

Collana del Centro di Studi Religiosi Comparati
Edoardo Agnelli

**L'Ortodossia
nella nuova Europa**
Dinamiche storiche e prospettive

a cura di Andrea Pacini

 **Edizioni**
Fondazione Giovanni Agnelli

Copyright © 2003 by *Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli*
via Giacosa 38, 10125 Torino
tel. 011 6500500, fax 011 6502777
e-mail: staff@fga.it Internet: <http://www.fondazione-agnelli.it>

Traduzioni di Carla Palmieri e Gian Luigi Giacone (testo di K. V. Gundjaev).
Revisione scientifica di Massimo Scorsone

ISBN 88-7860-177-2

Indice

Introduzione	XIII
<i>Andrea Pacini</i>	

I. Lo sviluppo storico dell'ortodossia europea

Dalla Nuova Roma al *Commonwealth* bizantino: il modello politico-religioso di Costantinopoli e la sua espansione oltre i confini dell'impero

Constantinos G. Pitsakis

1. Il modello politico-religioso di Costantinopoli: la <i>sinfonia</i>	3
2. La <i>sinfonia</i> in ambito giuridico	12
3. Discordanze nella <i>sinfonia</i> bizantina	16
4. Il <i>Commonwealth</i> bizantino	31
5. L'epoca dopo Bisanzio	45
6. Continuità e trasformazioni in epoca moderna e contemporanea	58

La chiesa di Costantinopoli (1453-2000)

Athanassis E. Karathanassis

1. La chiesa ortodossa nell'impero ottomano	71
2. I rapporti con la chiesa cattolica e con la Riforma protestante	77
3. L'influenza dei fanarioti sul patriarcato ecumenico	80
4. Le conseguenze dell'indipendenza greca e la situazione attuale	83

L'impero della Terza Roma

Nina V. Sinicyna

1. L'impero e la dottrina della Terza Roma, l'eredità di Bisanzio
in Russia: contenuto e cronologia 87
2. L'eredità bizantina e l'esperienza nazionale 94

I voivodati romeni e l'ecumene ortodossa

Cesare Alzati

1. L'identità ortodossa dei principi romeni 105
2. I rapporti fecondi con la chiesa cattolica 112
3. La fioritura culturale ortodossa e l'influenza dell'ellenismo 115

Modelli occidentali e modernizzazione del mondo ortodosso
nell'epoca illuminista

Matei Cazacu

1. La diffusione dell'Illuminismo e la modernizzazione delle società
ortodosse 119
2. La reazione culturale differenziata delle chiese ortodosse 126
3. Lo sviluppo delle coscienze nazionali 135

Ideologia occidentale della nazione e identità ortodossa
nella Russia post-napoleonica e nei movimenti
di liberazione balcanici

Christian Hannick

1. La critica all'identità orientale della Russia 137
2. Lo sviluppo della coscienza nazionale nell'area slava 144
3. Identità russa e identità ortodossa: la competizione culturale
tra Vecchi credenti e gerarchie ortodosse russe 151
4. L'influenza della cultura occidentale nell'elaborazione del concetto
di nazione nei paesi ortodossi 155

II. L'ortodossia nell'Europa contemporanea

L'ortodossia in Europa e nel mondo: profilo demografico e organizzazione ecclesiale

Andrea Pacini

- | | |
|--|-----|
| 1. Gli ortodossi nelle società europee agli inizi del XXI secolo | 165 |
| 2. L'organizzazione delle chiese ortodosse: autonomia e governo sinodale | 174 |

Nuove prospettive dell'omogeneità religiosa: la chiesa e la fede ortodossa in Grecia alle soglie del terzo millennio

Vasilios N. Makrides

- | | |
|--|-----|
| <i>Premessa</i> | 185 |
| 2. Passato e presente dell'ortodossia greca | 186 |
| 3. Relazioni tra chiesa e stato: ortodossia, modernismo e la strategia dell'arcivescovo Christodoulos, primate della chiesa greca | 193 |
| 4. Ortodossia e società: il significato della religiosità e del senso di appartenenza all'ortodossia all'interno della società greca | 211 |
| 5. Chiesa ortodossa e integralismo ortodosso | 215 |
| 6. Ortodossia greca e atteggiamento verso l'Unione europea | 221 |
| 7. L'eterogenea unità dell'ortodossia | 227 |
| 8. Il futuro della cristianità ortodossa greca | 233 |

La chiesa ortodossa russa nel XX secolo

Adriano Rocucci

- | | |
|---|-----|
| 1. L'eredità del «secolo breve» | 237 |
| 2. Il «secondo battesimo della Rus'»: rinascita e sfide della vita ecclesiale | 242 |
| 3. Chiesa ortodossa, identità nazionale e stato russo | 249 |
| 4. L'«ecumene» russa | 256 |
| 5. La dissoluzione dell'«impero sovietico» | 261 |
| 6. Il nodo ucraino | 264 |
| 7. Fra tradizione e rinnovamento | 274 |
| 8. Secolarizzazione e globalizzazione: la sfida della modernità | 277 |

La chiesa ortodossa nella società bulgara contemporanea

Ivan Dimitrov

1. I bulgari: un popolo ortodosso	285
2. La vita religiosa nella Bulgaria contemporanea	289
3. La cultura religiosa	294
4. Le relazioni tra stato e chiesa nella Bulgaria contemporanea	296
5. La gestione economica della chiesa ortodossa bulgara	297
6. Lo scisma interno alla chiesa ortodossa bulgara	298
7. I gruppi «veterocalendaristi»	301
8. <i>Conditio sine qua non</i> rispetto all'Unione europea: conservare l'identità culturale bulgara	302

La diaspora ortodossa in Europa occidentale:
un ponte tra le due tradizioni europee?

Boris Bobrinskoy

1. Lo sviluppo della diaspora ortodossa	303
2. Nuove dinamiche di radicamento in Occidente	308
3. La presenza culturale dell'ortodossia in Europa occidentale	310
4. La mediazione culturale attuata dalla diaspora ortodossa	313

III. Testimonianze

La chiesa e la fede ortodossa nella società romena contemporanea

Daniel Ciobotea, metropolita di Moldavia e Bucovina

1. Tensioni di una chiesa bimillenaria in una società in transizione	323
1.1. Ricchezza spirituale e povertà materiale	324
1.2. Tensioni tra unità nazionale e pluralismi (etnici, culturali, confessionali, politici)	324
1.3. Tensioni tra indipendenza nazionale e integrazione europea	324
2. I principali compiti della chiesa nella società romena contemporanea	325
2.1. Superare la dicotomia tra fede e cultura imposta nei decenni del regime comunista	325
2.2. Riscoprire l'unità di liturgia e filantropia: spiritualità della preghiera e spiritualità dell'opera sociale della chiesa	326
2.3. Unire libertà e responsabilità: pensare in modo nuovo	326

	Indice	XI
2.4. Alle prese con la globalizzazione: evitare l'isolamento e la dissoluzione dell'identità		327
2.5. Affermare i valori della santità di fronte al vuoto della secolarizzazione		328
2.6. Testimoniare l'amore di Cristo per ogni persona, per ogni popolo, per il mondo intero		329
2.7. Testimoniare il Vangelo insieme ai cristiani di altre chiese e di altre nazioni europee		329
La chiesa ortodossa russa e la sfida della globalizzazione: la tensione tra i valori della tradizione e i valori liberali		
<i>Kirill Vladimir Gundjaev</i> , metropolita di Smolensk e Kaliningrad		331
La chiesa ortodossa serba nella società jugoslava contemporanea. Le «croci» del XX secolo e le difficili prospettive		
<i>Amfilohije Risto Radović</i> , metropolita del Montenegro		
1. Origini e caratteri culturali della chiesa ortodossa serba		343
2. La chiesa nel periodo del governo comunista e all'indomani della sua crisi		345
3. La tragedia del Kosovo		349
Glossario		
<i>a cura di Andrea Pacini e Massimo Scorsona</i>		351
Bibliografia generale		369
Nota sugli autori		403

Introduzione

Andrea Pacini

Il cristianesimo ortodosso si presenta come la matrice culturale fondamentale di gran parte delle società dell'Europa centro-orientale e balcanica. La novità apertasi con la fine del XX secolo e l'inizio del XXI, in concomitanza con la transizione di quelle società all'epoca post-comunista, è il ritorno della tradizione religiosa e culturale ortodossa nel dibattito pubblico sia nei paesi europei orientali sia a più ampio livello internazionale. Dopo decenni di netta marginalizzazione, le stesse chiese ortodosse tramite i loro rappresentanti – patriarchi, vescovi, teologi – riscoprono un ruolo culturale e sociale che in molti casi le porta a intervenire in modo diretto e significativo nelle dinamiche socio-culturali e anche politiche in atto nelle rispettive società, seppur con toni ed esiti differenziati a seconda dei paesi¹.

La fine dei governi comunisti in Russia e negli altri paesi dell'Europa orientale ha infatti avuto almeno due grandi conseguenze sul piano culturale che incideranno sul lungo periodo: da un lato la ripresa di molteplici contatti e relazioni con i paesi dell'Europa occidentale e con il resto del mondo, dall'altro la necessità e la volontà di recuperare la propria tradizione culturale che decenni di politica di ispirazione marxista avevano cercato di sradicare. Il comune denominatore di entrambe queste nuove dinamiche può essere identificato nell'urgenza di gestire la transizione post-comunista in termini culturali, ricollocandosi in una prospettiva europea integrata. Si tratta di una ricollocazione che ha trovato espressione politica nell'approvazione della candidatura di diversi paesi dell'Europa orientale a entrare nell'Ue, e nell'esigenza di

¹ F. Thual, *Geopolitica dell'Ortodossia*, Milano, 1995, pagg. 99-111 e A. Vitale, «Terra e impero. L'Ortodossia tra particolarismo e universalismo nell'esperienza politica mondiale del Secondo millennio» in *Ibidem*, pagg. 5-26; J. B. Dunlop, «The Russian Orthodox Church as an "Empire Saving" Institution» in M. Bourdeaux (a cura di), *The politics of religion in Russia and in the New States of Eurasia*, New York, 1995, pagg. 15-40.

chiarata e riaffermata a più riprese dai vari paesi europei occidentali – e dall’Ue stessa – di sviluppare nuovi rapporti con la Russia, l’Ucraina e la Bielorussia. Questo rinnovato processo di integrazione politica costituisce tuttavia un ulteriore stimolo per tutte le società europee a riformulare un’identità culturale condivisa, che diventi la base ineludibile dell’integrazione politica e economica. Senza una cultura condivisa nei valori ed elementi fondamentali, la stessa costruzione politico-economica si esporrebbe a un futuro di fragilità e, in definitiva, di scarsa efficacia. Di qui la necessità di sviluppare un dialogo culturale multiforme con le società dell’Europa centro-orientale e balcanica per giungere a una rinnovata integrazione culturale europea, che valorizzi il pluralismo di espressioni culturali tipico della civiltà europea, ma insieme riaffermi la condivisione di una serie di valori fondamentali comuni.

In questa prospettiva diviene quanto mai necessario promuovere la conoscenza e il dialogo con l’ortodossia, che rappresenta storicamente la variante orientale dell’espressione religiosa e culturale europea, e che, come si è detto, sta acquisendo un ruolo rinnovato nelle società dell’Europa orientale. Queste ultime, nell’alveo della storia europea, hanno conosciuto percorsi storici diversi dall’Occidente, con declinazioni differenti della pur comune matrice culturale, i cui fondamenti sono la cultura greco-romana e il cristianesimo. Se Atene e Gerusalemme possono a ragione essere identificate come i due simboli delle radici culturali in cui affonda la tradizione europea comune, è vero tuttavia che quest’ultima ha conosciuto declinazioni diverse nelle aree europee occidentale e orientale². In questo senso la distinzione in Europa di due grandi aree con specificità culturali proprie è ben più antica della divisione politico-culturale conseguente alla «cortina di ferro» del XX secolo: soltanto quest’ultima ha reso però la divisione patologica³. Nella storia precedente, fin dall’alto medioevo, nonostante la crescente competizione politica tra impero franco-carolingio e impero bizantino e l’acuirsi della polemica dottrinale e dei conflitti giurisdizionali tra le chiese di Roma e di Costantinopoli, rapporti approfonditi e reciproche influenze non erano mai mancate. Lo stesso scisma del 1054 sancì certamente la divisione tra le due chiese di Occidente e di Oriente – che si sarebbero distinte autodefinendosi come «cattolica» e «ortodossa» – inaugurando una nuova era di reciproche polemiche: tuttavia queste ul-

² S. Averincev, *Atene e Gerusalemme. Contrapposizione e incontro di due principi creativi*, Roma, 1994.

³ H. Legrand, «Il rapporto divergente dei cattolici e degli ortodossi con la loro storia comune. Riflessioni nel presente per il futuro» in *Religioni e Società*, 26, 1996, pagg. 27-47.

time si sviluppavano pur sempre in riferimento a un patrimonio religioso, etico e culturale comune. Né lo scisma religioso impedì i rapporti e le influenze tra le società appartenenti alle due aree dell'Europa, tanto che non si potrebbe comprendere l'evoluzione culturale della Russia o delle altre società dell'Europa orientale senza tenere conto dei molteplici e incessanti contatti con le società europee occidentali coeve.

Oggi tuttavia, nella prospettiva di promuovere in modo rinnovato una cultura europea integrata, diviene urgente un dialogo culturale intra-europeo che, in modo ancora più coraggioso che nel passato, promuova i rapporti e gli scambi culturali tra le due aree dell'Europa. In questo senso è urgente superare, affrontando i problemi, sia gli orizzonti spesso venati di polemica che hanno caratterizzato il passato – specialmente negli ambiti ecclesiali – sia la più recente scarsa comunicazione culturale verificatasi nel XX secolo, al fine di identificare percorsi di convergenza su prospettive culturali, spirituali, etico-politiche e etico-sociali condivise. Queste ultime sono chiamate a valorizzare le diverse componenti che costituiscono la grande tradizione culturale europea, e a promuoverne la mutua conoscenza e comprensione.

Promuovere l'interesse per l'ortodossia e sostenere il suo riconoscimento come tradizione religiosa e culturale che a pieno titolo appartiene alla civiltà europea, è doveroso anche per evitare letture storico-culturali affrettate, che identificano l'Europa e la cultura europea con la sola area occidentale, magari con estensioni fino ai paesi cattolici dell'Europa centrale. L'Europa risulterebbe così identificata con l'area cattolico-protestante, escludendo i paesi a maggioranza ortodossa⁴. Il risultato di questa visione sarebbe di creare nuovamente all'interno dell'Europa una cortina divisiva di tipo storico-culturale che, oltre a non avere fondamento in una corretta lettura storica, rischierebbe di innescare nuovi processi di esclusione forieri di conflittualità in ambito europeo.

A prova della diversità di evoluzione culturale e politica dell'Oriente cristiano europeo spesso si cita il suo modello sociale e politico, semplicisticamente definito come cesaropapista, in cui il sovrano temporale non solo basava la propria legittimità sulla dimensione religiosa, ma esercitava l'ultima autorità sulla chiesa. Questo modello politico-religioso avrebbe determinato da un lato un insufficiente sviluppo del concetto di pluralità istituzionale, di società civile autonoma dalla sfera po-

⁴ In questo senso ha fatto molto discutere il volume del noto storico francese J. B. Duroselle, *Storia dell'Europa. Popoli e paesi*, Milano, 1990, che adotta questa prospettiva.

litica, della stessa idea di laicità dello stato; dall'altro avrebbe favorito sul piano politico la costruzione di compagini di tipo «imperiale» religiosamente legittimate, tendenzialmente totalitarie, che comporterebbero oggi una difficoltà per i paesi di tradizione ortodossa a recepire pienamente la prassi democratica. In questa prospettiva viene talora letta la riproposizione nei paesi europei di tradizione ortodossa di un'identità nazionale in cui la religione ortodossa costituisce un riferimento portante, con i rischi di legittimare nuovi nazionalismi su base religiosa, portatori potenziali di conflittualità, in quanto inadatti a gestire il pluralismo esistente in tutte le società moderne.

Queste interpretazioni che leggono alcuni fatti del presente alla luce di un modello culturale radicato nel passato, che resisterebbe inalterato nei suoi tratti essenziali, rende urgente una riflessione più approfondita sull'ortodossia, che cerchi di chiarire sia la sua evoluzione culturale storica a partire da alcuni nodi e temi fondamentali, sia la situazione attuale, e il ruolo sociale reale che le chiese ortodosse esercitano oggi nei principali paesi europei in cui l'ortodossia è la confessione maggioritaria. È in questa prospettiva che si muove il volume: nei vari capitoli viene offerta una lettura del divenire storico dell'ortodossia, con l'intento di mostrare la profonda connessione, pur nella differenziazione e specificità dei percorsi, tra l'evoluzione storica e culturale dell'Europa occidentale cattolica, protestante e poi illuminista, e l'evoluzione culturale e politica coeva delle società ortodosse, fino ad analizzare la situazione e il ruolo dell'ortodossia nelle società europee contemporanee.

Il volume è articolato in due parti che identificano altrettante problematiche di fondo tra loro connesse. La prima parte analizza dal punto di vista storico il modello religioso e politico-culturale elaborato nell'impero bizantino, e poi variamente declinato e sottoposto a mutazioni anche profonde nelle società ortodosse europee post-bizantine. L'analisi unisce alla cura di evidenziare le specificità di tale modello, l'attenzione a sottolineare i continui rapporti delle società ortodosse con la cultura dell'Europa occidentale, che influenza la stessa evoluzione della cultura ortodossa in relazione alla modernità. Nella seconda parte si passa invece a presentare e a valutare criticamente la situazione e il ruolo delle chiese ortodosse nelle società europee contemporanee, e il significato dell'attuale richiamo culturale all'ortodossia.

I capitoli della prima parte propongono una lettura dell'evoluzione delle società ortodosse identificando alcune grandi fasi storiche. Il saggio di Constantinos G. Pitsakis offre un'ampia e approfondita analisi di tipo giuridico-istituzionale del «modello» politico-religioso e culturale sviluppatosi a Costantinopoli, la Nuova Roma, centro dell'impero cri-

stiano d'Oriente, che, seppur progressivamente decurtato nei suoi territori dalle conquiste arabe prima e poi turche, perdura fino al 1453. Con particolare attenzione e ricchezza di dettagli viene chiarita la tipologia di rapporto esistente tra il potere politico imperiale e la chiesa, nota con il nome di *sinfonia*. Pitsakis mostra da un lato le caratteristiche specifiche di questo modello e la sua complessità, non riducibile al cesaropapismo, dall'altro la sua plausibilità culturale all'interno dell'impero bizantino, ma la sua non applicabilità in epoca moderna. La *sinfonia* rappresenta allora un modello culturale sviluppatosi in ambito cristiano orientale, ma non costituisce un elemento strutturale e vincolante della fede e tradizione ortodossa, tale da impedire l'elaborazione di modelli culturali diversi per la gestione della vita sociale, politica e religiosa. È questa un'acquisizione di grande interesse e attualità, perché spesso oggi nel dibattito pubblico delle società europee orientali e balcaniche – alla ricerca di una nuova identità e di forme istituzionali da essa legittimate – si ripropone il concetto di *sinfonia* come elemento tipico dell'ortodossia per legittimare forme nazionaliste di visione religiosa o prassi stataliste di controllo delle chiese. Nello stesso tempo l'analisi di Pitsakis risponde in modo documentato a quelle letture storiche contemporanee critiche dell'ortodossia, in quanto identificano nella centralità concettuale della *sinfonia* una remora intrinseca della cultura ortodossa ad accettare la laicità dello stato e, addirittura, i valori democratici.

Un ruolo rilevante nella storia dell'Europa orientale ha avuto la diffusione del modello politico-culturale costantinopolitano, e la sua rielaborazione dopo la stessa caduta di Costantinopoli. Se infatti è vero che l'impero bizantino tra il VII e il XV secolo si riduce progressivamente dal punto di vista territoriale, è anche vero che questo sviluppo non si sussegue in modo uniforme. Nei secoli medievali l'impero conosce espansioni territoriali nell'area balcanica, e la chiesa di Costantinopoli mette in atto una grande irradiazione di carattere religioso e culturale tra i popoli slavi limitrofi. La progressiva conversione al cristianesimo di questi ultimi tra il IX e l'XI secolo, segna il loro ingresso nel mondo bizantino di cui adottano il modello culturale e sociale. Si articola quel *Commonwealth* bizantino che fa del cristianesimo ortodosso la matrice culturale principale dei popoli che entrano a farne parte.

La conquista turca di Costantinopoli nel 1453 segna una rottura: l'impero cristiano d'Oriente cessa di esistere. Inizia una nuova fase storica per le società e per le chiese ortodosse. Sotto il dominio turco ottomano la chiesa ortodossa diviene in qualche modo l'unica istituzione in grado di trasmettere e mantenere non solo la fede cristiana, ma anche la

cultura che ad essa si ispira. In quest'opera la chiesa è in qualche modo facilitata dal sistema dei *millet*, tipico del modello politico dell'impero ottomano, che si riconosce come istituzionalmente composto da quattro grandi comunità religiose – musulmana, ebraica, greco-ortodossa, armena gregoriana – alle cui autorità sono riconosciute ampie competenze e responsabilità anche rispetto al governo civile dei propri membri⁵. Il patriarca di Costantinopoli viene riconosciuto come l'etnarca dei greci, cioè come il rappresentante e il responsabile ultimo del *millet* dei cristiani ortodossi, ovunque questi si trovassero nell'impero. È questo anche il periodo in cui in ambito ecclesiale si cristallizza la polemica culturale e religiosa con l'Occidente cristiano, accusato non solo di eresia dottrinale, ma anche del mancato sostegno nella lotta contro i turchi. A questa lunga fase storica della Grande chiesa greco-ortodossa di Costantinopoli – durata fino al 1923 – è dedicato il saggio di Athanassis E. Karathanassis, cui seguono il saggio di Nina V. Sinicyna e di Cesare Alzati che presentano rispettivamente l'evolversi della tradizione ortodossa e del modello culturale bizantino dopo la caduta di Costantinopoli nell'impero russo – che si dichiara erede e continuatore dell'impero cristiano d'Oriente con l'idea della Terza Roma – e nei principati romeni, che pur vassalli dell'impero ottomano, mantengono una loro autonomia e libertà di azione politica e culturale. Potremmo dire che questo periodo conosce uno sviluppo di quel processo di inculturazione della fede ortodossa, che fin dall'inizio è stato una caratteristica dell'espansione missionaria della chiesa di Costantinopoli tra i popoli slavi⁶. Sia l'istituzione dei *millet* sia questo processo di inculturazione nelle aree non greche, porta a una forte rilevanza della fede ortodossa come elemento dell'identità culturale dei diversi popoli dell'Europa orientale e balcanica.

Questo processo non impedisce tuttavia per tutta l'epoca moderna successiva un dialogo fecondo con le società dell'Europa occidentale, alla cui influenza culturale i popoli ortodossi restano aperti. Proprio nella prospettiva di approfondire questo nesso culturale si articola il saggio di Matei Cazacu, in cui viene analizzata l'influenza dei modelli occidentali nel mondo ortodosso europeo in epoca illuminista, e la mo-

⁵ B. Braude, «Foundation Myth of the Millet System» in B. Braude e B. Lewis (a cura di), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, vol. I, New York-London, 1982, pagg. 69-88.

⁶ Si pensi all'elaborazione dell'alfabeto cirillico attuata dai missionari greci già nel IX secolo, per tradurre nelle lingue slave i testi sacri cristiani e i libri liturgici. Questo consentì da un lato l'inculturazione della fede cristiana, dall'altro l'ingresso dei popoli slavi in uno stadio più elevato di elaborazione culturale e di organizzazione sociale.

dernizzazione di quest'ultimo grazie a tale rapporto di interazione culturale feconda con l'Occidente europeo. In quest'epoca si rielaborano convergenze culturali importanti, che si sviluppano in modo evidente nel secolo XIX attorno al concetto di «nazione»⁷. Si tratta di un concetto chiave dell'epoca moderna, elaborato in Europa occidentale, ma recepito come proprio anche nelle società dell'Oriente europeo: è quanto mostra con acutezza il saggio di Christian Hannick dedicato all'analisi dell'interazione tra la tradizionale identità ortodossa e l'ideologia della «nazione» sviluppatasi nella Russia post-napoleonica e nei movimenti di liberazione balcanici (i cosiddetti «risorgimenti» balcanici per l'indipendenza nazionale contro l'impero ottomano).

Se una differenza si può cogliere tra l'Occidente e l'Oriente europei a questo proposito, è la frequente adesione delle chiese ortodosse all'ideologia nazionale – soprattutto nei Balcani – laddove la chiesa cattolica in Occidente ha avuto forti reticenze. È probabile che questo sia dovuto sia al fatto che in Europa orientale il concetto di nazione era percepito come una traduzione politica moderna del tradizionale *millet* ottomano, sia al fatto che i movimenti di liberazione balcanici lottavano per l'indipendenza contro uno stato a sua volta religiosamente legittimato, l'impero ottomano, il cui sultano, quale califfo dell'islam, deteneva la più alta autorità religiosa in ambito islamico. La tradizionale subalternità politica e giuridica in cui i cristiani venivano tenuti nel sistema politico musulmano rafforzava la loro volontà di emancipazione e di indipendenza da un potere percepito come oppressore, che univa in unica sintesi connotati politici e religiosi. Di qui la spontanea e ardente adesione ai movimenti di liberazione nazionale di intellettuali ortodossi, vescovi, gran parte del clero parrocchiale e dei monaci, che a loro volta favorivano la partecipazione della popolazione. L'epoca moderna presenta dunque tratti di profonda convergenza sul piano politico e culturale in Europa, e l'ortodossia si mostra non solo permeabile, ma soggetto attivo nella promozione di tale convergenza. L'esito politico-istituzionale di questo processo storico è, anche in Oriente, la costituzione dei nuovi stati nazionali alla fine del XIX secolo, cui segue la definitiva dissoluzione dell'impero ottomano nel 1923.

Questa ritrovata convergenza dei vari stati europei subisce una nuova frattura nel secolo XX. La rivoluzione di ottobre in Russia nel 1917 e l'istaurazione del governo sovietico, che dopo il 1945 estenderà la sua

⁷ N. Kokosalakis, «Aspetti culturali del cristianesimo orientale ortodosso» in *Religioni e Società*, 25, 1996, pagg. 5-27, qui in particolare pagg. 19-23.

influenza sui restanti paesi dell'Europa centrale e balcanica con l'eccezione della Grecia, crea in effetti una divisione profonda in Europa. La vita culturale e, soprattutto religiosa, subisce pesanti condizionamenti. La politica antireligiosa condotta dai governi comunisti progressivamente riduce al minimo il ruolo delle chiese, sia pur con toni diversi nei vari paesi. In Russia la persecuzione assume toni assai violenti. In questo contesto, le chiese ortodosse sono tra le più provate, perché tutti i patriarcati più importanti e le chiese più consistenti si trovano in paesi divenuti comunisti. La vita culturale, le possibilità di azione pastorale delle chiese è ridotta al minimo, così come la loro influenza sul piano sociale.

Le chiese ortodosse escono da questa situazione solo negli anni 1990, dopo un periodo di settanta/quaranta anni di persecuzione più o meno sistematica e costante. Per aprire la prospettiva su questo nuovo periodo, cui è dedicata la seconda parte del volume, il saggio di Andrea Pacini fornisce un panorama generale dell'ortodossia contemporanea e della sua organizzazione ecclesiastica, che costituisce lo sfondo necessario su cui avanzare approfondimenti specifici relativi a singole chiese e rispettive società. Nell'epoca della transizione post-comunista – che coincide con lo sviluppo di rapporti rinnovati con l'Europa occidentale – le chiese ortodosse, pur indebolite, sembrano ritrovare un ruolo significativo nelle loro società, alla ricerca di una nuova identità culturale, etico-spirituale e politica, che recuperi la propria tradizione declinandola nel nuovo contesto europeo e internazionale. All'analisi e alla valutazione di questo nuovo ruolo, spesso problematico, svolto dalle chiese ortodosse nelle società contemporanee, sono dedicati tre saggi che trattano di altrettanti casi nazionali particolarmente significativi.

Il testo di Vasilios N. Makrides analizza in modo dettagliato il ruolo della chiesa ortodossa in Grecia, contestualizzandolo all'interno di una lettura sociologica dell'evoluzione del fenomeno religioso nella società greca contemporanea. La peculiarità del caso greco è duplice: da un lato la Grecia è l'unico paese dell'area balcanica a non essere caduto sotto regimi comunisti; dall'altro la Grecia è l'unico paese a maggioranza ortodossa già membro dell'Ue. La Grecia rappresenta dunque una situazione interessante per studiare e verificare le dinamiche e i rapporti tra la chiesa ortodossa, la società greca e il più vasto ambito europeo. Alla chiesa ortodossa russa – di gran lunga la più consistente tra le chiese ortodosse e la più attiva anche sul piano socio-politico – è dedicato invece il saggio di Adriano Rocucci, che presenta un'interpretazione articolata dei processi culturali – spesso contraddittori – in atto all'interno dell'ortodossia russa, identificando alcuni nodi problematici fon-

damentali che la chiesa russa si trova ad affrontare sia al suo interno, sia nei suoi rapporti con lo stato e con la società. Il saggio di Ivan Dimitrov offre infine un'analisi dettagliata della chiesa ortodossa bulgara, notevolmente indebolita e con rapporti conflittuali sia al suo interno sia nei rapporti con lo stato. Chiude la presentazione della situazione complessa dell'ortodossia contemporanea il saggio di Boris Bobrinskoy, che affronta un tema strategico sul piano culturale, ovvero il ruolo di mediazione tra Oriente e Occidente europei svolto dalla diaspora ortodossa, e il contributo all'integrazione culturale europea offerto da quest'ultima. Bobrinskoy considera la diaspora il fenomeno storico che ha di fatto provocato il superamento della distinzione netta tra un Oriente e un Occidente ecclesiali, e tenta una valutazione sia del ruolo svolto dalla diaspora ortodossa sul piano ecumenico, sia dell'influenza culturale da essa esercitata in ambiti specifici della cultura occidentale.

Per completare la presentazione del ruolo svolto dalle chiese ortodosse nelle rispettive società europee, nonché delle loro prospettive riguardo alla nuova situazione politica e culturale verificatasi in Europa, si pubblicano in appendice tre testimonianze qualificate, rispettivamente del metropolita della Moldavia e Bucovina, S. Em. Daniel Ciobotea per la chiesa ortodossa romena, di S. Em. Kirill Vladimir Gundjaev, metropolita di Smolensk e Kaliningrad, presidente del Dipartimento per le Relazioni Esterne del patriarcato di Mosca, e del metropolita del Montenegro, S. Em. Amfilohije Risto Radović per la chiesa ortodossa serba, che è certamente una delle chiese ortodosse più provate dalla storia del XX secolo. La chiesa ortodossa serba è infatti stata duramente colpita non solo dalla politica antireligiosa del periodo comunista, ma anche dolorosamente ferita dai conflitti di ispirazione nazionalista sviluppatasi nell'area jugoslava sia durante la seconda guerra mondiale, sia negli anni 1990. Queste testimonianze non solo integrano il panorama sull'ortodossia europea contemporanea dando informazioni su altre due chiese ortodosse europee – la chiesa romena e la chiesa serba –, ma costituiscono anche un'opportunità preziosa di avere accesso diretto alle interpretazioni che, all'interno delle gerarchie di tre importanti chiese ortodosse europee, vengono elaborate in merito al ruolo attuale dell'ortodossia, alla situazione nuova e diversificata in cui le chiese si trovano a operare, alle sfide molteplici che devono affrontare.

Come tutti i processi culturali, anche il processo di integrazione culturale europea non si risolve nel breve periodo. A questo processo e al dibattito culturale che lo accompagna, questo volume vuole offrire il proprio contributo, nella prospettiva specifica di promuovere una conoscenza più approfondita dell'ortodossia e delle chiese ortodosse, va-

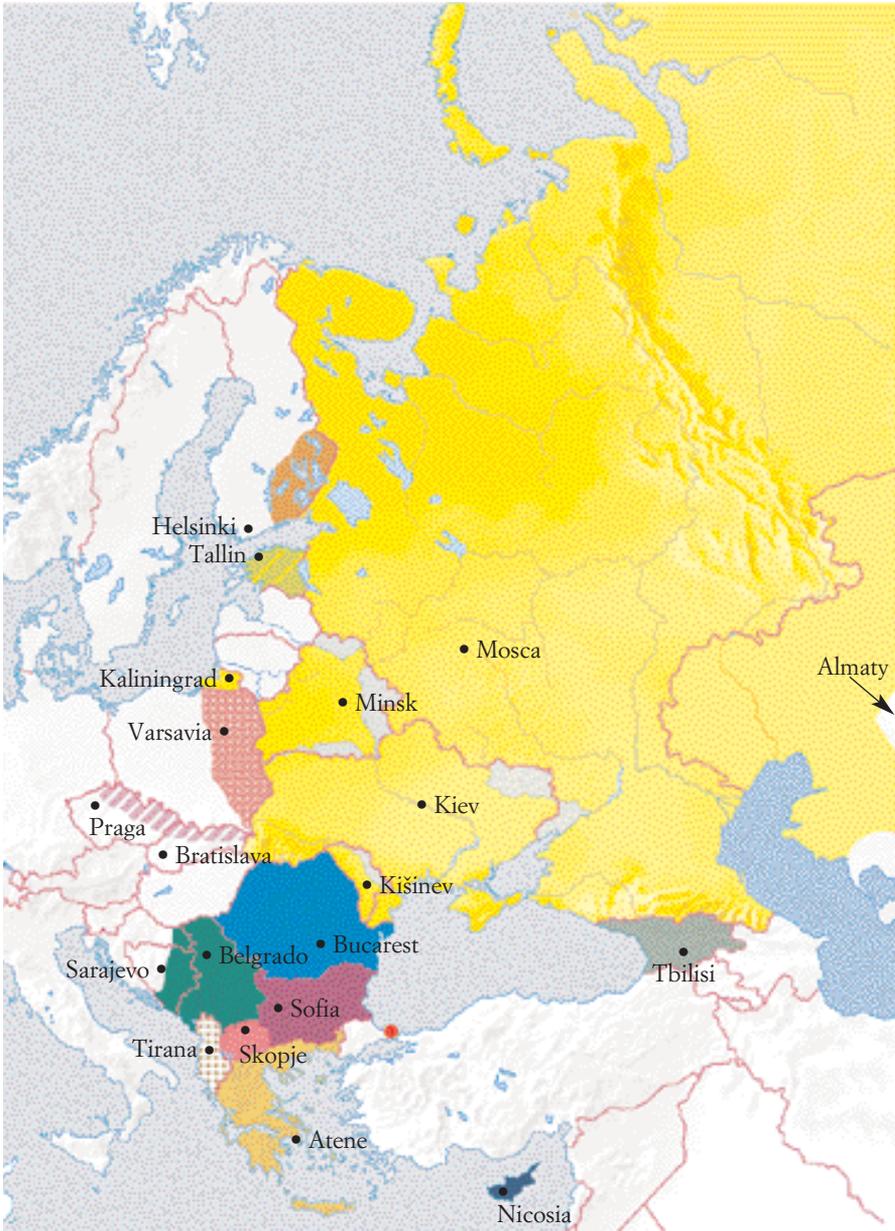
lorizzandole rispettivamente come parte integrante della tradizione culturale europea, e come soggetti attivi delle società europee contemporanee, dunque come interlocutori importanti da coinvolgere nel dialogo per riformulare una cultura condivisa per la nuova Europa.

Legenda:

-  Sede del patriarcato di Costantinopoli
-  Chiesa ortodossa russa (patriarcato di Mosca)
-  Chiesa ortodossa romena (patriarcato di Romania)
-  Chiesa ortodossa bulgara (patriarcato di Bulgaria)
-  Chiesa ortodossa serba (patriarcato di Peć)
-  Chiesa ortodossa di Georgia (patriarcato di Georgia)
-  Chiesa ortodossa di Cipro
-  Chiesa ortodossa di Grecia
-  Chiesa ortodossa di Albania
-  Chiesa ortodossa di Polonia
-  Chiesa ortodossa ceco-slovacca
-  Chiesa ortodossa di Estonia*
-  Chiesa ortodossa di Finlandia
-  Chiesa ortodossa di Macedonia**

* In Estonia le strisce gialle indicano il sovrapporsi della giurisdizione ecclesiastica del patriarcato di Mosca sulla giurisdizione della chiesa ortodossa di Estonia (autonoma).

** Benché la chiesa ortodossa di Macedonia non sia riconosciuta canonicamente come chiesa autocefala, la sua giurisdizione viene qui indicata separatamente da quella della chiesa ortodossa serba cui apparteneva, perché in realtà si amministra in modo autonomo, e il suo territorio coincide con la Repubblica di Macedonia.



Cartina. *Le chiese ortodosse in Europa (giurisdizioni canoniche: 2003)*

I. Lo sviluppo storico dell'ortodossia europea

Dalla Nuova Roma al *Commonwealth* bizantino: il modello politico-religioso di Costantinopoli e la sua espansione oltre i confini dell'impero

Constantinos G. Pitsakis

1. *Il modello politico-religioso di Costantinopoli: la sinfonia*

La storiografia e, in particolare, la storiografia giuridica hanno più volte rilevato che, a ben vedere, la teoria e l'ideologia politica e religiosa della civiltà bizantina non pongono mai il problema dei «rapporti» tra stato e chiesa. Per i bizantini, una distinzione tra questi due «poteri», che implicherebbe necessariamente l'esistenza di un «sistema» di rapporti reciproci, è, a quanto pare, semplicemente inconcepibile. Nell'impero bizantino, che si pretende universale, non vi è motivo di formulare una teoria dei rapporti tra stato e chiesa: al suo posto non vi è che la nozione unica e indivisibile dell'impero, immagine terrestre del regno dei cieli, unica immagine terrestre, peraltro, dell'unico regno dei cieli. Lo stesso vale per quello che è l'ambito propriamente giuridico: l'esistenza di diversi «ordini legali» nell'impero è cosa del tutto inimmaginabile – ed evidentemente ben diversa da quello che alcuni hanno definito «pluralismo giuridico» bizantino¹; il diritto pubblico e quello ecclesiastico non costituiscono due diversi ordini giuridici, ma coesistono all'interno dell'unico ordine giuridico dell'impero, o meglio ancora, lo costituiscono².

¹ Si veda ad esempio G. Michaelides-Nouaros, «Quelques remarques sur le pluralisme juridique à Byzance» in *Byzantina*, 9, 1977, pagg. 421-46.

² Su questo argomento si veda H.-G. Beck, *Nomos, Kanon und Staatsraison in Byzanz*, Wien, 1981; S. Troianos, «Kirche und Staat. Die Berührungspunkte der beiden Rechtsordnungen in Byzanz» in *Ostkirchliche Studien*, 37, 1988, pagg. 291-6; *Id.*, «Nomos und Kanon in Byzanz» in *Kanon*, 10, 1991, pagg. 37-51; C. G. Pitsakis, «Empire et Eglise: le modèle de la Nouvelle Rome. La question des ordres juridiques» in *Diritto e religione. Da Roma a Costantinopoli a Mosca* («Da Roma alla Terza Roma», XI Seminario, Campidoglio-Roma, 21 aprile 1992), Roma, 1995, pagg. 107-23; *Id.*, «Ius Graecoromanum et normes canoniques dans les Eglises de tradition orthodoxe» in R. Coppola (a cura di), *Incontro fra canonici d'Oriente e d'Occidente*, Bari, 1994, pagg. 99-132.

Vi è poi, naturalmente, il celebre concetto di *sinfonia* (*συμφωνία*, «concordia», «consonanza») bizantina, che la moderna dottrina giuridica greca ha voluto trasformare in un vero e proprio principio, in un «sistema» di rapporti tra stato e chiesa al quale, con un neologismo neogreco, è stato attribuito il nome di *synallelia* (*συναλληλία*, letteralmente «con-alterità»; ad un dipresso: «mutuo accordo», «reciprocità»)³. Il termine *sinfonia* si ritrova, in effetti, in quel celebre manifesto dell'ideologia imperiale bizantina che è l'introduzione alla sesta *novella* di Giustiniano:

Sacerdozio e Impero (*βασιλεία*) sono i massimi doni elargiti agli uomini dalla suprema clemenza (*φιλανθρωπία*): dei due, il primo amministra le cose divine, l'altro presiede ed attende alle cose umane, e da una sola e medesima origine l'uno e l'altro promanano a governare la vita dell'uomo [...]. Ché nel momento in cui il primo si riveli assolutamente irreprensibile e sereno dinanzi a Dio, e l'altro rettamente e convenientemente governi la cosa pubblica (*πολιτεία*) ad esso affidata, si creerà una sorta di giovevole concordia (*συμφωνία*) in grado di provvedere l'umano genere di tutto ciò di cui abbisogna⁴.

Nel latino dell'*Authenticum*, il testo è stato reso con *consonantia*⁵.

Il concetto è spesso ripreso, talora letteralmente, nei testi legislativi di altri imperatori bizantini. Si veda ad esempio la *novella* coll. IV 86 dell'imperatore Isacco II Angelo (1186):

³ C. G. Pitsakis, «La *συναλληλία*: principe fondamental des rapports entre l'Eglise et l'Etat. Idéologie et pratique byzantine et transformations contemporaines» in *Kanon*, 10, 1991, pagg. 17-35. Non riproporrò in questa sede la storia piuttosto complessa della terminologia in uso, né l'abbondante bibliografia in neogreco sull'argomento, di qualità assai eterogenea.

⁴ L'edizione delle *Novellae* di Giustiniano è quella di R. Schöll e G. Kroll (a cura di), «Novellae» in *Corpus iuris civilis*, vol. III, Berlin, 1908-1912, pagg. 35-6 [Μέγιστα ἐν ἀνθρώποις ἐστὶ δῶρα Θεοῦ παρὰ τῆς ἀνωθεν δεδομένα φιλανθρωπίας ἱεροσύνη τε καὶ βασιλεία, ἡ μὲν τοῖς θεοῖς ὑπηρετούμενη, ἡ δὲ τῶν ἀνθρώπων ἐξάρχουσα τε καὶ ἐπιμελούμενη, καὶ ἐκ μιάς τε καὶ τῆς αὐτῆς ἀρχῆς ἐκατέρα προϊοῦσα καὶ τὸν ἀνθρώπινον κατακοσμοῦσα βίον (...). Εἰ γὰρ ἡ μὲν ἀμεμπτος εἴη πανταχόθεν καὶ τῆς πρὸς Θεὸν μετέχου παρρησίας, ἡ δὲ ὀρθῶς τε καὶ προσηκόντως κατακοσμοῖ τὴν παραδοθεῖσαν αὐτῇ πολιτείαν, ἐστὶ συμφωνία τις ἀγαθὴ, πᾶν εἰ τι χρηστὸν τῷ ἀνθρώπινῳ χαριζομένη γένει].

⁵ Il testo dell'*Authenticum* [Maxima quidem in hominibus sunt dona dei a superna collata clementia sacerdotium et imperium, illud quidem divinis ministrans, hoc autem humanis praesidens ac diligentiam exhibens; ex uno eodemque principio utraque praecedentia humanam exornant vitam (...). Nam si hoc quidem inculpabile sit undique et apud deum fiducia plenum, imperium autem recte et competenter exornet traditam sibi rempublicam, erit consonantia quaedam bona, omne quicquid utile est humano conferens generi] è quello a cura di G. E. Heimbach, vol. I, Leipzig, 1846, pag. 49.

la nostra maestà (βασιλεία) riconosce quali massimi doni della suprema clemenza di Dio verso gli uomini tanto la divina unzione imperiale quanto la divina dignità sacerdotale, l'una e l'altra promananti dal medesimo eterno fonte a governo ed incremento della vita dell'uomo⁶.

L'idea e, questa volta, anche il termine stesso di *sinfonia* ritornano nella celebre definizione dell'*Isagoge* («Epanagoge») 3.8:

Essendo la cosa pubblica composta, al modo dell'uomo, di membra e di organi, le membra più importanti e necessarie sono l'imperatore e il patriarca: perciò anche la pace e la felicità spirituali e materiali dei sottoposti (τῶν ὑπηκόων) consistono nell'unanimità e nella concordia perfette fra impero e sommo sacerdozio⁷.

Ciononostante, in nessuno dei casi che abbiamo citato, il termine si riferisce a una forma o a un «sistema» di rapporti tra stato e chiesa: né tanto meno si tratta di una nozione puramente giuridica, ma piuttosto di un principio ideologico, di una categoria filosofica o morale. Gli autori si limitano a rilevare che una «consonanza», una *sinfonia* politica, ideologica, culturale, ma soprattutto di obiettivi, laddove non si crei spontaneamente, vada quanto meno ricercata.

Per i bizantini, dunque, il problema non si pone nei termini della compatibilità tra due «poteri» o due «ordini giuridici». Stato e chiesa non sono istituzioni distinte, bensì due aspetti della stessa nozione, una e indivisibile, di impero cristiano (il regno di Dio sulla terra), due aspetti che nel pensiero politico e teologico dei bizantini erano inseparabili. Il problema emerge soltanto a livello personale, il solo in cui possa esservi un problema di «rapporti» che sono, ovviamente, rapporti tra individui che si concretizzano nel predominio della personalità di volta in volta più forte in termini di ambizioni politiche, potere materiale e po-

⁶ [Ἡ βασιλεία μου μέγιστα τὰ ἐν ἀνθρώποις δῶρα Θεοῦ παρὰ τῆς ἀνωθεν φιλανθρωπίας γινώσκουσα καὶ τὸ τῆς βασιλείας καὶ τὸ τῆς ἱεροσύνης θεόδοτον χρίσμα καὶ ἀξίωμα, ἐκ μιᾶς τῆς αὐτῆς ἀνάου πηγῆς ἑκάτερα προϊόντα καὶ τὸν ἀνθρώπινον βίον κατακοσμοῦντά τε καὶ πιαίνοντα]: I. e P. Zepos, *Ius Graecoromanum*, (a cura di K. E. Zachariä von Lingenthal), vol. I, Athina, 1930-31, pag. 436; cfr. G. A. Rhallis e M. Potlis, *Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν ἁγίων καὶ πανευφήμων ἀποστόλων*, Athina, 1852-59, vol. V, pag. 322; F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des ostromischen Reiches von 565-1453*, München e Berlin, 1924-77, n° 1573.

⁷ [Τῆς πολιτείας ἐκ μερῶν καὶ μορίων ἀναλόγως τῶ ἀνθρώπῳ συνισταμένης, τὰ μέγιστα καὶ ἀναγκασιότατα μέρη βασιλεὺς ἐστὶ καὶ πατριάρχης· διὸ καὶ ἡ κατὰ ψυχὴν καὶ σῶμα τῶν ὑπηκόων εἰρήνη καὶ εὐδαιμονία βασιλείας ἐστὶ καὶ ἀρχιερωσύνης ἐν πᾶσιν ὁμοφροσύνη καὶ συμφωνία]: I. e P. Zepos, *Ius Graecoromanum* cit., vol. II, pag. 242.

sizione nella congiuntura storica. «È il fattore umano, l'elemento personale, a far sì che il punto di incontro sia raramente messo al centro ma spostato ora verso una parte, ora verso l'altra»⁸.

Anche i brani giustamente celebri dell'*Isagoge* («Epanagoge»), che avrebbero introdotto nel diritto e nell'ideologia bizantina un'idea effimera dei «due poteri»⁹, non si riferiscono alle istituzioni propriamente dette, bensì alle persone, in altre parole «L'imperatore» (titolo 2) e «Il patriarca» (titolo 3). E anche se l'imperatore potrebbe a buon diritto essere considerato come l'incarnazione del potere statale, tale ipotesi sarebbe del tutto ingiustificata per il patriarca, che di certo non è l'incarnazione della chiesa; ovvero, in termini giuridici, se l'imperatore era la legge vivente, νόμος ἔμψυχος, il patriarca non è mai stato considerato un «canone vivente», anche se l'*Isagoge* lo rappresenta sempre come immagine vivente del Cristo (εἰκὼν ζῶσα Χριστοῦ καὶ ἔμψυχος, *Isagoge* 3.1). La famosa analogia che lega i concetti di *imperium* e *sacerdotium* al corpo e all'anima, tratta dal brano dell'*Isagoge* che abbiamo già citato, non rappresenta necessariamente una conferma alla tesi dei «due poteri»: al contrario, considerato l'impianto «classico» della teologia bizantina che in linea di principio tende a respingere il dualismo tra anima e corpo mettendo in risalto la loro intrinseca unità e il concetto di «uomo intero», quest'analogia potrebbe, anche nel contesto dell'*Isagoge*, alludere precisamente all'unità del potere, di cui stato e chiesa non sarebbero che aspetti distinti. D'altro canto, a confermare tale ipotesi è il tenore stesso del brano, che si riferisce all'*imperium* e al *sacerdotium* (ovvero l'imperatore e il patriarca) come ai due elementi costitutivi della nozione di *politeia*, la *res publica* «romana» (τῆς πολιτείας ... τὰ μέγιστα καὶ ἀναγκαιότατα μέρη). Il chiasmo retorico del testo (κατὰ ψυχὴν καὶ σῶμα ... βασιλείας ἐστὶ καὶ ἀρχιερωσύνης)¹⁰, annullando la

⁸ H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959, 1977², pag. 36; si veda anche S. Troianos, *Παραδόσεις ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου* [Tradizioni di diritto ecclesiastico], Athina-Komotini, 1984², pagg. 59-61; *Id.*, *Οἱ πηγές τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου* [Fonti del diritto bizantino], Athina-Komotini, 1999², pag. 174.

⁹ I. e P. Zepos, *Ius Graecoromanum* cit., vol. II, pagg. 240-3. Su questa costruzione si veda anche S. Troianos, *Οἱ πηγές τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου* cit., pagg. 173-5; J. Karayannopoulos, *Τὸ βυζαντινὸ κράτος* [Il potere bizantino], Saloniki, 1996⁴, pagg. 311-3. A proposito dell'*Esagoge* («Epanagoge») si veda soprattutto A. Schminck, *Studien zu mittelbyzantinischen Rechtsbüchern*, (*Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte*, 13), Frankfurt am Main, 1986, pagg. 1-15; cfr. S. Troianos, *Οἱ πηγές τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου* cit., pagg. 171-8, con una panoramica sul problema e sulla letteratura recente.

¹⁰ Si veda A. Schminck, «“Rota tu volubilis” - Kaisermacht und Patriarchenmacht in Mosaiken» in L. Burgmann, M. T. Fögen e A. Schminck (a cura di), *Cupido legum*, Frankfurt am Main, 1985, pagg. 211-34.

simmetria tra i due gruppi dell'analogia, sembra fornire un ulteriore indizio in tal senso.

Su un altro piano ideologico, quest'unità di spirituale e temporale, considerata di origine divina, è sottolineata da un altro *topos* della teoria politica e religiosa bizantina. Esso riguarda la concordanza, nel progetto della divina economia, tra la fondazione dell'impero romano e l'incarnazione del Verbo di Dio «sotto Cesare Augusto» (*Lc* 2,1):

Venite, figli dilette, e ascoltate:
 Iddio l'impero ci donò
 quale benigna monarchia,
 immagine del Suo regno,
 cancellando del tutto il caos della poliarchia,
 e la coeva realtà incarnata della sua venuta
 sulla terra rivelò¹¹.

Lo stesso tema ricorre in un *doxastikon* dei vesperi natalizi di cui è autrice Cassia:

Regnando Augusto sulla terra
 finirono i molti regni degli uomini;
 e da te, che ti sei fatto uomo dalla Vergine,
 il politeismo degli idoli fu abbattuto.
 Sotto un unico regno del mondo
 le città si sono riunite,
 e nel potere di un unico Dio
 le genti crederono¹².

Si tratta ancora una volta dell'analogia di fondo tra il regno di Dio e la sua immagine, unica possibile immagine terrestre, quell'unico impero dalle pretese universali, il cui spazio trova corrispondenza, almeno

¹¹ [Σύνετε δὴ, τέκνα ἀγαπητά, καὶ ἀκούσατε· Ὁ Θεὸς τὴν βασιλείαν ἡμῖν ὡς μοναρχικὸν ἀγαθὸν ἔδωρῆσατο, εἰκόνα τῆς ἐαυτοῦ διοικήσεως, πάντως τὸ τῆς πολυαρχίας ἀτακτὸν ἀναρῶν, <καὶ> συνηλικιώτιν τῆς αὐτοῦ μετὰ σώματος ἐπὶ γῆς παρουσίας ἀνέδειξεν]: N. Oikonomides, «Cinq actes inédits du patriarche Michel Autôreianos» in *Revue des Etudes Byzantines*, 25, 1967, pag. 131 (cfr. *Id.*, *Documents et études sur les institutions de Byzance*, vol. XV, London, 1976).

¹² [Ἀυγούστου μοναρχήσαντος ἐπὶ τῆς γῆς | ἡ πολυαρχία τῶν ἀνθρώπων ἐπαύσατο. | σοῦ δὲ ἐνανθρωπήσαντος ἐκ τῆς Ἀγνῆς | ἡ πολυθεΐα τῶν εἰδώλων κατήργηται. | ὑπὸ μίαν βασιλείαν ἐγκόσμιον | αἱ πόλεις γεγένηται, | | καὶ εἰς μίαν δεσποτείαν θεότητος | τὰ ἔθνη ἐπίστευσαν]. Il testo si trova nelle edizioni consuete dei libri liturgici (*Menei* di dicembre), e anche in W. Christ, M. Paraniakas, *Anthologia Graeca carminum Christianorum*, Leipzig, 1871, pag. 103, trad. it. in R. Cantarella, *Poeti bizantini*, Milano, 1992², pagg. 625-7.

sul piano teorico, con l'intero mondo abitato, l'*oikoumene*. Se, per volontà divina o a causa della debolezza o delle vicissitudini umane, quell'universalità era non sempre o non ancora perfettamente realizzata, se cioè l'impero era attorniato da un mondo «estraneo» e spesso nemico, ciò non significava che l'integrazione di quel mondo nell'*oikoumene* «romana» non fosse garantita dalla volontà divina. Ma la concordanza tra l'incarnazione del Verbo divino e la fondazione dell'impero è anche, secondo le profezie, un pegno della continuità dell'impero fino alla fine dei secoli, continuità che equivale, in termini umani, all'immagine temporale dell'eternità del regno dei cieli, *cuius regni non erit finis* [il cui regno non avrà fine]¹³.

Nell'ambito di quest'idea d'unità che domina l'ideologia politica e religiosa bizantina, l'imperatore ortodosso, responsabile per volontà divina di quell'unica, possibile immagine terrestre del regno di Dio, è anche il custode dell'ortodossia e dell'unità del dogma (elemento fondamentale ai fini dell'unità dell'impero), oltre che garante della chiesa in generale, della sua amministrazione e della sua prosperità. Questi sono i compiti assegnati all'imperatore in quanto *epistemonarkhes* (ἐπιστημονάρχης) della chiesa, per citare il termine (in pratica intraducibile, di formazione e significato parimenti bizzarri) utilizzato dai testi bizantini¹⁴. Trovandosi nell'impossibilità di darne una definizione accettabile,

¹³ Dopo la lunga preistoria della prima età patristica, simili idee vennero diffuse soprattutto da Cosma Indicopleuste: cfr. W. Wolska-Conus (a cura di), *Cosmas Indicopleustès: Topographie Chrétienne*, (*Sources Chrésiennes* 141), vol. I, Paris, 1968, pagg. 388-95, alcuni estratti sono riprodotti in N. G. Wilson, *An Anthology of Byzantine Prose*, Berlin-New York, 1971, pagg. 9-10: «The eternity and primacy of the Roman Empire». Sull'autore e sull'opera si veda soprattutto W. Wolska-Conus, *La Topographie Chrétienne de Cosmas Indicopleustès: Théologie et Science au VI^e siècle*, Paris, 1962. A proposito di questa letteratura, mi permetto inoltre di rinviare a «Conceptions et éloges de la romanité dans l'Empire Romain d'Orient: deux thèmes byzantins d'idéologie politique», in P. Catalano e P. Siniscalco (a cura di), *Idea giuridica e politica di Roma e personalità storiche* [Rendiconti del X seminario «Da Roma alla Terza Roma», Campidoglio, 21 aprile 1990], Roma, 1993, pagg. 95-139 (Cosma Indicopleuste, Cassia, Michele IV Autoriano, Teodoro Balsamone, Antonio IV).

¹⁴ Sull'impiego di questo termine, si vedano alcuni esempi in G. Dagron, «Le caractère sacerdotal de la royauté d'après les commentaires canoniques du XII^e siècle» in N. Oikonomides (a cura di), *Byzantium in the 12th Century: Canon Law, State and Society*, Athina, 1991, pag. 171, nota 24; H. Hunger, «Kanonistenrhetorik im Bereich des Patriarchats am Beispiel des Theodoros Balsamon» in N. Oikonomides (a cura di), *Byzantium in the 12th Century* cit., pagg. 55-9 e note 71-80; A. Schminck, «Zur Entwicklung des Eherechts in der Komnenenepoche» in N. Oikonomides (a cura di), *Byzantium in the 12th Century* cit., pag. 565 e nota 43; C. Gallagher, «Gratian and Theodore Balsamon: Two Twelfth-Century Canonistic Methods Compared» in N. Oikonomides (a cura di), *Byzantium in the 12th Century* cit., pag. 78. Ancora valido, benché ormai piuttosto datato, B. Stefanidis, «Οἱ ὄροι ἐπιστήμης καὶ ἐπιστημονάρχης παρὰ τοῖς Βυζαντινοῖς» [I termini *episteme* e *epistemonarkhes* presso i Bizantini] in *Ἐπετηρίς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*, 7, 1930, pagg. 153-8.

un eminente pioniere degli studi bizantini in Europa, Charles Du Fresne, sieur Du Cange, ricorreva nel suo *Glossario* del greco medievale (1688) ad un'analogia ingegnosa quanto dubbiosa e ancorché inesatta:

titolo che si attribuivano gli imperatori bizantini, considerandosi per così dire i reggitori e i garanti della dottrina e della disciplina ecclesiastica, allo stesso modo in cui oggi il re d'Inghilterra ha voluto assumere il nome di «capo della chiesa»¹⁵.

L'imperatore ha dunque la facoltà di legiferare in materia ecclesiastica, se non addirittura strettamente canonica; nell'ambito di quello spirito d'unità espresso in un solo ordine giuridico che abbiamo or ora descritto, la legislazione ecclesiastica di fonte imperiale è accettata dalla chiesa senza particolari rimostranze, e applicata parallelamente alla legislazione canonica propriamente detta; l'una e l'altra si ritengono parti di un insieme unico. D'altro canto, le prerogative per eccellenza degli imperatori d'Oriente in ambito canonico sono state da sempre quella di convocare concili, prendendo parte alle discussioni e addirittura presiedendoli, di persona o tramite loro delegati, quand'anche senza diritto di voto; e soprattutto, quella di avere la facoltà di «confermare» o «promulgare» le decisioni conciliari, privilegio non soltanto riconosciuto ma anche rilevato da tutti i canonisti bizantini. Il più eminente tra questi, Teodoro Balsamone, maestro incontrastato della dottrina dell'unità dell'ordine giuridico canonico e secolare, ammette in linea di principio che «le leggi non possono prevalere sui canoni»; tuttavia il suo ragionamento, per quanto un po' anomalo, rientra sempre nella stessa logica, poiché «i canoni sono stati redatti e promulgati in comune dagli imperatori e dai Padri conciliari, mentre le leggi sono redatte e promulgate unicamente dagli imperatori»¹⁶.

¹⁵ [«titulus quem sibi adscribebant imperatores Constantinopolitani tanquam essent doctrinae ac disciplinae ecclesiasticae presides, quemadmodum hodie Angliae rex caput Ecclesiae sese indigitat»]: C. Du Fresne, sieur Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis*, Lugduni, 1688, pag. 427, riprodotto nell'ed. Didot del *Thesaurus Graecae Linguae* di Henri Etienne (Henricus Stephanus), vol. III, Paris, 1835; si veda anche C. Gallagher, «Gratian and Theodore Balsamon: Two Twelfth-Century Canonistic Methods Compared» in N. Oikonomides (a cura di), *Byzantium in the 12th Century* cit., pag. 78 e nota 50.

¹⁶ [Ἐπισημείωσαι τὴν παροῦσαν ἐρμηνείαν καὶ ἔχων αὐτὴν ἐπὶ μνήμης λέγε τοὺς κανόνας ἰσχύειν πλέον τῶν νόμων· οἱ μὲν γὰρ, ἡγουν οἱ κανόνες, παρὰ βασιλέων καὶ ἁγίων πατέρων ἐκτεθέντες καὶ στηριχθέντες, ὡς αἱ θεῖαι γραφαὶ δέχονται· οἱ δὲ νόμοι παρὰ βασιλέων μόνον ἐδέχθησαν ἢ συνετέθησαν]: G. A. Rhallis e M. Potlis, *Σύνταγμα* cit., vol. I, pag. 38.

In molti casi, tuttavia, Balsamone rinuncia ad insistere su questa discutibile preponderanza dei canoni: in alcuni casi, egli raccomanda apertamente l'applicazione della legislazione ecclesiastica imperiale in opposizione al diritto canonico¹⁷.

È nella sua veste di *epistemonarkhes*, inoltre, che l'imperatore designa il nuovo patriarca pronunciando la celebre formula che suona tanto scandalosa agli orecchi occidentali: «La Santa Trinità che ci ha donato l'impero ti eleva alla dignità di arcivescovo di Costantinopoli, la Nuova Roma, e di patriarca ecumenico»¹⁸.

In compenso, con il trascorrere del tempo, la chiesa assume un ruolo sempre più importante nel rituale dell'ascesa al trono imperiale, in altre parole nell'incoronazione e quindi, in epoca assai più tarda, nell'unzione¹⁹. Benché tale rito non sia mai diventato un elemento «costituzionalmente» necessario all'investitura di un nuovo imperatore, negli

¹⁷ Si vedano ad esempio i commenti di Teodoro Balsamone ai canoni 38 del Concilio Trullano-Quinisesto, con riferimento al 12° canone calcedonese: G. A. Rhallis e M. Potlis, *Σύνταγμα* cit., vol. II, pag. 393: *κατὰ τὸ αὐτὸν θελητὸν* [secondo la medesima decisione]; 59° del Concilio Quinisesto (*Ibidem*, pag. 439); 18° di Nicea I (*Ibidem*, pag. 156; si veda anche *Ibidem*, IV, pag. 537); 58° di Laodicea (*Ibidem*, III, pag. 224) e così via. Sull'opera e il pensiero giuridico di Teodoro, si veda G. P. Stevens, *De Theodoro Balsamone: analysis operum ac mentis iuridicae*, (Corona Lateranensis 16), Roma, 1969; S. Troianos, *Οἱ πηγές τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου* cit., pagg. 263-8; più in particolare, per quanto attiene al nostro soggetto, si veda A. Christophilopoulos, «Ἡ σχέσις τῶν κανόνων πρὸς τοὺς νόμους καὶ ὁ Θεόδωρος Βαλσαμών» [Il rapporto Canonici/Leggi e Teodoro Balsamone] in *Ἐπετηρὶς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*, 21, 1951, pagg. 69-73; cfr. *Id.*, *Δίκαιον καὶ Ἱστορία* [Diritto e Storia], Athina, 1973, pagg. 201-5.

¹⁸ Pseudo-Codino, *Traité des offices*, a cura di J. Verpeaux, Paris, 1966, pag. 280; Simeone di Tessalonica: *PG* 155, 441; Pseudo Phrantzes [Giorgio Sphrantzes o Phrantzes], *Chronicon Maius*, III.13.4, a cura di V. Grecu, București, 1966, pag. 488; cfr. edizione critica di I. Bekker, III.11, Bonn, 1838, pag. 306; nel commentario al canone 69 del Concilio in Trullo, Teodoro Balsamone annota: «οἱ γὰρ πατριάρχας προβαλλόμενοι ὀρθόδοξοι βασιλεῖς δι' ἐπικλήσεως τῆς ἁγίας Τριάδος» [giacché gli imperatori ortodossi sogliono eleggere i patriarchi mediante invocazione (*epiclesi*) della Santa Trinità]: G. A. Rhallis e M. Potlis, *Σύνταγμα* cit., vol. II, pagg. 466-7.

¹⁹ A proposito dell'unzione imperiale, si veda G. Ostrogorskij, «Zur Kaiseralbung und Schilderhebung im spätbyzantinischen Krönungszeremoniell» in *Historia*, 4, pagg. 246-56; cfr. *Id.*, *Zur byzantinischen Geschichte: Ausgewählte kleine Schriften*, Darmstadt, 1973, pagg. 142-52; cfr. H. Hunger (a cura di), *Das byzantinische Herrscherbild*, Darmstadt, 1975, pagg. 94-108; D. M. Nicol, «Kaiseralbung: The Unction of Emperors in Late Byzantine Coronation Ritual» in *Byzantine and Modern Greek Studies*, 2, 1976, pagg. 37-52; cfr. *Id.*, *Studies in Late Byzantine History and Prosopography*, vol. I, London, 1986; C. Walter, «The Significance of Unction in Byzantine Iconography» in D. M. Nicol, *Studies in Late Byzantine History and Prosopography* cit., pagg. 53-73; P. Menevisoglou, *Τὸ Ἅγιον Μύρον* [Il Sacro Crisma], Saloniki, 1972, pagg. 223-6. Su quella che è probabilmente la prima unzione imperiale della storia bizantina, quella di Teodoro I Lascaris, imperatore «esule» a Nicea, si veda M. Angold, *A Byzantine Government in Exile*, Oxford, 1975, pagg. 37-45.

ultimi secoli dell'impero bizantino esso assume un'importanza considerevole, se non decisiva; indubbiamente, tal evoluzione aveva l'effetto di rafforzare la posizione istituzionale della chiesa, che in quel rituale aveva il ruolo di protagonista²⁰. Il patriarca di Costantinopoli ne rivendicava l'esclusiva: l'incoronazione dell'imperatore era un diritto e un privilegio riservato al patriarca ecumenico, e in teoria anche al pontefice romano, anche se dopo lo scisma una simile eventualità era del tutto fuori questione.

Indubbiamente, la chiesa faceva parte anche del meccanismo politico e ideologico dello stato: la logica conseguenza di quest'assunto è che la chiesa e i suoi dirigenti, oltre a essere rappresentanti dell'ideologia e della cultura bizantine, erano anche agenti della politica concreta, e soprattutto della politica estera, dello stato. Nell'ambito dell'unità fondamentale di chiesa e stato, ciò era per i bizantini perfettamente giusto e naturale. Un esempio tra mille questo, che rileva come nel X secolo il metropolita Leone Sinadeno, agente dell'impero bizantino in Italia, era convinto di non fare altro che il suo dovere quando preparava l'avvento al pontificato romano dell'antipapa Giovanni XVI Filagato, benché scrivesse:

questo Filagato, che ho appena fatto nominare papa, avrei fatto meglio a strangolarlo. Ho pronunciato l'acclamazione liturgica *axios* su costui, che non sarebbe degno (*axios*) di altro se non di essere colpito da diecimila fulmini²¹.

Dalla sua corrispondenza appare chiaro che il metropolita, pur non essendo un cinico, non vede in ciò qualcosa di veramente sconveniente e non si sente per nulla colpevole, neppure nei confronti della propria coscienza. È sicuro di aver fatto il suo dovere verso quell'unità indivisibile che è l'impero.

²⁰ C. Christophilopoulou, *Ἐκλογή, ἀναγόρευσις καὶ στέψις τοῦ βυζαντινοῦ αὐτοκράτορος* [Elezione, proclamazione e incoronazione imperiale a Bisanzio], Athina, 1956, pagg. 223-6 e *passim*; J. Karayannopoulos, *Ἡ πολιτικὴ θεωρία τῶν βυζαντινῶν* [La teoria politica a Bisanzio], Saloniki, 1988, pagg. 19-24; *Id.*, *Τὸ βυζαντινὸ κράτος* cit., pagg. 292-4; P. Charanis, «Coronation and its Constitutional Significance in the Later Roman Empire» in *Byzantion*, 15, 1940, pagg. 49-66.

²¹ «Ὅτι πάντα τὸν Φιλάγαθον προεχειρισάμην, ὃν ἔδει με καὶ ἀποπνίξαι, καὶ προσεπεῖν τὸ ἄξιος, τὸν μυρίων σκηπτῶν ἄξιον» (lettera n° 6: Leone, metropolita di Synada, *The Correspondence of Leo Metropolitan of Synada and Syncellus*, a cura di M. P. Vinson, (*Dumbarton Oaks Texts* 8 oppure *Corpus Fontium Historiae Byzantinae* 23), Washington D.C., 1985. La mia traduzione non è del tutto conforme a quella proposta dalla curatrice del testo.

A quanto sembra, una delle interpretazioni orientali di quel celeberrimo falso, che è la cosiddetta «donazione di Costantino» (documento occidentale il cui carattere apocrifo è perfettamente noto ai bizantini), avrebbe lo scopo di dimostrare queste «realità» dell'impero bizantino. Oltre a testimoniare il potere della chiesa di Roma (la Roma antica, ovviamente, ma anche, per estensione, quella nuova), tale interpretazione mette in risalto il potere imperiale come fonte di ogni altro potere, compreso il potere temporale della chiesa e i suoi privilegi: tutti i «poteri» e i privilegi di questo mondo, compresi quelli ecclesiastici, sono un'emanazione dell'unico potere imperiale. In tal modo, si conferisce alla donazione di Costantino una funzione quasi completamente opposta a quella che gli si era voluta attribuire in Occidente. Non vi è dubbio che la funzione di quel testo fosse lievemente diversa nei manuali giuridici del XIV secolo, in cui esso è citato in due differenti versioni: in un'epoca di generale declino dell'impero e delle sue strutture statali, la chiesa era ormai il solo potere costituito in grado di esercitare pienamente le proprie funzioni; pertanto, essa si ritrovava ad assumere delle responsabilità secolari, e soprattutto delle funzioni giudiziarie in ambito civile; la chiesa, inoltre, rivendicava addirittura l'iniziativa legislativa (si pensi ad esempio alla *novella* detta «del patriarca Atanasio»), preparandosi per quelle funzioni civili che avrebbe assunto pienamente dopo la conquista ottomana, nel periodo detto post-bizantino²².

2. La sinfonia in ambito giuridico

Anche la già citata unità dell'ordine giuridico, ecclesiastico e civile, va interpretata alla luce del concetto di *sinfonia*²³: abbiamo detto

²² Sull'interpretazione della «donazione di Costantino» presso gli orientali: G. Dagon, *Empereur et prêtre. Etude sur le «césaropapisme» byzantin*, Paris, 1996, pagg. 247-54, 265-6 e *passim*; cfr. *Id.*, «Représentations de l'Ancienne et de la Nouvelle Rome dans les sources byzantines» in *Roma - Costantinopoli - Mosca* (Atti del I seminario internazionale di studi storici «Da Roma alla Terza Roma», Roma, 21-23 aprile 1981), Roma-Napoli, 1983, pagg. 300-4; S. Troianos, «Rome et Constantinople dans les commentaires des canonistes orientaux du XII^e siècle» in *Diritto e religione. Da Roma a Costantinopoli a Mosca* cit., pag. 136. Sulla donazione nelle fonti giuridiche bizantine, si veda, per Teodoro Balsamone: G. A. Rhallis e M. Potlis, *Σύνταγμα* cit., vol. I, pagg. 79-80, 145-8, e inoltre A. Pavlov, *Vizantijskij Vremennik*, vol. 2, 1896, pagg. 18-82; G. A. Rhallis e M. Potlis, *Σύνταγμα* cit., vol. IV, pagg. 539, 553; per Matteo Blastarès: *Ibidem*, vol. VI, pagg. 260-2; per Constantin Harmenopoulos: G. E. Heimbach, *Constantinou Harmenopuli, Manuale legum, sive Hexabiblos*, Leipzig, 1851 (*Epimetra Hexabibli*, n° I, pagg. 820-2).

²³ Sul Concilio in *Trullo* o Quinisesto, si veda: V. Laurent, «L'œuvre canonique du concile in *Trullo*, source primaire du droit de l'Eglise orientale» in *Revue des Etudes byzantines*,

poc' anzi che la ricerca moderna ha stabilito con certezza che nella teoria e nell'ideologia politica ed ecclesiastica dell'impero bizantino, oltre che nel pensiero e nella coscienza dei suoi cittadini, l'esistenza di diversi ordini giuridici era del tutto inconcepibile. Il diritto secolare (vale a dire il diritto romano codificato ed elaborato da Giustiniano, quindi ripreso, dopo la parentesi dell'*Ecloga* degli imperatori isaurici, nei manuali giuridici della dinastia macedone a partire dal IX-X secolo, e quindi codificato in lingua greca, sulle orme della codificazione giustiniana, nei *Basilici*, indi rielaborato dalla legislazione imperiale bizantina) e il diritto canonico della chiesa cristiana d'Oriente (vale a dire il *corpus* canonico «ufficiale», codificato soprattutto nel corso del concilio legislativo per antonomasia della chiesa bizantina, il Concilio in *Trullo* o «Quinisesto» del 691-92, più la legislazione canonica posteriore) non sono dunque altro che due elementi costitutivi, d'importanza pressoché pari, dell'unico ordine giuridico bizantino, quello cioè che noi indichiamo semplicemente con il nome di diritto bizantino²⁴. Se ne deduce pertanto che è semplicemente impossibile analizzare il diritto civile bizantino senza prendere in considerazione il diritto di provenienza ecclesiastica, oppure descrivere il diritto canonico della chiesa d'Oriente ignorando la legislazione imperiale, oppure ancora trattare

23, 1965, pagg. 7-41; H. Ohme, *Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste. Studien zum Konstantinopler Konzil von 692*, Berlin-New York, 1990; S. Troianos, *Ἡ πενθέκτη Οἰκουμενικὴ Σύνοδος καὶ τὸ νομοθετικὸ τῆς ἔργου* [Il Concilio Ecumenico Quinisesto e il suo portato legislativo], Athina, 1992; G. Nedungatt e M. Featherstone (a cura di), *The Council in Trullo Revisited*, (*Kanonika* 6), Roma, 1995; *The Council in Trullo: Basis for Ecclesiastical Reform?*, a Conference Commemorating the 1300th Anniversary of the Penthekte Ecumenical Council (cfr. *The Greek Orthodox Theological Review*, 40, 1995); i numerosi articoli pubblicati per la stessa occasione sull'*Annuaire Historiae Conciliorum*, 24, 1992 e segg.; S. Troianos, *Οἱ πηγές τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου* cit., pagg. 148-51; G. Gabardinas, *Ἡ πενθέκτη Οἰκουμενικὴ Σύνοδος καὶ τὸ νομοθετικὸ τῆς ἔργου* [Il Concilio ecumenico Quinisesto e il suo portato legislativo], Katerini, 1998. Sul *corpus* canonico «ufficiale» della chiesa d'Oriente, si veda: P. Menevissoglou, *Ἱστορικὴ Εἰσαγωγή εἰς τοὺς κανόνας τῆς Ὀρθοδόξου Εκκλησίας* [Introduzione alla storia dei canoni nella Chiesa Ortodossa], Stockholm, 1990; sul Concilio in *Trullo*, si veda anche *Ibidem*, pagg. 279-301.

²⁴ Ancora utili le vecchie sintesi sull'argomento: J. A. B. Mortreuil, *Histoire du droit byzantin*, voll. I-III, Paris, 1843-46; K. E. Zachariä von Lingenthal, *Historiae iuris graeco-romani delineatio*, Heidelberg, 1839; *Id.*, *Geschichte des griechisch-römischen Rechts*, Berlin, 1892; C. W. E. Heimbach, «Griechisch-römisches Recht im Mittelalter und in der Neuzeit» in J. S. Ersch e J. G. Gruber (a cura di), *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*, vol. I, Leipzig, 1868-69, pagg. 86-7. Tra i manuali di storia delle fonti del diritto bizantino, si menzionano: P. E. Pieler, «Byzantinische Rechtsliteratur» in H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, vol. II, München, 1978, pagg. 341-480; N. van der Wal e J. H. A. Lokin, *Historiae iuris graeco-romani delineatio: Les sources du droit byzantin de 300 à 1453*, Groningue, 1985; S. Troianos, *Οἱ πηγές τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου* cit.

separatamente le collezioni legislative e quelle canoniche, la produzione «giuridica» letteraria e la letteratura «canonica».

Il diritto secolare e quello della chiesa non sono dunque altro che due parti di un unico ordinamento giuridico. Di conseguenza, le disposizioni canoniche conciliari e la legislazione ecclesiastica post-conciliare (si pensi al *tomos* relativo agli impedimenti matrimoniali redatto dal patriarca Sisinnio nell'anno 997) sono considerate parte integrante della legislazione dell'impero; analogamente, la chiesa *qui vivit lege Romana* ha potuto inglobare il diritto romano e in qualche modo «canonizzarlo». L'importante produzione dei nomocanoni, un genere di letteratura giuridica tipicamente bizantino, presuppone l'unità degli ordini giuridici; lo stesso dicasi per i commentari dei grandi canonisti bizantini, primo fra tutti Teodoro Balsamone. In una simile realtà giuridica, come abbiamo visto, l'imperatore può legiferare pressoché a sua discrezione in materia ecclesiastica; analogamente, la chiesa ha talora la facoltà di assumere, secondo svariate regole, l'iniziativa legislativa anche in ambito propriamente civile (ne sono testimonianza il già citato *tomos* del patriarca Sisinnio, e la *novella* detta del patriarca Atanasio)²⁵; la chiesa di-

²⁵ A proposito del *tomos* di Sisinnio (G. A. Rhallis e M. Potlis, *Σύνταγμα* cit., vol. V, pagg. 11-9), si veda: V. Laurent, «Réponses canoniques inédites du patriarcat byzantin» in *Echos d'Orient*, 33, 1934, pagg. 298-315: («sicuramente il documento più noto di tutta la legislazione matrimoniale», pag. 305); V. Grumel, *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, vol. I *Les actes des patriarches*: fasc. II-III *Les Regestes de 715 à 1206*, Paris, 1989², pagg. 318-19, nota 804; J. Darrouzès, «Questions de droit matrimonial» in *Revue des Etudes Byzantines*, 35, 1977, pagg. 107-57; A. Schminck, «Kritik am Tomos des Sisinnios» in *Fontes Minores*, vol. II, Frankfurt am Main, 1977, pagg. 215-54; *Id.*, «Ehe: Byzantinisches Recht» in *Lexikon des Mittelalters*, III, pag. 1644; E. Tinnefeld, «Sisinnios II, Patr. Von Konstantinopel» in *Lexikon des Mittelalters*, VII, pagg. 1938-9; A. E. Laiou, *Mariage, amour et parenté à Byzance aux XI^e et XIII^e siècles* (Travaux et mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance/Collège de France, *Monographies* 7), Paris, 1992, *passim*. A proposito della *novella* del patriarca Atanasio (cfr. *novella* 26 dell'imperatore Andronico II Paleologo), si veda l'edizione a cura di K. E. Zachariä von Lingenthal: I. e P. Zepos, *Ius Graecoromanum* cit., vol. I, pagg. 533-6; una versione abbreviata si trova in G. E. Heimbach, *Constantinou Harmenopuli, Manuale legum, sive Hexabiblos* cit., pagg. xxii-xxviii; cfr. G. A. Rhallis e M. Potlis, *Σύνταγμα* cit., vol. V, pagg. 121-6. Si vedano inoltre: V. Laurent, *Les regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, vol. I: *Les actes des patriarches*, fasc. IV: *Les Regestes de 1208 à 1309*, Paris, 1971, pagg. 389-95; F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches* cit., n° 2295; G. Nakos, «Προβλήματα βυζαντινοῦ κληρονομικοῦ δικαίου ἐπὶ Παλαιολόγων: ἡ λειτουργικὴ ἰσχὺς τῆς νεαρᾶς 26 Ἀνδρονίκου Β' Παλαιολόγου» [Problemi del diritto ecclesiastico bizantino di età paleologa: il senso liturgico della *novella* 26 di Andronico II Paleologo] in *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα Δικηγορικοῦ Συλλόγου Θεσσαλονίκης* [Rivista di Scienze Giuridiche dell'ordine degli avvocati di Salonico], 8, 1987, pagg. 91-127; M. Tourtoglou, «Παρατηρήσεις ἐπὶ τῆς φερομένης ὡς νεαρᾶς 26 Ἀνδρονίκου Β' Παλαιολόγου» [Osservazioni sulla cosiddetta *novella* 26 di Andronico II Paleologo] in *Πρακτικὰ Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν*, 70, 1995, pagg. 65-87.

viene inoltre, quando le circostanze lo consentono, dispensatrice di giustizia civile. Vi sono esempi assai interessanti di coesistenza tra legge e canone, e altri esempi di giurisdizione mista, confusa o indifferente alle distinzioni tra istanze civili ed ecclesiastiche.

Ciò vale soprattutto per il diritto familiare, e in particolare per le cause matrimoniali a partire dal X secolo (la questione della «tetragnomia» dell'imperatore Leone VI e la sua composizione mediante il *tomos* dell'Unione nel 920). In tale ambito la chiesa gioca un ruolo sempre più rilevante, rivendicando spesso, senza mai ottenerla del tutto, una sorta di competenza esclusiva. Ne risulta pertanto una produzione legislativa parallela e cumulativa, di fonte sia secolare sia ecclesiastica; non mancano poi le istanze parallele che si riconoscono reciprocamente e funzionano regolarmente nell'ambito dello stesso ordine giuridico, rispettando (o *non* rispettando, secondo l'atteggiamento tipicamente bizantino nei confronti dei testi legislativi)²⁶ senza difficoltà le norme provenienti dall'«altro» versante, considerate come appartenenti allo stesso ordine giuridico; spesso, inoltre, le due autorità agiscono in comune o si confermano vicendevolmente decreti e decisioni; in ogni caso, lo schema funziona ugualmente anche in assenza di conferme reciproche.

Si è sostenuto che quest'unità fondamentale dell'ordine giuridico secolare ed ecclesiastico, contrapposta al concetto occidentale dei «due poteri», è all'origine della distinzione intrinseca tra le nozioni canoniche, analoghe ma differenti, della *dispensatio* latina e dell'*oikonomia* bizantina²⁷. Nel primo caso è la chiesa, *societas perfecta* in sé, a non accettare per principio altra normalità ad eccezione della propria; qualora si trovi costretta a piegarsi ad una volontà esterna (la necessità o il volere di un principe in relazione ad un matrimonio dinastico, ad esempio), essa non fa che rinunciare all'applicazione del proprio diritto, ossia del-

²⁶ D. Simon, *Rechtsfindung am byzantinischen Reichsgericht*, Frankfurt am Main, 1973; S. Troianos, *Οι πηγές του βυζαντινού δικαίου* cit., pagg. 51-4.

²⁷ A proposito della nozione di *oikonomia* nel diritto canonico orientale, si vedano: H. Alivizatos, *Ἡ οἰκονομία κατὰ τὸ κανονικὸν δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας* [La *oikonomia* nel diritto canonico della chiesa ortodossa], Athina, 1949; J. Kotsonis, *Προβλήματα τῆς ἐκκλησιαστικῆς οἰκονομίας* [Problemi della *oikonomia* ecclesiastica], Athina, 1957. Si vedano anche gli atti di un congresso sull'argomento: P. Rodopoulos, «Introduction to the topics of the 5th International Congress of the Society for the Law of the Oriental Churches, I. Oikonomia» in *Kanon* 6, 1983, pagg. 15-6. La nozione di *oikonomia* viene impiegata in senso giuridico in un atto legislativo imperiale, ovvero nella *novella* 109 di Leone VI: P. Noailles e A. Dain, *Les nouvelles de Léon VI le Sage*, Paris, 1944, pag. 357; cfr. I. e P. Zepos, *Ius Graecoromanum* cit., vol. I, pag. 178 [anche G. E. Heimbach (a cura di), *Constantinou Harmenopuli, Manuale legum, sive Hexabiblos* cit., 4.1.11: pag. 468; cfr. C. Armenopoulos, *Πρόχειρον Νόμων ἢ Ἐξαβίβλος*, a cura di C. G. Pitsakis, Athina, 1971, pag. 219].

la sola normalità concepibile ai propri occhi. Nel secondo caso, è invece la chiesa a trovarsi, al pari dello stato, in un ordine giuridico nel quale è possibile che esistano due normalità ugualmente concepibili: la normalità canonica, in altre parole quella ideale per la chiesa, e la normalità temporale, o umana, cui la chiesa deve guardare con la necessaria umanità, con «filantropia»: non si tratta dunque di rinunciare a qualcosa, bensì di calibrare, aggiustare, accomodare le cose (*οικονομεῖν*) per il meglio. Ritengo comunque, benché personalmente io non sia propenso ad accettare incondizionatamente questa tesi un po' «formalista», che essa illustri un aspetto interessante del concetto d'unità dell'ordine giuridico bizantino.

È soprattutto durante gli ultimi secoli di degrado, di generale decadenza dei poteri pubblici e delle istanze civili, che la chiesa assume frequentemente l'iniziativa in ambito legislativo (ricordiamo ancora una volta la *novella* del patriarca Atanasio) ricoprendo ora di fatto ora teoricamente, in veste di «arbitro», le funzioni giudiziarie in materia di controversie civili. Inoltre, com'è ben noto, la chiesa si stava preparando ad affrontare il periodo post-bizantino (o, per usare l'espressione di Nicolae Iorga, *Byzance après Byzance*): dopo la caduta dell'impero, essa avrebbe, infatti, assunto nell'ambito del sistema ottomano, più tardi detto sistema dei *millet*, delle responsabilità di carattere secolare e delle funzioni schiettamente civili a beneficio delle popolazioni cristiane ortodosse dell'impero ottomano. Per ciò che riguarda l'ambito normativo, ciò vale soprattutto per le questioni inerenti al diritto familiare e soprattutto matrimoniale, nonché per le controversie in materia di diritto di successione. Analogamente, anche in ambito giudiziario sono soprattutto le cause inerenti al diritto di famiglia, al diritto matrimoniale e alle successioni a rientrare regolarmente nelle competenze dei tribunali ecclesiastici; di fatto, tuttavia, anche le cause civili in generale e le controversie tra cristiani ortodossi in materia di diritto privato vennero sempre più frequentemente sottoposte alla loro giurisdizione (ad esclusione delle istanze di competenza delle autorità ottomane), sempre per mezzo di un tacito o sottinteso «arbitraggio».

3. *Discordanze nella sinfonia bizantina*

Traendo origine dalla volontà divina ed essendo esercitato nel nome di Dio, il potere imperiale, autoritario e assoluto, è anche oggetto di una sorta di culto. La formula che precede la firma imperiale negli atti ufficiali: «controfirmato in data odierna dal nostro pio e divinamente

eminente potere»²⁸, sottolinea la duplice qualità religiosa del potere imperiale, che è al tempo stesso d'origine divina e da esercitare «piamente», in altre parole secondo la volontà divina. Spettava inoltre ai cancellieri di disporre graficamente il testo in modo che la parola *kratos*, vale a dire potere, occupasse «da sola», all'apparenza casualmente, l'ultima riga del documento originale: un prezioso segreto della cancelleria bizantina, gelosamente custodito fino alla fine dell'impero, che costituisce un importante marchio d'autenticità dei documenti imperiali. L'imperatore è dunque il «fedele imperatore in Cristo, re eterno» (*ἐν Χριστῷ βασιλεῖ αἰώνιῳ πιστὸς βασιλεύς*), ma i giochi di parole con il termine *basileus*, che in greco bizantino indica sia l'imperatore romano sia il «re», il re delle sacre scritture e il re dell'antichità greco-romana ed ellenistica (come oggi, nel greco moderno, il re *tout court*), risultano sempre pressoché intraducibili. L'imperatore morto è «colui che ha scambiato la regalità terrestre con il regno dei cieli». L'imperatore e tutto ciò che gli appartiene – parole, leggi e decreti, lettere, palazzi, servizi, attributi, vesti, ornamenti e mobilia – è «divino», «santo» o «sacro», al punto che tali aggettivi divengono semplicemente dei sinonimi di «imperiale». L'imperatore ha diritto a essere onorato dai suoi sudditi con la prosternazione, la *proskynesis* (*προσκύνησις*); questi ultimi, inoltre (che sono ancora, se non altro sul piano giuridico, cittadini dell'impero romano) si rivolgono a lui qualificandosi come «indegni servitori» (*ὡς δούλος ἀνάξιος*; cfr. *Lc* 17, 10)²⁹.

A dispetto della forte impronta ellenistica e orientale di questo rituale di «culto imperiale», «adorazione imperiale» o «liturgia di palazzo» (così lo definisce l'eminente bizantinista francese Louis Bréhier)³⁰, sul piano giuridico vi è una sostanziale continuità, teoricamente ininterrotta, nei confronti della *res publica* romana. Se nell'ideologia politica bizantina, in quella «teologia imperiale»³¹ che abbiamo schematicamente

²⁸ [ἐν ᾧ καὶ τὸ ἡμέτερον εὐσεβὲς καὶ θεοπρόβλητον ὑπεσημήνατο κράτος].

²⁹ A tale riguardo, significativa, ad esempio, è la formula con cui un alto funzionario dell'impero («*curpalata* e gran *drungario* della *Vigla*»), Giovanni Thrakesios (ovvero il futuro grande canonista e storico Giovanni Zonara), suggellava un messaggio indirizzato all'imperatore Alessio I Comneno: «quale servo indegno [a te] ho ardito rimettermi» [Ὡς δούλος ἀνάξιος τολμήσας ἀνήνεγκα]; cfr. G. A. Rhallis e M. Potlis, *Σύνταγμα* cit., vol. V, pag. 286. Lo stesso vale anche per i prelati (vescovi e metropolitani), con la sola eccezione del patriarca: «Quale servo e supplice [a Dio] per la tua potente e santa maestà [a te] ho ardito rimettermi» [Ὡς δούλος καὶ εὐχέτης τῆς κραταιᾶς καὶ ἁγίας βασιλείας σου τολμήσας ἀνέφερον]: J. Darrouzès, «Ekthesis Néa: manuel des *pittakia* du XIV^e siècle» in *Revue des Etudes Byzantines*, 27, 1969, pagg. 54-5.

³⁰ L. Bréhier, *Le monde byzantin. 3. Les institutions de l'Empire byzantin*, Paris, 1949, 1970², pagg. 49-75, trad. it. *Bisanzio: vita e morte di un impero*, Genova, 1995.

³¹ *Ibidem*, pagg. 50-1.

descritto, l'impero è l'unica possibile immagine terrestre dell'unico regno dei cieli, e l'imperatore ne è l'unico responsabile, ne consegue che sul piano «costituzionale» l'impero «non è una teocrazia, bensì un'istituzione umana», come afferma Bréhier. Se la successione per via ereditaria o quasi ereditaria è (quanto meno in una determinata epoca) una realtà talmente consolidata nella pratica e nella coscienza bizantine da giustificare una nozione di «legittimità dinastica», quest'ultima non avviene mai, nell'impero d'Oriente, un'istituzione o una necessità «costituzionale». È «il carattere provvidenziale del potere», in altre parole «la natura democratica» del processo che determina l'avvento al trono dell'imperatore, «a giustificare, a Roma come a Bisanzio, l'assenza di una legge sulla successione al trono»³². In teoria, tutti i cittadini di religione ortodossa potrebbero aspirare al trono, comprese le donne: Bisanzio, profondamente romana in materia di diritto, non ha mai conosciuto una legge salica³³. Fino alla fine dell'impero, dunque, l'avvento al trono del nuovo imperatore rimane una procedura giuridica di tipo «democratico» e «laico», in cui la volontà della Provvidenza si manifesta tramite il consenso unanime dei tre «elementi costitutivi» dell'impero: il popolo, il senato e l'esercito. La dottrina della delega ad un capo della sovranità che appartiene al popolo è sopravvissuta a Bisanzio, anche se l'esercizio di tale sovranità non consta di altro che di acclamazioni.

Quello della «proclamazione» (*ἀναγόρευσις* ο *ἀνάρρησις*) è l'unico rituale «costituzionalmente» necessario per l'ascesa al trono imperiale. Come già abbiamo visto, la chiesa assume gradatamente un ruolo sempre più rilevante nel rituale dell'incoronazione e quindi, in epoca piuttosto tarda, dell'unzione del nuovo imperatore. È certamente vero che negli ultimi secoli di vita dell'impero, il rituale ecclesiastico tende ad assumere un'importanza sempre maggiore, soprattutto nella coscienza popolare e sul piano dei sentimenti personali. Una simile evoluzione non fa che rafforzare la posizione istituzionale della chiesa, che di tale

³² *Ibidem*, pagg. 14-5; J. Karayannopoulos, *Τὸ Βυζαντινὸ κράτος* cit., pagg. 300-1. Su questo argomento, si veda inoltre I. Medvedev, «Ἡ συνοδικὴ ἀπόφασις τῆς 24 Μαρτίου 1171 ὡς νόμος γιὰ τὴ διαδοχὴ στὸ θρόνο τοῦ Βυζαντίου» [Il valore normativo della dichiarazione conciliare del 24 marzo 1171 per la successione al trono di Bisanzio] in N. Oikonomides (a cura di), *Byzantium in the 12th Century*, cit., pagg. 229-38.

³³ L'impero d'Oriente ha conosciuto almeno tre imperatrici a pieno titolo: Irene (797-802), Zoe e Teodora Porfirogenita (1042), quindi Teodora sola (1055-56). Durante il loro regno, tuttavia, il titolo «costituzionale» di *basileus* restava invariato e declinato al maschile, *Εἰρήνη πιστὸς βασιλεὺς*; cfr. L. Burgmann, «Die Novellen der Kaiserin Eirene» in *Fontes Minores*, IV, Frankfurt am Main, 1981, pagg. 16-43; cfr. I. e P. Zepos, *Ius Graecoromanum* cit., vol. I, pagg. 45-50. Evidentemente non si tratta di semplice esercizio delle funzioni imperiali a titolo di reggenza, ma di una vera e propria dignità imperiale.

rituale era la protagonista: abbiamo già sostenuto che l'incoronazione dell'imperatore d'Oriente era un privilegio di cui il patriarca di Costantinopoli rivendicava l'esclusiva, un'esclusiva che avrebbe dovuto essere condivisa unicamente con il papa, se lo scisma non lo avesse impedito. E tuttavia fino alla fine dell'impero, l'incoronazione non è mai stata, a dispetto della sua grande importanza sul piano della psicologia popolare, un elemento vincolante per l'ascesa al trono imperiale: lo stesso di casi, e a maggior ragione, anche per il rituale dell'unzione.

D'altro canto, il ruolo dell'imperatore d'Oriente, come capo di quell'immagine terrestre del regno di Dio che era l'impero, non faceva che evidenziare i limiti del suo potere, un potere che in linea di principio avrebbe dovuto essere assoluto e illimitato.

All'imperatore si richiedeva innanzitutto una qualità irrinunciabile e necessaria per principio, ovvero l'ortodossia: in qualità di custode e propagatore della vera fede, difensore della disciplina cristiana, l'imperatore doveva ovviamente conformarsi ad essa. Ma c'è di più: il *basileus*, «imperatore in Cristo re eterno», il monarca «santo» per antonomasia, doveva incarnare per eccellenza, nella misura in cui ciò era consentito all'umana imperfezione, le qualità divine. In quanto rappresentante di un Dio che si è fatto carne ed è morto per la salvezza del genere umano, anche l'imperatore doveva essere umile e tollerante come Egli stesso si era mostrato; in quanto rappresentante di un Dio caritatevole e misericordioso, anche l'imperatore era tenuto a fornire prova di clemenza e carità. In tutti i testi bizantini, la dote della clemenza o *filantropia* (*φιλανθρωπία*) è sempre attribuita sia all'imperatore, sia alla divinità. Oltre allo scettro e agli altri emblemi classici, uno degli accessori più importanti del costume ufficiale dell'imperatore (e anche dell'iconografia imperiale) era l'*ακακία* (altrimenti detta *ἀνεξικακία*), un sacchetto contenente della cenere, destinato a rammentare all'imperatore la sua natura umana e mortale invitandolo a esercitare l'*anexikakia*, in altre parole la tolleranza e l'indulgenza. In ogni caso, la qualità imperiale per eccellenza è la giustizia: l'imperatore, in qualità di unico legislatore e giudice supremo dell'impero, deve essere un modello di giustizia, a immagine e somiglianza del divino legislatore e giudice del mondo. Legislatore non soggetto ad alcun limite, maestro della Legge, egli stesso «legge vivente» o «incarnazione della legge» (*νόμος ἔμψυχος*), l'imperatore non è vincolato al diritto positivo (*princeps legibus solutus*)³⁴: la sua

³⁴ D. Simon, «*Princeps legibus solutus*: Die Stellung des byzantinischen Kaisers zum Gesetz» in D. Nörr e D. Simon (a cura di), *Gedächtnisschrift W. Kunkel*, Frankfurt am Main,

volontà è legge. Ciò tuttavia non gli conferisce il «diritto» di essere ingiusto: l'imperatore è «tutela del diritto; pur non essendo sottomesso alla legge, egli deve agire secondo diritto»³⁵. In caso contrario, l'imperatore si degrada a tiranno, secondo la celebre definizione di Sinesio di Cirene: «il tiranno ha per legge il suo modo di agire; l'imperatore ha la legge come modo di agire»³⁶.

Nell'ambito delle doti di clemenza e filantropia richieste al potere imperiale o all'autorità ecclesiastica (che, nell'unità bizantina degli ordini politici e giuridici, erano praticamente la stessa cosa) va collocata anche la già citata *economia* (*οικονομία*), nozione derivante in primo luogo dal diritto canonico, ma che tuttavia si estende anche al diritto secolare: in base a tale concetto, il diritto positivo può e deve piegarsi di fronte ai problemi e alle esigenze umane, che vanno trattati con la necessaria «filantropia».

Ma che cosa accade se l'imperatore non adempie ai suoi doveri di filantropia e giustizia? Una simile eventualità rappresenta l'occasione adatta per esercitare il supremo diritto popolare, quello cioè della resistenza al potere, o addirittura della rivoluzione: non esiste, infatti, altra possibilità «costituzionale» di rovesciare chi si è mostrato indegno di rappresentare l'immagine di Dio sulla terra. In certe circostanze l'esercizio di tale diritto appare giustificabile e giustificato, se non raccomandabile; analogamente, e a maggior ragione, il diritto di resistere o ribellarsi al potere è indiscutibile nel caso ancor più grave in cui l'imperatore manchi di ortodossia. All'origine di tutte le sommosse e le rivolte scoppiate a Bisanzio vi sono sempre state delle accuse di ingiustizia a danno dell'imperatore. Naturalmente, sarebbe eccessivo affermare che il diritto pubblico o «costituzionale» bizantino garantisse al popolo un «diritto di rivolta». Quando le sommosse non raggiungevano l'obiettivo di rovesciare l'imperatore, i loro capi si ritrovavano evidentemente alla mercé del vincitore: la loro sconfitta significava pertanto che la Provvidenza non aveva abbandonato il suo eletto, e che quindi la rivolta era ingiustificata. Per contro, il successo di una rivoluzione ne comportava generalmente la giustificazione: in fin dei conti, la Provvidenza avrebbe potuto proteggere l'imperatore, se avesse voluto farlo.

È qui, dunque, che si osserva quella che in teoria è l'unica incrinatu-

1984, pagg. 449-92; J. Karayannopoulos, *Τὸ Βυζαντινὸ κράτος* cit., pagg. 287-92 e 294-9. Si veda inoltre S. Troianos, *Οἱ πηγές τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου* cit., pagg. 30-1.

³⁵ [ἔννομος ἐπιστασία καὶ εἰ μὴ νόμοις ὑπείκων, ἀλλὰ κατὰ νόμους πολιτευόμενος].

³⁶ «Ὅτι βασιλέως μὲν ἐστὶ τρόπος ὁ νόμος, τυράννου δὲ ὁ τρόπος νόμος»: *De regno* 6^d (15.4); si veda anche Giovanni Laurentio Lido, *De magistratibus populi romani*, I. 3.

ra nell'unità bizantina degli ordini politici e giuridici. Il diritto canonico mantiene un atteggiamento sostanzialmente neutro nei confronti degli attentati all'ordine costituito. Evidentemente, ciò presuppone un chiaro diritto (se non addirittura un dovere) di disobbedienza o di resistenza a un'autorità o a una politica imperiali che si pongano in dissidio con la vera fede o con la disciplina della chiesa: è quello che I. P. Medvedev ha definito, in un suo articolo, *ius resistendi*³⁷. La storia era ricca di esempi in questo senso: dall'arianesimo imperiale «ufficiale» e dall'«apostasia» di Giuliano fino all'iconoclastia. Per ciò che riguarda il medio impero bizantino, vi era poi la ben nota questione della «tetragamia» dell'imperatore Leone VI, con tutte le relative implicazioni politiche ed ecclesiastiche, che però, in fin dei conti, non scatenarono alcuna rivoluzione. A fianco del diritto «canonico» di resistenza all'autorità imperiale laddove la fede o la disciplina cristiane fossero in pericolo o vi fosse il rischio di «perdere Dio» (*οὐ Θεός τὸ ζημιούμενον* oppure *τὸ κινδυνευόμενον*) erano inoltre previste alcune piccole «resistenze» quotidiane, più o meno coraggiose, più o meno frequenti, in materia di disciplina ecclesiastica. Ma qual era, al di fuori delle situazioni in cui prevaleva il dovere di difendere la fede o la disciplina cristiane, lo statuto canonico della disobbedienza «politica» propriamente detta, della rivolta contro il potere imperiale nell'ambito del concetto bizantino di rivoluzione?

Abbiamo già avuto occasione di citare altrove l'affermazione di un teologo ortodosso contemporaneo, a detta del quale: «l'ortodossia si rifiuta di elaborare uno statuto teologico della violenza, si tratti di guerre o di rivoluzioni»³⁸.

Secondo l'autore, inoltre, l'ortodossia: «non assegna alcuno statuto teologico alla non violenza, se non per i sacerdoti e i monaci, ai quali rifiuta persino il diritto di legittima difesa»³⁹.

Nella dottrina ortodossa vi è, a ben vedere, una riprovazione canonica generica e piuttosto vaga nei confronti di ogni sorta di violenza, compresa quella esercitata nei confronti del nemico, non importa se «fedele» o «infedele»: è una condanna di origine sicuramente evangeli-

³⁷ I. Medvedev, «Le pouvoir, la loi et le *ius resistendi* à Byzance. Quelques considérations» in *Byzantinoslavica*, 56, 1995 [*Στέφανος. Studia Byzantina ac slavica Vladimiro Vavrinek ad annum sexagesimum quintum dedicata*], pagg. 75-81; J. Karayannopoulos, *Τὸ Βυζαντινὸ κράτος* cit., pagg. 294-9.

³⁸ Georges, metropolita del Monte Libano (patriarcato di Antiochia) cit. in P. Evdokimov e O. Clément, «Vers le Concile: appel à l'Eglise» in *Contacts*, 23, 1971, nn° 73-4 (*Mémoires Paul Evdokimov*), pag. 207.

³⁹ *Ibidem*, pagg. 207-8.

ca, il cui valore è tuttavia piuttosto teorico⁴⁰. Per questa stessa ragione, è opinione diffusa (benché una certa letteratura recente sia di avviso contrario) che Bisanzio non abbia mai conosciuto una dottrina della guerra giusta o santa⁴¹: la guerra resta sempre, almeno sul piano teorico, un male e un peccato. I canonisti bizantini citano l'esempio di un imperatore peraltro assai pio, Niceforo II Foca (963-69), il cui proposito di venerare come martiri i soldati morti in guerra si era scontrato con la caparbia opposizione del patriarca Polieucto (956-70): non era possibile onorare come santi delle persone che, almeno in teoria, avrebbero dovuto essere colpite da sanzioni canoniche per aver versato il sangue di altri uomini⁴². E c'è di più: come alcuni hanno sostenuto, il concetto di «guerra» in quanto nozione del diritto internazionale non esiste neppure nel pensiero teorico bizantino; in effetti, considerato il carattere universale dell'impero, una guerra tra nazioni non potrebbe essere possibile e nella maggior parte dei casi si tratterebbe, almeno a livello teorico, di azioni interne di carattere politico o giuridico, semplici operazioni di polizia. Proprio negli ultimi giorni dell'impero, nel testo che c'è stato tramandato come esortazione finale dell'imperatore Costantino XI Paleologo ai difensori di Costantinopoli, sono chiaramente formulate le pretese universali dell'impero romano, benché ormai ridotto a quell'unica città morente che resta lo stesso la padrona di tutto il mondo: «(la città) che ha reso schiava, posso dire, tutta la terra che è sotto il sole, e che l'ha sottomessa ai suoi piedi, dominatrice di tutte le altre

⁴⁰ Lo statuto canonico del ricorso alla violenza in caso di guerra o di legittima difesa è regolato principalmente, almeno in teoria, dai canoni 13, 43 e 55 di san Basilio, il cui contenuto è stato ampiamente sfumato dai commentatori bizantini (G. A. Rhallis e M. Potlis, *Σύνταγμα* cit., vol. IV, pagg. 131-4, 190-1, 212-5), i quali citano anche un canone assai «esauriente» su questo argomento, quello di sant'Atanasio (*Ibidem*, pag. 69). In ogni caso, la proibizione della violenza ai membri del clero è assoluta, anche se non vi sono disposizioni particolari per i semplici monaci, e resta sempre in vigore. Su questo argomento, si veda anche G. Poulis, *Η άσκηση βίας στην άμυνα και στον πόλεμο κατά το εκκλησιαστικό δίκαιο* [L'esercizio della violenza per legittima difesa e in guerra secondo il diritto ecclesiastico], Saloniki, 1988, 1990²; *Id.*, *Ο άκούσιος φόνος κατά το εκκλησιαστικό δίκαιο* [L'omicidio involontario nel diritto ecclesiastico], Saloniki, 1993.

⁴¹ M. Canard, «La guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien» in *Revue Africaine*, Alger, 1936, pagg. 615 segg. (cfr. *Id.*, *Byzance et les musulmans du Proche-Orient*, London, 1973, VIII); V. Laurent, «L'idée de guerre sainte et la tradition byzantine» in *Revue Historique du Sud-Est Européen*, 23, 1946, pagg. 71-98. Si veda anche l'opinione contraria recentemente espressa da A. Kolia-Dermizaki, *The Byzantine «Holy War»: The Idea and Propagation of Religious War in Byzantium*, Athina, 1991 (in lingua greca, con sintesi in inglese); cfr. *Id.*, «Η ιδέα του ιερού πολέμου στο Βυζάντιο κατά τον 10^ο αιώνα» [L'idea della guerra santa a Bisanzio nel secolo X] in *Κωνσταντίνος Ζ' ο Πορφυρογέννητος και η εποχή του* [Costantino VII Porfirogenito e il suo tempo], Athina, 1989, pagg. 39-55.

⁴² V. Grumel, *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople* cit., pag. 302, n° 790.

città»⁴³; il conflitto in corso non è, a giustamente e giuridicamente considerarlo, una guerra, bensì piuttosto un'impresa finalizzata a sottomettere coloro che si sono rivoltati ai loro stessi padroni e dominatori naturali (*ἀλλὰ μετὰ κυρίων καὶ ἀύθεντῶν αὐτῶν*)⁴⁴.

Per ciò che riguarda la rivoluzione, possiamo affermare che all'infuori della vaga riprovazione teorica della violenza in generale (e del divieto assoluto, per i membri del clero, di ricorrere ad ogni sorta di sopraffazione anche nei casi di legittima difesa) la nozione di rivoluzione in sé e per sé non abbia mai ottenuto uno statuto canonico nella chiesa bizantina: su tale argomento, infatti, il diritto canonico evita accuratamente di schierarsi. Siamo forse di fronte ad un'evidente stonatura all'interno del concetto di *sinfonia*, a una rottura dell'unità essenziale di stato e chiesa in un solo ordine giuridico? Oppure, viceversa, tale atteggiamento si colloca perfettamente nel quadro della realtà, se non della teoria «costituzionale» bizantina? Quale che sia la risposta, la scelta operata dalla chiesa bizantina è chiara: senza rinunciare al suo importante ruolo politico, essa ha preferito non compromettere l'unità della comunione dei suoi fedeli per ragioni diverse dalla vera fede e dalla disciplina cristiane, ed ha quindi evitato di «canonizzare» (sanzionare o condannare tramite il diritto canonico), questo o quell'orientamento o progetto politico. Di conseguenza, all'imperatore non restava che accontentarsi della protezione offertagli dal diritto secolare e dal braccio secolare della legge, oltre che dalla Provvidenza. Qualora quest'ultima avesse definitivamente ritirato la mano protettrice dal capo del suo eletto, ciò avrebbe significato che l'imperatore non era più degno di essere il mandatario di Dio e il responsabile al suo cospetto della prosperità di quel regno che era immagine terrestre del regno dei cieli.

Tutto ciò spiega perché la chiesa bizantina sia sempre stata disposta – a dispetto del principio della *sinfonia*, o forse in accordo con esso – ad accettare ogni cambiamento, a livello dinastico o personale, che derivasse da una rivoluzione o da un'usurpazione. Al di là di ogni facile accusa di cinismo, la chiesa cercava semplicemente di salvaguardare la propria posizione o i propri interessi al cospetto del nuovo padrone dell'impero, oppure si limitava ad accettare il fatto compiuto. Pur senza riconoscere esplicitamente un «diritto alla rivoluzione», l'ordine giuridico bizantino – ivi compreso, e a maggior ragione, quello della chiesa

⁴³ [ἡ ἐδούλωσε σχεδόν, δύναμαι εἰπεῖν, πᾶσαν τὴν ὑφ' ἡλίου καὶ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτῆς (...) τὴν κυριεύουσιν τῶν πόλεων].

⁴⁴ Il testo è contenuto in Pseudo Phrantzes (Sphrantzes), *Chronicon Maius* cit., edizione critica di V. Grecu, pagg. 414-20; edizione di I. Bekker, pagg. 271-7.

– aveva sempre la facoltà se non l’obbligo di costatare, al cospetto di una rivolta riuscita, che «mutata è la destra dell’Eccelso» (*Salmo* 77, 11), e che la divinità conservava sempre il diritto di designare il suo proprio eletto. Senza dubbio, tale costruzione ideologica era favorita dal fatto che a Bisanzio la successione ereditaria all’impero, in quanto dottrina legittimista, non fosse mai diventata una norma costituzionalmente stabilita. D’altra parte, come abbiamo poc’anzi osservato, la chiesa non poteva certo compromettere l’unità dei suoi fedeli, e dunque la sua stessa unità, per ragioni che non avevano nulla a che fare con la verità della fede o la sua disciplina. Le eccezioni a questa regola non sono di certo mancate, ma i loro effetti sono stati generalmente disastrosi: nel 1259, ad esempio, l’opposizione (giusta in linea di principio) del patriarca Arsenio alla brutale ascesa al trono dell’usurpatore Michele VIII Paleologo scatenò il cosiddetto *scisma arsenita*, conclusosi formalmente nell’anno 1310, che per circa mezzo secolo ebbe importanti implicazioni sul piano politico, sociale e religioso⁴⁵.

Questa, come abbiamo già detto, non era la regola. Abbiamo già fatto conoscenza con il patriarca Polieucto, intransigente difensore delle norme canoniche in merito alla questione dei soldati morti in guerra; tuttavia, quello stesso patriarca accetta di incoronare, come successore dell’imperatore Niceforo II Foca, l’usurpatore Giovanni Zimisce (969-76), poiché il suo atto di rivolta e di usurpazione era un’azione puramente politica che, di per sé, non violava il diritto canonico. Benché già vecchio e ammalato (sarebbe morto di lì a qualche mese), il patriarca impose in ogni caso al nuovo imperatore una severa interdizione ecclesiastica e una serie di atti di penitenza per scontare quello che era a tutti gli effetti un delitto contro la legge canonica: l’uccisione del suo predecessore⁴⁶.

⁴⁵ A proposito dello scisma arsenita, si veda J. Sykoutris, «Περὶ τὸ σχίσμα τῶν Ἀρσενιατῶν» [Sullo scisma degli arseniti] in *Ἑλληνικά*, 2, 1929, pagg. 267-332; 3, 1930, pagg. 15-44; si vedano inoltre i numerosi articoli scritti da uno specialista della materia, padre V. Laurent, e un nuovo studio recentemente pubblicato da P. Gounarides, *Τὸ κίνημα τῶν Ἀρσενιατῶν: ἰδεολογικὲς διαμάχες στὴν ἐποχὴ τῶν πρώτων Παλαιολόγων* [Il movimento arsenita: conflitti ideologici nell’età dei primi Paleologi], Athina, 1999.

⁴⁶ V. Grumel, *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople* cit., pagg. 304-5, n° 793. Si sarebbe talora addirittura pensato che la consacrazione imperiale, come il battesimo, cancellasse i peccati del nuovo imperatore: opinione, a quanto se ne sa, ratificata da un atto del Sinodo di Costantinopoli promulgato a favore di Giovanni Zimisce: cfr. Teodoro Balsamone in G. A. Rhallis e M. Potlis, *Σύνταγμα* cit., vol. III, pag. 44; V. Grumel, *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople* cit., pag. 305, n° 794. Quell’atto, tuttavia, benché considerato autentico dai redattori delle *Regestes*, è senza dubbio un’invenzione dei canonisti. Alcuni contemporanei di Balsamone avevano espresso il loro sdegno a tale proposito: si veda V. Tiftixoglou, «Zur Genese der Kommentare des Theodoros Balsamon» in N. Oikonomides (a cura di), *Byzantium in the 12th Century* cit., pagg. 489-90, nota 31.

Un simile comportamento non era un semplice atto di servilismo nei confronti del potente del momento. A dispetto dell'ideale di *sinfonia*, la chiesa ha di solito negato agli imperatori qualsiasi forma di protezione *a priori* mediante strumenti canonici. Tuttavia il potere imperiale consolidato non rinunciò mai di buon grado a quell'efficace arma di difesa contro gli avversari presenti o potenziali, che consisteva nella minaccia di sanzioni spirituali da parte della chiesa. Ma nella storia millenaria dell'impero bizantino non si conoscono che tre casi concreti in cui la chiesa ha accettato di derogare a questi principi, attribuendo al crimine di rivolta contro l'imperatore un proprio statuto canonico e imponendo sanzioni sotto forma di scomunica o anatema. In tutti e tre i casi, generalmente noti come «i tre *tomoi* sinodali» (termine adottato dai redattori dell'*Hexabiblos* di Costantino Armenopulo, l'ultimo manuale giuridico bizantino risalente al XIV secolo), la deviazione dalla norma fu severamente criticata e per giunta non ebbe esito positivo, poiché le minacce non ebbero mai seguito: questi casi sono stati tramandati nella letteratura giuridica e canonica come esempi da evitare⁴⁷.

Benché si senta spesso dire il contrario, uno degli ambiti in cui la separazione tra universo spirituale e universo temporale era particolarmente netta era quello del ministero sacerdotale. La posizione degli imperatori come membri del laicato, «pecorelle» del sacerdote, risulta assai chiaramente dai testi, anche se non è ribadita con particolare insistenza.

⁴⁷ G. E. Heimbach, *Constantinou Harmenopuli, Manuale legum, sive Hexabiblos* cit., pag. 822 (*Epimetra Hexabibli*, n° II); cfr. PG 150, pagg. 41-4; cfr. G. A. Rhallis e M. Potlis, *Σύνταγμα* cit., vol. V, pagg. 127-8. Per la «confutazione» (*Anatropé*) del patriarca Filoteo Kokkinos, cfr. G. E. Heimbach, *Constantinou Harmenopuli, Manuale legum, sive Hexabiblos* cit., pagg. 822-6 (*Epimetra Hexabibli*, n° III); cfr. G. A. Rhallis e M. Potlis, *Σύνταγμα* cit., vol. V, pagg. 128-30. Per una nuova edizione critica commentata di questi testi si veda M. T. Fögen, «Rebellion und Exkommunikation in Byzanz» in *Id.* (a cura di), *Ordnung und Aufruhr im Mittelalter: Historische und juristische Studien zur Rebellion*, Frankfurt am Main, 1995, pagg. 43-80; cfr. *Ius Commune*, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Europäische Rechtsgeschichte, Sonderhefte (*Studien zur Europäischen Rechtsgeschichte* 70). Si veda anche C. G. Pitsakis, «La révolution dans le droit de l'Eglise d'Orient. Doctrine et pratique canoniques de la Nouvelle Rome: une brèche dans le concept de symphonie?» in *Antichità e rivoluzioni da Roma a Costantinopoli a Mosca* (Rendiconti del XIII Seminario Internazionale di Studi Storici «Da Roma alla Terza Roma», Roma, 1993), Roma, 1998, pagg. 237-62. La «neutralità» istituzionale della chiesa in materia è confermata dalla pratica. Nello studio assai esauriente di C. Bourdara sui casi di lesa maestà e di usurpazione in epoca mediobizantina, tutti i materiali riuniti nel capitolo intitolato «Il crimine di lesa maestà e la chiesa» non superano le cinque pagine: cfr. *Καθοσίωσις και τυραννις κατά τους μέσους βυζαντινούς χρόνους (867-1056)* [Lesà maestà e tirannide in età mediobizantina (867-1056)], vol. I, Athina, 1981, pagg. 177-82; vol. II (dal 1056 al 1081), Athina, 1984.

Gli eccessi retorici o le formule propagandistiche concernenti il preteso «sacerdozio» o la qualità quasi pontificale dell'imperatore (*ιερευς και βασιλευς*) sono piuttosto frequenti nella letteratura politica e canonica. A titolo di esempio sono spesso citati alcuni passi dei famosi canonisti Teodoro Balsamone (XII secolo) e Demetrio Comatiano (XIII secolo), che tuttavia nessuno sembra aver mai preso alla lettera; anche questi autori, infatti, sottolineano che il carattere «sacerdotale» della maestà imperiale non ha nulla a che vedere con il sacerdozio sacramentale. Il richiamo è soprattutto diretto alla tradizione dell'imperatore romano in quanto *pontifex maximus: imperator etiam pontifex maximus dictus est*. Per la chiesa, si tratta tuttavia di un'allusione piuttosto spiacevole, in quanto riferita all'antica religione. Qualche decennio più tardi, Guillaume Budé si domanderà come fosse stato possibile assimilare il *pontifex maximus* dei pagani *ad nostros pontifices*⁴⁸. Va comunque tenuto presente che, almeno nella tradizione orientale, tale parallelismo è incoraggiato dall'esempio di Costantino il Grande, santo fondatore dell'impero cristiano (un gran santo per la chiesa d'Oriente) ma anche *pontifex maximus* dell'antica religione. Tutti conosciamo l'appellativo *ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός*⁴⁹, che Costantino si sarebbe attribuito all'epoca del primo Concilio ecumenico di Nicea, da lui stesso convocato, e le mille interpretazioni cui quella formula ha dato adito: un vescovo al di fuori del santuario, un vescovo senza sacerdozio? O forse l'espressione stava a indicare, come alcuni hanno ipotizzato, il responsabile per eccellenza degli affari esterni o delle necessità temporali della chiesa? Come la chiesa e i vescovi vegliano sulla salute delle anime dei loro fedeli, così forse l'imperatore vedeva se stesso come un custode della salute temporale dell'impero e dei suoi popoli, o come una sorta di «vescovo» per le popolazioni non cristiane dell'impero, o meglio come un rappresentante dei legittimi interessi di questi ultimi presso la chiesa o, più specificamente, presso il Concilio (con un'indubbia allusione alla sua stessa condizione di non cristiano)⁵⁰. A quanto sembra, quella formula

⁴⁸ Citazione in G. Dagron, «Le caractère sacerdotal de la royauté d'après les commentaires canoniques du XII^e siècle» in N. Oikonomides (a cura di), *Byzantium in the 12th Century* cit., pagg. 165-78.

⁴⁹ Eusebio, *De vita Constantini*, 4.24: PG 20, 1172; cfr. *Ibidem*, 1.44: PG 20, 957 a proposito delle modalità di convocazione dei concili: οἷά τις κοινῶς ἐπίσκοπος ἐκ Θεοῦ καθισταίμενος [come comunemente ogni vescovo, purché stabilito da Dio].

⁵⁰ Le definizioni citate provengono da G. W. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961, pag. 532. Se ne possono trovare altre in L. Bréhier, «*Hiereus kai basileus*», *Mémorial Louis Petit: Mélanges d'histoire et d'archéologie byzantines*, (Archives de l'Orient Chrétien 1), Bucaresti, 1948, pagg. 41-5. A pag. 41, Bréhier propone la seguente definizione: «indica... il ruolo del *basileus* come propagatore del cristianesimo presso i pagani».

non riuscì molto gradita alla chiesa, che la passò sotto silenzio, insistendo assai maggiormente sul noto episodio della scomunica inflitta da sant'Ambrogio, allora arcivescovo di Milano, a un altro grande imperatore di sicura ortodossia, Teodosio I, dopo il massacro di Tessalonica. Si narra che in quell'occasione il vescovo di Milano avesse ammonito l'imperatore che: «la porpora fa gli imperatori, non i sacerdoti»⁵¹, cosa che l'imperatore fu pronto ad ammettere, una volta pentitosi: «a fatica ho compreso la differenza esistente fra imperatore e sacerdote»⁵².

Teodoro Balsamone insiste soprattutto sui privilegi liturgici che il diritto canonico (soprattutto il canone 69 del Concilio trullano) e la tradizione accordavano all'imperatore⁵³. Giovanni Zonara, il grande canonista della generazione precedente a quella di Balsamone (e secondo alcuni giurista migliore di quest'ultimo, oltretutto assai meno interessato ai giochi della propaganda imperiale), afferma senza sottintesi nel suo commentario al canone 69 che è proprio la necessità di giustificare quei privilegi liturgici con una disposizione canonica eccezionale a confermare l'appartenenza dell'imperatore al laicato.

Coloro che hanno riconosciuto questo privilegio all'imperatore hanno voluto al tempo stesso pronunciare la propria apologia (*ὡςπερ ὑπεραπολογούμενοι ἑαυτῶν*); hanno voluto precisare che normalmente neppure l'imperatore avrebbe dovuto [godere di particolari privilegi] nel santuario, poiché egli non è che un laico (*καθὸ λαϊκὸς ἐστίν*)⁵⁴.

⁵¹ [ἀλουργίς γὰρ βασιλέας, οὐχ ἱερέας ποιεῖ].

⁵² [μόλις βασιλέως καὶ ἱερέως ἐδιδάχθην διαφορὰν]: G. Dagron, «Le caractère sacerdotal de la royauté d'après les commentaires canoniques du XII^e siècle» in N. Oikonomides (a cura di), *Byzantium in the 12th Century* cit., pag. 173, con i rispettivi riferimenti: *Ibidem*, note 34-35 (Sozomeno, Teodoreto). Le formule del genere di *ἱερεὺς καὶ βασιλεὺς* sono tutt'altro che rare nei rituali bizantini: dalle acclamazioni al momento delle inaugurazioni conciliari (Calcedonia) fino alle acclamazioni dei *demoi*; a Eraclio, *οἰκουμένης ἀρχιερέα καὶ πρόεδρον* (Teofilatto Simocatta); agli appellativi di *ἱερεὺς καὶ βασιλεὺς* rifiutati dal papa a Leone Isaurico, accusato di iconoclastia (si veda L. Bréhier, "*Hiereus kai basileus*" cit., pag. 41 e note 1-5). Si tratta indubbiamente di formule propagandistiche, senza grande importanza a livello dottrinale o teologico: su questo piano, non potrebbero essere considerate altro che semplici allusioni al «sacerdozio regale» (*βασιλείον ἱεράτευμα*), comuni a tutte le fedi (si veda I Pt 2,9).

⁵³ Per una lista dei privilegi, si veda C. G. Pitsakis, «L'empereur romain d'Orient: un laïc» in *Kanon*, 15, 1999, pagg. 196-221; per il canone 69 del Concilio Quinisesto, si veda l'ed. Joannou, I, 1, 207; cfr. G. A. Rhallis e M. Potlis, *Σύνταγμα* cit., vol. II, pag. 466, con i commentari dei canonisti bizantini (*Ibidem*, pagg. 466-7). Il commentario di Teodoro Balsamone viene ripreso quasi letteralmente nel trattato «Sui privilegi patriarcali» in G. A. Rhallis e M. Potlis, *Σύνταγμα* cit., vol. IV, pag. 544.

⁵⁴ G. A. Rhallis e M. Potlis, *Σύνταγμα* cit., vol. II, pag. 466; l'approccio di Zonara è simile a quello della maggior parte degli autori ecclesiastici bizantini, e dello stesso Balsamo-

Teodoro Balsamone sostiene il carattere pontificale della maestà anche da un altro punto di vista, ossia facendo riferimento all'unzione imperiale. Il Cristo in quanto supremo modello della regalità, re eterno, unto (*Χριστός*) del Signore per eccellenza, è anche gran sacerdote e sovrano (*μέγας ἀρχιερεύς*) (cfr. *Eb* 4, 14-15 e *passim*).

