

Appendice. Il mondo religioso bizantino

0. Premessa

Descrivere il mondo religioso bizantino in maniera compiuta e scientifica, sulla base delle letture e informazioni che abbiamo reperito, è impresa assolutamente impossibile. In questa appendice offriremo al lettore un'immagine che discende solo dai dati raccolti magmaticamente dalle letture fatte e probabilmente mal assemblati e quindi una chiave di lettura limitata e una prospettiva definita dalla dichiarata parzialità del materiale consultato.

Quello che ci sentiamo di scrivere è che il mondo bizantino è stato, sotto questo profilo, un inimitabile, appassionato e arguto intellettualmente interprete del cristianesimo e, soprattutto, la lotta religiosa rimase una lotta di massa, per certi versi democratica, come nel tardo antico e nel basso impero romano, cosa che non proseguì nell'Europa altomedioevale. A mio sindacabile giudizio, solo a Bisanzio, le questioni della religione continuarono a conformare un'opinione pubblica e un immaginario popolare che offriva un ruolo storico, teleologico ed ecumenico, al potere politico e istituzionale; nel resto dell'Europa questo ruolo declinò affatto e, forse, già nell'ultimo secolo di vita dell'impero romano, in occidente, la crisi di questa ecumenicità, finalismo ed escatologia legate al potere politico si era ampiamente manifestata. La sostanziale indipendenza dalle istituzioni civili e la relativa extraterritorialità che acquisisce il vescovo di Roma già nel IV secolo, prendendo in eredità l'ecumenismo politico espresso dall'impero, lo seppellirono gradualmente, sostituendolo con qualcosa di completamente diverso. Non così avvenne nella parte orientale dell'impero.

Nella transvalutazione di tutti i valori che l'emergere del tardo antico propose, Bisanzio, tradizionalista per eccellenza, ipostatizzò questa rivisitazione e ne fece una salda ortodossia religiosa e l'origine della sua dottrina politica.

1. Paganesimo

All'inizio era il paganesimo come in tutto il mondo romano. Il paganesimo non muore subito e in conseguenza dei provvedimenti di legge dell'impero di Costantino che dal 312 in poi vengono emanati. Il paganesimo resiste, invece.

Si tratta di un complesso di credenze, liturgie e 'superstizioni' che continuano ad affascinare l'immaginario degli uomini e che è legato a specificità locali e al fatto che, nell'inclusivismo religioso romano, ogni divinità poteva venire accettata dentro il *pantheon* dell'impero; alla fine, tranne qualche situazione irriducibile (Ebrei, manichei, zoroastriani e cristiani), questo progetto di assimilazione e inclusione religiosa funzionò. Va inoltre annotato che, spesso, questa irriducibilità fu solo apparente e formale: soprattutto il mondo ebraico e quello cristiano individuarono, non senza difficoltà e contraddizioni, un piano di compatibilità e coesistenza con l'ideologia imperiale.

Dopo il 312 l'amministrazione imperiale preferì decisamente il cristianesimo e la gerarchia ecclesiastica da quello espressa e questo sconvolse i piani dell'inclusione religiosa che erano stati propri dell'alto impero; già il terribile III secolo, durante la lunga anarchia militare, aveva fatto presagire la necessità di una costituzione di una vera monoliticità religiosa e la strutturazione di una confessione religiosa di stato e centralizzata.

Nella parte occidentale dell'impero la religione pagana, nonostante la sua decapitazione istituzionale sancita nel 380, rimarrà egemone almeno fino al VI e VII secolo e componente minoritaria ma imprescindibile delle credenze fino al medioevo avanzato, riteniamo almeno il X secolo.

Nella parte orientale, invece, quella che sarà investita dall'esperienza dell'impero bizantino, il paganesimo era già minoritario in epoca tardo romana, almeno in aree come la Siria e l'Egitto, e nonostante resistenze anche notevoli e documentate storicamente per il VI secolo, nel VII secolo terminò ogni influenza, a parte alcuni elementi folclorici di quello che si mantennero fino all'VIII nel modo di intendere alcune ricorrenze, feste ed eventi annuali.

L'oriente romano, quindi il mondo bizantino, chiuse i conti con il paganesimo con almeno trecento anni di anticipo rispetto all'occidente.

La storia religiosa di Bisanzio è per gran parte, se non esclusivamente, una vicenda che riguarda i cristiani.

2. Il nuovo paganesimo e i cristiani

Inoltre, a partire dal III secolo, il pensiero e la liturgia pagana assumono una *facies* nuova, un nuovo volto e vanno incontro ai nervosismi ultimi, abbandonando il localismo che li aveva caratterizzati. Il problema del significato della vita e del rapporto con il potere diviene centrale e si affacciano nuovi gruppi pagani e nuovi interessi religiosi che fanno riferimento a questa materia.

Il tradizionale localismo esoterico ed escatologico che aveva contraddistinto la teologia pagana classica ed ellenistica viene meno anche se lascia importanti tracce.

Si delinea, anche nel campo pagano, tenendo dietro a quello cristiano, un disegno e un pensiero universale.

Il cristianesimo, per ragioni che non stiamo qui a ripetere, seppe vincere questa nuova concorrenza verso l'universalismo che, poi, era quasi il corrispettivo dell'ecumenismo imperiale, e a diventare la religione adatta a rappresentare la cultura religiosa del tardo impero romano.

