il Mulino | Farsi un'idea | 77

Enrico Morini

Gli ortodossi



L'oriente dell'occidente

il Mulino

Il segno della croce tracciato da destra a sinistra, semplice gesto quotidiano per il cristiano ortodosso, può destare in noi curiosità, ma può suscitare anche un senso di disarmonia e di estraneità, dovuto forse alla scarsa conoscenza di quella che può essere a giusto titolo considerata l'altra faccia del cristianesimo. In ciò che abitualmente si racconta della nascita e dello sviluppo della Chiesa ortodossa ritroviamo numerosi luoghi comuni, a partire dalla data attribuita allo scisma di Costantinopoli, il 1054, anno al quale si fa solitamente ed erroneamente risalire la sua scissione dalla Chiesa cattolica. Questo libro sgombra il campo da molti dei pregiudizi con i quali l'occidente guarda verso l'oriente cristiano, spiega che cosa sono i patriarcati e le autocefalie, da dove nascono e dove si manifestano le tensioni con le altre grandi tradizioni religiose, cattolica, musulmana ed ebraica, mette in luce l'originalità del credere ortodosso, del suo modo di applicare la legge divina alla vita terrena, di rapportarsi col potere politico, di tramandare nei secoli il culto delle icone, in un suggestivo intreccio tra sacro e profano.

Enrico Morini insegna Storia e istituzioni della Chiesa ortodossa nell'Università di Bologna. Ha pubblicato "La Chiesa ortodossa" (Esd, 1996) e "Monachesimo greco in Calabria" (Lo Scarabeo, 1999).



Enrico Morini

Gli ortodossi

il Mulino

Copyright © by Società editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti sono riservati. Per altre informazioni si veda http://www.mulino.it/ebook

---

Edizione a stampa 2002
ISBN 978-88-15-08475-0

Edizione e-book 2010, realizzata dal Mulino - Bologna
ISBN 978-88-15-30144-4

Indice

1.

L’oriente dell’occidente

2.

La rottura dell’unità della Chiesa dei Padri

3.

Una Chiesa di Chiese

4.

I grandi antagonismi

5.

Geopolitica dell’Ortodossia

6.

Alla scoperta dell’identità ortodossa

Per saperne di più

1.

L’oriente dell’occidente

Le provocazioni di un cristianesimo diverso

Un segno di croce tracciato dalla spalla destra alla sinistra viene percepito, all'interno di un gruppo di devoti che si segnano invece da sinistra a destra, o come una sgradevole disarmonia oppure come un'originalità che incuriosisce. Il linguaggio dei segni si trova a essere, nell'odierno contesto sociologico-culturale, fortemente depotenziato rispetto al passato tardo-antico e medievale. Tuttavia questa difformità diviene a sua volta un fattore d'identità, in senso attivo e passivo: in senso passivo, in quanto immediatamente un occidentale sufficientemente acculturato in storia religiosa identifica quel membro del gruppo come un ortodosso; in senso attivo, in quanto l'ortodosso stesso, anziché omologarsi al gruppo, manifesta in tal modo la propria specificità religiosa. Oltre che riconoscere nel modo particolare di tracciare il segno di croce l'elemento distintivo più immediato del cristiano ortodosso, si può scorgere in esso quasi un'esemplare visualizzazione di questa forma storica di cristianesimo così diversa da quella occidentale, ma assolutamente non alternativa a esso.

Ciò che appare culturalmente diverso, in quanto espressione di una manifesta alterità, può indurre a un'istintiva ripulsa verso una realtà che mette implicitamente in discussione la pretesa universalità del proprio patrimonio culturale. Il processo d'integrazione si verifica allorché l'alterità viene invece percepita primariamente come un impulso a riscoprire e valorizzare, nel confronto con altri modelli culturali, la specificità e la bellezza della propria cultura e soprattutto, nel caso specifico della compresenza di diverse tradizioni cristiane, come un completamento della propria esperienza religiosa, attingendo al patrimonio di fede di un'altra componente, altrettanto genuina, del mondo cristiano. Anche in questa sua funzione positiva comunque l'alterità agisce in virtù della sua intrinseca capacità di provocazione.

L’incontro con «un altro cristianesimo», quale si rivela l’Ortodossia (adottiamo la maiuscola per distinguere la confessione religiosa dall’uso del termine in senso etimologico, indicante la retta dottrina), finisce per essere per l’uomo occidentale, non solo di cultura protestante ma anche e soprattutto cattolica, sempre, ma oggi in particolare, una grande provocazione. Lo conferma il fatto che, nell’odierno panorama religioso-culturale, l’Ortodossia o è sentita come un fenomeno storico straordinariamente affascinante oppure suscita un’istintiva antipatia.

C’è una presenza «mediatica» dell’Ortodossia, senza dubbio oggi più forte rispetto al più recente passato: il riemergere della Chiesa in Russia dalle brume dell’ateismo di Stato e il conseguente riproporsi della complessa dinamica del rapporto tra la Chiesa ortodossa (usiamo la maiuscola per distinguere l’istituzione dall’edificio di culto) e i centri del potere, con significative ricadute anche nella presenza internazionale di quel paese (si veda ad esempio il problema dei rapporti con il Vaticano), e la nuova esplosione delle guerre etniche, con inevitabili implicazioni religiose, seguita alla frammentazione della ex Jugoslavia, portano di frequente «immagini» dell’Ortodossia (funzioni liturgiche e volti di prelati) nelle nostre case, attraverso gli schermi televisivi. Anche se l’informazione di massa è di per sé uno specchio deformante, si tratta tuttavia della presentazione, quasi sempre fulminea nel rapido succedersi delle immagini, di un’Ortodossia reale, e ciò rappresenta un decisivo passo avanti rispetto all’Ortodossia virtuale che appariva, ad esempio, nelle scene di matrimoni o di funerali ricostruite in studio per le sceneggiature cinematografiche e televisive dei più famosi romanzi russi.

In che senso tutto ciò rappresenta per la cultura occidentale, laica e religiosa, una grande provocazione? La testimonianza di fede dell’Ortodossia – anche a prescindere dal contenzioso dogmatico tuttora

aperto tra le Chiese – si configura infatti come un'implicita contestazione non solo delle più consolidate acquisizioni della vita religiosa occidentale, ma soprattutto delle linee di tendenza lungo le quali sembra procedere l'evoluzione della sensibilità religiosa cattolica dagli anni successivi al secondo concilio vaticano. Si tratta per giunta di una contestazione non episodica ma, per così dire, quasi sistematica, in quanto investe una pluralità di piani, ed è percepibile a diversi livelli, che si estendono dagli aspetti più manifesti a quelli meno appariscenti, ma forse più profondi e strutturali.

Le frammentarie immagini di Ortodossia che ci scorrono rapidamente davanti ci comunicano, nonostante tutto, un'immagine indubbiamente corretta di quest'esperienza religiosa: il luccichio delle candele, lo splendore dei paramenti indossati da un clero ai cui volti la barba e i lunghi capelli conferiscono un aspetto ieratico, il ritmico movimento dei turiboli, i larghi gesti di benedizione dei patriarchi e dei vescovi celebranti, i ripetuti e quasi frenetici segni di croce dei fedeli, le loro profonde prostrazioni e i baci impressi sulle icone o sulle reliquie dei santi, trasmettono l'impressione di una Chiesa che si connota nettamente per un acutissimo senso del sacro. Per contro nell'occidente cristiano si viene sempre più imponendo il fenomeno della cosiddetta secolarizzazione: la liturgia cattolica ha visto ampiamente ridotte la tipologia tradizionale e la ricercatezza dei paramenti, nonché conosce un uso dell'incenso sempre più limitato. Ormai molti ecclesiastici, anche di grado elevato nella gerarchia, e persino dei religiosi, indossano normalmente l'abito secolare, a fronte del mondo ortodosso in cui il lungo nero abito ecclesiastico accomuna monaci e clero uxorato. Una pressoché totale scomparsa del digiuno e, più in generale, un drastico ridimensionamento delle pratiche ascetiche nella dinamica della vita spirituale si scontra con la dottrina ortodossa

dell’essenzialità del digiuno per la vita cristiana (donde l’austerità e la lunghezza dei digiuni ortodossi) e con la consuetudine, così profondamente radicata, di proporre anche ai laici una disciplina spirituale prettamente monastica. Infine, l’arte sacra in occidente è sempre più aniconica a fronte dell’Ortodossia, in cui non solo la venerazione per le icone e il ruolo a esse attribuito nello stesso culto liturgico, ma persino la fedele ripresa del programma iconografico tradizionale per decorare in ogni sua parte l’interno della chiesa, sono elementi caratterizzanti la pietà religiosa.

Se poi, sollecitati dalle suggestioni puramente visive, si approfondisce il desiderio di conoscere l’Ortodossia e ci si rivolge alle fonti scritte, alle testimonianze più autentiche e autorevoli della sua tradizione, le sorprese, o meglio le provocazioni, continuano. Una volta presa conoscenza delle opere più significative della grande tradizione ascetica ortodossa, chiunque valuti positivamente un’esperienza religiosa nella misura in cui essa risulta socialmente utile, giudicherà forse alienante l’ideale di vita del fedele ortodosso, tipico esponente, a suo giudizio, di un cristianesimo disincarnato, distaccato dai problemi concreti dell’esistenza. Per il cristiano ortodosso, infatti, l’impegno a combattere contro il male annidato nel cuore dell’uomo è primario rispetto alla lotta contro il male diffuso nella società, nella consapevolezza che anche le ingiustizie sociali trovano nell’intimo dell’uomo peccaminoso le loro radici.

In tal modo infatti una proposta di vita cristiana così profondamente orientata all’ascesi è preservata dal cadere nel volontarismo morale. Anzi qui si situa un’altra provocazione, strettamente correlata alla precedente, relativa però alla dialettica tra il credere e l’agire. In occidente si fa sempre più forte, anche trasversalmente alle diverse confessioni cristiane, la tendenza a svalutare, o almeno a relativizzare, il dogma religioso – fattore di divisione – in un’ottica di ricerca di un consenso etico tra le diverse

culture. L’Ortodossia rivendica invece, in termini assoluti, il valore primario, in ordine alla salvezza, della professione della retta fede: in altre parole per essa l’*ortoprassi* (cioè il comportarsi rettamente) non ha valore indipendentemente dall’*ortodossia* (il credere rettamente, in senso etimologico). Esprimendoci in termini di riflessione etica, si può dire che un ortodosso autentico proclama la prevalenza dell’essere sul fare, o – come scrive il contemporaneo filosofo religioso greco Christos Yannaras – della verità sulla virtù.

Oltre a segnalare la presenza, storicamente sedimentata nella nostra cultura, di tenaci stereotipi negativi pregiudizialmente antiortodossi – che vanno dall’accezione deteriore del termine «bizantino» al luogo comune, di matrice medievale, del «greco inaffidabile» (*graeculus perfidus*) – resta da rilevare un’ultima, ma non trascurabile, provocazione di cui suo malgrado è ancor oggi foriera, nei confronti dell’occidente cristiano, l’Ortodossia: si tratta della persistenza di un senso arcaico di ostilità culturale che l’occidente nutre tuttora nei suoi confronti, con precisi anche se forse inconsapevoli riscontri persino in ambito politico-strategico. Ne è testimone, ancora nello scorcio finale del XX secolo, la tendenza delle potenze occidentali, di matrice culturale cattolica o protestante, a raccordarsi piuttosto con etnie di fede islamica (nel contesto di entità statuali plurietniche), anziché con le componenti cristiane ortodosse. Tutto ciò è del resto in sostanziale continuità con l’atteggiamento dell’Europa occidentale dalla seconda metà del XV secolo a tutto il XVI, che – a parte Venezia, in perenne conflitto con l’impero ottomano a motivo dei suoi interessi in oriente, e a prescindere dall’episodio di Lepanto – si mostrò molto più pronta a vantaggiose intese con il Gran Turco anziché a soccorrere la cristianità ortodossa prigioniera nella «Casa dell’Islam». Nella memoria storica del nostro paese ci si dimentica forse che la «gloriosa»

guerra di Crimea – che guadagnò al Piemonte cavouriano la stima internazionale – fu un conflitto combattuto dalle potenze occidentali per difendere l'impero turco dall'attacco della Russia ortodossa, intervenuta in difesa dei diritti degli ortodossi in Terra Santa.

Le motivazioni intrinseche, anche se non dichiarate, nonché gli esiti storico-culturali della recente guerra condotta dalle potenze occidentali contro la Serbia per il Kosovo, rendono questo evento comparabile, in qualche modo, alla conquista di Costantinopoli nel 1204. Anche allora i crociati mascheravano con principi umanitari un disegno egemonico, che comportava di fatto la distruzione della civilizzazione cristiano-ortodossa.

Tra suggestione dell’esotico e pregiudizio dei luoghi comuni

Quando nel 1439 gli ecclesiastici ortodossi sfilarono per la prima volta per le vie di Firenze per raggiungere la chiesa domenicana di S. Maria Novella, sede delle riunioni del concilio d’unione tra le Chiese, suscitarono tra i fiorentini una grande curiosità. Per gli italiani del tempo questi prelati erano per eccellenza gli orientali. Anche se già Marco Polo, e con lui gli ambasciatori-missionari degli ordini mendicanti che si erano inoltrati nell’ignoto sino al Catai (la Cina), aveva incominciato ad alzare il velo su un oriente più lontano, per gli uomini della fine del nostro medioevo l’oriente per eccellenza era quello cristiano, che comunicava loro un senso a un tempo di affinità, per la fede sostanzialmente comune, e di alterità, per i connotati culturali così profondamente diversi. Con il progredire delle conoscenze geografiche e l’allargarsi degli orizzonti culturali (già nel ’500 le corti europee incominciano a sentire il fascino del turco, per poi aprirsi, nel ’700, alla moda delle «cineserie») l’oriente cristiano – di cui l’Ortodossia è oggi la componente assolutamente maggioritaria – ha visto progressivamente ridimensionata la propria «orientalità» geografico-culturale a favore di orienti più lontani ed esotici. Se sempre più oggi, nell’era della globalizzazione mondiale, il cristianesimo viene recepito come un fenomeno religioso-culturale specificatamente occidentale, l’Ortodossia si configura come l’oriente dell’occidente.

L’Ortodossia si è così trovata a essere una realtà non apprezzata nell’odierno panorama culturale, sentita come un mondo profondamente antipatico, nonostante un persistente interesse di natura estetica per le icone, determinato dalla presupposta primitività, quasi una *naïveté*, di questa espressione figurativa. Nei confronti di questo grande – e tuttora vitale – fenomeno d’inculturazione della fede cristiana opera la malaugurata sinergia di due censure: a una diffusa disattenzione del mondo laico verso la

componente religiosa dei processi storici si sovrappongono ampie riserve mentali nei confronti della civilizzazione ortodossa, alimentate da tenaci pregiudizi storiografici. Da questo punto di vista l'Ortodossia si può davvero definire, nel panorama culturale italiano, come il *grande sconosciuto*, o forse peggio, come il *grande misconosciuto* (con l'aggravante che conoscere male è assai peggio che non conoscere affatto).

Si possono così identificare delle vere e proprie categorie della misconoscenza, cioè delle superficiali chiavi di lettura di questo fenomeno religioso che, se assunte acriticamente, conducono inevitabilmente a guardarlo nell'illusorio riflesso di uno specchio deformante. Nella percezione più immediata l'Ortodossia viene avvertita come la *Chiesa dello splendore liturgico*, avente come carattere specifico l'estetismo raffinato delle icone, dei paramenti dai tessuti multicolori e preziosi, dell'incenso intensamente profumato di fiori e del canto dalle melodie dolci e solenni. Vedremo invece che, senza negare l'impatto forte che tutte queste realtà producono nell'uomo occidentale, ciò che caratterizza l'Ortodossia è, semplicemente, l'*ortodossia*, cioè la fedeltà al patrimonio dogmatico come presupposto salvifico essenziale e pertanto come valore primario rispetto alla stessa positività dell'agire, al punto che l'integrità della fede è non solo scrupolosamente e gelosamente custodita, ma diventa persino oggetto di un amore appassionato, definito dai greci proprio *eros orthodoxias*.

A un livello già più approfondito e maturo di analisi l'Ortodossia viene poi considerata come la *Chiesa dagli incerti confini tra autorità civile e istituzione religiosa*, indiziata pertanto di essere costituzionalmente acquiescente verso le autorità civili delle rispettive entità statuali e connaturalmente cedevole, non solo nella prassi ma anche nella teoria, ai più sordidi compromessi con il potere.

Se si passa poi a considerare la cultura religiosa del nostro paese, la prospettiva non migliora molto: anche qui l'Ortodossia viene generalmente individuata attraverso alcune clamorose categorie della misconoscenza. La prima, di ordine propriamente teologico, consiste nel vedere in essa la *Chiesa dell'immobilismo e del conservatorismo* religioso, culturale e politico, la cui speculazione teologica si sarebbe fossilizzata sulle problematiche dei primi secoli cristiani, stereotipa e ripetitiva come i modelli delle sue icone riprodotti sempre uguali (ma anche questo giudizio estetico è ampiamente contestabile).

Un'ulteriore categoria della misconoscenza, particolarmente avvertita nella cultura religiosa italiana, partecipe del pragmatismo occidentale, consiste nel giudicare l'Ortodossia come la *Chiesa della spiritualità disincarnata*, lontana dalle esigenze vitali dell'uomo di sempre, ma soprattutto dell'uomo d'oggi, connotata da un misticismo fuorviante rispetto ai suoi problemi concreti. In altri termini la religiosità ortodossa sarebbe un elemento intrinsecamente conservatore degli assetti politico-sociali esistenti.

Un cristianesimo complementare, ma non di complemento

Il livello più immediato, il più funzionale a darci la prima idea di un'esperienza religiosa, è forse la visione del luogo dove i fedeli di quella confessione si radunano per il culto: entrando nelle chiese o nelle moschee il viaggiatore, anche se unicamente motivato da interessi turistici e non particolarmente sensibile alla dimensione religiosa, ha un essenziale contatto ravvicinato, una prima iniziazione culturale, con l'universo religioso del paese che sta visitando. Quest'elementare esperienza, veramente alla portata di tutti, ci offre un significativo riscontro di come il discrimine culturale all'interno del mondo cristiano non corrisponda assolutamente a quello confessionale. Chi viaggia in Inghilterra o nell'Europa centrale percepisce se la chiesa in cui entra sia protestante o cattolica soltanto dopo un'attenta osservazione: l'architettura è la medesima, i punti focali sono gli stessi (l'altare e l'ambone), le immagini sacre (per lo meno nelle chiese anglicane e luterane) hanno la stessa tipologia e adempiono pressoché alla stessa funzione. In una parola l'ambiente materiale e l'atmosfera spirituale sono del tutto analoghi. Le cose vanno ben diversamente in Grecia, in Russia o in Romania, dove nessuno potrebbe non accorgersi di entrare in una chiesa ortodossa: l'architettura è, in modo caratteristico, completamente diversa, diversi sono i punti focali (l'altare è addirittura nascosto dietro la cosiddetta *iconostasi*), le immagini sacre, cioè le icone, hanno uno stile ben diverso e soprattutto adempiono nella liturgia a una funzione del tutto diversa. In modo quasi paradossale due chiese (ortodossa e cattolica), nelle quali si svolgono riti con la medesima valenza teologica, si presentano come due ambienti completamente eterogenei, mentre altre due (cattolica e protestante), nelle quali si svolgono riti con difformi presupposti teologici, risultano ambientalmente omogenee.

Ciò avviene perché nel mondo cristiano esistono oggi due diverse bipolarità, dai confini assolutamente non coincidenti, in quanto disegnati da due diverse frontiere, quella dogmatica e quella culturale. Mentre per la prima, in virtù di un contenzioso dottrinale in realtà ristretto, anche se profondo, ortodossi e cattolici stanno dalla stessa parte rispetto ai riformati, per quanto riguarda la seconda il discrimine più profondo tra le Chiese coincide con il confine tra oriente e occidente, per cui cattolici e riformati, nonostante un dissenso dogmatico ben più vasto e ancor più profondo, si trovano dalla stessa parte rispetto agli ortodossi.

Sul piano culturale l'oriente e l'occidente cristiani sono in realtà profondamente diversi: per certi aspetti lo sono diventati – e sembrano avviati a esserlo sempre di più, nonostante l'attenuazione della polemica e la simultanea affermazione di una sincera volontà di dialogo tra le due parti – ma soprattutto sono nati diversi. Sin dall'età dei Padri (non a caso tradizionalmente ordinati in due serie, Padri greci e latini, secondo una partizione che non è solo linguistica né solo geografica) la loro «discordante concordia» ha prodotto una duplice inculturazione del messaggio cristiano nelle due aree sostanzialmente unitarie, quanto a categorie di pensiero e a strutture mentali, in cui era suddiviso il bacino del Mediterraneo. Queste aree erano a loro volta composite quanto agli apporti culturali (quelli romano e africano in occidente e quelli siro-palestinese ed egiziano in oriente). Tuttavia il cattolicesimo deve la sua fisionomia complessiva ad Agostino d'Ippona, e ai papi Damaso e Leone, come l'Ortodossia la deve a s. Basilio e a s. Gregorio il Teologo (conosciuto in occidente come Nazianzeno). Sarà sufficiente considerare, in modo simmetrico, le *anafore*, cioè le preghiere di consacrazione del pane e del vino: non a caso la più antica in uso tra i cattolici (e fino a poco tempo fa l'unica), il cosiddetto «canone romano», risente del linguaggio di s. Leone Magno, e una di quelle

in uso tra gli ortodossi, precisamente quella prevista per la Quaresima e le vigilie di grandi feste e detta di s. Basilio, è stata riconosciuta dagli studiosi come opera, almeno nel suo nucleo centrale, del grande cappadoce.

Ortodossia e cattolicesimo pertanto, ben prima di essere due confessioni cristiane con differenti opzioni dogmatiche, sono due diverse sintesi culturali. Ancora una volta i due piani, quello dogmatico e quello culturale, si rivelano non coincidenti: cattolicesimo e protestantesimo condividono le stesse opzioni culturali (si pensi al ruolo dell'agostinismo nella Riforma) ma hanno tra loro un amplissimo contenzioso dogmatico, mentre Ortodossia e cattolicesimo non sono state impedite, dalla profonda diversità culturale, dal vivere, nel primo millennio, in piena comunione di fede e di vita sacramentale.

Il cristianesimo latino si è poi caratterizzato per un'ulteriore sintesi culturale, quella tra il mondo tardo-romano e l'apporto delle nuove cristianità barbariche, che hanno trovato nella Chiesa franca la loro espressione più compiuta. Si è trattato di un fenomeno che ha ulteriormente divaricato le due parti della cristianità, orientale e occidentale, e che non è paragonabile alla più tardiva inculturazione in senso cristiano-ortodosso degli slavi meridionali e orientali: in questo caso i «barbari» dell'oriente europeo, cioè gli slavi, sono stati indubbiamente più recettivi e meno creativi dei loro omologhi occidentali. Quanto alla continua progressione di questa divaricazione culturale, sfugge forse all'uomo d'oggi come in età medievale, quando già le due Chiese, greca e latina, formalizzavano in aspre polemiche dottrinali o canonico-disciplinari la loro reciproca conflittualità, esse fossero culturalmente assai meno lontane tra loro di quanto risultino oggi. In realtà le differenze tra le due tradizioni, greca e latina, non erano tali da impedire l'unità; la diversità si è tragicamente risolta in alterità quando si è smarrita la consapevolezza del fatto che

l’oriente ortodosso e l’occidente cattolico sono due componenti essenziali complementari, dal punto di vista della cultura religiosa, della civilizzazione cristiana. Quest’ultima non esaurisce nell’una o nell’altra esperienza storica la sua vitalità culturale, che necessita invece dell’apporto di entrambe.

Sarebbe lungo enumerare tutti gli ambiti possibili di quest’auspicabile integrazione. Essi spaziano dalla dogmatica, dove le formulazioni della stessa dottrina muovono non di rado da prospettive diverse ma non opposte, e dall’ecclesiologia, dove l’elaborazione avutasi rispettivamente in oriente intorno alla dottrina e alla prassi del governo collegiale e in occidente intorno al principio d’autorità nella Chiesa paiono tendenzialmente complementari, sino al «vissuto» dell’esperienza ecclesiale. Precisamente qui la vitalità pastorale del cattolicesimo potrebbe fornire all’Ortodossia strumenti utili per raccogliere le sfide della modernità e, nel contempo, il primato, testimoniato dall’Ortodossia, dello spirituale sul temporale e del sacro sul profano potrebbe fornire al cattolicesimo un aiuto sostanziale per un’efficace presenza cristiana nell’occidente sempre più secolarizzato. È quanto è stato felicemente sintetizzato nella metafora fisiologica del «respirare a due polmoni», coniata da Vjačeslav Ivanov e ripresa dal papa Giovanni Paolo II come espressione emblematica del mutato atteggiamento del cattolicesimo verso l’Ortodossia. Il corpo della Chiesa infatti risulta indebolito e parzialmente impedito se non agiscono in sinergia, integrandosi reciprocamente, entrambe le tradizioni, nelle quali sin dall’età apostolica, sia per un differente substrato culturale sia per diverse contingenze storiche, il messaggio cristiano è stato autonomamente elaborato.

Tutto ciò esige il superamento di una concezione caratteristica dell’occidente latino dal medioevo sino alla fine del XIX secolo (il papato di Leone XIII segnò una svolta al riguardo), secondo la quale le due

tradizioni non godevano della medesima dignità, ma quella romana, in quanto espressione della Chiesa che si ritiene egemone per diritto divino, veniva pregiudizialmente considerata la più completa, persino la più bella e addirittura la più sicura in ordine al conseguimento della salvezza eterna. In tale prospettiva la presenza di comunità di rito orientale all'interno della Chiesa cattolica era tollerata come un fenomeno transitorio, finalizzato a favorire un'integrazione nel cattolicesimo di tutta l'Ortodossia, con l'obiettivo finale di assimilare progressivamente ogni altra tradizione diversa da quella romana. Per superare definitivamente tali vedute bisogna ragionare in termini non più di appartenenza confessionale, ma di tradizioni ecclesiali. Un primo indizio di questa svolta è stato offerto dal ruolo dei più autorevoli esponenti dell'episcopato cattolico di rito orientale (come il patriarca di Antiochia dei *melkiti*, Massimo IV Saigh) nel corso del secondo concilio vaticano, dove essi hanno testimoniato la «cattolicità» della Chiesa – dopo secoli in cui queste Chiese hanno subito, con rassegnata acquiescenza, una progressiva latinizzazione – proprio rivendicando l'originalità, la pari dignità e le legittime peculiarità dell'autentica tradizione orientale.

2.

La rottura dell’unità della Chiesa dei Padri

Lo scisma tra Roma e Costantinopoli: leggenda e realtà

Il nome con cui una realtà si autodefinisce non è di solito un elemento accessorio, legato a fattori puramente casuali, ma rispecchia fedelmente, in modo più o meno evidente, il livello più profondo della sua autocoscienza. La qualifica di «ortodossa» è stata implicitamente contestata, sino ad anni recenti, nel linguaggio ufficiale cattolico che, nel presupposto che l'ortodossia della fede è una prerogativa della sola Chiesa romana, parlava piuttosto di «orientali scismatici» o perlomeno «dissidenti». Essa è invece il puntuale riflesso del valore primario che nell'Ortodossia viene riconosciuto al retto credere rispetto alla positività dell'agire. Solo nella consapevolezza di tutto questo diventa comprensibile come mai un giornale religioso tradizionalista greco riporti sul frontespizio il motto «Non ti rinnegheremo, o cara Ortodossia!»; oppure come mai un monastero del monte Athos, in conflitto con il patriarcato ecumenico per le sue presunte tendenze «moderniste» e soprattutto per le sue aperture ecumeniche, abbia inalberato sui suoi spalti uno striscione con la scritta «Ortodossia o morte!». Si tratta di una formula tutt'altro che velleitaria, se si pensa che nel 1676 tutti i monaci del monastero russo delle isole Solovki, sul mar Baltico, vennero passati per le armi, dopo un assedio di 18 anni, per non aver voluto accettare la riforma liturgica introdotta in Russia dal patriarca Nikon, fedeli al presupposto che ogni alterazione del tradizionale modo di pregare riflette inevitabilmente una deviazione dalla fede ortodossa dei Padri.

L'autodefinizione di «ortodossa» con cui questa Chiesa esprime la propria identità comporta un'implicita antitesi, una velata contrapposizione agli altri cristiani, indirettamente qualificati come «eterodossi». Ortodossa e cattolica insieme si professava la Chiesa indivisa dei primi secoli, in antitesi alle deviazioni dottrinali dei gruppi ereticali e al particolarismo locale delle comunità scismatiche. È indubbiamente significativo che cattolicesimo e

Ortodossia, nello stato presente di separazione, abbiano assunto ciascuna, quasi specularmente, una di queste due determinazioni, massimamente efficaci nel richiamare, la prima, l'universalità cattolico-romana visibilmente espressa dalla giurisdizione del papa, la seconda, l'enfasi ortodossa su un'unità più dogmatica che canonico-disciplinare. Questo singolare procedimento, per cui entrambe le Chiese, che rivendicano la piena continuità con la Chiesa indivisa dei primi secoli, ne hanno assunto nel nome una diversa determinazione, esprime sia la sostanziale complementarità delle due compagini ecclesiali, implicita nella continuità storica, sia la loro alterità, esplicita nella separazione.

Sarebbe tuttavia improprio, oltre che espressione di un grave pregiudizio confessionale, fare la storia dell'Ortodossia a partire dal cattolicesimo, cioè a partire dallo scisma, presupponendo quasi che essa assuma una propria identità e un'individualità precisa solo nel momento in cui si rompe la comunione dogmatica e canonica con Roma (come invece avverrà per il protestantesimo). La questione si pone immediatamente di fronte alla periodizzazione della sua storia: quando lo storico può correttamente iniziare a parlare di Chiesa ortodossa e di cristiani ortodossi? Le prospettive confessionali ovviamente divergono su questo punto: mentre per un cattolico la Chiesa ortodossa nasce con lo scisma (prima egli parla di Chiesa orientale, nell'accezione di componente orientale della Chiesa indivisa), un ortodosso identifica la storia della sua Chiesa con quella della Chiesa stessa, incominciando a trattarne dall'età apostolica o subapostolica. Da quanto si è letto nel primo capitolo si intuisce che la nostra prospettiva è un'altra: l'Ortodossia deve la sua identità ecclesiale a una tradizione, a un'autentica sintesi culturale nella quale si sono storicamente espressi i contenuti della fede cristiana. La sua storia pertanto inizia – per considerarla sempre nella sua alterità nei confronti dell'occidente cristiano

– precisamente dal momento in cui questa tradizione cristiana ha elaborato, con sufficiente chiarezza, la propria identità rispetto al patrimonio comune da cui si viene contestualmente sviluppando anche quella occidentale. È un processo analogo a quello per cui l'arte «bizantina» succede in oriente, con caratteristiche proprie, a quella paleocristiana, comune a oriente e occidente. La riprova migliore che l'Ortodossia non è nata al momento dello scisma consiste nel fatto che sia la data esatta, sia la causa precisa della separazione, risultano quanto mai sfuggenti a un'analisi storica seria e documentata.

