnikó kai Kapodistriakó Panepistémio Athēnōn

Christian Hannick
Julius-Maximilians-Universität Würzburg

Gaga Shurgaia
Università Ca' Foscari Venezia

Mariam Nanobashvili
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

Silvia Serrano
Université d'Auvergne, Clermont Ferrand

Otmar Oehring
Missio - Internationale Katholische Missionswerk, Aachen

S.E. Mons. Giuseppe Pasotto
Amministratore apostolico per i Latini del Caucaso, Tbilisi

Luciano Vaccaro
Fondazione Ambrosiana Paolo VI, Gazzada

SILVIA SERRANO

LA GEORGIA E LA SUA CHIESA:
DALL'INTEGRAZIONE NELL'IMPERO
ALLE AMBIGUITÀ
DELLA RINASCITA CONTEMPORANEA

Introduzione: la Chiesa come aggregante della Nazione

La Chiesa è sempre stata uno degli elementi fondamentali dell'identità georgiana. La Georgia è uno dei primi Paesi al mondo ad aver adottato il cristianesimo come religione ufficiale nel IV secolo. Secondo la leggenda, santa Nino, partita dalla Cappadocia, convertì la Kartli (l'Iberia greca) nel 337¹. La Chiesa attuale ha adottato la data del 483 per l'autocefalia, anche se gli storici pensano sia prematuro definire questa Chiesa «autocefala»². Verso la metà dell'VIII secolo, il patriarca di Antiochia decise

¹ Il cristianesimo diventa la religione di Stato della Kartli dal IV secolo, dopo il primo Concilio Ecumenico, secondo la tradizione nel 326, durante il regno del re Miriam. In Egrisi (la Colchide greca, nella Georgia occidentale), una Chiesa cristiana esiste dalla prima metà del IV secolo.

² B. Martin-Hisard, *Christianisme et Église dans le monde géorgien*, in *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, dir. J.M. Mayeur, C. e L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, IV: *Evêques, moines et empereurs (610-1054)*, Desclée, Paris 1993. Nessuno dei primi nove catholicos che siedono sul trono di Mtskheta tra il 650 e il 740 ricevette la consacrazione canonica ad Antiochia.

di accordare ai vescovi di Kartli il diritto di consacrare il loro prescelto. È probabile che la Chiesa di Mtskheta abbia visto rinnovare da Antiochia, a metà dell'XI secolo, l'autocefalia di cui i suoi *catholicos* godettero da quel momento, e la competenza che fu loro riconosciuta si ampliò fino a raggiungere i confini della lingua del suo culto e a corrispondere ai confini del potere dei suoi re. Il termine «Sakartvelo» (Georgia) comparve nel X secolo per designare l'insieme delle regioni transcaucasiche che utilizzavano il kartveliano nella liturgia, senza tuttavia essere unificate né a livello politico né a quello ecclesiastico³.

Dopo la scissione del Regno georgiano in diversi Stati indipendenti *de facto*⁴, la Chiesa ortodossa georgiana mantenne la sua unità organizzativa per quasi un secolo, fino a quando i re e i principi di ciascuna regione imposero il loro proprio *catholicos*. I *catholicos*, indipendentemente dai poteri di cui disponevano, trasmisero dunque una funzione e garantirono la permanenza di un'istituzione la cui dimensione nazionale si rafforzò durante l'XI secolo. Si può così vedere come le traiettorie storiche politiche e religiose si confondano, creando un legame molto stretto tra confessione e identità collettiva. A partire dal XIV secolo, la Chiesa venne gravemente indebolita dalle invasioni musulmane, e la vita spirituale conobbe un forte declino.

Questo legame sarà ugualmente messo in gioco dalle evoluzioni del XIX e del XX secolo: la modernità georgiana si costruisce nel contesto specifico della liquidazione della Chiesa nazionale da parte dell'Impero zarista, e in seguito delle campagne antireligiose dei Sovietici. La rinascita ecclesiale in corso dall'inizio degli anni Novanta porta i segni di questi due traumi.

1. La liquidazione della Chiesa georgiana

La comunanza della fede era stata una delle ragioni che aveva indotto

³ Il kartveliano, il cui alfabeto è attestato dal V secolo, è diventato la lingua del culto e si diffonde a partire dal IV secolo in Kartli. Il greco doveva essere la lingua liturgica nella Georgia occidentale, almeno fino al IX secolo.

⁴ Il processo di autonomia delle province, che iniziò alla fine del XIII secolo, parallelamente alla conquista mongola, si concluse tra il 1460 e il 1480.

i monarchi georgiani ad avvicinarsi alla Russia, presso la quale speravano di trovare protezione contro le invasioni dei vicini musulmani⁵. Paradossalmente, proprio questo avvicinamento li espose a una “russificazione” più profonda: per i Romanov era impossibile riconoscere le specificità religiose e culturali di un’altra Chiesa ortodossa nell’Impero. Mentre ad altre confessioni presenti nel Caucaso veniva accordato uno statuto⁶, dopo l’annessione all’Impero zarista, dal 1811, l’autocefalia venne abolita e la Chiesa della Georgia divenne un esarcato. Il catholicos-patriarca Anton II fu destituito e deportato in Russia; il numero delle diocesi passò da trenta a cinque e i beni mobili e immobili della Chiesa furono trasferiti nel Tesoro dello Stato russo.

Venne allora intrapresa una politica di russificazione. Con l’eccezione del primo esarca, Varlaam Eristavi (1814-1817), tutti gli esarchi furono russi, lo slavo si impose a poco a poco come lingua liturgica, il georgiano venne sostituito dal russo nel seminario di Tbilisi, il culto dei santi locali lasciò il posto al culto dei santi russi. Anche se l’esarca rimase subordinato al Santo Sinodo, mantenne poteri speciali che limitavano le prerogative dei vescovi in Georgia. La riforma ecclesiastica provocò le prime rivolte nella Georgia occidentale, nel 1819-1820, e alimentò un profondo rancore verso la Russia.

Nazionalismo e autocefalismo

L’integrazione all’Impero russo comportò una profonda mutazione della società georgiana, che per la prima volta dopo vari secoli si riallacciò alla cultura europea. Le *élites* attraversarono il Terek per andare a compiere gli studi in Russia (i *tergdareuli*, «quelli che hanno bevuto l’acqua del Terek») e familiarizzarono con le idee politiche dell’epoca. Il nazionalismo georgiano, profondamente influenzato dal modernismo politico europeo, fu un nazionalismo secolarizzato che avrebbe spostato il fondamento dell’identità collettiva dalla confessione alla lingua. Iliia Tchavtchavadzé così si interrogò: «Abbiamo ereditato dai nostri

⁵ Il trattato di Gueorguievsk, secondo il quale il re di Kartli e Kakheti si mette sotto la protezione dello zar, viene firmato nel 1783. Ma dal 1801 il Regno viene unito all’Impero russo.

⁶ Riconoscimento della Chiesa apostolica armena nel 1832, creazione delle Direzioni spirituali musulmane.

antenati tre tesori divini: una nazione, una lingua, una fede». Ma la fede non determina la nazionalità ed egli prende le difese dei Georgiani musulmani, «un georgiano sarà sempre un georgiano, qualunque sia la sua appartenenza religiosa»⁷. Nello stesso periodo, I. Goguebachvili dedicò il suo manuale di georgiano *Deda Ena* (Lingua materna) «a tutti i Georgiani, qualunque sia la loro confessione»⁸, includendo così nella nazione i cattolici e i musulmani.

Ciò non significa che la dimensione religiosa sia stata assente dall'identità nazionale, così come veniva enunciata a quell'epoca. Gli attacchi di cui la Chiesa è stata vittima contenevano il discorso nazionalista, in quanto considerati prove di un'oppressione culturale. Il nazionalismo georgiano si collocava improvvisamente a favore della difesa della Chiesa nel quadro della difesa di una cultura oppressa. Un simile atteggiamento avrebbe reso possibili gli spostamenti tra movimento di liberazione nazionale secolarizzata e rivendicazioni autocefalistiche. Questa configurazione presentava parallelismi con le evoluzioni politiche in atto nell'Impero ottomano (in particolare riguardo all'autocefalismo bulgaro), ma con una differenza fondamentale: lo statuto dell'ortodossia nell'Impero russo⁹.

Il ruolo svolto dagli intellettuali nella lotta per ristabilire l'autocefalia si iscriveva nella stessa logica di salvaguardia di un'istituzione nazionale¹⁰. Nel 1886, il rettore del seminario di Tbilisi venne assassinato dopo aver qualificato il georgiano «lingua per cani»¹¹. La richiesta di

⁷ I. Čavčavadze *txzulebai* [Opere], Tbilisi 1965, p. 15.

⁸ G. e G. Mamulia, *Martvmadidebuli izoliaconizmi t'u dasavluri nacionalizmi?* [Isolazionismo ortodosso o nazionalismo occidentale?], «Politika» (Tbilisi), 1, 2001. Si veda anche S. Serrano, *L'Église orthodoxe géorgienne, un référent identitaire ambigu*, in *Religion et Politique dans le Caucase post soviétique*, dir. B. Balci, R. Motika, Maisonneuve et Larose, Paris 2007.