È dunque giusto che l'imperatore, immagine terrestre della maestà di Cristo, e dunque «unto del Signore» (*χριστός Κυρίου*), sia in tale veste anch'egli a ragione ornato delle prerogative pontificali (*εὐλόγως καὶ αὐτός ἀρχιερατικοῖς κατακοσμεῖται χαρίσμασι*)⁵⁵.

Le teorie di Teodoro furono aspramente criticate già dai suoi contemporanei⁵⁶. Il solo canonista di una certa importanza a condividere le sue opinioni fu Demetrio Comatiano, il maggiore esperto di diritto canonico della generazione successiva, arcivescovo della diocesi autocefala di Ocrida dopo la presa di Costantinopoli da parte dei crociati (XIII secolo). Riallacciandosi alle argomentazioni di Teodoro, egli cita alcuni noti e spesso esercitati privilegi imperiali in materia ecclesiastica, e menziona la funzione di *epistemonarkhes* della chiesa; inoltre, Demetrio è autore del testo bizantino più esplicitamente favorevole al carattere pontificale della dignità imperiale, un vero e proprio manifesto di questa concezione ideologica portata a quel limite estremo cui, a dire il vero, nessun altro arrivò mai più dopo di lui. In questo testo, Demetrio generalizza nel modo che più gli è proprio, che non ha precedenti né si ripete altrove nella letteratura canonica bizantina. Le «prerogative pontificali» evocate da Teodoro diventano per lui «tutti i privilegi pontificali», con la sola eccezione del diritto di celebrare i sacramenti:

ne: «τῷ βασιλεῖ δέ, καὶ λαϊκῶ ὄντι, ἐνεδόθη, φησί, τοῦτο» [all'imperatore, benché laico, è stato concesso]; cfr. anche Niceta Stethatos: «πᾶσιν ἀπέκλεισαν λαϊκοῖς, μόνοις γὰρ ἐφέϊται τοῖς βασιλεῦσι» [tutti i laici ne sono esclusi, giacché è (privilegio) concesso solo agli imperatori], *Opuscules et lettres*, a cura di J. Darrouzès, (*Sources Chrétiennes* 81), Paris, 1961, pag. 282.

⁵⁵ G. A. Rhallis e M. Potlis, *Σύνταγμα* cit., vol. II, pag. 467. Si veda anche l'elaborazione fantasiosa citata dal Balsamone, cui abbiamo fatto cenno alla nota 46.

⁵⁶ Si veda la testimonianza del canonista anonimo del *Sinaiticus gr.* 1117 (S. Troianos, *Οἱ πηγές τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου* cit., pagg. 268-70; potrebbe trattarsi di Giovanni Castamonita metropolita di Calcedonia: su questa tesi concorda anche B. Katsaros, *Ἰωάννης Κασταμονίτης: Συμβολὴ στη μελέτη τοῦ βίου, τοῦ ἔργου καὶ τῆς ἐποχῆς του* [Giovanni Castamonita: contributo allo studio della sua vita, della sua opera e del suo tempo], Saloniki, 1988, pagg. 354-7), testo edito e commentato da V. Tiftixoglou, «Zur Genese der Kommentare des Theodoros Balsamon» in N. Oikonomides (a cura di), *Byzantium in the 12th Century* cit., pagg. 509-10.

e, per così dire, con la sola esclusione dell'officiatura del culto, manifestamente la figura dell'imperatore è investita dei restanti privilegi pontificali, in base ai quali egli opera legalmente e canonicamente⁵⁷.

Si trattava forse di nostalgia per l'impero distrutto dopo la quarta crociata? O siamo forse di fronte a un esercizio di propaganda a favore di un «imperatore in esilio», l'antico «despota» Teodoro dell'Epiro – che Demetrio aveva appena illegalmente incoronato «imperatore» a Tessalonica/Salonicco – rivale dell'altro imperatore ritenuto legittimo, quello di Nicea, città ove risiedeva anche il patriarcato di Costantinopoli in esilio? L'editore di Demetrio Comatiano, il cardinale Pitra, pur essendo un insigne pioniere degli studi sul diritto canonico orientale in Occidente, non provò mai la minima simpatia per quel diritto degli «scismatici» in odore di «cesaropapismo», né tanto meno riuscì a comprenderlo pienamente; nell'apparato critico della sua edizione delle opere del Comatiano, egli commenta questo brano con un vero e proprio grido di indignazione: «Ahimè! Rincesce non poterne offrire più versioni per rispetto dei Greci; ma assai più vergognoso è quel che segue»⁵⁸.

Simeone di Tessalonica, ultimo canonista bizantino di una certa importanza, si rifà invece alla tradizione rappresentata da Giovanni Zonara. Anche per lui l'imperatore non è che un laico, «le cui mani non sono state consacrate per benedire: sono mani secolari e militari»⁵⁹; l'imperatore appartiene alla categoria «di coloro che non hanno poteri o dignità sacerdotali»⁶⁰, poiché non sono, in effetti, che laici»⁶¹. La maestà imperiale è semplicemente la più alta carica secolare, giacché gli imperatori sono «coloro nelle cui mani è stata rimessa la signoria di questo potere mondano»⁶². Persino i privilegi che per tradizione consentono agli imperatori di intervenire negli affari della chiesa e di nominare o trasferire gli arcivescovi sono, a detta di Simone, «contrari alla volontà dello Spirito Santo»⁶³.

⁵⁷ J. B. Pitra, *Analecta sacra et classica Spicilegio Solesmensi parata*, vol. VI: *Iuris ecclesiastici Graecorum selecta paralipomena*, Paris-Roma, 1891, pagg. 631-2, n° 157 (risposta 4 a Costantino Cabasilas); cfr. G. A. Rhallis e M. Potlis, *Σύνταγμα* cit., vol. V, pagg. 428-9. Si veda anche la risposta 14 a Cabasilas in J. B. Pitra, *Analecta sacra* cit., pagg. 643-6, n° 168.

⁵⁸ [Heu! piget pro decore Graecorum non plura variari, sed de sequentibus magis pendendum].

⁵⁹ [μη καθιερωμένας εἰς τὸ εὐλογεῖν, ἀλλὰ κοσμικὰς καὶ στρατηγικὰς χεῖρας].

⁶⁰ [τῶν μὴ ἐχόντων τὴν τῆς ἱερωσύνης δύναμιν καὶ ἐνέργειαν] PG 155, pagg. 431-4.

⁶¹ [λαϊκοὶ τελοῦντες καὶ αὐτοὶ] *Ibidem*, pag. 677.

⁶² [ἡγεμονίαν τῆς κοσμικῆς ταύτης ἀρχῆς ἐγκεχειρισμένοι].

⁶³ [παρὰ γνώμην τοῦ Πνεύματος].

L'umile carica ecclesiastica di *deputatus*, conferita secondo alcune fonti all'imperatore (o forse soltanto assunta ed esercitata autonomamente) durante la cerimonia dell'incoronazione⁶⁴, sembra confermare più che contraddire la sua appartenenza al laicato. Tale consuetudine è stata messa in parallelo con le pratiche analoghe vigenti in Occidente⁶⁵: il «canonicato di san Pietro» o il suddiaconato conferito dal papa all'imperatore d'Occidente, il preteso diaconato o suddiaconato del re di Francia, o addirittura il titolo di abate di Saint-Martin de Tours riservato al re di Francia e reso famoso da Victor Hugo⁶⁶. Si trattava comunque di un incarico di importanza assolutamente marginale, pari a quella dei *κηρουλάριοι* o portatori di candele⁶⁷, e tale da giustificare unicamente alcuni privilegi liturgici (ad esempio, la partecipazione alla processione detta della «Grande Entrata») senza la minima possibilità

⁶⁴ Giovanni Cantacuzeno, *Ioannis Cantacuzeni eximperatoris historiarum libri 4. Graece et Latine*, a cura di Ludovici Schopeni, I. 41, Bonn, 1828, pag. 200; Pseudo-Codino, cit., pag. 264, cfr. pagg. 357-8; Simeone di Tessalonica: PG 155, pag. 351 e pag. 356 (dove la lezione erronea *δεσποτάτου* [della sovranità] in luogo del mero latinismo *δεποτάτου* [di *deputatus*] (cfr. PG 155, pag. 361) ha dato luogo a un grave malinteso nella traduzione: «*tanquam maximi dominatoris ecclesiae sanctae locum adeptus*» [avendo assunto in seno alla santa chiesa la carica di supremo sovrano], «*quod est magni dominatoris*» [che è proprio del sommo sovrano!]).

⁶⁵ M. Bloch, *Les rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*, Strasbourg, 1924, Paris, 1983², pagg. 185-215 (su «*deputatus*», pagg. 202-3), trad. it. *I re taumaturghi: studi sul carattere soprannaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra*, Torino, 1989. Per una panoramica generale, si veda lo studio fondamentale di E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, 1957, trad. it. *I due corpi del re: l'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino, 1989.

⁶⁶ Victor Hugo, *Notre-Dame de Paris*, vol. V, cap. I. Tra le numerose traduzioni italiane, segnaliamo quella di Clara Lusignoli nella collana «I millenni», *Notre-Dame de Paris*, Torino, 1972. Nel nostro caso, tuttavia, si tratta piuttosto di un caso analogo a quello delle abbazie in commenda, in cui l'abate era un laico che non aveva autorità sui monaci ma partecipava agli introiti dell'abbazia. L. Bréhier, «*Hiereus kai basileus*» cit., pag. 44, ricorda a tale proposito il privilegio del re di Francia, che nel giorno della sua consecrazione poteva celebrare il sacramento della comunione alla maniera dei sacerdoti.

⁶⁷ J. Goar, *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Venezia, 1730², pagg. 198 e 225. Sulla figura e il ruolo liturgico del *deputatus*, particolarmente durante la liturgia dell'incoronazione e la Grande Entrata, si veda R. F. Taft, *The Great Entrance*, (*Orientalia Christiana Analecta* 200), Roma, 1978, pag. 27 e nota 65, pagg. 200-3, e in generale i rimandi nell'indice analitico alla voce «imperatore, ruolo ecclesiastico e liturgico»; J. Darrouzès, *Recherches sur les όφφικια de l'Eglise byzantine*, (*Archives de l'Orient Chrétien* 11), Paris, 1970, pagg. 215-6, 272-3; si vedano anche L. Bréhier, «*Hiereus kai basileus*» cit., pag. 44; G. Dagron, «Le caractère sacerdotal de la royauté d'après les commentaires canoniques du XII^e siècle» in N. Oikonomides (a cura di), *Byzantium in the 12th Century* cit., pagg. 177-8: «Sacerdote e re secondo l'ordine di Melchisedech, l'imperatore è meno di un inserviente secondo l'ordine di Aaron...».

di malinteso quanto al loro significato e valore; tutto ciò non faceva dunque che evidenziare la posizione dell'imperatore all'esterno della cerchia sacerdotale⁶⁸.

4. *Il Commonwealth bizantino*

A titolo di premessa a questa parte del nostro contributo, cercheremo innanzitutto di presentare il punto di vista di Bisanzio nei confronti del mondo circostante; alcune schematizzazioni potranno sembrare arbitrarie, ma hanno lo scopo di descrivere un atteggiamento e una mentalità che non sono i nostri. In primo luogo bisogna tenere a mente che quello bizantino era un impero di pretese universali, il cui spazio teorico corrispondeva, secondo l'ideologia politica ufficiale, all'intero mondo abitato, l'*oikoumene*. Se per volontà divina o a causa dell'umana debolezza, o ancora a causa delle vicissitudini umane, quell'universalità era poco o non ancora perfettamente realizzata, se cioè l'impero era attorniato da un mondo «estraneo» e spesso nemico, ciò non significava che l'integrazione di quel mondo nell'*oikoumene* «romano» e la continuità dell'impero fino alla fine dei secoli non fossero garantite dalla volontà divina.

Ciononostante, i «romani» d'Oriente, pur rimanendo fino all'ultimo giorno di vita del loro impero perfettamente fedeli alla loro ideologia politica universale ed «ecumenica», erano comunque dotati di un realismo sufficiente a renderli perfettamente consapevoli del mondo che li circondava.

Quel mondo era costituito innanzitutto dell'antico mondo romano orientale e occidentale, al quale andavano aggiunti i vari popoli cristianizzati mediante guerre o iniziative missionarie. Era un mondo governato da svariati principi cui la teoria politica bizantina attribuiva un ruolo da subalterni, da dipendenti dell'impero (a volte effettivamente tali, più spesso sottomessi soltanto a parole): «fratelli», «figli», «gene-

⁶⁸ Sul «sacerdozio» imperiale a Bisanzio, ricordiamo ancora una volta i due articoli, di orientamento sostanzialmente antitetico, di L. Bréhier, "*Hiereus kai basileus*" cit., e G. Dagron, «Le caractère sacerdotal de la royauté d'après les commentaires canoniques du XII^e siècle» in N. Oikonomides (a cura di), *Byzantium in the 12th Century* cit.; mi permetto di menzionare anche il mio articolo intitolato «L'empereur romain d'Orient: un laïc» in *Kanon* cit.; il suo contenuto era stato presentato in occasione del XIV Seminario di Studi Storici «Da Roma alla Terza Roma», il cui tema generale era «Laicità tra diritto e religione da Roma a Costantinopoli a Mosca» tenutosi a Roma nel 1994. Nel frattempo, G. Dagron ha pubblicato uno studio di ampiezza assai maggiore, *Empereur et prêtre* cit.

ri», «cugini», «amici», «familiari» o «domestici» dell'imperatore, membri di una «famiglia di principi» che salvaguardava l'ordine gerarchico del mondo nell'ambito di un universo «romano», sotto la guida dell'unico possibile imperatore romano. L'universo «romano» coincideva con i confini concreti dell'organizzazione temporale della chiesa, «che nata nell'impero, per i primi cinque secoli della sua storia non ne aveva mai superato i confini, salvo che verso Oriente»⁶⁹. In effetti, la teoria politica bizantina non legittimò l'esistenza che di un solo altro «impero» al di fuori del sistema, ossia la Persia, sua vicina e avversaria secolare. La Persia occupava uno spazio antico, mai appartenuto al mondo romano, nel quale tuttavia la chiesa era stata presente fin dagli albori della sua esistenza con la sede apostolica di Seleucia-Ctesifonte: è questo uno dei rarissimi casi, certamente il più rilevante, in cui la chiesa antica abbia superato le frontiere dell'impero. Non si trattava di un'attività ecclesiastica in un paese di missione, bensì di una vera e propria giurisdizione canonica indipendente, regolarmente costituita, e a tal punto decisa a prendere le distanze dal mondo romano da dare origine alla secessione della chiesa nestoriana o caldea⁷⁰. La teoria politica bizantina faticò molto ad integrare quel caso eccezionale e, a tale scopo, dovette fare appello ad una vera e propria costruzione di «teologia politica», analoga a quella che aveva stabilito la supremazia dell'impero romano: se Cristo è nato «sotto il regno di Cesare Augusto» contemporaneamente all'impero romano, e se si è degnato di farsi registrare come suo cittadino all'epoca del censimento (*Lc* 2, 1-5) e di pagare regolarmente i tributi (*Mt* 22, 17-21, *Mc* 12, 14-17, *Lc* 20, 21-25), è altrettanto vero che i primi monarchi a rendergli omaggio erano stati i Magi (*Mt* 2, 1-12), che tutta la tradizione cristiana è concorde nell'indicare come re persiani⁷¹. Fu Cosma Indicopleuste, uno dei principali teorici bizan-

⁶⁹ J. Gaudemet, *Les sources du droit de l'Eglise en Occident du II^e au VII^e siècle*, Paris, 1985, pag. 67.

⁷⁰ I. Dalmais e H. Dalmais, *Les Liturgies d'Orient*, Paris, 1980, pag. 16, trad. it. *Le liturgie orientali*, Roma, 1982.

⁷¹ Si vedano ad esempio le formule quali *Μάγοι, Περσῶν βασιλεῖς...* [I Magi, re dei Persiani...] nell'innografia bizantina del Natale. Nel *Synaxarion* della festività, *ἐδίδασκον πάντας τοὺς τῶν Περσῶν βασιλεῖς· καὶ περιῆλθεν ἄχρι τούτων, τριῶν ὄντων* [insegnava a tutti i re dei Persiani; e giunse sino a loro, che erano tre...]. Si veda anche nelle narrazioni agiografiche delle *gesta in Perside* [BHG³ (*Bibliotheca Hagiographica Graeca*), n° 802-806c]: *Ἐκ Περσίδος ἐγνώσθη ἅπ' ἀρχῆς ὁ Χριστός* [La Persia fin dal principio conobbe Cristo...] (BHG, *Subsidia Hagiographica* 8a, III, Bruxelles, 1957, pag. 116, e *Novum Auctarium, Subsidia Hagiographica* 65, Bruxelles, 1984, pag. 287). Sulla tradizione occidentale si veda anche M. Elissagaray, *La légende des Rois Mages*, Paris, 1965.

tini dell'universalità e dell'eternità dell'impero romano⁷², a mettere a punto quella costruzione:

Quanto all'impero persiano, esso trae origine non dagli antichi persiani, né dagli imperi precedenti, ma si è innalzato recentemente a partire da un'altra potenza, ossia quella dei Magi... sono circa quattrocento anni, io credo, che questo impero dei Magi è stato creato: esso occupa la seconda posizione dopo l'impero dei romani, poiché i Magi avendo adorato il Cristo nostro Signore e avendogli reso omaggio, hanno ottenuto speciali prerogative⁷³.

L'islam, il grande nemico succeduto ai persiani, non poté mai trovare una sistemazione analoga nel sistema ideologico dell'impero⁷⁴, se non per metonimia⁷⁵.

Tutti i popoli dell'Oriente cristiano che condividevano le tradizioni religiose e culturali dell'impero d'Oriente, e a maggior ragione anche i popoli «nuovi» che avevano ricevuto quelle tradizioni direttamente dall'impero – in definitiva, i popoli che dopo lo scisma avevano costituito il mondo «ortodosso» – formavano dunque quella comunità di fatto, di carattere più sentimentale che giuridico, che Dimitri Obolensky ha chiamato *Commonwealth* bizantino⁷⁶.

⁷² Cfr. nota 13.

⁷³ Testo e traduzione (qui leggermente rimaneggiata) di W. Wolska-Conus, *Cosmas Indicopleustès* cit., pagg. 390-3. La curatrice del volume individua proprio qui un «segno delle inclinazioni filopersiane di Cosma, nestoriano con forti legami con i maestri della scuola di Nisibi, originari dell'impero sassanide».

⁷⁴ Si vedano anche le formule di saluto del protocollo diplomatico bizantino, citate nel *De caeremoniis* di Costantino VII Porfirogenito, II. 47 (Bonn, I, pagg. 680-6).

⁷⁵ Il termine «persiano» è in effetti una metonimia classicizzante assai usuale nella letteratura bizantina in luogo di «turco». Si veda, ad esempio, il dialogo con un persiano dell'imperatore Emanuele II Paleologo (1391-1425), *Dialogue mit einem "Perser"*, a cura di E. Trapp, (*Wiener byzantinische Studien* 2), Wien, 1966; cfr. M. Houry (a cura di), *Entretien avec un musulman*, (*Sources Chrétiennes* 115), Paris, 1966. La metonimia avrebbe in seguito acquisito un carattere ideologico, soprattutto dopo la presa di Costantinopoli, e ciò nel tentativo di adattare la teoria politica «bizantina» alla nuova situazione creatasi dopo la caduta dell'impero: il sultano turco non era che il successore del «re dei re» persiano; lo stesso Maometto II ne era un discendente diretto, un vero membro della dinastia achemenide. Ma secondo Critobulo di Imbro, lo storico greco «ufficiale» di Maometto II, gli stessi Achemenidi sono discendenti di un eroe greco, Perseo, il fondatore eponimo della nazione persiana (*Critobuli Imbriotae Historiae*, a cura di D. R. Reinsch, Berlin-New York, 1983, pagg. 15-6).

⁷⁶ D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500-1453*, London, 1974², trad. it. *Il Commonwealth bizantino: l'Europa orientale dal 500 al 1453*, Roma-Bari, 1974.

Che questi popoli, anche se appartenenti alla seconda categoria, siano talvolta definiti come «barbari» è cosa pressoché normale; anche quando questa qualifica sembra acquisire un senso peggiorativo, ciò avviene unicamente in un ambiente legato alla cultura e alla civilizzazione, nello spirito di un ben noto «snobismo» culturale di marca bizantina o piuttosto costantinopolitana. Assai più spesso, però, tale appellativo equivale ad una semplice denominazione «tecnica», senza alcun carattere peggiorativo. Ancora nel XIII secolo, i grandi canonisti Giovanni Zonara e Teodoro Balsamone precisano, nel loro commento al canone 28 del Concilio calcedonese, che l'espressione «diocesi presso i popoli barbari» si riferiva alle diocesi dell'Alania, della Russia, e così via (*τῶν ἐπισκόπων τῶν ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς ἔθνεσι ...*)⁷⁷. Lo stesso vale per il commento di Teodoro Balsamone al canone 30 del Concilio trullano, a proposito dei sacerdoti «nei paesi barbari» (*ἐν ταῖς βαρβαρικαῖς ἐκκλησίαις*) che, contrariamente alla pratica orientale, si erano assunti un impegno di continenza permanente con le loro spose, conformemente alle usanze locali (si trattava senza dubbio di regioni recentemente cristianizzate, ove la pratica era stata introdotta da missionari occidentali o sotto influsso occidentale)⁷⁸. Teodoro prova un certo imbarazzo nel commentare quel testo, quando, scrive che, in Russia e in Alania, non si conosce qualcosa di simile, e i sacerdoti hanno rapporti regolari con le loro mogli:

E io, essendomi informato al riguardo presso vari vescovi provenienti dalla Russia, ma pure presso il metropolita di Alania, ho appreso che in quelle regioni non si diportano secondo quanto prescritto dal suddetto canone, pur essendo contrade barbare⁷⁹;

in ogni caso, per lui si tratta pur sempre di «paesi barbari»!

Quanto ai successori occidentali dell'impero romano, sappiamo bene che i «bizantini» vedevano in loro, anche dopo la caduta dell'impero d'Occidente, dei vassalli dell'impero, ossia dell'unico e indivisibile im-

⁷⁷ G. A. Rhallis e M. Potlis, *Σύνταγμα* cit., vol. II, pag. 283 (Zonara) e pag. 285 (Balsamone).

⁷⁸ Su questo argomento, si veda C. G. Pitsakis, «Clergé marié et célibat dans la législation du concile in Trullo: le point de vue oriental» in G. Nedungatt e M. Featherstone (a cura di), *The Council in Trullo Revisited* cit., pagg. 284-5.

⁷⁹ [Ἐγὼ δὲ ἐρωτήσας διαφόρους ἐπισκόπους περὶ τοῦτου ἀπὸ Ῥωσίας ἐλθόντας, ἀλλὰ μὴν καὶ τὸν μητροπολίτην Ἀλανίας, ἔμαθον μὴ ἐνεργεῖν τὰ τοῦ παρόντος κανόνος εἰς τὰς τοιαύτας χώρας, καὶ ταῦτα οὐσας βαρβαρικῆς]: G. A. Rhallis e M. Potlis, *Σύνταγμα* cit., vol. II, pag. 370.

però romano: all'epoca, peraltro, questa teoria politica fu ampiamente condivisa anche a Occidente, almeno fino alla creazione dell'«altro» impero. È soltanto a partire da quel momento, cioè dall'«apostasia» dell'Occidente mediante la creazione del «falso» impero «usurpatore» dei franchi, che nell'Oriente bizantino si comincia a guardare agli occidentali come a dei romani «decaduti», – o che quanto meno hanno perduto la romanità «effettiva», dato che una certa nozione di romanità «potenziale» sembra tuttora sopravvivere in loro –, e destinati alla «barbarie». Un esempio del X secolo illustra, piuttosto chiaramente, la concezione bizantina di queste due «romanità»: la nuova romanità dei popoli del *Commonwealth* bizantino e la romanità «decaduta» degli occidentali. Si tratta di un episodio verificatosi all'epoca della sfortunata missione (una vera e propria catastrofe diplomatica) di Liutprando, vescovo di Cremona, ambasciatore di Ottone I presso l'imperatore Niceforo II Foca (963-69). Liutprando si offende e protesta perché il suo posto alla tavola del banchetto imperiale è meno importante di quello assegnato al rappresentante del principe bulgaro; gli viene spiegato che quell'individuo quasi selvaggio, sporco, dalla testa rasata, adorno di catene, è nonostante tutto un patrizio romano, e pertanto ha la precedenza su un prelado «franco». Naturalmente, riconoscere la qualifica di «romano» all'ambasciatore di un sovrano che si voleva «imperatore dei romani» era cosa assolutamente fuori discussione!⁸⁰

Al di fuori di questo universo vi è la massa dei veri «barbari», nemici per principio dell'impero, destinati a scomparire oppure a sottomettersi e integrarsi nell'*oikoumene* «romana» affinché in questo mondo, immagine del mondo eterno, vi sia «un solo gregge, un solo pastore» (*Gv* 10, 16). Nel frattempo, trovandosi al di fuori dell'*oikoumene* propriamente detta, quei barbari non hanno neppure il diritto a un'esistenza, per così dire, «internazionale»: abbiamo visto che nel pensiero bizantino anche la guerra contro i barbari non è, giuridicamente parlando, una guerra propriamente detta, né un'operazione militare di carattere internazionale, ma piuttosto un'azione di polizia.

A fianco dell'*oikoumene* nel senso letterale e sempre più desueto del termine («la terra abitata»), si delinea dunque una particolare concezione di *oikoumene* corrispondente sia al mondo «romano» in generale, sia all'impero propriamente detto, in altre parole all'insieme dei territori effettivamente governati dall'imperatore romano d'Oriente. Alcuni

⁸⁰ A proposito di questa vicenda si veda G. Schlumberger, *Un empereur byzantin au dixième siècle: Nicéphore Phocas*, Paris, 1890, pagg. 627-8.

brani (ancor oggi cantati nelle chiese greche) dell'innografia liturgica «bizantina» sono preghiere rivolte a Dio o ai santi affinché proteggano l'*oikoumene* contro le *gentes* barbare (τὰ ἔθνη)⁸¹; se diamo a *oikoumene* il suo significato letterale di «tutto il mondo abitato» l'enunciato diventa assurdo; se invece intendiamo il termine nel suo significato politico e ideologico (l'impero o l'ordine universale «romano» in senso lato), i conti tornano perfettamente.

Lo stesso si potrebbe dire per il discutibile titolo di «patriarca ecumenico» che il patriarca di Costantinopoli aveva attribuito a se stesso: in teoria, quell'appellativo avrebbe dovuto essere attribuito soltanto al patriarca della capitale imperiale quando l'impero avesse coperto l'intera estensione dell'*oikoumene*. Ciò non impedì tuttavia l'emergere di aspirazioni universali. Abbiamo poc'anzi citato il canone 28 del Concilio di Calcedonia, documento amministrativo di valore fondamentale che affida a Costantinopoli non soltanto la giurisdizione sulle diocesi del Ponto, dell'Asia e della Tracia, ma anche il diritto di nominare i vescovi «nei paesi barbari» che prima dipendevano dalle rispettive province ecclesiastiche «e ancora, analogamente, [la facoltà di] consacrare i vescovi delle predette diocesi fra i barbari da parte della predetta santissima cattedra della santissima chiesa di Costantinopoli»; a questo canone, i commentatori bizantini attribuivano un ambito di applicazione piuttosto circoscritto⁸². Proprio in virtù di un'interpretazione in senso lato di questo canone, il seggio di Costantinopoli rivendicherà in seguito la competenza per tutte le regioni che si trovavano al di fuori della giurisdizione canonica delle autorità ecclesiastiche costituite. In quanto destinati a integrarsi nell'*oikoumene* civilizzata e cristiana, i barbari facevano naturalmente parte dell'impero d'Oriente, ossia dell'unico autentico impero romano, e della «sua» chiesa.

Il «nuovo» mondo che costituisce il *Commonwealth* bizantino ha generalmente adottato, come già abbiamo detto, le tradizioni religiose e culturali dell'impero d'Oriente, e quindi in teoria anche la sua ideolo-

⁸¹ Si veda, ad esempio, l'*apolytikion* della festa di San Demetrio (26 ottobre): «Μέγαν εὐρατο ἐν τοῖς κινδύνοις σὲ ὑπέρμαχον ἢ οἰκουμένη, ἀθλοφόρε, τὰ ἔθνη τροπούμενον» [Un grande e invincibile alleato nei pericoli in te trovò l'*oikoumene*, o vittorioso, trionfante sulle *gentes*]. Si tratterebbe, a ben guardare, di una variante della forma primitiva dell'*apolytikion*, destinata a garantirne un impiego generalizzato: la forma originale menzionava, in luogo dell'*oikoumene*, la sola città di Tessalonica. Ciononostante, questa variante si è ben presto consolidata nei libri liturgici ed è al momento la sola in uso.

⁸² [ἔτι δὲ καὶ τοὺς ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς ἐπισκόπους τῶν προειρημένων διοικήσεων χειροτονεῖσθαι ὑπὸ τοῦ προειρημένου ἀγιωτάτου θρόνου τῆς κατὰ Κωνσταντινουπόλιν ἀγιωτάτης ἐκκλησίας]: G. A. Rhallis e M. Potlis, *Σύνταγμα* cit., vol. II, pagg. 280-6.

gia – e «teologia» – politica, oltre naturalmente ad alcune istituzioni e strutture statali ed ecclesiastiche. Ma questa integrazione nell'ideologia e nel sistema bizantini non fu mai completa o esente da problemi. Senza entrare nel merito di questioni che sono di competenza della storia politica e istituzionale, della storia della cultura e anche delle mentalità dei popoli e degli stati facenti parte di quel *Commonwealth* ideale, ci limiteremo qui ad alcune osservazioni di carattere generale.

Le nuove entità statali adottano il modello di Costantinopoli soprattutto nelle forme esteriori o pratiche: forme di esercizio del potere, attributi del sovrano, dignità e funzioni, alcune strutture amministrative⁸³. Quelle che mancano sono, inevitabilmente, le sottigliezze dell'ideologia e della teoria politica bizantine: queste ultime scaturiscono infatti da un passato romano (repubblicano e imperiale), da una filosofia e una cultura politiche, da una tradizione istituzionale assai diverse. Alcuni aspetti del modello bizantino erano addirittura in antitesi, quanto meno sul piano teorico, con le tradizioni politiche di quei popoli. Per citare un solo esempio che risale all'epoca della missione di Cirillo e Metodio, in altre parole alle origini del nucleo principale di quel *Commonwealth*, ricorderemo come il diritto bizantino ignorasse la successione ereditaria al trono. Nella *Vita* di san Costantino-Cirillo si narra che quando il santo giunse «nel paese dei Cazari», il «rustico» che lo aveva accolto gli pose la seguente domanda: «come è possibile che voi abbiate questa cattiva usanza di eleggere ogni volta il vostro nuovo imperatore... Noi seguiamo sempre il diritto di nascita ...»; san Cirillo gli rispose con una certa perplessità, citando l'esempio di Davide che era succeduto a Saul⁸⁴.

Qualcosa di analogo si riscontra anche nell'ambito del diritto civile: le sottigliezze del diritto romano non potevano essere applicate in quella società di nazioni nuove e del tutto ignare delle tradizioni giuridiche romane. È vero che i popoli del *Commonwealth* avevano recepito il diritto romano-bizantino e che quest'ultimo aveva ampiamente influenzato il loro ordinamento giuridico; tuttavia, ciò non era avvenuto per me-

⁸³ Sul trapianto nel mondo ortodosso della gerarchia e della titolatura bizantina, si vedano i recenti studi di I. Biliarsky, tra cui *Hiérarchie: l'ordre sacré. Etude de l'esprit romain*, Fribourg, 1997. Sulla titolatura imperiale bulgara, si veda ad esempio J. Darrouzès, «Ekthésis Néa: manuel des *pittakia* du XIV^e siècle» in *Revue des Etudes Byzantines* cit., pag. 62, e W. Regel (a cura di), *Analecta Byzantino-russica*, Sankt Peterburg, 1891, pag. lxxiii nota 1, pag. lxxxv note 2 e 4, e *passim*.

⁸⁴ Citazione tratta da I. Medvedev, «Η συνοδική απόφαση τῆς 24 Μαρτίου 1171 ὡς νόμος γιὰ τὴ διαδοχὴ στὸ θρόνο τοῦ Βυζαντίου» in N. Oikonomides (a cura di), *Byzantium in the 12th Century*, cit., pagg. 229-30.

rito delle grandi codificazioni dotte come il *Corpus iuris* di Giustiniano o i *Basilici*, bensì attraverso la modesta *Ecloga* degli imperatori isaurici. In effetti, questo manuale di diritto destinato ai giudici di provincia conosce il suo periodo di maggiore diffusione e si assicura la sopravvivenza – sotto forma di traduzioni slave, armene o arabe – proprio grazie ai popoli del *Commonwealth* bizantino (i popoli «nuovi», ma anche gli «antichi» popoli cristiani caduti in miseria); tutto ciò molto tempo dopo la sua abrogazione a Bisanzio da parte degli imperatori della dinastia macedone. L'*Ecloga* è anche all'origine di alcuni dei più antichi testi legislativi della tradizione giuridica slava, tra cui lo *Zakon sodnyj ljudem*⁸⁵. Lo stesso accade, molti secoli più tardi, per quell'insigne monumento della tradizione legislativa slava che è il codice in serbo dell'imperatore Stefano IX Dušan, promulgato a Skopje il 21 maggio del 1349 e sicuramente emendato a Serrès nel 1354, un anno prima della morte improvvisa dell'imperatore, che segna l'inizio della decadenza dell'effimero impero serbo. Le nozioni di diritto civile bizantino che figurano nel codice non sono mutate dai vari manuali di diritto civile bizantini bensì dalle poche (e assai concise) norme di natura civile contenute nel *Syntagma* di Matteo Blastares (1335), un manuale di grande importanza, ma sostanzialmente e fondamentalmente un manuale di diritto canonico nel quale le disposizioni di natura civile hanno unicamente una funzione complementare e di supporto⁸⁶.

È soprattutto la mancanza di una tradizione di impero universale o «ecumenico», sovranazionale per definizione, a farsi sentire nel *Com-*

⁸⁵ C. K. Papastathis, *Tò νομοθετικόν ἔργον τῆς κυριλλομεθοδιανῆς ἱεραποστολῆς ἐν Μεγάλῃ Μοραβίᾳ* [L'opera legislatrice dell'apostolato cirillo-metodiano nella Grande Moravia], Saloniki, 1978, pagg. 61-8; si veda inoltre S. Troianos, *Οἱ πηγές τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου* cit., pagg. 118-9. L. Burgmann (a cura di), *Ecloga: Das Gesetzbuch Leons III und Konstantinos V.*, (*Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte* 10), Frankfurt am Main, 1983; cfr. I. e P. Zepos, *Ius Graecoromanum* cit., vol. II, pagg. 1-62. Per l'edizione dell'*ecloga* araba, si veda S. Leder (a cura di), *Die arabische Ecloga: Das vierte Buch der Kanones der Könige aus der Sammlung des Makarios*, (*Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte* 12), Frankfurt am Main, 1985.

⁸⁶ Si veda a tale proposito S. Troianos, *Οἱ πηγές τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου* cit., pagg. 299-300 e nota 20; S. Šarkić, «L'idée de Rome dans la pensée et l'action du tsar Dušan» in P. Catalano e P. Siniscalco (a cura di), *Idea giuridica e politica di Roma e personalità storiche* cit., pagg. 164-5 e nota 58; G. C. Soulis, *The Serbs and Byzantium during the Reign of Tsar Stephen Dušan and his Successors*, (*Dumbarton Oaks Library and Collection*), Washington D.C., 1984, pagg. 68-84. Sul *Syntagma* di Matteo Blastares in generale, si veda: A. Solov'ev, «L'œuvre juridique de Mathieu Blastarès» in *Studi bizantini e neoellenici*, 5, 1939, pagg. 698-707 [Atti del V Congresso internazionale di studi bizantini, vol. I, Roma, 1940]; S. Troianos, *Οἱ πηγές τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου* cit., pagg. 297-300; G. A. Rhallis e M. Potlis, *Σύνταγμα* cit., vol. VI.

monwealth bizantino, alterando inevitabilmente le caratteristiche del modello. Checché se ne dica, l'elemento «nazionale» o «etnico» non era del tutto assente dal pensiero bizantino, soprattutto nell'ambito linguistico e culturale, dove l'atteggiamento nei confronti dei vicini era dominato da quella sorta di «snobismo» di cui abbiamo già parlato. Ciò detto, va in ogni caso rilevato che l'integrazione nell'impero, nelle sue strutture e nella sua cultura, è sempre stata l'unica condizione necessaria e sufficiente per farne parte a tutti gli effetti: l'origine etnica, fosse greca o armena, georgiana, serba o bulgara, araba, ebrea, turca o occidentale, era del tutto indifferente. Nessuna ascendenza etnica precludeva l'accesso alle maggiori dignità dell'impero e della «sua» chiesa, al seggio patriarcale, al trono imperiale o alla santità. Per contro, sarebbero stati proprio i «nuovi» stati ortodossi a carattere più o meno «nazionale», sorti alla periferia dell'impero e spesso suoi antagonisti, più che le chiese «nazionali» ortodosse, a diffondere presso i bizantini un nuovo spirito «nazionale» e una nuova nozione di «barbarie».

L'istituzione delle chiese «nazionali» ortodosse cui abbiamo appena accennato era stata in ogni caso approvata, per ragioni più o meno politiche, dal patriarcato di Costantinopoli: erano nati così l'arcivescovado (poi «patriarcato») serbo di Peć, il patriarcato bulgaro di Trnovo, giurisdizione ecclesiastica rivale, in un certo senso, dell'arcivescovado «bizantino» di tutta la Bulgaria, quello di Ocrida. Negli atti di un processo ecclesiastico del XIV secolo presso il trisepiscopato dell'arcivescovo («patriarca») Spiridione di Peć (sede ortodossa e di lingua non greca, al di fuori dei confini dell'impero) si dice: «in Serbia, presso i barbari, nella sede di Peć»⁸⁷, Giovanni Kanaboutzes, un autore della prima metà del XV secolo (l'ultimo secolo bizantino), egli stesso un grecizzante di stirpe italiana, chiarisce: «la barbarie dipende semplicemente dall'origine (etnica) e dalla lingua, e non ha nulla a che vedere con la fede religiosa»⁸⁸.

Lo stesso vale, e a maggior ragione, per alcuni termini composti apparentemente peggiorativi, coniaty in quell'ultimo periodo per designa-

⁸⁷ [ἐν τῇ Σερβίᾳ, ἐν ἀνθρώποις βαρβάροις, ἐν τῷ θρόνῳ Πεκίου]: V. Laurent, «Le trisepiscopat du patriarche Matthieu I^{er}» in *Revue des Etudes Byzantines*, 30, 1972, pag. 65, nota 5; F. Barišić, «O izmirenju srpske i vizantijske crkve 1375» (con sintesi in inglese: «On the reconciliation of the Serbian and Byzantine churches in 1375») in *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta*, 21, 1982, pag. 170, nota 23.

⁸⁸ [ὁ βαρβαρισμὸς διὰ τὸ γένος καὶ τὴν γλῶσσαν λέγεται, οὐ διὰ τὴν πίστιν]: Maximilian Lehnert, «Canabutzae magistri Ad principem Aeni et Samothracae in Dionysium Halicarnasensem Commentarius» in *Fontes Historiae Daco-romanae*, IV, București, 1982, pag. 354.

re i dignitari ecclesiastici non greci e di discutibile canonicità: *Βουλγαροπίσκοποι*⁸⁹, *Σερβοπρώτοι* (ovvero monaci serbi che hanno assunto la dignità di *πρώτος* del Monte Athos)⁹⁰; il significato implicito di quei termini era che quei dignitari erano stati investiti più o meno irregolarmente tramite l'intervento – ritenuto arbitrario – di autorità estranee se non nemiche dell'impero, che avanzavano pretese sull'impero stesso o sulla sua successione, insomma degli «usurpatori» dell'autorità imperiale che, in un'epoca di gravi sommovimenti politici e militari nell'area balcanica, avevano operato fuori di ogni giurisdizione ecclesiastica e in maniera «anticanonica».

È precisamente al livello dei rapporti ecclesiastici e dei rapporti tra stato e chiesa nell'area del *Commonwealth* che si manifestano più chiaramente l'impronta del modello bizantino e le sue deformazioni, il che ci riporta all'argomento principale della nostra dissertazione. Si rammenterò ad esempio la celebre lettera indirizzata nel 1393 dal patriarca di Costantinopoli Antonio IV al principe di Moscovia, Vasilij I, un vero e proprio manifesto dell'ideologia politica bizantina redatto alla vigilia della caduta di un impero il cui territorio si estendeva ormai poco oltre i confini della capitale. Nel tentativo di confutare il punto di vista del principe del *Commonwealth* bizantino, il testo insiste continuamente sulle prerogative e sul carattere unico e insostituibile dell'imperatore nel mondo e nella chiesa, e difende il carattere propriamente «giuridico» di quel *Commonwealth* come entità facente parte dell'impero e subordinata a esso:

⁸⁹ Il termine è utilizzato, ad esempio, dal canonista Demetrio Comatiano, arcivescovo di Achrida: «Ἐπιστολὴ περὶ τῶν χειροτονηθέντων παρὰ τῶν Βουλγαροεπισκόπων τῶν ἀπὸ τῆς Ζαγοράς ἐξελθόντων» [Lettera... circa i (sacerdoti) consacrati dai Bulgaroepiscopi giunti da Zagora]: J. B. Pitra, *Analecta sacra et classica Spicilegio Solesmensi parata* cit., pagg. 39-48, n° 8; «Πράξις συνοδικῆ γενομένη ἐπὶ τῇ χειροτονίᾳ τῶν ἱερέων καὶ τῶν διακόνων τῇ γενομένῃ παρὰ τῶν ἀπὸ τῆς Ζαγοράς ἐξελθόντων Βουλγαροεπισκόπων» [Prassi sinodale relativa all'ordinazione dei sacerdoti e dei diaconi officiata dai Bulgaroepiscopi giunti da Zagora]: J. B. Pitra, *Analecta sacra et classica Spicilegio Solesmensi parata* cit., pagg. 563-70, n° 146.

⁹⁰ Si vedano alcuni esempi in D. Papachryssanthou, *Actes du Prôtaton (Archives de l'Athos VIII)*, Paris, 1975; ora anche nell'edizione greca: *Ὁ Ἀθωνικὸς μοναχισμὸς: Ἀρχές καὶ ὀργάνωση* [Il monachesimo dell'Athos: Principi e organizzazione], Athina, 1992. Del resto, il Monte Athos costituisce una sorta di microcosmo dell'universo «bizantino»: a fianco dei monasteri greci ve ne sono sempre stati altri slavi o georgiani; vi era anche un monastero amalfitano di rito latino, ma evidentemente subordinato di fatto alla chiesa orientale; vi si trovava inoltre (e vi si trova tuttora) il monastero di Kutlumus, fondato da un principe turco cristianizzato. Su questo monastero si veda soprattutto P. Lemerle, *Actes de Kutlumus (Archives de l'Athos II²)*, Paris, 1988².

Tu dici: da noi c'è una chiesa, ma non c'è un imperatore. Ma l'imperatore ha all'interno della chiesa una posizione che nessun sovrano locale potrà mai avere. Sono gli imperatori ad aver diffuso la religione nell'universo, riunito i concili ecumenici, sanzionato i canoni, combattuto le eresie, stabilito le primazie e suddiviso le province ecclesiastiche e le diocesi: da tutto questo derivano la loro dignità e posizione all'interno della chiesa.... Poiché per i cristiani impero e chiesa sono strettamente uniti, e non vi è chiesa senza imperatore.

Queste affermazioni non si riferiscono soltanto ai cristiani ortodossi. L'imperatore è, nell'ordine mondiale delle cose, l'unico «imperatore universale» (*καθολικός βασιλεύς*), l'«imperatore per natura» (*φυσικός βασιλεύς*), l'autentico «signore e sovrano del mondo» (*ὁ τῆς οἰκουμένης κύριος καὶ ἄρχων*). Il fatto che altri sovrani cristiani abbiano avuto l'ardire di arrogarsi il titolo imperiale è cosa contro natura (*παρὰ φύσιν*) e senza alcun fondamento legale o canonico. L'imperatore romano d'Oriente è l'unico a essere riconosciuto ovunque vi siano dei cristiani; anche i latini, che non sono più in comunione con l'impero d'Oriente, gli tributano gli stessi onori e la stessa sottomissione di un tempo; le sue leggi e i suoi editti sono rispettati in tutta l'*oikoumene*⁹¹. Si tratta senza dubbio di un falso storico e politico, che nondimeno permette all'autore del documento di azzardare la definizione esplicita: l'imperatore è e sarà per sempre, per volontà di Dio, «il *basileus* e *autokrator* dei romani, ovvero di tutti i cristiani»⁹².

Siamo a brevissima distanza da quanto sarà entusiasticamente proclamato un secolo e mezzo più tardi, e in un contesto politico, storico, geografico, etnico, culturale e ideologico completamente differente, da Filoteo di Pskov: *Rim ves' mir!* [Roma è il mondo intero!].

Alcuni principi del *Commonwealth* bizantino, benché rivali o ostili all'impero, non hanno l'ardire di mancare di rispetto (almeno sul piano formale) all'imperatore di Costantinopoli: è il caso di certi zar bulgari, e soprattutto del grande sovrano serbo Stefano Dušan: proclamato imperatore, questi si arroga sia il titolo di imperatore dei serbi e dei greci, sia quello di imperatore di Serbia e di Romania, evitando deliberatamente di attribuirsi il titolo cruciale e decisivo di imperatore dei romani, poiché a Costantinopoli regnava ancora un imperatore «legittimo» dei romani⁹³.

⁹¹ F. Miklosich e J. Müller, *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana*, vol. II, Wien, 1862, pagg. 188-92.

⁹² [τῶν Ῥωμαίων, πάντων δηλαδή τῶν Χριστιανῶν].

⁹³ Si vedano a tale proposito: L. Maksimović, «Grci i Romanija u srpskoj vladarskoj titu-

Sappiamo d'altronde che negli ultimi secoli dell'impero la teoria politica «bizantina», sotto la pressione degli eventi, aveva accettato di fatto ciò che un tempo sarebbe parso semplicemente inconcepibile, ovvero la possibilità che esistessero altri «imperi» cristiani, o addirittura ortodossi, oltre all'impero romano. Questa consapevolezza riguardava soprattutto il secondo impero bulgaro, occasionalmente anche l'impero serbo di Stefano Dušan, e certamente anche quello germanico, come pure l'«impero» di ceppo greco o bizantino di Trebisonda. L'antica gerarchia medievale dei principi o della «famiglia» di principi, sottomessi all'unico imperatore dei romani, poteva dunque assumere la forma di una gerarchia di «imperi», a condizione che si salvaguardasse la posizione dell'imperatore dei romani come unico e insostituibile capo di quella gerarchia. Torniamo ancora una volta alla lettera del patriarca Antonio IV al principe moscovita Vasilij I:

vi sono altri cristiani che si sono attribuiti il titolo imperiale, ma l'imperatore dei romani, «ovvero di tutti i cristiani» è il solo imperatore «universale» (*καθολικός βασιλεύς*): in tutto il mondo non vi è che un unico imperatore naturale (*φυσικός βασιλεύς*).

Questa tendenza evolutiva comporta di fatto la deformazione del modello bizantino dei patriarcati ortodossi, l'antica «pentarchia» dei patriarchi le cui sedi si trovavano entro le antiche frontiere dell'impero. Poiché nell'ideologia politica bizantina la dignità imperiale è strettamente legata alla presenza di un patriarcato, parallelamente ai nuovi «imperi» o stati nazionali ortodossi vengono istituiti nuovi patriarcati «nazionali». È questo il caso degli zar bulgari e del patriarcato di Trnovo, dell'arcivescovado di Peć promosso a patriarcato da Stefano Dušan al momento della sua proclamazione al trono dell'impero (1346); e più tardi, dopo la caduta dell'impero, del patriarcato di Mosca, proclamato dopo il riconoscimento al sovrano russo del titolo di imperatore. Tale

li» in *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta*, 12, 1970, pagg. 61-78; S. Šarkić, «L'idée de Rome dans la pensée et l'action du tsar Dušan» in P. Catalano e P. Siniscalco (a cura di), *Idea giuridica e politica di Roma e personalità storiche* cit.; cfr. N. Oikonomides, «Emperor of the Romans – Emperor of the Romania» in *Byzantium and Serbia in the 14th Century*, Athina, 1996, pagg. 121-8: «Questo ... sarebbe diventato chiaro a coloro che sapevano che egli in effetti veniva acclamato imperatore dai greci e dai serbi. Quando videro la sua firma con il nome Romania, essi pensarono immediatamente che tutto questo sarebbe cambiato non appena egli fosse riuscito a sedere sul trono di Costantinopoli. Il nome Romania poteva, infatti, essere considerato un'indicazione del fatto che nei suoi progetti politici relativi all'impero c'era ancora qualcosa d'incompiuto...».

evoluzione interessa soprattutto gli strumenti per la legittimazione del potere in generale oltre che, più concretamente, la celebrazione del rito dell'incoronazione imperiale. Nei «nuovi» stati del *Commonwealth* che non condividevano né il passato storico né le tradizioni romane dell'impero, né tanto meno la sua eredità repubblicana e «laica», questa forma di legittimazione del potere data dalla presenza di un patriarca e di un patriarcato, oltreché dai riti religiosi dell'incoronazione, ha sempre avuto importanza maggiore che non nell'impero medesimo dove peraltro, come si è già visto, i riti di incoronazione non avevano mai ottenuto la qualifica di atti «costituzionalmente» necessari alla legittimazione del potere. Ciò poteva anche implicare, nel caso dei popoli e degli stati del *Commonwealth* bizantino posti al di fuori dei confini dell'impero, l'esistenza di uno statuto di rapporti tra stato e chiesa «istituzionalmente» e qualitativamente divergente dal modello applicato a Costantinopoli.

D'altra parte, questa stessa procedura di legittimazione è documentata anche presso le entità statali di ceppo propriamente bizantino. Abbiamo visto come il patriarca di Costantinopoli abbia sempre rivendicato l'esclusiva del diritto e del privilegio dell'incoronazione all'interno del mondo ortodosso. Per contro, tutti i sovrani che aspiravano all'impero hanno sempre cercato di procacciarsi i servizi di un prelado di dignità pari al patriarca di Costantinopoli, quindi di un altro patriarca o di un arcivescovo autocefalo. Abbiamo già detto come l'imperatore serbo Stefano Dušan avesse arbitrariamente promosso a patriarcato l'arcivescovo serbo, assicurandosi così l'incoronazione imperiale (1346); in quello stesso anno, anche l'imperatore ribelle Giovanni VI Cantacuzeno si fece incoronare a Adrianopoli dal patriarca Lazzaro di Gerusalemme. A quanto pare, persino l'usurpatore Isacco Comneno avrebbe insediato a Cipro, nel 1185, una sorta di patriarcato fantoccio al fine di ottenere l'incoronazione⁹⁴. Teodoro I Lascaris, imperatore romano d'Oriente «in esilio» dopo la presa di Costantinopoli da parte dei soldati della quarta crociata (1204), non fu ufficialmente proclamato imperatore dal patriarca ortodosso di Costantinopoli se non dopo essersi

⁹⁴ Si veda la testimonianza dello storico Michele il Grande, patriarca siriano di Antiochia: J. B. Chabot (a cura di), *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche*, vol. III, Paris, 1905, pag. 402. Si veda inoltre B. Englezakis, «Ὁ ὁσιος Νεόφυτος ὁ Ἐγκλειστος καὶ αἱ ἀρχαὶ τῆς ἐν Κύπρῳ φραγκοκρατίας» [Il beato Neophytos il Recluso e le origini della Francocrazia a Cipro] in *Ἐπετηρίς Κέντρου Ἐπιστημονικῶν Ἐρευνῶν* (Κύπρου) [*Quaderno del Centro Ricerche Scientifiche di Cipro*], 10, 1979-1980, pag. 43 nota 43; cfr. *Id.*, «St. Neophytos the Recluse and the Beginnings of Frankish Rule in Cyprus» in B. Englezakis e S. e M. Ioannou (a cura di), *Studies on the History of the Church of Cyprus*, Aldershot, 1995, pag. 163 e nota 43.

insediato a Nicea, capitale del suo regno in esilio, nel 1208. Il suo rivale, il «despota» dell'Épiro Teodoro Ducas Comneno, impadronitosi del titolo di imperatore romano a Salonicco nel 1227, fu meno fortunato e dovette accontentarsi di essere incoronato dall'arcivescovo autocefalo di Ocrida, il canonista Demetrio Comatiano. Quanto all'imperatore di Trebisonda, terzo imperatore di stirpe bizantina nato dalla dissoluzione dell'impero, costui non ebbe mai la sorte di essere definito «imperatore dei romani» se non in veste di semplice pretendente all'impero, benché il titolo imperiale gli fosse generalmente riconosciuto: la cerimonia della sua «incoronazione» nella cattedrale ha sempre conservato un carattere essenzialmente «laico», a eccezione forse di qualche semplice preghiera; in effetti, il metropolita di Trebisonda non ha mai mutato la propria posizione subalterna rispetto al patriarcato di Costantinopoli. Ciò dimostra in sostanza che la chiesa non si è mai integrata nelle strutture dell'impero di Trebisonda, e che Costantinopoli ha sempre contestato con vigore la legalità e la canonicità delle incoronazioni imperiali che essa stessa non aveva celebrato: l'investitura di Teodoro d'Épiro a Salonicco provocò una famosa controversia canonica e uno scisma di fatto⁹⁵; un altro scisma breve fece seguito alla proclamazione del patriarcato serbo; l'incoronazione di Giovanni VI, infine, dovette essere ripetuta quando questi riuscì finalmente a impadronirsi di Costantinopoli. Persino dopo la caduta dell'impero, fu al patriarcato di Costantinopoli che Ivan IV dovette rivolgersi per ottenere, nel 1560, il riconoscimento dell'impero di Russia e della sua stessa incoronazione, irregolarmente celebrata dal metropolita di Mosca nel 1547: il patriarca Giuseppe II insisteva infatti sul carattere unico e insostituibile del suo intervento⁹⁶.

⁹⁵ Si veda soprattutto A. Karpozilos, *The Ecclesiastical Controversy between the Kingdom of Nicea and the Principality of Epiros (1217-1233)*, Saloniki, 1973; A. Stavridou-Zaphraka, *Νίκαια καὶ Ἠπειρος τῶν 13^ο αἰῶνα: ἰδεολογικὴ ἀντιπαράθεση στὴν προσπάθειά τους νὰ ἀνακτήσουν τὴν αὐτοκρατορία* [Nicea ed Epiro nel XIII secolo: l'antagonismo ideologico e il tentativo di restaurazione dell'impero], Saloniki, 1990; C. Katerelos, *Ἡ κανονικὴ δικαιοδοσία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου ἐπὶ τῶν ἐπαρχιῶν τοῦ δεσποτάτου τῆς Ἠπείρου κατὰ τὴν περίοδο 1204-1235* [La giurisdizione canonica del patriarcato ecumenico nelle eparchie del Despotato d'Épiro nel periodo 1204-1235], Saloniki, 1995.

⁹⁶ W. Regel (a cura di), *Analecta Byzantino-russica* cit., pagg. 75-9, introduzione pagg. lxxx-lxxxvi; Aa.Vv., *L'idea di Roma a Mosca, secoli XV-XVI: Fonti per la storia del pensiero sociale russo*, Roma, 1993, pagg. 96-8 e n° 19 [Da Roma alla Terza Roma. Documenti I], con un commento di N. V. Sinicyna, pagg. xlix-liii. Sulla storia, la paleografia e la datazione dell'atto si veda soprattutto B. L. Fonkič, «Grečeskie gramoty sovetskikh chranilišč» [Gli antichi documenti in greco dei fondi sovietici] in *Problemy paleografii i kodikologii v SSSR* [I problemi di paleografia e codicologia nell'URSS], Moskva, 1974, pagg. 242-60.

5. L'epoca dopo Bisanzio

Dopo la presa di Costantinopoli nel 1453, il mondo detto «bizantino» fa conoscenza con la nuova realtà creata dalla caduta dell'impero. In quella nuova realtà, l'ideologia internazionalista romana e «bizantina» troverà una continuazione e un rinnovamento. La «nazione dei romani» (τὸ γένος τῶν Ῥωμαίων, *Rûm millet*) comprende nuovamente tutti i cristiani ortodossi posti sotto la giurisdizione del patriarca ecumenico, «arcivescovo di Costantinopoli, la Nuova Roma» o sotto quella degli altri tre antichi patriarchi orientali che si ritrovano, per la prima volta dopo molti secoli, entro i confini dell'impero. Secondo il modello ottomano, che più tardi si sarebbe trasformato nel cosiddetto sistema dei *millet*, il patriarca di Costantinopoli è il responsabile di tutto il mondo ortodosso compreso nei confini dell'impero; gli altri antichi patriarchati orientali (Alessandria, Antiochia, Gerusalemme) e le chiese autocefale che fanno parte dell'impero (l'arcivescovado di Ocrida e l'arcivescovado o patriarcato serbo di Peć, poi assorbiti dal patriarcato di Costantinopoli nel 1766-67; l'arcivescovado di Cipro dopo la conquista ottomana del 1571) vengono invece posti sotto la sorveglianza e (a dispetto della loro importanza in ambito locale) nella sfera di influenza del patriarcato di Costantinopoli di cui diventano, in un certo senso, dei satelliti. Nella nuova realtà la chiesa ortodossa ottiene, sotto la sorveglianza del patriarcato di Costantinopoli, un'ampia autonomia giuridica, esercitata tramite l'applicazione sempre più frequente del diritto grecoromano (*ius Graecoromanum*); in aggiunta alle funzioni spirituali, la chiesa esercita inoltre un'importante autorità in ambito civile e acquisisce competenze di tipo amministrativo, normativo, giudiziario e fiscale. È questo il nuovo modello (*the new pattern*, per citare la definizione originale di S. Runciman) che la chiesa ortodossa assume all'interno dell'impero ottomano⁹⁷.

Nonostante l'incontestabile preponderanza di fatto dell'elemento linguistico e culturale (se non etnico) greco nella realtà ortodossa facente parte dell'impero ottomano, sotto il patriarcato ecumenico si assiste anche al rinnovamento dell'ideologia internazionalista bizantina in senso multinazionale o sovranazionale. Il nome di romani (*Ῥωμαίοι* o *Ῥωμιοί*) conserva o ritrova la sua accezione sovranazionale, stando a indi-

⁹⁷ S. Runciman, *The Great Church in Captivity. A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Great War of Independence*, Cambridge, 1968, pagg. 165 segg.

care tutti i cristiani ortodossi dell'impero; tuttavia, come nelle ultime fasi dell'impero bizantino, il termine continuerà a riferirsi per eccellenza e in senso stretto ai greci o ai grecofoni, in particolare quelli che si trovano entro i confini dell'impero ottomano; «romaico» diverrà il termine corrente per indicare il greco moderno. Quel modello funzionerà fino agli albori dei nazionalismi del XVIII e XIX secolo. Funzionerà sempre, come l'analogo seppur diverso modello bizantino, nell'ambito di un impero (quello ottomano) legittimato agli occhi dei suoi sudditi «romani» dal diritto di conquista: se gli ottomani hanno conquistato la città imperiale è perché la volontà di Dio lo ha permesso. Ma l'impero ottomano, non essendo né cristiano, né ortodosso, non è l'*impero* per antonomasia, quell'impero romano destinato all'universalità e all'eternità, bensì un paradosso o un capriccio della storia, una curiosa parentesi nella tortuosa storia dell'avventura umana.

Al di fuori del modello bizantino si trova innanzitutto l'impero russo, il grande impero ortodosso che sorgeva nelle immediate vicinanze di quello ottomano. Abbiamo già affermato che a partire dal 1560 il patriarcato di Costantinopoli riconosce al sovrano moscovita il titolo d'imperatore (zar) secondo modi irregolari e poco chiari, per motivi certamente d'ordine personale, ma anche per un calcolo di prudenza politica⁹⁸. In ogni caso, nessuno contestò mai al sovrano russo la qualità e il titolo imperiali. L'operazione fu completata con l'istituzione del patriarcato russo nel 1589, conseguenza pressoché immancabile (secondo i processi politici e ideologici che abbiamo già descritto) della proclamazione di una capitale imperiale⁹⁹.

⁹⁸ Nel mondo greco di cui faceva parte, l'atto di Giuseppe (Ioasaph), falso o autentico che fosse considerato, non venne mai menzionato nelle fonti ufficiali o nelle cronache. Solamente nel gennaio 1565, quando Giuseppe venne deposto dal Sinodo, tra i capi d'accusa figurava anche una vaga incriminazione per «abuso di buona fede»: «ἀλλὰ καὶ ἀθετήσαντα τὴν πρὸς αὐτὸν δοθεῖσαν διάκρισιν παρὰ τῶν ἀρχιερέων» [... ma ha anche abusato della fiducia che i vescovi gli avevano accordato] (M. Crusius, *Turcograecia*, Basel, 1584, pagg. 170-4). Regel intravedeva, forse a ragione, un'allusione all'atto del 1560, che non avrebbe potuto essere più esplicita «per considerazioni di ordine politico», poiché per motivi differenti né le autorità ottomane né lo zar dovevano venire a conoscenza di quel piccolo trucco. In ogni caso, da allora il titolo imperiale non fu più contestato dalla cancelleria del patriarcato di Costantinopoli o di altri patriarcati. In un manoscritto dell'*Ekthésis Néa*, il formulario «ufficiale» o «ufficioso» di corrispondenza patriarcale del XIV secolo, all'epoca ancora utilizzato dalla cancelleria patriarcale, aggiunge una nota con la nuova formula imperiale; la nota riporta anche il nome del nuovo imperatore: *κύριε Ἰωάννης* (J. Darrouzès, «*Ekthésis Néa: manuel des pittakia du XIV^e siècle*» in *Revue des Etudes Byzantines* cit., pag. 62).

⁹⁹ Mi permetto di fare riferimento in generale a C. G. Pitsakis, «A propos des actes du patriarcat de Constantinople concernant la proclamation de l'empire en Russie: survivances et souvenirs de la terminologie et de l'idéologie impériale constantinopolitaines» in Aa. Vv.,

Questa volta, tuttavia, non vi fu alcuna *translatio imperii*: nel pensiero e nell'ideologia dell'«antico» Oriente cristiano, della «Byzance après Byzance», quell'impero non diverrà mai una Terza Roma, ed una simile nozione rimane peraltro del tutto estranea al pensiero storico e politico greco fino ai tempi moderni. Persino la carta costitutiva del patriarcato è collocata in un diverso contesto. Quel celebre documento, assai importante per la coscienza collettiva russa dell'epoca, è senza dubbio lo scritto più solenne in cui sia delineata la teoria della Terza Roma: le parole pronunciate a tale proposito da Filoteo di Pskov vi sono riportate fedelmente. Ciononostante, e al pari della stessa teoria della Terza Roma, il documento rimase del tutto sconosciuto nell'Oriente greco fino all'epoca contemporanea. Redatto in una lingua che il patriarca Geremia II e i suoi prelati non erano in grado di comprendere, il documento fu probabilmente firmato (forse per semplice cortesia, forse a seguito di discrete pressioni) da persone che ne ignoravano il tenore; è anche possibile che le firme a quel documento siano state apposte nello spirito di quello «snobismo bizantino» che induceva gli alti dignitari di Costantinopoli, benché ridotti alla mendicizia internazionale, a prestare scarsa importanza a ciò che facevano in quelle regioni «esotiche» o «barbare». Le cronache greche sono piuttosto esplicite a tale proposito¹⁰⁰. Anche se si ritiene che i greci sapessero o sospettassero che il contenuto del documento non era del tutto conforme alla loro idea del nuovo patriarcato, fu la loro versione ad essere ratificata negli atti sinodali greci del 1590 e del 1593, che passano sotto silenzio il contenuto del documento

L'idea di Roma a Mosca, secoli XV-XVI: Fonti per la storia del pensiero sociale russo cit., pagg. 85-138. Si veda inoltre, da un diverso punto di vista, B. A. Uspenskij, *Car' i patriarch: Charizma vlasti v Rossii. Vizantijskaja model' i ee russkoe pereosmyslenie* [Lo zar e il patriarca: il carisma del potere in Russia. Il modello bizantino e la sua nuova interpretazione russa], Moskva, 1998.

¹⁰⁰ «... Ed essi produssero un lungo documento su pergamena, che portava in tutta la sua estensione dei caratteri bulgari, e il patriarca lo firmò. Ma il metropolita di Monemvasia domandò: “Che cosa c'è scritto, che cosa sto firmando?”; il primo di essi, Andrea Zalkanos (Andrej Tzalkanos), rispose: “C'è scritto che avete nominato un patriarca, non è forse questo che volevate?” E il metropolita ribatté: “Doveva essere scritto in greco, non in russo!”; ma nessuno tenne conto della sua osservazione...»: Doroteo (ps.-), *Cronaca detta dello pseudo-Doroteo*, Venezia, 1818, pagg. 452-3; la traduzione è dell'autore. Testo riprodotto in C. Sathas, *Βιογραφικόν σχεδιάσμα περι τοῦ πατριάρχου Ἱερεμίου Β'* [Il patriarca Geremia II – Cenni biografici], Athina, 1870, pag. 22. La stessa esistenza di quel documento è passata sotto silenzio nell'entusiastico encomio poetico di Arsenio di Elasson (*Ibidem*, pagg. 35-81; A.-E. N. Tachiaos, *Πηγές Εκκλησιαστικῆς Ἱστορίας τῶν Ὀρθοδόξων Σλάβων* [Fonti di storia ecclesiastica degli slavi ortodossi], Saloniki, 1984, pagg. 168-209) e nelle sue memorie, oggi perdute (P. Dimitrakopoulos, *Ἀρσένιος Ἐλασσόνος* [Arsenius Elassónos], Athina, 1984, pagg. 85-7, cfr. pagg. 135-53).

russo e al tempo stesso lo «correggono» tacitamente. In ogni caso, la tradizione greca ha sempre considerato i due atti greci come gli unici testi canonici concernenti la fondazione del patriarcato russo. In effetti, gli atti del 1590 e del 1593 equivalgono ad una ratifica da parte degli organi sinodali «canonici» – il Sinodo di Costantinopoli aperto alla partecipazione degli altri «antichi» patriarcati orientali – degli eventi del gennaio 1589, la cui canonicità era alquanto dubbia. In quei documenti si riconosce esplicitamente che l'impero russo, in quanto grande impero cristiano e ortodosso, ha il diritto di reclamare la fondazione di un patriarcato presso la sua sede, e che pertanto la sua richiesta deve essere soddisfatta. Dagli atti risulta tuttavia chiaro che la costituzione del patriarcato russo avviene unicamente a quel titolo: lo zar non è che uno dei possibili sovrani ortodossi, «al momento l'unico grande imperatore ortodosso»¹⁰¹, egli non è pertanto l'imperatore universale di una Nuova o Terza Roma. Di conseguenza il nuovo patriarcato si colloca al quinto e ultimo posto nella gerarchia delle sedi patriarcali. Il documento si fa inoltre scrupolo di precisare che il contenuto dell'atto o crisobulla patriarcale (*πατριαρχικὸν χρυσόβουλλον*) firmato a Mosca è identico. Per evitare ogni malinteso, l'atto insiste deliberatamente sul primato della sede di Costantinopoli, forse addirittura più di quanto non lo consenta l'ecclesiologia orientale: il patriarca di Mosca «deve avere come superiore il seggio apostolico di Costantinopoli, e, come gli altri patriarchi, considerarlo il primo seggio in ordine gerarchico». La decisione definitiva fu presa al sinodo del 1593: benché il prestigio di Mosca in quanto capitale di un impero sia sufficiente in sé per assicurarle anche la dignità patriarcale, la sua collocazione non è certamente al centro dell'impero romano, impero universale per definizione. Soltanto il possesso di quest'ultima qualità potrebbe consentire una modifica alla gerarchia delle sedi patriarcali. Così era avvenuto in passato per la stessa Costantinopoli (a tale proposito vengono citati il canone 3 del Concilio di Costantinopoli I e il canone 28 del Concilio di Calcedonia, ripresi nel canone 30 del Concilio trullano). Il primo posto nell'ordine gerarchico appartiene all'antica Roma, «in quanto città imperiale»¹⁰²; l'inserimento di Costantinopoli in seconda posizione è dovuto «al trasferimento dell'*imperium* da una città all'altra»¹⁰³.

Tuttavia, sembra affermare il documento, una simile *translatio impe-*

¹⁰¹ [ὅτι μόνος αὐτὸς ἐστὶ σήμερον ἐπὶ τῆς γῆς βασιλεὺς μέγας ὁμοῦ καὶ ὀρθόδοξος].

¹⁰² [διὰ τὸ βασιλεύειν τὴν πόλιν ἐκείνην].

¹⁰³ [διὰ τὸ μετατεθῆναι ἐκεῖθεν ἐνταῦθα τὸ βασίλειον].

rii che permetterebbe, per le stesse ragioni, di attribuire ad una Terza Roma il primato su altri patriarcati non è mai avvenuta. Mosca non è Roma, né tanto meno una Terza Roma, poiché non vi sono che due Rome, l'antica e la nuova. Anche se i patriarchi orientali avessero conosciuto la teoria della Terza Roma, il documento sinodale del 1593 ne rappresenterebbe il completo capovolgimento. La conclusione è dunque quella cui abbiamo già accennato: nella gerarchia dei patriarcati, Mosca occupa l'ultimo posto (ossia il quinto, dopo Gerusalemme)¹⁰⁴. La definitiva accettazione da parte di Mosca del posto assegnatole nella gerarchia dei patriarcati orientali segna la fine della storia assai incerta della teoria della Terza Roma e della sua influenza sul pensiero giuridico-politico post-bizantino. Sappiamo peraltro che l'impero russo non rivendicò mai «ufficialmente» la successione all'impero romano; lo zar non si arrogò mai alcun titolo d'origine romana, né tanto meno quello d'imperatore dei romani; in Russia, le teorie della *translatio imperii* non sono mai state altro che semplici costruzioni ideologiche a livello sentimentale o di propaganda politica¹⁰⁵.

Lo stesso dicasi, e a maggior ragione, per i principati della Romania. Vero è che i principi della Valacchia e più tardi anche quelli della Moldavia, senza mai rivendicare una successione «giuridica» all'impero si sono spesso comportati come suoi successori «naturali». È questo uno dei temi principali della grande opera di Nicolae Iorga (1871-1940) in-

¹⁰⁴ Edizioni degli atti greci: a) 1590: testo ritradotto in greco da T. Ballianos nella sua traduzione della *Storia della chiesa russa* di A. Muraviev, Athina, 1851; riprodotto in C. Delikanis, *Πατριαρχικά Έγγραφα* [Documenti patriarcali], vol. III, Istanbul, 1905, pagg. 24-6. Per il testo greco originale, si veda W. Regel (a cura di), *Analecta Byzantino-russica* cit., pagg. 85-91; cfr. A.-E. N. Tachiaos, *Πηγές Εκκλησιαστικής Ιστορίας τών Ορθοδόξων Σλαβων* cit., pagg. 227-31. b) 1593: G. A. Rhallis e M. Potlis, *Σύνταγμα* cit., vol. V, pagg. 149-55; C. Delikanis, *Πατριαρχικά Έγγραφα* cit., pagg. 10-20; A.-E. N. Tachiaos, *Πηγές Εκκλησιαστικής* cit., pagg. 214-9.

¹⁰⁵ Lo stesso dicasi per la presunta «successione» all'impero per via ereditaria, tramite il matrimonio con Zoe-Sofia Paleologo: «né Ivan III né alcuno dei suoi successori pretesero mai che il matrimonio con Zoe desse loro un diritto su quell'eredità»: D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth* cit., pag. 469. Soltanto più tardi si tenterà di conferire un'importanza particolare a quel matrimonio, al fine di sostenere, sempre in maniera «ufficiosa», l'ideologia della *translatio imperii*. «Si pensava che la sovranità degli zar moscoviti... originasse dai loro nobili antenati...» (*Ibidem*). Si è cercato inoltre di legittimare il titolo imperiale facendo appello al diritto di conquista: il titolo imperiale spettava agli zar in ragione dell'ipotetico carattere imperiale dei *khanati* tartari di Kazan' e Astrachan', che essi avevano conquistato. Nei documenti greci, come in quelli russi, la titolatura dello zar comprende i consueti titoli di principe di Moscovia, di Novgorod e di Vladimir, ma anche quelli di principe di Kazan' e di Astrachan'. Sull'idea della Terza Roma, si veda soprattutto l'opera di N. V. Sinicyna, *Tre-tij Rim: Istoki i evoljucija russkoj srednevekovoj koncepcii XV-XVI vv.* [La Terza Roma. Origini ed evoluzione della concezione medievale russa nel XV-XVI secolo], Moskva, 1998.

titolata *Byzance après Byzance* (1935). Tra gli elementi a favore dei principi romeni vi era il fatto di essere principi cristiani e ortodossi, di esercitare il potere su territori che in passato avevano fatto parte dell'impero e di albergare in sé una sorta di coscienza «romana» o della continuità romana (si pensi soltanto al valore storico della locuzione *Tara Româneasca*). La conclusione di alcune alleanze politico-familiari e l'introduzione della nomina diretta dei principi da parte dell'imperatore ottomano, innovazione che li trasforma di fatto in alti funzionari, aggiungono nuovi elementi, ad esempio quello dell'origine greca o «bizantina»: un lignaggio, vero o presunto che fosse, che univa i principi romeni alle grandi famiglie dell'aristocrazia «bizantina» (ad esempio i Cantacuzeni «romenizzati», sul cui sigillo è impressa l'aquila bicipite). In assenza dei necessari requisiti, si finirà in seguito con l'inventare una nuova sedicente «aristocrazia» fanariota che, in realtà, non sempre proviene da Costantinopoli (Mavrocordato); ad ogni modo, i capi di questa nuova Bisanzio provengono dalla Costantinopoli imperiale, appartengono alla Nuova Roma e al suo patriarcato. Tuttavia, in mancanza di qualsiasi elemento di legittimazione, in mancanza soprattutto della sovranità (per dei principi tributari ad un signore feudale, e in seguito per dei semplici funzionari sarebbe alquanto difficile, se non addirittura pericoloso, rivendicare la successione all'impero romano o la continuità con esso), quei principi si accontentano di un «comportamento» imperiale e di una propaganda ideologica implicita. Assumono antichi nomi dinastici bizantini; le corti signorili si sforzano di imitare un preteso cerimoniale imperiale (comprendente talora la prosternazione, o *proskynesis*); si utilizzano spesso titolature auliche d'origine o d'ispirazione «bizantina» o, per meglio dire, «pseudo-bizantina»; e agli stessi modelli aulici costantinopolitani s'ispirano certi istituti o certa terminologia burocratica. Pur avendo ricalcato una sorta di rituale di «incoronazione», i principi eviteranno sempre, per prudenza, l'uso della corona vera e propria, sostituendola con un meno «compromettente» copricapo principesco. Circa il rituale dell'«unzione» sappiamo assai poco, perché i testi che vi fanno cenno sono parchi di descrizioni: non sappiamo neppure se si trattasse di una vera e propria unzione con il sacro crisma, il *μύρον*. In ogni caso, quelle cerimonie si svolgevano nelle capitali periferiche, mentre nel periodo fanariota il rituale di proclamazione dei nuovi principi (sul quale abbiamo sufficienti informazioni) veniva celebrato dal patriarca di Costantinopoli: benché assai più pomposo, sul piano qualitativo il rituale non era sostanzialmente molto diverso dal rituale di nomina dei vari funzionari della corte patriarcale¹⁰⁶. Naturalmente, i principi si guardavano bene dall'attribuirsi

il titolo di *basileus*; ciononostante, i molteplici appellativi che rivendicano per sé hanno spesso un peso ideologico che supera di gran lunga il loro estrinseco significato legalistico, soprattutto in epoca fanariota: «N. ... , per grazia di Dio, signore e principe di tutta la Valacchia / Moldavia»¹⁰⁷.

Una delle funzioni più significative assunte di propria iniziativa dai principi di Valacchia e di Moldavia era quella di protettori delle chiese ortodosse oltre i confini dei rispettivi principati. Va ricordato che l'imperatore d'Oriente, in qualità di capo sovraterritoriale di tutti i romani, fungeva da protettore «naturale» di tutte le chiese ortodosse e soprattutto dei patriarcati orientali che si erano trovati fuori dal territorio dell'impero, in territorio islamico: attribuendosi quel ruolo, l'imperatore mirava a dimostrare la potenziale universalità dell'impero. Ma anche i principi di Valacchia e Moldavia si comportano precisamente, e in maniera sistematica, da protettori «naturali» e mecenati di tutte le chiese ortodosse: i patriarcati orientali, il convento di Santa Caterina nel Sinai, e soprattutto i monasteri del Monte Athos. Tramite una politica di generose donazioni, i principi assumono il ruolo di «nuovi fondatori» di quelle istituzioni già fondate dall'imperatore, e in tale ruolo essi vengono raffigurati, insieme ai familiari, sugli affreschi delle loro chiese; ancora oggi, i principi romeni sono commemorati nei riti liturgici immediatamente dopo i primi fondatori imperiali.

Questo gioco di simboli intorno al quale era organizzata la tacita propaganda imperiale si spinge ancora oltre: al momento dell'ascesa al trono, i principi si attribuiscono il nome rituale di Giovanni, le cui lettere iniziali «ΙΩ» precedono, sui documenti ufficiali il nome (o i diversi nomi propri) del principe: il riferimento è a Giovanni, l'imperatore mistico delle profezie e dei testi apocalittici¹⁰⁸. Se lo stemma della Valac-

¹⁰⁶ Si veda il saggio di C. A. Psachos, «Οι φαναριώται ἡγεμόνες τῆς Μολδοβλαχίας προχειριζόμενοι ὑπὸ τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου» [I sovrani fanarioti di Moldovalacchia designati dal patriarca ecumenico] in *Xenophanes*, 7, 1910, pagg. 193-9.

¹⁰⁷ [... ἐλέω Θεοῦ αὐθέντης καὶ ἡγεμῶν πάσης Βλαχίας / Μολδαβίας].

¹⁰⁸ E. Kourilas, «Τὰ χρυσόβουλλα τῶν ἡγεμόνων τῆς Μολδοβλαχίας καὶ τὸ σύμβολον ΙΩ ἢ Ἰωάννης» [Le *crisobulle* dei principi di Valacchia e il simbolo ΙΩ = Giovanni] in *Εἰς μνήμην Σπυρίδωνος Λάμπρου*, Athina, 1935, pagg. 245-54. Si tratterebbe in sostanza dell'«imperatore povero» (*ὁ πενῆς βασιλεύς*), a immagine del suo popolo ridotto in miseria, e «umile», poiché l'orgoglio è il peccato che ha distrutto l'impero; egli stesso umile e povero, l'imperatore sa dimostrare pietà e misericordia nei confronti degli umili e dei poveri, come autentica immagine di Dio fatto uomo. Ma in realtà quell'«imperatore povero» è una sorta di leone (*πτωχο-λέων*) che garantisce la salvezza dell'impero. Il suo nome autentico, Giovanni, è rivelato dalla menzione delle prime due lettere del suo nome (I e Ω), oppure della lettera iniziale e di quella finale (I e S): si tratta senza dubbio di un'allusione al vangelo di Giovanni (1,6: «Ci fu un uomo mandato da Dio, il cui nome era Giovanni»). Sulla letteratu-

chia porta l'immagine di un'aquila principesca (o imperiale?), quello della Moldavia raffigura un bue (forse con un riferimento al Bosforo, in altre parole il «passaggio del bue»), animale che ha parte assai rilevante negli oracoli di Leone il Filosofo e nelle profezie sull'imperatore Giovanni. Non è un caso, perciò, che nel XVIII secolo la pubblicazione del *Libro delle visioni di Agatangelo*, che ha per argomento la restaurazione dell'impero, sia dedicato al principe di Valacchia Gregorio Ghika¹⁰⁹.

Nell'ambito del diritto propriamente detto, quest'ideologia è rappresentata soprattutto dalla produzione di codici moderni: nella bolla aurea di promulgazione del codice di Moldavia (1816-17), detto Codice Callimaco (*Codul Calimah*), si fa addirittura ricorso a una finzione storica, sotto forma di un oscuro racconto attribuito al principe Dimitri Cantemir: sarebbero stati gli ultimi imperatori di Costantinopoli, gli «imperatori Paleologi», a porre le basi della tradizione giuridica moldava inviando i *Basilici*, insieme alla corona principesca e al titolo di «despota», al primo principe moldavo Alessandro I il Buono (*Alexandru cel Bun*, 1401-32) che ne aveva fatto richiesta. Ecco dunque come, alla vigilia della caduta dell'impero romano d'Oriente, i principi romeni ricevono da quello stesso impero un riconoscimento ufficiale e una legittimazione «imperiale» che giustifica l'autonomia dei principati; contemporaneamente, il diritto romano viene trapiantato nel paese. Si tratta forse di una sorta di successione? Da allora in poi, i *Basilici* diventa-

ra apocalittica greca dell'epoca ottomana, si veda A. Argyriou, *Les exégèses grecques de l'Apocalypse à l'époque turque*, Saloniki, 1982; cfr. P. D. Stephanitzis, *Συλλογή διαφόρων προρρήσεων* [Collettanea di predizioni], Athina, 1838; C. Mango, «The Legend of Leo the Wise» in *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta*, 6, 1960, pagg. 59-93 (cfr. *Id.*, *Byzantium and its Image: History and Culture of the Byzantine Empire and its Heritage*, London, 1984, XVI); B. Knös, «Les oracles de Léon le Sage» in *Ἀφιέρωμα στη μνήμη του Μανόλη Τριανταφυλλίδη* [Scritti in memoria di Manolis Triantafyllidis], Saloniki, 1960, pagg. 155 segg.; K. Kyriakou, *Οἱ ἱστορημένοι χρησμοὶ Λέοντος ζ' τοῦ Σοφοῦ* [I cosiddetti oracoli di Leone VI il Filosofo], Athina, 1995.

¹⁰⁹ Si tratta del celebre *Libro delle visioni di Agatangelo*, opera dell'archimandrita Teocleto Poliide: E. Kourilas, «Θεόκλητος ὁ Πολυειδής» in *Thrakika*, 5, 1934, pagg. 69-162. Sulle titolature dei principi romeni, si veda V. Georgescu, «L'idée impériale byzantine et les réactions des réalités roumaines (XIV^e-XVIII^e siècles): idéologie politique, structuration de l'État et du droit» in *Byzantina*, 3, 1971, pagg. 311-39; V. Georgescu e P. Strihan, *Judecata domnească în Țara Românească și Moldova (1611-1831)* [Giurisdizione sovrana nella Țara Românească e in Moldavia (1611-1831)], vol. I, București, 1979, pagg. 15 segg.: cap. I «Domnul» [Il principe], soprattutto pagg. 22-39 («Rolul ideii imperiale bizantine» [Il ruolo dell'idea imperiale bizantina] ecc.) - sintesi in francese alle pagg. 199 segg. Per il periodo fanariota, si veda C. Mango, «The Phanariots and the Byzantine Tradition» in R. Clogg (a cura di), *The Struggle for Greek Independence*, London, 1973, pagg. 41-66 (cfr. *Id.*, *Byzantium and its Image* cit., XVIII).

no «la legge del paese», precisa la bolla aurea, proprio come la lingua greca che, a fianco dell'idioma locale, è «la lingua del paese»¹¹⁰.

Ciò detto, va precisato che nel pensiero politico «ufficiale» del periodo post-bizantino è la chiesa stessa, e in particolare il patriarcato ecumenico di Costantinopoli, la Nuova Roma, questa «Grande chiesa in cattività»¹¹¹, – unica istituzione dell'impero romano d'Oriente che sia ancora in funzione e conservi il suo potere –, a essere considerata quasi una sorta di erede, un *locum tenens*, un depositario della dignità imperiale ora vacante. Questa costruzione ideologica si presenta sotto due forme divergenti o parallele. L'una raccomanda che sia la chiesa in senso stretto, ossia l'autorità ecclesiastica, a farsi depositaria della dignità imperiale «vacante» o «in potenza»; ed effettivamente è il patriarcato di Costantinopoli, se non addirittura il patriarca in persona, il cui titolo ufficiale comprende ancor oggi, come all'epoca dell'impero ottomano, sia un accenno alla Nuova Roma, sia l'aggettivo «ecumenico», a evocare l'universalità dell'impero; il patriarcato dovrebbe inoltre delegare le funzioni imperiali all'episcopato e alle altre autorità ecclesiastiche locali. Secondo l'altra interpretazione, è invece la chiesa nella sua totalità, vale a dire tutta la comunità ecclesiale, il popolo di Dio, a svolgere quel compito: il popolo, il *γένος* dei cristiani ortodossi sarebbe dunque l'autentico depositario della continuità imperiale. Si tratta in pratica di una sorta di sopravvivenza latente, attraverso i secoli, del concetto giuridico-politico di sovranità del *populus Romanus*; in termini di teoria politica romana, l'assenza di un imperatore comporta che l'*imperium* appartenente di diritto al popolo venga semplicemente e automaticamente restituito a quello stesso popolo (eventualmente rappresentato dal corpo ecclesiale)¹¹².

¹¹⁰ Il testo è compreso nel *Codul Calimah* in *Adunarea Izvoarelor Vecchiului Drept Românesc Scris*, vol. III, București, 1958, pagg. 44-53; cfr. I. e P. Zepos, *Ius Graecoromanum* cit., vol. VIII, pagg. 5-9.

¹¹¹ Si tratta di un'allusione al titolo del volume di S. Runciman, *The Great Church in Captivity* cit.

¹¹² Sarebbe quel popolo, elemento costitutivo e istituzionale dell'impero, a formare il *politeuma* cristiano: in alternativa al sinonimo (nell'accezione "bizantina") proveniente dalla stessa radice, *politeia*, questo termine figura nella letteratura di ideologia politica e religiosa di Bisanzio. Un'allusione al popolo si trova anche nel celebre salmo 28 (27), 9: «Salva il tuo popolo, o Signore, e benedici la tua eredità» (in greco: «Σώσον, Κύριε τὸν λαόν σου, καὶ εὐλόγησον τὴν κληρονομίαν σου...»); in slavo: «Spasi, Gosposdi, ljudi Tvoja i blagoslovi dostojane Tvoe...»). I due termini compaiono nel Nuovo Testamento: *politeia* in *Ef* 2,12 («... privi del diritto di cittadinanza in Israele», ovvero «alienati a conversazione Israele»); *politeuma* in *Fil* 3,20 («La nostra cittadinanza infatti è nei cieli...» ovvero «*noster enim municipatus in caelis est*»). In un altro contesto, il termine *politeia* è impiegato nel suo senso «tecnico» di cittadinanza (*civitas*): si tratta del dialogo tra san Paolo e il centurione in cui san Paolo si dichiara cittadino romano (*At* 22,28).

Questa duplice costruzione ideologica trova la sua manifestazione più «ufficiale» nella pratica liturgica. Un privilegio dell'imperatore d'Oriente di particolare importanza sul piano ideologico è, da sempre, la menzione del suo nome in tutti i servizi religiosi della chiesa ortodossa anche nelle regioni che non erano (o non erano più) sottomesse al suo potere: tale consuetudine testimonia il carattere sovraterritoriale e universale dell'impero. Dopo la caduta dell'impero, la commemorazione dell'«imperatore pio» viene sostituita, a seconda dei casi, con un ricordo dei «cristiani pii e ortodossi» o del vescovo della zona: nei manoscritti liturgici del periodo ottomano è possibile seguire l'evoluzione di queste varianti¹¹³. In compenso, si continua generalmente a formulare fausti voti all'indirizzo degli imperatori nei numerosi embolismi innologici dell'ufficiatura, senza alcun mutamento: il riferimento è sempre all'impero dei romani, ora «vacante».

Nello stesso tempo, si osserva anche un'evoluzione progressiva nella forma degli ornamenti liturgici pontificali. È stato detto, e questa è ancor oggi l'opinione corrente, che si trattava di attributi imperiali di cui l'episcopato si era appropriato nella sua qualità ormai quasi «imperiale». Il *sakkos* (σάκκος), abito cerimoniale imperiale riservato ai soli patriarchi e poi agli arcivescovi autocefali, era originariamente indossato solo da alcuni eminenti prelati; in seguito, il suo impiego venne generalizzato a tutti i vescovi in luogo del *phelonion* (φαιλόνιον, φελόνιον), la pianeta sacerdotale; il semplice *dikanikion* (δικανίκιον), il vincastro degli ecclesiastici, fu sostituito, in funzione di insegna vescovile o abbaziale, da un pastorale che era forse uno scettro imperiale trasformato, mentre la mitra avrebbe rappresentato per antonomasia la corona imperiale. Sappiamo in effetti che in epoca bizantina i patriarchi e i vescovi orientali, con la sola eccezione del patriarca di Alessandria, officiavano sempre a capo scoperto¹¹⁴; il privilegio della *μιτροφορία* venne poi esteso, in epoca abbastanza tarda, al patriarca di Costantinopoli e agli altri patriarchi orientali, quindi gradualmente (pur se con gran difficoltà) agli altri vescovi. Va detto peraltro che il simbolismo «imperiale» di quegli ornamenti e della loro generalizzazione è in realtà assai dub-

¹¹³ Nella liturgia pontificale, l'acclamazione solenne «Signore, salva i pii imperatori» viene abbreviata in «Signore, salva i pii», sia per alludere alla dignità imperiale vacante, sia per riferirsi direttamente al popolo cristiano ortodosso. Nel breve ufficio mattutino detto «imperiale», la preghiera per l'imperatore è sostituita da una preghiera per i «pii cristiani ortodossi» o per il vescovo della diocesi locale. Anche nelle litanie della Divina Liturgia la preghiera per l'imperatore viene sostituita con quella per i «pii cristiani ortodossi», poiché la preghiera per il vescovo era già presente.

¹¹⁴ Balsamone, G. A. Rhallis e M. Potlis, *Σύνταγμα* cit., vol. IV, pag. 539.

bio: si tratterebbe piuttosto di un'evoluzione spontanea e pressoché naturale dell'abbigliamento liturgico, probabilmente influenzato dagli usi dei prelati occidentali. Su quest'argomento, d'altro canto, abbiamo pochissime informazioni. Secondo Manuel Gedeon, il grande esperto di storia patriarcale post-bizantina e moderna, l'introduzione della mitra fra i paramenti del patriarca di Costantinopoli potrebbe essere stata un evento puramente casuale: nel XVII secolo il patriarca Cirillo Lukaris, più volte patriarca di Costantinopoli nel periodo compreso tra il 1612 e il 1638, era stato in precedenza patriarca di Alessandria, e può darsi che abbia semplicemente continuato a indossare la mitra anche a Costantinopoli, come già faceva ad Alessandria¹¹⁵. Comunque siano andate le cose, sappiamo di certo che un'analogia evoluzione si era verificata abbastanza presto anche in Russia, ove la *mitrophoria* era diventata, a quanto sembra, perfettamente normale assai prima del XVII secolo, e senza bisogno di elaborazioni o simbolismi particolari; in Russia, peraltro, l'uso della mitra (con una forma lievemente diversa) sarebbe stato esteso anche a certi dignitari ecclesiastici di rango non episcopale quali archimandriti e arcipreti, cosa che non avvenne mai nel mondo greco¹¹⁶. Tuttavia, ciò che ci interessa in questa sede è il fatto che il preteso simbolismo «imperiale» di quegli ornamenti venne ampiamente recepito e accettato come tale. Sempre nel periodo post-bizantino o ottomano si affermò e si diffuse un nuovo modello iconografico del Cristo, raffigurato come «re dei re (o imperatore degli imperatori) e gran sacerdote (o grande pontefice)»¹¹⁷.

Il Cristo era rappresentato al tempo stesso come un imperatore e un vescovo, in una sintesi fantastica in cui ornamenti pontificali e tenuta imperiale da cerimonia si identificavano, si confondevano o si completavano¹¹⁸. A Cipro, ove l'arcivescovo autocefalo ortodosso aveva assunto assai presto (addirittura prima della caduta dell'impero) il ruolo di *etnarca*, l'impiego di attributi imperiali era (come oggi) esplicito e deli-

¹¹⁵ Manuel Gedeon, *Πατριαρχικοί πίνακες* [Liste dei patriarchi], Costantinopoli, 1890, pagg. 30-5, Athina, 1996, pagg. 26-8. Gedeon esprime le sue riserve al riguardo nell'articolo intitolato «Κοσμικοί τίτλοι και τιμαί του πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως» [Titoli secolari e onorificenze del patriarca di Costantinopoli] in *Ἐκκλησιαστική Ἀλήθεια*, 20, 1900, pagg. 139-40.

¹¹⁶ Sulla storia della mitra in Oriente, si veda E. Piltz, *Kamelaukion et mitra: insignes byzantins impériaux et ecclésiastiques*, Stockolm, 1977, soprattutto pag. 79.

¹¹⁷ [Ὁ Βασιλεὺς τῶν Βασιλευόντων καὶ Μέγας Ἀρχιερεὺς].

¹¹⁸ Si veda ora T. Papamastorakis, «Ἡ μορφή του Χριστοῦ - Μεγάλου Ἀρχιερέα» [La figura di Cristo quale Sommo Pontefice] in *Δελτία τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἐταιρείας*, 17, 1993-4, pagg. 67-78.

berato: il *μανδύας*, la cappa purpurea, il pastorale in forma di scettro sormontato dalla sfera terrestre, la firma apposta con il cinabro o l'inchiostro rosso. Per giustificare quei privilegi venne creata un'intera mitologia agiografica, i cui elementi essenziali sono raffigurati negli affreschi della cattedrale ortodossa di San Giovanni a Nicosia. Ancora nel 1992, un alto dignitario della comunità ecclesiastica del Monte Athos, ove le reminiscenze imperiali bizantine sono tuttora assai vive, scriveva:

Per noi, la dignità imperiale non si è mai interrotta. Il pio imperatore e *autokrator* dei romani in Cristo Iddio non è scomparso: ci ha lasciato in eredità lo scettro, il *sakkos* e la corona, che sono attributi imperiali... In effetti, durante gli uffici [pontificali] noi vediamo la corona sotto la mitra episcopale, il *sakkos* imperiale sotto le vesti pontificali¹¹⁹.

È in questo spirito che l'aquila bicipite «bizantina» si è trasformata in motivo decorativo anche in ambito ecclesiastico. Soprattutto nella Grecia contemporanea, tale impiego ha conosciuto una diffusione più che abusiva, spesso criticata, ma sempre «alla moda»: l'immagine si ritrova sulle carte intestate o sui biglietti da visita dei dignitari ecclesiastici, su stendardi e insegne, sulle vesti sacerdotali e sugli ornamenti pontificali, sulle pareti delle chiese, addirittura sulle decorazioni funebri. Espressione di una sorta di kitsch ecclesiastico, il preteso simbolo imperiale bizantino si è di fatto trasformato in simbolo religioso, divenendo anzi senza dubbio il simbolo più frequentemente utilizzato dalla chiesa greca dopo la croce.

Dopo questo breve *excursus* in campo ideologico, torniamo ora a occuparci degli aspetti pratici. Sappiamo bene che durante il periodo post-bizantino il ruolo della chiesa in quanto potere al tempo stesso spirituale e secolare viene istituzionalizzato; per i cristiani ortodossi dell'impero ottomano, la chiesa assunse infatti funzioni amministrative, normative, giudiziarie e fiscali, in altre parole di natura schiettamente civile. Nell'ambito normativo, ciò valeva soprattutto per le questioni inerenti al diritto di famiglia, e in particolare al diritto matrimoniale e alle controversie in materia di successione. Per ciò che riguarda l'ambito giudiziario, le cause matrimoniali, di successione e di diritto di famiglia erano istituzionalmente di competenza dei tribunali ecclesiastici; nella pratica, tuttavia, erano tutte le cause civili in generale, le contro-

¹¹⁹ Allocuzione dell'archimandrita rappresentante la Santa Comunità del Monte Athos al patriarca di Costantinopoli Bartolomeo I in occasione della sua prima visita ufficiale (1992) al Monte Athos, dopo la sua elezione al seggio patriarcale (1991).

versie nell'ambito del diritto privato tra cristiani ortodossi, a essere di fatto sottomesse alla giurisdizione della chiesa (a esclusione delle istanze per cui erano competenti le autorità ottomane) attraverso una sorta di «arbitrato» esplicito, o più sovente tacito e sottinteso¹²⁰. A partire dalla metà del Settecento, ma soprattutto nel XIX secolo e agli inizi del XX, la giurisdizione ecclesiastica in materia civile subisce una considerevole espansione, culminata nella discussione presso i tribunali ecclesiastici di vere e proprie istanze civili moderne.

Siamo dunque di fronte a una sola autorità, civile ed ecclesiastica al tempo stesso. È qui che, da un certo punto di vista (non considerando le realtà concrete della dominazione ottomana e i rapporti con le autorità di quell'impero), la pratica della *sinfonia* bizantina raggiunge il culmine e perde, al tempo stesso, ogni ragion d'essere.

Quel *modus vivendi* in seno all'impero ottomano poteva addirittura giustificare il sogno delle élite greche di Costantinopoli, che speravano che un giorno quella coesistenza avrebbe condotto, sulla falsariga dell'ellenizzazione dell'impero romano d'Oriente, alla trasformazione dell'impero ottomano in un «santo impero ottomano della nazione ellenica».

Il sistema funzionò fino agli albori dei nazionalismi del XVIII e del XIX secolo. Ciò che ancora sopravviveva di quel sogno si dissolse allo scoppio della guerra di indipendenza greca (1821), quando il patriarcato di Costantinopoli fu infine costretto a condannare ufficialmente la rivoluzione e i suoi capi. Tale decisione, benché indubbiamente dettata dalla necessità politica e presa nell'incalzare degli eventi, rispecchiava anche le autentiche convinzioni del patriarca Gregorio V, di orientamento assai conservatore, e la sua preoccupazione di fronte al concreto pericolo di un completo rovesciamento dell'ordine delle cose, di quel *modus vivendi* consolidato dal tempo. Gli insorti affermarono che la condanna era stata pronunciata sotto la minaccia delle autorità ottomane e la considerarono nulla, o addirittura inesistente. Nella Grecia insorta, l'atto del patriarca Gregorio fu comunque oggetto di scarse attenzioni: i suoi effetti furono momentanei, ed esclusivamente sul piano

¹²⁰ Di questa sorta di giurisdizione della tarda epoca bizantina abbiamo già parlato. A proposito della giurisprudenza in materia civile dei tribunali ecclesiastici nei due periodi, si veda soprattutto Eleftheria S. Papagianni, *Η νομολογία τῶν ἐκκλησιαστικῶν δικαστηρίων τῆς βυζαντινῆς καὶ μεταβυζαντινῆς περιόδου σὲ θέματα περιοριστικοῦ δικαίου* [La giurisprudenza dei dicasteri ecclesiastici di età bizantina e post-bizantina in tema di diritto privato], (*Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte, Athener Reihe* 6,11), voll. I-II, Athina-Komotini, 1992-7. Sul carattere più o meno «compromissorio» di quella giurisdizione, si veda *Ibidem*, vol. I, pagg. 8-11, e la bibl. sommaria a pag. 9, nota 28.

sentimentale, dove quella condanna suscitò una sorta di delusione, un senso di lontananza. Tutti i possibili effetti della scomunica inflitta ai rivoluzionari furono spazzati via, insieme a ciò che restava del vecchio *modus vivendi*, il 10 aprile di quello stesso anno 1821, giorno di Pasqua, quando le autorità ottomane condannarono a morte e fecero impiccare proprio il patriarca Gregorio, colpevole a loro dire dell'insurrezione della sua «nazione». La condanna fu immediatamente interpretata come un oltraggio al più sacro dei simboli della nazione ellenica. In ultima analisi, quegli eventi segnarono la sconfitta e la definitiva scomparsa dell'idea di impero a tutto vantaggio dei nuovi ideali nazionali. In altre e più vaste regioni la simbiosi si prolungherà ancora, riunendo sotto l'egida della turcocrazia altre e numerose etnie di confessione ortodossa; ma sarà comunque irrimediabilmente intaccata dallo spirito di un nazionalismo ormai in piena fioritura, e anche per l'impero ottomano la fine sarà soltanto una questione di tempo.

6. *Continuità e trasformazioni in epoca moderna e contemporanea*

Grazie al lungo processo di sviluppo parallelo, benché talora divergente, che abbiamo fin qui descritto, il concetto di *sinfonia* si è affermato in un modo o nell'altro durante quasi quindici secoli come il principio fondamentale, se non unico, a governare il solo modello di rapporti tra stato e chiesa concepibile in Oriente. Alcuni teorici ecclesiastici moderni hanno cercato di definirlo in questi termini:

I due organismi, strettamente legati sotto il supremo potere del Signore, egli stesso Dio e uomo, fondano i loro rapporti reciproci sul principio della cooperazione e dell'aiuto vicendevole al fine di raggiungere, ciascuno con i mezzi che gli sono propri, il supremo obiettivo comune, ovvero la realizzazione del regno di Dio sulla terra, salvaguardando al tempo stesso la loro autonomia e indipendenza¹²¹.

È certamente possibile contestare le basi ecclesiologiche di questo schema tanto fondamentale nella storia del cristianesimo orientale post-costantiniano, ma ciò non toglie che lo schema sia ben fondato sull'ideologia politica ed ecclesiastica bizantina, la quale presuppone:

¹²¹ Questa è la definizione di *συναλληλία* proposta da mons. Procopio, metropolita di Filippi, *Συστήματα σχέσεων Εκκλησίας και Πολιτείας. Μορφαι του χωρισμού* [Sistemi di interrelazione fra chiesa e stato. Forme di separazione], Kavala, 1987.

a) uno stato «credente» la cui popolazione professi (per libera scelta o se necessario per obbligo) un'unica religione, dalla quale emani un'unica autorità e giurisdizione ecclesiastica ufficiale, e quindi un'unica comunità religiosa riconosciuta o autorizzata dallo stato;

b) una chiesa che creda fermamente nello stato come veicolo della volontà divina e ne condivida gli obiettivi, consistenti nella realizzazione del regno di Dio sulla terra.

Ancora un passo e si arriva alla concezione bizantina di un unico impero possibile, agente della divina economia, il cui territorio teorico coincide con l'*oikoumene*.

Il modello bizantino sembra così saldamente radicato nella coscienza dell'ortodossia orientale, che persino al cospetto delle nuove realtà manifestatesi a partire dal XIX secolo nell'ambiente e nella struttura delle chiese ortodosse, si è continuato a fare affidamento su quel principio. La nascita degli stati nazionali, la nozione di stato laico, la libertà religiosa e culturale, l'indifferenza religiosa, l'anticlericalismo e persino le lotte antireligiose non hanno potuto modificare quell'atteggiamento: la *sinfonia* bizantina è sempre considerata dalla dottrina ortodossa «ufficiale» come il regime ideale di rapporti tra stato e chiesa, al punto da essere elevata al rango di principio ecclesiologico. Un autore greco ha recentemente elogiato: «la teoria bizantino-romana della *sinfonia*, che non ha mai cessato di costituire una coordinata fondamentale della vita politica greco-bizantina»¹²².

Questa «nostalgia della *sinfonia*» che pervade le coscienze collettive del mondo orientale-ortodosso non potrebbe essere descritta meglio che da queste parole amaramente ironiche (se ne ho ben compreso il senso) pronunciate da Olivier Clément, un eminente pensatore ortodosso di origine occidentale: «la nostalgia della *sinfonia* tra chiesa e impero fa sì che al giorno d'oggi sia difficile, per l'episcopato ortodosso, ripensare le sue relazioni con lo stato in un contesto di post-cristianesimo»¹²³.

In una certa misura, ciò si deve al fatto che all'origine delle coscienze nazionali e dei moderni stati nazionali «ortodossi» vi è spesso una mescolanza di tradizioni ecclesiastiche e reminiscenze «bizantine». La

¹²² G. D. Metallinos, *Ἑλλαδικὸν ἀυτόκεφάλου παραλειπόμενα* [Paralipomeni dell'autocefalia ellenica], Athina, 1989², pag. 25: «ἡ βυζαντινὴ-ῥωμαϊκὴ θεωρία τῆς συναλλαγίας ... πού δὲν ἔπαυσε ποτὲ νὰ συνιστᾷ βασικὴ συντεταγμένη τῆς ῥωμαϊκῆς-βυζαντινῆς πολιτικῆς ζωῆς ...».

¹²³ O. Clément, *L'Église orthodoxe*, Paris, 1985³, pagg. 11-2, trad. it. *La Chiesa ortodossa*, a cura di S. Manna, Brescia, 1989.

coscienza nazionale dei bulgari e il moderno stato bulgaro, ad esempio, hanno origine dall'istituzione dell'esarcato bulgaro; per secoli, l'esistenza del Montenegro come stato indipendente è stata garantita dalla successione, divenuta ereditaria o quasi ereditaria, dei metropoliti di Cetinje, che fino al 1851 avevano esercitato anche il potere secolare come *Vladika*, o vescovi-principi, e che rappresenterebbero, a quanto pare, gli ultimi eredi dell'antico patriarcato serbo di Peć, che il patriarcato di Costantinopoli aveva assorbito nel 1767. Senza mai assumere carattere ufficiale, certe idee o costruzioni ideologiche relative alla successione di Bisanzio erano, a quanto pare, sopravvissute in certe correnti del pensiero politico romeno, forse perché legate alla questione dell'istituzione di un patriarcato locale; nel 1925 venne addirittura pubblicato ad Alessandria un opuscolo in lingua greca di forte contenuto antiromeno. Il suo autore, tale G. Arvanitakis, gli aveva dato il titolo di: «*Bisanzio redi-viva e le rivendicazioni romene ab intestat [illegittime] alla sua successione*»¹²⁴.

Per quanto risulta, lo stato greco moderno, pur senza formulare esplicitamente alcuna pretesa di successione o di continuità con l'antico impero bizantino, era comunque pervaso dall'idea della continuità della vita nazionale anche dopo Bisanzio, di un possibile ricongiungimento a quell'illustre passato dell'impero cristiano ortodosso il cui ricordo era sempre rimasto vivo tra la popolazione anche durante la dominazione ottomana. La Grecia si proponeva dunque come erede «naturale», almeno sul piano culturale o sentimentale, della tradizione di un impero che, a dispetto della sua identità sovranazionale, era stato fondamentalmente greco per lingua e per cultura, e nell'ultimo periodo della sua storia aveva visto una preponderanza greca anche sul piano «etnico». Durante la guerra di liberazione greca e nel nascente stato indipendente, quel nazionalismo che aveva il suo punto di riferimento a Bisanzio ed era solidamente legato alla chiesa ortodossa, ha trovato un'espressione importante sul piano giuridico. Nei testi costituzionali e legislativi della nazione che stava per nascere, il diritto civile romano-bizantino in vigore nel paese veniva sempre indicato con l'espressione, divenuta celebre, di «leggi dei nostri defunti imperatori». In questo senso, si può dire che il decreto-legge della reggenza del re Ottone I (1835) ha introdotto nel diritto civile greco delle leggi civili degli imperatori bizantini che sono comprese nell'*Hexabiblos* di Armenopulo.

¹²⁴ [Ἡ νεκροφάνεια τοῦ Βυζαντίου καὶ αἱ ἐπὶ τῆς ἐξ ἀδιαθέτου κληρονομίας του ρομανικαὶ ἀξιώσεις].

È così che l'opera di Costantino Armenopulo (1345 circa), l'ultimo manuale di diritto bizantino ad avere grande diffusione e influenza anche durante il periodo ottomano, diventa il primo codice civile della Grecia moderna e tale rimane almeno in teoria per ben centoundici anni, fino all'introduzione, nel 1946, di un vero e proprio codice civile nazionale. L'*Hexabiblos* venne ufficialmente introdotto come codice civile nazionale anche in Bessarabia, sotto la dominazione russa, tra il XIX e l'inizio del XX secolo¹²⁵.

La storia delle sopravvivenze bizantine nella Grecia moderna è in gran parte la storia di un amore impossibile. Nei primi anni di vita del nuovo stato ellenico, quella Bisanzio tanto ammirata durante la guerra di indipendenza cade rapidamente in pieno discredito, schiacciata dal disprezzo occidentale: tale sentimento era condiviso dalla quasi totalità dei greci di formazione e di cultura occidentali che formavano le classi dirigenti della nuova società. La neonata nazione ellenica aveva davanti a sé il duplice compito di avvicinarsi alle nazioni «illuminate» del mondo occidentale e ritrovare le sue autentiche radici in quell'antichità classica che tutto il mondo ammirava, sforzandosi di dimenticare i secoli oscuri della «decadenza», della teocrazia e del dispotismo bizantini e sbarazzandosi delle sopravvivenze medievali. Tale compito andava in parallelo con le necessità di una politica inaugurata dal piccolo regno ateniese e imperniata sulla differenziazione nei confronti di quella «greco-bizantina» *extra murum*, un po' sospetta, che aveva il suo punto di riferimento in Costantinopoli. Sappiamo che uno dei primi atti di quella politica fu, nel 1833, la proclamazione arbitraria dell'autocefalia della chiesa di Grecia, poi riconosciuta *de jure* dal patriarcato nel 1850; ma la chiesa di Grecia era stata la prima delle chiese ortodosse nazionali della penisola balcanica a reclamare e dichiarare la propria indipenden-

¹²⁵ Sulla storia della diffusione dell'*Hexabiblos* nel mondo slavo e in quello romeno, si veda C. K. Papastathis, «Η διάδοσις τῆς Ἑξαβιβλου τοῦ Ἀρμενοπούλου εἰς τὸν σλαβικὸν κόσμον» [La diffusione dell'*Hexabiblos* di Armenopulo nel mondo slavo] in *Makedonika*, 15, 1975, pagg. 16-26 (cfr. *Id.*, *Θεσσαλονίκη καὶ Μακεδονικὰ Ἀνάλεκτα* [Miscellanea Tessalonicense e Macedone], Saloniki, 1999, pagg. 97-109); cfr. *Id.*, «Zur Verbreitung der Hexabiblos des Harmenopoulos im slawischen Raum» in *Balkan Studies*, 17, 1976, pagg. 67-78; G. Cronț, «Exabiblut lui Armenopol» [L'*Hexabiblos* di Armenopulo] in *Studii Revista de Istorie*, 16, 1963, pagg. 817-41. Sulla storia dell'*Hexabiblos* in Bessarabia, si veda I. Medvedev, «Μετέφρασε ὁ Πούσκιν τὴν Ἑξαβιβλον τοῦ Ἀρμενοπούλου;» [Puškin tradusse l'*Hexabiblos* di Armenopulo?] in *Ἐταιρεία Μακεδονικῶν Σπουδῶν. Ἑορταστικός Τόμος: 50 χρόνια* [Volume Anniversario per i cinquant'anni della Società di Studi Macedoni], Saloniki, 1992, pagg. 237-44; *Id.*, «“Russkij Armenopol” i ego kritika v zapiske bessarabskogo jurista Ivana Tanskogo» [L'«Armenopulo russo» e la sua critica nel commento del giurista della Bessarabia Ivan Tanskij] in *Vizantijskij Vremennik*, 56, (81), 1995, pagg. 193-203.

za dalla chiesa madre di Costantinopoli: fu questa un'esperienza traumatica, le cui conseguenze hanno ampiamente valicato l'ambito strettamente ecclesiastico¹²⁶. Si trattò in un certo senso di una rottura «ufficiale» con il modello bizantino, come già era avvenuto nel secolo precedente in Russia, con le riforme ecclesiastiche di Pietro il Grande e la soppressione del patriarcato di Mosca; il nuovo Sinodo greco, d'altronde, si richiama palesemente al modello del Santo Sinodo russo.

Fu soltanto più tardi, quando la Grecia credette di dover far fronte, con un certo ritardo, alle teorie «miselleniche» di Jakob Philip Fallmeyer (1790-1861), che la continuità bizantina divenne un elemento indispensabile per provare l'ininterrotta continuità della nazione greca dalla più remota antichità fino ai giorni nostri. Una «Bisanzio», dunque, di carattere essenzialmente greco, asservita agli ideali nazionali della Grecia: il suo ruolo principale era semplicemente quello di indispensabile *trait d'union* tra la Grecia classica, la sola veramente importante, e la grecità contemporanea che ne era un'emanazione diretta. Fu soprattutto il grande storiografo «nazionale» Costantino Paparrigopoulos (1815-91), nella sua monumentale *Storia della nazione ellenica*, ad assumersi il compito di incorporare tutta la storia dell'impero d'Oriente nella storia della Grecia. L'opera di Paparrigopoulos rappresentò per decenni l'esempio classico del pensiero storico «nazionale» greco e dell'insegnamento «ufficiale» della storia, nonché il modello di molte opere analoghe. Se è vero che questa storiografia «nazionale» non è riuscita a cancellare il generale disprezzo delle classi colte nei confronti di Bisanzio, è altrettanto vero che nella coscienza collettiva dei greci, Bisanzio non ha mai smesso di far parte della leggenda nazionale: la Bisanzio greca nella sua integrità, a partire da Costantino il Grande, il santo imperatore che aveva fondato Costantinopoli, la Nuova Roma, capitale mistica della grecità imperiale dei Roméi, e da Giustiniano, grande legislatore ma soprattutto costruttore della basilica di Santa So-

¹²⁶ Sulla proclamazione dell'autocefalia della chiesa di Grecia, si veda G. D. Metallinos, *Ελλαδικού αυτόκεφάλου παραλειπόμενα* cit.; C. G. Dimakopoulou, «Νεώτερα περί της ἀνακηρύξεως τῆς Ἑλληνικῆς Ἐκκλησίας ὡς αυτόκεφάλου κατὰ τὸ 1833» [Notizie relative alla proclamazione dell'autocefalia della chiesa greca] in *Mnemosyne*, 12, 1991-93, pagg. 207-46; S. Troianos e C. G. Dimakopoulou, *Ἐκκλησία καὶ Πολιτεία: οἱ σχέσεις τους κατὰ τὸν 19^ο αἰῶνα' 1833-52* [I rapporti tra chiesa e stato nel secolo XIX (1833-52)], Athina-Komotini, 1999; una tesi di dottorato sul Santo Sinodo «permanente» creato all'interno della chiesa autocefala di Grecia è stata recentemente completata da A. Tsangari (Komotini, 2000). In un contesto più ampio, si vedano inoltre C. A. Frazee, *The Orthodox Church and Independent Greece*, Cambridge, 1969 e A. M. Wittig, *Die orthodoxe Kirche in Griechenland: Ihre Beziehung zum Staat gemäss der Theorie und der Entwicklung von 1821-1977*, Würzburg, 1987.

fia, simbolo per eccellenza della greicità che fa da contrappeso al Partenone, l'altro grande simbolo dell'eterno ellenismo. Nel 1912 il poeta Constantinos Kavafis, uomo che bizantineggiava ben poco, imbevuto com'era di una cultura e di gusti classici ed ellenistici, scriveva (lo cito nella traduzione italiana di Filippo Maria Pontani):

corre la mente all'era bizantina
alle splendide glorie di nostra gente¹²⁷.

Queste dunque le vicissitudini dell'identità nazionale della Grecia moderna. Nonostante la presenza di certe voci assai importanti, benché isolate, non vi è mai stato in Grecia un movimento analogo a quello degli «slavofili» in Russia. Su un piano puramente spirituale, i movimenti tradizionalisti (si pensi ai *kolyvades* e ai loro continuatori) a dispetto della loro importanza intrinseca, sono rimasti praticamente ai margini della società e della comunità religiosa ufficiale, esercitando un'influenza lenta e piuttosto «sotterranea»: nella patria della *Filocalia*¹²⁸ non vi è mai stato tempo per una rinascita «filocalica», né d'altro canto vi è mai stata fino ad oggi un'autentica conoscenza di quell'opera o della spiritualità esicastica bizantina.

L'idea di uno stato greco come continuatore di Bisanzio ha dunque funzionato solo su un piano puramente sentimentale, senza mai assumere le forme di una rivendicazione d'eredità giuridico-politica. Tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX, quel concetto fu associato, sempre sul piano sentimentale ma anche nel quadro di una certa propaganda nazionale, alle rivendicazioni greche sui territori balcanici della Turchia europea e alla *Μεγάλη Ίδέα*, la *Grande Idea* della distruzione dell'impero ottomano e della restaurazione di quello bizantino (questione macedone, guerre balcaniche). Vi fu, è vero, una corrente letteraria ispirata ad argomenti o motivi bizantini; ma come abbiamo visto, persino Kavafis, un grande poeta assai distante da simili questioni, descriveva nel 1912 l'epoca bizantina come un'epoca di «splendide glorie». Il definitivo rovesciamento delle condizioni storiche ha poi segnato la fine di quelle visioni.

Il fatto che il concetto di *sinfonia* sia l'unica regola di relazione con lo stato conosciuta alla chiesa ortodossa è all'origine del dramma della

¹²⁷ [ὁ νοῦς μου πηγαίνει σὲ τιμές μεγάλες τῆς φυλῆς μας, / στὸν ἔνδοξό μας βυζαντινισμό]: C. Kavafis, *Poesie*, a cura di F. M. Pontani, Milano, 1996.

¹²⁸ Si veda Callisto di Dioclea (Kallistos Ware), «The Spirituality of the Philokalia» in *Sobornost*, 13, 1991.

chiesa nello stato greco moderno, più o meno come accade per le altre chiese ortodosse autocefale negli altri stati della regione. Lo è stato altre volte, in circostanze diverse, per l'antico patriarcato russo (ricorderemo a titolo d'esempio il dramma dei Vecchi credenti, ancor più della stessa riforma del patriarca Nikon, e il ruolo nefasto giocato dagli antichi patriarchati orientali) e, a maggior ragione, per la chiesa sinodale russa.

Per la chiesa, il problema stava nell'accettare, in nome di una *sinfonia* ormai divenuta fantomatica e in nome dell'unità tra stato e chiesa – quell'unità che per la chiesa era non soltanto familiare e accettabile, ma l'unico possibile modo di essere – la sovranità di uno stato che esercita, secondo una celebre espressione, tipica della dottrina del diritto ecclesiastico greco moderno, la sua «supremazia legislativa» (*νόμῳ κρατοῦσα πολιτεία*). Ma quello stato non è più l'impero universale, immagine terrestre del regno di Dio, bensì uno stato moderno, dal carattere inevitabilmente «laico», anche se non sempre dichiarato. L'essere costretta ad applicare l'ideale della *sinfonia* bizantina in una realtà radicalmente diversa, il dover elaborare invano costruzioni teoriche e soluzioni pratiche fondate su dati storici antichi e su una letteratura e una giurisprudenza canoniche che risalgono all'epoca di Bisanzio, questa è stata la vera prova per la chiesa e per la dottrina giuridica e canonica della Grecia moderna; una prova anche per lo stato, che a dispetto della sua onnipotenza legislativa sulla chiesa – o piuttosto a causa di essa – ha dovuto assistere ad una serie di «giochi di prestigio» con strumenti che non erano suoi e che non comprendeva, e che in un certo senso si è sentito asservito ad una chiesa «medievale» che reclamava diritti e privilegi derivanti da un medioevo oscuro e sconosciuto. Costantino Oikonomos, il capo della corrente tradizionalista della chiesa greca nei primi decenni dopo l'indipendenza, fortemente avverso alla proclamazione dell'autocefalia, aveva vanamente cercato, con discreto anticipo, di mettere a fuoco la distinzione. In un articolo in cui si contestava allo stato il diritto di legiferare per la chiesa, Oikonomos scriveva:

In epoca bizantina vi erano leggi inerenti a questioni ecclesiastiche che la chiesa considera tuttora in vigore, ma non a titolo di leggi secolari dello stato, bensì come costituzioni degli imperatori ortodossi,

cosa ovviamente ben diversa¹²⁹. Un piccolo dettaglio aneddotico, ma assai illuminante: in Grecia, nessuno comprendeva (tanto più al giorno

¹²⁹ Citato da G. D. Metallinos, *Ἑλλαδικῶ ἀυτόκεφάλου παραλειπόμενα* cit., pagg. 133-4.

d'oggi, dopo l'abolizione della monarchia) che le acclamazioni bizantine in onore dei *basileis* e dell'impero, ancor oggi d'uso comune nella liturgia ortodossa, si riferivano all'imperatore romano d'Oriente – immagine di Dio alla testa di quell'impero che è l'immagine terrestre del suo regno potenzialmente esteso all'intero mondo abitato – e non al re di quel piccolo regno che era la Grecia; analogamente, i «barbari» menzionati in quegli stessi inni erano i nemici di quell'impero identificato con il mondo intero cristiano e civilizzato, non già i nemici di circostanza, veri o inventati, del piccolo stato greco.

Nessuno, o quasi nessuno, si è finora preoccupato di domandarsi quale posto potrebbe essere riservato alle altre chiese o religioni nel contesto del modello bizantino applicato ad uno stato ove vige la piena libertà religiosa. Sarebbe possibile ammettere anche queste ultime alla *sinfonia*, considerandole entità in grado di collaborare con lo stato,

con i mezzi propri a ciascuna
per il raggiungimento degli stessi obiettivi supremi comuni,
ovvero la creazione del regno di Dio sulla terra?

In Grecia come altrove, si è sempre parlato di relazioni «tra stato e chiesa», mai di rapporti «tra stato e chiese»; nel caso specifico della Grecia, la grande omogeneità religiosa e il ruolo rilevante svolto dalla chiesa ortodossa nell'ambito della storia nazionale hanno certamente dato un contributo in tal senso. La semplice eventualità che si creino problemi di questo genere sarebbe sufficiente per escludere l'applicazione ad uno stato moderno del principio della *sinfonia* «alla bizantina». Se insisto sull'esempio della Grecia moderna non è soltanto perché mi è ovviamente più familiare, ma anche perché rappresenta un caso tipico ed emblematico di stato contemporaneo in cui la chiesa ortodossa occupa costituzionalmente, e continuativamente, la posizione ufficiale di chiesa di stato. Come è noto, invece, la questione dello statuto giuridico della chiesa cattolica romana in Grecia è tuttora irrisolta¹³⁰; ciò vale a maggior ragione anche per le altre comunità cristiane, mentre per ragioni storiche la situazione è assai più chiara nel caso della religione islamica e del giudaismo, alle quali è accordato uno statuto giuridico ufficiale. Paradossalmente, è proprio lo statuto della chiesa cattolica in

¹³⁰ Si veda D. Salachas, *Ἡ νομικὴ θέσις τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ Ἑλληνικῇ ἐπικρατείᾳ* [Lo status giuridico della chiesa cattolica in Grecia], Athina, 1978; su questo argomento, si veda inoltre S. Troianos, *Ὁργάνωση τῶν Ἐκκλησιῶν καὶ διεθνεῖς σχέσεις* [Organizzazione delle chiese e relazioni internazionali], Athina-Komotini, 1983, pag. 188.

Grecia ad aver fornito per lungo tempo l'esempio più concreto e immediato di quello che potrebbe essere una separazione amichevole dalla teoria della *sinfonia* «bizantina», che la dottrina giuridica e canonica moderna definisce come un sistema di «coordinazione» o *ὁμοταξία*: la creazione di «ordini giuridici» distinti – ciascuna chiesa essendo effettivamente libera di governare i propri affari, gli *interna corporis*, secondo il proprio diritto – in grado di «cooperare» liberamente non per il raggiungimento di «un supremo obiettivo comune» che non esiste o non esiste più, bensì nei vari ambiti concreti, peraltro assai numerosi e diversi tra loro, dove possa esservi un autentico interesse comune. Va sottolineato che alcuni manuali greci assai diffusi indicano come solo esempio disponibile, se non come modello, il sistema concordatario occidentale.