Quanto alla cronologia è estremamente divulgata la mitografia del 1054. Di quest'evento – significativamente ignorato dalla cronachistica greca – abbiamo un'abbondanza di informazioni e un nutrito dossier documentario da parte latina: la dovizia di particolari ce ne ha trasmesso persino il giorno, sabato 16 luglio 1054, e l'ora, quella della liturgia mattutina, allorché il legato papale Umberto di Moyenmoutier, vescovo di Silva Candida e cardinale, attraversò l'ampia navata di S. Sofia, la Grande Chiesa, per penetrare attraverso le «porte regali» nel santuario e deporre sull'altare la bolla di scomunica a nome del papa Leone IX, in quel momento già defunto. Una settimana dopo il patriarca Michele I Cerulario, convocata nella galleria nord della medesima S. Sofia la sinodo dei vescovi residenti nella capitale, pronunciò a sua volta una speculare sentenza di scomunica. Chi presenta questo drammatico incrociarsi di anatemi come il momento della definitiva rottura della comunione tra le due Chiese, sia sul piano sacramentale sia su quello gerarchico, si astiene però dal precisare che le reciproche scomuniche non coinvolgevano la totalità delle rispettive gerarchie ecclesiastiche: quella romana riguardava solo il patriarca di Costantinopoli, l'arcivescovo di Bulgaria Leone (polemista antilatino) e il *sakellarios* Costantino (profanatore dell'Eucaristia latina) e quella

costantinopolitana solo il cardinale Umberto, gli altri due legati e i loro presunti ispiratori politici (nel complesso quadro delle alleanze tra papato, impero e normanni). Si trattò certo di un momento di fortissima tensione tra le due sedi di Roma e Costantinopoli, e per estensione tra le due parti della cristianità, greca e latina, ma non certo più grave, quanto a implicazioni canoniche, di quando nell'867 il patriarca Fozio e papa Nicola I si erano sinodalmente deposti a vicenda.

Il fatto è che tutti questi episodi non furono vissuti come frattura tra le due Chiese, ma come una rottura di rapporti tra vescovi. Nel concreto della vita ecclesiale erano i due vertici dell'episcopato, papa e patriarca, a non essere più in comunione tra loro e inoltre il discrimine della separazione non coincideva assolutamente con quello tra le due Chiese, ma passava di solito all'interno di entrambe. Infatti, al tempo di Fozio, lo scisma divideva la stessa Chiesa costantinopolitana e gli avversari del patriarca si sentivano ovviamente in comunione con Roma. Da parte sua Fozio, nel pieno della polemica antipapale, si rivolse a un esponente in vista della Chiesa latina, l'arcivescovo di Ravenna Giovanni, titolare di una sede occidentale già in passato rivale di quella di Roma. Le molteplici crisi tra le due Chiese che si susseguirono dal 482 (inizio dello «scisma acaciano») all'843 (conclusione della crisi iconoclastica) sono in realtà momenti in cui l'unità tra il papato e i difensori orientali dell'ortodossia cristologica si cementa nella comune lotta contro l'eterodossia propugnata dagli imperatori e talvolta da patriarchi compiacenti. Sono anzi i momenti di più intensa comunione tra i titolari della sede di Roma e l'Ortodossia perseguitata nella persona dei Padri «teofori» (cioè «portatori di Dio»). Nelle rotture successive, quelle coinvolgenti proprio le rispettive tradizioni, la separazione toccava comunque i vertici e non la base: la coscienza ecclesiale non aveva in alcun

modo consapevolezza che tra le due parti della cristianità si fosse concretamente interrotta la comunione sacramentale.

L'impossibilità di attribuire una data all'aprirsi dello scisma viene altresì confermata dal fatto che i motivi di dissenso teologico e i contrasti di ordine canonico-disciplinare tra le due Chiese non operano sinergicamente in un momento preciso, ma giocano quasi all'alternanza, venendo in primo piano, ora l'uno ora l'altro, nei diversi conflitti che hanno visto opporsi Roma e Costantinopoli. Al tempo dello scisma di Fozio (867-869) il contenzioso consisteva in una diversità teologica (in ordine alla processione dello Spirito Santo), nonché in alcune difformità liturgico-disciplinari. Nel 1054 al centro del contrasto ci fu invece la questione se il pane eucaristico dovesse essere obbligatoriamente azzimo (impastato cioè con acqua e farina) o lievitato.

L'episodio del 1054 viene pertanto drasticamente ridimensionato quanto alla sua funzione dirompente nel lacerare l'unità tra l'oriente ortodosso e l'occidente cattolico. Certamente si trattò di uno strappo che in seguito non sarà più ricucito: non ci sarà infatti un concilio di unione, come quello tenuto nell'879-880 sotto Fozio, né un *tomo* d'unione, come quello del 920 (dopo il contrasto sorto per il quarto matrimonio dell'imperatore Leone VI). Se poi è vero che i legati romani avrebbero interdetto ai latini di Costantinopoli di assistere alle celebrazioni liturgiche dei greci, la rottura assumerebbe una valenza sino ad allora inusitata. Nondimeno lo strappo era già avvenuto e la missione dei legati a Costantinopoli va inquadrata in un'iniziativa (comprendente anche un'alleanza politico-militare in funzione antinormanna) volta a riallacciare i rapporti tra le due prime sedi della cristianità. Come succede anche nei rapporti umani, un fallito tentativo di riconciliazione finisce fatalmente per esasperare i contrasti: in questo caso operò in senso negativo la simultanea salita ai vertici delle due Chiese di

personalità che erano impegnate in un profondo rinnovamento delle rispettive compagini ecclesiali, ma che seguivano linee programmaticamente divergenti. Sulla sede costantinopolitana sedeva infatti un titolare, Michele Cerulario, che – fatto assolutamente eccentrico nel panorama ideologico costantinopolitano – propugnava la superiorità del patriarca sull'imperatore e, dall'altra parte, tra i legati della sede romana c'erano i più fervidi promotori della riforma cosiddetta «gregoriana», i cui presupposti ecclesiologici (centralismo papale) e disciplinari (celibato del clero) erano manifestamente incompatibili con la tradizione orientale.

Quando i tre legati arrivarono a Costantinopoli il nome del papa non era da tempo più ricordato nelle liturgie ortodosse della capitale. Quando si smise di menzionare il nome del papa di Roma nei dittici, cioè nelle tavolette a due valve tenute aperte sull'altare, dalle quali i celebranti leggevano i nomi dei titolari delle sedi patriarcali con cui si trovavano in piena comunione gerarchica e sacramentale? Un'isolata, ma credibile, fonte costantinopolitana parla dello scisma dei due Sergi, quando cioè sedendo sul trono delle due Rome due titolari dallo stesso nome (papa Sergio IV, 1009-12, e il patriarca Sergio II, 1001-19), il primo avrebbe aggiunto la formula «e dal Figlio» all'articolo del *simbolo* di fede relativo alla processione dello Spirito Santo dal Padre, e il secondo avrebbe smesso allora di commemorarlo liturgicamente in quanto indiziato di eresia. Lo scisma verrebbe in tal modo retrodatato di quasi mezzo secolo. Senonché la cancellazione del nome del papa dai dittici non comportava automaticamente una rottura con la Chiesa romana, ma esprimeva semplicemente la denuncia del fatto che in quel momento sul trono di Pietro si era insediato – si sperava temporaneamente – un titolare giudicato eterodosso.

L’episodio del 1054 fu dunque semplicemente un’occasione perduta, anche se la mitografia del 1054 ha fatto breccia persino nel mondo ortodosso, dove, a livello di sensibilità comune, è estremamente radicata la consuetudine di considerare un santo della Chiesa d’occidente come titolato a ricevere culto anche dagli ortodossi solo se vissuto prima del 1054, cioè, come essi dicono, prima dello scisma. Questo però significa applicare l’attuale quadro ecclesiologico-canonico a un contesto dai contorni assai più sfumati. La dimostrazione decisiva è venuta dalla constatazione che all’indomani della memorabile cerimonia del 7 dicembre 1965, quando a Roma e a Costantinopoli – siamo alla vigilia della conclusione del secondo concilio vaticano – le reciproche scomuniche del 1054 furono cancellate dalla memoria e dal cuore delle due Chiese, queste si trovavano ancora in stato di scisma.

Uno scisma reale, ma la cui data d’inizio risulta del tutto virtuale, non solo per noi, ma anche per la generazione immediatamente successiva agli avvenimenti del luglio 1054. Quando nel 1089 l’imperatore Alessio I Comneno, di fronte all’evidenza, denunciata da papa Urbano II, che il nome del vescovo di Roma era assente dai dittici della Chiesa di Costantinopoli, fece cercare presso l’archivio patriarcale il documento che sanciva la rottura canonica tra le due Chiese, esso non fu trovato. È emblematica – anche perché ancora attuale – questa vana ricerca della sanzione canonica della separazione da parte di due Chiese che, anziché essersi divise, si sono trovate divise, senza sapere esattamente da quando. Le due Chiese sapevano però perché erano divise, in quanto la rispettiva teologia trinitaria (con le differenze sulla processione dello Spirito Santo), l’ecclesiologia (con i contrasti sul primato della Chiesa di Roma), e l’escatologia (cioè la dottrina sul destino finale delle creature: la patristica greca non ha mai considerato l’esistenza del Purgatorio), si erano venute sempre più divaricando.

La visibilità canonica dello scisma stava intanto delineandosi in modo inequivocabile, a partire dal XIII secolo, a causa del fenomeno della România latina, cioè del dilagare degli occidentali nell'oriente ortodosso in concomitanza con le crociate e del costituirsi degli stati latini in oriente. Non potendo due vescovi governare simultaneamente la stessa diocesi, per un'universale prescrizione della normativa canonica, l'imposizione di vescovi occidentali in alternativa a quelli orientali nei territori conquistati diede allo scisma piena visualizzazione giuridico-disciplinare. Quando le antiche sedi patriarcali subirono questa duplicazione di titolari, diventò infatti manifesta la compresenza sul territorio di due entità ecclesiali non più in comunione tra loro e pertanto alternative. Dal 1100, all'ingresso in Antiochia di un patriarca latino, il titolare greco si stabilì esule a Costantinopoli; a Gerusalemme il patriarca greco, morto in esilio nel 1099, ebbe due successori, uno latino in sede e uno ortodosso anch'egli a Costantinopoli; la stessa capitale, dopo la conquista crociata del 1204, vide un patriarca latino accanto all'imperatore latino, mentre il legittimo titolare ortodosso morirà in esilio in Tracia nel 1206 e avrà i propri successori a Nicea, accanto all'imperatore greco.

Non si rischia mai di sopravvalutare l'impatto psicologico della conquista latina di Costantinopoli del 1204 come fattore primario di evidenziazione dello scisma nella coscienza ecclesiale ortodossa, caratterizzata in modo specifico da una vivissima memoria storica. L'assoluta mancanza di rispetto per la dimensione sacra dell'Ortodossia si espresse allora in comportamenti, come il saccheggio delle reliquie e delle icone – in aggiunta a quello del vasellame liturgico prezioso – che misero tragicamente in luce come la reciproca estraneità delle due Chiese si era trasformata in una radicale alterità, facendo inesorabilmente regredire la coscienza della comune professione della fede cristiana. Gli ortodossi rimproverano ancor oggi agli

aggressori del 1204 non già un atto d'imperialismo politico-economico, bensì un duplice crimine religioso: in primo luogo l'avere eguagliato in violenza e crudeltà, pur essendo cristiani, i barbari ancora pagani e poi l'avere mostrato di non considerare cristiani i loro avversari ortodossi. La ballerina messa in piedi sull'altare di Notre-Dame, trasformato in ara della dea regione, al tempo della rivoluzione francese, sembra aver avuto un sinistro precedente nella prostituta insediata dai crociati sul trono patriarcale di S. Sofia, a implicita e volgare negazione dell'ecclesialità della sede un tempo sorella di quella romana.

Se le crociate sono oggi soggette a una radicale revisione critica alla luce dei rapporti tra il cristianesimo e l'Islam, per cui le si connota come fenomeno essenzialmente aggressivo dei cristiani contro i musulmani, non si sentono voci, nemmeno all'interno di questa storiografia «revisionista» – a conferma di quanto il pregiudizio anti-ortodosso continui a pesare nella nostra cultura –, che denuncino con altrettanto vigore l'effetto decisivo che, al di là delle intenzioni dei pii promotori, questo fenomeno ha avuto nel formalizzare la rottura dell'unità della Chiesa dei Padri.

Dinamiche e possibili cause della separazione

L’icona è, al pari della croce, una componente essenziale del culto ortodosso: non si dà celebrazione liturgica ortodossa senza almeno le icone del Cristo e della Madre di Dio e nella stessa preghiera personale l’icona è sentita come un elemento indispensabile (basta pensare alle icone metalliche da viaggio russe, per il fedele che, lontano da casa, non poteva pregare rivolto al domestico «angolo delle icone»). È forse altrettanto evidente come nella Chiesa cattolica la venerazione per i quadri e le statue del Cristo e dei santi sia sentita come un fenomeno tutto sommato accessorio: si argomenta sulla loro liceità, ma non si ritiene certo depotenziata la preghiera di chi ne fa totalmente a meno. Nell’oriente ortodosso, invece, la venerazione per le immagini sacre ha ricevuto, a partire dall’VIII secolo, una giustificazione teologica così originale e profonda da diventare, per così dire, l’espressione visibile della rettitudine della fede. Questa grandiosa elaborazione teologica, che fonda l’icona – come vedremo – sul mistero dell’incarnazione del Figlio di Dio e ne fa pertanto un elemento essenziale della fede cristiana, è stata suscitata dalla radicale contestazione di cui le immagini sacre furono oggetto per più di un secolo, a partire dai primi decenni dell’VIII, a Costantinopoli. Qui l’iconoclastia, o meglio l’iconomachia (cioè la lotta contro le immagini) divenne, per volontà degli imperatori, dottrina ufficiale della Chiesa: senza quest’eresia non avremmo certo avuto la «teologia dell’icona».

In modo sorprendentemente parallelo il cattolicesimo si è venuto caratterizzando, rispetto a tutte le altre componenti del cristianesimo, per il culto eucaristico, cioè per l’esposizione e l’adorazione dell’Ostia consacrata (fenomeno del tutto estraneo alla devozione ortodossa). Questo proprio perché nel medioevo occidentale fu messa talvolta in discussione la presenza reale del Cristo nelle specie eucaristiche. Quest’analogia tra due

aspetti così qualificanti la pietà religiosa cattolica e ortodossa ci è parsa esemplare di come le due Chiese, in una sostanziale condivisione di fede, si integrino vicendevolmente grazie alla diversità delle rispettive tradizioni.

Com'è impossibile stabilire per lo scisma una cronologia inequivocabilmente precisa, così non si può ascriverlo a un'unica causa, o anche solo a un numero limitato di fattori scatenanti. O meglio, la causa è sì unica, ma di carattere estremamente generale: sarebbe cioè sviante cercarla ora in uno ora in un altro dei punti del limitato contenzioso dottrinale e disciplinare cattolico-ortodosso. Essa va piuttosto riconosciuta in quel fenomeno storico, comune a un certo momento a entrambe le Chiese, di assolutizzazione della propria tradizione e della conseguente assunzione di essa a parametro indiscusso della retta fede. In siffatta prospettiva, se la propria tradizione è avvertita come la misura dell'ortodossia e dell'ortoprassi, tutto ciò che è difforme da essa si trova fuori della verità del credere e dell'agire. Si esige che l'altro sia omologato a sé e il suo ragionevole rifiuto a farlo implica che si rompa con lui qualsiasi comunione canonica e sacramentale. In tal modo la diversità, frutto della pluralità delle sintesi culturali e implicitamente ordinata alla complementarità, diventa un fattore antagonistico che porta fatalmente all'alterità. Lo scisma pertanto, anziché un evento puntuale, è un lento processo di reciproca incomunicabilità o di «estraneamento» – come ebbe a definirlo il domenicano francese Yves-Marie Congar – delle due Chiese, che a un certo momento si sono trovate divise senza mai essersi formalmente separate. Esse vennero a trovarsi in stato di scisma quando confusero il concetto di unità della Chiesa, alla quale il pluralismo culturale conferisce bellezza, con quello di uniformità, nel quale le tradizioni particolari, anziché integrarsi, si contrappongono.

Basterà considerare partitamente i diversi punti di dissenso, emersi di volta in volta nel contenzioso tra le due Chiese, per verificare l'impossibilità di ascrivere la rottura a uno solo di essi. La controversia degli azzimi – che abbiamo visto in primo piano nel conflitto del 1054 – rappresenta per questo un fenomeno esemplare. Si è trattato infatti dello scontro tra due contrapposti codici di lettura simbolica della medesima realtà sacramentale, radicati nelle rispettive tradizioni in un assunto dogmatico al riguardo assolutamente comune. L'assenza di lievito nel pane eucaristico, in continuità con le prescrizioni pasquali veterotestamentarie, esprimeva per l'occidente latino l'assenza di qualsiasi fermento di male nella materia sacrificale, la sua purezza, per così dire, ontologica, nell'ottica paolina degli azzimi come sincerità e verità (1 Cor 5, 8). Per l'oriente greco invece il lievito – parte integrante, con il sale, dell'offerta sacrificale – esprimeva la presenza nel Cristo di un'anima umana creata e, facendo fermentare la pasta come un principio di vita nella materia inerte, segnava il discrimine tra i molteplici sacrifici antichi, sterili e imperfetti – e perciò impotenti a salvare – e il sacrificio nuovo, unico in quanto vivificato dallo Spirito.

Nell'ambito della controversia del 1054 fu anche ripresa, questa volta da parte latina, la polemica, esplosa al tempo dello scisma di Fozio, sulla relazione d'origine dello Spirito Santo all'interno della vita trinitaria. La constatazione che le opinioni dei Padri greci e latini divergono su questo punto sin dal IV secolo, mentre le due Chiese ancora per secoli non avrebbero ritenuto che tale differenza dovesse compromettere la reciproca comunione, induce a pensare che anche in questo caso le due concezioni siano complementari. Avremmo così un esempio di quel pluralismo teologico che – come ha auspicato, da parte cattolica, l'ultimo concilio vaticano – la Chiesa, senza compromettere l'unità della fede, deve

considerare pienamente legittimo. *Nativamente* diverso è infatti l'approccio delle due tradizioni teologiche al mistero trinitario: per l'occidente latino il principio di unità all'interno della Triade divina, ciò che dà unità d'essenza alle tre sussistenze individuali (Padre, Figlio e Spirito, le *persone*, secondo la terminologia latina), è la natura comune; per l'oriente greco è invece la persona (*ipostasi*, nella terminologia greca) del Padre, che adempie alla funzione di fonte, scaturigine della divinità per le altre due ipostasi.

Ne deriva, per la teologia ortodossa, che postulare la processione dello Spirito congiuntamente dal Padre e dal Figlio, come fa la teologia cattolica, implica la negazione di questa *monarchia* (nel senso di unità di principio) del Padre all'interno della Triade, con l'introduzione di una seconda causa, un'ulteriore origine della divinità, cioè l'ipostasi del Figlio (anche se i Padri latini precisano che lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio «come da un unico principio»). Ci si potrebbe chiedere come possano essere complementari queste due concezioni. L'indicazione suggerita a questo riguardo dai greci «unionisti» al concilio di Firenze del 1439, anche se non valse a convincere i più intransigenti custodi della fede ortodossa, rappresenta un'intuizione preziosa ai fini del riconoscimento della piena unità di fede tra ortodossi e cattolici: la prerogativa della santità, vicendevolmente riconosciuta dalle due Chiese ai Padri greci e latini, garantisce indefettibilità al loro insegnamento e presuppone una concordia che è tale anche quando appare discorde.

Già il patriarca Fozio – a lungo ritenuto a torto il padre, o comunque l'ispiratore, dello scisma – nella sua *Mistagogia*, nel momento in cui nega valore dogmatico alla dottrina trinitaria dei padri latini, la ritiene semplicemente imprecisa, mal formulata sotto l'impulso di urgenti necessità pastorali. Tali urgenze pastorali si situano precisamente nelle persistenze di arianesimo nelle aree periferiche dell'occidente latino, dove i barbari,

tranne i franchi, erano pervenuti in forma ariana alla fede cristiana. Qui un'esplicitazione della tradizionale fede latina nel coinvolgimento del Figlio nella processione dello Spirito era funzionale all'affermazione dell'uguaglianza del Figlio al Padre nella divinità (proprio il dogma negato dagli ariani). Al tempo di papa Leone III (795-816), che aveva fatto collocare sulle tombe degli apostoli Pietro e Paolo il testo della professione di fede, in latino e in greco, senza l'aggiunta «e dal Figlio» (*Filioque*), le due Chiese rispettavano ancora l'autonomia delle diverse tradizioni teologiche, nella scrupolosa fedeltà al *Credo* congiuntamente promulgato a Nicea e a Costantinopoli.

Nel corso del IX e, soprattutto, nel X secolo si viene gradualmente perdendo il senso dell'appartenenza all'unica Chiesa, l'interlocutore culturale all'interno dell'ecumene cristiana appare sempre più lontano, la difformità delle sue tradizioni sconcerta nella misura in cui le proprie assumono il monopolio della legittimità. Soprattutto il mutare del quadro geopolitico, che comporta un distacco sempre più pronunciato del papato dall'impero romano d'oriente – la costituzione di quello d'occidente da parte papale fu un gesto d'insubordinazione ideologica e d'incongruenza teologica – ha il suo corrispettivo, sul piano culturale, nell'allineamento sempre più pronunciato della Chiesa romana alla sensibilità ecclesiologica e teologica franco-germanica; con la cosiddetta «riforma gregoriana» il processo sarà ormai compiuto.

Se consideriamo l'enfasi posta da quest'ultima sul ruolo del vescovo di Roma nella Chiesa (basta pensare al *dictatus papae* di Gregorio VII), si può misurare quanto si siano venute divaricando le diversità ecclesiologiche da sempre soggiacenti alle due tradizioni, senza peraltro compromettere, nel primo millennio, la comunione ecclesiale. Questa diversità di accentuazioni in un contesto dottrinale originariamente unitario spiega perché le cause

della separazione risultino sempre sfuggenti, complicate da mille distinguo, a chi si accinga a investigare, con una sufficiente documentazione storica, la realtà dello scisma. Egli scoprirà infatti che si tratta di un fenomeno estremamente complesso, assai più di quanto la più divulgata storiografia confessionale, dell'una e dell'altra parte, abbia fatto credere alla stessa opinione pubblica laica di media cultura. Da questo punto di vista la questione del primato romano è veramente esemplare.

La polemica ortodossa contro il «papismo» per la sua pretesa di un «dominio mondiale» non farebbe sospettare che l'autentica ecclesiologia ortodossa ammette invece un primato, una precedenza al vescovo dell'antica Roma. Se la Chiesa ortodossa non riconosce, sul piano teologico-sacramentale, alcun vescovo superiore a un altro, su quello canonico-disciplinare essa non ha mai dubitato che gerarchicamente il primo posto spetterebbe – se non avesse deviato dall'ortodossia – al vescovo di Roma. Autorevoli testi normativi per la Chiesa ortodossa, usciti dagli ambienti ufficiali costantinopolitani prima dello scisma, riservano al papa titoli altisonanti, come «capo di tutti i vescovi» e «vertice del sacerdozio»; senonché questi stessi testi si preoccupano di precisare che il papa trae le sue prerogative nella Chiesa dall'ordinamento canonico, sancito dai concili e dalla legislazione imperiale. Siamo concettualmente lontani non solo dalla costituzione *Pastor aeternus* del primo concilio vaticano (1870), con cui il romano pontefice fu proclamato infallibile «in se stesso e non in virtù del consenso della Chiesa», ma anche dal modo in cui, tra IV e VI secolo, papi come Damaso, Leone, Gelasio e Gregorio (santi anche per la Chiesa ortodossa) predicavano e scrivevano delle prerogative della loro sede, ascrivendole direttamente alle parole del Cristo all'apostolo Pietro (Mt 16, 17-19; Gv 21, 15-17).

In sostanza assistiamo a un singolare gioco delle parti nella nutritissima corrispondenza che intercorse, nella seconda metà del primo millennio, tra Roma e Costantinopoli: le rivendicazioni espresse dalla sede romana in ordine al proprio primato nella Chiesa universale, formulate in termini massimali, sono tranquillamente accettate in sede costantinopolitana, interpretate però in termini minimali. Analogamente i riconoscimenti tributati da Costantinopoli al primato romano in quest'accezione riduttiva sono accolti a Roma in termini pieni (almeno finché l'amore per l'unità della Chiesa riusciva a rendere i più avvertiti, tra gli autorevoli lettori, anche più indulgenti). Per massimalismo, in ordine al primato romano, intendiamo la dottrina che lo considera di diritto divino, quindi intrinseco alla struttura stessa della Chiesa; per minimalismo invece la visione che lo ascrive alla normativa che la Chiesa stessa ha provveduto a darsi per la sua ordinata vita nella storia, qualificandolo pertanto di diritto ecclesiastico.

Anche negli altri due punti, che completano l'insieme delle zone di dissenso nel patrimonio dogmatico delle due Chiese, per il resto perfettamente sovrapponibile, l'identità di sostanza della loro fede si intravede al di sotto di formulazioni formalmente inconciliabili. Il primo riguarda l'escatologia individuale, cioè la sorte delle anime dopo la morte. Su questo argomento le due tradizioni, sulla base dei dati inconfutabilmente offerti dalla rivelazione biblica (giudizio particolare dopo la morte, stato vigile delle anime dopo la separazione dal corpo, giudizio finale al momento della resurrezione dei corpi, retribuzione eterna dei buoni e dei cattivi rispettivamente in paradiso e nell'inferno) hanno autonomamente elaborato due prospettive dottrinali – delineandole con sicurezza e precisione forse eccessive – che non solo integrano con grande libertà il dato biblico, ma soprattutto risultano apparentemente incompatibili e sono così entrate nel contenzioso dogmatico tra le due Chiese. Vediamo così

imporsi nell'occidente cattolico la dottrina del Purgatorio – condizione provvisoria in cui i salvati espiano il debito di pena per i peccati già loro perdonati – e nell'oriente ortodosso la dottrina dei «transiti doganali» (attraverso i quali le anime, subito dopo la morte, vengono messe alla prova o esaminate sui vari vizi dai demoni e difese dagli angeli).

Al di sotto delle peculiarità con cui ogni tradizione, sulla base dei propri presupposti culturali – come l'approccio legalistico dei latini, soggiacente alla dottrina delle indulgenze –, ha integrato reticenze della rivelazione cristiana sulla vita dell'aldilà, la condivisione su questo punto di una fede sostanzialmente comune risalta – esempio lampante di come la prassi liturgica abbia anche una valenza dottrinale – dall'insistenza con cui entrambe le Chiese praticano e raccomandano la preghiera per i defunti, con una particolare efficacia attribuita alla celebrazione dei divini Misteri (cioè della Messa, secondo la terminologia occidentale). Anzi, secondo la tradizione ortodossa, tale preghiera può ancora, prima del giudizio finale, quando la sentenza sarà definitiva, liberare eccezionalmente le anime già condannate all'Inferno.

Un altro motivo di stupore per chi ha giustamente percepito dell'Ortodossia la sua straordinaria pietà mariana sarà l'apprendere che la Chiesa ortodossa non accetta il dogma cattolico dell'Immacolata Concezione di Maria, cioè dell'immunità concessa alla Madre di Dio, in previsione della redenzione operata dal Cristo, da ogni contagio del peccato originale. Questo rifiuto non esprime però un ridimensionamento del ruolo della *Theotokos* (Madre di Dio) nella storia della salvezza e nella vita della Chiesa, ma è il riflesso di una diversa valutazione delle conseguenze del peccato di Adamo. L'occidente, sulla base della traduzione latina di un testo paolino (Rm 5, 12) e soprattutto dell'interpretazione agostiniana di questo passo, ritiene che «*in* Adamo tutti hanno peccato», per cui la colpa

originale, con tutte le sue conseguenze (morte, dolore, peccabilità), si trasmette per via naturale tramite la generazione e viene cancellata dal battesimo. L'oriente greco interpreta invece il passo paolino nel senso che «*a causa di* Adamo tutti hanno peccato», nel senso che tutti hanno ereditato non già la colpa, ma le conseguenze di essa, prima fra tutte l'inclinazione al peccato. In tale quadro teologico la *Theotokos* nasce senza peccato originale semplicemente perché così tutti nascono: dalle conseguenze del peccato originale, di cui sarebbe anch'ella gravata, Maria si libera – in una concezione influenzata dall'ascesi monastica – grazie a un'austera disciplina interiore. La santità assoluta di Maria, nella sua ontologica e volontaria estraneità a ogni forma di peccato, è comunque un dato di fede sostanzialmente coincidente nella dogmatica delle due Chiese, a esemplare riprova della complementarità delle rispettive tradizioni teologiche.

3.

Una Chiesa di Chiese

Chiesa ortodossa o Chiese ortodosse?

Chi ha visitato la basilica del S. Sepolcro a Gerusalemme – cuore della cristianità mondiale, in quanto racchiude il luogo della crocifissione e della sepoltura del Cristo – ricorderà come in questo tempio siano compresenti diverse comunità cristiane, delle quali i diritti e le proprietà sono minuziosamente regolamentati da un complesso *statu quo*. Ci sono i cattolico-romani, i greco-ortodossi e altri orientali, che vengono sommariamente qualificati tutti come ortodossi: armeni ortodossi, siri ortodossi e copti ortodossi. Ciò avviene non soltanto perché, nell'inevitabile semplificazione del linguaggio turistico-religioso, questa denominazione è funzionale, per la sua genericità, a distinguere le comunità cristiane orientali da quella cattolica – e soprattutto da quelle cattoliche di rito orientale –, ma perché anche queste Chiese così si autodefiniscono: è naturale che, in una controversia religiosa, ognuna delle parti in conflitto rivendichi la prerogativa dell'ortodossia.

Queste ultime Chiese – testimoni ancor oggi dell'uso di una terminologia teologica uscita sconfitta dal concilio di Calcedonia (451) – si sono separate dal resto della Chiesa orientale e da quella occidentale quando hanno rifiutato questo concilio. Vengono perciò dette *acalcedoniane* oppure *antico-orientali*, per l'antichità del loro scisma. Discutibile è la dizione di *monofisiti*, talvolta loro attribuita, in quanto la loro dottrina di una sola (*mone¯*) natura (*physis*) nel Cristo è solo apparentemente eterodossa: attribuiscono infatti il significato di *persona* al termine *natura*. Gli ortodossi allora, nel senso tecnico del termine, rappresentano solo una componente, sia pure massicciamente maggioritaria, dell'oriente cristiano ed è pertanto arbitrario l'uso di questa denominazione come generico sinonimo di cristiani orientali.