Per ritornare in un solo capoverso sull'argomento già abbondantemente affrontato in questi appunti, al contrario di manichei e neo pagani, i cristiani seppero ricuire, nell'emotività e nella passione degli uomini, la divisione che stava tra il bene, la giustizia e l' al di là e il male, l'ingiustizia e al di qua. Questa irconciliabilità, al contrario, era sottolineata e teorizzata da manichei e neo pagani.

Da parte dei cristiani, quindi, la fine del mondo non era messa in diretta relazione con la fine dell'impero, mentre, al contrario, per il pensiero pagano rinnovato in forme universalistiche, il trionfo dei barbari si identificava anche con la definitiva, spesso immaginata come 'liberatoria e emancipante', fine di questo mondo.

3. Il cristianesimo rivoluzionario

Seguendo questa giusta tesi nell'oriente romano l'ipotesi di mediazione proposta dai cristiani avrebbe dovuto ottenere un notevole successo e avere subito o molto presto consenso sociale. Non fu affatto, però, così, la storia non è affatto così lineare e l'ipotesi mediatrice si presentò dopo un periodo di consenso 'rivoluzionario'.

L'oriente romano era più avanti, almeno di due secoli, sotto questo profilo rispetto al resto dell'impero. E così nel I e II secolo i cristiani si presentarono, nella parte orientale, davvero come un gruppo di manichei *ante litteram* e coloro che avrebbero distrutto alla base le ingiustizie che animavano il grande impero transazionale, in un'epoca nella quale manicheismo e soteriologia pagani non erano ancora sorte. Nella libellistica cristiana orientale del III secolo sono continui i riferimenti alle *nationes* oppresse dall'universalità e dall' indifferenza dell'impero e, addirittura, ai goti liberatori dell'umanità soggiogata.

E su queste basi che in terre autonomiste e ribelli come Siria ed Egitto il cristianesimo fece proseliti e poi divenne, dalla prima metà del III secolo, maggioritario. Soprattutto in Egitto la tendenza a collocare il campo della pratica cristiana su un terreno antagonista verso le istituzioni romane è forte e assume valenze apocalittiche.

In Egitto in pieno IV secolo i cristiani, o meglio parte di quelli, iniziano a datare gli anni dall'epoca dei martiri e cioè dall'epoca della grande persecuzione ordinata e organizzata da Diocleziano.

4. Cristiani e persecuzioni

Il terreno politico si ribaltò, curiosamente, già dalla metà del secolo precedente e tutto quello che aveva fatto ottenere proseliti al cristianesimo, almeno in oriente e nelle province più instabili e irrequiete, venne radicalmente abbandonato.

Il pensiero gnostico che cercava di coniugare l'emanatismo platonico con una certa visione manichea del mondo, in massima parte rappresentato da Origene, venne condannato e la chiesa si dispose a darsi una struttura unitaria e a dotarsi di una precisa gerarchia anche dottrinale e dogmatica.

Nel frattempo, appunto, attraverso una rivalutazione della interpretazione letterale del vangelo, la chiesa scopriva che il pensiero di Cristo era un pensiero di mediazione e non di antagonismo e contrapposizione. Non si abbandonavano, si badi bene, le ipotesi apocalittiche che erano

inevitabilmente presenti nel testo sacro ma quelle venivano condotte al di fuori del campo della politica e della vita pratica, cosa che neo pagani e manichei non facevano.

Insomma l'apocalisse cristiana, al contrario di quella pagana, non si realizzava contro questo mondo ma rappresentava il raggiungimento di una nuova sintesi tra terreno e divino che, nei fatti, non aveva effetti pratici sul mondo del politico e, semplicemente, lo ignorava.

Paradossalmente fu la chiesa della parte occidentale dell'impero, dove il proselitismo era molto meno avanzato, a cogliere per prima la necessità di questa nuova sintesi e visione.

Non fu affatto un processo indolore: passare dalle invettive di Commodiano contro l'impero che per quelle era solo uno strumento di guerra e di repressione delle *nationes* a una visione secondo la quale Roma e il suo mondo entravano a far parte in modo positivo del disegno divino non fu facile. Si passava, infatti, a una sostanziale indifferenza verso la questione politica.

Ci furono, inevitabilmente, delle resistenze che si manifestarono tutte intorno alla vicenda del reintegro di coloro che durante le persecuzioni di Diocleziano avevano abiurato la fede, i cosiddetti *traditores* che, spesso, erano stati eminenti membri della gerarchia ecclesiastica.

Secondo questa nuova visione non aveva alcun senso impedire a costoro di rientrare nelle comunità cristiane e in alcuni casi riprendere in quelle il ruolo di guide: la persecuzione, infatti, era un fatto storico e politico che nulla aveva a che vedere e nulla provava intorno alla vera fede. Chi aveva sbagliato nella storia e nell'atteggiamento verso l'impero e la sua persecuzione non aveva perso la fede e nulla provava quel cedimento intorno alla bontà della sua convinzione religiosa.

Al contrario, non a caso soprattutto in Egitto e anche nell'Africa romana, gran parte delle comunità rifiutavano la riammissione dei *lapsi*, di coloro che avevano sbagliato e si erano persi durante la campagna persecutoria: l'errore nella storia, l'errore politico aveva, per quelle vedute, anche una valenza religiosa.