⁹ P. Werth, *Georgian Autocephaly and the Ethnic Fragmentation of Orthodoxy*, in «Acta Slavica Iaponica» (Sapporo, Japan), 23, 2006, pp. 74-100.

¹⁰ T. Grdzeldze, L. Fisher, *Witness through trouble times, history of the Orthodox Church of Georgia from 1811 to the present*, Bennet & Bloom, London 2006; S. Vardosamidze, *Sak'artvelos martmladidebeli samocik'uli eklesia, 1917-1952 clebši* [La chiesa ortodossa apostolica della Georgia, 1917-1952], Mesniereba, Tbilisi 2001; Werth, *Georgian Autocephaly*.

¹¹ A. Kappeler, *The Russian Empire: A Multiethnic History*, trad. Alfred Clayton, Longman, Harlow 2001, p. 266; R.G. Suny, *The Making of the Georgian Nation*, Indiana University Press, Bloomington 1994², pp. 140-141.

autocefalia apparve esplicitamente solo nel 1905, nel duplice contesto – che allora era quello dell’Impero zarista – di una mobilitazione sociale che si trasformava in mobilitazione nazionale e di una domanda di libertà religiosa che stava aumentando. La nobiltà georgiana inviò al viceré Vorontsov-Dachkov una petizione in cui si lamentava della situazione religiosa e reclamava un patriarca georgiano¹². Ben presto anche i vescovi georgiani Kirion (la cui diocesi si trovava a Orel) e Leonid (diocesi d’Imerezia) si dichiararono a favore dell’autocefalia. Il progetto di soppressione dell’esarcato preoccupava i sostenitori dell’autocefalia, che temevano si disgregasse in diverse diocesi. Queste apprensioni si aggravarono con la nomina di Nikon, un sostenitore della sostituzione dell’esarcato con un sistema di vescovati e arcivescovati. Il suo assassinio nel 1908 non fu mai spiegato, e provocò una dura repressione contro il clero georgiano. Molti religiosi, compresi i futuri patriarchi, l’arcivescovo Kirion e l’archimandrita Ambrosi, furono mandati in esilio¹³.

La restaurazione dell’autocefalia

Il 12 marzo 1917 un’assemblea di vescovi, di sacerdoti e di laici annunciò l’abolizione dell’esarcato e la restaurazione dell’autocefalia. Dall’8 al 17 settembre 1917 si riunì un primo sinodo della Chiesa georgiana durante il quale si stabilì l’interinato del regolamento della Chiesa e nell’ottobre si nominò Kirion II 133° catholicos-patriarca; e presto gli succedette Leonid. La Chiesa russa condannò questa dichiarazione di autocefalia, che a suo parere spezzava l’unità della Chiesa russa, e il dialogo tra le due Chiese interrotto non sarebbe stato ristabilito fino al 1943.

Mentre la restaurazione della Chiesa nazionale era stata una rivendicazione dei nazionalisti, il governo menscevico adottò una politica che

¹² C.J. Peters, *The Georgian Orthodox Church*, in *Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century, Christianity under press*, I, ed. P. Ramet, Duke University Press, Durham-London 1988, pp. 286-308.

¹³ Werth, *Georgian Autocephaly*. Nel 1913, l’esarcato di Georgia comprendeva circa 1,25 milioni di parrocchiani, 2.055 parrocchie, 27 monasteri con 1.098 monaci e 7 conventi con 281 suore, 2 seminari (Koutaissi e Tiflis) con 400 studenti, 6 scuole diocesane e 380 scuole parrocchiali, 4 diocesi con 6 vescovi (nel 1910), 62 arcipreti, 1.647 preti, 231 diaconi (cfr. Peters, *The Georgian Orthodox Church*), p. 290.

aveva come obiettivo la laicizzazione. Uno dei primi atti del Parlamento della prima Repubblica fu l'adozione, il 26 novembre 1918, di una legge che proclamava la laicizzazione dello Stato e aboliva l'insegnamento religioso nelle scuole¹⁴. Le terre ecclesiastiche vennero nazionalizzate al momento della riforma agraria. La costituzione adottata nel 1921 riconobbe la separazione di Chiesa e Stato, e quest'ultimo non poté finanziare le necessità della Chiesa né l'istruzione religiosa.

2. La Chiesa georgiana in URSS, tra persecuzioni antireligiose e preservazione della Nazione

La prima indipendenza è dunque un periodo di rinascita della Chiesa in un contesto di secolarizzazione. La brutale sovietizzazione della Georgia mise fine a questa esperienza, che avrebbe potuto farla entrare nella modernità.

La Chiesa georgiana durante le campagne antireligiose

Uno dei primi atti del *Revkom* (Comitato rivoluzionario), il 15 aprile 1921, fu l'approvazione del decreto sulla separazione di Chiesa e Stato, che privò le associazioni religiose di qualsiasi statuto giuridico e del diritto di proprietà, e i loro beni vennero nazionalizzati, secondo il decreto del 20 gennaio 1918¹⁵.

L'articolo 9 della costituzione del 28 febbraio 1922 affermava che «nella Repubblica socialista sovietica di Georgia, la Chiesa è separata dallo Stato, la scuola dalla Chiesa» e «riconosce la libertà di propaganda religiosa e antireligiosa». L'articolo 120 privava i religiosi, compresi i monaci, di qualsiasi diritto civile¹⁶. Anche prima della rivolta del 1924, un segretario del Comitato centrale del Partito comunista della Georgia, V. Lominadze, poté vantarsi del fatto che le organizzazioni del partito avevano chiuso 1.500 chiese nella Georgia occidentale.

¹⁴ S. Merlo, *Russia e Georgia. Ortodossi, dinamiche imperiali e identità nazionale (1801-1991)*, Guerini e associati, Milano 2010, p. 142.

¹⁵ *Ibidem*, p. 151.

¹⁶ *Ibidem*, p. 168.

Non è strano che il catholicos-patriarca Ambrosi¹⁷, successore nel settembre 1921 a Leonid, morto in luglio, adottasse una posizione antisovietica. Nella primavera del 1922 inviò un telegramma alla Conferenza di Genova (10 aprile-19 maggio 1922) chiedendo al «mondo civilizzato» di assumersi la difesa del popolo e della Chiesa di Georgia «che costituisce da secoli la forza principale della grandezza e della potenza dello Stato nazionale georgiano»¹⁸. Venne arrestato insieme con nove membri del consiglio della Chiesa nel febbraio 1923 e condannato a morte, ma la sua pena fu immediatamente commutata in otto anni di prigionia (sarebbe stato liberato poco prima della morte, nel marzo 1927). Quattro sacerdoti furono condannati a pene da due a cinque anni e gli altri vennero liberati¹⁹.

Le persecuzioni furono tanto più dure, sottolinea giustamente S. Merlo, in quanto la Chiesa non solo era portatrice di valori spirituali, ma era anche un'istituzione nazionale, e il catholicos-patriarca era non soltanto il capo della Chiesa, ma anche il «padre spirituale della Nazione georgiana», come scriveva Ambrosi nella sua lettera. Non si tentò però di sopprimere l'istituzione stessa, ma solo di screditarla.

Il successore di Ambrosi, Kristefore II, dichiarò la sua lealtà al regime sovietico nel 1927, ripudiò l'appello di Genova e denunciò le attività antisovietiche dei Georgiani emigrati. Nuove campagne antireligiose ebbero luogo nel 1928. Il decreto del 1929 conferì allo Stato il controllo sulla vita della Chiesa. Nonostante un leggero miglioramento tra il marzo 1930 e il 1937, la propaganda antireligiosa in Georgia continuò a un livello particolarmente alto. La «Lega dei militanti senza Dio» contava 101.586 membri nel 1931, 145.413 nel 1938 (ovvero il 4% della popolazione totale), ed esistevano quattro riviste ateistiche²⁰. Il bilancio di queste campagne fu catastrofico per la Chiesa: prima della guerra non esistevano praticamente più sacerdoti né chiese aperte nella Georgia sovietica.

¹⁷ Sarà canonizzato dal Santo Sinodo nel 1995.

¹⁸ Citato da Peters, *The Georgian Orthodox Church*, pp. 292-293.

¹⁹ Peters, *The Georgian Orthodox Church*, p. 293. Uno di essi viene ucciso ufficialmente durante un tentativo di evasione.

²⁰ Peters, *The Georgian Orthodox Church*, p. 294.

La diaspora della Chiesa

È nella diaspora che la Chiesa georgiana troverà una salvezza provvisoria. La parrocchia di Santa Nino venne fondata da Georgiani ortodossi rifugiati in Francia dopo l'invasione del 1921²¹: il principe Ilamaz Dadechkeliani, segretario della legazione della Repubblica georgiana in Francia²², Joseph Kemoularia, e Levan Zurabichvili. Allo scopo di evitare un suo indebolimento a causa degli eventi che si stavano verificando in Georgia, dove la Chiesa era sottoposta a forti pressioni, essa venne posta sotto la giurisdizione del Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli²³.

