***IDIORITMIA E MISERICORDIA***

***A PARTIRE DALLA SENSIBILITA’ DELLA***

***Pars Orientis Ecclesiae.***

Innocenzo Gargano

(Incontri celimontani 19 gennaio 2017)

*Premessa*

In una prima parte *mi riferirò anzitutto al modo paradossale di vivere la misericordia nel monachesimo orientale letto alla luce della* ***definizione evagriana di monaco*** *inteso come colui che si allontana da tutti per essere maggiormente presente a tutti.*

Nella seconda parte *cercherò di dimostrare che* ***l’idioritmia, fondata sul Mistero Trinitario****, potrebbe costituire l’apporto nuovo e intrigante che la sensibilità orientale, che sembra condivisa dalla* Amoris Laetitia*, offre alla riflessione dei monaci contemporanei – soprattutto camaldolesi – che attraversano un momento assai difficile della loro storia.*

*PRIMA PARTE*

Per quanto siano state tantissime le forme di vita monastica nate, soprattutto in Oriente, nei primi tre secoli dell’era cristiana, non c’è dubbio che si debba partire da un giovane ventenne di Alessandria di Egitto, nato verso la prima metà del terzo secolo, di nome Antonio. Di questo giovane parla appunto il noto Arcivescovo di Alessandria nella sua famosissima *Vita Antonii*.

Descrivendo questo giovane di buona famiglia cristiana del territorio di Alessandria, Atanasio, dopo aver rivelato che si tratta di un giovane generoso che intende essere cristiano a tutto tondo – *cogitabat de omnibus* traduce Evagrio di Antiochia nella sua antichissima versione latina - con esplicito riferimento allo stile di vita della prima comunità apostolica di Gerusalemme, ce lo presenta subito nell’assemblea domenicale del suo paese mentre ascolta con estrema attenzione la drammatica narrazione dell’incontro del giovane ricco con Gesù del capitolo 19 del vangelo secondo Matteo.

Atanasio aggiunge che, udite quelle parole di Gesù al giovane, come se fossero state dirette personalmente a lui, Antonio uscì dall’assemblea liturgica e mise immediatamente in pratica quelle parole rinunciando a tutto e incamminandosi verso il deserto.

Il seguito del racconto ci documenta poi che Antonio non smette di inoltrarsi continuamente <*ad interiora deserti*> finché non si ritrova, giunto ormai al termine della sua lunga vita, in un giardino misterioso dal quale può contemplare il monte Horeb, luogo per eccellenza della visione di Dio sperimentata sia dal legislatore Mosè che dal profeta Elia.

Prendendo una simile decisione, intendeva forse Antonio seguire dei *consigli* che lo avrebbero condotto ad una vita più *perfetta,* diversa da quella dei *precetti* richiesti a tutti gli altri cristiani?

La risposta che darei è semplicemente: No.

Antonio, con quella sua scelta, intendeva solo essere un cristiano senza compromessi che aveva fissato fin dalla sua età giovanile, *l’obiettivo* (*skopòs*) proprio di chi, appunto, *cogitabat de omnibus*. Obiettivo che intendeva raggiungere *centrandolo* (*telos*), come se si trattasse di tiro dell’arco in una competizione sportiva.

Antonio si impegna a cogliere l’obiettivo cercato, sottomettendosi ad un allenamento (*askesis*) severo con la guida di un allenatore esperto (*hegoumenos*) finché non è in grado di proseguire l’esercitazione/battaglia/combattimento (*pale*), da solo.

In sostanza mi sembra che si possa dire che, per Antonio, non si trattava affatto di raggiungimento o meno di una *perfezione*, quale che fosse, né di una scelta tra *precetto* e *consiglio*, ma semplicemente di accogliere un invito ricevuto personalmente da parte di Gesù, attraverso la proclamazione del vangelo, per colpire/centrare l’obiettivo fissato. a qui il possibile uso di due sinonimi, *skopòs* e *telos*, indicanti l’uno il punto di partenza e l’altro il punto di arrivo di una gara immaginaria ma anche estremamente impegnativa.

Non si trattava dunque di preferire dei *consigli* a dei *precetti*, ma semplicemente di rispondere con tutte le proprie forze ad una chiamata intesa in modo molto personale. E, del resto, non sarebbe forse improprio parlare di distinzione tra *precetti e consigli* al tempo di Atanasio e dei Padri antichi delle Chiese Orientali in generale?

La risposta di Antonio fu dunque certamente personale che, in quanto tale, non permetteva di attardarsi nel giudicare gli altri che potevano aver ricevuto un invito diverso, e perfino *assai* diverso dal suo, nel loro altrettanto personale invito a mettersi alla *sequela di Cristo*.

Antonio conosceva troppo bene il vangelo per permettersi di “giudicare gli altri”. A lui bastava crescere nella sua personale adesione totale all’invito ricevuto da Gesù attraverso il Vangelo e sapeva molto bene che quella adesione comportava una obbedienza (*hypakoē*), la più fedele possibile. Da qui la sua pronta decisione ad “*andare, vendere tutto, dare il ricavato ai poveri e seguire Lui*”.

Che tutto questo potesse comportare anche l’adesione alla richiesta di Gesù di *essere perfetti come è perfetto il Padre* (come si legge in Matteo), oppure di essere *misericordiosi come è misericordioso il Padre* (come si legge in Luca), è fuori discussione, purché resti ben chiaro che si trattava sempre e comunque di un cammino assolutamente personale.

Altri, pensava Antonio, avrebbero preso una decisione analoga con tempi e modi diversi che soltanto Dio poteva giudicare. Per ciò che lo riguardava personalmente restava invece la necessità di crescere verso quella perfezione del Padre, identificata con la misericordia, che, dopo averla sperimentata nella propria vita, avrebbe eventualmente utilizzato in favore di altri che avessero chiesto un aiuto o un consiglio secondo i propri bisogni.

Questo esercizio (askēsis) della misericordia avrebbe avuto, in ogni caso, i connotati di una accondiscendenza (*sygkatabasis*) altrettanto capace di perdonare se stesso e i propri limiti, quanto disponibile a chinarsi verso i bisogni degli altri, mettendosi, come si direbbe in italiano, nei panni degli altri come fossero Cristo stesso. Il che avrebbe comportato ovviamente un discernimento (*diakrisis*)esercitato con tale equilibrio e discrezione (*metriotes*) da permettere all’altro di proseguire nel cammino della sua personale sequela di Cristo con rispetto e delicatezza, perché in tutto e per tutto emergesse il primato indiscusso dell’amore (*agapē*).