La comunione delle Chiese antico-orientali è l'unica ad avere conservato una caratteristica del cristianesimo antico, cioè l'esperienza dell'unità dogmatica e della comunione sacramentale nel contesto della diversità di culture e della pluralità di tradizioni, in ordine alla liturgia, alla normativa disciplinare, all'arte, alla letteratura e all'architettura religiosa. Sarebbe però del tutto improprio considerarle Chiese nazionali: sono piuttosto il frutto di altre sintesi culturali diverse tra loro e diverse anche da quelle che hanno dato vita al cristianesimo greco e a quello latino. Nella Chiesa *copta* (che vuol dire egiziana) la rivelazione cristiana si è acculturata secondo le forme dell'Egitto tardo-antico (a sua volta questa sintesi culturale si è incontrata con le caratteristiche dell'Africa orientale nelle Chiese *etiopica* ed *eritrea*); così nella Chiesa *siro-giacobita* (da Giacomo Baradeo) la sintesi culturale è avvenuta con le forme della Siria ellenizzata (anche in questo caso una successiva, anzi molto tardiva, acculturazione della Chiesa siriaca è avvenuta nell'India meridionale, con la Chiesa *sira* del Malankar). Una terza componente, nell'ambito delle Chiese non calcedoniane, è la Chiesa *armena gregoriana* (da s. Gregorio l'Illuminatore), alla quale va riconosciuto un ruolo primario nel plasmare l'identità nazionale di quel popolo caucasico. A fronte del cattolicesimo e dell'Ortodossia, dove le due tradizioni liturgico-disciplinari, romana e costantinopolitana, sono diventate l'espressione esteriore dell'unità dogmatica, la pluralità di culture nella comunione delle Chiese antico-orientali rappresenta indubbiamente un tratto di arcaicità.

L'unificazione di tutta l'Ortodossia, tramite l'imposizione del modello culturale costantinopolitano, non potrebbe essere stata più completa: tutta la *Slavia ortodossa*, dai Balcani alla Russia, condivide infatti con la Chiesa madre il rito costantinopolitano. Per giunta anche i tre patriarcati orientali, Alessandria, Antiochia (nelle rispettive porzioni rimaste in comunione con

Costantinopoli) e Gerusalemme, abbandonarono le proprie forme rituali per assumere, tra XII e XIII secolo, la tradizione costantinopolitana. I *melkiti* alessandrini – così venivano chiamati i cristiani calcedoniani, perché fedeli all'imperatore, in siriaco *malkā* (arabo *malik*) – non si erano, sino a quel momento, differenziati nel rito dai copti, se non per l'uso liturgico della lingua greca, e lo stesso vale per i *melkiti* di Siria. Alla base di questa omologazione si trova la convinzione, profondamente radicata nell'ecclesiologia ortodossa, che l'espressione rituale riflette i contenuti dottrinali, sì che all'unità dogmatica deve corrispondere l'uniformità liturgica. Per questo la dizione, così divulgata in occidente, di rito «bizantino» nonché quella, corrente tra gli specialisti, di rito «costantinopolitano», non sono diffuse tra gli ortodossi, che preferiscono parlare invece di rito «ortodosso». Tutto ciò conferisce all'Ortodossia una fisionomia fortemente unitaria e le dà i connotati di una Chiesa che, senza rinnegare la matrice culturale orientale, si pone come un'istituzione a diffusione universale, nella quale tutti i «popoli, nazioni e lingue» (Dn 3, 4) si sentano pienamente integrati.

L'uniformità rappresenta perciò una delle note caratterizzanti l'Ortodossia, che ha perfettamente omologato, a partire dalle forme esteriori del culto e della disciplina ecclesiastica, la devozione personale del fedele, in qualsiasi latitudine del mondo viva, e soprattutto la sua mentalità religiosa: nell'ortodosso greco, russo, romeno, georgiano, albanese, finlandese o arabo, e anche americano – già di lingua inglese dopo un'emigrazione ormai lontana nel tempo –, essa risulta, se si pensa alle diversità etnico-linguistiche, sorprendentemente omogenea. Nondimeno – e questo può risultare ancor più sorprendente – rimane chiaramente riconoscibile l'individualità culturale delle diverse componenti «nazionali» che afferiscono oggi alla Chiesa ortodossa. Abbiamo già rilevato come

l’immediata riconoscibilità dell’edificio di culto ortodosso, all’esterno come all’interno, rappresenti un espressivo riscontro dell’identità culturale di questa esperienza religiosa. Ora, anche in tale contesto complessivamente così omogeneo, l’osservatore attento è tuttavia in grado di riconoscere le varianti culturali locali nelle quali la religiosità ortodossa si è storicamente sviluppata. Lo scenario di una chiesa greca, infatti, è incontestabilmente diverso da quello di una chiesa russa o di una romena, non solo per la lingua liturgica e per la melodia del canto, ma anche per differenze percepibili nella foggia dei paramenti, nella tipologia architettonica e nello stile delle icone. Persino nel segno di croce – l’elemento distintivo più immediato del cristiano ortodosso – si può distinguere il greco, che lo traccia ripetutamente e in modo quasi sincopato, dal russo, che si segna in modo ampio, lento e solenne.

Tale modello di unità nella diversità pone l’Ortodossia in continuità con l’universalismo dell’impero romano d’oriente, che aveva dato unità culturale a innumerevoli etnie senza omologarle né linguisticamente, né religiosamente (per quanto riguarda l’afferenza rituale), esigendo dai sudditi soltanto la fede ortodossa e il riconoscimento della sovranità dell’imperatore. Per quanto riguarda poi l’aspetto ecclesiologico l’Ortodossia può essere legittimamente considerata da due opposti punti di vista, come una comunione di Chiese particolari, gerarchicamente indipendenti l’una dall’altra, e come una realtà teologicamente unitaria. Si potrebbe dire che, come nell’ortodossia trinitaria la molteplicità delle ipostasi non compromette l’unità della sostanza divina, così, nella dinamica ecclesiologica, il fatto che ogni singola Chiesa locale – quella cioè che sotto la guida di un vescovo insiste su un territorio delimitato – sia già Chiesa nel senso autentico e pieno del termine (e lo manifesta primariamente nella celebrazione eucaristica del vescovo, con i preti, i diaconi e l’insieme dei

fedeli) non compromette l’unità della Chiesa universale, nella quale queste Chiese locali si compongono in comunione perfetta.

Tra la dimensione locale e quella universale della Chiesa si sono assai presto formate piccole o grandi aggregazioni di Chiese sulla base di fattori storici, geografici ed etnico-culturali comuni, le cosiddette *Chiese particolari*, entità intermedie tra il locale e l’universale, alle quali è riconosciuto, nell’ambito dell’Ortodossia, piena unità sul piano giuridico-disciplinare. La normativa canonica orientale (can. 34 dei cosiddetti *Canoni apostolici*) prevede esplicitamente che tutti i vescovi di una stessa etnia possano raggrupparsi in un organismo unitario e compatto sotto la guida di un primate da loro liberamente eletto, senza che ciò possa ledere la comunione dogmatica e liturgica con il resto della Chiesa universale. È il principio dell’*autocefalia*, termine che designa la piena autonomia di governo via via conseguita da gruppi di Chiese territorialmente contigue ed etnicamente omogenee.

A esemplificazione di quanto sopra affermato si potrà osservare come fattori *storici* siano alla base dell’autocefalia della Chiesa di Grecia, proclamata al momento dell’indipendenza nazionale, in quanto, dopo la liberazione del paese dal dominio turco, i suoi vescovi non volevano continuare a dipendere da un primate, il patriarca di Costantinopoli, inquadrato nel sistema di governo dell’impero ottomano e ancor oggi cittadino turco. Fattori *geografici* si trovano invece alla base della più antica autocefalia deliberata in un concilio (a Efeso nel 431), quando alle Chiese dell’isola di Cipro venne concesso di eleggere autonomamente il proprio primate, senza attenderne la nomina dalla vicina sede patriarcale di Antiochia, a motivo dell’insularità della loro regione, che poteva comportare difficoltà e lentezza di comunicazioni. *Etnico-culturali* sono

infine i fattori alla base delle autocefalie sviluppatesi in seno dell'Ortodossia slava.

Non bisogna però pensare che la nazionalità – nell'accezione moderna del termine, come si è venuta delineando in Europa dal XIX secolo – sia un requisito sufficiente, nella più corretta prospettiva ortodossa, per rivendicare l'autocefalia, da parte delle Chiese afferenti a un'unità etnico-linguistica, soprattutto dopo che questa ha potuto costituirsi in entità statuale indipendente. Oggi tale prospettiva è anzi condannata come fuorviante, dopo che nel 1872 il patriarcato di Costantinopoli, con un pronunciamento ufficiale, ravvisò in essa l'eresia del *filetismo* (la pretesa cioè che l'indipendenza ecclesiastica sia esigita da quella nazionale). Infatti due anni prima i bulgari, cristiani ortodossi – e in quanto tali dipendenti, anche nell'ambito civile, dal patriarca di Costantinopoli –, avevano ottenuto dal sultano il riconoscimento di nazione autonoma all'interno dell'impero, con il diritto di avere un proprio capo religioso (rinverdendo così l'autocefalia bulgara medievale). Successivamente il patriarcato di Costantinopoli avrebbe riconosciuto le autocefalie bulgara, serba, romena e albanese (senza per questo deflettere dalla condanna del filetismo), e avrebbe addirittura ratificato l'elevazione delle prime tre a patriarcato; nondimeno la tendenza filetistica a considerare interdipendenti la sovranità nazionale e l'autonomia ecclesiastica è tuttora presente nel mondo ortodosso, come testimoniano le questioni tuttora aperte della Chiesa macedone e delle due Chiese autocefale ucraine.

Se ci si pone in una prospettiva interna all'Ortodossia, la percezione in essa di una realtà ecclesiale unitaria e omogenea porta a privilegiare la dizione di «Chiesa ortodossa». Se invece la si considera nella sua visibilità, alla luce della pluralità di Chiese indipendenti in cui essa è articolata, si preferisce parlare di «Chiese ortodosse». In realtà le due definizioni sono

entrambe corrette, a condizione di assumerle in una prospettiva che le integri a vicenda: la prima pertiene infatti alla dimensione teologico-misterica di questa istituzione, mentre la seconda dipende essenzialmente dalla sua configurazione storica. A questa duplice struttura dell'Ortodossia sono da ascriversi periodici contenziosi che hanno segnato la sua storia più recente e che trovano la loro più profonda ragione in una tensione interna irrisolta, se così si può dire, tra l'universale e il particolare. Quando in Grecia si è recentemente dibattuto, con scambi epistolari di una certa durezza tra il primate di quella Chiesa autocefala e il patriarca costantinopolitano, se i metropoliti del nord del paese – solamente «prestato» dal patriarcato alla Chiesa di Grecia, in quanto ultima porzione territoriale a essere liberata dai turchi – devono commemorare liturgicamente il patriarca oppure l'arcivescovo di Atene; quando il patriarca di Mosca ha temporaneamente omesso, nel 1996, di commemorare liturgicamente l'omologo di Costantinopoli, a motivo del rinnovato riconoscimento, da parte di quest'ultimo, dell'autonomia della Chiesa ortodossa di Estonia, non siamo davanti a problematiche «bizantine» di nome e di fatto, bensì a concrete difficoltà di armonizzare l'universale e il particolare all'interno di una concezione ecclesiologica assai ricca, ma nel contempo anche tremendamente complessa e articolata.

Indubbio riflesso di queste tensioni è l'istituzionalizzazione, avvenuta a partire dagli anni sessanta del XX secolo, di iniziative di coordinamento tra le Chiese ortodosse, promosse dal patriarcato di Costantinopoli, al quale è riconosciuto da tutta l'Ortodossia un primato d'onore, che comporta oggi soprattutto l'impegno a garantire l'unità visibile di tutti gli ortodossi. Per queste iniziative si è creato un aggettivo che è quasi un neologismo, «panortodosso», termine nuovo perché rispondente alla nuova emergenza di assicurare una testimonianza unitaria di tutta l'Ortodossia dopo la moderna

proliferazione delle autocefalie. Abbiamo così avuto le tre conferenze panortodosse di Rodi (1961, 1963, 1964, dopo quella del monte Athos del 1930), promosse dal patriarca Atenagora per consentire una posizione comune a tutta l'Ortodossia di fronte al problema della pace (si era nel pieno della guerra fredda e tale questione stava a cuore, per evidenti ragioni propagandistiche, al patriarcato di Mosca) e soprattutto di fronte all'incipiente dialogo ecumenico tra le confessioni cristiane (si era nell'atmosfera del secondo concilio vaticano e questa problematica stava a cuore soprattutto al patriarcato di Costantinopoli). Ora abbiamo le conferenze panortodosse di Chambésy, in Svizzera, incontri preparatori di un progettato concilio panortodosso che si propone di dare impulso alla testimonianza ortodossa nel mondo, adeguandone tutti gli aspetti, nel pieno rispetto della tradizione, ai formidabili mutamenti avvenuti nell'età moderna e contemporanea.

Per iniziativa dell'attuale patriarca ecumenico, Bartolomeo I, si è inaugurata una prassi addirittura impensabile anche solo pochi decenni fa, cioè l'incontro periodico di tutti i patriarchi e i primati delle Chiese autocefale: il primo si è svolto a Costantinopoli, presso la sede patriarcale del Phanar, nel 1992, e il secondo a Patmos, nel 1995, nel diciannovesimo centenario della composizione su quell'isola del libro biblico dell'Apocalisse. Un osservatore occidentale, condizionato dall'esperienza del centralismo cattolico, potrebbe trovare inconcludenti queste iniziative, giudicandone i dibattiti lenti e faticosi e i risultati deludenti rispetto agli obiettivi di partenza; ma non bisogna dimenticare che per l'Ortodossia la salvaguardia dell'autonomia delle singole Chiese è non meno essenziale dell'esigenza di testimoniare di essere l'unica e indivisa Chiesa del Cristo.

I patriarcati e le autocefalie

Il 7 gennaio 2000 gli ortodossi hanno celebrato a Betlemme l'inizio del loro «anno santo», commemorativo del bimillenario della nascita del Salvatore. Nella basilica giustinianea della Natività una solenne liturgia è stata concelebrata da molti patriarchi e arcivescovi, primati di Chiese autocefale. In tal modo la Chiesa ortodossa ha manifestato, in una terra peculiarmente segnata dalla presenza delle altre confessioni cristiane e delle altre due fedi monoteistiche, la propria unità e la propria universalità, risultante dall'insieme di «popoli, nazioni e lingue» diverse. L'ordine in cui i concelebranti si sono disposti intorno all'altare non era certo casuale: a partire dal patriarca di Costantinopoli, «vertice» dell'Ortodossia, stavano, alternativamente a destra e a sinistra, gli altri patriarchi antichi in ordine d'importanza, quelli moderni in ordine di antichità d'istituzione e gli arcivescovi-primati nell'ordine cronologico di riconoscimento dell'autocefalia delle rispettive Chiese. In tal modo l'Ortodossia ha anche manifestato che, nonostante in essa nessun vescovo sia intrinsecamente superiore a un altro, l'organigramma del suo episcopato è il riflesso di una gerarchia precisa in cui si collocano le varie Chiese particolari e si riflette in un ordine di precedenza minuziosamente definito e rigorosamente osservato.

Al vertice della gerarchia ortodossa si trova il *patriarca*. Questa dignità rappresenta il punto di arrivo di un processo che vede progressivamente accorparsi le Chiese locali: quando il cristianesimo si fu sufficientemente diffuso sul territorio dell'impero romano, ogni città era sede di un vescovo. Il vescovo della capitale della provincia, la metropoli, venne allora ad assumere determinate prerogative sui vescovi della propria circoscrizione civile: egli presiedeva l'organo collegiale formato da tutti i vescovi della regione (la sinodo provinciale), che provvedeva a eleggere i titolari delle

sedi vacanti e poteva anche giudicare e deporre i vescovi indegni. Questo vescovo della capitale, la cui autorità si estendeva così, in forme diverse, non solo sulla propria *eparchia* (diocesi) ma anche sull'intera provincia, aveva il nome di *metropolita*. Il processo aggregativo è continuato: le singole province facevano parte di circoscrizioni civili più ampie, ristrutturate dopo la riforma dioclezianea tra III e IV secolo, e chiamate «diocesi». I vescovi delle capitali di «diocesi» assunsero con il tempo su queste più ampie circoscrizioni privilegi analoghi a quelli di cui godevano i metropoliti nei confronti dei singoli vescovi: eleggevano e consacravano i metropoliti e questi ultimi formavano a loro volta un organismo sinodale, presieduto da questo super-metropolita, che assunse il titolo di *arcivescovo* (così avvenne, ad esempio, in Siria con Antiochia, in Asia Minore con Efeso, in Cappadocia con Cesarea). Per alcuni di questi arcivescovi, come quelli di Roma e di Alessandria (ai quali viene tradizionalmente attribuito il titolo di *papa*) e quello di Antiochia, tali privilegi vennero assai presto ratificati al concilio di Nicea (325). Al concilio di Calcedonia (451) altre due sedi si aggiunsero alle prime tre, quelle della sino ad allora insignificante Bisanzio, rifondata come Costantinopoli, Nuova Roma in quanto nuova capitale imperiale, e quella di Gerusalemme, la città santa per eccellenza in quanto culla del cristianesimo.

Si venne soprattutto fissando, anche a prezzo di acute tensioni, un rigoroso ordine di precedenza tra queste prime cinque sedi della cristianità. Non venne mai posta in discussione la prerogativa primaziale di Roma, ma Costantinopoli, con un notevole recupero di posizioni, si collocò al secondo posto proprio in quanto nuova capitale (e di conseguenza al primo posto in oriente). Come sul piano civile la Nuova Roma era stata intenzionalmente creata come una gemmazione dell'Antica – si procedette infatti alla duplicazione delle istituzioni romane, prima fra tutte il senato, e persino alla

materiale riproduzione, in un contesto mistico-sacrale, del contorno geografico, con la fittizia identificazione di sette colli nell'ambito della nuova città –, così gli ambienti costantinopolitani pretendevano analogamente di fruire anche delle prerogative ecclesiastiche romane. Per questa sua più tardiva inserzione tra le super-metropoli, indotta dall'esigenza di omologare l'organigramma ecclesiastico alla struttura civile dell'impero, Costantinopoli dovette ricevere a spese di altre sedi l'ambito territoriale della propria giurisdizione. Alla provincia di Tracia, in cui essa si trovava, aggiunse quelle di Asia e di Cappadocia, bloccando così sul nascere l'evoluzione di Efeso e di Cesarea verso lo statuto patriarcale e più tardi, alla metà dell'VIII secolo, le furono attribuite la penisola balcanica orientale e meridionale, sottratte alla giurisdizione romana, e la Cilicia, sottratta a quella antiochena.

Il terzo e il quarto posto vennero attribuiti alle due grandi metropoli dell'ellenismo, Alessandria e Antiochia, con giurisdizione rispettivamente sull'Egitto e la Pentapoli (l'odierna Cirenaica in Libia) e sull'Oriente (oggi Siria e Libano), mentre Gerusalemme dovette accontentarsi del quinto posto, nonostante la qualifica riconosciutale di «madre di tutte le Chiese»; anche in questo caso, per la seriorità della sua istituzione, il suo ambito giurisdizionale le fu ricavato a spese di Antiochia, con l'attribuzione delle tre metropoli di Palestina (oggi Israele e Giordania).

In stretto parallelo all'emergere di queste cinque sedi come capitali della cristianità, e in indubbia correlazione con le tensioni determinate dal delinearsi al loro interno di un rigido ordine di precedenza, ciascuna di esse incominciava a giustificare la propria posizione sempre più emergente con la prerogativa di un'origine eccellente, enfatizzando antiche tradizioni che attribuivano loro una fondazione a opera di uno o più apostoli, o comunque personaggi dell'età apostolica. La sede romana ha sempre posto alla sua

origine la predicazione e il martirio degli apostoli Pietro e Paolo, rivendicazione tra le più storicamente fondate e archeologicamente documentate. Quella alessandrina e quella antiochena, in base a tradizioni già attestate nel IV secolo dallo storico ecclesiastico Eusebio di Cesarea, rivendicarono una loro fondazione rispettivamente a opera di s. Marco, discepolo di s. Pietro e autore del secondo vangelo, e dello stesso Pietro prima del suo definitivo trasferimento a Roma. Per le due sedi aggiuntesi in un secondo tempo l'operazione fu più complicata. Gerusalemme ridondava di apostolicità, ma poiché era ormai funzionale la figura dell'apostolo fondatore, essa diventò il trono di Giacomo «fratello del Signore», quel personaggio cioè che la tradizione neotestamentaria presenta come il capo indiscusso, insieme a Pietro e a Giovanni, della primitiva comunità giudeo-cristiana di Gerusalemme e che la tradizione orientale ritiene uno dei figli di un primo matrimonio di Giuseppe, lo sposo di Maria.

Costantinopoli infine elaborerà, tra la fine del VII secolo e l'inizio dell'VIII, un racconto secondo cui, sviluppando la tradizione di un passaggio a Bisanzio di s. Andrea, attestata già nel VI secolo da un autore occidentale come Gregorio di Tours, l'apostolo vi avrebbe consacrato vescovo Stachis, uno dei personaggi della Chiesa primitiva di cui parla s. Paolo nella sua *Lettera ai Romani*. La scelta di Andrea come apostolo fondatore si rivela estremamente eloquente nel contesto della rivalità tra le due Rome: egli infatti non solo è fratello di Pietro ma, secondo il vangelo di Giovanni, è stato chiamato da Gesù prima del fratello ed è stato lui a condurre Pietro al Signore. Se pertanto per la liturgia ortodossa Pietro è il «protocorifeo» (il primo dei due capicoro degli apostoli, l'altro è Paolo), Andrea resta il «protoclito» (il primo chiamato), definito già nel V secolo «Pietro prima di Pietro».

Queste cinque sedi arcivescovili non ottennero subito il titolo di patriarcati. Già prima di essere così denominate esse erano venute costituendo, come ci testimonia la legislazione ecclesiastica dell'imperatore Giustiniano (nelle *Novelle*, una delle tre parti del *Corpus Iuris Civilis*), un organismo di governo collegiale della Chiesa universale, in quanto le responsabilità di questi cinque arcivescovi si estendevano, oltre che sui territori di loro specifica competenza, su tutta la Chiesa. Questa forma di governo collegiale della Chiesa sarà più tardi chiamata *pentarchia*: essa fu caratteristica della Chiesa dell'età tardo-antica e venne praticamente meno – anche se non ancora teoricamente – quando tre di queste sedi, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme (già duramente provate dagli scismi conseguenti alle dispute cristologiche), caddero nel VII secolo sotto il dominio islamico. Lo scisma tra Roma e Costantinopoli pose definitivamente fine a questa pentarchia, ormai divenuta di fatto una diarchia. Questo spiega perfettamente come mai le prime quattro Chiese della comunione ortodossa abbiano mantenuto le prime posizioni, nonostante l'odierna esiguità del numero dei loro fedeli rispetto ad altre, come quelle di Russia, Romania e Grecia.

I patriarchi esistono già prima di essere così chiamati. Se solo in un secondo tempo assumeranno questo titolo, ciò è dovuto al fatto che si trattava in origine di un titolo gerarchico non cristiano: era infatti attribuito dalla legislazione romana alla suprema autorità religiosa degli ebrei viventi all'interno dell'impero. Solo quando nel 429 questa carica venne ufficialmente abolita, incominciarono a fregiarsene i più importanti vescovi cristiani, e non solo i primi cinque; questi ultimi, in virtù proprio della loro responsabilità collettiva e del loro governo collegiale su tutta la Chiesa, vengono denominati, nella legislazione imperiale, come i «patriarchi dell'*ecumene*» (cioè di tutto il mondo abitato) o «ecumenici». Oggi questo

titolo è rimasto solo a quello di Costantinopoli, chiamato appunto *patriarca ecumenico*, in quanto i papi non lo amarono mai (equiparava troppo la sede romana alle altre quattro, lasciando in ombra l'origine divina del suo primato) e gli altri tre patriarchi orientali vi rinunziarono ben presto per non mettere a loro volta in ombra il primato riconosciuto in oriente alla sede di Costantinopoli, nella sua qualifica di Nuova Roma.

A questo punto l'istituzione patriarcale incominciò a proliferare in oriente – in seguito al sorgere, ai margini dell'impero, di nuove entità statuali cristiano-ortodosse – con una connotazione specifica degna di essere segnalata. Ogni volta infatti che il primate di una Chiesa autocefala assumeva il titolo patriarcale c'era dietro un sovrano che aspirava in tal modo a vedere legittimata la pretesa di costituire un impero cristiano-ortodosso e, in certi casi, persino di rinverdire l'unico impero universale romano cristiano. In sostanza le dignità patriarcali successive, nella Chiesa ortodossa, a quelle pentarchiche, hanno sempre una valenza politica.

La più precoce delle Chiese ortodosse nell'assumere dignità patriarcale è stata quella bulgara, la Chiesa madre di tutta la Slavia ortodossa, nell'ambito di un'entità statuale addirittura preesistente alla conversione del popolo bulgaro al cristianesimo. Si tratta di un caso emblematico anche in ordine alla correlazione tra titolo imperiale e dignità patriarcale: a ogni ricostituzione dell'impero bulgaro corrisponde puntualmente l'elevazione del primate di quella Chiesa a dignità patriarcale. Già nel 927 il trattato tra lo zar Pietro e l'imperatore Romano I Lecapeno ratificava la creazione del patriarcato bulgaro voluta dallo zar Simeone quattro anni prima, con un atto audacemente innovativo in quanto creava un ulteriore patriarcato in soprannumero rispetto alla prefissata costellazione della pentarchia. Questo patriarcato bulgaro, che aveva sede nell'antica città di Silistra sul Danubio, non sopravvisse al momento in cui l'imperatore Giovanni I Zimisce,

vincitore dello zar Pietro nel 965, depose sull'altare di S. Sofia la corona dell'impero bulgaro. Riapparve alla fine del secolo in concomitanza con l'impero dello zar Samuele, culturalmente ancora bulgaro, ma geopoliticamente bulgaro-macedone; la sede patriarcale si fissò infatti a Ochrida, nell'attuale repubblica ex jugoslava di Macedonia.

Se questo patriarcato fu poi soppresso nel 1018 con la vittoria dell'imperatore Basilio II il Bulgaroctono, esso riapparve di nuovo, per una più durevole esistenza, con il secondo impero bulgaro degli Asenidi, sorto nel 1187: riceverà infatti nel 1235 la ratifica canonica da parte di un indebolito patriarcato costantinopolitano in esilio a Nicea. Verrà poi meno nel 1393 con la caduta di Tărnovo, nuova Costantinopoli e terza Roma, capitale dell'impero e sede patriarcale, nelle mani dei turchi. Ancora una volta in aperto conflitto con il patriarcato ecumenico, la Chiesa bulgara otterrà dal sultano l'autocefalia nel 1870, prima ancora dell'indipendenza nazionale (ottenuta al congresso di Berlino del 1878), atto che il patriarcato di Costantinopoli riconoscerà solo nel 1945, e si autoproclamerà patriarcato, non più in connessione con l'idea imperiale, ma con la moderna ideologia degli stati nazionali, nel 1953. Tale patriarcato si situa oggi all'ottavo posto tra le Chiese ortodosse, in quanto è stato l'ultimo, nell'ambito delle autocefalie balcaniche, a ricevere nel 1971 la ratifica del patriarcato ecumenico.

In qualche modo simili, nel loro andamento intermittente, sono le vicende del patriarcato serbo. Nonostante questa Chiesa abbia ottenuto l'autocefalia già nel 1219, solo nel 1346, in concomitanza con il sogno imperiale di Stefano Dušan – che riuscì a unificare attorno alla Serbia quasi tutta la penisola balcanica –, il suo primate fu proclamato patriarca, con un atto che ebbe sì l'avallo del collega bulgaro di Tărnovo, ma che nel 1352 costò al sovrano, al neopatriarca Joanikije e a tutta la gerarchia serba la

scomunica di Costantinopoli. Il prezzo della riconciliazione con il patriarca ecumenico – e dell'assoluzione postuma degli scomunicati defunti – fu la rinuncia, nel 1375, dell'arcivescovo dei serbi al titolo patriarcale. Meno effimero fu il secondo patriarcato serbo (1557-1766), dovuto alle manovre, alla corte del sultano, di un rinnegato serbo, Mehmed Sokolovic´, divenuto gran *vizir*, che ne ottenne l'istituzione a vantaggio del fratello, Makarije, che ne fu il primo titolare. Anche la definitiva ricostituzione del patriarcato serbo, avvenuta nel 1920 (e per questo esso si colloca al sesto posto), è da porsi in connessione con l'indipendenza nazionale dal dominio turco (autonoma dal 1831, la Chiesa serba era ridivenuta autocefala nel 1879).

Aliena da palese conflittualità con il patriarcato ecumenico fu invece l'istituzione del patriarcato di Mosca e di tutte le Russie, a opera del patriarca di Costantinopoli, Geremia II, che si trovava a Mosca nel gennaio 1589 e che fu indotto a questa misura dalle formidabili pressioni dello zar Feodor Ioannovič (figlio di Ivan IV il Terribile), di suo cognato Boris Gudunov (futuro zar) e del metropolita di Mosca Iov (primo patriarca). Più che mai, in questo caso, un siffatto evento risulta in connessione con l'ideologia imperiale: il suo retroterra ideologico si colloca infatti nel contesto di «Mosca-Terza Roma», cioè della Russia che si pone come l'ultima e definitiva sede dell'impero universale cristiano ortodosso, trasferito dall'Antica alla Nuova Roma da Costantino e poi esule da Costantinopoli a causa della conquista islamica. Sul piano ecclesiastico, la proclamazione dell'autocefalia della metropoli russa nel 1448 aveva preparato questo evento. L'aspirazione russa a vedere il proprio patriarcato collocato al terzo posto, rispettando soltanto le posizioni primaziali di Costantinopoli e di Alessandria, sancite dai deliberati conciliari del 381 e del 325, restarono deluse: alla nuova sede fu assegnato il quinto posto. Anche questo patriarcato, per ragioni del tutto diverse, ha dovuto subire un

periodo di sospensione: soppresso nel 1721 dallo zar Pietro I il Grande, che impose alla Chiesa russa una forma di governo collegiale, definita «sinodale», secondo il modello di Chiesa di Stato elaborato nell'Europa protestante, esso è stato ripristinato nel 1917, praticamente in sincronia con la rivoluzione d'ottobre.