La chiesa di Santa Nino aveva effettivamente cominciato a funzionare con la nomina, nel 1931, del suo primo prete, lo ieromonaco e noto studioso Grigol Peradze²⁴. Le prime celebrazioni del culto furono effettuate in un locale della Chiesa metodista, poi fino al 1938 di una Chiesa evangelica a Parigi. La successione fu assicurata dall'arciprete Nicolas Zabakhidze, un prete rifugiato dopo l'insurrezione del 1924, alla quale aveva partecipato, e poi, nel 1949, dall'arciprete Elie Melia, che aveva lasciato clandestinamente la Georgia nel 1922 e si era rifugiato in Francia, dove aveva studiato all'Istituto teologico ortodosso Saint Serge di Parigi. Dopo la guerra, si riuscì a riannodare i rapporti con il Patriarcato di Tbilisi. Nel 1962, Elie Melia incontrò il patriarca Efrem II di Georgia quando quest'ultimo si recò a Parigi, poi Ilia II a Ginevra nel 1979 e lo invitò alla parrocchia di Santa Nino, che lo accolse nel febbraio del 1980 nel locale acquistato dalla parrocchia nel 1972. Nel 1993 l'arciprete

²¹ Il governo menscevico si era rifugiato in Francia.

²² Che fino al 1933 rimase riconosciuta.

²³ Più precisamente della diocesi ortodossa di Thyatira, che allora aveva sede a Londra, esarcato del patriarca ecumenico, e poi unita alla metropoli di Francia che, quando quella fu creata, non esisteva ancora. I suoi fondatori insistono sul fatto che «conformemente ai canoni del IV Concilio ecumenico (Calcedonia), la parrocchia Santa Nino è stata creata secondo il principio territoriale della limitazione delle chiese locali», cfr. l'intervento di Taniel Zourabichvili, *Allocution prononcée le 8 avril 2010 lors des cérémonies du 80^e anniversaire de la fondation de la Paroisse, au titre du Conseil paroissial*, in http://www.colisee.org/article.php?id_article=3091, consultato il 2 luglio 2010.

²⁴ In seguito si sistemò in Polonia dove, promosso archimandrita, insegnò alla Facoltà di Teologia ortodossa. Venne arrestato dalla Gestapo e ucciso nel campo di Auschwitz nel 1942. Fu canonizzato nel 1995 dalle Chiese ortodosse di Georgia e di Polonia.

Artchil Davrichachvili, figlio di rifugiati a Parigi ma che aveva vissuto in Georgia tra il 1974 e il 1983, venne nominato rettore della parrocchia. La chiesa Santa Nino quindi è stata, dalla sua costituzione e fino agli anni '90 del Novecento, «l'unico luogo di celebrazione del culto in lingua georgiana fuori delle frontiere della Georgia»²⁵, e allo stesso tempo un punto d'incontro per la comunità georgiana in Francia.

La rinascita dopo la seconda guerra mondiale:
tra resistenza e compromesso

Una nuova tappa si aprì con la maggior moderazione della politica religiosa stalinista e il riconoscimento dell'autocefalia da parte del Patriarcato di Mosca nell'ottobre 1943. La propaganda antireligiosa non venne completamente interrotta: quarantanove persone furono estromesse dal partito per aver partecipato a riti religiosi nel 1949. Dopo la guerra l'ammorbidimento della politica religiosa comunque non facilitò la rinascita della Chiesa. Soltanto sette studenti si preparavano a diventare sacerdoti nel 1956²⁶. Ben presto, nuove campagne antireligiose ricominciarono sotto Chruščëv. A Tbilisi vennero create otto università ateistiche.

E tuttavia Efrem II, eletto catholicos-patriarca nel febbraio 1960, poté pubblicare nel 1963 un Nuovo Testamento e un libro di preghiere, e aprì un corso biennale, riconosciuto come seminario nel 1970. Una relativa rinascita dell'istituzione cominciò realmente dopo l'elezione, il 23 dicembre 1977, di Ilia II (Chiolachvili), diplomatico in seminario e all'accademia teologica di Mosca. Diverse chiese aprirono le porte, una rivista, «Djvari Vazisa», venne pubblicata a partire dal 1978²⁷. Ma nel 1980 sul calendario della Chiesa ortodossa di Georgia si scrisse che

²⁵ Zourabichvili, *Allocution prononcée le 8 avril 2010*. Numerose chiese collegate alla giurisdizione della Chiesa della Georgia hanno aperto le porte in Europa occidentale dopo gli anni '90 del Novecento, di cui una nella *banlieue* parigina nel 2009. Le relazioni sono complesse tra queste nuove parrocchie e la parrocchia di Santa Nino. Si può anche ricordare, come uno dei luoghi culturali e confessionali georgiani fuori dalle frontiere, la certosa per cattolici georgiani a Istanbul, fondata nel 1861 dal prete Petre Kharistjirachvili, nativo di Akhaltsikhe.

²⁶ Peters, *The Georgian Orthodox Church*, p. 296.

²⁷ Questa rivista riprende il nome della rivista creata durante l'emigrazione da Grigol Peradze.

c'erano così pochi preti georgiani, che i riti venivano raramente officiati nella «lingua materna»²⁸. Il clero venne screditato perché collaborava con le autorità sovietiche (o con il KGB), e certi membri del clero vennero accusati di furto dei beni della Chiesa. Così, nel maggio 1978, il vescovo Gaioz (Bidzina Keratichvili) venne arrestato per vendita di pietre preziose appartenenti alla Chiesa.

Gli attacchi contro la religione non hanno causato un totale sradicamento della pratica. Come in altre regioni dell'URSS, certi riti hanno continuato a essere frequentati, perfino dalle autorità. Le condizioni sociopolitiche dell'epoca sovietica hanno modificato le pratiche e il posto che occupano nella vita quotidiana. I riti si sono mantenuti e sono stati trasmessi, mentre il loro senso veniva parzialmente dimenticato. Le pratiche si sono semplificate. Alcune non oltrepassavano la cerchia familiare. La religione «si è conservata per la memoria del gesto»²⁹. Il dogma invece interessava poco. V. Lordkipanidze, allora primo segretario del *Komsomol* (Unione Comunista della Gioventù), nel luglio 1983 dice davanti al Comitato centrale del Partito comunista che ogni anno si celebrano 10.000 battesimi e un migliaio di matrimoni religiosi³⁰.

L'indebolimento della Chiesa ortodossa ha provocato un ritorno o almeno la sussistenza delle religioni politeiste in certe regioni montuose³¹. Si sono conservate modalità di socializzazione rurale, anche presso gli abitanti di Tbilisi, la maggioranza dei quali ha mantenuto legami con la propria regione di origine: ci si reca nel cimitero di famiglia per la festa di qualche santo locale, si sacrifica il montone e lo si consuma sul posto. Probabilmente il sincretismo tra le religioni tradizionali e il cristianesimo rurale si è accentuato durante l'epoca sovietica.

²⁸ Peters, *The Georgian Orthodox Church*, p. 303.

²⁹ K. Rousselet, A. Agadjanian, *Pourquoi et comment étudier les pratiques religieuses?*, in «Revue d'études comparatives Est-Ouest», 36, 2005, 4: *Les pratiques religieuses dans la Russie post-soviétiques: entre tradition et renouveau*, pp. 5-17.

³⁰ Peters, *The Georgian Orthodox Church*, p. 305.

³¹ Cfr., per esempio, G. Charachidzé, *Le système religieux de la Géorgie païenne. Analyse structurale d'une civilisation*, ed. F. Maspero, Paris 1968; Zurab K'ik'nadze, *Kartuli mitologia, Jvari da saq'mo* [Mitologia georgiana, la croce e la comunità], Gelati Academy of Sciences, Kutaisi 1996, 284 pp.

Le paradossali mutazioni della religione durante il periodo sovietico

Seppure indebolita, dopo il riconoscimento dell'autocefalia da parte del Patriarcato di Mosca nel 1943 la Chiesa era l'unica istituzione nazionale a godere di un'autonomia formale rispetto al centro. Poté anche costituire l'ambito in cui esprimere la fierezza nazionale e le rivendicazioni identitarie, particolarmente a partire dagli anni '70 del Novecento, tanto in ragione delle azioni promosse dal Patriarcato, quanto delle mobilitazioni di cui l'ortodossia era oggetto da parte degli attori politici, soprattutto della dissidenza.

Nel 1976 il calendario pubblicato dal vescovo Gaioz conteneva riferimenti espliciti alla difesa della lingua, così come a un articolo scritto dall'arcivescovo Gabriel negli anni '70 dell'Ottocento³². Dal decennio 1980, la Chiesa ricominciò a celebrare le feste di san Vakhtang Gorgasali, san David Aghmachenebeli³³, santa Nino, e partecipò alla celebrazione del 1.500° anniversario del martirio di santa Chouchanik. La politica di canonizzazione è una testimonianza della stessa sacralizzazione della storia nazionale. Una delle decisioni più sorprendenti fu quella di canonizzare, nel 1987, Ilia Tchavtchavadze, una delle figure più importanti del movimento nazionale, ucciso nel 1907³⁴.