Il metodo con cui esprimere la misericordia non avrebbe dovuto essere, in ogni caso, diverso da quello seguito dallo stesso Signore, il quale non tenne per sé come un tesoro gelosamente difeso la sua uguaglianza con Dio, ma svuotò (ekenosen) se stesso condividendo la forma dell’uomo, dello schiavo, del crocifisso, facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce (cfr *Fil* 2, 1-11).

Un metodo che non comportava alcuna forma di *misanthropia* ma, al contrario, esigeva una vera e propria immedesimazione di sé nelle pene e nelle necessità di ogni essere umano e perfino cosmico, così che il cammino *ad interiora deserti* potesse essere vissuto come un progredire continuo nel farsi carico, a partire dall’essere umano, anche di tutte le creature di Dio presenti nel mondo creato.

Antonio non disdegnava perciò di dilatare la sua misericordia non soltanto con l’accoglienza prodiga e generosa dei fratelli, ma anche con l’attenzione a dialogare con estrema tenerezza con gli animali e le piante, quasi fossero il segno evidente di un ritorno a quella stessa familiarità che aveva sperimentato il primo Adamo con tutte le creature di Dio.

Nonostante il suo grande amore per il silenzio e per la solitudine, Antonio aveva imparato comunque, dall’esempio di Gesù stesso, ad uscire dal suo deserto abitato dal silenzio e dalla preghiera, qualora i bisogni degli altri lo avessero chiamato a caricarsi delle loro debolezze e dei loro bisogni. E infatti il luogo delle *interiora deserti* di Antonio era niente altro che il *giardino di Eden*, già abitato dal primo Adamo, da cui poteva rivolgere con estrema facilità lo sguardo alla sommità del monte *Horeb*, luogo per antonomasia della visione di Dio.

*Un invito alla idioritmia*

L’ovvia conclusione che ricavo dalla storia di Antonio è che ci ritroviamo, con questo personaggio descritto da Atanasio, di fronte ad una vera e propria strada *idioritmica* che conduce alla visione di Dio. E *idioritmica* proprio nel senso di assolutamente personale, distinta cioè da quella di tutti gli altri.

Conclusione che ha la caratteristica di essere paradossale. Infatti sembrerebbe che la scelta di Antonio avesse dovuto comportare un allontanamento assolutamente radicale dalla vita e dalla familiarità degli altri esseri umani e dalle bellezze naturali, legate al paesaggio, alle piante, agli animali, e invece ci si ritrova in compagnia del primo Adamo della storia del Genesi immerso completamente nel giardino originario delle delizie, conosciuto da tutti come giardino di Eden.

E’ questo ciò che io mi permetto di chiamare via dell’*idioritmia.*

Essa comporterebbe però la possibilità e la capacità, ricevuta nel battesimo, e percepita da un cuore puro, di ritornare gradualmente allo stato originario del primo Adamo, fino a permettere alle creature nuove, nate dalla fede, di avvertirsi gradualmente in crescita verso la realizzazione che è propria di coloro che vivono come degli ammaestrati direttamente da Dio (*theodidaktoi*) all’interno, ovviamente, della propria appartenenza totale al corpo mistico di Cristo identificato con la Chiesa.

Scopriamo così che, per la mentalità dei nostri Padri antichi, un discepolo vero di Cristo – e in Antonio abbiamo certamente un paradigma - non può fare a meno di lasciarsi insegnare tutto direttamente da Dio (*theodidaktos*), né può dimenticare che l’obiettivo mirato (*skopòs*) può essere raggiunto (*telos*) unicamente col ritorno alla condizione del primo Adamo, grazie all’accoglienza dell’invito del secondo Adamo a lasciare tutto per unirsi a lui e così diventare, anche lui, un secondo Adamo o un *alter Christus,* realizzando, con ciò stesso, l’ideale di essere tutt’uno con lui.

Il monaco Antonio, descritto da Atanasio, può essere a questo punto proposto allora – grazie alla sua *idioritmia* - come paradigma non solo del monaco il quale, come spiegherà appena qualche decennio più tardi Evagrio Pontico, “*si allontana da tutti per essere più presente a tutti*”, ma anche del cristiano.

Conclusione che spiega anche perché l’insegnamento di Antonio abbia potuto produrre la *santa koinonia* della Chiesa, capace di esprimersi nelle forme più diverse non dimenticando mai di avere profondo rispetto delle identità personali(*ta idia*) dei membri di ciascuna.

Si sono potuti dare, così, modelli assai diversi di vita cristiana che vanno dalle *famiglie cristiane* che si ritrovano nella parrocchia (*paroikia*) propriamente detta, alla comunità dei cenobiti dediti alla vita comune (*koine bios*), alle diversissime forme di *laure* abitate da *semi eremiti*, alle colonie di *anacoreti* sparse un po’ da per tutto nell’oriente cristiano, ai monaci che vivono nel mondo (si ricordi la costante presenza in Oriente ma anche in Occidente del cosiddetto monachòs kosmikòs) con forme di vita estremamente radicali che rasentano o scelgono la pazzia (salòs monachòs), oppure, all’opposto, forme di solitudine radicale (*anachoresis*) che vanno fino alla reclusione.

Tutte forme che esprimevano ed esprimono ancora, al loro interno, alcuni sapienti secondo Cristo (*gerontes* o *startzin*) spesso considerati veri e propri guaritori del corpo e dello spirito, che permettevano e permettono al mondo monastico nel suo complesso di essere costantemente in relazione con la Chiesa dei Vescovi, con la società cristiana e con il mondo.

Ciascuna poi di queste forme, ognuna per la sua parte, veniva e viene ancora intesa – è bene non dimenticarlo - come *modello, figura, icona* dell’intera comunità <cattolica> della Chiesa.

*Dall’Oriente all’Occidente*

Se dal mondo cristiano monastico orientale passiamo al mondo occidentale monastico, almeno due figure di monaci potrebbero interessarci profondamente: quella di **Benedetto da Norcia**, proposta da Gregorio Magno, e quella di **Romualdo di Ravenna**, proposta da Pier Damiani.

Da qui il possibile tentativo di rivisitare queste due figure di monaci occidentali poste l’una all’inizio del cambiamento epocale della *societas* che stava per definirsi totalmente *christiana* e l’altra all’inizio, anch’essa, di un cambiamento epocale in cui quella stessa societas entrava profondamente in crisi.