Privo di precedenti in età medievale è invece il terzo patriarcato sorto nell'ambito dell'Ortodossia balcanica, quello romeno, collocato al settimo posto nell'ordine di precedenza stabilito all'interno delle Chiese ortodosse. Esso è stato proclamato nel 1925, a riconoscimento dell'identità specifica delle popolazioni ortodosse neolatine di Moldavia e di Valacchia, affrancatesi nel 1865 con l'autocefalia – riconosciuta dal patriarcato ecumenico nel 1885 – dall'ellenizzazione imposta, a partire dal XVIII secolo, dai suoi governanti *fanarioti* (cioè provenienti dal Phanar, il quartiere greco di Costantinopoli), nonché dall'egemonia culturale slava, implicita nell'uso tradizionale di quella lingua liturgica, alla quale si era venuto sostituendo il romeno.

Ultimo dei patriarcati ortodossi – e pertanto al nono posto – è quello di Georgia, che ha ottenuto questa dignità assai di recente, nel 1990, insieme all'autocefalia, da parte di Costantinopoli, da cui prima dipendeva come Chiesa autonoma. Il suo primate ha aggiunto il titolo patriarcale a quello di *katholikos*, proprio dei capi di Chiese indipendenti al di fuori dell'impero romano d'oriente (com'è sempre stata la Georgia). Questa Chiesa, sottrattasi alla giurisdizione del patriarca di Antiochia alla metà dell'VIII secolo, se non già alla fine del V, rappresenta la componente ortodossa delle popolazioni caucasiche, in antitesi religioso-culturale con l'altra presenza cristiana nel Caucaso, quella armena, afferente però, come si è visto, alle Chiese anticalcedoniane.

Dopo i patriarcati vengono, nell'ordine di precedenza, le *Chiese autocefale*. Una Chiesa diventa canonicamente autocefala quando ottiene la prerogativa dell'autogoverno nei confronti del patriarcato, del quale prima era parte: come si è visto, questo statuto d'indipendenza può rappresentare un primo passo verso il conseguimento della dignità patriarcale. In altri termini l'autocefalia è una condizione necessaria ma non sufficiente nell'evoluzione di una Chiesa particolare in patriarcato. Pur essendo l'autocefalia un fenomeno assai antico nella Chiesa (comune un tempo anche all'occidente latino, dove furono per breve tempo autocefale le Chiese di Sirmio-Giustiniana Prima nell'Illirico, nel VI secolo, e quella di Ravenna nel VII), quasi tutte le Chiese ortodosse autocefale lo sono divenute in età moderna.

Fa eccezione quella di Cipro divenuta autocefala già nel IV secolo, o al più tardi nel VII, che mantiene tuttora, nonostante la sua esiguità territoriale, il primo posto nell'ordine di precedenza delle Chiese autocefale. Il primate di questa Chiesa ha il titolo di arcivescovo, grado superiore, nella tradizione ecclesiastica greca, a quello di metropolita (nella Chiesa russa avviene il contrario) e riservato perciò ai capi di Chiese autocefale o autonome. Secondo la tradizione l'arcivescovo di Cipro ricevette al momento dell'autocefalia – ottenuta facendo valere una pretesa fondazione della Chiesa dell'isola da parte dell'apostolo Barnaba – la facoltà di avvalersi di alcune prerogative della simbolica del potere imperiale, come il diritto di portare lo scettro e di firmare con l'inchiostro rosso (*cinabro*). Un recente riflesso di questa funzione rappresentativa, anche sul piano civile, del capo religioso dell'isola (*etnarca*), si può cogliere nelle vicende dell'arcivescovo Makarios III, prima capo del movimento indipendentista dell'isola dal dominio inglese e poi primo presidente della repubblica cipriota.

Delle restanti autocefalie (anch'esse nell'ordine di precedenza determinato dall'inizio del loro autogoverno) quelle balcaniche devono la propria istituzione, conseguente al loro distacco dalla giurisdizione costantinopolitana, sempre al moderno affermarsi dell'ideologia nazionale, senza che la prerogativa di una fondazione apostolica giochi ormai alcun ruolo. Questo appare evidente nel caso della Chiesa di Grecia, proclamatasi autocefala nel 1832 e riconosciuta tale da Costantinopoli nel 1850. Analogamente è pervenuta all'autocefalia nel 1937 la Chiesa albanese, che si era autoproclamata tale nel 1922; in tal modo essa ha implicitamente esorcizzato le proprie origini elleniche (è infatti concentrata nel sud del paese, corrispondente all'Epiro settentrionale), introducendo per l'occasione la lingua nazionale nella liturgia al posto del greco. Del tutto diversa è la genesi delle autocefalie slavo-ortodosse centro-europee, quella di Polonia (1924) e quella di Cechia e Slovacchia (la più recente, sancita nel 1998), relative a paesi in cui gli ortodossi sono minoranze religiose, a riprova del fatto che, nonostante le apparenze, la condizione di Chiesa autocefala non si identifica con il concetto di Chiesa nazionale.

In questi anni, soprattutto per il riflusso nazionalistico emerso dalla dissoluzione della Federazione jugoslava e dell'Unione Sovietica, si è assistito a un proliferare di autocefalie non canoniche, dalla Chiesa della repubblica ex jugoslava di Macedonia, distaccatasi dal patriarcato di Serbia, alle due Chiese ucraine – entrambe erettesi a patriarcato, uno dei quali ufficiosamente riconosciuto dal governo –, che rifiutano ogni legame con il patriarcato di Mosca. Una matrice multinazionale ha invece la Chiesa ortodossa autocefala d'America, proclamata unilateralmente dal patriarcato moscovita, a coronamento della sua attività missionaria ottocentesca nel Nuovo mondo. Con tale atto, contestato da Costantinopoli, Mosca si è infatti proposta, valorizzando sempre più la componente anglofona, di

unificare, sotto la sua egemonia, le diverse etnie di cui è costituita l'Ortodossia nordamericana.

Si è prima accennato alla presenza di *Chiese ortodosse autonome* o *semiautonome*, accanto a quelle autocefale. L'*autonomia*, nella vigente normativa canonica ortodossa, si differenzia principalmente dall'autocefalia perché gli atti di governo di queste Chiese, primo fra tutti l'elezione del primate (che porta, anche in questo caso, il titolo di arcivescovo), richiedono sempre la ratifica dell'autorità patriarcale che ha loro concesso questa relativa indipendenza. Le Chiese autonome fanno capo principalmente al patriarcato di Costantinopoli: così è per la Chiesa di Creta, semiautonoma dal 1961 e arcivescovato dal 1967 – in virtù delle sue origini dalla predicazione dell'apostolo Paolo e del suo discepolo Tito –, per quella di Finlandia (autonoma dal 1923) e per quella di Estonia (proclamata tale nel 1923, ripristinata nel 1996), disputata all'autorità della sede costantinopolitana dal patriarcato moscovita. Quest'ultimo ha, da parte sua, concesso l'autonomia alla Chiesa del Giappone, formata da ortodossi locali frutto della sua attività missionaria nelle isole del Sol levante alla fine del XIX secolo. Ha recentemente ricevuto uno statuto autonomo, sempre nell'ambito del patriarcato moscovita, la Chiesa ucraina canonica, il cui primate è membro di diritto della santa sinodo, l'organo di governo della Chiesa russa. Alle dipendenze del patriarcato di Gerusalemme gode di un formale statuto di autonomia l'arcivescovato del Sinai, che ha sede nel monastero di S. Caterina e giurisdizione sulla penisola, deserta anche di cristiani (a parte le monache che vivono nell'oasi di Pharan). Questa Chiesa, grazie anche all'estrema esiguità delle sue dimensioni, pone esemplarmente in evidenza, nella perfetta sovrapposizione della gerarchia monastica e di quella ecclesiastica, il ruolo egemone del monachesimo nella vita della Chiesa ortodossa.

Le riunioni panortodosse, le conferenze preparatorie del programmato concilio nonché le commissioni internazionali di dialogo interconfessionale, che l'Ortodossia ha avviato non solo con la Chiesa cattolica, ma anche con le Chiese antico-orientali, con la Comunione anglicana e con l'Alleanza riformata mondiale (luterani), vedono rappresentate, tramite delegazioni ufficiali, le Chiese ortodosse, il cui statuto è riconosciuto da tutte le altre: i nove patriarcati, le cinque autocefalie e la Chiesa autonoma di Finlandia. È soprattutto però nella concelebrazione di tutti i loro primati, patriarchi e arcivescovi – evento oggi abbastanza frequente – che la Chiesa ortodossa manifesta, al grado massimo di visibilità e di intensità teologica, la sua duplice dimensione di Chiesa universale e di comunione di Chiese particolari.

L’insieme delle Chiese ortodosse

PATRIARCATI ANTICHI (O DELLA PENTARCHIA)

Patriarcato di Costantinopoli (o patriarcato ecumenico o Grande Chiesa del Cristo) (451)

Patriarcato di Alessandria e di tutta l’Africa (325)

Patriarcato di Antiochia e di tutto l’Oriente (325)

Patriarcato di Gerusalemme (451)

PATRIARCATI «MEDIEVALI»

Patriarcato di Mosca e di tutte le Russie (1589)

PATRIARCATI MODERNI

Patriarcato dei serbi (1920)

Patriarcato di Romania (1925)

Patriarcato di Bulgaria (1971)

Patriarcato-*katholikosato* di Georgia (1990)

AUTOCEFALIE ANTICHE

Arcivescovato di Cipro (431)

AUTOCEFALIE MODERNE

Chiesa di Grecia (1850)

Chiesa ortodossa di Polonia (1924)

Chiesa ortodossa di Albania (1937)

Chiesa ortodossa di Cechia e Slovacchia (1998)

AUTOCEFALIE CONCESSE DAL PATRIARCATO DI MOSCA E NON RICONOSCIUTE DA COSTANTINOPOLI

Chiesa ortodossa d’America (1970)

AUTOCEFALIE NON CANONICHE, NON RICONOSCIUTE DA NESSUN’ALTRA CHIESA ORTODOSSA

Arcivescovato di Ochrida (Repubblica ex jugoslava di Macedonia) (1967)

Chiesa ortodossa ucraina autocefala (1990)

Chiesa ortodossa ucraina - Patriarcato di Kiev (1992, patriarcato dal 1995)

CHIESE AUTONOME

Chiesa ortodossa di Finlandia (nell'ambito del patriarcato di Costantinopoli) (1923)

Chiesa ortodossa di Estonia (nell'ambito del patriarcato di Costantinopoli) (1923, ripristinata nel 1996)

Chiesa ortodossa del Giappone (nell'ambito del patriarcato di Mosca) (1970)

Chiesa ortodossa dell'Ucraina (nell'ambito del patriarcato di Mosca) (1991)

CHIESE SEMIAUTONOME

Arcivescovato del Sinai (nell'ambito del patriarcato di Gerusalemme) (566)

Chiesa di Creta (nell'ambito del patriarcato di Costantinopoli) (1961)

CHIESE SCISMATICHE «TRADIZIONALISTE» (ATTUALMENTE FUORI DELLA COMUNIONE ORTODOSSA)

Chiesa ortodossa russa all'estero (sede a Jordanville, New York) (1920)

Chiese paleoimerologhite (cioè «del vecchio calendario») in Grecia, Romania, Bulgaria e Cipro (dal 1924)

CHIESE ORIGINATE DALLO SCISMA DEI «VECCHIO-RITUALISTI» (O «VECCHIO-CREDENTI») (1666)

Metropolia di Mosca e di tutta la Russia (giurisdizione di Belokrinica) (1847)

Metropolia di Mosca e di tutta la Russia (giurisdizione di Novozybkov)

Metropolia di Braila (Romania)

4.

I grandi antagonismi

Chiunque in occidente abbia relazioni, anche solo episodiche o superficiali, con un ortodosso pienamente radicato nella propria tradizione culturale, e sufficientemente consapevole della propria eredità storica, avrà sicuramente l'impressione che ancor oggi, all'inizio del terzo millennio, l'Ortodossia soffra di una specie di complesso di accerchiamento. Troverà infatti un interlocutore la cui sincera cordialità non riesce a mascherare una profonda diffidenza, dovuta alla convinzione che la propria identità religiosa e culturale sia sempre sotto l'incombente rischio dell'assimilazione. In sostanza il mondo ortodosso oggi si sente minacciato, al punto che non è infrequente sentire evocare lo spettro di congiure internazionali che tramano al fine di annientare l'Ortodossia. Questo timore, pur esprimendosi in genere in termini decisamente esasperati, ha tuttavia un'indiscutibile giustificazione storica: l'Ortodossia si è infatti dovuta confrontare, dal VII secolo in avanti, con degli antagonismi costanti, i quali, dopo una formidabile pressione ai suoi confini, sono temporaneamente riusciti a soggiogarla politicamente (i latini e l'Islam) o che, trovandosi presenti sul suo territorio come elemento allogeno in un contesto fortemente unitario, hanno sempre rappresentato un'alterità religioso-culturale (gli ebrei).

I latini

La circostanza di trovarsi ad avere due nemici tradizionali e la consapevolezza che, soprattutto in un'ormai endemica situazione di debolezza politica e militare, era indispensabile appoggiarsi a un nemico per battere l'altro, posero a suo tempo l'Ortodossia nel dilemma se legarsi all'occidente latino per sottrarsi alla pressione islamica o, al contrario, cercare un'intesa con la potenza musulmana emergente per sottrarsi all'aggressività dei cristiani d'occidente. Quest'alternativa, culturale ancor prima che politica, finì per dividere profondamente la società e la Chiesa ortodossa. Contrappose la Chiesa all'imperatore (dunque il sacerdozio alla regalità, alterando il tradizionale equilibrio di potere) ogni volta che l'imperatore premeva per un compromesso dottrinale con il papato nell'aleatoria prospettiva di un soccorso militare da parte delle potenze occidentali. Divise inoltre al suo interno la stessa Chiesa costantinopolitana tra gli esponenti del clero convinti di una sostanziale compatibilità tra le due teologie, greca e latina – i cosiddetti *latinofroni*, coloro cioè che la pensano al modo dei latini –, e quelli che invece aborrivano ogni parvenza di compromesso dottrinale e si ergevano a difesa intransigente dell'ortodossia. Tale componente, numericamente maggioritaria e comprendente la totalità del ceto monacale, riuscì a rendere effimera non solo l'unione sancita al secondo concilio di Lione del 1274 dove, in assenza di ogni discussione, un'esigua delegazione costantinopolitana si limitò a professare la fede cattolica, ma anche quella conciliarmente sottoscritta a Firenze nel 1439 – sia pur non senza forti pressioni – dai più autorevoli rappresentanti dell'episcopato ortodosso.

La stessa politica estera dell'impero romano d'oriente, negli ultimi due secoli della sua esistenza, si gioca tutta sull'alternativa se guardare all'oriente islamico o all'occidente latino. La prospettiva vincente, che

sacrificherà la sopravvivenza di una società integralmente cristiana per salvare l'ortodossia della fede, è sintetizzata nella dichiarazione del gran duca Luca Notaras, alla vigilia della caduta dell'impero nel 1453: «Meglio il turbante dei turchi della mitria dei cardinali».

Due uomini di Chiesa hanno impersonato le due prospettive, divergenti sia nell'orientamento teologico sia nell'opzione politica. Il primo è il patriarca costantinopolitano Giovanni XI Bekkos, un membro dell'alto clero di S. Sofia perseguitato perché strenuo oppositore della politica unionistica dell'imperatore Michele VIII Paleologo, ma poi convintosi che la dottrina latina sulla processione dello Spirito Santo non era in contrasto con quella ortodossa. Per questa sua, peraltro sincera, «conversione» egli venne dal sovrano elevato alla sede patriarcale (1275-82).

Ben più vasto è il campionario dei difensori dell'ortodossia, strenui oppositori di un indirizzo «occidentale» della politica estera: l'esponente più autorevole è indubbiamente s. Gregorio Palamas. Già portavoce degli orientamenti teologici del monachesimo athonita e, in tale veste, acceso polemista anti-latino – il cui insegnamento venne subito riconosciuto come sintesi della fede ortodossa –, egli si mostrò interessato a un serio dialogo teologico con l'Islam quando, arcivescovo di Tessalonica, fu catturato dai turchi e trattenuto per molti mesi, come prigioniero di riguardo, in Asia Minore.

Va osservato che questa drammatica alternativa tra i due opposti antagonismi, l'occidente latino e l'oriente islamico, non fu caratteristica solo dell'ultima travagliata fase dell'impero romano d'oriente ma, nello stesso periodo, di tutta l'Ortodossia. La si ritrova ad esempio nella Russia medievale stretta tra l'espansionismo territoriale, e perciò anche religioso-culturale, degli svedesi e dei cavalieri teutonici e la sudditanza al dominio tataro dell'Orda d'Oro, che proprio in quegli anni assumeva la fede

islamica. Non a caso il gran principe Aleksandr Nevskij, vincitore degli svedesi sul fiume Neva (donde il suo soprannome) e dei cavalieri teutonici nella battaglia sul lago Pejpus (resa celebre dalle sequenze cinematografiche di Ejzenštejn), rimase sempre, a differenza di altri principi russi, in termini tutto sommato cordiali con l'impero mongolo, da cui dipendeva. La storia russa pertanto non conosce solo valorosi combattenti contro i tatari, come il gran principe Dimitrij Donskoj, campione della cristianità, nel XIV secolo, nella lotta contro l'Islam tataro, ma anche questo suo antenato Aleksandr, campione dell'Ortodossia, nel secolo precedente, nella lotta contro i latini.

L'ostilità verso questi ultimi è un sentimento indotto da una successione di eventi traumatici che hanno segnato, a partire dal secondo millennio, i rapporti tra le due parti della cristianità. L'analisi del genere letterario apocalittico, fiorente in una Costantinopoli che più volte, nel corso della sua più che millenaria esistenza, ha visto profilarsi l'incubo della fine (a opera di avari e slavi, persiani, arabi, bulgari e russi ancora pagani), permette di cogliere una significativa evoluzione. Le «stirpi bionde», una componente costante di queste narrazioni, dove rappresentano i popoli germanici che hanno etnicamente sommerso l'occidente latino, sono presentate nelle recensioni più antiche in termini ancora amichevoli verso l'impero (come avviene nel tratto apocalittico della *Vita* di s. Andrea Salos), mentre assumono poi connotati decisamente ostili (come avverrà nell'Apocalisse di Leone di Costantinopoli).

La svolta fu indubbiamente determinata dalla crescente intolleranza per qualsiasi diversità insita nelle rispettive tradizioni religiose: la controversia sugli azzimi, alla metà dell'XI secolo, ha rappresentato al riguardo un tornante decisivo. Basta pensare alla chiusura di tutte le chiese latine di Costantinopoli decretata dal patriarca Michele Cerulario e al proliferare di

trattatelli polemici anti-latini ascrivibili proprio a questo periodo (dalla lettera di Leone di Ochrida a Giovanni di Trani all'*Opusculum contra Francos*, falsamente attribuito a Fozio), assai presto diffusi nella Russia ortodossa dai metropoliti greci di quel paese (ad esempio Efrem), dove esercitarono un'influenza profonda e duratura.

Furono tuttavia i successivi confronti di natura politica, economica e strategico-militare tra greci e latini – una serie di drammatici incontri-scontri tra due civilizzazioni cristiane – a scavare un solco ancor oggi tutt'altro che colmato. L'inquietante passaggio della prima crociata, che portò a Costantinopoli, alla fine dell'XI secolo, i più agguerriti rappresentanti delle potenze occidentali, offrì agli ambienti ortodossi della capitale un'immagine assai poco edificante di sfruttamento di un ideale religioso ai fini dell'espansione politico-territoriale in oriente: ce lo testimonia la sprezzante presentazione che fa dei crociati Anna Comnena nella sua *Alessiade*. La profonda penetrazione delle attività commerciali delle repubbliche marinare italiane, solo formalmente ancora suddite dell'impero, in grado di ottenere, talvolta con il ricatto, privilegi che strozzavano economicamente i ceti mercantili autoctoni, generarono nella popolazione locale un livore anti-latino che qualche volta sfociò in drastici provvedimenti, come l'espulsione dei veneziani da Costantinopoli nel 1171, o persino in esplosioni di violenza, come avvenne nel 1182, con una vera e propria caccia al latino per le strade della capitale.

Sarà però il saccheggio della città imperiale da parte dei crociati nel 1204 e il travaglio della Chiesa ortodossa nell'arco spaziale e temporale della dominazione latina (la *francocrazia*, negli stati retti da famiglie della feudalità occidentale, e la *venetocrazia*, nei domini della Serenissima) a imprimere in modo indelebile nella sensibilità religiosa ortodossa una diffidenza ostile, un istintivo atteggiamento di difesa, in certi casi persino

un malcelato risentimento nei confronti dei cattolici. Non bisogna poi dimenticare che, forse proprio per le prolungate vessazioni subite da parte dei latini prima e poi dei turchi, la mentalità ortodossa è tuttora caratterizzata da una straordinaria memoria storica.

Ad alimentare, anzi a esasperare, l'ostilità e il sospetto del mondo ortodosso nei confronti dell'occidente cattolico è intervenuto, alle soglie dell'età moderna, il fenomeno dell'*uniatismo*. Esso nasce quando, persa ogni speranza di riassorbire lo «scisma orientale» puntando – come si era cercato di fare a Firenze – a ristabilire l'unione con tutta l'Ortodossia, Roma decide di sperimentare la via delle unioni parziali, accogliendo nel proprio seno Chiese ortodosse dell'Europa centro-orientale, alle quali è consentito di conservare il proprio rito e le loro più significative tradizioni all'interno del quadro ecclesiologico romano delineato dai due concili di Firenze prima e poi di Trento. I primi *uniati* furono i vescovi dell'Ucraina orientale che sottoscrissero l'unione nella sinodo di Brest-Litovsk del 1596; seguirono poi i ruteni subcarpatici con la cosiddetta unione di Užhorod nel 1646 e infine i romeni di Transilvania, con l'unione di Alba Julia del 1698. Con l'instaurarsi del dominio russo nell'Ucraina orientale l'unione con Roma venne soppressa nel 1795 (sino ad allora il metropolita di Kiev uniate risiedeva a Vilnius, in territorio polacco-lituano), ma intanto erano passati all'unione i vescovi dell'Ucraina occidentale, la Galizia, dipendenti dalla sede metropolitana di Lviv (Leopoli), ristabilita nel 1807. In tal modo tutti i greco-cattolici – come allora incominciarono a chiamarsi – vennero a trovarsi entro i confini della monarchia asburgica, che assunse il ruolo di grande protettrice di questi orientali uniti, sempre a rischio di venire assimilati dai correligionari latini.

La comparsa di questo genere di cristiani sino ad allora inusitato, orientali nel rito ma di fede cattolica, suscitò risentite reazioni da parte degli

ortodossi, che non solo si vedevano ulteriormente privati, proprio in un'area immune da conversioni all'islamismo, di un numero consistente di clero e di fedeli, ma si trovavano di fronte a un fenomeno assolutamente inconcepibile per i loro presupposti ecclesiologici. L'uniatismo riposa infatti sul principio della dissociazione Chiesa-rito, mentre per l'Ortodossia, come si è visto, la pratica rituale è strettamente correlata all'osservanza dogmatica, per cui risulta inammissibile l'appartenenza a una confessione religiosa seguendo il rito di un'altra. Pertanto per gli ortodossi gli *uniati* non sono soltanto pecore del gregge passate al cattolicesimo (come sono i convertiti che assumono il rito latino); essi li considerano piuttosto un genere mostruosamente ibrido di cristiani – cattolici quanto al dogma, ma ortodossi quanto al rito –, funzionali alla strategia romana di sottrarre fedeli alla Chiesa ortodossa, lasciandoli nell'impressione di non avere abbandonato la fede dei Padri. In una così esasperata conflittualità, sviluppatasi sul territorio canonico dell'Ortodossia centro-europea e alimentata da una così radicale incomprensione del fenomeno sul piano ecclesiologico, i martiri non tardarono ad arrivare, da una parte e dall'altra (s. Giosafat Kuncewycz e s. Afanasij di Brest).

Con l'instaurarsi del regime comunista, in Ucraina come in Romania, le locali Chiese greco-cattoliche subirono la stessa sorte toccata in precedenza agli *uniati* dell'Ucraina orientale con l'occupazione zarista: vennero assorbite nell'Ortodossia russa e romena, ritenute dai rispettivi governi, nel contesto della guerra fredda, incomparabilmente più manovrabili da parte di un regime totalitario rispetto alle comunità cattoliche, legate al Vaticano. Ai primi segni di disgelo con la primavera gorbacioviana le comunità greco-cattoliche, rimaste tali nella clandestinità, vennero alla luce, chiedendo il riconoscimento legale: alla caduta del comunismo è seguita immediatamente la loro piena legittimazione in Ucraina come in Romania.

Senonché si è aperto a questo punto un formidabile contenzioso con gli ortodossi, a proposito del recupero dei luoghi di culto e delle residenze vescovili, che nel frattempo erano state attribuite dallo Stato alla Chiesa ortodossa. In quei paesi, dove la vita religiosa stava riassumendo piena visibilità nella sfera pubblica, si è penosamente assistito a occupazioni di chiese, talvolta perseguite con la violenza, e a contraltari innalzati all'esterno delle chiese da parte delle comunità che ne erano rimaste materialmente escluse.

Tra i motivi che hanno sino a oggi impedito un incontro del papa con il patriarca di Mosca Alessio II, quest'ultimo ha sempre apertamente enumerato atti di violenza subiti dagli ortodossi in Ucraina, unitamente all'innegabile proselitismo svolto, dopo la caduta del comunismo, da ordini religiosi e movimenti cattolici, presenti in Russia per la cura pastorale delle locali comunità latine, ma non alieni dall'offrire, soprattutto ai giovani educati nell'ateismo, un'alternativa religiosa alla fede ortodossa dei loro padri. Forse pochi sanno che anche la visita in Vaticano dell'apparentemente più conciliante patriarca di Costantinopoli Bartolomeo I, nel giugno 1996, ha rischiato di essere annullata per la presenza di un greco-cattolico tra i prelati che in quel giorno dovevano ricevere dal papa il *pallio* arcivescovile (a questo vescovo il pallio venne poi imposto privatamente).

Soprattutto però la questione degli *uniati* ha fatto scendere il gelo nelle relazioni cattolico-ortodosse, bloccando il dialogo teologico avviato nel 1980. Un documento faticosamente scaturito da questo dialogo e dedicato a tale questione – elaborato a Frisinga (Germania) nel 1990 e rielaborato a Balamand (Libano) nel 1993 – ha visto le sue importanti acquisizioni ecclesiologiche e le sue equilibrate indicazioni pastorali vanificate da opposte reazioni negative all'interno delle due Chiese. Il riconoscimento

esplicito di piena ecclesialità alle Chiese ortodosse ha incontrato le riserve degli ambienti cattolici più tradizionalisti, come la reciproca ammissione della validità dei sacramenti di entrambe le Chiese non ha avuto il gradimento della maggioranza delle autocefalie ortodosse. Allo stesso modo l'ammissione da parte cattolica che il metodo delle unioni parziali è oggi superato, in quanto estraneo alla tradizione comune delle due Chiese, ha offeso i diretti interessati, cioè i greco-cattolici, come la proclamazione del diritto per questi ultimi di continuare a esistere si è scontrata con il muro dell'intransigenza ortodossa.

L’Islam

Al di sopra delle cupole dorate, caratteristiche del paesaggio moscovita, la croce ortodossa a otto punte, attraversata cioè all’estremità superiore dall’asta del *titulum* e a quella inferiore dal suppedaneo inclinato, si erge su una mezzaluna: lo si nota, ad esempio, in quella selva di slanciate cupolette, ognuna sormontata da questa croce, che si eleva sul tetto della chiesa del Cristo Salvatore annessa al palazzo reale del Cremlino. Non si tratta certo di una sincretistica commistione di simbolica sacra cristiana e musulmana, ma al contrario – almeno secondo una delle interpretazioni più accreditate – della visualizzazione del trionfo della croce di Cristo sulla mezzaluna dell’Islam: così infatti la Russia interpretò la propria liberazione dal giogo tataro, completata da Ivan IV il Terribile nel 1554 con la conquista dei khanati di Kazan’ e di Astrachan’.

Pare difficile trovare un’immagine più emblematica della conflittualità endemica tra il mondo ortodosso e l’Islam, che parte da lontano – si può dire da quando le tribù arabe si affacciarono ai confini dell’impero appena ricostituito da Eraclio – per spingersi assai lontano, praticamente sino ai nostri giorni. Cipro, la Bosnia, il Kosovo, la Macedonia e la Cecenia, oltre che luoghi di drammatici scontri etnico-linguistici e politico-economici, sono anche le frontiere attuali di questo più che millenario conflitto. Quando i cavalieri arabi comparvero ai limiti del deserto per riversarsi progressivamente sulle metropoli dell’oriente cristiano, Damasco, Antiochia, Gerusalemme e Alessandria, essi furono subito avvertiti come un’entità culturale integralmente antitetica. La percezione dell’islamismo come la sintesi di tutte le eresie cristiane ne fece poi quanto di più antitetico potesse esserci al cristianesimo ortodosso.

Per questa sua intrinseca valenza religiosa la guerra tra cristiani ortodossi e musulmani – almeno sino all’affermarsi, in età moderna, dell’ideologia

nazionale – ebbe sempre qualche connotato da «guerra santa». Tale concetto non solo è alla base della rapidissima espansione territoriale araba, ma si fa lentamente e parzialmente strada anche nella mentalità cristiana ortodossa, alla quale nativamente ripugna qualsiasi commistione tra l'attività bellica e la sfera del sacro (il diritto canonico ortodosso commina, nel can. 3 di s. Basilio, una penitenza di tre anni al soldato che ha ucciso in guerra). Questo processo, iniziato già ai tempi di Giustiniano, subirà una forte accelerazione proprio nel corso delle guerre contro i musulmani: se si paragona un trattato militare romano orientale della fine del VI secolo con uno della fine del X, quest'ultimo rivela una profonda ritualizzazione, proprio in senso liturgico-sacramentale, della vita militare. La giornata della truppa è scandita dalla preghiera, quasi secondo i ritmi monastici; il coprifuoco è segnato dal canto del *trisaghion*; la battaglia è preceduta da un digiuno di tre giorni, concluso dalla comunione collettiva e dalla benedizione dei labari; il combattimento è accompagnato da un grido di guerra che evoca la vittoria della croce (evidente reminiscenza della visione costantiniana prima della battaglia di Ponte Milvio).

Le guerre stesse che per parecchi secoli hanno endemicamente opposto gli arabi e l'impero cristiano-ortodosso seguono anch'esse una procedura per così dire rituale, propria di un sentire egemonizzato dal sentimento religioso. La formale dichiarazione di guerra consisteva in una lettera che il califfo, o l'emiro che rivendicava prerogative califfali, inviava all'imperatore di Costantinopoli per denunciare la stoltezza della religione cristiana e invitarlo a convertirsi alla propria fede; il destinatario non era da meno, accompagnando lo sdegnato rifiuto con il tentativo di dimostrare, di solito argomentando per stereotipi, la superiorità della fede cristiana sulla religione islamica. La scena di uno scambio di prigionieri tra le due parti, avvenuto nell'846 in Cilicia, non potrebbe esprimere meglio, questa volta a

livello di base, la valenza religiosa di questo conflitto: mentre sul ponte sopra il fiume, che segna il confine, si procede allo scambio e i due eserciti si fronteggiano sulle opposte rive, i greci recitano un'interminabile litania di *Kyrie eleison* (non dissimile da quella prevista nel rito ortodosso della venerazione della Croce) e gli arabi proclamano la preghiera fondamentale del musulmano «Allah è grande».