Certamente i provvedimenti di Costantino aiutarono l'affermazione della chiesa 'rinnovata' anche in oriente e nelle realtà più turbolente poiché si aveva la prova provata del fatto che l'impero non era il grande nemico ma tutto ciò lasciò in oriente un'ombra e una notevole diffidenza verso la nuova gerarchia unificata della chiesa, soprattutto quando questa veniva sponsorizzata e appoggiata dagli imperatori convertiti.

Le comunità cristiane di Egitto e Siria per tutto il IV secolo mantennero un atteggiamento critico e prudente verso queste nuove intromissioni e verso una gerarchia dogmatica e dottrinale univoca. Le grandi chiese di Antiochia ed Alessandria conservarono la loro autonomia e più di una volta si scontrarono con gli imperatori e mantennero con il vescovo di Roma un legame ambiguo e mutevole.

Questa temperie assunse rapidamente aspetti teologici: il patriarcato di Alessandria mantenne posizioni radicalmente critiche verso le teorie di Ario che, al contrario, erano in parte appoggiate dagli imperatori, Costantino in testa, e dalla fine del IV secolo buona parte della chiesa egiziana iniziò a praticare un'ipotesi teologica sulla natura di Cristo che la individuava dal resto del mondo cristiano.

Nel V secolo la spaccatura cristologica provocò delle vere prese di posizioni imperiali che addirittura si tramutarono in fenomeni persecutori contro le nuove vedute degli Egiziani.

5. Teologia e storia

Scrivere del complesso di tendenze teologiche, liturgie, credenze e valori religiosi in Bisanzio non è affatto una facile impresa, anche perché, come appena scritto, il dato storico di partenza è eterogeneo e percorso da contrapposizioni e malumori. La storia bizantina, sotto questo profilo, è complessa e articolata in diversi momenti e tra i diversi gruppi sociali ed etnici che compongono l'impero e la sua società.

Quello che, in generale però, contraddistingue il mondo religioso della *basileia* è una tendenza altissima alla speculazione teologica. Questa tendenza, questo amore per il ragionamento e l'interpretazione si portò dietro, inevitabilmente discussioni, conflitti e contraddizioni e determinò l'emergere di correnti teologiche.

Questa inclinazione all'uso della speculazione filosofica, del metro della filosofia ellenica, nelle questioni teologiche genera tutte le altre caratteristiche del mondo religioso bizantino.

Il secondo elemento unificante e caratterizzante, infatti, sotto il profilo storiografico, il mondo religioso bizantino è il fatto che queste correnti e fazioni coinvolsero non solo l'alta gerarchia ecclesiastica e le classi elevate ma anche quelle popolari attraverso una rete comunicativa che poco

conosciamo ma che ebbe al suo centro l'ambiente monastico. La democratizzazione della religione, processo sorto tra III e IV secolo e in epoca tardo romana, proseguì nel mondo bizantino, secondo una grande eredità.

E infatti la terza caratteristica del religioso bizantino è la presenza capillare, tanto nelle città quanto nelle campagne, di nuclei monastici, con una diffusione inimitabile per l'occidente. Attraverso i monaci erranti la speculazione teologica si democratizzava, si portava al popolo, oltre che grazie alle omelie di vescovi e patriarchi.

6. L'umano e il divino

6.1. Occidente ed oriente cristiano

Fin dal suo sorgere, ancora in epoca tardo romana, la comunità cristiana della parte orientale dell'impero fu interessata dalla contrapposizione tra atanasiani e ariani.

In epoca protobizantina dominò la scena la contrapposizione tra nestoriani, monofisiti e ortodossi che proseguì anche in epoca bizantina almeno fino alla metà del VII secolo, semplificandosi, però, nella sola divisione tra ortodossi e monofisiti. Sorsero, inoltre, correnti intermedie, come quelle dei monoteliti e dei monoenergeti.

Questi movimenti si costituirono, fundamentalmente, intorno all'interpretazione dell'autentica natura di Cristo e in generale su quello che si nascondeva dietro quella cioè a dire la precisa definizione della relazione del divino con l'umano e il terreno.

Negli ortodossi e nei nestoriani o duofisiti, prevaleva, inoltre, una lettura essoterica e letterale dei vangeli, secondo la quale la vicenda storica di Cristo bastava a sé stessa, giustificando una teologia per la quale l'umanità di Cristo, la sua vita, i suoi sentimenti e non ultima la sua passione si congiungevano misteriosamente con il piano divino ed erano il nuovo elemento della divinità. Nonostante il fatto che la lettura letterale del testo avvicini questi cristiani all'aristotelismo, al materialismo implicito nel pensiero dello stagirita, le relazioni con la precedente cultura filosofica e con il razionalismo ellenico erano, immediatamente, problematiche.

Monofisiti, monoteliti e monoenergeti, invece, anche se non l'abbracciavano organicamente, proponevano una visione emanatista del Cristo, come prodotto di una emanazione di Dio padre e come una sua ipostasi, seguendo in questo semmai gli epigoni di Platone e conciliandosi meglio con la precedente cultura ellenica. Proprio nelle terre dove il cristianesimo si diffuse precocemente (Siria ed Egitto) l'umanità del Cristo risultò indigesta, complice, paradossalmente, l'eredità della filosofia ellenica e la sua diffusione e questo determinò correnti di pensiero contrapposte.