Nel secondo caso, in particolare, cominciava a rompersi la precedente armonia, ritenuta ideale, dei rapporti tra mondo politico e mondo religioso, accomunati dall’unica fede, e cominciavano a farsi strada tensioni e prevaricazioni reciproche, che è poco dire dirompenti, tra pretese della società civile e pretese della società religiosa, conosciute storicamente come *lotta per le investiture*, che impiegheranno secoli per trovare una possibile convivenza tra loro.

Si preannunciava infatti un periodo storico in cui una serie di conflitti, vissuti a tutti i livelli della società umana, avrebbe provocato, dopo una serie di vittorie e di sconfitte dell’uno o dell’altro fronte, separazioni irreparabili tra i diversi modi di vivere tra cristiani che avrebbero condotto inevitabilmente a intolleranze sempre più bellicose tra i diversi.

Una mentalità che dette presto origine a vere e proprie guerre cruenti al grido di *Dio lo vuole* in tutti gli angoli del Mediterraneo. Gli stessi modelli di santità, che si sarebbero affermati in tutto il secondo Millennio cristiano, avrebbero risentito moltissimo di un simile clima abitato da intenti di riconquista di territori ritenuti illegittimamente usurpati nell’uno e nell’altro campo.

Inoltre cominciarono a farsi valere diritti più o meno legittimi a conquistare territori o proseliti, dovuti alla propria superiorità non soltanto sul piano della propria forza militare o del potere politico ma anche della propria cultura; con tanto di primato assoluto rivendicato di volta in volta ai diritti della ragione, della dinastia regale, o semplicemente della volontà di Dio.

Una mentalità che ebbe risvolti significativi anche sul piano di ciò che viene inteso oggi come *spiritualità* in cui si stabiliva più o meno inconsciamente, nonostante la condivisa dottrina agostiniana della grazia, l’importanza determinante dell’auto realizzazione che nei contesti religiosi cattolici si esprimeva come *operativismo*, in quelli protestanti come *individualismo* e in contesti laici come *eroismo* del <*volli sempre volli*> che stabilivano comunque il primato della volontà del singolo portata fino alla massima radicalizzazione.

L’importanza dell’autoaffermazione riduceva al minimo, perfino all’interno delle comunità religiose, qualunque riferimento all’opera sacramentale oggettiva di Dio, nella realizzazione della *historia salutis,* ritenuta così importante nel corso del primo Millennio.

Perfino i monaci finirono preda della cosiddetta *devotio moderna* che dava più importanza, di fatto, al proprio rapporto del *solus cum solo* con Dio di antica tradizione stoica, che non alle relazioni interne prodotte dalla *communio* delle persone in comunità. Persino le celebrazioni liturgiche sacramentali rischiavano di essere puro e semplice strumento utilizzato in funzione della *devotio* o della cosiddetta esperienza *mistica*.

*L’idioritmia considerata pericolosa*

In un contesto del genere non meraviglia affatto constatare che il rifiuto della *idioritmia* antica fosse causato non tanto da una riflessione più profonda sull’essere in comunione tra diversi, come corpo unico di Cristo, quanto piuttosto dal rischio che, attraverso di essa, si svicolasse dall’obbedienza, intesa quest’ultima come sottomissione *perinde ac cadaver* all’autorità legittima, la quale perseguiva con estrema determinazione la *conquista* del mondo o delle anime con uno spirito proselitistico giustificato dall’*intenzione* di agire, magari fino all’eroismo, *ad maiorem Dei Gloriam*.

Da qui la preferenza ovvia per tutto ciò che garantiva ordine, simmetria perfetta, razionalità, precisione matematica.

In un simile contesto culturale e spirituale non meraviglia neppure che proprio nel contesto camaldolese, che pure aveva le sue radici nei tempi lontani in cui le Chiese di Oriente e di Occidente non si erano ancora divise canonicamente, si fossero insinuati atteggiamenti pratici, anche sul piano spirituale, che appartenevano più al secondo Millennio della storia cristiana che non al primo.

Di tutto questo si può avere un riscontro abbastanza evidente se si confrontano le due figure fondanti della spiritualità camaldolese: *Romualdo* e *Pier Damiani* che potrebbero aver avuto, quasi come terza figura appartenente all’uno e all’altro versante dei due Millenni, il *Beato Rodolfo* di Camaldoli.

Ma soprattutto farebbe riflettere tutti sul come mai proprio in ambito camaldolese fosse nata l’idea di una *Concordantia discordantium canonum* in un genio come il monaco *Graziano*. Si può dubitare che un genio come Graziano possa essere stato all’origine della incomprensione di ciò che chiamerei *spirito idioritmico camaldolese* durante tutto il secondo Millennio della storia cristiana.

Sta di fatto che una strana incomprensione tra gli appartenenti allo stesso Ordine monastico crebbe e si affermò in ambito camaldolese all’interno del quale non si riusciva a capire più nulla sui *tria bona* (*Coenobium/Heremus/Evangelizatio* trasmessi dai discepoli diretti del maestro Romualdo e del suo stesso spirito che aveva ovviamente le radici nella comune tradizione cristiana antica, e si finì col separarsi irrimediabilmente in tre tronconi.

*Una rivisitazione dell’idioritmia*

Il clima ecumenico e comunque di rivalutazione serena dell’*ethos orientale* (ortodosso) potrebbe costituire oggi un’occasione opportuna perché i camaldolesi contemporanei, in questi inizi del terzo millennio cristiano, riprendano in mano proprio quegli elementi delle loro origini identificati con i *valori dell’idioritmia*.

Per capire però di cosa in realtà si tratti occorre naturalmente conoscere in modo più approfondito quell’*ethos orientale* che stava diventando un’occasione straordinaria proposta alla riflessione di tutti soprattutto nella cultura russa del diciannovesimo secolo ma che fu interrotta, purtroppo sul nascere, a causa delle tragedie del secolo ventesimo che segnarono così profondamente, e in parte la segnano tuttora, la grande eredità cristiana che viene dall’Oriente.

Questa mia riflessione sarà perciò un piccolo e semplice tentativo di sollecitare la rivisitazione di quei valori che erano ancora comuni ai tempi di Romualdo, fondatore di Camaldoli, prima che essi divenissero conflittuali tra Oriente e Occidente, ma che forse potrebbe diventare utile per costruire insieme un’armonia possibile nel rispetto delle reciproche diversità.