In effetti, è la forza delle trasformazioni che hanno investito le realtà contemporanee ad aver indotto la dottrina greca ortodossa corrente – teologica, giuridica e canonica – a prendere le distanze da quella *sinfonia* irrealizzabile, optando per una «separazione positiva» o «amichevole»; anche in seno alla chiesa se ne iniziano a vedere la possibilità, e addirittura i vantaggi, anche se con innumerevoli esitazioni, arretramenti e false partenze, e quel che è peggio con una forte riserva mentale: che il nuovo accordo debba essere il più vicino possibile alla *sinfonia*, tuttora considerata il sistema ideale. Ma l'autentico dovere della dottrina dovrebbe essere oggi quello di elaborare un nuovo e più accettabile sistema di rapporti che non sia estraneo allo spirito delle vere tradizioni orientali: obiettivo, quest'ultimo, che sembra ancora lontano se, come si è visto, il modello proposto dai manuali greci è quello del sistema concordatario, completamente sconosciuto in Grecia. Benché nel contesto delle odierne difficoltà politiche, economiche, sociali e culturali, della posizione e della grande importanza storica e sentimentale della chiesa ortodossa, nonché della notevole omogeneità religiosa del paese, il cammino da percorrere sia ancora piuttosto lungo, la Costituzione attualmente in vigore contiene già le premesse alla risoluzione del problema: secondo certi autori, essa presuppone, infatti, una sorta di «separazione» latente, «in germe» o «in potenza»¹³¹. Ciò non toglie che, secondo il dettato costituzionale, la religione cristiana ortodossa conservi il carattere di religione «dominante», il che ne fa implicitamente la «religione ufficiale» dello stato. Il documento costitutivo dello stato greco

¹³¹ Questo punto di vista, più volte espresso dal professor Troianos, rimane per il momento isolato e minoritario.

contiene inoltre alcune norme che sanciscono l'autocefalia della chiesa ortodossa di Grecia, chiesa di stato pur senza averne ufficialmente il titolo, ne impongono l'assoluta unità dogmatica e canonica con il patriarcato ecumenico e le altre chiese ortodosse, e addirittura definiscono il valore del testo delle Sacre Scritture, dichiarato «inalterabile» per ciò che attiene all'uso ecclesiastico; lo statuto della chiesa di Grecia è stato votato in parlamento e promulgato in quanto legge dello stato. Nella Costituzione greca vi è inoltre una sezione speciale dedicata alla comunità del Monte Athos e alla sua autonomia amministrativa in seno allo stato greco. Lo statuto della comunità monastica del «Sacro Monte» è di per se stesso un *unicum* legislativo: si tratta di una legge approvata dalla comunità monastica e ratificata congiuntamente dal parlamento greco e dal patriarcato ecumenico, massima autorità spirituale per i monaci del Monte Athos. La stessa Costituzione greca, conforme a una tradizione che risale ai primi giorni della guerra di indipendenza, si dichiara consacrata «al nome della Santa Trinità, consustanziale e indivisibile»; in essa si fa riferimento al Cristo come «capo» della chiesa di Grecia, in altre parole come «nostro Signore Gesù Cristo». A dispetto di tutto ciò, la dottrina costituzionale greca è sempre stata unanime nel riconoscere che quelle formule tradizionali e stereotipate hanno, al pari di altri elementi (ad esempio la presenza della croce sullo stendardo nazionale) la funzione di conferire alla Costituzione greca un «sapore» particolare, ma non ne fanno necessariamente uno stato «credente». Secondo la stessa dottrina costituzionale, la Costituzione va sempre interpretata nello spirito delle norme che garantiscono l'assoluta libertà religiosa, come confermano gli orientamenti e le prassi secolari dello stato greco. Analogamente, il giuramento costituzionale del capo dello stato greco non gli impone più il dovere di «proteggere la religione dominante»; a rigore, la fede nella religione cristiana ortodossa non costituisce più un requisito indispensabile del capo dello stato, quanto meno secondo la maggior parte degli esperti di dottrina. Ciò detto, confermiamo tuttavia che il cammino verso la definizione di un nuovo sistema di relazioni tra stato e chiesa sembra ancora piuttosto lungo: a causa della tradizionale importanza storica e culturale della religione ortodossa e della grande omogeneità religiosa, l'appartenenza al credo ortodosso è tuttora considerata a livello sentimentale come un elemento che concorre a definire l'identità nazionale greca, e ciò a dispetto della crescente indifferenza verso la religione e della progressiva diffusione di uno spirito di «secolarizzazione» nel contesto di quella «post-cristianità» di cui parla Olivier Clément. Per una parte dell'opinione pubblica, dunque, essere un buon greco o un vero greco significa essere un

greco ortodosso (non importa se per semplice ascendenza familiare o a livello puramente formale); sfortunatamente, la chiesa ufficiale non ha mai smentito tale equazione; al contrario, se ne serve per i propri fini.

Per ciò che riguarda la legislazione civile, il principale ambito di interesse è quello del diritto matrimoniale. Il codice civile greco è stato introdotto, come abbiamo visto, nel 1946, dopo una lunga tradizione di impiego del diritto romano-bizantino secondo la pratica in vigore a Bisanzio almeno dal X secolo (si pensi alla *novella* 89 di Leone VI il Filosofo); il diritto romano-bizantino è stato inoltre applicato durante l'intero periodo della dominazione ottomana e nello stato greco moderno immediatamente dopo la conquista dell'indipendenza. Secondo il codice civile greco, la sola forma possibile (addirittura, secondo la giurisprudenza, l'elemento costitutivo del matrimonio) è la benedizione nuziale, che per i non cristiani va sostituita da un rito religioso analogo (art. 1367). Ciò comporta necessariamente che anche le norme relative alle condizioni e agli impedimenti al matrimonio debbano essere perfettamente conformi al diritto canonico ortodosso. Questo non significa tuttavia, come alcuni hanno sostenuto, che la Costituzione greca abbia sanzionato l'intero *corpus* del diritto canonico ortodosso; all'origine della consonanza tra le due legislazioni non vi sono che evidenti ragioni di buon senso. Poiché il diritto civile affida alla chiesa ortodossa il compito di amministrare il sacramento del matrimonio in qualità di unica autorità competente, lo stato è quanto meno obbligato a rispettare quello che per la chiesa ortodossa è un irrinunciabile imperativo giuridico, attenendosi al diritto canonico «ufficiale»: nella fattispecie, la legislazione canonica matrimoniale «codificata» dal Concilio in *Trullo*. Effettivamente le norme del codice civile greco relative alle condizioni e agli impedimenti al matrimonio sono praticamente identiche a quelle del Concilio trullano; quelle stesse norme, avendo assunto la forma di disposizioni generali del comune diritto civile, si applicano anche ai cittadini non ortodossi. Le recenti modifiche al diritto familiare che hanno per la prima volta reso possibile la celebrazione di matrimoni civili (l. 1250 del 1982), hanno semplicemente favorito l'introduzione (senza che nessuno ne contestasse seriamente la costituzionalità) di una normativa in materia di diritti e impedimenti al matrimonio che si discosta dal diritto canonico ortodosso (l. 1329 del 1983). Ma la legge del 1982, dando ai cittadini greci l'opportunità di scegliere il matrimonio civile, aveva esplicitamente affermato che per ciò che riguardava le condizioni e gli impedimenti al matrimonio religioso, ciascuno avrebbe dovuto fare riferimento al diritto della propria chiesa o comunità religiosa. In tal modo, quelle chiese o comunità religiose erano autorizzate a imporre ai loro mem-

bri il rispetto di quelle norme nei matrimoni (religiosi) che esse stesse celebravano. La chiesa di Grecia, con felice intuizione¹³², ha semplicemente fatto proprie le norme del codice civile precedenti alla modifica, come già aveva fatto nel 1946: abbiamo detto poc' anzi che quelle norme rispecchiavano alla perfezione il suo stesso diritto canonico «ufficiale»¹³³. Sul piano giurisdizionale, per contro, tutte le questioni inerenti al diritto di famiglia, comprese le cause matrimoniali, gli annullamenti o i divorzi, sono e sono sempre stati, in tutta la tradizione giuridica della Grecia moderna, di competenza esclusiva dei tribunali civili. Il ruolo della chiesa nelle procedure di divorzio (consistente in un «tentativo di riconciliazione degli sposi» al cospetto del vescovo e, in caso di fallimento, nello «scioglimento spirituale» del matrimonio) è, a ben vedere, puramente formale. D'altro canto, la comunità musulmana della Tracia greca applica fedelmente il diritto di famiglia della legge islamica, e la giustizia in tale ambito è amministrata dal *mufti*. Nel caso dei greci di religione ebraica, infine, viene applicato il diritto civile comune.

A Cipro, tanto sotto i regimi ottomano e britannico quanto in regime repubblicano, è il diritto di famiglia bizantino, canonico e secolare ad essere direttamente applicabile ai cristiani ortodossi, e sottoposto alla competenza esclusiva delle istanze ecclesiastiche (art. 111 della Costituzione). Un'evoluzione analoga a quella prodotta in Grecia dopo il 1982 si è verificata anche a Cipro grazie all'emendamento del 17 giugno 1989 (l. 95 del 1989, in vigore dal primo gennaio 1990). Oltre ad ammettere la possibilità di un matrimonio civile e a introdurre le modifiche necessarie in materia di diritto matrimoniale (soprattutto per ciò che riguardava le motivazioni del divorzio), si è dovuto procedere anche all'abolizione della competenza esclusiva delle istanze ecclesiastiche in materia di diritto di famiglia, nonché alla creazione dei tribunali di famiglia. Sembra tuttavia che a Cipro la riforma del diritto di famiglia abbia suscitato reazioni assai più visibili rispetto alla Grecia: fatto abbastanza comprensibile, se si considerano la lunga tradizione religiosa (che risale addirittura ai tempi dell'impero bizantino, del regno latino e della dominazione veneziana), la notevole influenza e il ruolo eccezionale della chiesa nella realtà cipriota.

In ogni caso, più per ragioni di tradizione e di cultura sociale che non per autentica fede, la grande maggioranza o la quasi totalità delle nozze celebrate in Grecia e a Cipro sono tuttora nozze religiose. I ma-

¹³² S. Troianos, *Τὸ ἐκκλησιαστικὸ δίκαιο τοῦ γάμου* [Il diritto ecclesiastico in materia matrimoniale], Athina, 1982.

¹³³ Enciclica del Santo Sinodo n. 2320 del 19 maggio 1982.

trimoni civili, assai poco numerosi, sono nella maggior parte dei casi matrimoni che non avrebbero potuto essere celebrati con il rito religioso a causa di un qualche impedimento canonico (perché uno dei coniugi non è cristiano oppure ha già contratto tre matrimoni): in realtà, i matrimoni civili «per convinzione» sono assai rari. Lo stesso vale per altri riti della vita civile e sociale per i quali non vi è mai stata alcuna disposizione di legge che imponesse la celebrazione religiosa: oggi come un tempo, tutti i neonati vengono battezzati anche se nascono in famiglie non religiose, e anche i funerali sono sempre, senza alcuna eccezione, funerali religiosi.

Resta il fatto che sia la chiesa ortodossa greca, insieme alle altre chiese ortodosse, sia lo stato greco e gli altri stati a maggioranza ortodossa, hanno di fronte a sé la sfida di elaborare un nuovo modello di rapporti che superi definitivamente il paradigma della *sinfonia* (ormai privo della sua ragion d'essere) e insieme sia radicato nello spirito delle vere tradizioni orientali.

La chiesa di Costantinopoli (1453-2000)

Athanassis E. Karathanassis

1. *La chiesa ortodossa nell'impero ottomano*

Il 29 maggio 1453 è una data cruciale per la storia dell'ortodossia greca, poiché segna l'inizio di una fase di declino dello stato bizantino e di un lungo periodo di cattività per la chiesa orientale, ormai priva di qualsiasi forma di sostegno morale e materiale da parte del potere politico.

A partire da quell'epoca il patriarcato di Costantinopoli, che già aveva assunto il ruolo di massima autorità spirituale, è investito di un'autorità giuridica circoscritta alle popolazioni greche ortodosse della Macedonia, dell'Epiro e della Tracia. Quell'autorità, che resterà in suo possesso fino al 1928, era stata concessa dallo stesso Maometto il Conquistatore al primo patriarca, il dotto teologo e fervente antiunionista Gennadios Scholarios¹. La carica di patriarca era rimasta vacante fin dal 1450, dopo la fuga a Roma del patriarca Gregorio III, mentre la chiesa patriarcale di Santa Sofia era stata profanata – secondo le valutazioni del tempo – il 12 dicembre 1452 dal cardinale unionista Isidoro di Kiev, che vi aveva celebrato una messa. Gennadios riceve l'investitura a patriarca il 6 gennaio del 1454; in quella stessa data Maometto il Conquistatore sancisce con un atto di convalida (*berat*) i privilegi e lo statuto giuridico dell'autorità patriarcale sui popoli ortodossi asserviti, e precisa gli obblighi del patriarca nei confronti dell'impero ottomano².

¹ A proposito di Gennadios Scholarios, si veda M. Jugie, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 14, 1941, 1524-1570, oppure lo studio di T. N. Zissis, *Γεννάδιος Β΄ Σχολάριος. Βίος, Ἔργα, Διδασκαλία* [Gennadios II Scholarios: Vita, Opere, Insegnamenti], Saloniki, 1980, e le bibliografie di entrambe le opere. Una preziosa opera di consultazione è quella di S. Runciman, *The Great Church in Captivity. A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Great War of Independence*, Cambridge, 1968.

² C. G. Papadopoulos, *Les privilèges du Patriarcat Œcuménique (Communauté Grecque Orthodoxe) dans l'Empire Ottoman*, Paris, 1924, pagg. 73-101; si veda anche N. P. Elefthe-

All'origine di quei privilegi vi era un'antica tradizione islamica che autorizzava i popoli della Bibbia (*Ahl al-Kitāb*) a vivere sui territori conquistati dai musulmani, a condizione di sottomettersi al pagamento dell'imposta di capitazione (*jizīa*)³. Il patriarca di Costantinopoli poté quindi assumere il titolo di capo spirituale, che secondo la legge islamica era attribuito alle autorità religiose che svolgevano anche le funzioni di capi amministrativi di un determinato popolo. Fu così che il patriarca ottenne il nuovo attributo d'etnarca, ossia di capo della nazione, assumendosi obblighi assai onerosi sia verso i popoli ortodossi della regione balcanica⁴, sia nei confronti della Sublime Porta: molti patriarchi avrebbero duramente pagato, alcuni addirittura con la vita, il prezzo di quegli obblighi. La concessione dei privilegi rendeva più agevole il compito principale della chiesa, ossia quello di garantire la salvezza dei suoi fedeli; quell'obiettivo fondamentale giustificava la sottomissione del patriarca al conquistatore, che a sua volta concedeva libertà di culto alle popolazioni ortodosse. Di conseguenza, poiché lo stato turco-ottomano non aveva nulla da obiettare (almeno sul piano teorico) alle cure spirituali del popolo cristiano, la chiesa consentiva quella coesistenza e in cambio veniva apprezzato il suo spirito di sottomissione.

Per tutto il periodo dell'occupazione ottomana, il patriarca non cessò mai di celebrare la memoria degli imperatori bizantini e di evocare, spesso con nostalgia, i «vecchi tempi della libertà» contrapposti a quell'epoca «di schiavitù e di sofferenza». Il principio della coesistenza tra la nazione ortodossa assoggettata e lo stato ottomano era comunque accettato come «unica realtà possibile».

La lettera, datata 1609, che il patriarca Neofita II indirizzò al re di Spagna Filippo III, discendente della dinastia cattolica d'Austria, è un esempio caratteristico di quell'atteggiamento. In essa, il patriarca scri-

riadis, *Ἀνατολικά μελέται. Τὰ προνόμια τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου* [Studi orientali. I privilegi del patriarcato ecumenico], vol. I, Izmir [Smirne], 1909, pagg. 159 segg. e G. Hering, «Das Islamische Recht und die Investitur des Gennadios Scholarios (1454)» in *Balkan Studies*, 2, 1961, pagg. 240 segg.

³ Sulle condizioni dei sudditi non musulmani residenti nei paesi del Medio Oriente, si veda A. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beirut, 1958, soprattutto pagg. 214 segg.

⁴ Si vedano G. H. Konidaris., *Ἡ Ἑλληνική Ἐκκλησία ὡς πολιτιστική δύναμις ἐν τῇ ἱστορίᾳ τῆς χερσονήσου τοῦ Αἴμου* [La chiesa greca come forza civilizzatrice nella storia della penisola balcanica], Athina, 1948; T. H. Papadopoulos, «Nouvelle Rome: Aspects de l'œcuménisme orthodoxe post-byzantin» in *Atti del I Seminario internazionale di studi storici «Da Roma alla terza Roma»*, Roma, 1981, pagg. 417-22; P. M. Kitromilides, «Imagined Communities and the Origins of the National Question in the Balkans» in *European History Quarterly*, 19/2, 1989, pagg. 149-92 e soprattutto pagg. 156 segg.

ve: «Non tardare a mettere in atto ciò che intendi fare al fine di risparmiarci la vita; non lasciarci divorare da questi cani rabbiosi che cercano di annientarci».

È da notare che tra i ventotto patriarchi in carica tra il 1453 e il 1620, quelli che avevano praticato una politica antiottomana avevano studiato in Occidente oppure erano stati influenzati dalla propaganda pro-occidentale, e provenivano soprattutto da paesi che si trovavano sotto l'occupazione veneziana.

A partire dal XVII secolo, le relazioni greco-russe occupano un lungo capitolo della storia di quelle due nazioni. La Russia, come si sa, era sottomessa all'autorità spirituale di Bisanzio, ma le relazioni tra Mosca e Bisanzio si erano allentate dopo il concilio di Firenze del 1439, quando i russi avevano accusato i bizantini di tradimento dell'ortodossia. A partire dal 1459 la chiesa russa aveva ufficialmente proclamato la propria autonomia, distaccandosi dalla tutela del patriarcato di Costantinopoli; ciononostante, il primate della chiesa russa pretendeva che la sua elezione fosse ufficialmente ratificata dal patriarca ecumenico. Più tardi, tra il XVI e il XVIII secolo, il patriarcato di Costantinopoli entrò in stretti rapporti con gli zar della Russia: nel 1557, l'invio a Costantinopoli di una delegazione incaricata di chiedere la ratifica ufficiale del titolo di «zar di tutte le Russie», accordato ad Ivan IV il Terribile dalle autorità politiche e religiose russe, segna un momento decisivo nella storia di quelle relazioni. Già dai primi decenni del XVI secolo si era andata consolidando la teoria che vedeva in Mosca la Terza Roma, erede e discendente di Bisanzio; contemporaneamente, si moltiplicavano nell'Oriente greco le profezie sulla liberazione della nazione ortodossa da parte dei russi. Nel 1589, nonostante l'opposizione delle gerarchie greche, il patriarca Geremia II aveva elevato al rango di patriarca di Russia il metropolita di Mosca Iov, conferendo così il titolo patriarcale al primate della chiesa russa.

Durante quel periodo, il patriarcato di Costantinopoli seguì da vicino le vicissitudini degli ortodossi della Rutenia e dell'Ucraina, sottoposti alle crescenti pressioni degli uniati; i rappresentanti di Costantinopoli offrivano aiuti e cercavano di rafforzare la capacità di resistenza dei «fratelli» ortodossi contribuendo alla fondazione di scuole e stamperie, e riuscendo a sottomettere le comunità di Leopoli, Vilnius e Brest all'autorità del patriarcato ecumenico. Ciononostante, proprio a Brest si tenne il famoso sinodo del 1596 che confermò la sottomissione al papa dei cristiani residenti in quelle regioni, aprendo la strada alle persecuzioni degli ortodossi.

Fin dai primi anni del XVII secolo la Russia fu meta di un consisten-

te flusso di mercanti, chierici e intellettuali greci, che contribuirono al suo sviluppo culturale rafforzando i legami con la tradizione greco-bizantina. Quella corrente verrà in seguito arginata dagli avversari della cultura bizantina, che miravano soprattutto a rafforzare l'influenza europea occidentale. In ogni caso, entrambi i tentativi di «colonizzazione culturale» fallirono a causa della xenofobia dei russi, che preferirono rinchiudersi in un sostanziale isolamento fino all'epoca di Pietro il Grande, che cercò di ristabilire nuovi contatti con l'Occidente⁵.

Furono proprio i privilegi concessi da Maometto il Conquistatore a consentire alla chiesa e alla nazione ortodossa di sopravvivere, pur circondate da popolazioni non cristiane, e di praticare senza alcun ostacolo il loro culto; la tolleranza religiosa, di cui gli ottomani avevano fornito prova, e la sottomissione degli ortodossi, che si erano rassegnati e avevano accettato il principio escatologico della «volontà divina», garantirono la coesistenza. Verso la fine del XIX secolo, gli ottomani tentarono più volte, senza successo, di abolire quei privilegi. A quell'epoca, tuttavia, patriarchi e notabili della chiesa ortodossa si erano ormai assuefatti alla realtà della coabitazione della loro nazione soggiogata con lo stato ottomano. Non si trattava tuttavia di una sottomissione totale: i patriarchi godevano di certe libertà e avevano spesso partecipato a moti antiottomani, soprattutto negli anni compresi tra il 1560 e il 1620 nonché tra il 1680 e il 1710, ma anche nel 1821, l'anno della guerra d'indipendenza greca. Nel primo periodo (1560-1620), i patriarchi avevano cercato l'appoggio degli occidentali che avevano combattuto i turchi in Occidente, ed erano riusciti a stabilire relazioni con l'Occidente, recandosi talvolta, per motivi di studio, soprattutto in Italia. Nel secondo periodo di sommosse antiottomane, i patriarchi si erano invece rivolti soprattutto alla Russia di Pietro il Grande; nella terza fase, infine, essi avevano cercato di coinvolgere la stessa popolazione greca.

La coabitazione tra ortodossi e ottomani non fu sempre priva d'inconvenienti: a dispetto dei privilegi concessi, vi furono parecchie conversioni forzate e persecuzioni a danno degli ortodossi⁶, senza contare il crudele reclutamento di giovani da arruolare nel corpo dei giannizzeri. Il patriarcato conobbe momenti d'estrema decadenza con alcuni pa-

⁵ Si vedano B. L. Fonkič, *Grečesko-Russkie kul'turnye svjazi, v XV-XVII vv.* [I rapporti tra Grecia e Russia nei secoli XV-XVII], Moskva, 1977, e E. Kraft, *Moskaus Griechisches Jahrhundert*, Stuttgart, 1995.

⁶ R. Dawkins, «The Crypto-Christians of Turkey» in *Byzantion*, 8, 1933, pagg. 254-6 e relativa bibliografia.

triarchi assai poco degni della loro carica⁷, ma ebbe anche momenti di relativa prosperità, ad esempio durante il ministero di Geremia II (1572-95) e dei suoi dotti collaboratori, che intrattennero un dialogo assai fruttuoso con la chiesa di Roma e con i protestanti tedeschi. L'intromissione dei missionari cattolici nell'Oriente greco creò non pochi problemi ai patriarchi: si pensi alla sorte del patriarca Cirillo Lukaris (1620-38), che nel tentativo di respingerli si lasciò influenzare dalle dottrine calviniste e venne infine messo a morte dai giannizzeri. Anche gli anni compresi tra il 1650 e il 1700 furono alquanto difficili per il patriarcato e i suoi fedeli a causa della guerra di Creta (1645-69), della spedizione veneziana del 1684 e di quelle seguenti, e della guerra tra Turchia e Austria (1682-99).

Benché l'amministrazione del patriarcato fosse compito del patriarca, del Sinodo e dei dignitari (laici e appartenenti al clero), erano frequenti le intromissioni dall'esterno⁸: da parte degli ottomani, degli ambasciatori stranieri, dei principi di Moldavia e Valacchia, ma anche da parte dei membri della élite fanariota⁹. Il potere del patriarca era limitato dal Sinodo (*Endimoussa Synodos*), un'istituzione risalente al IV secolo¹⁰ di cui facevano parte i metropolitani che si trovavano di passaggio a Costantinopoli. Vi era inoltre un altro sinodo detto *Hypertelis*, alle cui rare riunioni partecipavano in seduta plenaria tutti i membri del corpo sacerdotale. I dignitari, infine, avevano ampi poteri all'interno del patriarcato e spesso condizionavano l'elezione dei patriarchi.

Quanto alla situazione economica del patriarcato dopo la caduta di Costantinopoli, non si può certo definirla florida. A dispetto dei suoi privilegi, il patriarca pagava delle forti imposte al sultano al momento della sua elezione, e un'altra imposta supplementare era da versare all'elezione d'ogni nuovo sultano. Somme smisurate erano inoltre spese per corrompere i funzionari turchi e riscattare prigionieri, chiese o oggetti preziosi caduti in mano alle autorità turche. La gestione di quelle

⁷ Si veda M. Crusio (a cura di), *Storia del patriarcato di Costantinopoli*, ripubblicato nel *Corpus scriptorum historiae byzantinae*, Bonn, 1849. T. A. Gritsopoulos riferisce i nomi dei patriarchi successivi a Gennadios fino al 1490 nella rivista *Ἀρχαίων Ἐθνακικοῦ Γλωσσικοῦ Λαογραφικοῦ Ἐθναυροῦ*, vol. XX, 1955.

⁸ S. Gerlach, *Tagebuch*, Frankfurt am Main, 1674; J. R. Néroulos, *Histoire moderne de la Grèce*, Genève, 1828, pagg. 31-2 e 44-5; V. Stavridis, *Ἱστορία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, 1453 - σήμερον* [Storia del patriarcato ecumenico dal 1453 ai giorni nostri], Saloniki, 1989, pagg. 65-6.

⁹ G. J. Grelot commenta, nella sua *Relation nouvelle d'un voyage à Constantinople*, Paris, 1680: «la povera chiesa greca, oggi neppure l'ombra di quella che era un tempo».

¹⁰ J. R. Néroulos, *Histoire moderne de la Grèce* cit., pagg. 31-2; si veda anche V. Stavridis, *Ἱστορία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου 1453 - σήμερον* cit., pag. 67.

somme di denaro era affidata alla «cassa pubblica», alla quale anche i metropolitani dovevano versare un'imposta. Alcuni metropolitani rischiavano addirittura di perdere l'incarico a causa delle loro pendenze nei confronti dei creditori turchi, ebrei o greci. A loro volta, i metropolitani imponevano una serie d'imposte ai sacerdoti che acquisivano una parrocchia (*emvatikion*) o ricevevano gli ordini. La «cassa pubblica» aveva infine il diritto di pretendere dai metropolitani il pagamento di imposte supplementari straordinarie¹¹.

A partire dal 1453, anche l'Asia minore e la penisola balcanica divennero territori di competenza del patriarcato ecumenico. A seguito dell'espandersi dell'islamizzazione, vi fu tuttavia in Asia minore una forte diminuzione del numero di sedi metropolitane e vescovili: a partire dal XV secolo la regione ebbe un solo arcivescovado in luogo di diciassette, e tre vescovadi al posto di cinque¹². Anche gli ortodossi che vivevano nelle regioni sottomesse all'occupazione veneziana, dipendevano dal patriarcato ecumenico, al pari delle colonie greche all'estero (soprattutto la Fraternità greca di Venezia, ove era stata trasferita la metropoli di Filadelfia) e delle comunità ortodosse russe d'Ucraina e Rutenia¹³. Tale ordinamento rimase in vigore fino alla metà del XVII secolo.

Nella penisola balcanica, gli arcivescovadi d'Ocrida e d'Ipekion avevano conservato l'autonomia in quanto chiese autocefale¹⁴. Anche la chiesa di Cipro era, come ancor oggi, autocefala. Parecchie metropoli erano formate da più vescovadi: dal VI secolo e fino al 1924, quella di Salonicco ne ebbe ben otto. Per contro, altri vescovadi erano stati trasformati in metropoli e alcune metropoli si erano fuse con altre, secondo la situazione demografica, sociale o economica delle popolazioni delle rispettive province. Gli esarcati, erano infine piccoli gruppi di centri minori (da tre a cinque) alle dirette dipendenze del patriarcato¹⁵.

¹¹ Sulla situazione economica del patriarcato in quell'epoca si vedano S. Gerlach, *Tagebuch* cit., pagg. 211, 224, 396, 401, 413, 502; C. Magni, *Quanto di più curioso e vago ha potuto raccogliere Cornelio Magni nel primo biennio da esso consumato in viaggi e dimore per la Turchia*, Parma, 1688, pag. 625. A proposito delle imposte straordinarie, si veda N. Iorga, *Byzance après Byzance*, Bucaresti, 1935, pag. 96; S. Gerlach, *Tagebuch* cit., pagg. 33-4.

¹² Sulla scomparsa delle metropoli del patriarcato in Asia Minore, si veda S. Vryonis, *Η παρακμή του Μεσαιωνικού Ελληνισμού στη Μικρά Ασία και η διαδικασία εξισλαμισμού (1^{ος} - 15^{ος} αι.)* [La decadenza dell'ellenismo medievale in Asia Minore e il processo di islamizzazione (secoli X-XV)], Athina, 1996, pagg. 246 segg.

¹³ Riguardo alle sedi vescovili dipendenti dal patriarcato ecumenico, si veda V. Stavridis, *Ιστορία του Οικουμενικού Πατριαρχείου 1453 - σήμερα* cit., pagg. 85-7.

¹⁴ D. Slijepecević, *Istorija srpske pravoslavne crkve* [Storia della chiesa ortodossa serba], München, 1962.

¹⁵ Sugli esarcati si veda Machi Païzi-Apostolopoulou, *L'institution de l'Exarchie Patriarcale*, Athina, 1995.

2. I rapporti con la chiesa cattolica e con la Riforma protestante

I rapporti del patriarcato e dell'intera ortodossia con la chiesa cattolica sono sempre stati difficili, perché i cattolici, pur temendo fortemente i turchi, hanno cercato ripetutamente di introdursi nei territori del patriarcato sottomessi alla loro occupazione. La chiesa cattolica aveva già tentato, benché senza successo, di estendere la sua giurisdizione fino a Creta; ne erano nati aspri conflitti tra cretesi e cattolici difensori dello spirito unionista; con l'andar del tempo, quei conflitti si erano progressivamente aggravati fino a trasformarsi in una vera e propria lotta di liberazione nazionale, poiché all'epoca il sentimento religioso si identificava con la coscienza nazionale. La questione si concluse nel 1669 con la sottomissione di Creta ai turchi¹⁶. Non era che i difensori dello spirito unionista (o i cattolici) fossero del tutto assenti a Creta: di certo, però, non erano particolarmente numerosi¹⁷. Qualcosa di analogo accadde a Rodi, dove agli inizi del XIII secolo si erano stabiliti i cavalieri di Malta, detti Ospedalieri, i quali svolsero un'intensa attività di propaganda a favore della confessione cattolica, entrando spesso in conflitto con gli ortodossi che abitavano sull'isola. In ogni caso, le incursioni turche nelle isole dell'area sudorientale dell'Egeo costrinsero gli ortodossi a dimenticare le diversità religiose e ad allearsi con gli Ospedalieri per affrontare gli invasori¹⁸. In generale, possiamo dunque affermare che fino alla fine del XV secolo la propaganda cattolica riscosse ben pochi successi nell'Oriente greco.

Dopo la comparsa della Riforma luterana, il patriarcato si avvicinò ai protestanti per convincerli ad appoggiare la sua politica contro il cattolicesimo romano: la convergenza giunse ad un punto tale che diverse alte personalità ritennero possibile un'unione tra ortodossi e protestanti. Evidentemente alcune idee di Lutero si accordavano bene con le po-

¹⁶ H. Noiret, *Lettres inédites de Michel Apostolis*, Paris, 1889, pagg. 96-7 e *passim*; G. Hofmann, «Papst Kallixt III und die Frage der Kircheneinheit im Osten» in *Miscellanea Giovanni Mercati*, 3, 1946, pagg. 209-37; D. J. Geanakoplos, *Greek Scholars in Venice*, Cambridge (Mass.), 1962; H. Pernot, *Etudes de Littérature grecque moderne*, Paris, 1916, pag. 129.

¹⁷ Z. N. Tsirpanlis, *Τὸ κληροδότημα τοῦ καρδινάλιου Βησσαρίωνος γιὰ τοὺς φιλοενωτικὸς τῆς βενετοκρατομένης Κρήτης* [I legati del Cardinale Bessarione concernenti gli unionisti di Creta durante l'occupazione veneziana (1439-XVII secolo)], Saloniki, 1967.

¹⁸ Z. N. Tsirpanlis, *Ἡ Ῥόδος καὶ οἱ Ν. Σποράδες στὰ χρόνια τῶν Ἰωαννίτων Ἰπποτῶν* [Rodi e le Sporadi meridionali sotto l'occupazione dei Cavalieri Ospitalieri, secoli XIV-XVI], Rodos, 1991; *Id.*, *Ἀνέκδοτα ἔγγραφα γιὰ τὴ Ῥόδο καὶ τοὺς Ν. Σποράδας ἀπὸ τὸ ἀρχεῖο τῶν Ἰωαννίτων Ἰπποτῶν* [Documenti inediti su Rodi e le Sporadi meridionali tratti dagli archivi dei Cavalieri di Rodi], vol. I (1421-53), Rodos, 1995.

sizioni del patriarcato ed erano funzionali alla sua lotta contro il papato; in effetti, alcune opinioni espresse da Lutero (ad esempio le sue dichiarazioni sul fatto che la chiesa d'Oriente fosse la più antica in assoluto, la nutrice dei grandi Padri della chiesa) erano state accolte favorevolmente dal patriarcato¹⁹. Tra i seguaci di Lutero vi era anche Filippo Schwarzerd (Melantone), uno stretto collaboratore che conosceva assai bene i dogmi della chiesa ortodossa²⁰. Ciononostante, numerosi pensatori greci non tardarono a manifestare le loro reazioni negative a quell'alleanza, respingendo le posizioni di Lutero che negavano l'importanza dei sacramenti, dei riti esteriori e dei pellegrinaggi. Lo spirito della Riforma non fu accolto favorevolmente neppure negli ambienti popolari a Creta o a Chios, dove dovette scontrarsi con le veementi reazioni degli ortodossi e dei cattolici. Le autorità turche, per contro, si dimostrarono più tolleranti nei confronti dei luterani, ritenuti meno pericolosi degli altri cristiani.

Gli ambienti teologici della città di Tübingen, rappresentati dai professori Andreas e Martin Crusio, inaugurarono grazie alla mediazione del pastore dell'ambasciata tedesca a Costantinopoli, Stephan Gerlach, un dialogo assai fruttuoso con il patriarca Geremia II il Grande (1572-78)²¹, al quale avevano presentato la confessione d'Augusta²². Geremia aveva replicato con tre missive nelle quali esponeva i principi dell'ortodossia greca e poneva l'accento sulle differenze tra questa e la dottrina protestante in materia di dogmi, fede, culto e tradizione; i teologi di Tübingen replicarono a loro volta, dando vita ad una corrispondenza durata sei anni, dal 1576 al 1581. Nessuna delle due parti riuscì tuttavia a convincere l'altra, essendo entrambe animate da intenzioni diverse: i protestanti volevano far sapere, soprattutto al papa, che la chiesa orientale di Costantinopoli era loro alleata, mentre il patriarcato aveva dato

¹⁹ C. G. Papadopoulos, *Πρώται σχέσεις ὀρθοδόξων πρὸς τοὺς διαμαρτυρομένους κατὰ τὸν 16^ο αἰ.* [Le prime relazioni tra ortodossi e protestanti durante il XVI secolo], Athina, 1924; E. Zachariades, *Tübingen und Konstantinopel, Martin Crusius und seine Verhandlungen mit der griechisch-orthodoxen Kirche*, Göttingen, 1941; E. Benz, *Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart*, München, 1952.

²⁰ I. N. Karmiris, *Ὄρθοδοξία καὶ Προτεσταντισμός* [Ortodossia e protestantesimo], Athina, 1937, e E. Benz, *Wittenberg und Byzanz*, Marburg, 1949, München, 1971².

²¹ Sulle relazioni di Geremia II con l'Occidente cattolico e protestante e la Russia, si veda V. Peri, *Due date un'unica Pasqua*, Milano, 1967, pagg. 26 segg., e la bibliografia.

²² Si vedano le versioni greca e tedesca dei testi in questione, contenute nella raccolta *Dokumente der orthodoxen Kirchen zur ökumenischen Frage*, Band II-Wort. Si vedano inoltre S. Gerlach, *Tagebuch* cit., e M. Crusius, *Turcograecia*, Basilea, 1584, pag. 498.

Sulla traduzione greca della Confessione di Augusto, vedi Benz, *Wittenberg und Byzanz*, cit., pagg. 94-128.

inizio a quel dialogo nella speranza di illuminare gli eterodossi. I tre testi del patriarca Geremia II, soprattutto quello del 1576, mettono l'accento sulle differenze tra ortodossi e protestanti e illustrano chiaramente i dogmi ufficiali della chiesa d'Oriente²³. All'insaputa dello stesso Geremia, i cattolici li pubblicarono a più riprese (Dillingen 1582, Colonia 1582, Parigi 1584) con l'intento di combattere le tesi dei protestanti²⁴.

I tentativi di riavvicinamento tra cattolici e ortodossi avevano avuto inizio una decina d'anni prima. Il papa Leone IX (1513-21) aveva dato un grande aiuto ai greci ortodossi, specialmente a quelli dell'Italia del sud, con la pubblicazione della bolla del 18 marzo 1521 con cui si adottavano dei provvedimenti in favore del loro culto. Il Concilio di Trento (1545-63), evento d'importanza capitale per la chiesa cattolica, ne definì anche la politica esterna nelle sue relazioni con i popoli cristiani d'Oriente²⁵. Nell'ambito di quella politica erano già stati tentati alcuni interventi: l'ambasciata di Francia aveva favorito l'avvento al trono patriarcale dell'unionista Mitrofan di Cesarea, che aveva detronizzato Geremia II. Il papa Gregorio XIII aveva intrattenuto un'assidua corrispondenza con Geremia II, e aveva tentato di favorire la diffusione della fede cattolica in Oriente tramite la Congregazione dei greci. A tale scopo egli aveva ordinato, nel 1577, la fondazione del Collegio greco di Sant'Atanasio a Roma, i cui compiti consistevano nel fornire ai giovani greci un'istruzione migliore e nel fare opera di proselitismo. Il patriarcato, dal canto suo, aveva accolto in maniera favorevole, almeno inizialmente, la fondazione del Collegio²⁶.

Più tardi, tuttavia, l'atteggiamento dei greci mutò. La chiesa cattolica aveva assunto un atteggiamento aggressivo e militante a favore della propria causa inviando missionari, diffondendo pubblicazioni propagandistiche e opprimendo gli ortodossi: tutto questo, naturalmente, aveva suscitato reazioni negative da parte del patriarcato²⁷. Le diver-

²³ Sul testo delle tre risposte di Geremia, si veda I. E. Mesoloras, *Συμβολική τῆς Ὁρθόδοξου Ανατολικῆς Ἐκκλησίας* [I simboli della chiesa ortodossa d'Oriente], Athina, 1883, pagg. 124-264; si veda anche *Documente der orthodoxen Kirchen* cit.

²⁴ C. Papadopoulos, *Πρώται σχέσεις ὀρθόδοξων πρὸς τοὺς διαμαρτυρομένους κατὰ τὸν 16^{ον} αἰ.* cit., pagg. 46-53. Sui rapporti tra i cattolici e Geremia II, si veda G. Hofmann, «Griechische Patriarchen und römische Päpste. Patriarch Jeremias II» in *O.C.*, 25, 1932, pag. 228.

²⁵ Pietro Devaris, nipote di Matteo ed ex allievo del Collegio greco di Roma, pubblicò in greco nel 1583 i canonici del Concilio di Trento. Si veda I. E. Kalitsounakis, «Ματθαῖος Δεβαρῆς καὶ τὸ ἐν Ῥώμῃ Ἑλληνικὸν Γυμνάσιον» [Matteo Devaris e il Collegio greco di Roma] in *Athènes*, 26, 1914, pagg. 95-6.

²⁶ G. Hofmann, «Il beato Bellarmino e gli Orientali» in *O.C.*, VII, 6, 1927.

²⁷ Si veda la ricca bibliografia greca e occidentale: G. Hofmann, *Il vicariato apostolico di*

genze dogmatiche tra la chiesa di Costantinopoli e quella d'Occidente erano ormai passate in secondo piano a fronte di un dissidio ben più grave, originato dalle iniziative cattoliche in Oriente le quali, come già abbiamo visto, indussero il patriarca Cirillo Lukaris a cercare l'appoggio dei protestanti. Venne inoltre a crearsi una cerchia di ecclesiastici e pensatori laici favorevoli alle idee protestanti²⁸: tra la fine del XVI secolo e l'inizio del XVII, costoro svolsero un'intensa attività anticattolica con il sostegno di dotti prelati e intellettuali, autori di testi di notevole importanza storica. Per sostenere quell'attività vennero fondati, persino in Italia, alcuni collegi: la scuola Flanginiana a Venezia e il collegio istituito da Giovanni Kotounios a Padova²⁹. Il patriarca Cirillo Lukaris, formatosi all'università di Padova, si era conquistato una certa fama per le attività anticattoliche da lui svolte in Polonia.

L'orientamento pro-luterano, di cui più tardi Lukaris avrebbe fornito prova, era forse dettato, oltre che da una sincera stima per i protestanti, dal bisogno di assicurarsi l'appoggio delle grandi potenze come l'Inghilterra e l'Olanda. Lukaris era già assiso sul seggio patriarcale durante la guerra dei Trent'anni (1618-48), in pratica quando l'intera Europa era coinvolta nel conflitto tra cattolici e protestanti, che investiva ormai non soltanto la sfera religiosa, ma anche quella economica e politica. Il favore che Lukaris dimostrava ai protestanti incoraggiò la formazione di una cerchia di simpatizzanti, suscitando al tempo stesso il risentimento di alcuni spiriti conservatori che, con la loro animosità, turbarono la tranquillità della chiesa d'Oriente³⁰. Stando così le cose, ogni sforzo volto a favorire l'unione delle due chiese era ormai destinato al fallimento.

3. *L'influenza dei fanarioti sul patriarcato ecumenico*

Verso la metà del XVII secolo, si assiste invece all'affermazione della nuova casta dei fanarioti. Assai benestanti e investiti di una crescente

Costantinopoli, 1453-1830, (Orientalia Christiana Analecta 103), Roma, 1935; R. Loenertz, «Les établissements dominicains de Péra-Constantinople» in *EO*, 34, 1935, pagg. 332-49.

²⁸ G. Hering, *Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik, 1620-1638*, Wiesbaden, 1968.

²⁹ Per ulteriori informazioni sul funzionamento di quelle scuole si veda A. E. Karathanassis, *Η Φλαγγίνειος Σχολή* [La scuola Flanginiana], Saloniki, 1975, 1987² (in lingua greca, con una sintesi in francese).

³⁰ G. Hofmann, «Patriarch Kyrillos Lukaris, Einfluss abendländischer Schriften auf seine Predigten» in *O.C.P.*, 7, 1941, pagg. 250-65.

autorità, questi greci sudditi dell'impero (o «Romani», come li chiamavano i turchi) giunsero ad esercitare una notevole influenza sulle questioni di competenza del patriarcato ecumenico³¹. I membri di quel gruppo (che prendeva il nome dal quartiere del Fanar, ove vivevano, e ove tuttora si trova la sede del patriarcato), detenevano incarichi di responsabilità nella struttura amministrativa dell'impero ottomano e si erano procurati notevoli ricchezze, oltre ad un'invidiabile posizione sociale. Gli interventi dei fanarioti negli affari interni del patriarcato erano frequenti: per quanto generosi fossero i loro aiuti finanziari e morali, questi non compensavano certamente lo scompiglio e la discordia causati dalle loro ambizioni. I fanarioti non erano tuttavia i soli ad intromettersi negli affari del patriarcato: anche i commercianti e i capi delle corporazioni più influenti (ad esempio quella dei mercanti di pellicce) cercavano di influenzarne le decisioni. Stimolati dai propri interessi personali, i fanarioti erano riusciti a soggiogare il patriarcato, che tendeva così ad isolarsi e tralasciava di difendere gli interessi delle popolazioni cristiane. Tale atteggiamento destò una profonda preoccupazione anche negli altri paesi balcanici (Romania, Bulgaria e Serbia) ove i principi fanarioti e gli alti prelati esercitavano la loro autorità, suscitando vive proteste tra le popolazioni che si sentivano abbandonate dal patriarcato. Patriarchi più saggi, come Cirillo V (1748-51) e Sofronio (1774-80), cercarono senza grandi successi di limitare il potere dei fanarioti imponendo la presenza di delegati delle corporazioni nell'amministrazione della chiesa. Ma i fanarioti erano ormai troppo potenti e avevano l'appoggio di alcuni alti prelati, anch'essi ben intenzionati a difendere le loro prerogative. In quel periodo furono introdotte alcune innovazioni nel sistema amministrativo: la presenza di cinque metropoliti (quelli di Eraclea, Kyzikos, Nicea, Nicomedia, Calcedonia) aveva lo scopo di limitare l'autorità assoluta del patriarca e del Sinodo (*Endimoussa*), composto in pratica dai metropoliti che soggiornavano temporaneamente a Costantinopoli. Questo sistema amministrativo, noto come Assemblea degli anziani (*Gerontismos*), rimase in vigore dal 1741 al 1860. A partire dal 1763 il numero dei saggi anziani fu aumentato, in modo da includere anche i metropoliti delle province di Derkon, Cesarea ed Efeso. Con l'andar del tempo, gli «anziani» riuscirono ad esercitare una

³¹ Cornelio Magni, *Quanto di più curioso e vago ha potuto raccorre Cornelio Magni nel primo biennio da esso consumato in viaggi e dimore per la Turchia* cit., pagg. 619-20; si veda anche M. P. Zallony, *Traité sur les princes de la Valachie et de la Moldavie, sortis de Constantinople, connus sous le nom: Fanariotes*, Paris, 1830.

sorta di tirannia sul patriarcato³² che, verso la metà del XVIII secolo, non disponeva più delle ingenti risorse economiche di un tempo: le spese, connesse all'avvento al trono di ogni nuovo patriarca e le somme considerevoli versate al sultano o ai suoi dignitari greci e turchi, lo avevano in sostanza ridotto in rovina. La «cassa pubblica» del patriarcato era ormai quasi vuota: i contributi (*filotimon*) richiesti ai metropolitani al momento della loro elezione e ai monasteri, le imposte versate dagli esarcati, i legati e le donazioni erano ormai insufficienti a coprire le spese e i debiti.

Nel 1714, il colpo di grazia fu dato con l'introduzione di una nuova tassa annuale (detta *miri*) a carico del patriarcato. In base al nuovo decreto emesso dalle autorità ottomane, il patriarcato era privato del diritto di nominare i metropolitani e i vescovi, poiché la vendita all'asta di quegli incarichi era stata affidata ai funzionari della Sublime Porta. Il pretendente che faceva l'offerta più alta doveva versare al sultano ulteriori imposte. Il fatto strano è che l'imposizione del *miri* era stata suggerita proprio dai greci, che miravano ad estendere la loro influenza sulle autorità turche.

Il patriarca e i membri del Sinodo avevano fieramente protestato contro l'introduzione di quelle nuove imposte, riuscendo alla fine ad ottenere l'esenzione dal pagamento del *miri*. La nuova imposta fu addossata alle metropoli, che dovettero compiere sforzi straordinari per raccogliere le somme richieste, ricorrendo a prestiti, imponendo tributi straordinari e minacciando confische o sospensioni a danno dei sacerdoti che non potevano versare le somme dovute. Il patriarcato, sempre bisognoso di nuove risorse, non avrebbe mai potuto colmare i propri debiti. Spinti dalla cupidigia e dalle abitudini dispendiose, alcuni prelati rifiutarono di pagare i tributi al patriarcato, attirandosi le critiche degli eruditi dell'epoca: questi ultimi, ispirati dallo spirito rivoluzionario e anticlericale di stampo francese, animarono numerosi dibattiti esprimendo le loro opinioni contrarie al patriarcato. La chiesa d'Oriente aveva dunque subito l'ingerenza dei fanarioti nei propri affari interni, l'avvento della borghesia, l'incompetenza delle autorità turche e la tendenza dei suoi ministri ad immischiarsi negli affari dei laici: tutti questi fattori avevano alterato l'immagine tradizionale del patriarcato, introducendovi uno spirito secolare che mal si accordava con la sua antica austerità³³. L'intrusione della borghesia negli affari del patriarcato ebbe

³² V. Stavridis, *Ὁ Συνοδικὸς Θεσμός εἰς τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον* [L'istituzione sinodale nel patriarcato ecumenico], Saloniki, 1986.

³³ C. Patrinelis, «Τὰ οἰκονομικὰ τοῦ Πατριαρχείου» [La situazione economica del pa-

comunque alcuni effetti positivi: i borghesi avevano, infatti, dato vita alle confraternite di carità, veri e propri comitati d'assistenza a favore dei poveri e degli afflitti; queste soccorrevano gli orfani e si prendevano cura degli infermi e dei carcerati. Furono costruiti ospedali e istituti caritatevoli in collaborazione e sotto l'egida del patriarca, che partecipava a una parte delle spese. L'educazione dei cristiani asserviti al dominio turco era un altro punto cardine dell'attività del patriarcato: poco dopo la capitolazione di Costantinopoli era stata fondata l'Accademia patriarcale³⁴, dove avevano insegnato diverse personalità prestigiose dell'epoca. Essa ebbe notevole influenza e conobbe una lunga fioritura, intervallata da periodi di crisi. L'operato di Geremia II in questo campo fu decisivo: fu lui a ordinare, con un decreto sinodale del 1594, la fondazione di scuole episcopali nelle province greche dominate dagli ottomani. Quelle scuole operavano sotto la sorveglianza dei vescovi che, verso la metà del XVIII secolo, godevano dell'appoggio dei notabili cittadini. Si devono al patriarcato anche la fondazione dell'Accademia Athonita (1749) sul Monte Athos, che soprattutto agli esordi adottò metodi d'insegnamento assai moderni, e quella dell'Accademia di Patmos (1713)³⁵. Nell'intento di assicurare una migliore diffusione delle esperienze acquisite, il patriarcato aveva inaugurato già all'epoca di Cirillo Lukaris (primo quarto del XVII secolo) una tipografia. L'attività di questa divenne sempre più intensa dopo il 1798, fino a raggiungere nel 1821 la quota di cinquanta pubblicazioni annue. Gli argomenti principali erano naturalmente legati al culto e all'ortodossia del pensiero religioso, minacciato dall'influenza del pensiero illuminista diffuso dai greci della diaspora. I metropolitani avevano l'incarico di giudicare e censurare le opere destinate alla pubblicazione, vietando la pubblicazione di scritti che contestassero l'autorità della chiesa.

4. *Le conseguenze dell'indipendenza greca e la situazione attuale*

A partire dalla metà del XVIII secolo, la chiesa d'Oriente si trovò, in effetti, a dover combattere contro gli eruditi che propagandavano le

triarcato] in *Collection d'Histoire de la Nation*, vol. X, Athina, 1974, pagg. 102-3; J. Kabrda, *Le système fiscal de l'Eglise orthodoxe dans l'Empire ottoman d'après les documents turcs*, Brno, 1969.

³⁴ T. A. Gritsopoulos, *Πατριαρχική Μεγάλη του Γένους Σχολή* [La Scuola patriarcale, grande scuola della nazione], voll. I e II, Athina, 1969 e 1971².

³⁵ G. Chassiotis, *L'instruction publique chez les Grecs, depuis la prise de Constantinople par les Turcs jusqu'à nos jours*, Paris, 1881.

idee del secolo dei lumi e contestavano l'influenza della chiesa, riuscendo a minarne il ruolo presso la parte più istruita del popolo greco. Già nel 1723, Methodius Anthrakitis, discepolo di Cartesio e di Malebranche, era stato severamente criticato e condannato dal Sinodo patriarcale per aver osato esprimere le nuove idee. Ma non fu l'unico caso: a partire dal 1770, le schiere dei pensatori libertini s'infoltirono notevolmente e le idee di Voltaire e lo spirito razionalista avevano ormai conquistato le menti dei greci. La chiesa, vedendo in quelle teorie una grave minaccia per la sua sopravvivenza, le condannò duramente, minacciando di scomunica i fautori del pensiero moderno e dando nel complesso l'impressione di aver perso il controllo della situazione. Talora la chiesa sembrava opporsi incondizionatamente a tutte le idee rivoluzionarie e a tutti i tentativi di rivolta contro lo *status quo*, nonché a tutte le rivendicazioni di giustizia e libertà espresse dal popolo greco. Ma i seguaci dei «filosofi» greci e i partigiani della rivoluzione francese non tardarono a rimproverare ai rappresentanti della chiesa la cupidigia, gli appetiti rapaci, la complicità con gli occupanti, accusandoli di voler mantenere in schiavitù il popolo per servire i propri interessi personali. A quel punto ebbe inizio una vera e propria guerra combattuta a colpi di pamphlet, che si prolungherà per ben due decenni, dal 1790 al 1810, contrapponendo gli «illuminati» dallo spirito moderno ai partigiani dell'ideologia conservatrice. Tra le due parti si scaverà ben presto un fossato invalicabile³⁶. Nel 1821, tuttavia, quando la rivoluzione era ormai sul punto di scoppiare, le due opposte fazioni decisero di accantonare ogni rivalità per servire insieme la causa comune: liberare il paese dal giogo ottomano e far risorgere la nazione.

Il 24 febbraio del 1821, il capitano dell'esercito russo Alessandro Ipsilanti proclamò l'inizio della rivoluzione greca, compromettendo in tal modo la posizione del patriarca di Costantinopoli Gregorio V e di tutto il Santo Sinodo che, secondo i privilegi accordati da Maometto il Conquistatore, avrebbero dovuto garantire la sottomissione del popolo greco. Il patriarca e il Sinodo decideranno invece di manifestare solidarietà con il loro popolo, restando a Costantinopoli invece di fuggire di fronte al pericolo. In quanto capi spirituali di un popolo asservito, si sentivano obbligati quanto meno a incoraggiarlo: i primi massacri si erano ormai già verificati, alcuni notabili fanarioti erano già stati decapitati, e la fuga del patriarca avrebbe potuto aggravare la situazione. Il

³⁶ C. T. Dimaras, «La Grèce au temps des Lumières» in *Etudes de philologie et d'histoire*, Genève, 1969.

23 marzo, tuttavia, il patriarca si vide costretto a sconfessare il movimento rivoluzionario d'Ipsilanti al fine di evitare nuove stragi tra i suoi fedeli. Con un'iniziativa accolta da aspre critiche, il Sinodo decise di inviare tre vescovi nelle regioni del Peloponneso, della Grecia continentale e del Mar Egeo sospettate di spalleggiare i movimenti rivoluzionari, affidando loro il compito di calmare gli spiriti e riportare la pace. La sconfessione del movimento rivoluzionario da parte del patriarca non convinse i turchi, che presero in ostaggio lo stesso patriarca e alcuni membri del Sinodo, facendoli impiccare poco dopo, il 10 aprile del 1821. Oggi il patriarca Gregorio V è venerato come santo, mentre il luogo dove fu impiccato, di fronte all'entrata della sede patriarcale, è sempre circondato da una recinzione³⁷.

La fondazione dello stato neoellenico, nel 1830, comportò una riorganizzazione amministrativa della chiesa. Il sinodo del 1852 riconobbe l'autonomia della chiesa nelle regioni rese indipendenti, confermando la creazione della chiesa ortodossa greca autocefala. Nel 1872, anche i bulgari proclamarono l'indipendenza della loro chiesa, prima ancora di aver fondato uno stato autonomo. Il patriarcato di Costantinopoli si ritrovò pertanto impoverito dalla perdita di un numero consistente di vescovadi e metropoli nell'area balcanica, cui si aggiungeranno in seguito quelli della Romania (1885) e della Serbia (1831 e 1920)³⁸. Le potenze europee avevano nel frattempo preteso che l'impero ottomano garantisse la sopravvivenza dei cristiani che vivevano sotto l'occupazione turca. Il *Khatt-i sherif*, detto «di Gülkhāneh» (1839) e il *Khatt-i humāyūn* (1856) accordarono alcune libertà ai sudditi non musulmani dell'impero ottomano, consentendo una migliore organizzazione a livello sociale e favorendo lo sviluppo delle comunità cristiane in seno all'impero: per la prima volta fu affermata l'eguaglianza della cittadinanza per tutti i sudditi dell'impero, mettendo fine alle tradizionali normative che mantenevano i cristiani in uno statuto di subalternità giuridica e politica. Nel 1844 fu fondata la scuola teologica di Chalki. I giovani cristiani che la frequentarono, formarono il nucleo di una élite erudita che divenne la fedele alleata del patriarcato. La scuola rimase attiva per oltre un secolo, fino cioè al 1971, quando le autorità turche ne pretesero la chiusura a seguito di alcuni disordini politici.

Le contrade della Macedonia, della Tracia e dell'Epiro, liberate dal

³⁷ A. E. Vakalopoulos, *Ιστορία τῶν Νέων Ἑλληνισμοῦ* [Storia della nazione neoellenica], voll. V-VIII, Saloniki, 1980-86.

³⁸ V. Stavridis, *Ιστορία τῶν Οἰκουµενικοῦ Πατριαρχείου, 1453 - σήμερον* cit.

giogo ottomano nel 1912 e nel 1913, furono affidate alla chiesa di Grecia dal punto di vista amministrativo, ma continuarono a dipendere direttamente dal patriarcato per le questioni di carattere spirituale, restando formalmente incluse nella giurisdizione patriarcale.

Le diocesi di Creta e del Dodecaneso sono tuttora interamente dipendenti dal patriarcato, al pari di tre monasteri situati nella Grecia continentale (Patmos, Santa Anastasia e Vlatades), delle comunità monastiche del Monte Athos e di dieci arcivescovadi e metropoli della diaspora, ai quali andrebbero aggiunte le chiese autonome della Repubblica Ceca, della Slovacchia e della Finlandia. A Costantinopoli, le metropoli attualmente funzionanti sono quattro, sotto la guida del patriarca ecumenico Bartolomeo I³⁹. Per effetto delle persecuzioni turche (1955, 1968 e 1974) il numero dei fedeli è tuttavia in progressiva diminuzione, e oggi non supera le tremila unità.

³⁹ *Ibidem*, pagg. 276-7.

L'impero della Terza Roma

Nina V. Sinicyna

1. *L'impero e la dottrina della Terza Roma, l'eredità di Bisanzio in Russia: contenuto e cronologia*

Il poeta e diplomatico russo dell'Ottocento Fëdor Tjutčëv, che conosceva assai bene la situazione della Russia e dell'Europa, ignorava forse la dottrina della Terza Roma. Ciononostante, alcuni suoi versi dedicati alla Russia (scritti nel 1855, durante la guerra di Crimea) rispecchiano le idee che costituiscono il fondamento di quella dottrina, che potremmo a buon diritto definire come una delle componenti essenziali dell'identità nazionale russa ortodossa. Tjutčëv scriveva:

Oh, mio paese natale,
Mia terra di miseria e di paesaggi monotoni,
Terra di pazienza e di rassegnazione,
Terra del popolo Russo!
[...]
Piegato sotto il fardello della sua croce,
Il re celeste, in veste di umile servitore
Ti ha attraversato da parte a parte
Benedicendoti, o mio paese!¹

Secondo Tjutčëv, la Russia è il paese dove si prosegue la missione terrestre del Cristo, il paese che ha accettato di portare la sua croce, il paese della sofferenza e della pazienza. Sentimenti affini sono espressi anche nel folclore russo, nella poesia spirituale di matrice popolare².

Più di trecento anni prima di Tjutčëv, il dotto monaco Filoteo di

¹ F. I. Tjutčëv, *Lirika* [Poesie], Moskva, vol. I, 1965, pag. 161.

² G. P. Fedotov, *Stichi duchovnye (Russkaja narodnaja vera po duchovnym sticham)* [Versi dello spirito (La fede popolare russa nei versi spirituali)], Moskva, 1991.

Pskov aveva attribuito all'impero russo il nome di Terza Roma e di impero romano (*Romejskoe carstvo*)³. Filoteo aveva utilizzato e citato il testo di Cosma Indicopleuste (VI secolo) che descriveva l'impero romano come un regno eterno, comparso nel secolo di Augusto nel momento dell'incarnazione del Verbo, cioè della nascita di Cristo, e destinato a sopravvivere attraverso i secoli. Secondo Cosma, l'impero romano aveva assolto la sua funzione fondamentale di «servitore dell'economia di Cristo»⁴.

Filoteo di Pskov sosteneva che la Russia avesse assunto su di sé le funzioni della Roma cristiana, eterna e indistruttibile, divenendone la sua ultima forma terrestre, denominata da Filoteo l'impero della Terza Roma. Quell'impero era destinato a sopravvivere fino alla fine dei tempi; la sua durata, vincolata alla stessa pazienza divina che dà all'uomo il tempo di espiare i propri peccati e perfezionarsi, era garante della continuità della storia umana. Citando la seconda lettera di san Pietro, Filoteo aveva scritto: «Il Signore non tarda a compiere ciò che ha promesso... ma si dimostra paziente nei vostri confronti poiché non desidera la morte di nessuno, ma desidera che tutti giungano al pentimento»⁵.

Pur senza fare espliciti riferimenti alla dottrina della Terza Roma o a Filoteo, lo zar Ivan il Terribile si richiamava alla stessa idea quando, nella sua controversia con il nunzio apostolico Antoine Possevin, proclamava l'antichità delle origini dell'ortodossia in Russia. Lo zar fondeva le sue affermazioni su un racconto popolare del XVI secolo, tratto dalla *Cronaca dei tempi passati*, che raccontava il viaggio dell'apostolo Andrea in quelle che poi sarebbero diventate terre russe:

Accettammo la fede cristiana fin dall'origine della chiesa, quando Andrea, fratello dell'apostolo Pietro, giunse nelle nostre terre recandosi poi a Roma; più tardi, quando Vladimir si convertì alla fede, la religione cristiana si propagò ulteriormente. Noi abbiamo dunque ricevuto la fede cristiana in Moscovia nello stesso momento in cui l'avete ricevuta voi in Italia⁶.

³ N. V. Sinicyna, *Tretij Rim. Istoki i evoljucija russkoj srednevekovoj koncepcii XV-XVI vv.* [La Terza Roma. Origini ed evoluzione della concezione medievale russa nel XV-XVI secolo], Moskva, 1998, pagg. 235-46, 345.

⁴ C. G. Pitsakis, «Conceptions et éloges de la romanité dans l'empire romain d'Orient: deux thèmes "byzantins" d'idéologie politique avec référence particulière à Cosmas Indicopleustês, Cassia, Théodore Balsamon et les patriarches Michel IV Autoreianos et Antoine IV» in P. Catalano e P. Siniscalco (a cura di), *Idea giuridica e politica di Roma e personalità storiche* (Rendiconti del X Seminario «Da Roma alla Terza Roma», Campidoglio, 21 aprile 1990), vol. I, Roma, 1991-92, pagg. 95-139.

⁵ 2 Pt 3,9.

⁶ A. Possevino, *Istoričeskie sočinenija o Rossii XVI v.* [Opera sulla storia della Russia del XVI secolo], Moskva, 1983, pag. 79.

È chiaro anche da altre opere che, nel XVI secolo, l'identità russa cercava di mettere in risalto i suoi legami con le radici stesse del cristianesimo, con gli strati primitivi della storia europea. È in quest'epoca che compaiono e si diffondono due diversi paradigmi dell'imperatore Augusto. Uno di questi compare nel *Racconto dei principi di Vladimir*, ove si trova una leggenda che fa risalire ad Augusto la genealogia dei principi russi. In quella leggenda, Augusto è presentato come erede dei grandi imperi dell'antichità, il sovrano che spartisce l'universo⁷. L'altro paradigma, di origine cristiana, è riportato nelle lettere di Filoteo, ove si espone la dottrina della Terza Roma.

Tempo addietro chi scrive ha avuto la fortuna di scoprire una versione fino ad allora sconosciuta del *Racconto dei principi di Vladimir*, in cui questi due modelli coesistono nell'ambito di una compilazione storica: il *Racconto* s'interseca con una redazione russa del XV-XVI secolo di un'opera bizantina, una breve lista cronologica tradotta dal greco che risale alla *Chronographia* del patriarca di Costantinopoli Niceforo I (sec. IX), contenente un frammento sull'incarnazione di Cristo nel secolo di Augusto⁸.

La cronologia, intitolata *Resoconto genealogico da Adamo ai giorni nostri*, giunge fino al gran principe di Moscovia Basilio III (1505-33), padre di Ivan il Terribile, che probabilmente nutriva l'ambizione di farsi incoronare zar. Quell'opera di compilazione dimostra chiaramente come in Russia l'eredità bizantina sia strettamente legata tanto alla tradizione nazionale, quanto alle vicende contemporanee.

Tutto ciò conferma inoltre che la dottrina della Terza Roma non si riduce semplicemente a una teoria volta a giustificare l'esistenza di una seconda Costantinopoli che, come sostengono alcune opere storiche e filosofiche, sia la replica della prima. L'opera di compilazione cui abbiamo poc'anzi fatto cenno non si limita a far risalire la genealogia di Basilio III fino all'impero romano d'Oriente e a Bisanzio, ma cerca innanzitutto di stabilire dei legami orizzontali affermando l'uguaglianza dell'impero russo e di quello bizantino, un'uguaglianza che procede da

⁷ R. P. Dimitrieva, *Skazanie o knjaz'jach vladimirskich* [Racconto dei principi di Vladimir], Moskva-Leningrad, 1995; Aa. Vv., *L'idea di Roma a Mosca. Secoli XV-XVI. Fonti per la storia del pensiero sociale russo*, («Da Roma alla Terza Roma». Documenti I), Roma, 1993, pag. 23-48; A. L. Choroškievič, «Grafičeskoe oformlenie kodeksa "Skazanie o knjaz'jach vladimirskich" v Medovarcevskom sbornike» [Presentazione grafica del codice «Racconto dei principi di Vladimir» nella raccolta Medovarcevskij] in *Istoria i paleografija* [Storia e paleografia], Moskva, 1993, pagg. 56-89.

⁸ N. V. Sinicyna, *Tretij Rim. Istoki i evoljucija russkoj srednevekovoj koncepcii XV-XVI vv. cit.*, pagg. 200-10

origini e radici comuni. In ogni caso, la dottrina della Terza Roma è più complessa di quanto si potrebbe credere, essendo costruita secondo uno schema non binario ma trinario. Richiamandosi alla tradizione precedente a Costantino il Grande, che fece del cristianesimo la religione ufficiale dell'impero romano, la dottrina fa appello non all'aspetto pagano e imperiale di quella tradizione, bensì al suo elemento cristiano. Pertanto, sembra lecito affermare che la dottrina della Terza Roma supera l'ambito di un'immagine del mondo centrata su Bisanzio, poiché ingloba tutta la storia della cristianità nel contesto di una storia sacra, ponendosi nell'ottica di una storia universale.

La dottrina della Terza Roma ha avuto un ruolo importante anche nell'ambito delle relazioni tra la Russia e l'Occidente, ovvero il Sacro romano impero germanico, relazioni che costituivano un problema quanto mai attuale per la Russia del XVI secolo. Filoteo di Pskov riesce a stabilire in maniera implicita un legame tra la Russia e il Sacro romano impero, collocando entrambi sullo stesso piano. Egli, pur condannando i «latini», sostiene l'esistenza di radici comuni che risalgono all'epoca dell'unità del mondo cristiano, in altre parole, ai primi secoli del cristianesimo e all'epoca dei grandi concili ecumenici (IV-VIII secolo). Secondo Filoteo, nei primi otto secoli del cristianesimo tutte le chiese erano autenticamente unite. Quell'eredità dei tempi antichi è comune a tutto il mondo cristiano, sia a quello occidentale del cattolicesimo romano, sia a quello orientale dell'ortodossia.

Nelle pagine che seguono si affrontano tre argomenti principali: l'impero della Terza Roma, la dottrina della Terza Roma e l'eredità bizantina. Questi tre temi, pur intersecandosi, si distinguono altrettanto chiaramente in base al contenuto, all'essenza e alla cronologia. Ed è proprio di quest'ultimo aspetto che ci occuperemo innanzitutto.

La dottrina storiografica ed escatologica della Terza Roma come ultima forma dell'indistruttibile impero cristiano, nato con Cristo e destinato a perpetuarsi fino alla fine dei tempi e alla venuta dell'Anticristo, è stata enunciata in maniera esplicita dal monaco e studioso Filoteo di Pskov tra il 1523 e il 1524. Va tuttavia rilevato che l'impero russo ortodosso propriamente detto fece la sua comparsa, in quanto realtà storica e politica, soltanto tra il 1547 e il 1560, quando prese forma l'istituto del potere zarista. Nel 1547 il gran principe Ivan IV detto il Terribile si fece incoronare dal metropolita Macario, assumendo ufficialmente il titolo di zar; nel 1560, il titolo ricevette l'avallo del patriarca di Costantinopoli Ioasaph⁹. A quell'epoca, tuttavia, non vi era in quell'appellativo

⁹ B. L. Fonkič, «Grečeskie gramoty sovsckich chranilišč» [Gli antichi documenti in gre-

alcun riferimento esplicito alla dottrina della Terza Roma. Il rito dell'incoronazione di Ivan IV si fonda su una leggenda riportata nel *Racconto dei principi di Vladimir*: l'imperatore di Bisanzio Costantino Monomaco aveva donato al principe di Kiev Vladimir Monomaco le insegne della sovranità e il diritto a fregiarsi dell'appellativo di zar. Ma il filone romano della leggenda, vale a dire la parte genealogica che fa risalire all'imperatore Augusto le origini dei principi russi, non entra a far parte del rito dell'incoronazione poiché si fonda su un paradigma che vede Augusto come l'imperatore e sovrano dell'intero universo, colui che ha il compito di dividerlo: un simile concetto non ha alcuno spazio nel rituale di incoronazione di uno zar ortodosso. Il *Racconto dei principi di Vladimir*, viceversa, è pressoché contemporaneo alla dottrina della Terza Roma.

Le lettere di Filoteo dedicate alla teoria della Terza Roma e le diverse versioni del *Racconto dei principi di Vladimir* costituiscono un unico ciclo, detto di Basilio III, destinato a preparare gli animi all'incoronazione dello zar. Anche il *Cronografo russo*, una vasta opera storica che affianca un resoconto della storia universale alla storia dei paesi slavi e della Russia (1518-22)¹⁰, si ricollega allo stesso ciclo. Tuttavia, come si è visto, la prima incoronazione di uno zar non avvenne che nel 1547, mentre la legittimazione dello *carstvo* (ovvero l'invio della richiesta al patriarca di Costantinopoli di confermare il titolo di zar) fu possibile soltanto dopo la conquista (nel 1522 e nel 1556) dei *khanati* di Kazan' e Astrachan', i cui sovrani, al pari dei re dell'Orda d'oro, venivano chiamati zar in Russia. Ecco perché il titolo di zar, adottato dai sovrani russi, aveva forse lo scopo di porre l'accento non tanto sul loro ruolo di eredi dell'impero bizantino, quanto piuttosto sulla sovranità e l'indipendenza del loro paese liberato dal giogo dei tartari. I sovrani di Mosca presero dunque il titolo degli invasori, che avevano oppresso la Russia a partire dal XIII secolo (il 1380 e il 1480 sono due tappe essenziali della loro sconfitta). Zar, infine (adattamento russo del latino *caesar*, mediato attraverso il greco *καίσαρ*), era il titolo degli imperatori del Sacro romano impero germanico.

Benché lo stesso Ivan il Terribile non faccia mai alcun riferimento esplicito alla dottrina della Terza Roma, durante il suo regno le opere consacrate a tale argomento si moltiplicano, soprattutto nella seconda

co dei fondi sovietici] in *Problemy paleografij i kodikologii v SSSR* [I problemi di paleografia e codicologia nell'URSS], Moskva, 1974, pagg. 242-60.

¹⁰ *Polnoe sobranie russkich letopisej* [Raccolta completa delle antiche cronache russe], vol. XXII, parte I, Moskva, 1910.

metà del XVI secolo. Nella seconda redazione di una lettera dello zar a un principe il cui nome non ci è stato tramandato, l'impero della Terza Roma assume, con un'identificazione assai indicativa, il nome di Santa Russia. Da allora in poi, anche quella formula entrerà a far parte degli appellativi del gran principe, chiamato «zar ortodosso» e «sovrano di tutta la Santa e grande Russia»¹¹. È probabile che quella seconda redazione della lettera dovesse servire come argomentazione nella controversia con Possevin.

A quell'epoca, la dottrina della Terza Roma non ha dunque alcun carattere ufficiale, e compare unicamente negli scritti a carattere epistolare e nei trattati di morale¹². Ciononostante, essa è menzionata in concomitanza con un altro evento cruciale della storia russa del XVI secolo: l'instaurazione del patriarcato in Russia con il consenso del patriarca di Costantinopoli Geremia II e del clero greco, nell'anno 1589, seicentesimo anniversario del battesimo della Russia. La carta costitutiva che autorizza l'instaurazione del patriarcato cita le seguenti parole del patriarca: «Il tuo impero, la Terza Roma, o pio zar, è il più pio di tutti gli imperi»¹³. Al pari della formula che equiparava Costantinopoli alla Nuova Roma, menzionata nel canone del secondo concilio ecumenico del 381, la formula della Terza Roma è fissata, quasi milleseicento anni più tardi, nella carta del Concilio di Mosca del 1589. Quest'ultima formula, tuttavia, si riferisce non tanto alla città di Mosca quanto piuttosto all'impero russo nella sua totalità. Nella carta costitutiva del patriarcato, la polemica antigreca è sensibilmente attenuata, e non si fa cenno alle teorie sulla caduta della Nuova Roma, della quale si dice soltanto che è «caduta nelle mani degli empi turchi». Non vi si fa neppure menzione della tesi secondo cui la chiesa di Mosca «è venuta a sostituire le chiese di Roma e di Costantinopoli». La formula della Terza Roma non compare neppure negli atti del Sinodo di Costantinopoli del 1593, che approvano l'istituzione del patriarcato in Russia¹⁴. Il carattere canonico del concetto di Terza Roma fu fissato soltanto nel XVII secolo, quando venne incluso nel nomocanone russo (*Kormčaja*) del 1653, che com-

¹¹ Aa. Vv., *L'idea di Roma a Mosca. Secoli XV-XVI. Fonti per la storia del pensiero sociale russo* cit., pag. 166.

¹² *Ibidem*, pagg. 169-76.

¹³ *Ibidem*, pagg. 185-93.

¹⁴ B. L. Fonkič, «Grečeskie gramoty sovetskich chranilišč. Prodlženie. Akty Konstantinopol'skogo Sobora 1593 g. ob osnovanii Moskovskogo Patriarchata» [Gli antichi documenti in greco dei fondi sovietici. Continuazione. Atti del Concilio di Costantinopoli del 1593 sulla fondazione del patriarcato di Mosca] in *Cyrrilomethodianum*, XI, 1987, pagg. 9-31.

prendeva anche la carta relativa all'instaurazione del patriarcato. Possiamo dunque affermare che la dottrina della Terza Roma avesse più ampia diffusione nella sfera della politica della chiesa piuttosto che in quella della politica statale. Il primo periodo del patriarcato di Mosca ebbe termine nel 1721, quando Pietro I lo soppresse sostituendolo con il Santo Sinodo e assumendo per sé il titolo di imperatore, che i sovrani russi portarono fino al 1917. Benché il titolo di zar non fosse caduto in disuso, l'appellativo «imperatore» aveva un carattere più spiccatamente ufficiale.

Prima del 1721, la traduzione dei termini zar come «imperatore» e *carstvo* come «impero» è, in un certo senso, convenzionale. Per essere più precisi, potremmo affermare che tra il 1547 e il 1721 lo *carstvo* rappresenta una prima forma di impero, che coincide pressoché interamente con il periodo del patriarcato (1589-1721). Quel periodo si caratterizza per una norma di relazione tra sacerdozio e impero che a Bisanzio veniva definita con il termine *sinfonia*¹⁵.

La forma istituzionale che meglio esprimeva il concetto di *sinfonia* era il Santo Concilio (*Osvjaščennyj Sobor*), ma a partire dal 1547 si diffuse in Russia un nuovo tipo di assemblea competente per le questioni relative alla sfera civile, detta *Zemskij Sobor* (Concilio Secolare). Poiché l'attività del Santo Concilio era strettamente legata a quella dello *Zemskij Sobor* (nel quale erano rappresentati diversi ceti sociali), possiamo affermare che nella prima fase di vita dell'impero russo ortodosso, ossia quella compresa tra la seconda metà del XVI secolo e la fine del XVII, quest'ultimo possedesse già alcune delle caratteristiche tipiche di una monarchia rappresentativa. L'attività del Santo Concilio e dell'assemblea politica, detta *Zemskij Sobor*, termina con la soppressione del patriarcato da parte di Pietro I e con l'incoronazione di quest'ultimo come imperatore.

Durante il XVII secolo, la storia della dottrina della Terza Roma, ampiamente documentata da numerosi manoscritti più volte riprodotti e rielaborati, è segnata da due eventi essenziali. Innanzitutto, la dottrina è citata nella *Storia delle origini di Mosca*, elaborata probabilmente nel secondo quarto del XVII secolo, opera storica di grande popolarità che diede un importante contributo alla propagazione della teoria della Terza Roma¹⁶. Tuttavia, se al momento della sua prima comparsa

¹⁵ C. G. Pitsakis, «Empire et Eglise: le modèle de la Nouvelle Rome. La question des ordres juridiques» in *Diritto e religione. Da Roma a Costantinopoli a Mosca* («Da Roma alla Terza Roma», XI Seminario Campidoglio-Roma, 21 aprile 1992), Roma, 1995, pagg. 107-23.

¹⁶ Aa. Vv., *L'idea di Roma a Mosca. Secoli XV-XVI. Fonti per la storia del pensiero sociale*

(1523-24) e fino alla fine del XVI secolo l'appellativo di Terza Roma era riferito soprattutto all'impero russo, in quest'opera esso viene attribuito principalmente alla città di Mosca.

Come già abbiamo detto, l'autorevolezza della dottrina fu inoltre confermata canonicamente mediante la sua inclusione nel nomocanone russo (*Kormčaja*) del 1653. Ciononostante, nella seconda metà del secolo gli ambienti ecclesiastici persero ogni interesse nei confronti di quella teoria, forse perché adottata dai Vecchi credenti dopo lo scisma. L'idea della Terza Roma divenne quindi parte integrante dell'escatologia dei Vecchi credenti¹⁷.

La dottrina subì ulteriori metamorfosi nel XVIII secolo, durante l'epoca dei Lumi e l'assolutismo; nel XIX secolo, infine, l'ideologia ufficiale iniziò ad utilizzare la formula «autocrazia, ortodossia, nazionalità», concettualmente corrispondente all'idea di *sinfonia*.

Quelle che abbiamo fin qui descritto sono le tappe cronologiche fondamentali in cui si è sviluppato il concetto dell'impero della Terza Roma e la relativa dottrina. Quanto all'eredità bizantina, la sua influenza in Russia è notevolmente più antica, poiché risale addirittura al X secolo.

2. L'eredità bizantina e l'esperienza nazionale

La Russia inizia a subire l'influsso della civiltà bizantina fin dall'epoca della sua cristianizzazione, quando cioè l'impero di Bisanzio era ancora in piena vitalità. Non sembra perciò appropriato parlare di «eredità bizantina» con riferimento a quel periodo, poiché le relazioni tra le due civiltà consistono di contatti e interazioni reali che investono le aree più disparate della vita ecclesiastica, politica, spirituale e culturale. Il periodo precedente la caduta dell'impero bizantino nel 1453, e quello successivo, denominato *Byzance après Byzance*, costituiscono invece due tappe ben distinte per quel che riguarda i modi d'assimilazione dell'eredità bizantina. Nel secondo periodo, peraltro, i contatti effettivi conservano un'importanza notevole, soprattutto nella sfera ecclesiastica.

L'elemento essenziale dell'eredità bizantina è il cristianesimo, che la Russia pagana riceve dalla chiesa di Costantinopoli nell'anno 988. A ri-

russo cit., pagg. 194-9; R. P. Salmina (a cura di), *Povesti o načale Moskvy* [Narrazioni sulla nascita di Mosca], Moskva-Leningrad, 1964.

¹⁷ N. V. Sinicyna, *Tretij Rim. Istoki i evoljucija russkoj srednevekovoj koncepcii XV-XVI vv.* cit., pagg. 313-7.

schio di sembrare banali, è bene ribadire questo concetto, non fosse altro che per controbattere altre opinioni in merito a ciò che la Russia ha o non ha ereditato da Bisanzio. L'eminente storico inglese Arnold Joseph Toynbee, ad esempio, sottolinea soprattutto gli aspetti negativi di quell'eredità, che, a suo parere, sono essenzialmente tre: il totalitarismo, il cesaropapismo e l'intolleranza nei confronti dell'Occidente. In un'opera datata 1948, egli scrive:

I russi sono incorsi nell'ostilità dell'Occidente per il loro ostinato aderire ad una civiltà d'altro genere, ad una civiltà «strana», e giù nella storia, fino alla rivoluzione bolscevica del 1917, questo «marchio d'infamia» sulla Russia fu sempre la civiltà bizantina della cristianità ortodossa orientale¹⁸.

Le opinioni, espresse da Toynbee, suscitarono un coro di critiche da parte dei suoi colleghi occidentali, nonché degli studiosi russi che si occupavano di storia dell'emigrazione e dell'Urss¹⁹. Ecco ad esempio la replica di Dimitri Obolensky, in un articolo del 1950:

L'eredità dell'impero romano d'Oriente non fu, come qualcuno ha affermato, il «marchio della bestia» che ne recise i legami con l'Europa medievale; in realtà, è stato proprio grazie a quell'eredità che la Russia è potuta diventare una nazione europea. Bisanzio non ha mai separato la Russia dall'Occidente ma, al contrario, ha aperto alla Russia una porta verso l'Europa²⁰.

Avendo spalancato le porte all'influenza bizantina, la Russia poté intrecciare legami commerciali, culturali e diplomatici con l'Europa centrale e occidentale e, cosa ancor più importante, prendere coscienza di appartenere a un mondo cristiano nel quale non vi sono «né giudeo né greco», un mondo che condivideva la stessa cultura e la stessa fede. Toynbee accolse alcune delle critiche che gli erano state rivolte²¹, e in

¹⁸ A. J. Toynbee, *Civilization on Trial*, New York, 1948, pag. 169.

¹⁹ J. D. Klarkson, «Toynbee on Slavic and Russian History» in *The Russian Review*, XV, 3, 1956, pagg. 165-72; R. E. F. Smith, «Russian History and Soviet Union» in *Comparative Studies in Society and History*, IV, 3, 1962, pagg. 375-87; A. L. Gol'dberg, «Istorija Rossii v krugu "lokal'nych civilizacij" (konceptija russkoj istorii v trudach A. Tojnbi)» [La storia della Russia nell'ambito delle «civiltà locali» (la concezione della storia russa nelle opere di A. I. Toynbee)] in *Kritika novejšej buržuaznoj istoriografii* [Critica della moderna storiografia borghese], Leningrad, 1967, pagg. 177-205.

²⁰ D. Obolensky, «Russia's Byzantine Heritage» in *Oxford Slavonic Papers*, 1950, vol. I, pagg. 40, 60-1.

²¹ A. J. Toynbee, *A Study of History*, vol. VII, New York, 1954, pagg. 577-8.

un'opera successiva dedicata alla «eredità dei greci» evitò di affrontare l'argomento dell'eredità bizantina in Russia, anche se un accenno a quel problema sarebbe stato perfettamente indicato²².

Senza voler negare l'esistenza di un legame tra quel genere d'ipotesi e la «guerra fredda», osserveremo, tuttavia, che le argomentazioni di Toynbee erano fondate su una visione negativa di Bisanzio (l'infelice Bisanzio), sviluppatasi in Europa nel corso dei secoli sotto l'influsso dello scisma e delle crociate.

In tutte le fasi della sua storia, persino nel momento in cui le relazioni con il patriarcato di Costantinopoli erano definite su basi canoniche (nel XV secolo, all'atto della trasformazione in chiesa autocefala, e nel XVI secolo, con l'istituzione del patriarcato di Mosca), la chiesa ortodossa russa ha sempre ricordato con riconoscenza la chiesa di Costantinopoli, meritevole di averle trasmesso il cristianesimo.

Insieme alla fede, la Russia ricevette da Bisanzio la cultura cristiana, i tratti essenziali dell'organizzazione della chiesa, il sistema teologico, la venerazione dei santi, l'arte religiosa. Durante le prime fasi della cristianizzazione, la Russia prese in prestito tutto ciò che le serviva per le esigenze di culto; ben presto, però, il volume dei testi ereditati superò ampiamente le necessità.

L'eredità bizantina è pervenuta alla Russia con il tramite di altre culture slave, quelle dei popoli che si erano già convertiti al cristianesimo. Si pensi al regno della Grande Moravia, dove per l'evangelizzazione dei popoli slavi, i santi Cirillo e Metodio crearono, negli anni sessanta del IX secolo, una lingua letteraria e di culto, traducendo le Sacre Scritture e altri testi; si pensi alla Bulgaria, dove tra la fine del IX secolo e l'inizio del successivo, i discepoli di Cirillo e Metodio divennero autori di numerosi testi religiosi. Più tardi, sarà la stessa Russia a fare appello alla tradizione serba.

In Russia, l'eredità bizantina non è quasi mai stata accettata allo stato puro, ma sempre modificata e integrata con l'esperienza nazionale, che con quell'eredità si è spesso strettamente intrecciata. I testi liturgici, l'agiografia, la cronografia, il diritto canonico, la teologia, testimoniano dello spirito creativo dei russi. Il campo di ricerca, benché l'argomento sia stato diffusamente trattato in molte opere assai note, è ancora molto vasto, e molti manoscritti inediti meriterebbero di essere studiati e analizzati. Ricordiamo che esistono numerose compilazioni cronografiche in cui diverse cronache bizantine sulla storia del mondo so-

²² *Id.*, *The Greeks and Their Heritages*, Oxford, 1981.

no completate da resoconti d'avvenimenti storici, incentrati sul mondo slavo e sulla Russia. Gli archivi sono colmi d'opere monumentali di diritto canonico dove l'eredità romana d'Oriente si mescola al diritto ecclesiastico russo²³. Numerose vite di santi russi redatte secondo il modello bizantino contengono al loro interno elementi biografici che provengono dalla tradizione russa. Ma l'agiografia è un territorio ancora scarsamente esplorato dalla scienza storica e filologica, sia laica sia religiosa, e numerose vite dei santi rimangono ancor oggi inedite. La specificità dei modi d'assimilazione dell'eredità bizantina da parte della cultura russa, che riesce a integrare perfettamente quell'eredità con l'esperienza nazionale, risalta in maniera particolare nell'epoca denominata *Byzance après Byzance*.

Un altro importante aspetto dell'eredità culturale bizantina rimane tuttora inesplorato: quello delle traduzioni del monaco Massimo il Greco (*Maksim Grek*). La vita e l'opera di questo personaggio riassumono tutti i punti controversi, i tratti specifici e le vicissitudini di quella che convenzionalmente chiamiamo «eredità bizantina»: questi vari aspetti si trovano concentrati nella sua vicenda. Nel 1518, Massimo giunge a Mosca su invito del gran principe Basilio III, con l'incarico di traduttore di libri. L'estensione di un invito particolare a un traduttore è un fatto particolarmente rilevante per la cultura del XVI secolo, in quanto dimostra che la necessità di studiare in maniera completa e approfondita le opere dei padri della chiesa era autenticamente sentita. Tuttavia, Massimo il Greco non si limita a svolgere il compito per il quale è stato chiamato, ossia la traduzione d'opere redatte in lingua straniera, ma solleva il problema della fedeltà delle traduzioni all'originale, problema che assumerà un ruolo di primo piano nella vita religiosa e politica del XVII secolo.

²³ O. V. Tvorogov, «Opisanie chronik, chronografov i chronografičeskich kompiljacij» [Cronache, cronografi e compilazioni cronografiche] in *Metodičeskoe posobie po opisaniju slavjano-russkich rukopisej dlja Svodnogo kataloga rukopisej, chranjaščichsja v SSSR* [Prontuario di metodologia descrittiva dei manoscritti slavo-russi per il Catalogo generale dei manoscritti conservati in Unione sovietica], Moskv, 1973, pagg. 224-60; J. N. Ščapov, «Nekotorye juridičeskie pamjatniki v slavjanskoj pis'mennosti XII-XV vv» [Alcuni monumenti di argomento giuridico e canonico della letteratura slava dei secoli XII-XV] in *Metodičeskoe posobie po opisaniju slavjano-russkich rukopisej dlja Svodnogo kataloga rukopisej, chranjaščichsja v SSSR* cit., pagg. 261-73; N. J. Bubnov, «Slavjano-russkie prologi» [Prologhi slavo-russi] in *Metodičeskoe posobie po opisaniju slavjano-russkich rukopisej dlja Svodnogo kataloga rukopisej, chranjaščichsja v SSSR* cit., pagg. 274-96; O. V. Tvorogov, *Drevnerusskie chronografy* [I cronografi antico-russi], Leningrad, 1975; J. N. Ščapov, *Vizantijskoe i južno-slavjanskoe pravovoe nasledie na Rusi v XI-XIII vv.* [L'eredità giuridica bizantina e slavo-meridionale nella Rus' dell'XI-XIII secolo], Moskv, 1978.

Per illustrare adeguatamente la specificità del pensiero religioso e politico della Russia, potremmo esaminare il modo in cui il termine zar era percepito, interpretato e applicato a diversi personaggi. Poiché, come sappiamo, il cardine principale del pensiero bizantino era l'idea dell'unicità dell'impero, ne consegue che in tutto l'universo non poteva esserci che un unico imperatore. Tuttavia, la pratica politica degli slavi e dei russi imponeva di assegnare al sovrano il titolo di zar, allo scopo di rilevarne l'importanza nella situazione politica e ai fini dell'identità nazionale. Tralasciando l'uso più antico di quel titolo in quanto attribuito dei principi russi, ci concentreremo su alcuni documenti redatti poco prima della caduta dell'impero d'Oriente, in altre parole un centinaio d'anni prima del 1547. Vediamo così che nelle *Cronache del Concilio di Firenze* di Simeone di Suzdal', datate 1441, il principe Basilio II è chiamato zar, mentre la città di Mosca, sul modello di Costantinopoli, è indicata con l'appellativo di «città imperiale»²⁴. Il principe Basilio si era meritato il titolo di zar per aver prestato soccorso ai dignitari della chiesa che si erano opposti all'unione con la chiesa cattolica proposta dal metropolita Isidoro di Kiev al Concilio di Firenze, e per essersi opposto alla nomina dello stesso Simeone a metropolita di Mosca. Agendo in tal modo, il principe aveva assunto una delle funzioni principali dell'imperatore, cioè la difesa dell'ortodossia. Basilio II è chiamato zar anche nella terza redazione della *Vita di san Sergio di Radonež*, scritta dall'agiografo serbo Pacomio il Logoteta intorno all'anno 1448; in quello stesso testo, Mosca è detta «città sovrana» (*gospodsvujuščij grad*)²⁵. Tra i documenti di carattere più ufficiale ricordiamo infine la lettera dell'arcivescovo di Rostov Bassiano (*Vassian*) al gran principe Ivan III (1480), in cui questi è denominato «zar cristiano delle grandi terre russe» e Mosca è detta «città imperiale»; infine, il canone pasquale del metropolita di Mosca Zosimo (1492), in cui lo stesso principe Ivan è chiamato «il nuovo Costantino», e Mosca «la nuova città di Costantino», rappresenta un documento di carattere più spiccatamente ufficiale²⁶.

Il *Racconto dei principi di Vladimir* fa appello ad un passato storico, peraltro leggendario, e parte dall'idea che nel mondo ortodosso vi possano essere due zar e due imperi (*carstvo*).

²⁴ *Acta Slavica Concilii Florentini: narrationes et documenta - Concilium Florentinum: Documenta et Scriptores*, vol. XI, Roma, 1976, pagg. 70, 75; N. V. Sinicyna, *Tretij Rim. Istoki i evoljucija ruskoj srednevekovoj koncepcii XV-XVI vv.* cit., pagg. 79-84

²⁵ B. M. Kloss, «Žitie Sergija Radonežskogo» [Vita di Sergio Radonežskij] in *Izbrannye trudy* [Opere scelte], vol. I, Moskva, 1998.

²⁶ Aa. Vv., *L'idea di Roma a Mosca. Secoli XV-XVI. Fonti per la storia del pensiero sociale russo* cit., pag. 124.

Il modello russo di *sinfonia* tra sacerdozio e impero indica ancor più chiaramente in che modo l'esperienza bizantina fosse messa in pratica sul territorio nazionale. A prima vista, si direbbe che la storia della Russia, tra il XV e il XVI secolo, sia lontana mille miglia da una sinfonia che sembra assai più spesso violata che non manifestata tramite azioni coordinate. Ciononostante, al di là di quello che può essere il numero di casi concreti, possiamo dire a proposito della *sinfonia* ciò che J. Kologrivov afferma con riferimento alla Santa Russia:

La «Santa Russia» non è santa nel senso morale del termine (poiché tutta la storia russa non fa che contraddire quest'ipotesi), ma perché l'ideale di santità costituisce per essa il valore supremo, di gran lunga superiore a tutti gli altri²⁷.

Il principio della *sinfonia*, formulato nell'Introduzione alla sesta *novella* dell'imperatore Giustiniano e incluso prima negli antichi nomocani russi (*Kormčaja*) e poi, più tardi, nella raccolta degli atti del Concilio del 1551 nota come i *Cento capitoli* [*Stoglav*], ha sempre conservato il suo potere normativo a dispetto delle numerose violazioni commesse nella pratica concreta dei rapporti tra chiesa e stato. Al di là dei frequenti conflitti che si verificavano nelle situazioni concrete, nessuno mise mai in discussione il principio della *sinfonia* e il suo carattere assoluto. Fino alla metà del XVII secolo non vi fu mai alcuna controversia sulla gerarchia tra due poteri, o sull'eventuale superiorità di uno dei due. Va tuttavia sottolineato che la fedeltà a quel principio era assai maggiore tra i membri del clero che non tra gli zar.

Negli antichi testi russi e slavi di diritto canonico, la parola greca *symphonia* è tradotta come «consiglio» (*soveščanie*) o «accordo» (*soglasie*)²⁸.

Sul piano istituzionale, la *sinfonia* era rappresentata dalle sessioni del Santo Concilio, alle quali partecipava lo zar (che spesso prendeva l'iniziativa della loro convocazione), e dalle decisioni prese di comune accordo con lo zar (e spesso anche con la Duma dei boiardi) in merito

²⁷ I. Kologrivov, *Očerki po istorii russkoj svjatosti* [Saggi di storia della santità russa], Bruxelles, 1961, pag. 13.

²⁸ V. N. Benešević, *Drevneslavjanskaja Kormčaja XIV titulov bez tolkovanj* [Raccolta di norme giuridiche degli antichi slavi], vol. I, SPB, 1906, pagg. 739-40; *Id.*, «Zakonodateľ'stvo perioda obrazovanija i ukreplenija Russkogo centralizovannogo gosudarstva» [La legislazione del periodo di formazione e rafforzamento dello stato centralizzato russo] in *Rossijskoe zakonodateľ'stvo X-XX vekov* [La legislazione russa dal X al XX secolo], vol. II, Moskva, 1985, pagg. 337, 357.

tanto agli affari dello stato quanto a quelli della chiesa. Fu così che il Concilio del 1551 (*Stoglavij Sobor*), incaricato della codificazione del diritto ecclesiastico, approvò il codice di diritto civile (*Sudebnik*) promulgato l'anno precedente.

Nei primi anni sessanta del XVI secolo fu composto il *Libro dei gradi genealogici degli zar*, in cui tutta la storia russa a partire dai principi Rjurik e Vladimir era rappresentata come una sequela ininterrotta di relazioni tra clero e impero. Qualche tempo dopo (tra il 1518 e il 1522), Massimo il Greco, citando l'Introduzione alla Novella di Giustiniano nella sua lettera al gran principe Basilio III, attribuisce a quest'ultimo gli appellativi di zar e «Paleologo» e fornisce svariati esempi di sinfonia tra sacerdozio e impero («matrimonio eletto da Dio»): il profeta Mosè e il sacerdote Aronne, Giosuè e il sacerdote Eleazar, il profeta Samuele e il re Davide, e quindi, ai tempi del Nuovo Testamento, il papa Silvestro e l'imperatore Costantino, Giovanni Crisostomo e l'imperatore Arcadio²⁹.

Verso la metà del XVI secolo, la trasformazione del principato di Moscovia in impero russo fu contrassegnata, come già abbiamo detto, dall'istituzione di assemblee legislative (*Zemskij Sobor*) che gli storici paragonano alle istituzioni della politica rappresentativa di alcune nazioni dell'Europa occidentale. In un certo senso, la *sinfonia* tra sacerdozio e impero è completata dall'introduzione di un terzo elemento, ossia la terra (*zemlja*), che altera il modello delle relazioni tra chiesa, stato e società ereditato da Bisanzio.

Ecco come, nel 1585, i diplomatici russi facenti parte della cerchia dei boiardi commentavano i negoziati di pace con la Polonia:

Il nostro sovrano dovrebbe chiedere consiglio a tutta la terra: prima al metropolita e al Santo Concilio, poi ai boiardi e a tutti i membri della Duma, indi a tutti i comandanti dell'esercito e a tutta la terra³⁰.

Il termine *zemlja*, nella particolare connotazione sociale che assume nell'aggettivo *zemskij*, non ha equivalenti nelle lingue occidentali, al pari di altre nozioni chiave della mentalità russa come *pravda*, *sobor*, *sobornost'*. *Zemlja* è il pianeta Terra ma è anche il suolo che calpestiamo, quindi, per estensione, il territorio di una determinata nazione o regio-

²⁹ M. Grek, *Sočinenija* [Opere], parte II, Kazan', 1860.

³⁰ S. M. Solov'ev, *Istorija Rossii s drevnejšich vremen* [Storia della Russia dai tempi più antichi], vol. IV, Moskva, 1960, pagg. 210-11.

ne, quindi la patria. Ma *zemlja* è anche il popolo, la società nel suo insieme, oppure quegli strati della società che potremmo definire «terzo stato», benché l'analogia non sia del tutto corretta. L'espressione «*vsja zemlja*», in altre parole «tutta la terra», comprendeva l'insieme dei territori i cui rappresentanti facevano parte dell'Assemblea, e al tempo stesso testimoniava della presenza fra questi ultimi di individui appartenenti a diverse classi sociali, compresi i mercanti e i cittadini.

A partire dal 1547, le attività del Santo Concilio e dell'Assemblea rappresentativa sono strettamente collegate: alcuni concili (nel 1551, 1580, 1584) vedono la partecipazione di entrambe le assemblee. I santi concili erano più antichi degli *Zemskij Sobor*, che avevano preso dai primi il nome e probabilmente anche alcuni aspetti organizzativi e procedurali. Ma poiché la frontiera tra sfera religiosa e sfera sociale non era netta, le competenze delle assemblee religiose e di quelle secolari non erano definite con precisione: ciò spiega le frequenti sovrapposizioni.

La partecipazione del Santo Concilio alle deliberazioni delle assemblee rappresentative (*Zemskij Sobor*) conferiva l'approvazione suprema alle decisioni prese in quelle sedi, facendone espressione della volontà divina. Il Santo Concilio, inoltre, assumeva un ruolo particolarmente importante al momento dell'elezione del nuovo zar da parte delle assemblee rappresentative. Dopo la morte di Ivan il Terribile, infatti, la monarchia russa cessa di essere ereditaria per divenire, fino al 1613, elettiva. In seguito, l'approvazione da parte dello *Zemskij Sobor* sarebbe diventata un requisito essenziale anche per i nuovi sovrani che possedevano i necessari requisiti ereditari. La questione dei vantaggi e degli svantaggi delle monarchie ereditarie e elettive è stata molto dibattuta³¹.

Nel 1613, come racconta Abraham Palitsyn, lo zar Michele Romanov venne eletto «per volontà di Dio e con la preghiera di tutto il Santo Concilio, tutta l'assemblea dello zar (la Duma dei boiardi) e tutto l'eser-

³¹ L. V. Čerepnin, *Zemskie sobory Russkogo gosudarstva v XVI-XVII vv.* [I concili panrussi degli *zemstvo* dello stato russo nel XVI-XVII secolo], Moskva, 1978, pag. 67; A. A. Zimin, «Zaroždenie Zemskich soborov» [La nascita dei concili panrussi degli *zemstvo*] in *Učenyje zapiski Kazanskogo gosudarstvennogo pedagogičeskogo instituta*, 71, Kazan', 1969, pagg. 16-7; F. De Rocca, *Les assemblées politiques dans la Russie ancienne. Les Zemskie sobors. Etude historique*, Paris, 1899; I. M. Lichnickij, «Forma učastija Osvjaščennogo Sobora v zasedanijach Zemskogo sobora Moskovskogo gosudarstva» [Forme di partecipazione del Concilio ecclesiastico alle sedute del Concilio degli *zemstvo* dello stato della Moscovia] in *Christianskoe čtenie*, 2, 1902, pagg. 223-37 e in *Ibidem*, 4, 1902, pagg. 511-32; N. F. Kapte-rov, «Car' i cerkovnye moskovskie Sobory XVI i XVII stoletij» [Lo zar e i concili ecclesiastici del XVI e XVII secolo] in *Bogoslovskij vestnik*, 10, 1906, pagg. 467-502; *Ibidem*, 12, 1906, pagg. 631-82.

cito, e dalla moltitudine del popolo di ogni rango, e da tutti i cristiani ortodossi»³².

L'analisi comparativa dello *Zemskij Sobor* e dello *Osvjaščennyj Sobor* (Santo Concilio) costituisce un campo di ricerche assai interessante.

L'atteggiamento nei confronti dell'eredità bizantina cambia nel 1589, con l'istituzione del patriarcato di Mosca. La sua carta costitutiva è priva non soltanto di ogni valenza antigreca nell'interpretazione della dottrina della Terza Roma, ma anche di qualsiasi accenno alla caduta della Seconda Roma. La formula, ripetuta tre volte, del «concilio (*sobor*) dei grandi imperi russo e greco» suggerisce l'idea di una coesione metastorica tra i due imperi e di una continuità dell'impero greco, che con l'instaurazione del patriarcato dimostra la propria unità di azione con l'impero russo.

Nel XVII secolo l'atteggiamento nei confronti dell'eredità bizantina si caratterizza da un lato per la venerazione delle reliquie e di altri oggetti sacri provenienti dall'Oriente³³, e dall'altro per una sorta di polarizzazione dei giudizi. L'archimandrita Ignatij Rimskij-Korsakov, ad esempio, si rivolge all'esercito russo in partenza per la prima campagna di Crimea (1687) ricordando ciò che i greci dicevano di Costantinopoli, città imperiale (*Car'grad*) e «trono patrimoniale degli zar di Russia». Rielaborando l'idea della *translatio imperii*, Ignatij cita i tre elementi chiave che testimoniano del trasferimento in Russia dell'impero greco: il battesimo della Russia, il dono della corona degli imperatori greci e dell'impero romano (*Romejskoe carstvo*) fatto dall'imperatore greco Costantino Monomaco al principe russo Vladimir Monomaco, e infine l'avvento al trono (1613) della dinastia Romanov, il cui nome simboleggiava la comunanza di radici con l'impero romano. Lo *starec* Arsenio Suchanov, per contro, aveva un atteggiamento assai più critico nei confronti dei greci. Nei suoi *Dibattiti con i Greci a proposito della fede* (1650), egli sostiene che tutto ciò che i greci avevano di «buono» era stato trasferito a Mosca: l'impero, il patriarcato, i sacri oggetti cristiani. Arsenio sminuisce il rango del patriarca di Costantinopoli e innalza quello del patriarca di Mosca, affermando che quest'ultimo non occupa soltanto la seconda posizione gerarchica, immediatamente dopo il «vescovo di Roma» (il papa), ma è simile al papa san Silvestro. Come già

³² *Skazanie Avraamija Palicyna* [Racconto di Avraamij Policyn], Moskva, 1955, pag. 232.

³³ N. F. Kapterov, *Charakter otnošenij Rossii k pravoslavnomu Vostoku* [Carattere dei rapporti della Russia con l'Oriente ortodosso], Sergiev Posad, 1914.

aveva fatto Ivan il Terribile, Arsenio sostiene inoltre che i russi siano stati cristianizzati non dai greci, bensì dall'apostolo Andrea³⁴.

Tralascieremo di occuparci in questa sede delle interpretazioni politicizzate che dell'eredità bizantina e della Terza Roma sono state date nel XIX e nel XX secolo, in gran parte per ragioni di politica estera. Su tale argomento si troveranno osservazioni critiche assai pertinenti nella recente edizione ampliata dell'opera del bizantinologo Feodor Ivanovič Uspenskij intitolata *La questione orientale* (1923)³⁵. Gli studi scientifici condotti nel XIX e XX secolo sugli argomenti connessi all'eredità bizantina e alla Terza Roma ci hanno consentito di elevarci al di sopra di quel genere di interpretazioni.

In conclusione, ci preme rilevare che nello studiare l'eredità bizantina in Russia è necessario distinguere tra la Bisanzio reale (in tutta la complessità delle sue relazioni sia con il mondo slavo e russo, sia con quello occidentale) e la Bisanzio immaginata, ideologizzata, la cui immagine è stata costantemente deformata nel corso dei secoli.

³⁴ N. V. Sinicyna, *Tretij Rim. Istoki i evoljucija russkoj srednevekovoj koncepcii XV-XVI vv* cit., pagg. 306-17.

³⁵ F. I. Uspenskij, *Istorija Vizantijskoj imperii XI-XV vv. Vostočnyj vopros* [Storia dell'impero bizantino nei secoli XI-XV. La questione orientale], Moskva, 1997, pagg. 643-823; cfr. del medesimo autore, *Kak vznik i razvivalsja v Rossii vostočnyj vopros* [Come nacque e si sviluppò in Russia la questione orientale], SPB, 1887.

I voivodati romeni e l'ecumene ortodossa

Cesare Alzati

1. L'identità ortodossa dei principi romeni

Nel 1648 il papa di Alessandria Ioannikios, rivolgendosi epistolarmente al voivoda di Moldavia Vasile Lupu, lo qualificava «*αὐθέντης εὐσεβέστατος* [piùssimo signore]... *τόπον καὶ τύπον ἐπέχων τῶν ὀρθοδόξοις καὶ ἁγίων βασιλέων*» [che tiene il posto ed è figura dei molto ortodossi e santi imperatori]¹. Queste parole del presule, primo per dignità dopo il patriarca ecumenico, ben esprimono ciò che i voivodati romeni di Valacchia e di Moldavia nell'età della turcocrazia hanno rappresentato per l'ecumene ortodossa.

Lo aveva fattivamente evidenziato pochi anni prima, nel 1642, il Sinodo di Iași², dove i rappresentanti delle grandi cattedre ortodosse, a cominciare dal patriarcato ecumenico, si erano raccolti, sotto la presidenza del voivoda Vasile, per censurare le opinioni protestantizzanti espresse dal defunto patriarca costantinopolitano Cirillo Lukaris³ e da-

¹ P. Năsturel, «*Considérations sur l'idée impériale chez les Roumains*» in *Byzantina*, V, 1973, pag. 413. Ma su questo testo già si era soffermato N. Iorga, *Byzance après Byzance*, București, 1935, 1971², pag. 177 e nota 71; più recentemente cfr. D. Nastase, «*L'idée impériale dans les Pays Roumains et 'le crypto-Empire chrétien' sous la domination ottomane*» in *Σύμμεικτα*, IV, 1981, pag. 237.

² Documentazione al riguardo già in Emanuel a Schelstrate, «*Acta Orientalis ecclesiae contra Lutheri haeresim*» in *Biserica Ortodoxă Română*, Roma, 1739, pagg. 403-5. Su questo Sinodo, estremamente rilevante nella storia dell'ortodossia 'post-bizantina', oltre ai fascicoli commemorativi di *Biserica Ortodoxă Română*, [LX 1942, nn° 9-10, con un saggio di N. M. Popescu apparso anche in *Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istorice*, s. III, XXV, 1942-43] e di *Mitropolia Moldovei* [XVIII, 1942, n° 12; tra gli autori dei contributi: Mitrop. Irineu Mihălcescu e I. Minea], basti qui segnalare il volume di T. Bodogae, *Din istoria Bisericii Ortodoxe de acum 300 de ani. Sinodul de la Iași*, Sibiu, 1943. Più recentemente: E. C. Suttner, «*Der Anteil der Griechen und der Ruthenen an der Synode von Iași*» in *Kirche im Osten*, XVIII, 1975, pagg. 81-9 [cfr. «*Noi date și precizări în legătură cu Sinodul de la Iași din anul 1642*» in *Biserica Ortodoxă Română*, XCIII, 1975, pagg. 1107-13].

³ La documentazione su di lui è stata fatta conoscere in Occidente, con particolare riferi-

re ratifica alla *Confessio fidei* del metropolita ortodosso di Kyiv-Kiev, il moldavo Petru Movilă, testo quest'ultimo redatto originariamente in latino, ma portato in sinodo e approvato nella revisione e traduzione greca di Melezio Syrigos⁴.

A questo concilio fu rappresentata anche la cattedra patriarcale moscovita, istituita alla fine del secolo precedente. Nell'atto sinodale, che nel 1589 ne aveva ratificata l'esistenza, appaiono solennemente riprese l'idea di Terza Roma e l'interpretazione dello *carstvo* (impero) russo quale ultima ed esclusiva sintesi di tutti i precedenti regni cristiani⁵. L'originaria definizione di Filoteo di Pskov in merito a Mosca-Terza Roma⁶ era così sviluppata in quel testo con il chiaro intento di rimarcare la speciale collocazione assunta dalla Moscovia e dal suo zar nel quadro dell'intera ecumene (*v vsej vselennej*)⁷. Di fatto, anche al di là delle concezioni storico-teologiche sorte in ambito moscovita in connessione al rifiuto dell'Ottavo Concilio e sulla scia della caduta di Costantinopoli, lo *carstvo* russo era allora, e sarebbe rimasto ancora per secoli, l'unico organismo politico radicato nella tradizione ortodossa e retto da un monarca autocraticamente libero rispetto a poteri eretici o "pagani"⁸.

mento al mondo non cattolico, già dall'anglicano T. Smith, *Collectanea de Cyrillo Lucario*, London, 1707. Nell'ambito della vastissima bibliografia suscitata dal personaggio, sia permesso qui ricordare i lavori di K. A. Papadopoulos, *Κύριλλος Λούκαρις* [Cirillo Lukaris], Athina, 1949²; Germanos, Metropolitan of Thyateira, *Kyrillos Loukaris*, London, 1951; G. A. Hadjiantoniou, *Protestant Patriarch*, Richmond, 1961.

⁴ A. Malvy e M. Viller, *La confession orthodoxe de Pierre Moghila, Métropolitte de Kiev (1633-1649) approuvée par les Patriarches grecs du XVII^e siècle. Texte latin, (Orientalia Christiana X)*, Roma-Paris, 1927; cfr. O. Bârlea, *De Confessione Orthodoxa Petri Mohila*, Frankfurt am Main, 1948. Per la traduzione greca, divenuta la forma vulgata in seno al mondo ortodosso: N. M. Popescu e G. I. Moisescu, *Ἐρθόδοξος Ὁμολογία. Mărturisirea Ortodoxă. Text grec inedit ms. Parisinus 1265. Text român ed. Buzău 1691*, București, 1942-4. Un acuto profilo della poliedrica personalità culturale del Movilă può vedersi in I. Ševčenko, «The Many Worlds of Peter Mohyla» in *Harvard Ukrainian Studies*, VIII, 1984 [nn° 1/2 = *The Kiev Mohyla Academy. Commemorating the 350th Anniversary of its Founding (1632)*], pagg. 9-44. Sul contributo del Syrigos, mi è gradito ricordare qui il saggio «Un grande teologo ortodosso della prima metà del XVII secolo, Melezio Syrigos» in *Oikoumenikon*, XII, 1972, pagg. 169-78, del compianto professor Mario Ruffini, che nella sede torinese resse per lunghi anni l'insegnamento universitario di Lingua e Letteratura Romana, contribuendo con generoso impegno a far conoscere in Italia le ricchezze della tradizione cristiana orientale, romana in specie.

⁵ N. V. Sinicyna in Aa.Vv., *L'idea di Roma a Mosca, secoli XV-XVI. Fonti per la storia del pensiero sociale russo*, (Da Roma alla Terza Roma. Documenti I), Roma, 1993, pag. 187.

⁶ *Epistola del monaco Filofej del monastero di Eleazar a Pskov a M. G. Misjur' Munechin* (1523 c.): *Ibidem*, pag. 147.

⁷ *Ibidem*, pag. 187.

⁸ Quale esempio dell'enfasi posta su quest'ultimo aspetto, si può vedere il *Racconto sulla presa di Costantinopoli* nel cap. CCVIII del *Cronografo russo* (tra il 1516 e il 1522): *Ibidem*,

Questa situazione faceva ovviamente dello zar di Mosca il primo patrono dell'ortodossia e delle sue chiese, ma lo configurava anche come autorità assolutamente estranea (quando non ostile) nei confronti della Porta (impero turco) e del suo sistema di dominio imperiale, nel quale le popolazioni ortodosse e i quattro antichi patriarcati costituivano una componente rilevante.

Al contrario, i voivodi romeni di quel sistema erano parte organica, pur conservando pienamente in esso la propria specifica identità di principi cristiani ortodossi. In effetti, sebbene essi fossero sottoposti a precisi e sempre più stretti vincoli di dipendenza nei confronti dei sultani ottomani, questi ultimi non cessarono mai di rivolgersi loro con le formule protocollari proprie ai monarchi cristiani⁹ e mai considerarono i voivodati quali territori della *Dar al-islām*¹⁰. Con i signori romeni la figura di principe cristiano si veniva dunque a perpetuare proprio all'interno del quadro istituzionale del potere islamico, trovando nel XVII e XVIII secolo singolare manifestazione tra le mura stesse di Costantinopoli. Nella «Città degli imperatori», divenuta il centro istituzionale della «Casa dell'islam», si compiva infatti a quel tempo la prima cerimonia d'investitura voivodale, ed era allora possibile vedere i «primi fra il popolo del Cristo», preceduti dalla guardia imperiale ottomana, muovere dal palazzo (dove il Gran Vizir accordava loro la conferma) e dirigersi verso la chiesa del Fanar, per ricevervi l'unzione dalle mani del patriarca ecumenico, come avveniva un tempo per gli imperatori ortodossi. Il fastoso corteo, cui anche gli orgogliosi musulmani erano tenuti a inchinarsi riverenti, s'arrestava alle porte della chiesa, dove le truppe acclamavano il designato e lo attendevano per essergli nuovamente scorta, dopo il rito di consacrazione, fino alla sua residenza. Definiti simbolicamente da tale ritualità, i signori dei voivodati romeni non potevano non essere riguardati dal popolo e dal clero ortodosso di Costantinopoli come la riproposizione iconica degli antichi «βασιλείς amanti di Cristo», vera *Byzance après Byzance* secondo la felice espressione di Nicolae Iorga¹¹.

pagg. 129-32; cfr. G. Dell'Agata, «A proposito della Povest' o vzjatii Car'grada» in *Europa Orientalis*, IX, 1990, pagg. 59-79.

⁹ H. Dj. Siruni, «Hasmetlii. Pe marginea titlaturii domnilor români în cancelaria otomană» in *Hrisovul*, II, 1942, pagg. 139-202.

¹⁰ Si veda, tra gli altri, M. Maxim, «L'autonomie de la Moldavie et de la Valachie dans les actes officiels de la Porte, au cours de la seconde moitié du XVI^e siècle» in *Revue des Études Sud-Est Européennes*, XV, 1977, pag. 209; cfr. più recentemente *Id.*, *Țările Române și Înalta Poartă*, București, 1994.

¹¹ Cfr. C. Nicolescu, «Le couronnement – “Încoronăția”. Contribution à l'histoire du cérémonial roumain» in *Revue des Études Sud-Est Européennes*, XIV, 1976, pagg. 661-3; R.

Non può dunque meravigliare il fitto intreccio di contatti e legami sviluppatisi lungo i secoli della turcocrazia tra le istituzioni ecclesiastiche ortodosse dello spazio ottomano e i signori delle terre romene. Al riguardo merita ricordare che nel 1586, quando il grande Geremia II tornò in sede dall'esilio di Rodi e non trovò più né residenza, né chiesa, fu il voivoda di Valacchia, Mihnea II, a porre a disposizione del patriarcato ecumenico la «Casa di Vlad» (*οἰκία τοῦ Βλάτου*) e il Vlah-Seraiu: l'oratorio valacco di Costantinopoli dedicato alla Madre di Dio¹². In questi *ὄσπετια τῶν Βλάχων* (dimore dei valacchi) avrebbero, tra l'altro, avuto luogo assemblee sinodali di non scarso rilievo, tra cui quella che nel 1593 ratificò l'istituzione del patriarcato moscovita¹³. Del resto, se nel 1503 il santo presule Nifon, dopo la seconda deposizione dal trono ecumenico, aveva avviato la serie dei patriarchi costantinopolitani presenti sul suolo romeno, patrocinando nel voivodato valacco la fondazione di due nuove sedi episcopali, è significativo il fatto che dei presuli alternatisi in quel secolo sulla cattedra della Nuova Roma uno solo non raggiunse i due voivodati ortodossi oltre il Danubio¹⁴.

Le terre romene costituirono peraltro in quell'età la meta di vescovi e monaci provenienti dall'intera area ottomana, per i quali Valacchia e Moldavia, oltre a un sicuro e confortevole approdo, rappresentavano la tappa obbligata per eventuali più impegnativi itinerari verso la Rutenia polacco-lituana e la Moscovia.

Già il 15 agosto 1517, quando si svolse ad Argeș – per iniziativa del voivoda valacco Neagoie Basarab – la dedicazione della nuova splendida chiesa del locale monastero, il patriarca ecumenico Theoliptos I ebbe attorno a sé quattro metropolitani e diversi altri ecclesiastici, tra i quali spiccavano gli igumeni dell'Athos con il loro *protos* Gabriele¹⁵. E non diversamente nel 1590, allorché il signore moldavo Petru Șchiopul volle associare al trono il figlio Ștefan, a fianco del locale metropolita, pre-

G. Păun, «Încoronarea în Țara Românească și Moldova în secolul al XVIII-lea» in *Revista Istorică*, V, 1994, pagg. 743-59; V. Barbu e G. Lazăr in *Național și universal în istoria Românilor. Studii oferite Prof. Șerban Papacostea cu ocazia împlinirii a 70 de ani*, București, 1998, pagg. 40-69.

¹² N. Iorga, «Fundațiunile Domnilor români în Epir» in *Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istorice*, s. II, XXXVI, 1913-4, pag. 902.

¹³ N. Iorga, «Nichifor Dascălul exarh patriarhal și legăturile lui cu Țările noastre (1580-1599)» in *Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istorice*, s. II, XXVII, 1904-5, pag. 187.

¹⁴ M. Popescu, *Patriarhii Țarigradului în Țările Române în veacul XVI*, București, 1914.

¹⁵ *Ibidem*, pagg. 26 segg.; cfr. A. Scrima, «Les Roumains et le Mont Athos» in *Le Millénaire du Mont Athos. 963-1963. Actes du «Congresso Internazionale di Studi» à la «Fondazione Giorgio Cini»*, Venise, 3-6 settembre 1963, vol. II, Chevetogne, 1964, pagg. 145-52.

senziarono Geremia II di Costantinopoli, nonché i patriarchi di Antiochia e di Gerusalemme, e il metropolita Ieroteo di Monemvasia¹⁶.

A queste e a numerose altre presenze s'associavano naturalmente generose elargizioni da parte dei voivodi a favore delle diverse istituzioni ortodosse di ambito ottomano, a partire dai monasteri della Santa Montagna. Con riferimento a questi ultimi, le ben note parole di Porfirij Uspenskij, che «nessun popolo ha fatto tanto per l'Athos quanto hanno fatto i romeni»¹⁷, trovano ampia documentazione nel bel volume che a questo tema ha dedicato in anni a noi più vicini Petre Năsturel¹⁸.

Ma non furono soltanto i grandi centri d'area greca (non esclusi Santa Caterina del Sinai e il gerosolimitano San Sava) a beneficiare della fattiva preoccupazione per le istituzioni ecclesiastiche ortodosse che animava i voivodi romeni. Interventi sono attestati sia nella Balcania slava, sia nella Rutenia polacca: in un caso e nell'altro si trattava di ambiti religiosi della cui tradizione ecclesiastica slavona le metropoli romene ancora nel XVII secolo erano pienamente compartecipi.

I nomi di signori ungrovalacchi compaiono così negli obituari dei monasteri serbi di Dečani, Sopočani, Krušedol, e di san Procoro sulla Pčinja, mentre donazioni sono attestate anche ad altre sedi monastiche. Dalla Moldavia elargizioni furono analogamente destinate a Mileševa e Šistovac¹⁹. All'iniziativa dell'ungrovalacco Radu cel Mare è dovuta in territorio bulgaro la rifondazione del monastero Kremikovski presso Sofia, mentre le insegne dei due voivodati appaiono sull'iconostasi del monastero di Rila²⁰. Quanto poi alla rutena Leopoli, la locale importante confraternita stavropigiale si trovava sotto la diretta protezione dei voivodi di Moldavia, in quanto loro fondazione²¹.

Dall'ultima parte del XVI secolo la preoccupazione di assicurare ai grandi centri dell'ortodossia mediterranea sicure e stabili entrate si tradusse nella sottomissione ad essi di fondazioni monastiche presenti in territorio romeno e riccamente dotate. Soprattutto la Valacchia si segnalò in questi donativi, che ebbero nei grandi monasteri dell'Athos i principali beneficiari. Fin dagli ultimi anni del Cinquecento, Xe-

¹⁶ D. Russo, *Studii istorice greco-române*, București, 1939, pag. 70.

¹⁷ P. Uspenskij, *Istoriija Afona* [Storia di Afon], III (2), Sankt Peterburg, 1892, pag. 334.

¹⁸ P. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains. Recherches sur leurs relations du milieu du XIV^e siècle à 1654*, Roma, 1986.

¹⁹ Cfr. M. Beza, *Urme românești în răsăritul ortodox*, București, 1935.

²⁰ R. Andrei, «Mănăstirea Kremikovski ctitorie a lui Radu cel Mare» in *Buletinul Institutului Român din Sofia*, I, 1942, pagg. 477-91.

²¹ Cfr. C. Alzati, *Terra romena tra Oriente e Occidente. Chiese ed etnie nel tardo '500*, Milano, 1982, pagg. 129-230.

nophondos ricevette dunque lo *skit* (priorato monastico) olteniano di Zdralea, Xiropotamu il monastero di Plumbuita, Simonos Petra il monastero bucarestino di san Nicola sulla Dâmbovița. Parallelamente dalla Moldavia sarebbe stato assegnato a Zographu il monastero di san Nicola di Suceava, a Vatopedi quello della Dormizione di Iași, a Xiropotamu il monastero di Secu²².

I vasti orizzonti, che questa ricca trama di contatti veniva dischiudendo ai due voivodati e alle sue chiese, ne rendevano la partecipazione alla comunione ortodossa non mera enunciazione di principio, ma esperienza tangibile e vitale.

Va peraltro osservato come pure la metropolia transilvana (ossia, il terzo organismo ecclesiastico romeno) – benché inserita in un diverso e difficile contesto, egemonizzato da un'aristocrazia ungherese prevalentemente calvinista e da una ricca borghesia "sassone" luterana – abbia nondimeno percepito anch'essa con estrema lucidità la realtà concreta della *sobornost'* ecumenica dell'ortodossia. Nel 1571 l'organismo ecclesiastico ortodosso era risorto nel principato di Transilvania, dopo gli sconvolgimenti provocati dal principe protestante Giovanni Sigismondo Szapolyai, grazie alle pronte iniziative del successore, il cattolico Stefano Báthory. Per mandato di quest'ultimo, il nuovo metropolita Eftimie aveva ricevuto l'ordinazione a Peć, dalle mani del patriarca serbo Makarij²³. Nel quadro di una ritrovata collaborazione con questa risorta metropolia transilvana, il tipografo e diacono Coresi, che precedentemente aveva stampato diversi volumi in lingua romena sotto l'egida delle autorità protestanti, su richiesta del metropolita Ghenadie procedette nel 1580 alla pubblicazione in Sebeș di uno S'bornik' slavone. In questa, come nelle altre edizioni analogamente slavone d'ambito transilvano che immediatamente la precedettero²⁴, possiamo vedere l'esito della generalizzata resistenza messa in atto dal clero e dal popolo nei

²² Al riguardo già N. Iorga, «Muntele Athos în legătură cu Țările noastre» in *Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istorice*, s. II, XXXVI, 1913-4, pag. 41; T. Bodogae, *Ajutoarele românești pentru mănăstirile din Muntele Athos*, Sibiu, 1940, pag. 73.

²³ Edizione dei documenti al riguardo in appendice a N. Iorga, «Ștefan cel Mare, Mihai Viteazul și Mitropolia Ardealului» in *Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istorice*, s. II, XXVII, 1904-5, docc. XIV, XV, pagg. 31-2; cfr. C. Alzati, «"Reforma" și reforma catolică față în față cu Ortodoxia pe pământul românesc în a doua jumătate a secolului al XVI-lea» in *În inima Europei. Studii de istorie religioasă a spațiului românesc*, (*Bibliotheca Rerum Transsilvaniae* XX), Cluj-Napoca, 1998, pagg. 151 segg.