Non a caso l'eroe di una divulgatissima epopea epica, Digenìs Akrítas, protagonista di un romanzo in versi del XII secolo, ambientato però tra IX e X, in un'area geografica di contatto tra il mondo arabo e quello romano orientale, è figura emblematica d'integrazione etnica e, nel contempo, di alterità religiosa. Lo stesso suo nome esprime la sua afferenza ai due mondi. È un *akrítas*, cioè un soldato di frontiera, e, figlio di un emiro arabo convertito e della figlia di un generale greco, è «di doppia stirpe» (appunto *digenìs*): nondimeno è un cristiano fervente. L'auspicata fusione delle due stirpi presuppone pertanto il trionfo del cristianesimo sull'islamismo. La divulgazione di questo romanzo nella versione slava ha conferito a questo personaggio, così ideologicamente esemplare, una valenza panortodossa.

Del resto questa dimensione plurietnica nel segno di un'assoluta uniformità religiosa era una caratteristica comune sia all'impero ortodosso sia ai suoi rivali islamici: la progressiva conquista dell'Asia Minore da parte dei turchi fu accompagnata, ben più che da limitati episodi di sincretismo religioso promossi dall'ordine «quasi monastico» dei dervisci, da massicce conversioni all'Islam da parte dei greci, prontamente integrati nel nuovo assetto sociale a condizione che abbracciassero la fede dei conquistatori.

Anche laddove, nell'ambito dell'impero ottomano, l'identità religiosa cristiano-ortodossa sarà preservata, il sistema del *millet*, cioè delle unità religiose alle quali era garantita una formale autonomia nello stato plurietnico, sarà un fattore d'impermeabilità sociale, precludendo ai

cristiani l’ingresso nei ceti dirigenti e militari e ai musulmani l’esercizio di attività commerciali o agricole (per questo lo spesso decantato pluralismo della «Casa dell’Islam» era ben più frutto dell’esigenza di un buon funzionamento del sistema economico che non di una presunta tolleranza religiosa). Il *millet* cristiano-ortodosso (*Rûm milleti*) – nell’impero turco c’erano anche quelli ebraico e armeno (cioè cristiano *acalcedoniano*) – aveva il proprio referente nel patriarca di Costantinopoli, fornito di piena giurisdizione su di esso nelle questioni matrimoniali e nelle cause civili, ove non era implicato un musulmano, e soprattutto garante verso il sultano del pagamento da parte dei cristiani ortodossi (detti *Rûm*, cioè romani, dai turchi) della tassa di capitolazione, che gli altri «popoli del libro» (cristiani ed ebrei) dovevano pagare. In senso più generale il patriarca era garante della fedeltà del suo *millet* nei confronti del sultano. Insieme a un grande potere, che ne faceva quasi un vicario del sovrano, il patriarca ecumenico sotto i turchi era pertanto gravato da una pesantissima responsabilità: tristemente esemplare è la vicenda del patriarca Gregorio V, suppliziato dai turchi nel 1821 in quanto istituzionalmente responsabile dell’insurrezione greca, che pure aveva formalmente condannato.

L’insolvenza, da parte del candidato al patriarcato, nel pagamento della tassa d’elezione determinava la sua immediata deposizione e l’elezione di un candidato più generoso: il risultato fu che, nei cento anni dal 1595 al 1695, il periodo medio di governo patriarcale fu di soli venti mesi e ben quattro patriarchi furono giustiziati per tradimento. Questo endemico bisogno di denaro da parte del patriarca, la cui elezione, formalmente sempre prerogativa della sinodo, era di fatto in mano alla Sublime Porta, si rifletteva negativamente nella vita interna della Chiesa ortodossa balcanica, comportando talvolta fenomeni di sfruttamento economico del basso clero e soprattutto la carenza di strutture adeguate per la sua formazione religiosa e

culturale: pressoché tutti i viaggiatori europei nell'impero ottomano denunciarono il livello culturale paurosamente basso del clero ortodosso.

Furono queste indubbiamente le conseguenze più devastanti di quel periodo che Steven Runciman ha metaforicamente definito la «cattività della Grande Chiesa» (alludendo alla prigionia di Israele in Babilonia); altre, certamente meno pesanti, sono tuttavia più appariscenti, come l'obbligo per i cristiani di portare un abito particolare e soprattutto le limitazioni alla costruzione di nuove chiese – sempre negata se il quartiere non era abitato tutto da cristiani o se nelle vicinanze sorgeva un santuario islamico – e al restauro di quelle antiche non trasformate in moschee (condannate in tal modo a un'inevitabile inagibilità). Quelle poi costruite *ex novo* non dovevano avere elementi architettonici che le caratterizzassero come chiese cristiane, differenziandole troppo dalle comuni abitazioni: nasce così una tipologia costruttiva postbizantina propria del periodo della turcocrazia, che comporta la scomparsa della cupola e degli elementi decorativi all'esterno del tempio (oltre che ovviamente della croce).

Le conseguenze più tragiche furono comunque l'arruolamento forzato di bambini cristiani – una spietata tassa in natura – islamizzati, anzi fanatizzati, e selezionati a formare un determinato reggimento militare, detto dei *giannizzeri*, nonché la rigida applicazione della norma che comminava la pena capitale a chiunque si convertisse dall'Islam ad altra fede religiosa. Quest'ultima vessazione ebbe come effetto quello di riempire il santorale ortodosso di una schiera innumerevole di martiri, raggruppati in una nuova categoria, quella dei *neomartiri*, termine tecnico per designare i martiri sotto l'Islam. Si tratta di un gruppo, prevalentemente laicale e assai composito, a seconda delle circostanze del martirio: vi afferiscono infatti cristiani giustiziati per non aver voluto abbracciare la fede islamica e soprattutto per uno zelo giudicato eccessivo nel difendere la fede cristiana

(essenzialmente in questo sottogruppo si trovano i neomartiri ecclesiastici, vescovi, monaci e monache), nonché musulmani di nascita convertiti alla fede cristiana (è comprensibilmente il sottogruppo meno numeroso). Il sottogruppo invece più numeroso, e più caratteristico di questo periodo così drammatico nella vita dell'Ortodossia balcanica, è rappresentato da coloro che, passati per convenienza o per paura alla fede islamica, si pentivano della loro apostasia, si proclamavano di nuovo cristiani e in tal modo erano soggetti alla pena capitale.

Questi cristiani «di ritorno» vissero il loro martirio con una consapevolezza tutta particolare – quasi a compensazione della debolezza che avevano mostrato nell'assimilarsi, tramite l'apostasia, ai dominatori – preparandosi, talvolta anche lungamente, in una sorta di estremo esercizio spirituale, presso monasteri (specialmente al monte Athos) e sotto la guida di esperte guide d'anime, prima di ripresentarsi al paese d'origine come cristiani e venire così condannati al supplizio per apostasia dalla fede islamica.

Assimilati a questa categoria dei neomartiri sono, nell'Ortodossia greca, gli *etnomartiri*, cioè i «martiri della nazione», vale a dire uomini di Chiesa che, coinvolti in modo diretto o indiretto nella lotta di liberazione del popolo cristiano dalla dominazione islamica, hanno testimoniato con il loro sacrificio il nesso, sentito come inscindibile, tra nazione ellenica e confessione cristiano-ortodossa. Tali sono, ad esempio, il già nominato patriarca di Costantinopoli Gregorio V e il metropolita Crisostomo di Smirne, che nel 1922, nei tragici giorni dell'esodo dei greci dalla Turchia, non volle abbandonare i suoi fedeli in fuga e, con la complicità delle truppe turche appena entrate vincitrici in città, venne linciato dalla folla dei musulmani.

La categoria dei neomartiri, anche se massimamente concentrata nell'Ortodossia greca, è ovviamente comune a tutte le componenti ortodosse balcaniche, unificate dai turchi nel *millet* «romano». La rinascita del nazionalismo serbo, dal 1989 in poi, ha contribuito a far conoscere anche fuori dal mondo ortodosso l'eroica figura del principe Lazar, «autocrate delle terre serbe», celebrato nel culto come lo zar martire e considerato il prototipo dei neomartiri serbi. In lui, ucciso proditoriamente nel 1389 sul campo di battaglia di Kosovo Pole dal sultano Bäyazïd, dopo essere stato preso prigioniero, l'eroe nazionale si identifica con il martire di Cristo. La raffigurazione del persecutore, nelle scene di martirio effigiate in età postbizantina sulle icone e sulle pareti affrescate delle chiese (in Grecia come in Russia, passando per la Romania), con precisi connotati islamici, come il turbante dei turchi o il caffettano dei tatari, ci offre un efficace riscontro di quanto profondamente l'esperienza storica abbia impresso questo antagonismo nell'immaginario religioso ortodosso.

Gli ebrei

Siccome le celebrazioni pasquali sono il culmine dell'esperienza religiosa cristiana, nella settimana santa la poesia liturgica della Chiesa ortodossa – già così elevata per profondità concettuale ed espressione artistica – raggiunge indubbiamente il livello più alto, quanto a ispirazione poetica e suggestione rituale. Tuttavia orecchi cattolici, ben educati – dopo la storica espunzione dell'espressione «perfidi giudei» nelle intercessioni del venerdì santo – all'assenza di ogni epiteto ingiurioso nella preghiera della Chiesa, potrebbero rimanere sconcertati di fronte alla reiterata presenza, nelle peraltro bellissime composizioni dedicate dagli innografi ortodossi ai misteri della passione, di espressioni non meno pesanti nei confronti dell'Israele storico: «popolo empio e iniquo dei giudei», «miserabile coorte dei nemici di Dio», «sinagoga dei deicidi trasgressori della legge», «razza tortuosissima, araba» (in riferimento a Gal 4,25). Questo fatto si può comprendere anzitutto nel contesto dell'intensa, quasi spasmodica, emotività che caratterizza la celebrazione liturgica ortodossa dell'evento pasquale. Giova inoltre ricordare sempre che questi autori emettono non un giudizio storico ma una valutazione teologica, tanto è vero che negli *anavathmi* del mattutino domenicale viene ripreso il versetto salmico (128,5) di condanna per «coloro che odiano Sion». L'Israele odiato e insultato non è pertanto tutto il popolo eletto, ma quella parte infedele di esso che, rifiutando Cristo, «ha colmato la misura dei suoi padri» (Mt 23, 32), mentre è contestualmente esaltato l'Israele fedele, rappresentato dai fanciulli che lo acclamano il giorno delle Palme e dalle donne che lo piangono nella salita al Golgota.

Se è indubbia la presenza di costanti antigiudaiche in tutta la cristianità medievale e moderna, bisogna riconoscere che l'Ortodossia ha sempre avuto, e di solito manifesta tuttora, una propensione tutta particolare a

vedere negli ebrei degli antagonisti storici. Si tratta di un antagonismo proiettato su diversi piani. Innanzitutto su quello teologico: se il cristianesimo è in stretta continuità con il giudaismo e, nello stesso tempo, lo trascende – in un equilibrio indubbiamente difficile da rispettare –, la teologia ortodossa enfatizza il trascendimento e pone in risalto l'«indurimento» di Israele, già denunciato da s. Paolo (Rm 11, 25) ed evidenziato dal trionfo costantiniano della fede cristiana.

Dal punto di vista propriamente culturale le due esperienze religiose si vengono sempre più divaricando con il progressivo ripiegamento da parte del giudaismo della diaspora dalla lingua greca e dalle categorie di pensiero ellenistiche, comuni anche all'ellenismo cristiano, a quelle giudeo-palestinesi con il conseguente abbandono delle versioni greche della Bibbia e il generalizzarsi dell'uso del testo ebraico masoretico. Venne meno in tal modo il non trascurabile vincolo di un testo sacro in comune anche linguisticamente, sia pure diversamente interpretato, rappresentato dall'antica versione greca detta dei «Settanta». Inoltre l'omogeneità religiosa dell'impero, determinata dalla proclamazione da parte di Teodosio I (381) della fede cristiana ortodossa come la sola consentita, fece dei giudei la sola minoranza religiosa non cristiana, garantita da una lunga tradizione di tolleranza da parte dell'impero romano. Con alcune disposizioni del concilio Trullano II (691/692) – come la proibizione di farsi curare da medici giudei – l'integrazione tra le due comunità venne poi interdetta anche a livello normativo.

Il VII secolo, uno tra i più tragici per il cristianesimo ortodosso, quasi totalmente sommerso nelle regioni occidentali dall'invasione avaro-slava prima e poi bulgara e in quelle orientali da quella persiana prima e poi araba, ha visto in oriente il ripetuto costituirsi di una relazione triangolare tra cristiani, ebrei e persiani (poi arabi), in cui i primi dovevano quasi

sempre fronteggiare l’ostilità congiunta degli altri due. A riequilibrio delle denunce relative alla violenza endemicamente subita dagli ebrei in oriente non meno che in occidente da parte dei cristiani, dobbiamo registrare le rivalse dei giudei sui cristiani d’oriente rese possibili dalle conquiste persiane. Quando i sassanidi entrarono in Tolemaide (la medievale San Giovanni d’Acri, oggi contigua a Tel Aviv) gli ebrei ne approfittarono per bruciare le chiese e imporre ai cristiani la conversione al giudaismo. Così, dopo la conquista persiana di Gerusalemme, gli ebrei, già espulsi dalla città all’inizio dell’assedio e rientrati poi insieme ai vincitori, si diedero alla confisca dei beni dei cristiani e giunsero persino a porre a questi ultimi l’alternativa tra la conversione al giudaismo e la morte (notizia che il lamento del monaco Strategios per l’elevato numero di apostasie rende credibile).

In questo clima si costituisce un eloquente modello narrativo destinato a diventare uno stereotipo nella memoria storica dell’Ortodossia: assai spesso – troppo di frequente per essere sempre vero – le sofferenze inflitte dai pagani (o dai musulmani) ai cristiani hanno un istigatore giudeo. Forse proprio in seguito ai drammatici eventi del VII secolo l’antigiudaismo, cioè una percezione acutissima dell’alterità religiosa rappresentata dalla fede mosaica nei confronti di quella cristiana, si è insinuato nella mentalità religiosa ortodossa e vi è rimasto sino a oggi: ce ne accorgiamo anche solo al sentire gli ambienti «fondamentalisti» ortodossi (in Grecia e in Russia) fermamente convinti dell’esistenza a livello planetario di un complotto giudaico-massonico a danno della vera fede cristiana, cioè dell’Ortodossia.

Sembra quasi impossibile che la definizione degli ebrei, giunta a noi dalle profondità del VII secolo cristiano-orientale, come «il popolo più sprovvisto di fede tra quanti sono sulla terra..., malevolo, ingiusto, odiatore del genere umano e insieme odiatore di Dio..., apostata e folle, una nazione

incorreggibile» possa essere di s. Massimo il Confessore, il teorico per eccellenza della possibilità per gli uomini, una volta liberati dalle passioni, di amare tutti i loro simili dello stesso amore infinito di Dio. Solo considerando l'integralità con cui nella Chiesa ortodossa si recepisce il magistero dei Padri si può comprendere come anche queste loro vedute, indubbiamente condizionate da un contenzioso teologico ancora recente e da determinate contingenze storiche, siano entrate in modo così sensibile nella mentalità religiosa ortodossa, sì da convivere con abissali intuizioni in ordine alla verità rivelata e con vertiginose altezze nella conoscenza delle dinamiche della vita spirituale.

5.

Geopolitica dell’Ortodossia

La Slavia ortodossa

Nel cattolicesimo la pluralità di lingue liturgiche è un fenomeno recente: auspicata a più riprese, dall'età della Riforma in poi, da uomini di Chiesa preoccupati del fatto che il latino non era più compreso dai fedeli, essa si realizza soltanto a partire dall'ultimo trentennio del secolo appena trascorso. Sino ad allora, anche quando c'era ancora varietà rituale nell'occidente cristiano e le liturgie gallicana e ispanica, ad esempio, non erano state sostituite da quella romana, l'omogeneità linguistica era totale: nella preghiera ufficiale della Chiesa era ammesso solo il latino. Nell'Ortodossia invece il pluralismo di lingue liturgiche – nella forma per lo meno del bilinguismo greco-slavo – è un prodotto assai precoce della metodologia missionaria costantinopolitana ed è venuto poi assumendo quasi una valenza espressiva della differente concezione ecclesiologica.

È illuminante al riguardo il confronto tra i due diversi esiti, nelle aree di afferenza giurisdizionale romana e costantinopolitana, della missione cirillo-metodiana agli slavi. Nonostante la matrice ecclesiastica e culturale costantinopolitana, i due fratelli Costantino il Filosofo (poi monaco con il nome di Cirillo) e Metodio (conosciamo solo il suo nome monastico), nati a Tessalonica – a ridosso delle aree d'insediamento slavo – ma educati nella capitale, sono i rappresentanti più autentici della missione cristiana come viene ancora concepita nella Chiesa «imperiale», dove la pentarchia patriarcale (Roma, Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme) è, almeno formalmente, ancora collegialmente responsabile della retta fede e dell'ordine canonico in tutta l'ecumene cristiana. Su mandato dell'imperatore romano orientale – e non del patriarca di Costantinopoli – Costantino e Metodio operano non già per evangelizzare, bensì per creare nella Chiesa un terzo polo linguistico-culturale, quello slavo.

Muovendosi però essi nel territorio moravo-pannonico (attuali Cechia, Slovacchia e Ungheria), incontestabilmente afferente al patriarcato di Roma, i testi liturgici da loro tradotti in slavo e vergati nell'alfabeto da loro appositamente creato per fissare gli inusitati fonemi della lingua slava, cioè il *glagolitico*, furono sicuramente di tradizione latina. Si aprì allora un nuovo fronte nel dissenso, interno al cristianesimo occidentale, tra l'episcopato franco-germanico, ostile a questa innovazione, e la Chiesa di Roma, almeno in linea di principio favorevole, e ben presto non ci fu più posto, all'interno del cattolicesimo, per una componente slava la cui identità fosse garantita dall'uso liturgico della propria lingua e di un alfabeto specifico. I frammenti dell'antico *Messale di Kiev*, e i più recenti *Fogli di Praga*, sono per noi tutto ciò che rimane dopo la completa omologazione culturale subita – con il venir meno dell'ultima *enclave* in Boemia – dal cristianesimo slavo nell'occidente cattolico.

Ben diversamente sono andate le cose nell'oriente ortodosso. Qui tutto il patrimonio già elaborato nella latina Moravia, per garantire alla giovane cristianità slava un'esistenza culturalmente autonoma accanto alle due più antiche, greca e latina, è prontamente accolto come un illustre rifugiato politico. Lo portava infatti con sé la sparuta ma qualificata schiera dei discepoli di Metodio, inesorabilmente dispersa, alla morte di questi (885 circa), dalla reazione franco-germanica. Nonostante la matrice imperiale di quest'originale iniziativa missionaria – destinata a un popolo almeno in parte già convertito per dotarlo di un'autonoma cultura cristiana –, a fruire di questo inestimabile patrimonio non furono però gli slavi soggetti all'impero, che proprio allora operava invece per una loro completa ellenizzazione. Fu la classe dirigente turcofona in via di slavizzazione, stanziatasi al di qua del Danubio, a riconoscere che questo sparuto gruppo di rifugiati recava con sé, come un tesoro di inestimabile valore, la strumentazione culturale adatta per

sottrarre la giovane Chiesa bulgara a ogni assimilazione religiosa, sia greca sia latina. Tale lungimiranza ha rappresentato una svolta essenziale, un momento epocale per la successiva fisionomia del cristianesimo ortodosso.

In Bulgaria, tra IX e X secolo, si opera infatti una nuova sintesi tra substrato culturale slavo e fede cristiana, in una relazione di continuità e insieme di discontinuità nei confronti di quella cirillo-metodiana del secolo precedente. La continuità è di ordine ideologico e consiste in un nuovo tentativo – questa volta felicemente riuscito – di dar vita a una Chiesa integralmente slava sotto il profilo linguistico-culturale. La discontinuità è legata invece a fattori di ordine storico-geografico: la cristianità locale non è più di missionamento franco, ma costantinopolitano e il regno bulgaro di Boris e di Simeone si trova nella sfera di irraggiamento ideologico e culturale dell'impero romano d'oriente. L'operazione stessa di progressiva sostituzione del glagolitico, dalle origini così autorevoli, con un altro alfabeto creato *ex novo* è espressione di una consapevole opzione ecclesiastico-culturale: i nuovi caratteri – ormai universalmente conosciuti come *cirillici* – riproducono infatti in larga parte e molto fedelmente le lettere maiuscole (*onciali*) greche. Con l'estinzione del glagolitico, concepito come un unico alfabeto di tutta la cristianità slava, quest'ultima finirà per essere attraversata dalla frontiera che ancor oggi divide in Europa l'oriente e l'occidente cristiani: da una parte si trovano gli slavi cattolici, con la liturgia romana scritta nell'alfabeto latino e, fino a pochi decenni fa, celebrata anche in latino, e dall'altra abbiamo gli slavi ortodossi, con la liturgia costantinopolitana celebrata in slavo e scritta nell'alfabeto cirillico.

Nell'impero bulgaro, per lo straordinario fervore di cui diedero prova i centri culturali di Ochrida, nella Macedonia slava – attorno a Clemente, uno di questi fuggitivi creato poi vescovo – e di Preslav, nella Bulgaria orientale – dove sembra essere nato il cirillico –, il grandioso sogno di Cirillo e di

Metodio può finalmente compiersi in modo definitivo. Il terzo polo cristiano, quello segnatamente slavo, adesso nasce, ma questo avviene nell'ambito del cristianesimo ortodosso, di tradizione costantinopolitana. Si tratta di un fenomeno all'inizio apparentemente marginale, ma in prospettiva di un valore immenso, a cui pochi altri eventi sono paragonabili nella storia culturale dell'Europa e della cristianità: nella Bulgaria del X secolo vengono progressivamente raccogliendosi tutti gli elementi che costituiranno il patrimonio religioso e culturale della Slavia ortodossa. La Chiesa bulgara fu pertanto l'inconsapevole laboratorio da cui uscì un modello culturale di Ortodossia, a un tempo complementare e alternativo rispetto a quello greco, pronto a essere esportato nei dilatati spazi slavi, che il fervore missionario dell'impero e del patriarcato costantinopolitano non avrebbe tardato a conquistare alla fede cristiana.

L'Ortodossia bulgara ha continuato, per un'ampia diacronia, a essere luogo d'inculturazione slava della tradizione costantinopolitana e tramite della sua diffusione in tutta la Slavia ortodossa: alle scuole di Ochrida e di Preslav, attive soprattutto nel X secolo, succederà, nel XIV, quella di Tărnovo, centro di irraggiamento della «seconda influenza slavo-meridionale». Ogni fenomeno religioso prodottosi a Costantinopoli verrà qui tradotto in termini linguistico-culturali slavi e muovendo da qui partirà per raggiungere gli altri centri slavo-ortodossi, in Russia e in Serbia. È quanto avviene con la riforma liturgica del patriarca costantinopolitano Filoteo Kokkinos, cioè con il formulario attualmente in uso nella Chiesa ortodossa per l'ufficiatura quotidiana delle ore e per le liturgie eucaristiche, tradotto in slavo per volontà del patriarca Evtimij di Tărnovo e immediatamente introdotto in Russia dal metropolita di Mosca, Kiprian, bulgaro di origine e convinto sostenitore dell'unità panortodossa garantita dal patriarcato ecumenico.

L’evangelizzazione degli slavi del sudest e del nordest europei ha rappresentato una svolta epocale per l’assetto geografico e culturale dell’Ortodossia. La larghissima islamizzazione dell’oriente cristiano asiatico, sino alla perdita totale dell’Anatolia – processo definitivamente conclusosi solo nel 1922 con la «catastrofe microasiatica» (cioè l’espulsione, a seguito della vittoria dei turchi, della popolazione greca dell’Asia Minore, concentrata attorno a Smirne e nel Ponto) –, ha comportato per l’Ortodossia, sin dal medioevo, il passaggio da una dimensione intercontinentale mediterranea alla nuova realtà di fenomeno religioso prettamente europeo (considerando anche l’afferenza culturale europea dei nuovi mondi – Americhe e Australia – nei quali si è venuta così largamente diffondendo la diaspora ortodossa). Questa europeizzazione dell’Ortodossia ha comportato a sua volta l’egemonia numerica della componente slava, che rappresenta oggi circa il 75 per cento dell’intera comunione ortodossa. Guardando l’Ortodossia dal punto vista storico, teologico e culturale essa parla greco – anzi nella sua totalità essa ha nell’ellenismo cristiano un referente primario –, ma se guardiamo ai numeri, alla diffusione territoriale e all’estensione demografica, l’Ortodossia parla slavo, anzi parla russo, dato che gli ortodossi dell’ex Unione Sovietica – ancora quasi tutti sotto la giurisdizione del patriarcato di Mosca – rappresentano più del 74 per cento degli ortodossi in Europa e, da soli, il 72 per cento di tutti gli ortodossi.

L’Ortodossia slava, in quanto frutto dell’attività missionaria costantinopolitana – anzi dell’attivismo missionario greco dei secoli IX e X – è storicamente figlia del patriarcato ecumenico. Mentre la Bulgaria e la Serbia furono assai precoci nel conseguire giurisdizioni formalmente autonome dal patriarcato di Costantinopoli, la Russia, rimasta a lungo un’unica, sterminata metropoli – la più vasta e la più lontana – del patriarcato ecumenico, rappresenta veramente un caso emblematico per

quanto riguarda i tenaci legami dell'Ortodossia slava con la propria madre, la Grande Chiesa sul Bosforo. Nel contempo, dal punto di vista culturale, anche la Chiesa bulgara, luogo della sintesi tra il cristianesimo greco e il mondo slavo, può pretendere, a non minor titolo, di essere considerata una Chiesa madre per la Slavia ortodossa. D'altra parte la stessa Chiesa russa, figlia storicamente di quella costantinopolitana e culturalmente di quella bulgara, ha aspirato, una volta conseguita nel 1589 la dignità patriarcale, a una posizione primaziale nell'Ortodossia in virtù del titolo di Terza Roma. Tale ideologia, formalizzata nella Russia moscovita del XVI secolo, al tempo degli ultimi rurikidi (da Ivan III a Ivan IV il Terribile), presuppone infatti – come meglio vedremo – il trasferimento in Russia dell'istituzione imperiale romana, nonché dell'Ortodossia cristiana, entrambe esuli dopo la caduta delle due Rome più antiche (quella sul Tevere e quella sul Bosforo) rispettivamente nell'eresia e nella schiavitù.

Un ulteriore elemento – oltre alla preponderanza numerica – che, nella sostanziale bipolarità greco-slava dell'Ortodossia, corrobora la tendenza degli slavi a controbilanciare il primato storico dei greci, è rappresentato dall'interdipendenza stabilitasi, nel loro caso, tra fede cristiana e cultura scritta. Mentre l'Ortodossia greca fruiva di una strumentazione culturale – dall'alfabeto a una fiorente tradizione letteraria – di molto preesistente al fenomeno della cristianizzazione, il mondo slavo-ortodosso vede la propria identità culturale nascere e svilupparsi, e le proprie organizzazioni politico-statuali ricevere legittimità nel panorama politico europeo, precisamente in connessione con il processo di cristianizzazione nelle forme ortodosse.

Gli ortodossi slavi hanno vissuto questa loro peculiarità con una consapevolezza particolarmente acuta e precoce, come appare, già forse alla fine del IX secolo, dal trattato del monaco bulgaro Chrabăr dedicato proprio alle lettere slave. Qui il confronto con l'alfabeto greco – quello in cui è stato

scritto tutto il Nuovo Testamento, l'apice della rivelazione divina – conduce alla sorprendente affermazione della superiorità di quello slavo, in base all'argomento che, mentre l'alfabeto greco era stato ideato da un popolo ancora pagano, quello slavo era stato inventato da un cristiano, anzi da un santo, su diretta ispirazione divina. Non è la stessa cosa, per l'autocoscienza di un popolo in ordine alla propria identità, avere un passato precristiano – sempre suscettibile di essere artificiosamente risuscitato come ideale culturale – oppure sperimentare il vuoto storico prima che, proprio in connessione con la conversione al cristianesimo ortodosso, facciano la loro comparsa fonti scritte, documenti letterari e monumenti artistici. Quest'ultima alternativa comporta infatti l'impossibilità a ripensarsi, storicamente e culturalmente, se non come cristiani ortodossi.

Con tutto ciò la Slavia ortodossa, unità ben individuabile, anzi componente nettamente maggioritaria, all'interno dell'Ortodossia, è ben lungi dall'essere un fenomeno culturalmente omogeneo: bisognerebbe correttamente distinguere, in ogni Chiesa slavo-ortodossa, ciò che è comune a tutta l'Ortodossia, ciò che è comune a quella slava e ciò che caratterizza invece quella particolare tradizione slavo-ortodossa. Così l'Ortodossia bulgara, dove la lingua parlata è tuttora la più vicina allo slavo ecclesiastico, che accomuna nella liturgia tutti gli slavi ortodossi, si distingue per la sua atmosfera arcaicizzante, dovuta indubbiamente al suo reiterato ruolo di maestra di forme e di modi di vita religiosa per tutti gli slavi evangelizzati da Bisanzio.

A sua volta l'Ortodossia serba esprime mirabilmente, attraverso il carattere composito delle chiese monastiche della Serbia e del Kosovo – una singolare mescolanza di elementi romanico-pugliesi e bizantini – il suo carattere di Ortodossia di frontiera, situata sul discrimine religioso interno alla Slavia tra cristianesimo ortodosso e cattolicesimo latino. Nel contempo i

puri stilemi «bizantini» – cioè tessalonicesi-athoniti, in senso lato «macedoni» – della decorazione pittorica di queste stesse chiese, a partire almeno dal XIII secolo, ricordano come questa cristianità sia la più «greca» tra quelle slavo-ortodosse. Non a caso l'arcivescovo dei serbi Danilo II fondò nel XIV secolo una scuola, centro di traduzioni dal greco in slavo, presso il monastero arcivescovile di Pec´, a ridosso di una chiesa, quella dell'*Hodigitria*, da lui fondata con la clausola che in essa si celebrasse solo in greco.

Anche la Serbia, del resto, aveva creato per sé, ma poi trasmesso all'intera Ortodossia slava, uno strumento essenziale d'inculturazione religiosa e civile in termini greco-ortodossi: si tratta della revisione, o del rifacimento, dell'antica traduzione bulgara del cosiddetto *Nomocanone di Fozio* (raccolta di leggi canoniche e civili in materia ecclesiastica), compiuta dal primo arcivescovo Sava nel 1219 a Tessalonica, di ritorno da Nicea dove aveva ottenuto l'autocefalia per la sua Chiesa. Integrata con i commenti dei canonisti greci del secolo precedente e con il manuale di legislazione civile degli imperatori macedoni, questa versione fu denominata il *Nocchiero di s. Sava* e venne poi assunta nel resto della Slavia ortodossa come testo normativo massimamente autorevole, con il nome di *Libro del Nocchiero*.