La fusione tra identità nazionale e ortodossia poté assumere la forma di un messianismo che attingeva all'escatologia medievale. Uno dei temi diffusi più impropriamente dalla Chiesa era quello della predilezione di Dio per la Georgia: nel XII secolo, secondo una certa tradizione, sarebbe stata la parte del mondo riservata alla Madre di Dio da Cristo. Nino era l'inviata della Vergine che le consegnò come palladio una croce fatta con tralci di vigna, dicendole: «ti mando a predicare a popoli stranieri, nel mio territorio, il paese del Nord, il popolo dei Georgiani»³⁵. Tanto il movimento nazionale

³² Peters, *The Georgian Orthodox Church*, p. 302.

³³ Vakhtang Gorgasali ha regnato sulla Kartli nella seconda metà del V secolo e ha avuto un ruolo significativo nella costituzione della Chiesa georgiana. Davide il Costruttore ha regnato dal 1089 al 1125.

³⁴ Esaudiva così una vecchia rivendicazione dei nazionalisti. Il 14 ottobre 1982, alcuni dissidenti come Z. Gamsakhourdia o T. Tchkhedize erano già stati arrestati mentre facevano firmare una petizione in tal senso.

³⁵ Martin-Hisard, *Christianisme et Eglise*, p. 585.

(che si formò negli anni '70 del Novecento intorno ai dissidenti Z. Gamsakhourdia e M. Kostava) quanto la Chiesa si riappropriò della tradizione dell'innografo del X secolo Ioane Zossime che in *Kebaï da Didebaï Kartulisa Enisa* (Lode e glorificazione della lingua georgiana) aveva affermato la consustanzialità di Lazzaro e della lingua georgiana e aveva annunciato che il georgiano sarebbe stata la lingua del Giudizio Finale³⁶. Riferendosi al testo di Zossime, un «giorno della lingua georgiana», il 14 aprile, è stato in seguito inserito nel calendario e un tropario dedicato alla lingua georgiana è stato introdotto nella liturgia georgiana.

La dissidenza e la Chiesa sembravano così condividere discorsi e obiettivi comuni. Mentre Z. Gamsakhourdia considerava che «la lotta contro la Chiesa georgiana [era] una lotta contro la lingua e la cultura georgiane»³⁷, per Ilia II «la Chiesa ortodossa di Georgia è stata il timone della nazione georgiana»³⁸. Non ci si deve ingannare: la Chiesa è stata sì il luogo di una resistenza culturale, tutto sommato accettabile per le autorità sovietiche, ma non sarebbe diventata mai il baluardo della resistenza politica, come ha potuto essere nell'Europa dell'Est, soprattutto in Polonia. Così il ruolo di Ilia II durante le manifestazioni della primavera 1989 fu modesto, e il 9 aprile, quando si presentò dinanzi alla folla e chiese che si disperdesse, non venne ascoltato.

L'interruzione nel tramandare la religione e la poca conoscenza del dogma e dei riti sono dovute a uno sfaldamento del contenuto specifico dell'ortodossia in epoca postsovietica, che avrebbe facilitato la sua identificazione con la cultura nazionale secolarizzata e l'avrebbe resa manipolabile da parte di agenti assai eterogenei e in contesti diversi³⁹.

³⁶ Z. Gamsakhourdia aveva dedicato un commento a questo testo, che gli permetteva di vedere nel popolo georgiano un popolo eletto, destinato a mostrare la via a tutti i popoli, e a rivendicare una *Missione spirituale della Georgia*, titolo di un testo del 1990, ripubblicato in Z. Gamsaxurdia, *Cerilebi, esseebi* [Scritti, saggi], Xelovneba, Tbilisi 1991.

³⁷ Peters, *The Georgian Orthodox Church*, p. 305.

³⁸ Grdelidze, Fisher, *Witness through trouble times*, p. 246.

³⁹ *Religion(s) et identité(s) en Europe*, dir. A. Capelle-Pogacean, P. Michel, E. Pace, Les Presses de Sciences Po, Paris 2008.

3. Le ambiguità del rinnovamento postsovietico

Nel 1978, soltanto l'1% degli studenti georgiani si dichiarava credente; nel 2000 era l'89%⁴⁰. Nonostante le riserve che si possono avere verso gli studi quantitativi, queste cifre, anche nel loro eccesso, costituiscono la testimonianza di un cambiamento radicale del panorama religioso in Georgia nell'arco di due decenni, e delle profonde mutazioni del posto che la religione vi occupa. All'inizio degli anni '90 del Novecento, tutto sembrava annunciarsi sotto i migliori auspici. Se effettivamente la pratica è uscita dalla sfera privata, in cui era confinata nel periodo sovietico, e se ormai la Chiesa sostiene un ruolo centrale, le risposte che ha fornito alle sfide che le hanno lanciato sono giudicate problematiche da una parte della società.

Ritorno della pratica e rinascita istituzionale

La soppressione dei pesanti divieti dell'epoca sovietica ha permesso una rinascita istituzionale. Dai tempi della «perestrojka», sotto la guida di Ilia II, che appariva come un uomo piuttosto colto e aperto⁴¹, molte chiese sono state riaperte al culto; nell'ottobre 1988 si è inaugurata un'accademia teologica, e in seguito un'altra è stata aperta a Guelati. Sono entrati in funzione sei seminari, ogni diocesi ha organizzato corsi di formazione al catechismo e ha operato per la rievangelizzazione del Paese. Nel 2003, ventisette diocesi erano servite da 700 sacerdoti, 250 monaci e 150 religiose⁴².

Parecchie ricerche sociologiche permettono di tracciare un quadro delle pratiche che presenta similitudini con altre situazioni postsovietiche, ma anche e soprattutto una certa originalità. Più del 90% della popolazione si dichiara credente, anche se la frequenza regolare e la

⁴⁰ I. Xaindrava, *Religiâ v Gruzii: XXI vek* [La religione in Georgia: XXI secolo], in *Religiâ i politika na Kavkaze, materialy meždunarodnoj konferencii* [Religione e politica in Caucaso, atti della conferenza internazionale], dir. A. Iskandarân, Kavkazskoj institut SMI, Erevan 2004.

⁴¹ Viene eletto catholicos-patriarca nel 1977.

⁴² Si veda il rapporto della Commissione dei diritti dell'uomo dell'ONU, al termine di una missione nel settembre 2003. Il rapporto è disponibile al seguente indirizzo: www.unhcr.ch/Huridocda/...nsf/0/.../G0317127.doc (consultato il 2 ottobre 2013).

presenza agli uffici rimane relativamente modesta e non aumenta. Si può così ritenere che tra il 20 e il 30% circa della popolazione sia praticante, che la stragrande maggioranza dei credenti si accontenti di partecipare a riti come matrimoni, battesimi, funerali o alle feste principali (Pasqua, Natale).

Questa parte di praticanti, se può essere considerata limitata in un contesto globale⁴³, è alta rispetto allo spazio postsovietico, alla Russia o agli altri due Stati del Caucaso meridionale⁴⁴. Anche il profilo dei praticanti è differente. Si tratta soprattutto di persone giovani, a volte molto giovani, di tutte le classi sociali, ma più generalmente di persone residenti in città⁴⁵. La realtà del panorama religioso contrasta con le idee generalmente ammesse tra la popolazione, che associa volentieri religiosità ad ambiente rurale. Ma l'osservanza di certi riti si deve interpretare come manifestazione di un'appartenenza nazionale più che come un segno di devozione.

Anche la discrepanza tra il numero dei credenti e quello dei praticanti si iscrive in una logica di *belonging* più che di *believing*⁴⁶. L'iniziazione nella prima infanzia fissa l'identità ortodossa, senza che in seguito sia necessario rispettare obblighi religiosi⁴⁷. Ortodossia e georgianità sono sempre più strettamente associate nella Georgia postsovietica. Una delle ragioni di questo legame riguarda la demografia. Secondo il censimento del 2002, l'83,9% della popolazione del paese si dichiarava ortodossa, lo 0,8% cattolica, il 3,9% fedele della Chiesa armena, lo 0,1% ebrea, il 9,9% musulmana, lo 0,8% di un'altra religione, e lo 0,6% senza una

⁴³ La frequentazione del servizio è abbastanza simile a quella che si può trovare in certi Paesi sviluppati. Ad esempio, è del 12,1% in Svizzera, del 17,3% in Gran Bretagna, del 24,6% in Canada, cfr. World Value Survey, 2005-2008.

⁴⁴ C. Robia, *Religiosity and Trust in Religious Institutions: Tales from the South Caucasus (Armenia, Azerbaijan and Georgia)*, Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies, UC Berkeley, 8 gennaio 2009, in <http://www.escholarship.org/uc/item/1b88b59g>.

⁴⁵ Ammesso che la distinzione popolazione urbana/popolazione rurale abbia un senso sociologico in un Paese dove una parte importante della popolazione vive nella capitale, e dove una grande maggioranza continua ad avere legame molto stretti con il villaggio d'origine.