*SECONDA PARTE*

Osservo anzitutto che all’orizzonte monastico richiamato dalla personalità eccezionale di *Antonio il Grande* di Alessandria si aggiunse ben presto in Oriente l’orizzonte nuovo dovuto al chiarimento provocato dal modello trinitario a proposito della visione di Dio che, andando oltre il pensiero più strettamente cristologico di Atanasio, si sviluppò soprattutto sull’orizzonte del pensiero trinitario che, a partire dai Padri Cappadoci, divenne determinante in tutta la riflessione teologica della Grande Chiesa d’Oriente e d’Occidente.

Dio uni-trino, contemplato nell’unità della sua essenza (*ousia)* e nella trinità delle sue persone (*ipostaseis*), divenne assai presto tessera per eccellenza della identità cristiana; per cui la realtà dell’*Hagìa Triada/Sancta Trinitas* fu modello determinante di riferimento per ogni modo di essere Chiesa e di vivere secondo il Vangelo. Fu così che il mistero trinitario permeò di sé non soltanto le manifestazioni liturgiche, e le strutture giuridiche, ad ogni livello, delle rispettive comunità, ma anche l’esperienza personale della preghiera e della fede e conseguente elaborazione dogmatica, toccando l’apice nel famoso concetto di *perichoresis* di San Giovanni Damasceno nel settimo secolo.

In questo contesto, che poi diverrà definitivo nella tradizione orientale, il modo di essere *koinonia/communio,* supponeva la cura particolare di essere ciascuno spazio di manifestazione per l’altro, in una sorta di *kenosis* perseguita da tutti in modo che tutto fosse in comune e tutti restassero nello stesso tempo distinti l’uno dall’altro.

Scriveva Giovanni Damasceno:

*“Il rimanere e il risiedere l’una nell’altra delle tre Persone significa che esse sono inseparabili e non vanno staccate e hanno tra loro una compenetrazione senza mescolanza, non in modo che esse si fondino o si mescolino ma in modo che esse si congiungano. Il Figlio è cioè nel Padre e nello Spirito; e lo Spirito nel Padre e nel Figlio; e il Padre nel Figlio e nello Spirito; senza che abbia luogo una fusione o una mescolanza o una confusione. Uno e identico è il movimento, poiché lo slancio e il movimento delle tre persone è unico; cosa che non si può notare nella natura creata”* (Giovanni Damasceno, *Expositio accurata Fidei Orthodoxae*, liber primus, caput XIV, PG tomus XCIV, col. 860BC).

Da qui la possibilità di declinare la misericordia *in divinis* come un continuo donarsi e riceversi nella realtà di una intimità completa e totale e tuttavia infinitamente rispettosa della identità di ciascuno.

Ma da qui anche la necessità di vivere l’esperienza della misericordia *in humanis* in modo tale da fugare non solo ogni subordinazionismo, ma anche ogni tentazione paternalista, e ogni altro tipo di mancanza di rispetto dell’identità e della dignità dell’altro nei confronti del quale si manifesta invece il massimo della generosità e dell’accoglienza. L’altro infatti non potrebbe essere considerato mai né come *suddito* né come *superiore*, perché tutto sta o cade sul corretto riferimento al mistero trinitario in cui i tre sono perfettamente uguali ma in continuo ascolto (*hypakoē*), e quindi obbedienza non subordinazione (*hypotagē*), in rispettosa attenzione e relazione reciproca, sempre ordinata (*taxis*).

Contemplando il mistero trinitario ci si accorge infatti che nel momento stesso in cui uno si dà con la massima generosità all’altro, l’altro si pone, e viene riconosciuto, come *distinto* e simultaneamente *uguale* a te stesso senza confusione e senza separazione. Per cui si è consapevoli che non c’è alcuna possibilità di vivere un’autentica misericordia in terra senza il confronto continuo con l’eterna misericordia contemplata e ricevuta dal cielo.

Qualche teologo orientale ortodosso contemporaneo ha sottolineato che proprio di questo si tratta quando si utilizza la formula *kat’oikonomian*. In realtà, come documenta J.H. Erickson (Vedi E.G.Farrugia (a cura di), *Dizionario Enciclopedico dell’Oriente Cristiano*, PIO, Roma 2000, 539-541), “il confine tra flessibilità legittima e trasgressione illegittima dei canoni, per esempio, non è mai stato definito chiaramente. La storia della Chiesa bizantina è costellata dalle dispute tra i sostenitori dell’*oikonomia* e quelli dell’*akribeia*, soprattutto per questioni relative ai nuovi matrimoni, all’accettazione del clero ordinato irregolarmente etc… nelle relazioni tra l’Oriente greco e l’Occidente latino”.

Io sono convinto che, appunto per fare un po’ di chiarezza su simili argomenti controversi, potrebbe essere opportuno rivisitare con maggiore simpatia e comprensione reciproca ciò che mi sono permesso di sintetizzare con il vocabolo *idioritmia.*

Insisto però nel dire che si tratta di parlarne da una prospettiva che non si limiti soltanto all’ovvio rischio di finire nel soggettivismo individualista, ma che tenti piuttosto di porre l’intera problematica all’interno di ciò che i nostri fratelli orientali intendono quando parlano di *oikonomia.*

Infatti ogni volta che sono sollecitati a spiegare a noi occidentali il loro *ethos,* soprattutto con riferimento a ciò che noi attribuiamo all’ambito della cosiddetta teologia morale legata al Diritto e alla coerenza con la confessione cattolica della nostra fede, essi non mancano mai di sintetizzare il tutto nell’espressione *kat’oikonomian/secondo economia*.

 L’amico don Basilio Petrà, sacerdote cattolico della diocesi di Prato, ma professore di teologia morale ortodossa in varie facoltà teologiche, ha scritto recentemente un bel libro edito da Cittadella Editrice (Assisi 2010) intitolato: *L’etica ortodossa. Storia, fonti, identità* che mi ha aiutato moltissimo ad approfondire ciò che avevo appreso dalla mia frequentazione dei teologi greci ortodossi, quando ero studente all’Università di Atene, che adesso tento di sintetizzare per voi che mi ascoltate o mi leggete.