La storia dell'Ortodossia serba, almeno sino all'inizio della dominazione ottomana, è tutta inclusa tra le due personalità più significative della storia nazionale, entrambe santificate dalla Chiesa, nelle quali si esprimono due aspetti specifici della sua identità. La prima figura è proprio s. Sava, primo arcivescovo della Chiesa autocefala e insieme figlio e fratello dei capostipiti della dinastia regnante, il quale è per i serbi l'equivalente di un apostolo fondatore. Si può pertanto comprendere la gravità dell'oltraggio reso dai turchi al sentimento religioso serbo quando nel 1594 essi bruciarono a Belgrado le reliquie del santo, sulla collina sovrastante la città, dove da

pochi anni è stata costruita, come un immenso reliquiario vuoto, una nuova cattedrale. Il legame fontale e indistruttibile di s. Sava con la dimensione non solo religiosa, ma anche civile del popolo serbo si è di recente espressa, negli ambienti ortodossi di quel paese, con la formulazione della categoria della «sansavità» (*svetosavlje*), come sintesi delle peculiarità storico-culturali della Serbia sia nell'ambito dell'Ortodossia slava sia nel contesto dei popoli balcanici.

La seconda figura è quella del principe Lazar, lo zar martire, decapitato dai turchi dopo il combattimento di Kosovo Pole del 1389. La mitografia nazional-religiosa ha annesso a questa uccisione il valore emblematico di un destino nazionale: di fronte all'alternativa tra l'effimera corona terrena e quella indistruttibile del martirio, Lazar avrebbe preferito quest'ultima, scegliendo anche per il suo popolo una testimonianza cruenta della fede cristiana, che lo assimila al Cristo crocifisso – donde i ritornanti massacri subiti e le sue perenni migrazioni –, riscattabile soltanto in una prospettiva escatologica e pertanto metastorica.

Le particolarità del cristianesimo russo, a motivo della vastità del paese e della sua perifericità rispetto al centro balcanico dell'Ortodossia, risultano ancor più facilmente individuabili e si collocano su una molteplicità di piani. In linea generale le peculiarità russe consistono essenzialmente nell'enfatizzazione di aspetti propri della tradizione greca, forse per una nativa tendenza all'esasperazione dei contrasti (si rimanda per questo alle osservazioni di Lotman e di Uspenskij sulla struttura duale delle categorie di pensiero russe). Una di queste varianti, pur nell'ambito di un sistema improntato alla continuità, si percepisce esemplarmente nei modelli di santità: il profilo caratteristico delle tre più significative figure del monachesimo russo, Feodosij Pečerskij (XI secolo, periodo kieviano), Sergij di Radonež (XIV secolo, periodo moscovita) e Serafim di Sarov (XVIII-XIX

secolo, periodo sinodale), unitariamente connotato dalla tenerezza dell'amore (*umilenie*) e da una straordinaria capacità di compassione per tutti gli esseri, si presenta come lo sviluppo della spiritualità divulgata nell'oriente greco dal magistero spirituale di s. Isacco di Ninive, monaco-vescovo della Chiesa assira vissuto tra VII e VIII secolo, presto tradotto in greco nel monastero palestinese di S. Saba.

Non è un caso che nel cristianesimo russo abbia conosciuto uno sviluppo straordinario, inusitato nell'Ortodossia greca – dove pure si era sviluppata –, la tipologia del santo «folle per Cristo», un asceta che compie azioni bizzarre e talvolta provocatoriamente sconvenienti per nascondere sotto la maschera infame di una follia simulata l'eccellenza della propria virtù. In Russia il carisma emergente del «santo folle» (*jurodivyj*) diventa la profezia e la sua santità si esprime in un rapporto particolare con gli elementi primordiali, come l'acqua e il fuoco. Egli gode, nella società russa del XVI secolo, di un'inusitata libertà di parola nei confronti dei potenti, al punto che è stato scritto che la Russia era a quel tempo «un'autocrazia temperata dalla follia in Cristo». Il più famoso di questi asceti nudi e scheletrici – così appaiono nelle icone – è s. Basilio il Beato, con il cui nome viene popolarmente chiamato – perché lì è sepolto – quel suggestivo intrico di chiese che è il tempio moscovita del S. Velo (della Madre di Dio) sulla Piazza Rossa. Altra peculiarità russa è l'estensione di questo eccentrico modello di santità anche alle donne: la più famosa è in questo caso s. Ksenija di Pietroburgo, che, nel XVIII secolo, percorreva le strade della capitale indossando la divisa del defunto marito ufficiale dell'esercito.

Così, per restare nelle tipologie di santità, il cristianesimo russo ha creato – sempre però partendo da suggestioni greche – una categoria tutta particolare, che attinge a elementi del modello santoriale principesco e di quello martiriale: si tratta di principi infatti che vengono uccisi non già per la

fede, ma per motivi dinastici o, più generalmente, politici. Ma la fede cristiana viene da essi testimoniata nell'accettazione rassegnata di una morte ingiusta, retaggio di colpe non proprie, che li assimila al Cristo nella sua passione. Vengono chiamati *strastoterpcy* (calco slavo della terminologia atletica greca che designa i martiri) e la loro presenza percorre tutta la storia del cristianesimo russo, dai primi santi russi canonizzati, Boris e Gleb, figli del primo principe cristiano Vladimir il Santo, fatti uccidere dal fratello, allo zarevič Dimitrij, figlio di Ivan il Terribile, soppresso a otto anni per questioni dinastiche, sino allo zar Nicola II e alla sua famiglia, fucilati dai bolscevichi, canonizzati a questo titolo nell'agosto 2000.

Ancor più espressivo – anche se forse meno significativo – è il riflettersi dell'identità particolare dell'Ortodossia russa in ambito artistico. Ciò avviene innanzitutto nell'architettura religiosa, sempre diversa da quella greca – nell'ambito della comune afferenza «bizantina» – in tutta la sua diacronia, a partire dalle cupole «a elmo» e dalle sculture in pietra all'esterno delle chiese di Vladimir-Suzdal' (XII-XIII secolo) per arrivare alle cupole a cipolla e ai *kokošniki* (decorazioni ispirate agli eponimi copricapi femminili) del XV-XVII secolo, sino alla piena assunzione dei coevi stili occidentali (barocco e neoclassico) dall'età di Pietro il Grande in poi. Nell'arte figurativa questa compresenza di omogeneità e di discrepanze rispetto al resto del mondo ortodosso è percepibile in modo esemplare: mentre, a prima vista, soltanto dai caratteri delle iscrizioni riusciamo a distinguere una pittura bulgara e, soprattutto, serba da una greca, la matrice russa di un'icona e di un affresco è immediatamente riconoscibile per gli stilemi particolari, all'interno del linguaggio comune «bizantino». Gli esperti sono persino in grado d'individuare con sicurezza le diverse scuole di provenienza.

Anche nell’iconografia l’arte russa si rivela estremamente creativa, come testimonia il moltiplicarsi delle tipologie iconiche mariane – con frequenti imprestiti anche dall’occidente cattolico – nonché l’elaborazione di soggetti, dalla simbologia estremamente complessa, illustranti tematiche teologiche, di solito espresse attraverso la mediazione di testi liturgici. Anche l’«iconostasi» in Russia si sviluppa sino a raggiungere, per ordini sovrapposti d’icone, il soffitto della chiesa. Se poi si considera la diffusione dello stile «occidentale» della pittura russa ottocentesca in tutto il mondo ortodosso – unitamente a quella della particolare foggia dei paramenti russi e della croce antico-russa a otto punte – si può dire che il cristianesimo russo è riuscito a imprimere a tutta l’Ortodossia molti aspetti della sua fisionomia particolare.



«Popoli, nazioni e lingue» nell’Ortodossia

Se l’Ortodossia si è venuta già anticamente delineando nella dualità greco-slava, alcune etnie ortodosse – dapprima afferenti a uno dei due sistemi linguistici – hanno assunto, grazie al medesimo principio che aveva consentito questo bilinguismo culturale, l’idioma nazionale come lingua liturgica. Il caso più significativo è quello della Chiesa romena, la comunità ortodossa più consistente dopo quella russa, con un numero di fedeli doppio rispetto a quello della Chiesa autocefala di Grecia. I due principati di Valacchia e di Moldavia erano rimasti formalmente indipendenti dal dominio turco, soggetti solo a pagamento di tributo. I loro sovrani (*voivoda*) si consideravano, in quanto principi ortodossi, luogotenenti del trono imperiale vacante – in implicita concorrenza con lo stato moscovita – e furono di fatto, nei secoli XVI-XVII, i grandi benefattori e protettori del patriarcato ecumenico; le loro terre saranno per questo definite, da un grande storico romeno del secolo scorso, Nicolae Iorga, «Bisanzio dopo Bisanzio».

Sottoposta a pesanti tentativi di ellenizzazione nel XVIII secolo, quando i *fanarioti* – esponenti della ricca borghesia costantinopolitana con posizioni di prestigio nell’impero ottomano – esercitavano il potere nelle terre romene, l’Ortodossia moldo-valacca, quasi incastonata nella Slavia ortodossa, usava nel culto la lingua slava. A coronamento dell’idea di nazionalità, all’idioma locale fu riconosciuta la dignità di lingua liturgica e in esso abbiamo un’autorevole letteratura religiosa ortodossa (si pensi alla monumentale *Filocalia* romena di Dumitru Staniloae), con il risultato, per certi aspetti singolare, che oggi una componente ragguardevole dell’Ortodossia prega e si esprime anche religiosamente in un idioma neolatino, afferente cioè alla famiglia linguistica caratteristica dell’occidente cattolico. Questa prerogativa fa della cristianità ortodossa

romena, già raccordo geografico tra l'Ortodossia slava balcanica e quella nord-orientale e ponte culturale tra quella greca e quella slava, l'ideale luogo d'incontro tra il cattolicesimo romano, con il quale gli ortodossi romeni condividono il substrato linguistico-culturale, e l'Ortodossia greco-slava.

Un'altra componente dell'Ortodossia deve alla sua posizione di frontiera la propria identità linguistico-culturale: si tratta della Georgia, punta avanzata dell'Ortodossia – questa volta – nei confronti delle repubbliche islamiche dell'ex Unione Sovietica e dell'Armenia gregoriana (acalcedoniana), l'altra cristianità caucasica. Due elementi consentono di leggere le vicende della cristianizzazione dell'Iberia (antico nome della Georgia) in parallelo a quelle dell'Armenia: uno è la precocissima conversione, rivendicata in età costantiniana e già documentata alla fine del V secolo, e l'altro è la creazione di un alfabeto proprio in connessione con l'accoglienza della fede cristiana, che comportò un precoce uso dell'idioma locale nella liturgia e la nascita di una letteratura autoctona già cristiana. È questo un fattore, come si è visto, significativamente in comune con l'evangelizzazione ortodossa degli slavi.

A differenza però di quanto avvenuto nella Slavia ortodossa, la Chiesa di Georgia non sembra aver ricevuto una gerarchia da Costantinopoli, bensì da Antiochia: la precoce autocefalia della Chiesa georgiana (VII secolo) sarebbe pertanto da ascriversi alla difficoltà di mantenere la dipendenza dalla Chiesa madre dopo l'invasione islamica della Siria. La lontananza geografica e culturale da Costantinopoli – che non impedì alla Chiesa georgiana di assumere anch'essa il rito della capitale, divenuto ormai segno dell'identità ortodossa – la rese più vulnerabile all'influenza dell'Ortodossia russa, che giunse persino ad assorbirla per un secolo (1817-1918),

abolendone l’autocefalia, dopo l’annessione del regno di Georgia all’impero russo.

Va ricordato che oggi esiste pure un’Ortodossia araba – che continua a mantenere una sua identità all’interno della diaspora ortodossa in occidente – anche se si tratta di un fenomeno introdotto abbastanza di recente. I tre patriarcati medio-orientali, trovatisi assai presto entro la «Casa dell’Islam», non solo sostituirono con la liturgia costantinopolitana, presumibilmente tra XII e XIII secolo, le rispettive tradizioni rituali autoctone, ma dal XVI secolo in poi vennero assumendo sempre più l’arabo – ormai l’idioma parlato dai loro fedeli – come lingua liturgica. Tale processo di arabizzazione culturale dei patriarcati *melkiti* non si è compiuto in tutti in egual misura: è pressoché totale soltanto in quello antiocheno – dove tutta la gerarchia, compreso il patriarca, è oggi di lingua araba – e che pertanto rappresenta a pieno titolo l’Ortodossia araba. Nel patriarcato di Gerusalemme invece l’arabizzazione liturgica ha riguardato solo le parrocchie, in quanto arabofoni sono i fedeli, mentre i vescovi e i membri della potente confraternita *agiotafita* (cioè del S. Sepolcro) – al cui interno viene scelto il patriarca – sono tutti di etnia greca, come greca è la liturgia ortodossa nei luoghi santi, anche perché l’ellenismo culturale è tuttora sentito come una prerogativa originaria e storicamente essenziale della sede gerosolimitana. A sua volta il patriarcato alessandrino, oggi in espansione nel resto dell’Africa, ma ormai legato in Egitto alla presenza di una fiorente comunità greca, è il più ellenico di questi tre patriarcati medio-orientali.

Ancora più recente, risalendo al XX secolo, è l’introduzione come lingua liturgica dell’idioma locale nella piccola Chiesa autocefala di Albania, sino a quel momento completamente ellenizzata e, lungo tutto il periodo della turcocrazia, parte integrante del patriarcato costantinopolitano. Nondimeno, sull’onda dell’indipendenza nazionale e della conseguente proclamazione

dell’autocefalia ecclesiastica, il Consiglio nazionale di Berat stabilì nel 1922 l’introduzione dell’albanese nella liturgia, misura ratificata dal patriarcato ecumenico soltanto nel 1937. L’interdizione di ogni attività religiosa, a suo tempo sancita dalla costituzione comunista albanese, bloccò un programma già ben avviato di traduzione dei libri liturgici ortodossi dal greco nella lingua albanese, scritta con caratteri latini.

Sarebbe un errore tuttavia ritenere che il quadro delle lingue liturgiche in uso nell’Ortodossia sia ormai definitivamente chiuso. Ancor oggi, come al tempo di Cirillo e Metodio, si fronteggiano le due concezioni. Da una parte quella – logico sviluppo della posizione dei due apostoli degli slavi, l’«ideologia» cirillo-metodiana analizzata da Jakobson – che teorizza non solo la possibilità, ma anche l’opportunità di introdurre la lingua parlata nella liturgia. Essa rappresenta una costante attraverso tutta la storia dell’Ortodossia, in una diacronia che va dal vescovo missionario russo del XIV secolo, Stefan di Perm, autore di un alfabeto per gli ziriani ancora pagani e traduttore della liturgia e delle Scritture nel loro idioma, al metropolita Innokentij Veniaminov, che avrebbe fatto lo stesso, nel XIX secolo, per gli aleutini dell’Alaska. In sostanziale continuità con tali iniziative si fanno sentire oggi istanze riguardanti non solo l’introduzione, in Grecia e soprattutto in Russia, dell’idioma parlato al posto delle rispettive lingue liturgiche, ma anche la sostituzione, presso gli ortodossi della diaspora, di queste lingue liturgiche con quelle occidentali dei paesi ospitanti, che tra i nuclei di più antica immigrazione si avviano a diventare l’idioma parlato anche in famiglia. Tale misura concorrerebbe anche a rendere più coesa la presenza ortodossa in occidente e soprattutto a superare la pluralità di giurisdizioni ortodosse che, su base etnico-linguistica, talvolta si sovrappongono nello stesso territorio. Non a caso la più sollecita a introdurre l’inglese nella liturgia è stata la Chiesa ortodossa d’America, di

matrice russa, alla quale il patriarcato moscovita ha concesso unilateralmente l'autocefalia, con il proposito di farne un'espressione sovranazionale dell'Ortodossia nel Nuovo mondo, pienamente integrata nella realtà culturale angloamericana.

Di contro – anche in questo caso in ideale continuità con chi, già nella Costantinopoli del IX secolo, sosteneva che solo nelle tre lingue sacre (ebraico, latino e greco) si poteva pregare – si levano voci che rivendicano l'intangibilità delle lingue liturgiche consacrate dall'uso, in una dinamica che ha visto il paleoslavo implicitamente sostituito al latino (lingua liturgica non più «ortodossa») per formare con il greco e l'ebraico (di cui sono liturgicamente presenti solo le parole *amen*, *alleluia* e *sabaoth*) un nuovo «trilinguismo» ortodosso. È veramente singolare la pseudomorfosi dello slavo ecclesiastico in questo processo di sacralizzazione: da lingua viva divenuta liturgica, in base al principio dell'intelligibilità della preghiera, esso è oggi una lingua morta, il cui mantenimento viene difeso contravvenendo proprio a quei principi cirillo-metodiani che ne avevano determinato l'assunzione come idioma liturgico.

6.

Alla scoperta dell’identità ortodossa

L’economia ecclesiastica: l’arte di governare le anime

Giustamente l’Ortodossia è stata definita da Basilio Petrà la «Chiesa dell’economia». Il concetto di *oikonomia* infatti non solo è profondamente radicato nella prassi canonico-disciplinare ortodossa, ma ha informato di sé persino la mentalità religiosa dei pastori e dei fedeli di questa Chiesa. Come se non bastasse l’assoluta estraneità di quest’idea, così familiare al cristiano ortodosso, alla dottrina e alla prassi filosofico-giuridiche dell’occidente cristiano, il termine stesso di *economia* assume qui un’accezione del tutto diversa da quella più corrente e ovunque conosciuta. Distinta dalla *teologia*, «discorso su Dio» avente come oggetto la vita divina in se stessa (cioè Dio considerato propriamente nelle relazioni tra le persone divine), l’economia è un «discorso su Dio» considerato piuttosto in relazione al mondo, da lui creato e redento, avente come oggetto la sua progressiva rivelazione nel tempo e nella storia dell’uomo.

Se questo è il significato teologico del termine, la sua applicazione all’ambito canonico-disciplinare è a esso strettamente correlata, al punto che soltanto alla luce del primo la seconda diventa pienamente comprensibile. Soprattutto appare destituita di qualsiasi fondamento la falsa impressione che la normativa canonica ortodossa si riveli, proprio a causa del ricorso all’economia, gravata da profonde incongruenze e contraddizioni interne o addirittura affetta da permissivismo e lassismo morale. Tecnicamente l’economia ecclesiastica è la possibilità di concedere deroghe, in forma temporanea o permanente, da una prescrizione normativa, senza per questo inficiare in alcun modo la validità della prescrizione stessa. Tale procedimento, con il quale si mitiga la durezza di una legge nel momento stesso in cui se ne ribadisce la validità, si giustifica solo con il fine superiore di agevolare il conseguimento della salvezza eterna, laddove la legge, applicata in tutto il suo rigore, potrebbe

ostacolarlo. Soltanto la Chiesa, che attualizza nel tempo e nella storia l'opera salvifica del Cristo, può derogare dalla lettera della legge. Agendo in tal modo infatti essa non fa che imitare l'infinita misericordia divina, che vuole che «tutti gli uomini siano salvati» (1 Tm 2, 4), e si ritiene perciò autorizzata a concedere deroghe persino alle prescrizioni risalenti al Cristo stesso, anche a rischio di apparire più condiscendente del suo stesso Signore. L'economia canonica infatti altro non è che la prosecuzione, nell'esperienza storica della Chiesa, dell'economia teologica.

La normativa matrimoniale ortodossa rappresenta forse l'esempio più significativo di ricorso al criterio dell'economia. La Chiesa ortodossa è persino più rigorosa di quella cattolica nell'affermazione del principio dell'unità – e di conseguenza dell'indissolubilità – del matrimonio cristiano, al punto da ritenere un nuovo matrimonio contratto dopo la morte del coniuge come una concessione «economica»: l'apostolo Paolo, quando insegna che è meglio risposarsi «anziché bruciare» (1 Cor 7, 9), altro non farebbe che applicare a questa materia l'economia. Sembra che in antico il matrimonio di un vedovo non prevedesse in oriente il rito d'incoronazione degli sposi, proprio del matrimonio ortodosso, e che comunque ai due sposi fosse imposto in questo caso un periodo di penitenza.

Nel caso poi della morte non più di uno dei coniugi ma, per così dire, del matrimonio stesso, di fronte alla prospettiva di imporre ai separati una vita di continenza in alternativa a una in stato di peccato, la Chiesa, per non mettere a repentaglio, applicando la legge divina dell'indissolubilità, la loro salvezza eterna, ratifica con il divorzio la morte del matrimonio e concede ai divorziati, procedendo appunto per economia, di contrarre un nuovo matrimonio. In tal modo lo statuto del divorziato viene equiparato a quello del vedovo e così anch'egli, sia pure con un rito nuziale che fa esplicito

riferimento alla fragilità della condizione umana, può legittimamente risposarsi.

Bisogna però impedire che l'uomo approfitti di questa materna sollecitudine della Chiesa per soddisfare in realtà la propria concupiscenza: a tal fine la Chiesa ha fissato un limite alla propria condiscendenza. La normativa risalente a s. Basilio concedeva solo la possibilità delle seconde nozze, qualificando come fornicazione e poligamia il terzo matrimonio e come peccato di lussuria bestiale il quarto. Oggi la Chiesa ortodossa consente anche le terze nozze, sia pure con l'imposizione di un periodo di penitenza, senza distinguere tra le nuove nozze dei vedovi e quelle dei divorziati, in quanto entrambe sono in contrasto con il carattere monogamico del matrimonio cristiano. La deroga non è mai automatica, ma è sempre a discrezione di chi applica la legge: se pertanto un vescovo ravvisa che per la salvezza di un'anima è meglio attenersi alla legge in tutto il suo rigore – la cosiddetta *akribeia*, il contrario dell'*oikonomia* –, può negare l'autorizzazione alle seconde nozze dei divorziati (è quanto faceva il vescovo, Augoustinos Kantiôtês, quando era metropolita di Florina divenuto famoso in tutta la Grecia per le sue posizioni rigoriste).

Si capisce subito l'incompatibilità di una siffatta visione con gli schemi giuridici latini: l'occidente conosce la dispensa, cioè la deroga da una disposizione di legge in situazioni di non sostanziale illiceità (si concede, ad esempio, la dispensa dal digiuno in quanto un determinato cibo, anche se illecito in un certo periodo, non è in sé peccaminoso), ma non può certo concepire come la condiscendenza della Chiesa possa spingersi a rendere lecito un atto esplicitamente proibito dalla legge divina.

L'economia ha comunque nel diritto e nella pastorale della Chiesa ortodossa un ambito di applicazione che travalica ampiamente quello matrimoniale: è una metodologia di governo delle anime che si propone di

operare in perfetta sintonia con la misericordia divina. Potrebbe essere definita la «pastorale della misericordia», che riesce ad addolcire le durezze della legge, senza in alcun modo comprometterne la validità. Essa è espressione dell'«interesse della Chiesa per l'uomo», secondo le parole del teologo russo-americano John Meyendorff. Trattandosi poi di fare una scelta, tra deroga o rigorosa applicazione della legge, funzionale alla salvezza dell'individuo, l'autorità istituzionale (il vescovo o la sinodo della Chiesa particolare) o carismatica (il confessore o il padre spirituale, lo *yerondas*, cioè «anziano» in greco, *starec* in slavo) che ne è investita, deve dare prova di grande discernimento.

Quest'economia, implicita già nell'insegnamento dei Padri greci – che non la nominano espressamente, ma ne esprimono i contenuti con i termini *condiscendenza* o *filantropia*, propri dell'agire divino –, ha un limite ben preciso, assolutamente invalicabile: la deroga può riguardare i costumi, le norme di comportamento, ma non la fede. Anche quando la sorte stessa della Chiesa sembra compromessa, non si può mai barattarne la sopravvivenza derogando «per economia» dalla fede ortodossa. L'ipotesi venne prospettata allorché l'accettazione dell'unione con Roma, a condizioni allora indubbiamente mortificanti la tradizione ortodossa, poteva sembrare l'unico modo per scongiurare l'assimilazione religiosa da parte dei latini e, più tardi, l'inarrestabile avanzata islamica.

Per la discrezionalità nella sua applicazione e per la sua intrinseca relazione con le esigenze del soggetto, l'economia sfugge naturalmente a qualsiasi sistematizzazione e regolamentazione; ne consegue che il medesimo problema può conoscere diverse soluzioni, conformi o meno al principio dell'economia, a seconda delle epoche o anche, sincronicamente, nelle diverse Chiese ortodosse. Ad esempio la normativa relativa all'ingresso degli eterodossi nell'Ortodossia è tutt'altro che univoca: si va

dall’accoglienza tramite una semplice professione pubblica di fede ortodossa, a un rito che prevede l’unzione con il crisma (*myron*) – che è la pratica più seguita –, sino al ribattesimo. La prassi varia a seconda delle epoche: nei momenti di maggiore conflittualità con l’occidente latino – a motivo del proselitismo cattolico ad esempio – si arrivò a imporre il ribattesimo. Diverso è l’uso anche delle singole Chiese particolari: il patriarcato di Costantinopoli prevede oggi l’unzione con il crisma, ma gli ambienti monastici del monte Athos, che da esso dipendono, praticano ancora il ribattesimo; la Chiesa russa accoglieva i cattolici con la semplice professione di fede, ma si va oggi diffondendo anche in questo paese, sotto la spinta degli ambienti più rigoristi, la pratica del ribattesimo.

Questa difformità di comportamento non implica né che la Chiesa ortodossa abbia mutato parere sulla validità dei sacramenti amministrati dagli eterodossi né che vi sia disaccordo al riguardo tra le Chiese particolari. La differenza dipende piuttosto dal ricorso o meno al criterio dell’economia: l’Ortodossia infatti, seguendo l’*akribeia*, cioè il rigore, dei suoi canoni non potrebbe ammettere che scismatici ed eretici, trovandosi al di fuori dell’unica vera Chiesa, possano trasmettere la grazia sacramentale. La sua ecclesiologia è, per così dire, a maglie strette; seguendo l’insegnamento di s. Basilio e di s. Cipriano, essa ritiene che non possa avere Dio per padre chi non ha avuto l’unica vera Chiesa per madre. Differente è la posizione dell’occidente cattolico che, sulle orme di s. Agostino, fa dipendere la validità dei sacramenti *ex opere operato*, cioè dall’intenzione di chi li riceve, e non dalla legittimità di chi li amministra (*ex opere operante*). Tuttavia, se ad esempio il ribattesimo si rivela un deterrente, per alcuni eterodossi, dall’abbracciare la fede ortodossa, anche gli ambienti più rigoristi possono ravvisare il ricorso all’economia. «Ti abbiamo ribattezzato con *akribeia*», avrebbero detto al monte Athos a un

benedettino francese convertito all'Ortodossia, «perché tu, ritornato in occidente, possa procedere con *oikonomia*».

Il criterio «economico» è così la chiave di lettura per comprendere come comportamenti apparentemente contraddittori della gerarchia ortodossa non nascondano sostanziali diversità di vedute, ma rivelino piuttosto un uso oculato di questa facoltà di scegliere, momento per momento, ciò che si ritiene più conveniente al bene della Chiesa e all'utilità spirituale dei fedeli. Questo si verifica soprattutto nel caso dei rapporti *in sacris* con le altre confessioni cristiane, in particolare con la Chiesa cattolica. Il viaggio di Giovanni Paolo II in Romania, nel maggio 1999, ha visto il papa di Roma assistere, in abiti liturgici, alla liturgia presieduta dal patriarca ortodosso Teoctist nella piazza centrale di Bucarest e, di rimando, il patriarca ortodosso presente alla Messa papale (come del resto ha fatto, nelle sue visite a Roma del 1996 e del 2004, il patriarca ecumenico Bartolomeo I, che ha addirittura presieduto con il papa la prima parte della Messa, la liturgia della parola). Invece il viaggio del pontefice romano in Georgia, nel novembre 1999, non ha comportato alcun momento di preghiera comune tra il papa e il *katholikos*-patriarca Elia II e nessun delegato della Chiesa georgiana ha presenziato alla Messa papale nella Chiesa cattolica di Tbilisi. Analogamente, nel marzo 2000, durante la visita papale al monte Sinai, il papa ha tenuto una celebrazione liturgica all'esterno del recinto del monastero ma, prima che questa iniziasse, l'arcivescovo ortodosso Damianos e i suoi monaci si sono ritirati. Così pure, durante la visita del papa in Grecia nel maggio 2001, l'incontro tra il pontefice e l'arcivescovo Christodoulos sull'Areopago, luogo della predicazione ateniese dell'apostolo Paolo, non è stato un momento di preghiera comune, come, anche in questo caso, nessun rappresentante della Chiesa greco-ortodossa ha presenziato all'indomani alla Messa papale.

Anche questa diversità di comportamento non implica un drastico peggioramento delle relazioni cattolico-ortodosse nello spazio di pochi mesi né insanabili contrasti tra le diverse Chiese ortodosse sull'atteggiamento da tenere nei confronti della Chiesa cattolica e del suo primate. Molto più semplicemente esse sono espressione di una legittima diversità di valutazione sull'opportunità di applicare in tutto il suo rigore la normativa canonica, che proibisce qualsiasi preghiera in comune con gli eterodossi, oppure di derogare da essa in virtù dell'*economia*. In piena autonomia i responsabili di queste quattro Chiese ortodosse hanno scelto l'atteggiamento a loro avviso più conforme al bene della Chiesa, soppesando, in relazione alle contingenze del momento, l'opportunità di dare un segno visibile del progresso del dialogo ecumenico e la necessità di evitare disorientamento tra i fedeli, con il rischio incombente di compromettere l'unità interna della loro compagine ecclesiale.

Il monachesimo: angeli terreni e uomini celesti

Un lungo velo nero, che avvolge il copricapo a cilindro degli ecclesiastici ortodossi, dà un aspetto inconfondibile all'alto clero di questa Chiesa, quello celibe e più colto: patriarchi e metropoliti, vescovi e archimandriti. Questo velo, che cade sul petto con due sottili bande di stoffa e ricade dietro a punta abbracciando le spalle sino a mezza schiena – portato anche, in determinati momenti del rito, sopra i colorati paramenti –, conferisce a questi uomini di Chiesa quella caratteristica sagoma trapezoidale che rappresenta indubbiamente una delle immagini più evocative dell'Ortodossia. Non è forse altrettanto risaputo che questo indumento, che fa di questi ecclesiastici gli unici uomini per così dire «velati», non connota affatto lo stato clericale, bensì la condizione monastica. Anticamente – e ancora oggi, soprattutto al monte Athos, in qualche comunità che ama ritornare all'antico – questo velo veniva steso direttamente sul capo, senza il berretto sottostante, durante la preghiera e le celebrazioni liturgiche. Il vescovo lo porta perché, almeno dall'alto medioevo, egli viene scelto tra i monaci. Ancor oggi, se il vescovo prescelto appartiene al clero secolare, prima dell'ordinazione deve rivestire l'abito monastico. Il medesimo monocromo nero – che rappresenta pertanto una parte considerevole del «paesaggio» umano tipico dell'Ortodossia – connota il monachesimo femminile: anche le monache, figure nere che lasciano solo vedere il triangolo del volto delimitato da un fazzoletto che copre la fronte e le guance, portano direttamente sul capo il lungo velo che discende sino a metà schiena (in Russia invece le monache più anziane portano il velo sull'alto berretto cilindrico proprio del clero).