⁴⁶ Per riprendere le categorie di G. Davie, *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*, Blackwell publisher, Oxford 1994.

⁴⁷ D. Boris, *Un «fardeau léger»*. *Les orthodoxes dans la Russie des années 1990-2000*, in «Revue d'études comparatives Est-Ouest», 36, 2005, 4, pp. 19-42.

religione⁴⁸. Una parte sempre più importante della popolazione del paese rivendica così l'appartenenza alla Chiesa ortodossa georgiana⁴⁹. Le comunità cattoliche, insediate soprattutto nel Samtskhe-Javakheti, si riducono, i matrimoni misti si moltiplicano, i bambini diventano quindi sistematicamente ortodossi⁵⁰. Questa fusione più forte tra identità nazionale e identità confessionale rende difficile al Patriarcato pensare che lo Stato possa garantire quella libertà di culto che è stata scritta nei testi.

La difficile questione del pluralismo religioso

La costituzione del 1995 ha messo in evidenza tre principi sui quali il legislatore in seguito non sarebbe più tornato più: la libertà di culto (articoli 9 e 14), la separazione di Chiesa e Stato (articolo 9) e il riconoscimento del ruolo storico della Chiesa ortodossa di Georgia (articolo 19). Ma le evoluzioni politiche spesso rendono questi principi obsoleti.

A partire dall'indipendenza, i pubblici poteri hanno utilizzato i simboli della religione per costruire lo Stato. Emblemi, bandiere, giorni festivi, sono tutti riferimenti all'ortodossia. I presidenti giurano sulla Bibbia, davanti al catholicos-patriarca, che è presente durante la prima sessione del Parlamento. Questa visibilità la rende una religione ufficiale *de facto*. Posizione problematica nel contesto statale-nazionale georgiano, dove la priorità era però rappresentata dall'integrazione delle diverse minoranze in una comunità politica. Posizione ugualmente complessa per la Chiesa, che da allora si trovava esposta al duplice pericolo

⁴⁸ *Sakartvelos mosaxleobis 2002 c'lis p'irveli erovnuli saqoveltao ayc'eris šegedebi* [Risultati del censimento della popolazione della Georgia], 1, Dipartimento delle statistiche, Tbilisi 2003 http://geostat.ge/cms/site_images/_files/georgian/census/2002/1%20tomi%20-%20saqarTvelos%20mosaxleobis%202002%20wlis%20pirveli%20erovnuli%20sayovelTao%20aRweris%20Sedegebi.pdf. Gli ortodossi non georgiani (greci, russi, ucraini soprattutto) riconoscono la giurisdizione della Chiesa ortodossa di Georgia. Esistono piccoli gruppi appartenenti a scuole ortodosse dissidenti, soprattutto di russi (*doukhobors, molokani*, «vecchi credenti»).

⁴⁹ La percentuale dei non ortodossi tende a diminuire in primo luogo a causa della diminuzione delle minoranze etniche, spesso di un'altra confessione, e a causa delle dinamiche interne al gruppo dei «Georgiani etnici» (emigrazione in massa degli Ebrei georgiani, conversione in massa degli Agiari, Georgiani islamizzati).

⁵⁰ Questi gruppi sicuramente ristretti, ma antichi, annoverano grandi nomi, come lo scrittore Soukhhan-Saba Orbeliani.

di una subordinazione al potere secolare e di una strumentalizzazione da parte delle varie forze politiche.

Molti testi di legge contengono disposizioni che riguardano la Chiesa, ma si deve attendere l'accordo costituzionale firmato nel 2002 perché un testo stabilisca il quadro dei rapporti con lo Stato. Fino a quel momento, nessuno dei culti presenti in Georgia aveva uno statuto legale⁵¹. Questo accordo viene giudicato molto problematico a causa della sua natura – occupa il secondo posto nella gerarchia delle norme posteriori alla costituzione, è un trattato fra Chiesa e Stato che ricorda i trattati internazionali –, delle imprecisioni e della conseguente disuguaglianza di trattamento dei vari culti. Vi vengono riaffermati la specificità della Chiesa ortodossa georgiana, i suoi diritti, e gli importanti privilegi che le vengono concessi non sono proporzionati a quelli degli altri culti. In diversi settori i timori si sono confermati. Così, l'accordo costituzionale prevedeva la restituzione dei beni confiscati in epoca sovietica. In effetti, si assiste a un massiccio trasferimento di beni immobili e fondiari, in modo non del tutto trasparente, e mentre le commissioni incaricate di stilare gli elenchi non hanno mai funzionato. Di contro, gli altri culti riescono con somma difficoltà a ritrovare i loro beni. Scoppiano conflitti periodici soprattutto tra la Chiesa armena e quella cattolica, che non hanno ottenuto l'autorizzazione di riaprire certe chiese al culto, quando non sono state addirittura semplicemente trasformate in chiese ortodosse.

Tuttavia sono state denunciate molte altre disuguaglianze, a cominciare da una disparità di *status*: ormai le altre confessioni possono certamente farsi registrare come soggetti di diritto pubblico, ma a condizioni repute inaccettabili (membri fondatori, elenco dei membri ecc.).

⁵¹ A differenza della maggior parte degli Stati postsovietici, la Georgia non ha adottato nessuna legge sui culti. In merito agli accordi istituzionali tra Chiesa e Stato, cfr. ad esempio L. Abashidze, *Das Recht der Religionsgemeinschaften in Georgien*, in *Das Recht der Religionsgemeinschaften in Mittel-, Ost- und Südosteuropa*, Hrsg. W. Wiener, H.-R. Reuter, unter Mitarb. von I. Döring, Nomos, Baden-Baden 2005, pp. 191-206; K. Tsintsadze, *Legal Aspects of Church-State Relations in Post-Revolutionary Georgia*, in «Brigham Young University Law Review», 3 (2007), gennaio, pp. 751-774, accessibile sul sito: <http://digitalcommons.law.byu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2321&context=lawreview> (consultato il 2 ottobre 2013).

Inoltre, in ambiti molto diversi, quali l'insegnamento o i cappellani dell'esercito e delle prigioni ecc., la Chiesa ortodossa georgiana ha quasi il monopolio. E anche quando i testi non lo prevedono, il suo consenso viene richiesto dai pubblici poteri. Così, nel 2008, la firma di un accordo tra i Ministeri della Cultura georgiano e turco a proposito del restauro di complessi architettonici è stata annullata all'ultimo momento in seguito al veto dal Patriarcato.

Questa posizione privilegiata risponde certamente alle aspirazioni del Patriarcato, che ha rapporti complicati con le altre confessioni, cui riconosce una legittimità minima, in Georgia.

Anti-ecumenismo e rifiuto della globalizzazione

Nel periodo sovietico, la solidarietà tra le confessioni era conveniente⁵². A partire dagli anni '90 del Novecento due strategie si contrappongono: quella delle religioni minoritarie che aspirano alla liberalizzazione del mercato religioso, e quella della Chiesa ortodossa di Georgia che mira a conservare il suo monopolio e che ha adottato un atteggiamento diffidente verso gli altri culti (in particolare verso le Chiese cristiane). Questo atteggiamento rompe con quella che era stata la posizione di Ilia II durante gli anni '70 e '80 del Novecento⁵³. L'iniziativa più sintomatica è stata la decisione, presa il 20 maggio 1997 dal Santo Sinodo, di rinunciare a partecipare al movimento ecumenico, di ritirarsi dalla Conferenza Europea delle Chiese e dal Consiglio Ecumenico delle Chiese, mentre Ilia ne era stato uno dei co-presidenti dal 1978 al 1983⁵⁴. Due anni dopo, le autorità politiche hanno dovuto lottare duramente e fare

⁵² Z. Pirališvili, *Globalizacia i Gruzinskaâ Pravoslavnaâ Cerkov'* [La globalizzazione e la Chiesa ortodossa in Georgia], in «Kavkaz Globalizaciâ», 2, 2008, 3, pp. 39-47.

⁵³ Nel 1979 e 1981, il Patriarcato si è impegnato in un dialogo teologico tra gli ortodossi e i battisti, ad esempio, si veda V. Kobaxidze, *O Sovremennom položoenii gruzinskoj pravoslavnoj cerkvi* [La situazione attuale della Chiesa ortodossa di Georgia], in *Rol' pravoslaviâ v gosudarstvax i obžestvax Gruzii i Rosii. Materialy gruzino-rosijskoj konferencii* [Il ruolo dell'ortodossia negli Stati e nelle società georgiana e russa. Atti della conferenza georgiano-russa], Heinrich Böll Stiftung, Tbilisi 23-24 gennaio 2004.

⁵⁴ La Chiesa georgiana diviene membro del Consiglio Mondiale delle Chiese nel 1962. Questo *forum* era visto come la possibilità di accrescere visibilità e prestigio della Chiesa georgiana sulla scena internazionale. Si veda il sito dell'organizzazione: <http://www.wcc-coe.org/>, *dilis gazeta*, 21 maggio 1997.

concessioni importanti per convincere il Patriarcato a non opporsi alla visita del papa, l'8 e 9 novembre 1999, ma il Patriarcato ha diffuso una dichiarazione che proibiva agli ortodossi di presenziare alla messa.