6.2. L'arianesimo e gli altri

Già nell'arianesimo del III secolo che, non a caso, nacque in Egitto ma si diffuse in Siria, l'ipotesi trinitaria era ampiamente emendata e Cristo veniva pensato come una sorta di automa guidato dallo spirito del padre. Simili le ipotesi adozioniste, anche se sotto il profilo della concezione antropologica di Gesù opposte, secondo le quali Gesù non era il figlio di Dio nel vero senso della parola ma era stato adottato e illuminato dal Padre, che, nei fatti, era un padre adottivo.

Anche, e non a caso, il primo grande filosofo cristiano, anch'egli egiziano seppur appartenente alla comunità di lingua greca, Origene, pur negando qualsiasi tesi adozionista e difendendo il concetto di trinità, postulava, platonicamente, la presenza di tre ipostasi della stessa natura e perfettamente collaboranti ma separate nella sfera di azione (il padre creatore, lo spirito santo che porta l'amore verso il figlio e il figlio, la materia).

Nel IV e V secolo si verificò una forte reazione alle ipotesi ariane, adozioniste e modaliste ma non univoca. In Egitto la reazione provocò il suo contrario che, paradossalmente, assomigliava, però, al suo avversario: il monofisismo. Secondo i monofisiti Cristo era figlio di Dio e Dio nel senso pieno del termine, avendo perduto la sua natura umana al momento della concezione, tutto questo depotenziava l'umanità del Cristo, negava nei fatti il mistero dell'incarnazione e faceva del Gesù storico una sorta di parvenza e rappresentazione cosa che, inconsapevolmente, li avvicinava ai nemici ariani. Sull'opposto schieramento si trovarono i duofisiti, radicati soprattutto in Siria, che esaltavano la doppia natura del

Cristo, e affermavano che Maria non era la madre di Dio, ma solo dell'uomo che sarebbe stato Dio.

6.3. Il cristianesimo diffuso dell'oriente

Qui ci siamo fermati ai massimi sistemi, ma il numero di interpretazioni che produssero correnti teologiche, qualche volta scissioni e spesso sette religiose, nel mondo orientale del III – VI secolo è davvero impressionante: gli adozionisti si divisero in almeno una decina di scuole di pensiero, i monofisiti in una mezza dozzina, per non tener conto nell'elenco delle decine di sette gnostiche che del problema della trinità e della creazione del mondo fecero motivo di discussione e scontro reciproco.

Di gran parte di queste scuole di pensiero furono fondatori uomini provenienti dalle classi egregie, ma molte altre sorsero dal mondo delle classi subalterne ed ebbero come guide elementi provenienti dal mondo degli artigiani e del commercio. Tutto questo fu il portato del fatto che, conseguentemente a quello che era accaduto durante il III secolo, la speculazione religiosa e filosofica era divenuto un fenomeno di massa e non ristretto ad alcune élite intellettuali.

Quelle che ebbero un peso storico, quantomeno nella storia dei massimi sistemi alla quale siamo ridotti a scrivere, furono, certamente, le correnti monofisite e nestoriane e poi, in epoca iconoclasta, le teorizzazioni pauliciane che, poco più tardi, esportate nei Balcani, divennero il bogomilismo. Esiste un incredibile intreccio in base al quale non è possibile creare relazioni lineari tra i diversi e numerosi fronti eretici ma esiste al loro fondamento un dato che non è condivisibile dall'occidente: il ragionamento filosofico sul testo sacro.

6.4. L'iconoclastia e i Pauliciani

L'iconoclastia che dominò la scena per un secolo e mezzo, dall'VIII a metà del IX, ereditò, per certi versi, queste inquietudini e problematiche, ma, va scritto non in modo approfondito. Se è vero che uno dei propugnatori della più rigorosa severità iconoclasta, l'imperatore Costantino V copronimo (741 – 775), si rifece, in qualche misura, alla polemica dei monofisiti contro l'umanità di Cristo, è altrettanto certo che gli iconoclasti evitarono quasi sempre di addentrarsi in questioni cristologiche e trinitarie, ormai lontane e superate dall'attualità politica. Molto maggiore influenza lo ebbe, in quel periodo, la contemporanea critica mussulmana alle immagini che equiparava l'iconodulia al paganesimo e non casualmente l'iconoclastia radicale allargò la critica delle raffigurazioni del divino alla critica del culto di Maria e dei santi che venne, almeno per qualche decennio, proibito.

Superata la crisi iconoclasta, a partire dal IX secolo, la profondità della speculazione si riduce ulteriormente ma non cessa e se le problematiche cristologiche rimangono in secondo piano, al contempo, il problema della autentica relazione tra divino e umano mantiene posizione polare.

Emblematica la contrapposizione tra chiesa greca e romana intorno alla processione dello spirito santo dal Padre al Figlio, nella quale la chiesa orientale disegnava una maggiore distanza del Padre dal Figlio che non poteva dividerne alcuni attributi e poteri divini. Ancor più paradigmatica il sorgere di eresie come quelle dei pauliciani e poi dei bogomili che proponevano una netta separazione tra terreno e umano, quasi in forma manichea.