Difficilmente chi ha esperienza del monachesimo occidentale riesce ad avere una corretta comprensione di quello ortodosso, nonostante la matrice comune delle due esperienze religiose, provenienti entrambe dall'antico

monachesimo cristiano, documentato, già nel IV e V secolo, nei deserti egiziano e siro-palestinese. Risulta soprattutto fuorviante una certa osmosi che si è verificata nell'occidente latino tra chierici e monaci, per cui ai primi sono stati imposti requisiti e compiti della condizione monacale, come il celibato e la recita quotidiana dell'ufficio divino, e ai secondi vengono talvolta affidati incarichi pastorali, propri del clero secolare. Sono soprattutto due i presupposti teorici del monachesimo ortodosso che lo fanno apparire così diverso da quello cattolico: il principio della *coessenzialità del monachesimo alla vita della Chiesa* e quello dell'*assoluta unitarietà della vita monastica*, per cui non esiste pluralità di regole e l'estrema varietà delle forme di vita non altera la dimensione rigorosamente unitaria della professione monastica.

In virtù del primo principio l'autocomprensione che il monachesimo ortodosso ha di se stesso e delle proprie origini presuppone una continuità anche formale non solo con l'età apostolica, ma anche con i modelli veterotestamentari di ascesi confluiti nella tradizione profetica di Elia e ripresi emblematicamente nella figura neotestamentaria del Battista. Il controverso problema delle origini del monachesimo cristiano viene risolto, nel sentire ecclesiale dell'Ortodossia, con argomentazioni non già storico-critiche, ma principalmente teologiche, in base al criterio dell'analogia del genere di vita. L'incontrovertibile e rapidissimo fiorire del monachesimo a partire dal IV secolo, per cui i deserti egiziano e siro-palestinese si popolarono di monaci come una città e la terra arida si riempì, in termini figurati, di fiori – sono espressioni e immagini tratte dagli antichi testi monastici – viene a sua volta spiegato con un'esigenza di vita cristiana integrale in un contesto ecclesiale di crescente mondanizzazione.

Ne consegue che il monachesimo viene considerato la componente scelta della Chiesa, la porzione eletta, il resto del nuovo Israele, che ha cercato la

salvezza nel deserto separandosi dalla massa sempre più compromessa col mondo. Nella loro funzione di membri eccellenti della compagine ecclesiale, ai monaci vengono riconosciuti dai fedeli compiti specifici – avvertiti pertanto non come abusivi, quando vengono esercitati, ma quasi come istituzionali –, quali la guida spirituale dei fedeli e soprattutto la difesa intransigente dell'ortodossia dottrinale, in un'implicita contrapposizione con il ruolo dei vescovi (abbiamo visto le sagome nere dei monaci e delle monache sfilare nel 2001 per le vie di Atene e di Kiev per protesta contro la visita del papa). Non si concepisce pertanto l'esistenza della Chiesa senza il monachesimo, come testimonia anche la qualifica monacale attribuita a vergini martirizzate prima della pace costantiniana (come s. Parasceve e s. Anastasia la Romana). Significativamente questo ruolo del monachesimo, sentito come coessenziale e coeterno alla Chiesa, ha contribuito in profondità alla formazione dell'identità ortodossa, nelle sue espressioni cultuali e spirituali. Basterà ricordare come la liturgia monastica si sia venuta generalizzando, sostituendosi progressivamente alla liturgia cattedrale, a partire dal critico periodo della francocrazia (1204-1261).

Poiché il monaco è colui che riconduce tutto all'Uno, superando ogni divisione, ogni dicotomia, che il peccato ha introdotto nel cosmo e in quel microcosmo che è l'uomo, tutto ciò che lo riguarda presuppone l'unità. Per quanto molteplici e differenziate siano le forme esteriori della vita monastica, lo stato di vita che in esse si esprime è sempre uno perché l'essenza del monaco è comune a tutte: la rinuncia al mondo, in quanto alternativo all'amore assoluto per Dio, e la scelta di una perenne condizione di penitente per sé e per il mondo (donde l'abito nero), nella consapevolezza che il valore primario della salvezza eterna esige da lui un'opzione così radicale.

Il termine *monaco* etimologicamente viene dal greco *monos* che vuol dire «solo»; ora, anche se è un cenobita, se vive cioè nell'ambito di una comunità, egli è nondimeno pienamente monaco, in quanto è primariamente il consorzio a cui egli appartiene a essere isolato rispetto all'altro più ampio consorzio, quello della società civile. Se poi è un eremita, se cioè vive in un piccolissimo gruppo sotto la guida di un anziano in una *kaliva* (capanna), spesso nell'ambito di un villaggio monastico (la *skiti*), oppure se dimora solitario in un esicasterio costruito in un luogo accessibile solo per ripidissimi sentieri ferrati a picco sul mare, non è mai integralmente solo, perché membro di questa società dove non si genera fisicamente ma spiritualmente e che tuttavia continua a riprodursi. Ciò che conta e che qualifica il monaco ecclesiasticamente e sociologicamente è prima di tutto l'essere monaco e quest'unità si esprime esteriormente in una foggia d'abito comune a tutti i monaci ortodossi. Come l'Ortodossia non conosce più regole che differenzino profondamente una famiglia religiosa da un'altra, così non esistono diversi ordini monastici: apparentemente il pluralismo è totale, in quanto ogni monastero ha la sua regola particolare, ma tutte seguono un archetipo comune, attribuito collettivamente alla sapienza ispirata dei Padri.

L'abito monastico viene convenzionalmente definito «abito angelico», non solo perché, secondo una «leggenda delle origini» monastiche, esso non è frutto della fantasia dell'uomo ma viene dall'alto – in quanto indossato dall'angelo che in visione lo mostrò all'egiziano Pacomio, il legislatore della vita in comune –, ma soprattutto perché chi lo indossa, nel suo distacco dal mondo e nella sua rinuncia alla sessualità, anticipa in terra la condizione del secolo futuro, dove i redenti «non si sposano, ma sono come gli angeli nel cielo» (Mt 22, 30). Il monaco non solo preannuncia la condizione finale dell'uomo, ma riproduce anche quella iniziale dell'Eden,

quando le bestie feroci erano docilmente sottomesse ad Adamo. Egli partecipa infatti alla nuova creazione, inaugurata dal Cristo, nuovo Adamo, che nel deserto stava con le fiere (Mc 1, 13). La familiarità di s. Gerasimo con il leone (come quella di s. Sergij di Radonež e di s. Serafim di Sarov con l'orso) non è un episodio di edificante zoofilia, ma un consapevole manifesto, in forma narrativa, di teologia monastica.

Per poter vivere in anticipo la gloria futura dell'umanità e recuperare l'innocenza originaria, l'uomo ha bisogno di un supplemento di grazia, quasi di un nuovo sacramento, che nel profondo del proprio essere lo trasformi, non diversamente da come opera il battesimo. Per questo l'iniziazione monastica è qualificata come un nuovo battesimo, non certo nel senso della ripetizione di un sacramento non reiterabile, ma in quanto consente, nella vita di penitenza, il recupero della santità battesimale. Questo è il senso dell'imposizione al monaco di un nuovo nome, che di solito conserva però l'iniziale del primo, per esprimere efficacemente la continuità dell'iniziazione monastica con quella battesimale. L'assimilazione al battesimo del rito d'iniziazione monastica comporta anche l'irreversibilità della scelta dello stato di vita monacale: in altri termini, come non si può più perdere il carattere impresso dal battesimo, così non si dà, nella Chiesa ortodossa, dispensa dai voti monacali. Analogamente mutuata dalla teologia battesimale è la convinzione che la vestizione monastica rimetta i peccati: è forse questa la motivazione più forte, anche se inespressa, che ha reso quasi una prassi nella regalità ortodossa – da alcuni imperatori costantinopolitani, ai re serbi e a principi e zar russi – l'assunzione dello stato monacale sul letto di morte. L'occidente conosce forse questa consuetudine grazie alla mediazione culturale del melodramma, nel *Boris Gudunov* di Puškin, musicato da Musorgskij, e

precisamente nella suggestiva scena finale della monacazione dello zar morente, roso dai rimorsi.

Da questo compendio di teologia ortodossa del monachesimo si può vedere come lo stato monacale sia primariamente la lotta contro la propria natura corrotta dal peccato, impresa resa possibile dalla rigenerazione battesimale, avvalorata dalla professione monastica. Ciò significa che senza la coscienza del peccato non ci sarebbe monachesimo nel cristianesimo orientale. Se il monachesimo, anche nella sua gerarchia interna, è un microcosmo modellato sul macrocosmo della Chiesa, così il singolo monaco è il prototipo del fedele che, nel suo cammino verso la divinizzazione, compendia in sé la vicenda dell'umanità intera: il tracollo del peccato e insieme il recupero dell'innocenza originaria e l'anticipo della condizione gloriosa.

Come c'è una teologia così c'è pure una geografia sacra del monachesimo ortodosso. Sono ben significativi i termini metaforici con cui nel mondo ortodosso vengono chiamati i monasteri più importanti. L'area monastica del monte Athos viene definita «arca santa dell'Ortodossia», così come i più importanti monasteri del mondo ortodosso vengono presentati – complice anche la loro architettura – come «*frouria* (cioè cittadelle, fortezze) dell'Ortodossia». Procedendo in un'ideale escursione storico-spirituale lungo le vie del monachesimo ortodosso il punto di partenza è il monte Sinai. Qui sul luogo del roveto che ardeva senza consumarsi – dove Mosè ha ricevuto la rivelazione del nome divino –, ai piedi del monte della teofania dell'Esodo, entro le alte mura erette da Giustiniano per proteggere e imporre una regola di vita comune a eremiti che prima popolavano sparsi la montagna sacra, l'Ortodossia ha ricevuto l'iniziazione alla più alta forma di preghiera, consistente nell'invocazione incessante del nome di Gesù. Nella Laura di S. Saba, un dedalo di costruzioni aggrappate alla parete di

uno stretto *wa¯dı¯* del deserto palestinese – attorno alla quale le grotte scavate per alloggiare gli eremiti ammontavano un tempo, si dice, a 14.000 –, l'Ortodossia ha ricevuto, oltre che un sapiente modello di vita eremitica organizzata nella forma appunto della *laura*, anche e soprattutto lo schema generale, destinato a soppiantare tutti gli altri, delle proprie celebrazioni liturgiche.

Nell'isola sacra di Patmos, dove l'apostolo Giovanni aveva scritto l'Apocalisse, il monaco Cristodulo costruì nell'XI secolo un monastero dedicato al santo, che si erge proprio come una fortezza, una corona merlata e turrita che, con la sua sagoma oscura, sovrasta, in un suggestivo contrasto di colori, il bianco accecante delle case e delle chiese sottostanti. La bandiera gialla con l'aquila bicipite nera, vessillo del patriarcato ecumenico, che sventola a Patmos, la si trova anche all'ingresso di tutti e venti i monasteri del monte Athos, un luogo unico al mondo, un'intera penisola – un lembo della Calcidica – abitata solamente da monaci. Questo singolare fenomeno di monopopolamento si compone felicemente con la compresenza di tutte le forme di vita monastica tradizionali nell'Ortodossia e con l'apporto di tutte le sue componenti etnico-linguistiche: russi, serbi e bulgari vi possiedono un monastero per ciascuno e i romeni una *skiti*. Per questo il monte Athos è ancor oggi il luogo visibile dell'unità panortodossa nel segno del monachesimo e, da secoli ormai, il punto di partenza di ogni impulso di rinnovamento per tutta l'Ortodossia. Di fondazione athonita è, sempre in Grecia, l'area monastica dei Meteora, in Tessaglia, fiorentissima nei secoli XIV-XVI, dove oggi sono presenti anche forme di monachesimo femminile. L'intenso movimento turistico che si registra in questa località – un ostacolo insormontabile al rifiorire della vita monastica – è però giustificato non solo dallo straordinario valore artistico dei suoi monasteri, ma anche dall'incomparabile bellezza del paesaggio, un insieme di

parallelepipedi rocciosi – un vero «bosco di pietra», come è stato definito – lungo le cui pareti si distinguono a fatica le grotte eremitiche e sui quali, come nidi di aquile, si elevano gli irraggiungibili cenobi.

Passando al mondo slavo il nostro ideale pellegrinaggio tocca i monasteri serbi del Kosovo, quello bulgaro di S. Giovanni, tra i monti boscosi della Rila, per approdare poi nella Piccola Russia (Ucraina) e varcare le porte della Laura delle Grotte di Kiev. Questo singolare monastero, fondato appena mezzo secolo dopo la cristianizzazione del paese nell'XI secolo, conserva ancora i due nuclei iniziali rupestri, un intrico di celle sotterranee che si visita a lume di candela, dove ogni ambiente custodisce in una bara di legno il corpo incorrotto del santo monaco che l'aveva abitato. Anche nella Grande Russia si formarono presto dei centri d'irraggiamento monastico, primo fra tutti la Laura della Trinità, fondata non lontano da Mosca da s. Sergij di Radonež nel XIV secolo, baluardo dell'autocoscienza nazionale russo-ortodossa. Proprio la Russia più interna, con le foreste disabitate che costituiscono il «deserto» del nord, si popolò di una miriade di monasteri, sino all'arcipelago, punteggiato di eremi e di cenobi, delle isole Solovki nel Mar Bianco, il punto più a nord raggiunto dal monachesimo cristiano, ad appena 164 km dal circolo polare.

Come l'abito monastico così anche la tipologia costruttiva di questi monasteri è carica di valenze simboliche. Il monastero è sempre cinto da alte mura con pochi varchi di passaggio, non solo per esigenze difensive ma soprattutto per mettere in evidenza la separazione dello spazio sacro monastico da quello profano del mondo. La chiesa principale è al centro di questo spazio sacro come cuore dell'organismo monastico, in quanto è per il monastero ciò che l'anima è nel composto umano: essa è separata da ogni altro edificio non solo per consentire il periplo completo alle processioni, ma soprattutto perché la casa di Dio non può appoggiarsi a case di uomini.

Il refettorio è anch’esso uno spazio sacro, perché il pasto dei monaci non è che il proseguimento dell’agape eucaristica. Tutta la vita del monaco è liturgia e primariamente nella liturgia monastica si ha la percezione istintiva ma reale di che cosa sia realmente l’Ortodossia. Per capirlo davvero bisogna partecipare alla veglia athonita – una celebrazione notturna che raccoglie in successione tutte le ufficiature della festa, dal vespro alla divina liturgia, – con l’alternarsi continuo di momenti di compunzione austera e di splendore avvolgente. Oppure bisogna sentire il sobrio salmodiare delle monache russe che si alternano a leggere per tutta la giornata il salterio, perché non manchi mai chi canta in chiesa le lodi di Dio. Si riesce allora a comprendere come nell’Ortodossia l’apparente carenza di dinamismo pastorale sia efficacemente compensata dall’azione liturgica, luogo privilegiato per la pastorale, strumento di evangelizzazione e fonte della devozione personale.

La sinfonia delle istituzioni: l’ombra di Bisanzio

Doveva rappresentare un autentico scandalo per un principe ortodosso vedere il supremo titolare della regalità cristiana, «autocrate e imperatore dei romani», ridotto a sovrano quasi della sola Costantinopoli e tributario dei turchi e talvolta persino costretto a scendere in campo come ausiliario del sultano contro principi cristiani. Per questo il gran principe di Mosca Vasilij Vasil’evič, nel 1393, scrisse al vertice ecclesiastico dell’Ortodossia, cioè al patriarca di Costantinopoli, per manifestargli la propria intenzione di far togliere nel suo regno il nome del lontano e immiserito imperatore dalla commemorazione liturgica del massimo titolare del potere civile. Il patriarca ecumenico, in quel tempo Antonio IV, gli rispose con una lettera divenuta giustamente famosa come manifesto di teologia politica ortodossa. «Non si dà Chiesa senza impero», è la lezione del patriarca all’incauto sovrano ortodosso, e pertanto ciò che egli si propone di fare è un’empietà. Ma poiché è verità di fede che le potenze infernali non prevarranno mai contro la Chiesa, ne consegue che anche l’impero è destinato a durare fino alla seconda venuta del Cristo (la *parousia*), cioè sino alla fine della storia.

L’Ortodossia è orfana di Bisanzio. Culturalmente figlia di Bisanzio, ha assistito alla morte della madre. Bisanzio è morta irrimediabilmente, ma l’Ortodossia vive, anzi è destinata a vivere, lei sì, fino alla *parousia*. Si può anzi dire che Bisanzio vive oggi nell’Ortodossia. In tale contesto la mirabile costruzione teologico-politica elaborata dai teorici della sovranità imperiale romano-cristiana, andata in frantumi dopo una lunga agonia il 29 maggio 1453, è rimasta frammentata, parcellizzata come i detriti di una rovinosa esplosione, nella mentalità corrente, nel sentire più comune e diffuso, negli ideali di vita coltivati nel mondo ortodosso. Ora, tra i punti qualificanti quest’ideologia imperiale c’è proprio il presupposto della perfetta

coincidenza nello spazio e nel tempo – pertanto della coestensione e coeternità – tra Chiesa e impero.

Tale concetto è persino entrato nella liturgia ortodossa – che ne è a sua volta diventata un'efficace divulgatrice –, in un testo imperniato sulla lettura provvidenziale della contemporaneità tra l'inaugurazione, con Augusto, dell'impero romano e la nascita del Cristo. Si tratta di una composizione poetica, per i vespri del Natale, della monaca-innografa Cassiana, dell'inizio del IX secolo: in essa è significativa soprattutto l'ulteriore connessione tra la fine della poliarchia, conseguente all'instaurarsi della monarchia augustea, e la fine del politeismo, conseguente all'universale affermarsi del monoteismo cristiano. L'unità politica di tutta l'ecumene diventa un'esigenza imprescindibile dell'assoluta unicità di Dio: ammettere la liceità dell'esistenza di più sovrani significherebbe ora ritornare all'errore degli idoli. Ecco perché sottrarsi alla sovranità dell'unico imperatore romano cristiano equivale a un'empietà.

Quando poi ci si accorse che la caduta dell'impero non aveva comportato la fine del mondo, incominciò a farsi strada nella coscienza ortodossa la convinzione che l'impero era finito soltanto storicamente, ma non teologicamente: in tale prospettiva esso era semplicemente vacante. Questo convincimento si manifestò soprattutto nell'Ortodossia greca: la dignità imperiale, venuta meno per circostanze storiche – principalmente per una sanzione collettiva, secondo il modello veterotestamentario, per i peccati del popolo –, è stata surrogata dalla Chiesa stessa. Facilitò indubbiamente questa soluzione il ruolo istituzionale che – come si è detto – il patriarca ecumenico si vide conferito dai conquistatori, quello cioè di capo del *millet* cristiano-ortodosso dell'impero ottomano. Per queste prerogative civili – esercitate anche nei confronti degli altri tre patriarchi orientali, divenuti essi pure sudditi del sultano – il primate costantinopolitano venne assumendo

insegne proprie della simbolica del potere imperiale. Si tratta di una mitria, che riproduce la corona imperiale degli ultimi Paleologi (in seguito tale mitria sarà estesa a tutti i vescovi ortodossi, e in Russia anche agli archimandriti e ai protopresbiteri) e soprattutto dell'aquila bicipite – quasi a simbolo delle sue duplici competenze, religiose e civili –, già stemma dei Paleologi, ancor oggi emblema del patriarcato ecumenico e, per estensione, di tutta l'Ortodossia.

Esiste un luogo in cui si materializza il concetto dell'eternità dell'impero romano cristiano: è il tempio di S. Sofia. Questo grandioso edificio, capolavoro dell'architettura e delle arti decorative tardo-antiche, denominato emblematicamente la Grande Chiesa, è la rappresentazione visiva del patriarcato ecumenico e anche in questo caso, per estensione, dell'ellenismo ortodosso, nonché, in senso ancora più generale, di tutta l'Ortodossia. Per questo è stato ripetutamente duplicato nelle aree periferiche rispetto alla capitale, a Tessalonica, a Monembasia, a Trebisonda, a Serdica (Sofia), a Ochrida, a Kiev e a Novgorod. Si può però dire che nell'immaginario popolare S. Sofia è diventata anche una personificazione dell'impero perduto: come non muore infatti la speranza di ricostituire un giorno a Costantinopoli l'impero cristiano ortodosso, così anche la perdita della Grande Chiesa – trasformata dapprima in moschea e poi in museo, mantenendo però all'interno l'obbrobrio delle scritte islamiche – viene creduta anch'essa temporanea.

Ha circolato al riguardo – in parallelo al motivo del «re pietrificato», l'ultimo imperatore, che non sarebbe morto, ma dormirebbe in una grotta nel sottosuolo della capitale, nell'attesa di essere risvegliato al momento della riconquista della città – la leggenda della colonna che si sarebbe aperta per lasciar entrare il prete che stava celebrando l'ultima liturgia nel momento in cui il sultano conquistatore entrava a cavallo nel tempio. Si

crede che al momento dell'agognata riconquista cristiana della città e della chiesa – mancate per un soffio al momento della dissoluzione dell'impero turco dopo il primo conflitto mondiale –, la colonna si aprirà di nuovo per lasciar uscire il medesimo prete che, recando i vasi sacri, concluderà la celebrazione interrotta, quasi annullando, in un'ideale contrazione del tempo, il lungo intermezzo di occupazione islamica di questo santuario dell'Ortodossia.

Nell'Ortodossia slava tuttavia – essenzialmente in quella russa moscovita, non solo ormai libera dal dominio islamico, ma in fase di grande espansione politico-territoriale – il procedimento preferito per ovviare all'aporia teologica della vacanza dell'impero non fu quello della surrogazione da parte della Chiesa, bensì quello della traslazione della dignità imperiale a un'altra nazione ortodossa. Sulla base del presupposto dell'interdipendenza tra regalità cristiana e fede ortodossa, i teorici politico-religiosi dell'emergente autocrazia moscovita operarono per autenticare il trasferimento dell'impero universale cristiano da Costantinopoli alla Russia. Si ravvisò pertanto un percorso strettamente parallelo di queste due realtà – entrambe emblematicamente espresse nell'idea di Roma – dalla prima Roma, attraverso la seconda (Costantinopoli), alla Russia, che diventa così la terza Roma, estremo approdo della fede ortodossa – esule da Costantinopoli dopo la sia pure effimera unione con Roma, sancita dai greci a Firenze – e della regalità universale cristiana. «Due Rome sono cadute, una terza sta, una quarta non ci sarà», scrive all'inizio del XV secolo uno dei teorici della Terza Roma, il monaco Filofej del monastero Spaso-Eleazarov di Pskov.

Un secondo punto qualificante l'ideologia imperiale romano-cristiana – dopo la coincidenza nello spazio e nel tempo di Chiesa e impero – è rappresentato dalla sacralità di questa monarchia universale. Al culmine di

un’elaborazione dottrinale in cui sono confluite componenti egiziane e iraniche, mediate dalla regalità ellenistica e da quella tardo-romana, l’unico imperatore romano cristiano assume, nella teologia politica di Eusebio di Cesarea, ideologo nonché biografo del «pari agli apostoli» Costantino, la duplice prerogativa d’immagine vivente di Dio Padre monarca universale e di vicario terreno del Figlio di Dio, al quale il Padre ha delegato la sua sovranità cosmica. È significativo che nelle discussioni precedenti la canonizzazione dello zar Nicola II, celebrata il 20 agosto 2000 nel contesto della glorificazione dei martiri del bolscevismo, l’argomento in contrario al quale venne dato maggior peso – e sul quale ha insistito chi non era d’accordo con questa proposta – non furono gli aspetti più discutibili della sua azione di governo, bensì la sua abdicazione del marzo 1917, con la quale egli si sarebbe sottratto alle responsabilità alle quali, come «unto del Signore», era stato consacrato.

La dualità insita nell’essere dell’imperatore a un tempo uomo e più che uomo (ma non «essere divino») ci porta a un’altra dualità propria del sentire ideologico-politico che l’Ortodossia ha ereditato da Bisanzio, quella relativa alle due sfere, religiosa e civile, nelle quali si articola l’unico e indiviso potere di matrice divina. Si tratta di un terzo punto qualificante l’ideologia imperiale romano-cristiana, che presuppone l’unità e indivisibilità della nozione di «potere» nella società cristiana. In base a esso Stato e Chiesa non sono due distinte istituzioni, ma semplicemente i due diversi ordini giuridici nei quali si esprime la nozione d’impero universale, non diversamente da come, in questa società cristiana, cura delle anime e governo dei corpi non sono espressione di due distinti poteri, bensì due aspetti della dinamica salvifica del regno di Dio. Questi due ordini giuridici vengono espressi nei due distinti ambiti di competenza della *regalità* e del *sacerdozio*, impersonati rispettivamente dall’imperatore e dai patriarchi. I

due aspetti, regale e sacerdotale, dell'autorità devono rimanere distinti, senza sovrapposizione di ambiti di competenza – pena il collasso di tale sistema ideologico-politico –, ma sono intrinsecamente necessitati a muoversi in *sinfonia* o *consonanza*. Si capisce allora come non abbia alcun senso analizzare le tensioni interne a questo tipo di società con i criteri metodologici relativi allo studio delle relazioni Stato-Chiesa: in questa civilizzazione il problema dei rapporti Stato-Chiesa semplicemente non si pone.

Analogamente si comprende l'inconsistenza delle categorie di «cesaropapismo» (infatti l'impero non surroga la Chiesa) e di «teocrazia» (infatti la Chiesa non assorbe l'impero), escogitate per spiegare quelle che possono sembrare indebite ingerenze degli imperatori romani d'oriente nella sfera dello spirituale. In realtà, nel quadro sopra delineato, è implicito che alla regalità siano istituzionalmente riconosciute specifiche competenze in materia ecclesiastica, che l'imperatore esercita con interventi legislativi e con misure di carattere amministrativo. Con la sua attività legislativa egli assolve al dovere della sollecitudine nel difendere l'ortodossia della fede e nel promuovere l'unità dogmatica: a lui spetta convocare un concilio generale e presiederlo tramite suoi rappresentanti (e nelle sedute solenni anche di persona), nonché dare vigore di legge ai deliberati dogmatici e disciplinari di queste assemblee di vescovi. Misure amministrative di sua stretta competenza sono quelle relative alla creazione di nuove circoscrizioni ecclesiastiche o al mutamento dei loro confini, nonché all'elevazione del loro grado gerarchico, promuovendole da semplici vescovati a metropoli o ad arcivescovati. Questo largo spettro di competenze è efficacemente compendiato nella funzione di *epistemonarca*, cioè amministratore, curatore della Chiesa, qualifica che significativamente esclude ogni ufficio pastorale e dignità sacerdotale.

In qualche caso gli imperatori hanno rivendicato una regalità che comportava anche prerogative sacerdotali, di essere cioè «re e sacerdoti» secondo il modello di Melchisedek (personaggio veterotestamentario che riunisce in sé la regalità e un sacerdozio, certamente diverso da quello levitico, ma non meno autentico). Questo si è verificato quando i sovrani, rompendo la necessaria *sinfonia* con i titolari del sacerdozio, hanno tentato d'introdurre nella Chiesa dottrine eterodosse, come il monotelismo nel VII secolo e l'iconomachia nell'VIII. «L'imperatore non sta all'altare e non consacra», ammoniva s. Massimo il Confessore. La dimensione sacrale del sovrano e le sue competenze religiose vengono pertanto affermate, in prospettiva ortodossa, in un contesto che ne sottolinea l'indiscutibile laicità: proprio il contrario del «cesaropapismo» e della «teocrazia», che presuppongono una confusione di piani, mentre qui essi vengono rigorosamente distinti.

Le istituzioni tramontano, ma l'impronta da esse lasciata nella mentalità comune scolorisce con estrema lentezza, ammesso che possa mai svanire del tutto. In virtù di questo fenomeno la teologia politica, elaborata con innegabile coerenza nel contesto della civilizzazione «bizantina», e assunta a ideologia politica dell'impero romano cristiano, ha lasciato tracce straordinariamente profonde nella mentalità dei credenti ortodossi.

L’apoteosi del sacro

La partecipazione alla festa patronale di una chiesa è una delle esperienze più intense di piena immersione nell’atmosfera propria della religiosità ortodossa. Sia che, a festeggiare il santo o il mistero cristiano di cui sono titolari, siano un monastero o una chiesa parrocchiale o anche una chiesa privata – cioè di proprietà familiare, costruita per adempiere un voto o per devozione personale –, l’edificio sacro, insolitamente animato dalla piccola o grande folla in esso convenuta, assume quasi la fisionomia di una persona vivente, al cui onomastico convergono sacerdoti e fedeli del vicinato, devoti del santo o dell’icona mariana in quel giorno e in quel luogo venerata. La celebrazione ha infatti tutto l’andamento di una festa familiare: la chiesa è dentro e fuori adornata di fiori e di festoni, le campane preannunciano per tutto il giorno la funzione vespertina, i convenuti portano sul vestito una coccarda, i passanti si fermano ad accendere una candela, i religiosi di monasteri vicini sono presenti con bancarelle in cui vendono incenso e icone, opuscoli e oggetti di devozione. Soprattutto verso la fine dei vespri, con un rito durante il quale la partecipazione popolare raggiunge il culmine e che in greco si chiama *artoclasia*, si benedicono cinque grandi pani, con vino, grano e olio, che vengono poi spezzati, distribuiti e consumati dai fedeli.

Non è certo questa l’unica celebrazione ortodossa in cui dei prodotti naturali, quasi sempre generi alimentari, diventano elementi costitutivi di un rito liturgico e pertanto si trasformano in fattori di trasmissione del sacro ai fedeli, che li consumano sul posto o li portano a casa. Ci sono anche le uova colorate di rosso, benedette e distribuite dopo la funzione notturna di Pasqua, e le torte pasquali, che in Russia i preti inondano d’acqua santa, percorrendo e ripercorrendo le lunghe tavolate su cui vengono continuamente disposte. Ci sono poi i canestri di frutta benedetti il 6 agosto

nella festa della Trasfigurazione e il profluvio di basilico in mezzo al quale viene venerata la croce il 14 settembre e la terza domenica di Quaresima e che i fedeli portano a casa a mazzetti, come fanno per le foglie di alloro disseminate in chiesa la mattina del sabato santo. Ci sono infine i *colivi*, le torte di grano bollito impastato con farina abbrustolita, frutta secca e spezie, e cosparse di zucchero, benedette nelle commemorazioni dei defunti – e talvolta anche dei santi, quando, con maestria da pasticcere, vengono ornate con vere e proprie icone di zucchero – e poi consumate dai fedeli.