²⁴ Ricordiamo in particolare il *Tetraevangelo* di Lorinț edito ad Alba Iulia nel 1579 (per i diritti di monopolio accordati a quest'iniziativa editoriale: M. Tomescu, «Cartea românească în perioada coresiană» in *Studia Bibliologica*, III, 1, București, 1969, pag. 341; più in generale su Lorinț cfr. E. Mârza, *Din istoria tiparului românesc. Tipografia de la Alba Iulia. 1577-*

confronti delle disposizioni del principe Giovanni Sigismondo, volte a introdurre l'uso della lingua romena nella celebrazione del culto²⁵. Spontaneamente, gli ortodossi del principato s'erano opposti a questa riduttiva etnicizzazione della prassi culturale, riaffermando così la propria partecipazione a un patrimonio ecclesiale condiviso, oltre i confini dell'etnia, con altre chiese e popoli ortodossi. È significativo a tale proposito il fatto che nell'epilogo dello S'bornik' del 1580, come sua sicura autenticazione quale testo ortodosso, si sia sentita l'esigenza di porre l'esplicita menzione dei quattro patriarchi²⁶. In questo riferimento alle supreme cattedre dell'ecumene ortodossa sembra di poter vedere il riflesso di una precisa consapevolezza ecclesiale. In effetti l'ortodossia transilvana, che un contesto confessionale ostile aveva tentato di allontanare dalla sua norma di fede con l'imposizione di una chiesa riformata i cui orizzonti si chiudevano entro gli stretti confini del principato, se nel 1572 per ritrovare le sue strutture canoniche era ricorso alla sede patriarcale della chiesa serba, ora a garanzia dell'autenticità ecclesiale si riappropriava della propria tradizione ecclesiastica slavona nel contesto di una *sobornost'* ecumenica, di cui le quattro cattedre patriarcali costituivano i vertici da tutti riconosciuti.

1702, Sibiu, 1998, pagg. 16-20); il *Piccolo Oktoich'* del 1578, che pare strettamente legato alla precedente pubblicazione (*Ibidem*, pagg. 20-1); il *Salterio* coresiano del 1577 (I. Bianu e N. Hodoș, *Bibliografia Românească Veche*, vol. I, București, 1903, pag. 65); il *Tetraevangelo* di Lavrentie, forse un monaco serbo condotto in Transilvania da Eftimie, la cui opera si sviluppò negli anni 1574-5 (A. Huttman e P. Binder, «Atelierul tipografic al ieromonahului Lavrentie» in *Studia Bibliologica*, III, 2, București, 1969, pagg. 527-37; in particolare per la datazione: G. Blücher, «Contribuții la istoria hîrtiei și a tiparului chirilic din a doua jumătate a secolului al XVI-lea de la Brașov» in *Studia Bibliografica*, pag. 441; A. Mareș, «Un capitol din istoria tiparului românesc din sec. al XVI-lea. Tipăriturile ieromonahului Lavrentie» in *Studii și cercetări de lingvistică*, vol. VIII, București, 1970, pag. 652).

²⁵ L'uso dell'idioma romeno, in luogo dello slavone, nelle celebrazioni culturali s'inseriva in un preciso disegno di protestantizzazione dei romeni di Transilvania messo in atto dal monarca attraverso la cacciata dal principato (al pari dei 'papisti') della gerarchia ortodossa nel 1566 e la sua sostituzione con ecclesiastici di fede calvinista. L'orientamento dottrinale e disciplinare di costoro è ben indicato dai decreti sinodali da loro emessi sotto l'egida principesca; esemplare al riguardo quanto stabilito nel Sinodo di Aiud del 16 ottobre 1569, che espressamente comminò l'allontanamento dal ministero per i sacerdoti che avessero continuato a celebrare con i libri in lingua slavona: N. Iorga, «Ștefan cel Mare, Mihai Viteazul și Mitropolia Ardealului» in *Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istorice*, doc. XI, pagg. 27-8.

²⁶ I. Bianu e N. Hodoș, *Bibliografia Românească Veche* cit., vol. I, pagg. 81-5.

2. I rapporti fecondi con la chiesa cattolica

Questa convergenza nella percezione dell'ecumene e della comunione tra le chiese, non attenuava peraltro le distinte e specifiche fisionomie dei tre organismi metropolitani di cui ci stiamo occupando. A tale riguardo va senz'altro segnalata la peculiare sensibilità ecclesiologica espressamente sviluppatasi in Moldavia tra la fine del XVI e gli inizi del XVII secolo, ossia ai tempi di Petru Șchiopul e dei Movilești, famiglia quest'ultima moldava e ortodossa, ma pure accolta tra l'aristocrazia del regno polacco.

Il 15 ottobre 1588, sotto la signoria di Petru, il metropolita Gheorghe Movilă indirizzò al papa romano Sisto V una lettera, in cui venne professandosi «obbedientissimo figlio della santa chiesa cattolica romana»²⁷. Questo documento avrebbe dovuto essere affidato al cardinale Ippolito Aldobrandini, futuro Clemente VIII, allora presente in Polonia quale legato apostolico; in realtà lo scritto fu deposto nelle mani dell'arcivescovo latino di Leopoli, Demetrio Solikowski. Latori ne furono lo *hatman* del voivodato Ieremia Movilă, fratello del metropolita, e Bartolomeo Bruti, segretario albanese del voivoda, i quali, consegnando la missiva, emisero a loro volta formale atto di adesione alla comunione romana. L'arcivescovo di Leopoli, informandone il papa, affermò che la lettera manifestava un atteggiamento che non era del solo metropolita, ma «del clero greco» e della corte²⁸. In effetti altre testimonianze relative a Agaton di Roman e a Ghedeon di Rădăuți lo confermerebbero²⁹. La risposta di Sisto V, con cui il papa dichiarava di accettare l'atto di sottomissione del metropolita e del voivoda, porta la data del 12 gennaio 1589³⁰.

Va subito segnalato come la dichiarata adesione alla chiesa romana non fosse per niente sentita dal voivoda e dal metropolita di Moldavia come incongrua rispetto a una fattiva partecipazione alla vita dell'ecumene ortodossa, nella quale del resto proprio Petru Șchiopul – come già s'è avuto modo d'osservare – appare profondamente integrato.

Nel 1594, di fronte al tentativo della Porta di fare del voivodato un proprio sangiaccato, la Polonia portò al trono moldavo lo *hatman* Iere-

²⁷ Il documento in A. Theiner, *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum illustrantia*, vol. III, Roma, 1963, pag. 46.

²⁸ *Ibidem*, pag. 49.

²⁹ Cfr. la testimonianza del gesuita Stanislao Warszewicki: *Ibidem*, pagg. 44, 129.

³⁰ C. Karalevskij [/ Korolevskij = J.-F. Charon], «Relațiunile dintre Domnii români și Sfântul Scaun în a doua jumătate a veacului al XVI-lea» in *Revista Catolică*, II, 1913, pag. 202.

mia. Pur in un rinnovato rapporto vassallatico nei confronti del re polacco, il voivodato salvaguardava in tal modo la propria identità istituzionale e Ieremia poteva cingere la corona (sarebbe stata l'ultima volta per i voivodi moldavi, che dopo d'allora furono costretti a sostituire il diadema con la «beretta» inviata dal sultano)³¹.

Credente di sincera e convinta religiosità, Ieremia venne anch'egli intessendo rapporti particolarmente intensi con i grandi centri ecclesiastici dell'ecumene ortodossa: generoso fu il suo interessamento per l'Athos e per il patriarcato ecumenico. In particolare con il luogotenente di quest'ultimo, il papa d'Alessandria Melezio Pigas, intrecciò un'impugnata corrispondenza, per ottenere l'elevazione della cattedra metropolitana del fratello al rango arcivescovile³². Ieremia non evitò d'inserirsi anche nelle questioni susseguite all'Unione ecclesiastica rutena (1595-96), schierandosi a fianco della Confraternita stavropigiale leopolitana e di quanti con essa avevano rifiutato l'adesione alla comunione cattolica, facendosi interprete di costoro presso il monarca polacco, benché non fosse vassallo e si sostenesse grazie al suo appoggio militare³³.

Prendendo peraltro sul serio l'unione dichiarata con le gerarchie moldave nel 1588, egli accordò ogni appoggio al vescovo latino Bernardino Quirini, garantendone il sostentamento e difendendone i diritti, ancora una volta di fronte alle intromissioni polacche³⁴.

L'intesa con questo presule di formazione candiotto-veneta diede risultati assolutamente singolari nel contesto dell'Europa del tempo dilaniata dalle contese confessionali. Il vescovo latino abolì l'uso del calendario gregoriano presso quelle comunità latine in cui era stato introdotto³⁵ e regolò lo stato coniugale del clero sulla base della tradizione canonica greca³⁶; d'altra parte chiese che fosse fatto cessare l'uso del rebattesimo dei fedeli latini entrati per ragioni matrimoniali nella chiesa 'greca'³⁷.

³¹ Cfr. M. Maxim, «L'autonomie de la Moldavie et de la Valachie dans les actes officiels de la Porte, au cours de la seconde moitié du XVI^e siècle» in *Revue des Etudes Sud-Est Européennes* cit., pagg. 211, 221. Per la corona di Geremia: I. Corfus, «Odoarele Movileștilor rămase în Polonia. Contribuții la istoria artei și a prețurilor» in *Studii*, XXV, 1, 1972, pag. 38.

³² Cfr. C. Alzati, *Terra romena tra Oriente e Occidente. Chiese ed etnie nel tardo '500* cit., pagg. 236-7.

³³ *Ibidem*, pagg. 226 segg.

³⁴ *Ibidem*, pagg. 292 segg.

³⁵ La testimonianza diretta dello stesso presule latino in C. Karalevskij, «Bernardino Quirini episcop de Argeș» in *Revista Catolică*, IV, 1915, pagg. 527-8.

³⁶ *Ibidem*, pag. 525.

³⁷ *Ibidem*, pag. 530.

Si instaurò così tra la gerarchia ortodossa e il vescovo cattolico una convergenza, assolutamente singolare per quell'età. E se nel giorno dell'Epifania il presule latino si recava con la propria croce alla celebrazione presieduta dal metropolita greco per partecipare al rito ortodosso di benedizione dell'acqua³⁸, il voivoda con la gerarchia ortodossa e tutta la corte prendevano a loro volta parte alla processione eucaristica in occasione della festa cattolica del Corpus Domini³⁹.

È dunque perfettamente coerente con tale quadro la testimonianza in merito all'uso del voivoda di recarsi a ricevere l'eucaristia all'altare greco e a quello latino indifferentemente⁴⁰.

Gli sviluppi della crociata imperiale antiottomana a cavallo dell'anno 1600 impedirono il consolidarsi di questa esperienza ecclesiale. La sua rilevanza ecclesiologica non ha bisogno di particolari sottolineature: è di per sé evidente. Fu comunque un'esperienza priva di concrete prospettive storiche. In effetti, se in ambito ortodosso (con rare eccezioni, quali l'area antiochena⁴¹) qualsiasi rapporto con Roma tendeva ad essere interpretato come adesione all'eresia latina, la Santa Sede dopo il Concilio Tridentino era nell'impossibilità di configurare un'unione che non si traducesse in una dipendenza istituzionale rigorosamente definita e in un'interruzione dei rapporti con gli «scismatici»⁴².

³⁸ B. P. Hasdeu, «Documente inedite din Biblioteca Doria-Pamfiliană din Roma relative la istoria Catolicismului în România. 1601-1606» in *Columna lui Traian*, vol. VII, 1876, pag. 315. Per la contemporanea frequentazione delle chiese greche ad opera dei fedeli latini, sulla scia del loro vescovo: *Ibidem*, pag. 320.

³⁹ *Ibidem*, pag. 315; C. Karalevskij, «Bernardino Quirini episcop de Argeș» in *Revista Catolică* cit., pagg. 527-8. Per le premesse candiotto-venete a tale comportamento del vescovo latino, già provinciale francescano a Creta: C. Alzati, «Influssi candiotto-veneti nella vita religiosa delle terre romene in età post-tridentina» in *Italia e Romania: due popoli e due storie a confronto* (Convegno di studi, Fondazione Cini, Venezia, 6-10 marzo 1995), Firenze, 1998, pag. 169-89 (trad. rom. in *În inima Europei* [cit. n. 23], pagg. 113-39).

⁴⁰ E. De Hurmuzaki, *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. VIII (1376-1650), București, 1894, pag. 309.

⁴¹ B. Homsey, *Les capitulations et la protection des chrétiens au Proche Orient aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Harissa, 1956, pagg. 348-77.

⁴² Sull'evoluzione ecclesiologica e canonistica determinatasi dopo la chiusura del Concilio di Trento nella configurazione dei rapporti tra la Sede romana e le chiese orientali non si può che rinviare al classico lavoro di V. Peri, *Chiesa Romana e «Rito» Greco*, Brescia, 1975 (Testi e ricerche di Scienze religiose, IX); cfr. *Id.*, «L'unione della Chiesa orientale con Roma. Il moderno regime canonico occidentale nel suo sviluppo storico» in *Aevum*, LVIII, 1984, pagg. 439-98.

3. *La fioritura culturale ortodossa e l'influenza dell'ellenismo*

La fattiva partecipazione dei due voivodati d'Ungrovalacchia e di Moldavia alla vita dell'ecumene ortodossa nell'età della turcocrazia avrebbe trovato ulteriore rafforzamento con l'espansione dell'ellenismo nel corso del XVII secolo e la preminenza in tale contesto progressivamente acquisita dall'elemento fanariota.

Se pensiamo a una figura come Dositeo di Gerusalemme, il carattere unitario della vita ecclesiastica dell'ecumene ortodossa a cavallo tra Sei e Settecento ci appare con singolare evidenza, analogamente alla centralità che in tale contesto assumevano i due voivodati romeni. È a Iași che il patriarca gerosolimitano fondò la tipografia da cui uscì nel 1680 la *Confessio* nota con il suo nome, ma della quale furono compartecipi il patriarca ecumenico Dionysios IV Muslim e i suoi predecessori Partenio IV, Clemente e Metodio III⁴³. Ed è in terra valacca, a Buzău, che nel 1691 la già ricordata *Orthodoxa confessio fidei* di Petru Movilă, nel testo recepito del Syrigos, ebbe la prima traduzione, quella romena ad opera di Radu Greceanu: *Pravoslavnică Mărturisire*⁴⁴.

Un ulteriore aspetto mi preme sottolineare di quella fase della vita ecclesiastica ortodossa. Resa possibile e chiaramente segnata dall'egemonia culturale dell'ellenismo, essa fu peraltro caratterizzata anche da una speciale attenzione e valorizzazione delle realtà locali.

Antim Ivireanul giunse da Costantinopoli in Valacchia, e qui nei primi anni del XVIII secolo poté creare libri e strumenti tipografici con caratteri greco-arabi per gli ortodossi del patriarcato antiocheno, nonché inviare al re Vaxt'ang IV personale e attrezzature per l'avvio dell'attività tipografica in Georgia⁴⁵. Questo stesso Antim, educato dall'ellenismo ad essere cittadino dell'intera ecumene ortodossa, fu peraltro colui che attraverso le sue omelie pose le basi della retorica romena e dotò la chiesa valacca, di cui divenne metropolita, di una serie quasi completa

⁴³ S. Runciman, *The Great Church in Captivity. A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Great War of Independence*, Cambridge, 1968, pagg. 350-3. Sull'edizione di questo testo in terra moldava si può vedere, tra gli altri, I. Bria, «300 de ani de la apariția Mărturisirii lui Dositei patriarhul Ierusalimului» in *Orthodoxia*, XXIV, 1972, pagg. 617-21. Sulla vasta attività svolta da questo patriarca aghiopolita nello spazio romeno, si rinvia al volume di I. V. Dură apparso nel 1977 ad Atene.

⁴⁴ Per il testo di tale traduzione cfr. nota 4.

⁴⁵ Una presentazione dell'eccezionale figura di Antim, e della sua attività tipografica svolta in terra romena, ma al servizio di tutta l'ortodossia, è stata offerta in ambito italiano ancora una volta da M. Ruffini, «Il metropolita Valacco Antim Ivireanul» in *Oikoumenikon*, III, 1966, pagg. 357-98.

di testi liturgici in romeno, che sarebbero stati di fondamentale rilievo per la storia della lingua non meno che per quella del culto⁴⁶.

Un ultimo riflesso di questo clima mi sembra percepibile nella straordinaria comunità monastica cresciuta attorno a Paisij Veličkovskij. Al di là del magistero di questo grande padre spirituale, la sua vicenda appare anch'essa inscindibile dall'esperienza di unità, su base culturale e spirituale, vissuta dalla comunione ortodossa nello spazio ottomano durante il XVIII secolo. Non a caso egli, ucraino, nel rifiuto dello scolasticismo kjoviense trovò la sua patria spirituale tra le terre romene e l'Athos e, stabilitosi infine nella moldava Neamț, qui raccolse centinaia di monaci, romeni e russi, ucraini e greci, bulgari e serbi, accomunati da una medesima ispirazione interiore e, sul piano intellettuale, da una condivisa attenzione alla tradizione ecclesiastica e alle forme linguistiche attraverso cui essa era venuta esprimendosi⁴⁷.

Quella che era stata l'ecumenicità di Costantinopoli e del suo impero, riproposta – sotto l'egida della Porta – dal convergere dei popoli ortodossi e delle loro chiese attorno al patriarcato ecumenico, nella comunità paisiana veniva trasfigurandosi in dimensione dello spirito.

Tale evoluzione voleva dire garantire alla secolare esperienza di comunione dell'ecumene ortodossa la possibilità di sussistere, come patrimonio interiore, anche al di là degli sconvolgimenti, che stavano per investire le tradizionali strutture della vita politica e sociale (ma anche ecclesiastica) dei popoli eredi dell'antico *Commonwealth* bizantino.

Peraltro, di fronte a tale processo di spiritualizzazione e d'interiorizzazione dell'ecumenicità, non si può dimenticare che la grandezza della Nuova Roma e del suo *Commonwealth* – anche nelle riproposizioni iconiche dell'età della turcocrazia – è consistita proprio nel non essere semplice petizione di principio, ma traduzione di quel principio in concrete forme istituzionali, giuridicamente definite.

⁴⁶ Cfr. N. Cartoian, *Istoria Literaturii Române Vecchi* (1940-1945), a cura di. D. Simonescu e D. Zamfirescu, București, 1980, pagg. 400-16.

⁴⁷ L'Autobiografia di Paisij è stata pubblicata in traduzione italiana dai Fratelli Contemporanei di Gesù nel 1988, quale volume X della Collana «Scritti Monastici» dell'Abbazia di Praglia, sulla base del ms. 54 del fondo Jacimirskij (ora 58, 13.3.26) dell'Accademia russa di San Pietroburgo, con puntualizzazioni in merito al testo slavone edito da A. E. N. Tachiaos, *The Revival of Byzantine Mysticism among Slavs and Romanians in the XVIIIth Century. Texts relating to the Life and Activity of Paisy Velichkovsky (1722-1794)*, Saloniki, 1986, pagg. 3-91. Su Paisij e l'irradiazione della sua opera si vedano recentemente i contributi raccolti in Aa. Vv., *Paisij, lo starec*. Atti del III Convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa, «Paisij Veličkovskij e il suo movimento spirituale», Bose, 20-23 settembre 1995, a cura di A. Mainardi, Magnano, 1997.

In questo senso la comunità monastica di Neamț, e soprattutto la sua dispersione dopo la morte di Paisij nel 1794, può essere letta come il segno che la realtà ideale e istituzionale della *Byzance après Byzance* stava ormai per esaurire la sua parabola, sicché per l'ecumene ortodossa veniva aprendosi una nuova fase storica, in cui sarebbe divenuto necessario ricercare nuovi equilibri interni e riformulare le modalità istituzionali della propria comunione.

Modelli occidentali e modernizzazione del mondo ortodosso nell'epoca illuminista

Matei Cazacu

1. *La diffusione dell'Illuminismo e la modernizzazione delle società ortodosse*

Nell'Europa orientale e sudorientale, l'epoca dei Lumi si colloca generalmente tra il 1750 e il 1830, anche se in certi casi alcune differenze in ambito regionale possono abbreviarne o prolungarne la durata. Gli studiosi occidentali dell'Illuminismo, preferiscono solitamente la datazione 1715-89, che, come afferma lo storico italiano Giuseppe Ricuperati:

Va benissimo per la Francia, l'Italia, la Spagna. Può essere meno indicativa per l'Inghilterra, la Germania, l'Austria, i paesi balcanici e soprattutto la Russia. Si tratta in ogni caso di una ripartizione cronologica che a grandi linee comprende i diversi momenti e ritmi dell'Illuminismo europeo, dalla fase iniziale (1715-48), alla maturità (1748-72), al tramonto (1772-89) ¹.

È impossibile enumerare in questo saggio la moltitudine d'idee nuove messe in circolazione o semplicemente sviluppate dai filosofi illuministi: ci si limita pertanto a segnalare quelle che hanno circolato o sono state adottate nel mondo ortodosso.

Anticipando le conclusioni di questo saggio, si potrebbe affermare che l'epoca dei Lumi ha segnato da un lato la fine dell'idea di un «*Commonwealth* ortodosso» raggruppato intorno alla Grande chiesa di Costantinopoli e alla comunità del Monte Athos, dall'altro la comparsa e il

¹ G. Ricuperati, «Il pensiero politico degli illuministi» in L. Firpo (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, Torino, 1975, pag. 249; per la Grecia, si veda C. T. Dimararas, *La Grèce au temps des Lumières*, (*Études de philologie et d'histoire* 9), Genève, 1969, pag. IX; per i paesi romeni, si veda invece V. Georgescu, *Political Ideas and the Enlightenment in the Romanian Principalities 1750-1831*, New York, 1971, pag. 12.

progressivo rafforzamento sia delle chiese nazionali subordinate ai rispettivi stati (chiese autocefale di fatto se non di diritto), sia delle nazioni e degli stati in quanto entità opposte alla «nazionalità ortodossa»² o *Konfessionsnationalität*³ medievale («greci» contro «latini»), e infine l'intensificarsi dei conflitti d'interesse e delle guerre tra nazioni divenute nemiche a dispetto della fede comune.

Il punto di partenza di questo vero e proprio balzo in avanti sul piano concettuale è indubbiamente l'apparizione in Francia, sotto il regno di Luigi XIV, dell'idea di una società perfettibile per mezzo di riforme che tendano a valorizzare le risorse naturali e le energie umane, di attività finalizzate all'organizzazione della vita produttiva a vantaggio del bene comune. Quella pratica, se non l'idea stessa, era certamente più antica in Europa occidentale, ove tale missione era attribuita allo stato, come dimostrano le *Polizeiordnungen* degli stati germanici e scandinavi, o le grandi ordinanze di Colbert in Francia⁴. L'idea aveva come corollario una rottura sempre più netta con la tradizionale mentalità cristiana che vedeva nella società umana uno specchio o immagine della legge divina, perfetta per definizione e quindi immutabile. A livello immediato, la rottura è evidente soprattutto nei confronti della vecchia filosofia, essenzialmente negativa o passiva, dell'amministrazione pubblica quale era praticata ad esempio in Russia o nei principati romeni della Valacchia e della Moldavia. Scrive Marc Raeff: «Al fine di preservare l'ortodossia, era sufficiente mantenere l'ordine e la pace all'interno, amministrare la giustizia e difendere il paese contro i nemici esterni»⁵.

A ciò si aggiunga la reticenza nei confronti di qualsiasi novità – con la sola eccezione dell'ambito fiscale, in cui gli stati hanno sempre fornito prova di grande immaginazione – e la volontà di conformarsi ai modelli di pietà e munificenza dei re e degli imperatori antichi.

I primi rappresentanti del nuovo spirito nel mondo ortodosso sono lo zar Pietro il Grande e Caterina II di Russia, e i principi greci fanarioti della Moldavia (a partire dal 1709) e della Valacchia (dal 1716). I modelli da cui quegli innovatori traevano ispirazione sono ben noti: l'Europa protestante (luterana e calvinista) ad est del Reno per la Russia,

² C. I. Andreescu, «Despre o naționalitate ortodoxă» in *Biserica Ortodoxă Română*, 52, 1934, pagg. 588-625.

³ E. Turczynski, «The National Movement in the Greek Orthodox Church in the Habsburg Monarchy» in *Austrian History Yearbook*, 3/3, 1967, pagg. 83-128.

⁴ P. Hazard, *La crise de la conscience européenne (1688-1715)*, Paris, 1935; F. Rouvillois, *L'invention du progrès. Aux origines de la pensée totalitaire (1680-1730)*, Paris, 1996.

⁵ M. Raeff, *Comprendre l'Ancien Régime russe. État et société en Russie impériale: essai d'interprétation*, Paris, 1982, pagg. 19-20.

l'Austria e l'Italia settentrionale (cattoliche) per i principi fanarioti come Nicola e soprattutto Costantino Mavrocordato (che regnano, con alcune interruzioni, dal 1709 al 1769) e, nella seconda metà del secolo, per Alessandro Ipsilanti⁶.

Nei loro rapporti con la chiesa ortodossa, Pietro il Grande e Caterina II si comportano in maniera diversa rispetto ai fanarioti. In Russia, la chiesa è riorganizzata senza troppi riguardi e sottoposta all'autorità dello stato mediante la soppressione del patriarcato e la creazione del Santo Sinodo ispirato al modello protestante, la secolarizzazione dei beni ecclesiastici e la trasformazione forzata dei monasteri in ospedali, ospizi e prigioni, la corresponsione di salari al clero, la separazione dell'insegnamento laico da quello religioso, e altri provvedimenti simili⁷.

Nei principati romeni, invece, la chiesa è coinvolta nelle grandi riforme dei principi fanarioti: soppressione della servitù e di alcune imposte alquanto impopolari, creazione di un vero e proprio corpo di funzionari dello stato; è ostacolata nel suo esercizio del diritto di giustizia dalla promulgazione dei Codici giuridici e dalla creazione di tribunali speciali per le cause penali, civili e criminali, ma in ogni modo viene indirizzata verso attività a carattere sociale quali la gestione degli ospedali, degli orfanotrofi, delle scuole e delle stamperie, e più tardi, seguendo il modello russo, anche dei penitenziari⁸.

A partire dal XVI secolo, inoltre, i fanarioti incoraggiano la diffusione della lingua vernacolare nel culto religioso mediante la traduzione e la diffusione dei libri liturgici, fino alla traduzione della Bibbia in lingua romena (1688)⁹. In compenso, essi conservano il greco antico come lingua dell'istruzione superiore nelle Accademie principesche di Buca-

⁶ *Ibidem*, pagg. 37 segg., 57 segg.; F. Constantiniu e S. Papacostea, «Les réformes des premiers Phanariotes en Moldavie et en Valachie: essai d'interprétation» in *Balkan Studies*, XIII, 1, 1972, pagg. 89-117; S. Papacostea, *Oltenia sub stăpânirea austriacă (1718-1739)*, București, 1972; C. C. Giurescu, «Un remarquable prince phanariote: Alexandru Ypsilanti, voévode de Valachie et de Moldavie» in *Symposium*, 1974, pagg. 61-70.

⁷ M. Raeff, *Comprendre l'Ancien Régime russe. Etat et société en Russie impériale: essai d'interprétation* cit., pagg. 34-5; I. de Madariaga, *La Russie au temps de la Grande Catherine*, Paris, 1987, pagg. 538-57; J. M. Billington, *The Icon and the Axe. An Interpretative History of Russian Culture*, New York, 1966, pagg. 163-73.

⁸ F. Constantiniu e S. Papacostea, «Les réformes des premiers Phanariotes en Moldavie et en Valachie: essai d'interprétation» in *Balkan Studies* cit.; G. I. Bratianu, «Două veacuri de la reforma lui Constantin Mavrocordat, 1746-1946» in *Analele Academiei Române, Memoriile Secțiunii Istorice*, s. III-a, vol. XXIX, 1947, pagg. 391-461.

⁹ D. Ghetie e A. Mareș, *Originile scrisului în limba română*, București, 1985; V. Câdea, *Rățiunea dominantă. Contribuții la istoria umanismului românesc*, Cluj-Napoca, 1979, pagg. 83-105; N. Iorga, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea (1688-1821)*, I, București, 1901 (rist. 1969), pagg. 333-5, 429-35.

rest e di Iași, dove sono formate le élite di tutti i popoli balcanici e dove s'insegnano anche il latino, l'italiano, il francese e il tedesco¹⁰.

Parallelamente a queste evoluzioni degli stati ortodossi, le élite ecclesiastiche – che spesso formavano un tutt'uno con le aristocrazie intellettuali ed economiche (mercanti, banchieri, uomini d'affari) greche, serbe e bulgare, con le quali condividono una straordinaria mobilità geografica e un'enorme curiosità per il «commercio d'idee» – scoprono nelle opere e nella pratica politica dell'Illuminismo alcune nozioni fondamentali. Si tratta di concetti quali il contratto sociale e la critica del dispotismo, la relatività di usi e costumi, il valore delle scienze esatte e applicate, l'esaltazione della ragione e del libero arbitrio, la legittimità del potere che emana dal popolo e non più dalla grazia divina, la valenza militante della storiografia, la critica della religione e delle «superstizioni»; in seguito, la rivoluzione francese diffonderà i principi dell'uguaglianza tra gli uomini e della libertà per i singoli individui e i popoli, oltre alla consapevolezza della funzione elevatrice dell'istruzione e del ruolo della cultura popolare come depositaria della saggezza ancestrale delle nazioni¹¹.

Di fronte a quella vera e propria rivoluzione dello spirito, l'ortodossia – o le chiese ortodosse – hanno reagito in maniera differente. La Grande chiesa di Costantinopoli, sottomessa alla dominazione ottomana e desiderosa di conservare lo *status quo* che le consentiva di esercitare la supremazia sul *Rûm millet*, il popolo cristiano ortodosso, condannò Voltaire e gli empi scritti dell'epoca, introdusse la censura ecclesiastica sulle opere a stampa e diresse a partire dal 1791 una sorta di «campagna concertata» (così la definisce C. T. Dimaras) contro la Francia rivoluzionaria e i suoi complici¹².

¹⁰ A. Camariano-Cioran, *Les Académies princières de București et de Jassy et leurs professeurs*, (Institute for Balkan Studies 142), Saloniki, 1974, *passim*.

¹¹ E. Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, Paris, 1966; G. Ricuperati, «Il pensiero politico degli illuministi» in L. Firpo (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali* cit., *passim*; D. Popovici, *La Littérature roumaine à l'époque des Lumières*, Sibiu, 1945; A. Dutu, «Les Lumières en Moldavie et le contexte sud-est européen» in *Revue roumaine d'histoire*, VI, 1967, pagg. 275-87; *Id.*, «Tradition and innovation in the Romanian Enlightenment» in *Rumanian Studies*, II, 1973, pagg. 104-19; C. T. Dimaras, *La Grèce au temps des Lumières* cit., pagg. 103-32; Aa.Vv., *Les Lumières en Hongrie, en Europe centrale et en Europe orientale*, Budapest, 1971-7, 3 voll.; O. Papadima, *Ipostaze ale iluminismului românesc*, București, 1975, pagg. 38-60; H. Sundhausen, *Der Einfluss der Harderschen Ideen auf die Nationsbildung der Völkern der Habsburger Monarchie*, München, 1973; P. Teodor, *Interferențe iluministe europene*, Cluj-Napoca, 1984; V. Georgescu, *Istoria ideilor politice românești (1369-1878)*, München, 1987, *passim*.

¹² C. T. Dimaras, *La Grèce au temps des Lumières* cit., pag. 40.

Questo stesso atteggiamento indusse il patriarca a condannare la rivoluzione greca del 1821, cosa che non impedì ai turchi di condannare a morte lo stesso patriarca e numerosi ecclesiastici¹³.

Vi era tuttavia un altro movimento di reazione ai dissesti del tempo che mirava a fare ritorno alle fonti originarie e dimenticate dell'ortodossia: quella corrente di pensiero si riallacciava alle correnti filocaliche dello *starec* Paisij Veličkovskij (1722-94), attivo in Moldavia dal 1769¹⁴, di Macario Notaras di Corinto (1731-1805) e di Nicodemo l'Aghiorita (1749-1809), curatori della Filocalia greca pubblicata a Venezia nel 1782¹⁵. La Filocalia è una raccolta di testi ascetici e mistici tradotti in romeno nel 1769 e in russo tra il 1877 e il 1889 (stando alla data di stampa), che in seguito avrebbero esercitato un influsso decisivo sul pensiero dei grandi teologi russi della prima metà del XX secolo: Vladimir Solov'ev, Sergej Bulgakov e Nikolaj Berdjaev, la cui azione culturale esula tuttavia dall'argomento di questa trattazione. Al di fuori degli ambienti monastici e filosofici, tuttavia, il movimento filocalico non ebbe mai la diffusione e il vigore che sarebbero stati necessari per rinnovare il vissuto religioso dell'ortodossia¹⁶.

A partire dal 1789, d'altro canto, il radicamento della Grande chiesa su posizioni intransigenti è all'origine del dissidio con le élite greche che, nel 1830, avrebbero fondato lo stato indipendente su basi ben diverse. Lo stesso vale per le élite degli altri popoli balcanici, che nel patriarcato di Costantinopoli vedevano soltanto l'origine della supremazia – in campo ecclesiastico e politico – dei fanarioti e dei greci su serbi, bulgari e romeni, dimenticando troppo spesso che la stessa Grande chiesa era stata, per più di un millennio, la fedele custode della straordinaria ricchezza spirituale dell'ortodossia.

¹³ M. Cazacu, «La “mort infâme”. Décapitation et exposition des têtes à Istanbul (XV^e-XIX^e siècles)» in G. Veinstein (a cura di), *Les Ottomans et la Mort. Permanences et mutation*, Leiden, 1996, pagg. 281-2.

¹⁴ A. E. Tachiaos, *The Revival of Byzantine Mysticism among Slavs and Romanians in the XVIIIth Century. Texts relating to the Life and Activity of Paisy Velichkovsky (1722-1794)*, Saloniki, 1986; M. Pacurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe române*, vol. II, București, 1994², pagg. 561-9.

¹⁵ G. Podskalsky, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens*, München, 1988, pagg. 372-4, 377-82; Sfintul Nicodem Aghioritul, *Carte foarte folositoare de suflet. Sfaturi crate dubovnic, traducere din greceste de prof. Alexandru Elian*, Timișoara, 1986. L'*Exomoligitarion* è una traduzione delle opere del gesuita italiano Paolo Segneri (1624-94), *Il penitente istruito* (1669) e *Il confessore istruito* (1672).

¹⁶ Si veda D. Zamfirescu, *Paisianismul. Un moment românesc în istoria spiritualității europene*, București, 1996.

L'ortodossia e il mondo ortodosso, quando l'Europa orientale e sudorientale fanno il loro ingresso nell'epoca dei Lumi, si consideravano ormai da diversi secoli come una fortezza assediata da più parti da nemici possenti, alcuni dei quali condividevano con essa la fede cristiana. Il primo nemico era evidentemente il cattolicesimo, introdotto nella regione da due stati quali la Polonia e l'Ungheria, che avevano assunto il ruolo di missionari votati alla conversione degli «scismatici» ortodossi; in questo compito, Polonia e Ungheria erano state affiancate per ben tre secoli (1226-1525), nelle aree settentrionali e nordorientali della regione, dall'Ordine dei cavalieri teutonici. Ma se nel 1525 quest'ultimo si era secolarizzato e insediato nella Prussia occidentale trasformata in ducato ereditario, i sovrani ungheresi e polacchi avevano però continuato a diffondere il cattolicesimo in Transilvania, nei Balcani e in Ucraina, erigendosi a protettori dei fedeli cattolici di Valacchia e Moldavia. Quella vasta impresa era stata sostenuta dai nuovi ordini monastici apparsi nel XIII secolo, soprattutto dai domenicani e dai francescani, entusiasti dalla prospettiva di un'unione (o riunione) con i greci ortodossi all'indomani della quarta crociata e della creazione dell'impero latino di Costantinopoli; in seguito, l'opera di evangelizzazione dei sovrani ungheresi e polacchi era stata ufficialmente avallata dai Concili di Lione (1274) e di Firenze-Ferrara (1439)¹⁷.

D'altro canto, il mondo ortodosso conosceva il pericolo islamico già dallo VIII secolo: di volta in volta i musulmani arabi, persiani, turchi selgiuchidi avevano occupato i territori dell'impero cristiano d'Oriente, riuscendo addirittura a stringere ripetutamente d'assedio Costantinopoli e aprendo profonde spaccature non solo nella mappa dell'ortodossia del Vicino e Medio Oriente ma anche della penisola balcanica. Nel 1453, infine, i musulmani avevano osato impadronirsi dello stesso impero d'Oriente e della sua capitale Costantinopoli, città protetta da Dio e città imperiale per eccellenza.

Il cattolicesimo, a sua volta, messo a confronto con il protestantesimo, aveva ceduto il passo in Europa settentrionale e centrale a nuovi slanci missionari che avevano raggiunto la Polonia e persino la Russia moscovita, la Boemia, l'Ungheria e la Transilvania. Applicando – con forte anticipo rispetto alla pace religiosa di Augsburg – il principio riassunto nella formula *cuius regio eius religio*, i sassoni luterani e gli ungheresi calvinisti della Transilvania avevano intrapreso già dal 1544

¹⁷ Tra la ricca bibliografia sull'argomento, si veda S. Papacostea, *Românii în secolul al XIII-lea. Între Cruciadă și Imperiul mongol*, București, 1993.

un'opera di conversione dei romeni ortodossi che si sarebbe interrotta soltanto un secolo e mezzo più tardi con l'occupazione della provincia da parte degli austriaci¹⁸.

La reazione in difesa dell'ortodossia si manifesta, in maniera più o meno violenta, nella Russia moscovita e nella Moldavia a partire dal XVI secolo, proprio nel momento in cui i circoli protestanti della Germania (Urach e Tübingen) e più tardi dei Paesi Bassi avviavano un dialogo con i patriarchi di Costantinopoli in vista di un riavvicinamento sul piano confessionale, poi culminato con la conversione del patriarca Cirillo Lukaris¹⁹.

Queste iniziative coincidono con una nuova fioritura della chiesa cattolica: il Concilio di Trento segna l'inizio di una fase di riforma, sostenuta per ben due secoli dallo zelo dei gesuiti, dei cappuccini e degli altri ordini monastici. La controffensiva cattolica si dirige anche verso gli ortodossi, con la creazione dei Collegi greci di Roma e Venezia e della congregazione *De Propaganda Fide*: le unioni alla chiesa romana dei siro-malabarici, degli ucraini (Brest, 1595) e dei romeni di Transilvania (1701) non sono che testimonianze di quel nuovo slancio missionario²⁰. Il XVII secolo è inoltre contrassegnato da discussioni e polemiche d'argomento dogmatico tra ortodossi (greci, ruteni e romeni), protestanti e cattolici, condotte attraverso sinodi e pubblicazioni destinate a durare fino al 1723, quando la Grande chiesa di Costantinopoli interromperà il dialogo²¹.

Alle soglie del XVIII secolo, infine, è l'Austria a rappresentare, avendo occupato la Boemia, tutta l'Ungheria e la Transilvania (pace di Carlowitz, 1699), il baluardo più avanzato e dinamico del cattolicesimo in Europa orientale e sudorientale. Principale alleato dell'Austria è l'or-

¹⁸ I. Révész, «La Réforme et les Roumains de Transylvanie» in *Archivum Europae Centro-Orientalis*, III, 4, 1937, pagg. 279-316; D. Ghetie e A. Mareş, *Originile scrisului în limba româna* cit., pagg. 86-9, 219-22.

¹⁹ D. Cvetaev, *Protestanstvo i Protestanty v Rossii do epokhi preobrazovanij*, Moskva, 1890; E. Benz, *Wittenberg und Byzanz*, Marburg, 1949, e München, 1971²; G. Hering, «Orthodoxie und Protestantismus» in *Jahrbücher der Oesterreichischen Byzantinistik*, XXXI, 2, 1981, pagg. 823-74; E. C. Suttner, «Die rumänische Orthodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts in Auseinandersetzung mit der Reformation» in *Kirche im Osten*, 25, 1982, pagg. 64-120; G. Podskalsky, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft* cit., pagg. 21-4, 166-71.

²⁰ O. Halecki, *From Florence to Brest (1439-1596)*, (*Sacrum Poloniae Millenium* 5), Roma, 1958; B. A. Gudziak, *Crisis and Reform. The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest*, Cambridge (Mass.), 1998; S. Dragomir, *Români din Transilvania si unirea cu Biserica Romei*, Bucureşti, 1963; D. Stăniloae, *Unitatismul din Transilvania. Incercare de dezmembrare a poporului român*, Bucureşti, 1973.

²¹ G. Podskalsky, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft* cit., pag. 329.

dine dei gesuiti, che istituisce scuole e università e garantisce la purezza della fede nei territori occupati. Grazie al suo esercito vittorioso, l'Austria riuscirà nel 1616 ad imporre ai turchi il rispetto della libertà di culto per i bulgari cattolici; Vienna s'impadronirà per brevi periodi anche della Serbia e dell'Oltenia (1718-1739), e più tardi della Moldavia settentrionale (ribattezzata Bucovina, 1775-1918), partecipando infine alla spartizione della Polonia che le frutterà l'annessione della Galizia (1772-73)²².

Ormai a diretto contatto con l'Austria, la Russia (che nel 1654 aveva inglobato l'Ucraina orientale) incarnava le speranze degli ortodossi (soprattutto greci e romeni) asserviti ai turchi e speranzosi nella loro imminente liberazione dal giogo dei figli d'Ismaele. In tali circostanze, la chiesa di Costantinopoli e gli altri patriarcati d'Oriente si sentono confortati nel loro intento di salvaguardare la purezza dogmatica rifiutando il dialogo interconfessionale, e ciò benché le riforme ecclesiastiche di Pietro il Grande e Caterina II avessero celebrato il trionfo dello spirito protestante e della ragion di stato. Se a tutto ciò si aggiunge la secolarizzazione delle proprietà ecclesiastiche avviata nel 1764 da Caterina II, si comprende come la Grande chiesa di Costantinopoli intravedesse nell'evoluzione della Russia la fine della *sinfonia* tra potere spirituale e temporale e considerasse con ripugnanza un'evoluzione giustamente attribuita al trionfo dello spirito laico europeo e occidentale, termine che da allora in poi sostituisce quello di «cristianità occidentale». D'altro canto, la moltiplicazione delle eresie nell'impero del Nord e la dissonanza sempre maggiore tra devozione personale e chiesa ufficiale rafforzano la cautela dei prelati greci nei confronti della Russia, vista unicamente in termini politici, ossia come nemica tradizionale degli ottomani.

2. *La reazione culturale differenziata delle chiese ortodosse*

Quest'irrigidimento dell'ortodossia nella sua «area teocratica» (essenzialmente legata alla Grande chiesa di Costantinopoli) accentua le differenze e quindi le rotture con altre zone della geografia ecclesiastica dell'Europa orientale e sudorientale, ove la chiesa ortodossa aveva reagito diversamente alle sfide dell'epoca dei Lumi. Seguendo le tesi di E. Turczynski, possiamo dunque distinguere a fianco dell'«area teocratica» della chiesa di Costantinopoli, le seguenti aree:

²² I. Dujcev, *Il cattolicesimo in Bulgaria nel secolo XVII*, Roma, 1937.

1. La zona dei Balcani centrali, comprendente la maggior parte della Bulgaria, la Serbia meridionale, la Macedonia orientale e l'Albania. In quest'area, la riscoperta della storia e dunque del proprio passato era l'interesse principale degli ambienti intellettuali, ecclesiastici e religiosi; la presenza del razionalismo moderno e delle idee illuministe era limitata ai programmi politici. È in quest'area che il nazionalismo assume le forme più violentemente avverse all'élite dei fanarioti, dunque antigreche, soprattutto nell'ambiente ecclesiastico.

2. Le zone periferiche di transizione, come la Macedonia occidentale e la Tessaglia, le isole ioniche e i principati romeni di Valacchia e Moldavia, dove i rappresentanti della teocrazia greca s'incontravano con i membri del clero – greco, romeno, serbo e bulgaro – che avevano adottato le idee illuministe con il sostegno dei ricchi mercanti ortodossi o dei principi fanarioti (1708-1821).

3. L'area del dispotismo illuminato, ove il giuseppinismo aveva trasformato i sudditi serbi della monarchia asburgica, anticamente teocratici, in una nazione confessionale sotto la direzione dell'alto clero serbo.

4. L'area della Transilvania romena, nella quale i greco-cattolici avevano promosso e guidato la formazione di una nazionalità biconfessionale, mentre l'alto clero romeno – come quello serbo nell'area precedente – si era ufficialmente assunto il compito di dirigere la lotta contro l'ignoranza e la superstizione per il raggiungimento di una migliore situazione economica e l'istituzione di scuole statali.

5. L'area dell'Europa orientale, in particolare le regioni orientali e occidentali dell'Ucraina (occupate dalla Russia rispettivamente nel 1654 e nel 1772-73), e la Russia ex moscovita, che, prima di adottare i modelli protestanti messi in pratica da Pietro il Grande e da Caterina II, aveva integrato le tradizioni di dialogo e di apertura verso il cattolicesimo, instaurate dal metropolita di Kiev Petru Movilă (Mohila) (morto nel 1647), con il prestigio della sua Accademia e delle sue scuole organizzate secondo il modello gesuita.

6. I centri culturali e tipografici esterni a queste zone – Venezia, Vienna, Buda, Lipsia, Kronstadt/Brasov ed Hermannstadt/Sibiu – dove si stampavano le opere che sfuggivano al controllo della chiesa ortodossa. In queste regioni, l'apertura alle nuove idee fu tale che alcuni ecclesiastici divennero addirittura membri di logge massoniche²³.

²³ E. Turczynski, «The Role of the Orthodox Church in adapting and transforming the Western Enlightenment in Southeastern Europe» in *East European Quarterly*, 9, 1975, pagg. 418-9.

È materialmente impossibile, nell'ambito circoscritto di questa trattazione, analizzare in dettaglio ciascuna di queste aree della geografia ecclesiastica. Ci limiteremo pertanto a identificare alcuni tratti fondamentali comuni a tutte, evidenziando le modalità di risposta a quella sfida formidabile rappresentata dai modelli occidentali e dalla modernità.

Un primo punto che merita la nostra attenzione è quello relativo all'istruzione e all'insegnamento: esso ci consente infatti di misurare con accuratezza il processo di adattamento e infine di laicizzazione delle scuole e dell'insegnamento in generale, che sfugge al controllo della chiesa ortodossa fino al punto di rivoltarsi contro in nome dei nuovi valori.

La prima in ordine cronologico e indubbiamente la più importante tra queste istituzioni scolastiche fu senza dubbio la Scuola patriarcale, detta Accademia del Fanar o Grande scuola della nazione, fondata immediatamente dopo la caduta di Costantinopoli nel 1453. Riorganizzata e modernizzata a più riprese da Teofilo Coridaleo (1625-28 e 1636-41), quindi nel 1663 dai patriarchi Dionisio III di Costantinopoli e Nettareo di Gerusalemme con l'aiuto di Manolakis di Castoria, la scuola fu il vivaio dell'élite laica ed ecclesiastica greca all'epoca della supremazia turca. Nella seconda metà del XVIII secolo, ossia dopo la frattura del 1760-70 che segna l'autentico inizio dell'epoca dei Lumi nell'area teocratica della Grande chiesa, l'insegnamento impartito dalla Scuola patriarcale fu giudicato eccessivamente conservatore poiché i patriarchi, intenzionati a combattere lo spirito filosofico e rivoluzionario che proveniva dalla Francia, non erano disposti a modificare programmi e contenuti dei corsi²⁴.

È per questa ragione che alcuni notabili fanarioti dalla mentalità particolarmente aperta come Dimitrios Murusi (Gran Dragomanno nel 1808, morto nel 1812) decisero di fondare una nuova scuola a Kuru-Cesme. L'ordinanza del 1804 firmata da Selim III con cui si annunciava la fondazione della nuova accademia dichiarava, senza ulteriori commenti, che si trattava di una scuola «di scienze matematiche e altre branche dell'istruzione». Un anno più tardi lo stesso Murusi fu incaricato di fondare una scuola di medicina a Istanbul, ma il progetto non ebbe seguito.

La scuola di Kuru-Cesme poteva ospitare fino a ottanta allievi interni, più un numero equivalente di esterni; il corpo docente annoverava

²⁴ A. Camariano-Cioran, «Aides pécuniaires fournies par les Pays roumains aux écoles grecques» in *Revue des Etudes sud-est européennes*, 17, 1979, pagg. 126-31; G. Podskalsky, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft* cit., pagg. 48-9.

illustri uomini di cultura francese e italiana come Dorotheos Proios, o tedesca come Stephanos Dungas e Konstantinos Kumas. La scuola era generosamente sostenuta dalle donazioni provenienti dall'area romena: il principe di Valacchia Alexandros Murusi, fratello di Dimitrios, versava alla scuola cinquemila talleri d'argento ogni anno²⁵.

Nella stessa area operava anche la scuola o Accademia Athonita, fondata nel 1750 e diretta da Evjenios Vulgaris (che vi insegnava filosofia) e in seguito da Nikolas Zerzoulis (Cercel) e Neofit Kavsokalivitis, docente di grammatica e di letteratura classica. La scuola ricevette cospicue donazioni dai due principati romeni, ma nel 1765 il consiglio principesco della Moldavia domandò la sospensione dei finanziamenti «poiché quella scuola... è stata distrutta e abbandonata; siamo dell'avviso che tale introito debba essere destinato alle scuole di qui». All'Accademia Athonita, Eugenio Boulgaris aveva insegnato latino e filosofia antica, integrata dallo studio dei nuovi sistemi di Locke, Wolff, Leibniz e Gravesande (che lo stesso Vulgaris aveva tradotto in greco), e anche fisica e chimica sia teoriche sia sperimentali. Questi interessi spiegano l'origine del suo conflitto con le autorità ecclesiastiche, come anche la precipitosa partenza di Zerzoulis e l'estrema brevità del soggiorno presso l'Accademia di Daniil Philippidis, nel 1779. L'ostilità del patriarcato e dei monaci nei confronti dei nuovi insegnamenti «scientifici» fu la ragione della decadenza dell'Accademia e della cessazione dei finanziamenti erogati dai principati romeni²⁶.

Il problema delle scuole pubbliche e del contenuto degli insegnamenti da esse impartiti occupa una dimensione totalmente diversa nelle altre aree della geografia ecclesiastica del mondo ortodosso all'epoca dei Lumi. Nel 1632, la fondazione da parte del metropolita Petru Movilă (Mohila) dell'Accademia di Kiev, dove oltre al greco e al paleoslavo s'insegnavano anche il polacco e il latino, fu un evento quasi rivoluzionario per quell'epoca²⁷. Per realizzare le proprie finalità didattiche, Movilă non esitò a seguire il modello delle scuole gesuitiche, scrive Ambroise Joubert:

Mohila prese in prestito dai gesuiti il programma di studi, i manuali (a cominciare dalla grammatica latina di Alvarez), la disciplina, il teatro e le

²⁵ A. Camariano-Cioran, «Aides pécuniaires fournies par les Pays roumains aux écoles grecques» in *Revue des études sud-est européennes* cit., pagg. 131-4.

²⁶ *Ibidem*, pag. 143; G. Podskalsky, *Griechische Theologie* cit., pagg. 59-60.

²⁷ *The Kiev Mohyla Academy. Commemorating the 350th Anniversary of its Foundation (1632)*, (*Harvard Ukrainian Studies* 8), Cambridge (Mass.), 1984; G. Podskalsky, *Griechische Theologie* cit., pagg. 56-7.

confraternite mariane. La filosofia vi era insegnata in latino a partire da Aristotele, e completata con qualche elemento di teologia²⁸.

Da Kiev, la tradizione inaugurata da Movilă si diffuse verso la Russia moscovita, che incorporò l'Ucraina orientale nel 1654, e il resto dei possedimenti orientali della Polonia (Russia rossa o Galizia, Volinia, Podolia) tra l'epoca delle spartizioni (1772-73) e il 1795. L'Accademia latina di Mosca, il Seminario slavo-greco-latino di San Pietroburgo e la scuola paleoslavo-latina di Kazan' adottavano gli stessi programmi di studio; l'*Eucolegio* di Petru Movilă (1646) fu persino adottato come rituale ufficiale della chiesa russa.

Sempre con l'aiuto di Petru Movilă fu istituito a Iași, in Moldavia, il collegio *Trei Ierarhi* (1639-40), il cui programma comprendeva l'insegnamento della grammatica latina, della retorica e della poesia, della lingua slava, del greco, del romeno e del latino, quest'ultimo impiegato anche come lingua d'insegnamento²⁹.

In Valacchia fu inaugurata nel 1646 la *Schola graeca et latina* di Târgoviște, anch'essa modellata sull'esempio dei collegi gesuiti, con un programma di studi strutturato in cinque anni e comprendente le seguenti materie: grammatica latina e retorica, storia, geografia, matematica, grammatica greca e logica. In effetti, l'organizzazione della scuola la rendeva piuttosto simile a un *Collegium academicum seu illustre*, dove all'insegnamento del latino si affiancava quello del greco antico³⁰.

Sotto il regno di Șerban Cantacuzeno (1678-1688), principe di Valacchia, e di Antioh Cantemir (1707), principe di Moldavia, furono infine costituite le Accademie principesche di Bucarest e di Iași, due istituzioni a carattere laico in cui la teologia non costituiva materia di insegnamento. A fianco della filosofia moderna (Leibniz e Wolff), in quelle scuole si studiavano fisica, astronomia, scienze matematiche, chimica, storia e geografia, latino e lingue moderne (francese, italiano, tedesco e russo). Le successive riforme attuate nel corso del XVIII secolo miravano, secondo la volontà dei principi fanarioti, a conformare l'insegnamento impartito presso le due accademie all'evoluzione delle idee del

²⁸ A. Joubert, *De Luther à Mobila. La Pologne dans la crise de la chrétienté 1517-1648*, Paris, 1974, pag. 370.

²⁹ C. Tsourkas, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans*, București, 1948; S. Pascu (a cura di), *Istoria învățămîntului din România*, I, București, 1983, pagg. 156-8.

³⁰ V. Papacostea, «O școală de limbă și cultură slavonă la Tîrgoviște în timpul domniei lui Matei Basarab» in *Romanoslavica*, V, 1962, pagg. 183-94; S. Pascu, (a cura di), *Istoria învățămîntului din România* cit., pagg. 158-9.

tempo. A partire dal 1760-70 la qualità dell'insegnamento impartito presso le due accademie fece un vero e proprio balzo in avanti grazie alla presenza di docenti come Evjenios Vulgaris, Nikiforos Theotokis, Giuseppe Moesiodax e Daniil Philippidis. Theotokis era autore di un trattato di fisica, stampato a Lipsia nel 1766-67, in cui insieme con altre innovazioni era adottata anche la teoria eliocentrica, che la chiesa ortodossa rifiutava di ammettere ufficialmente.

Aperte a tutti i giovani amanti dello studio, le accademie sono state un autentico vivaio delle élite romene, greche, bulgare e albanesi. La notevole durata dei programmi di studio (quindici anni suddivisi in cinque cicli di tre) e l'atmosfera che si respirava in quegli istituti contribuivano in misura decisiva a creare uomini ben preparati e in sintonia con i tempi nuovi. Come non ammirare la sincerità delle parole del principe Alessandro Ipsilanti contenute nell'editto di riorganizzazione dell'insegnamento emesso nel gennaio 1776 in cui si legge:

L'istruzione è il solo ornamento, dei vivi come dei morti, che non abbia mai fine. Ci insegna a distinguere ciò che è vero e buono, a vivere e lavorare razionalmente, e ci guida in ogni azione³¹.

L'aspetto paradossale della situazione era dato dal fatto che buona parte del corpo docente delle accademie era formato da ecclesiastici, e che i metropolitani di Moldavia e Valacchia avevano l'opportunità di influire sull'organizzazione e sul contenuto dei programmi di studio. Questo ci dà una misura della distanza che all'epoca separava l'ortodossia romena da quella greca di Costantinopoli.

Una svolta ancor più decisiva verso la laicizzazione dell'istruzione fu impressa dalla legge austriaca del 1774 intitolata *Allgemeine Schulordnung*, redatta da Jean-Ignace de Felbiger e applicata tramite direttive speciali (*Regulae directivae* del 1774 e *Schulpatent* del 1776) anche nelle scuole ortodosse della Transilvania e del Banato, quindi anche della Bucovina. Dopo la soppressione dell'ordine dei gesuiti – i cui membri furono ingaggiati come funzionari statali in veste di politici, insegnanti e ruoli simili – l'istruzione diventava così parte integrante della politica statale. I regolamenti applicati alle scuole serbe e romene imponevano di separare la funzione di istitutore da quella di sacerdote, anche se le scuole erano sottoposte a un duplice controllo da parte delle autorità civili ed ecclesiastiche. I decreti di Giuseppe II, adottati anche dalla ge-

³¹ A. Camariano-Cioran, *Les Académies princières de București et de Jassy et leurs professeurs* cit., pag. 45 *et passim*.

rarchia religiosa, insistevano sul contenuto laico dell'istruzione e sulla necessità di combattere la superstizione, e sul fatto che i sacerdoti fossero obbligati a convincere i genitori a mandare a scuola i loro figli. Parallelamente, l'impegno verso la formazione degli istitutori mediante corsi speciali e in seguito tramite tirocini nelle scuole specializzate, favorì la comparsa di un gruppo sociale culturalmente preparato, all'interno del quale erano reclutati gli studenti delle facoltà di diritto della Transilvania e del Banato, che in seguito avrebbero potuto approfondire gli studi presso le università di Pest, di Vienna e dell'Italia³².

Un'evoluzione sostanzialmente simile si osserva anche in Russia, dove gli istituti diocesani creati da Pietro il Grande, e frequentati soprattutto dai figli dei sacerdoti si sforzavano di adeguarsi al modello dei collegi gesuitici. Con l'istituzione dei licei e delle università di Mosca e di San Pietroburgo, la necessità di una riforma dell'insegnamento, che favorisse l'unificazione dei programmi scolastici e il controllo totale dell'istruzione da parte dello stato, si fece sentire con forza. Dopo diversi decenni di tentativi andati a vuoto, il 5 agosto del 1886, Caterina II fece approvare dalla Commissione consultiva lo Statuto dell'educazione nazionale, ricalcato sul modello austriaco di Felbiger. Quel documento sanciva la completa rottura con il passato, tanto da indurre il ministro dell'Istruzione Dimitri Tolstoj ad osservare, nel 1886, che «sui centotredici articoli che compongono lo Statuto, nessuno fa cenno alla chiesa, come se l'educazione del popolo alla morale e al cristianesimo non avesse alcuna importanza». Il catechismo era anche insegnato da istitutori laici, con l'aiuto di manuali forniti dalla Commissione e non dalla chiesa³³.

Un altro dettaglio da rilevare è che Caterina II non aveva accettato lo scioglimento dell'ordine dei gesuiti, che ebbero pertanto la possibilità di continuare ad insegnare in Russia³⁴.

Abbiamo dunque visto come l'istruzione del popolo, benché considerata una necessità vitale, abbia assunto nel mondo ortodosso forme differenti. Accanto alla totale laicizzazione e all'imposizione del controllo statale sulle scuole che si osservano nell'area transilvana, in Bucu-

³² H. Wolf, *Das Schulwesen des Temesvarer Banats im 18. Jahrhundert*, Wien, 1935; D. Kosary, *Les réformes scolaires de l'absolutisme éclairé en Hongrie entre 1765 et 1790*, Budapest, 1980; N. Bocsan, *Contribuții la istoria iluminismului românesc*, Timișoara, 1986, pagg. 115 segg.

³³ M. J. Okenfuss, «The Jesuit Origins of Petrine Education» in J. G. Garrard (a cura di), *The Eighteenth Century in Russia*, Oxford, 1973, *passim*; I. de Madariaga, *La Russie au temps de la Grande Catherine* cit., pagg. 531 segg., e nota 44 (pag. 720).

³⁴ I. de Madariaga, *La Russie au temps de la Grande Catherine* cit., pagg. 546-50.

vina e nel Banato, in Ucraina e in Russia, possiamo costatare l'esistenza di una situazione intermedia nei principati romeni, dove i sacerdoti della chiesa ortodossa svolgevano ancora la funzione di insegnanti, e di una condizione diametralmente opposta, caratterizzata dal controllo totale della chiesa, nell'area teocratica della Grande chiesa di Costantinopoli e dei patriarcati orientali, oltre che in Bulgaria e più generalmente nell'area balcanica sottomessa agli ottomani.

L'Illuminismo ebbe un influsso, in termini di familiarizzazione con la realtà occidentale, non soltanto sull'istruzione generale ma anche sulla formazione del clero. L'impegno profuso dai fondatori di svariate accademie e collegi teologici mirava in primo luogo a garantire una migliore preparazione ai futuri «quadri» della chiesa ortodossa, fornendo loro un arsenale ideologico adeguato a sostenere le controversie con i teologi cattolici e protestanti. Questo era lo scopo delle iniziative adottate dal diacono Dimitri Ljubavič (c. 1520-64), che nel 1561 si attirò i fulmini della gerarchia ecclesiastica della Valacchia, salvandosi la vita soltanto grazie all'intervento del patriarca di Costantinopoli. Ljubavič aveva formulato l'intento di pubblicare libri di carattere religioso in lingua romena, ideando dei catechismi sul modello protestante, ma con un contenuto ortodosso³⁵.

Quasi un secolo più tardi, il metropolita Petru Movilă scriveva invece, in una sua opera del 1644 intitolata *La pietra della fede*:

Per i Ruteni, imparare il greco e lo slavone è sufficiente per le cerimonie del culto, ma non per la vita politica: per quella è necessaria la conoscenza del polacco e del latino. In effetti, nel regno di Polonia ci si serve del latino quasi come di una lingua materna... al Senato come ... nelle corti di giustizia. Inoltre, quando è necessario ragionare sugli articoli della fede e rispondere a qualcuno che ci interroga non in slavone né in greco, ma in latino o in polacco misto a latino, si deve saper rispondere nella stessa lingua. A ciò si aggiunga che le opere teologiche in slavone sono assai poche, mentre non ve n'è alcuna che tratti di politica: procurarsi tali opere in versione greca è difficile e alquanto oneroso, ma è certamente più agevole se si preferisce la traduzione latina³⁶.

³⁵ M. Cazacu, «Dimitri Ljubavič (c.1519-1564) et l'imprimerie slave dans l'Europe du Sud-Est au XVI^e siècle. Nouvelles contributions» in *Annuarul Institutului de istorie A. D. Xenopol*, 32, 1995, pagg. 187-208.

³⁶ A. Joubert, *De Luther à Mobila. La Pologne dans la crise de la chrétienté 1517-1648* cit., pagg. 369-70.

Un simile atteggiamento non era in contraddizione con l'affermazione delle lingue nazionali nelle chiese ortodosse. Tra il XVII e XIX secolo, infatti, prima il romeno, e più tardi anche il bulgaro e il greco moderno iniziarono a rivaleggiare con lo slavone e il greco bizantino, riuscendo infine a rimpiazzarli. Almeno nel caso del romeno, quest'evoluzione fu fortemente influenzata dalla riforma protestante, che fin dal XVI secolo aveva dato un forte impulso alla pubblicazione di libri in lingua vernacolare, a cominciare dal catechismo luterano del 1544 (stampato a Hermannstadt/Sibiu), passando poi ai libri di culto, ai salmi e alla Bibbia (1688) e infine, nel XVIII secolo, ai *Minei*³⁷. L'apparizione in Transilvania, tra il XVI e il XVII secolo, di una ricca letteratura polemica di ispirazione calvinista, indusse i teologi ortodossi romeni a rispondere nella stessa lingua: si pensi, a tale proposito, alla polemica del 1645 sul catechismo calvinista del metropolita Varlaam di Moldavia³⁸.

Lo stesso fenomeno si riscontra, anche se in misura minore, presso i bulgari, ove i *Damaschini*, e più tardi anche le opere di Paisij di Chilandar (1762) e Sofronio di Vraca furono scritte in bulgaro moderno. Sappiamo, infatti, che dal 1616 i bulgari cattolici, benché assoggettati all'impero ottomano, beneficiavano di una libertà di culto che consentì loro di stampare libri in latino, italiano e slavo (illirico). Di conseguenza, la gerarchia ortodossa bulgara iniziò a utilizzare sempre più frequentemente la lingua vernacolare nel culto, rompendo con la tradizione slavona e greca dell'epoca degli ecclesiastici fanarioti³⁹.

In quest'ambito, tuttavia, l'evoluzione più spettacolare fu quella delle élite ecclesiastiche e laiche greche le quali, tra il XVII e il XIX secolo, si diffusero in tutti i paesi ortodossi, ma anche in Austria, in Ungheria e in Germania, appoggiandosi alle comunità di mercanti (le Compagnie greche di Hermanstadt – fondata nel 1635 – poi di Lipsia, Trieste, Buda, Vienna e Odessa), alle stamperie che operavano in quelle stesse città, cui bisogna aggiungere anche Venezia, alle parrocchie e alle scuo-

³⁷ D. Ghetie e A. Mareş, *Originile scrisului în limba română* cit.

³⁸ M. Teodorescu, *Opere. Răspunsul împotriva Catehismului calvinesc*, a cura di A. Varlaam, Bucureşti, 1984.

³⁹ S. Masler, «Die Rolle der griechischen Schulen und der griechischen Literatur auf die Aufklärung des bulgarisches Volkes zur Zeit seiner Wiedergeburt» in *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher*, 21, 1968, pagg. 339-95; C. Hannick, «Die Entstehung der neu-bulgarischen Schriftsprache als Ausdruck des nationalen Befreiungskampfes: Hellenismus und slavische Tradition in Bulgarien» in C. Hannick (a cura di), *Sprachen und Nationen im Balkanraum. Die historischen Bedingungen der Entstehung der heutigen Nationalsprachen*, Köln-Wien, 1987, pagg. 101-24.

le che si diffondevano sul territorio circostante a partire da Vienna, Venezia e Lipsia fino a Odessa, Mosca e San Pietroburgo⁴⁰.

3. Lo sviluppo delle coscienze nazionali

In tutte le regioni ortodosse, la diffusione delle idee illuministe avvenne con notevole slancio, favorendo la comparsa e lo sviluppo di una coscienza nazionale greca e, per reazione o imitazione, bulgara (grazie ad autori come Paisij, Sofronio di Vraca e Petar Beron), serba (grazie a Jovan Rajić, Dositej Obradović e Vuk Karadžić), e naturalmente romena⁴¹.

Per contro, il livello d'istruzione generale del clero secolare e dei monaci rimase assai basso e limitato alle esigenze del culto, che essi celebravano come meglio potevano; restando vicini ai loro fedeli, i sacerdoti secolari e i monaci garantirono la sopravvivenza della fede e la penetrazione delle idee nazionali tra il popolo⁴².

La comunità di fede stava dunque cedendo il passo al filetismo, ovvero alle comunità linguistiche, storiche o territoriali, nell'attesa e in preparazione dell'imminente nascita degli stati nazionali nell'area balcanica. La rivoluzione greca del 1821, infine, sarebbe stata percepita come un movimento di liberazione nazionale non diverso dagli altri movimenti emersi nella stessa epoca in Serbia e in Romania, e più tardi in Bulgaria, Macedonia e Albania. L'ortodossia non era più un fattore di coesione o d'identificazione, ma un concetto sempre più sfumato che, allora come oggi, faticava a creare dei raggruppamenti politici che si rivelavano poi invariabilmente provvisori.

⁴⁰ N. Camariano, «L'organisation et l'activité culturelle de la Compagnie des marchands grecs de Sibiu» in *Balkanica*, 6, 1943, pagg. 201-41; C. Papacostea-Danielopolu, «Organizarea și viața culturală a Companiei grecești din Brașov (1777-1850)» in *Studii istorice sud-est europene*, vol. I, București, 1974, pagg. 159-212; N. Camariano, *Convergences culturelles gréco-roumaines (1774-1859)*, (Institute for Balkan Studies 266), Saloniki, 1998.

⁴¹ S. Masler, «Die Rolle der griechischen Schulen und der griechischen Literatur auf die Aufklärung des bulgarisches Volkes zur Zeit seiner Wiedergeburt» in *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher* cit.; Aa. Vv., *Les Lumières et la formation de la conscience nationale chez les peuples du Sud-Est européen* (Actes du Colloque de Paris, 11-12 avril 1968), București, 1970; C. Rogel, «The Wandering Monk and the Balkan National Awakening» in *Etudes balkaniques*, 12/1, 1976, *passim*.

⁴² Si vedano in particolare le osservazioni sull'argomento di Robert Cyprien, *Les Slaves de Turquie*, vol. II, Paris, 1844, pagg. 285-7; J. Mousset, *La Serbie et son Eglise (1830-1904)*, Paris, 1938, pagg. 41-2; T. Haardt, *Die Lage der bulgarischen Kirche im Osmanischen Reich bis zur Zeit der Tanzimat*, tesi di laurea, Wien, 1949.

In conclusione, possiamo affermare che l'Illuminismo ha avuto effetti indubbiamente positivi sull'organizzazione degli stati, sia in termini di riforme economiche e sociali (si pensi soprattutto alla diffusione dell'istruzione), sia ai fini dello sviluppo e dell'affermazione della coscienza nazionale dei popoli senza stato. Il prezzo di queste innovazioni è stata la dissoluzione del «*Commonwealth* ortodosso» e la comparsa delle chiese nazionali, che miravano all'autocefalia e s'identificavano con i rispettivi popoli e stati. Tutto ciò può essere interpretato come una sorta di ritorno in forme moderne ad una condizione analoga a quella del mondo bizantino medievale prima dell'occupazione ottomana, quando l'area balcanica era suddivisa tra uno stato bulgaro (se non addirittura due), uno o più stati serbi, uno stato bosniaco e uno albanese, senza contare l'impero bizantino di lingua greca e i principati romeni di Moldavia e Valacchia. Ma per quanto abbiano contribuito a dissolvere il «*Commonwealth* ortodosso», il principale merito delle idee illuministe sta nell'aver contribuito alla dissoluzione dell'impero ottomano dando il via alle lotte di liberazione nazionale, logica conseguenza del ritrovamento della propria identità da parte dei popoli ortodossi.

Ideologia occidentale della nazione e identità ortodossa nella Russia post-napoleonica e nei movimenti di liberazione balcanici

Christian Hannick

1. La critica all'identità orientale della Russia

L'epopea dell'esercito russo all'inseguimento delle truppe napoleoniche dopo l'incendio di Mosca, nel 1812, aveva rappresentato per gli ufficiali, che avevano partecipato a quella lunga campagna, una preziosa occasione per entrare in contatto con le società dell'Europa occidentale. A Parigi, lo zar Alessandro I aveva confermato le decisioni del Congresso di Vienna e preso parte per la prima volta a una conferenza europea che si era occupata, tra l'altro, anche di decidere la sorte delle isole Ionie, in altre parole, di una regione della penisola balcanica. Una volta rientrati in Russia, i giovani ufficiali dell'esercito cercarono di dare forma e contenuto alle loro aspirazioni, costituendo nel 1817 la «Società dei veri figli della patria» – un'emanazione dell'«Unione della salvezza» creata da A. N. Murav'ev (1792-1863)¹ – la quale si poneva come obiettivo la trasformazione dell'impero russo in monarchia costituzionale. Durante l'occupazione russa della Francia settentrionale e delle Ardenne, tra il 1816 e il 1818, gli ufficiali russi avevano preso contatto con il messaggio della rivoluzione francese che rivendicava l'abolizione dei privilegi feudali, la creazione di un'amministrazione statale centralizzata e uniforme, l'uguaglianza di tutti i cittadini e l'applicazione del diritto napoleonico. Benché abbreviata per timore di una contaminazione degli spiriti, l'occupazione della Francia lasciò comunque un'impronta duratura, al punto da indurre quegli stessi ufficiali, qualche anno più tardi, a organizzare la congiura decabrista².

¹ Si veda K. G. Bolenko, «Russkie pisateli 1800-1917» [Scrittori russi 1800-1917] in *Biografičeskij slovar' IV* [Dizionario biografico IV], Moskva, 1999, pagg. 154-6. Questo eccellente repertorio è stato pubblicato fino alla lettera P.

² M. Colin, «Comment l'opinion russe a-t-elle pu percevoir et ressentir les idées révolutionnaires françaises (1798-1818)» in *Revue des Études Slaves*, 61, 1989; si veda anche J.

Dopo aver assistito piuttosto passivamente alle campagne e alle battaglie dell'esercito francese, che erano state combattute a grande distanza dai suoi confini, la Russia fu letteralmente sconvolta dall'invasione del 1812. Era la prima volta, dall'epoca dei tumulti che avevano turbato i primi anni del XVII secolo, che un esercito straniero si avvicinava alla capitale. Gli spiriti che soffrivano sotto il giogo del regime zarista furono pervasi da un'improvvisa sete di libertà e da un'ondata di sentimenti nazionalisti. Benché con una certa tendenza a mitizzare gli eventi e distorcere l'ottica storica determinata dalla notevole distanza temporale (più di venti anni), il poeta polacco Adam Mickiewicz, condannato all'esilio nel 1824 per aver partecipato all'alleanza dei Filomati, si farà interprete di quello stato d'animo nel poema *Pan Tadeusz*, pubblicato nel 1834, e in particolare nell'undicesimo libro intitolato *L'anno 1812*:

... tutti, certi della vittoria, gridano tra le lacrime: Dio è con Napoleone! Napoleone è con noi! O primavera! Chi ti vide allora nel nostro paese più non ti dimentica, primavera di guerra, primavera d'abbondanza, [...] Nato in servitù, in catene fin dalle fasce, io soltanto una primavera come quella m'ebbi nella vita³!

Il concetto di nazione è indubbiamente strettamente legato alle strutture statali e alle forme d'esercizio del potere. La rivoluzione francese aveva spazzato via l'*Ancien régime* e le sue strutture governative, al punto che persino dopo la restaurazione l'ipotesi di una monarchia assoluta in Francia rimarrà del tutto impraticabile, visto che ormai il paese si era dato una Costituzione. Negli stati germanici, i tumulti rivoluzionari avevano provocato numerosi cambiamenti, sui quali non è il caso di soffermarsi in questa sede se non per confrontarli con la struttura monolitica dell'impero russo, che rimarrà in sostanza immutata sotto il regno degli zar Alessandro I e Nicola I, per poi consacrarsi alle grandi riforme negli anni sessanta del secolo, sotto il regno di Alessandro II⁴.

Ciò non significa tuttavia che la società russa agli inizi del XIX seco-

Breuillard, «L'occupation russe en France, 1816-1818» in *Le 14 décembre 1825. Origine et héritage du mouvement des décembristes*, Paris, 1980, pagg. 9-49.

³ A. Mickiewicz, *Pan Tadeusz. Czylí ostatni zajazd na Litwie*, trad. it. *Pan Tadeusz*, a cura di C. Agosti Garosci, Torino, 1955, pag. 297. Si veda anche M. Colin, «Comment l'opinion russe a-t-elle pu percevoir et ressentir les idées révolutionnaires françaises (1798-1818)» in *Revue des Etudes Slaves* cit., pag. 100.

⁴ Si veda G. Džansiev, *Epocha Velikich Reform* [L'epoca delle grandi riforme], Sankt Peterburg, 1907.

lo non fosse sensibile alle idee di emancipazione o che i responsabili dello stato non avessero compreso l'urgenza delle riforme. Basterà ricordare il nome di alcune personalità di rango ministeriale come Michail Speranskij (1772-1839), che a partire dal 1809 propose un vasto piano di riforme che interessavano tutte le strutture statali e l'amministrazione, ispirato ai modelli occidentali e soprattutto francesi⁵. Speranskij, fervente ammiratore della Francia e del codice napoleonico⁶, cadde in disgrazia nel marzo del 1812 e soltanto nel 1819 ritrovò una posizione consona alle sue doti, in qualità di governatore della Siberia. Sarebbe ingiusto passare sotto silenzio i numerosi tentativi di riforma della giustizia, dell'amministrazione e delle finanze intrapresi con convinzione dallo stesso zar Nicola I e da autorevoli uomini di stato come Kočubej o Razumovskij. Nonostante tali sforzi, il distacco rispetto ai progressi compiuti in Europa occidentale rimase però notevole, e come tale fu percepito dai pensatori e dai rappresentanti di quella che più tardi sarebbe stata chiamata *intelligencija*. Pëtr Jakovlevič Čaadaev (1794-1856) se ne farà interprete nelle sue *Lettere filosofiche*, pubblicate inizialmente in francese nel 1829, poi tradotte in russo e pubblicate sulla rivista *Teleskop* nel 1836.

Prima di esaminare più approfonditamente l'opera di Čaadaev, ci sembra utile cercare di caratterizzare in due parole l'orientamento filo-francese della società russa agli inizi dell'epoca di Alessandro I. Dopo la fine del regno di Caterina II (1762-96) e a partire dagli anni ottanta del Settecento, la Germania aveva soppiantato la Francia come modello sociale e soprattutto intellettuale. L'infatuazione per l'epoca dei Lumi e per gli enciclopedisti cominciava dunque a spegnersi: soprattutto in materia di istituzioni e di amministrazione, la zarina s'ispirava ora al giuseppinismo:

La Russia non aveva un'ideologia propria: sostituendo i modelli tedeschi agli impulsi venuti dalla Francia, non faceva che cambiare modello e imitare ancora. Ma ricevere e imitare è meno esaltante che creare⁷.

⁵ Si veda M. Colucci e R. Picchio (a cura di), *Storia della civiltà letteraria russa*, Torino, 1997, pag. 342; si veda inoltre, nel tomo II di questa stessa opera, la vasta bibliografia, pagg. 750 segg.; S. A. Čibirjaev, *Velikij russkij reformator. Žizn', dejatel' nost', političeskie vzgljady M. M. Speranskogo* [Un grande riformatore russo. La vita, l'opera e la visione politica di M. M. Speranskij], Moskva, 1993.

⁶ M. Colin, «Comment l'opinion russe a-t-elle pu percevoir et ressentir les idées révolutionnaires françaises (1798-1818)» in *Revue des Etudes Slaves* cit., pag. 92.

⁷ *Ibidem*, pag. 89.

La riapertura nel maggio del 1892 dell'università di Dorpat, fondata nel 1632 dal re di Svezia Gustavo Adolfo come università di lingua tedesca per le popolazioni dei paesi baltici, accrebbe l'influenza della religione luterana e della cultura tedesca tra i ceti sociali che giocavano un ruolo preponderante ai vertici dell'amministrazione, negli ambiti ministeriali e in quelli scientifici. Negli ambienti culturali, il romanticismo tedesco vinse su quello francese di ispirazione cattolica che animava, ad esempio, un'opera come *Il genio del Cristianesimo* di Chateaubriand (1802). Madame de Staël scoprirà la Germania nel 1810. In seguito, cacciata da Parigi e dal suo castello di Coppet, scoprirà la Russia nel 1812⁸. A questo punto, il mondo culturale russo scoprirà non tanto l'Illuminismo, quanto piuttosto l'impossibilità di adattare l'Illuminismo alla realtà russa⁹. È su questo sfondo piuttosto ingannevole che vanno proiettate la critica di Čaadaev e le reazioni che questa suscitò in una Russia reduce dall'esperienza decabrista e nel bel mezzo di una prima ondata di conversioni al cattolicesimo guidata da personaggi come Ivan Sergeevič Gagarin (1814-82), divenuto gesuita nel 1843, e la contessa Svečina¹⁰.

La critica di Čaadaev investe praticamente tutti gli aspetti della società russa del primo quarto dell'Ottocento. Tuttavia, poiché Čaadaev era un aristocratico ma non uno storico, molte delle sue asserzioni, assai pungenti e spesso troppo generiche, mancano di fondamento. È tuttavia interessante collocare questo ritratto della società russa e della sua evoluzione nelle pagine iniziali di questa analisi, poiché esso aiuterà a comprendere la portata del problema che stiamo cercando di mettere a fuoco: le posizioni di Čaadaev, proprio a causa della loro mancanza di discernimento, servono egregiamente a mettere in evidenza i contrasti.

⁸ Si veda P. Gerbod, «D'une révolution à l'autre: les Français en Russie de 1789 à 1917» in *Revue des Etudes Slaves*, 57, 1985, pag. 607.

⁹ M. Colin, «Comment l'opinion russe a-t-elle pu percevoir et ressentir les idées révolutionnaires françaises (1798-1818)» in *Revue des Etudes Slaves* cit., pag. 95.

¹⁰ La letteratura su questo argomento è quanto mai ricca. Ci si limita a citare le opere di M. J. Rouët de Journel, *Une Russe catholique: Mme Swetchine*, Paris, 1930; L. Suchanek, «Les Catholiques russes et les Procatholiques en Russie dans la première moitié du XIX^e siècle» in *Cahiers du monde russe et soviétique*, 29, 1988, pagg. 361-71; A. Tamborra, «Cattolicesimo e ortodossia russa nel secolo XIX» in S. Graciotti (a cura di), *Il battesimo delle terre russe. Bilancio di un millennio*, Firenze, 1991, pagg. 359-79; K. Dimitrieva, «Les conversions au catholicisme en Russie au XIX^e siècle - Ruptures historiques et culturelles» in *Revue des Etudes Slaves*, 67, 1995, pagg. 311-36; P. Müller, *Das Jesuitenbild des russischen Slavophilen Ju. F. Samarin (1819-76)*, Frankfurt am Main, 1996; M. Ingot, *La compagnia di Gesù nell'impero russo (1772-1820) e la sua parte nella restaurazione generale della compagnia*, Roma, 1997.

Qualsiasi tentativo di riassumere le argomentazioni di Čaadaev si scontra con una difficoltà fondamentale e inerente al testo stesso, in altre parole la sua mancanza di logica e di continuità. Čaadaev si rivela scrittore ricco di intuito, ma non accenna minimamente a dare una forma sistematica alle sue affermazioni, che appaiono spesso discutibili se non del tutto inaccettabili. Ciononostante, la sua opera ha fortemente influenzato la corrente degli occidentalisti che, contrapposta a quella degli slavofili, caratterizzerà la società russa intorno alla metà del XIX secolo, annoverando tra la sue fila rappresentanti della chiesa, dello stato e dei comitati di aiuto ai popoli «fratelli» dei Balcani.

In questa breve sintesi delle opinioni espresse da Čaadaev non vi è alcuna pretesa di originalità; si cercherà piuttosto di evidenziare i punti principali¹¹.

A detta di Čaadaev, la dote che ha reso grandi i popoli dell'Europa occidentale, in altre parole la capacità di creare e sviluppare idee in un contesto di scambi reciproci basati sul dare e sull'avere, non avrebbe trovato terreno fertile in Oriente. Il ruolo di mediatrice tra Occidente ed Estremo Oriente che spetta per natura alla Russia, ha costretto quest'ultima in una situazione di isolamento e di scarsa comunicazione; la Russia è dunque diventata, in un certo senso, l'orfana di una Bisanzio ormai allo stremo, una nazione priva di spirito proprio, senza un'autentica capacità di evoluzione o attitudine al progresso, o quanto meno ancora incapace di manifestarsi in tal senso. Secondo Čaadaev, il cristianesimo trova forza vitale e si incarna nella potenza del papato medievale: il protestantesimo, invece, si rivela essere una pista falsa, un ritorno al paganesimo. In quest'ottica, il cristianesimo diventa la forza che alimenta la fioritura di un'illustre civiltà in Occidente, mentre in Russia i frutti del cristianesimo di stirpe ortodossa non sono giunti a maturazione.

Quella di Čaadaev è dunque una critica severa, scarsamente differenziata, e anche parzialmente ingiusta. È su questi fondamenti, tuttavia, che alle soglie del XX secolo i pensatori eurasiatici hanno eretto le loro teorie, destinate a essere presto accantonate dallo stesso ambiente che le aveva fatte germinare, ma mai – come dimostra il fermento di idee che oggi anima la Russia – completamente dimenticate¹².

¹¹ Si veda C. Quenet, *Tchaadaev et les lettres philosophiques. Contribution à l'étude du mouvement des idées en Russie*, Paris, 1931; M. Cadot, «Čaadaev en France: quelques remarques préliminaires» in *Revue des Etudes Slaves*, 55, 1983, pagg. 265-76; A. Walickij, «Slavofilismo e occidentalismo» in M. Colucci e R. Picchio (a cura di), *Storia della civiltà letteraria russa* cit., pagg. 530-2, e la bibliografia nel tomo II, pag. 774.

¹² A proposito di questa corrente si veda O. Böss, *Die Lehre der Eurasier. Ein Beitrag zur*

Si obietterà che la storia delle idee non condiziona l'evoluzione delle società; tuttavia, si ritiene che l'una sia inseparabile dall'altra: insieme, esse consentono di individuare la forza motrice che alimenta ogni evoluzione. Da qui l'interesse e la necessità di ritornare su un autore come Čaadaev, per quanto le sue *Lettere filosofiche* siano ormai offuscate dalla polvere del tempo. Questi pochi argomenti tratti dalle riflessioni di Čaadaev toccano il problema dell'ideologia occidentale della nazione e dell'identità ortodossa in Russia, senza tuttavia limitarne immediatamente la portata¹³. I due concetti, ideologia occidentale della nazione e identità ortodossa in Russia, per quanto ricchi di contenuto e di vasto respiro, sono tutt'altro che chiari a prima vista¹⁴. Essi mettono in gioco anche le nozioni di stato e di patria (*otečestvo*), che in Russia hanno acquisito un significato più concreto dopo l'insurrezione di Pugačev¹⁵. Si ritornerà più avanti sul concetto di «cittadino», ma sembra utile fin d'ora citare alcuni versi del poema *Negodovanie* [Indignazione] del principe P. A. Vjazemskij (1792-1878):

Qui, ai piedi dell'altare
Là presso al trono, nei ranghi più alti
Vedo i sudditi dello zar.
Ma dove sono i cittadini della patria?
Per voi, patria è la corte
Ciechi servitori della brama di potere (novembre 1820)¹⁶.

Questo brano è particolarmente interessante poiché traccia un parallelo tra altare e trono, dunque tra la sfera religiosa e il contesto civile.

russischen Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts, Wiesbaden, 1961; M. Désert e P. Paillard, «Les Eurasiens revisités» in *Revue des Etudes Slaves*, 66, 1994, pagg. 73-86.

¹³ Si veda su questo argomento A. Koyré, *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIX^e siècle*, Paris, 1929.

¹⁴ Si veda M. Colin, *Peut-on parler d'une idéologie nobiliaire en Russie?*, Bruxelles, 1984.

¹⁵ A tale proposito vanno segnalati due articoli recenti, e dal titolo simile: C. S. Ingerfom, «Oublier l'état pour comprendre la Russie? (XVI^e-XIX^e siècles): excursion historiographique» in *Revue des Etudes Slaves*, 66, 1994, pagg. 125-34; A. Blum, «Oublier l'état pour comprendre la Russie? (XIX^e-XX^e siècles)» in *Revue des Etudes Slaves*, 66, 1994, pagg. 135-45.

¹⁶ Citato in francese da C. S. Ingerfom, «Oublier l'état pour comprendre la Russie? (XVI^e-XIX^e siècles): excursion historiographique» in *Revue des Etudes Slaves* cit., pag. 131; per l'opera di Vjazemskij, si veda l'edizione di P. S. Ljubimov in *Literaturnaja mysl'* 2, Praha, 1923, pag. 23, ripresa in P. A. Vjazemskij, *Stichotvorenija* [Versi], Biblioteka poeta, Bol'saja serija, Leningrad, 1958, pag. 138 (introduzione di L. A. Ginzburg, pag. 13); sulla pubblicazione a Praga delle opere di Vjazemskij, si veda G. Wytrzens, *Pjotr Andreevič Vjazemskij, Studie zur russischen Literatur - und Kulturgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts*, Wien, 1961, pag. 301.

Il principe Vjazemskij era particolarmente interessato al problema delle forme statali in Russia: nel 1820-21, egli tradusse per lo zar Alessandro I un progetto di Costituzione, tracciato dal giurista francese Deschamps e pubblicato nel 1831 a Varsavia dagli insorti polacchi nelle due versioni francese e russa, con il titolo di *Carta costituzionale dell'impero di Russia*¹⁷.

Ma ritorniamo ora alle considerazioni di Čaadaev che costituiscono l'essenza delle sue *Lettere filosofiche*¹⁸.

Come si è visto, Čaadaev contrappone i popoli dell'Europa occidentale – concettualmente al plurale – al popolo della Russia – concettualmente al singolare. Gli eurasiatici faranno altrettanto all'incirca un'ottantina d'anni più tardi, mettendo a confronto la Russia e le civiltà romanico-germaniche.

Ma non è forse semplicistico mettere a confronto le molte nazioni dell'Europa occidentale con la sola Russia, i molti sovrani dei popoli germanici e romanici con l'autocrate russo che governava una molteplicità di popoli e nazioni, dalla Polonia all'Oceano Pacifico? A tale proposito, è importante sottolineare due elementi di grande importanza, benché incapaci di condizionare in tutta la loro portata il concetto di nazione che prevaleva nella Russia di quegli anni. Innanzitutto, il fatto che uno dei *maîtres à penser* di Čaadaev fosse Joseph de Maistre (1753-1821), il quale tra il 1802 e il 1816 fu ambasciatore del Regno di Sardegna a San Pietroburgo, e che in seguito ricordò quel periodo della sua vita nelle *Serate di San Pietroburgo*, o *Dialoghi sul governo temporale della provvidenza*¹⁹, un'ampia raccolta di considerazioni in cui anche il concetto di nazione è analizzato nel settimo dialogo. In quell'opera, de Maistre affronta numerosi argomenti, tra cui – nel solco della tradizione di Jean-Jacques Rousseau – quelli del «selvaggio» e del «barbaro», i concetti di *langue* e *parole* che più tardi saranno ripresi da De Saussure (secondo dialogo), i temi della potenza e missione della nazione france-

¹⁷ Si veda G. Wytrzens, *Pjotr Andreevič Vjazemskij* cit., pag. 281.

¹⁸ Si veda l'edizione di queste otto lettere, dell'*Apologia di un folle*, di svariati frammenti e aforismi, e di alcune lettere, con introduzione e commento di N. Tarasov, in P. Čaadaev, *Stat'i i pis'ma (Iz literaturnogo nasledija)* [Articoli e lettere (Dall'eredità letteraria)], Moskva, 1987.

¹⁹ Le citazioni che seguono rinviano all'edizione Lione-Parigi 1850. Si vedano anche M. Stepanov, «Žosef de Mestr v Rossii» [Joseph de Maistre in Russia] in *Literaturnoe nasledstvo*, 29-30, Moskva, 1937, pagg. 577-726; M. Jugie, *Joseph de Maistre et l'Eglise gréco-russe*, Paris, 1922; A. Tamborra, «Cattolicesimo e ortodossia russa nel secolo XIX» in S. Graciotti (a cura di), *Il battesimo delle terre russe. Bilancio di un millennio* cit., pagg. 362 segg.; R. Triomphe, *Joseph de Maistre. Etude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique*, Genève, 1968.

se (sesto dialogo), della divisione e della riunione delle lingue espresse nell'antinomia tra Babele e la Pentecoste (decimo dialogo), del protestantesimo come religione pagana destinata a produrre una sorta di islamismo europeo (undicesimo dialogo). Riconosciamo in tutto ciò la traccia che porta a Čaadaev. L'editore di de Maistre paragona le *Serate di San Pietroburgo* alla *Città di Dio* di sant'Agostino.

Joseph de Maistre era un nemico dichiarato della rivoluzione e uno strenuo difensore della monarchia e del papato. Nonostante i quattordici anni trascorsi a San Pietroburgo, conosceva assai poco la Russia, la sua storia e la sua cultura: di questi argomenti non vi è traccia nelle sue *Serate*. Non è certo un caso che proprio a de Maistre sia attribuita una battuta di spirito che ebbe a circolare ampiamente nei primi anni del XIX secolo, all'epoca delle guerre napoleoniche: «grattate il russo e sotto ci vedrete il tartaro (o l'asiatico)»²⁰. Molte delle opinioni espresse da Čaadaev a proposito della civiltà dell'Europa occidentale si ritrovano nascoste tra le righe degli scritti di Joseph de Maistre²¹. Si consideri inoltre che era nato a Chambéry, in quella Savoia che le truppe rivoluzionarie francesi avevano annesso già nel 1792: ciò spiega l'asprezza con cui de Maistre descrive la nazione francese nel suo sesto dialogo. Vi è tuttavia un ambito in cui de Maistre, benché cattolico convinto, non avrebbe potuto dare a Čaadaev alcun suggerimento utile: la ricerca religiosa che lo avrebbe avvicinato al cattolicesimo. Secondo un'altra frase celebre e del tutto inequivocabile attribuita a de Maistre, «un uomo onesto non cambia mai religione»²².

2. Lo sviluppo della coscienza nazionale nell'area slava

Quando si approfondisce il concetto di nazione – nel significato che il termine aveva in Europa occidentale agli inizi dell'Ottocento, contrapposto a quello utilizzato in Russia – non bisogna dimenticare un altro elemento che a quell'epoca sembrava essere percepito con minore intensità, vale a dire l'esistenza dello stato austro-ungarico, che riuniva al suo interno individui di diverse nazionalità. In effetti, tanto l'infatua-

²⁰ Citato da H. Rothe, *Religion und Kultur in den Regionen des russischen Reiches im 18. Jahrhundert - Erster Versuch einer Grundlegung*, Opladen, 1984, pag. 8.

²¹ Si veda D. Cavaion, *Letteratura e acculturazione in Russia. Un protagonista: P. Čaadaev*, Firenze, 1971.

²² K. Dimitrieva, «Les conversions au catholicisme en Russie au XIX^e siècle - Ruptures historiques et culturelles» in *Revue des Etudes Slaves* cit., pag. 355.

zione degli aristocratici e dei letterati russi per l'Europa occidentale, quanto i ripetuti tentativi di adattare la società russa al modello europeo si ispirano soprattutto alla Francia, ai paesi dell'area germanica, all'Inghilterra, alla Svizzera e alle città italiane: all'Austria, alleata della Russia durante le guerre napoleoniche, sono dedicate scarsissime attenzioni. Lo scrittore e storico Nikolaj Karamzin (1766-1826), vero e proprio archetipo del letterato russo viaggiatore agli albori del XIX secolo²³, invierà le sue *Lettere di un viaggiatore* dagli stati germanici, dalle città di Riga, Königsberg, Dresda e Strasburgo, spingendosi più tardi fino alla Svizzera, alla Francia e all'Inghilterra (1789-90). Quanto a Vienna, capitale dell'impero austriaco, vi si incontreranno nel 1804 due studenti russi, provenienti da Göttingen, di nome Aleksandr Turgenev e Andrej Kajsarov, che si divertiranno a burlarsi degli usi accademici di Vienna. Il poeta Pëtr Vjazemskij vi trascorrerà qualche ora nel maggio del 1835, mentre Gogol' ne apprezzerà soprattutto le stazioni termali (1839 e 1840)²⁴.

È certamente vero che alcuni slavisti del calibro di Izmail I. Sreznevskij (1812-80) frequentarono le biblioteche viennesi nel periodo compreso tra il 1839 e il 1842²⁵, ma a quanto pare l'élite culturale russa dimostrava una netta preferenza per i paesi dell'Europa occidentale. Più tardi, quando i primi esiliati politici saranno costretti a lasciare la Russia, non sarà nell'impero austro-ungarico che troveranno il terreno propizio alle loro attività ma, come Aleksandr Gerzen, in Inghilterra, in Svizzera o in Francia. E le idee (soprattutto politiche) che Gerzen diffonderà in Russia, facendo circolare clandestinamente la sua rivista *Kolokol* [La campana], saranno modellate su quelle dei paesi dell'Europa occidentale. Vero è che *Kolokol* fu fondata soltanto nel 1857, quando Gerzen, lasciata definitivamente la Russia, era già stato testimone della rivoluzione del febbraio 1848 a Parigi, che descrive nelle sue memorie intitolate *Byloe i dumy*. Un altro celebre autore condannato all'esilio dall'impero russo, il polacco Adam Mickiewicz (1798-1855), troverà nella Francia di Luigi Filippo non soltanto asilo politico, ma persino una cattedra di docenza al Collegio di Francia, dalla quale partirà tra il 1842 e il 1844 le sue celebri lezioni sui popoli slavi, forte-

²³ Si veda J. M. Lotman, «L'età del sentimentalismo» in A. Colucci e R. Picchio (a cura di), *Storia della civiltà letteraria russa* cit., pagg. 317-24.

²⁴ Si veda G. Wyrzens, «Russische Autoren in Wien» in G. Marinelli-König e N. Pavlova, *Wien als Magnet? Schriftsteller aus Ost- Ostmittel- und Südosteuropa über die Stadt*, Wien, 1996, pagg. 40 segg.

²⁵ *Slavjanovedenie v dorevoljucionnoj Rossii. Biobibliografičeskij slovar'* [La slavistica nella Russia pre-rivoluzionaria. Dizionario bio-bibliografico], Moskva, 1979, pag. 318.

mente impregnate di messianismo, nelle quali egli definirà in questi termini il ruolo delle nazioni:

Se è vero che per salvare le nazioni non servono i trattati né gli accordi ma semplicemente lo spirito missionario di una di esse, è altrettanto vero che gli uomini non saranno salvati da un sistema o da una teoria, ma rigenerati per merito di individui anch'essi incaricati di una missione²⁶.

La coscienza nazionale delle popolazioni slave, che abitavano l'impero plurinazionale di Austria-Ungheria, iniziò a prendere forma soltanto nel 1848. Una tappa importante lungo questo percorso piuttosto intricato è segnata dal congresso slavo tenutosi a Praga nel 1848²⁷, che sanzionò la teoria politica dell'austroslavismo²⁸, risolutamente contraria al panslavismo russo per origine e per orientamento ideologico. Affrontare ora questo argomento ci porterebbe tuttavia a trascurare i decenni precedenti, quanto mai importanti ai fini della nostra trattazione.

L'idea di nazione, sviluppatasi dopo la caduta dell'*Ancien régime* e dopo le rivoluzioni francese e americana, era in netta opposizione con le incrollabili convinzioni che sorreggevano la società russa nei primi anni dell'Ottocento. In Europa occidentale e in America, il concetto di nazione alludeva innanzitutto a un patto tra cittadini e governanti eletti, entrambi cittadini ritenuti assolutamente uguali di fronte alla legge, e privi di qualsiasi restrizione in materia di razza o di religione. In Russia, il dibattito su questi temi ebbe un avvio piuttosto lento, e fu condizionato dalle pressioni esterne. In effetti, non vi era alcun motivo di definire una «nazione» russa nell'impero che ne portava il nome. Ci sembra tuttavia opportuno sottolineare la differenza tra i termini *russkij* e *rossijskij*. La storia dell'impero russo in otto volumi, pubblicata da Karamzin tra il 1816 e il 1817, porta il titolo di *Istorija gosudarstva rossijskogo* [Storia della nazione russa], anche se per indicare la nazione o il popolo russo l'autore usa il termine *russkij*. L'aggettivo *rossijskij*, derivato da *Rossija*, è attestato soltanto a partire dalla prima metà del XVI secolo, periodo che coincide con una fase di rapida espansione dell'impero russo sotto il regno di Ivan IV, che nel 1547 assunse il titolo di zar²⁹. Il

²⁶ A. Mickiewicz, *Les Slaves. Cours professés au Collège de France (1842-1844)*, Parigi, 1914 (Introduzione pag. VIII), trad. it. *Scritti politici*, a cura di M. Bersano Begey, Torino, 1965.

²⁷ Si veda in generale L. D. Orton, *The Prague Slave Congress of 1848*, New York, 1978.

²⁸ Si veda A. Moritsch (a cura di), *Der Austroslavismus. Ein verfrühtes Konzept zur politischen Neugestaltung Mitteleuropas*, Wien-Köln-Weimar, 1996.

²⁹ Si veda M. Vasmer, *Russisches etymologisches Wörterbuch*, vol. II, Heidelberg, 1955, pag. 538.

termine *rossijskij* ha dunque una connotazione imperialista, rapportata all'espansione dello stato al di là dei territori abitati dal popolo russo, laddove invece il «raggruppamento delle terre russe» (*Sobiranie russkich semel'*), in altre parole il movimento per l'unificazione dei territori dei principati della Russia centrale emerso alla fine dell'epoca medievale, non supera la linea di confine che corrisponde agli slavi orientali³⁰. Benché la questione non sia certamente nuova, essa merita comunque di essere evidenziata in questo contesto³¹.

L'ipotesi di una nazione ucraina o rutena, d'altro canto, era del tutto fuori questione, mentre le entità etniche caucasiche o siberiane erano troppo distanti dal centro politico e culturale dello stato russo per essere prese in considerazione. La questione polacca, invece, restava ancora aperta.

Dopo l'insurrezione del novembre 1830, il regno di Varsavia era stato abolito, e i territori, passati all'impero russo dopo la spartizione della Polonia, erano stati integrati nelle strutture amministrative dello stato zarista. Fino ad allora, i personaggi di punta dei movimenti d'opposizione nei confronti dello stato, ossia i circoli e le società che nel 1825 avevano creato il movimento decabrista, non avevano dimostrato particolare interesse per il concetto di nazione. Fino a quel momento, in effetti, il termine russo che significava «popolo» (*narod*) aveva anche il senso di «nazione». Alle riunioni della «Libera società degli amici della letteratura, delle scienze e delle arti», fondata a San Pietroburgo nel 1801, si discuteva di libertà e di diritti, ci si pronunciava contro la servitù, si mettevano in dubbio i principi della monarchia assoluta e si sosteneva che fosse giunta l'ora della Francia. Karamzin giunse al punto di professarsi repubblicano quando propose la partecipazione di tutti i cittadini al governo della cosa pubblica, senza tuttavia escludere che il potere esecutivo fosse affidato a un monarca. In realtà, egli parteggiava per una sorta di dispotismo sancito dalla legge, una forma d'autocrazia in cui un popolo ritenuto virtuoso si sottometteva a un sovrano ritenuto saggio³². L'epoca dei Lumi sembrava ormai offuscata, a tutto vantaggio del giuseppinismo: per l'Illuminismo, infatti, l'autocrazia era un'ano-

³⁰ Si veda l'opera classica di A. N. Nasonov, «*Russkaja zemlja* i obrazovanie territorii drevnerusskogo gosudarstva [La «Russkaja zemlja» e la nascita del territorio dello stato antico-russo], Moskva, 1951.

³¹ Per una breve sintesi della questione, si veda l'articolo di H. J. Torke, «Russland» in H. J. Torke (a cura di), *Lexikon der Geschichte Russlands. Von den Anfängen bis zur Oktober-Revolution*, München, 1985, pag. 334.

³² M. Colin, «Comment l'opinion russe a-t-elle pu percevoir et ressentir les idées révolutionnaires françaises (1798-1818)» in *Revue des Etudes Slaves* cit., pag. 92.

malia, un avanzo d'oscurantismo³³. Il termine *graždanin*, nel senso di «cittadino»³⁴, compare ad esempio in una poesia di Ivan Pnin (1773-1805) composta nel 1802, in occasione della morte di Radiščev:

Egli, che è stato un figlio fedele della patria,
cittadino, padre esemplare,
e ha detto con franchezza la verità³⁵.

Secondo Denis Fonvizin (1744-92), il rapporto tra stato e patria si caratterizza nel modo seguente: «laddove l'arbitrio di un solo uomo costituisce la legge superiore... là vi è lo stato (*gosudarstvo*) ma non la patria, vi sono dei sudditi, ma non dei cittadini».³⁶

Si noterà inoltre un uso piuttosto frequente dell'espressione «figli della patria» (*otečestva syn*), che ricorda il titolo della rivista *Syn otečestva*, fondata nel 1812 da Sergej Semenovič Uvarov, futuro ministro dell'istruzione pubblica e destinata a diventare un'importante tribuna dell'opposizione al romanticismo decabrista. Restando in ambito giornalistico, ricorderemo ancora la rivista *Vestnik Evropy* [Il messaggero d'Europa], fondata nel 1802 da Karamzin e pubblicata fino al 1830, alla quale collaborerà più tardi anche V. A. Žukovskij³⁷. In quegli anni, dunque, uno strato della società russa si apre a un cosmopolitismo che spesso si trasforma in una gallomania del tutto acritica³⁸. Ben presto, tuttavia, le guerre combattute da Napoleone in tutta l'Europa e persino in Russia faranno da correttivo a quell'atteggiamento: S. N. Glinka (1776-1847) fonda nel 1808 la rivista d'orientamento conservatore *Ruskij vestnik* [Il messaggero russo], proprio nello stesso anno in cui F. N. Glinka (1786-1880), suo fratello cadetto, che in seguito avrebbe parte-

³³ *Ibidem*, pag. 96.

³⁴ A proposito di questo termine, si veda A. A. Alekseev, «Istorija slova "graždanin" v XVIII v.» [Storia della parola «cittadino» nel XVIII secolo] in *Izvestija Akademii nauk SSSR*, Serija literatury i jazyka, 31, fasc. 1, 1972, pagg. 67-73.

³⁵ P. A. Orlova (a cura di), *Poety-Radiščevcy* [I poeti radiščevcy], Biblioteka poeta, Bol'shaja serija, Leningrad, 1979, pag. 132. Questo testo di Pnin è citato anche alla voce *graždanin* dello *Slovar' russkogo jazyka XVIII veka* [Dizionario della lingua russa del XVIII secolo], vol. V, Leningrad, 1989, pag. 213.

³⁶ Citato da A. A. Alekseev, «Istorija slova "graždanin" v XVIII v.» in *Izvestija Akademii nauk SSSR* cit., pag. 69, e C. S. Ingerflom, «Oublier l'état pour comprendre la Russie? (XVI^e-XIX^e siècles): excursion historiographique» in *Revue des Etudes Slaves* cit., pag. 131.

³⁷ Si veda V. Narskij in *Otečestvennaja istorija. Istorija Rossii s drevnejšich vremen do 1917 goda. Enciklopedija I* [Storia patria. Storia della Russia dall'antichità al 1917. Enciclopedia I], Moskva, 1994, pagg. 378-9.

³⁸ Si veda A. Monnier, «La naissance d'une idéologie nationaliste en Russie au siècle des Lumières» in *Revue des Etudes Slaves*, 52, 1979, pag. 267.

cipato all'insurrezione decabrista, pubblica le *Lettere di un ufficiale russo in Polonia, nei territori austriaci e in Ungheria, con una descrizione dettagliata della campagna dei russi contro i francesi del 1805 e 1806*³⁹, sulla falsariga del genere letterario inaugurato da Karamzin. In quello stesso periodo, le società bibliche iniziano a diffondere le loro pubblicazioni in territorio russo⁴⁰; nascono inoltre alcuni circoli misticizzanti, sostenuti dal principe A. N. Golicyn (1773-1844), rampollo di una famiglia nobile ma impoverita (che aveva dato i natali a non pochi adepti della religione cattolica) e futuro ministro degli affari religiosi e dell'istruzione⁴¹. Il monopolio religioso della chiesa ortodossa inizia a vacillare, anche perché lo stato si vede obbligato a liberalizzare l'esercizio del culto per i non ortodossi, soprattutto per i protestanti d'origine tedesca o scandinava.

In netta opposizione ad ogni tendenza politica o culturale originaria dell'Europa occidentale, nasce nel 1811 la «Società degli amici della parola russa» (*Beseda ljubitelej russkogo slova*), fondata da Aleksandr Šiškov (1754-1841), che tra il 1824 e il 1828 avrebbe ricoperto la carica di ministro dell'istruzione. L'associazione, attiva fino al 1816, non raggruppava unicamente esponenti dell'ala conservatrice, ma anche letterati come Ivan Dmitriev, un funzionario del senato vicino a Karamzin, come Gavriila Deržavin, poeta ufficiale di corte, o come il favolista Krylov. È negli ambienti di quella Società che si discute dell'orientamento del russo letterario e dei suoi legami con il paleoslavo ecclesiastico, la lingua della chiesa. È in quegli stessi ambienti che si dà inizio allo studio dei monumenti letterari paleorussi, considerati gioielli del patrimonio letterario nazionale di cui i letterati e gli intellettuali classicisti del XVIII secolo, da Pietro il Grande in poi, si erano occupati troppo poco, e soltanto per attingervi argomenti per le loro opere a carattere storico. Basterà ricordare qui il celebre *Slovo o polku Igoreve* [Cantare delle gesta di Igor], scoperto intorno al 1792 e pubblicato per la prima volta a Mosca nel 1800⁴², che rievoca la sconfitta dei russi per opera dei

³⁹ M. Colin, «Comment l'opinion russe a-t-elle pu percevoir et ressentir les idées révolutionnaires françaises (1798-1818)» in *Revue des Etudes Slaves* cit., pag. 97.

⁴⁰ Si veda M. I. Rižskij, *Istorija perevodov Biblii v Rossii* [Storia delle traduzioni della Bibbia in Russia], Novosibirsk, 1978, pagg. 130 segg.; A. Z. Zlobovskij e A. I. Serkov, «Biblejskoe obščestvo» in *Otečestvennaja istorija I* cit., pagg. 228-9.

⁴¹ K. Dimitrieva, «Les conversions au catholicisme en Russie au XIX^e siècle - Ruptures historiques et culturelles» in *Revue des Etudes Slaves* cit., pag. 323.

⁴² La letteratura su questo argomento è immensa. Si vedano, tra gli altri, H. Goldblatt e R. Picchio, «Towards a New Edition of the "Igor Tale"» in *Russica Romana*, 2, 1995, pagg. 25-63, e i dati bibliografici riportati in M. Colucci e R. Picchio (a cura di), *Storia della civiltà letteraria russa* cit., pagg. 723-4.

nomadi delle steppe meridionali nell'anno 1185⁴³. Nel 1803, Karamzin comincia a lavorare alla sua *Storia dello stato russo*; nello stesso anno, pubblica il racconto d'argomento storico intitolato *Marta, la moglie del governatore, ovvero la sottomissione di Novgorod*, considerato l'emblema del romanticismo nazionale⁴⁴.

Siamo dunque di fronte alla prima dimostrazione scientifica della continuità della cultura russa dal medioevo al XIX secolo, una continuità fortemente impregnata di sentimenti nazionalistici. In effetti, le fondamenta della storiografia russa erano state poste nel XVIII secolo soprattutto per opera di studiosi d'origine tedesca come Gerhard Friedrich Müller (1705-83), Anton Friedrich Büsching (1714-93) o August Ludwig Schlözer (1735-1809), anche se non va sottovalutato il contributo di personaggi come Vasilij N. Tatiščev (1686-1750), Michail M. Ščerbatov (1733-90), Ivan N. Boltin (1735-92) e Nikolaj I. Novikov (1744-1818)⁴⁵. Le indagini storiche e filologiche in area paleorusa, condotte nell'ambito della «Società degli amici della parola russa» su iniziativa di Šiškov, apriranno la strada alla creazione della Commissione archeografica, fondata nel 1834 sotto l'egida del Ministero della Pubblica Istruzione e in seguito affiliata all'Accademia imperiale delle scienze⁴⁶; le prime pubblicazioni della Commissione, alcune delle quali suddivise in diverse serie e collezioni perdureranno ininterrotte fino ai giorni nostri, risalgono all'anno 1836⁴⁷.

⁴³ «Che si tratti o meno di una soperchieria, poco importa qui, poiché in ogni caso il mito è più importante della realtà»: M. Colin, «Comment l'opinion russe a-t-elle pu percevoir et ressentir les idées révolutionnaires françaises (1798-1818)» in *Revue des Etudes Slaves* cit., pag. 95.

⁴⁴ *Ibidem*, pag. 95. Sulle interpretazioni storiche di Karamzin, si veda in particolare V. P. Kozlov, «N. M. Karamzin o Borise Godunove» [N. M. Karamzin su Boris Godunov] in *Obščestvennaja mysl' v Rossii XIX v.* [Il pensiero sociale nella Russia del XIX secolo], Leningrad, 1986, pagg. 19-34.

⁴⁵ Su questo periodo della storiografia russa, si veda A. M. Alpatov, *Russkaja istoričeskaja mysl' i Zapadnaja Evropa. XVII – pervaja četvert' XVIII veka* [Il pensiero storico russo e l'Europa occidentale. XVII secolo – primo quarto del XVIII secolo], Moskva, 1976, e E. Donnert, *Neue Wege im russischen Geschichtsdenken des 18. Jahrhunderts*, Berlin, 1985.

⁴⁶ Si veda I. Z. Liberzon, *150-letie Peterburgskoj Archeografičeskoj komissii. Archeografičeskij ežegodnik za 1985 god* [150° anniversario della Commissione archeografica di Pietroburgo. Annuario di archeografia del 1985], Moskva, 1986, pagg. 332-5, e l'articolo di I. Komarova, in *Otečestvennaja istorija. Istorija Rossii s drevnejšich vremen do 1917 goda* cit., pag. 119.

⁴⁷ *Podrobnij katalog izdanij Archeografičeskoj komissii vyšedšich v svet s 1836 po 1918 god* [Catalogo dettagliato delle edizioni della Commissione archeografica pubblicate tra il 1836 e il 1918], Petrograd, 1918.

3. *Identità russa e identità ortodossa: la competizione culturale tra Vecchi credenti e gerarchie ortodosse russe*

In questa indagine sullo sviluppo del concetto di nazione russa nei primi anni dell'Ottocento, ossia nel periodo delle guerre napoleoniche e del decabrismo, si è finora dedicato scarsa attenzione al contributo della gerarchia ortodossa o della coscienza religiosa degli ortodossi. Ci sembra innanzitutto opportuno evidenziare una certa reticenza, mai chiaramente resa comprensibile, nelle dichiarazioni della stessa gerarchia ortodossa, a proposito di quella che si potrebbe definire una visione troppo ristretta dell'ortodossia russa, circoscritta o ridotta ai caratteri tipici della cultura russa dei secoli passati. Il motivo di tale reticenza è duplice, e merita di essere analizzato. Da un lato (e questa è la motivazione principale) erano soprattutto i Vecchi credenti a proporsi come guardiani fedeli e intransigenti della tradizione culturale e religiosa della Russia. Si consideri che, nel XIX secolo, quasi metà dell'intera popolazione russa era più vicina alle posizioni dei Vecchi credenti che non a quelle della chiesa ortodossa ufficiale. Tale stima, benché a prima vista possa apparire sorprendente, è stata elaborata da alcuni esperti d'area non ecclesiastica che da decenni intraprendono spedizioni archeografiche nel mondo dei Vecchi credenti⁴⁸. E anche se la cifra fosse esagerata, l'importanza, attribuita all'apologetica – e nel caso specifico alla lotta contro i Vecchi credenti – nei programmi di studio degli accademici ecclesiastici russi, dimostra fino a che punto il problema fosse sentito negli ambienti dell'ufficialità ortodossa⁴⁹.

A fianco dei numerosi studi dedicati alla storia del movimento dei Vecchi credenti, ai suoi protagonisti e ai suoi dissensi, vi è un ambito ancora inesplorato, ed è quello legato alla coscienza nazionale dei suoi membri. Soltanto di recente (1996) è stata pubblicata a Mosca un'enciclopedia intitolata *Vecchi credenti: personaggi, avvenimenti, temi e simboli*, che descrive le caratteristiche fondamentali di quel gruppo religioso con uno stile obiettivo e non apologetico. L'opera, che ha per sottotitolo *Un tentativo di dizionario enciclopedico*, trae spunto dagli studi condotti negli anni ottanta da due membri del gruppo, e si propone di illustrare gli aspetti religiosi, storici e culturali del movimento⁵⁰.

⁴⁸ Conferenza tenuta da A. G. Bobrov al corso di filologia slava dell'Università di Würzburg il 24 gennaio 2000.

⁴⁹ Si veda M. Köhler-Baur, *Die Geistlichen Akademien in Russland im 19. Jahrhundert*, Wiesbaden, 1997.

⁵⁰ Si veda anche il volume 69 (1997) della *Revue des Etudes Slaves* intitolato «Vieux-Croyants et sectes russes du XVII^e siècle à nos jours».

I Vecchi credenti rivendicavano per sé tutto il passato cristiano della Russia fino alla metà del XVII secolo, e quindi anche tutti gli elementi costitutivi dell'ortodossia nella sua varietà russa. È sufficiente consultare i cataloghi dei manoscritti per prendere coscienza dell'impegno con cui i Vecchi credenti miravano a realizzare quella sintesi. Tutta la letteratura patristica greca tradotta in paleoslavo e diffusa in Russia è ricopiata, letta e interpretata alla luce della tradizione. Quelle raccolte di manoscritti sono integrate da documenti contemporanei come l'epistola di Andrej Pleščev all'arciprete Avvakum⁵¹ o le omelie di Spiridon Potemkin, un nobile di Smolensk divenuto archimandrita del monastero di Pokrov a Mosca, una delle più brillanti figure d'intellettuale appartenenti al movimento, morto nel 1665⁵².

La chiesa ortodossa russa, strettamente legata all'impero, era dunque costretta da un lato a prendere le distanze dalle tendenze monopolizzatrici dei Vecchi credenti per quello che concerneva una visione religiosa tendente a isolare la cultura russa, e dall'altro a sostenere le ambizioni internazionali della politica statale. Come è noto, la questione d'Oriente e la guerra di Crimea, due eventi le cui ombre si proiettano fino ai primi anni del regno di Nicola I, erano profondamente condizionate da fattori di natura religiosa⁵³. Il problema di fondo era la difesa dei diritti dei cristiani ortodossi nell'impero ottomano: l'impero russo, unico stato sovrano di religione ortodossa, ne era l'unico garante. L'istituzione nel 1847 della missione russo-ortodossa a Gerusalemme – il cui primo direttore, fino al 1854, fu l'archimandrita Porfirij Uspenskij (1804-85) – rappresenta una delle tappe di questo lungo conflitto⁵⁴. Lo statuto canonico di quell'istituzione era, in effetti, tutt'altro che chiaro, soprattutto negli anni precedenti la guerra di Crimea (1853-56). La chiesa russa, a capo della quale vi era all'epoca il metropolita di Mosca Filaret Drozdov (1821-67), si considerava figlia della chiesa greca ma, come rileva Papoulides, non vi erano motivazioni di natura canonica o storica che giustificassero l'istituzione di quella missione⁵⁵. Restavano

⁵¹ N. J. Bubnov, *Sočinenija pisatelej-starobradcev XVII veka* [Le opere degli scrittori Vecchi credenti del XVII secolo], Leningrad, 1984, pag. 14.

⁵² N. J. Bubnov, *Sočinenija pisatelej-starobradcev XVII veka* cit., pag. 14.

⁵³ Si veda F. Heyer, *Die Orientalische Frage im kirchlichen Lebenskreis. Das Einwirken der Kirchen des Auslandes auf die Emanzipation der orthodoxen Nationen Südosteuropas 1804-1912*, Wiesbaden, 1991.

⁵⁴ Si veda K. Papoulides, *Ο ελληνικός κόσμος του Αντωνίνου Καπυστίν (1817-1894). Συμβολή στην πολιτική της Ρωσίας στη χριστιανική ανατολή του 19^{ου} αιώνα* [Il mondo greco di Antonin Kapustin (1817-1894). Contributo alla politica russa nell'Oriente cristiano del secolo XIX], Saloniki, 1993, pagg. 61 segg.

⁵⁵ *Ibidem*, pag. 62.

dunque soltanto le motivazioni politiche. All'epoca, la chiesa di Costantinopoli era retta dal patriarca Antimo VI (1845-52), sotto il cui pontificato sarà definita, il 29 giugno del 1850, la questione canonica relativa alla chiesa ortodossa del regno di Grecia⁵⁶.

L'altro motivo della reticenza, dimostrata dalla chiesa ortodossa nei confronti di una visione troppo ristretta della natura dell'ortodossia russa, ha a che vedere con il fatto che la struttura ecclesiastica imposta da Pietro il Grande nel «Regolamento ecclesiastico» (*Duchovnyj reglament*)⁵⁷ implicava una rottura rispetto alla tradizione. Nel 1721, il patriarcato fu abolito e sostituito da un organo fino ad allora sconosciuto, il Santo Sinodo governante. La figura dell'*Oberprokuror*, istituita nel 1722, contribuì a mettere in luce gli elementi mutuati dalla struttura delle chiese protestanti. Il fatto che la chiesa di Grecia, dichiaratasi autocefala nel 1834 e separatasi dalla giurisdizione del patriarcato di Costantinopoli, si fosse data un assetto sostanzialmente simile, con un Santo Sinodo che richiamava le concezioni delle chiese protestanti tedesche, non si deve certo all'influenza della Russia, poiché la Russia di Alessandro I e di Nicola I era contraria all'autocefalia della chiesa di Grecia⁵⁸.

Sarebbe tuttavia ingiusto sottovalutare il contributo della chiesa ortodossa russa dell'epoca sinodale alla genesi del concetto di nazione. Ai tempi della campagna di Napoleone in Russia, la sede metropolitana di Mosca, tra il 1787 e il 1811, era occupata da Platon Levšin, una delle grandi figure della chiesa russa, morto nel 1812. A Levšin si devono numerose omelie e allocuzioni solenni pronunciate al cospetto della corte in occasione delle festività⁵⁹. Levšin, al pari del metropolita Gavriil Petrov di San Pietroburgo (1770-1800), era contrario al conferimento di decorazioni ai vescovi, una pratica introdotta dagli zar che, per altri dignitari della chiesa – tra cui ad esempio il successore di Gavriil Petrov, il metropolita Amvrosij Podobedov (1799-1818) – era del tutto accetta-

⁵⁶ Si veda M. I. Gedeon, *Πατριαρχικοί πίνακες* [Liste dei patriarchi], Costantinopoli, 1890, pag. 698.

⁵⁷ *Règlement ecclésiastique* di Pietro il Grande, tradotto in francese dal russo, con introduzione e note di C. Tondini, Paris, 1874. L'opera più importante sulle concezioni ecclesiastiche dello zar rimane comunque quella di R. Stupperich, *Staatsgedanke und Religionspolitik Peters des Grossen*, Königsberg-Berlin, 1936.

⁵⁸ F. Heyer, *Die Orientalische Frage im kirchlichen Lebenskreis* cit., pag. 156.

⁵⁹ Si veda Filaret (Gumilevskij), *Obzor russkoj duchovnoj literatury* [Storia della letteratura spirituale], vol. II, Sankt Peterburg, 1884 (ristampato con un'introduzione di F. Thomson, Oxford, 1984), pagg. 403 segg.; si veda anche K. C. Felmy, *Predigt im orthodoxen Russland. Untersuchungen zu Inhalt und Eigenart der russischen Predigt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Göttingen, 1972, pag. 12.

bile⁶⁰. Un'altra grande figura della chiesa russa del XIX secolo, il metropolita Filaret Drozdov, che come abbiamo visto occupò il seggio di Mosca tra il 1821 e il 1867, si adoperò tra l'altro per una traduzione della Bibbia in russo⁶¹.

Il metropolita Filaret definiva il ruolo del sovrano in termini perfettamente corrispondenti alla visione degli slavofili: «Il sovrano riceve la legittimazione tramite l'unzione liturgica al momento dell'incoronazione. Grazie all'unzione, lo zar diviene protettore naturale e innato della chiesa. Dio ha fatto dello zar un monarca autocrate secondo il prototipo della sua stessa monarchia celeste»⁶². Si riconoscono immediatamente i concetti teologici primordiali: in quanto sovrano, lo zar è in relazione diretta con Dio, il sovrano celeste, come l'uomo creato da Dio in paradiso prima che si macchiasse del peccato originale era a immagine di Dio (κατ' εικόνα θεοῦ: Gn 1, 26). Il termine «prototipo» (*obraz*) allude alla teologia dell'icona definita ad esempio in un inno della prima domenica di quaresima (la domenica dell'ortodossia): «la venerazione dell'icona, come disse Basilio, perviene al prototipo»⁶³. L'innografia cita a tale proposito un brano del *Trattato sullo Spirito Santo* di san Basilio di Cesarea (PG 32, 149 C).

Quando lo zar Nicola I promulgò il codice delle leggi dell'impero russo, nel 1832, il conte Sergej Uvarov, che un anno più tardi sarebbe diventato ministro della pubblica istruzione, coniò la celebre definizione dei fondamenti dello stato russo che in seguito sarebbe diventata una delle basi dell'insegnamento scolastico: ortodossia, autocrazia, nazionalismo (*pravoslavie, samoderžavie, narodnost'*)⁶⁴. Definire il concetto di nazionalismo (*narodnost'*) fuori di quello specifico ambiente culturale, storico e linguistico è cosa tutt'altro che semplice. Il concetto ha a che vedere essenzialmente con la definizione di «nazione»; d'altro canto, la presenza di nazionalismo e di ortodossia nel motto del conte Uvarov ci riporta al tema centrale della nostra trattazione. Il termine *nacija* è mutuato dalla lingua polacca, ed è noto in Russia fin dai tempi di Pietro il Grande⁶⁵, mentre *narodnost'* è con tutta probabilità un calco dal tedesco *Volkstum*.