Petrà ricorda che “la nozione di *economia* nasce in ambito greco e non casualmente: il termine infatti è greco e indica originariamente l’amministrazione della casa. Progressivamente essa assume nella cultura greca un ampio spettro di usi: dall’uso teorico – dove indica una disposizione artificiosa del discorso per raggiungere un determinato scopo – a quello filosofico, da quello aristotelico a quello stoico, dove descrive il governo provvidenziale del cosmo. Sono queste profonde radici greche che da una parte rendono l’*oikonomia* particolarmente presente nella prassi bizantina, dall’altra portano i Padri greci e la Chiesa greca all’utilizzazione ampia del linguaggio *oikonomico* tanto nella descrizione del rapporto generale tra Dio e il mondo (provvidenza - *pronoia,* *oikonomia salutis*), quanto nell’indicazione del governo episcopale della comunità e in particolare nell’amministrazione della penitenza” (*o.c*., p.196).

Si possono rintracciare le origini di questo atteggiamento in epoca patristica con significative testimonianze dei Padri cristiani di lingua greca.

**San Cirillo di Alessandria (370/380-444)** nella sua *Lettera 46* *Sulla necessità di trascurare qualcosa dell’akribeia, per un qualche risultato più grande* (PG 77,320) scriveva per esempio: “Come i marinai quando si avvicina la tempesta ed è a rischio la nave, inquieti svuotano alcune cose per salvare il resto, così anche noi, quando non è possibile che sia conservata una grande *akribeia*, trascuriamo alcune cose per non perdere il tutto”.

**San Giovanni Crisostomo (+ 407)**, rivolgendosi direttamente ai curatori di anime scriveva a sua volta: La penitenza non deve essere proporzionata solo alla gravità del peccato, ma deve considerare con attenzione anche la concreta libertà di scegliere (*proairesis*) di coloro che peccano” (*Il Sacerdozio* 2,4, PG 48, 635).

**Anastasio Sinaita (640-700)** definiva l’*oikonomia* della Chiesa “una volontaria grande condiscendenza (*sygkatabasis*) compiuta per la salvezza di alcuni” (*Guida*, PG 89, 77; cfr Petrà, *o. c*. p.197).

**Nicola di Costantinopoli (IX secolo)** dichiarava a sua volta che l’*oikonomia* è “imitazione della divina *philanthropia*, che strappa dalla bocca della bestia, che ruggisce contro di noi, colui che sta per essere inghiottito da quella bocca rovinosa (*Epistola* 32, PG 111, 213; cfr Petrà *ivi*)

Citando in nota Mons. Harakas – prelato ortodosso americano contemporaneo molto autorevole – Basilio Petrà può infine chiarire che: “La pratica dell’*oikonomia* rispetta la legge e i comandamenti, ma permette una certa flessibilità di applicazione senza abrogare la legge o costituire precedenti…essa infatti significa permettere un’eccezione a una regola la cui stretta applicazione (*akribeia*) condurrebbe a conseguenze indesiderabili da un punto di vista cristiano, senza tuttavia costituire mai un precedente” (*ivi*, nota 121).

Lo stesso Petrà precisa poi che: “L’economia non è rigidamente regolata e, da questo punto di vista, non è comparabile con l’attuale prassi della *dispensatio* latina che è invece ben regolata” (*o.c.,* p.198). Quindi, citando due famosi teologi greci ortodossi contemporanei, Petrà scrive: “Non esiste alcun canone per l’applicazione dell’*oikonomia*. Il modo della sua applicazione potrebbe essere spiegato solo con tautologie, come quando si dice, per esempio, che l’*oikonomia* è *oikonomizzata* secondo *oikonomia* (<*katà oikonomian>*).

A causa di questa sua indeterminatezza si manifestano sia la forza dell’*oikonomia* sia il rischio di un suo abuso… Infatti l’*oikonomia* è soprattutto vissuta e applicata tenendo conto di ogni singolo caso, esprimendo così simultaneamente: *philanthropia*, sygkatabasis ed *eleutheria tou pneumatos* (che si traducono come attenzione verso l’uomo, accondiscendenza, libertà dello Spirito)” (o.c., p.199).

Quindi chiarisce ulteriormente con una citazione indiretta di **Fozio (IX secolo)**, (*Biblioteca* 227: PG 103, 953) presa dal teologo greco ortodosso contemporaneo G.I. Mantzaridis: “L’*oikonomia* non può essere applicata a scapito della fede, alterando o deformando la fede” (Petrà, *o.c*., p. 199).

**Eulogio di Alessandria (+607/608),** stabiliva che: “la ragione della *oikonomia* è usata correttamente quando il dogma della pietà non è intaccato in nulla; se dunque il dogma rimane integro e non manipolato, allora l’*oikonomia*, che riguarda cose esterne ad esso, trova di fatto la sua legittimità (il suo spazio di consistenza)>” (cfr. *o.c*., p. 199).

Che di tutto questo si tratti, nelle Chiese Cristiane Orientali, viene a mio parere esemplificato, naturalmente come *profezia, simbolo, figura, immagine o icona*, nelle comunità cenobitiche o largamente ecclesiali aperte con simpatia a ciò che si può legittimamente chiamare *idioritmia* pur nel comune impegno a *nulla, assolutamente nulla, anteporre all’amore di Cristo.*

Proprio di tutto questo sono convinto che si trattasse quando **Bruno di Querfurt (secc. X-XI)** metteva in bocca all’imperatore Ottone III, la famosa proposta fatta ai discepoli di Romualdo (i futuri camaldolesi) dei *tria bona quaerentibus viam Domini,* che Bruno stesso trascrive così:

“*Noviter venientibus de saeculo desiderabile coenobium; maturis vero et Deum vivum sitientibus aurea solitudo; cuientibus dissolvi et esse cum Christo evangelium paganorum*”.

E cioè: *per chi ha recentemente rinunziato a vivere secondo il mondo si proponga preferibilmente il cenobio; ai maturi che hanno sete solo di Dio è d’oro la vita solitaria: infine a coloro che desiderano sciogliersi ed essere con Cristo sia concesso di darsi all’evangelizzazione dei pagani.* (Cfr Thomas Matus, *Alle origini di Camaldoli. San Romualdo e i cinque fratelli*, Traduzione commento e note a cura di Thomas Matus, Edizioni Camaldoli 1996, p.34).

Questa è stata la motivazione originaria che ha portato tutti noi a dedicare un’intera serie di *Incontri Celimontani* (quella di questo anno capitolare 2016-2017) a riflettere su *L’idioritmia e la tradizione monastica camaldolese* seguendo il programma che è a disposizione di tutti.