I pauliciani, a esempio e in pieno VIII secolo, riprendendo tesi gnostiche che si erano contaminate con il neoplatonismo, separarono nettamente il dio creatore, il demiurgo platonico, (che era identificato con il Dio dell'antico testamento) contro il Dio redentore, Gesù: il Dio della Bibbia era stato creatore della terra e della materia e dunque del male, il Dio dei Vangeli era tutt'altra cosa, era il nuovo Dio, propiziatore del distacco dalla materia e del riscatto dell'uomo da quella. Alla fine il Dio ebraico era una divinità malvagia, secondo queste analisi, un vero demone travestito, che aveva creato il tempo e rotto la sua infinità, creando la materia, fonte di sofferenza. Il vero Dio, secondo i pauliciani e i loro eredi bogomili, era un altro Dio dell'assoluta eternità del tempo, anzi era un Dio della negazione del tempo, precisamente come, in forma non plebea, affermavano Origene e Montano cinque secoli prima.

7. Il tempo, Platone e la Bibbia

L'invenzione del tempo, che è un'invenzione ebraica ereditata dalla cultura cristiana 'ortodossa', non fu digerita proprio dalle parti dell'impero che erano abbondantemente cristianizzate, se

non nella forma platonizzante, che negava l'inizio del tempo e del mondo come fatto autentico e lo confinava ai luoghi della metafora e della simbologia. Fin dal I secolo la contrapposizione tra Cristiani ed Ebrei in occidente mancò quasi del tutto, per poi ricomparire, ma solo come fenomeno di ritorno (e con ben altre motivazioni), intorno al X secolo, mentre l'antagonismo tra cristiani ed ebrei divenne fondamentale nelle comunità religiose di Siria, Palestina ed Egitto ed era un conflitto che nasceva sul concetto di Dio e del tempo.

Alessandria, già alla fine del III secolo, sotto l'impero di Aureliano, si presenta come una città divisa in tre rioni equivalenti per potenziale demico e importanza politica: quello ebraico, quello cristiano e quello pagano. Dalle poche notizie che abbiamo erano assolutamente più frequenti gli scontri tra cristiani ed ebrei che non tra pagani e cristiani, anzi, paradossalmente, i pagani si trovavano spesso in alleanza con gli ebrei.

Per molte componenti cristiane dell'oriente romano e del primo mondo bizantino, il dio degli Ebrei era, alla fine, satana, *Satanael*, secondo il posteriore linguaggio bogomila.

L'atteggiamento ufficiale della chiesa, dell'ortodossia e, per quanto scritto, degli imperatori, rispetto al Dio della Bibbia fu altalenante. A Costantinopoli, dopo il VI secolo, fu approvata una sola versione della Bibbia e tutte le precedenti messe all'indice e la comunità ebraica che non si sottoponeva all'accettazione della bibbia dei 'sessanta', approvata dall'imperatore, venne bandita.

In generale, però, la storia raccontata dall'antico testamento divenne paradigma della stessa vita imperiale e l'invenzione biblica del tempo fu recepita in maniera carismatica dal calendario bizantino e da Bisanzio, addirittura il regno di Salomone divenne paradigma del governo del nuovo impero romano e cristiano dell'oriente.

Quindi, dopo un iniziale atteggiamento antiebraico, ben rappresentato dai discorsi di Giovanni Crisostomo tra IV e V secolo, e superata una diffidenza 'filosofica' rispetto al creazionismo ebraico, e questo nel V secolo, l'atteggiamento generale verso l'ebraismo fu, in buona sostanza, di tolleranza e accettazione. Questa relazione, comunque, non fu lineare anche perché pesava su quella la tradizione giuridica romana, rinverdata da quella giustiniana e così, intorno al 720 Leone III, a fronte di un rinnovato proselitismo ebraico, emanò un decreto contro gli Ebrei che ne ordinava, pena la morte, l'immediata conversione. Nel XIII secolo, però, a Costantinopoli esistevano comunità ebraiche e sinagoghe e, non a caso, uno dei *casus belli* tra crociati e bizantini fu l'aggressività da parte di questi ultimi verso le sinagoghe presenti nella capitale.

8. Ortodossia: divergenze e convergenze

Esiste, poi, il problema dell'ortodossia, cos'è l'ortodossia in una contesto così movimentato? Il problema dell'ortodossia non può essere assolutamente sciolto dal diretto intervento imperiale nelle questioni teologiche, come dalle mutevoli alleanze tra i diversi patriarcati.

Un'altra caratteristica del mondo religioso bizantino è, infatti, quella di non possedere una gerarchia monolitica, ma diversi centri di potere ecclesiastico, segnatamente Costantinopoli, Antiochia, Gerusalemme e Alessandria, spesso ciascuno dominato da una corrente teologica specifica.

Queste quattro potenze, questi quattro patriarcati, solo indirettamente e spesso malvolentieri fanno riferimento e riconoscono la supremazia del vescovo di Roma e ancor meno volentieri digeriscono l'intervento dell'imperatore nelle questioni teologiche.

Il problema dell'ortodossia e della definizione dell'ortodossia in Bisanzio non è affatto di facile soluzione e, infatti, nella *basileia* non possiamo definire una precisa e netta ortodossia, universalmente valida, e molto spesso solo l'intervento imperiale in materia, emblematici i casi dei 'tre capitoli' del VI secolo e del monotelismo e monoergetismo del VII, riuscivano a produrre, con la forza della legge e della polizia, un'ortodossia spesso storicamente circoscritta e transitoria.