⁶⁰ I. Smolitsch, *Geschichte der russischen Kirche 1700-1917*, vol. I, Leiden, 1964, pag. 273.

⁶¹ *Ibidem*, pag. 302.

⁶² Citato in *ibidem*, pag. 148.

⁶³ «Ἡ γὰρ τιμὴ τῆς εἰκόνης, ὡς φησι Βασιλεῖος, ἐπὶ τὸ προτότυπον διαβαίνει»: *Τριώδιον κατασκευτικόν*, Roma, 1879, pag. 226.

⁶⁴ I. Smolitsch, *Geschichte der russischen Kirche 1700-1917* cit., pag. 147.

⁶⁵ Si veda N. A. Smirnov, «Zapadnoe vlijanie na russkij jazyk v Petrovskoj epoche»

Il motto del conte Uvarov è universalmente noto e diffusamente commentato, al punto da far sembrare ozioso descriverlo ancora una volta in dettaglio. Ci sembrava tuttavia importante citarlo, poiché dimostra l'importanza dell'argomento di cui trattiamo. Nei primi anni dell'Ottocento russo, il concetto di nazione è inseparabile dal contesto dell'ortodossia, più sul piano concettuale che su quello confessionale. Non ci pare superfluo ritornare in questa sede sui fondamenti concettuali dell'idea di stato e del rapporto tra l'imperatore e i suoi sudditi a Bisanzio (o meglio nell'impero dei *Rhomaioi*), senza tuttavia affrontare la questione della continuità tra Bisanzio e la Russia attraverso l'idea di Mosca come Terza Roma. Nell'impero plurinazionale bizantino, tre caratteristiche definiscono il rapporto tra il sovrano e i suoi sudditi, e quindi l'appartenenza di pieno diritto allo stato: il riconoscimento della persona dell'imperatore e del suo potere autocratico conferito da Dio, l'appartenenza alla fede ortodossa e l'assimilazione alla cultura greco-cristiana, il cui veicolo è la lingua greca, unica lingua dell'amministrazione statale, della chiesa e dell'istruzione. Questo spiega perché quando le fonti ci rivelano l'appartenenza di questo o quell'individuo – per quanto elevato sia il suo rango – a questa o a quell'etnia (armena, slava, siriana, ebraica), la cosa non crea la minima difficoltà a livello sociale e non implica assolutamente alcun tipo di discriminazione. Il popolo è l'unica entità al cospetto del sovrano: un popolo composto da più etnie che parlano lingue diverse, ma che tuttavia costituiscono un'entità unica all'interno della quale non è tollerato alcun tipo di particolarismo religioso o nazionale nel senso moderno del termine⁶⁶.

4. *L'influenza della cultura occidentale nell'elaborazione del concetto di nazione nei paesi ortodossi*

Il concetto di nazione nella Russia dei primi anni dell'Ottocento, all'indomani delle guerre napoleoniche, è certamente influenzato dalle idee occidentali. Basti ricordare l'interesse che le traduzioni russe di Montesquieu riscuotevano già presso l'imperatrice Caterina II⁶⁷. Nel li-

[L'influenza dell'Occidente sulla lingua russa in epoca petrina] in *Sbornik Otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti*, 88/2, 1910, pag. 203.

⁶⁶ Si vedano, tra l'altro, i vari contributi al volume curato da H. Hunger, *Das Byzantinische Herrscherbild*, Darmstadt, 1975.

⁶⁷ Si veda «Istorija russkoj literatury v četyrech tomach, I: Drevnerusskaja literatura» [Storia della letteratura russa in quattro volumi. I: Letteratura russa antica] in *Literatura XVIII veka*. [Letteratura del XVIII secolo], Leningrad, 1980, pag. 572.

bro XXI de *Lo spirito delle leggi*, nel capitolo che tratta della scoperta di due mondi nuovi, Montesquieu dà una definizione di nazione che è utile ricordare: «Le nazioni, che sono, rispetto al mondo intero, ciò che sono gli individui di fronte alla nazione, sono rette, come i singoli, dal diritto naturale e dalle leggi che si sono date»⁶⁸.

Restiamo ancora per qualche istante in compagnia del pensiero di Montesquieu: egli si occupa più volte della Russia, in altre parole di quella che chiama Moscovia (libro V, 14), uno stato nel quale gli stessi imperatori si adoperano per la distruzione del dispotismo senza tuttavia riuscire nel loro intento, poiché le leggi vi si oppongono:

La Moscovia vorrebbe uscire dal suo dispotismo, e non può. L'introduzione del commercio richiede quella del cambio, e le operazioni di cambio sono contrarie a tutte le sue leggi⁶⁹.

Proseguendo nella sua riflessione, Montesquieu pone fine alle sue considerazioni con un severo ritratto della società russa:

Il popolo non è composto che di schiavi legati alla terra, e di schiavi che sono chiamati ecclesiastici o nobili soltanto perché sono i padroni degli altri: non c'è dunque qualcuno che formi il terzo stato, dal quale devono uscire i lavoratori e i mercanti⁷⁰.

Anticipando di quasi cent'anni Čaadaev (*Lo spirito delle leggi* è del 1748), Montesquieu sottolinea (libro IX, 9) che l'oscurità in cui la Moscovia è stata sempre relegata rispetto ad altri stati europei, ha contribuito ad accrescere la grandezza relativa della Francia sotto Luigi XIV. Accennando a Pietro il Grande, Montesquieu gli attribuisce il merito di aver introdotto nell'impero una legge assennata (libro XIII, 6).

Per Montesquieu, dunque, la nazione è l'insieme delle persone governate da una sola e unica legge. Su questa base, il motto del conte Uvarov potrebbe essere interpretato come un invito a rispettare l'insieme delle leggi dell'impero russo nel quadro del sistema autocratico e secondo il modo di pensare ortodosso. Ricordiamo che il motto fu coniato contestualmente alla promulgazione del codice russo delle leggi (1832), le cui funzioni consistevano anche nel governare i rapporti tra chiesa e stato. L'accezione di *narodnost'* che abbiamo qui descritto non

⁶⁸ C. de Secondat, barone di Montesquieu, *De l'esprit des lois*, a cura di R. Derathé, vol. II, Paris, 1973, pag. 60, trad. it. *Lo spirito delle leggi*, a cura di S. Cotta, Torino, 1952.

⁶⁹ *Ibidem*, libro XXII, capo 14.

⁷⁰ *Ibidem*.

è esauriente, ma è sicuramente una delle componenti di questo concetto quanto mai articolato.

Quanto al sistema di pensiero ortodosso, esso è senz'altro più difficile da definire. Di certo contrasta in diversi punti con le posizioni degli enciclopedisti e degli illuministi del XVIII secolo, dal momento che la nozione di progresso come fine a se stesso non vi trova spazio. In luogo del progresso (in senso economico e sociale), il sistema di pensiero ortodosso privilegia la teleologia, la compiutezza e la pienezza (*Col* 2,9). Per evitare qualsiasi malinteso, occorre sottolineare che questa idea di pienezza e compiutezza non ha nulla a che vedere con la teoria dell'*apokatastasis* di Origene. I limiti concreti della nostra trattazione ci impediscono di sviluppare maggiormente questo punto nodale della coscienza ortodossa, che riaffiora mille volte negli inni liturgici e sul quale ciascun fedele riflette nel chiuso della propria coscienza, anche se non è in grado di comprendere pienamente la portata del concetto di pleroma (*πλήρωμα*) o *ispolnenie*.

L'ultimo tema che ancora resta da trattare è quello del coinvolgimento della Russia nel movimento di liberazione dei Balcani, visto nella prospettiva dei concetti di nazione e di ortodossia. A partire dalla guerra russo-turca del 1768-74, la Russia rafforza il suo impegno nei Balcani e prende parte ai movimenti di liberazione dei popoli ortodossi schiacciati sotto il giogo ottomano. I numerosi raccoglitori di elemosine – monaci, vescovi e patriarchi – venuti dalla Bulgaria, dalla Grecia o dalla Serbia avevano risvegliato l'interesse della società russa verso i problemi dei loro correligionari e, almeno in parte, fratelli di sangue sottomessi all'occupazione turca. Questi due aspetti sono quanto mai importanti: l'impegno della Russia nei movimenti di liberazione dei popoli balcanici è, infatti, condizionato dalla comunanza di razza (slava) e di fede (ortodossa).

Qualche riferimento cronologico ci aiuterà a comprendere meglio la portata del coinvolgimento russo nell'Europa sudorientale. Nel 1804 Karađorđe fece divampare la prima insurrezione serba liberando tredici distretti del governatorato di Belgrado, poi nuovamente persi nel 1813, dopo che il governatorato era stato abbandonato dalla Russia. Miloš Obrenović sarà più fortunato nella seconda insurrezione serba (1815), condotta con l'aiuto dei russi dopo la conclusione delle campagne napoleoniche. Nel 1821, poi, ha inizio l'insurrezione greca: la Russia si schiera al fianco degli indipendentisti, come già aveva fatto nel 1770⁷¹, e nel 1827 prenderà parte, insieme alla Gran Bretagna e alla

⁷¹ Si veda F. Venturi, *La rivolta greca del 1770 e il patriottismo dell'età dei Lumi*, Roma, 1986.

Francia, alla Convenzione di Londra, indetta nel tentativo di convincere la Turchia a riconoscere l'autonomia della Grecia. In Bulgaria, i movimenti di liberazione diverranno attivi più tardi, con l'insurrezione dell'aprile 1876; a quell'epoca, tuttavia, la Russia aveva già sostenuto i bulgari in diverse campagne condotte tra il 1806 e il 1829. L'impegno della Russia per la causa serba si evidenzia anche in due poesie di Puškin dedicate a Karađorđe e a Miloš Obrenović, come annota P. A. Lavrov (1856-1929), fine conoscitore della problematica cirillometodiana e della letteratura montenegrina, in una pubblicazione della «Società dell'unione scientifica slava» dedicata alla guerra balcanica del 1812⁷².

Seguire passo dopo passo le diverse tappe dell'impegno russo nei movimenti di liberazione dei popoli balcanici sarebbe impresa troppo lunga e intempestiva. Basti ricordare che i trattati stipulati a conclusione delle varie guerre costrinsero la Turchia ottomana ad accettare un'ingerenza sempre maggiore delle nazioni europee e della Russia, al punto da far addirittura sperare che la pace di Adrianopoli (1829) prelude alla nascita imminente di uno stato bulgaro autonomo⁷³. In questa sede, si tenterà invece di analizzare, sullo sfondo delle motivazioni religiose che condizionano la prospettiva di questa trattazione, gli eventi che fanno da spartiacque tra le fasi ascendenti e discendenti di quell'impegno.

A partire dalla fine del XVIII secolo e dall'annessione all'impero russo dei territori del *khanato* di Crimea, le colonie bulgare e greche nella Russia meridionale erano divenute sempre più numerose, soprattutto nelle città portuali come Odessa⁷⁴. Avviando fiorenti attività commerciali, quelle comunità di esuli per motivi politici o personali erano riuscite a fare fortuna e ora ambivano a conquistare il sapere, un sapere che potesse essere trasmesso ai loro compatrioti ancora sotto il giogo della dominazione turca⁷⁵. Questo periodo vede dunque la nascita di

⁷² P. A. Lavrov, «Balkanskij sojuz i Serbija» [L'Unione balcanica e la Serbia] in *Slavjanskij vopros v ego sovremennom značenii* [Il problema slavo nel suo significato attuale], 1913, pag. 68.

⁷³ Si veda I. Damjanov, «Proekty za s'zdavane na nezavisima b'lgarska država prez 1828-1829 g.» [Progetti per l'edificazione di uno stato indipendente bulgaro negli anni 1828-1829] in *Odrinskijat mir ot 1829 g. i balkanskite narodi* [La pace di Adrianopoli del 1829 e i popoli balcanici], (*Balkani* 5), Sofia, 1981, pagg. 137-52.

⁷⁴ Si veda I. D. Zabunov, *Bolgary juga Rossii i nacional'noe bolgarskoe vozroždenie v 50-70 gg. XIX v.* [I bulgari della Russia meridionale e la rinascita nazionale bulgara tra il 1850 e il 1870], Kišinev, 1981; N. Todorov, *Filiki Eterija i B'lgarite* [La Società degli amici e i bulgari], Sofia, 1965, pag. 42.

⁷⁵ Si veda R. Dimčeva, *Iz istorijata na prosveščeniето v B'lgarija i G'rcija prez XVIII i XIX*

numerose scuole, come quella di Gabrovo in Bulgaria (1835), sovvenzionata da due ricchi e colti bulgari di Odessa, Vasil Aprilov e Nikolaj Palauzov. Uno dei primi insegnanti a prestare servizio in quella scuola sarà un monaco di Rila, Neofit, che in precedenza era stato funzionario ecclesiastico a Bucarest e che sempre nel 1835 pubblicherà nel principato serbo di Kragujevac, liberato da Miloš Obrenović, la prima grammatica bulgara⁷⁶. In questo periodo, comunemente indicato come epoca fanariota⁷⁷, numerosi vescovi e metropoliti della Bulgaria e dei principati romeni erano di origine e cultura greche. Questo evidenzia l'aspetto culturalmente sovranazionale dei movimenti di idee che sfoceranno nei movimenti di liberazione dei Balcani. Vi è poi un'altra componente, meno immediatamente comprensibile, che riguarda la natura dei rapporti tra gli ecclesiastici di stirpe slava o romena, attirati da quei movimenti di liberazione al punto di diventarne spesso i portavoce e gli antesignani, e la gerarchia di origine e lingua greche sottomessa al patriarca di Costantinopoli e pertanto assai poco libera nelle sue decisioni. Gli insorti greci del 1821, al pari dei loro successori bulgari degli anni settanta, erano spesso costretti a opporsi alle blandizie del patriarcato, che cercava per comprensibili ragioni di ammansirli⁷⁸. Tra i membri della *Philike etaireia*, un raggruppamento multinazionale vicino alle idee della massoneria fondato clandestinamente nel 1814⁷⁹, vi era nel 1821 (l'anno dell'*ἐπανάσταση* greca) un 10 per cento di membri del clero. Partendo dal presupposto che i membri dell'alto clero (metropoliti e vescovi) fossero esponenti dell'élite fanariota, e dunque favorevoli al mantenimento dello *status quo* nell'impero ottomano, si dovrebbe

vek. [Storia dell'Illuminismo in Bulgaria e Grecia nel XVIII e XIX secolo], Sofia, 1985: in questo saggio si sottolinea l'influenza delle concezioni filosofiche illuministe e della figura di Ivan Seliminski negli anni compresi tra il 1828 e il 1839.

⁷⁶ Si veda C. Hannick, «Die Entstehung der nebulgarischen Schriftsprache als Ausdruck des nationalen Befreiungskampfes: Hellenismus und Slavische Tradition in Bulgarien» in C. Hannick (a cura di), *Sprachen und Nationen im Balkanraum. Die historischen Bedingungen der Entstehung der heutigen Nationalsprachen*, (Slavistische Forschungen 56), Köln-Wien, 1987, pagg. 101-24, e in particolare pagg. 116 segg.

⁷⁷ Si veda M. Cazacu, «L'Eglise orthodoxe entre le renouveau et la tradition: Phanariotes et Anti-Phanariotes» in C. Hannick (a cura di), *Sprachen und Nationen im Balkanraum. Die historischen Bedingungen der Entstehung der heutigen Nationalsprachen* cit., pagg. 43-64.

⁷⁸ Si veda N. Danova, «Razriv't mezdy gr'ckite v'zroždenci i carigradzka patriaršija» [Il contrasto tra la rinascita greca e il patriarcato di Costantinopoli] in *Izvestija na B'lgarskoto istoričesko dryžestvo*, 27, 1970, pagg. 35-64; G. Hering, «Die Bulgaren in den Schriften griechischer Intellektueller in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts» in *Münchener Zeitschrift für Balkankunde*, 3, 1980, pagg. 47-66 (ripresi in M. A. Stassinopoulou (a cura di), *Nostos. Gesammelte Schriften zur südosteuropäischen Geschichte*, Frankfurt am Main, 1995, pagg. 49-72).

⁷⁹ N. Todorov, *Filiki Eterija i B'lgarite* cit., pag. 42.

costatare che nella stessa epoca circa il dieci per cento dei rappresentanti di quello stesso clero erano membri della *Philike etaireia*, e quindi sostenevano i diritti delle nazioni oppresse dal giogo ottomano⁸⁰. Le autorità turche crearono un pericoloso precedente consentendo ad alcune frange ribelli di catturare il patriarca Gregorio V, torturarlo e metterlo a morte il 10 aprile del 1821⁸¹.

Le ragioni che inducevano la Russia a sostenere le insurrezioni erano di natura evidentemente politica. La chiesa ortodossa non poteva rifiutare il suo aiuto ai ribelli, dal momento che lo stato si proclamava difensore degli ortodossi oppressi in territorio ottomano. D'altro canto, il patriarcato ecumenico di Costantinopoli era obbligato a salvaguardare lo *status quo*, poiché in caso contrario temeva di dover sopportare umiliazioni e restrizioni ancor più gravi. Lo zar Alessandro I, impossibilitato ad agire a causa della sua adesione alla Santa Alleanza sottoscritta anche dalla corte di Vienna e da Metternich-Winneburg, sostenne l'operato del diplomatico di origine greca Ioannis Kapodistrias (1776-1831), ma al tempo stesso si dimostrò restio a impegnarsi apertamente nel conflitto contro la Turchia⁸². Le figure di punta di quel movimento, che nel 1825 sarebbe sfociato nel decabrisimo, criticarono aspramente lo zar: è il caso ad esempio di P. G. Kachovskij, che dal carcere dei Santi Pietro e Paolo a San Pietroburgo scriveva ad Alessandro I:

La nazione intera dei greci è sterminata e l'Alleanza che si proclama amica dell'umanità assiste con indifferenza alla sua distruzione! I serbi, nostri alleati naturali, soffrono sotto il giogo inumano dei turchi; i montenegrini che non cedono ad alcuno il loro esercito e che ci hanno aiutati così cordialmente durante la campagna della nostra flotta nel Mediterraneo al comando dell'ammiraglio Sinjavin, sono stati dimenticati e abbandonati all'arbitrio del destino. Il sentimento assai particolare che anima tutti i popoli d'Europa, per quanto angosciante, non va soffocato poiché una polvere compressa ha potenza assai maggiore. Il desiderio di libertà non morirà mai, finché vi saranno uomini⁸³.

⁸⁰ G. L. Arš e G. M. Pjatigorskij, «Nekotorye voprosy istorii Filiki Eterii v svete novych dannych sovetskich archivov» [Alcuni problemi storici della *Philike etaireia* (Società degli Amici) alla luce dei nuovi dati degli archivi sovietici] in *Političeskie obščestvennye i kul'turnye svjazi narodov SSSR i Grecii (XIX-XX vv.)* [Rapporti politici, sociali e culturali tra i popoli dell'URSS e la Grecia (sec. XIX-XX)], Moskva, 1989, pagg. 24-42.

⁸¹ Su questa figura di martire, si veda la rievocazione di P. T. Papatheodorou, *Ὁ Γρηγόριος Ε' καὶ ἡ ἐπανάστασις τοῦ '21* [Gregorio V e l'insurrezione del '21], Athina, 1986.

⁸² F. Heyer, *Die Orientalische Frage im kirchlichen Lebenskreis* cit., pagg. 148 segg.

⁸³ Citazione da O. V. Orlik, *Dekabristy i vnešnjaja politika Rossii* [I decabristi e la politica estera della Russia], Moskva, 1984, pag. 103.

Il ruolo delle élite nei movimenti di liberazione dei Balcani durante il XIX secolo non è ancora stato studiato come merita. Come è noto, le élite intellettuali avevano compiuto i loro studi in Europa centrale o occidentale, oppure in Russia. Ricorderemo qui i nomi e le assai diverse fortune di Adamantios Korais (1748-1833) e di Dosifej Obradović (1742-1811). Sin dall'inizio della loro attività, le accademie ecclesiastiche della Russia accolsero numerosi studenti slavi provenienti dall'area balcanica. Da questa opera di promozione della cultura ecclesiastica trassero vantaggio soprattutto i monasteri. I monaci educati in Russia facevano ritorno in patria – soprattutto in Serbia – portando con sé libri russi, e quindi contribuendo allo sviluppo delle lingue nazionali⁸⁴. Nella categoria delle élite vanno inoltre compresi anche i grandi proprietari terrieri detti *čorbadži* in Bulgaria (il cui ruolo ambiguo è stato ben caratterizzato da Ivan Vazov, – vissuto tra il 1850 e il 1921 –, nel romanzo intitolato *Sotto il giogo*, dedicato agli eventi del 1876), e i mercanti, che attraverso i canali della comunicazione economica avevano sviluppato un fitto scambio di patrimoni culturali. Ricorderemo in questa sede il ruolo dei mercanti ortodossi di origine romena, attivi su un'area compresa tra Moschopolis nell'attuale Albania e le città di Bucarest e di Vienna⁸⁵.

All'indomani della guerra di Crimea furono costituiti in Russia numerosi comitati slavi di beneficenza allo scopo di aiutare i giovani slavi del Sud durante i loro studi in Russia. Quei comitati ispirati all'ideologia degli slavofili perpetuavano su un'altra assise politica l'opera dei raggruppamenti di tipo massonico che avevano condotto al decabrismo, come la «Società degli slavi riuniti» (*Obščestvo sojedinennyh slavjan*) fondata clandestinamente nel 1818⁸⁶.

A partire dagli anni venti del XIX secolo, gli intellettuali russi avevano fatto conoscenza della cultura degli slavi del sud e della loro letteratura religiosa in lingua paleoslava. Insigni slavisti, come Jurij Venelin

⁸⁴ Si veda L. Smirnov, «O jazykovom aspekte formirovanija nacij» [L'aspetto linguistico nel processo di formazione nazionale] in *Formirovanie nacij v central'noj i jugo-vostočnoj Evrope* [La nascita delle entità nazionali nell'Europa centrale e sud-orientale], Moskva, 1981, pagg. 95-101.

⁸⁵ Si veda M. D. Peyfuss, «Balkanorthodoxe Kaufleute in Wien. Soziale und nationale Differenzierungen im Spiegel der Privilegien für die griechisch-orthodoxe Kirche zur heiligen Dreifaltigkeit» in *Österreichische Osthefte*, 17, 1975, pagg. 258-68.

⁸⁶ I. S. Dostjan, *Russkaja obščestvennaja mysl' i balkanskije narody. Ot Radiščeva do dekabristov* [Il pensiero sociale russo e le popolazioni balcaniche. Da Radiščev ai decabristi], Moskva, 1908, pag. 292; *Slavjanskije soedinitel'nye sojuzy* [Le associazioni panslaviste], Moskva, 1997.

(1802-1839) o Viktor Grigorovič (1815-76), intrapresero – da veri e propri precursori delle spedizioni archeografiche – lunghi viaggi per scopi scientifici nei Balcani e in territorio turco. Alcuni loro contemporanei, come Osip Bodjanskij (1808-77), visitarono invece le regioni slave e le biblioteche dell'impero austro-ungarico o del regno di Prussia. Venelin, Grigorovič e altri attirarono l'attenzione sul passato glorioso delle nazioni slave dei Balcani e sulla loro cultura ortodossa. La strada era ormai spianata per il panslavismo di prima generazione, ispirato soprattutto dal teologo Chomjakov: alla Russia spettava il compito storico di liberare le nazioni slave in nome dell'ortodossia e riunirle sotto l'egida dello zar, unico sovrano ortodosso. Tutto ciò non può che rammentare il motto del conte Uvarov.

Non spetta a noi giudicare la legittimità di quelle teorie, e tanto meno esprimere un giudizio di valore sul percorso storico intrapreso dalla Russia negli ultimi decenni dell'Ottocento. Per comprendere le ragioni di quel percorso è tuttavia necessario risalire all'epoca che abbiamo cercato di caratterizzare, pressappoco corrispondente al regno degli zar Alessandro I e Nicola I: quel periodo si caratterizza come una fase di maturazione che non si esaurisce nel decabrisimo e nelle censure della celebre Terza sezione⁸⁷. I dati presentati sono il frutto di una riflessione sulle correnti che attraversavano la società russa, sulla storia delle idee nell'Europa sud-orientale e sulla coscienza ortodossa nella sua espressione russa e greca tra il XVIII e il XIX secolo.

⁸⁷ Si veda D. Šachovskoj, «Čaadaev et la Troisième section» in *Revue des Etudes Slaves*, 55, 1983, pagg. 335-40.

II. L'ortodossia nell'Europa contemporanea

L'ortodossia in Europa e nel mondo: profilo demografico e organizzazione ecclesiale

Andrea Pacini

1. *Gli ortodossi nelle società europee agli inizi del XXI secolo*

L'ortodossia, ovvero la variante orientale del cristianesimo, radicata tra i popoli dell'Europa orientale e balcanica a partire dal Medioevo grazie all'attività missionaria della chiesa di Costantinopoli, e poi sviluppata con originali processi di inculturazione nei vari contesti regionali, rappresenta storicamente la principale matrice religiosa e culturale di quelle società. I processi politici e culturali che hanno coinvolto i vari paesi di quest'area nel XX secolo rendono tuttavia difficile oggi proporre statistiche precise sull'appartenenza prettamente religiosa degli attuali cittadini di questi stati. In termini generali si può però dire che degli attuali 702 milioni di europei, almeno 209 milioni fanno riferimento alla confessione religiosa cristiana ortodossa¹. La difficoltà a elaborare statistiche precise sulla presenza ortodossa in Europa deriva essenzialmente dalla storia recente delle società dell'Europa orientale, segnata fino al 1989 da governi comunisti che per decenni hanno perseguitato le chiese, le religioni e i credenti, attivando strategie di sistematica ateizzazione degli individui e di altrettanto sistematica secolarizzazione della società e della cultura. Il culmine di questa politica è stata raggiunta nell'Unione sovietica, dove le chiese sono state duramente perseguitate, e gran parte del clero ucciso, soprattutto negli anni 1930². Negli altri paesi che avevano adottato istituzionalmente l'ideologia marxista, i rapporti tra lo stato e le chiese, pur connotati da ostilità e forte controllo, hanno avuto toni più diversificati: se in Jugoslavia la

¹ Cfr. A. Pacini, *Le chiese ortodosse*, Torino, 2000, pagg. 19-20; A. Krindač, «La Russia nella sua dimensione religiosa» in V. A. Kolosov (a cura di), *La collocazione geopolitica della Russia. Rappresentazioni e realtà*, Torino, 2001, pagg. 187-226.

² Cfr. J. Ellis, *La Chiesa ortodossa russa. Una storia contemporanea*, trad. it., Bologna, 1989; A. Riccardi, *Il secolo del martirio*, Milano, 2000.

persecuzione è stata assai dura, se in Bulgaria l'ostilità dello stato è stata rilevante, un'eccezione è rappresentata dalla Romania, dove a partire dagli anni 1960 si è invece sviluppato un atteggiamento più conciliante, funzionale alla nuova politica nazionalista dell'allora presidente Ceaucescu, che recuperava l'ortodossia come uno degli elementi centrali dell'identità nazionale romena³.

La fine dei regimi comunisti ha segnato l'inizio di un nuovo periodo di libertà per le chiese, e negli ultimi dieci anni si è assistito a una ripresa religiosa significativa nelle società dell'Europa orientale. Gli effetti del progetto di ateizzazione coatta del periodo precedente sono tuttavia assai visibili, sia in rapporto al sistema dei valori sia alle pratiche concrete della vita associata, inclusa la dimensione familiare. Tali effetti sono particolarmente evidenti nella società russa, che ha subito questo processo di ateizzazione in forme più estreme e per un periodo temporale più lungo. La complessità di questa situazione impone quindi di adottare una doverosa cautela nel censire i credenti ortodossi e nell'interpretare le statistiche sull'appartenenza religiosa nei paesi dell'Europa centro-orientale. Analoga cautela, del resto, non deve essere trascurata in relazione alle statistiche sull'appartenenza religiosa dei cittadini dei paesi dell'Europa occidentale, essi pure soggetti al fenomeno della secolarizzazione, sia pure per motivazioni storico-culturali diverse e con forme differenti di espressione del fenomeno.

D'altra parte proprio la fine del comunismo non solo ha permesso il ritorno alla libera espressione della vita religiosa – in termini certamente più pluralisti di quanto avvenisse nella Russia pre-rivoluzionaria o nel periodo precedente all'entrata nell'orbita sovietica dei vari paesi dell'Europa centro-orientale –, ma ha anche spinto le élite politiche e culturali dell'Europa orientale al recupero della tradizione culturale antecedente. Questo recupero si è reso necessario per gestire in termini valoriali e simbolici la transizione post-comunista, e riformulare a partire da tale tradizione l'identità delle varie società coinvolte nel mutamento. Della tradizione culturale precedente all'epoca comunista l'ortodossia è uno degli elementi determinanti, certamente quello più facilmente comprensibile alla maggioranza della popolazione in quanto dotato di un significato simbolico pregnante. Segno evidente di questo processo di rielaborazione identitaria sul piano culturale, è il ritorno della tradizione ortodossa nella sfera del dibattito pubblico, come oriz-

³ Cfr. O. Gillet, *Religion et nationalisme. L'idéologie de l'Eglise orthodoxe Roumaine sous le régime communiste*, Bruxelles, 1997, pagg. 1-108.

zonte di valori cui fare riferimento per ricostruire il tessuto connettivo della società e per affrontare il futuro sulla base di un'identità culturale specifica in grado di trasmettere una precisa collocazione nello spazio religioso, culturale, addirittura geopolitico nel mondo contemporaneo⁴. Se infatti l'ortodossia si riconosce a tutti gli effetti come componente della cultura europea, tuttavia almeno una parte dei suoi autorevoli rappresentanti sono attenti nel sottolineare la specificità propria della tradizione ortodossa. Questa sottolineatura è funzionale ad evitare facili omologazioni alla cultura occidentale contemporanea, e ad affermare la piena legittimità dell'ortodossia e delle chiese ortodosse a partecipare – rispettivamente come tradizione culturale e come soggetti attivi e autorevoli rappresentativi di tale tradizione – ai dibattiti culturali, etici, politico-istituzionali attualmente in corso in Europa e nel mondo. Dalla consapevolezza della specificità e della ricchezza del proprio retaggio spirituale e culturale, unita all'urgenza di declinarlo rispetto ai problemi contemporanei, scaturisce lo sviluppo dell'attuale dibattito sul rapporto tra ortodossia e valori liberali, tra ortodossia e modernità, focalizzato soprattutto sul modello di società da costruire nei paesi europei orientali. La costruzione del modello di società post-comunista è un obiettivo di indubbia centralità e interesse per le chiese ortodosse. Esso include la riformulazione istituzionale delle relazioni tra chiesa, stato e società civile, tra chiese maggioritarie e confessioni religiose minoritarie, nonché l'elaborazione di un nuovo patto civile a fondamento della cittadinanza che faccia riferimento a un quadro di principi etici basilari condivisi da tutte le componenti sociali. La costruzione di un nuovo modello di società e di stato rinvia anche a una ricollocazione sul piano internazionale, non solo politica e economica, ma anche culturale. Anche su questo aspetto l'identità ortodossa ha riacquisito una sua rilevanza, come mostra la costituzione di un'associazione ortodossa interparlamentare, di cui fanno parte membri dei diversi parlamenti dei paesi dell'Europa centro-orientale e balcanica, la cui finalità è di sviluppare la coesione tra le diverse società e gli stati a partire dalla comune appartenenza all'ortodossia, aprendosi nello stesso tempo a un dibattito serio sui problemi emergenti nei vari paesi in connessione con le nuove sfide della modernità post-comunista.

⁴ F. Thual, *Geopolitica dell'ortodossia*, trad. it., Milano, 1995, pagg. 43-111; P. M. Kitromilides e T. Veremis (a cura di), *The Orthodox Church in a Changing World*, Athina, 1998; N. Kokosalakis, «Orthodoxie grecque, modernité et politique» in G. Davie e D. Hervieu-Léger (a cura di), *Identités religieuses en Europe*, Paris, 1996, pagg. 131-51.

Le stesse chiese ortodosse, dopo decenni di marginalità imposta e subita, sono in molti casi tornate ad essere attori di primo piano nei propri paesi, come referenti morali autorevoli anche per questioni afferenti la dimensione sociale e politica. In questo senso le chiese sono accettate – e in taluni casi ricercate – come interlocutori dalle élite politiche e culturali. Con la fine del comunismo si assiste, in altre parole, a una rinnovata presenza e vitalità dell'ortodossia, non solo nella dimensione strettamente legata alla pratica religiosa e spirituale, ma anche nella dimensione più articolata e complessa della sua rilevanza sociale, culturale, perfino politica. La rilevanza e la diffusione di questo fenomeno giustifica dunque che si considerino come ortodossi – in senso strettamente religioso o più ampiamente culturale – la grande maggioranza dei cittadini dei paesi dell'Europa orientale di tradizione ortodossa.

L'insieme dei cittadini che fanno riferimento all'ortodossia in tali paesi (al netto delle percentuali di appartenenti a altre confessioni negli stessi stati), ammonta a circa il 33 per cento del totale dei cittadini dell'Europa. La percentuale si riduce al 30 per cento se si sottrae circa il 15 per cento della popolazione russa, ucraina e bielorusa, imputando a tale popolazione lo statuto di ateismo.

In sintesi si può dunque avanzare la stima che circa un terzo degli europei appartengono alla tradizione religiosa e culturale ortodossa. Anche se la declinazione individuale di tale appartenenza è assai diversificata, la diversificazione è tuttavia pur sempre da valutare in rapporto all'ortodossia, così come in Europa occidentale lo stesso fenomeno viene valutato in relazione al cattolicesimo e al protestantesimo.

Sembra interessante sottolineare che in termini di proporzioni numeriche interne l'ortodossia è la più «europea» tra le confessioni cristiane. Sebbene infatti sussistano antiche comunità ortodosse nel Medio Oriente, e sia fiorente la diaspora ortodossa nelle Americhe e in Australia, tuttavia la presenza in assoluto più consistente della chiesa ortodossa si trova nello spazio europeo. Questa preponderante localizzazione in Europa è un tratto specifico dell'ortodossia, che la connota diversamente dalla chiesa cattolica e dalle chiese protestanti diffuse con ampie proporzioni in tutto il mondo. Su un numero complessivo di circa 226.500.000 ortodossi nel mondo, ben 209.000.000 sono in Europa, cioè il 94 per cento del totale. I paesi europei di tradizione ortodossa bizantina sono la Russia, l'Ucraina, la Bielorussia, la Repubblica di Moldavia, la Bulgaria, la Romania, la Serbia e il Montenegro, la Macedonia, la Georgia, la Grecia e Cipro.

La Russia è certamente il paese ortodosso più importante in termi-

ni di popolazione: sono circa 123 milioni i russi di origine ortodossa. Di questi, circa 107 milioni hanno un riferimento alla religione o almeno alla tradizione culturale ortodossa. Se ai russi si sommano gli ortodossi di Ucraina, Bielorussia, Repubblica di Moldavia e le componenti ortodosse dei paesi baltici, l'insieme degli ortodossi di questi paesi rappresenta il 72 per cento del totale degli ortodossi di Europa: con l'eccezione di una piccola comunità di estoni (chiesa apostolica ortodossa di Estonia) sotto la giurisdizione del patriarcato di Costantinopoli e una parte degli ortodossi di Bessarabia (provincia della Repubblica di Moldavia) sotto la giurisdizione del patriarcato di Romania, tutti gli ortodossi di questa grande area costituiscono la giurisdizione della chiesa ortodossa russa, ovvero del patriarcato di Mosca. Il territorio canonico del patriarcato di Mosca, cioè la giurisdizione territoriale della chiesa ortodossa russa, comprende infatti tutti gli stati che erano inclusi in precedenza nell'impero russo, poi, più recentemente, nell'Unione sovietica, con la sola eccezione della Georgia, sede di un antico patriarcato ortodosso locale, e dell'Armenia, da sempre territorio canonico della chiesa armena ortodossa, detta anche armena gregoriana. Quest'ultima non è però inclusa nella comunione ortodossa calcedonese, ma è una delle attuali chiese orientali antiche (o pre-calcedonesi), eredi di quelle chiese che nel secolo V rifiutarono le formulazioni dogmatiche del Concilio di Calcedonia e proclamarono la propria autonomia.

Per completare l'analisi sulla rilevanza percentuale delle diverse componenti regionali europee all'interno dell'ortodossia, si può aggiungere che gli ortodossi dei paesi dell'Europa sud-orientale (regione balcanica) rappresentano il 23 per cento del totale degli ortodossi in Europa, e sono circa 51 milioni (incluse le minoranze ortodosse presenti nei paesi dell'Europa centrale). La Grecia è l'unico paese ortodosso ad essere attualmente membro dell'Ue.

L'altra regione di antico radicamento dell'ortodossia è costituita dall'insieme dei paesi del Medio Oriente arabo e dall'area turca. Si tratta dell'area, dove il cristianesimo è nato e si è sviluppato fin dal I secolo grazie alle missioni apostoliche e alla nascita delle prime comunità cristiane. In questa regione si trovano tuttora le sedi degli antichi patriarcati di Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme, che con Roma, – unico patriarcato presente in Occidente –, costituivano a partire dal IV secolo la pentarchia, ovvero la comunione ecclesiale dei cinque patriarcati in cui si articolava la struttura della chiesa antica. In quest'ampia regione, dunque nel territorio canonico dei quattro più antichi patriarcati ortodossi, la popolazione di confessione greco-ortodos-

sa è però oggi ridotta a sole 970.000 unità⁵. La consistenza demografica degli ortodossi, come quella dell'insieme della popolazione cristiana, è stata progressivamente erosa nei secoli di dominazione musulmana, e ha conosciuto un ultimo picco di netta diminuzione nella seconda metà del secolo XX. Le comunità ortodosse sono state anzi colpite da questa corrosione prima di altre comunità cristiane, cioè fin dagli anni venti del XX secolo, a causa degli scambi di popolazione tra Grecia e Turchia successivi alla sconfitta della Grecia nella guerra greco-turca. La Turchia, uscendo vittoriosa dal conflitto, poté infatti porre tra le condizioni di pace la forzata emigrazione in Grecia delle popolazioni greco-ortodosse della fascia costiera e dell'Anatolia, consentendo di rimanere in Turchia ai soli greco-ortodossi residenti a Istanbul. Si trattò di circa 1.400.000 cittadini turchi di religione cristiana ortodossa, presenza del tutto autoctona nell'area in quanto ivi residenti da sempre (ben prima delle conquiste turco-musulmane), che furono obbligati a lasciare la Turchia per trasferirsi in Grecia, dove furono prevalentemente accolti nella regione calcidica che ha come centro principale Salonico. Nei decenni successivi, la politica discriminatoria attuata in modo pressoché sistematico dal governo turco nei confronti dei propri cittadini greco-ortodossi ha causato l'ulteriore progressiva, drastica diminuzione dei greco-ortodossi di Istanbul, oggi ridotti a poco più di tremila persone⁶.

Attualmente l'ortodossia non è però presente solo nei paesi di antico radicamento, ovvero in Medio Oriente e in Europa orientale. Sempre più diffuse e consistenti sono infatti le comunità della «diaspora ortodossa», termine ufficialmente utilizzato in ambito ortodosso per identificare la presenza delle diverse comunità ecclesiali al di fuori dei paesi di origine in cui l'ortodossia è tradizionalmente radicata. La diaspora ortodossa – originata dai processi migratori che hanno coinvolto le società mediorientali e quelle europee di tradizione ortodossa – è diffusa soprattutto in Europa occidentale, in America, in Australia, con alcune propagini recenti anche in Africa.

In Europa occidentale gli ortodossi sono attualmente circa due milioni. La loro presenza è divenuta molto significativa dopo la rivoluzione russa del 1917, che provocò l'emigrazione in Europa occidentale, – soprattutto in Francia –, di una parte rilevante delle élite culturali russe. La diaspora ortodossa è poi cresciuta nel corso del XX secolo, dap-

⁵ P. Fargues, «I cristiani arabi dell'Oriente: una prospettiva demografica» in A. Pacini (a cura di), *Comunità cristiane nell'islam arabo. La sfida del futuro*, Torino, 1996, pagg. 65-74.

⁶ A. Pacini (a cura di), *Comunità cristiane nell'islam arabo* cit., pagg. 1-28.

prima per nuovi arrivi dai paesi dell'Europa orientale, motivati, dopo il 1945, prevalentemente da ragioni politiche collegate all'instaurarsi dei governi comunisti. Molto più recentemente, a partire dagli anni 1990, lo sviluppo di flussi migratori consistenti – dovuti a ragioni soprattutto economiche – dai paesi dell'Europa orientale ha dato un ulteriore impulso alla presenza ortodossa nei paesi dell'Europa occidentale. Il crollo dei governi comunisti ha infatti messo in atto in tutti i paesi dell'Europa orientale una difficile e complessa transizione di carattere economico, con conseguente diffusione di alti tassi di disoccupazione e di nuove forme di povertà. L'emigrazione verso i paesi dell'Europa occidentale diviene così per molti un'allettante alternativa economica da perseguire, spesso intrapresa come esperienza lavorativa temporanea, che in molti casi diviene però scelta definitiva. È un dato di fatto che il recente fenomeno delle migrazioni internazionali intraeuropee ha portato da un lato a un deciso incremento numerico della popolazione ortodossa nei paesi dell'Ue, dall'altro lato ne ha provocato una diffusione ben più articolata sul territorio. La Francia, meta privilegiata dell'emigrazione russa degli anni venti-trenta del XX secolo, e culla di quella fioritura culturale che ha caratterizzato la diaspora ortodossa, non gode più del primato numerico relativo a quest'ultima, perché comunità ortodosse consistenti si sono sviluppate nel Regno Unito, in Germania, in Belgio e in Italia. Poiché le dinamiche migratorie sono ancora in pieno corso, è prevedibile nel prossimo futuro un ulteriore aumento della presenza ortodossa in Europa occidentale. Il processo migratorio attuale ha concorso non solo ad accrescere numericamente la diaspora, ma ne ha ulteriormente diversificate le origini nazionali. Se fino agli anni 1990 le comunità della diaspora ortodossa in Europa erano essenzialmente russe, greche (composte di emigrati dalla Turchia dopo gli anni 1920), serbe – specialmente in Francia – oggi la loro origine nazionale è più differenziata: si sono consolidate le comunità serbe, in conseguenza dei conflitti nell'area dell'ex Jugoslavia che hanno provocato una forte emigrazione verso diversi paesi europei occidentali, in particolare l'Italia, la Germania, l'Austria e la Francia; sono notevolmente cresciute le comunità romene – prima decisamente ridotte – che appaiono adesso come una delle componenti principali della diaspora ortodossa in Europa; sono in corso di consolidamento comunità ortodosse provenienti dalla Bulgaria, dalla Macedonia, dalla Repubblica di Moldavia; infine vi sono le presenze ortodosse originarie dal Medio Oriente, soprattutto dal Libano e dalla Palestina: la lunga guerra civile libanese (1974-90) e il pluridecennale conflitto israelo-palestinese hanno infatti determinato una consistente emigrazione cristiana da quei paesi, che ha coinvolto

fortemente anche le comunità ortodosse dei patriarcati di Antiochia e di Gerusalemme.

Circa 8.500.000 sono invece gli ortodossi della diaspora extra-europea, residenti sia nelle Americhe (6.500.000 negli Stati Uniti e Canada, 2.000.000 in Sud America) sia in Australia (circa 450.000). Negli Stati Uniti e in Canada le comunità ortodosse più importanti sono quella greca (circa 3.500.000) e quella russa (circa 1.500.000); ad esse si aggiungono le comunità serbe, romene, arabe. In Sud America e in Australia è più rilevante invece, in termini percentuali, la presenza di comunità ortodosse arabe originarie del Medio Oriente. Il loro insediamento è dovuto a un'immigrazione non solo recente, ma anche di antica data: soprattutto l'Argentina e il Brasile hanno infatti avuto una forte immigrazione siro-libanese fin dalla seconda metà del secolo XIX.

In termini assoluti la consistenza numerica della diaspora ortodossa è maggiore in America, ma in proporzione essa sta crescendo a ritmi di gran lunga più elevati in Europa occidentale a causa del nuovo processo migratorio. Nell'ambito della diaspora non è neppure trascurabile l'apporto di nuovi fedeli ortodossi che provengono – almeno culturalmente – da una precedente appartenenza cattolica o protestante. La Gran Bretagna rappresenta il caso più esplicito in questo senso: la percentuale di britannici autoctoni tra i fedeli ortodossi supera il 50 per cento. Si tratta di un caso unico in Europa, che è tuttavia significativo, anche perché tendenze simili, seppure numericamente assai più ridotte, esistono anche in Francia, in Belgio e in Germania.

Una terza tipologia di comunità ortodosse è poi costituita da quelle comunità relativamente giovani, localizzate prevalentemente in Africa, in Giappone e in altri paesi dell'Estremo Oriente, nate dall'attività missionaria di alcune chiese ortodosse. Esse si distinguono dalle comunità della diaspora perché, sebbene siano presenti in paesi nuovi rispetto a quelli di antica tradizione ortodossa, non sono costituite da ortodossi emigrati da quei paesi, ma i loro membri sono prevalentemente persone convertitesisi all'ortodossia da altre religioni. Le chiese ortodosse per motivi storici, connessi essenzialmente alla loro localizzazione in territori divenuti soggetti al dominio islamico, prima dell'impero arabo e poi dell'impero turco-ottomano, non hanno generalmente sviluppato attività missionaria in epoca moderna (secoli XVI-XX): il governo islamico infatti ha sempre vietato alle chiese qualsiasi forma di missione all'interno del proprio territorio, e la situazione di marginalità in cui i cristiani erano mantenuti richiedeva che tutti gli sforzi delle chiese fossero finalizzati a mantenere la fede e la tradizione cristiana tra la popolazione, invece che a un'eventuale missione esterna verso nuovi paesi. I go-

verni comunisti del XX secolo non hanno certo migliorato questa situazione. Due chiese tuttavia fanno eccezione in epoca moderna rispetto all'attività missionaria: sono la chiesa ortodossa russa e il patriarcato greco-ortodosso di Alessandria in Egitto.

La chiesa russa, l'unica grande chiesa ortodossa non soggetta a dominazione straniera, già nei secoli XVIII e XIX sviluppò un'intensa azione missionaria tra le popolazioni tribali della Siberia, spingendosi alla fine del secolo XIX fino in Cina e in Giappone. Da questa missione sono nate due comunità ortodosse autoctone, che hanno poi ricevuto dalla chiesa russa lo statuto di chiese autonome: la chiesa ortodossa di Cina e la chiesa ortodossa del Giappone (circa 25.000 membri). Le notizie riguardanti la chiesa di Cina sono oggi molto frammentarie, a causa delle persecuzioni subite nel periodo maoista e delle perduranti difficoltà poste dal governo comunista cinese alla libertà di religione. Sembra che sia rimasto solo un prete ortodosso a curare una comunità di poche migliaia di persone, in gran parte restate però senza contatti con le strutture istituzionali della chiesa.

Il patriarcato greco-ortodosso di Alessandria a partire dagli anni cinquanta del secolo XX ha invece sviluppato una nuova attenzione missionaria verso l'Africa, aprendo missioni in diverse regioni dell'Africa centro-orientale e occidentale. Pur essendo una chiesa di prevalente cultura greca, – in effetti l'alto clero e gran parte dei parroci provengono dalla Grecia –, per secoli rimasta focalizzata sulle proprie comunità dell'Egitto, composte da greci e da arabi cristiani, grazie all'impulso di alcuni vescovi, in particolare di Atanasio, – attualmente arcivescovo maggiore della chiesa greco-ortodossa di Albania –, si è aperta alla missione africana con grande dinamismo. In poco più di quaranta anni sono sorte comunità ortodosse di africani neri in Kenia, in Uganda, in Tanzania e in altri paesi dell'Africa occidentale, per un totale di circa 350.000 fedeli, tuttora in aumento. L'impegno missionario ha comportato anche uno sforzo significativo di inculturazione locale della vita liturgica, con l'adozione delle lingue africane locali e dell'inglese per le celebrazioni al posto del tradizionale uso della lingua greca. Grazie all'attività missionaria il patriarcato greco-ortodosso di Alessandria ha dunque incrementato sensibilmente in epoca recente la consistenza numerica dei suoi fedeli, invertendo la tendenza alla contrazione che ormai sembrava stabile, a causa della diminuzione della popolazione di origine greca in Egitto. Nello stesso tempo ha acquisito un profilo più africano – anche se la dimensione greca resta importante – dando ragione della sua stessa denominazione ufficiale di patriarcato greco-ortodosso di Alessandria e di tutta l'Africa.

Tabella 1. *Gli ortodossi nel mondo*

	Numero assoluto	Percentuale
Area russo-slava (Feder. Russa, Ucraina, Bielorussia, Moldavia, Georgia, Rep. Asia centr.)	163.000.000	72%
Area balcanica e minoranze in Europa centrale (Grecia, Cipro, Macedonia, Serbia e Montenegro, Romania, Bulgaria, Polonia, Slovacchia, Boemia, Ungheria)	51.000.000	22,5%
Medio Oriente arabo e Turchia	1.000.000	0,4%
Europa occidentale	2.000.000	1%
Nord America	6.650.000	3%
Sud America	2.000.000	1%
Africa	350.000	0,1%
Australia e Asia	500.000	0,2%
Totale	226.500.000	100%

2. *L'organizzazione delle chiese ortodosse: autonomia e governo sinodale*

La chiesa ortodossa non è organizzata in modo strutturalmente unitario e centralizzato. Essa è infatti formata da un insieme di chiese in comunione reciproca, ciascuna delle quali è però autonoma nell'amministrazione interna e nel governo della sua giurisdizione. La comunione tra le chiese, che costituisce una vera unità sul piano ontologico, teologico e spirituale, non trova quindi espressione in strutture unitarie di carattere amministrativo, ma si esprime nella professione della stessa fede e nella condivisione della stessa tradizione⁷.

L'ortodossia ritiene di avere mantenuto una piena fedeltà al tipo di organizzazione ecclesiale consolidatosi nell'antica chiesa del IV-VI secolo sotto l'impero romano, strutturata nei cinque patriarcati di Roma, Costantinopoli, Alessandria, Antiochia, Gerusalemme. Precise norme canoniche e civili vietavano al patriarca e ai vescovi di un patriarcato di ingerirsi nelle questioni pastorali, amministrative o disciplinari di un altro patriarcato, a meno che non si trattasse di gravi questioni di carattere teologico direttamente connesse con i fondamenti della fede. Supremo organo decisionale della chiesa, sia su questioni dogmatiche sia su questioni disciplinari rilevanti, era il concilio ecumenico, che riuniva i

⁷ O. Clément, «L'ecclésiologie orthodoxe comme ecclésiologie de communion» in *Contacts*, 20, 1968, pagg. 10-36; J. Zizioulas, *L'Eucharistie, l'Evêque et l'Eglise durant les trois premiers siècles*, Paris, 1994; N. Afanassieff, *L'Eglise du Saint-Esprit*, Paris, 1975.

patriarchi e i vescovi dei cinque patriarcati. Ai patriarcati i concili riconobbero un rango di onore: il primato spettava a Roma, seguita da Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme. Questo è ancora l'ordine di precedenza dei patriarchi orientali, anche se il primato di onore è passato al patriarca di Costantinopoli dopo la separazione dalla chiesa cattolica di Roma (1054).

L'organizzazione della chiesa ha poi avuto uno sviluppo diverso in Oriente e nell'Occidente latino, soprattutto dopo il 1000. In Europa occidentale infatti la chiesa di Roma, per tutto il corso del secondo millennio, ha sviluppato la propria organizzazione in senso fortemente unitario e centralizzato, fino a riconoscere dogmaticamente con il Concilio Vaticano I (1861) le prerogative di primato giurisdizionale – di governo – del papa su tutta la chiesa, ovunque questa sia geograficamente presente con le sue diocesi, e della sua infallibilità in materia di fede e di morale, poste precise condizioni.

In Oriente si è invece continuato a sviluppare l'articolazione della chiesa in più patriarcati, con una maggiore sensibilità per le chiese locali, cui progressivamente è stata riconosciuta autonomia di governo una volta che il radicamento del cristianesimo in una società fosse ritenuto giunto a sufficiente maturazione e in presenza di un'entità statale autonoma di riferimento.

La chiesa ortodossa è dunque costituita da una comunione di chiese, che, dal punto di vista canonico sono strutturate a due livelli: le chiese autocefale e le chiese autonome⁸. Le chiese autocefale (dal greco *autokephalos*, che ha testa propria, potere proprio di governo) sono a loro volta distinte in chiese patriarcali e in chiese semplicemente autocefale.

Elemento distintivo delle chiese autocefale è il diritto alla totale autonomia di governo interno e all'elezione dei propri vescovi, incluso il primate – patriarca o arcivescovo maggiore – che presiede la chiesa stessa. I vescovi sono generalmente eletti dal Sinodo o da un'assemblea composta dai membri del Sinodo e da rappresentanti del clero parrocchiale e dei laici. Il primate è eletto dal Sinodo o dal Concilio generale della chiesa. Oggi le chiese ortodosse autocefale sono tredici; a nove di esse è riconosciuto il titolo di chiese patriarcali, che ne sottolinea l'antichità o l'importanza. Alle tredici chiese autocefale se ne aggiungono due alle quali lo statuto di autocefalia è stato attribuito dal patriarcato di Mosca, ma che sono tuttora prive del riconoscimento del patriarcato

⁸ Per una panoramica sintetica di tutte le chiese ortodosse, con indicazione della loro consistenza demografica, delle sedi primaziali ecc., si veda: R. G. Roberson, *The Eastern Christian Churches. A brief survey*, Roma, 1999⁶.

Tabella 2. *Chiese ortodosse autocefale*

	Numero di fedeli	Giurisdizione
Patriarcato di Costantinopoli	7.000.000 (3000 a Istanbul)	Turchia, alcune isole dell'Egeo, parte della Tracia, parte della diaspora
Patriarcato d Alessandria	350.000	Egitto e tutta l'Africa
Patriarcato di Antiochia	1.500.000	Siria, Libano, Iraq, diaspora
Patriarcato di Gerusalemme	156.000	Palestina, Israele, Giordania
Chiesa ortodossa russa (Patriarcato di Mosca)	160.000.000 (circa)	F. Russa, Bielorussia, Ucraina, Paesi baltici, Rep. Asia centrale, Rep. di Moldavia
Chiesa ortodossa serba (Patriarcato di Peć)	8.000.000	Serbia e Montenegro, Slovenia, Croazia
Chiesa ortodossa romena (Patriarcato di Romania)	20.000.000	Romania, Bessarabia (in parte)
Chiesa ortodossa bulgara (Patriarcato di Bulgaria)	8.000.000	Bulgaria
Chiesa ortodossa di Georgia (Patriarcato di Georgia)	3.000.000	Georgia
Chiesa ortodossa di Cipro	500.000	Cipro
Chiesa ortodossa di Grecia	10.000.000	Grecia
Chiesa ortodossa di Polonia	1.000.000	Polonia
Chiesa ortodossa di Albania	700.000	Albania
Chiesa ortodossa ceco-slovacca	74.000	Boemia e Slovacchia
Chiesa ortodossa in America	1.000.000	Stati Uniti

di Costantinopoli: si tratta della chiesa ortodossa ceco-slovacca e della chiesa ortodossa in America. La mancata conferma da parte del patriarcato di Costantinopoli rende imperfetto lo statuto canonico di queste due chiese.

Le chiese ortodosse autonome hanno un livello minore di indipendenza rispetto alle chiese autocefale: esse infatti dipendono da un'altra chiesa ortodossa per la conferma dell'elezione del metropolita (arcivescovo maggiore) che presiede la vita della chiesa. Oggi sono cinque le chiese ortodosse autonome: la chiesa ortodossa del Monte Sinai (dipendente dal patriarcato di Gerusalemme), la chiesa ortodossa di Finlandia e la chiesa apostolica ortodossa di Estonia (dipendenti dal patriarcato di Costantinopoli), la chiesa ortodossa del Giappone e la chiesa ortodossa della Cina (dipendenti dal patriarcato di Mosca); a queste due ultime chiese l'autonomia è stata conferita dal patriarcato di Mosca e non è stata ancora riconosciuta dal patriarcato di Costantinopoli.

Tabella 3. *Chiese ortodosse autonome*

	Numero di fedeli	Giurisdizione
Chiesa ortodossa del M.te Sinai	800	Monte Sinai
Chiesa ortodossa di Estonia	10.000	Estonia (in parte)
Chiesa ortodossa di Finlandia	53.000	Finlandia
Chiesa ortodossa del Giappone	25.000	Giappone
Chiesa ortodossa di Cina	–	Cina

Al patriarca di Costantinopoli, insignito del titolo di «patriarca ecumenico», è riconosciuto un primato di onore tra gli altri patriarchi in qualità di *primus inter pares*. Tale primato non implica l'esercizio di autorità diretta all'interno delle altre chiese, ma è piuttosto considerato come un ministero di servizio alla comunione delle chiese ortodosse. Si riconosce cioè al patriarca di Costantinopoli una certa responsabilità nel promuovere la conciliarità, prendendo iniziative finalizzate a favorire l'incontro dei rappresentanti delle chiese per discutere di questioni generali o specifiche di particolare rilevanza per tutte le chiese (riunioni o sinodi panortodossi), o per prendere iniziative puntuali atte a trovare soluzioni a problemi gravi sorti localmente, cui la chiesa implicata non riesce a trovare soluzioni adeguate.

Resta aperto il problema di quale autorità ecclesiastica abbia il diritto di concedere un avanzamento di *status* canonico a una chiesa specifica, ovvero di conferire a una chiesa l'autonomia o l'autocefalia. Di per sé i canoni ortodossi riconoscono questa autorità alla «chiesa madre», ma questa indicazione è interpretata in modo differenziato. Il patriarcato di Costantinopoli la interpreta come riferita esclusivamente a sé in quanto «chiesa madre» per eccellenza di tutte le chiese nate successivamente ai cinque patriarcati dell'antichità, per cui il conferimento di uno *status* canonico diverso a una chiesa sarebbe sua prerogativa esclusiva.

Il patriarcato di Mosca invece nel XX secolo ha interpretato la denominazione «chiesa madre» riferendola in modo più specifico alla chiesa che ha direttamente curato la missione evangelizzatrice da cui è nata una nuova chiesa, dotata di caratteristiche culturali e geografiche proprie tali da motivare il conferimento dell'autonomia o dell'autocefalia, a seconda della maturità raggiunta sul piano numerico, pastorale, amministrativo, economico. Sulla base di questa interpretazione il patriarcato di Mosca ha conferito unilateralmente l'autocefalia alla chiesa ortodossa in America e alla chiesa ceco-slovacca (caduta sotto la sua giurisdizione durante l'epoca sovietica, nonostante che avesse già avuto negli anni 1920

l'autocefalia da Costantinopoli) e l'autonomia alle chiese di Giappone e di Cina, effettivamente nate da missioni della chiesa russa.

La diversa interpretazione di quale autorità abbia il diritto di conferire un nuovo *status* giuridico alle chiese, rivela la competizione sempre più evidente all'interno dell'ortodossia tra il patriarca di Mosca e il patriarca di Costantinopoli per l'esercizio dell'autorità primaziale di onore tra le chiese ortodosse. Il patriarca di Costantinopoli vanta a suo favore una tradizione millenaria, radicata nei concili ecumenici dell'antichità (Concilio di Costantinopoli I e di Calcedonia) che riconoscono a Costantinopoli il secondo rango dopo Roma, dunque il primo, dopo che la comunione con Roma si è interrotta. Il patriarca di Mosca per parte sua sottolinea il fatto incontestabile di rappresentare la chiesa ortodossa di gran lunga più consistente, mentre il patriarcato di Costantinopoli è ridotto a poche migliaia di fedeli residenti a Istanbul e nelle isole greche, e trae la sua forza principale dalla giurisdizione sulla diaspora greca in Europa e in America.

La tensione tra i due patriarcati è tuttora accesa e ha conosciuto un nuovo momento di aperta conflittualità nel 1997, quando la chiesa ortodossa di Estonia ha chiesto a Costantinopoli di essere reintegrata nello statuto di autonomia che aveva ottenuto nel 1921, prima dell'inclusione della Repubblica di Estonia nell'Urss, cui era seguito l'assorbimento canonico della chiesa nel patriarcato di Mosca. Nel 1997 il patriarcato di Costantinopoli ha risposto affermativamente alla richiesta della chiesa estone, provocando le ire del patriarcato di Mosca che ha considerato il gesto un attentato alla sua sovranità. Per alcune settimane nella chiesa ortodossa russa non si è fatta memoria del patriarca ecumenico durante la Divina Liturgia, in segno di rottura della comunione. Il conflitto è stato poi sanato con una soluzione di compromesso: la chiesa russa ha riconosciuto la validità dell'atto di restaurazione dell'autonomia della chiesa estone emanato dal patriarcato ecumenico; si è però lasciata libertà di scelta alle singole parrocchie se aderire alla chiesa apostolica ortodossa estone (autonoma) o se rimanere nell'arcidiocesi della giurisdizione del patriarcato di Mosca. Attualmente un'altra situazione assai delicata che coinvolge i rapporti tra i patriarcati di Mosca e di Costantinopoli è rappresentata dall'Ucraina, dove sono in corso due scismi. Dopo il 1990 si sono infatti costituite all'interno dell'ortodossia ucraina due chiese che rifiutano l'autorità del patriarcato di Mosca e, con l'appoggio attivo di partiti politici ucraini, intendono dare origine a una chiesa ortodossa ucraina autocefala⁹. Una di queste chie-

⁹ B. Bociurkiw, «Politics and Religion in Ukraine. The Orthodox and the Greek Cath-

se, denominatasi patriarcato di Kiev, ha chiesto al patriarca di Costantinopoli di intervenire come mediatore nel conflitto ecclesiastico in corso. La disponibilità dichiarata in questo senso dal patriarca ecumenico – che tramite questo ruolo di mediazione rafforzerebbe concretamente la sua autorità all'interno della comunione della chiesa ortodossa – ha naturalmente concorso a inasprire ulteriormente i rapporti con il patriarcato di Mosca.

Di fronte a questa tensione per l'esercizio dell'autorità primaziale di onore in ambito ortodosso le altre chiese sembrano tuttavia favorevoli al patriarcato di Costantinopoli, per due ragioni fondamentali. La prima ragione è di ordine disciplinare tradizionale: si tratta di un primato di onore fondato sull'autorità degli antichi concili, che è ormai parte integrante della tradizione ortodossa. La seconda ragione è di tipo socio-culturale: oggi le chiese ortodosse preferiscono comunque il patriarcato ecumenico come autorità che esercita una qualche responsabilità generale verso l'insieme dell'ortodossia, proprio perché esso è assai meno caratterizzato dal punto di vista etnico-nazionale. Proprio la debolezza materiale e la scarsità di fedeli a esso immediatamente soggetti ha fatto sviluppare in senso più universale, panortodosso, il ruolo del patriarcato ecumenico nel mondo odierno. In ogni caso, però, nessuna chiesa ortodossa è oggi disponibile a riconoscere al patriarcato di Costantinopoli un primato che non sia che di carattere onorifico.

La debole autorità riconosciuta al patriarca di Costantinopoli rivela tuttavia un problema grave esistente tra le chiese ortodosse. All'interno dell'ortodossia resta infatti aperta la questione di riformulare delle strutture di unità della chiesa che pongano rimedio all'eccessiva frammentazione ecclesiale che si è verificata a partire dalla metà del secolo XIX. È in questo periodo infatti che l'autocefalia ecclesiastica ha conosciuto un impulso senza precedenti, dovuto al concorso determinante di ragioni politico-nazionali. Si tratta infatti del periodo storico dei «risorgimenti balcanici», in cui le varie nazionalità dell'area balcanica si sono ribellate al dominio ottomano costituendosi in stati indipendenti riconosciuti in modo definitivo dal Congresso di Berlino del 1878¹⁰. In quasi tutti i casi, all'indipendenza nazionale è stata immediatamente fatta seguire la dichiarazione unilaterale di autocefalia della chiesa loca-

olics» in M. Bourdeaux (a cura di), *The politics of religion in Russia and the New States of Eurasia*, New York, 1995, pagg. 131-62; V. Markus, «Politics and Religion in Ukraine. In search of a New Pluralistic Dimension» in *Ibidem*, pagg. 163-81; S. Bilokin, «The Kiev Patriarchate and the State» in *Ibidem*, pagg. 182-201.

¹⁰ R. Morozzo della Rocca, *Le chiese ortodosse*, Roma, 1997, pagg. 27-113.

le, solo più tardi riconosciuta dal patriarcato ecumenico. Trasformare l'autocefalia in un corollario necessario dell'indipendenza politica dello stato ha innescato però un processo ambiguo di interdipendenza tra chiesa e nazione, cosicché le chiese locali hanno assunto il carattere di chiese nazionali. Tale processo ha concretamente provocato il moltiplicarsi delle autonomie o delle autocefalie basate su ragioni di carattere essenzialmente politico. Gli ultimi esempi di tale ambiguità sono la proclamazione unilaterale dell'autocefalia della chiesa macedone negli anni sessanta del XX secolo, poco dopo la proclamazione della nuova Repubblica di Macedonia all'interno della Federazione Jugoslava, e i movimenti contemporanei sorti in favore dell'autocefalia della metropoli di Kiev nella nuova Ucraina indipendente dopo la fine dell'Unione sovietica. In entrambi i casi queste dinamiche hanno dato vita a chiese scismatiche, la cui canonicità non è riconosciuta da nessuna chiesa ortodossa.

All'autocefalia delle chiese ortodosse è poi collegato il problema della giurisdizione sui fedeli ortodossi della diaspora. Il patriarcato di Costantinopoli sostiene un concetto strettamente territoriale di giurisdizione canonica, derivante dalla tradizione antica: ogni chiesa autonoma o autocefala ha giurisdizione sul suo territorio di origine, ma non al di fuori di esso. Nella diaspora, dunque nei territori esterni alle chiese di origine, la giurisdizione dovrebbe competere a Costantinopoli, in quanto patriarcato ecumenico di respiro universale. In effetti però tutte le chiese ortodosse hanno istituito proprie diocesi nella diaspora per assistere i propri fedeli emigrati. Il risultato è che nei medesimi stati si interseca una pluralità di giurisdizioni ortodosse: al concetto territoriale di giurisdizione ecclesiastica si sovrappone il concetto di giurisdizione personale, fondato sull'appartenenza nazionale. Questo fenomeno ha anche reali motivazioni concrete, come il fatto di parlare la stessa lingua e di seguire proprie tradizioni liturgiche e spirituali. L'esempio della città di Parigi è particolarmente significativo: nella capitale francese risiedono oggi sei vescovi ortodossi, i quali presiedono ad altrettante diocesi che includono la parte meridionale dell'Europa. In questa situazione il patriarcato ecumenico esercita sempre la giurisdizione sulla diaspora greca, dal momento che la chiesa autocefala di Grecia non ha giurisdizioni esterne e non entra in competizione con il patriarcato a questo riguardo. Merita rilevare l'esistenza in Europa occidentale dell'esarcato russo del patriarcato ecumenico: si tratta di una grande diocesi appositamente creata dopo la rivoluzione russa del 1917 per i russi della diaspora, i quali avevano difficoltà a restare nella giurisdizione della chiesa ortodossa russa dopo che il patriarca Tichon aveva ricono-

sciuto il governo comunista nel 1925. Ancora oggi i russi in Europa occidentale fanno riferimento a due giurisdizioni: la maggioranza di essi è inclusa nell'esarcato russo di Costantinopoli, mentre una minoranza appartiene alla diocesi del Chersoneso del patriarcato di Mosca. La sede di entrambi gli arcivescovi è Parigi. Esistono anche altri casi, numericamente meno consistenti, di giurisdizioni non greche dipendenti dal patriarcato di Costantinopoli nella diaspora, la cui formazione è dovuta alla volontà di autonomia dalle chiese madri, considerate nel passato compromesse con i governi comunisti: si tratta della chiesa ortodossa ucraina in America (50.000 membri), della diocesi albanese in America (5.000 membri), del Concilio bielorusso delle chiese ortodosse in America (poche parrocchie di origine bielorusse). A queste si aggiungono due giurisdizioni comprendenti parrocchie originariamente greco-cattoliche, passate all'ortodossia negli anni venti del XX secolo per reazione a provvedimenti di latinizzazione decisi dalla curia romana nei confronti delle comunità cattoliche di rito orientale della diaspora. Si tratta della diocesi greco-cattolica ortodossa carpato-russo-americana degli Stati Uniti, e della chiesa ortodossa ucraina del Canada.

Gli ortodossi considerano provvisoria questa fase di organizzazione ecclesiale caratterizzata da una molteplicità di giurisdizioni nella diaspora. Il progressivo radicamento degli ortodossi nelle nuove società dovrebbe promuovere la formazione di chiese locali autonome in cui tutte le giurisdizioni verrebbero unificate. Già adesso si notano delle tappe intermedie in questa direzione: sia in Francia sia in Belgio è stata costituita l'Assemblea dei vescovi ortodossi, che riunisce periodicamente tutti i vescovi delle diverse giurisdizioni per affrontare problemi pastorali comuni nei rispettivi paesi. In Belgio l'Assemblea, presieduta dall'arcivescovo del patriarcato di Costantinopoli, è ufficialmente riconosciuta dallo stato come ente rappresentativo della chiesa ortodossa.

Un dibattito acceso su come gestire la giurisdizione ecclesiastica è aperto da molti decenni anche nella diaspora americana. Il conferimento da parte del patriarcato di Mosca dell'autocefalia alla chiesa ortodossa in America è stato visto dal patriarcato di Costantinopoli come un attentato nei propri riguardi, non solo a livello di principio ma sul piano molto concreto. Il conferimento di tale autocefalia da un lato costituiva di per sé un atto di sfida dal punto di vista canonico, perché esprimeva la chiara volontà di Mosca di rifiutare l'esclusiva competenza giurisdizionale di Costantinopoli sulla diaspora. Dall'altro lato, creando una chiesa autocefala in America, il patriarcato di Mosca apriva un possibile processo di adesione a tale chiesa autocefala delle altre comunità ortodosse, tra le quali la più consistente numericamente è quella greca di-

pendente da Costantinopoli. Tale processo poteva essere incentivato dalle caratteristiche stesse della nuova chiesa ortodossa in America, che si presenta come l'unica giurisdizione ortodossa del mondo che ha effettivamente integrato in un unico Sinodo un episcopato romeno, uno bulgaro, uno albanese e uno russo. Considerando che il patriarcato di Costantinopoli trae la maggior parte delle sue risorse proprio dalla diaspora greca americana, che costituisce la gran parte dei suoi fedeli, l'iniziativa del patriarcato di Mosca fu vista come una manovra diretta a colpire Costantinopoli nel punto più sensibile.

In effetti però il processo di integrazione delle altre giurisdizioni ortodosse nella chiesa ortodossa in America non si è verificato. La diaspora greca americana è rimasta fedele al patriarcato ecumenico, benché cosciente del proprio ruolo e della propria importanza per il futuro di esso, che non ha mancato di far valere quando la situazione l'ha reso necessario. Emblematico è stato nel 1999 il ripetuto appello al patriarcato ecumenico da parte di autorevoli membri del clero e del laicato dell'arcidiocesi greca di America contro l'autoritarismo del nuovo metropolita Spiridione, che ha condotto alla sua sostituzione.

Il futuro istituzionale dell'ortodossia in America resta tuttavia aperto: ci si può infatti chiedere quanto durerà ancora l'autoidentificazione in base all'antica origine nazionale dei cittadini americani ortodossi. Da un lato si può ragionevolmente ipotizzare che il processo di integrazione sociale e culturale progredirà con le generazioni future, le quali sempre meno si identificheranno con la cultura nazionale delle loro origini ormai lontane, e in misura crescente troveranno nella cultura americana un elemento di unità e di coesione attraverso cui esprimere la propria fede ortodossa e la propria testimonianza cristiana. A quel momento non sarà più considerata giustificabile l'esistenza delle diverse giurisdizioni delle chiese ortodosse di origine, e si porrà il problema di dare una configurazione ecclesiale unitaria alla diaspora nordamericana, questa volta in modo autonomo da finalità esterne. Dall'altro lato però, sembra che le spinte in senso centrifugo rispetto a un'organizzazione unitaria dell'ortodossia americana permangano rilevanti. Proprio al termine dell'estate del 2001 l'arcidiocesi ortodossa in America del patriarcato di Antiochia ha infatti avanzato domanda al proprio patriarcato per costituirsi come chiesa autonoma, giustapponendosi alla chiesa ortodossa in America che già gode di uno statuto di autocefalia, per quanto non riconosciuto da Costantinopoli¹¹. La tendenza sembra quella per

¹¹ «Los Angeles: l'archevêché du patriarcat d'Antioche demande un statut d'Eglise autonome» in *Service Orthodoxe de Presse*, 261, settembre-ottobre 2001, pagg. 6-7.

cui le diverse giurisdizioni maturano nella loro consistenza, nella loro consapevolezza e nell'organizzazione; questo le porta a chiedere di essere costituite come chiese autonome, ma ancora seguendo le linee di demarcazione giurisdizionale ereditate dalle chiese di origine, e non a convergere in una nuova struttura ecclesiastica comune.

A completare il panorama delle chiese ortodosse, seppur in modo sintetico, occorre menzionare l'insieme delle chiese non canoniche, che per motivi diversi hanno interrotto la comunione con l'insieme dell'ortodossia. Le chiese ortodosse non canoniche sono articolate in quattro tipologie¹². La prima tipologia è quella di chiese che si sono scisse dall'ortodossia per ragioni dottrinali: a questa categoria appartengono i Vecchi credenti presenti in Russia e in Romania e, attualmente anche nella diaspora. Lo scisma dei Vecchi credenti si è sviluppato in Russia nel secolo XVII come reazione alle riforme liturgiche promosse dal patriarca Nichon (1605-1681). Queste riforme miravano a uniformare la prassi liturgica russa a quella di Costantinopoli, correggendo tutta una serie di prassi rituali che si erano sviluppate in modo autonomo in Russia durante il dominio mongolo dei secoli XIII-XV. La riforma, appoggiata dal potere imperiale, incontrò resistenze in ampi settori della popolazione, che vollero rimanere fedeli alle tradizioni rituali russe. Nacque allora lo scisma dei Vecchi credenti, che si staccarono dalla chiesa ortodossa russa non riconoscendone più la legittimità, e dettero origine a comunità autonome. Perseguitati dal potere imperiale e dalla chiesa ortodossa russa, i Vecchi credenti si rifugiarono nelle zone più marginali dell'impero russo, quali le coste del Baltico, l'Ucraina meridionale, l'area della Siberia, o al di fuori dei suoi confini, come nell'area del delta del Danubio nell'attuale Romania. Caratterizzati da uno spirito religioso fervente venato di attese escatologiche, i Vecchi credenti sono divisi in due rami, di cui uno non ammette più il sacerdozio né i sacramenti, – perché dopo le riforme del patriarca Nichon il sacerdozio legittimo è scomparso dalla chiesa –, mentre un secondo ammette il sacerdozio e i sacramenti e ha una gerarchia propria a partire dal sec. XIX. Una seconda categoria di chiese non canoniche è costituita da quelle comunità ortodosse che, considerando parte integrante della tradizione l'uso dell'antico calendario giuliano, si sono scisse da alcune chiese ortodosse quando queste hanno adottato il calendario gregoriano per computare le feste dell'anno liturgico. Queste scissioni sono av-

¹² Per una trattazione sintetica ma esauriente sulle chiese ortodosse non canoniche, si veda: A. Pacini, *Le chiese ortodosse* cit., pagg. 78-90.

venute all'interno della chiesa greca, della chiesa romena e della chiesa bulgara, e prendono il nome di chiese vetero-calendariste. Pur non avendo un seguito molto numeroso, queste chiese considerano cadute in situazione di eresia tutte le chiese ortodosse canoniche, nei riguardi delle quali rifiutano ogni rapporto. Hanno posizioni dottrinali molto rigide e rifiutano come paneresia del secolo XX ogni discorso ecumenico con le altre confessioni cristiane. Infine le altre due categorie di chiese non canoniche sono rappresentate o da comunità che durante l'epoca dei governi comunisti si sono staccate dalle chiese ortodosse di riferimento considerandole compromesse con il regime, – l'esempio più importante è quello della chiesa russa «fuori frontiera», con circa 150.000 fedeli –, o da scissioni attuali dovute alla proclamazione unilaterale di autocefalia, come è il caso, già considerato, della chiesa ortodossa macedone e delle chiese autocefale dell'Ucraina. Mentre il caso dell'Ucraina si presenta molto complesso, i rapporti tra la chiesa ortodossa di Macedonia e le altre chiese ortodosse sono più distesi, e sono in corso dei dialoghi per giungere a una definizione canonica del nuovo stato di autonomia della chiesa macedone.

La chiesa ortodossa si presenta dunque con un volto complesso, ricco di peculiarità culturali e spirituali, ma anche percorso da tensioni che devono trovare nuove composizioni, sia sul piano dei rapporti tra le chiese, sia sul piano dei rapporti culturali da sviluppare con il mondo moderno. È su queste prospettive nuove che si apre il futuro dell'ortodossia nel XXI secolo.

Nuove prospettive dell'omogeneità religiosa: la chiesa e la fede ortodossa in Grecia alle soglie del terzo millennio

Vasilios N. Makrides

Premessa

La Grecia, pur avendo una popolazione in gran parte cristiano-ortodossa, presenta un panorama religioso piuttosto composito. Da un lato, l'ortodossia è riconosciuta dalla Costituzione come religione predominante e "ufficiale" dello stato greco. In conseguenza di tale riconoscimento, tra lo stato greco e la chiesa ortodossa sussistono svariati legami espliciti e impliciti. Nell'Europa orientale del XX secolo la Grecia ha rappresentato un'eccezione, non avendo mai sperimentato alcuna forma di repressione e persecuzione da parte di un regime comunista: ciò le ha consentito di mantenere pressoché intatta la sua identità religiosa, senza alterazioni rilevanti. D'altro canto, però, l'omogeneità religiosa della Grecia non va sopravvalutata¹. I dati ufficiali più aggiornati su quest'argomento derivano da un censimento della popolazione effettuato nel 1951: secondo questa fonte, il 97,9 per cento della popolazione greca appartarrebbe alla chiesa ortodossa. Nessuno dubita che, a cinquant'anni di distanza, la Grecia sia ancora un paese prevalentemente ortodosso; alcuni sviluppi verificatisi negli ultimi decenni potrebbero tuttavia avere in parte modificato la situazione. In primo luogo, è opportuno considerare la crescente differenziazione in atto all'interno della chiesa ortodossa: in altri termini, l'ortodossia greca è meno omogenea e unificata di quanto potrebbe sembrare ad un osservatore esterno. Bisogna inoltre tenere conto della dialettica tra unità e diversità nel più vasto mondo ortodosso, all'interno del quale si aprono talora profonde spaccature, cui si aggiungono le occasionali divergenze tra la chiesa ortodossa greca e il patriarcato ecumenico di Costantinopoli. La

¹ T. G. Stavrou, «The Orthodox Church and Political Culture in Modern Greece» in D. Conostas e T. G. Stavrou (a cura di), *Greece Prepares for the Twenty-first Century*, Washington D.C., 1995, pag. 36.

società greca attraversa oggi una fase di crescente pluralismo religioso, riconducibile a varie ragioni, come la presenza d'immigrati stranieri e il rafforzamento dei legami con l'Ue e con il mondo intero, in conseguenza delle quali la Grecia non è più una società imperniata su un'unica fede, ma tende ad incorporare altri sistemi di credenze nel suo repertorio religioso e culturale, il che ci porta al problema della libertà religiosa e della coesistenza di fedi diverse. Nel complesso, siamo dunque di fronte ad una situazione complessa e sfaccettata, che richiede un'analisi attenta e approfondita. Per attuare un'analisi articolata è bene tuttavia descrivere brevemente la situazione della chiesa ortodossa all'interno della società greca degli anni 1990, prendendo in considerazione anche i mutamenti successivi all'elezione del nuovo arcivescovo Christodoulos Paraskevaïdis, avvenuta nel 1998.

2. *Passato e presente dell'ortodossia greca*

Il volume sulla Grecia della serie «Life World Library», pubblicato nel 1964, contiene un capitolo dedicato alla chiesa ortodossa e alle relazioni tra il passato religioso della Grecia ellenica e il suo presente cristiano². In un altro capitolo intitolato «Varie preoccupazioni di un pastore di campagna»³, l'autore del volume tenta di descrivere l'onnipresenza della religione ortodossa nella società greca, e soprattutto nei villaggi più remoti, portando ad esempio le molteplici attività di padre Panayotis Korkonzilas, sacerdote di un villaggio macedone. Essendo una persona istruita, padre Panayotis è una sorta di capo della comunità: su di lui incombe «la miriade di doveri spirituali e temporali di un pastore di campagna»⁴. Molte delle sue funzioni trascendono il ristretto ambito della religione, coinvolgendolo attivamente nei più svariati aspetti della vita del villaggio, dall'assistenza agli ammalati e agli invalidi alla cura e all'istruzione dei bambini. In compenso, osserva l'autore, il sacerdote era oggetto di numerose attestazioni di gratitudine da parte dei suoi compaesani. Questa parte del volume è corredata di una serie d'interessanti fotografie, che rendevano assai più viva e interessante la descrizione della vita quotidiana in quel villaggio.

Considerato da una prospettiva contemporanea, quel breve ritratto

² A. Eliot e i direttori di LIFE, *Greece*, Time-Life International, 1964, pagg. 128-36.

³ *Ibidem*, pagg. 137-43.

⁴ *Ibidem*, pag. 137.

suscita molteplici interrogativi. È possibile, ad esempio, che una cronaca degli anni sessanta del XX secolo sia valida ancor oggi? La vita nei villaggi greci è ancora legata alle tradizioni come lo era a quell'epoca, oppure l'urbanizzazione e la globalizzazione hanno mutato radicalmente le strutture locali, alterando le tradizionali coordinate della vita di villaggio? Come si caratterizza, inoltre, la presenza della chiesa ortodossa nei centri urbani e nel complesso del paese? Quali nuove sfide attendono la chiesa nel contesto socio-politico e culturale della contemporaneità, alle soglie del terzo millennio? Al fine di dare risposta a questi interrogativi, cercheremo di stabilire in che modo le dinamiche religiose si leghino ai mutamenti socio-politici e alla differenziazione culturale oggi in atto, nonché ai meccanismi che consentono la sopravvivenza e l'adattamento delle credenze religiose.

A partire dagli anni 1970 assistiamo, com'è noto, ad una rinascita delle tradizionali religioni monoteistiche (cristianesimo, ebraismo, islam), che nel contesto della post-modernità cercano di riguadagnare una propria collocazione nella sfera socio-politica pubblica e di riconquistare quei privilegi storici che la modernità aveva messo in discussione e le società industriali avevano infine negato. In tale ambito si sono sviluppate diverse correnti rigoristiche, etichettate vuoi come «fondamentaliste», vuoi come «integraliste», che, come alcuni hanno affermato, incarnavano la «vendetta di Dio»⁵ contro l'ottimismo della modernità. La rinascita del tradizionalismo religioso ha posto una seria sfida ai moderni stati occidentali, giungendo talora al punto di minarne le fondamenta (ovvero i principi della democrazia, del pluralismo e del liberalismo, il rispetto dei diritti umani, le caratteristiche basilari dei sistemi economici e la separazione tra potere secolare e potere religioso)⁶. A questi sviluppi, che hanno caratterizzato l'era post-moderna, si è aggiunto poi, tra il 1989 e il 1991, il crollo dei regimi comunisti nell'Europa centrale e orientale, la qual cosa ha contribuito in misura decisiva ad accrescere la vitalità delle religioni un tempo oppresse e perseguitate (compresa l'ortodossia), favorendone la pubblica riabilitazione. Inoltre, com'è accaduto in Jugoslavia durante gli anni novanta, i conflitti armati in ambito locale hanno assunto una forte connotazione religiosa, sottolineando ulteriormente l'importanza delle dinamiche religiose.

Questi sviluppi hanno naturalmente interessato anche la Grecia, che

⁵ G. Kepel, *La revanche de Dieu. Chrétiens, Juifs et Musulmans à la reconquête du monde*, Paris, 1991.

⁶ P. Antes, «Die Weltreligionen und der moderne Staat» in *Europa-Archiv*, 47, 1992, pagg. 171-78.

si è vista improvvisamente circondata da molti potenziali «alleati» in Europa orientale, e soprattutto nei paesi di cultura prevalentemente ortodossa (Russia, Ucraina, Bulgaria, Romania). Il fattore religioso si è quindi trasformato in strumento per la riscoperta di un'area culturale e geografica in gran parte dimenticata negli anni della dittatura comunista. Il fenomeno ha interessato non soltanto i popoli di fede diversa da quella greco-ortodossa, ma anche svariate minoranze d'origine greca nella vasta regione dell'Europa orientale, le quali hanno cercato di riavvicinarsi alla madrepatria. Per effetto di queste tendenze, nel corso degli anni 1990 la Grecia si è orientata verso una sorta di bipolarismo. In quanto membro dell'Ue, essa ha, infatti, continuato a guardare verso Occidente e verso la cultura occidentale come del resto faceva ormai da molti decenni. D'altro canto, però, essa ha anche iniziato a manifestare un certo interesse verso i popoli correligionari dell'Europa orientale. Quest'ultimo sviluppo ha messo in evidenza il ruolo potenziale della religione ortodossa nel nuovo contesto internazionale. L'ortodossia ha dunque perduto la sua immagine di elemento caratteristico della cultura greca, scarsamente rilevante se non in un ambito strettamente locale, per acquisire una forte connotazione transnazionale che valica l'ambito puramente religioso.

Ciò significa in sostanza che in questo periodo l'ortodossia ha notevolmente accresciuto la propria importanza agli occhi di numerose entità non religiose, soprattutto quelle provenienti dal mondo della politica. Siamo dunque di fronte a una crescente politicizzazione dell'ortodossia, fenomeno che vanta comunque una lunga tradizione storica radicata nell'identificazione dell'ortodossia con l'identità nazionale dei greci⁷. È noto a tutti che i simboli religiosi rientrano nel novero degli elementi culturali che contribuiscono alla definizione delle nazioni e delle identità nazionali. Nel caso della Grecia e dell'Europa orientale ortodossa e post-comunista, siamo di fronte a una forma di nazionalismo con un fondamento e un orientamento religioso che differisce per vari aspetti dal nazionalismo politico dell'Europa occidentale, spesso esplicitamente anticattolico e antireligioso⁸. Il legame tra ortodossia e nazionalismo greco implica, a partire dal XIX secolo, un graduale passaggio dall'ortodossia ecumenica bizantina e post-bizantina a un'orto-

⁷ V. Georgiadou, «Greek Orthodoxy and the Politics of Nationalism» in *International Journal of Politics, Culture and Society*, 9, 1995, pag. 301

⁸ V. Georgiadou, «Θρησκεία και εθνικισμός. Θεωρητικά προλεγόμενα για τη σχέση θρησκείας και πολιτικής» [Religione e nazionalismo. Premessa teorica al rapporto fra religione e politica] in *Τμή Γεωργίου Κ. Βλάχου*, Athina, 1995, pagg. 220-24.

dossia «nazionalizzata»⁹. Tal evoluzione è stata accompagnata da una costante ma vana opposizione da parte del patriarcato di Costantinopoli, deciso a conservare il suo ruolo tradizionale di entità sovranazionale¹⁰. La connessione tra ortodossia e nazionalismo greco presenta inoltre una serie di aspetti correlati¹¹: ad esempio, una visione idealizzata della storia greca o bizantina, o una palese sopravvalutazione dell'importanza della civiltà greco-ortodossa nel contesto mondiale. Tale connessione, inoltre, si rivela chiaramente nei modi della cooperazione e della legittimazione reciproca di stato e chiesa. Sostenendo e identificandosi quasi totalmente con gli interessi e le ambizioni nazionali dello stato greco, a partire dal XIX secolo la chiesa ortodossa si è adoperata per rafforzare la propria presenza e utilità sul piano sociale, trasformandosi in un ingrediente fondamentale della mitologia nazionalista greca. In sostanza, la chiesa ha messo in atto tale strategia come contromisura alla sua progressiva marginalizzazione sociale da parte dello stato e al suo confinamento nella sfera strettamente religiosa. Il forte coinvolgimento della chiesa nelle politiche nazionalistiche attuate negli anni 1990 (si pensi alla questione macedone) ha inoltre contribuito a migliorarne in qualche misura l'immagine, ormai decisamente offuscata. In tale situazione, la chiesa ha dunque messo a punto dei meccanismi d'autolegittimazione dei quali si serve tuttora specialmente quando, come di questi tempi, si affronta l'argomento di un'ipotetica e futura separazione tra chiesa e stato.

Nel corso degli anni novanta del secolo XX anche lo stato greco ha dimostrato notevole interesse per il coinvolgimento dell'ortodossia nella propria agenda politica. Lo stato ha tratto enormi vantaggi dal sostegno che esso stesso ha pubblicamente accordato in ambito nazionale e internazionale all'ortodossia, intesa non soltanto come fonte di sicura legittimazione ma anche come strumento per la promozione degli interessi e della cultura greci all'estero, specialmente in relazione alla diaspora gre-

⁹ P. Kitromilides, «“Imagined Communities” and the Origins of the National Question in the Balkans» in M. Blinkhorn e T. Veremis (a cura di), *Modern Greece: Nationalism and Nationality*, Athina, 1990, pagg. 51-9.

¹⁰ C. D. Kardaras, *Το Οικουμενικό Πατριαρχείο και ο αλύτρωτος Ελληνισμός μετά το Συνέδριο του Βερολίνου (1878)* [Il patriarcato ecumenico e l'ellenismo irredento dopo il Congresso di Berlino (1878)], Athina, 1996; *Id.*, *Ιωακείμ Γ' - Χαρ. Τρικούπης. Η αντιπαράθεση. Από την ανέκδοτη αλληλογραφία του Οικουμενικού Πατριάρχη (1878-1884)* [Ioakim III - Ch. Trikoupis. Il confronto. Dalla corrispondenza inedita del patriarca ecumenico (1878-1884)], Athina, 1998.

¹¹ V. N. Makrides, «Ortodossia e nazionalismo nella Grecia moderna: aspetti di una relazione» in *Religioni e Società*, 25, 1996, pagg. 43-70.

ca. In tale contesto, l'ortodossia è indissolubilmente legata all'ellenismo. Questo legame, indenne da qualsiasi forma d'attrito tra chiesa e stato, è ampiamente avallato dall'opinione pubblica che, reagendo in modo assai emotivo, vede nella religione una condizione *sine qua non* della sopravvivenza futura della Grecia. L'importanza che lo stato attribuisce alla chiesa può essere desunta dal trattamento riservato ai prelati greco-ortodossi delle diocesi estere (ad esempio, quello riservato all'arcivescovo dell'America settentrionale e meridionale) durante le loro visite in Grecia. Oltre a difendere la propria identità religiosa, quei prelati sono, infatti, chiamati a svolgere un ruolo determinante anche in patria, specialmente se risiedono in paesi che svolgono un ruolo decisivo sulla scena internazionale. Un'ulteriore prova del maggior valore che lo stato accorda ufficialmente all'ortodossia è la recente creazione di un'Assemblea interparlamentare europea dell'ortodossia, un'organizzazione politica cui partecipano i membri di ventun parlamenti in rappresentanza delle popolazioni ortodosse. L'Assemblea è stata costituita ad Atene nel 1994, su iniziativa del parlamento greco e con la collaborazione di quello russo, e ha tenuto la sua sessione inaugurale dal 2 al 5 novembre dello stesso anno. Le riunioni successive si sono tenute a Mosca (1995), a Sofia (1996), nella penisola Calcidica (1997), a Varsavia (1998), a San Pietroburgo (1999), a Gerusalemme (2000), a Patmos (2001), a Bucarest (2002), a Vilnius (2003); dal 1999, inoltre, l'Assemblea pubblica regolarmente un proprio bollettino. Le principali finalità di questo organismo interparlamentare comprendono: la valorizzazione del ruolo dell'ortodossia nel contesto dell'Ue; il superamento degli antagonismi nazionalistici, confessionali e religiosi, e la protezione delle minoranze nazionali o religiose in nome e per mezzo dello spirito universale e unificante dell'ortodossia; il consolidamento del ruolo della civiltà ortodossa come forza unificante in Europa orientale e come ponte tra l'Europa e le altre culture¹². Un'altra importante tribuna internazionale è il Consiglio degli Elleni all'estero, il cui obiettivo consiste nel mantenere vivi i legami tra la diaspora greca di tutto il mondo e la madrepatria. La prima assemblea organizzativa del Consiglio si è tenuta nel dicembre 1995 a Salonico: in quell'occasione, gli interventi dei politici e dei funzionari, che prendevano parte alla riunione, hanno più volte sottolineato il ruolo della chiesa ortodossa ai fini del raggiungimento degli obiettivi del Consiglio¹³.

Un altro fenomeno strettamente legato alla politicizzazione dell'or-

¹² European Inter-parliamentary Assembly on Orthodoxy, *Bulletin*, 1, 1999, pag. 31.

¹³ Si veda *Ελληνική Διασπορά* [Diaspora greca], 2, gennaio 1996, pagg. 9-21.

ortodossia è la sua frequente strumentalizzazione in nome di svariati principi politici, ideologici o d'altro genere. In tale contesto, l'ortodossia è spesso trasformata in semplice strumento per il raggiungimento di determinati fini a tutto vantaggio di alcune entità non religiose – ad esempio lo stato – e dunque perde la sua specificità di tradizione religiosa. Più che le dottrine o il contesto spirituale della religione ortodossa¹⁴, ciò che conta in questo caso è l'utilità pratica ai fini della risoluzione di determinati problemi. Tale fenomeno, completamente slegato da quelle che sono le autentiche priorità della chiesa, si è ulteriormente diffuso nel corso degli anni 1990. Si è parlato molto, ad esempio, di un progetto finalizzato alla costruzione di un «asse» o «arco ortodosso», ossia una coalizione tra i paesi ortodossi della regione balcanica, da contrapporre a un ipotetico «asse» o «arco musulmano» progettato dalla Turchia¹⁵. Altri hanno invece concepito il sogno di un nuovo *Commonwealth* balcanico formato dai paesi della regione che condividono la stessa eredità religiosa e culturale¹⁶. Simili visioni sono spesso connesse a un orientamento antioccidentale, acuito dallo scoppio della guerra jugoslava durante gli anni 1990. In ogni caso, si tratta in gran parte di progetti teorici, assai fantasiosi ma scarsamente realistici. Per rendersi conto della totale illusorietà di quei progetti basterà pensare al grave disaccordo tra la Grecia e i suoi ipotetici partner balcanici in merito alla questione macedone. L'ortodossia è stata inoltre palesemente strumentalizzata anche nella sfera economica. Il processo di ricostruzione dell'Europa orientale ha attirato l'attenzione di numerose società greche, desiderose di stabilire contatti nella regione e approfittare delle considerevoli opportunità di guadagno connesse alla nuova situazione. Questi progetti di espansione economica erano ufficialmente sostenuti dallo stato, che vedeva in essi un'occasione per estendere la propria influenza tra i popoli correligionari dell'Europa orientale. In molti messaggi di politici e industriali greci, i frequenti accenni alla comune matrice ortodossa che legava il popolo greco alle nazioni dell'Europa orientale non erano dunque un elemento casuale, ma un espediente destinato ad agevolare la concretizzazione degli interessi economici, e

¹⁴ V. Georgiadou, «Greek Orthodoxy and the Politics of Nationalism» in *International Journal of Politics, Culture and Society* cit., pag. 307.

¹⁵ Si veda Christodoulos, metropolita di Dimitrias, «Οι χαμένες ευκαιρίες για έναν «ορθόδοξο άξονα» στα Βαλκάνια» [Le occasioni perdute per la realizzazione di un «asse ortodosso» nei Balcani] in *Το Βήμα της Κυριακής*, 2 maggio 1993, pag. A16.

¹⁶ Si veda V. Xydias, *Η Βαλκανική Κοινοπολιτεία* [Il *Commonwealth* balcanico], Athina, 1994.

quindi assolutamente non religiosi, delle imprese greche¹⁷. Nel corso degli anni 1990, l'elemento religioso è stato ripetutamente menzionato nei discorsi ufficiali delle autorità. Alcune organizzazioni non religiose (tra cui l'Istituto per la ricerca e la strategia politica di Atene) hanno inoltre organizzato numerose conferenze aventi per temi principali il futuro dell'identità culturale della Grecia, l'articolazione di strategie nazionali per l'area balcanica e, naturalmente, il ruolo dell'ortodossia nel nuovo ordine mondiale¹⁸.

Tutti questi sviluppi, come già abbiamo detto, non fanno che attestare il più ampio ruolo socio-politico acquisito dalla chiesa nel corso degli anni 1990, un ruolo che valica agevolmente i confini nazionali rivestendo un significato ben più ampio. Tale fenomeno, che costituisce un netto cambiamento rispetto ai decenni precedenti, è stato a sua volta un ulteriore elemento catalizzante, sostenendo quella rinascita ortodossa che si era già manifestata sotto varie forme (si pensi al crescente interesse per il monachesimo athonita manifestatosi a partire dagli anni settanta del secolo XX o alla corrente neo-ortodossa degli anni ottanta). Va comunque sottolineato che dopo il crollo del comunismo la chiesa ortodossa non era del tutto preparata ad acquisire questo nuovo e più ampio ruolo, sicché in alcuni casi non è stata in grado di svolgerlo in modo adeguato ed efficace. In altri termini, la chiesa ortodossa si è vista affidare un nuovo compito che trascendeva ampiamente le limitate responsabilità e capacità di un tempo. Tutto ciò era dovuto unicamente a un'evoluzione dello *status quo* della politica internazionale, cui la chiesa stessa non aveva contribuito né con azioni o progressi concreti, né con semplici incoraggiamenti. La chiesa si è dunque trovata, volente o nolente, in una situazione socio-politica del tutto nuova, che sin dalle prime fasi si è dimostrata quanto mai positiva e promettente. Per quella chiesa, più volte accusata di essere un'istituzione puramente ritualistica che trascurava i problemi socio-politici del paese in nome del suo interesse per la trascendenza, la nuova situazione creatasi negli anni 1990 rappresentava una preziosa occasione per riguadagnare il terreno perduto, rispondendo alle critiche di molti osservatori. Nel tentativo di

¹⁷ G. Tzitzikostas, «Ελλάδα και Βαλκάνια» [Grecia e Balcani] in *Η Καθημερινή*, 8 settembre 1991.

¹⁸ Si veda Inerpost (Istituto di Ricerca e Strategia Politica), *Πολιτιστική ταυτότητα και στρατηγική του Ελληνισμού* [Identità politica e strategia dell'ellenismo], Athina, 1995; *Id.*, *Βαλκάνια και Ελλάδα. Προτάσεις για μια εθνική στρατηγική* [Balcani e Grecia. Proposte per una strategia nazionale], Athina, 1995; *Id.*, *Ο ρόλος της Ορθοδοξίας στη νέα διεθνή πραγματικότητα* [Il ruolo dell'ortodossia nella nuova realtà transnazionale], Athina, 1996.

rafforzare la sua presenza e le sue attività nel nuovo contesto, la chiesa si è spesso avvalsa di strategie apologetiche ed espedienti retorici volti a dimostrare l'incomparabile valore e il potenziale della chiesa stessa, evidenziando il suo inestimabile contributo al progresso della nazione greca. Per essere più precisi, il profondo coinvolgimento della chiesa nelle dispute nazionalistiche che hanno agitato l'area balcanica, non era altro che un espediente per dimostrare il suo vivo interesse per le questioni di scottante attualità e di importanza decisiva, e conseguentemente la sua utilità per l'intera nazione greca. Inoltre, la chiesa ha colto l'occasione per ribadire le sue pretese di esclusiva veridicità e autenticità, proponendo l'ortodossia come unica possibile soluzione ai problemi creati dalla moderna civiltà occidentale¹⁹. Riassumendo, possiamo dunque affermare che il crescente apprezzamento manifestato dagli esponenti politici, dai mass media e dall'opinione pubblica nel corso degli anni 1990 non è dovuto a una modernizzazione della chiesa o a una sua trasformazione dall'interno, ma è uno dei risultati della radicale trasformazione dell'ordine socio-politico mondiale.

3. *Relazioni tra chiesa e stato: ortodossia, modernismo e la strategia dell'arcivescovo Christodoulos, primate della chiesa greca*

Ci sembra opportuno, a questo punto, gettare uno sguardo ravvicinato alle relazioni tra la chiesa e lo stato o la sfera politica in generale. Molti studiosi hanno già dimostrato che per molte ragioni (integrazione sociale, controllo e legittimazione), l'ortodossia è stata ed è tuttora una condizione *sine qua non* per garantire il funzionamento del sistema socio-politico greco. Le élite (politiche e non) del paese sono particolarmente attente a evitare ogni deterioramento dei rapporti tra chiesa e stato, al punto da esporsi talvolta al sospetto di ipocrisia²⁰. Lo stato gre-

¹⁹ Agathangelos, metropolita di Nuova Smirne, «Ορθοδοξία: η μόνη οδός που οδηγεί στην έξοδο από το αδιέξοδο του συγχρόνου κόσμου» [Ortodossia: l'unica strada in grado di condurre fuori dal vicolo cieco del mondo contemporaneo] in *Εκκλησιαστική Αλήθεια*, 360, 20 marzo 1993, pagg. 1-2; N. Glyptis, «The Persecution of God in the West» in *Θεός και Θρησκεία* [Dio e Religione], 6, 1999, pagg. 169-70.

²⁰ A proposito del *Pasok*, si veda V. Georgiadou, «Greek Orthodoxy and the Politics of Nationalism» in *International Journal of Politics, Culture and Society* cit., pagg. 308-9; *Ead.*, «Κοσμικό κράτος και Ορθόδοξη Εκκλησία: σχέσεις θρησκείας, κοινωνίας και πολιτικής στη μεταπολίτευση» [Stato secolare e chiesa ortodossa. Rapporti fra religione, società e politica dopo il 1974] in C. Lyrintzis, I. Nikolakopoulos e D. Sotiropoulos (a cura di), *Κοινωνία και πολιτική. Όψεις της Γ' Ελληνικής Δημοκρατίας 1974-1994* [Società e politica. Volti della 3ª democrazia greca 1974-1994], Athina, 1996, pagg. 258-66, 273-83; E. Pro-

co moderno è per molti aspetti strettamente legato alla religione²¹, mentre in altri settori vi è una sovrapposizione tra gli interessi dell'una e dell'altra parte²². Inoltre l'ortodossia, in quanto religione ufficiale dello stato greco, gode di speciali privilegi nel contesto della società: tutte le cerimonie ufficiali dello stato, ad esempio, sono celebrate conformemente al rituale ortodosso orientale; i salari dei sacerdoti ortodossi sono a carico dello stato e quindi, indirettamente, di tutti i cittadini anche non ortodossi; l'istruzione religiosa, in base alle richieste della religione ufficiale, è obbligatoria in tutte le scuole primarie e secondarie; la costruzione di templi o luoghi di culto non ortodossi è subordinata all'autorizzazione scritta del vescovo ortodosso competente per quella diocesi e alla notifica del progetto al Ministero dell'Istruzione e degli Affari Religiosi; infine, in base a due leggi emanate nel 1938 e nel 1939 durante la dittatura di Ioannis Metaxas²³, ogni attività di proselitismo è vietata. Tutto ciò dimostra come all'interno della società greca l'ortodossia goda di una collocazione privilegiata, che di fatto impone certe restrizioni alla libera circolazione delle idee religiose.

Poiché negli anni 1990, come abbiamo visto, il ruolo dell'ortodossia è stato valorizzato in modo particolare, non è errato supporre che la tradizionale cooperazione tra stato e chiesa si sia ulteriormente intensificata. Rispetto ad altri periodi, la questione della potenziale separazione tra chiesa e stato non ha suscitato grande interesse, benché numerosi intellettuali abbiano continuato a pronunciarsi a favore. Più importanti in tale contesto sono tuttavia le opinioni dei leader politici ed ecclesiastici che si fanno portavoce dei sentimenti dell'opinione pubblica nel suo complesso, piuttosto che di qualche ristretto gruppo di modernizzatori. L'evoluzione ideologica di cui è stato protagonista il *Pasok* (che durante la sua parentesi al governo aveva avuto numerosi scontri

dromou, «Democratization and Religious Transformation in Greece: an Underappreciated Theoretical and Empirical Primer» in P. Kitromilides e T. Veremis (a cura di), *The Orthodox Church in a Changing World*, Athina, 1998, pagg. 99-153.

²¹ V. N. Makrides, «Orthodoxy as a *conditio sine qua non*: Religion and State/Politics in Modern Greece from a Socio-Historical Perspective» in *Ostkirchliche Studien*, 40, 1991, pagg. 281-305.

²² N. Kokosalakis, «Church and State in the Orthodox Context with Special Reference to Greece» in P. Antes, P. De Marco e A. Nesti (a cura di), *Identità europea e diversità religiosa nel mutamento contemporaneo*, Firenze, 1995, pagg. 233-57; *Id.*, «Orthodoxie grecque, modernité et politique» in G. Davie e D. Hervieu-Léger (a cura di), *Identités religieuses en Europe*, Paris, 1996, pagg. 131-51; A. Paparizos, «Du caractère religieux de l'état grec moderne» in *Revista de Ciencias de las Religiones*, 3, 1998, pagg. 184-207.

²³ I. M. Konidaris, «Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat im heutigen Griechenland» in *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht*, 40, 1991, pag. 138.

con la chiesa) illustra con sufficiente chiarezza questo punto. Nel documento costitutivo del 3 settembre 1974, il *Pasok* aveva dichiarato che quando avesse conquistato il potere avrebbe posto fine al «matrimonio» tra chiesa e stato, e socializzato (ossia nazionalizzato) le proprietà monastiche. I radicali mutamenti sopravvenuti tra il 1989 e il 1991 hanno drasticamente modificato il peso di quel primo manifesto del partito. Nel congresso tenutosi il 3 settembre del 1993, la promessa di riformare i rapporti tra stato e chiesa era già stata totalmente dimenticata, e rimpiazzata da alcuni commenti encomiastici sul valore dell'identità greco-ortodossa come elemento diacronico della tradizione e della civiltà greche, e come fattore positivo ai fini dell'instaurazione di rapporti di amicizia e cooperazione con altri popoli²⁴. In quest'ultima affermazione non è difficile intravedere un riferimento alla nuova situazione creatasi in Europa orientale. I leader del *Pasok* ritenevano in sostanza che la comunanza religiosa nel segno dell'ortodossia avrebbe avuto un ruolo determinante nelle relazioni con i popoli dell'Europa orientale. Alla luce di queste affermazioni è possibile intuire come i progetti di separazione tra stato e chiesa fossero ormai totalmente dimenticati. In effetti, una simile evoluzione sarebbe apparsa quanto meno paradossale in un momento in cui molti regimi post-comunisti dell'Europa orientale cercavano di intensificare il più possibile i rapporti con le rispettive chiese ortodosse e le tenevano in grande considerazione.

Va tuttavia sottolineato che il movimento favorevole a una separazione tra stato e chiesa (argomento assai dibattuto in Grecia a partire dagli anni successivi al 1974) non è formato da miscredenti, atei o nemici della chiesa. In effetti, la Costituzione ratificata nel 1975 contiene alcune clausole che frappongono una certa distanza tra lo stato e la religione ufficiale, stabilendo ad esempio che il presidente della repubblica non debba necessariamente essere un membro della chiesa ortodossa²⁵. Oggi la separazione tra chiesa e stato è considerata un presupposto essenziale per la modernizzazione del paese, dato il suo ingresso a pieno titolo nell'Ue²⁶. Molti di coloro che si dichiarano favorevoli alla separazione – in particolare molti giuristi – sottolineano l'esistenza di punti morti e aspetti problematici nell'attuale assetto dei rapporti giuridici

²⁴ P. Efthymiou, «Από την 3η του Σεπτέμβρη στην... 3η του Σεπτεμβρίου» [Dal 3 settembre al...3 di settembre] in *To Βήμα της Κυριακής*, 5 settembre 1993, pagg. A6 - A7.

²⁵ T. G. Stavrou, «The Orthodox Church and Political Culture in Modern Greece» in D. Constat e T. G. Stavrou (a cura di), *Greece Prepares for the Twenty-first Century* cit., pagg. 47-8.

²⁶ Si veda T. Lipowatz, «Χωρισμός Εκκλησίας και Κράτους» [Separazione di chiesa e stato] in *Οικονομικός Ταχυδρόμος*, 7 novembre 1996, pagg. 48-9.

tra chiesa e stato, e si sforzano di definire nuove formule legislative che offrano un futuro migliore a entrambe le istituzioni²⁷. Ad esempio, la pesante dipendenza finanziaria dallo stato è considerata fonte di gravi difficoltà per la chiesa, dal momento che ne condiziona l'autonomia e l'indipendenza²⁸. È stato più volte affermato che una separazione amministrativa tra chiesa e stato potrebbe rivelarsi utile sotto molti aspetti, a condizione che si preservino i tradizionali legami tra ortodossia e identità greca, e che si garantisca alla chiesa un futuro finanziario. Se così fosse, la chiesa sarebbe in grado di autogovernarsi secondo i precetti del diritto canonico o delle altre leggi ecclesiastiche²⁹. Dopo tutto, l'autonomia istituzionale e amministrativa era una delle condizioni imposte dal patriarcato di Costantinopoli nel 1850 per la concessione dell'autocefalia alla chiesa ortodossa greca. In presenza di conflitti di maggiore o minore entità, è dunque perfettamente naturale che il tema della potenziale separazione tra chiesa e stato sia riproposto non soltanto dagli osservatori esterni, ma anche da elementi di spicco degli ambienti ecclesiastici e politici. In questi casi, tuttavia, si tratta di dichiarazioni puramente teoriche, poiché nessuna delle parti in causa intende effettivamente fare alcunché di concreto. La forte politicizzazione e strumentalizzazione, di cui è oggetto la chiesa ortodossa, è sufficiente a spiegare la riluttanza a rendere effettiva la separazione.

A dispetto delle strette relazioni che intercorrono tra le due istituzioni, la chiesa e lo stato greci hanno assunto nel corso degli anni 1990 posizioni contrapposte in merito a svariate controversie di maggiore o minore entità. Alcuni problemi erano già emersi nel decennio precedente in concomitanza con l'introduzione del matrimonio con rito civile (1982) e la nazionalizzazione delle proprietà ecclesiastiche e monastiche (1987)³⁰, e prima ancora. Per ciò che riguarda il decennio da poco trascorso, particolarmente problematico è apparso il conflitto tra la

²⁷ Si veda I. M. Konidaris, «Εκκλησία και κράτος. Σχέσεις επικίνδυνης έντασης και ανακολουθιών» [Chiesa e stato. Rapporti pericolosamente tesi e incoerenze] in *Οικονομικός Ταχυδρόμος*, 22 giugno 1995, pagg. 202-4.

²⁸ *Id.*, «Η οικονομική ανεξαρτησία της Εκκλησίας» [L'indipendenza economica della chiesa] in *Το Βήμα της Κυριακής*, 7 febbraio 1993, pag. A16.

²⁹ *Id.*, «Χωρισμός Εκκλησίας και κράτους» [La separazione fra chiesa e stato] in *Το Βήμα της Κυριακής*, 7 febbraio 1993, pag. A12; N. Mouzelis, «Πως η Εκκλησία θα απαλλαγεί από τον κρατικό εναγκαλισμό» [Come la chiesa si è liberata dalle ingerenze dello stato] in *Το Βήμα της Κυριακής*, 10 maggio 1998, pag. A32.

³⁰ A tale proposito, si veda I. M. Konidaris, «Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat im heutigen Griechenland» in *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* cit., pagg. 139-41; S. Troianos, «Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Griechenland» in *Orthodoxes Forum*, 6, 1992, pagg. 229-31.

chiesa ortodossa greca e tre metropolitani (Nikodimos dell'Attica, Theologos di Larissa e Costantino di Thessaliotis) facenti parte del gruppo dei dodici rimossi dall'incarico nel 1974³¹. Sette di questi, essendo ancora in vita, avevano ottenuto nel 1990 il diritto di presentare appello presso il Consiglio di stato ed erano stati reintegrati nei loro incarichi a seguito di una serie di decreti. Uno di questi era stato emanato in occasione di una sessione plenaria del Consiglio di stato (numero 1028/1993), e con esso erano stati annullati gli atti di deposizione. Tali decisioni non erano state pienamente accettate dalla chiesa ufficiale, che aveva proposto alcune soluzioni di compromesso (ad esempio, la reintegrazione in diocesi diverse da quelle originarie o la creazione di «diocesi personali titolari» a esclusivo beneficio dei metropolitani deposti e per tutta la durata della loro vita). I metropolitani Nikodimos, Theologos e Costantino non accettarono quelle soluzioni alternative, e insistettero per fare ritorno alle diocesi originarie. In presenza del pubblico ministero, Theologos e Nikodimos furono effettivamente reintegrati nelle loro diocesi, all'epoca vacanti. La chiesa protestò contro quelle decisioni giudicandole anticanoniche, e nell'intento di vanificare le decisioni del tribunale nominò due nuovi vescovi per le diocesi di Larissa e dell'Attica. L'intera controversia gravitava intorno alla compatibilità dei concetti di «legale» e di «canonico» (laico uno, ecclesiastico l'altro), con la questione dell'assetto dei rapporti tra chiesa e stato e in particolare con l'autonomia della prima rispetto al secondo³². Le decisioni prese dallo stato in merito alla controversia sulla deposizione dei metropolitani erano generalmente considerate palesi intromissioni dello stato negli affari della chiesa³³, mentre l'intera questione era definita «prova inequivocabile della problematicità» delle relazioni tra chiesa e stato³⁴. In

³¹ Per un'analisi storica di quel conflitto si veda Y. Karayannis, *Εκκλησία και κράτος 1833-1997. Ιστορική επισκόπηση των σχέσεών τους* [Chiesa e stato 1833-1997. Sintesi storica dei loro rapporti], Athina, 1997, pagg. 159-80.

³² Per la collocazione di questo problema in un contesto più ampio, si veda I. M. Konidaris, *Η διαπάλη νομιμότητας και κανονικότητας και η θεμελίωση της εναρμονισεώς τους* [Il conflitto fra legalità e canonicità e il fondamento della loro conciliazione], Athina - Komotini, 1994.

³³ P. I. Boumis, *Οι επεμβάσεις της Πολιτείας στην Εκκλησία και ιδιαίτερα στο θέμα της εκλογής μητροπολιτών* [Le interferenze dello stato nella chiesa, con particolare riguardo all'intervento del primo nelle nomine dei metropolitani], Athina, 1995; Aa.Vv., *Κρατική εξουσία και Ορθόδοξη Εκκλησία. Προβλήματα σχέσεων Εκκλησίας και Πολιτείας* [Autorità di governo e chiesa ortodossa. Problemi di rapporti tra chiesa e stato], Athina, 1995.

³⁴ C. K. Papastathis, «Church and State in Greece 1993» in *European Journal for Church and State Research*, 1, 1994, pag. 55; si vedano anche I. M. Konidaris, «Die Beziehungen zwi-

ogni caso, il 20 febbraio del 1996 il Consiglio di stato pervenne – sotto ovvie pressioni esterne – a una decisione definitiva che si rivelò sfavorevole ai tre metropolitani. La generale divergenza di vedute e la scarsa collaborazione tra chiesa e stato, soprattutto nelle fasi iniziali della controversia, innescarono un conflitto duraturo e dai toni talora assai aspri tra i sostenitori dei tre metropolitani – in gran parte concentrati nella diocesi di Larissa – e coloro che invece approvavano le decisioni della gerarchia ecclesiastica. Il violento e annoso confronto, ampiamente pubblicizzato dai mass media, suscitò molti rancori e influenzò negativamente l'intera vita della chiesa. Gli strascichi della controversia si sono prolungati fino al 1998, dal momento che alcuni sostenitori dei tre metropolitani hanno dato vita a un'«Iniziativa panellenica per la restaurazione della legge statale e canonica nella chiesa ortodossa di Grecia».

Un altro grave disaccordo tra la chiesa e lo stato è emerso nel 1993, in merito all'emissione delle nuove carte di identità che prevedevano l'indicazione, obbligatoria o facoltativa, della fede religiosa. Il problema era scottante, poiché verteva sui diritti delle minoranze religiose e sulla loro potenziale discriminazione. In un ambiente religioso relativamente chiuso come è quello greco, i cittadini greci di religione non ortodossa (cattolici romani, testimoni di Geova, e altri) temevano di essere sottoposti a trattamenti discriminatori. La decisione di emettere le nuove carte di identità, conformi alla normativa europea e con la menzione facoltativa della fede religiosa, era già stata presa nel 1986 con la legge numero 1599. A seguito di una direttiva emessa dall'Ue, si era inoltre deciso di introdurre, contestualmente ai nuovi documenti, un codice di identificazione personale per ciascun cittadino (Ekam), da utilizzare nei rapporti con la pubblica amministrazione. La decisione era stata accolta assai sfavorevolmente da alcuni circoli del fondamentalismo ortodosso che si erano ribellati in massa contro i «poteri delle tenebre», compresa l'Ue, a loro dire governata da ebrei e massoni coalizzati al fine di distruggere l'ortodossia. I fondamentalisti annunciavano a gran voce l'avverarsi della profezia contenuta nell'Apocalisse (Ap. 13,17-18): tutti i cittadini avrebbero ricevuto un'impronta sulla mano destra o sulla fronte, con un codice a barre corrispondente al numero della Bestia (666), cioè dell'Anticristo. Per svariate ragioni, la legge

schen Kirche und Staat im heutigen Griechenland» in *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* cit., pagg. 141-3; Y. Marinos, «Όταν Καίσαρ και Θεός παίζουν μποξ!» [Quando Cesare e Dio fanno a pugni] in *Οικονομικός Ταχυδρόμος*, 22 luglio 1993, pagg. 3-6; Y. Karayannis, *Εκκλησία και κράτος 1833-1997. Ιστορική επισκόπηση των σχέσεών τους* cit., pagg. 196-200.

1599 non è mai stata attuata, ed è stata infine abrogata nel 1991, lasciando aperta la questione dei nuovi documenti di identità conformi alle norme europee. Sempre nel 1991, il parlamento greco ha ratificato la delibera che rendeva obbligatoria l'indicazione dell'affiliazione religiosa sui documenti di identità di tutti i greci. La decisione ha suscitato aspre reazioni sia in Grecia sia all'estero³⁵, sicché il governo guidato dal partito Nuova Democrazia si è impegnato a riesaminare l'intera questione in un prossimo futuro.

La chiesa è sempre stata favorevole all'indicazione obbligatoria della fede religiosa, sostenendo che ai sensi della Costituzione l'ortodossia è la religione ufficiale, e come tale rappresenta la maggioranza della popolazione greca. Ogni tentativo di modificare lo *status quo* è stato interpretato come un tentativo di sottrarre alla Grecia la sua identità di nazione ortodossa e di recidere i legami storici tra ortodossia ed ellenismo. Secondo la chiesa, il provvedimento non intendeva ledere le minoranze non ortodosse o i loro diritti. La questione delle nuove carte di identità era inoltre connessa a quella della trascrizione su supporti elettronici di informazioni private, e quindi della potenziale violazione dei diritti umani a seguito dell'intrusione dello stato nella vita privata dei cittadini. Il Santo Sinodo della chiesa greca, convinto che non vi fosse alcun bisogno di nuove carte di identità, aveva espresso chiaramente il suo punto di vista in un comunicato stampa datato 9 marzo 1993³⁶. Anche la comunità monastica del Monte Athos si era schierata su posizioni analoghe, diffondendo a sua volta un comunicato stampa (6-19 febbraio 1993) che coniugava le antiche paure apocalittiche alle ansie tipiche della moderna era elettronica³⁷. Il ministro dell'Interno Yannis Kephalyoyannis, al contrario, era favorevole a un inserimento facoltativo dei dati sull'affiliazione religiosa, e pertanto introdusse un emendamento in merito nell'articolo 9 di una bozza di legge sulla cittadinanza. La decisione era stata probabilmente influenzata dalle norme vigenti nell'Ue, nonché dalle opinioni espresse da alcune minoranze religiose, da intellettuali e cittadini greci, e da alcune organizzazioni internazionali. Ma quando nell'aprile del 1993 Kephalyoyannis presentò la sua proposta di emendamento in parlamento, quest'ultima fu unanimemente respinta da tutti i partiti (con la sola eccezione dei comunisti e di alcuni indipendenti di sinistra), dichiaratamente favorevoli a un inserimento

³⁵ Si vedano in proposito i numerosi articoli pubblicati dalla rivista *To Βήμα της Κυριακής*, 17 gennaio 1993, pagg. E8-E10.

³⁶ Si veda *Εκκλησιαστική Αλήθεια* [Verità ecclesiastica], 360, 20 marzo 1993, pag. 1.

³⁷ *Ibidem*, 359, 1° marzo 1993, pag. 4.

obbligatorio dei dati sulla religione nelle nuove carte di identità. Kephalyoyannis fu dunque costretto a ritirare il suo emendamento: quella votazione sarebbe passata alla storia come una delle poche occasioni in cui i principali schieramenti politici rappresentati in parlamento si erano espressi all'unanimità³⁸.

La decisione è stata valutata assai positivamente dalla chiesa ufficiale, mentre altri commentatori di fede ortodossa l'hanno interpretata come un attestato di gratitudine da parte della leadership politica, che in tal modo riconosceva apertamente il significato dell'ortodossia nel contesto della civiltà greca³⁹. È anche possibile, tuttavia, che l'unanimità fosse semplicemente il frutto di un'abile mossa politica escogitata nell'imminenza delle elezioni. In ogni caso, la vicenda dimostra chiaramente l'altissimo valore che i politici greci attribuiscono al «fattore ortodossia». Come è stato più volte affermato⁴⁰, la classe politica è sempre sensibile a questo problema e si sforza di non urtare i sentimenti religiosi della popolazione. La decisione è stata invece criticata dai *mass media* internazionali, da alcuni portavoce dell'Ue, dalle associazioni ebraiche e da altre associazioni religiose all'estero; si è giunti al punto di minacciare un'azione legale a carico della Grecia presso la Corte europea per i diritti dell'uomo. L'intera questione è stata trattata ora con severità, ora ironicamente da alcuni giuristi⁴¹ e intellettuali greci⁴². Secondo costoro, le reazioni della chiesa erano state anacronistiche e immature, il che ancora una volta dimostrava la necessità di un'ampia opera di modernizzazione. Kephalyoyannis si era impegnato a ripresentare il suo emendamento, ma la caduta del governo guidato dal partito Nuova Democrazia glielo impedì, sicché la situazione è rimasta sino ad oggi inalterata. I cittadini greci sono gli unici a non possedere una carta di identità conforme alle norme europee, avendo semplicemente un documento nazionale scritto con caratteri greci, e dunque incomprensibile all'e-

³⁸ Si veda N. Drosos, «Το θρήσκευμα στις ταυτότητες» [La religione nelle carte di identità] in *Η καθημερινή*, 7 aprile 1993, pag. 2.

³⁹ T. Alexiou, *Ναζισμός και παραθρησκεία στα πρόθυρα του 21ου αιώνα* [Nazismo e sette religiose alle porte del XXI secolo], Athina, 1995.

⁴⁰ Si veda V. Makrides, «Orthodoxy as a *conditio sine qua non*: Religion and State/Politics in Modern Greece from a Socio-Historical Perspective» in *Ostkirchliche Studien* cit.; V. Georgiadou, «Greek Orthodoxy and the Politics of Nationalism» in *International Journal of Politics, Culture and Society* cit.

⁴¹ Si veda I. M. Konidaris, «Ψευδοπροβλήματα και αγκυλώσεις» [Falsi problemi e ostacoli reali] in *Το Βήμα της Κυριακής*, 14 marzo 1993, pag. A14.

⁴² K. Tsoukalas, «Αιώνια διλήμματα: σαρίκι ή τιάρα» [L'eterno dilemma: il turbante o la tiara?] in *Το Βήμα της Κυριακής*, 4 aprile 1993, pag. B10. Nell'articolo, l'autore sostiene l'esistenza di un nuovo problema dell'*Europaque*, in luogo del tradizionale *Filioque*.

stero. In seguito, l'intera questione è stata dibattuta più volte, e con toni fortemente apocalittici, da svariati circoli religiosi che vedono nell'Europa una fonte di pericolo per l'ortodossia e accolgono le decisioni più significative dell'Ue – ad esempio la conferenza di Schengen – con massicce dimostrazioni di protesta. Persino la chiesa ufficiale ha manifestato una certa apprensione per la piega che gli avvenimenti stavano assumendo e ha nominato una speciale commissione di indagine; essa ha inoltre diffuso un'enciclica⁴³ dedicata alle conseguenze degli accordi di Schengen e ai nuovi documenti di identità. La chiesa conserva tuttora la sua posizione iniziale sull'argomento⁴⁴; il favore con cui diversi esponenti del governo hanno considerato l'introduzione di nuove carte di identità senza indicazioni relative alla religione, ha innescato una serie di conflittualità con le autorità ecclesiastiche nel corso del 2000.