Le Chiese evangeliche sono state le prime vittime delle mire monopolistiche della Chiesa ortodossa. Fino alla «rivoluzione delle rose», alcune bande hanno attaccato con violenza i battisti, i pentecostali, i testimoni di Geova ecc., hanno bruciato i libri importati, hanno aggredito fisicamente i credenti e i loro edifici di culto, spesso con la complicità dei servizi d'ordine. La maggior parte delle violenze commesse sono dovute a padre Bassil Mkalavichvili, che non aveva rapporti ufficiali con la Chiesa. Ma erano attive altre organizzazioni, come la «Djvari» (la Croce) sotto la tutela del metropolita di Rustavi Afanasuu (Tchakhvachvili), o «la Società Giovanni Crisostomo»⁵⁵. In tutti questi casi, la Chiesa non ha condannato ciò che veniva fatto in suo nome.

Le Chiese cristiane sono oggetto di un'ostilità che affonda le sue radici nella paura del proselitismo, ma anche in un'ideologia antioccidentale che, senza essere ancora esplicitata, si esprime nelle prediche dei vescovi e del catholicos-patriarca, e che spesso assume accenti anti-globalizzanti e anti-democratici – la democrazia veniva infatti presentata come un regime che favorisce l'arrivo dell'anticristo.

La Chiesa ortodossa di Georgia non è un'istituzione omogenea, è costituita da gruppi che si contrappongono e condividono interessi e visioni estremamente divergenti sia su questioni teologiche e dottrinali sia su quali debbano essere il suo ruolo, il suo funzionamento, la sua collocazione. All'interno del Santo Sinodo, certi gruppi si formano secondo affiliazioni ideologiche, ma anche familiari, amicali o basate sull'interesse. La Chiesa ortodossa di Georgia è stata diverse volte sull'orlo della scissione, e il catholicos-patriarca ha ceduto alle pressioni esercitate da un gruppo che si potrebbe definire neo-fondamentalista. L'abbandono del Consiglio Ecumenico delle Chiese è stato così deciso dalla gerarchia ecclesiastica per le minacce di scisma brandite da certi estremisti: nel maggio 1997 gli ieromonaci dei monasteri di Chiomgvine, David Garedji, Betania, Zarzma e Chemokmedi avevano lanciato un *ultimatum* per richiedere al Santo Sinodo e al catholicos-patriarca di ritirarsi, dato che agli ortodossi è proibito

⁵⁵ Kobaxidze, *O Sovremennom polozhoenii*, pp. 183-184.

pregare con i protestanti e i cattolici⁵⁶. Avevano quindi minacciato di rompere i rapporti con la Chiesa e la tensione era tale che le forze dell'ordine avevano dovuto schierarsi davanti agli edifici del Patriarcato⁵⁷.

Le strumentalizzazioni politiche della Chiesa

Le correnti antioccidentali, in maggioranza all'interno della Chiesa, imperversavano a proposito dell'orientamento della politica estera statale. Questo problema si è aggravato con l'arrivo al potere di Mikheil Saakashvili nel 2004. Da allora sono stati fatti molti sforzi per mettere fine alle persecuzioni contro i culti minoritari che nell'ambito delle relazioni internazionali facevano puntare il dito contro la Georgia. Segno dei tempi: nel maggio 2005 viene creato un centro di coordinamento dei rapporti interconfessionali del Patriarcato, che praticamente riunisce tutte le confessioni presenti in Georgia. D'altronde, parallelamente alle correnti di maggioranza, ostili alla globalizzazione, gruppi di laici e di religiosi prendono invece in considerazione le prospettive che la globalizzazione può offrire, tanto per lo sviluppo dell'istituzione ecclesiastica quanto in termini di opportunità personali.

E tuttavia i rapporti fra la Chiesa e lo Stato rimandano a una polarizzazione sempre più evidente tra due visioni del futuro della Georgia: una, sostenuta dal governo, orientata verso una modernizzazione all'occidentale e un connubio del "mercato" con la "democrazia", l'altra attaccata ai "valori tradizionali", alla difesa di una maggiore giustizia sociale e a una presunta vicinanza culturale con la Russia. Ma questa polarizzazione trascina la Chiesa nel gioco politico.

In effetti, il Patriarcato si è a poco a poco ritrovato a essere non un'autorità indipendente al di sopra della mischia⁵⁸, ma al centro dell'arena politica, sollecitata a prendere una posizione nella competizione dei partiti. È sempre più difficile mantenere l'equilibrio tra la volontà

⁵⁶ La Chiesa cattolica, senza essere membro, ha *status* di osservatore.

⁵⁷ Sulla posizione del Patriarcato, si veda ad esempio N. Ladaria, *švidi dye* [Sette giorni], 12-13 maggio 1999. Un'altra questione che avrebbe potuto portare allo scisma è quella della salvezza dei bambini morti senza battesimo o nati morti. Anche in questo caso, per la pressione di gruppi estremisti, il Santo Sinodo della Chiesa ortodossa Georgiana ha emesso un decreto speciale in cui si afferma che non potranno essere salvati.

⁵⁸ È la personalità che gode della maggiore autorità, secondo i sondaggi fatti da parecchi anni a questa parte.

di promuovere i propri valori e di riavere un'influenza trasversalmente a certe istituzioni che erano state del tutto secolarizzate nel periodo sovietico, come la scuola, e le manipolazioni di cui la Chiesa è oggetto.

Il catholicos-patriarca è intervenuto molte volte, per prendere una posizione. Nel settembre 2007, in pieno dibattito sulla struttura costituzionale, si è pronunciato a favore di una monarchia costituzionale, prima di fare da mediatore fra le autorità e l'opposizione durante le manifestazioni dell'autunno (represe dalle forze dell'ordine il 7 novembre 2007). All'indomani della guerra russo-georgiana dell'agosto 2008, si è servito dei rapporti con il Patriarcato di Mosca per condurre una diplomazia parallela. Nella primavera del 2009, è verso la cattedrale della Santa Trinità di Tbilisi che la folla si dirige chiedendo le dimissioni di Mikheil Saakachvili, per conoscere il parere di Ilia II su come portare avanti il movimento.

Questo coinvolgimento diretto nel gioco politico ha indotto certi membri del governo a preoccuparsi per l'influenza della Chiesa. La risposta è stata duplice: da una parte, attribuirle finanziamenti sempre più consistenti, spesso in modo non molto chiaro, fare addirittura regali personali ai membri del clero (i vescovi hanno così ottenuto lussuose macchine), e, dall'altra, incoraggiare campagne per screditarla. Nell'autunno 2009 si è avuta una polemica su un video amatoriale che metteva in ridicolo il catholicos-patriarca, e la pubblicazione di una lettera aperta dell'*intelligencija* vicina al governo, preoccupata per la posizione sempre più importante della Chiesa⁵⁹.

Dopo secoli di declino, seguiti dalla liquidazione dell'autocefalia e dalle repressioni sovietiche, la Chiesa georgiana oggi conosce una vera e propria rinascita: è l'istituzione che gode della più alta autorità in campo sociale, è diventata una protagonista della vita pubblica. Ma questa rinascita non è priva di ambiguità. Approfitta incontestabilmente delle debolezze della costruzione dello Stato e appare come un rifugio in tempi pieni di incertezze. Ma rimane essa stessa un'istituzione divisa, fragile e mal preparata a comprendere le trasformazioni del mondo contemporaneo.

⁵⁹ A video, si veda ad esempio *Georgia: Free-Speech Debate Swirls in Tbilisi over Patriarch Parody*, EurasiaNet.org, 1 novembre 2009, al link <http://www.eurasianet.org/departments/insightb/articles/eav110209a.shtml>, consultato il 15 giugno 2010. La versione completa con la lista dei firmatari è on-line all'indirizzo seguente: <http://sinergia1.wordpress.com/>, consultato il 28 marzo 2010.

La Fondazione Ambrosiana Paolo VI nel 1979 ha iniziato le Settimane europee, da cui successivamente ha preso avvio la collana «Europa ricerche», che propone ampi *excursus* sulla storia religiosa dei popoli del Continente, dalla prima evangelizzazione alla situazione contemporanea. L'obiettivo era, e resta, quello di contribuire in modo originale ed efficace alla formazione di una coscienza europea, nello spirito dell'ideale manifestato dall'arcivescovo Giovanni Battista Montini nel discorso europeistico tenuto all'Alpe Motta nel 1958: «...ma il giorno il cui una libera circolazione di pensiero e di amicizia, di una cultura comune dovesse fondere i diversi popoli, l'unità spirituale [dell'Europa] diverrebbe realtà».

Questa nuova collana di «Storia Religiosa Euro-Mediterranea», realizzata in collaborazione con la Libreria Editrice Vaticana, arricchisce e allarga l'orizzonte ideale di tale percorso con le vicende e le tradizioni religiose dei popoli che si affacciano sul Mediterraneo.