Tanto è vero che si sente la necessità di usare il termine solo nella parte orientale del mondo cristiano di allora.

8. Convergenza definitiva

C'è un elemento unificante, però, all'interno del frazionato mondo religioso bizantino e orientale: quello della liturgia e delle credenze liturgiche.

8.1. Particolari osservanze

L'osservanza di alcune pratiche ecclesiastiche contraddistingue la vita religiosa orientale, alcune importanti altre molto meno.

Innanzitutto un generale rifiuto della tonsura della barba per monaci e chierici, che quindi, spessissimo, tenevano i capelli e la barba incolti e lunghi. Poi erano elementi minori e quasi folcloristici: le scadenze dei digiuni solitamente interessavano il mercoledì e il venerdì e si portavano dietro anche l'interdizione alla detersione e alla pulizia personale mentre il rito dell'eucarestia veniva effettuato usando pane lievitato al contrario che in occidente.

In secondo luogo la possibilità di avere una vita matrimoniale, proseguendola nel caso di chierici e clero secolare o, addirittura di avviare nuove relazioni matrimoniali per i monaci. Solo i vescovi, alla fine, dovevano rispettare l'obbligo della castità e giungere celibi all'investitura. In generale, quindi, il matrimonio non viene vissuto come un'istituzione in aperto conflitto con la vita clericale, tranne che nelle sue supreme gerarchie.

Questo dato non entra in conflitto con il fatto che la formalizzazione ecclesiastica bizantina ritenne il matrimonio evento religioso, molto prima che in occidente. Seguendo la tradizione romana, fino all'VIII secolo, il matrimonio si riduceva a un'unione di fatto che solo e informalmente poteva essere 'sacralizzata' e sovrintesa da una presenza ecclesiastica: gran parte delle unioni bizantine era fatto eminentemente civile e solo raramente, soprattutto nelle classi subalterne, otteneva un secondo e informale riconoscimento ecclesiastico in una cerimonia che quasi mai si svolgeva dentro i templi ma semmai sui loro sagrati.

Al contrario dell'occidente, dove il processo è più tardivo, dopo il IX secolo, il matrimonio religioso divenne il coronamento e la vera autenticazione dell'unione di coppia. Addirittura compare, cosa sconosciuta al coevo occidente e alla tradizione romana, l'istituto del fidanzamento, una promessa *sponsalis* (in latino), di futuro matrimonio stabilita dai genitori delle coppie.

In epoca Comnena (XII secolo) il fidanzamento divenne questione religiosa e si confuse con il matrimonio, rifluendovi.

Alla nascita del matrimonio seguì l'istituzione del divorzio che, in epoca classica, era una separazione consensuale dei coniugi senza alcuna implicazione religiosa ma solo civile, e, in buona sostanza, riguardava solo la concertazione tra famiglie sulla divisione dei beni dei divorziati.

8.2. Chiese in lingua

Il secondo elemento di somiglianza e solidarietà tra le chiese orientali fu nel fatto che le messe e le omelie erano recitate in madre lingua: greco, aramaico, copto, arabo e slavo; cosa assolutamente non condivisa dal mondo occidentale dove il latino esercitava una sorta di imperialismo linguistico e culturale nella vita ecclesiastica. Certamente questo plurilinguismo fu il prodotto della genesi stessa delle chiese orientali che rifiutarono categoricamente la centralizzazione ecclesiastica di epoca tardo romana e poi protobizantina che rispecchiava la volontà centralistica dell'ormai tramontato *imperum romanum*.

Questo tratto genetico, ereditato dal tormentato periodo che va dal II al V secolo, farà in modo che le lingue nazionali pretesero di descrivere e realizzare la liturgia e si sostanziò in una teoria ecclesiastica precisa, che dominerà, tutto il modo di intendere la gerarchia ecclesiastica e il relativo diritto: il concetto di pentarchia.

La pentarchia prevedeva cinque grandi e supremi centri della cristianità: Roma, Costantinopoli, Antiochia, Gerusalemme e Alessandria. All'interno di questi centri, secondo gli ideologi della pentarchia, veniva riconosciuta al vescovo Roma una supremazia ma non nella forma di una indiscutibile superiorità dottrinale e teologica alla quale avrebbero dovuto subordinarsi gli altri patriarcati, un'autorità indiscutibile e sanzionante in materia di fede e interpretazione del testo, ma sotto la specie di quella che, latinamente e seguendo il diritto costituzionale romano, si sarebbe detta *principalis potestas*. In buona sostanza le vedute e prese di posizione del vescovo di Roma avevano una certa preminenza ma non una indiscutibile autorità e potevano essere impugnate e se non rifiutate quanto meno criticate e a quelle esisteva un diritto di appello, che solitamente comportava la

convocazione di concili ecclesiastici sulla materia in discussione.

Sotto questo profilo l'amministrazione superiore della chiesa assomigliava molto da vicino all'amministrazione politica del basso impero, divisa in quattro prefetture e in distinti centri di potere (Treviri, Milano, Roma, Sirmio, Costantinopoli, Antiochia e Alessandria) dentro i quali la sede di Roma esprimeva solo, appunto, una *pricipalis potestas*, un maggior carisma ma nulla di politicamente indiscutibile.