Un altro tema di rilevanza internazionale che interessa le relazioni tra chiesa e stato è connesso con la pluralizzazione religiosa della società greca. Il pluralismo religioso, elemento fondamentale di un ampio processo di pluralizzazione che investe molte società occidentali, è stato generalmente riconosciuto come una caratteristica basilare dell'epoca contemporanea. Il contesto, la profondità e le conseguenze di tale processo possono certamente differire, per non parlare delle caratteristiche che rendono la situazione degli Stati Uniti⁴⁵ diversa da quella dell'Europa⁴⁶. Il punto principale da sottolineare è che in ogni parte del mondo il crescente impatto del processo di globalizzazione accresce la differenziazione a tutti i livelli – individuale, collettivo, culturale – e quindi anche nella sfera religiosa. Pensando alla situazione religiosa dell'America e agli elementi che la differenziano rispetto a quella degli stati nazionali europei, Talcott Parsons⁴⁷ aveva previsto, sulla base degli atti del Concilio Vaticano II e delle iniziative del movimento ecumenico, che l'Europa si sarebbe mossa verso un ordine religioso più marcatamente pluralistico. A suo dire: «i giorni dell'“unica e sola chiesa” e dell'ordinamento religioso medievale sono finiti».

⁴³ Enciclica n° 2626 del 7 aprile 1997; si veda *Εκκλησία*, 74, 15 aprile - 1° maggio 1997, pagg. 309-11.

⁴⁴ Si veda *Η Ορθοδοξία στην Ελλάδα και τον κόσμο* [L'ortodossia in Grecia e nel mondo], 31, febbraio 1998.

⁴⁵ P. L. Berger, «Ein Marktmodell zur Analyse ökumenischer Prozesse» in *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, 1, 1965, pagg. 235-49.

⁴⁶ J. Baubérot (a cura di), *Religions et Laïcité dans l'Europe des Douze*, Paris, 1994.

⁴⁷ T. Parsons, «Religion in a Modern Pluralistic Society» in *Harlan Paul Douglass Lectures*, 1965, ora in *Review of Religious Research*, 7, 1966, pag. 145.

Alla fine del secondo millennio, tale previsione non risulta del tutto vera, né del tutto falsa. Il fenomeno cui assistiamo in questi anni è piuttosto l'indebolimento delle chiese tradizionali e monopolistiche, nel contesto di un perdurante processo di demonopolizzazione che prosegue tuttora.

La Grecia è stata giustamente descritta come un paese dominato dal monopolio religioso della chiesa ortodossa. Ciononostante, negli ultimi due decenni e soprattutto negli anni 1990 abbiamo assistito alla nascita di molti nuovi movimenti religiosi: dalla chiesa dell'Unificazione ai Brahma Kumaris, dai raeliani a Scientology, dai mormoni ai gruppi neopagani⁴⁸. Alcuni di questi movimenti hanno proprie sedi e centri di iniziazione nelle campagne greche, come ad esempio il centro buddista ubicato sul monte Cholomontas, in Calcidica. Un rapido sguardo all'editoria periodica greca ci consente inoltre di individuare una vasta gamma di pubblicazioni dedicate alla *new age* e a svariati movimenti religiosi di matrice mistica, esoterica, occultista, neopagana. Alcuni di essi (*To Τρίτο Ματι, Ανιχνεύσεις, Άβατον*) tentano addirittura di stabilire dei legami con la spiritualità e la tradizione ortodosse. In questi periodici e in altre pubblicazioni affini è inoltre possibile reperire numerose informazioni su incontri e altre attività organizzate dai nuovi movimenti religiosi. Nelle strade delle maggiori città si incontrano talvolta missionari mormoni intenti a diffondere il messaggio della loro religione. Infine, i numerosi astrologi, maghi e *medium* che spesso compaiono sui canali televisivi privati completano il quadro degli sviluppi religiosi e para-religiosi nella Grecia contemporanea. La situazione ha allarmato gli esponenti della chiesa ortodossa, che hanno rafforzato i già esistenti meccanismi difensivi con il lancio di una campagna contro i nuovi movimenti religiosi. In tale ambito sono state organizzate nel corso degli anni 1990 numerose conferenze locali e interortodosse (in cooperazione con altre chiese ortodosse, soprattutto dell'Est europeo, alle prese con problemi analoghi), cui si sono aggiunte svariate iniziative di carattere più concreto⁴⁹, attuate con il sostegno esplicito o implicito dello stato greco. La succursale greca dell'organizzazione nota come Scientology, ad esempio, è stata fatta oggetto di un procedimento di legge e messa al bando in quanto movimento pericoloso non soltanto per l'or-

⁴⁸ Si veda A. Alevizopoulos, *Εγχειρίδιο αιρέσεων και παραχριστιανικών ομάδων* [Guida alle eresie e ai gruppi religiosi paracristiani], Preveza, 1991.

⁴⁹ *Id.*, *Ντοκουμέντα για τις αιρέσεις και την παραθρησκεία* [Documenti sulle eresie e sulle sette religiose], Athina, 1992.

todossia ma per l'intera popolazione greca⁵⁰. Nel 1993, inoltre, l'Agenzia di spionaggio greca ha compilato una lista segreta di movimenti e gruppi religiosi che comprendeva tra gli altri i cattolici romani e i protestanti, tutti classificati come eretici e para-religiosi, quindi potenzialmente pericolosi per la Grecia. La lista è stata in seguito divulgata dalla gazzetta *Ελευθεροτυπία*, suscitando vivaci reazioni da parte di politici, intellettuali e semplici cittadini⁵¹. Iniziative analoghe sono state attuate anche dalla chiesa ufficiale, che il 9 febbraio del 1994 ha pubblicato un'enciclica contenente una «lista nera» di centoventisette gruppi eretici operanti nel paese. Dal punto di vista della chiesa, la pluralizzazione (religiosa e non) della società greca è ovviamente assai pericolosa perché diretta contro l'ortodossia in quanto religione ufficiale, e dunque contro le stesse fondamenta storiche e spirituali del paese. Al fine di arrestare l'afflusso di idee religiose di origine straniera, la chiesa – e buona parte dello stato, ufficialmente allineato con il potere spirituale – ritiene necessario adottare efficaci misure difensive. Al tempo stesso, resta tuttavia da risolvere il problema della libertà religiosa nel contesto di una società moderna, democratica e civile. Benché la situazione della Grecia non sia neppure lontanamente paragonabile a quella del «mercato religioso» statunitense, la libertà di religione, pur garantita dalla Costituzione, è tuttora un argomento assai controverso, che si ripercuote sulle relazioni tra chiesa, stato e comunità internazionale.

Tutto ciò si spiega con il fatto che il trattamento riservato ai nuovi movimenti religiosi è indissolubilmente legato alla questione dei rapporti con le minoranze religiose, alcune delle quali – cattolici romani, protestanti, ebrei – sono presenti ormai da lungo tempo in Grecia. Il tema della libertà religiosa e dei diritti delle minoranze religiose, compresi i testimoni di Geova, è assai dibattuto⁵². Alcuni hanno addirittura affermato che la teologia ortodossa non garantirebbe neppure il rispetto

⁵⁰ Si vedano *Εκκλησιαστική Αλήθεια*, 16, gennaio 1997, pag. 8; *Τα Νέα*, 6 febbraio 1997, pagg. 20-1.

⁵¹ Si vedano ad esempio T. Alexiou, *Ναζισμός και παραθρησκεία στα πρόθυρα του 21ου αιώνα* cit.; V. Rafailidis, *20 κείμενα για 127 αιρέσεις* [20 testimonianze per 127 eresie], Athina, 1995.

⁵² Si veda A. Pollis, «The State, the Law, and Human Rights in Modern Greece» in *Human Rights Quarterly*, 9, 1987, pagg. 587-614; *Ead.*, *Κράτος, δίκαιο και ανθρώπινα δικαιώματα στην Ελλάδα* [Governò, giustizia e diritti umani in Grecia], Athina, 1988; *Ead.*, «Greek National Identity: Religious Minorities, Rights and European Norms» in *Journal of Modern Greek Studies*, 10, 1992, pagg. 171-95; *Ead.*, «Ελλάδα: ένα προβληματικό κοσμικό κράτος» [Grecia: uno stato secolare problematico] in D. Christopoulos (a cura di), *Νομικά ζητήματα θρησκευτικής ετερότητας στην Ελλάδα* [Questioni giuridiche sulla diversità religiosa in Grecia], Athina, 1999, pagg. 165-97.

dei diritti umani dei singoli individui⁵³. Al di là di simili affermazioni, francamente eccessive, resta il fatto che nella Grecia contemporanea il trattamento riservato alle minoranze religiose appare discriminatorio, e si ripercuote direttamente sulle relazioni tra chiesa e stato⁵⁴. Il punto principale da considerare in tale contesto è l'interpretazione dell'ortodossia come «religione stabilita e prevalente» (*ἐπικρατούσα θρησκεία*) dello stato greco. In che modo tale situazione influisce sullo stato giuridico della chiesa come entità di diritto pubblico? Secondo alcuni studiosi, la formula costituzionale che abbiamo or ora citato ha un contenuto normativo che assegna all'ortodossia la posizione di religione ufficiale dei greci. Secondo altri, invece, quella formula è un semplice riconoscimento del predominio della religione ortodossa tra la maggioranza della popolazione greca⁵⁵. In questo caso, il problema consiste nello stabilire se vi siano o no delle ripercussioni negative per i cittadini che abbandonano la religione ortodossa o per quelli che non vi appartengono. In virtù degli speciali privilegi che lo stato accorda alla chiesa, l'ortodossia ha comunque una posizione privilegiata. Ciò risulta evidente, ad esempio, in materia di istruzione religiosa: quest'ultima, benché non obbligatoria per gli studenti di religione diversa, è circoscritta agli insegnanti e alle dottrine dell'ortodossia. Fino a poco tempo fa, persino la preghiera quotidiana era obbligatoria in tutte le scuole⁵⁶. Le proposte di trasformazione dell'insegnamento religioso in senso non confessionale e pluralistico, benché conformi alle norme europee⁵⁷, sono accolte

⁵³ *Ead.*, «Eastern Orthodoxy and Human Rights» in *Human Rights Quarterly*, 15, 1993, pag. 353.

⁵⁴ Si vedano T. J. Panagopoulos, «Die Religionsfreiheit in Griechenland» in *Orthodoxes Forum*, 5, 1991, pagg. 73-9; I. M. Konidaris, *Νομική θεωρία και πράξη για τους «Μάρτυρες του Ιεχωβά»* [I "Testimoni di Geova". Teoria e prassi legale], Athina, 1991; P. Vegléris, «Quelques aspects de la liberté de religion en Grèce» in *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, 24, 1995, pagg. 555-66; K. E. Beis (a cura di), *Η θρησκευτική ελευθερία. Θεωρία και πράξη στην ελληνική κοινωνία και έννομη τάξη* [La libertà religiosa. Teoria e pratica nella società greca e nell'ordinamento legale], Athina, 1997; D. Christopoulos (a cura di), *Νομικά ζητήματα θρησκευτικής ετερότητας στην Ελλάδα* cit.; Y. C. Sotirelis, «Ο χωρισμός Κράτους – Εκκλησίας: η αναθεώρηση που δεν έγινε...» [La separazione stato – chiesa: la revisione che non si fece] in D. Christopoulos (a cura di), *Νομικά ζητήματα θρησκευτικής ετερότητας στην Ελλάδα* cit., pagg. 19-79.

⁵⁵ Si veda N. C. Alivizatos, «A New Role for the Greek Church?» in *Journal of Modern Greek Studies*, 17, 1999, pagg. 25-6.

⁵⁶ *Ibidem*, pag. 27.

⁵⁷ Si vedano anche Y. C. Sotirelis, *Θρησκεία και εκπαίδευση κατά το Σύνταγμα και την Ευρωπαϊκή Σύμβαση. Από τον κατηχητισμό στην πολυφωνία* [Religione ed educazione secondo la Costituzione e l'Accordo Europeo. Dal catechismo alla "polifonia"], Athina-Komotini, 1993; *Id.*, «Ο χωρισμός Κράτους – Εκκλησίας: η αναθεώρηση που δεν έγινε...» in D. Christopoulos (a cura di), *Νομικά ζητήματα θρησκευτικής ετερότητας στην*

con ostilità dalla chiesa ufficiale e da molti altri commentatori, che paventano l'esistenza di una strategia volta a «deconfessionalizzare» il paese.

Cruciale rimane ancora il problema delle minoranze religiose in Grecia, che si ritengono vittime di discriminazioni da parte dello stato. Citeremo, ad esempio, la mancanza di un riconoscimento ufficiale della minoranza cattolica romana in quanto soggetto legale; l'ambiguo divieto di effettuare opera di proselitismo imposto dalla Costituzione; la mancanza di servizi sociali alternativi per gli obiettori di coscienza; la norma che condiziona all'autorizzazione dei prelati ortodossi la costruzione di chiese e luoghi di culto per le altre religioni; e infine, la già citata indicazione della fede religiosa sui documenti di identità⁵⁸.

Alcuni rappresentanti delle minoranze religiose hanno sottoposto i loro casi alla corte di Strasburgo, appellandosi al tribunale europeo per i diritti dell'uomo. Quest'ultimo ha ripetutamente condannato la Grecia, accusandola di negare l'uguaglianza di diritti alle minoranze religiose e di non volersi adeguare alle regole e alle aspettative della comunità internazionale⁵⁹. I primi dodici anni di supervisione europea sulla situazione dei diritti umani in Grecia hanno tuttavia dato risultati sostanzialmente positivi, benché sussistano tuttora alcuni problemi e manchevolezze, in parte causati dalle interferenze tra chiesa e stato⁶⁰. Ad esempio, gli atti di proselitismo che vanno a detrimento di qualsiasi religione sono generalmente vietati dalla Costituzione, ma possono essere consentiti quando è la religione prevalente (ovvero l'ortodossia) a intraprendere tali attività, cosa certamente non difficile in un contesto religioso in cui essa gode di una situazione di monopolio. Lo stato, d'altro canto, si trova spesso in conflitto tra la volontà di rispettare la sua alleanza con la chiesa e la necessità di adeguarsi alle normative internazionali. A lungo andare, la precarietà della situazione crea problemi e difficoltà di vario genere, che a loro volta rafforzano le argomentazioni di quanti sostengono la necessità di separare la chiesa dallo stato. Per ragioni certamente comprensibili, la chiesa ortodossa non intende ri-

Ελλάδα, cit., pagg. 25-33; N. Mouzelis, «Η διδασκαλία των θρησκευτικών» [L'insegnamento della religione] in *Το Βήμα της Κυριακής*, 15 ottobre 1995, pag. 5.

⁵⁸ Si veda N. C. Alivizatos, «A New Role for the Greek Church?» in *Journal of Modern Greek Studies* cit., pagg. 28-32.

⁵⁹ S. Stavros, «The Legal Status of Minorities in Greece Today: The Adequacy of Their Protection in the Light of Current Human Rights Perceptions» in *Journal of Modern Greek Studies*, 13, 1995, pagg. 1-32.

⁶⁰ *Id.*, «Human Rights in Greece: Twelve Years of Supervision from Strasbourg» in *Journal of Modern Greek Studies*, 17, 1999, pagg. 3-21.

nunciare alla sua posizione privilegiata all'interno della società greca, e reagisce negativamente a tutti i tentativi di modificare lo *status quo*⁶¹. Non sfuggono alle critiche neppure le indagini sulla libertà di culto promosse da istituzioni e organizzazioni straniere (ad esempio il Dipartimento di stato americano), che la chiesa giudica contraddittorie, inaffidabili, insidiose e provocatorie⁶².

Per concludere questa parte del contributo, vorrei ora dedicare qualche considerazione ai drastici mutamenti sopravvenuti dopo l'elezione a primate della chiesa greca dell'arcivescovo Christodoulos, nell'aprile del 1998. Già particolarmente attivo e ben conosciuto durante il suo incarico come metropolita di Dimitrias (1974-98), Christodoulos si era impegnato per tutta la durata di quell'ufficio a rendere più efficiente e moderna la sua diocesi, adattandola ai bisogni della società greca contemporanea. Con l'aiuto di un gruppo di sacerdoti e altri collaboratori assai competenti, Christodoulos era riuscito a varcare i confini istituzionali della chiesa raggiungendo svariati strati sociali, dagli ambienti scientifici ai giovani. Egli si era occupato di alcuni importanti problemi sociali (l'Aids, ad esempio) e aveva cercato di rendere il messaggio religioso accessibile all'intera società. Christodoulos godeva fama di essere uno dei vescovi più capaci e influenti della gerarchia ecclesiastica, ed era assai stimato presso svariate tribune interortodosse e internazionali. Nel 1987, ad esempio, era stato uno dei tre membri del comitato incaricato di negoziare con lo stato in merito alla questione della nazionalizzazione delle proprietà ecclesiastiche e monastiche. Avendo conseguito un dottorato in teologia e una laurea in legge, Christodoulos era da sempre considerato un candidato alla carica di arcivescovo, che ha finalmente ottenuto dopo la morte del suo predecessore, Serapheim. Vale la pena di sottolineare che l'elezione di Christodoulos è stata ineccepibile dal punto di vista giuridico e canonico. Contrariamente a quanto era accaduto in occasioni analoghe, non vi è stata alcuna manipolazione: l'intera gerarchia ecclesiastica ha preso parte alla votazione, e non vi è stato alcun intervento da parte dello stato. L'assoluta regolarità della sua nomina ha rappresentato sin dall'inizio un ulteriore vantaggio per Christodoulos.

Immediatamente dopo la sua elezione e la nomina ufficiale, Christo-

⁶¹ Si veda Christodoulos, metropolita di Dimitrias, «*Ανάρμοστος*» *προσηλυτισμός και θρησκευτική ελευθερία κατά την νομολογία του Ευρωπαϊκού Δικαστηρίου Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων* [Proselitismo "improprio" e libertà religiosa secondo la giurisprudenza del tribunale europeo per i diritti dell'uomo], Athina, 1994.

⁶² Si veda *Εκκλησία*, 76, ottobre 1999, pagg. 602-7.

doulos ha avviato una strategia globale e onnicomprensiva che investe la totalità della chiesa e della società greche. Nei suoi discorsi e nei sermoni, nelle interviste e nei messaggi ampiamente diffusi dalla stampa e dalla televisione, Christodoulos ha affrontato un'amplicissima gamma di argomenti, religiosi e non. Egli ha frequentemente criticato determinate tendenze all'interno della società greca, manifestato la sua opposizione a certe iniziative in ambito di politica interna ed estera e discusso le opinioni di alcuni intellettuali. A suo parere, coloro che si dichiarano favorevoli a una separazione della chiesa dallo stato meritano l'appellativo di *graeculi*, poiché il loro atteggiamento servile nei confronti delle mode straniere li rende indegni di appartenere al popolo greco⁶³. Christodoulos ha appassionatamente difeso il ruolo della chiesa in Grecia nel nuovo ordine mondiale, e ha cercato di rinnovare l'immagine dei capi della chiesa assumendo le caratteristiche di una personalità dalla mente aperta, flessibile, modernista e progressista. I suoi progetti di ricostruzione della chiesa – che prevedono tra l'altro l'apertura di ospedali, scuole, un'università e una stazione televisiva, tutte direttamente controllate dal clero – mirano a renderla più forte per affrontare le sfide del XXI secolo. Egli si è inoltre recato in visita in diverse regioni del paese, anche le più remote, e ha incontrato semplici cittadini, scolaresche e gruppi di militari, cercando di offrire a tutti un conforto morale, spirituale e talvolta anche finanziario. Nell'ottobre del 1998, Christodoulos ha apertamente dichiarato, in occasione di un colloquio con il Mufti Emin Sinikoglou, che cristiani e musulmani sono fratelli e hanno molto in comune⁶⁴. Benché le sue dichiarazioni in pubblico appaiano talvolta piuttosto contraddittorie (si pensi ad esempio alle sue posizioni nazionalistiche nei confronti della Turchia e all'atteggiamento amichevole verso la minoranza musulmana in Grecia), Christodoulos continua a perseguire la sua strategia a tutto tondo.

Per ciò che riguarda gli affari interni della chiesa, Christodoulos ha più volte manifestato la sua intenzione di risanare tutte le ferite del passato. Ciò riguarda ad esempio il già menzionato problema dei tre metropolitani deposti dall'incarico e delle divisioni ecclesiali connesse a questo, o il grave scandalo finanziario che ha coinvolto il comitato ecclesiastico per le questioni economiche in relazione a ingenti somme di denaro spese «impropriamente», secondo quanto accertato da un comitato

⁶³ N. C. Alivizatos, «A New Role for the Greek Church?» in *Journal of Modern Greek Studies* cit., pag. 23.

⁶⁴ Si veda *Εκκλησία*, 76, ottobre 1999, pag. 611.

di indagine nominato dallo stato⁶⁵. Christodoulos ha inoltre dato prova di una certa disponibilità nei confronti di alcune organizzazioni di matrice fondamentalista e pietistica. Egli ha, ad esempio, visitato la sede centrale delle Confraternite dei teologi Zoé e Sotér ad Atene, lodandone l'operato presente e trascorso⁶⁶. Questa mossa ha segnato un netto distacco rispetto all'atteggiamento del suo predecessore Serapheim, che aveva criticato duramente quelle organizzazioni e altre di analogo ispirazione definendole movimenti extraecclesiastici che operavano a detrimento della chiesa. Christodoulos ha inoltre posto fine a un altro «scandalo» che aveva scosso la gerarchia ecclesiastica a seguito dell'intervista resa dal metropolita di Zacinto, Chrisostomos (figura peraltro assai controversa) all'edizione greca del settimanale *Penthouse*⁶⁷. In quell'intervista, Chrisostomos sosteneva, contrariamente alla dottrina ufficiale, che le relazioni prematrimoniali con rapporti sessuali completi fossero lecite in determinate circostanze. L'intervista, chiaro indice di scarsa omogeneità persino all'interno della gerarchia ecclesiastica, suscitò violente reazioni da parte di altri membri dell'élite ortodossa, che giunsero al punto di chiedere la sospensione dall'ufficio sacerdotale per Chrisostomos. Ancora una volta, Christodoulos è riuscito a calmare gli animi dopo che tutte le parti in causa avevano dato le «necessarie» spiegazioni e Chrisostomos aveva apertamente condannato i rapporti sessuali prematrimoniali di fronte a una speciale corte sinodale per i vescovi⁶⁸. Dalla relativa enciclica del Santo Sinodo⁶⁹ risulta inoltre che Chrisostomos abbia sostenuto di essere stato frainteso, poiché nell'intervista aveva fatto riferimento unicamente alle relazioni sociali e amichevoli⁷⁰. Nel testo della sua intervista, invece, è scritto chiaramente che il «sesso prematrimoniale» è considerato un presupposto iniziale per un matrimonio felice e riuscito. Se ne deduce pertanto che la delicata questione è stata risolta per via diplomatica, e non senza contraddizioni⁷¹, e che Christodoulos applica una strategia molto prudente al fine di tenere unita la gerarchia ecclesiastica, evitando i conflitti aperti e portando a soluzione quelli già in corso. Se si considera quanto la chiesa ortodossa abbia sofferto nei decenni scorsi a seguito dei numerosi

⁶⁵ Si veda *Η Ορθοδοξία στην Ελλάδα και τον κόσμο* [L'ortodossia in Grecia e nel mondo], 25 (luglio-agosto 1997); 26 (settembre 1997); 38 (ottobre 1998).

⁶⁶ Si veda *Εκκλησία*, 76, febbraio 1999, pagg. 85-6.

⁶⁷ *Penthouse*, gennaio 1998, pagg. 32-7.

⁶⁸ Si veda *Εκκλησία*, 76, marzo 1999, pag. 139.

⁶⁹ Enciclica n° 2675 del 17 febbraio 1999.

⁷⁰ Si veda *Εκκλησία*, 76, maggio 1999, pagg. 244-5.

⁷¹ Si veda *Η Ορθοδοξία στην Ελλάδα και τον κόσμο*, 43 (marzo 1999), pag. 5.

conflitti interni e di altre manifestazioni di dissenso, queste strategie risultano perfettamente giustificate e pragmatiche. Il suo atteggiamento improntato al compromesso non va tuttavia frainteso, poiché Christodoulos non ha certamente ammorbidito la sua linea dura sulle questioni attinenti al ruolo della chiesa nella società greca. Ad esempio, egli è contrario a ogni forma di separazione tra chiesa e stato, e si oppone alla «deconfessionalizzazione» dell'istruzione religiosa.

Come era prevedibile, le iniziative di Christodoulos sono state sin dall'inizio oggetto di aspre critiche, soprattutto da parte dei sostenitori della laicità. La determinazione con cui egli ha espresso la sua opinione – e in senso lato quella della chiesa – su ogni aspetto della vita umana ha suscitato vivaci reazioni negli ambienti intellettuali e politici. Le sue continue apparizioni in pubblico e le sue frequentissime dichiarazioni sono state giudicate demagogiche, ipocrite e pericolose per il futuro della Grecia. Dietro l'immagine liberale e modernista che Christodoulos si è dato, i suoi critici sospettano la presenza di un'ideologia totalitaria, intollerante, dogmatica e nazionalistica, potenzialmente in grado di ostacolare il funzionamento di una società civile⁷². I timori di un più profondo coinvolgimento della chiesa nella sfera pubblica sono stati rinfocolati anche da voci ufficiose secondo le quali Christodoulos nutrive segrete aspirazioni politiche⁷³. Di conseguenza, i temi della separazione tra chiesa e stato e della limitazione dell'ambito di competenza della chiesa⁷⁴ sono ancora una volta tornati di scottante attualità. D'altro canto, l'operato di Christodoulos è stato criticato anche da alcuni ambienti ortodossi⁷⁵, e in particolare da alcuni esponenti dell'alta gerarchia tra cui il metropolita Ieronimos di Tebe e Lebadia, suo rivale per l'assegnazione dell'incarico di arcivescovo. Quest'ultimo ha infatti accusato Christodoulos di aver gravemente alterato il messaggio e il carattere della chiesa⁷⁶.

⁷² Si vedano ad esempio G. Kontoyorgis, «Η θέση της Εκκλησίας στην κοινωνία» [Lo status della chiesa nella società] in *Η Καθημερινή*, 21 giugno 1998, pag. 34; A. D. Papayanidis, «Ο Πολίτης Χριστόδουλος λαμβάνει το λόγο» [Il Cittadino Christodoulos prende la parola] in *Κοινωνία Πολιτών*, 1, 1998, pagg. 9-10; N. Mouzelis, «OXI. Είναι επικίνδυνο να παρεμβαίνει» [NO. È pericoloso interferire] in *Το Βήμα της Κυριακής*, 30 agosto 1998, pag. A16.

⁷³ Per alcuni commenti su Christodoulos, si veda *Θεός και Θρησκεία* [Dio e religione], gennaio 1999, pagg. 136-69.

⁷⁴ A. Liakos, «Τα όρια της Ορθοδοξίας» [I limiti dell'ortodossia] in *Το Βήμα της Κυριακής*, 24 maggio 1998, pagg. B1, B3.

⁷⁵ Si veda C. Yannaras, «Τα σημαϊνόμενα του πανικού» [I segni del panico] in *Η Καθημερινή*, 6 settembre 1998, pag. 10.

⁷⁶ Hieronymos, metropolita di Tebe e Lebadia, «Εωσφορική αλλοίωση του μηνύματος της Εκκλησίας» [L'alterazione luciferina del messaggio della chiesa] in *Η Καθημερινή*, 1°

Probabilmente è ancora troppo presto per valutare correttamente il ruolo di Christodoulos, ma sin dalle sue prime mosse è apparso chiaro che il suo intento consiste nell'evitare la marginalizzazione della chiesa, riportandola al centro della società greca ed estendendo la sua influenza a tutti gli ambiti della vita umana. Egli intende, in altri termini, trasformare la chiesa da istituzione parrocchiale in «chiesa dell'intera nazione» come già avvenuto, *mutatis mutandis*, nell'epoca lontana della Turcocrazia. Ed eccoci quindi ritornati al punto principale della nostra discussione. Sotto la guida di Christodoulos, la chiesa non intende più essere un comparto dello stato con competenze secondarie al di fuori della sfera religiosa, in relazione, ad esempio, alle istituzioni filantropiche e caritatevoli. Per Christodoulos, inoltre, l'ortodossia non è una questione che riguardi esclusivamente il singolo credente, né un qualsiasi sistema in grado di coesistere con altri sistemi di credenze, religiose o secolari, nella frammentazione del contesto socio-culturale contemporaneo. Christodoulos intende dunque invertire il senso di marcia di quel cauto processo di laicità avviato dallo stato e rendere la chiesa indipendente da qualsiasi controllo esterno, senza tuttavia abolire i suoi legami storici con lo stato. Il problema principale, in tale contesto, consiste nello stabilire se Christodoulos faccia o no le mosse giuste, ad esempio quando tributa maggiore attenzione alle questioni di carattere secolare piuttosto che a quelle specificamente religiose. Resta poi da capire fino a che punto la sua visione sia realistica nel contesto di uno stato moderno e funzionalmente differenziato in cui la religione non è che un comparto dell'intero apparato statale. Christodoulos sembra tuttavia credere profondamente nel suo ruolo e ha dalla sua un importante vantaggio, vale a dire la funzione generale svolta dall'ortodossia all'interno del sistema sociale greco. Per dirla in breve, l'ortodossia in quanto categoria astratta contribuisce spesso alla creazione di una sorta di aura che la popolazione tiene solitamente in gran conto. Non è un caso, dunque, che, a dispetto di tutte le critiche, Christodoulos rimanga estremamente popolare, assai più dei leader politici⁷⁷. Da ciò si può dedurre che l'ortodossia occupa tuttora un posto di primo piano nell'immaginario della società greca, e svolge un ruolo chiave nella formazione dell'identità collettiva dei greci⁷⁸.

agosto 1999, pag. 20; G. Kalokerinos, «Θερμό φθινόπωρο για την Εκκλησία» [Autunno caldo per la chiesa] in *Η Καθημερινή*, 8 agosto 1999, pag. 9.

⁷⁷ N. C. Alivizatos, «A New Role for the Greek Church?» in *Journal of Modern Greek Studies* cit., pag. 24.

⁷⁸ V. Georgiadou, «Greek Orthodoxy and the Politics of Nationalism» in *International Journal of Politics, Culture and Society* cit., pag. 309.

4. *Ortodossia e società: il significato della religiosità e del senso di appartenenza all'ortodossia all'interno della società greca*

Chiunque si proponga di valutare il ruolo della fede ortodossa – indipendentemente dagli aspetti istituzionali della chiesa – all'interno del sistema sociale greco deve necessariamente prendere in considerazione una molteplicità di parametri e di casi. Ancora una volta, la situazione appare piuttosto confusa e fluida, a causa della commistione di elementi religiosi e non religiosi. Generalmente parlando, il popolo greco è caratterizzato da una sorta di religiosità diffusa⁷⁹. Tale fenomeno si osserva nelle società più o meno uniformi sul piano religioso⁸⁰, che risentono in un certo grado del processo di differenziazione culturale e religiosa. In altri termini, in una società come quella greca l'ortodossia esiste nella mente delle persone in quanto complesso culturale di portata generale e non in quanto specifica tradizione religiosa. Come tale, l'ortodossia è presente in ampie fasce della popolazione greca e oltrepassa i limiti della confessione religiosa vera e propria. Assai indicativo di ciò è il fatto che i greci abbiano generalmente una conoscenza piuttosto limitata dei fatti e delle dottrine religiose, e che quindi il loro attaccamento all'ortodossia sia più che altro di natura affettiva o sentimentale. È possibile, ad esempio, che un greco dia prova di forti sentimenti anticattolici e antioccidentali non sapendo nulla sulle differenze teologiche tra la chiesa ortodossa e quella cattolica romana. Inoltre, molti greci tendono a fare un ampio uso dei più comuni contenuti religiosi ortodossi (ad esempio la resurrezione di Gesù Cristo) anche senza credere nella realtà cui quei contenuti alludono⁸¹. Molti di quei riferimenti, originariamente tratti dalla religione, permeano la società greca nel suo complesso, svolgendo funzioni localizzabili a vari livelli che vanno ben oltre la sfera strettamente religiosa, al punto da essere utilizzati persino da atei e non credenti⁸².

Un'altra prova di questa religiosità diffusa si rileva dall'opposizione

⁷⁹ Si veda V. N. Makrides, «Orthodoxy as a *conditio sine qua non*: Religion and State/Politics in Modern Greece from a Socio-Historical Perspective» in *Ostkirchliche Studien* cit., pagg. 302-3; *Id.*, «The Orthodox Church and the Post-War Religious Situation in Greece» in W. C. Roof, J. W. Carroll e D. A. Roozen (a cura di), *The Post-War Generation and Establishment Religion: Cross-Cultural Perspectives*, Boulder, 1995, pagg. 235-40.

⁸⁰ Per l'Italia, si veda R. Cipriani, *La religione diffusa. Teoria e prassi*, Roma, 1988.

⁸¹ Per un esempio di tale atteggiamento, si veda A. Elephantis, «Χριστός Ανέστη» [Cristo è risorto] in *Ο Πολίτης*, 35, 25 aprile 1997, pagg. 4-5.

⁸² T. G. Stavrou, «The Orthodox Church and Political Culture in Modern Greece» in D. Conostas e T. G. Stavrou (a cura di), *Greece Prepares for the Twenty-first Century* cit., pag. 53.

tra cerimonie nuziali religiose e civili. In Grecia, i matrimoni civili sono legalmente ammessi dal 1982⁸³, ma soltanto un decimo delle coppie vi ricorre: la percentuale di unioni civili è dunque la più bassa di tutti i paesi dell'Ue. Nel 1991, ad esempio, su un totale di 65.568 matrimoni celebrati, soltanto 6.053 (9,23 per cento) erano civili; l'anno successivo, la proporzione era di 5.600 matrimoni civili su 48.631 (11,52 per cento), mentre nel 1995 soltanto 6.729 matrimoni erano stati celebrati secondo il rito civile, pari al 10,52 per cento su un totale di 63.987 unioni⁸⁴. Le ragioni di questa prevalenza dei matrimoni religiosi non hanno nulla a che vedere con l'ostilità della chiesa nei confronti delle unioni civili, ostilità che nondimeno permane assai forte e giunge talora al punto di perseguire coloro che hanno optato per una cerimonia civile (nella città di Drama, ad esempio, un sacerdote ha rifiutato di celebrare il rito funebre per una donna che aveva contratto un matrimonio civile; nei pressi di Serrai, per la stessa ragione è stato proibito a una donna di entrare in chiesa e assistere a un battesimo). Benché le cerimonie religiose siano assai più costose e richiedano lunghi preparativi, la maggioranza dei greci è tuttora orientata verso di esse per ragioni culturali, formali, ritualistiche, sentimentali e persino superstiziose. Questo è un chiaro indice di religiosità diffusa. Conclusioni analoghe si possono trarre anche dall'analisi dei numerosi studi statistici condotti nel corso degli anni 1990 nell'area metropolitana di Atene e nelle varie province del paese, tra cittadini appartenenti a diverse fasce sociali e di età. In base a questi sondaggi, si deduce che la religione in quanto valore e, più specificamente, la religione ortodossa significano molto per i greci e contribuiscono a definirne l'identità complessiva⁸⁵. Inoltre, benché la frequentazione dei luoghi di culto si sia rivelata assai inferiore rispetto ad altri paesi europei come Italia, Spagna o Portogallo, l'influenza della chiesa greca sull'opinione pubblica appare assai maggiore rispetto ad altre chiese nazionali e anche alle istituzioni politiche⁸⁶. A dispetto di

⁸³ S. Troianos, «Le droit ecclésiastique du mariage en Grèce» in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 75, 1991, pag. 23-38.

⁸⁴ Si veda l'articolo intitolato «Civil Wedding Mini-Flop» in *Atlantis*, novembre 1997, pag. 26.

⁸⁵ Per alcuni risultati di quei sondaggi, si veda *Η Καθημερινή*, 1° agosto 1993, pag. 7; *Ελευθεροτυπία*, 13 giugno 1997, pagg. 12-3; *Έθνος*, 12 giugno 1997, pag. 16; *Εικόνες*, 494, 29 aprile 1994, pag. 92-9.

⁸⁶ Si veda V. Georgiadou, «Greek Orthodoxy and the Politics of Nationalism» in *International Journal of Politics, Culture and Society* cit., pag. 313; *Ead.*, «Κοσμικό κράτος και Ορθόδοξη Εκκλησία: σχέσεις θρησκείας, κοινωνίας και πολιτικής στη μεταπολίτευση» in C. Lyrintzis, I. Nikolakopoulos e D. Sotiropoulos (a cura di), *Κοινωνία και πολιτική. Όψεις της Γ' Ελληνικής Δημοκρατίας 1974-1994* cit., pagg. 266-70.

alcuni mutamenti marginali sopravvenuti nel corso degli anni ottanta e novanta del XX secolo⁸⁷, tutti i sondaggi hanno dimostrato che la religiosità greca non assume le forme di un attaccamento all'ortodossia con tutte le necessarie conseguenze sul piano etico e pratico, ma si inserisce in una più ampia dimensione culturale e nazional-politica. In altri termini, l'appartenenza all'ortodossia ha all'interno della società greca una chiara funzione sociale e comunitaria.

Il fenomeno della religiosità diffusa può essere visto come un segnale della secolarizzazione in atto nella società greca contemporanea: nell'ambito del costante mutamento socio-culturale, anche la religione si trasforma. La religiosità diffusa è indice della perdita di specificità religiosa nel contesto di un processo di generalizzazione e pluralizzazione. Nel grande crogiolo culturale che la circonda, la *differentia specifica* dell'ortodossia è perduta: di conseguenza, la tradizione religiosa ortodossa finisce per essere interpretata in termini quanto mai astratti. Accade così che molti ortodossi prendano parte ai riti del battesimo o del matrimonio ignorando il significato e il senso profondo della struttura rituale; ciò li induce a dedicare maggiore attenzione agli aspetti esteriori e di ostentazione, oppure alle connessioni culturali. Lo stesso vale, naturalmente, anche per le altre cerimonie ecclesiastiche. Sarebbe errato, tuttavia, ritenere che gli individui che presentano i sintomi tipici della religiosità diffusa siano del tutto indifferenti verso la chiesa. Non si può escludere a priori la possibilità di un passaggio dallo stato di religiosità diffusa a una vera e propria indifferenza nei confronti della religione oppure a uno stato di religiosità cosciente che potrebbe addirittura sconfinare nel fondamentalismo. Il carattere affettivo e sentimentale della religiosità ortodossa consente simili trasformazioni. Vi sono state, in effetti, alcune «conversioni» degne di nota: ricorderemo ad esempio il caso di un famoso cantante, Yorgos Koinousis, che ha rinunciato alla vita notturna, ai divertimenti peccaminosi e alla notorietà per predicare la religione ortodossa componendo e cantando canzoni missionarie. Koinousis ha narrato in un libro autobiografico la sua vita prima e dopo la conoscenza di Cristo⁸⁸.

Che altro possiamo dire sulla religiosità greca nel suo complesso, e in particolare sul tema della religiosità diffusa? Non è esagerato dire che ci troviamo di fronte a una situazione estremamente complessa dal

⁸⁷ Si veda l'articolo intitolato «Public Opinion on Religion and the Church» in *Greek Opinion*, 4/9, 1987, pagg. 2-17.

⁸⁸ Y. Koinousis, *Η ζωή μου πριν... και μετά Χριστόν* [La mia vita prima... e dopo Cristo], Athina, 1994⁷.

momento che la tradizione ortodossa si interseca con molti altri elementi, con credenze e consuetudini di varia origine. La fusione tra religione ufficiale e religione popolare è stata esaminata in numerosi studi antropologici. Tuttavia la religione ortodossa si fonde e si interseca anche con numerose credenze e pratiche magiche o superstiziose. In molti casi, l'ortodossia è considerata una sorta di strumento per sfruttare il divino e soddisfare particolari esigenze. Ciò presuppone un approccio alla religione certamente non olistico, ma frammentato e utilitaristico. Con tutta probabilità, i fedeli radunatisi a migliaia ad Atene per venerare le icone miracolose come la «Axion Esti» proveniente dal Monte Athos non erano tutti regolari frequentatori delle chiese. Il loro interesse per l'ortodossia scaturiva forse da necessità psicologiche e bisogni di vario genere, mentre il loro attaccamento alla religione era, nella maggior parte dei casi, di natura magica. Un esempio assai noto di questo genere di religiosità morbosa ci è fornito da Dimitra Liani, l'ultima moglie del defunto Andreas Papandreou, che è giunta al punto di invitare fotografi e cameraman a ritrarla mentre accendeva candele e pregava per la memoria del defunto marito nella cappella privata della sua lussuossissima villa⁸⁹. Non c'è da stupirsi, pertanto, se da questa mescolanza tutta particolare di religiosità e superstizione scaturiscono alcune forme di sistematico sfruttamento della religione da parte di individui astuti che, in alcuni casi, sono tollerati dalla religione ufficiale. Ad esempio, quando l'icona «Axion Esti» fu portata ad Atene vi fu un grave scandalo finanziario a seguito dell'appropriazione di ingenti somme di denaro raccolte tra i fedeli. In un altro caso, una donna che si faceva chiamare Sant'Atanasia di Aigaleo (un sobborgo di Atene) accumulò una vera e propria fortuna sfruttando la credulità dei fedeli più superstiziosi. Ricorderemo infine il caso del giovane Ioannis Lekkas, che dopo la sua morte venne arbitrariamente dichiarato «santo» dalla madre, la quale riuscì con l'aiuto di alcuni complici a trasformare il «culto» del giovane in un'impresa quanto mai lucrativa. Ai casi di sfruttamento della fede religiosa si aggiungono infine gli scandali finanziari e sessuali che coinvolgono monaci, sacerdoti e talvolta persino le alte sfere della gerarchia ecclesiastica. Nel corso degli anni 1990 i quotidiani e la televisione hanno dato amplissima risonanza a quelle storie, ottenendo un largo seguito tra i lettori e gli spettatori. Bisogna ammettere che la chiesa si sforza nella maggior parte dei casi di mantenere una distanza critica da questi eventi, imponendo dei divieti laddove possibile. Non è dif-

⁸⁹ Si veda il periodico *KIK*, 115, novembre 1996, pagg. 40-6.

ficile, tuttavia, capire quanto sia difficile controllare tutte le manifestazioni di religiosità di massa che avvengono entro l'ampio contesto della religiosità diffusa, specialmente se si considera l'interesse riscosso dall'ortodossia nel corso degli anni 1990. Per concludere questo capitolo, occorre citare i numerosi quotidiani, bollettini di informazione e periodici dedicati all'ortodossia e alla religione che vengono pubblicati e pubblicizzati da associazioni non religiose: una simile situazione sarebbe stata del tutto inimmaginabile, ad esempio, negli anni 1970.

5. Chiesa ortodossa e integralismo ortodosso

Guardando più approfonditamente al multiforme contesto religioso che si nasconde sotto la facciata di una chiesa ortodossa apparentemente omogenea, è possibile distinguere differenti strati, cioè svariate interpretazioni e visioni della comune tradizione ortodossa. Ciò dimostra che l'ortodossia in Grecia non è un'entità unica rappresentata dalle opinioni della chiesa ufficiale, bensì un conglomerato di idee e visioni diverse dell'ortodossia, talvolta diametralmente opposte l'una all'altra. Questa sorta di moltiplicazione delle «ortodossie», ognuna delle quali pretende di rappresentare l'unica autentica interpretazione dell'ortodossia, è un fenomeno quanto mai interessante. La differenziazione interna dell'ortodossia greca presuppone l'esistenza di un multiforme processo di distanziamento dalla chiesa ufficiale e dalle sue strutture istituzionali. Cercherò più avanti di descrivere più concretamente tale tendenza illustrando i vari atteggiamenti nei confronti dell'Ue, della cultura e dell'identità europee, nonché delle relazioni ecumeniche. Non c'è bisogno di sottolineare che le divergenze di opinioni su questi argomenti si riscontrano anche all'interno della gerarchia ecclesiastica, anch'essa tutt'altro che monolitica.

Un chiaro sintomo di differenziazione all'interno dell'ortodossia greca è dato dal multiforme fenomeno del fondamentalismo o dell'integralismo⁹⁰ che, pur avendo radici storiche nella vita religiosa della Grecia, si è notevolmente intensificato negli ultimi decenni⁹¹. Tendenze fondamentaliste si individuano ad esempio nei gruppi dei Vecchi calen-

⁹⁰ V. N. Makrides, «Aspects of Greek Orthodox Fundamentalism» in *Orthodoxes Forum*, 5, 1991, pagg. 49-72.

⁹¹ V. N. Makrides, «The Orthodox Church and the Post-War Religious Situation in Greece» in W. C. Roof, J. W. Carroll e D. A. Roozen (a cura di), *The Post-War Generation and Establishment Religion: Cross-Cultural Perspectives* cit., pagg. 234-5.

daristi, tra gli «Zeloti» e altri monaci del Monte Athos, nelle varie organizzazioni religiose di iniziativa privata, – le confraternite dei teologi Zoé e Sotér, la *Πανελλήνιος Ορθόδοξος Ένωσις* (Unione ortodossa panellenica) –, e talora persino tra i membri della gerarchia ecclesiastica ufficiale (si pensi ad esempio a Augustinos Kantiotis, ex metropolita di Florina e noto vescovo militante). La ragione della recente ed energica propagazione di queste tendenze rigoristiche all'interno dell'ortodossia greca va ricercata negli effetti del sistema mondiale contemporaneo e del processo di globalizzazione. I fondamentalisti ambiscono a restituire alla religione un ruolo centrale nella società, affidandole la funzione di parametro cruciale nei processi decisionali. Essi si sentono minacciati dai radicali processi di trasformazione in atto su scala mondiale e dagli effetti relativizzanti che lo spirito post-moderno esercita sulle religioni tradizionali, compresa l'ortodossia, che per i fondamentalisti rappresenta invece l'unica autentica fede. I gruppi fondamentalisti tendono a seguire proprie strategie e a diffondere interpretazioni autonome dell'ortodossia. In alcuni casi, essi operano in concorrenza l'uno con l'altro accusandosi reciprocamente di eresia; in altre situazioni, invece, sono pronti a collaborare per la difesa della tradizione ortodossa. Una caratteristica comune a tutti i movimenti fondamentalisti è la tensione che caratterizza le loro relazioni con lo stato, con la chiesa ufficiale e con la cultura laica, tutti colpevoli, secondo i fondamentalisti, di scendere a pericolosi compromessi che mettono a repentaglio la preservazione dell'ortodossia. Ciò spinge i fondamentalisti a confrontarsi apertamente con quelle istanze, ricorrendo talvolta all'uso della violenza. Come già detto, le coalizioni informali tra gruppi fondamentalisti ortodossi sono entrate più volte in azione nel corso degli anni 1990 soprattutto nella diocesi di Larissa e Tyrnavos, su iniziativa dei numerosi seguaci del deposito metropolita Theologos Paschalidis; non sono mancati, purtroppo, duri scontri con la polizia. I fondamentalisti ortodossi hanno approfittato di quella specifica circostanza per unire le forze nel tentativo di purificare, secondo i loro metodi, la gerarchia ecclesiastica dai suoi molti membri indegni e trasformarla in un'entità autentica, viva ed efficace. Con l'andare del tempo, tuttavia, i fondamentalisti hanno perso di vista l'unità iniziale e sono tornati a disperdersi in vari gruppi rivali. Ciononostante, essi sono riusciti a esprimere con sufficiente chiarezza la loro disparità di vedute e la loro opposizione nei confronti della chiesa ufficiale.

Un ulteriore risvolto delle antinomie interne all'ortodossia greca emerge dall'atteggiamento ambivalente della gerarchia ecclesiastica ufficiale nei confronti delle tendenze rigoriste e fondamentaliste. Da un

lato queste ultime vengono apertamente condannate, come è avvenuto in relazione alla vicenda del periodico *Ορθόδοξος Τύπος*, pubblicato dall'Unione ortodossa panellenica. La pubblicazione era stata ufficialmente etichettata dalla chiesa canonica come organo di gruppi scismatici extraecclesiastici, e accusata di aver gravemente danneggiato la chiesa mediante la pubblicazione di notizie false, fuorvianti, offensive e calunniose⁹². La condanna è stata pronunciata a dispetto degli intensi contatti tra l'Unione ortodossa panellenica e numerosi sacerdoti, monaci e persino metropolitani della chiesa ortodossa. In altri casi, invece, la chiesa ufficiale si sforza di mantenere un atteggiamento neutrale nei confronti dei gruppi fondamentalisti, controllandoli e, se del caso, mobilitandoli al fine di esercitare pressioni sullo stato per i suoi propri fini. La complessità della situazione risulta ancor più evidente se si esamina la strategia attuata dal nuovo arcivescovo Christodoulos nei confronti dei fondamentalisti. Nell'ambito di una generale politica conciliatoria, Christodoulos sembra disposto a fare «concessioni» ai fondamentalisti di ogni provenienza, con l'intenzione di riportarli sotto il controllo della gerarchia ecclesiastica. Forte delle sue conoscenze specifiche (la sua tesi di laurea era dedicata al gruppo dei Vecchi calendaristi), Christodoulos ha persino tentato di aprire un dialogo con i fondamentalisti, sperando di riunirli sotto l'egida della madre chiesa. Grazie a questa politica a tutto tondo, Christodoulos è riuscito a riavvicinarsi alle confraternite dei teologi, che il suo predecessore Serapheim aveva duramente criticato etichettandole come movimenti pietistici ed extraecclesiastici influenzati dal protestantesimo. È ancora presto per giudicare i risultati di queste mosse in direzione dei gruppi marginali all'interno del mondo ortodosso. Tuttavia, considerato l'atteggiamento autoritario, riservato e intransigente che caratterizza quei gruppi, è difficile credere che saranno disposti a rinunciare ai propri principi per sottomettersi all'autorità della gerarchia ecclesiastica. Dopo tutto, è dubbio che quelle politiche possano imprimere una svolta decisiva al processo di differenziazione interna dell'ortodossia greca o ridurre il grado di differenziazione rendendola più omogenea. Ovviamente, numerose antinomie di portata pressoché analoga si osservano anche in campo fondamentalista. Ad esempio, alcuni movimenti di matrice integralista (e persino alcuni metropolitani) fanno grande affidamento sulla letteratura protestante in materia, la quale viene addirittura tradotta in greco moder-

⁹² Enciclica n° 2564 del 25 ottobre 1993; si veda anche *Εκκλησία*, 70, 1 novembre 1993, pag. 597.

no e usata come arma contro i presunti nemici della fede ortodossa. I fondamentalisti ortodossi non sembrano preoccuparsi eccessivamente dei seri problemi connessi a questo «trasferimento teologico» (molte sono infatti le differenze di fondo tra l'ortodossia e il fondamentalismo protestante), e sostengono la legittimità di quelle «importazioni» dall'estero, nella misura in cui esse tornano a vantaggio dell'ortodossia⁹³.

La mancanza di una chiara strategia da parte della chiesa ortodossa ufficiale dà luogo a un'altra situazione sconcertante, poiché le idee fondamentaliste esercitano un notevole influsso su alcuni gerarchi dell'ortodossia, i quali sostengono apertamente molti gruppi di orientamento fondamentalista e se ne servono per i propri scopi. Ne consegue pertanto che i confini tra chiesa ufficiale e fondamentalisti non sono chiaramente definiti, al punto che talora la chiesa sembra tollerare o persino istigare le azioni (talora violente) dei fondamentalisti. D'altro canto, quando lo stato o i singoli cittadini di orientamento laico reagiscono contro le tendenze rigoristiche, essi tendono ad attribuirle indistintamente alla chiesa ortodossa nel suo complesso. Per illustrare questa situazione ritorniamo per un istante sull'argomento delle nuove carte di identità conformi alle norme europee. I timori dei fondamentalisti a questo proposito erano condivisi da molti esponenti della chiesa, che hanno appoggiato la mobilitazione e le proteste dei fondamentalisti. La questione era inoltre diventata oggetto di aspre discussioni e di interpretazioni discordanti anche all'interno della stessa gerarchia ecclesiastica. Nel complesso, la vicenda ha suggerito all'opinione pubblica l'immagine di una chiesa ortodossa anacronistica, claustrofobica e sostanzialmente pusillanime. Un altro episodio rivelatore si è verificato a Salonicco, ove tra il 1994 e il 1995 era emersa una grave contesa, poi culminata in rivolte e violenti scontri, in merito alla destinazione esclusivamente religiosa o secolare (come centro culturale) di un antico edificio storico noto come «la Rotonda». Gli scontri furono in gran parte provocati dai fondamentalisti ortodossi, che, forti dell'appoggio ufficiale della diocesi di Salonicco, erano decisi a preservare quel luogo sacro da ogni «contaminazione secolare». Il conflitto che ne seguì venne a buon diritto interpretato come un tentativo di rinegoziare i confini tra chiesa e stato in Grecia.

L'intera questione era infatti imperniata su un solo interrogativo,

⁹³ Si veda V. N. Makrides, «Aspects of Greek Orthodox Fundamentalism» in *Orthodoxes Forum* cit., pagg. 71-2; *Id.*, *Die religiöse Kritik am kopernikanischen Weltbild in Griechenland zwischen 1794 und 1821. Aspekte griechisch-orthodoxer Apologetik angesichts naturwissenschaftlicher Fortschritte*, Frankfurt am Main, 1995, pagg. 619-21.

cioè «a chi appartiene “la Rotonda”?»⁹⁴. In ogni caso, il coinvolgimento della chiesa ufficiale in questa controversia non ha certo giocato a favore della sua immagine pubblica⁹⁵.

Veniamo ora a un episodio più recente, ma altrettanto significativo. Un ex parlamentare membro del Partito comunista greco di nome Mimis Androulakis ha recentemente pubblicato un romanzo intitolato *M al nono grado*, una sorta di racconto erotico sui molteplici volti della misoginia in tutti gli aspetti della vita (religione compresa), contenente una serie di dialoghi immaginari tra donne i cui nomi iniziano tutti con la lettera M. Poiché nel romanzo si alludeva a una relazione sessuale tra Gesù Cristo e Maria Maddalena, la presentazione ufficiale del romanzo, tenutasi a Salonicco nel gennaio del 2000, è stata fatta oggetto di una protesta organizzata da parte di numerosi estremisti ortodossi, che hanno aggredito Androulakis e lanciato uova contro la libreria che ospitava l'evento. Questa dimostrazione di fervore religioso è stata inizialmente condannata dall'arcivescovo Christodoulos; in seguito, tuttavia, le proteste sono state avallate dal metropolita del Pireo, Callinico, secondo il quale era naturale che i fedeli non riuscissero a controllarsi di fronte a un simile sacrilegio. L'apologia dei disordini è stata completata nel marzo del 2000 con la condanna ufficiale del libro (accusato di essere blasfemo, osceno e volgare, oltre che offensivo verso l'eterna integrità di Cristo) da parte del Santo Sinodo. Nel timore di suscitare le reazioni degli ortodossi più intransigenti, che avevano minacciato seri provvedimenti contro l'autore e le librerie che distribuivano il romanzo incriminato, un tribunale di Salonicco ha deciso poco tempo dopo di metterlo al bando in sette prefetture della Grecia settentrionale, al fine di evitare gli episodi di violenza. Come è comprensibile, la vicenda è stata fortemente deplorata dall'autore del romanzo, che ha paragonato il suo caso a quello di Nikos Kazantzakis, accusando la chiesa greca nel suo complesso di voler instaurare un regime teocratico di stampo khomeinista. Numerose sono state inoltre le reazioni da parte di svariate organizzazioni e privati cittadini, disgustati di fronte a quella che giudicavano essere una grave limitazione alla libera espressione delle idee e una violazione della Costituzione greca che garantisce la libertà di parola e non prevede alcun tipo di messa al bando o di censura per i libri⁹⁶. In

⁹⁴ C. Stewart, «Who owns the Rotonda? Church vs. State in Greece» in *Anthropology Today*, XIV, 5, 1998, pagg. 3-9.

⁹⁵ Si veda il volume intitolato *Ροτόντα. Μνημείο πολιτισμού* [La Rotonda. Un monumento di civiltà], Saloniki, 1996.

⁹⁶ I. Mandrou, «Από τη δίκη του λεξικού στην καταδίκη του βιβλίου» [Dal giudizio del lessico alla sentenza del libro] in *Το Βήμα της Κυριακής*, 12 marzo 2000, pag. A56.

definitiva, questo episodio conferma ancora una volta che i confini tra la chiesa ufficiale e i gruppi fondamentalisti sono piuttosto fluidi, e che i casi di «collaborazione» sono tutt'altro che rari.

La mancanza di omogeneità all'interno della chiesa greco-ortodossa risulta evidente anche da molti altri casi specifici: si pensi ad esempio ai giudizi contrastanti sulla figura di Nikos Kazantzakis (1883-1957), uno degli scrittori greci più conosciuti all'estero. I suoi rapporti con la chiesa ortodossa furono tutt'altro che facili, poiché alcuni dei suoi scritti (ad esempio il romanzo *L'ultima tentazione*) gli attirarono accuse di propaganda antiortodossa, anticristiana e persino antigreca⁹⁷. Nonostante ciò, Kazantzakis è tuttora uno degli autori più letti e amati dal pubblico greco. Va rilevato inoltre che in questo caso la posizione dello stato non concorda con quella della chiesa, perché Kazantzakis viene presentato al mondo intero come un illustre rappresentante del moderno spirito greco. Un esame ravvicinato delle opinioni espresse dall'ortodossia greca a proposito di Kazantzakis ci rivela tuttavia una serie di stupefacenti antinomie. Oggi la chiesa ufficiale ha notevolmente ammorbidito le sue posizioni, al punto che alcuni membri della gerarchia ecclesiastica riconoscono apertamente il suo grande valore di scrittore e, pur sottolineando la problematicità dei suoi rapporti con la chiesa, evitano generalmente di condannare l'autore o le sue opere. Altri esponenti della gerarchia ecclesiastica, come il metropolita Augustinos Kantiotis, sono invece assai più critici, e vedono nell'opera di Kazantzakis una minaccia alla Grecia e all'ortodossia. Lo stesso atteggiamento ostile è condiviso da molti vescovi, sacerdoti, monaci e militanti fondamentalisti, che nella loro condanna di Kazantzakis giungono talvolta a estremi di considerevole violenza. Quando *L'ultima tentazione di Cristo*, il film che Martin Scorsese aveva tratto nel 1988 dall'opera di Kazantzakis, venne proiettato nei cinematografi di Atene, gruppi di fondamentalisti di varia provenienza (compreso il già menzionato cantante Yorgos Koinousis) organizzarono numerose dimostrazioni e giunsero al punto di prendere d'assalto le sale ove si proiettava il film, causando danni ingenti. La sostanziale disomogeneità del giudizio su Kazantzakis è apparsa in tutta la sua evidenza in un altro episodio verificatosi nel 1997, quando Achilles Pitsilkas, un teologo che svolgeva su incarico dello stato la funzione di consigliere scolastico nella città di Larissa, inviò una circolare ufficiale agli insegnanti delle scuole superiori del suo distretto condannando le opere di Kazantzakis dal punto di vista della dottrina ortodossa. La co-

⁹⁷ M. Antonakes, «Christ, Kazantzakis, and Controversy in Greece» in *Modern Greek Studies Yearbook*, 6, 1990, pagg. 331-43.

sa creò un certo imbarazzo, dal momento che il Ministero dell'Istruzione aveva ufficialmente incluso alcuni brani di Kazantzakis nel curriculum di studi delle scuole di vario grado. Come previsto, la circolare di Pitsilkas suscitò reazioni indignate da più parti, a seguito delle quali il consigliere diede le dimissioni. In quell'occasione la chiesa ufficiale assunse una posizione piuttosto ambivalente. Senza avallare la condanna di Kazantzakis pronunciata da Pitsilkas nella sua circolare, la chiesa evitò tuttavia di allinearsi entusiasticamente con i suoi sostenitori, tra i quali peraltro si annoveravano numerosi vescovi, sacerdoti, monaci e membri di gruppi fondamentalisti. In ogni caso, ciò che desta meraviglia è la soggettività dei criteri utilizzati per valutare l'opera di Kazantzakis dal punto di vista della religione ortodossa. È il caso di sottolineare che oggi alcuni teologi ortodossi stanno esaminando gli scritti di Kazantzakis alla ricerca di elementi genuinamente ortodossi⁹⁸, mentre altri studiosi giudicano assai significative le sue opinioni in materia di religione⁹⁹. Dobbiamo dunque ammettere che sotto l'apparente uniformità dell'ortodossia si nascondono livelli diversi di consapevolezza.

6. Ortodossia greca e atteggiamento verso l'Unione europea

Per rendersi conto delle differenziazioni esistenti all'interno dell'ortodossia greca, può essere utile esaminare i vari atteggiamenti verso l'Ue, la partecipazione della Grecia all'Unione e alla cultura europea in generale. In altra sede¹⁰⁰ ho sostenuto che l'atteggiamento genericamente antioccidentale dei greci ha per tradizione una forte componente antieuropea all'origine della quale vi sono motivazioni storiche, religiose, culturali, sociali e politiche. Nel corso degli anni 1990, gli intensi e diffusi sentimenti antioccidentali sono stati ulteriormente esacerbati dalla guerra in Jugoslavia. Questo conflitto è stato spesso interpretato in termini religiosi, come una moderna crociata occidentale contro l'ortodossia¹⁰¹. Inoltre, lo slancio missionario dei cattolici romani e dei pro-

⁹⁸ N. Matsoukas, *Η ελληνική παράδοση στο Νίκο Καζαντζάκη* [La tradizione greca in Nikos Kazantzakis], Saloniki, 1989².

⁹⁹ Si vedano P. Bien, «Kazantzakis' Religious Vision» in *Byzantine and Modern Greek Studies*, 20, 1996, pagg. 1-16; D. J. N. Middleton e P. Bien (a cura di), *God's Struggler: Religion in the Writings of Nikos Kazantzakis*, Macon (Georgia), 1996.

¹⁰⁰ V. N. Makrides, «Le rôle de l'Orthodoxie dans la formation de l'antieuropéanisme et l'antioccidentalisme grecs» in G. Vincent e J.-P. Willaime (a cura di), *Religions et transformations de l'Europe*, Strasbourg, 1993, pagg. 103-16.

¹⁰¹ Si veda la raccolta di saggi intitolata *Βαλκάνια και Ορθοδοξία* [I Balcani e l'ortodossia], Athina, 1993.

testanti e la presenza delle chiese greco-cattoliche nei paesi dell'ex blocco orientale¹⁰² sono stati interpretati come un evidente attentato alle fondamenta ortodosse di quei paesi. Per individuare questa sorta di nucleo antioccidentale nella mentalità greca è necessario andare al di là dei generici apprezzamenti della cultura occidentale espressi da alcuni alti prelati della chiesa ortodossa¹⁰³ o da esponenti della diplomazia ecclesiastica¹⁰⁴. Tra i segnali positivi possiamo certamente includere la visita al parlamento europeo di Strasburgo (1994) del patriarca Bartolomeo I, che in quell'occasione ha pronunciato un discorso importante e assai acclamato. Inoltre, il patriarcato di Costantinopoli mantiene una rappresentanza ufficiale a Bruxelles, la quale contribuisce in misura rilevante allo sviluppo di relazioni intense e produttive con l'Ue. Anche la chiesa ufficiale greca ha un atteggiamento favorevole nei confronti dell'Ue. Di fatto, però, questi elementi positivi non vanno sopravvalutati, poiché per avere un quadro completo della situazione è necessario considerare altri parametri. Quando si entra nell'ambito delle questioni squisitamente religiose o si affronta il tema della crescente presenza dei cattolici romani o dei protestanti in Europa orientale, la chiesa ortodossa si schiera su posizioni assai più ostili. Lo dimostrano, ad esempio, i timori e i pregiudizi espressi a proposito del viaggio in Grecia del papa Giovanni Paolo II. La visita del pontefice è stata progettata nel contesto delle celebrazioni per il nuovo millennio e dei pellegrinaggi pastorali presso i luoghi di origine della cristianità e della storia della salvezza. Sostenendo per diverso tempo che la visita era intempestiva, la chiesa di Grecia ha fatto cenno alla presenza delle chiese greco-cattoliche e al proselitismo della chiesa romana nei paesi dell'Europa orientale¹⁰⁵, affermando che simili ostacoli sbarrano il passo a ogni ulteriore progresso nel riavvicinamento tra ortodossi e cattolici romani. Anche la comunità del Monte Athos si era espressa negativamente a proposito della visita del papa. L'atteggiamento della chiesa ufficiale è stato alquanto criticato in alcuni ambienti del Ministero degli Affari Esteri, secondo i quali un simile approccio dava ai cittadini di altri paesi un'immagine negativa della chiesa ortodossa¹⁰⁶. A peggiorare ulteriormente la situa-

¹⁰² Si veda la raccolta di saggi intitolata *Η Ουνία. Χθες και σήμερα* [L'Unitarismo. Ieri e oggi], Athina, 1992.

¹⁰³ J. Ratzinger e D. Papandreou, *L'héritage chrétien de l'Europe*, Katerini, 1989.

¹⁰⁴ G. T. Tsetsis, *Ευρωπαϊκή ενότητα και Εκκλησία* [Unità europea e chiesa], Katerini, 1990.

¹⁰⁵ Si veda *Εκκλησία*, 76, ottobre 1999, pagg. 578-9.

¹⁰⁶ Si vedano *Η Ορθοδοξία στην Ελλάδα και τον κόσμο*, 48, settembre 1999, pagg. 11-5; *Εκκλησιαστική Αλήθεια*, 474, 16 settembre 1999, pag. 1.

zione si è aggiunto nel 1999 il caso dei venticinque rappresentanti della chiesa cattolica romana che, partecipando a un congresso a Salonicco e Veroia, si sono visti negare il permesso di visitare la comunità del Monte Athos. La visita del papa è stata poi effettuata nel maggio 2001 e si è svolta in maniera migliore del previsto anche nei rapporti con l'arcivescovo Christodoulos, benché l'invito al pontefice sia comunque giunto dallo stato greco, non dalla chiesa.

Alle prese di posizione ufficiali si affiancano altri punti di vista personali e generalmente più critici nei confronti dell'Ue e dell'Occidente. Come già abbiamo detto, tale fenomeno non ha radici esclusivamente religiose, ma anche sociali, politiche, economiche e culturali. I sentimenti antieuropei non si annidano soltanto nelle dichiarazioni palesemente ostili all'Ue e alla partecipazione della Grecia all'Ue. Lo dimostrano, ad esempio, le violente reazioni dei fondamentalisti all'approvazione della convenzione di Schengen da parte del parlamento greco, l'8 dicembre del 1997, e alle altre decisioni prese in sede di Ue. Quegli sviluppi sono stati interpretati in senso fortemente manicheo e apocalittico, come fasi conclusive della lotta tra bene e male¹⁰⁷. I fondamentalisti sono inoltre contrari al movimento ecumenico e a qualsiasi tipo di contatto con i cattolici romani¹⁰⁸. Tralasciando questi punti di vista apertamente contrari, è comunque innegabile che sentimenti e atteggiamenti antieuropei siano presenti in maniera implicita anche nelle dichiarazioni di numerosi sacerdoti e teologi ortodossi. Pur dichiarandosi favorevoli all'integrazione europea, questi ultimi esprimono al tempo stesso giudizi assai critici sulla cultura occidentale e credono fermamente nella superiorità del mondo ortodosso sull'Occidente. In questo caso, l'immagine dell'Europa è costruita in conformità a valutazioni e ipotesi soggettive, che ancora una volta hanno un effetto polarizzante sui rapporti tra est ed ovest e non contribuiscono di certo alla comprensione e all'integrazione reciproche.

Opinioni simili sono espresse, ad esempio, dai cosiddetti pensatori «neo-ortodossi»¹⁰⁹, un gruppo non ufficiale di teologi progressisti e al-

¹⁰⁷ V. N. Makrides, «Aspects of Greek Orthodox Fundamentalism» in *Orthodoxes Forum* cit., pag. 57.

¹⁰⁸ *Ibidem*, pagg. 54-7; *Id.*, «The Orthodox Church and the Post-War Religious Situation in Greece» in W. C. Roof, J. W. Carroll e D. A. Roozen (a cura di), *The Post-War Generation and Establishment Religion: Cross-Cultural Perspectives* cit., pagg. 234-5.

¹⁰⁹ *Id.*, «Neoorthodoxie – eine religiöse Intellektuellenströmung im heutigen Griechenland» in P. Antes e D. Pahnke (a cura di), *Die Religion von Oberschichten: Religion – Profession – Intellektualismus*, Marburg, 1989, pagg. 279-89; *Id.*, «Christian Orthodoxy versus Religion: Negative Critiques of Religion in Contemporary Greece» in U. Bianchi (a cura di),

tri intellettuali legati alla sinistra, che a partire dagli anni 1980 ha cercato di rinnovare le strategie volte all'individuazione degli elementi cruciali che differenziano la civiltà greco-ortodossa da quella occidentale. Nel progetto neo-ortodosso si individua, a dispetto della scarsa uniformità, un nucleo formato da elementi comuni. Tra l'altro, i neo-ortodossi hanno espresso un giudizio fortemente negativo sugli «occidentalizzatori» che hanno operato in Grecia sin dalla fine del XVIII secolo, accusandoli di non aver saputo discernere e valutare adeguatamente la ricchezza delle tradizioni greche, compresa l'ortodossia. Lo scarso attaccamento a quelle tradizioni da parte delle élite politiche, culturali e intellettuali della Grecia ha contribuito in passato a diffondere tra la popolazione una profonda crisi d'identità, aggravatasi ultimamente per effetto del processo di globalizzazione. L'intento dei pensatori neo-ortodossi consiste nel riconsiderare la storia dell'ortodossia greca da una prospettiva diversa, senza fare uso di categorie e parametri storiografici di stampo occidentale. Le tanto celebrate «radici elleniche» della civiltà occidentale non sono per i neo-ortodossi altro che una particolare interpretazione occidentale dell'eredità greca antica. Ciononostante, quella prospettiva non ha nulla a che vedere con il modo in cui quel retaggio è stato assimilato dall'Oriente ortodosso bizantino. Nell'intento di controbilanciare il diffuso senso d'inferiorità dei greci nei confronti dei prodotti e degli stili di vita occidentali, i pensatori neo-ortodossi pongono l'accento sul ragguardevole valore della civiltà greco-ortodossa rispetto a quella occidentale. Il loro punto di vista, in relazione a determinati sviluppi della moderna cultura occidentale, è fortemente critico; essi si ribellano inoltre al servilismo della leadership politica e intellettuale greca nei confronti dei poteri, delle idee e delle influenze occidentali. In linea di principio, i neo-ortodossi non sono contrari alla scelta europea della Grecia, ma sono convinti che la visione del mondo e lo stile di vita greco-ortodossi non siano per niente inferiori a quelli occidentali, e che anzi abbiano molto da offrire al mondo. Posizioni analoghe, ma non del tutto identiche, circa la superiorità della Grecia sull'Occidente e la sua missione salvifica in Europa e nel mondo sono state espresse anche altrove, ad esempio negli interventi di alcuni sacer-

Selected Proceedings of the XVI Congress of the I. A. H. R. (Roma, 3-8 September 1990): The Notion of «Religion» in Comparative Research, Roma, 1994, pagg. 471-9; *Id.*, «Byzantium in Contemporary Greece: the Neo-Orthodox Current of Ideas» in P. Magdalino e D. Ricks (a cura di), *Byzantium and the Modern Greek Identity*, Aldershot/Brookfield, 1998, pagg. 141-53; *Id.*, «The Neoorthodox Current: the Main Thinkers, their Views, and their Evaluations of Byzantium» in *Kassandra. Zweisprachige Zeitschrift für Politik und Kultur*, 15, 1998, pagg. 83-100.

doti ortodossi e teologi laici in occasione di un congresso sull'ortodossia nell'Europa unita, organizzato dall'Unione panellenica dei teologi ad Atene tra il 7 e il 9 settembre 1990¹¹⁰.

È innegabile che le élite politiche, economiche e intellettuali della Grecia siano, in netta maggioranza, profondamente filoccidentali ed entusiasticamente favorevoli alla «europeizzazione» del paese. Tuttavia, all'interno della tradizione religiosa, socio-politica e culturale della Grecia vi sono alcune antinomie storiche che la orientano in senso sicuramente antioccidentale. Un esempio eloquente c'è fornito dalla posizione assunta dalla Grecia durante le varie fasi della crisi jugoslava, e dal suo tragico oscillare tra la fedeltà agli alleati occidentali e i legami di amicizia con la Serbia ortodossa. In questa situazione la politica estera della Grecia, soprattutto nei primi anni 1990 e in relazione alla questione macedone, si è sostanzialmente mantenuta diversa da quella dell'Ue e degli Stati Uniti. Senza preoccuparsi per le eventuali contromisure da parte della comunità internazionale, la chiesa ha vigorosamente sostenuto e legittimato quella controversa strategia politica, contribuendo in misura decisiva a creare intorno alla Grecia quell'isolamento che ha caratterizzato le prime fasi del conflitto jugoslavo. In seguito, la leadership politica greca ha assunto un atteggiamento più realistico e pragmatico, ponendo fine all'emarginazione del paese. La situazione è apparsa in tutta la sua evidenza nel 1999, durante la crisi del Kosovo: in quel frangente, la Grecia si è, infatti, schierata su posizioni assai più caute e diplomatiche. Si è cercato in sostanza di non urtare i sentimenti antioccidentali della popolazione, prendendo nel frattempo le distanze dalle precedenti dimostrazioni d'amicizia verso i serbi e dall'orientamento sicuramente pro-serbo della popolazione, e accorciando le distanze con gli alleati occidentali. La leadership greca ha inoltre fatto luce sulle incompatibilità che rendevano precaria la posizione del paese in merito alla questione balcanica e ha chiesto comprensione da parte dell'Occidente. La chiesa, per contro, ha seguito a sostenere apertamente e unilateralmente la causa dei serbi ortodossi, ma il suo atteggiamento non ha più esercitato alcuna influenza sulla politica dello stato. Considerando la situazione nel suo complesso, la Grecia può agevolmente essere classificata, secondo la tipologia di Huntington¹¹¹, nel gruppo dei

¹¹⁰ Si veda *Πρακτικά Ζ' Πανελληνίου Θεολογικού Συνεδρίου. Η Ορθοδοξία στην ενωμένη Ευρώπη (7-9 Σεπτεμβρίου 1990)* [Atti della VIIª Conferenza teologica panellenica. L'ortodossia nell'Europa unita], Athina, 1991.

¹¹¹ S. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, 1996, pagg. 162-3, trad. it. *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine*, Milano, 1997.

«paesi lacerati», anche se le opinioni espresse da quell'autore in relazione al mondo ortodosso sono alquanto discutibili. La Grecia possiede una cultura più o meno dominante, ma i suoi leader politici ed economici vorrebbero trasferirla in un'altra civiltà. Ponendosi in una prospettiva occidentale, Huntington caratterizza dunque la Grecia come

...un'anomalia, l'outsider ortodosso delle organizzazioni occidentali. La sua partecipazione all'Ue e alla Nato è sempre stata caratterizzata da una certa difficoltà a adattarsi ai principi e ai criteri operativi di entrambi gli organismi.

Inutile sostenere che quest'opinione è stata condivisa da molti politici, diplomatici e funzionari occidentali, soprattutto negli anni 1980 e nel periodo iniziale dell'egemonia politica del *Pasok*.

In tale situazione, può essere interessante osservare un altro aspetto dello stesso fenomeno che rivela chiaramente le antinomie e le contraddizioni della chiesa ortodossa greca. L'Ue e in generale l'intero Occidente, quando si abbandona il territorio della retorica religiosa e delle iniziative antioccidentali per entrare in quello concreto delle questioni finanziarie, sono generalmente considerati partner e collaboratori quanto mai validi. Per dirla in termini più brutali, quando si comincia a parlare di denaro e si domandano aiuti finanziari a Bruxelles, gli atteggiamenti antioccidentali e antieuropei passano in secondo piano e si cerca di giungere a decisioni più pragmatiche. Si pensi ad esempio al comportamento della comunità monastica del Monte Athos, tradizionale roccaforte ortodossa dei sentimenti antioccidentali. I monaci hanno sempre espresso, senza tuttavia parlare in nome dell'intera comunità, pareri molto critici verso l'Ue e molte delle sue decisioni (ad esempio, la convenzione di Schengen)¹¹². Ma quando si parla di denaro, gli atteggiamenti negativi nei confronti dell'Occidente e dell'Europa si dissolvono completamente, almeno in superficie. In effetti, la Sacra Comunità del Monte Athos non ha avuto alcunché da obiettare a proposito dei generosi finanziamenti erogati dall'Ue per il restauro dei suoi antichi monasteri¹¹³.

¹¹² Per una panoramica delle varie posizioni, si veda A.-E. N. Tachiaos (a cura di), *Mount Athos and the European Community*, Saloniki, 1993.

¹¹³ Si veda *Η Καθημερινή*, 14-15 agosto 1999, pag. 11.

7. *L'eterogenea unità dell'ortodossia*

Passiamo ora ad esaminare il problema dell'unità e della diversità all'interno del mondo ortodosso per ciò che riguarda l'ortodossia greca, problema che si è notevolmente acuito negli ultimi due secoli, a seguito della fondazione di numerose chiese nazionali indipendenti nei Balcani e delle tensioni createsi tra queste ultime e il patriarcato di Costantinopoli. Nel corso del XX secolo si è tentato più volte di restituire un certo grado d'omogeneità al mondo ortodosso mediante l'organizzazione di svariate conferenze panortodosse; è ancora in preparazione il Grande e Santo Sinodo di tutte le chiese ortodosse che dovrebbe fungere da tribuna per la discussione dei problemi più scottanti¹¹⁴. Ancora una volta la situazione rispecchia la poliedricità del mondo ortodosso, caratteristica che in epoca moderna si è rivelata essere un'arma a doppio taglio. Infatti, se da un lato tale poliedricità contribuisce a promuovere il decentramento amministrativo e la creazione di strutture pluralistiche e democratiche, dall'altro essa comporta il rischio costante che il funzionamento di quell'autorità non monopolistica sia ostacolato da dissensi e stati di conflitto. Non c'è da stupirsi, pertanto, se agli occhi degli osservatori esterni gli ortodossi hanno spesso dato l'impressione di non essere uniti nell'affrontare i problemi¹¹⁵.

Ad illustrare chiaramente questa situazione provvede l'andamento delle relazioni tra il patriarcato di Costantinopoli e la chiesa ortodossa greca. A dispetto della sua posizione fisica in territorio turco, il patriarcato di Costantinopoli è tuttora «in mani greche»; ciononostante, e per quanto possa sembrare paradossale, le sue relazioni con la chiesa autocefala di Grecia sono spesso attraversate da forti tensioni. Ancora una volta, questa situazione dimostra quanto sia difficile preservare l'unità persino tra due chiese ortodosse etnicamente molto vicine, se non identiche. Il patriarca Bartolomeo I, in carica dall'ottobre del 1991, ha un'eccellente preparazione culturale, notevoli capacità sul piano amministrativo e una visione molto ampia della missione del patriarcato ecumenico. In un certo senso, possiamo assicurare che la sua nomina sia avvenuta al momento giusto, ossia in una fase storica dominata dai radicali mutamenti che hanno interessato l'Europa orientale. Sin dall'inizio del suo patriarcato, Bartolomeo ha avviato un numero impressio-

¹¹⁴ A. Kallis, «Panorthodoxe Konferenzen» in *Theologische Realenzyklopädie*, 25, 1995, pagg. 615-24.

¹¹⁵ V. Zahirsky, «Are the Orthodox that far Apart?» in *The Ecumenical Review*, 43, 1991, pagg. 222-5.

nante di progetti, tra cui il vertice di tutti i primate ortodossi tenutosi al Fanar nel marzo del 1992, a conclusione del quale i partecipanti hanno diffuso un importante comunicato congiunto sull'evoluzione dell'ordine internazionale. Nel 1999, Bartolomeo I ha partecipato al forum di Davos, ove ha trattato il tema della globalizzazione¹¹⁶. Egli ha inoltre reso visita a molte chiese ortodosse all'estero, dimostrando vivo interesse per i temi dell'unità cristiano-ortodossa e per altre problematiche (quali quella ecologica: sua è stata l'iniziativa che ha portato nel 1997 all'organizzazione di un simposio scientifico internazionale per la protezione del mar Nero, patrocinato dal presidente della Commissione europea Jacques Santer). Sotto la sua guida, il patriarcato di Costantinopoli ha acquisito una notevole statura internazionale che ha portato fama e prestigio al Fanar. Le molteplici attività intraprese da Bartolomeo – considerate con sospetto dal governo turco – mirano a rafforzare la posizione del patriarcato all'interno del mondo ortodosso e ad ampliarne le competenze¹¹⁷. Dopo tutto, Costantinopoli ha una dignità particolare tra le varie chiese ortodosse e gode di privilegi concreti che, sebbene contestati da alcuni ortodossi, appartengono tuttora alla sua tradizione storica¹¹⁸.

Nel contesto dei programmi, volti all'ampliamento del ruolo del patriarcato, Bartolomeo I ha compiuto alcune mosse decisive che hanno generato qualche tensione con la chiesa autocefala di Grecia e con lo stato greco, indipendentemente dal fatto che quest'ultimo sia il principale sostenitore finanziario del patriarcato e abbia sempre tributato grandi onori ai patriarchi che si recavano in visita in Grecia. I primi dissapori, tra il patriarcato e la chiesa greca, sono emersi nel 1992 quando Bartolomeo I ha espresso l'intenzione di riconsiderare lo statuto ecclesiastico di numerose diocesi, principalmente in Macedonia e nella Tracia occidentale, inizialmente sottoposte alla giurisdizione del patriarcato. Le diocesi interessate erano quelle che, ai sensi di una legge patriarcale del 1928, erano state affidate in tutela alla giurisdizione amministrativa della chiesa di Grecia, poiché politicamente facevano parte dello stato greco; tuttavia, per ciò che riguardava le questioni spirituali, quelle diocesi erano rimaste sotto l'autorità del patriarcato¹¹⁹. Si tratta

¹¹⁶ Si veda *H Orthodoxyia stin Ellada kai ton kosmo*, 42, febbraio 1999, pag. 16.

¹¹⁷ Si veda *Souroz*, 63, febbraio 1996, pag. 51.

¹¹⁸ Si veda Ioannis, metropolita di Pergamos, «The Ecumenical Patriarchate and its Relations with the other Orthodox Churches» in P. Kitromilides e T. Veremis (a cura di), *The Orthodox Church in a Changing World*, Athina, 1998, pagg. 155-64.

¹¹⁹ E. I. Konstantinidis, *H anakhruxis ton avtokefalou tes en Elladi Ekklhsias (1850) kai η thesīs ton Mhtropolon ton "Néon Xorón" (1928)* [La proclamazione di au-

dunque di una situazione diversa rispetto a quella dell'arcidiocesi di Creta o della diocesi del Dodecanneso, che rimangono tuttora sotto la diretta giurisdizione del patriarcato. Le intenzioni di Bartolomeo I erano giustificate, dal momento che diverse clausole della legge patriarcale del 1928 (ad esempio quelle che imponevano la presentazione al Fanar di un rapporto annuale sul funzionamento di quelle diocesi e l'obbligo di sostenere finanziariamente il patriarcato) non erano state ratificate dalla chiesa di Grecia¹²⁰. Un altro elemento di disaccordo riguardava i termini da usare per designare quelle diocesi. Gli ambienti patriarcali erano favorevoli alla già sperimentata denominazione di «Sante diocesi dei nuovi territori», che aveva una connotazione politica ed era stata già accettata in Grecia. Alcuni alti prelati della chiesa greca ritenevano invece più appropriata, dal punto di vista ecclesiastico, la designazione di «Sante diocesi dei territori del patriarcato ecumenico». Un ulteriore problema riguardava la validità temporale della legge patriarcale del 1928 e il termine entro il quale quelle diocesi avrebbero dovuto nuovamente sottomettersi alla giurisdizione diretta del patriarcato¹²¹. In ogni caso, il trasferimento da una giurisdizione all'altra si è dimostrato assai complesso. Si pensi inoltre che il controllo indiretto dello stato turco sul patriarcato si estenderebbe su una parte considerevole del territorio greco. Alcuni ricorderanno che nel 1987, all'epoca del conflitto tra chiesa e stato sulle proprietà ecclesiastiche e monastiche, la chiesa greca aveva minacciato di rinunciare all'autocefalia per porsi nuovamente sotto la giurisdizione del patriarcato. Quella minaccia, benché solo teorica, non è stata gradita dai politici greci, che temevano un controllo indiretto da parte della Turchia sulle questioni ecclesiastiche riguardanti la Grecia. In sostanza, le vicende che abbiamo descritto rivelano chiaramente le diverse traiettorie che Atene e il Fanar seguono in relazione a determinate questioni.

Gli attriti tra il patriarcato e la chiesa di Grecia sono comunque numerosi. Il più recente tra questi è emerso nel 1998, immediatamente dopo l'elezione di Christodoulos, in merito alle rispettive rappresentanze presso la sede di Bruxelles dell'Ue. Il patriarcato era favorevole a

tocefalia della chiesa di Grecia (1850) e la posizione delle metropoli dei "Nuovi Territori" (1928)], Athina, 1974, pagg. 26-45, 108-18.

¹²⁰ D. Makris, «Τα "αγκάθια" στις σχέσεις Φαναρίου – Αθηνών» [Le "spine" nei rapporti fra il Fanar e Atene] in *Η Ορθοδοξία στην Ελλάδα και τον κόσμο*, 45, maggio 1999, pag. 4.

¹²¹ Anthimos, metropolita di Alessandropoli, «Η σύγκρουση των "Αγίων". Η άλλη όψη της αντίθεσης Φαναρίου και Αθηνών» [Il contrasto tra i "Santi". L'antitesi tra il Fanar e Atene vista da un'altra prospettiva] in *Το Βήμα της Κυριακής*, 13 dicembre 1992, pag. A42.

mantenere l'attuale rappresentanza unica sotto i suoi auspici, motivando la richiesta con il fatto che la diaspora ortodossa nella capitale europea appartiene alla sua giurisdizione ecclesiastica. La chiesa ortodossa greca, al contrario, aveva in animo di aprire una propria rappresentanza in una sede indipendente: i suoi portavoce sostenevano, infatti, che quella soluzione sarebbe stata più vantaggiosa per la Grecia, che aveva una chiesa autocefala ed era un membro a pieno titolo dell'Ue. Inoltre, essi sostenevano che l'autonomia non era necessariamente un ostacolo alla cooperazione. Ancora una volta, i colloqui tra le due chiese non hanno dato alcun frutto e non sono serviti a risolvere il problema. Ulteriori motivi di disaccordo sono stati inoltre la progettata istituzione di un esarcato, in altre parole l'apertura di un ufficio di rappresentanza del patriarcato ad Atene. La chiesa greca, temendo interferenze nei suoi affari interni, pretendeva di esercitare qualche forma di controllo indiretto, ma ovviamente il patriarcato ha respinto la richiesta¹²². Queste difficoltà di collaborazione tra le due chiese, che tuttavia non influiscono sul buon stato delle relazioni reciproche, risalgono forse a quel fenomeno di nazionalizzazione dell'ortodossia che ha già causato svariati problemi all'unità ortodossa e ridotto a brandelli il senso di collaborazione. Nel complesso, tuttavia, gli alti prelati greci e la popolazione nella sua interezza manifestano grande interesse e rispetto per il trono di Costantinopoli, come testimonia anche il costante flusso di pellegrini in quella direzione. Il patriarcato, a sua volta, nutre sentimenti analoghi nei confronti del popolo greco e della sua gerarchia ecclesiastica. Va ricordato ad esempio che nel corso degli anni 1990 il patriarcato ha nominato arcivescovi dell'Albania e dell'America settentrionale e meridionale due vescovi greci, Anastasios Yannoulatos e Dimitrios Trakattellis. Inoltre, Bartolomeo I ha recentemente compiuto una visita in Grecia (20 maggio - 5 giugno 1999), durante la quale ha ricevuto alti onori tanto dalla leadership politica e religiosa del paese, quanto dalla gente comune¹²³.

Le tensioni tra il patriarcato di Costantinopoli e lo stato greco non rappresentano di certo una novità, soprattutto quando lo stato (e con questi le varie entità istituzionali ad esso connesse) assume decisioni che sembrano mettere a repentaglio il ruolo ecumenico del patriarcato in ambito internazionale. La dimensione ecumenica sembra rivestire

¹²² D. Makris, «Τα “αγκάθια” στις σχέσεις Φαναρίου – Αθηνών» in *Η Ορθοδοξία στην Ελλάδα και τον κόσμο* cit.

¹²³ Si vedano *Εκκλησία*, 76, giugno-agosto, 1999; *Η Ορθοδοξία στην Ελλάδα και τον κόσμο*, 45, maggio 1999; *Εκκλησιαστική Αλήθεια*, 469, 1° giugno 1999, e 470, 16 giugno 1999.

grande importanza per l'intera strategia del patriarcato, dal momento che il governo turco ha sempre cercato di sminuirne il significato, restringendo le funzioni del patriarcato alla piccola enclave di greci che tuttora risiedono in Turchia¹²⁴. Le tensioni sono emerse anche di recente, in concomitanza con l'istituzione (1995) del già menzionato Consiglio degli Elleni all'estero, che a parere di alcuni era destinato a sottrarre al patriarcato il ruolo di guida della diaspora greca. Quei timori sono stati chiaramente espressi dal patriarca Bartolomeo I nel suo messaggio di congratulazioni in occasione della prima assemblea del Consiglio (dicembre 1995), nonché dal suo rappresentante presso il Consiglio, il metropolita della Svizzera Damaskinos. Nel suo messaggio, Bartolomeo I aveva disapprovato il fatto che l'intero progetto fosse stato ideato e quindi messo in pratica dai funzionari dello stato senza minimamente consultare la chiesa. Egli sottolineava inoltre che era sempre stato compito del patriarca, in virtù della sua funzione di etnarca, proteggere la nazione e la lingua greche all'estero, e che al presente tale compito era svolto tramite le sue numerose diocesi e le assemblee del clero e dei laici. Damaskinos aveva invece esortato lo stato greco a rispettare la lunga e difficile storia del patriarcato e l'impegno profuso per preservare l'identità greca all'estero, e si era detto preoccupato dell'eventuale insorgere di problemi di compatibilità tra il nuovo Consiglio e le già esistenti infrastrutture della diaspora greca che operano sotto gli auspici del patriarcato. Secondo Damaskinos, un'accettazione passiva di quelle innovazioni avrebbe offuscato il prestigio del patriarcato e ridotto considerevolmente la sua responsabilità spirituale nei confronti della diaspora greca. Le tensioni si sono in parte allentate quando l'appena eletto presidente del Consiglio, Andrew Athens, ha dichiarato che la nuova organizzazione avrebbe cercato di collaborare il più strettamente possibile con il patriarcato, riconoscendo apertamente ciò che esso aveva fatto per la diaspora greca¹²⁵. Ancora una volta, ci troviamo di fronte a un tentativo di secolarizzazione da parte dello stato, che tenta di assumere alcune delle funzioni tradizionalmente svolte dalla chiesa. Questo processo di marginalizzazione che ha spesso creato contrasti tra chiesa e stato, rispecchia in linea generale le aspirazioni di uno stato moderno

¹²⁴ Si veda, in generale, A. Alexandris, «Το Οικουμενικό Φανάρι: η υπερεθνική αποστολή του Πατριαρχείου και η ελληνορθόδοξη διασπορά» [Il Fanar ecumenico: la missione sovranazionale del patriarcato e la diaspora greco-ortodossa] in J. M. Fossey (a cura di), *Proceedings of the International Congress on the Hellenic Diaspora from Antiquity to Modern Times*, vol. II, Amsterdam, 1991, pagg. 191-232.

¹²⁵ Si veda *Ελληνική Διασπορά*, 2, gennaio 1996, pagg. 10-1, 14, 19-20.

e intenzionato a dominare la sfera pubblica. L'obiettivo a lungo termine consiste non nel limitare il raggio d'azione della chiesa al solo ambito religioso, bensì nel servirsi della chiesa come di una forza secondaria ai fini del raggiungimento delle finalità scelte dallo stato. Ma i leader religiosi (non importa se appartenenti al patriarcato o alla chiesa di Grecia) non intendono certamente rinunciare ad alcuna delle loro responsabilità tradizionali, tanto più che in passato i trasferimenti di competenze dalla giurisdizione ecclesiastica a quella secolare hanno spesso dato origine a tensioni e conflitti.

Per ciò che riguarda le relazioni tra la chiesa greca e le altre chiese ortodosse dell'area balcanica nel corso degli anni 1990, è il caso di ricordare, ancora una volta, il sostegno materiale e spirituale offerto dalla chiesa ortodossa greca alla chiesa ortodossa serba durante le varie fasi del conflitto jugoslavo¹²⁶. A tale proposito, è interessante notare che la chiesa ortodossa greca ha messo in atto tali propositi in un clima di totale concordia. L'atteggiamento pro-serbo, come già detto, era anche condiviso da una parte considerevole della popolazione greca, e ha esercitato una notevole influenza sulla sua politica estera. Con l'intento di portare la pace alle chiese ortodosse di quella tormentata area geografica, la chiesa greca ha anche partecipato ad alcune iniziative interbalcaniche, incentrate ad esempio sul profondo scisma che ha lungamente diviso la chiesa ortodossa bulgara negli anni successivi alla caduta del comunismo. Dal 30 settembre al 1° ottobre del 1998 ha, infatti, avuto luogo a Sofia un incontro tra vari primati ortodossi, tra cui l'arcivescovo Christodoulos, sotto la presidenza del patriarca Bartolomeo I, nel quale si è tentato di ricomporre lo scisma e pacificare la chiesa bulgara¹²⁷; nonostante ciò, la Bulgaria è ancor oggi tormentata dalle ripercussioni di quella divisione interna. Alcuni hanno tuttavia sostenuto che il ruolo della chiesa greca nell'area balcanica avrebbe potuto essere assai più rilevante se i suoi organismi ecclesiastici non fossero stati penalizzati da gravi deficienze strutturali, sia sul fronte interno, sia nei rapporti con lo stato¹²⁸.

¹²⁶ Si vedano ad esempio *Η Ορθοδοξία στην Ελλάδα και τον κόσμο*, 44, aprile 1999, pagg. 10-1; *Εκκλησιαστική Αλήθεια*, 466, 1-16 aprile 1999, pagg. 1, 3, 5.

¹²⁷ Si veda *Souvozh*, 74, novembre 1998, pagg. 32-4.

¹²⁸ Si veda I. M. Konidaris, «Εκκλησία και κράτος. Σχέσεις επικίνδυνης έντασης και ανακολουθιών» in *Οικονομικός Ταχυδρόμος* cit., pag. 204.

8. *Il futuro della cristianità ortodossa greca*

È tempo ora di tentare alcune considerazioni conclusive sulla chiesa ortodossa nel suo complesso e sulle funzioni che essa si avvia a svolgere nella società greca contemporanea alle soglie del terzo millennio. Con tutta probabilità, i solidi e secolari legami tra la sfera politica e quella ecclesiastica non s'interromperanno, anche perché è la situazione complessiva dell'Europa orientale ortodossa ad imporre che le relazioni tra chiesa e stato siano per quanto possibile ravvicinate. Ciò non esclude, tuttavia, l'introduzione di nuove leggi o emendamenti, volti a «modernizzare» il rapporto tra chiesa e stato e a ridurre i potenziali o eventuali conflitti. Questi ultimi non potranno tuttavia essere del tutto eliminati, dal momento che rappresentano una sorta di costante nella storia della Grecia moderna. Per suscitare tensioni di maggiore o minore entità è sufficiente che lo stato greco assuma un orientamento favorevole a determinati modelli o normative di matrice europea o occidentale, e che la chiesa giudichi tali modelli o normative incompatibili con la tradizionale etica ortodossa. Vero è che in passato la chiesa ha spesso reagito con sdegno all'introduzione d'innovazioni che, a lungo andare, si sono dimostrate meno pericolose di quanto la chiesa temesse inizialmente. È il caso ad esempio delle leggi sul matrimonio civile (legge numero 1250/1982) o sulla separazione consensuale (legge numero 1329/1983), le cui conseguenze sono state assai meno catastrofiche del previsto. Lo stesso potrebbe accadere in futuro: le innovazioni e le riforme introdotte dallo stato potrebbero liberalizzare in una certa misura la società greca, rendendo la chiesa più adattabile alle esigenze di un sistema mondiale in continua evoluzione.

In ogni caso, l'evidente politicizzazione e strumentalizzazione dell'ortodossia da parte dello stato e d'altri organismi avrà l'effetto di rafforzare ulteriormente i legami tra chiesa e stato. Quest'ultimo tende spesso a conferire alle sue decisioni politiche e ai programmi ideologici un'aura d'autorità religiosa, legittimandoli in riferimento alla tradizione ortodossa. La chiesa, a sua volta, si avvale di quei legami al fine di dimostrare la propria importanza e il proprio significato per il futuro della Grecia, e conseguentemente dell'ellenismo. In tale contesto, la creazione o la costante rielaborazione di numerosi miti collettivi, spesso collegati ad interpretazioni irrazionali, immaginarie, astoriche, nazionalistiche e idealizzate della realtà, creano un intreccio piuttosto complesso che non può essere facilmente demistificato ed eliminato, poiché risponde a numerose esigenze reali e immaginarie della chiesa, dello stato e dell'opinione pubblica. Naturalmente, tale situazione si ripercuote

in larga misura sulla capacità della società greca nel suo complesso di riflettere criticamente e razionalmente sulle sue autentiche premesse ideologiche. Ciò, a sua volta, impone gravi ritardi alla modernizzazione del paese. È stato detto che la modernizzazione della chiesa e la sua trasformazione in un'istituzione, che goda del rispetto autentico e sincero da parte dello stato, ne comportano necessariamente la ristrutturazione e riorganizzazione interna¹²⁹. Tra le altre questioni che dovranno essere seriamente affrontate in futuro vi sono inoltre la formazione del clero parrocchiale, la definizione di un approccio più globale con le fazioni dissenzienti e la più ampia partecipazione dei laici alla vita istituzionale della chiesa, comprese le nomine dei vescovi¹³⁰. Ne consegue dunque che la modernizzazione della chiesa non è semplicemente una questione d'avvicinamenti alla leadership o nelle alte sfere gerarchiche, e non va affrontata semplicemente con gli strumenti della retorica. Vero è che lo spunto per alcune importanti riforme è già stato offerto da organismi interni alla stessa chiesa, come la «Santa unione degli ecclesiastici di Grecia»¹³¹ o il nuovo arcivescovo. D'altro canto, alcuni gruppi riformatori composti da politici, intellettuali, uomini di lettere e artisti, che si stanno adoperando per modernizzare le strutture della società greca, hanno formulato alcune proposte per il rinnovamento della chiesa. Si tratta tuttavia di una questione alquanto complessa: il cammino verso una trasformazione della chiesa che le consenta di affrontare più efficacemente le sfide presenti e future è ancora lungo. Detto ciò, non bisogna dimenticare che la molteplicità degli approcci e dei punti di vista sulla modernizzazione della Grecia fa spesso da ostacolo alla loro realizzazione. Per ciò che riguarda in particolare la chiesa, la conoscenza che molti riformatori esterni hanno della chiesa ortodossa e delle sue specificità non si può certamente considerare sufficiente e completa. Di conseguenza, molte proposte di riforma che giungono dall'esterno trovano scarsa risonanza negli ambienti della chiesa ufficiale e nella più ampia comunità ortodossa.

Non vi è dubbio che la chiesa ortodossa greca, benché l'arcivescovo Christodoulos abbia sin d'ora inaugurato una nuova era all'insegna di una politica «a tutto tondo», abbia ancora bisogno di tempo per guarir-

¹²⁹ Si veda I. M. Konidaris, «Οι δυσκολίες μιας εύθραστης ισορροπίας» [Le difficoltà di un equilibrio precario] in *To Βήμα της Κυριακής*, 12 settembre 1999, pag. B5.

¹³⁰ Si veda T. G. Stavrou, «The Orthodox Church and Political Culture in Modern Greece» in D. Conostas e T. G. Stavrou (a cura di), *Greece Prepares for the Twenty-first Century* cit., pagg. 49-53.

¹³¹ Si veda *Η Ορθοδοξία στην Ελλάδα και τον κόσμο*, 24, giugno 1997, pagg. 1, 3.

re dalle ferite del passato e cancellare le conseguenze di quelle lacerazioni. Al momento, l'ortodossia greca è caratterizzata da una sorta di bipolarismo, che è ufficialmente espresso dalla chiesa istituzionale ma è diffusamente manifestato anche dalla popolazione nel suo complesso. Le relazioni tra questi due livelli non sono tuttavia uniformi. Ciò si riscontra ad esempio in quella caratteristica che è stata il tema centrale della nostra trattazione, vale a dire nella mancanza d'omogeneità all'interno della comunità ortodossa in senso lato. Tutte le possibili varianti della cultura ortodossa, nonostante ciò, sono prese in seria considerazione soprattutto dai politici, che si rendono conto dell'importanza di quello che è astrattamente definito «fattore ortodosso» all'interno della società greca. Questo stato di cose si ripercuote, direttamente, sulle opportunità di modernizzazione e razionalizzazione della chiesa e sulla persistenza di una religiosità emotiva e irrazionale tra la popolazione. Sul piano religioso, la Grecia si caratterizza, infatti, per la continua tensione fra tradizione e modernità¹³². Le cose non cambieranno finché la chiesa continuerà a seguire una politica introversa e xenofoba e ad interpretare ogni nuovo evento come frutto di un complotto ai suoi danni, applicando i propri criteri e schemi di pensiero agli sviluppi della cultura secolare e del sistema mondiale. In sostanza, i sacerdoti e i teologi ortodossi dovrebbero lasciare da parte i toni normativi di chi pensa che il mondo non sia più grande della Grecia e che la religione non sia altro che l'ortodossia (si pensi ad esempio alla diffusa sindrome di redenzione nei confronti dell'Occidente). Nella Grecia d'oggi, persino la sociologia della religione è ancora ampiamente utilizzata come una disciplina scientifica ausiliaria per le esigenze pratiche e pastorali della chiesa¹³³. Quella separazione tra chiesa e autorità (o autoritarismo) che è stata suggerita da più parti¹³⁴ potrebbe rivelarsi particolarmente utile in questo contesto. La chiesa dovrebbe sforzarsi di guardare al di là della condizione monopolistica di cui gode in Grecia, preparandosi a fronteggiare la concorrenza di altre religioni e delle interpretazioni del mondo in chiave secolare. Questa eventualità è, infatti, destinata presto

¹³² Si veda V. N. Makrides, «La tension entre tradition et modernité en Grèce» in J. Baubérot (a cura di), *Religions et Laïcité dans l'Europe des Douze*, Paris, 1994, pagg. 73-81.

¹³³ V. N. Makrides, «Ambiguous Reception and Troublesome Relationship: The Sociology of Religion in Eastern Orthodox Europe» in L. Voyé e J. Billiet (a cura di), *Sociology and Religions. An Ambiguous Relationship*, Leuven, 1999, pagg. 139-54.

¹³⁴ Si vedano C. Yannaras, «Χωρισμός Εκκλησίας και εξουσίας» [Separazione di chiesa e potere secolare] in *Η Καθημερινή*, 13 settembre 1998, pag. 12; S. Mappa, *Ορθοδοξία και εξουσία στην ελληνική κοινωνία* [Ortodossia e potere nella società greca], Athina, 1997.

o tardi a concretizzarsi, nell'ambito della progressiva pluralizzazione della società greca. Un incontro pragmatico e un'interazione fruttuosa con gli altri gruppi religiosi potrebbero portare la chiesa sulla strada della razionalizzazione e della comprensione di sé; lo sviluppo di una capacità autocritica, infine, la renderebbe assai più efficiente, realistica e competitiva. Ciò comporta l'adeguamento alle esigenze di un mondo in radicale trasformazione, poiché non è sufficiente riposare sugli allori di privilegi consolidati e mai contestati o sulla gloria dei tempi ormai trascorsi. È certamente vero che a perpetuare questo stato di cose contribuisce direttamente e indirettamente lo stato, che corteggia la chiesa quando ne ha bisogno, ma in altre situazioni le si schiera contro. D'altro canto, però, è assai dubbio che l'attenersi a questa politica possa essere a lungo termine vantaggioso per la chiesa, specialmente in vista della crescente competitività del sistema mondiale contemporaneo.

Ricorderemo infine che per analizzare la chiesa ortodossa in un ambiente chiuso ma non così omogeneo come quello greco, è indispensabile tenere presente la grande discrepanza tra teoria e pratica, in altre parole tra la retorica della chiesa e il suo agire pragmatico. Le teorie sono buone e utili, ma le iniziative pratiche e le situazioni effettive variano alquanto, al punto da rivelarsi talvolta diametralmente opposte alle affermazioni teoriche. Per cogliere il significato reale dell'ortodossia non bisogna pertanto limitarsi ad esaminare le dichiarazioni pubbliche dei prelati ortodossi, ma è necessario considerare con pari attenzione anche i fatti storici. In questo modo, sarà possibile comprendere come l'ortodossia sia stata concretamente realizzata e praticata all'interno di determinati parametri socio-storici, al di là delle affermazioni teoriche e astratte. Ciò spiega perché questo saggio, nel quale si è cercato di descrivere la pluralità degli aspetti dell'ortodossia, gettando un nuovo sguardo sulla tanto celebrata omogeneità religiosa del paese, si sia concentrato sulla diversa e multiforme realtà sociale della Grecia d'oggi.

La chiesa ortodossa russa nel XX secolo

Adriano Rocucci

1. *L'eredità del «secolo breve»*

Le solenni celebrazioni del Millennio del battesimo della Rus' tenutesi nel 1988 hanno segnato simbolicamente l'uscita della chiesa ortodossa russa dalla condizione d'oppressione e di marginalizzazione, che ha caratterizzato, in forme diverse ma in una sostanziale continuità, la sua esistenza durante settant'anni di potere sovietico. L'itinerario compiuto dalla chiesa ortodossa russa nel corso del «secolo breve», dal 1917 al 1988, è stato difficile e complesso¹. Essa si è trovata nel vortice di vicende storiche che hanno segnato l'intero secolo. Il patriarca Aleksij II (Ridiger) ha così riassunto, in occasione del Concilio dei vescovi nell'agosto 2000, la storia della Russia e della sua chiesa nel XX secolo:

È stato un secolo drammatico [...] Due guerre mondiali, la guerra civile, la fame e le repressioni, la dissoluzione dello stato unitario, le distruzioni economiche e politiche, i sanguinosi conflitti nazionali: è il giogo tragico della storia del XX secolo. La chiesa russa ha vissuto persecuzioni senza precedenti [...] Molte migliaia di vescovi, preti, monaci, laici hanno reso gloria a Dio con una morte da martiri².

¹ Sulla storia della chiesa russa nel periodo sovietico si vedano N. Struve, *Les Chrétiens en U.R.S.S.*, Paris, 1963; J. Ellis, *The Russian Orthodox Church: a Contemporary History*, London, 1986, trad. it. *La Chiesa ortodossa russa. Una storia contemporanea*, Bologna, 1989; D. V. Pospelovskij, *Russkaja pravoslavnaja cerkov' v XX veke* [La chiesa ortodossa russa nel XX secolo], Moskva, 1995; V. Cypin, *Istorija Russkoj Cerkvi 1917-1997* [Storia della chiesa russa 1917-1997], Moskva, 1997. Sul periodo dal 1917 al 1945 si vedano anche Aa. Vv., *L'autunno della Santa Russia* (Atti del VI Convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa «L'autunno della Santa Russia. Santità e spiritualità in Russia in un tempo di crisi e di persecuzione (1917-45)», Bose, 16-19 settembre 1998), a cura di A. Mainardi, Magnano, 1999 e O. Vasil'eva, *Russia martire. La Chiesa ortodossa dal 1917 al 1941*, Milano, 1999.

² Relazione del patriarca di Mosca e di tutte le Russie Aleksij II al Concilio giubilare dei vescovi della chiesa ortodossa russa, in <http://www.russian-orthodox-church.org.ru:81/s2000r03.htm>.

Il 1917, l'anno delle rivoluzioni, fu un anno cruciale anche per la chiesa ortodossa. Padre Sergej Bulgakov ha scritto che «le conseguenze ecclesiastiche della rivoluzione hanno una portata di cui non si trova l'equivalente nella storia della Russia»³.

Il 1917 con la rivoluzione di febbraio aveva offerto alla chiesa l'opportunità di liberarsi dalla sottomissione allo stato, cui era stata costretta dalle riforme di Pietro il Grande. La convocazione nell'agosto del 1917 del Concilio locale della chiesa ortodossa russa, concessa dal governo provvisorio, dopo il rifiuto dello zar di approvarne la richiesta avanzata fin dal 1905 dalla maggioranza dei vescovi, aveva portato al ristabilimento del patriarcato, dopo più di due secoli.

Nel 1916 la chiesa russa contava 77.727 fra chiese, cappelle e chiese domestiche, 478 monasteri maschili, 547 monasteri femminili, 21.330 monaci, 73.299 monache e 117.915 membri del clero⁴. Su questa chiesa si è abbattuta una persecuzione unica, per il numero delle vittime, per la durata e la qualità dell'oppressione, per il tipo d'aggressione da parte di uno stato, che non voleva solamente ridurne gli spazi, ma voleva eliminarla definitivamente dalla società russa. Ha scritto Andrea Riccardi:

La lotta antireligiosa non era una questione politica contingente, ma una componente permanente di tutta la politica sovietica. È una lotta [...] che non si esaurisce fino agli anni ottanta, pur cambiando nei metodi e alleggerendo la repressione⁵.

Il decreto di separazione della chiesa dallo stato, promulgato dal governo bolscevico agli inizi del 1918, che fra l'altro privava la chiesa di personalità giuridica, segnò l'inizio della politica bolscevica nei confronti della chiesa ortodossa. Gli anni venti e trenta del XX secolo furono i decenni durante i quali la persecuzione fu più violenta. La chiesa, guidata nei primi anni di governo comunista dal patriarca Tichon (Belavin), dopo avere tentato di opporre resistenza alla politica antireligiosa, si trovò dinanzi alla scelta di un compromesso con il nuovo potere per arrivare ad un *modus vivendi* o di un'opposizione radicale ad esso.

³ S. Bulgakov, «L'ancien et le nouveau» in *Le Messager Orthodoxe*, 124, 1994, pagg. 26-7.

⁴ Per le cifre riportate si veda «Rapporto segreto di G. G. Karpov a K. E. Vorosilov del 3 aprile 1946» in *Gosudarstvennyj archiv rossijskoj federacii*, f. 6991, op. 1, d. 80, l. 77. Nella voce clero sono considerati arcipreti, preti, diaconi e *psalomščiki*. Quest'ultima categoria comprende sia coloro che hanno ricevuto un ordine minore – *čtec* (lettore), *pevec* (cantore), *ipodiakon* (suddiacono) – sia tutti coloro che svolgono un servizio non ministeriale in chiesa, assimilabili ai sagrestani.

⁵ A. Riccardi, *Il secolo del martirio*, Milano, 2000, pag. 28.

Poteva la chiesa russa scegliere la via della clandestinità? Essa conosceva al suo interno dolorose divisioni, in seguito a diversi scismi consumatisi anche grazie all'intervento degli organi di sicurezza comunisti, come nel caso dei «rinnovatori», che, vicini al regime, erano sostenitori di riforme radicali nella vita ecclesiale⁶. In questa situazione dapprima il patriarca Tichon nel 1923 e poi, dopo la sua morte, nel 1927 il metropolita di Nižnij Novgorod, Sergij Staro, in qualità di *locum tenens* del trono patriarcale, scelsero di dichiarare la lealtà al potere sovietico. Le loro dichiarazioni non furono condivise da alcuni settori della chiesa. Si trattò di decisioni sofferte, prese da ecclesiastici che non avevano rinunciato ad opporsi al regime e non erano fuggiti davanti alle persecuzioni. Tichon e i suoi successori considerarono il pericolo della divisione della chiesa come la principale minaccia per la sua sopravvivenza. Essi nutrivano la speranza che un riconoscimento della direzione ecclesiastica da parte dello stato avrebbe costituito un rafforzamento del debole centro della chiesa, a garanzia di una sua unità.

È difficile determinare con precisione la cifra esatta delle vittime della persecuzione subita dalla chiesa ortodossa russa. Sono state tuttavia avanzate delle stime attendibili. Pospelovskij calcola che i vescovi russi, appartenenti a varie obbedienze ortodosse, uccisi durante il periodo sovietico sarebbero circa trecento⁷. Secondo la commissione per la riabilitazione istituita dal patriarcato di Mosca, fino al 1941 hanno subito la repressione per motivi di fede 350.000 persone, di cui 150.000 arrestati solo nel 1937 e di questi 80.000 fucilati⁸. Secondo l'Istituto teologico ortodosso San Tichon di Mosca, che ha costituito un gruppo di lavoro sui nuovi martiri della chiesa russa, i cristiani ortodossi uccisi per la fede sarebbero tra i 500.000 e il milione⁹. Le strutture della chie-

⁶ Sullo scisma dei «rinnovatori» si vedano C. Gousseff, «Le schisme rénovateur: un mouvement pro-communiste dans l'Église orthodoxe russe» in *Revue d'Études comparatives Est-Ouest*, 3-4, 1993, pagg. 9-28; D. V. Pospelovskij, «The Renovationist Movement in the Orthodox Church in the Light of Archival Documents» in *Journal of Church and State*, 39, 1997, pagg. 85-105; *Id.*, «Il patriarca Tichon tra rinnovamento della chiesa e scisma dei «Rinnovatori?»» in Aa. Vv., *L'autunno della Santa Russia* cit., pagg. 119-67.

⁷ D. V. Pospelovskij, *Russkaja pravoslavnaja cerkov' v XX veke* cit., pagg. 168-71.

⁸ Cfr. M. V. Škarovskij, *Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' pri Staline i Chruščev* [La chiesa ortodossa russa sotto Stalin e Chruščev], Moskva, 1999, pag. 93.

⁹ Cfr. N. E. Emel'janov, «Ocenka statistiki gonenij na russkiju pravoslavnuju cerkov' v XX veke» [Una valutazione della statistica delle persecuzioni contro la chiesa ortodossa russa nel XX secolo] in *Ežegodnaja Bogoslovskaja Konferencija Pravoslavnogo Svjato-Tichonovskogo Bogoslovskogo Instituta. Materialy 1997 g.* [Conferenza teologica annuale dell'Istituto teologico ortodosso San Tichon. Materiali del 1997], Moskva, 1997, pagg. 166-8; *Id.*, «Una storia dei martiri scritta a computer» in *La nuova Europa*, 3, 1998, pagg. 23-4.

sa furono annientate. I seminari e le accademie teologiche, come anche i monasteri furono chiusi. In tutta l'Unione sovietica nel 1939 restavano aperte alcune centinaia di chiese, con soli quattro vescovi in libertà.

La seconda guerra mondiale costituì in questo tormentato itinerario della chiesa ortodossa russa nel XX secolo un punto di svolta fondamentale. Il conflitto rappresentò per la chiesa dei «nemici del popolo» la grande occasione per rientrare nel cuore della nazione. Di fronte all'invasione del nemico e alle grandi sofferenze da essa provocate, in una qualche misura si ricostituì un'unità nazionale russa e un senso di continuità con la storia della santa Rus'¹⁰. L'incontro del 4 settembre 1943 al Cremlino fra Stalin e i metropoliti Sergij, Aleksij di Leningrado e Nikolaj di Kiev, in conformità ad una rivalutazione del fattore nazionale russo, segnò la sigla di un concordato non scritto fra la chiesa e lo stato sovietico. Lo stato concedeva alla chiesa di convocare il Concilio per eleggere il patriarca e di riacquistare uno spazio, sia pur limitato, di attività. Da parte sua la chiesa assicurava lealtà allo stato e collaborazione, in particolare a sostegno degli interessi della politica estera sovietica e della propaganda all'estero.

Lo stato sovietico tuttavia non cessava di esercitare un controllo sulla chiesa. Anzi il nuovo organismo statale istituito da Stalin nel 1943, il Consiglio per gli affari della chiesa ortodossa russa, lo esercitava con rigore e i servizi continuavano il loro lavoro. Una tale situazione era inevitabile all'interno dello stato sovietico e tale rimase fino agli ultimi anni di esistenza dell'Urss. Nel periodo di Chruščëv, anzi, si verificò una recrudescenza della campagna antireligiosa. La «persecuzione fredda», praticata con sistemi e metodi amministrativi applicati con pedante zelo burocratico, dal 1958 al 1964, provocò un sensibile restringimento degli spazi della chiesa.

La chiesa operava in un sistema obbligato di relazioni con uno stato «persecutore» o «controllore», ma in ogni caso avverso al fattore religioso. L'accettazione di una tale condizione è sembrata espressione di un atteggiamento di collaborazionismo. La questione, però, non sempre era se collaborare o no con le strutture di potere, ma, più spesso, se e come, all'interno delle regole del sistema, utilizzare gli inevitabili legami con le istituzioni per cercare gli spazi di libertà ed il bene della chiesa. In alcuni settori dell'ortodossia russa, tuttavia, dagli anni 1960 iniziò

¹⁰ Si vedano le osservazioni di S. Averincev, «Noi e la gerarchia, ieri e oggi» in *La Nuova Europa*, 1, 1993, pag. 28. L'intero saggio, pagg. 19-34 è un contributo importante alla riflessione sull'esperienza sovietica della chiesa russa.

ad apparire un movimento di dissenso ecclesiale nei confronti del patriarcato, accusato di accettare un sistema di relazioni con lo stato contrario agli interessi autentici della chiesa.

Al termine di quest'itinerario difficile la chiesa ortodossa russa è arrivata fortemente provata, ma non annientata. Nel 1988 al momento della convocazione del Concilio locale (6-9 giugno 1988) la chiesa ortodossa russa contava 6.893 parrocchie, 74 vescovi, 6.674 preti, 723 diaconi, 21 monasteri, 1190 monaci e monache, 3 seminari e 2 accademie teologiche con 1.999 studenti¹¹.

L'eredità del periodo sovietico è in primo luogo quella del martirio. La riflessione su di esso si va approfondendo attraverso il lavoro di raccolta della memoria che numerose istituzioni ecclesiali e scientifiche stanno compiendo e le canonizzazioni di una serie di nuovi martiri, di cui l'ultima – 860 nuovi martiri canonizzati – è avvenuta durante il Concilio giubilare dei vescovi della chiesa ortodossa russa, svoltosi a Mosca dal 13 al 16 agosto 2000, che ha istituito la festa di tutti i nuovi martiri e confessori russi del XX secolo¹². Il monastero delle Isole Solovki nel Mar Bianco, trasformato in campo di concentramento, o il poligono di Butovo alla periferia di Mosca, utilizzato come luogo d'esecuzione di alcune decine di migliaia di vittime del terrore negli anni 1937-1939, appartengono al patrimonio della storia dell'ortodossia russa, come luoghi emblematici della persecuzione e del martirio subiti dalla chiesa ortodossa nel Novecento.

L'eredità del XX secolo è quella di una storia difficile e complessa. Il vescovo Innokentij (Vasil'ev), allora di Čita e Zabajkal'sk, oggi di Korsun, in un suo intervento dell'aprile 1999, ha posto l'accento sulla necessità di una presa di coscienza del passato che permetta il superamento della frattura introdotta dalla rivoluzione del 1917 e la ricostituzione della continuità storica della Russia. Il compito etico-spirituale del tempo presente, a suo parere, è quello di un pentimento collettivo e

¹¹ I dati sono riportati in «Žizn' i dejatel'nost' Russkoj pravoslavnoj cerkvi (1971-1988). Doklad mitropolita Rostovskogo i Novočerkasskogo Vladimira, Patriaršego Ekzarcha Zapadnoj Evropy, upravljajuščego delami Moskovskoj Patriarchii» [La vita e l'attività della chiesa ortodossa russa (1971-1988). Relazione del metropolita di Rostov e Novočerkassk Vladimir, esarca patriarcale dell'Europa occidentale, cancelliere del patriarcato di Mosca] in *Tysjačelietie krešenija Rusi, Pomestnyj sobor Russkoj pravoslavnoj cerkvi, Troice-Sergieva Lavra, 6-9 junja 1988 goda. Materialy* [Il Millennio del battesimo della Rus', Concilio locale della chiesa ortodossa russa, Lavra della Trinità di San Sergio, 6-9 giugno 1988. Materiali], Moskva, 1990, pag. 231.

¹² Cfr. la relazione del metropolita Krutičkij e Kolomenskij, Juvenalij (Pojarokov) al Concilio giubilare dei vescovi della chiesa ortodossa russa, <http://www.russian-orthodox-church.org.ru:81/s2000r05.htm>.

di un giudizio sul passato, che tenga conto non solo delle persecuzioni subite dalla chiesa ma anche delle responsabilità per la diffusione nella società russa pre-rivoluzionaria d'indifferenza e odio nei confronti della fede e della chiesa¹³. Il dramma della storia della chiesa russa nel XX secolo, infatti, come ha rilevato Sergej Averincev, è stato anche l'apostasia, spesso attiva, di milioni di russi negli anni venti e trenta¹⁴.

Milioni di persone, dai membri della famiglia reale ai semplici contadini, dai venerabili vescovi ai poveri monaci sono morte da martiri – ha detto il patriarca Aleksij II nel 1992. Agli altri è capitata in sorte la distruzione spirituale, l'assenza di libertà, l'amarezza del compromesso morale e la più penosa delle sofferenze, la sofferenza dell'anima che, in piena coscienza, è precipitata negli abissi del male. Non sono certo forze occulte le responsabili delle nostre sventure. L'errore pesa su molte generazioni dei nostri padri e su noi stessi [...] con tutto il nostro cuore preghiamo: Signore Iddio, dacci la forza di rinnovarci e purificarci¹⁵.

2. *Il «secondo battesimo della Rus'»: rinascita e sfide della vita ecclesiale*

Il 1° ottobre 1990 fu approvata una nuova legge sovietica sulla libertà di coscienza, che restituì alle strutture ecclesiali la personalità giuridica e garantì alla chiesa la possibilità di partecipare pienamente alla vita sociale del paese. Poco più di un mese dopo, il Soviet supremo della Repubblica socialista federativa sovietica russa approvò una normativa sulle confessioni religiose, ispirata a principi analoghi, che dopo il crollo dell'Urss è restata in vigore nella Federazione russa fino all'approvazione della legge del 1997.

Nel nuovo quadro dei paesi post-sovietici e delle società post-totalitarie l'attività del patriarca Aleksij II, eletto dal Concilio locale della chiesa ortodossa russa il 7 giugno 1990, si è concentrata sulla rinascita della vita ecclesiale. Le frequenti visite alle eparchie sono state il segno

¹³ Cfr. Innokentij, vescovo di Čita e di Zabajkal'sk, «Preemstvo s istoričeskoj Rossiej – duchovno-nravstvennaja zadača našego vremeni» [La continuità con la Russia storica – Il compito etico-spirituale del nostro tempo] in *Kontinent*, 2, 1999, pagg. 325-9.

¹⁴ S. Averincev, «Noi e la gerarchia, ieri e oggi» cit., pag. 24. Si vedano anche le osservazioni di Vladimir Keidan, «La Chiesa ortodossa russa nell'epoca delle modernizzazioni» in R. Bettini (a cura di), *Istituzioni e società in Russia tra mutamento e conservazione*, Milano, 1996, pagg. 155-9.

¹⁵ Il brano è riportato in *Gli ortodossi russi*, a cura di A. Nivière, Schio - Città del Vaticano, 1996, pag. 119.

del suo interessamento a questa rinascita, ed hanno favorito una crescita d'autorevolezza della chiesa nella società. L'intensa attività di restauro delle chiese che sono state restituite dallo stato e di costruzione di nuove ha caratterizzato la vita ecclesiale negli anni 1990, e continua a costituire uno degli impegni più rilevanti della chiesa russa. Nelle città, soprattutto nelle loro parti storiche, gli edifici ecclesiastici sono tornati ad essere una parte importante del panorama urbano. L'impegno edilizio ha risposto alle necessità concrete di una chiesa rimasta senza i suoi spazi, ma ha anche svolto una funzione pastorale importante. In un territorio privato per decenni di segni e simboli religiosi, una chiesa ricostruita o costruita per la prima volta, oppure un edificio ecclesiastico restituito alla sua funzione originaria esercitano sulla popolazione un forte potere attrattivo di richiamo alla vita spirituale ed ecclesiale. La ricostituzione di una rete di chiese ha, quindi, assunto una valenza missionaria: l'uomo russo, infatti, è attratto da una chiesa dove può recarsi ad accendere una candela davanti all'icona o a partecipare alla liturgia.