Tutti i volumi qui di seguito indicati della collana europea e della nuova collana euro-mediterranea possono essere richiesti a:

Fondazione Ambrosiana Paolo VI
Villa Cagnola - 21045 Gazzada (Varese) - Italy
Tel. 0039.0332.46.21.04
Fax 0039.0332.46.34.63
fapgazzada@tin.it

«EUROPA RICERCHE» (prima serie)

La Casa di Matrona R.C. Edizioni

(I volumi sono disponibili solo presso la Fondazione Ambrosiana Paolo VI)

Storia religiosa dei popoli balcanici, a cura di L. Vaccaro, Milano 1983, pp. 288 (esaurito).

AUTORI: L. Vaccaro, C. Colombo, W. Rubin, R. Manselli, V. Peri, M. Clinet, D. Kokša, A. Rádovic, F.V. Mareš, T. Špidlík, G. Vodopivec, A. Alpago Novello, M. Jezernik, G. Eldarov, J. Tomko.

Storia religiosa della Russia, a cura di L. Vaccaro, Milano 1984, 1988², pp. 296.

AUTORI: L. Vaccaro, M. Marusyn, J. Kraicar, A. Piovano, S. Senyk, E. Galbiati, P. Galignani, N. Bux, A. Asnaghi, A. Dell'Asta, L. Dal Santo, A.D. Siclari, T. Goričeva, R. Scalfi.

Storia religiosa della Polonia, a cura di L. Vaccaro, Milano 1985, pp. 288.

AUTORI: L. Vaccaro, L. Caprioli, W. Rubin, J. Kłoczowski, Z. Sułowski, U. Borkowska OSU, L. Grygiel, J. Tazbir, W. Müller, J.J. Kopeć, A. Witkowska OSU, S.Z. Jabłoński, R. Przybylski, J. Ziółkowski, L. Müllerowa, B. Sonik, M. Radwan, J. Woźniakowski, S. Grygiel, F. Ricci.

Storia religiosa dei cechi e degli slovacchi, a cura di L. Vaccaro, Milano 1987, pp. 416.

AUTORI: L. Vaccaro, L. Caprioli, J. Tomko, F.G. Litva, J. Motal, J. Polc, D. Eisner, T. Špidlík, K. Skalický, K. Vrána, V. Bělohorský, M. Ďurica, J.M. Rydlo, Š. Vragaš, I. Kružliak, A. Hlinka.

Storia religiosa dei popoli baltici, a cura di A. Caprioli e L. Vaccaro, Milano 1987, pp. 328.

AUTORI: C.M. Martini, A. Bačkis, P. Rabikauskas, V. Salo, S. Kučinskis, V. Pupinis, G. Gobber, K.J. Čeginskas, S. Lozoraitis, V. Kazlauskas, O. Cavalleri, L. Tulaba.

Storia religiosa dell'Inghilterra, a cura di A. Caprioli e L. Vaccaro, Milano 1991, pp. 384.

AUTORI: A. Caprioli, L. Vaccaro, A. Borromeo, Ch. Burns, D. Fenlon, D. Pezzini, G. Garavaglia, A.D. Wright, D. Kerr, G. Cristaldi, T. Scalzotto, W. Purdy.

Storia religiosa dell'Ungheria, a cura di A. Caprioli e L. Vaccaro, Milano 1992, pp. 324.

AUTORI: A. Caprioli, L. Vaccaro, L. Kada, Á. Somorjai, C. Alzati, G. Érszegi, E. Pasztor, J. Török, E. Fügedi, B. Holl, Zs. Erdélyi, L. Pasztor, K. Péter, F. Szabó SJ, P. Sárközy, L. Katus, P. Ruzicska, G. Hajnóczy, L. Dankó, G. Békés OSB, L. Lukács, A. Moretti.

L'unità multiforme. Oriente e Occidente nella riflessione di Giovanni Paolo II, a cura di C. Alzati e P. Locati, Milano 1991, pp. 294.

«EUROPA RICERCHE» (nuova serie)

Centro Ambrosiano - ITL

1. *L'Europa e l'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, a cura di L. Vaccaro, Milano 1995, pp. 376.

AUTORI: F. Citterio, F. Cantù, F. Morales Padrón, J. López Gay SJ, A. de la Hera, P. Castañeda Delgado, J.A. Barreda, F. Pease G.Y., J.A. de Freitas Carvalho, L. Guarnieri Calò Carducci, L. Mattos Cárdenas, M.-C. Bénassy, W. Henkel OMI, C.M. Martini, J.M. Mejía.

2. *Storia religiosa dei popoli nordici*, a cura di F. Citterio e L. Vaccaro, Milano 1995, pp. 328.

AUTORI: M. Giordano Lokrantz, W. Kenney, M. Klinge, C.F. Hallencreutz, J. Kristjánsson, T. Nyberg, J. Nybo Rasmussen, Chr. Krötzl, M. Schwarz Lausten, O. Garstein, P. Annala, K. de Fine Licht, A. Alpagò Novello, L. Bini, T. Tscherning.

3. *Storia religiosa della Svizzera*, a cura di F. Citterio e L. Vaccaro, Milano 1996, pp. 512.

AUTORI: G. Bedouelle, V. Reinhardt, H. Maurer, F. Morenzoni, G. Chiesi, N. Morard, M.R. Silini, A. Moretti, R. Bodenmann, C. di Filippo Bareggi, C. Santschi, U. Fink, M. Turchetti, F. Panzera, F. Python, V. Conzemius, Ph. Chenaux, C. Cattaneo, R. Astorri, F. Beretta, P. Burri, W. Vogler, P. Braun, G. Rumi.

4. *Storia religiosa dell'Austria*, a cura di F. Citterio e L. Vaccaro, Milano 1997, pp. 524.

AUTORI: C. Mozzarelli, R. Härtel, W. Maleczek, J. Rainer, D. Caccamo, G. Klingenstein, C. Donati, P. Hersche, E. Brambilla, M. Verga, P. Vismara Chiappa, E. Garms Cornides, H. Karner, S. Malfèr, O. Weiss, A. Zanotti, G. Rumi.

5. *Storia religiosa della Spagna*, a cura di A. Borromeo, Milano 1998, pp. 520.

AUTORI: F. Citterio, L. Vaccaro, A. Borromeo, L. Navarra, J. Fernández Conde, A. Mur Raurell, F. Cantù, M. Marcocchi, A. Caprioli, J.I. Tellechea Idígoras, A.D. Wright, Q. Aldea, H. Kamen, J.L. González Novalín, F. Vian, V. Gérard Powell, M. Barrio Gozalo, J. Martín Tejedor, J. Andrés Gallego.

6. *Storia religiosa di Belgio, Olanda e Lussemburgo*, a cura di L. Vaccaro, Milano 2000, 2 voll., pp. 648.

AUTORI: P. Macchi, J.A. de Kok, R. Aubert, D. Misonne, J. Pycke, J. Kuys, G. de Baere, B. Ridderbos, M.-É. Henneau, J.-P. Massaut, W. Bergsma, E. Schulte, M. Lamberigts, Th. Clemens, J. Roegiers, F.R.J. Knetsch, S. de Blaauw, P. van Kessel, A. Tihon, G. Hellinghausen, H. de Valk, D. Vanysacker, J. Grootaers.

7. *Storia religiosa dell'Irlanda*, a cura di L. Vaccaro e C.M. Pellizzi, Milano 2001, pp. 592.

AUTORI: P. Macchi, D.A. Kerr SM, A. Morganti, A.P. Smyth, M.T. Flanagan, J.A. Watt, M. Sughì, B. Bradshaw SM, D.C. Downey, C. Lennon, R. Gillespie, H. Fenning OP, D. Keogh, E. Larkin, G. Moran, M.N. Harris, D.N. Doyle, K. Milne, T. Bartlett, M. Hurley SJ, J.S. Donnelly Junior, C.M. Pellizzi, F.J. MacKiernan, S.B. Brady.

8. *Storia religiosa della Grecia*, a cura di L. Vaccaro, Milano 2002, pp. 528.

AUTORI: G. Fedalto, M. Simonetti, A. Carile, E. Follieri, G. Podskalsky SI, Chr. A. Maltezou, Z.N. Tsirpanlis, G. Stathis, A. Argyriou, G. Ploumidis, I.K. Hassiotis, C. Capizzi SI, G. Galavaris, E. Morini, R. D'Antiga, Y. Spiteris OFM Cap., D. Argyros, D. Salachas, C.D. Fonseca, G. Zervòs.

9. *L'Europa dei pellegrini*, a cura di L. Vaccaro, Milano 2004, pp. 496.

AUTORI: G. Colombo, N. Bux, F. Cardini, C. Alzati, M. Loconsole, K. Elm, A. Benvenuti, Th. Szabó, G. Otranto, G. Signori, A. Fucelli, F. Grimaldi, L. Zanzi, G. Palumbo, E. Fattorini, L. Scaraffia, S.K. Samir SJ, M. Garzaniti.

10. *L'Europa e l'evangelizzazione delle Indie Orientali*, a cura di L. Vaccaro, Milano 2005, pp. 552.