Nel frattempo però papa Francesco ha indetto un anno santo della Misericordia durante il quale ci siamo dedicati tutti a rivisitare appunto il tema della Misericordia cristiana e lo abbiamo fatto anche alla luce della *Esortazione Apostolica,* che ha fatto seguito alle due sessioni del *Sinodo dei vescovi sulla Famiglia,* pubblicata dal Papa all’inizio stesso dell’Anno Santo.

Questa circostanza ci è sembrata provvidenziale perché le indicazioni offerte da Papa Francesco nella sua *Amoris Laetitia,* che stanno influenzando moltissimo la comune prassi pastorale dei nostri parroci e dei nostri confessori, soprattutto nell’amministrazione del sacramento della penitenza, sembrano coincidere, qualche volta perfino <ad litteram> con i criteri del *secundum oikonomiam* presenti nella tradizione cristiana orientale che noi crediamo essere stati all’inizio di ciò che più tardi è stato sintetizzato nel termine *idioritmia*.

A questo proposito mi permetto, a titolo di esempio, di citare il n.3 della Premessa di *Amoris Laetitia* in cui papa Francesco, sgombrando il campo da qualsiasi pretesa di definitività fondata su un pronunciamento del magistero stesso, chiarisce con una certa solennità che:

“*Naturalmente nella Chiesa è necessaria una unità di dottrina e di prassi, ma ciò non impedisce che esistano diversi modi di interpretare alcuni aspetti della dottrina o alcune conseguenze che da essa derivano”.*

Dichiarando senza mezzi termini di non illudersi di poter conseguire mai la perfezione in certe cose, perché *“questo succederà fino a quando lo Spirito ci farà giungere alla verità completa* (cfr *Gv 16,13*), *cioè quando ci introdurrà perfettamente nel mistero di Cristo e potremo vedere tutto con il suo sguardo*” (*ivi*).

Parole che qualunque teologo ortodosso orientale condividerebbe senza problemi appartenendo esse alla grande Tradizione patristica che, a partire da Origene e Gregorio di Nissa, ha sempre sostenuto che non si dà in nessun modo la possibilità di conseguire la perfezione qui su questa terra.

Papa Francesco si esprime in termini ancora più chiari quando, richiamandosi alla *Relatio finalis* n.51 del Sinodo sulla famiglia dichiara:

“*Il grado di responsabilità non è uguale in tutti i casi, e possono esistere fattori che limitano la capacità di decisione. Perciò, mentre va espressa con chiarezza la dottrina, sono da evitare giudizi che non tengono conto della complessità delle diverse situazioni, ed è necessario essere attenti al modo in cui le persone vivono e soffrono a motivo della loro condizione*” (n.79).

Un testo che sembra ricalcare, forse senza che il Papa stesso ne avesse avuto consapevolezza, le raccomandazioni che già Giovanni Crisostomo, dava ai suoi tempi - come abbiamo visto - quando scriveva che

*“la penitenza non deve essere proporzionata solo alla gravità del peccato, ma deve considerare con attenzione anche la concreta libertà di scegliere (*proairesis*) di coloro che peccano*” (*Il Sacerdozio* 2,4, PG 48, 635).

 Questa coincidenza che, secondo la mentalità umana può essere stata solo casuale, è conferma chiarissima che risponde a tanti i quali, ancora in questi mesi, pensano che papa Francesco abbia innovato in queste cose nell’insegnamento della Chiesa.

*Perché si parla di idioritmia monastica*

Per quanto possa essere sollecitante proseguire con riflessioni generali che attengono alla teologia morale cristiana, mi permetto però adesso, in questa sede e seguendo il titolo che della mia comunicazione, fermarmi esplicitamente soltanto sul tema della *idioritmia* applicata alla vita monastica.

Questo tipo di *idioritmia* fu la scoperta che feci in Grecia ormai circa quarant’anni fa quando visitai per la prima volta praticamente tutti i monasteri ortodossi greci dell’isola di Creta.

In quell’occasione mi resi conto che proprio l’*idioritmia* era stata la risposta dell’Ortodossia greca alla crisi mortale, che interessò per ben quattro secoli quella chiesa, a causa della turcocrazia (occupazione dei Turchi).

Per condurre i miei ascoltatori/lettori nel clima che mi impressionò in quel mio viaggio mi permetto di riprendere ciò che scrivevo nella mia prima lettera dalla Grecia e che pubblicai sul Trimestrale di Camaldoli col titolo *Lettera dalla Grecia* (<Vita Monastica*>* XXV, n.106, Luglio settembre 1971, pp.156-181).

Sono infatti convinto che a qualcosa di simile dovremmo pensare noi tutti monaci benedettini occidentali, e quindi non soltanto i Camaldolesi, dal momento che siamo posti di fronte ad una crisi ben più ampia e micidiale subìta in quei secoli dal monachesimo greco, a causa della situazione di progressiva diminuzione numerica dei nostri monaci che rischiano di fatto, oggi di ritrovarsi di fronte ad una vera e propria estinzione, in questi tempi di post modernità, di un carisma che pure è stato tanto importante nella storia della Chiesa occidentale.

Mi spiegava, in una visita che feci nella primavera del 1971, al monastero di Gonià nell’isola di Creta l’egumeno padre Partenios:

*“L’idioritmia è un accomodamento secundum oeconomian (kat’oikonomian) della vita cenobitica. Essa consiste essenzialmente in una certa attenuazione della regola del vivere comune.*

*Il monaco che entra in un monastero idioritmico si sottomette all’obbedienza verso l’egumeno (superiore/abate) solo per quelle cose o usanze che sono previste dalla tradizione (una tradizione più spesso orale che scritta). Per tutto il resto ha una indipendenza abbastanza considerevole.*

*La vita comune del monaco idioritmico si riduce sostanzialmente a due elementi: l’abitazione di una cella nel recinto del monastero in cui dovrà comunque ritrovarsi di notte; la presenza alla preghiera liturgica comunitaria.*

*Tutto il resto il monaco lo decide da sé, aiutato dal consiglio e dalla discrezione del padre spirituale.*

*Le necessità economiche, in particolare, le assolve completamente da solo.*

*Una volta entrato a far parte di un monastero il monaco idioritmico riceve dal monastero stesso un campo o una vigna da coltivare. Col lavoro delle sue mani dovrà mangiare, vestirsi, comprare il necessario per il lavoro stesso come sarebbero: strumenti, concimi, macchine etc.*

*Nel monastero idioritmico non esiste economo. Sia la compra che la vendita dei prodotti e delle cose necessarie vengono fatte individualmente dall’interessato secondo il proprio criterio personale. Ed è il monaco stesso che va al mercato per le sue faccende.*