Potrebbe stupire questo coinvolgimento di realtà materiali nella dinamica, tutta spirituale, del rapporto con Dio da parte di un'esperienza religiosa, come quella ortodossa, profondamente convinta del primato dello spirituale sul materiale e segnata da una tensione ascetica, che presuppone la rinuncia ai beni della terra per la ricerca dei beni eterni. Non si tratta in realtà d'indulgenza verso forme religiose ancora troppo materiali da parte di un cristianesimo, come quello ortodosso, spesso criticato proprio per eccesso di spiritualismo. L'Ortodossia non indulge infatti all'uso improprio della materia, caratteristico di una religiosità irriflessa, istintiva e naturale – quasi primitiva – nell'uomo non troppo evoluto spiritualmente. Al contrario nella Chiesa ortodossa il rapporto con la materia è oggetto di un'approfondita considerazione teologica. L'incarnazione del Figlio di Dio, pegno e premessa della divinizzazione dell'uomo, consiste proprio nella paradossale – inammissibile per ogni spiritualismo – assunzione della materia creata da parte del Dio creatore. In virtù della partecipazione solidale al destino dell'uomo, che ne aveva determinato la contaminazione con il peccato, la materia, finalmente riscattata dalla corruzione, è diventata strumento di salvezza per l'uomo stesso, nella sua duplice dimensione spirituale e corporale. In tale prospettiva si comprende l'affermazione, quasi provocatoria, di s. Giovanni Damasceno: «non cesserò di portare

venerazione alla materia, attraverso la quale è stata operata la mia salvezza».

Questo coinvolgimento della materia nell'economia salvifica trova manifesto riscontro nella dinamica sacramentale, della quale i prodotti della terra, pane, vino, olio (non a caso gli stessi del rito dell'*artoclasia*) sono parte integrante. Anzi in virtù proprio di quest'uso liturgico della materia creata, la sua stessa natura, in un processo di sublimazione, è stata trasfigurata: si può dire pertanto che, in prospettiva salvifico-escatologica, il pane, il vino e l'olio trovano la loro autentica ragion d'essere, realizzano pienamente il fine per cui sono stati creati, non nel nutrire e rallegrare il cuore dell'uomo, bensì nel fungere da tramite alla grazia santificante nel battesimo, nella crismazione e nell'eucaristia. Ciò vale ovviamente anche quando questi stessi prodotti, e altri ancora, sono funzionali alla fruizione di una particolare benedizione divina.

Questa redenzione della materia, implicita nell'evento dell'incarnazione e nella storia della salvezza, ha un corollario, per quanto riguarda la valutazione del mondo creato, che potrebbe ancora apparire contraddittorio rispetto al drammatico senso del peccato, così radicato nella spiritualità ortodossa. Abbiamo visto come proprio la consapevolezza dell'inquinamento profondo, che il peccato ha portato nell'uomo e fuori dell'uomo, dia senso a quell'opzione così radicale rappresentata dal monachesimo. Ma come il monaco è l'uomo nuovo che succede al vecchio ancora coesistente in lui, così il mondo nuovo, che ha incominciato a esistere ancora frammisto al vecchio, non conosce più il profano, ma vive pienamente immerso nella realtà del sacro. All'estraneità di Dio rispetto all'uomo, conseguenza drammatica del peccato, è succeduta la familiarità dell'uomo con Dio, anzi la sua divinizzazione, «l'intronizzazione

dell’argilla sul trono di Dio» – come scrive s. Giovanni Climaco –, conseguenza a sua volta dell’incarnazione.

Per questo tutto ciò che circonda l’uomo, il suo alveo naturale, è diventato potenzialmente veicolo della santità di Dio. Nel Regno, ora presente nel mondo, non c’è più spazio per il profano, ma tutto è sacro. Con l’irruzione del sacro nel mondo rinnovato e redento, le cose non sono più soltanto vettori di contaminazione e di morte, ma assumono una duplice valenza, dipendente dall’uso che ne fa la volontà dell’uomo. Se esse sono strumentali al peccato continuano tragicamente a portare alla morte; qualora invece se ne fruisca nel contesto della vita nuova, esse rivelano una capacità inusitata – ugualmente inammissibile per ogni spiritualismo – di rendere in qualche modo partecipi della vita divina.

L’esasperazione del senso del sacro caratteristica della religiosità ortodossa, i molti aspetti all’apparenza materialistici della sua pietà, non sono pertanto espressione di una fede ingenua e quasi superstiziosa, ma piuttosto l’esito di un procedimento teologico estremamente raffinato. L’ambito indubbiamente privilegiato, dove il senso del sacro del credente ortodosso emerge con maggior evidenza, è quello relativo al culto delle immagini e delle reliquie. Due episodi esemplarmente paralleli, entrambi recenti, vicini nel tempo ma lontani nello spazio, lo hanno dimostrato in termini talmente incontrovertibili, che l’eco stupita degli osservatori ha raggiunto persino i mezzi d’informazione occidentali. Si tratta dell’eccezionale uscita dal recinto sacro del monte Athos di due preziosi cimeli nei quali si concentra, a titolo particolare, la santità di quel luogo: l’icona mariana dell’*Axion Estin*, portata ad Atene dalla chiesa del *Protaton* nel 1999 e la reliquia del capo del martire S. Panteleimone, recata a Mosca dall’omonimo monastero athonita nel 2000. Ora, in entrambi i casi l’affluenza registrata nei luoghi dove questi cimeli sono stati esposti alla

venerazione dei fedeli è stata straordinaria: le chiese sono rimaste aperte senza interruzione giorno e notte per parecchi giorni, con code di devoti che anche di notte comportavano molte ore di attesa.

L'accostamento, in questi due esempi, di un'icona e di una reliquia non è casuale: entrambe infatti adempiono alla medesima funzione, di realizzare cioè una presenza in assenza. L'icona, considerata non nel suo valore storico-artistico né secondo parametri estetici, bensì nei suoi fondamenti teologici, rappresenta una delle più formidabili materializzazioni del sacro. A differenza di quanto è sempre avvenuto nel cattolicesimo anche medievale, dove l'immagine sacra ha una funzione strumentale, utile cioè per l'insegnamento ai fedeli o per l'elevazione spirituale dell'orante, nell'Ortodossia il suo ruolo è essenziale sia in teoria sia nella prassi. Quanto a quest'ultima è sintomatico come nella liturgia ortodossa almeno le icone del Cristo e della Vergine non siano elementi accessori, bensì parte integrante dell'azione liturgica.

Per quanto riguarda invece la teoria basterà ricordare come il divieto biblico «non ti farai immagini» è addirittura capovolto da s. Gregorio Palamas (1297-1359) nella prescrizione «ti farai dunque immagini». Questo perché l'icona rappresenta una sintesi perfetta dell'ortodossia cristologica: su di essa non è raffigurata la natura – quella divina del Cristo non può essere rappresentata e quella umana non potrebbe essere disgiunta, nella rappresentazione, da quella divina – ma l'unica persona, che è precisamente l'ipostasi divina del Figlio. In questa prospettiva la ragione del divieto veterotestamentario viene attribuita alla natura spirituale di Dio e quindi alla sua assoluta impossibilità di essere rappresentato: ogni tentativo in tal senso sarebbe stato una blasfema caricatura del divino. Ritenere questo stato di cose ancora valido ai nostri tempi vorrebbe dire negare che con l'incarnazione Dio stesso, assumendo un'integra natura umana, si sia

volontariamente reso rappresentabile. L'iconomachia pertanto non è solo un'eresia cristologica, ma un intellettualismo spiritualistico che compromette l'essenza stessa del cristianesimo. Per questa sua intrinseca valenza di dare visibilità all'equilibrio cristologico l'icona è diventata quasi la visualizzazione simbolica, in senso generale, dell'ortodossia: non a caso la festa della restituzione definitiva del culto delle immagini (avvenuta nell'843), alla prima domenica di Quaresima, ha assunto il nome di domenica dell'ortodossia, con il significato di celebrazione cumulativa della vittoria della retta fede su qualsiasi deviazione dottrinale.

Dall'equilibrio cristologico espresso dall'icona discende, nelle formulazioni elaborate dai difensori del culto delle immagini, il superamento del dualismo spirito-materia, pericolosamente implicito nelle radici culturali elleniche dell'Ortodossia. Inoltre, in virtù dell'assunzione divina nell'incarnazione, la materia non è stata solo redenta, ma altresì santificata. «Io non venero la materia», raccomanda s. Giovanni Damasceno, «ma il creatore della materia, che si è fatto materia per me e si è degnato di abitare nella materia e di operare la mia salvezza attraverso la materia». Il fatto poi che sull'icona sia riprodotta non la natura ma la persona dell'essere raffigurato conferisce all'immagine la valenza straordinaria di rendere quest'ultimo personalmente presente. Tale forma di presenza in assenza riguarda – almeno nel caso del santo – un essere che, a differenza degli altri uomini, vive già nell'anticipazione gloriosa del mondo futuro: in lui quest'ultimo scorre quasi parallelo al mondo presente. Per questo l'icona non è un ritratto da vivo di un defunto, ma la rappresentazione di un uomo già trasfigurato nel processo di divinizzazione.

Nell'icona la continuità con la vita terrena, testimoniata dall'estrema attenzione alla fisionomia individuale tradizionalmente tramandata, si compone con il trascendimento del mondo presente, implicito nella

partecipazione alla gloria divina in cui il santo ormai vive. Per questo l'arte dell'icona nella grande varietà delle tecniche – dalla pittura su legno all'affresco e al mosaico, al rilievo, allo smalto e al ricamo – è un'espressione artistica perfettamente autonoma, con specifici parametri figurativi irriducibili, pena la caduta in clamorose incomprensioni, ai criteri estetici puramente umani di lettura e di valutazione di un manufatto. Essa è tutt'altro che una pittura naïf, che fa cioè proprio un codice simbolico ingenuo e primitivo: rappresenta invece un procedimento estremamente elaborato, che ha come presupposto un realismo figurativo estremo, quello del secolo futuro. Le sue convenzioni talvolta surreali – per cui essa non si limita a sovvertire le più verificate regole prospettiche, ma presenta una prospettiva esattamente capovolta – sono finalizzate ad affermare la dimensione totalmente metastorica e metafisica di quel mondo di cui l'icona vuol essere lo specchio fedele.

Per quanto riguarda le reliquie, se il santo non è più nella sua spoglia in quanto l'anima razionale è migrata verso Dio, proprio i suoi resti mortali, completi o frammentati, ne perpetuano la presenza. Tale convinzione è talmente forte da vincere, anzi da capovolgere, la naturale ripugnanza verso i cadaveri. Si può dire che nella sensibilità religiosa ortodossa la reliquia corporea, che in altre culture e nella stessa mentalità greco-romana precristiana era oggetto di orrore, diventa oggetto di desiderio. La reliquia è sempre un «corpo» speciale, perché in essa si producono fenomeni che manifestano pubblicamente la santità della persona a cui essa apparteneva.

Nella fase storicamente «bizantina» dell'Ortodossia una grande importanza veniva attribuita all'incorruzione, totale o parziale, del corpo, come segno anticipato di una risurrezione destinata alla vita. La sospensione della legge naturale della dissoluzione dei corpi in un individuo già venerato in vita per i suoi costumi virtuosi – e spesso anche per le sue

taumaturgie – è ordinata a confermare, con il valore di un'epifania gloriosa, la sua perfetta assimilazione al Cristo. La spoglia mortale del santo non si è decomposta, come il Cristo nel sepolcro non ha subito la corruzione. Tale fenomeno e questa sua interpretazione sono stati enfatizzati a tal punto in Russia (come già in Serbia) che, praticamente fino a oggi, l'incorruzione è sempre stata avvertita nella sensibilità popolare – nonostante i periodici richiami alla prudenza provenienti dalla gerarchia – come un requisito essenziale per il riconoscimento ufficiale della santità. Basta ricordare al riguardo la vivace descrizione di Dostoevskij, ne *I fratelli Karamazov*, dello sconcerto dei devoti dello *starec* Zosima per i segni di precoce decomposizione che si percepiscono dalla sua salma. Si potrebbe addirittura dire che nel cristianesimo russo il fenomeno dell'incorruzione del corpo da rivelatore diventa induttore di santità: se accompagnato dalla documentata virtù taumaturgica delle reliquie, esso ha potuto «creare» dei santi, determinando la canonizzazione di figure, come s. Artemij di Verkola, il cui profilo storico è rimasto totalmente sconosciuto.

Nell'Ortodossia greca si sono invece venuti privilegiando altri rilevatori di santità, parimenti enfatizzati nella sensibilità dei fedeli, quali il colore delle ossa – che devono essere gialle come la cera, cioè color zafferano, anziché brune – o la *myrovlisia*, cioè l'essudazione da esse di un liquido oleoso e profumato (i più famosi *myrovliti* nel culto ortodosso sono s. Nicola e s. Demetrio), oppure l'*evodia*, un fenomeno osmogenetico di emanazione dalle ossa di un intenso e gradevole profumo. Si tratta, come si vede, di fenomeni tutti alternativi all'incorruzione, la cui limitata presenza nell'Ortodossia greca, a vantaggio della frammentazione, dipende forse dalla volontà di affermare l'altro principio che regge – insieme a quello della presenza in assenza – il culto cristiano delle reliquie: in esso la parte ha la medesima valenza del tutto. In Grecia, dove pure permane, a livello di

mentalità religiosa, un'innegabile ipersensibilità per il segno dell'incorruzione, la pratica della frammentazione delle reliquie ha raggiunto – non diversamente dal cattolicesimo medievale – un indice altissimo. Ciò è avvenuto proprio per la funzionalità di questo procedimento a estendere sempre più la presenza fisica del santo. Lo avrebbe così giustificato persino s. Nettario, il moderno taumaturgo di Egina, apparendo in sogno a una devota turbata perché le sue spoglie non si erano conservate incorrotte.

Icone e reliquie rappresentano in modo assolutamente parallelo due forme di presenza in assenza del Cristo e dei santi, due modalità attraverso le quali il sacro – nelle religioni evolute assolutamente immateriale – si materializza, senza perdere l'intrinseca prerogativa della trascendenza. Per questo le forme di venerazione sono per entrambe del tutto identiche nella prassi della Chiesa ortodossa. Esse si esprimono nella prostrazione – che, sempre accompagnata da uno o più segni di croce, può essere totale, se estesa a toccare il suolo con la fronte, o parziale, se si limita a una profonda piegatura del busto, sino a toccare il suolo con la mano destra prima di segnarsi – e nel bacio, gesti provenienti entrambi dal rituale imperiale di omaggio al sovrano come persona sacra. Tutti e due sono strettamente correlati in quanto la prostrazione si conclude con un bacio, o sulla superficie dell'icona o direttamente sulla reliquia.

Nella prospettiva di questi atti di venerazione le coperture d'icone, in metallo sbalzato, argentato o dorato, lasciano scoperte le parti del corpo delle figure rappresentate (volti, mani e piedi), per consentire un rapporto diretto, quasi da persona a persona, tra il fedele e l'essere raffigurato. Per lo stesso motivo i reliquiari ortodossi hanno una forma particolare, che li distingue inequivocabilmente da quelli cattolici: una parte della reliquia deve infatti essere lasciata scoperta, perché il fedele baciandola possa avere

con essa un contatto fisico. Per il credente ortodosso la venerazione presuppone proprio questo contatto, per attingere alla grazia che incessantemente scaturisce dall'icona, in virtù della sua conformità al prototipo, e dalla reliquia, in quanto l'energia divina dello Spirito, che aveva inabitato quel corpo, continua a risiedervi. Per questo l'atto di venerazione del fedele ha una sua oggettività che prescinde dalla partecipazione emotiva, al punto da non richiedere – in singolare contrasto con la lunghezza delle ufficiature – una presenza particolarmente prolungata: si esaurisce infatti nell'istante in cui consente di attingere con un bacio e con un tocco della fronte a queste fontane di grazia.

Svincolata da un contatto diretto del corpo, ma non meno essenziale nella venerazione di una reliquia o di un'icona, è l'accensione della candela, anch'essa accompagnata da ripetuti segni di croce: spesso il fedele accende più di una candela, anche per i suoi familiari. Ne consegue che le chiese ortodosse, assai poco illuminate di luce naturale per le piccole dimensioni delle finestre, hanno, come atmosfera tipica dei loro interni, la luce calda e tremolante delle fiamme di un numero elevatissimo di candele – continuamente rinnovate, anche per la presenza di un addetto a togliere e spegnere i mozziconi – e delle lampade a olio, che si riflettono sui metalli preziosi delle icone e dei reliquiari e sulle stoffe ricamate in oro. Le candele, che vengono piantate sul fondo di sabbia di rotondi candelieri – almeno in Grecia, mentre in Russia vengono infilate nei beccucci che si aprono sui supporti metallici dorati –, sono di cera naturale giallo-bruna, divenuta quasi un segno d'identità del culto ortodosso, in contrapposizione alle candele bianche di paraffina dei cattolici. Di diversa altezza, ma tutte molto sottili, queste candele si piegano con il calore, dando ai candelieri ortodossi l'aspetto caratteristico di una selva intricata di alberi luminosi che si incrociano crepitanti.

L’altro apporto, non meno caratteristico, all’illuminazione delle chiese ortodosse è dato dalle numerose lampade a olio (d’oliva mischiato con vino e grani di sale), che ardono appese davanti alle icone e alle reliquie esposte alla venerazione dei fedeli. Non è infrequente vedere i fedeli stessi accostarsi e intingere il dito nell’olio che brucia in queste lampade, per poi ungersi la fronte o altra parte del corpo, oppure impregnare di quest’olio un batuffolo di cotone da portare a casa. L’olio della lampada accesa davanti a un’icona o sulla tomba o sulla semplice reliquia di un santo partecipa alla virtù taumaturgica dell’immagine o del santo, presente in quel luogo con la sua reliquia: per questo esso viene distribuito ai fedeli in artistiche boccette. Del resto tutti i presenti alla veglia notturna vengono unti sulla fronte e sulle mani dal celebrante, che attinge con un pennello l’olio dalla lampada dell’altare. Per conoscere l’atmosfera d’intensa suggestione che questo genere d’illuminazione crea durante il culto in una chiesa ortodossa, bisogna partecipare, nelle feste più grandi, proprio a questa veglia notturna monastica, quando dalle piccole finestre non può entrare neppure uno spiraglio di luce e tutta l’ufficiatura è ritmata da una studiata graduazione di luminosità ottenuta accendendo e spegnendo determinate lampade, sino al rutilare di luce indotto, al termine della salmodia notturna del mattutino, dal vorticoso roteare di un grande lampadario appeso alla cupola principale.

Anche le suggestioni della luce rientrano nel quadro di un’esperienza liturgica nella quale è coinvolto tutto l’essere dell’uomo. Non si tratta di puro estetismo, ma di un’esigenza intrinseca del culto ortodosso, al quale l’uomo è chiamato a partecipare nella pienezza di pressoché tutti i sensi. Il gioco delle luci, lo splendore dei paramenti coloratissimi e ricamati, la bellezza delle icone e degli affreschi, la raffinatezza degli arredi sacri rapiscono la vista. Gli otto toni del canto liturgico, rigorosamente privo di strumenti musicali, nel quale la stessa voce umana – l’unica, dopo la

redenzione, degna di celebrare le lodi di Dio – si fa strumento, con il basso tono del coro che accompagna il solista, incanta l'udito. Il virtuosismo dei cantori, abili nel dilatare a dismisura la pronuncia di una sola sillaba, non è un artificio lezioso, ma esprime efficacemente questa capacità della musica pura di farsi preghiera. L'uso abbondante e ripetuto dell'incenso, in un'inesauribile varietà di profumi ottenuta attingendo agli aromi di pressoché tutti i fiori, inebria l'olfatto.

Il fatto è che per l'Ortodossia l'enunciato cristiano che tutto l'uomo, quindi anche il suo corpo, è oggetto di salvezza, è un'affermazione sperimentabile sin da quaggiù nella materialità dei sensi, o meglio nella naturalità dei sensi spiritualmente trasfigurati. Per essa infatti la teologia è primariamente esperienza di Dio e la gnoseologia divina è una teologia dell'esperienza. Osserva Christos Yannaras – già citato all'inizio – che all'anelito dell'uomo, portato sullo schermo dal regista svedese Ingmar Bergman con la domanda, formulata in *Il settimo sigillo, «ma è possibile percepire Dio con i sensi?», l'Ortodossia, non solo con il magistero dei suoi teologi, ma anche nella sua secolare prassi liturgica e persino nella comune testimonianza dei suoi fedeli, dà una risposta inequivocabilmente positiva.*

Per saperne di più

Opere generali tra quelle disponibili in lingua italiana: J. Meyendorff, *La Chiesa ortodossa ieri e oggi*, Brescia, Morcelliana, 1962; N. Zernov, *Il cristianesimo orientale*, Milano, Il Saggiatore, 1962, 1990; P. Evdokimov, *L'Ortodossia*, Bologna, Il Mulino, 1965 - Ed. Dehoniane, 1981; V. Peri, *La Grande Chiesa bizantina. L'ambito ecclesiale dell'Ortodossia*, Brescia, Queriniana, 1981; P. Kawerau, *Il cristianesimo d'oriente*, Milano, Jaca Book, 1981; D. Staniloae, *Il genio dell'Ortodossia*, Milano 1986; O. Clément, *La Chiesa ortodossa*, Brescia, Queriniana, 1989; A. Asnaghi, *Le Porte Belle. Viaggio interiore nell'Ortodossia*, Milano, CENS, 1991; G. Fedalto, *Le Chiese d'oriente*, 3 voll., Milano, Jaca Book, 1984-95; H.-D. Döpmann, *Il Cristo d'Oriente. Nascita, storia e diffusione delle Chiese ortodosse nel mondo*, Genova, ECIG, 1994; F. Thual, *Geopolitica dell'Ortodossia*, Milano, Barbarossa, 1995; E. Morini, *La Chiesa ortodossa. Storia, disciplina, culto*, Bologna, Ed. Studio Domenicano, 1996; R. Morozzo della Rocca, *Le Chiese ortodosse. Una storia contemporanea*, Roma, Studium, 1997; B. Petrà, *La Chiesa dei Padri. Breve introduzione all'Ortodossia*, Bologna, Ed. Dehoniane, 1998; F. Carcione, *Le Chiese d'oriente. Identità, patrimonio e quadro storico generale*, Cinisello Balsamo (Mi), Ed. San Paolo, 1998; S. Livi, *La Chiesa dei nostri Padri. Breve presentazione del cristianesimo ortodosso*, Firenze, Pietro Chegai, 2000; M. Tenace, *Il cristianesimo bizantino. Storia, teologia, tradizione monastica*, Roma, Carocci, 2000; A. Pacini, *Le Chiese ortodosse*, Leumann (To), Elledici, 2000.

Nella *Storia del Cristianesimo*, 4 voll., a cura di G. Filoramo e D. Menozzi, Roma-Bari, Laterza, 1997, le parti relative all'Ortodossia sono dovute a M. Gallina (vol. II, pp. 107-218), C. Alzati (vol. III, pp. 291-418) e R. Morozzo della Rocca (vol. IV, pp. 259-352). Nella *Storia del cristianesimo. Religione, politica, cultura*, apparsa in Francia sotto la direzione di J.-M. Mayeur, Ch. e L. Pietri, A. Vauchez e M. Venard, nei volumi sinora comparsi nell'edizione italiana curata da G. Alberigo (Roma, Borla-Città Nuova), le parti relative all'Ortodossia sono di G. Dagron, A. Jacob, J.-M. Martin, G. Troupeau, B. Martin-Hisard, Ch. Hannick (vol. IV, 1999), E. Patlagean (vol. V, 1997), M.-H. Congourdeau (vol. VI, 1998), A. Ducellier (vol. VII, 2000; vol. VIII, 2001), E. Fouilloux (vol. XII, 1997).

Per la teologia ortodossa: V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'oriente. La visione di Dio*, Bologna, Il Mulino, 1967 - Ed. Dehoniane, 1985; J. Meyendorff, *La teologia bizantina*, Torino, Marietti, 1984 - Milano, Lampi di Stampa, 1999; B. Petrà, *Tra cielo e terra. Introduzione alla teologia morale ortodossa contemporanea*, Bologna, Ed. Dehoniane, 1991; Y. Spiteris, *La teologia ortodossa neo-greca*, Bologna, Ed. Dehoniane, 1992; P. Nellas, *Voi siete dei. Antropologia dei padri della Chiesa*, Roma, Città Nuova, 1993; Ch. Yannaras, *La fede dell'esperienza ecclesiale. Introduzione alla teologia ortodossa*, Brescia, Queriniana, 1993; N.A. Matsoukas, *Teologia dogmatica e simbolica ortodossa*, 2 voll., Roma, Ed. Dehoniane, 1995-96; V. Lossky, *A immagine e somiglianza di Dio*, Bologna, Ed. Dehoniane, 1999; K.C. Felmy, *La teologia ortodossa contemporanea. Una introduzione*, Brescia, Queriniana, 1999; Y. Spiteris, *Salvezza e peccato nella tradizione orientale*, Bologna, Ed. Dehoniane, 1999.

Per la storia e l'ideologia politica dei paesi ortodossi: D. Obolensky, *Il Commonwealth bizantino. L'Europa orientale dal 500 al 1453*, Roma-Bari,

Laterza, 1974; A. Pertusi, *Il pensiero politico bizantino,* riedizione postuma a cura di A. Carile, Bologna, Patron, 1990; A. Ducellier *et al*., *Bisanzio*, Torino, Einaudi, 1988; A. Carile, *Materiali di storia bizantina*, Bologna, Lo Scarabeo, 1994; A. Carile, *Immagine e realtà nel mondo bizantino*, Bologna, Lo Scarabeo, 2000. Si rimanda anche agli *Atti* dei Seminari internazionali di studi storici *Da Roma alla Terza Roma* – organizzati annualmente a Roma in Campidoglio dall'Università di Roma «La Sapienza» – che vengono pubblicati dalle Ed. Herder di Roma.

Per la liturgia: R.F. Taft, *Storia sintetica del rito bizantino*, Città del Vaticano, Lib. Ed. Vaticana, 1999; *Compendio liturgico ortodosso,* a cura di A. Lotti, Rimini, Il Cerchio, 1990; *Anthologhion di tutto l'anno,* 4 voll., a cura di M.B. Artioli, Roma, LIPA, 1999-2000.

Per le icone: A. Jevtic´, S. Skliris, Ch. Yannaras *et al*., *In un'altra forma. Percorsi di iniziazione all'icona*, Sotto il Monte (Bg) - Schio (Vi), Servitium - Interlogos, 1996.

Per il monte Athos: M. Capuani, *Monte Athos. Baluardo monastico del cristianesimo orientale,* Novara, Europia, 1988; Basilio di Iviron *et al*., *Voci dal Monte Athos*, Sotto il Monte (Bg) - Schio (Vi), Servitium - Interlogos, 1994.

Per i santi di tutte le Chiese ortodosse: *Enciclopedia dei santi. Le Chiese orientali*, 2 voll., Roma, Città Nuova, 1998-99.

Per i rapporti dell'Ortodossia con le altre Chiese e confessioni cristiane: G. Zervos, *Il contributo del Patriarcato Ecumenico per l'unità dei cristiani*, Roma, Città Nuova, 1974; W. de Vries, *Ortodossia e cattolicesimo*, Brescia, Queriniana, 1983; Ch. Yannaras, *Verità e unità della Chiesa*, Milano, CENS-Interlogos, 1995; *Atenagora. Chiesa ortodossa e futuro ecumenico. Dialoghi con Olivier Clément*, postfazione di A. Riccardi, Brescia,

Morcelliana, 1995 (a questa voce «ecumenica» fa riscontro, con opposte vedute: S. Livi, *Attualità del simbolo. Una lettura ortodossa del credo niceno-costantinopolitano*, Milano, Franco Angeli, 2001).

Esistono in Italia collane finalizzate a far conoscere testi, antichi e moderni, della tradizione ortodossa, curate da comunità monastiche cattoliche, come la Piccola Famiglia dell'Annunziata, fondata da Giuseppe Dossetti, con sede a Montesole (Marzabotto-Bo) – a cui si deve la monumentale traduzione de *La Filocalia*, 4 voll., Torino, Gribaudi, 1982-87 –, o interconfessionali, come la Comunità di Bose (Magnano-Bi), che ha acceso, nelle Ed. Qiqajon, le collane *Padri orientali* e *Spiritualità orientale*, *Testi dei padri della Chiesa* e *Spiritualità ortodossa*, e che tiene annualmente convegni internazionali di studio in collaborazione con il patriarcato ecumenico e con quello di Mosca, provvedendo poi alla pubblicazione degli *Atti*. Segnaliamo infine le seguenti altre collane: *Ecumene. Collana di vita e teologia ortodossa*, promossa dal centro Studi Ecumenici Giovanni XXIII di Sotto il Monte (Bg) e dall'Associazione Culturale Interlogos di Schio (Vi), diretta da F. Geremia; *Teologia ortodossa neo-greca* e *Spiritualità del Monte Athos*, entrambe dirette da E. Pavlidou, presso le Ed. Dehoniane di Roma. A sua volta le Ed. Dehoniane di Bologna, presso la collana *Etica teologica oggi*, hanno dato spazio ad autori ortodossi, come Ch. Yannaras, *La libertà dell'ethos. Alle radici della crisi morale in Occidente*, 1984, e G.I. Mantzarides, *Etica e vita spirituale. Una prospettiva ortodossa*, 1989.

Siti *internet* relativi all'Ortodossia: http://www.ortodoxia.it/; http://www.epnet.gr (generali); http://www.patriarchate.org/ (patriarcato ecumenico); http://www.ortodossia.it/ (metropoli ortodossa d'Italia); http://www.greekorthodox-alexandria.org/; http://www.greece.org/gopatalex/ (patriarcato di Alessandria);

http://www.jerusalem-patriarchate.org/ (patriarcato di Gerusalemme); http://www.russian-orthodox-church.org.ru/ (patriarcato di Mosca); http://www.pravoslavie.ru/; http://www.patriarchia.ru/ (Ortodossia russa); http://www.spc.org.yu/ (patriarcato di Serbia); http://www.ecclesia.gr/ (Chiesa di Grecia); http://www.orthodoxalbania.org/ (Chiesa di Albania); http://www.goarch.org/ (archidiocesi greco-ortodossa d'America); http://www.oca.org/ (Chiesa ortodossa d'America); http://www.rocor.org/ (Chiesa ortodossa russa all'estero); http://www.medialab.ntua.gr/athos/gr/general/top.htm/; http://www.ouranoupoli.com/athos/athos.htm/ (monte Athos).