9. Chiesa ed esercito

Altro importante elemento di distinzione tra oriente e occidente stava nel disprezzo verso la vita militare: secondo l'ideologia bizantina il militare, anche colui che portava le armi contro i mussulmani, era, comunque, un assassino. Questo atteggiamento determinò pratiche penitenziali adottate nell'esercito stesso: il soldato che avesse ucciso più di tre nemici in battaglia doveva osservare una sorta di anno sabbatico durante il quale deponeva le armi e lasciava il reparto.

Questa censura portò con sé, inevitabilmente, il rifiuto dell'ideologia crociata come nel caso di Niceforo II (963 – 969). In quel caso il patriarca si oppose alla richiesta del *basileus* secondo la quale ogni soldato morto in Siria, combattendo gli Arabi, doveva essere insignito del titolo di martire della fede e ribadì che anche chi combatte e uccide gli infedeli è un assassino aggiungendo che la via verso la conversione non poteva essere aperta con la spada.

Di tutt'altro segno era l'atteggiamento della chiesa occidentale in relazione a queste cose che anzi sponsorizzava e benediva le imprese contro i mussulmani di Spagna e più tardi le imprese in terra santa. Al contrario, le grandi crociate, non videro mai protagonisti i patriarchi d'oriente e raramente gli imperatori stessi, anzi forti erano le diffidenze verso quelle imprese anche nel mondo politico bizantino.

10. Monachesimo

10.1. Monaci di città

Altro elemento non condiviso dal mondo religioso europeo, almeno fino al XII secolo, fu la forma delle comunità monastiche. Mentre in Europa i cenobi fondavano la loro economia sull'agricoltura ed erano ubicati nel contado, a Bisanzio alle comunità poste in campagna si associarono numerosissime iniziative monastiche urbane.

Le comunità monastiche urbane fornivano assistenza ai 'nuovi poveri': disoccupati, invalidi, inabili al lavoro e in genere agli emarginati dalla vita sociale delle città; inoltre quelle comunità erano migranti, muovendosi di città in città e spostandosi sul territorio.

Dell'importanza di queste comunità fornisce testimonianza indiretta il corso della rivolta della *Nika*, nel VI secolo, quando gran parte dei manifestanti si dispose e coordinò la sua azione proprio intorno a un monastero urbano, mentre in quello trovarono ricovero fuggitivi e ricercati.

Nel periodo della lotta contro le immagini sacre (VIII – IX secolo) l'attività dei cenobi cittadini ebbe grandissima rilevanza tanto sul fronte iconoclasta quanto in quello iconodulo.

I monaci urbani possedevano una grande potenzialità di presa sulla popolazione ed erano capaci di suscitare movimenti, rivolte e tumulti contro l'attività in campo religioso degli imperatori. Per tutto il primo periodo bizantino, almeno fino al IX secolo, i monaci urbani espressero questa capacità politica in forma magmatica, nervosa e mobile, dopo si vennero a sedimentare comunità più grosse e stabili, come il celebre monastero dello *Stoudion* in Costantinopoli, che non persero, però, la capacità di influenzare l'opinione pubblica e la politica ecclesiastica come nel caso della tetragamia di Leone VI o dell'esicasmo del XIV secolo.

Tendenzialmente, però, il monachesimo bizantino, urbano e non, era un movimento formato da piccole comunità, al massimo una decina di monaci. Non mancavano, inoltre, esperienze eremitiche, come i famosi anacoreti e stiliti urbani, che vivevano appollaiati su colonne o in luoghi sopraelevati e praticavano una vita ascetica e la meditazione. Anche in questo caso il carisma e la capacità di influenzare la pubblica opinione era notevole: qualche volta l'anacoreta abbandonava il suo eremo e scendeva nelle strade soprattutto per contestare alcune intraprese degli imperatori e dei patriarchi e

questo gesto generava simpatia e mobilitazione popolare.

Va annotato che per il periodo posto tra V e VIII secolo l'egemonia nelle opere caritatevoli fu delle imprese monastiche, poi furono i patriarcati ad esprimere questo ruolo e solo dopo il XII secolo, nuovamente, i monasteri ripresero questa loro vocazione.

10.2. Monaci di campagna

La formazione delle comunità monastiche, in verità di confederazioni di piccole cenobi, è fenomeno tipico anche delle campagne. Olimpia in Bitinia e monte Athos in Grecia ne sono esempi: una miriade di iniziative monastiche stringevano alleanze e condividevano risorse e terreni, oltre che, spesso, privilegi imperiali.

Fin da subito, al contrario che in occidente, il lavoro nelle imprese religiose agricole divenne elemento centrale e anche l'applicazione in quello dei normali rapporti di produzione: così i monasteri ebbero servi, coloni e lavoranti salariati. Nel mondo monastico bizantino il lavoro non è un disvalore, anzi il monaco è obbligato a lavorare direttamente la terra, ovviamente soprattutto nei cenobi minori, e la fatica e l'uso delle braccia fu quasi una regola religiosa condivisa in tutti i monasteri agricoli.