La prima liturgia celebrata il 14 ottobre 1990 nella chiesa di San Basilio sulla piazza Rossa a Mosca, seguita da una processione solenne, con la partecipazione del patriarca, attorno all'edificio, e la benedizione, il 4 novembre dello stesso anno, della prima pietra della chiesa della Madre di Dio di Kazan', ricostruita sulla stessa piazza, dopo che era stata distrutta nel 1936, sono state il segno della riconsacrazione da parte della chiesa di uno dei luoghi di maggior valore simbolico della Russia. La distruzione con la dinamite della cattedrale del Cristo Salvatore, costruita in memoria della vittoria russa sulle truppe di Napoleone a Borodino nel 1812, fu uno degli atti della lotta antireligiosa nel periodo staliniano che più ebbe una valenza simbolica. La ricostruzione della chiesa sulle rive della Moscova a poca distanza dal Cremlino, ha rappresentato il recupero da parte della chiesa del proprio posto nel panorama urbano di Mosca e simbolicamente di un ruolo importante nella società russa.

Il Concilio locale del 1988 aveva adottato un nuovo statuto della chiesa ortodossa, che recepiva le decisioni del Concilio del 1917-18 e restituiva la direzione della parrocchia al parroco modificando la situazione creatasi con il Concilio del 1961, quando su pressione degli organi del potere sovietico fu stabilito uno statuto della parrocchia, secondo il quale il parroco era, di fatto, un impiegato alle dipendenze del consiglio parrocchiale, composto da soli laici e il cui presidente in genere era nominato su indicazione del Consiglio per gli affari religiosi. Con l'approvazione della legge sulla libertà di coscienza nel 1990 le comunità parrocchiali hanno acquistato il diritto alla personalità giuri-

dica¹⁶. A partire dal 1988 il numero delle comunità parrocchiali è costantemente cresciuto. La vita parrocchiale si è arricchita di nuove attività, dopo la forzata concentrazione sulla vita liturgica nel periodo sovietico. La catechesi, con l'apertura di scuole domenicali, e attività di tipo sociale, culturale, editoriale hanno caratterizzato la rinascita delle parrocchie. Contemporaneamente si è sviluppata la presenza della chiesa negli ospedali, nelle carceri, negli istituti assistenziali. Dopo le celebrazioni del millennio si sono iniziate a diffondere numerose fraternità ortodosse. Queste raccolgono per lo più laici, ma non solo, attorno ad una o più parrocchie per svolgere, oltre ad un comune itinerario di vita spirituale, attività particolari di tipo catechetico, missionario, sociale, editoriale, culturale, di formazione ed istruzione religiosa¹⁷.

La riapertura dei monasteri, che da sempre hanno costituito l'ossatura dell'ortodossia russa, è un aspetto rilevante della rinascita della chiesa. A partire dal 1988 il numero dei monasteri aperti ha ripreso costantemente ad aumentare e santuari importanti e centri spirituali tradizionali della chiesa russa sono stati restituiti alla vita monastica, come il grande monastero della Lavra delle grotte di Kiev, il monastero dell'isola di Valaam sul lago Ladoga o quello di Optina Pustyn', culla della rinascita monastica del XIX secolo e centro della diffusione dello *starčestvo*. È una ripresa, quella del monachesimo, non senza problemi, come ha dichiarato anche il patriarca nella sua relazione al Concilio dei vescovi del 1997:

Non tutti i nostri monasteri sono pienamente pronti a una missione attiva ed operosa. I motivi principali sono nella frattura della continuità della formazione e educazione religiose, nella spaventosa crisi di quadri, che è rimasta dai tempi della lotta antireligiosa. Coloro che oggi entrano in monastero spesso hanno idee molto approssimative e a volte anche distorte sulla vita monastica. [...] Purtroppo nei monasteri ci sono pochi padri spirituali, capaci di condurre premurosamente i propri figli spirituali alla salvezza, di contribuire alla loro vita spirituale¹⁸.

¹⁶ Cfr. A. V. Žuravskij, «Prichod v russkoj pravoslavnoj cerkvi. XXv.» [La parrocchia nella chiesa ortodossa russa. Il XX secolo] in Aleksij II, patriarca di Mosca e di tutte le Russie (a cura di), *Pravoslavnaja Enciklopedija: Russkaja pravoslavnaja cerkov'* [Enciclopedia ortodossa: La chiesa ortodossa russa], Moskva, 2000, pag. 290.

¹⁷ Cfr. K. Rousselet, «Le mouvement des fraternités orthodoxes en Russie» in *Revue d'Etudes Comparatives Est-Ouest*, 3-4, 1993, pagg. 121-38.

¹⁸ V. Cypin, *Istorija Russkoj Cerkvi 1917-1997* cit., pag. 541.

All'inizio del XXI secolo la chiesa ortodossa russa conta 130 eparchie, 153 vescovi, 545 monasteri e 19.417 parrocchie¹⁹. Il patriarca ha più volte definito questa rinascita della vita ecclesiale un «secondo battesimo della Rus'»:

la mia generazione di preti si è preparata tutta la vita all'attuale rinascita – al secondo battesimo della Rus' [...] Non è forse un miracolo che nel paese, dove per settant'anni è stato diffuso un totale ateismo, oggi siano rinate centinaia di monasteri e migliaia di chiese, i bambini e gli adulti con gioia studino la legge di Dio, ci siano scuole della chiesa, ospedali, case famiglia, si pubblicino molti libri teologici, giornali e riviste ortodosse²⁰?

La comprensibile soddisfazione per la rinascita della vita ecclesiale, in un paese dove si è mirato all'annientamento totale della chiesa, si accompagna alla consapevolezza delle sfide che la chiesa deve affrontare. Si tratta di riannodare i fili di una continuità storica con la tradizione millenaria della chiesa ortodossa russa, che il periodo sovietico ha cercato di interrompere definitivamente²¹. Il patriarca non ha mancato di rilevare che è necessario un impegno teso a dare spessore a una rinascita che rischia di rimanere superficiale:

Io spero che la rinascita non solo continui, ma anche acquisti un carattere più profondo. [...] adesso occorre prestare più attenzione alla formazione dei nostri fedeli, al lavoro missionario fra coloro che si sentono ortodossi per le radici storiche e culturali, ma che per l'una o l'altra ragione sono ancora lontani da un'autentica vita ecclesiale²².

D'altro canto il patriarca ha segnalato la mancanza nella chiesa di persone, soprattutto pastori, con un'adeguata formazione culturale, sia teologica sia di tipo secolare, e con una sufficiente «cultura della relazione», che permetta di rispondere alle domande della gente. La questione

¹⁹ I dati sono stati forniti dal patriarca nella sua relazione al Concilio dei vescovi, cfr. <http://www.russian-orthodox-church.org.ru:81/s2000r03.htm>.

²⁰ La citazione è tratta dall'intervista al patriarca, «Ja verju v naš narod» [Io credo nel nostro popolo] in *Komsomol'skaja pravda*, 17 febbraio 1999.

²¹ Cfr. le osservazioni contenute in Aleksij II, patriarca di Mosca e di tutte le Russie, «Trudnyj put' dramatičeskogo veka. Vosem'desjat let nazad v Russkoj pravoslavnoj cerkvi bylo vosstanovleno patriaršestvo» [Il difficile cammino di un secolo drammatico. Ottanta anni fa nella chiesa russa ortodossa fu ricostituito il patriarcato] in *NG-Religii*, 11 novembre 1997.

²² La citazione è tratta dall'intervista al patriarca, «Obnovljat' žizn', siloju dobra i pravdy» [Rinnovare la vita con la forza del bene e della verità] in *Trud*, 17 febbraio 1999.

della formazione teologica occupa un posto centrale fra le sfide che la chiesa russa si trova a dovere affrontare, per acquisire un nuovo profilo all'interno di una società che ha conosciuto un repentino processo di secolarizzazione²³. Come ha osservato il vescovo Ilarion (Alfeev), allora teologo e responsabile del patriarcato per le relazioni intercristiane, la formazione teologica in Russia ha bisogno di una «radicale riforma». Il livello qualitativo dei seminari e delle accademie teologiche è, a suo parere, largamente insufficiente²⁴. La necessità di preti per far fronte all'aumento di chiese officiate ha comportato che, nel corso degli anni 1990, una parte rilevante dei candidati all'ordinazione non avesse un'adeguata formazione teologica. Significativo è l'esempio dell'Ucraina, dove, secondo i dati riferiti dal presidente del comitato statale per gli affari religiosi, la percentuale dei preti della chiesa ucraina ortodossa-patriarcato di Mosca provvisti di istruzione teologica media e superiore è scesa dal 71,1 per cento del 1990 al 50,8 per cento del 1998²⁵. La preparazione di nuovi teologi e professori degli istituti di istruzione ecclesiastica costituisce un altro compito importante per una chiesa che ha visto aumentare il numero degli istituti teologici dai 3 del 1988 ai 62 del 2000²⁶.

Nella chiesa russa è cresciuta in questi anni la consapevolezza della necessità di un impegno di tipo missionario all'interno delle società tradizionalmente ortodosse, in cui essa è radicata. In un discorso pronunciato nel 1996 il patriarca ha dichiarato: «La rinascita del servizio missionario della chiesa ortodossa russa [...] è assieme alle questioni della formazione teologica e religiosa uno dei temi chiave nell'attuale non facile periodo di rinascita della vita ecclesiale in Russia²⁷».

Nell'assemblea eparchiale della città di Mosca, nel dicembre del 1995, il patriarca era stato più esplicito nel richiamare la chiesa ad un impegno di evangelizzazione di fronte alla diffusione delle sette:

²³ Si vedano le pagine dedicate a questo problema nella relazione del patriarca al Concilio dei vescovi nell'agosto 2000, <http://www.russian-orthodox-church.org.ru:81/s2000r03.htm>.

²⁴ Cfr. Ilarion (Alfeev), «Problemy i zadači russkoj pravoslavnoj duchovnoj školy» [Problemi e compiti della scuola teologica russo ortodossa] in *Id.*, *Pravoslavnoe bogoslovie na ru-beže stoletij. Stati, doklady* [La teologia ortodossa a cavallo del secolo. Articoli, relazioni], Moskva, 1999, pagg. 9-65.

²⁵ Cfr. N. Mitrokhin, «Nekotorie aspekty religioznoj situacii na Ukraine» [Alcuni aspetti della situazione religiosa in Ucraina] in *Russkaja Mysl'*, 1-7 luglio 1999, pag. 21.

²⁶ Per i dati riportati si veda la relazione del vescovo di Vereja, Evgenij (Rešetnikov), presidente del comitato per l'istruzione presso il Santo Sinodo, al Concilio giubilare dei vescovi, <http://www.russian-orthodox-church.org.ru:81/s2000r25.htm>.

²⁷ «O missii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi v sovremennom mire» [Sulla missione della chiesa ortodossa russa nel mondo contemporaneo] in *Žurnal Moskovskoj Patriarchii*, 8, 1996, pag. 15.

Noi ortodossi dobbiamo vergognarci in modo particolare che i nostri potenziali parrocchiani vadano nelle sette. [...] è anche una nostra colpa [...] Ognuno di noi deve essere missionario [...] Ogni ministro del culto e ogni cristiano ortodosso devono essere missionari. Un'altra strada non c'è²⁸.

L'intensa mobilità della popolazione in periodo sovietico ha modificato il paesaggio religioso del paese. La Russia è storicamente un paese multireligioso, ma, se in passato era possibile individuare delle regioni dell'impero russo in cui le minoranze religiose vivevano in modo più o meno compatto, oggi, in seguito alle migrazioni interne ed alle deportazioni, la coabitazione nelle stesse città o regioni di persone appartenenti all'una o all'altra confessione religiosa è diventato un tratto caratteristico della realtà russa. È questo un dato di novità che deve essere attentamente preso in considerazione e che motiva in parte il senso di aggressione che la chiesa russa, disabituata ad un tale paesaggio religioso, ha avvertito in questi anni²⁹. La riflessione sull'attività missionaria della chiesa russa avviene pertanto in un tale contesto di confronto con l'azione di propagazione della fede compiuta dalle altre chiese cristiane negli stessi territori e soprattutto con la diffusione di sette e nuovi movimenti religiosi, sia indigeni sia provenienti da altri paesi³⁰.

Nel 1995 è stata adottata dal Santo Sinodo la nuova concezione per la rinascita della missione della chiesa ed è stato istituito un dipartimento missionario del patriarcato al fine di promuovere e coordinare le attività in questo campo³¹. Il presidente di questo dipartimento, il vescovo di Belgorod e Staryj Oskol, Ioann (Popov), in un'intervista ha dichiarato:

La missione di oggi è la predicazione fra persone che vivono in grandi città, che si sono estraniare dalla chiesa ortodossa nel periodo del regime totalitario. E se è detto nelle Sacre Scritture che il vangelo deve essere predicato «fino ai confini della terra», oggi i confini della terra sono sia la

²⁸ «Ežegodnoe Eparchial'noe sobranie goroda Moskvy» [L'annuale assemblea eparchiale della città di Mosca] in *Žurnal Moskovskoj Patriarchii*, 2, 1996, pag. 6.

²⁹ Cfr. A. Ščipkov, *Vo čto verit Rossija* [In che cosa crede la Russia], Sankt Peterburg, 1998, pagg. 7-14.

³⁰ Cfr. padre Širokov, «Missionerstvo kak vyzov vremeni» [La missionarietà come sfida del tempo] in *NG-Religii*, 12 luglio 2000.

³¹ Al Concilio dei vescovi del dicembre 1994 il patriarca aveva dedicato parte della sua relazione alla missione della chiesa russa nel mondo contemporaneo, invitando ad un esame delle possibilità di rinascita dell'impegno missionario della chiesa, cfr. *Archievskij sobor Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi*. 29 nojabrja – 2 dekabrja 1994 goda, Moskva. Dokumenty. Doklady [Il Concilio dei vescovi della chiesa ortodossa russa. 29 novembre - 2 dicembre 1994, Mosca. Documenti. Relazioni], Moskva, 1995, pagg. 80-4.

grande città, che il piccolo villaggio, in genere tutto ciò che si trova, come dire, fuori del recinto ecclesiale, fuori dei fondamenti cristiani dell'etica e della morale. Oggi, come mai, è necessaria la rinascita della missione ortodossa nel territorio canonico della chiesa ortodossa russa³².

Il compito non è facile. Si tratta, infatti, di riproporre l'ortodossia ad un uomo russo, che conosce, pur nella continuità della sua tradizione culturale ed antropologica, una situazione di vita del tutto nuova. Quali sono i modelli, cui ispirarsi per una missione nella Russia contemporanea? Una grande funzione, anche di tipo missionario o comunque pastorale, è stata storicamente svolta dal monachesimo. Le figure degli *starcy*, soprattutto nel XIX secolo e nei primi due decenni del XX, sono state un riferimento importante per contadini ed intellettuali. Ma come ripensare questo ruolo del monachesimo in una società diversa da quella pre-rivoluzionaria? Quel mondo rurale, che costituiva il tessuto sociale fondamentale della Russia e l'orizzonte primario della vita della chiesa russa, è in gran parte venuto meno. L'urbanizzazione massiccia del periodo sovietico ha modificato profondamente la società russa, ed anche le stesse campagne hanno subito trasformazioni radicali, che le hanno rese molto diverse dalla realtà della Russia zarista. Ha scritto un acuto osservatore del mondo russo, Aleksej Salmin, agli inizi degli anni 1990, che per la chiesa è necessario:

far fronte ad una società totalmente diversa da quella che esisteva in Russia prima della rivoluzione, integrarsi in un'altra città. [...] Essa deve ugualmente operare un ritorno alla campagna, che è oggi un universo desertificato³³.

In diversi settori della chiesa russa si sta vivendo il travaglio di una ricerca dei modi con cui avvicinare l'uomo contemporaneo, soprattutto nella realtà urbana. La questione del linguaggio con cui la chiesa si rivolge ai russi di oggi, come ha osservato il diacono Andrej Kuraev, professore dell'Istituto teologico san Tichon di Mosca ed uno dei pubblici-

³² «Vozroždenie pravoslavnoj missii. Beseda s Predsedatelem Missionerskogo Otdela Moskovskogo Patriarchata episkopom Belgorodskim i Staroskol'skim Ioannom» [La rinascita della missione ortodossa. Conversazione con il presidente del dipartimento missionario del patriarcato di Mosca, il vescovo di Belgorod e di Starj Oskol Ioann] in *Radonež*, 13-14, 1996, pag. 6.

³³ A. Salmine, «L'Église orthodoxe russe et les institutions politiques soviétiques» in *Hérodote*, 56, 1990, pag. 121.

sti ortodossi più noti, è in questo senso una delle questioni su cui l'ortodossia russa è chiamata a interrogarsi³⁴.

3. Chiesa ortodossa, identità nazionale e stato russo

Durante la celebrazione solenne del giubileo del 2000, tenutasi a Mosca il 18 agosto, il patriarca ha sottolineato il ritrovato ruolo della chiesa nella società russa:

Abbandonato il ghetto sociale e divenuta di nuovo nella società una potente forza spirituale, costruttiva ed unificatrice, l'ortodossia russa riprende nella vita del popolo il posto, che nel corso di un millennio di storia patria le è appartenuto di diritto. L'ortodossia è stata una forza determinante nella costituzione degli ordinamenti statali, nella formazione della cultura nazionale e del carattere spirituale del popolo. E ci è gradito constatare che la chiesa ortodossa russa anche oggi è una componente importante della costruzione statale contemporanea³⁵.

Le celebrazioni del Millennio del battesimo della Rus' avevano costituito, sul finire del periodo sovietico, un'affermazione solenne dell'indissolubilità del legame fra l'identità della Russia e la storia della sua chiesa. La cerimonia di giuramento del presidente della Repubblica socialista federativa sovietica russa, B. El'cin, eletto a suffragio universale, nel giugno 1991, costituì la rappresentazione simbolica di una nuova valorizzazione del legame fra lo stato russo e la sua chiesa sulla base di un rinnovato senso di identità nazionale. A fianco del presidente sedeva il patriarca Aleksij, chiamato a benedire il neo-eletto. Il nuovo protagonismo della chiesa ortodossa nella vita pubblica della Russia post-sovietica si è sviluppato nel segno di un recuperato ruolo di custode dell'identità russa e di garante della legittimità del potere.

Nel corso degli anni 1990, soprattutto da Occidente, si è guardato a questo aspetto della vita della chiesa russa con una qualche diffidenza. Le semplificate etichette di «nazionalismo» e di «cesaropapismo» sono state attribuite, forse con eccessiva facilità, al patriarcato di Mosca. Se si possono capire alcune ragioni che danno luogo a tali giudizi, a mio

³⁴ Cfr. N. Balašov, «La teologia ortodossa alle soglie del terzo millennio» in *La nuova Europa*, 3, 2000, pag. 87.

³⁵ Il testo è riportato nel sito internet ufficiale della chiesa ortodossa russa, <http://www.russian-orthodox-church.org.ru:81/nr008181.htm>.

parere è necessaria, però, una comprensione più articolata del fenomeno, evitando una semplicistica applicazione alla realtà russa di categorie e acquisizioni storiche e concettuali che sono proprie dello sviluppo storico del mondo e delle chiese occidentali. Una loro adozione come metro di giudizio della realtà russa, infatti, comporta una sostanziale incomprensione di essa, nonché una sua errata interpretazione.

La tradizione bizantina colloca i rapporti fra lo stato e la chiesa nel quadro ideale della *sinfonia* fra i due poteri, civile e religioso³⁶. Tale concezione si è sviluppata nel solco di una stretta unione fra le due istituzioni, che, sebbene abbia conosciuto i suoi momenti di crisi, ha costituito il costante riferimento ideale e pratico sia per la politica ecclesiastica dei governi dei paesi di tradizione ortodossa che per la vita delle chiese. Questo stretto rapporto con lo stato si è accompagnato all'identificazione della chiesa con il destino nazionale di quei popoli, dei quali l'ortodossia costituisce uno dei primari fattori di identità. Il rapporto con lo stato e con la nazione rappresenta un elemento costitutivo della coscienza ecclesiale ortodossa. Ha osservato lo storico della chiesa russa, Anton Kartašev, che nel modello bizantino «lo stato e la chiesa sono un *unico organismo* in cui i sudditi vivono governati materialmente e moralmente da due poteri in accordo: dalla monarchia e dal clero³⁷».

Sono significative le parole del patriarca di Costantinopoli, Antonio IV, come risposta al principe Vasilij di Mosca, che nel 1397 aveva chiesto il permesso per i russi di omettere la commemorazione liturgica dell'imperatore: «Non è possibile per i cristiani avere la chiesa e non avere l'impero; perché chiesa e impero formano una grande unità e comunità; e non è possibile per essi essere separati l'uno dall'altro³⁸».

Un tale percorso storico si differenzia notevolmente da quello delle chiese d'Occidente ed in particolare della chiesa cattolica, che sulla base della concezione delle due città di sant'Agostino ha sviluppato attorno al papato un'articolata concezione della *libertas ecclesiae*, fondamento di una maggiore accentuazione rispetto al mondo bizantino dell'indipendenza della chiesa dallo stato. Non si tratta di esprimere un giudizio su quale delle forme storiche e delle concezioni teoriche dei rappor-

³⁶ Si vedano fra le tante opere che trattano di questo tema le osservazioni di J. Meyendorff, *Byzantine Theology*, New York, 1974, trad. it. *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Casale Monferrato, 1984, pagg. 256-62.

³⁷ A. Kartašev, «Sud'by "Svjatoj Rusi"» [L'avvenire della "Santa Rus'"] in *Trudy Pravoslavnogo Bogoslovskogo Instituta v Pariže*, 1, 1928; ora in *Id., Cerkov', Istorija, Rossija* [Chiesa, Storia, Russia], Moskva, 1996, pag. 139.

³⁸ Il testo è riportato in J. Meyendorff, *La teologia bizantina* cit., pag. 259.

ti fra stato e chiesa sia più giusta, quanto di comprendere attraverso quale itinerario storico le chiese ortodosse sono giunte ad articolare il proprio rapporto con lo stato nel mondo contemporaneo.

In Russia l'eredità bizantina si è radicata nell'esperienza di uno stato imperiale, centralizzato e dall'enorme estensione geografica, nel cui contesto l'unione fra stato russo e chiesa ortodossa ha costituito un elemento di primaria importanza³⁹. Fino al 1917 la chiesa russa ha vissuto nella cornice di uno stato che si considerava, ed in alcuni aspetti era, l'erede dell'impero bizantino e della sua tradizione. Con la Russia zarista aveva termine un modello di stato ortodosso di eredità costantiniana che si ispirava quanto meno formalmente alla dottrina bizantina della *sinfonia* tra stato e chiesa, pur nella versione deformata «protestante» di sottomissione della chiesa allo stato del sistema sinodale introdotto da Pietro I. Quando lo zar ortodosso abdicò e il potere autocratico cessò di esistere, la chiesa restò priva del suo capo e delle sue infrastrutture. Essa si ritrovò anche orfana di quel sistema concettuale entro il quale si era fino allora pensata e che si fondava sulla sacralizzazione del monarca ortodosso, che la chiesa ungeva con il santo crisma al momento dell'incoronazione. La monarchia russa era l'erede della missione imperiale bizantina: la difesa della «vera fede», dell'ortodossia. Nell'idea di stato ortodosso non esiste contrapposizione o separazione fra la chiesa e lo stato, rappresentato dal monarca ortodosso, ma un'unità più o meno armonica. Nella coscienza della chiesa ortodossa è radicato questo archetipo, la cui realizzazione, pur in regimi di separazione fra chiesa e stato, resta fra gli ideali dell'ortodossia.

La figura del monarca ortodosso esemplifica tale concezione. Sergeij Bulgakov dopo avere risposto negativamente alla questione se il legame fra monarchia ed ortodossia debba essere considerato di tipo dogmatico, dà, in uno dei suoi scritti, un'interpretazione religiosa del potere politico:

In verità, la possibilità di uno zar secondo l'immagine di Cristo è propria della chiesa. Non si tratta di un'idea politica legata a una o all'altra forma di organizzazione del potere, ma di un'idea puramente religiosa. Questa idea può trovare la sua realizzazione in presenza della estrema democrazia, può essere realizzata non in un autocrate politico, ma in un rappresentante eletto del potere, in un presidente. È in generale l'idea della consacra-

³⁹ Cfr. le osservazioni di A. Salmine, «L'Église orthodoxe russe et les institutions politiques soviétiques» in *Hérodote* cit., pag. 126.

zione del potere nella persona del suo massimo rappresentante, l'ideale del re santo, indicato nell'Antico Testamento, nei salmi e nei libri dei profeti⁴⁰.

In alcuni suoi appunti, scritti nel marzo 1923, padre Bulgakov offre una lettura del suo rapporto con lo zar nei termini di un «amore mistico», con cui egli ha assistito all'agonia del potere imperiale ed al suo fallimento nella rivoluzione, convinto che «il fallimento dell'impero era il fallimento della Russia, e la rovina della monarchia era anche la rovina della Russia»⁴¹. Bulgakov maturò un tale atteggiamento nei confronti della monarchia a partire da una posizione di «nemico irriducibile» di essa. La sua fu «una conquista interiore» la cui forza gli venne offerta dall'ortodossia, che permise l'acquisizione dell'«idea della sacralità del potere monarchico», «*in nuce* la natura suprema del potere, non in nome proprio ma in nome di Dio»⁴². La posizione di Bulgakov è espressione emblematica di un sentire diffuso nell'ortodossia russa. Il rapporto con il potere monarchico, infatti, pur nel riconoscimento della legittimità di altre forme statali, ha per molti ortodossi russi una dimensione religiosa e un contenuto mistico. Nei principi della dottrina sociale della chiesa ortodossa russa, recentemente approvati dal Concilio dei vescovi, si sostiene che ci sia una correlazione fra la forma istituzionale di governo di un paese e la condizione spirituale e morale del popolo. La chiesa dichiara apertamente di non esprimere preferenze per nessun tipo di costruzione statale. Tuttavia il documento indica due forme di potere che sono giudicate più elevate dal punto di vista religioso, quella teocratica e quella monarchica, in cui l'autorità è comunque di origine divina. Non si richiede la restaurazione del potere monarchico, anche perché il cambiamento della forma istituzionale dello stato non può essere disgiunto da quello di una rinascita spirituale del popolo, altrimenti sarebbe controproducente, precisa il documento: «Tuttavia non si può escludere la possibilità di una tale rinascita spirituale della società, in seguito alla quale una forma di ordinamento statale di più elevato contenuto religioso divenga naturale»⁴³.

Si comprendono forse meglio, alla luce di tali considerazioni, le posizioni monarchiche espresse in questi anni da alcuni settori della chie-

⁴⁰ S. Bulgakov, *Pravoslavie. Očerki učeniija pravoslavnoj cerkvi* [L'ortodossia. Saggi di dottrina della chiesa ortodossa], Moskva, 1991 (Paris, 1964¹), pag. 339.

⁴¹ *Id.*, «Agonia» in *La nuova Europa*, 5, 1997, pag. 27.

⁴² *Ibidem*, pagg. 33-4.

⁴³ Si veda il paragrafo 7 del terzo capitolo dei principi della dottrina sociale in <http://www.russian-orthodox-church.org.ru:81/sd3r.htm>.

sa ortodossa e la simpatia per l'idea della monarchia, maggioritaria nell'opinione pubblica ortodossa⁴⁴. Il Concilio mondiale del popolo russo, un forum di discussione promosso dalla chiesa ortodossa russa, la cui presidenza è stata affidata al patriarca e la vice-presidenza al metropolita di Smolensk e Kaliningrad, Kirill (Gundjaev), e a cui partecipano fra i più autorevoli esponenti politici, intellettuali ed ecclesiastici del paese, in un documento sulla monarchia ha dichiarato:

La monarchia è la forma di potere statale in Russia ottimale, storicamente sperimentata e plurisecolare [...] La monarchia ortodossa in Russia può essere ricostituita solo come potere statale russo fondato sulla rappresentanza popolare. Solo lo *Zemskij Sobor*⁴⁵ con a capo la chiesa ortodossa può, secondo il modo russo, con il consenso comune chiamare al regno un eletto da Dio⁴⁶.

La questione non è tanto quella di progetti di più o meno immediata restaurazione del potere monarchico, quanto quella di un riferimento ideale, dal forte contenuto religioso, in cui il pensiero ortodosso vede la realizzazione della *sinfonia* fra chiesa e stato. Il dibattito sulla canonizzazione dell'ultimo zar, Nicola II, e della famiglia imperiale ha registrato una progressiva crescita del consenso all'interno della chiesa, fino alla recente canonizzazione da parte del Concilio dei vescovi nell'agosto del 2000 dei membri della famiglia imperiale come *strastoterpy*, «coloro che hanno sofferto la passione» imitando Cristo – una forma di

⁴⁴ Cfr. le osservazioni di A. B. Zubov, «La nuova influenza dei valori religiosi sull'intelligenza russa (tendenze attuali)» in I. Levin *et al.* (a cura di), *La nuova Russia. Dibattito culturale e modello di società in costruzione*, Torino, 1999, pagg. 304-12.

⁴⁵ Lo *Zemskij Sobor* era un'istituzione della Russia zarista, che consisteva in un'assemblea dei rappresentanti dei diversi ceti sociali sul tipo degli stati generali.

⁴⁶ Il testo citato è riportato in V. Polosin, «Nacional-patrioty i Russkaja pravoslavnaja cerkov': vsemirnyj russkij narodnyj sobor» [I nazional-patrioti e la chiesa ortodossa russa: il Concilio mondiale popolare russo] in *Dia-Logos. Religija i obščestvo* [Dia-Logos: religione e società], Moskva, 1997, pag. 119. È stato per iniziativa della chiesa ortodossa, ed in particolare di Kirill V. Gundjaev, metropolita di Smolensk e di Kaliningrad e presidente del Dipartimento di Relazioni Ecclesiastiche Esterne del Patriarcato di Mosca, che si sono tenute a Mosca in questi anni diverse sessioni del Concilio mondiale del popolo russo. Le sessioni hanno avuto una notevole risonanza nei media e sono state uno strumento significativo con cui la chiesa ha voluto coinvolgere ampi settori della società russa attorno a battaglie che ha ritenuto importanti. Alla quinta sessione del Concilio, svoltasi nel dicembre 1999 hanno partecipato fra gli altri, il sindaco di Mosca Lužkov, il ministro degli esteri Ivanov, quello degli interni Rušajlo, i leader di diversi partiti politici, fra cui Zjuganov, Zirinovskij, Sojgu di Edinstvo, l'ex premier Černomyrdin, oltre ad accademici e a scrittori. Cfr. il comunicato riportato nel sito internet della chiesa ortodossa russa <http://www.russian-orthodox-church.org.ru:81/nr912071.htm>.

martirio che nella chiesa russa è tradizionalmente attribuita soprattutto a figure di principi⁴⁷.

La chiesa russa si è trovata ad operare, dopo l'esperienza della monarchia ortodossa, non nel quadro di uno stato laico, ma in quello di uno stato antireligioso, quello sovietico, il cui rapporto con la chiesa era speculare a quello dello zarismo. Lo stato laico è una realtà storica e concettuale estranea alla tradizione e all'orizzonte mentale della Russia. La sfida che oggi si trova ad affrontare la chiesa russa è di ripensare il proprio rapporto con il potere secolare, che non è più quello di una monarchia ortodossa né di un regime antireligioso, ma che non è nemmeno quello di uno stato laico, nel senso occidentale di una sua neutralità rispetto alle questioni religiose. Il patriarca Aleksij ha più volte espresso la sua convinzione a favore del regime di separazione fra chiesa e stato. Ciò non significa, però, una rinuncia della chiesa a esercitare un ruolo pubblico. «Essendo separata dallo stato, la chiesa non può esserlo in nessun modo dalla società e dal popolo», ha dichiarato il patriarca⁴⁸.

Tale ruolo si manifesta, in linea con la propria esperienza storica e con la propria tradizione di pensiero, anche in un rapporto privilegiato con lo stato. In questa prospettiva ci si è orientati verso una forma di partenariato, come si è espresso lo stesso Aleksij II: «Io sono convinto che la norma delle relazioni fra chiesa e stato debba essere un attivo partenariato per il bene della società».⁴⁹ D'altro canto, nei principi della dottrina sociale, si è precisato che un rapporto privilegiato non equivale ad una sottomissione della chiesa allo stato. La distinzione delle reciproche sfere di competenza deve essere alla base dei rapporti fra i due enti. La chiesa ha dichiarato, nel documento, la sua lealtà allo stato, ma si è riservata il diritto di chiamare il popolo alla disubbidienza civile in caso che lo stato costringa i fedeli ortodossi all'apostasia e ad azioni che contraddicano la legge divina⁵⁰.

⁴⁷ Si vedano la relazione del metropolita Juvenalij (Pojar'kov) al convegno «Christianstvo na poroge novogo tysjačletja» [Il cristianesimo alle soglie del nuovo millennio], Moskva, 20-22 giugno 2000, copia presso l'autore, e la relazione del metropolita Juvenalij al Concilio giubilare dei vescovi della chiesa ortodossa russa, <http://www.russian-orthodox-church.org.ru:81/s2000r05.htm>.

⁴⁸ Aleksij II, patriarca di Mosca e di tutte le Russie, «Trudnyj put' dramatičeskogo veka. Vosem' desjat let nazad v Russkoj pravoslavnoj cerkvi bylo vosstanovleno patriaršestvo» in *NG-Religii* cit.

⁴⁹ La citazione è tratta dall'intervista del patriarca, «Ja verju v naš narod» [Io credo nel nostro popolo] in *Komsomol'skaja pravda*, 17 febbraio 1999.

⁵⁰ Il capitolo della dottrina sociale su chiesa e stato è in <http://www.russian-orthodox-church.org.ru:81/sd3r.htm>.

Ha osservato padre Bulgakov:

La chiesa, accogliendo la separazione giuridica dalla sfera di Cesare, dallo stato, come una sua liberazione, non rinuncia per niente al compito di esercitare un'influenza su tutta la vita dello stato [...] L'ideale della trasformazione cristiana dell'ordinamento statale per mezzo della vita ecclesiale resta in tutta la sua forza e senza alcuna limitazione anche nell'epoca della separazione della chiesa dallo stato, divenuto «di diritto», perché tale separazione resta solo esteriore, ma non interiore⁵¹.

L'idea che la chiesa debba esercitare un'influenza decisiva sullo stato resta salda nel pensiero ortodosso anche di questo secolo. Il preambolo della legge federale sulla libertà di coscienza e sulle associazioni religiose, sottoscritta dal presidente Boris El'cin il 26 settembre 1997 e motivo di accese polemiche in Russia e all'estero, riconosce «il particolare ruolo dell'ortodossia nella storia della Russia nella formazione e nello sviluppo della sua spiritualità e cultura⁵²».

Nella bozza di legge del 21 agosto si riconosceva anche «il particolare contributo dell'ortodossia nella formazione degli ordinamenti statali»⁵³. L'allora arcivescovo, oggi metropolita, di Solnečnogorsk, Sergij (Fomin), cancelliere del patriarcato di Mosca, in un'intervista rilasciata in quei mesi, affermava:

Noi non costruiamo un nuovo stato che deve essere formato su qualche principio artificiosamente creato, su leggi importate da qualche luogo. Noi siamo uno stato che ha una sua storia [...] L'ortodossia davvero ha avuto un grande significato per la formazione spirituale e il rafforzamento della potenza del nostro stato⁵⁴.

È significativo che durante il dibattito sull'approvazione della legge due autorevoli politologi laici, quali Andranik Migranjan e Aleksandr Cipko, abbiano sentito il bisogno di intervenire con un articolo per difendere il ruolo della chiesa ortodossa nel rafforzamento dell'identità

⁵¹ S. Bulgakov, *Pravoslavie* cit., pag. 343.

⁵² G. Codevilla, *Stato e Chiesa nella Federazione Russa. La nuova normativa nella Russia postcomunista*, Milano, 1998, pag. 60.

⁵³ *Ibidem*, pag. 60, nota 6.

⁵⁴ «“Pravoslavie formirovalo duchovnuju osnovu rossijskogo gosudarstva...” Beseda s upravljajuščim delami Moskovskoj Patriarchii archiepiskopom Solnečnogorskim Sergiem» [«L'ortodossia ha formato il fondamento spirituale dello stato russo...»]. Una conversazione con il cancelliere del patriarcato di Mosca, l'arcivescovo di Solnečnogorsk Sergij] in *Moskovskij cerkovnyi vestnik*, 6, 1997, pagg. 1-2.

nazionale della Federazione russa⁵⁵. Gli autori dell'articolo affermavano chiaramente:

Per milioni di russi, in realtà per la gran parte degli abitanti della Federazione russa, solo attraverso l'iniziazione al culto religioso tradizionale degli avi è possibile nella situazione attuale un'iniziazione alla russità. Oggi la restaurazione, sebbene parziale, della precedente influenza della chiesa ortodossa sul modo di vita offre una possibilità alla formazione di una nuova autocoscienza nazionale russa, alla rinascita dell'identità russa.

L'ortodossia è considerata dai due analisti «il cuore sia della cultura russa, sia dell'ordinamento statale russo, sia dell'autocoscienza russa».

D'altro canto il potere politico, privato del sostegno dell'ideologia e in un quadro di fragilità delle forme democratiche di legittimazione, si è rivolto alla chiesa ortodossa per trovarvi sostegno. La presenza del patriarca alle cerimonie di insediamento di El'cin, nel 1991 e nel 1996, per benedire il presidente eletto o quella alla sorprendente cerimonia del passaggio dei poteri fra El'cin e Putin, in cui Aleksij II era l'unica personalità presente oltre ai due protagonisti, testimoniano simbolicamente questa ricerca del sostegno della chiesa da parte del potere politico. Non si tratta, come forse si potrebbe pensare, abituati ai moduli della vita politica occidentale, di assicurarsi il sostegno di quella parte di elettorato, che la chiesa può orientare – che oltre tutto è piuttosto limitata –, quanto di garantirsi una legittimazione del proprio potere da quell'istituzione che si propone come custode della tradizione nazionale e della continuità storica della Russia.

4. L'«ecumene» russa

Il ruolo di simbolo dell'identità nazionale e della continuità storica della Russia esercitato dalla chiesa ortodossa si colloca in un contesto di crisi identitaria che ha colpito la Russia come anche tutti gli altri stati ex sovietici. La ricerca di identità culturali e politiche di carattere nazionale e di identità religiose di carattere confessionale è stato l'itinerario intrapreso, e ancora lontano dalla sua meta, per trovare una risposta a una tale crisi. La Russia, nel corso della storia, si è identificata in un im-

⁵⁵ A. Migranjan e A. Cipko, «Slabaja vlast', slabaja cerkov' e slaboe obščestvo mogut byt' sil'nymi tol'ko vmeste» [Un potere debole, una chiesa debole e una società debole possono essere forti solo insieme] in *Nezavisimaja gazeta*, 20 agosto 1997.

però, dal complesso multinazionale del tutto particolare⁵⁶. Questa dimensione imperiale della storia russa è un tratto fondamentale della identità nazionale della Russia, che si correla alla sua natura geopolitica: «essere una nazione solo in quanto è un impero. Questa è stata la matrice della Russia moderna, dal Seicento al 1991»⁵⁷. La Russia non si è formata come uno stato-nazione, ma come un impero. La nazione russa è stata la nazione dell'impero. In questo senso anche l'autocoscienza nazionale russa moderna è autocoscienza di una nazione imperiale, con un'idea estremamente mobile delle frontiere, spostate sistematicamente durante la sua storia in ogni direzione⁵⁸.

La chiesa ortodossa russa ha sempre pensato se stessa come garante e artefice dell'unità del popolo russo. Tale consapevolezza ha giocato un ruolo importante anche nelle vicende di questo secolo. Nella coscienza del Concilio della chiesa russa del 1917 era radicata la convinzione che, caduta la monarchia e diviso l'esercito, il patriarcato rappresentasse l'unica istituzione in grado di esprimere l'unità del popolo russo, intesa come unità di grandi russi (russi), piccoli russi (ucraini) e russi bianchi (bielorussi), popoli figli della Santa Rus'. L'intervento del principe E. N. Trubeckoj durante i lavori conciliari sulla questione del ristabilimento dell'istituzione patriarcale fu in questo senso significativo:

Nel tempo del crollo c'è bisogno di un rappresentante vivo della vita nazionale [...] un rappresentante dell'unità nazionale. Sicuramente questa questione ha significato nel momento presente. Con che cosa finirà la guerra? È possibile che dal corpo dello stato saranno staccate intere regioni con popolazione ortodossa. E allora il potere del patriarca si estenderà oltre i confini dello stato e sosterrà nelle menti e nei cuori delle regioni staccate l'idea dell'unità nazionale e religiosa⁵⁹.

Si deve in questo contesto osservare che oggi il patriarcato di Mosca è l'unica istituzione che ha mantenuto la sua giurisdizione su quasi tutto il territorio ex sovietico – l'unica eccezione è la Georgia dove la giurisdizione ecclesiastica appartiene, come anche apparteneva nel periodo sovietico, alla locale chiesa ortodossa autocefala. Come ha avuto

⁵⁶ Cfr. V. Strada, *La questione russa. Identità e destino*, Venezia, 1991, pag. 14.

⁵⁷ L. Caracciolo e M. Korinman, «Sangue e terra» in *Limes*, 4, 1998, pag. 8.

⁵⁸ Cfr. V. Strada, *La questione russa* cit., pag. 119.

⁵⁹ *Dejanija Svjaščennogo Sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi 1917-1918 gg.* [Atti del santissimo Concilio della chiesa ortodossa russa: 1917-1918], vol. II, Moskva, 1994 (Petrograd, 1918¹), 28, 19-10-1917, pag. 308.

modo di dire il patriarca Aleksij II, negli anni in cui «si è radicalmente trasformato l'ordinamento statale, mentre la società si divideva secondo criteri politici, nazionali e culturali, la chiesa ha mantenuto la sua unità» ed è rimasta «uno degli ultimi fondamenti spirituali che uniscono la gente nel territorio post-sovietico»⁶⁰. Il concetto di «territorio canonico» è stato difeso dalla chiesa in questo decennio con particolare decisione. In Estonia, nei confronti del patriarcato ecumenico, e in Moldavia, nei confronti del patriarcato di Romania, Mosca ha affermato i suoi diritti giurisdizionali senza temere di entrare in conflitto con altre chiese ortodosse. La chiesa ortodossa russa, inoltre, è uno dei poli di aggregazione più significativi della diaspora russa.

Si può parlare di una prospettiva in cui il patriarca di Mosca divenga un etnarca dei russi o dei russofoni nei territori dell'ex impero? Le visite del patriarca nei diversi stati ex sovietici acquistano un rilevante significato anche di tipo politico. Il patriarcato di Mosca svolge indubbiamente un ruolo unificante nello spazio ex sovietico. Il metropolita di Solnečnogorsk, Sergij, in un'intervista rilasciata nel 1999 ad un giornale ortodosso, ha affermato:

Nonostante le sue dimensioni, davvero grandi e di milioni di persone, [la chiesa ortodossa russa], grazie a Dio, è unita. Questo è uno dei pilastri, che non si è riusciti a distruggere dopo il crollo del potere sovietico. [...] Grazie a Dio che questo pilastro sostiene l'ordinamento statale e valori eterni, quali l'amore per la Patria, il patriottismo. E grazie a Dio, che nella nostra chiesa c'è il santissimo patriarca Aleksij II, su cui possono poggiare non solo i fedeli, ma anche i non credenti, e che davvero è l'etnarca dei popoli della Russia⁶¹.

Nel 1995 in visita al Palazzo delle Nazioni a Ginevra il patriarca ha difeso con un discorso vibrante i diritti dei russi che vivono nei paesi della Csi:

⁶⁰ La prima citazione è tratta dall'intervista al patriarca di Mosca e di tutte le Russie, Aleksij II, «Obnovljat' žizn' siloju dobra i pravdy» [Rinnovare la vita con la forza del bene e della verità] in *Trud*, 17 febbraio 1999; la seconda dall'intervista «Svjatejšij patriarch Aleksij II: "darom svobody nado rasporjadit'sja dostojno"» [Il santissimo patriarca Aleksij II: «bisogna utilizzare il dono della libertà in modo degno»] in *Kommersant'*, 10 giugno 2000.

⁶¹ «Cerkov' na rubeže tysjačeljetij. Interv'ju Ego Vysokopreosvjaščenstva Sergija, Mitropolita Solnečnogorskogo, Upravljajuščego delami Moskovskoj Patriarchii» [La chiesa alla soglia del millennio. Intervista di sua eminenza Sergij, metropolita di Solnečnogorsk, cancelliere del patriarcato di Mosca] in *Rus' deržavnaja*, 9, 1999, pag. 2.

Una profonda preoccupazione suscita nella nostra chiesa la condizione dei diritti dell'uomo in tutto il territorio dell'ex Urss. Fra molti problemi che esistono in questa sfera io devo segnalare la situazione di 25 milioni di russi etnici, improvvisamente ritrovatisi stranieri su territori di comune storico insediamento o là dove avevano già vissuto per molti decenni. [...] In questo contesto, nascono problemi in Ucraina e accadono discriminazioni di tipo religioso in Estonia, che riguardano non solo i russi, ma anche i fedeli di tutte le nazionalità, che conservano la fedeltà alla chiesa ortodossa russa, fra cui gli stessi ucraini ed estoni nei loro propri paesi⁶².

La difesa dell'indissolubilità dell'unità del popolo russo è stata uno dei tratti caratterizzanti i lavori del Concilio mondiale del popolo russo, il cui asse portante è il legame fra rinascita spirituale e autocoscienza nazionale. Nell'«atto sull'unità del popolo russo», approvato dalla seconda sessione del Concilio, tenutasi nel 1995, si affermava, infatti: «Riunire il popolo russo smembrato al suo storico ordinamento statale è il grande compito nazionale russo, sul quale il Concilio mondiale del popolo russo invita a svolgere un lavoro pratico e multilaterale»⁶³.

Nel messaggio della seconda sessione, del febbraio 1995 si poteva leggere:

Le autorità della Russia devono, nelle loro azioni, basarsi sul fatto che il nostro popolo ha uno *status* di separazione e non devono permettere che gli venga attribuito nel territorio dell'ex Urss uno *status* di minoranza nazionale. In occasione della stipulazione di qualsiasi tipo d'accordo internazionale [...] non si possono ammettere formule, che direttamente o indirettamente legittimino l'attuale situazione del popolo russo e dei suoi storici luoghi sacri»⁶⁴.

Nella relazione pronunciata all'apertura del I Concilio mondiale del popolo russo, il 26 maggio 1993, il metropolita Kirill aveva fornito un'interessante interpretazione delle connessioni fra chiesa e identità nazionale nella storia russa⁶⁵. Il principio religioso, secondo il metropo-

⁶² *Informacionnyj bjulleten' Otdela vnešnich cerkovnych snošenij Moskovskogo Patriarhata* [Bollettino d'informazione dell'Ufficio rapporti ecclesiastici con l'estero del patriarcato di Mosca], 2, 1995, pag. 13.

⁶³ Il testo citato è riportato in V. Polosin, «Nacional-patrioty i Russkaja pravoslavnaja cerkov': vsemirnyj russkij narodnyj sobor» in *Dia-Logos. Religija i obščestvo* cit., pag. 119.

⁶⁴ *Ibidem*, pag. 118.

⁶⁵ Il metropolita Kirill V. Gundjaev, «Vozroždenie Pravoslavija i obnovlenie Rossii» [La rinascita dell'ortodossia e il rinnovamento della Russia] in *Žurnal Moskovskoj Patriarchii*, 9, 1993, pag. 10.

lita, permette a quello nazionale di trasformarsi in universale, evitando tuttavia il pericolo dell'indifferentismo cosmopolita. È stata questa la strada seguita dalla Russia, a partire dal XV secolo. Invece di costruire uno stato nazionale, la Russia, accogliendo l'eredità di Bisanzio, ha fatto suo il principio dell'universalismo, rifiutando il modello degli stati europei e diventando «una grande potenza, che si è affermata negli sconfinati spazi dell'Eurasia». L'idea di un'«ecumene russa» ha guidato lo sviluppo dello stato. L'impero ne è stata la realizzazione. L'ideologia dell'universalismo si è realizzata in modo organico nella vita dello stato plurinazionale. L'ispiratrice della raccolta delle terre e la depositaria dell'idea universale è stata la chiesa.

L'universalismo, di cui l'ortodossia è stata la custode, ha caratterizzato la «missione» storica della Russia e la stessa mentalità russa: «perno e sostegno del principio dell'universalismo è stata la mentalità russa formata dall'ortodossia, che ha conservato e consolidato lo stato in un unico organismo»⁶⁶. Questa mentalità – potremmo dire questa coscienza imperiale – è stata l'elemento unificante dell'impero russo. Il metropolita, nella sua relazione, sosteneva che la chiesa fosse l'unica forza in grado di «realizzare l'idea nazionale russa, senza liquidare per sempre la missione universale» del popolo russo. La «missione» universale della Russia resta comunque una componente costitutiva dell'autocoscienza nazionale e, concludeva Kirill:

Noi dobbiamo basarci proprio sul principio ortodosso-nazionale, per lentamente raggiungere di nuovo l'ideale universale. L'idea dell'ecumene russa resta sempre per noi la suprema idea nazionale. Ogni nazione ha la sua vocazione⁶⁷.

I principi della dottrina sociale affermano la preferenza della chiesa ortodossa russa per formazioni statali multinazionali e il favore nei confronti dei processi d'unione fra paesi e popoli, che abbiano una storia ed una cultura comuni. Occorre ricordare a questo proposito il convinto sostegno da parte della chiesa ortodossa al processo d'unione fra Russia e Bielorussia; così continua il documento: «La chiesa soffre, quando in relazione alla divisione di stati multietnici si rompe la comunione storica delle persone, si violano i loro diritti e nella vita di molti si verificano sofferenze».

⁶⁶ *Ibidem*, pag. 11.

⁶⁷ *Ibidem*, pag. 12.

Il riferimento alle vicende dello spazio ex-sovietico è evidente e viene più avanti chiarito:

La storia recente ha mostrato che la divisione dell'Eurasia in una serie di stati ha provocato una frattura artificiosa nei popoli, nelle famiglie e nelle comunità d'affari, ha condotto alla pratica del trasferimento coatto e dell'eliminazione di gruppi etnici, religiosi e sociali [...] Il tentativo di fondare sui frammenti delle unioni stati mononazionali è stato il motivo principale dei sanguinosi conflitti interetnici che hanno colpito l'Europa orientale⁶⁸.

Il 3 maggio 2000 nella provincia di Belgorod ai confini occidentali della Federazione russa, nel luogo dove si è svolta la battaglia nota come battaglia di Kursk, decisiva per gli esiti della seconda guerra mondiale, si sono recati, su invito del patriarca Aleksij II, i presidenti di Russia, Ucraina e Bielorussia per celebrare insieme la solennità del 55° anniversario della vittoria. Il patriarca nel suo discorso alla conclusione della liturgia ha detto: «Nei duri anni delle prove, della guerra, noi non ci dividevamo in russi, ucraini e bielorusi, noi difendevamo l'unica Patria».

Di fronte ai tre presidenti ha ripreso e sviluppato il concetto:

I figli dei popoli russo, ucraino, bielorusso hanno combattuto eroicamente qui contro un comune nemico, difendendo l'unica Patria. [...] E il miglior tributo agli eroi sarà una custodia salda dell'unità degli ucraini, dei cittadini della Russia e dei bielorusi. Sì oggi noi viviamo in stati indipendenti, ma questo non può e non deve impedirci di essere un'unica comunione spirituale, la Santa Rus', scaturita dal fonte battesimale di Kiev, perché una sola è la nostra fede, una sola la nostra storia e una sola la nostra cultura [...] Sono profondamente convinto che oggi la volontà della maggioranza dei cittadini di Bielorussia, Ucraina e Russia è orientata al mantenimento di una fraternità secolare [...] Qui si afferma un simbolo d'unità dei tre popoli slavi, che esprime non solo rispetto nei confronti del nostro passato glorioso, ma anche speranza in un futuro comune⁶⁹.

5. *La dissoluzione dell'«impero sovietico»*

Il pericolo di una possibile divisione della chiesa in seguito alla dissoluzione dell'Urss è stato avvertito tempestivamente dal patriarcato di

⁶⁸ <http://www.russian-orthodox-church.org.ru:81/sd16r.htm>.

⁶⁹ Il testo citato è in <http://www.russian-orthodox-church.org.ru:81/nr005172.htm>.

Mosca. Il Santo Sinodo, infatti, in una sua dichiarazione del 22 ottobre 1991 affermò:

è possibile udire voci di persone non di chiesa che sono pronte a vedere nello stesso fatto dell'esistenza del patriarcato di Mosca una qualche «ultima struttura imperiale» e in ogni modo incoraggiano la crescita di stati d'animo separatisti al fine di suscitare una devastante divisione nell'ambiente ecclesiale [...] I confini del patriarcato non devono necessariamente coincidere con i confini statali [...] Il patriarcato non è una categoria politica, né nazionale né geografica. Il patriarcato è una realtà ecclesiastico-canonica, formata per il sostegno all'unità e alla conciliarità delle strutture ecclesiali che ne fanno parte⁷⁰.

In un articolo pubblicato sul giornale moscovita, *NG-Religii*, nell'agosto 2000 il patriarca ha scritto:

La dissoluzione del paese nel 1991 è stata una prova senza precedenti per i suoi popoli, ma anche per la chiesa. Tuttavia essa è riuscita a conservare la sua unità spirituale. Nonostante che forze potenti delle più diverse provenienze in ogni modo abbiano tentato di limitare la nostra chiesa nei confini della Federazione russa, il patriarcato resta autenticamente plurinazionale»⁷¹.

Tuttavia, non sono mancati tentativi di secessionismo ecclesiastico. Questi si sono connessi alle difficoltà nelle relazioni fra le chiese ortodosse, alcune delle quali hanno avanzato pretese giurisdizionali su territori che appartenevano all'Unione sovietica. È questo il caso del patriarcato di Romania, che nel 1992 in Moldavia, la cui popolazione è in maggioranza di nazionalità romena, ha accolto un vescovo fuoriuscito dalla chiesa russa ed ha istituito la metropoli di Bessarabia, provocando una forte tensione con Mosca⁷². La nuova giurisdizione ecclesiastica non ha però ricevuto l'appoggio né del governo moldavo né della maggioranza del clero e dei fedeli ortodossi. I colloqui svoltisi nel gennaio 1999 a Kišinev fra le delegazioni del patriarcato di Mosca e di quello di Romania hanno segnato l'inizio di un processo di riconciliazione fra le due chiese che non si è ancora concluso. La ricerca di uno *status* cano-

⁷⁰ *Moskovskij cerkovnyj vestnik*, 19, 1991, pag. 3.

⁷¹ Aleksij II, patriarca di Mosca e di tutte le Russie, «Uspechi i trudnosti cerkovnogo vozroždenija» [I successi e le difficoltà della rinascita ecclesiale] in *NG-Religii*, 9 agosto 2000.

⁷² Cfr. V. Cypin, *Istorija Russkoj Cerkvi 1917-1997* cit., pagg. 522-3.

nico per le parrocchie romene nel territorio moldavo che sia accettabile ad ambedue le chiese costituisce ancora tema di trattative fra i due patriarcati⁷³.

Il conflitto con il patriarcato di Costantinopoli in Estonia è stato l'episodio più clamoroso delle difficoltà incontrate dal patriarcato di Mosca per conservare l'unità del proprio territorio canonico. Esso si inserisce in una storia secolare di contrasti fra le due principali sedi dell'ortodossia, in competizione per il primato fra le chiese ortodosse. È antica la rivalità fra la «Seconda Roma», Costantinopoli, la sede storicamente più importante, e la «Terza Roma», Mosca, cioè la chiesa più grande e numerosa dell'ortodossia. Con la dissoluzione dell'Unione sovietica, quei settori ecclesiastici che all'interno della chiesa russa hanno cominciato a coltivare l'aspirazione alla secessione da Mosca sulla base di un principio di tipo nazionale, hanno guardato a Costantinopoli come all'istanza ecclesiastica, che avrebbe potuto dare un riconoscimento alle loro rivendicazioni. Il patriarcato ecumenico ha colto in queste richieste, da una parte la possibilità di riaffermare il suo primato all'interno dell'ortodossia a scapito di Mosca, dall'altra l'occasione per accogliere nella sua giurisdizione, piuttosto esangue, nuovi spezzoni di chiese ortodosse.

La presenza ortodossa in Estonia è storicamente legata alla chiesa russa. Dopo la rivoluzione d'ottobre e l'ottenimento dell'indipendenza da parte dell'Estonia, nel 1923 la chiesa estone, per l'impossibilità di mantenere contatti con il patriarcato di Mosca sottoposto alle persecuzioni sovietiche, passò sotto la giurisdizione di Costantinopoli, che promulgò un *tomos* di autonomia della chiesa estone, che non venne, però, riconosciuto dalla chiesa russa. Nel 1944 quando l'Estonia fu definitivamente conquistata dalle truppe sovietiche, la chiesa tornò sotto la giurisdizione di Mosca, mentre un metropolita e un gruppo di preti e di laici ortodossi estoni fuoriusciti costituirono in Svezia una chiesa in esilio sotto la giurisdizione di Costantinopoli. Nel 1991, dopo l'indipendenza dell'Estonia, il patriarcato di Mosca ha concesso una forma di autonomia alla chiesa estone all'interno della giurisdizione della chiesa russa. La chiesa, però, non è stata riconosciuta giuridicamente dallo stato baltico, la cui politica si caratterizza per un deciso orientamento antirusso. Il governo di Tallinn, invece, ha registrato la chiesa in esilio, di cui un gruppo di preti ortodossi si è dichiarato rappresentante in Estonia, mentre la maggioranza del clero e dei fedeli restava fedele a

⁷³ Cfr. la relazione del metropolita Kirill V. Gundjaev al Concilio dei vescovi in <http://www.russian-orthodox-church.org.ru:81/s2000r15.htm>.

Mosca. Nel marzo 1996 la crisi fra Mosca e Costantinopoli ha raggiunto il suo acme con la rottura della comunione fra le due chiese, in seguito al riconoscimento da parte di Costantinopoli di un'unica chiesa ortodossa estone sotto la propria giurisdizione. Come risposta all'atto del Fanar, il patriarca di Mosca, Aleksij II, che è nato in Estonia e ha guidato l'eparchia di Tallinn dal 1961 al 1990, ha smesso di ricordare, nei dittici liturgici in cui vengono nominati i capi di tutte le chiese ortodosse, il nome del patriarca ecumenico, Bartolomeo I. La forte reazione di Mosca in difesa dell'integrità del proprio territorio canonico, sostenuta anche da altre chiese ortodosse, ha costretto Costantinopoli a riprendere le trattative con Mosca, che hanno condotto al ristabilimento della comunione e ad un accordo che prevede l'esistenza parallela in Estonia delle giurisdizioni di entrambi i patriarcati e la conseguente divisione delle parrocchie, secondo la scelta di ciascuna comunità parrocchiale⁷⁴. In realtà la situazione nel paese baltico e fra i due patriarcati non si è ancora normalizzata. La richiesta della chiesa ortodossa estone-patriarcato di Mosca di essere registrata dagli organismi statali e di essere riconosciuta anch'essa come legittimo successore della chiesa autonoma degli anni prebellici non ha ricevuto ancora risposta dalle autorità estoni. Di conseguenza non le vengono riconosciuti i diritti di proprietà sui beni ecclesiastici appartenenti alle parrocchie che sono sotto la giurisdizione di Mosca, assegnati precedentemente dallo stato alla chiesa dipendente da Costantinopoli⁷⁵. Da parte sua il patriarcato ecumenico rivendica da Mosca, che, invece, non intende acconsentire, il riconoscimento della sua giurisdizione come unica chiesa ortodossa estone autonoma e la conseguente registrazione della giurisdizione moscovita come di un'eparchia all'estero della chiesa russa⁷⁶.

6. *Il nodo ucraino*

Il territorio ucraino nell'ultimo decennio è stato l'epicentro di tensioni interconfessionali nelle quali il patriarcato di Mosca è stato direttamente coinvolto. I problemi religiosi si sono intrecciati a quelli identi-

⁷⁴ Cfr. V. Cypin, *Istoriya Russkoj Cerkvi 1917-1997* cit., pagg. 537-8.

⁷⁵ Cfr. O. Nedumov, «Estonckaja Pravoslavnaja Cerkov' ne stanet eparchiej» [La chiesa ortodossa estone non diventa un'eparchia] in *NG-Religii*, 12 luglio 2000.

⁷⁶ Cfr. la relazione del patriarca di Mosca e di tutte le Russie Aleksij II al Concilio giubilare dei vescovi della chiesa ortodossa russa, in <http://www.russian-orthodox-church.org.ru:81/s2000r03.htm>.

tari piuttosto complessi del nuovo stato ucraino. L'Ucraina è un paese multinazionale, in cui sono state registrate, come presenti, più di quaranta nazionalità. Si può parlare a buon diritto non di un'Ucraina ma di più Ucraine, facendo riferimento non solo alla classica divisione fra l'Ucraina della riva destra del Dnepr' (*pravoberežnaja*) e l'Ucraina della riva sinistra (*levoberežnaja*), ma considerando anche l'esistenza di altre regioni ucraine con una loro identità particolare, come è il caso della Galizia, della Transcarpazia, della Bucovina, della Crimea. Inoltre non si può ignorare la consistente presenza di popolazione etnicamente russa, radicata in modo compatto in alcune zone, soprattutto in Ucraina orientale e meridionale. La sostanziale affinità etno-culturale fra russi e ucraini costituisce un ulteriore elemento di complessità. Infatti, ai più di 11 milioni di russi etnici, il 22 per cento della popolazione ucraina, vanno aggiunti diversi milioni di ucraini russofoni. La questione identitaria è particolarmente complessa. D'altra parte l'esistenza dell'Ucraina pone questioni di identità, come nessun altro degli altri stati nati dalla dissoluzione dell'Unione sovietica, anche alla Russia. Come riconoscere la legittimità di uno stato ucraino e della separazione dallo stato russo dei territori originari dell'esperienza statale dei russi, tanto più quando questi territori sono massicciamente abitati da popolazione russa o comunque da popolazione slava culturalmente orientata verso Mosca? Kiev, luogo di nascita della Rus' e «madre di tutte le città russe», è oggi la capitale dell'Ucraina. Mi sembra sia un paradosso storico che rappresenti simbolicamente la complessità della questione.

Le divisioni all'interno della chiesa ortodossa in Ucraina sono un altro aspetto di questo problema. L'Ucraina ha conosciuto negli ultimi anni numerosi conflitti interconfessionali. Come è noto la rinascita in Galizia della chiesa greco-cattolica ucraina, soppressa e forzatamente incorporata nel patriarcato di Mosca nel 1946 in seguito alla realizzazione di un piano elaborato dalle autorità sovietiche, ha generato forti tensioni fra la chiesa cattolica e il patriarcato di Mosca. In alcune delle eparchie più consistenti di tutto il patriarcato di Mosca – quali quelle di L'vov, Ivano-Frankovsk e Ternopol' – la maggioranza delle comunità parrocchiali è passata alla chiesa greco-cattolica, i cui fedeli si sono riappropriati di chiese e edifici ecclesiastici precedentemente appartenuti alla loro chiesa. La chiesa greco-cattolica ucraina, considerata tradizionalmente da Mosca l'arma più pericolosa dell'espansionismo romano nelle terre ortodosse, suscita istintivamente una reazione negativa negli ortodossi, anche se la sua esistenza viene ormai accettata dalla chiesa russa. Tuttavia la lacerazione della chiesa russa provocata in Ucraina dalla rinascita dei greco-cattolici non è l'unica e forse nemme-

Tabella 1. *Parrocchie appartenenti alla chiesa greco-cattolica e alle chiese ortodosse nelle province della Galizia, al 1° gennaio 2000**.

	Chiesa greco-cattolica	Chiesa ortodossa ucraina-patriarcato di Mosca**	Chiesa ortodossa ucraina-patriarcato di Kiev	Chiesa ortodossa ucraina autocefala
Provincia di Ivano-Frankivs'k	674	23	291	129
Provincia di L'viv	1481	60	386	344
Provincia di Ternopol'	759	113	196	284

* I dati sono stati forniti dal Comitato statale per gli affari religiosi dell'Ucraina e pubblicati in *Ljudyna i svit*, 1, 2000, pagg. 30-3.

** La denominazione della chiesa è «chiesa ortodossa ucraina». Nel testo si è scelto di aggiungere anche «patriarcato di Mosca», come d'altronde è d'uso anche in Ucraina, per facilitare la distinzione dalle altre chiese ortodosse ucraine.

no la principale. Le divisioni che hanno interessato direttamente le chiese ortodosse costituiscono, infatti, la sfida principale dell'ortodossia in Ucraina. Nelle stesse regioni occidentali, in cui è ramificata la presenza dei greco-cattolici, la maggior parte delle parrocchie ortodosse appartengono alle due chiese scismatiche sorte negli ultimi anni in Ucraina, la chiesa ortodossa ucraina autocefala e la chiesa ortodossa ucraina-patriarcato di Kiev.

L'affermazione dell'idea nazionale ucraina si è associata ripetutamente nel corso del Novecento ai tentativi di istituire una chiesa ortodossa ucraina autocefala. Nella seconda metà degli anni 1980 le rivendicazioni in favore di un'Ucraina indipendente si accompagnarono da una parte alla rinascita della chiesa greco-cattolica, e dall'altra alla ricomparsa della chiesa ortodossa ucraina autocefala, che dopo i due tentativi di esistenza in Ucraina negli anni 1920 e sotto l'occupazione tedesca durante la seconda guerra mondiale, aveva continuato a esistere nell'emigrazione, senza essere riconosciuta da nessun'altra chiesa ortodossa canonica.

Nel 1990 il Concilio dei vescovi della chiesa ortodossa russa concesse lo statuto di indipendenza all'esarcato ucraino, denominatosi da allora chiesa ortodossa ucraina. Questa, pur rimanendo sotto la giurisdizione del patriarcato di Mosca, ha acquisito il diritto di avere un proprio Sinodo, dotato delle prerogative di governo interno della chiesa, comprese quelle riguardanti le nomine dei vescovi e l'erezione di nuove diocesi. Il capo della chiesa ortodossa ucraina è il metropolita di Kiev e di

tutta l'Ucraina, eletto dal Concilio locale della chiesa ucraina e confermato dal patriarca di Mosca⁷⁷.

Il 24 agosto 1991, dopo il fallimento del golpe a Mosca, l'Ucraina proclamò la sua indipendenza, confermata da un referendum nel dicembre dello stesso anno. In novembre il metropolita di Kiev Filaret (Denisenko) convocò un Concilio della chiesa ucraina che indirizzò al patriarcato di Mosca una richiesta di concessione dell'autocefalia. Alcuni vescovi ucraini, i monaci della Lavra delle grotte di Kiev e numerose parrocchie si ribellarono all'orientamento impresso da Filaret alla chiesa in Ucraina e si rivolsero al patriarca chiedendo un suo intervento. Durante il Concilio dei vescovi della chiesa ortodossa russa, iniziato alla fine di marzo 1992, Filaret, privo dell'appoggio dell'episcopato ucraino, dichiarò di dimettersi da metropolita di Kiev e di indire un Concilio locale ucraino per eleggere un nuovo capo della chiesa. Rientrato a Kiev, appoggiato dal governo ucraino, convocò, invece, una conferenza stampa durante la quale dichiarò non valide le sue dimissioni e affermò di volere rimanere a capo della chiesa ucraina ortodossa. Alla fine di maggio un Concilio dei vescovi ucraini convocato a Char'kov ridusse Filaret allo stato di semplice monaco e nominò metropolita di Kiev e di tutta l'Ucraina, il metropolita di Rostov, cancelliere del patriarcato di Mosca, Vladimir (Sabodan), di nazionalità ucraina. Filaret non accettò la decisione e, con l'appoggio dell'allora presidente ucraino Kravčuk, passò sotto la giurisdizione della chiesa autocefala, che si denominò chiesa ortodossa ucraina-patriarcato di Kiev. Il patriarca, Mstislav (Skrypnyk), però, si rifiutò di accogliere Filaret e la chiesa autocefala si divise in due tronconi, uno che restò fedele al patriarca, l'altro che seguì Filaret. Nel 1993 alla morte di Mstislav, il gruppo rimasto fedele al defunto patriarca elesse un nuovo patriarca, Dmitrij (Jarema) ed assunse il nome di chiesa ortodossa ucraina autocefala. Il gruppo di Filaret, da parte sua, elesse anch'esso un patriarca, Vladimir (Romanjuk), e conservò la denominazione chiesa ortodossa ucraina-patriarcato di Kiev. Filaret, divenuto con il titolo di metropolita di Kiev luogotenente del patriarca Vladimir (Romanjuk), godeva dell'appoggio del presidente ucraino e del governo, che miravano alla costituzione di una chiesa nazionale e come ha notato Viktor Elenskij: «l'autocefalia era considerata dall'élite politica come un attributo necessario dell'ordinamento statale⁷⁸».

⁷⁷ Sulle divisioni dell'ortodossia ucraina cfr. V. Cypin, *Istorija Russkoj Cerkvi 1917-1997* cit., pagg. 498-9, 507-22.

⁷⁸ V. Elenskij, «Ukraina: Cerkov' i politika v posttotalitarnom sociume» [Ucraina: chiesa e politica nella società post-totalitaria] in *Logos*, 50, 1995, pag. 163.

Tabella 2. *Dati sulle principali confessioni religiose d'Ucraina al 1° gennaio 2000**.

	Comunità parrocchiali	Monasteri	Monaci/ monache	Preti e diaconi	Seminari e altri istituti di insegnamento religioso	Studenti
Chiesa ortodossa ucraina – patriarcato di Mosca	8.403	113	3.396	7.122	15	3.657
Chiesa ortodossa ucraina – patriarcato di Kiev	2.471	17	87	1.978	15	1.649
Chiesa ortodossa ucraina autocefala	988	2	2	602	7	279
Chiesa greco-cattolica	3.234	78	1.188	1.976	12	1.388
Chiesa cattolica latina	770	38	262	408	6	444
Battisti	2.086			2.882	36	4.429
Pentecostali	1.221			1.943	13	1.120
Avventisti	711			950	2	900
Riformati della Transcarpazia	101			52		
Luterani	58			45	1	20
Vecchi credenti	53	2	4	40		
Ebrei	119			71	2	28
Musulmani	289			327	3	137

*I dati sono stati forniti dal Comitato statale per gli affari religiosi dell'Ucraina e pubblicati in *Ljudyna i svit*, 1, 2000, pagg. 26-9.

Con l'appoggio del governo Filaret tentò anche di ottenere dal patriarcato di Costantinopoli un riconoscimento, che però gli venne negato. Dopo la morte in circostanze oscure, nel luglio 1995, del patriarca Vladimir (Romanjuk), Filaret fu eletto nuovo patriarca della chiesa ortodossa ucraina-patriarcato di Kiev.

Con l'elezione, nel 1994, alla presidenza della repubblica ucraina di Leonid Kučma si è registrato un graduale allentamento delle tensioni fra le chiese⁷⁹. Infatti, la politica seguita da Kravčuk era stata di dichiarato appoggio alla chiesa ortodossa ucraina-patriarcato di Kiev, nel ten-

⁷⁹ Tale fatto è stato riconosciuto anche dal metropolita di Kiev, Vladimir, in un'intervista, cfr. Miropolit Vladimir (Sabodan): «Pravoslavnye verujuščie Ukrainy boleznennno pereživajut raskol» [Il metropolita Vladimir (Sabodan): «I fedeli ortodossi vivono con dolore lo scisma»] in *Pravoslavnaja Moskva*, 29-30 ottobre 1997, pag. 4.

tativo di favorire la nascita di una chiesa nazionale autocefala in contrapposizione a Mosca. Kučma, invece, pur non abbandonando l'obiettivo della chiesa nazionale, ha scelto di seguire una linea politica d'equidistanza fra le chiese. Gli organi statali a livello centrale, e in particolare il Comitato per gli affari religiosi, seguono una politica di neutralità e d'equilibrio fra le diverse confessioni⁸⁰.

Agli inizi del 2000, probabilmente anche sotto l'influenza delle impressioni provocate dall'incontro dei capi delle chiese ortodosse in Terra Santa per la celebrazione del Natale secondo il calendario giuliano, si è registrata una ripresa d'iniziativa da parte del governo di Kiev nelle questioni ecclesiastiche. In una situazione in cui i presidenti dei paesi a maggioranza ortodossa accompagnavano i capi delle loro chiese, la condizione d'inferiorità di *status* della chiesa ucraina rispetto alle altre può essere stata interpretata dalla dirigenza politica di Kiev come un indice di debolezza. Alla fine di gennaio Kučma ha pubblicamente dichiarato di ritenere necessarie una rapida risoluzione degli scismi nell'ortodossia del suo paese e la formazione di un'unica chiesa locale ortodossa⁸¹. Le dichiarazioni del presidente ucraino hanno provocato la reazione del patriarca Aleksij II, che pochi giorni dopo, intervenendo ad una conferenza a Mosca, ha manifestato il suo «dispiacere» per le parole del capo di stato⁸².

In una situazione, quale quella dell'Europa orientale, in cui la chiesa nazionale è un elemento costitutivo dell'identità nazionale, l'obiettivo della classe dirigente di Kiev di arrivare alla formazione di una chiesa autocefala ucraina è politicamente comprensibile. Il vicepremier, Nikolaj Žulinskij, che cura per il governo le questioni religiose, ha espresso chiaramente quale sia il significato politico di una chiesa ortodossa nazionale per lo stato ucraino, in cerca d'elementi che rafforzino un'identità nazionale fragile: «un'unica chiesa autocefala ucraina è simbolo di consolidamento e di centralizzazione di tutta la nostra società. [...] l'unità della chiesa è una componente sostanziale del mitologema dell'unità della nazione⁸³».

La questione dell'autocefalia è, tuttavia, estremamente complessa. Agli elementi di natura ecclesiastica si aggiungono fattori di carattere

⁸⁰ Sulla situazione ecclesiale in Ucraina si vedano anche le osservazioni contenute in M. Ševčenko, «Per gli ortodossi la chiesa romana resta un nemico» in *Limes*, 1, 2000, pagg. 117-9.

⁸¹ Cfr. «Prezident – “za” edinuju pravoslavnuju ukrainskuju cerkov'» [Il presidente: per un'unica chiesa ortodossa ucraina] in *Den'*, Kiev, 25 gennaio 2000.

⁸² Cfr. K. Gudzik, «Cerkovnaja diplomatija» [Diplomazia ecclesiastica] in *Den'*, Kiev, 11 febbraio 2000.

⁸³ *Id.*, «Edinstvo pravoslavija – simvol konsolidacii obščestva» [L'unità dell'ortodossia è il simbolo del consolidamento della società] in *Den'*, Kiev, 5 luglio 2000.

geopolitico, come ha notato un osservatore della realtà religiosa del mondo ex sovietico, il giornalista moscovita Maksim Ševčenko:

il problema dell'autocefalia ucraina resta estremamente attuale. È necessario considerare che sia fra i greco-cattolici ucraini che fra gli ortodossi non canonici ci sono evidenti tendenze a fondare una chiesa ucraina nazionale, che possono essere utilizzate dall'Occidente per un ulteriore distacco dell'Ucraina dalla Russia⁸⁴.

Da diversi ambienti la formazione di una chiesa ortodossa autocefala canonica in Ucraina è ritenuta l'unico modo per il superamento delle divisioni all'interno dell'ortodossia ucraina. È noto che anche nella chiesa ortodossa ucraina-patriarcato di Mosca, sia nell'episcopato sia nel clero, sono diffuse posizioni favorevoli a un ottenimento dell'autocefalia⁸⁵. Tuttavia la realtà della chiesa ortodossa ucraina-patriarcato di Mosca è estremamente diversificata al suo interno. In essa si riflettono anche le molteplici identità del paese. La sensibilità del clero e dei fedeli varia notevolmente da regione a regione⁸⁶. I timori di una scissione delle eparchie dell'Ucraina orientale e meridionale, che in caso d'autocefalia molto probabilmente si separerebbero dalla chiesa ucraina per rimanere nella giurisdizione del patriarcato di Mosca, spingono alla prudenza la chiesa ortodossa ucraina-patriarcato di Mosca, che per adesso giudica inopportuno qualsiasi tentativo volto all'ottenimento della piena indipendenza della chiesa⁸⁷.

Per comprendere l'importanza della questione ucraina per l'ortodossia, oltre agli elementi di natura identitaria, legati anche alla presenza in Ucraina di alcuni dei santuari più significativi di tutta l'ortodossia russa e del luogo del battesimo della Rus', si devono considerare le dimensioni del contributo ucraino alle strutture ecclesiastiche del patriar-

⁸⁴ M. Ševčenko, «Per gli ortodossi la chiesa romana resta un nemico» in *Limes* cit., pag. 119.

⁸⁵ Sulla diffusione di posizioni a favore dell'autocefalia fra il clero e l'episcopato ucraini si vedano le dichiarazioni del vescovo di Ternopol', Sergij (Gensickij), convinto avversario dell'autocefalia, N. Mitrochin, «“Prav u nas chvataet. Pora dumat' o tom, kak imi razumno rasporjažat' sja...” Interv'ju s episkopom Ternopol'skim Sergijem» [«I diritti ci bastano. È ora di pensare a come gestirli...»]. Intervista con il vescovo di Ternopol' Sergij] in *Russkaja Mysl'* cit., 17-23 settembre 1998, pag. 20.

⁸⁶ Si vedano le osservazioni a questo proposito di N. Mitrochin, «Nekotorie aspekty religioznoj situacii na Ukraine» [Alcuni aspetti della situazione religiosa in Ucraina] in *Russkaja Mysl'*, 8-14 luglio 1999, pag. 21.

⁸⁷ Cfr. V. Timošenko, «S raskol'nikom Filaretom peregovory vesti ne budem» [Con lo scismatico Filaret non condurremo trattative] in *NG-Religii*, 9 agosto 2000.

cato di Mosca. In Ucraina alla metà degli anni 1980 era registrato più di un terzo delle comunità religiose di tutta l'Unione sovietica e il 65% delle parrocchie della chiesa ortodossa russa. Le eparchie ucraine erano le più consistenti della chiesa ortodossa russa e gran parte del clero e dell'episcopato era d'origine ucraina. Nella sola Galizia, dove le autorità sovietiche avevano favorito la presenza ortodossa per contrastare nella popolazione i sentimenti nazionalisti e l'appartenenza, dopo il 1946, criptica o clandestina, alla chiesa greco-cattolica, la chiesa ortodossa russa contava circa 1500 parrocchie delle 6794 esistenti in tutto il territorio dell'Urss⁸⁸. I preti e i vescovi di nazionalità ucraina restano nel clero e nell'episcopato del patriarcato di Mosca un gruppo numericamente considerevole. Più del 20% dell'episcopato in Russia è formato da ecclesiastici provenienti dall'Ucraina. Ancora oggi quasi la metà delle parrocchie del patriarcato di Mosca si trova in Ucraina.

La morte del patriarca della chiesa autocefala, Dmitrij (Jarema), il 25 febbraio 2000 ha introdotto un ulteriore elemento di novità. La chiesa ortodossa ucraina autocefala aveva già iniziato delle trattative con il patriarcato ecumenico per essere accolta nella sua giurisdizione. Il patriarca Dmitrij nel suo testamento ha invitato le eparchie della chiesa autocefala a riconoscere il metropolita Konstantin, capo della chiesa ortodossa ucraina degli Stati Uniti, che nel 1995 è stata accolta nella giurisdizione di Costantinopoli⁸⁹. Il coinvolgimento del patriarcato di Costantinopoli nelle questioni ecclesiastiche ucraine si è in tal modo rafforzato. La partecipazione della sede costantinopolitana alla risoluzione dello scisma all'interno dell'ortodossia ucraina è stata sollecitata anche dal governo di Kiev, il cui vice-premier Žulinskij si è recato al Fanar per discutere della questione con il patriarca Bartolomeo⁹⁰. Secondo quanto riferito dall'esponente del governo, il patriarca ecumenico si sarebbe espresso in favore dell'inizio di colloqui fra le tre chiese ortodosse ucraine, dichiarando la propria disponibilità a presiedere le trattative in collaborazione con il patriarcato di Mosca⁹¹.

Una tale strategia non può non suscitare la preoccupazione della chiesa ortodossa ucraina e dello stesso patriarcato di Mosca. Il Concilio dei vescovi della chiesa ortodossa ucraina-patriarcato di Mosca, riuni-

⁸⁸ Per alcuni dati sulle comunità religiose in Ucraina negli anni '80 si veda V. Elenskij, «Ukraina: Cerkov' i politika v posttotalitarnom sociume» in *Logos* cit., pagg. 154-5.

⁸⁹ Cfr. K. Gudzik, «Umer ukrainskij patriarch Dimitrij» [È morto il patriarca ucraino Dmitrij] in *Den'*, Kiev, 26 febbraio 2000.

⁹⁰ *Id.*, «Moskva pytaetsja postavit' krest na edinstve ukrainskogo pravoslavija» [Mosca tenta di mettere una croce sull'unità dell'ortodossia ucraina] in *Den'*, Kiev, 1° giugno 2000.

⁹¹ *Id.*, «Edinstvo pravoslavija – simbol konsolidacii obščestva» in *Den'* cit.

tosì nel luglio del 2000, ha dichiarato di non volere chiudere definitivamente la questione di una possibile futura piena indipendenza della chiesa. I vescovi, tuttavia, hanno constatato che fra i loro fedeli il numero degli avversari dell'autocefalia prevale su quello di coloro che sono favorevoli. L'azione degli scismatici e le interferenze politiche nelle questioni ecclesiastiche, a loro parere, hanno discredito l'idea stessa di un'indipendenza canonica della chiesa. In un tale contesto, sollevare la questione dell'autocefalia è giudicato non solo inopportuno, ma anche pericoloso, perché foriero di nuovi motivi di divisione e di conflitto. Il documento dell'episcopato ucraino ribalta la posizione di chi ritiene che l'autocefalia costituisca la premessa dell'unità dell'ortodossia in Ucraina. Si sostiene, infatti, al contrario, che sia necessario dapprima superare gli scismi e quindi affrontare la questione dello *status* canonico della chiesa locale⁹². Il metropolita di Kiev, Vladimir (Sabodan), nella conferenza stampa seguita alla conclusione dei lavori del Concilio, ha affermato che la sua chiesa è pronta a condurre colloqui con tutte le componenti dell'ortodossia ucraina, tranne che con lo scomunicato patriarca Filaret, che risulta essere «il principale ostacolo a rapporti normali e alle trattative»⁹³. Le dimissioni di Filaret sono considerate dalla chiesa ucraina ortodossa-patriarcato di Mosca una condizione irrinunciabile per iniziare qualsiasi tipo di colloqui con il patriarcato di Kiev. In un messaggio al patriarca di Costantinopoli, inoltre, l'episcopato ucraino ha scritto che un'interferenza di Bartolomeo nelle questioni dell'ortodossia ucraina approfondirebbe l'attuale scisma e porterebbe ad ulteriori divisioni. Qualsiasi tipo di partecipazione del patriarca di Costantinopoli alle iniziative dei politici ucraini, secondo i vescovi, potrebbe minare irrimediabilmente l'autorità del patriarca e provocare «una crisi e perfino uno scisma nel mondo ortodosso, le cui conseguenze possono ricordare la tragedia ecclesiastica del 1054»⁹⁴.

La questione dello *status* della chiesa ucraina è stato argomento di vivace discussione durante i lavori del Concilio giubilare dei vescovi della chiesa russa, riunitosi a Mosca. Il presidente Kučma, infatti, du-

⁹² Si veda *Zajavlenie Archierejskogo sobora Ukrainskoj Pravoslavnoj Cerkvi* [Comunicato del Concilio dei vescovi della chiesa ucraina ortodossa], nel sito internet ufficiale della chiesa ortodossa ucraina, http://www.orthodox.org.ua/win/news/fs_news2000.html. Cfr. anche O. Nedumov, «UPC i prezident Kučma» [La chiesa ortodossa ucraina e il presidente Kučma] in *NG-Religii*, 9 agosto 2000.

⁹³ V. Timošenko, «S raskol'nikom Filaretom peregovory vesti ne budem» in *NG-Religii* cit.

⁹⁴ *Obraščenie k Kostantinopol'skomu patriarkhu* [Messaggio al patriarca di Costantinopoli] in http://www.orthodox.org.ua/win/news/fs_news2000.html.

rante i lavori conciliari ha inviato un telegramma al patriarca Aleksij II con la richiesta di concedere alla chiesa ortodossa ucraina lo statuto d'autonomia⁹⁵. Di fatto, i diritti di cui gode la chiesa ortodossa ucraina equivalgono a quelli di una chiesa autonoma, ma il riconoscimento formale, con l'aggiunta della parola «autonoma» alla denominazione della chiesa, ne eleverebbe lo *status* e potrebbe essere considerato come un primo passo verso l'autocefalia. La richiesta del presidente ucraino ha toccato un aspetto molto delicato delle relazioni fra le chiese ortodosse e in particolare di quelle fra Costantinopoli e Mosca. Infatti, la sede costantinopolitana sostiene il proprio esclusivo diritto di concedere alle chiese ortodosse l'autocefalia o l'autonomia. Il patriarcato ecumenico non riconosce la chiesa ortodossa americana autocefala e la chiesa ortodossa giapponese autonoma, i cui statuti sono stati concessi da Mosca già da alcuni decenni. Un'eventuale concessione dell'autonomia da parte di Mosca alla chiesa ucraina susciterebbe reazioni negative di Costantinopoli, che non riconoscerebbe la nuova chiesa autonoma, col risultato di rafforzare le chiese scismatiche ucraine e di favorire il loro legame con il patriarcato ecumenico. Il Concilio ha rifiutato la richiesta avanzata da Kučma, confermando lo *status* d'indipendenza concesso nel 1990 alla chiesa ucraina. Ogni decisione riguardo all'autonomia è stata rimandata, perché è stata dichiarata necessaria una consultazione preventiva sulla questione di tutte le chiese ortodosse, per ottenere un loro consenso⁹⁶.

La solenne consacrazione, nell'estate del 2000, di due cattedrali ricostruite, nel centro di Kiev, dopo le distruzioni del XX secolo, quella del monastero di San Michele, di fronte all'antica cattedrale di Santa Sofia, simbolo del cristianesimo in Ucraina, affidata alla chiesa ortodossa ucraina-patriarcato di Kiev, e quella della Dormizione nella Lavra delle grotte di Kiev, culla del monachesimo ortodosso, affidata alla chiesa ortodossa ucraina-patriarcato di Mosca, rappresenta simbolicamente il permanere di una divisione che attraversa l'ortodossia e la società dell'Ucraina. L'evoluzione storica dell'ortodossia ha conosciuto, come un processo inevitabile, la formazione di una chiesa autocefala, là dove si è venuto a formare un nuovo stato nazionale indipendente. Ma com'è possibile per l'autocoscienza della chiesa russa pensare che il

⁹⁵ Cfr. l'intervista al metropolita di Odessa e I. Agafangel (Savvin) di M. Ševčenko, «Perspektivy samostojatel'nosti» [Le prospettive dell'indipendenza] in *NG-Religii*, 23 agosto 2000.

⁹⁶ La risoluzione del Concilio dei vescovi della chiesa ortodossa russa sulla chiesa ortodossa ucraina è in <http://www.russian-orthodox-church.org.ru:81/s2000r31.htm>.

luogo del battesimo della Rus' e il monastero da cui ha preso origine la storia del monachesimo russo appartengano ad un'altra chiesa? Ha notato Elenskij:

La perdita di migliaia di parrocchie, di santuari e reliquie famosi in tutto il mondo risulterebbe insostenibile per la coscienza russa, nella quale in genere in modo eccezionalmente raro si differenziano «russo» e «ucraino»⁹⁷.

La complessità del caso ucraino costituisce, senza dubbio, uno dei nodi più intricati del presente e del futuro dell'ortodossia, non solo in Russia e in Ucraina.

7. *Fra tradizione e rinnovamento*

Le sfide davanti a cui si trova la chiesa ortodossa russa sono tema di riflessione e di dibattito al suo interno. In essa si manifesta un ampio ventaglio di posizioni diverse, che sono il segno di un travaglio, attraverso il quale si va formando una nuova coscienza ecclesiale della missione della chiesa e del suo ruolo nella società contemporanea. La conferenza teologica, organizzata dal patriarcato nel febbraio 2000, è stata un'occasione significativa di confronto. La relazione introduttiva del metropolita di Minsk, Filaret, ha sollevato alcune delle questioni di fondo di questo dibattito⁹⁸. Il rapporto con la tradizione appare come uno dei nodi più significativi dello sviluppo del pensiero teologico ortodosso e del dibattito ecclesiale interno alla chiesa russa. Il confronto in questi anni è stato acceso fra chi sosteneva le ragioni di un rinnovamento della vita della chiesa e chi, invece, difendeva i modelli tradizionali dell'esperienza ecclesiale⁹⁹. Tale dibattito, pur nella diversità delle posizioni espres-

⁹⁷ V. Elenskij, «Ukraina: Cerkov' i politika v posttotalitarnom sociume» in *Logos* cit., pag. 164.

⁹⁸ Cfr. Filaret, metropolita di Minsk, «La vocazione del pensiero cristiano» in *La nuova Europa*, 3, 2000, pagg. 66-75.

⁹⁹ Sul dibattito interno alla chiesa ortodossa russa si vedano I. Pavlov, «Lo stato attuale e le prospettive della chiesa ortodossa in Russia» in I. Levin *et al.* (a cura di), *La nuova Russia. Dibattito culturale e modello di società in costruzione* cit., pagg. 282-4 e A. B. Zubov, «La nuova influenza dei valori religiosi sull'intelligenza russa (tendenze attuali)» in I. Levin *et al.* (a cura di), *La nuova Russia. Dibattito culturale e modello di società in costruzione* cit., pagg. 298-303. Su alcune delle posizioni espresse in questo dibattito si vedano *Bogoslovskaja konferencija "Edinstvo Cerkvi" 15-16 nojabrja 1994 goda* [Conferenza teologica «L'unità della chiesa» 15-16 novembre 1994], Moskva, 1996, e *Materialy meždunarodnoj bogoslovskoj*

se, ha messo, comunque, in evidenza il posto centrale occupato dalla tradizione nella riflessione teologica e nella vita ecclesiale della chiesa russa. In questa prospettiva il metropolita Filaret di Minsk ha sottolineato l'importanza particolare della teologia patristica. Egli ha messo in guardia nei confronti di un rapporto formalistico e strumentale con l'eredità dei padri, richiamata a sostegno delle posizioni più diverse:

questa situazione può portare alla conclusione estremista che, in fondo, i santi Padri nella vita della chiesa hanno un ruolo, una funzione decorativa, che i loro scritti sono semplicemente un serbatoio di citazioni, che la teologia può usare del tutto arbitrariamente le loro idee per dimostrare pareri talvolta completamente opposti¹⁰⁰.

La questione del rapporto con un'eredità quale quella dei padri della chiesa, che presenta una sua unitarietà ma è anche articolata ed eterogenea, è complessa e costituisce un passaggio chiave per la comprensione del rapporto con «la Tradizione», che «è la coscienza perenne e comune della chiesa», che «celebra i santi Padri come fedeli interpreti di questa coscienza, autentici testimoni della fede della chiesa»¹⁰¹. La fedeltà alla tradizione costituisce un tratto di fondamentale importanza per la coscienza ecclesiale dell'ortodossia russa. È questo un elemento caratteristico delle chiese ortodosse. Non si tratta, tuttavia, di mero conservatorismo. Il metropolita Filaret nella sua relazione al Concilio dei vescovi dell'agosto 2000, in qualità di presidente della commissione teologica, ha affermato a questo proposito: «Il pathos nella rigorosissima fedeltà alla Tradizione, alla tradizione della chiesa, all'ortodossia, appartiene all'essenza stessa della chiesa, è il pegno della sua fedeltà alla Rivelazione divina affidatale»¹⁰².

Oltre a quest'aspetto spirituale, occorre considerare anche il ruolo che la tradizione ha giocato nel periodo sovietico. La sua difesa è stata per la chiesa una forma di resistenza al potere comunista. I tentativi di riforma della vita ecclesiale condotti negli anni 1920 dal movimento scismatico filogovernativo dei «rinnovatori» hanno gettato discredito sulle idee di cambiamento all'interno della chiesa. D'altro canto per i neofiti,

konferencii "Živoe predanie". Moskva, oktjabr' 1997g. [Atti della conferenza teologica internazionale «La tradizione viva», Moskva, ottobre 1997], Moskva, 1999.

¹⁰⁰ Filaret, metropolita di Minsk, «La vocazione del pensiero cristiano» in *La nuova Europa*, pag. 70.

¹⁰¹ *Ibidem*, pag. 71.

¹⁰² <http://www.russian-orthodox-church.org.ru:81/s2000r22.htm>.

a partire dagli intellettuali che negli anni sessanta e settanta del XX secolo si convertivano al cristianesimo, quella per la tradizione è stata una scelta densa di significato, alternativa alla visione sovietica del mondo, e non la passiva ripetizione di ciò che era loro tramandato.

Un'altra questione chiave del dibattito teologico sottolineata dal metropolita Filaret, sulla scorta di padre Georgij Florovskij¹⁰³, è quella di un «libero incontro con l'Occidente». Il rapporto con la tradizione teologica occidentale non è secondario per la scuola teologica russa, che ne ha tratto molto dal punto di vista metodologico: «il rigore del pensiero, il metodo scientifico e i principi scientifici della ricerca teologica»¹⁰⁴. A coloro che giudicano questo legame come il «peccato originale» della teologia ortodossa russa, il metropolita ha riproposto l'approccio alla questione di padre Florovskij:

Non ci si deve limitare alla ripetizione di risposte occidentali già confezionate, ma occorre cercare di discernere e di riviverne le domande, di entrare nella complessa e drammatica problematica del pensiero occidentale, facendola propria [...] L'autonomia dall'Occidente non deve nascere dall'estraniamento da esso, poiché la frattura non dà reale liberazione [...] Solo questa condivisione densa di compassione è la via sicura verso la riunione del mondo cristiano disgregato, verso il recupero della fratellanza perduta¹⁰⁵.

In realtà nella teologia russa resta ancora una sostanziosa eredità della teologia scolastica, che, importata nel XVII secolo, è diventata il modello per l'insegnamento teologico. Com'è stato acutamente notato, l'incontro con l'Occidente è oggi necessario per il superamento di un tale approccio, a cui l'attuale scienza teologica occidentale ha già rinunciato¹⁰⁶.

¹⁰³ Cfr. G. Florovskij, *Puti russkago bogoslovija*, Paris, 1937, trad. it. *Vie della teologia russa*, Genova, 1987.

¹⁰⁴ Filaret, metropolita di Minsk, «La vocazione del pensiero cristiano» cit., pag. 74.

¹⁰⁵ G. Florovskij, *Vie della teologia russa* cit., pag. 406.

¹⁰⁶ Cfr. Ilarion (Alfeev), «Pravoslavnoe bogoslovie na rubeže stoletij. Proizojdet li vozroždenie russkoj bogoslovskoj nauki?» [La teologia ortodossa a cavallo del secolo. Avverrà la rinascita della scienza teologica russa?] in *Id.*, *Pravoslavnoe bogoslovie na rubeže stoletij. Stati, doklady* cit., pagg. 414-5.

8. Secolarizzazione e globalizzazione: la sfida della modernità

La missione della chiesa ortodossa si trova oggi ad affrontare una sfida decisiva di fronte alla secolarizzazione della società. È a mio parere inesatto considerare l'esperienza sovietica un'esperienza di secolarizzazione. Si è trattato piuttosto di un esperimento ideologico dai caratteri pseudoreligiosi¹⁰⁷. La chiesa, come anche la coscienza e l'identità degli abitanti dell'Unione sovietica, ha dovuto confrontarsi solo negli ultimi anni con un reale processo di secolarizzazione, avvenuto in tempi rapidissimi. L'indifferentismo religioso e i modelli antropologici del mondo consumista, estranei all'uomo sovietico, si affermano oggi e trovano una chiesa ortodossa spesso impreparata ad affrontarli.

La chiesa è appena uscita, come d'altronde anche la società, da un settantennio molto difficile e si è trovata in meno di un decennio davanti a fenomeni, che le chiese in Occidente hanno potuto fronteggiare, e con difficoltà, nell'arco di diversi decenni. La presenza in un mondo non più cristiano, ma anche non più anticristiano, obbliga la chiesa a ripensare la propria identità nella nuova società russa. Si pone un problema di rapporto con la modernità, spesso temuta ed interpretata con categorie non più comprensibili dall'uomo contemporaneo.

La vicenda dell'introduzione del codice fiscale e dei codici a barre per le merci dapprima in Ucraina e poi in Russia è in un certo senso emblematica delle difficoltà che la chiesa ortodossa affronta nel rapporto con la società moderna. Nei codici binari a barre che i due stati hanno voluto adottare, adeguandosi agli standard occidentali, è contenuta una triplice sequenza di numeri 6, che da diversi settori della chiesa russa è stata associata al numero dell'anticristo, secondo quanto riportato nel libro dell'Apocalisse. La questione in precedenza aveva già suscitato inquietudine nel mondo ortodosso, soprattutto in Grecia, dove il Sinodo della chiesa ortodossa si era schierato sulla questione in tre documenti del 1993, 1997 e 1998. L'adozione del codice è stata considerata da diversi settori del mondo ortodosso come una resa emblematica ai criteri ispiratori di una globalizzazione, percepita come occidentale ed estranea alla tradizione ortodossa¹⁰⁸. Il Santo Sinodo del patriar-

¹⁰⁷ Si vedano le osservazioni di S. Averincev, «Noi e la gerarchia, ieri e oggi» in *La Nuova Europa* cit., pagg. 21-3 e di V. Keidan, «La chiesa ortodossa russa nell'epoca delle modernizzazioni» in R. Bettini (a cura di), *Istituzioni e società in Russia tra mutamento e conservazione* cit., pagg. 154-5.

¹⁰⁸ In un intervento di Vladimir Semenko, membro del direttivo dell'Unione dei cittadini ortodossi, pubblicato su *NG-Religi* del 12 luglio 2000, dal titolo «Pervoe svidetel'stvo o

cato di Mosca nella riunione del 7 marzo 2000 ha pubblicato una dichiarazione concernente tale questione. Dopo avere rilevato che secondo gli esperti l'utilizzo della sequenza di numeri 6 non è indispensabile, il documento sottolinea che nell'istituzione del sistema globale a barre è stato adottato un simbolo offensivo per i cristiani. Il Sinodo invita il governo russo e quello degli altri paesi della Csi a maggioranza ortodossa a sollevare nelle sedi internazionali la questione di una definizione del sistema internazionale di codificazione binaria, per eliminare il simbolo contestato, oppure, in caso d'impossibilità di tale soluzione, a creare un sistema alternativo nazionale. D'altra parte, se il Sinodo dichiara di condividere la preoccupazione dei fedeli, allo stesso tempo prende le distanze da un'interpretazione del codice fiscale come strumento d'influenza sulla condizione interiore dell'uomo, diffusa nella chiesa russa:

a volte si afferma che la tecnologia di per sé può provocare dei rivolgimenti nelle recondite profondità dell'anima dell'uomo, conducendola alla dimenticanza di Cristo. Una tale superstizione contrasta l'interpretazione ortodossa del libro dell'Apocalisse [...] Nessun segno esteriore turba la salute spirituale dell'uomo¹⁰⁹.

La proposta del Sinodo, ripetuta dal patriarca Aleksij II, è quella dell'assegnazione del codice fiscale per iniziativa dello stato e non per richiesta dei cittadini¹¹⁰. Il dibattito suscitato dalla questione, che ha visto teologi pronunciarsi su questioni tecniche riguardanti i sistemi di codificazione, ha evidenziato, pur in presenza d'opinioni diverse, la problematicità di un rapporto non risolto fra ortodossia e modernità¹¹¹.

tajnoj doktrine» [Una prima testimonianza sulla dottrina segreta], si legge a proposito della globalizzazione: «lo sviluppo del mercato, dei mezzi di comunicazione e delle tecnologie dell'informazione conduce al fatto che il mondo nel suo complesso si avvicina sempre più a quella condizione, in cui diventerà tecnicamente possibile il suo governo da un unico centro, e questo non è altro che la condizione necessaria (sebbene non sia sufficiente) per la venuta dell'Anticristo, poiché questi sarà proprio quell'uomo, che dopo la sua ascesa al potere comincerà a governare da un unico centro il mondo unificato».

¹⁰⁹ «Uvažat' čuvstva verujuščich. Chranit' christianskoe trezvomyslie». Zajavlenie Svjaščennogo Sinoda russkoj Pravoslavnoj Cerkvi [«Rispettare i sentimenti dei credenti. Preservare la ragionevolezza cristiana». Dichiarazione del Santo Sinodo della chiesa ortodossa russa] in <http://www.russian-orthodox-church.org.ru:81/nr003083.htm>.

¹¹⁰ Cfr. l'intervista concessa dal patriarca al settimanale *Profil'* in <http://www.russian-orthodox-church.org.ru:81/nr004281.htm>.

¹¹¹ Riguardo al dibattito sui codici a barre si vedano fra i molti interventi quelli pubblicati in *NG-Religii* del 22 marzo 2000: M. Kozlova, «Ot Nerona do Šengen» [Da Nerone a Schengen]; V. Osipov, «Kartočka dlja CRU i Antichrista» [Una tessera per la CIA e l'anti-

Ha detto a questo proposito Olivier Clément che le chiese ortodosse dell'Europa dell'Est

non hanno fatto il loro ingresso nella modernità. Gli ortodossi, nel XX secolo, hanno avuto il sentimento che la modernità sia stata l'ateismo e il marxismo. Un ateismo distruttore. Quindi, con il crollo del marxismo si è assistito all'invasione dei sottoprodotti della cultura, o piuttosto della non-cultura, americana con, fra l'altro, l'arrivo delle sette. Tutto ciò è difficilmente recepito dal mondo ortodosso¹¹².

La difesa di un'identità russa ortodossa di fronte alla modernità richiede alla chiesa un serio impegno nell'elaborazione di nuove risposte e di nuovi modelli. In un importante articolo pubblicato nel maggio 2000 sul supplemento religioso del quotidiano moscovita *Nezavisimaja gazeta*, Kirill, che oltre ad essere metropolita di Smolensk e Kaliningrad è presidente di un organismo chiave della chiesa russa, il Dipartimento per le Relazioni Esterne del patriarcato di Mosca, si è interrogato proprio su questo tema¹¹³. A suo parere la sfida fondamentale della nostra epoca è quella dell'elaborazione di un nuovo modello di civiltà che sappia armonizzare i principi «radicalmente antitetici» del neoliberalismo e del tradizionalismo. Il metropolita non intende rifiutare in blocco il sistema di valori del liberalismo, ma non accetta che esso sia proposto come unico modello di civiltà da imporre in qualsiasi situazione. Egli critica l'adozione come standard internazionali esclusivamente di modelli culturali di stampo liberale e occidentale. Il conflitto fra globalismo ed universalismo, da un lato, e conservatorismo e tradizionalismo, dall'altro, richiede una nuova sintesi, che deve essere sintesi di una nuova civiltà. Infatti, la civiltà liberale, che si afferma oggi come quella dominante a livello internazionale, è fondata, secondo Kirill, esclusivamente su principi d'origine occidentale di natura antropocentrica. Il

cristo]; D. Pospelovskij, «Štrich-kod kak obraz vraga» [Il codice a barre come immagine del nemico]. Cfr. anche A. Jakovlev e Kozyrev, «Identifikacionnyj nomer i "načertanie Zverja"» [Il numero di identificazione e "il marchio della bestia"] in *Rus' deržavnaja*, 5 e 6, 2000; N. Bol'sunov, «Štrichofobija: agonija blefa i soblazny obskurantisma» [La fobia del codice: l'agonia di un bluff e le tentazioni dell'oscurantismo] in *Moskva*, 8, 2000, <http://www.moskva.cdru.com/2000/08/bolsunov.htm>.

¹¹² O. Clément, «Religion orthodoxe: le renouveau?» in *Cahiers d'Europe*, 1, 1996, pagg. 192-3.

¹¹³ Metropolita Kirill, V. Gundjaev, «Obstojatel'stva novogo vremeni. Liberalizm, tradicionalizm i moral'nye cennosti obedinjajuščesja Evropy» [Le circostanze di un nuovo tempo. Liberalismo, tradizionalismo e valori morali dell'Europa che si unisce] in *NG-Religii*, 26 maggio 1999.

processo di definizione dei criteri etici, che oggi informano la vita internazionale, si è sviluppato senza alcun apporto da parte del mondo ortodosso. La via indicata dal metropolita non è né quella di un adeguamento ai modelli culturali occidentali né quella di un rifiuto in blocco della modernità. Il dovere dei paesi che appartengono alla tradizione spirituale e culturale dell'ortodossia è di «presentare alla comunità internazionale il loro modo di vedere i problemi e richiamarla ad una riapertura della discussione nelle mutate condizioni storiche». Infatti, la visione teocentrica della tradizione spirituale ortodossa non consente di adottare come criteri di valore assoluto parametri di giudizio fondati su di una visione antropocentrica del mondo. Inoltre l'annullamento delle identità nazionali-culturali e religiose in un processo d'unificazione globale, che sembra irreversibile, è considerato dal metropolita un pericolo mortale per i destini dell'umanità.

Nella relazione tenuta nel maggio 1993 all'apertura del I Concilio mondiale del popolo russo il metropolita Kirill si era soffermato sulla questione da lui definita dell'«assimilazione»¹¹⁴. Interrogandosi sui motivi della rovina dell'impero russo, rintracciava le cause del successo della rivoluzione bolscevica nell'affermazione fra le classi istruite russe di un'autocoscienza priva dei tratti distintivi di autoidentificazione nazionale, culturale e religiosa. Il gruppo dirigente bolscevico era composto da un insieme di persone assimilate da caratteri identitari uniformi, senza radici nella tradizione personale, nazionale e religiosa. Il livellamento delle identità, secondo il metropolita, ha raggiunto alla fine del XX secolo il suo culmine: «la signoria di una "tecnocultura" unificata, di una "sottocultura" uniforme, totalmente privata di qualsiasi radice nazionale, di una produzione di video stereotipata mina l'identità etnico-culturale»¹¹⁵.

La globalizzazione culturale suscita nella chiesa ortodossa reazioni tese a difendere i tratti peculiari dell'identità russa, di fronte ai tentativi dell'Occidente, come ha scritto il patriarca in un articolo del giugno 1999, «di cambiare la Russia e di farle adottare una visione del mondo e modelli culturali estranei»¹¹⁶.

Aleksij II sostiene, di fronte al tentativo di imporre una delle visioni

¹¹⁴ Cfr. *Id.*, «Vozroždenie Pravoslavl'ija i obnovlenie Rossii» [La rinascita dell'ortodossia e il rinnovamento della Russia] in *Žurnal Moskovskoj Patriarchii* cit., in particolare pagg. 7-8.

¹¹⁵ *Ibidem*, pag. 8.

¹¹⁶ Aleksij II, patriarca di Mosca e di tutte le Russie, «Mir na pereput'e. Global'nye obščestvennye processy pered licom novych nraštvennyh vyzovov» [Il mondo a un bivio. I processi sociali globali di fronte alle nuove sfide etiche] in *NG-Religii*, 11 giugno 1999.

del mondo come norma universale, il valore di «un'autoidentificazione nazionale nei termini di fede, ethnos e cultura». L'opposizione fra globale e particolare è anche opposizione fra una visione razionalista ed una spirituale del mondo. La questione, secondo il patriarca, è di armonizzare «la visione del mondo razionalista e le aspirazioni spirituali delle persone, che non considerano la ragione l'unico criterio della verità».

Un tale compito spetta primariamente alle forze religiose, come anche quello di stabilire il limite che separa il diritto dell'uomo a stabilire liberamente il suo itinerario di vita dal diritto delle società e delle nazioni a difendere ciò che l'etica religiosa ritiene buono e a rifiutarsi di sostenere ciò che viene ritenuto «distruttivo». Il pericolo avvertito dal patriarca è il prevalere della «civiltà» del consumismo, che sembra avere sostituito in Russia l'ideologia comunista:

la caduta del regime totalitario in Unione sovietica ha ispirato un nuovo entusiasmo per l'ideologia del progresso, con il quale più spesso s'intende la massima soddisfazione dei bisogni degli individui. In modo particolarmente primitivo tale ideologia si manifesta nel consumismo [...] Tuttavia il culto del consumo è solo una forma rozza del culto del progresso secolare.

I principi della dottrina sociale della chiesa ortodossa russa approvati dal recente Concilio dei vescovi trattano anche il fenomeno della globalizzazione¹¹⁷. La questione del trasferimento di poteri a centri decisionali sovranazionali richiede, secondo il documento, un approccio prudente. Infatti, si esprime il timore che le organizzazioni internazionali divengano uno strumento di dominio di alcuni stati su tutti gli altri. Occorre considerare che probabilmente queste affermazioni del documento fanno riferimento all'esperienza dell'intervento Nato in Kosovo. La guerra in ex-Jugoslavia, com'è noto, è stata vissuta da tutta la società russa ed anche dalla chiesa come un evento lacerante. In un certo senso le operazioni militari della Nato si sono manifestate alla coscienza dei russi come l'altra faccia della globalizzazione.

Una preoccupazione ulteriore, ma non secondaria, dichiarata nel documento approvato dal Concilio dei vescovi della chiesa russa, è quella della difesa dell'originalità culturale e spirituale dei popoli e dei paesi. La via indicata non è quella della contrapposizione frontale al processo di globalizzazione, che viene riconosciuto come inevitabile e

¹¹⁷ Il capitolo del documento dedicato alle relazioni internazionali e ai problemi della globalizzazione e della secolarizzazione è in <http://www.russian-orthodox-church.org.ru:81/sd16r.htm>.

legittimo. Non viene negata la presenza di aspetti positivi, in particolare per quanto riguarda lo sviluppo dei rapporti fra le persone, la diffusione dell'informazione e il progresso dell'attività produttiva. Tuttavia si riscontrano una «contraddizione interna» e dei «pericoli» insiti nel processo di globalizzazione. I cambiamenti introdotti nei modi tradizionali di organizzazione della società e di gestione del potere e la supremazia esercitata dal mondo occidentale sugli altri paesi, costretti ai margini di quel sistema che viene imposto come modello di civiltà mondiale, suscitano la preoccupazione della chiesa russa:

è necessario contrapporre a un'espansione spirituale e culturale, apportatrice di una totale unificazione, gli sforzi comuni della chiesa, delle strutture statali, della società civile e delle organizzazioni internazionali al fine di affermare nel mondo un autentico scambio culturale ed informativo paritario, unito alla difesa dell'originalità delle nazioni e delle altre comunità umane.

La globalizzazione è percepita dall'ortodossia russa come la sfida decisiva del futuro. Essa riguarda la sostanza stessa dei fondamenti spirituali della visione del mondo. Infatti, il processo di mondializzazione, secondo i principi della dottrina sociale, si fonda sulla priorità degli interessi secolari su quelli religiosi, su di una piena secolarizzazione della vita degli stati e delle società. Secolarizzazione e globalizzazione sono due espressioni di un unico processo di eliminazione dei valori spirituali dalla vita pubblica nazionale ed internazionale. La chiesa si sente chiamata a contrapporre la sua visione religiosa del mondo a quella secolare. Il mondo contemporaneo non viene rifiutato. Le sue caratteristiche in quanto tali non impediscono alla chiesa di vivere la sua missione nel mondo. Tuttavia, la chiesa russa vede in tanti aspetti della modernità il risultato di un decadimento spirituale. Il principio della libertà di coscienza, ad esempio, secondo il documento dell'episcopato russo, «testimonia la perdita da parte della società dei valori e delle idee religiose, l'apostasia di massa e l'indifferenza di fatto rispetto alla chiesa e alla vittoria sul peccato»¹¹⁸.

Ciononostante si riconosce che la libertà di coscienza costituisce uno strumento che permette alla chiesa di operare all'interno della società contemporanea, dotandola di uno *status* giuridico nel quadro dello stato secolare. La chiesa russa non rinuncia alla tradizionale conce-

¹¹⁸ <http://www.russian-orthodox-church.org.ru:81/sd3r.htm>.

zione globale della sua missione nel mondo, quella, cioè, di favorire la rinascita spirituale dell'intera società in tutte le sue componenti. Restano aperte le domande su come la chiesa possa e debba compiere questa missione in un mondo russo secolarizzato e sempre più posto di fronte al livellamento e all'omologazione, che i processi di globalizzazione impongono.

La chiesa ortodossa nella società bulgara contemporanea

Ivan Dimitrov

1. *I bulgari: un popolo ortodosso*

«La religione tradizionale della repubblica di Bulgaria è la confessione ortodossa orientale»¹. Il senso di questa frase tratta dalla nuova Costituzione bulgara è sufficientemente ovvia, tuttavia essa può significare assai poco per chi si trovi al di fuori di quel particolare ambiente nazionale. Un osservatore esterno potrebbe ad esempio essere interessato a conoscere la storia dell'ortodossia bulgara, o a sapere quale ruolo abbiano la chiesa e la fede ortodossa nella Bulgaria contemporanea.

Il popolo bulgaro ha una storia interessante. Il suo nome deriva da quello di una tribù che, durante il VII secolo, emigrò dalle steppe della Russia meridionale per stabilirsi nelle terre a nord del Danubio. I membri di quella tribù non tardarono a manifestare le loro mire d'espansione verso i territori che oggi corrispondono alle regioni nord-orientali della Bulgaria², strappandoli all'impero bizantino a seguito di una guerra combattuta negli anni 680 e 681. Quel conflitto e il successivo trattato di pace stipulato con l'imperatore Costantino IV Pogonato³ segnano per tradizione la nascita dello stato bulgaro. I bulgari, benché assai esperti nell'arte della guerra, erano in netta inferiorità numerica rispetto alle tribù slave meridionali, che all'epoca occupavano i territori a sud

¹ Costituzione della Repubblica di Bulgaria (approvata il 12 luglio del 1991), articolo 13, par. 1.

² Teofane Confessore (Theophanes Confessor), *Chronographia*, a cura di Carolus de Boor, Lipsia, 1883, pag. 348.

³ *Ibidem*, pagg. 357-60; Niceforo, patriarca di Costantinopoli, *Opuscula historica*, a cura di Carolus de Boor, New York, 1975, pagg. 34-5; Giovanni Zonara, *Epitome Historiarum*, Lipsia, 1868-75, pagg. 226-8. Si veda anche Giovanni Scylitzes, *Historia*, 1, pag. 770. Nelle dichiarazioni rese dal presbitero siriano Costantino di Apamea alla sedicesima riunione del sesto Consiglio ecumenico, il 9 agosto del 681, si accenna alla pace appena conclusa con i protobulgari. Si veda Costantino di Apamea (Constantinus Apamiensis), *Ex actis concilii oecumenici anno 681*, col. 617.

del Danubio e a nord della catena dei Balcani. Formando alleanze con le tribù slave della zona, i bulgari riuscirono a conservare il possesso dei territori conquistati. Essi, inoltre, si diedero un'organizzazione politica, economica e militare, continuando a sviluppare una propria cultura indigena⁴.

I bulgari e gli slavi delle tribù meridionali, pur vivendo in prossimità, continuarono a seguire percorsi di sviluppo diversi e separati fino al IX secolo, quando furono uniti dalla comune adozione del cristianesimo come religione ufficiale⁵. Nel caso dei bulgari, la conversione avvenne nell'anno 865, sotto il regno del principe Boris. La cristianizzazione dei bulgari avvenne contemporaneamente all'adozione della scrittura paleobulgarica, derivata dal paleoslavo, poiché la maggioranza della popolazione del nuovo stato unificato parlava una lingua slava meridionale. Per la prima volta, una lingua di ceppo slavo esprimeva un alfabeto e una letteratura⁶. Quello straordinario risultato fu raggiunto grazie all'impegno dei missionari bizantini Cirillo e Metodio, che si servirono dell'alfabeto da loro stessi ideato a sostegno della loro opera d'evangelizzazione ed emancipazione culturale delle nazioni slave.

Il ruolo decisivo svolto dalla Bulgaria ai fini dello sviluppo e della diffusione dell'antico bulgaro e del paleoslavo trae origine da una molteplicità di fattori, tra cui la vicinanza dello stato bulgaro alla città di Tessalonica (patria dei santi Cirillo e Metodio) e alla capitale bizantina, e la precoce adozione del cristianesimo come religione ufficiale⁷.

⁴ B'lgarska akademija na naukite, «P'rva b'lgarska d'ržava» [Il primo stato bulgaro] in *Istoria na B'lgaria* [Storia della Bulgaria], vol. II, Sofia, 1981, pagg. 95-106.

⁵ La nascita di una nazione bulgara a seguito di una lunga e complessa evoluzione è stata accompagnata dalla comparsa e dalla diffusione di un termine atto a indicarne gli abitanti. È probabile che il nome «Bulgaria» (e il suo aggettivo derivato «bulgaro») ha probabilmente avuto la meglio grazie alla continuità terminologica con la Grande Bulgaria del khan Kubrat (si veda B'lgarska akademija na naukite, *Istoria na B'lgaria*, vol. II, pag. 276, e l'importante trattato di papa Niccolò I: *Responsa papae Nicolai primi ad consulta Bulgarorum*, capp. 14, 103, 104.)

⁶ A partire dal IX secolo, lo slavone si afferma in tutto il territorio della Bulgaria e soppianta il protobulgaro in tutti gli usi della vita pubblica, come testimoniano i documenti scritti in nostro possesso. Ciò significa in sostanza che il processo di assimilazione etnogenetica è stato completato, e che tra la fine del IX secolo e gli inizi del X si è ormai costituita una nazionalità uniforme. Si veda a tale proposito B'lgarska akademija na naukite, *Istoria na B'lgaria* cit., pagg. 251-77; T. Sabev, *Samostojna narodnostna cirkva v srednovekovna B'lgaria* [La chiesa popolare indipendente nella Bulgaria medievale], Sofia, 1987, pag. 402; V. Gjuzelev, *The Adoption of Christianity in Bulgaria*, Sofia, 1976.

⁷ Nel IX secolo, ossia circa due secoli dopo che la Bulgaria aveva riunito all'interno dei suoi confini una parte considerevole delle popolazioni slave meridionali, nacquero gli stati slavi della Grande Moravia, della Serbia e della Russia, mentre le origini della Croazia, della Polonia e degli altri stati slavi risalgono al X secolo.

Non meno importante fu la generosità con cui la Bulgaria offrì, dopo la morte dei santi fratelli, protezione e opportunità di lavoro ai discepoli e ai continuatori della loro opera quali Clemente, Nahum, Angelariy e altri. Costoro provvidero alle necessità della neonata chiesa cristiana di Bulgaria, cercando di consolidarne le strutture e dedicandosi ad un'opera di traduzione delle Scritture e d'altri testi liturgici e teologici. In tal modo, essi contribuirono anche alla diffusione del bulgaro antico, e realizzarono una letteratura in lingua slava meridionale⁸. Intorno al X secolo la Bulgaria era ormai uno stato a tutti gli effetti che si riconosceva in una propria coscienza nazionale, in una propria lingua con relativo alfabeto, e nella fede cristiana.

Dopo aver trascorso alcuni anni nel considerare i meriti relativi dell'antica Roma e di quella nuova, il principe bulgaro Boris scelse finalmente Costantinopoli. Fattosi battezzare, Boris assunse il nome di Michele, lo stesso dell'imperatore bizantino Michele III. Con quella scelta, Boris legò il destino del suo paese a quello della chiesa ortodossa, stringendo un'alleanza che ha resistito inalterata fino ai giorni nostri.

A ben vedere, era perfettamente naturale che Boris scegliesse di stabilire relazioni più ravvicinate con l'impero di Costantinopoli, suo immediato vicino. La decisione era dettata sia dalla logica politica, sia dalla lunga tradizione di rapporti bilaterali, anche se non sempre facili, tra i due paesi. Indubbiamente, la decisione finale fu influenzata dalle politiche culturali adottate da Bisanzio. Fino a quell'epoca, infatti, lo stato bulgaro si era servito dell'alfabeto e della lingua greci per tutti gli usi ufficiali, a partire dalle iscrizioni sulle lapidi. Tuttavia, lo stato e le autorità ecclesiastiche di Costantinopoli offrirono a tutti gli slavi (non soltanto ai bulgari) un alfabeto, una letteratura e numerose traduzioni d'opere originariamente scritte in altre lingue, oltre ad innumerevoli possibilità d'istruzione religiosa indipendente e di sviluppo culturale autonomo. Tutto ciò rese la scelta relativamente facile. Ciò che Costantinopoli offriva era, in definitiva, la possibilità di consolidare un modello di chiesa nazionale con un proprio clero, una propria lingua e una propria letteratura. Non spetta a noi decidere se si trattasse di uno sviluppo giusto o negativo nel seno della cattolicità della chiesa considerata nella sua interezza, e pertanto la questione non sarà affrontata in questa sede.

⁸ B'lgarska akademija na naukite, *Istoria na B'lgaria* cit., pagg. 238-46; si veda anche F. Dvornik, *Byzantine Missions among the Slavs. SS. Constantine-Cyril and Methodius*, Brunswick-New York, 1970; V. Zlatarskij, *Istoria na b'lgarskata država prez srednite vekove, T. I – Pyrvo b'lgarsko carstvo* [Storia dello stato bulgaro – Il primo regno bulgaro], vol. I, 2ª parte, Sofia, 1971.

Sul piano politico, la scelta offriva innumerevoli vantaggi, e questo fu il fattore decisivo.

L'alleanza tra la Bulgaria e la chiesa orientale ha resistito inalterata per oltre undici secoli. La perdita dell'indipendenza politica durante le dominazioni bizantina (1018-1185) e ottomana (1396-1878) non ebbe effetti negativi sulla fede ortodossa dei bulgari. Ciò spiega perché durante il periodo della rinascita nazionale, tra il XVIII e il XIX secolo, i capi di quel movimento si dimostrarono fortemente interessati al ristabilimento dell'indipendenza della chiesa nazionale⁹. Lottando per l'indipendenza religiosa nella seconda metà del XIX secolo, la Bulgaria pose le fondamenta per la conquista dell'indipendenza nazionale.

⁹ Il processo di acquisizione dell'indipendenza ecclesiastica (autocefalia) della chiesa bulgara è stato contrassegnato da numerose difficoltà e fasi alterne. Verso la fine del XIV secolo, quando la Bulgaria aveva dovuto sottomettersi alla dominazione ottomana, la giurisdizione ecclesiastica del paese era stata assunta dal patriarca di Costantinopoli. Durante il periodo della Rinascita nazionale, tra il XVIII e il XIX secolo, i rapporti tra la popolazione bulgara e il patriarcato di Costantinopoli si erano deteriorate, poiché quest'ultimo si ostinava a negare ai bulgari l'indipendenza che essi rivendicavano sulla base dell'antica autonomia della loro organizzazione ecclesiastica, cui era stato addirittura concessa la dignità di patriarcato. I bulgari citavano anche l'esempio della chiesa di Grecia, distaccatasi di sua iniziativa negli anni trenta del XIX secolo e ufficialmente riconosciuta come chiesa autocefala dal patriarcato di Costantinopoli nel 1850, a dispetto dell'anticanonicità della sua scissione. Il patriarcato, a sua volta, accusava i bulgari di etnofiletismo poiché, pur senza essere riconosciuti come stato indipendente, avevano chiesto e ottenuto dal sultano la facoltà di separare, sulla base di un principio etnico, le comunità ecclesiastiche bulgare da quelle di altre nazionalità facenti parte dell'impero ottomano. Attenendosi a quanto stabilito nel documento firmato dal sultano (ossia avvalendosi dell'intervento dello stato), i bulgari avevano organizzato di loro iniziativa una chiesa autonoma cui era stato dato il nome di Esarcato bulgaro. Ma la risposta del patriarca di Costantinopoli fu categorica: dopo aver convocato una seduta straordinaria del concilio (1872), egli accusò pubblicamente i bulgari di etnofiletismo e dichiarò scismatica la loro chiesa. Quelle misure non furono revocate neppure dopo la ricostituzione dello stato bulgaro nel 1878, ma soltanto nel 1945, con l'intervento del primo governo che assunse l'incarico dopo l'affermazione dei comunisti nel settembre 1944. Essendo stata proclamata scismatica, la chiesa di Bulgaria si ritrovò quasi completamente isolata dalle sue omologhe della stessa regione. Vero è che alcune chiese (tra cui quella romena, quella serba e quella russa, il patriarcato di Gerusalemme, e altre), consapevoli della natura etnica di quel provvedimento, continuarono a intrattenere rapporti con la chiesa bulgara, fornendole il *myron* e accogliendo i suoi sacerdoti agli incontri interortodossi, trattenendosi tuttavia dal concelebbrare con gli ecclesiastici bulgari, soprattutto a livello episcopale. Il gesto coraggioso dei bulgari, che si erano conquistati l'indipendenza in ambito ecclesiastico, contribuì a favorire la liberazione dal giogo ottomano, ma si rivelò alquanto dannoso per la vita religiosa del popolo bulgaro. Come accade spesso in questi casi, la ricusazione dell'autorità ecclesiastica del patriarcato di Costantinopoli alimentò un atteggiamento nichilista che in seguito si rivolse anche verso la chiesa bulgara indipendente. Si veda K. Dinkov, *Istoria na b'lgarskata cyrkva* [Storia della chiesa bulgara], Sofia, 1954.