AUTORI: L. Vaccaro, J.P. Oliveira e Costa, A. Tamburello, E. Stols, H. Didier, J. López-Gay SJ, A. Zambarbieri, P. Corradini, A. Bianchi, J.A. de Freitas Carvalho, N. Tornese SI (†), J. Ruiz-de-Medina SJ (†), I. Rodríguez Rodríguez OSA, P. Carioti, P. Licini, I. Moriones OCD, B. Vadakkekara OFM Cap., M. Marcocchi, P. Tan Chee Ing SJ.

11. *Storia religiosa dell'Ucraina*, a cura di L. Vaccaro, Milano 2007, pp. 552.

AUTORI: G. Colombo, S. Graciotti, I. Ševčenko, Ch. Hannick, V. Peri, G. Podskalsky SJ, G. Pasini, E. Morini, E. Ch. Suttner, A. Joukovsky, H. Łaskiewicz, G. Brogi Bercoff, I. Skochylyas, M. Martini, A. Krawchuk, B.A. Gudziak, O. Pachlovska, E. Rybařt, L. Quercioli Mincer.

12. *Storia religiosa di Croazia e Slovenia*, a cura di L. Vaccaro, Milano 2008, pp. 504.

AUTORI: G. Colombo, S. Graciotti, G. Cuscito, J. Neralić, M. Špelič OFM, S. Kovačić, J. Bratulić, J. Faganel, M. Benedik OFM Cap., F. Šanjek OP, B. Kolar, V. Kapitanović OFM, M. Ambrožič, F.E. Hoško OFM, S. Slišković OP, T. Vukšić, R. Morozzo della Rocca, T.Z. Tenšek OFM Cap.

13. *Storia religiosa di Serbia e Bulgaria*, a cura di L. Vaccaro, Milano 2008, pp. 456.

AUTORI: L. Mistò, S. Graciotti, C. Alzati, C. Diddi, A. Džurova, G. Podskalsky SJ, V. Gjuzelev, T. Subotin-Golubović, Ch. Hannick, G. Fedalto, K. Pavlikianov, W.R. Veder, A. Naumow, J. Jerkov, R. Tolomeo, A. Pitassio, E. Sgambati, R. Morozzo della Rocca.

14. *Storia religiosa dell'Islam nei Balcani*, a cura di L. Vaccaro, Milano 2008, pp. 552.

AUTORI: L. Mistò, S. Graciotti, A. Carile, P.L. Branca, I. Ortayli, N. Clayer, J. Peev, N. Močanin, G. Fedalto, A. Pitassio, F. Giomi, M. Dogo, S. Bono, A. Džurova, M. Polimirova, A. Popovic, D. Tanasković, L. Omari, X. Bougarel, G. Dammacco, R. Morozzo della Rocca.

15. *Storia religiosa dell'Armenia*, a cura di L. Vaccaro e B.L. Zekiyán, Milano 2010, pp. 496.

AUTORI: P. Macchi (†), Garegin II, Aram I, Nerses Bedros XIX, B.L. Zekiyán, G. Dédéyan, G. Uluhogian, Y. Petrosyan, A. Manoukian, A. Granian, R. Siranian, H. Tchilingirian, M.K. Krikorian, V. Calzolari, A. Ferrari, C. Gugerotti, M.D. Findikyan, K. Barsamian, A. Manoukian (†), G. Casnati, A. Alpago Novello (†), A. Pensa, A. Kerovpyan.

16. *L'Europa e la sua espansione religiosa nel continente nordamericano*, a cura di L. Vaccaro, Milano 2012, pp. 704.

AUTORI: L. Mistò, C. Alzati, L. Codignola, B. Plongeron, O. Servais, P. Doll, P. Naso, P. Ricca, M. Rubboli, F. Morales OFM, D. Piñera Ramírez, E.Ch. Suttner, F. Laugrand, J.B. Ballong Wen Mewuda, D.N. Doyle, M. Tirabassi, G. Campese, E. Morini, G. Rigotti, B. Di Porto.

17. *Storia religiosa della Francia*, sotto la direzione di C. Vincent e A. Tallon, a cura di L. Vaccaro, Milano 2013, pp. 662.

AUTORI: A. Vauchez, F. Prévot, B. Dumézil, M. Sot, Ch. Mériaux, D. Riche, J.-H. Foulon, J.-L. Biget, F. Delivré, C. Vincent, M. Venard, B. Dompnier, D. Boisson, J.-L. Quantin, Y. Krumenacker, D. Julia, O. Poncet, A. Tallon, J.-O. Boudon, S. Milbach, G. Cuchet, Cl. Prudhomme, J.-M. Mayeur, F. Michel, D. Pelletier.

18. *Storia religiosa degli Ebrei di Europa*, a cura di L. Vaccaro, Milano 2013, pp. 560.

AUTORI: L. Mistò, Card. D. Tettamanzi, S. Graciotti, A. Foa, A. Spagnoletto, M.-R. Hayoun, G. Lacerenza, M. Silvera, D. Tanasković, G. Veltri, R. Della Rocca, D. Mantovan, C. Horel, B. Di Porto, L. Novati, M. Grusovin, G. Laras, A. Pitassio, H. Baharier, S. Facioni, L. Quercioli Mincer, M. Giuliani, P.F. Fumagalli.

«STORIA RELIGIOSA EURO-MEDITERRANEA»

Libreria Editrice Vaticana

Fondazione Ambrosiana Paolo VI

1. *Da Costantinopoli al Caucaso. Imperi e popoli tra Cristianesimo e Islam*, sotto la direzione di C. Alzati, a cura di L. Vaccaro, Città del Vaticano - Gazzada (Varese) 2014, pp. 480.

AUTORI: Mons. L. Mistò, S.Em. Card. D. Tettamanzi, C. Alzati, A. Carile, E. Morini, A.M. Orselli, S. Parenti, G. Fedalto, E.Ch. Suttner, K.G. Pitsakis (†), A.F. Ambrosio, OP, B. Heyberger, S. Khalil Samir, SJ, V. Ruggieri, R.H. Kévorkian, P.M. Kitromilides, Ch. Han-nick, G. Shurgaia, M. Nanobashvili, S. Serrano, O. Oehring, S.E. Mons. G. Pasotto.

In preparazione:

2. *Dal Mediterraneo al Mar della Cina. L'irradiazione della tradizione cristiana antiochena nel continente asiatico e nel suo universo religioso*

3. *Una Città tra Terra e Cielo: Gerusalemme, le Religioni, le Chiese*

4. *Popoli, Religioni e Chiese lungo il corso del Nilo. Dal Faraone cristiano al Leone di Giuda*

5. *Africa / Ifrīqiya. Il Maghreb nella storia religiosa di Cristianesimo e Islam*

Portata a termine la Storia religiosa dei popoli europei, avviata fin dal 1979, la Fondazione Ambrosiana Paolo VI è venuta focalizzando la propria attenzione sullo spazio mediterraneo, considerandolo nelle sue sedimentazioni storiche, nelle sue molteplici evoluzioni lungo i secoli, nelle sue variegate tradizioni religiose, la cui irradiazione ha talvolta assunto dimensioni amplissime.

Al fine di evidenziare, in una prospettiva di lunga durata, gli aspetti di omogeneità presenti nel «continente liquido», nonché le specificità delle sue singole componenti, l'analisi è stata condotta con riferimento agli ambiti territoriali dalla tarda antichità facenti capo ai grandi patriarcati: Costantinopoli, Antiochia, Gerusalemme, Alessandria, ai quali è stata accostata l'Africa latina, a sua volta legata alla sede primaziale di Cartagine.

Questo itinerario di ricerca si è sviluppato a partire da Costantinopoli: Nuova Roma, prima sede patriarcale e vertice ecclesiastico della *pars Orientis* dell'Impero, madre nella fede per una molteplicità di popoli. Alla sua irradiazione in Europa erano stati dedicati diversi tomi della precedente Collana di storia religiosa europea. Il presente volume viene concentrando la propria attenzione anzitutto sulla stessa Costantinopoli, di cui si esaminano gli aspetti istituzionali, la connotazione religiosa, la spiritualità, le forme culturali.

Tale indagine fa da premessa allo studio dell'irradiazione della tradizione costantinopolitana in Anatolia, terra di straordinario significato per la storia cristiana, nonché nel Caucaso e segnatamente in Georgia, dove sul fondamento della fede cristiana e della dottrina calcedonese ha preso vita una realtà religiosa e culturale specifica, in grado di conservarsi lungo i secoli, passando attraverso le esperienze di sottomissione alla Sublime Porta, di inserimento nell'Impero russo, fino al recente – e non facile – recupero di indipendenza.

La conquista di Mehmet II, il 29 maggio 1453, aprì una nuova fase nella storia della città di Costantino, che ne confermava la centralità, ma quale vertice istituzionale della «Casa dell'Islam» e luogo in cui trovava eco la vita religiosa musulmana nella sua variegata fenomenologia.

A conclusione del volume, una ricognizione della situazione contemporanea permette di calare i dati precedentemente esposti nella concretezza del vissuto quotidiano.

ISBN 978-88-209-9209-5



9 788820 992095

€ 35,00