Anche in questo campo qualcosa cambiò dopo il IX secolo e spesso i monasteri, lo sappiamo indirettamente grazie alla legislazione imperiale, acquisivano il ruolo di grandi imprese agricole e i monaci di conduttori e amministratori. Precisamente come per i monasteri urbani, però, dopo il XII secolo, il monachesimo agricolo bizantino torna alle sue origini e i monaci, in gran parte, ridiventano 'coltivatori diretti'.

11. Clero secolare

11.1. Democrazia ecclesiastica

L'elezione diretta delle cariche ecclesiastiche è tradizionale del primo cristianesimo e rimase un elemento comune a oriente e occidente almeno fino al V secolo. Poi le chiese e le procedure si differenziarono.

Tanto in oriente come in occidente le massime cariche della gerarchia (patriarchi, vescovi e arcivescovi) continuarono a venir fuori dalle classe eminenti ed egregie, ma il carattere elettivo di quelle orientali restò sempre manifesto: ad esempio, il patriarca di Alessandria era eletto, almeno formalmente, dall'assemblea generale dei fedeli della metropoli.

Per il suo particolare ruolo e per l'ubicazione della sua cattedra, l'elezione del patriarca di Costantinopoli, invece, era certamente soggetta alla validazione dell'imperatore in carica ma se il patriarca era subordinato al *basileus* nella sua assunzione, nei momenti di interregno e di passaggio di potere era fondamentale e imprescindibile il parere del patriarca; così se il patriarca era poco di fronte all'imperatore in carica, l'aspirante alla successione imperiale non era nulla senza il consenso del patriarca, che continuava a rappresentare, anche se solo virtualmente, l'assemblea dei fedeli e dunque del popolo della capitale.

Significative di questa contrattualità e carisma furono l'esperienza patriarcale di Fozio che, in certi momenti, lungo il IX secolo, fu una sorta di 'sindaco' della capitale, quella, svolta nel X secolo, di Nicola e ancor di più nell'XI secolo quella di Michele Cerulario che divenne il rappresentante popolare dell'ortodossia bizantina contro le simpatie unioniste dell'imperatore.

Ancor più marcato il carattere elettivo nella gerarchia ecclesiastica minore: *presbiteroi*, *protoi* e *igumeni* erano quasi sempre eletti direttamente dai fedeli o dall'assemblea dei monaci, favoriva questa democrazia ecclesiastica proprio l'assenza della proibizione del matrimonio e quindi qualsiasi uomo, padre di famiglia e lavoratore poteva diventare un ministro del culto.

11.2. Indipendenza ecclesiastica

Questa mancanza di centralismo determinò, tanto nella vita del clero regolare quanto in quello secolare, la mancanza di una disciplina autentica. È assolutamente sconosciuta, nel mondo bizantino, la formazione di ordini o congregazioni religiose: ogni monastero faceva storia a sé ed era identificato

solo dai suoi possedimenti edilizi o agricoli.

Difficilmente, inoltre, i monasteri riconoscevano la potenza autoritativa in materia di fede del Vescovo o Patriarca al quale erano, distrettualmente, soggetti.

Fenomeno analogo si verifica nel mondo del clero secolare, dove i *prebiteroi* erano largamente indipendenti dal loro responsabile ecclesiastico. Il mondo religioso bizantino non era affatto monolitico e strutturato gerarchicamente.

Le relazioni tra monasteri, monasteri e vescovi, parrocchie e patriarchi, erano fondate su motivazioni economiche: alcuni grandi centri ecclesiastici offrivano assistenza alle comunità minori, le comunità minori, di converso, versavano spesso canoni al grande centro, oppure molti monasteri e comunità si consorziavano al fine di produrre coordinamento produttivo.

Questa collaborazione economica non si traduceva in una federazione di carattere religioso, in una sintonia di vedute, obblighi, regole e liturgie, non era, insomma questione ecclesiastica.

Il mondo religioso bizantino, soprattutto quello del clero regolare, appare come un organismo anarchico, privo di un autentico coordinamento e comando. In parte fu così.

L'elezione dei chierici, la possibilità per quelli del matrimonio, l'assenza di una vera ortodossia ovvero la possibilità di ridiscuterla rendono il mondo religioso fluido, dinamico e aperto a nuovi e continui contributi. Seppur depotenziata dopo il VII secolo, l'influenza della filosofia ellenica si mantenne forte e fu provvida di reinterpretazioni e innovazioni: la stessa polemica contro le immagini (VIII - IX), la questione del *filioque* (IX - XI secolo), l'eresia pauliciana e bogomila (VIII - XII secolo), e la 'luce divina' degli esicasti (XIV secolo) possono essere ricondotte a un affiancamento del testo sacro con la filosofia classica, secondo un filo rosso che non si interruppe mai, al contrario che in occidente dove la soluzione di continuità nella collaborazione tra teologia e filosofia inizia nel VII secolo per terminare solo nell'XI secolo inoltrato.

Le componenti ereticali, vale a dire la libera interpretazioni dei vangeli, continuarono in Bisanzio per tutta la sua storia, senza soluzione di continuità, nonostante le frequenti persecuzioni imperiali, mentre per l'Europa dovremo attendere la fine dell'XI secolo e la comparsa delle eresie di catari, patari e albigesi per veder sorgere un pensiero autonomo e indipendente in materia di fede dentro il mondo cristiano.