*Il monaco idioritmico dispone liberamente del frutto del proprio lavoro. Può mettere da parte qualcosa, pensando ad eventuali malattie o alla vecchiaia, oppure può dar via tutto il superfluo in elemosina vivendo alla giornata.*

*Ognuno si regola secondo la propria sensibilità cercando di seguire le direttive del padre spirituale col quale si confronta ritmicamente, ma il padre spirituale non coincide sempre con l’egumeno (superiore/abate) e molto spesso si tratta di un anziano non appartenente allo stesso monastero.*

*Se, per qualche imprevisto, il monaco idioritmico si trova in gravi necessità finanziarie subentra l’aiuto del monastero o, meglio, della cosiddetta <mensa> dell’egumeno al quale fanno capo anche tutte le altre necessità del monastero.*

*L’egumeno (superiore/abate) è responsabile dei beni del monastero ed esercita una certa autorità secondo la tradizione del monastero stesso. Può chiedere ai monaci di fare qualche giornata di lavoro insieme per l’interesse dell’intera comunità; regola l’ordinamento della preghiera comunitaria; è il depositario dei <permessi> di assenza dal monastero. In tutto però si deve regolare secondo la tradizione. Abita normalmente nel locale più accogliente del monastero chiamato* egumenìo *(superiorato).*

*Alla mensa dell’egumeno, cioè a dire al monastero, ritornano le vigne o i campi o i risparmi dei monaci deceduti.*

*L’idioritmia non è la medesima ovunque.*

*Ciascun monastero idioritimico ha la sua tradizione e cioè il suo modo proprio di vivere l’idioritmia. Normalmente, per esempio, il monaco idioritmico decide da sé cosa mangiare e cucina da solo, ma nei monasteri che si avvicinano un po’ più alla vita cenobitica è possibile che esista la <tavola comune>. In quest’ultimo caso è l’egumeno (superiore/abate) che pensa a procurare tutto, vale a dire: cibo cucina etc.*

*La <tavola comune> è considerata il primo passo verso la restaurazione, possibile sempre ma non imposta mai dall’alto, della vita cenobitica.*

*I giovani – eravamo agli inizi degli anni ’70 in Grecia – sono in genere molto favorevoli ad un ritorno alla vita cenobitica strettamente detta, che veniva considerata più autenticamente monastica e più vicina alla tradizione degli antichi padri del monachesimo, ma i più avanzati negli anni sono molto più restìi lasciare cadere le loro usanze idioritmiche elottano per mantenerle in vita” (o.c., pp.157-159).*

Questa forma di *vita monastica*,che io ritengo preziosa, perché portatrice di una ricchezza teologica straordinaria, ha subìto forse una critica eccessiva, e qualche volta persino feroce, da parte dei cosiddetti *Ordines Strictae/Strictioris Observantiae* che hanno dettato legge in Occidente, e hanno potuto purtroppo influenzare pesantemente perfino le nostre chiese e comunità sorelle orientali, durante tutto il secondo millennio della storia cristiana.

Né questa critica si è limitata soltanto alle forme *idioritmiche* di vita monastica considerate superficialmente come troppo permissive e rilassate, perché, grazie ad una sorta di primato, in Occidente, della *lex* sulla *oikonomia, essa* ha finito per influenzare tutto lo stile della vita di fede dei battezzati a proposito dei quali si faceva di tutto per privilegiare l’uniformità sui diritti della diversità, con imposizioni estremamente pesanti delle quali noi occidentali paghiamo ancora le conseguenze.

Nonostante tutto nacquero però, nel nostro Oriente cristiano, e si svilupparono largamente, forme diverse di esercizio della misericordia modellata sulla *perfezione/misericordia* del Padre, che *fa splendere il suo sole sui buoni e sui cattivi e manda la sua pioggia sui giusti e sui peccatori*.

La triade di impegni (più tardi chiamati voti) vissuti come *Povertà, Castità, Obbedienza* che in Occidente caratterizzarono la vita cosiddetta consacrata, in Oriente proseguì invece ad essere applicata indistintamente a tutti i discepoli di Cristo nel rispetto gioioso dell’*idioritmia* propria a ciascuno.

Essa può esprimersi serenamente sia nelle sacre nozze, accompagnate o meno dalla *Hierosyne*, sia nelle diverse forme di vita del monaco che abbiamo elencato, sia nella pratica pastorale relativa alla cosiddetta *Benedizione delle Seconde Nozze*, tutte scelte di vita e di pastorale che gli Occidentali fanno enorme fatica ad accettare e che, forse, proprio un dialogo più approfondito con le Chiese sorelle dell’Oriente potrebbe far capire alle Chiese occidentali, perché trionfi sempre per tutti e su tutto la misericordia del Padre manifestata nel Mistero di Cristo presente nella Chiesa.

In particolare quando si parla di *seconde o terze nozze* la precomprensione occidentale nell’osservare il problema avrebbe bisogno di una serie di chiarimenti che non è questa la sede per farli, ma penso che potrebbe essere utile dire almeno alcune cose essenziali con l’aiuto, ancora una volta, di ciò che si può comodamente rileggere nel prezioso libro già citato di Basilio Petrà.

E lo faccio trascrivendo anzitutto una citazione del teologo ortodosso contemporaneo G.I. Mantzaridis che scrive queste righe:

 “L’esatta osservanza dei canoni della Chiesa non serve, in certe circostanze, lo scopo di essa, che è la salvezza dei fedeli. I canoni, con il loro carattere generale, non possono avvicinare e regolare difficoltà o particolarità personali che esigono di essere affrontate in modo particolare (noi diremmo personalizzato). In questi casi la Chiesa, senza abolire o rovesciare i suoi canoni, <fa economia>, cioè dispone e regola le cose con spirito di indulgenza (*epieikeia*) e di condiscendenza (*sygkatabasis*) sempre mirando al suo permanente scopo, la salvezza degli uomini”. (cfr Basilio Petrà, *o.c*., p.195).

E completo ciò che pensiamo di aver capito da Mantzaridis con ciò che leggiamo anche in un altro teologo ortodosso contemporaneo che è Ieronimos Kotsonis, il quale scrive a sua volta:

“Si ha *oikonomia* quando per necessità o per il maggior bene di alcuni o della Chiesa intera, con competenza e a certe condizioni, è stata permessa una deroga all’*akribeia*, temporaneamente o in modo permanente, purché la pietà e la purezza del dogma rimangano contemporaneamente inalterate” (*o.c*., p. 194).

Ecco, ancora una volta, è possibile a tutti confrontare queste indicazioni con ciò che si legge nell’*Amoris Laetitia* di papa Francesco per avere una ulteriore conferma di una dottrina comune che non può in nessun caso essere ricondotta alla questione: <*divorzio sì/divorzio no*> tesa a contrapporre la prassi delle Chiese orientali con la prassi sostenuta da sempre dalla Chiesa di Roma nonostante le rigidità *giuridiche* dei canoni, tutto sommato comuni, tra le due chiese sorelle.

*Idioritmia monastica ed ecclesiale*

Propongo qui di seguito alcune riflessioni: dal punto di vista della chiamata personale sappiamo che Gesù stesso aveva precisato non soltanto come i suoi discepoli avrebbero potuto realizzare personalmente la loro particolare chiamata alla misericordia, ma anche ciò che si potevano attendere da Lui, con parole come queste: *“Voi che mi avete seguito, quando il Figlio dell’uomo sarà seduto sul trono…siederete anche voi su dodici troni…e chiunque avrà lasciato case, o fratelli, o sorelle, o padre, o madre o figli o campi per il mio nome, riceverà cento volte tanto e avrà in eredità la vita eterna*” (*Mt* 19, 27-29).

Scegliere di seguire Lui comporta senza dubbio una immedesimazione tale con Lui da condividerne sia la sua particolare umiliazione sia la sua altrettanto particolare esaltazione.

Il NT offre però anche altre indicazioni relative alla realizzazione della misericordia con riferimento, questa volta, al senso comunitario o, come diremmo oggi, ecclesiale, e lo fa proponendo alcune sintesi descrittive della vita della comunità apostolica che possiamo rintracciare in ciò che scrivono gli *Atti degli Apostoli* quando osservano che:

“*La* *moltitudine di credenti*… *avevano un cuore solo e un’anima sola e nessuno considerava sua proprietà quello che gli apparteneva, ma fra loro tutto era comune…poi veniva distribuito a ciascuno secondo il suo bisogno*” (*Atti* 4, 32- 35).

Io penso che sia presente già qui, sia pure *in nuce*, quella stessa *idioritmia*, intesa come attenzione premurosa (*sygkatabasis*) alle sensibilità e possibilità concrete di ciascuno dei componenti la comunità, in modo che non vi sia alcuna pretesa di assorbimento o di appiattimento di chicchessia, ma appunto solo delicata attenzione alle identità di ciascuno dei componenti la comunità.

D’altra parte, la comunità apostolica descritta da Luca non costituiva forse quell’unico corpo di cui era stato reso consapevole lo stesso Paolo nella sua cavalcata verso Damasco quando udì quelle misteriosissimi parole: <*Io sono quel Gesù che tu perseguiti*>, che lo avrebbe portato a scrivere quei due bellissimi capitoli 11 e 12 della *Prima Lettera ai Corinti*?

E dunque proprio l*’idioritmia,* intesa come attenzione delicata alle necessità di ciascuno, fino al punto da essere indicata come imitazione della accondiscendenza (*sygktabasis*) appresa dall’imitazione del Padre, sarebbe stata all’origine di tutto ciò che nelle nostre Chiese d’Oriente viene indicata nell’espressione *kat’oikonomian* che è come dire rispetto della *idiotites* o identità delle singole persone?

Riferendosi alla riflessione teologia sul mistero della Trinità i teologi avrebbero parlato più tardi in Occidente di *oikonomia ad intra* e, se riferita al mistero le cui tracce era possibile intravedere nella *historia salutis,* di *oikonomia ad extra*.

Un modo molto interessante, tutto sommato, di riferirsi al *mysterium Ecclesiae* che renderebbe in qualche modo visibile nella storia il dispiegarsi della Misericordia di Dio garantita in essa soprattutto dalla presenza permanente di quel *mysterium amoris* che Gesù stesso aveva comandato di rendere continuamente presente in quel <*Fate questo in memoria di me*>.

E in realtà non ritroviamo proprio nella *Divina Liturgia* l’ostensione massima della *sygktabasis Theou* che siamo stati chiamati ad annunziare al mondo sino alla fine dei tempi nelle parole dello *zikkaron* cristiano: “*Questo è il mio corpo spezzato per voi, questo è il mio sangue versato per voi*”. Non si troverebbe forse nulla di più appropriato del gesto eucaristico, e dunque della *Divina Liturgia,* per rendere presente, e annunziare continuamente al mondo, il *Dio della Misericordia*.

Gli Occidentali hanno da sempre privilegiato una articolazione della misericordia divina in *Opere di Misericordia corporale* e *Opere di Misericordia spirituale*. Una distinzione scolastica che possiamo accogliere con gratitudine come caratteristica del modo occidentale di parlare seguendo l’assioma del *frequenter distingue*. Ma questo non fino al punto da non tener conto, a nostra volta, che la vera distinzione andrebbe compiuta non soltanto nell’individuare ciò che appartiene al corporale e ciò che attiene allo spirituale, ma anche, e direi soprattutto, ciò che appartiene alla persona. Quest’ultima infatti andrebbe rispettata ed esaudita anch’essa come un tutt’uno che va oltre la differenza tra corpo e spirito nella insondabile e ineffabile realtà, appunto del mistero, che è sempre proprio di ogni identità personale.

I Padri della Chiesa ritorneranno spessissimo su temi come questi, o analoghi a questi.

Noi monaci in particolare conosciamo bene però, grazie, per esempio, all’insegnamento di Giovanni Cassiamo, il senso di vocaboli come *eleemosyne* o *eleison* nella intensissima preghiera dei monaci antichi, definita spesso *monologhistòs,* (cioè composta da una parola sola) in cui la *misericordia -* (proveniente da termini ebraici come *hesed* o *racham*, integrata dal riferimento al greco *oiktìroo/oiktirmoon* trodotto in latino con *misereor/misericors*) - potrebbe essere riconosciuta come punto di partenza non soltanto della frequenza quotidiana dell’invocazione liturgica *Kyrie eleison,* onnipresente nelle nostre celebrazioni liturgiche, ma anche della conosciutissima preghiera del cuore: *Kyrie Iesou Christè eleison me ton amartolòn,* in cui è possibile riconoscere uno degli aspetti più alti in assoluto della *pietas/eusebeia* cristiana, di oriente e di occidente, arrivata fino ai nostri giorni.