2. *La vita religiosa nella Bulgaria contemporanea*

Riguardo al ruolo dell'ortodossia nella vita sociale e pubblica, una rilevante frattura rispetto alla prassi tradizionale si è verificata nel periodo del governo comunista.

Quarantacinque anni (dal 1944 al 1989) di dittatura totalitaria hanno avuto svariati effetti deleteri sulla vita culturale e spirituale della Bulgaria, soprattutto per quel che riguarda la religione. La vita religiosa divenne un affare strettamente privato, confinato entro la cerchia familiare e le quattro mura della chiesa. Tutto ciò che da quegli ambiti ristretti trapelava nel mondo esterno era invariabilmente condannato come propaganda ideologica, come attentato alle fondamenta della «nuova società socialista»¹⁰, con tutte le prevedibili conseguenze a danno dei «nemici del sistema». La situazione era giunta a tali estremi da restringere l'ambito della «libertà di coscienza» menzionata nella Costituzione all'adempimento di alcuni assurdi obblighi da parte dei cittadini della Bulgaria «socialista»: i genitori, ad esempio, erano tenuti a educare i figli al comunismo e all'ateismo, in modo da favorire il radicamento degli ideali comunisti nelle loro menti e nei loro cuori.

Allo stato attuale, la Bulgaria ha una popolazione di poco superiore agli otto milioni di abitanti. Tra questi vi è un 10 per cento di musulmani, e un 3-4 per cento di membri di altre chiese cristiane. L'ortodossia rappresenta dunque di gran lunga la confessione maggioritaria nel paese.

Amministrativamente parlando, la chiesa ortodossa bulgara è suddivisa in tredici diocesi, di cui undici entro i confini del paese e due all'estero: una per l'Europa centrale e occidentale, e una per le Americhe e l'Australia. Ciascuna diocesi è retta da un metropolita; nella capitale nazionale, Sofia, risiede il primate della chiesa ortodossa bulgara: questi, che ha il titolo di patriarca, è anche il metropolita della diocesi di Sofia. L'assemblea governativa della chiesa ortodossa di Bulgaria è il Santo Sinodo, in altre parole il Concilio dei metropoliti diocesani. I metropoliti e il patriarca sono nominati da una serie di corpi elettorali i cui membri, a loro volta, sono eletti dalla base e rappresentano in proporzione pressoché pari il clero e il laicato. L'organo di governo supremo della chiesa bulgara è l'Assemblea del clero e dei laici, che si riunisce ogni quattro anni. Ai suoi lavori prendono parte tutti i membri più eminenti del clero bulgaro (patriarca, metropoliti e vescovi titolari), ma la

¹⁰ Tutti i termini tra virgolette compresi in questo paragrafo sono espressioni tipiche delle autorità dell'epoca comunista.

rappresentanza più importante è certamente quella formata dai sacerdoti comuni e dai laici.

Riguardo alla religiosità dei bulgari occorre notare che l'appartenenza religiosa individuale è molto diversificata e che numerosi sono i non credenti, che tuttavia conservano un riferimento vagamente culturale all'ortodossia o alle altre confessioni. Questo dato è emerso chiaramente in occasione del censimento del 1994.

I questionari distribuiti contenevano una casella riferita alla «religione» di appartenenza, nella quale circa l'87 per cento dei bulgari ha inserito la dicitura «ortodossa orientale». Quel risultato è stato accolto da alcuni con entusiasmo e da altri con irritazione, ma alla maggioranza dei cittadini (probabilmente gli stessi che avevano compilato i questionari) è parso perfettamente normale. Il problema di fondo connesso a quel risultato è che, sebbene non siano disponibili dati precisi sull'appartenenza alla chiesa bulgara, è del tutto impossibile che vi siano in Bulgaria sette milioni di cristiani ortodossi battezzati. Di conseguenza, l'affiliazione religiosa indicata sulle schede del censimento è probabilmente basata non su un'appartenenza formale ma piuttosto su una sorta di familiarità di tipo tradizionale. Resta da stabilire, inoltre, quale sia la percentuale di cittadini battezzati che praticano effettivamente la religione seguendo la liturgia e vivendo una vita autenticamente cristiana, cioè partecipando ai sacramenti. Per queste ragioni si tende a parlare non di scarsa religiosità, ma di una mentalità scarsamente orientata verso i doveri religiosi.

La maggioranza della popolazione frequenta le chiese, ma non troppo spesso. I motivi che inducono i bulgari ad avvicinarsi alla chiesa possono essere di tre tipi:

1. il bisogno interiore di frequentare un luogo sacro, anche per poco tempo, uscendo così dalla routine quotidiana;
2. gli impegni assunti con familiari, amici o colleghi;
3. il conformismo: tutti i bulgari, infatti, anche se non battezzati, vanno in chiesa a Pasqua e a Natale.

In ogni caso, i fedeli battezzati della chiesa ortodossa bulgara che frequentano la chiesa per i motivi sopra elencati rappresentano una categoria a sé. Avendo ricevuto il sacramento del battesimo, costoro sono almeno in teoria membri effettivi della chiesa ortodossa bulgara, tuttavia spesso mancano di un impegno regolare nei confronti della pratica religiosa. Al pari di altre chiese ortodosse, tuttavia, la chiesa bulgara non prevede alcuna forma di registrazione ufficiale dei suoi membri. Di conseguenza, il concetto di appartenenza alla chiesa ortodossa permane piuttosto indeterminato.

La percentuale di fedeli che presenziano effettivamente con regola-

rità alla liturgia è, a quanto pare, piuttosto esigua. In paragone ad altre chiese o nazioni ortodosse, le chiese bulgare sono, in patria come all'estero (Europa, Nord America, Australia) tra le meno frequentate. Questo comportamento potrebbe dipendere dai seguenti fattori:

1. la lunga dominazione ottomana;
2. la subordinazione della chiesa bulgara alla chiesa di Costantinopoli durante il periodo della dominazione turca, che ha avuto come effetto l'imposizione di un clero di lingua greca;
3. lo scisma durato settant'anni (1872-1945) tra la chiesa bulgara e il patriarcato di Costantinopoli, verificatosi a seguito della secessione unilaterale dei territori bulgari dalla giurisdizione di Costantinopoli;
4. i quasi cinquant'anni di dittatura del partito comunista, che vedeva nell'ateismo un componente essenziale della sua ideologia.

In ogni caso, al di là dei fattori oggettivi ed esterni, sono gli elementi soggettivi o interni a chiarire le motivazioni della scarsa frequentazione delle chiese bulgare.

La religiosità e l'osservanza sono sempre direttamente connesse alla psicologia degli individui, anche se quest'ultima non basta a dar conto della religiosità di una nazione. La psicologia individuale, a sua volta, è influenzata da numerosi fattori. Per ciò che riguarda la religiosità del popolo bulgaro, mi sembra il caso di sottolineare innanzi tutto la scarsa qualità delle attività pastorali svolte in Bulgaria. Mi riferisco non soltanto alla cura delle anime, ma all'istruzione religiosa nel suo complesso. I forti limiti su questo piano sono apparsi in tutta la loro gravità nel corso del XX secolo. Le cause principali sono la carenza di sacerdoti, la loro scarsa preparazione culturale e la mancanza di interesse per l'attività pastorale, da parte tanto dei singoli sacerdoti quanto delle alte gerarchie della chiesa bulgara.

Oggi, la chiesa ortodossa bulgara può contare su circa mille sacerdoti, quando, in effetti, il suo fabbisogno sarebbe quattro volte maggiore. Inoltre, molti sacerdoti ormai anziani continuano a officiare perché non vi è nessuno in grado di sostituirli. I giovani diplomati presso le facoltà di teologia e i seminari teologici sono abbastanza numerosi, ma quelli che prendono gli ordini sacri rappresentano una percentuale minima, ancorché in lentissima ascesa rispetto agli anni precedenti. A causa delle difficoltà finanziarie che affliggono la chiesa ortodossa, i sacerdoti hanno salari esigui: di conseguenza, molti preferiscono trovare occupazioni alternative al fine di garantire un migliore livello di vita alle loro famiglie. Lo stato non sembra minimamente interessato a contribuire in maniera concreta al mantenimento della chiesa; al contrario, ha creato notevoli difficoltà in questo senso.

In ogni città o villaggio della Bulgaria vi è una chiesa ortodossa, ma molte di queste chiese non hanno sacerdoti e sono aperte soltanto occasionalmente. Nelle città, specie se grandi, i quartieri di nuova costruzione e le grandi città satellite lamentano una grave carenza di chiese. Vi è dunque la necessità immediata di costruirne di nuove. In alcuni casi sono stati costituiti dei comitati che si adoperano per la costruzione e la consacrazione di nuove chiese: ciò è motivo di gran gioia per il clero e per i credenti, soprattutto se si considera che in passato simili iniziative erano pressoché irrealizzabili. Dagli anni 1990 si sta cercando di ampliare la portata di quest'iniziativa, estendendola ad altri quartieri di Sofia e a una ventina di centri urbani in altre aree del paese, sviluppatasi a seguito dell'urbanizzazione ma privi di edifici per il culto ortodosso.

Vi è inoltre un acuto fabbisogno di spazi da destinare alla catechesi e alle altre attività che si svolgono nelle parrocchie. Diversamente da quanto accadeva in passato, la domanda supera la disponibilità, e lo stato non sembra disposto a offrire alcun aiuto. Gli unici contributi provengono dalle autorità municipali e dalle comunità che donano alla chiesa appezzamenti di terreno edificabile.

Un altro punto debole della chiesa ortodossa bulgara è la mancanza di una struttura organizzativa responsabile dell'attività missionaria interna. All'interno delle strutture direttive della chiesa non esiste un dipartimento per le opere missionarie, e finora nessuno sembra aver formulato progetti in questo senso. Nelle attuali condizioni, il fatto che i fedeli della chiesa ortodossa tendano ad aumentare invece che a diminuire non può non destare meraviglia. La spiegazione va ricercata nelle profonde tradizioni religiose del popolo bulgaro: soprattutto dopo il cambiamento di regime, migliaia di cittadini adulti chiedono di essere battezzati, mentre quelli già battezzati in passato divengono membri attivi della chiesa ortodossa. Il problema è che la maggior parte dei nuovi fedeli che hanno ricevuto il battesimo in età adulta si accostano alla fede religiosa senza la necessaria preparazione catechistica. A quanto sembra, purtroppo, in molti casi il battesimo non è che un moto di reazione ai divieti e alle restrizioni del passato.

Le scuole parrocchiali non sono tuttora in grado di svolgere un'opera di catechesi per i nuovi fedeli battezzati in età adulta, e non vi è letteratura didattica adeguata in grado di prepararli a quest'importante passo. Piacevolmente sorpresi dal crescente interesse nei confronti della fede religiosa, i sacerdoti celebrano battesimi a getto continuo, senza tuttavia mostrare alcuna preoccupazione per la necessaria preparazione catechistica dei nuovi fedeli.

Per superare questi limiti sarebbe necessario un maggior numero di iniziative «dal basso»¹¹. Mi riferisco in particolare ai movimenti laici di ispirazione ortodossa per la diffusione dell'istruzione e della pratica religiosa, che sono stati costituiti negli ultimi dieci anni e operano sulla base del volontariato. Tra questi, il più importante è il Movimento cristiano ortodosso di Sant'Eutimio, patriarca di Trnovo, ma ve ne sono molti altri. Ognuno di questi crea una propria rete di operatori (o la condivide con altri movimenti), e svolge attività missionarie in cooperazione con le strutture ecclesiastiche locali.

Per parte sua, la chiesa ortodossa sta cercando di far rivivere una forma di vita parrocchiale assai fruttuosa e ben nota in ambito locale: conformemente alle raccomandazioni del Santo Sinodo, stanno, infatti, rinascendo le confraternite parrocchiali che avevano cessato l'attività durante il regime comunista. Il compito di queste confraternite consiste nell'organizzare, su base laica, le attività dei parrocchiani di ciascuna chiesa al fine di intraprendere attività religiose, educative e caritatevoli. La mancanza di continuità diretta renderà tuttavia arduo il compito di far rivivere quella tradizione interrotta per molti anni. Gli attivisti di un tempo sono ormai scomparsi, e coloro che tentano di sostituirli mancano di esperienza e si dimostrano piuttosto incerti nello svolgimento dei loro compiti.

I monaci e i membri del clero votati al celibato sono relativamente poco numerosi¹². In tempi recenti le comunità di monaci e di suore hanno registrato un graduale incremento della consistenza numerica, che resta tuttavia nettamente inferiore alle esigenze dei centoventi monasteri del paese. Oggi i monaci e le suore appartenenti alla chiesa ortodossa bulgara sono non più di duecento, assai pochi in confronto alle altre chiese ortodosse. Ancor più vistosa è la carenza di sacerdoti celibi che dovrebbero ricoprire incarichi a livello episcopale: oggi sono davvero pochi, e ciò rende assai difficile la scelta dei candidati a ogni nuovo ufficio, con ovvie conseguenze sulla qualità dell'episcopato. Nel complesso, tuttavia, il livello culturale dei monaci e delle suore è in crescita, poiché oggi la maggior parte dei novizi ha conseguito la laurea in teologia o qualche altro diploma universitario.

¹¹ I. Dimitrov, «Christian Mission Today in a Socialist Country of Yesterday. Impressions from Bulgaria» in *International Review of Mission*, LXXX, luglio-ottobre 1991, pag. 423.

¹² Durante il regime comunista i giovani che dimostravano interesse per la vita monastica o manifestavano l'intenzione di diventare monaci o suore erano oggetto di particolari attenzioni da parte del governo, che esercitava svariate forme di pressione nell'intento di dissuaderli da tale proposito.

3. *La cultura religiosa*

Con la sola eccezione, fortunatamente, delle Sacre Scritture, la letteratura religiosa in Bulgaria è in generale quanto mai carente. Grazie al sostegno finanziario delle Società bibliche unite e all'assistenza tecnica della Società biblica bulgara, negli ultimi dieci anni sono state stampate in tre diversi formati centinaia di migliaia di copie della Bibbia, nella traduzione del 1925¹³. Il Santo Sinodo ha inoltre pubblicato un'edizione in volume singolo del Nuovo Testamento e del Libro dei Salmi¹⁴. La chiesa ortodossa greca e altri benefattori hanno donato alla chiesa bulgara più di trentamila copie del volume, ristampato in Grecia.

La carenza d'altre forme di letteratura cristiana – a livello sia teologico, sia popolare – è ancora acutissima. Le difficoltà economiche in cui versa attualmente la Bulgaria rendono assai ardua la pubblicazione di materiali destinati alla grande diffusione, che sarebbero assai utili pastoralmente.

Due seminari teologici con una popolazione studentesca complessiva pari a oltre cinquecento unità provvedono alle necessità della chiesa ortodossa bulgara¹⁵. L'istruzione teologica superiore è invece impartita presso le università di Sofia, Veliko Trnovo e Šumen¹⁶. Le tre istituzioni

¹³ Nella nuova edizione del 1982. Assai diffusa è anche una traduzione protestante della Bibbia del 1871, rivista intorno al 1920 e nuovamente sottoposta a revisione negli ultimi anni. Sotto la guida delle Società bibliche unite, una équipe di studiosi ortodossi ha avviato sei anni orsono i lavori per una nuova traduzione interconfessionale della Bibbia: il Nuovo Testamento, da poco ultimato, sta per essere dato alle stampe.

¹⁴ Il Nuovo Testamento e il Libro dei Salmi sono infatti le parti della Bibbia lette più frequentemente.

¹⁵ Fino al 1950 vi erano in Bulgaria due seminari (scuole secondarie di orientamento teologico per studenti di sesso maschile), di cui uno nella capitale, Sofia (circa un milione di abitanti) e uno a Plovdiv (cinquecentomila abitanti). In seguito, il seminario di Plovdiv venne chiuso (o «accorpatto» a quello di Sofia, secondo la versione ufficiale), mentre quello di Sofia venne trasferito nel monastero di Cherepish, a un centinaio di chilometri dalla capitale. Nel 1991 il seminario teologico di Sofia ha fatto ritorno nella sua vecchia sede, e anche il seminario di Plovdiv ha ripreso le sue attività nella sede di un tempo.

¹⁶ La Facoltà di teologia dell'Università «San Clemente di Ohrid», fondata a Sofia nel 1923, è la prima del suo genere in Bulgaria. Dal 1950 al 1991 i suoi legami con l'università sono stati recisi per motivi di natura ideologica, e la Facoltà ha continuato a operare autonomamente sotto la giurisdizione del Santo Sinodo della chiesa ortodossa bulgara. Nel 1991 la Facoltà è stata ufficialmente invitata a rientrare nell'ambito della comunità universitaria. Nello stesso anno è stata fondata a Veliko Trnovo la Facoltà di teologia ortodossa dell'università «Santi Cirillo e Metodio», mentre presso l'Università «Costantino di Preslavia» di Šumen è stata istituita una cattedra di teologia presso il Dipartimento di filologia, teologia e storia bulgare. Nel 1999 è stato inoltre inaugurato un corso di teologia nella città di Kurdjali, nella parte meridionale della Bulgaria: in quella città opera infatti una sede staccata dell'Università «Padre Paisij di Hilandar» di Plovdiv. È interessante notare che una delle ragio-

sono frequentate da oltre mille studenti, metà dei quali sono donne. Difficile stabilire quale sarà il loro destino una volta completati gli studi: come è noto, infatti, nei paesi della cosiddetta «nuova Europa» l'istruzione universitaria è spesso un espediente per dissimulare la vera portata della disoccupazione giovanile¹⁷. Ma, come tutti sappiamo, rimandare un problema non significa certo risolverlo.

In Bulgaria, il problema dell'istruzione religiosa è quanto mai delicato. L'insegnamento della religione nelle scuole fu abolito diversi anni dopo la presa di potere dei comunisti nel 1944. A seguito dei mutamenti politici sopravvenuti nel 1989, la chiesa ortodossa bulgara ha invitato il governo e il parlamento a ripristinare l'insegnamento della religione. Dal 1989 a oggi otto governi si sono avvicendati alla guida del paese, ma nessuno si è detto disposto ad accogliere la richiesta della chiesa. Le ragioni addotte sono state molteplici: si è fatto cenno al sovraccarico dei *curricula* di studi, alla mancanza di insegnanti opportunamente qualificati, all'eventualità che altre chiese rivendicassero lo stesso diritto.

In effetti, la vera ragione del rifiuto sembra essere l'assenza tra i politici bulgari di un atteggiamento positivo nei confronti della fede cristiana, a dispetto dell'unanime preoccupazione per la scarsa moralità della società bulgara. Cresciuti in un'epoca di ateismo forzato e successivamente «rieducati» alla lotta per il potere, i politici bulgari non sono particolarmente interessati all'istruzione religiosa del popolo.

Ciononostante, le autorità hanno autorizzato l'insegnamento della religione nelle scuole elementari, per un totale di tre anni e a condizione che vi sia il consenso dei genitori. Il problema sta nel fatto che le lezioni di religione, essendo un'aggiunta al normale *curriculum* di studi, impongono un carico supplementare ai bambini e di conseguenza rappresentano una scelta impopolare. Questo spiega perché l'insegnamento della religione a piccoli gruppi di bambini sia impartito soltanto nel 5 per cento delle scuole bulgare. Tale situazione non servirà certo a risolvere i problemi occupazionali dei giovani laureati in teologia.

In questo stesso ambito, vi è un altro punto debole della chiesa bulgara che sembra opportuno evidenziare. Fino a oggi, infatti, le autorità

ni «ufficose» che hanno suggerito la creazione di corsi di teologia presso le sedi universitarie di Šumen e di Kurdjali è la forte presenza di popolazioni di religione islamica: l'intento era dunque quello di rafforzare la presenza ortodossa.

¹⁷ Soltanto in questo modo è possibile spiegare lo straordinario incremento delle sedi universitarie in Bulgaria: a partire dal 1989, infatti, il loro numero è salito da tre o quattro a più di quaranta, con il consenso delle autorità che governano il paese. Parallelamente, anche la popolazione studentesca ha registrato un forte rialzo, controbilanciato da una altrettanto rapida diminuzione dei posti di lavoro per i giovani.

ecclesiastiche non sono riuscite a convincere i parroci della necessità di organizzare scuole domenicali per l'insegnamento della religione. Anche in questo caso le ragioni addotte sono state svariate, ma ciò che più conta è, anche in questo frangente, l'elemento soggettivo. La carenza di scuole domenicali ha avuto effetti negativi sull'istruzione e sull'educazione religiosa dei giovani. Questo stato di cose si ripercuote negativamente sulla missione della chiesa bulgara nella società di oggi.

4. Le relazioni tra stato e chiesa nella Bulgaria contemporanea

Non si può certo affermare che la Bulgaria di oggi non sia una società libera e democratica. Ciononostante, non è sempre vero che in questa società libera e democratica i diritti e le libertà dei cittadini e delle loro associazioni, organizzazioni e istituzioni (comprese quelle religiose) siano automaticamente garantiti dalla migliore delle legislazioni possibili. La legislazione bulgara è, in effetti, ben lontana da tale meta. La prova più lampante della sua inadeguatezza è l'incessante promulgazione di nuove leggi da parte dell'Assemblea nazionale. Se teniamo conto dei criteri di priorità in base ai quali è decisa l'approvazione delle nuove normative, non è difficile comprendere perché le questioni che riguardano la chiesa siano ancora regolate da una delle leggi in assoluto più antiquate e inadeguate dello stato bulgaro: la legge sulle confessioni religiose risale addirittura al 1949, ossia agli albori dell'era comunista.

Il Dipartimento degli affari religiosi alle dipendenze del Consiglio dei ministri ha il compito di fare da mediatore tra la chiesa – e le altre comunità religiose – e lo stato; tuttavia, a giudicare dalla mancanza di riguardi con cui quell'organismo assolve a tale compito, sembrerebbe che lo stato sia un fedele sostenitore dell'efficacia degli strumenti totalitari. Alcuni parlamentari bulgari appartenenti all'Unione delle forze democratiche e alla cosiddetta Organizzazione rivoluzionaria macedone, anch'essa facente parte dell'attuale coalizione di governo guidata dall'Unione delle forze democratiche, hanno recentemente presentato tre progetti di legge per una nuova normativa sulle confessioni religiose, ma quei progetti non sono ancora stati presentati alla sessione plenaria dell'Assemblea nazionale. Gli esponenti di tutte le confessioni religiose hanno reagito con indignazione a questa dimostrazione di scarso riguardo per i loro diritti e le loro libertà, ma poiché non esiste in Bulgaria (né è mai esistito) un organismo congiunto in grado di coordinare gli interessi delle varie chiese, il Dipartimento degli affari religiosi continua ad agire indisturbato, applicando l'antico principio del «divide et

impera», emblema della brutalità dello stato. Quest'ultimo cerca, infatti, di mantenere divise le varie confessioni e guarda con sospetto a ogni tentativo di azione comune che esse possano intraprendere per la difesa dei propri interessi¹⁸.

Tutti sanno che la chiesa ortodossa è la più importante confessione religiosa della Bulgaria. Anche senza tener conto dei milioni di cittadini che non vivono attivamente la propria vocazione cristiana, i membri attivi della chiesa ortodossa bulgara costituiscono una maggioranza che nessun'altra confessione religiosa può vantare. In passato, tale situazione rappresentava un problema per il governo comunista, e oggi rappresenta un problema per i nuovi governi che gli sono subentrati dal 1989. Per i politici, una chiesa forte e organizzata costituisce un pericolo: ecco perché la chiesa ortodossa non può contare su un solo alleato all'interno dei gruppi che detengono il potere. Per illustrare adeguatamente la situazione, basti pensare che la maggior parte delle espropriazioni decretate dopo il 9 settembre del 1944 hanno interessato i beni di proprietà della chiesa ortodossa. Fino a oggi, tuttavia, i legislatori democratici non hanno ancora fatto il minimo accenno all'eventualità di una restituzione delle proprietà confiscate: ben diverso è il caso di altre chiese che, grazie ai forti legami con le chiese estere, sono ufficialmente ritornate in possesso di quanto era stato loro sottratto.

5. La gestione economica della chiesa ortodossa bulgara

La sopravvivenza finanziaria è una questione di importanza cruciale per la chiesa ortodossa bulgara. In epoca comunista, lo stato aveva concesso alla chiesa ortodossa e alle altre confessioni religiose una serie di diritti esclusivi concernenti la produzione e la vendita di oggetti connessi alla pratica religiosa. Quei privilegi avevano un'importanza cruciale ai fini della sopravvivenza della chiesa ortodossa, la cui principale fonte di reddito è stata per molti anni la vendita delle candele che i fedeli acquistavano e accendevano ogni volta che si recavano in chiesa. Seconda fonte di introiti in ordine di importanza era la vendita di altri oggetti di cui le chiese detenevano il monopolio, e la prestazione di alcuni servizi. Un tempo, la locazione delle proprietà della chiesa fruttava somme ingenti: in epoca comunista, tuttavia, era lo stato a controllare

¹⁸ Si veda anche T. Sabev, *The Orthodox Churches in the WCC: Towards the Future*, Genève, 1996.

gli affitti, a tutto svantaggio dei proprietari. A titolo di indennizzo per le proprietà nazionalizzate, lo stato erogava inoltre un sussidio annuo per la manutenzione e la riparazione delle chiese e dei monasteri inclusi nell'elenco dei monumenti della cultura nazionale. L'entità di quel sussidio non superava tuttavia il 10 per cento del bilancio annuo della chiesa bulgara.

Oggi, la situazione finanziaria della chiesa ortodossa bulgara è ancor più complessa. Poiché il monopolio sui prodotti connessi alla pratica religiosa è stato abolito, il ricavato della vendita di tali oggetti si è drasticamente ridotto. Le gravi ristrettezze finanziarie hanno inoltre indotto lo stato a sospendere l'erogazione dei sussidi. Gli introiti derivanti dall'affitto delle proprietà immobiliari – specie se ubicate nelle grandi città – hanno registrato una discreta crescita, ma il notevole aumento del costo della vita crea comunque notevoli difficoltà alle chiese, che non riescono neppure a far fronte alle spese per il riscaldamento e l'energia elettrica. L'attuale governo democratico ha, infatti, imposto alle chiese e ai monasteri le stesse tariffe per l'erogazione di energia elettrica pari a quelle previste per gli impianti industriali, ovvero tre volte superiori alla tariffa normale. A tutto questo si assommano i problemi legati alla mancata restituzione delle proprietà confiscate e alla detenzione illegale di alcune proprietà della chiesa da parte dei gruppi scismatici. Ed eccoci finalmente giunti ad affrontare l'argomento dello scisma, uno dei più gravi problemi interni che oggi affligge la chiesa ortodossa bulgara.

6. Lo scisma interno alla chiesa ortodossa bulgara

Tra il 1989 e il 1990, quando l'assetto politico della Bulgaria era in piena trasformazione, alcuni esponenti politici accusarono la chiesa ortodossa bulgara di non partecipare attivamente alla propaganda in favore del mutamento politico, sostenendo che in realtà essa fosse favorevole al mantenimento del vecchio sistema totalitario. Alcuni politici senza scrupoli affermarono che il supremo organo di governo della chiesa ortodossa, essendo stato eletto in epoca comunista, era stato di fatto designato dai comunisti. Si giunse così a formulare l'assurda ipotesi che la chiesa dovesse «decomunistizzarsi», senza considerare minimamente che proprio la chiesa era stata per decenni il principale avversario dello stato comunista sul piano ideologico. Il carattere paradossale di quella pretesa era ulteriormente accresciuto dal fatto che a formularla fossero, tra gli altri, alcuni ex funzionari di alto rango del partito comunista che ora facevano professione di democrazia. E non è certo

un segreto che in oltre quarant'anni di regime totalitario il governo comunista, pur cercando sempre di sfruttare a proprio vantaggio le attività della chiesa, abbia sempre accusato il patriarca e il Santo Sinodo di «disobbedienza» nei suoi confronti.

In effetti, l'attuale situazione si rivela essere né più e né meno che un tentativo di acquisire il controllo della chiesa ortodossa bulgara affidando gli incarichi di rango più elevato (patriarca e metropolitani) a persone disposte a obbedire ciecamente ai nuovi democratici. Si è giunti al punto di dichiarare che un'istituzione più che millenaria quale è la chiesa ortodossa bulgara sarebbe illegittima, e che pertanto i suoi organi legalmente eletti non andrebbero riconosciuti. Tutto ciò ha provocato una scissione tra il clero, e di conseguenza anche tra i fedeli. È stata creata una nuova struttura sulla falsariga del Santo Sinodo, ed è stato eletto un nuovo patriarca. La frangia dissidente – o scismatica, secondo il linguaggio ecclesiastico – era tuttavia poco numerosa, essendo formata da non più di centocinquanta sacerdoti, molti dei quali hanno già fatto ritorno in seno alla chiesa canonica: al momento, i sacerdoti scismatici non sono che una cinquantina, disseminati su tutto il territorio del paese. Benché i governi democratici non abbiano avuto l'ardire di riconoscere ufficialmente il Sinodo e il patriarca scismatici, essi continuano a esercitare pressioni sulla chiesa canonica, con il chiaro intento di costituire un organo direttivo disposto a obbedire ai loro slogan politici. In parte, tale obiettivo è stato già raggiunto grazie alla collaborazione di un gruppetto di sacerdoti che godono della protezione dell'attuale governo e presenziano costantemente alle sue riunioni politiche, fungendo da elementi decorativi in varie occasioni ufficiali.

Come è ovvio, l'intento principale di questo scisma manovrato dai politici consisteva nell'indebolire la chiesa ortodossa bulgara. Benché ingannevolmente presentato come una scissione avvenuta tra membri di alto rango del clero ortodosso, lo scisma non è frutto di dissensi interni ma di un vero e proprio colpo di mano ai danni della chiesa ortodossa bulgara, perpetrato nell'intento di subordinare il suo supremo organo di governo agli interessi di un partito politico. Per gli attuali detentori del potere, lo scisma è comunque vantaggioso, per i seguenti motivi:

- i partiti della destra potranno continuare a suggestionare gli elettori con i loro slogan sulla «decomunizzazione»;

- la chiesa ortodossa bulgara è stata screditata agli occhi di una parte dell'opinione pubblica, e non è più in grado di svolgere all'interno della società il ruolo che le spetterebbe di diritto in virtù del suo ampio seguito;

– le proprietà della chiesa bulgara continuano a essere illegalmente detenute dallo stato o da privati cittadini in stretti rapporti con l'élite politica. Mentre i sacerdoti dei centri minori o dei villaggi di campagna vivono in povertà con i loro miseri salari (la situazione è un po' migliore per coloro che risiedono nelle grandi città e possono ricavare un qualche introito dai servizi religiosi) e la chiesa bulgara non ha fondi da destinare alle attività caritatevoli, altri si arricchiscono sfruttando le proprietà della chiesa. Quei possedimenti, acquisiti grazie alle donazioni di persone che intendevano sostenere la chiesa nella sua opera pastorale, sono determinanti per rendere concretamente possibile lo sviluppo di programmi pastorali. Questo spiega perché nell'attuale situazione molti progetti restano lettera morta¹⁹.

Dal 30 settembre al primo ottobre del 1998 si è tenuto a Sofia, per richiesta del patriarca bulgaro, un concilio panortodosso che ha denunciato lo scisma invitando coloro che vi avevano aderito a fare ritorno alla chiesa canonica. Ciononostante, lo scisma è tuttora in atto. I vescovi scismatici hanno presenziato alla sessione finale del concilio, e dopo aver chiesto perdono hanno nuovamente ricevuto le insegne episcopali. Spetterà al Santo Sinodo della chiesa ortodossa bulgara di stabilire la loro posizione ufficiale all'interno della struttura canonica. Sfortunatamente, però, i responsabili dello scisma non hanno mantenuto fede alle loro promesse; nei mesi successivi al concilio, molti vescovi e sacerdoti hanno effettivamente fatto ritorno alla chiesa canonica, ma vi è tuttora uno zoccolo duro d'irriducibili che, in alcuni casi isolati, hanno ordinato nuovi vescovi e sacerdoti. Nel frattempo il leader della fazione scismatica, l'autoproclamatosi metropolita di Sofia, Innokentij, è stato illegalmente riconosciuto dal sindaco della capitale – esponente di spicco dell'Unione delle forze democratiche – e ha avviato, con l'appoggio del Dipartimento degli affari religiosi, una campagna finalizzata ad acquisire alcune proprietà assai lucrative nel centro di Sofia.

La chiesa ortodossa bulgara si trova in pratica sotto assedio. L'Unione delle forze democratiche aveva inizialmente deciso di rimpiazzare con persone di provata fedeltà tutti i metropolitani appartenenti alla chiesa canonica, ma più recentemente questo programma «massimalista» è stato abbandonato e sostituito da un obiettivo minimo: tutti i metropolitani potranno conservare i loro incarichi, a condizione che il patriarca dia le dimissioni. Ma il Santo Sinodo si è dichiarato nettamente contrario: la sua risposta è stata «tutti per uno», sia per una questione di prin-

¹⁹ I. Dimitrov, «Christian Mission Today in a Socialist Country of Yesterday. Impressions from Bulgaria» in *International Review of Mission* cit., pag. 424.

cipio, sia per il timore di stabilire un pericoloso precedente assecondando le pressioni politiche dall'esterno e accettando di sostituire il primato della chiesa. Così facendo, ogni nuovo governo si sentirebbe autorizzato ad insediare un suo patriarca, esattamente come accade per i capi delle forze armate, della polizia e d'altre istituzioni chiave. Il clero e la popolazione non vedono di buon occhio la palese intromissione dello stato negli affari della chiesa. Questo spiega perché in passato il governo si sia astenuto dall'intervenire in altri modi sulle questioni che interessavano la chiesa, lasciando che fosse il Dipartimento degli affari religiosi a risolvere le questioni.

Fin dalla nascita del loro movimento, nel 1992, gli scismatici bulgari hanno creato un certo scompiglio nelle comunità ecclesiastiche bulgare all'estero; essi hanno inoltre stabilito contatti con strutture analoghe in Ucraina e soprattutto nel Montenegro, ove gli scismatici bulgari hanno addirittura ordinato un loro arcivescovo. Lo scisma ha pertanto acquisito un carattere interortodosso, il che spiega il carattere altrettanto interortodosso di alcune iniziative destinate alla sua composizione.

7. I gruppi «veterocalendaristi»

Fortunatamente, la controversia sull'uso del vecchio calendario non ha una gravità tale da giustificare uno scisma. Benché nei primi anni venti del secolo scorso le chiese ortodosse abbiano adottato il cosiddetto calendario giuliano corretto, la chiesa ortodossa bulgara si è decisa a compiere quel passo soltanto nel 1968. Altre chiese sono tuttora fedeli al vecchio calendario, ma ciò non sembra causare difficoltà insormontabili: in caso di celebrazioni congiunte, infatti, il calendario valido è quello adottato dalla chiesa ospitante. Lo scisma del vecchio calendario, nato in Grecia, si è diramato e propagato in altri paesi, raggiungendo anche la Bulgaria e la Romania. In Bulgaria, esso si è sviluppato sotto l'influenza dei Vecchi calendaristi greci, al punto da riprodurne le divisioni interne. Immediatamente dopo il cambiamento di regime politico è stato ordinato in Bulgaria un vescovo appartenente alla fazione dei Vecchi calendaristi, Fozio di Triaditsa. Ma la questione del vecchio calendario non è che un pretesto per giustificare l'allontanamento dalla chiesa canonica. I Vecchi calendaristi, infatti, accusano la chiesa ortodossa bulgara di essere in contatto con la chiesa cattolica romana e con le chiese protestanti tramite la partecipazione ad organismi internazionali come il Consiglio ecumenico delle chiese e il Consiglio cattolico per l'educazione.

Per questa ragione, la chiesa ortodossa bulgara ha rinunciato a far parte sia del Consiglio ecumenico delle chiese (nel 1998) sia del Consiglio cattolico per l'educazione (nel 1999). Ciò dimostra fino a che punto i Vecchi calendaristi esercitino un influsso, per quanto indiretto, sulla chiesa canonica e sui suoi fedeli. Gli scritti antiecumenici dei capi ideologici dello scisma veterocalendarista in Bulgaria (due docenti dell'Accademia di teologia che dopo l'adozione del nuovo calendario, nel dicembre 1968, hanno rinunciato alla cattedra) sono già stati tradotti in russo e in georgiano, conseguendo un certo successo. Sfortunatamente è alquanto difficile, se non impossibile, stabilire un dialogo con queste persone. Non vi è dubbio, tuttavia, che le loro teorie suscitino un certo interesse tra i cristiani più impegnati, compresi gli studenti delle facoltà e dei seminari teologici.

8. *Conditio sine qua non rispetto all'Unione europea: conservare l'identità culturale bulgara*

Prima che la Bulgaria e le altre nazioni dell'Europa centrale e orientale possano entrare a far parte dell'Ue sarà necessario, come sappiamo, rispettare una serie di *conditiones sine quibus non*. Queste ultime sono state imposte dagli organismi politici ed economici dell'Ue nel corso delle trattative con i rappresentanti della Bulgaria e degli altri paesi della regione, e investono svariati ambiti: dalla politica al diritto, dall'economia all'ecologia e alla difesa. Il popolo bulgaro e la chiesa ortodossa riconoscono la legittimità di quelle condizioni, ma ciò non comporta la rinuncia a quella che è la loro *conditio sine qua non*, vale a dire la preservazione di un'identità religiosa e culturale che si è progressivamente definita nel corso dell'intera storia nazionale. Naturalmente, non è nostra intenzione contrapporre quell'identità religiosa e culturale alle tradizioni religiose e culturali di altre nazioni europee. Al contrario, siamo convinti che la salvaguardia dell'identità religiosa e culturale bulgara renderà più agevole e completo il processo d'integrazione nell'Ue. Al tempo stesso, ciò permetterà ai bulgari di offrire il loro piccolo ma valido contributo all'ampliamento dello spettro religioso e culturale dell'Europa unita. In questo modo si potrà realizzare quell'ideale d'unità nella diversità che arricchisce e rende migliore la convivenza tra gli esseri umani.

La diaspora ortodossa in Europa occidentale: un ponte tra le due tradizioni europee?

Boris Bobrinskoy

1. *Lo sviluppo della diaspora ortodossa*

Nel linguaggio ecclesiastico dell'ortodossia, il termine «diaspora» si riferisce solitamente alla dispersione nel tempo e nello spazio delle comunità ortodosse che si stabiliscono in regioni diverse da quelle ove risiedono le loro chiese madri, mantenendo con queste ultime rapporti di dipendenza canonica o legami spirituali, ma cercando progressivamente di organizzarsi in maniera autonoma. Il fenomeno della diaspora ortodossa è strettamente legato a fattori di natura politica, nel caso dell'emigrazione russa, serba, rumena, armena – o economica – nel caso della diaspora greca. D'altro canto, ciascun processo di diaspora nazionale possiede caratteristiche proprie che certamente dipendono dalle motivazioni politiche e dal contesto economico, ma sono anche determinate dalle caratteristiche personali dei suoi protagonisti.

La presenza delle comunità ortodosse in Europa occidentale, soprattutto in Francia e Italia, risale agli inizi del XIX secolo. Ben note sono le vicende della penetrazione in Francia, per tappe successive, di diversi strati di popolazione russa – diplomatici, nobili, esuli o emigrati politici – negli anni precedenti al primo conflitto mondiale¹. In quegli anni, le chiese ortodosse russe all'estero dipendevano dalle ambasciate o sorgevano presso i luoghi di villeggiatura delle famiglie benestanti; erano sottomesse all'autorità del metropolita di San Pietroburgo, e i loro sacerdoti avevano lo statuto di diplomatici. All'epoca, le sedi delle più importanti colonie russe erano Parigi, la Costa Azzurra, Biarritz e l'Italia (Bari, Sanremo, Firenze).

Tutto questo non deve comunque indurci a sminuire la consistenza

¹ Si veda B. Bobrinskoy, «Les nationalismes et le devenir de l'Orthodoxie en Occident» in *Colloque sur les nations dans l'Eglise*, Paris, 1989, pagg. 19-21.

o l'impatto dei gruppi etnici greci, che furono i primi a giungere in terra di Francia; la storia delle colonie greche, soprattutto quella di Marsiglia, risale addirittura ai primi secoli dell'era cristiana, quando la lingua liturgica per eccellenza non era ancora il latino ma il greco.

All'inizio del XIX secolo iniziano ad insediarsi in Francia (e precisamente a Marsiglia) alcune famiglie che fino ai nostri giorni resteranno fedeli alla religione e alla tradizione greca ortodossa [...] Stabilitesi a Marsiglia quando la Grecia era ancora asservita al giogo ottomano, o dopo il 1822, a guerra di liberazione già iniziata, le grandi famiglie di Chio sostennero le rivolte indipendentiste con il denaro e le loro relazioni politiche [...] Furono quelle stesse famiglie a fondare a Marsiglia, nella seconda metà del XIX secolo, la chiesa di Rue de la Grande Armée. Nel 1922, la sconfitta dell'esercito greco e la crudeltà dei turchi spingono verso il mare i sopravvissuti di quella che la storiografia ellenica chiama la catastrofe dell'Asia Minore. Decine di migliaia di profughi sono accolti in Francia e vanno a colmare la domanda di manodopera nei settori della metallurgia e dell'artigianato, nel piccolo commercio ma soprattutto nel settore dell'abbigliamento, della calzoleria e della pellicceria².

L'emigrazione russa negli anni venti del Novecento fu di gran lunga la più numerosa, poiché condusse in Francia una vera e propria folla di esuli russi che fuggivano dalla rivoluzione comunista. In seguito, l'adozione della nuova politica economica sovietica costrinse all'esilio forzato un gran numero di intellettuali di fama internazionale: il loro arrivo ebbe un impatto considerevole sulla vita culturale e spirituale sia dei paesi di accoglienza, sia delle comunità russe disseminate in Europa occidentale, e rappresenta un fenomeno senza precedenti nella storia tormentata del XX secolo. La vita ecclesiastica di quelle comunità prese forma in breve tempo: le numerose parrocchie fondate in quel periodo sorvegliavano vicino ai luoghi di lavoro degli emigrati, e spesso versavano in condizioni materiali tanto precarie da dare alla loro missione un sapore quasi leggendario. Secondo Olivier Clément:

le parrocchie svolgono un ruolo essenziale ai fini della sopravvivenza di quella nuova ortodossia. Assai spesso, le parrocchie sono anche luoghi di riunione per gli emigrati di questa o quella nazionalità, o per i loro discendenti³.

² P. Simiyatos e G. Henry, «Implantation et vie des communautés grecques orthodoxes en France» in *Colloque sur l'Orthodoxie en France*, Paris, 1983, pagg. 11-3.

³ O. Clément, «Petite introduction à la connaissance de l'Eglise orthodoxe» in *Contacts*, 188, pag. 293.

Di lì a poco furono formate le prime diocesi, dapprima dipendenti dal punto di vista canonico dalla chiesa russa appena restituita al rango di patriarcato, e in seguito organizzate per giurisdizioni parallele, in un clima di aspro conflitto politico-ecclesiastico.

In quegli stessi anni, e precisamente nel 1925, fu fondato a Parigi l'Istituto di teologia ortodossa San Sergio, la cui sede sorgeva presso un antico tempio luterano tedesco trasformato in chiesa ortodossa. Fin dagli inizi, l'Istituto si affermò come importante centro di formazione e di cultura teologica e spirituale. Esso contribuirà al rinnovamento della patristica e della liturgia, mantenendo ben viva e presente nel mondo occidentale la gran tradizione spirituale delle scuole di teologia russe, chiuse in patria dai tempi della rivoluzione. Poco a poco, l'Occidente cattolico e protestante scoprirà la tradizione ortodossa con la sua vita di preghiera e l'arte liturgica. L'icona, in particolare, rappresenterà un'importante acquisizione spirituale e liturgica del cattolicesimo romano d'Occidente.

Nel 1931 il fondatore dell'Istituto San Sergio, il metropolita Evlogij, la cui sede episcopale sorgeva in terra di Francia, rifiutò di piegarsi all'ultimatum delle autorità ecclesiastiche moscovite e di firmare un giuramento scritto di fedeltà alle autorità sovietiche: di conseguenza, egli decise di mettere la sua diocesi alle dipendenze canoniche del patriarca di Costantinopoli.

La sua lunga fedeltà a Mosca (1922-31) e l'appello a Costantinopoli lo misero in urto con i vescovi emigrati rifugiatisi in Jugoslavia, che avevano costituito un sinodo indipendente la cui canonicità non era riconosciuta da alcuna chiesa ortodossa⁴.

A proposito della diaspora russa tra il 1920 e il 1940, ci si domanda spesso se vi sia stato o meno un autentico incontro tra russi e occidentali. Per rispondere a quest'interrogativo basterà ricordare il notevole prestigio professionale e culturale di cui godeva il filosofo russo Nikolaj Berdjaev e i suoi frequenti contatti con i numi tutelari del personalismo francese quali Jacques Maritain, con la moglie Raïssa, ed Emmanuel Mounier. Si sa per certo, invece, che a quell'epoca i legami tra gli ortodossi russi emigrati in Occidente e il mondo cattolico erano piuttosto labili. Assai più intense furono invece le relazioni con il protestantesimo francese e anglicano, con il quale la diaspora russa riuscì ad instau-

⁴ J. Meyendorff, *L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui*, Paris, 1960, 1995², pag. 151, trad. it. *La chiesa ortodossa ieri e oggi*, Brescia, 1962.

rare un autentico dialogo che ebbe come principali protagonisti i docenti dell'Istituto San Sergio. Costoro riversarono il loro impegno nel nascente movimento ecumenico, nell'Anglo-Russian Fellowship dei Santi Albano e Sergio, e nella partecipazione alle grandi conferenze ecumeniche indette da Fede e Costituzione e da Vita e Azione, due grandi correnti di ricerca teologica e di collaborazione pratica che nel 1948 si sarebbero istituzionalizzate ad Amsterdam sotto l'egida del Consiglio ecumenico delle chiese.

Dopo la seconda guerra mondiale, nuove generazioni di emigrati subentrarono ai vertici della chiesa ortodossa russa in Occidente. Si trattava ormai per la maggior parte di cittadini dei paesi occidentali che li avevano accolti e ospitati, assai più avvezzi dei loro predecessori agli usi e alle culture di tali paesi, ma per la maggior parte ancora fortemente legati alla lingua russa e alla religione ortodossa.

A proposito dell'integrazione nella cultura francese degli emigrati russi, Dimitri Obolensky scrive:

La sensazione di essere al tempo stesso russi per appartenenza etnica e inseriti nella società francese si propaga, in larga misura, a partire dal dopoguerra. Per questi emigrati di seconda o terza generazione, l'integrazione nella società francese si accorda senza difficoltà con il sentimento di appartenere per diritto di nascita alla cultura degli avi⁵.

Quanto al contributo degli emigrati russi e dei loro discendenti alla vita francese, Obolensky osserva:

Soprattutto, non bisogna dimenticare che la cultura che gli emigrati russi portano con sé in Francia è una cultura essenzialmente europea. Le sue radici risalgono al primo stato russo formatosi tra il X e XI secolo intorno alla capitale Kiev, in una sorta d'osmosi tra gli slavi di cultura indoeuropea, i vichinghi scandinavi e l'eredità bizantina. La tradizione bizantina, con i suoi tre elementi di base (romano, greco e cristiano) divenne parte essenziale della cultura russa fino alla metà del XVII secolo. Si tratta di un patrimonio, ripeto, essenzialmente europeo: ricevendo il battesimo da Bisanzio, la Russia s'integra nella cristianità europea [...] Il carattere essenzialmente europeo della sua cultura si conserva attraverso i due secoli e mezzo di dominazione mongola; dopo un certo arretramento nei secoli sedicesimo e diciassettesimo, la sua reintegrazione nella comunità europea

⁵ D. Obolensky, «L'émigration russe en France» in *Hommes et Migrations*, n° 1124, Paris, settembre 1989, pagg. 27-30.

avviene nel Settecento, con Pietro il Grande. A partire dalla metà del Settecento e fino al primo quarto dell'Ottocento, l'influenza francese domina la vita intellettuale e artistica della Russia; per molti aspetti, poi, quell'egemonia si prolunga anche al Gran secolo russo che va dalla nascita di Puškin, nel 1799, alla morte di Tolstoj nel 1910 [...] Forse mai, dall'epoca medievale, la Russia colta si era sentita così intimamente e naturalmente legata all'Europa come nel ventennio che precedette la rivoluzione, durante quel periodo di straordinaria fioritura delle forze culturali del paese [...] Tutto ciò segna profondamente l'ondata d'emigrazione russa in Francia degli anni intorno al 1920 [...] Con la sola esclusione dell'ambito letterario, ostacolato dall'ignoranza della lingua russa e dalla mancanza di traduzioni, gli artisti (musicisti, pittori, danzatori) emigrati dalla Russia ebbero un impatto considerevole sulla società francese⁶.

Ai giorni nostri la chiesa ortodossa è presente in tutti i continenti, al punto che le nozioni tradizionali di cristianesimo «orientale» e «occidentale» tendono a relativizzarsi. Le chiese ortodosse dell'Europa occidentale sono riuscite poco a poco ad organizzarsi in diocesi che, pur dipendendo dalle rispettive chiese madri, cercano di riunirsi in federazioni e di creare strutture ecclesiastiche comuni al fine di affermare la propria unità e la missione comune nei luoghi d'insediamento. In Francia, ad esempio, è stato costituito dopo la seconda guerra mondiale, un Comitato interepiscopale ortodosso il cui compito consiste nell'amministrare in comune la catechesi, l'informazione e il dialogo ecumenico. Recentemente, il Comitato interepiscopale si è costituito come Assemblea dei vescovi ortodossi in Francia, alla quale partecipano tutti i vescovi delle chiese canoniche. Si tratta probabilmente di un passo in avanti, per quanto minimo, verso l'instaurazione di una struttura sinodale e canonica dotata di una certa autonomia, che potrebbe forse un giorno condurre alla proclamazione dello stato d'autocefalia della chiesa locale. Un processo analogo si sta verificando anche negli Stati Uniti, con la creazione della Conferenza permanente dei vescovi ortodossi in America (Standing Conference of Orthodox Bishops in America - Scoba).

L'inserimento degli emigrati russi nella società occidentale ha portato all'istituzione di parrocchie ortodosse ove si parla la lingua locale – francese, inglese, olandese, e altre – e alla pubblicazione in quelle lingue di numerose opere imperniate sul pensiero e sulla spiritualità dell'ortodossia [...] Sono inoltre state realizzate alcune importanti riforme liturgiche. Tutto ciò

⁶ *Ibidem*.

Tabella 1. *Popolazione ortodossa in Europa occidentale*

Paese	Popolazione ortodossa
Germania	800.000
Regno Unito	350.000
Francia	250.000
Austria	150.000
Svezia	100.000
Svizzera	80.000
Spagna	20.000
Belgio	40.000
Italia	250.000
Paesi Bassi	10.000
<i>Totale</i>	2.050.000

contribuisce a far emergere progressivamente la consapevolezza dell'universalità dell'ortodossia, in una prospettiva di testimonianza e di condivisione. Di qui l'importante ruolo ecumenico di questa «diaspora»⁷.

Presentiamo ora alcune cifre che danno un'idea della distribuzione degli ortodossi della diaspora in Europa occidentale, tenendo conto anche degli ortodossi d'origine occidentale e soprattutto dell'importante movimento migratorio rilevato in questi ultimi anni⁸ (vedi tab. 1).

2. Nuove dinamiche di radicamento in Occidente

In questo inizio di secolo, l'ortodossia della diaspora in Occidente vive un'epoca assai intensa di transizione. Assistiamo, infatti, alla scomparsa dei protagonisti delle prime ondate migratorie, all'assimilazione dei loro discendenti e all'offuscarsi del ricordo delle culture est-europee tra i membri delle giovani generazioni. Alle prime ondate migratorie se ne sostituiscono tuttavia di nuove, generalmente caratterizzate da una minore cultura religiosa e da uno scarso senso d'appartenenza alla chie-

⁷ O. Clément, «Petite introduction à la connaissance de l'Eglise orthodoxe» in *Contacts* cit.

⁸ Questi dati sono tratti da uno studio di M. Stavrou intitolato «Dossier Orthodoxie, des faits et des chiffres» in *Géopolitique*, 47, 1994, aggiornati da elaborazioni statistiche condotte dal Centro di Studi Religiosi Comparati Edoardo Agnelli nel 2002.

sa ortodossa. Infine, l'ortodossia è a tal punto radicata nei paesi occidentali da indurre alcuni a mettere in discussione lo stesso concetto di diaspora, a dispetto della dipendenza delle comunità ecclesiastiche dalle rispettive chiese madri. Oggi siamo dunque di fronte ad una riflessione più approfondita sulla nozione di chiesa locale. Di conseguenza, la «diaspora» conosce oggi un insieme di tendenze e svolgimenti contraddittori: la rapida assimilazione naturale, la dipendenza dalle chiese d'origine, la forte esigenza d'unificazione tra le forze ecclesiastiche più vitali. Ciononostante, essendo «suddivisa in "giurisdizioni" che dipendono dalle chiese tradizionali, la diaspora oscilla tra il conservatorismo nazionalista e i primi, timidi tentativi d'indipendenza delle chiese locali»⁹.

È nell'ambito di questa problematica e di quella che si potrebbe chiamare la crisi della conciliarità e della collegialità nell'ortodossia contemporanea che si deve collocare l'opera della Fraternità Ortodossa, attiva da circa una trentina d'anni in Francia e nell'Europa occidentale. L'obiettivo principale della Fraternità consiste nel contribuire al riavvicinamento dei fedeli ortodossi disseminati nei vari stati dell'Occidente e nello sviluppare la coscienza di un'identità e responsabilità comuni. Sotto l'egida della Fraternità e con il sostegno di tutti i vescovi ortodossi occidentali sono periodicamente organizzati degli incontri di riflessione che riuniscono fino a un migliaio di partecipanti da tutta l'Europa e da altri continenti. La Fraternità pubblica inoltre un bollettino mensile, il Servizio ortodosso di stampa e informazione (*S.O.P.*), che è oggi la pubblicazione più importante e meglio informata sulla vita delle chiese ortodosse nel mondo.

A partire dalla fine della seconda guerra mondiale, e soprattutto in questi ultimi anni, si assiste alla rapida moltiplicazione delle strutture diocesane presso le comunità ortodosse della diaspora. Fino al 1946 il patriarcato ecumenico non aveva che un solo vescovo per tutta l'Europa occidentale – il metropolita di Tiatira – con sede a Londra. Nel 1954 fu insediato un vescovo in Francia, e poco per volta altre diocesi greche (metropoli secondo il termine greco) sono state create nella maggior parte delle nazioni occidentali, centroeuropee e scandinave. Tutti i vescovi di questa giurisdizione dipendono dal patriarcato ecumenico per ciò che riguarda le questioni canoniche, e dai due Ministeri degli Affari Esteri e dell'Istruzione greci per le questioni di natura politica.

Quanto all'esarcato russo dell'Europa occidentale (da cui dipende l'Istituto San Sergio), esso è alle dipendenze del patriarcato ecumenico

⁹ O. Clément, «Petite introduction à la connaissance de l'Eglise orthodoxe» in *Contacts* cit.

ormai dal 1931. Le chiese ortodosse russa, romena, serba e antiochena hanno proprie diocesi nei paesi europei occidentali che dipendono dai rispettivi patriarcati. I vescovi che sono a capo di queste diocesi, a fianco dei vescovi del patriarcato ecumenico, partecipano alle riunioni comuni presiedute dal vescovo del patriarcato ecumenico. Ciò avviene conformemente ai dettami canonici e in particolare alle disposizioni contenute nel canone 28 del Concilio di Calcedonia, in base al quale il patriarca di Costantinopoli esercita, in qualità di *primus inter pares*, la sua giurisdizione sulle contrade della diaspora.

3. *La presenza culturale dell'ortodossia in Europa occidentale*

È quanto mai importante porre l'accento sull'importanza del ruolo svolto dall'Istituto San Sergio, e più in generale da quella che è detta «scuola di Parigi», nella riflessione e nel dialogo teologico soprattutto nel periodo tra le due guerre, ma anche fino ai giorni nostri. In particolare, è doveroso ricordare la figura del fondatore dell'Istituto, il metropolita Evlogij Georgievskij, che sostenne la causa della scuola contro mille difficoltà, riponendo gran fiducia nel corpo insegnante e rispettando la libertà di pensiero e di ricerca teologica nell'ambito della tradizione ortodossa. Tra i membri fondatori e i collaboratori della prima ora vanno invece nominati padre Sergej Bulgakov, una delle massime figure della filosofia religiosa russa, e i padri Vasilij Zenkovskij e Georgij Florovskij, il vescovo Kassian, Anton Katrachev, Leon Zander, Vladimir Weidlé e molti altri ancora. A costoro sono poi succeduti i padri Cyprian Kern, Nikolaj Afanas'ev, Aleksej Kniazev, Pavel Evdokimov, e infine Aleksandr Schmemmann e Jean Meyendorff. Questi ultimi raggiunsero padre Florovskij a New York, dando nuovo impulso alla ricerca teologica ed ecclesiologica presso il seminario di San Vladimiro. Tra gli scomparsi, vorremmo nominare ancora Konstantin Andronikov, che fu traduttore delle grandi opere teologiche di padre Pavel Florenskij, di padre Sergej Bulgakov, di Nikolaj Berdjaev, di Vladimir Solov'ev, e di molti altri. Tra gli attuali membri del collegio docente vorrei invece ricordare soprattutto Olivier Clément, assai noto nel mondo cattolico per le numerose opere che hanno fatto conoscere ai lettori occidentali le ricchezze dell'ortodossia, e per le sue coraggiose prese di posizione.

L'Istituto di teologia ortodossa San Sergio, o meglio la scuola di Parigi, è una sorta di piattaforma creatrice che ha stimolato e ispirato il rinnovamento teologico, in totale fedeltà alla tradizione ortodossa rus-

sa ma anche in uno spirito di libera ricerca teologica che si è accompagnato ad un ritorno creativo alle fonti patristiche. È bene rilevare ancora una volta la straordinaria posizione dell'Istituto in Europa occidentale, nell'alveo delle confluenze della teologia anglicana, del rinnovamento liturgico cattolico, della ricerca e della pubblicazione degli scritti dei padri della chiesa nell'ambito della collana intitolata *Sources Chrétiennes*. Ricorderemo i dialoghi teologici svoltisi presso il centro «Istina» sul *Filioque* (1949), sul primato nella chiesa romana (1955), sul palamismo. Né vanno dimenticate le opere teologiche di Vladimir Losskij, la sua tesi magistrale su Meister Eckhart, i suoi dibattiti sul tomismo con il teologo anglicano Eric Mascall. Il ruolo di padre Florovskij nello sviluppo della corrente neopatrística è poi oggi universalmente riconosciuto.

Il lavoro teologico attuato a San Sergio ha beneficiato in modo decisivo degli sviluppi della scienza teologica cattolica, per il suo enorme lavoro d'indagine sulle fonti liturgiche e patristiche. Ha inoltre beneficiato della ricerca nel campo dell'esegesi biblica cattolica, protestante e anglicana; tutto questo lavoro è infine culminato nei lavori di Fede e Costituzione presso il Consiglio ecumenico delle chiese e alle sessioni del Concilio Vaticano II.

I frutti della scuola di Parigi e dell'Istituto San Sergio si sono propagati in Medio Oriente – grazie al patriarca Ignazio II d'Antiochia, al metropolita Gheorghios Khodr, e al movimento della Gioventù ortodossa libanese –, in Grecia – tramite Antonios Tachiaos e Christos Yannaras –, negli Stati Uniti – con il seminario ortodosso di San Vladimir –, in Inghilterra – grazie all'opera di Kallistos Ware –, in Russia – grazie a padre Ilarion Alfeev –, e in Romania.

Non bisogna inoltre dimenticare la ricchissima produzione letteraria ortodossa sviluppatasi in Occidente intorno alle *Éditions du Cerf* e di *Bellefontaine* in Francia, a Chevetogne in Belgio, alle *Edizioni Dehoniane di Bologna*, *Città Nuova*, *Interlogos* e *Qiqaiion* in Italia.

I docenti dell'Istituto San Sergio hanno preso parte ai congressi di teologia ortodossa, alle conferenze e alle assemblee del Consiglio ecumenico delle chiese, sono stati invitati ad alcune sessioni del Concilio Vaticano II, e infine partecipano ai comitati per il dialogo con i cattolici e i protestanti. La loro attività e il loro prestigio in ambito teologico hanno incoraggiato il rinnovamento liturgico e patristico e la riflessione ecclesiologica al Concilio Vaticano II e nel Consiglio ecumenico delle chiese. Sto pensando in particolare alla nozione d'ecclesiologia eucaristica sviluppata da padre Nikolaj Afanas'ev, che è ormai divenuta un principio teologico fondamentale del pensiero cristiano.

Attualmente la ricerca teologica si colloca nell'ambito delle commissioni nazionali per il dialogo bilaterale tra cattolici e ortodossi e tra protestanti e ortodossi, e verte in particolare sui problemi dell'ecclesiologia, del primato, della collegialità e dell'uniatismo. In questo dialogo ecumenico, ortodossi e cattolici sono sempre più unanimemente persuasi dell'importanza di un ritorno alla tradizione comune del primo millennio, al fine di riavviare una riflessione teologica comune e rinnovata, cercando di discernere e circoscrivere in tutta libertà esperienze comuni e divergenze, e rispondendo all'invito del papa Giovanni Paolo II a ripensare insieme il problema del primato del vescovo di Roma in un contesto ecclesiologico globale e in una prospettiva trinitaria e pneumatologica (si pensi in particolare al problema del *Filioque*).

Viviamo dunque un'esperienza teologica ed ecclesiologica assai particolare ed esaltante, un'esperienza di libertà interiore in un dialogo profondamente fraterno, nella condizione sociologica di un'ortodossia minoritaria, libera dalle passioni politiche come dai vincoli e dalle tentazioni connesse all'essere «chiesa di stato», che tuttavia corre il pericolo di rimanere segregata nei ghetti culturali ed ecclesiastici di un'ortodossia pura e dura, intollerante, in posizione difensiva e quindi aggressiva.

A partire dal 1968, i docenti dell'Istituto San Sergio partecipano, insieme ai colleghi della Facoltà protestante di Parigi, ai corsi dell'Istituto superiore di studi ecumenici presso l'*Institut catholique* di Parigi. Il preside di San Sergio si è occupato tra il 1968 e il 1990, in stretta collaborazione con il primo direttore dell'Istituto superiore di studi ecumenici, padre Le Guillou, di mantenere i rapporti tra l'*Institut catholique* e l'Istituto San Sergio. Attualmente la cooperazione con l'*Institut catholique* di Parigi si va ulteriormente intensificando nell'ambito di una convenzione bilaterale che ha portato all'istituzione di un dottorato congiunto in teologia. A dispetto delle sue croniche difficoltà finanziarie, l'Istituto San Sergio è oggi divenuto un punto d'accoglienza per gli studenti ortodossi provenienti sia dalle tradizionali aree ortodosse, sia dai paesi occidentali.

Va inoltre segnalato lo spettacolare sviluppo di un settore assai fiorente e promettente, ossia quello della Formazione teologica per corrispondenza (Ftc), alla quale sono iscritti quasi duecentocinquanta studenti l'anno di tutte le età, nazionalità e confessioni. Costoro partecipano alle sessioni di incontro e di esame, e alla fine del corso ricevono un diploma di studi teologici. Recentemente si è avuta l'apertura di alcune sedi estere della Ftc nel Belgio fiammingo e vallone, in Catalogna, e prossimamente saranno aperte delle sezioni anche in Libano e in Argentina.

Nel quadro delle attività dell'Istituto San Sergio vanno inoltre segnalate le Settimane di studi liturgici che dal 1952 riuniscono ogni anno una cinquantina di esperti appartenenti alle diverse confessioni cristiane. Nel 1997 è stata infine fondata un'Associazione ortodossa per gli studi bioetici, che organizza convegni a cadenza annuale. Le relazioni presentate alle Settimane di studi liturgici e ai colloqui dell'Associazione ortodossa per gli studi bioetici sono pubblicate di anno in anno.

L'Istituto ospita inoltre regolarmente numerose organizzazioni ortodosse tra cui la «Voce dell'ortodossia», un'emittente radiofonica che da oltre vent'anni trasmette programmi di catechesi ortodossa in direzione della Russia. Da qualche anno l'Istituto accoglie anche l'Associazione San Silvano, che perpetua il ricordo del santo *starec* athonita il quale gode di un prestigio che va ben oltre le frontiere dell'ortodossia. Dal 2000, infine l'Istituto San Sergio ospita anche le iniziative culturali di un'associazione caritativa che organizza giornate di riflessione dedicate agli ortodossi che per professione o per impegno volontario sono a contatto con tutti gli aspetti (sociali, fisici, psicologici, e così via) della sofferenza umana. Da alcuni anni, l'Istituto partecipa anche alla fondazione e allo sviluppo di due nuovi istituti di teologia ortodossa, l'uno a Chambéry, nei pressi di Ginevra, l'altro a Cambridge. Naturalmente, dopo la caduta del Muro di Berlino, l'Istituto collabora attivamente con le scuole di teologia dell'Europa orientale e partecipa a numerosi congressi in quei paesi.

Per concludere, merita segnalare la sempre più intensa attività di *Syndesmos*, la Federazione mondiale delle scuole di teologia e dei movimenti giovanili ortodossi, fondata nel 1954 presso l'Istituto San Sergio e sostenuta da tutte le chiese ortodosse.

4. *La mediazione culturale attuata dalla diaspora ortodossa*

Dopo questa presentazione sintetica della presenza culturale dell'ortodossia in Europa occidentale ci si può porre la domanda: fino a che punto l'ortodossia occidentale può fungere da ponte tra le due metà dell'Europa? Innanzi tutto, vorremmo sottolineare il nostro netto rifiuto di quella teoria che colloca il confine dell'Europa nel punto preciso ove inizia l'ortodossia. Innanzi tutto, la chiesa ortodossa non è una chiesa puramente orientale. Oggi, del resto, anche la nozione geografica di Oriente e Occidente è sempre più frequentemente messa in discussione man mano che il cristianesimo «occidentale» ritrova le sue radici «cattoliche» grazie alla ricerca in ambito biblico, patristico e litur-

gico. I padri della chiesa occidentali e orientali vanno dunque considerati padri di tutta la cristianità.

D'altro canto, gli ortodossi dell'Europa occidentale intendono vivere la loro fede non come apolidi, ma come membri a pieno titolo della storia del cristianesimo occidentale, cercando di trovare una propria collocazione in una prospettiva storica comune, a partire da quello che possiamo chiamare il ceppo comune del primo millennio.

Bisogna inoltre precisare che soltanto salvaguardando la propria identità e il proprio retaggio culturale e spirituale la stessa Russia potrà sperare di integrarsi più profondamente nella cultura della «casa europea». Su tale argomento, Vladimir Weidlé ha scritto:

Qualsiasi cosa avvenga in futuro, ogni volta che consideriamo il passato della Russia non siamo più in grado di isolare la sua voce dalla complessa polifonia che costituisce la cultura europea¹⁰.

Nel documento conclusivo di una recente conferenza ecumenica internazionale dedicata all'Europa dopo la crisi del Kosovo, organizzata a Oslo il 15 e 16 novembre del 1999 dalla Conferenza delle chiese europee in cooperazione con il Consiglio ecumenico delle chiese e la chiesa ortodossa serba, si è affermato che la crisi del Kosovo ha dimostrato una volta di più la necessità di fare dell'Europa «un'entità organica unificata».

Deplorando il fatto che «gli antichi antagonismi europei tra quanti appartengono alla tradizione del cristianesimo orientale e quanti si riallacciano all'eredità latina siano stati “sfruttati” nel corso del conflitto» i partecipanti alla conferenza ecumenica hanno tenuto a sottolineare che «le tradizioni ortodosse e occidentali sono i due polmoni di un unico corpo europeo» e che

qualsiasi tentativo di negare l'apporto dell'una o dell'altra alla formazione dell'Europa equivale a negare il nostro stesso patrimonio comune [...] L'avvenire dell'Europa dipende dalla capacità dei suoi popoli di vivere a fianco a fianco, con uguali diritti e uguali doveri¹¹.

Lo stesso spirito ha animato assai recentemente anche le dichiarazioni del teologo greco-ortodosso Georgios Lemopoulos, segretario ge-

¹⁰ V. Weidlé, *La Russie absente et présente*, Paris, 1949.

¹¹ Citazione tratta dal *Service Orthodoxe de Presse et d'Information (S.O.P.)*, n° 243, dicembre 1999, pag. 12.

nerale aggiunto del Consiglio ecumenico delle chiese, il quale si è domandato:

...fino a che punto sia legittimo al giorno d'oggi presentare l'Europa occidentale *solamente ed esclusivamente* come un'entità che afferma con certezza (e forse con un briciolo d'arroganza) la sua autosufficienza, la sua potenza economica, il suo potenziale tecnologico e, la sua unità culturale e politica. Non è forse vero che questa stessa Europa vive le proprie lotte intestine, le proprie tensioni e i momenti di dubbio e affronta, anch'essa, dei dilemmi cruciali? Numerosi sono quelli che all'interno dell'Europa si oppongono a quelle definizioni che fanno dell'Europa occidentale un'entità omogenea (Europa cristiana, Europa cattolica, Europa economica, Europa politica). Costoro preferiscono sottolineare che il cammino verso l'unità sarà lungo e difficile, e richiederà la sinergia di più soggetti. Indipendentemente da quanto si è fatto o non si è ancora fatto, la concezione dei «due polmoni» o dell'«unica anima per l'Europa» costituiscono prove tangibili del fatto che l'Europa occidentale sente il bisogno di una relazione più stretta con l'Europa orientale e di conseguenza con l'ortodossia [...] A forza di essere obbligata a difendersi attraverso i secoli da un Occidente talora espansionista, talora arrogante, talora ignaro delle lotte spirituali che coinvolgevano popoli interi, talora ingiusto nei suoi giudizi, l'ortodossia è giunta al punto di definirsi quasi sistematicamente “per opposizione” all'Occidente incarnato tanto da Roma quanto dalla Riforma [...]. Sono profondamente convinto che la chiesa ortodossa, abbandonando il suo atteggiamento difensivo, può divenire oggi un possente fiume di vita, capace di colmare antichi fossati, riequilibrando le opposizioni, e conducendo i propri fedeli – insieme ai cristiani di altre confessioni – verso l'esperienza della Pentecoste, esperienza d'unità nella complementarità e nella diversità¹².

Non vi è dubbio che quest'universalità dell'ortodossia sia vissuta in maniera assai diversa tanto dagli stessi ortodossi, quanto dai cristiani d'Occidente. Una nota teologa ortodossa allieva di padre Sergej Bulgakov, Elisabeth Behr-Sigel, scrive:

Nella diaspora ortodossa dell'Europa occidentale, l'incontro con l'Occidente fa parte della vita quotidiana e s'inserisce in una rete di relazioni familiari, intellettuali e d'amicizia. A maggior ragione, possiamo tuttavia affermare che quell'incontro avviene anche (con tutte le sue tensioni, gli interrogativi, le sofferenze e le gioie) dentro ciascuno di noi. Noi

¹² S.O.P., n° 244, gennaio 2000, pagg. 25-6.

siamo contemporaneamente, e in gradi diversi, orientali e occidentali. Altrove, nei paesi tradizionalmente a maggioranza ortodossa come la Grecia, questa realtà d'incontro è rimasta per lungo tempo assai più periferica, e riservata alle classi colte e alla ristretta cerchia dei teologi. Oggi, tuttavia, la situazione appare in rapida evoluzione. Nel caso della chiesa russa e delle altre chiese dell'Europa orientale, appena uscite dall'isolamento imposto da un regime ateo e totalitario e improvvisamente affacciate sul gran mercato comune occidentale delle religioni, l'incontro con il cristianesimo occidentale è spesso vissuto e respinto come un'aggressione. In queste sfaldature mi sembra esservi una responsabilità specifica dei teologi ortodossi della «diaspora». Non spetterebbe proprio a questi ultimi di gettare dei ponti spirituali tra un Oriente e un Occidente oggi simultaneamente presenti e forse in conflitto in seno ad un'ortodossia che riprende coscienza, nel dolore di un nuovo travaglio, della sua vocazione universale?¹³

Qual è dunque questa vocazione propria dell'ortodossia di cui dovremmo oggi prendere coscienza?

a) *Testimoni della Verità*

Scriva il padre Cyrille Argenti:

Noi vogliamo essere in seno alla nazione d'oggi degli umili testimoni della Verità crocefissa, che annunciano la parola di Dio nei momenti giusti e in quelli sbagliati. Quella parola è come il lievito nella pasta: che quella pasta sia la nazione, o l'Unione europea, o il continente europeo, o il mondo, o tutte queste cose insieme, non fa alcuna differenza. Annunciamo il vangelo nel mondo secolarizzato di oggi [...]. Le nazioni passano, ma la Parola di Dio non passerà mai¹⁴.

b) *Fedeltà creatrice alla tradizione ecclesiale*

Scriva il padre Jean Meyendorff:

un tradizionalismo morto non saprebbe essere tradizionale. La caratteristica principale della teologia patristica è la capacità di cogliere le sfide del suo tempo, collocandosi al tempo stesso nella continuità della fede apostolica originale [...] La vera Tradizione è sempre la Tradizione vivente¹⁵.

¹³ S.O.P., n° 235, febbraio 1999, pag. 20.

¹⁴ C. Argenti, «Nations, Eglise et laïcité» in *Colloque sur les nations dans l'Eglise*, Paris, 1989, pag. 42.

¹⁵ J. Meyendorff, *L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui* cit.

c) *L'icona come patrimonio culturale e spirituale dell'umanità*

A questo proposito, non posso che limitarmi ad una breve citazione su un tema che in realtà dovrebbe occupare un capitolo intero. Scrive Michel Bertrand:

Nata a Bisanzio nel V secolo, quando il cristianesimo era giunto a piena maturità grazie al riconoscimento da parte dell'autorità imperiale, l'icona non cessa mai di abbellirsi, di trasformarsi, di mostrare i suoi molteplici volti [...] Essa dà prova di una straordinaria creatività e di una maestosità impressionante, che dà vita ad una prodigiosa diversità nel tempo e nello spazio. Dopo una lunga fase di decadenza sotto l'influsso del Rinascimento italiano e dello scientismo dell'«Europa dei Lumi», bisogna attendere l'alba del XX secolo per vedere i pensatori, i teologi, gli artisti e gli storici, in primo luogo nella Russia di Nicola II, riscoprire il «gioiello» dell'icona antica e la sua appartenenza al patrimonio culturale dell'umanità. La diaspora dei «russi bianchi», a partire dal 1917, rivela l'icona all'Europa occidentale nella sua duplice dimensione estetica e spirituale, grazie a quei potenti spiriti che noi conosciamo con i nomi di Bulgakov, Uspenskij, Evdokimov, Andronikov [...] La dimensione propriamente spirituale dell'icona è percepita a sua volta negli ambienti cattolici, incantati dalla sua nobiltà [...] Essa è infine riconosciuta anche dai teologi: da un Congar, da un Bouyer, da uno Schönborn, come elemento costitutivo del cristianesimo contrapposto al «ribollire» individualista della moderna «arte sacra» antisimbolista e deliberatamente astratta, se non addirittura iconoclasta¹⁶.

Mi sembra opportuno, inoltre, citare la testimonianza di un occidentale, lo scrittore Julien Green, membro dell'Académie Française:

Era il 1928. A quel tempo avevo abbandonato quasi ogni pratica religiosa, salvo la lettura quotidiana della Bibbia. L'editore Schiffrin mi regalò il libro di Muratov sulle icone russe e m'imbattei nella riproduzione della Vergine di Vladimir. L'effetto su di me fu immediato. Mi trovai davanti una persona viva che mi parlava, i suoi occhi mi parlavano: lessi in quello sguardo, che non ha mai smesso di ossessionarmi, tutti i rimproveri dell'amore ed una compassione quasi sovrumana. Se qualcuno poteva comprendermi, questi era lei. Mi è sembrato che, tenendo il suo bambino fra le braccia, considerasse l'umanità e domandasse in silenzio: «Che cosa gli farete?» Come se non lo sapesse... Lo sapeva anche troppo, da lì quell'insondabile tristezza che non escludeva tuttavia l'amore.

¹⁶ M. Bertrand, «Avant-propos» in *Connaissance des Religions*, dicembre 1999, numero straordinario interamente dedicato al tema «Lumière et Théophanie, l'Îcône», pagg. 4-5.

Richiusi il libro. La mia vita non cambiò, ma l'incancellabile immagine non mancò di agire con il tempo, come lei stessa ha agito su milioni di uomini e donne¹⁷.

In conclusione, essere un ponte tra le due Europe significa permettere la comunicazione e gli scambi nei due sensi. Ci preme dunque di restituire alla Russia e ai cristiani ortodossi dell'Europa orientale l'eredità da loro stessi scaturita e poi dispersa dalla rivoluzione, ma mantenuta viva dall'ortodossia occidentale. Va segnalato l'enorme lavoro teologico e intellettuale che ha portato alla pubblicazione in lingua russa di migliaia d'opere e riviste che interessano tutte le branche del pensiero e della tradizione ortodossi. Penso in particolare alla rivista *Put'* [la Via], pubblicata nel periodo tra le due guerre sotto la direzione di Nikolaj Berdjaev e dei professori dell'Istituto San Sergio. È inoltre doveroso rendere omaggio all'associazione americana Ymca, che nella stessa epoca ha fondato la casa editrice Ymca-Press, grazie alla quale tutte quelle opere hanno potuto vedere la luce, ritrovando oggi la strada verso la Russia e verso i molti lettori finalmente usciti dall'isolamento imposto da settant'anni di totalitarismo ateo. Ricorderemo le parole del padre Sergej Bulgakov, che in conclusione delle sue *Note biografiche* scriveva: «Tutto ciò che mi appartiene viene da laggiù. E quando morirò, è là che farò ritorno, perché le porte della nascita e quelle della morte sono le stesse».

Oggi l'opera di padre Sergej è riscoperta, pubblicata, letta e discussa, forse più negli ambienti filosofici che non nelle scuole di teologia.

In Russia, in Romania, in Grecia, in Serbia e in Medio Oriente è in corso un enorme lavoro di traduzione delle opere teologiche e spirituali pubblicate in Occidente; al tempo stesso, si scopre ciò che vi è di migliore nel pensiero religioso cattolico e protestante. I nomi di Bouyer, De Lubac, Daniélou, Congar, Barth, Brunner, Cullmann, e molti altri, sono ormai noti anche in quei paesi, nelle cui biblioteche si possono trovare collezioni patristiche e riviste di teologia. Nel frattempo, l'Occidente riscopre alcune delle grandi figure spirituali dell'ortodossia, i santi del XIX e XX secolo, i martiri e i confessori della tempesta totalitaria, i padri spirituali grazie ai quali la fede e il fervore religioso hanno potuto sopravvivere: padre Aleksej Metchev e padre Aleksandr Men', i cui scritti sono tradotti e pubblicati in Occidente; ma anche lo *starec* Silvano e padre Sofronio.

¹⁷ J. Green, *Ce qu'il faut d'amour à l'homme*, Evreux, 1978, pag. 11, trad. it. *L'amore di cui l'uomo ha bisogno*, Roma, 1980, pag. 106.

In realtà, il vero ponte tra le due Europe è proprio quello della santità, dei martiri del XX secolo, degli innumerevoli testimoni: costoro ci rammentano che le frontiere non giungono fino al cielo, e che i santi e i giusti delle chiese cristiane, quella orientale e quella occidentale, costituiscono un'eredità e un tesoro comune che occorre imparare a scoprire e a condividere.

III. Testimonianze

La chiesa e la fede ortodossa nella società romena contemporanea

Daniel Ciobotea, metropolita di Moldavia e Bucovina

1. *Tensioni di una chiesa bimillenaria in una società in transizione*

Le origini della chiesa ortodossa romena risalgono secondo la tradizione alla predicazione dell'apostolo Andrea nelle regioni sud-orientali dell'attuale Romania. Nel corso della storia, la genesi del popolo romeno e la sua cristianizzazione sono andate di pari passo, in un processo lungo e lento che rende conto sia dell'innata religiosità del popolo sia dell'impossibilità di precisare l'anno del suo battesimo.

I frequenti sondaggi d'opinione, condotti nella Romania contemporanea sul tema dell'affidabilità delle istituzioni fondamentali del paese, collocano di solito al primo posto la chiesa ortodossa romena. La popolarità di una chiesa che rappresenta l'87 per cento della popolazione non è conseguenza di un intento programmato d'autoaffermazione, ma piuttosto della generale religiosità dei romeni e del loro bisogno esistenziale di riferirsi ad un'istituzione che sia testimone della loro tradizione e identità spirituale in un'epoca di profondo mutamento delle strutture politiche e sociali, di crisi economica e morale, e di profonda incertezza per l'avvenire.

La società romena in transizione è anche una società di forti contrasti. La chiesa deve tenere in considerazione i principali elementi di tensione dell'attuale situazione, poiché *la vera teologia missionaria deve sempre legare il testo evangelico alla situazione concreta della storia presente*.

Per presentare un'analisi sintetica della situazione sociale, politico e culturale della Romania, ci sembra doveroso prendere in considerazione, da una prospettiva ecclesiale, i fattori principali che danno origine a tali tensioni, talora dolorose, talora dotate della capacità di plasmare in senso positivo la società attuale.

1.1. *Ricchezza spirituale e povertà materiale*

Il contrasto che si è creato tra la ricchezza spirituale della vita liturgica dei fedeli e la loro povertà materiale imposta dalla crisi economica, suscita al tempo stesso un attaccamento ancor più forte alla vita spirituale e un doloroso senso d'abbandono sociale. La povertà materiale può essere fonte di molte derive individuali e collettive (delinquenza, alcoolismo, migrazioni senza speranza, prostituzione), soprattutto quando si unisce alla disoccupazione e all'inattività. Spesso, inoltre, la povertà materiale dei fedeli ortodossi è sfruttata o strumentalizzata da altri membri di gruppi religiosi che praticano il proselitismo.

Il contrasto tra la povertà materiale di molti romeni e l'abbondanza di ricchezze e bellezze naturali di un paese, che spesso essi sono costretti a lasciare per andare in cerca di lavoro all'estero, dovrebbe essere fonte di grande preoccupazione per la nostra chiesa e per i dirigenti politici del paese.

1.2. *Tensioni tra unità nazionale e pluralismi (etnici, culturali, confessionali, politici)*

In un simile ambiente, è perfettamente legittimo e inevitabile che si creino tensioni tra l'assetto unitario della nazione e le pulsioni pluralistiche originate da diverse situazioni. Dopo svariati decenni di regime comunista totalitario a partito unico, non è facile passare da uno stato autoritario ad un altro di tipo liberale, da un'economia fortemente centralizzata e programmata ad un'economia di mercato, spesso affiancata da un'economia «sotterranea» che ricorre ampiamente ai metodi della mafia.

1.3. *Tensioni tra indipendenza nazionale e integrazione europea*

Le tensioni tra identità nazionale e appartenenza europea costituiscono una delle principali caratteristiche dell'attuale società romena, anche se, prima della guerra in Kosovo, la maggior parte della popolazione romena era assai favorevole alla futura integrazione del paese nell'Ue e nella Nato.

Oggi la chiesa ortodossa deve aiutare la popolazione non soltanto a distinguere con realismo e tolleranza rischi e vantaggi dell'integrazione europea, ma anche a offrire il proprio contributo spirituale e culturale alla vita dell'Europa contemporanea. Al tempo stesso, occorrerà evitare il rischio di un isolamento della Romania nell'ambiente europeo e di uno sgretolamento spirituale in un'Europa ridotta alla pura dimensione economica e finanziaria.

L'ortodossia deve aiutare i fedeli a difendere la propria identità quando è esposta ai pericoli del contagio da parte delle sette e della secolarizzazione; essa deve inoltre creare un rapporto di cooperazione e corresponsabilità con i fedeli delle altre chiese che operano nel paese, in Europa e nel mondo intero, al fine di testimoniare insieme l'amore di Dio per «la vita del mondo» di cui parla la liturgia eucaristica ortodossa.

2. I principali compiti della chiesa nella società romena contemporanea

2.1. Superare la dicotomia tra fede e cultura imposta nei decenni del regime comunista

Considerato il ruolo cruciale della chiesa e della fede ortodosse nella formazione della cultura romena¹, uno degli interventi moralmente più indicativi dopo la caduta del regime comunista è stato il ripristino dell'insegnamento religioso nelle scuole pubbliche (elementari e medie), com'era tradizione prima del comunismo. Nel 1992 è poi stata disposta la reintegrazione delle scuole teologiche, delle facoltà e dei seminari di teologia, nel sistema scolastico statale: tale iniziativa mirava a stimolare il dialogo tra fede e scienza, tra spiritualità religiosa e cultura laica, tenendo conto soprattutto del fatto che la stragrande maggioranza della popolazione (più del 98 per cento) si era dichiarata credente al censimento del marzo 1992.

Gli insegnanti di religione e i docenti di teologia appartenenti alle quindici chiese e religioni ufficialmente riconosciute sono retribuiti dallo stato. Il Ministero della Cultura, la radio e la televisione di stato, come anche le due emittenti radiofoniche delle diocesi di Iași e Cluj promuovono inoltre la diffusione di programmi che mettono in evidenza il contributo della fede alla formazione della cultura romena. Particolare importanza è, infine, attribuita al restauro dei monumenti storici e delle opere d'arte sacra, anche se la crisi economica e finanziaria, in cui versa attualmente la Romania, rende difficile la prosecuzione dei lavori di restauro e di conservazione avviati in precedenza. I nuovi dipartimenti che si occupano del restauro, della conservazione e della creazione d'opere d'arte sacra, istituiti presso tre delle quattordici facoltà di teologia ortodossa, si prefiggono lo scopo di dare risalto all'universo spirituale romeno ed europeo che ha motivato e ispirato l'arte religiosa.

¹ Il poeta Mihai Eminescu ha definito la chiesa ortodossa romena «madre spirituale del popolo romeno».

Oggi, scopriamo inoltre che l'arte sacra può acquisire una funzione teologica e sostenere con forza la missione della chiesa soprattutto negli ambienti degli intellettuali, degli artisti e dei giovani sensibili alla bellezza artistica che nasce dalla bellezza e dalla santità dell'anima in comunione d'amore con Dio.

2.2. Riscoprire l'unità di liturgia e filantropia: spiritualità della preghiera e spiritualità dell'opera sociale della chiesa

L'intensa opera di costruzione di nuove chiese e cappelle, monasteri ed eremi in tutto il territorio della Romania (soltanto nella diocesi di Iași vi sono ben centosettanta chiese in costruzione) si accompagna poco per volta alla creazione di strutture caritative quali ad esempio mense per i poveri, case per gli orfani, per i bambini abbandonati o per gli anziani, strutture mediche, farmacie, e attività simili. Per formare il personale idoneo allo svolgimento di questi servizi, la chiesa ortodossa e le altre chiese hanno creato, in collaborazione con lo stato, nuovi dipartimenti di formazione e assistenza sociale presso le facoltà di teologia e alcuni collegi teologico-sanitari ove lo studio accademico della teologia e la vita liturgica si accompagnano allo studio e alla pratica dell'assistenza sociale e medica. La crisi economica, l'alto tasso di disoccupazione, la grave situazione sanitaria, la solitudine e la sofferenza di molti strati della popolazione romena sollecitano la chiesa ortodossa a farsi più sensibile alla presenza di Cristo tanto nella celebrazione eucaristica, quanto nell'attività caritativa e sociale della chiesa.

A tale proposito, va rilevato come la liturgia abbia una dimensione sociale (spesso invisibile ancorché reale), e come analogamente l'opera sociale dei cristiani comporti una dimensione liturgica nella carità di Cristo, il «sacramento del fratello». Oggi è necessario dare esiti filantropici anche alla liturgia eucaristica, e unire l'opera sociale alla preghiera liturgica. La cooperazione ecumenica nell'opera sociale delle chiese di Romania è destinata ad attribuire maggiore attendibilità al dialogo teologico accademico o a un evento ormai tradizionale come la «Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani».

2.3. Unire libertà e responsabilità: pensare in modo nuovo

Una delle sfide cruciali che attendono la chiesa e la società romene è il rinnovamento delle coscienze, poiché tre decenni e mezzo di dittatura comunista hanno lasciato profonde tracce nel comportamento delle persone. In tale ambito, vi è molto da guarire e da innovare: l'atteggia-

mento dei cittadini nei confronti dello stato, del lavoro, della proprietà comune e di quella privata, della legge e della libertà stessa.

I lunghi anni della dittatura comunista hanno soffocato la capacità di esercitare la libertà e l'iniziativa responsabile, sostituendole con la sottomissione forzata, il collettivismo e l'unità politica intorno al partito unico. Il capitalismo, viceversa, pone l'accento sulla libertà dell'individuo, sullo spirito di iniziativa nell'economia di mercato, talora fino al punto di generare un'ossessione per il profitto che si trasforma a sua volta in «schiavitù spirituale», in «dittatura del denaro».

Nella società romena di oggi, posta di fronte a fenomeni nuovi come l'incremento della disoccupazione e il calo della sicurezza sociale, la vita di molti si trasforma in una vera e propria lotta per la sopravvivenza. La gravità della situazione, talvolta disperata, alimenta spesso simpatie o orientamenti favorevoli alle ideologie razionaliste e antioccidentali. La ricerca del modo migliore per unire libertà e responsabilità rappresenta una sfida per tutti i cittadini e i dirigenti di un paese in transizione dal socialismo al capitalismo.

L'esigenza di una riflessione teologica sulla libertà e la responsabilità dei cristiani nella società diventa pertanto sempre più urgente tanto per la pastorale, quanto per la missione della chiesa nel nostro paese.

Sfortunatamente, lo stadio di sviluppo in cui si trova attualmente il capitalismo romeno, nonostante l'indubbia superiorità rispetto al comunismo in termini di libertà e dignità umane, non è tale da rendere agevole un rinnovamento delle coscienze che risponda a criteri soddisfacenti per la morale cristiana. Le mentalità sopravvissute alla decadenza del socialismo in Europa orientale, esposte al contagio del capitalismo «selvaggio» e oltremodo liberale, danno luogo a una forma del tutto originale di «democrazia fondata sull'impiego di metodi mafiosi», in cui una parvenza di ordinamento democratico nasconde la genesi di dinamiche di corruzione, ingiustizia e instabilità sociale. Vi è molto da fare sul piano dell'etica sociale cristiana, e quel molto dovrà rendersi concreto nei programmi delle scuole teologiche e delle associazioni cristiane di laici. L'esperienza delle altre chiese sarà alquanto utile, non come esempio da imitare in modo acritico ma come fonte di ispirazione e occasione di cooperazione nella solidarietà, nell'interesse della nostra comune missione in Europa.

2.4. Alle prese con la globalizzazione: evitare l'isolamento e la dissoluzione dell'identità

Se è vero che neppure i paesi e le chiese dell'Europa occidentale hanno finora assunto un atteggiamento preciso nei confronti della glo-

balizzazione, è altrettanto vero che l'orientamento delle chiese ortodosse dei paesi ex comunisti è ancor meno chiaro. La globalizzazione fa paura, soprattutto perché non sufficientemente e correttamente resa comprensibile sul piano degli obiettivi e dei metodi.

Già alquanto reticenti nei confronti dell'ecumenismo, le chiese ortodosse non si sono certo affrettate a esprimere il proprio entusiasmo per la globalizzazione. Addestrati all'autocefalia e alla salvaguardia della propria identità e libertà spirituale, gli ortodossi tendono a diffidare di ogni forma di unità esteriore che non sia al tempo stesso una comunione spirituale nella verità e nel sincero amore fraterno. Qualsiasi visione unitaria che abbia per scopo la dominazione del mondo contemporaneo si trasforma ben presto in ideologia o idolatria del potere. Traumatizzata dall'ideologia repressiva del socialismo internazionale, la coscienza spirituale dell'ortodossia esprime forti riserve nei confronti di qualsiasi ideologia che non sia ispirata al Vangelo di Cristo.

La visione dei vantaggi economici della globalizzazione non sarà sufficiente per convincere la chiesa a superare le sue paure: essa dovrà invece avere l'opportunità di capire quale ruolo sia assegnato, in quella situazione, alla spiritualità e all'etica della dignità umana.

2.5. Affermare i valori della santità di fronte al vuoto della secolarizzazione

Il comunismo e il capitalismo europei, benché opposti l'uno all'altro, hanno tuttavia un'origine comune nella secolarizzazione di tipo antropocentrico nata nel XV secolo, in epoca rinascimentale, e successivamente radicalizzata nel Settecento per opera dell'Illuminismo e dell'ateismo militante.

L'atteggiamento di questi due sistemi di pensiero e di organizzazione politico-economica europei, nei confronti della rivelazione giudaico-cristiana, si distingue tuttavia in maniera assai netta per ciò che riguarda il grado di tolleranza o intolleranza nei confronti della religione. Il capitalismo moderno, borghese e individualista, ha più volte cercato di relegare la religione nella sfera del privato; il comunismo, invece, ha tentato in ogni modo di annientarla.

Vero è che, a considerare la questione con il dovuto spirito di pentimento e di ravvedimento, tutti i cristiani – ortodossi compresi – dovrebbero rendersi conto che è lo stesso cristianesimo europeo a essere responsabile almeno in parte della comparsa e dello sviluppo della secolarizzazione, intesa come movimento laico di liberazione dal dominio della chiesa sulla vita sociale e nazionale. D'altro canto, l'esperienza

delle persecuzioni a danno delle chiese che hanno vissuto l'epoca della dominazione comunista si è oggi trasformata in esperienza di resurrezione, come testimonia l'opera di ricostruzione delle chiese nei paesi ex comunisti e la fede degli intellettuali e dei giovani. Il sangue dei martiri e le preghiere dei santi, che sono rimasti fedeli a Dio nella prova, saranno fonti di rinnovamento per ogni paese e per l'intera Europa.

Soltanto un profondo rinnovamento spirituale darà l'ispirazione e la creatività necessarie a superare ogni timore e adoperarsi per la riconciliazione e la ricostruzione della società.

2.6. Testimoniare l'amore di Cristo per ogni persona, per ogni popolo, per il mondo intero

Si è detto spesso negli ultimi tempi che «l'Europa ha bisogno di un'anima». Per la chiesa ortodossa romena, la vera anima dell'Europa non può essere altri che il Cristo, il quale insegna e aiuta gli uomini ad amare sinceramente, com'egli stesso ha fatto, ogni essere umano, cristiano o non cristiano, di qualsiasi nazionalità, e tutto l'insieme della creazione, poiché tutto esiste per volontà del suo amore, dell'amore del Padre e dello Spirito Santo.

La presenza amorevole di Cristo nei nostri cuori ispira e aiuta a distinguere tra verità e menzogna, tra vero e falso amore, tra pluralismo legittimo e settarismo aggressivo, tra vero e falso ecumenismo, persino tra la santità dell'ortodossia e i peccati degli ortodossi. Da questo punto di vista, la teologia e la pastorale in quanto esercizio della coscienza missionaria della chiesa locale dovranno compiere un enorme lavoro spirituale per imparare a guardare la chiesa e il mondo intero con gli occhi del Cristo, per dire insieme a san Paolo: «Noi abbiamo il pensiero di Cristo».

2.7. Testimoniare il Vangelo insieme ai cristiani di altre chiese e di altre nazioni europee

Al momento i rapporti tra la chiesa ortodossa romena e le altre chiese e religioni che operano in Romania sono buoni, ma tendono a svilupparsi su un piano più teorico che pratico. Nel maggio del 1999, la visita in Romania di papa Giovanni Paolo II ha contribuito a migliorare le relazioni tra ortodossi e cattolici di rito bizantino (greco-cattolici). La visita a Roma del patriarca romeno Theoctist nell'ottobre 2002 ha ulteriormente confermato i buoni rapporti tra le due chiese.

La coesistenza armoniosa e la cooperazione tra le chiese, in patria e

nell'intera Europa, s'impongono oggi come necessità inderogabili sia nell'ambito delle tendenze all'unificazione europea, sia di fronte alla sfida comune e crescente della secolarizzazione.

La chiesa ortodossa russa e la sfida della globalizzazione:
la tensione tra i valori della tradizione e i valori liberali

Kirill Vladimir Gundjaev, metropolita di Smolensk e
Kaliningrad

Mi sia concesso di condividere alcune personali riflessioni su ciò che a mio giudizio appare come la contraddizione fondamentale del nostro tempo e come la sfida principale cui è chiamata a rispondere l'umanità del XXI secolo. Mi riferisco alla contrapposizione tra i modelli della società civile di ispirazione liberale, da un lato, e i valori dell'identità religiosa, nazionale e culturale, dall'altro. Tra le visioni del mondo di questi due sistemi esiste già da tempo una certa tensione e il suo inasprimento attuale è senza dubbio dovuto al rapido evolversi della globalizzazione in campo politico, economico, culturale e tecnologico. Tale processo – legato sotto molti aspetti a una distruzione forzata e talora oltremodo aggressiva delle tradizioni locali, all'imposizione di uno stile di vita unificato e a un rifacimento del volto del nostro pianeta in favore della monopolarità e della monocultura – innesca il pericolo di scontri catastrofici tra le civiltà, i quali minacciano non soltanto la sicurezza, ma la sopravvivenza stessa dell'umanità.

L'intenso sviluppo delle comunicazioni ha modificato in modo sbalorditivo la struttura dei rapporti tra i singoli individui, tra le diverse comunità e gli stati. Il mondo d'oggi ha visto crollare le frontiere che dividevano le culture nazionali. Gli uomini hanno la possibilità di spostarsi per il pianeta con una facilità mai vista prima, liberi di scegliersi il luogo dove lavorare e risiedere. E non è certo un segreto che molti diano la loro preferenza ai paesi più ricchi e più prosperi. Tuttavia, se molto è ciò che acquistiamo, non è certo poco ciò che stiamo perdendo.

Vorrei porre l'accento su questo: non è mia intenzione invitare a un ritorno al passato né lanciare anatemi contro lo sviluppo dell'umanità verso la globalizzazione. Vorrei soltanto far notare che i cambiamenti che stanno avvenendo sotto i nostri occhi conducono a deviazioni d'ordine etico di portata storica, e di cui siamo a malapena in grado di cogliere compiutamente le future conseguenze. L'epoca degli stati monoetnici e monoconfessionali appartiene ormai al passato. La rapida

crescita della presenza islamica sul continente europeo è divenuta un fattore socio-culturale che non possiamo ignorare. Il mondo si è aperto, si è come diffuso, rendendosi penetrabile. Alla sfida, che il nostro tempo ha lanciato, come devono rispondere il cristiano e le diverse comunità che intendono identificarsi come cristiane?

È mia convinzione che il futuro della chiesa ortodossa nella Russia del XXI secolo – come quello delle altre chiese cristiane dei diversi paesi – non sarà determinato prima di tutto da quanti nuovi templi saranno costruiti e da quante persone vi riceveranno il battesimo. Di vitale importanza sarà piuttosto con quali risultati gli uomini che s'identificano come cristiani sapranno fare proprio un modello di vita autenticamente cristiano. Mi riferisco a un modello di vita che presuppone come proprio perno la motivazione religiosa in ogni atto della vita quotidiana, ivi comprese le attività professionali e la partecipazione alla vita sociale. L'ideologia oggi dominante, infatti, cerca di abituare l'uomo all'idea che la fede religiosa sia un momento esclusivamente interiore della personalità, un atto nascosto, quasi relegato alla sfera dell'intimità. La coscienza secolare e liberale considera che la motivazione religiosa di una scelta umana sia giustificabile e accettabile soltanto nei limiti in cui essa determini la vita personale del cittadino, o al massimo la sua vita familiare.

Effettivamente, l'etica personale costituisce il cuore della moralità cristiana. L'appello alla condizione spirituale dell'individuo è il vettore principale del messaggio cristiano, poiché esso è rivolto ad ogni uomo e ha come fine la trasfigurazione della sua anima. Questi cambiamenti del nostro mondo interiore volti alla salvezza avvengono tuttavia non nell'isolamento dal mondo esterno bensì nel reale e vivo contatto con gli esseri umani che ci circondano, in primo luogo in seno alla famiglia, nell'ambiente di lavoro, nella società e, infine, nello stato. Non è possibile restare cristiani soltanto dietro la porta di casa propria, nell'ambito familiare o nell'ascetismo della propria cella, e cessare d'essere cristiani allorché ci si appresta a tenere una lezione accademica dall'alto di una cattedra, ci si presenta a una ripresa televisiva, si esprime il proprio voto in parlamento oppure si attua un esperimento scientifico. La motivazione cristiana deve essere presente in tutto ciò che costituisce la sfera d'interessi del credente. Essa ha un carattere onnicomprensivo e universale, poiché il credente non può escludere dal contesto etico-spirituale della propria vita quelli che sono i suoi interessi professionali o scientifici, l'attività politica, economica e sociale. Il modello di vita religioso è dunque il mezzo necessario all'esistenza terrena di un uomo, le cui scelte sono motivate e determinate dai suoi principi di fede.

Dal punto di vista del cristiano ortodosso il modello di vita religioso si distingue per il suo profondo radicamento nella tradizione della chiesa. La tradizione è per noi l'insieme di quelle verità inerenti la dottrina religiosa e morale che la chiesa ha accolto attraverso la testimonianza apostolica, conservandole ed elaborandole relativamente alle circostanze della sua esistenza storica e alle sfide ad essa rivolte dalle diverse epoche. In breve, la tradizione è il continuo e benefico fluire di fede e vita in seno alla chiesa. La tradizione è un fenomeno normopoietico, giacché essa non è nient'altro che una norma di fede. Per noi ogni allontanamento dalla tradizione diventa prima di tutto un'infrazione alla norma di fede, in altri termini, in una sola parola, un'eresia. Naturalmente, non stiamo parlando di una mera armonia intellettuale con determinate norme. La dedizione alla tradizione si rivela in primo luogo al livello del contenuto di valori dell'esistenza. Affinché la norma di fede si trasformi per l'uomo in norma di vita occorrono non soltanto conoscenze ma anche una reale esperienza di vita all'interno della chiesa, un'esperienza di comunione con il suo mistero. Soltanto allora la norma di fede diviene per l'uomo naturale come un respiro che vuole glorificare il Signore. L'ottemperanza a questa norma – senza opprimere, limitare o infrangere la libertà dell'uomo – protegge nello stesso tempo l'essere umano dalla sua distruzione, così come il ventre materno protegge dalla distruzione la vita che in esso si sta sviluppando.

Nello scontro con altri modelli di diverse civiltà e culture e con altre norme di vita, la norma di fede e di vita tramandataci dalla tradizione può essere danneggiata e persino distrutta, ma può anche esserne preservata e fortificata. Noi veniamo a contatto con una «diversa forma d'esistenza» in quei casi in cui, ad esempio, viviamo a fianco a fianco con uomini che nutrono opinioni e convinzioni diverse dalle nostre. Ed ecco ciò a cui dobbiamo rivolgere la nostra attenzione: allorché questi «diversi» modelli di vita si fondano su proprie tradizioni, nella maggior parte dei casi essi non sono percepiti come un pericolo che minacci i valori del modello di vita ortodosso. Storicamente gli ortodossi vivono e interagiscono in Russia con musulmani, ebrei, buddisti e cristiani d'altre confessioni. Di fatto, nel corso di tutta la storia russa, questi incontri di religioni e culture diverse non hanno avuto un carattere distruttivo. Gli ortodossi russi hanno vissuto pacificamente con altre etnie di diversa confessione religiosa, hanno dimostrato verso di loro interesse e curiosità e, spesso, sincero rispetto, riconoscendo pieno valore alle loro attitudini professionali e, non di rado, assimilando elementi d'altre culture, usi quotidiani e metodologie di lavoro. Forse, proprio grazie a quella che Dostoevskij chiamò la «disponibilità ad aiutare il

mondo intero» dell'uomo russo, la terra russa non ha conosciuto il sangue delle guerre di religione. Anzi, è stato piuttosto il contrario, tanto che sul suolo russo si può parlare di un modello di convivenza pacifica, creatosi in un remoto passato, tra differenti modi di vita e professioni di fede con profonde radici nelle rispettive tradizioni, con sistemi di valori ben definiti e, pertanto, perfettamente riconoscibili. Si è manifestato così un reciproco rispetto verso le diverse esperienze culturali e religiose che presupponeva il rifiuto di imporre al prossimo il proprio modello di vita.

Come testimonia l'esperienza storica della Russia, in determinate condizioni (vale a dire astenendosi dal proselitismo, dall'aggressione e atti simili) il contatto e la reciproca influenza fra tradizioni culturali e religiose possono non soltanto non arrecare danno alla conservazione della propria originalità culturale e religiosa ma possono altresì costituire un reciproco arricchimento. Il problema se mai sta altrove: oggi non esistono barriere in grado di difendere la salute spirituale dei popoli e la loro originalità storico-religiosa dall'espansione di fattori socio-culturali estranei e nocivi, da un nuovo modo di vita sorto al di fuori di qualsivoglia tradizione consolidata e creatosi nelle condizioni tipiche della realtà post-industriale. Alla base di questo modello di vita vi sono le idee liberali che, nell'ultima fase dell'Illuminismo, hanno creato un insieme di principi il cui perno è costituito dal rifiuto del significato normativo della tradizione e dall'ideale dell'assoluta priorità della libertà individuale dell'uomo da qualsivoglia convenzione o limite, fatta eccezione per i divieti imposti dalla legislazione.

Vorrei rilevare che il valore della personalità umana e il sommo apprezzamento della sua libertà sono affermati anche dai teologi ortodossi, che non intendono certo metterli in dubbio, giacché il dono divino della libertà è stato dato dal Signore che ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza. La libertà dell'uomo, pertanto, è stata predeterminata dal disegno divino e infrangerla è peccato.

Nella concezione dell'essenza della libertà, tuttavia, si apre l'inconciabile differenza tra il liberalismo secolare e la tradizionale visione cristiana del mondo. Dal punto di vista del cristiano, infatti, l'uomo si appropria dell'autentica libertà liberandosi progressivamente dal peccato, dal principio del Male e dal cupo potere dell'istinto che grava sull'umanità. La concezione liberale, invece, alla quale è estraneo lo stesso concetto di peccato, racchiude in sé l'idea dell'emancipazione dell'uomo «così com'è», liberando quindi la capacità potenziale di peccare insita nella personalità umana. L'uomo libero ha pieno diritto di rigettare tutto ciò che lo incatena e che ostacola la piena espressione del suo «io» im-

merso nel peccato. Il momento etico è dichiarato come «affare interno» di una personalità sovrana, autonoma, che non conosce dipendenze di sorta. In questo suo aspetto, l'ideale liberale è diametralmente opposto al cristianesimo. Secondo un'espressione quantomai calzante di Toynbee, questo ideale rappresenta il trionfo «dell'idolatria nella sua forma più depravata, quella dell'adorazione dell'uomo da parte dell'uomo».

Il problema che stiamo esaminando è reso ancora più complesso dal fatto che la moderna concezione del liberalismo ha abbandonato da tempo l'ingenuo ideale filosofico che parlava dell'emancipazione della persona umana. Oggi questo ideale si è sviluppato dilagando in tutte le sfere della vita dell'umanità: economia, politica, diritto, religione, rapporti sociali, organizzazione dello stato e così via. Dall'ideale liberale derivano pertanto concetti comunemente accettati e riguardanti libertà civili, istituzioni democratiche, economia di mercato, libera concorrenza, libertà di parola e libertà di coscienza: tutto ciò rientra nel concetto di «civiltà moderna».

Ne consegue che alcuni cadono in una sorta di terrore mistico al minimo tentativo di offrire una lettura critica della dottrina liberale, scorgendovi un vero e proprio attentato ai sacri principi del diritto e della libertà. Nonostante tutto, è importante che la società d'oggi comprenda che le idee liberali possono essere criticate a partire da altre concezioni del mondo, cosa che, tra l'altro, si inserisce perfettamente nel sistema di valori proposto dalla stessa dottrina liberale. Si tratta di un fenomeno assolutamente normale, così com'è normale che le idee liberali coesistano nella politica, nell'economia e nella vita sociale accanto ad altre concezioni e punti di vista che non necessariamente collimano con il liberalismo.

Ritornando alla domanda posta in precedenza – vale a dire quale debba essere la risposta dell'uomo, della società e, infine, della teologia cristiana alla sfida principale del nostro tempo, determinata dalla liberalizzazione del mondo contemporaneo – occorre menzionare l'esistenza nell'ambiente dell'ortodossia di due posizioni riguardanti il problema in questione, due posizioni distinte e largamente diffuse. Ciascuna di esse, in conformità a valutazioni diametralmente opposte del fenomeno che stiamo esaminando, offre un proprio modello comportamentale.

Il primo modello è quello dell'isolamento. I suoi fautori vorrebbero segregarsi dal nemico esterno in una sorta di ghetto nazional-religioso, cullando amorevolmente la loro cultura primigenia e cercando con ogni mezzo di preservarla dalle perniciose influenze estranee del mondo circostante. In Russia tale posizione è rappresentata sia in alcuni circoli politici sia da una certa parte dell'opinione pubblica legata alla chiesa.

Ma può forse l'isolamento rivelarsi efficace e vitale nelle condizioni di un mondo sempre più aperto e osmoticamente penetrabile, entrato ormai nell'epoca dell'integrazione scientifica, economica, informatica e persino politica? È possibile difendere artificiosamente dall'ambiente esterno soltanto uno sparuto gruppo di persone confinate chissà dove nel deserto o nella tajga. Ma è forse pensabile di condurre noi stessi, una grande chiesa e un grande paese, nell'isolamento, in una sorta di clausura? Una scelta del genere non significherebbe inoltre rifiutare la missione che Cristo Salvatore ha affidato alla chiesa, cioè di testimoniare la verità dinanzi al mondo intero?

L'altra scelta che ci è offerta è quella di accogliere il modello di civiltà liberale tale quale esso si è attualmente consolidato in Occidente e trasporlo meccanicamente sul terreno russo, radicandolo nella vita del popolo, se occorre anche con la forza. A differenza d'analoghi tentativi effettuati in passato, oggi non è più indispensabile ricorrere alla forza dello stato e delle sue istituzioni. È più che sufficiente sfruttare l'influenza esercitata dai mass media, la forza della pubblicità e le possibilità offerte dal sistema dell'istruzione. Così facendo si darebbe per scontato che la tradizione nazionale, storica e culturale si è ormai esaurita, che hanno diritto di esistere soltanto quei valori condivisi da tutta l'umanità e che l'unificazione etico-culturale del mondo è condizione indispensabile per la sua integrazione.

Non vi sono dubbi che in questo caso gli ortodossi finirebbero in una sorta di riserva spirituale. Se nel primo scenario presentato un esito del genere poteva essere inteso come scelta volontaria, in questo caso l'isolamento non sarebbe che il castigo per aver rifiutato di riconoscere interamente i modelli liberali, elaborati senza tenere in alcuna considerazione l'esperienza e la visione del mondo di molti milioni di persone legate alla tradizione religiosa e culturale dell'ortodossia. Non è difficile prevedere che se gli eventi subiranno una tale evoluzione, il destino degli ortodossi sarà condiviso anche da altre comunità che si attengono a differenti modelli culturali e religiosi.

È chiaro che i due modelli che abbiamo testé esposto si escludono a vicenda. Ed è più che evidente anche un altro aspetto: entrambi i modelli hanno un appoggio sufficientemente forte sia a livello della coscienza sociale sia a livello della vita politica. Lo scontro tra queste due posizioni, con le loro molteplici sfumature, condiziona oggi in larga misura le tensioni e lo stato di conflitto presenti nella vita della società. Tali tensioni hanno un riflesso anche nella vita della chiesa.

È dunque possibile risolvere questo problema in modo degno, cioè senza peccare contro la verità del Cristo? È possibile proporre un mo-

dello di comportamento e d'organizzazione sociale in grado di favorire l'interazione tra gli ideali e i valori del liberalismo e gli ideali e i valori della tradizione? La straordinaria difficoltà di tale problema balza subito agli occhi, ma ciò non significa che esso sia irrisolvibile. Credo di poter vedere in tal senso un ampio campo d'interazione tra le religioni tradizionali e tutte le forze sane della società, ivi comprese quelle operanti nelle organizzazioni internazionali.

Ecco quale mi sembra possa essere la risposta ortodossa: il ruolo delle istituzioni liberali in economia, politica, vita sociale e rapporti interstatali è accettabile, opportuna e moralmente giustificata allorché il principio del liberalismo filosofico non sia imposto alla persona e ai rapporti interpersonali nonché alla vita delle comunità nazionali e culturali, aventi pieno diritto di realizzare i propri fini e i propri compiti in piena armonia con i giusti interessi delle minoranze e dei gruppi eterodossi. L'umanesimo liberale ha inoltre dimostrato i suoi benefici come modello d'intermediazione, utilizzato con successo nelle relazioni internazionali e nella composizione di conflitti di varia natura. Tuttavia, allorché l'ideologia liberale è vista come un meccanismo per liberare e scatenare rovinose bramosie, allorché essa provoca la deflagrazione del puro principio carnale e alla base di tutto è posto l'egoismo umano, allorché le istituzioni liberali operano per imporre e diffondere il peccato, allora la società, privata dell'idea stessa della norma di vita, resta inevitabilmente condannata alla degenerazione spirituale, trasformandosi in un'arena in cui possono scatenarsi le più cupe passioni. Sotto la pressione del peccato trionfante, la persona e la società saranno, presto o tardi, destinate a soccombere. Pertanto, in situazioni in cui l'idea liberale è posta a fondamento del modello socio-statale di sviluppo di un paese nonché delle relazioni e delle istituzioni internazionali, è mia profonda convinzione che sia dovere della chiesa bilanciare tale principio affermando i valori della tradizione cristiana nella sfera dell'educazione, dell'istruzione e della creazione dei rapporti interpersonali. Potremo allora fare affidamento su un'organizzazione della vita dell'uomo e della società in cui l'osservanza della legge morale si unirà armonicamente con la dedizione alla causa delle libertà civili e personali.

La realizzazione pratica di questo approccio generale, di questo orientamento non già verso l'isolamento bensì verso la costruttiva partecipazione della chiesa e d'ogni cristiano alla vita della moderna società secolarizzata, dipende da quanto saremo capaci di rendere concreta quella visione del mondo che scaturisce dalla fede nelle questioni di grande importanza per la società, offrendo risposte convincenti ai problemi posti dal mondo contemporaneo. Se così non sarà, tutto ciò

che affermiamo a proposito della necessaria correlazione fra tradizione e liberalismo e a proposito della forza vitale della nostra fede e della nostra tradizione rimarrà allora soltanto una vuota dichiarazione d'intenti, soltanto una nuda carcassa, uno scheletro privo di vita e senza più muscoli.

In questo senso, il primo compito che la chiesa ortodossa è chiamata ad assolvere è lo sviluppo di una dottrina sociale che, essendo radicata nella tradizione e in grado di rispondere ai quesiti sostanziali della realtà d'oggi, potrebbe, da un lato, fungere da guida pratica nelle azioni tanto dei sacerdoti quanto dei fedeli e, dall'altro, offrire agli «esterni» un'esatta immagine di quelle che sono le posizioni della chiesa.

È chiaro che fino a quando nel nostro paese la chiesa si è trovata in condizioni di totale mancanza di libertà, restava impossibile formulare una tale dottrina in una qualche forma di completezza. Oggi invece la sua elaborazione procede spedita. Nell'agosto del 2000 è stato definitivamente approvato dal Sinodo dei vescovi il documento *Le posizioni della chiesa ortodossa russa in merito alle questioni legate ai rapporti tra chiesa e stato e ai problemi della società contemporanea nel loro complesso*.

Nei limiti di questo saggio mi è impossibile offrire un'idea esauriente su tutti gli aspetti toccati da questo documento, anche se vorrei lo stesso citarne almeno i temi fondamentali.

Tra gli argomenti di centrale importanza, senza dubbio, vi è il problema delle relazioni tra la chiesa e lo stato, della partecipazione della chiesa e dei suoi membri alla vita politica. Già nel corso del Sinodo dei vescovi del 1992 era stato dichiarato che «la chiesa non intende legarsi ad alcun tipo d'ordinamento statale e sociale né ad alcuna forza politica. La chiesa è al di sopra della “sinistra” e della “destra”».

È importante tuttavia spiegare il fondamento teologico di tale posizione, profondamente radicato nella tradizione della chiesa, e presentare un'esauriente analisi comparativa di quelle che sono le origini, la natura, le funzioni e le finalità della chiesa e dello stato. La realtà ci chiede con insistenza precise indicazioni su quali siano le fondamenta su cui costruire la partecipazione del cristiano – proprio in quanto cristiano – ai processi politici e alla gestione dello stato.

La problematica politica si interseca con quella giuridica in questioni come, ad esempio, l'atteggiamento della chiesa verso leggi e provvedimenti dello stato che si trovino in contraddizione con la sua concezione del mondo e si rivelino d'ostacolo al compimento della sua missione (ivi compresa la questione dei limiti d'obbedienza al potere costituito).

Vi è poi un altro tema tutt'altro che semplice: la chiesa e la nazione. Avendo come fulcro il Verbo di Dio e la tradizione della chiesa, è indispensabile mostrare come il principio di nazionalità e quello di universalità si fondano armonicamente nella vita del cristiano.

Neppure i problemi economici possono restare senza una necessaria valutazione da parte della chiesa. Qual è ad esempio l'atteggiamento della chiesa nei confronti dei diversi tipi e forme di proprietà, inclusa la proprietà della terra? I frutti del lavoro devono essere distribuiti partendo soltanto dai meriti del singolo lavoratore oppure in quale misura devono appartenere a tutti i membri della società?

La chiesa non può neppure restare indifferente ai problemi connessi alla crisi ecologica, che minaccia sempre più gravemente la sopravvivenza stessa della civiltà dell'uomo. Per la chiesa è d'estrema rilevanza non soltanto ripetere le allarmanti valutazioni degli esperti del mondo laico e degli attivisti del movimento ecologista, bensì fornire alla piena comprensione di questa importante tematica anche il proprio peculiare approccio, fondato sulla concezione biblica del mondo e del ruolo che l'uomo ha in esso.

Quale è la risposta dell'ortodossia alla sfida del moderno femminismo? Tale risposta si riduce forse ad una totale negazione di questa corrente del pensiero sociale oppure la chiesa, basandosi sulla propria esperienza storica, può valutare positivamente determinati aspetti della parità tra uomo e donna nella vita politica, sociale e culturale? Come si pone la chiesa nei confronti del dibattito sulla «condizione delle minoranze sessuali» e sul futuro della famiglia, a cui è predetta un'evoluzione verso «molteplici forme di vita in comune»?

Particolarmente complesso appare il problema della bioetica. Le nuove tecnologie nel campo biomedico ci pongono talora dinanzi a questioni d'ordine etico e giuridico che al tempo dei concili ecumenici neppure era possibile lontanamente immaginare. La nostra attenzione va soprattutto ai problemi connessi allo statuto dell'embrione, alla constatazione dell'effettiva morte di un organismo umano, al trapianto d'organi e di tessuti, alla diagnosi prenatale e al cosiddetto «passaporto genetico», alla clonazione e alle tecnologie legate alla riproduzione.

L'obiettivo della chiesa ortodossa russa nell'analizzare tutti questi problemi non è la ricerca di una media aritmetica tra posizioni estreme, né tantomeno l'assunzione d'argomenti raccolti tra le diverse parti in causa, bensì un approccio che appartenga realmente alla visione ortodossa e sia fondato sul principio religioso. L'elaborazione di un approccio di questo tipo costituisce il compito creativo a cui è chiamata la moderna teologia ortodossa.

Per spiegare lo scopo dell'opera che stiamo svolgendo nell'elaborazione di una dottrina sociale della chiesa, vorrei ricorrere alle parole di una straordinaria figura, quella del sacerdote Michail Čel'cov, arciprete di Pietroburgo che morì nel 1930 fucilato dai bolscevichi. Dieci anni prima che in Russia scoppiasse la rivoluzione egli scrisse di come apparisse ai suoi occhi il compito che spettava alla chiesa in una società in via di trasformazione, e in cui l'azione della chiesa non sarebbe più stata determinata dal sostegno accordatole dal potere statale. Scriveva Čel'cov:

Noi vogliamo, che il cristianesimo si manifesti nella vita con tutta la forza che gli è propria, che riveli indissolubilmente nell'esistenza la fede e la vita e che crei una statalità, una socialità, un'economia, una cultura e una scienza autenticamente cristiane – in una parola, vogliamo che la vita sia cristianizzata in tutte le sue manifestazioni.

Io vedo l'autentica rinascita della chiesa in Russia nella realizzazione di questa speranza, che considero un lascito dei martiri del XX secolo, segnato nel nostro paese dalla persecuzione della fede, un lascito che oggi, senza dubbio alcuno, è parte integrante della tradizione ortodossa.

Finora sono stati trattati essenzialmente i compiti sociali che attendono la chiesa in Russia. Sono altresì convinto che la chiesa abbia una precisa e importante missione da svolgere anche nell'ambito delle relazioni internazionali. Tale missione non può ridursi ad un mero intervento *a favore* della globalizzazione o *contro* di essa, a una semplice contrapposizione rispetto ai modelli della civiltà liberale dell'Unione europea o, al contrario, a un loro incondizionato appoggio. La più vasta interazione tra i vari paesi nel campo della politica, dell'economia e della cultura, lo sviluppo degli scambi d'informazione, la comune difesa dei diritti dell'uomo in ogni sperduto angolo del pianeta, gli sforzi comuni per superare la crisi ecologica che minaccia il mondo – tutto ciò può ricevere il più alto apprezzamento da parte della chiesa ortodossa, posto che siano rispettate determinate condizioni su cui non si esiterà ad insistere, essendo pienamente convinti della loro equità.

La più importante di tali condizioni è il riconoscimento da parte della comunità internazionale del diritto all'autorealizzazione delle diverse tradizioni culturali, religiose e filosofiche. Agli esseri umani deve essere garantita la possibilità di edificare la propria vita sociale e di allevare i propri figli nel pieno rispetto delle loro tradizioni e convinzioni. Tale riconoscimento del diritto dei popoli a realizzare il proprio modo di vita e a conservare la propria originalità culturale e religiosa deve diventare parte inscindibile del modello proposto, come criterio comune

e unificante. Soltanto in questo caso l'integrazione non si trasformerà in un'unificazione spersonalizzante né condurrà all'eliminazione di quella varietà che è la bellezza e la ricchezza del mondo creato da Dio. La comunicazione tra i popoli contribuirà invece allo sviluppo e alla piena manifestazione delle loro particolari doti naturali.

Così considerati da un punto di vista generale, i principi indicati possono apparire a dir poco scontati. Può persino sembrare strano che su di essi si debba richiamare l'attenzione. Eppure, vale la pena indicare i molteplici casi in cui le condizioni che abbiamo ricordato non sono rispettate. Ne citerò soltanto uno. Si ricorderà probabilmente la totale mancanza di comprensione e il rifiuto con cui l'Occidente ha accolto la legge approvata in Russia «sulla libertà di coscienza e sulle associazioni religiose». In quello stesso periodo, in Russia, tale legge trovava il pieno appoggio di tutte le principali forze politiche, vuoi d'orientamento conservatore vuoi di tendenza liberale. Un sostegno così unanime da parte delle forze di «destra» e di «sinistra» era connesso alla reazione negativa della schiacciante maggioranza dei cittadini russi di fronte ai tentativi di imporre alla Russia – attraverso opere missionarie non richieste e talvolta sostenute da considerevoli iniezioni di capitali – una mentalità totalmente estranea alle sue tradizioni culturali.

Su un piano politico simili manifestazioni di totale incomprensione, confinanti talora con autentiche forme di pressione, appaiono come la diretta conseguenza dell'euforia seguita alla caduta della «cortina di ferro» e a ciò che non di rado gli uomini politici occidentali percepiscono come una loro vittoria nella «guerra fredda». Tutto ciò è facilmente spiegabile anche su un piano psicologico. I rappresentanti della civiltà occidentale nutrono spesso la sensazione che norme e modelli per loro consueti vengano (e talora *debbano*) essere condivisi da tutto il «mondo civilizzato», benché nella realtà essi non abbiano alcun carattere d'universalità, tanto che quasi i tre quarti della popolazione dell'intero pianeta non li percepiscono affatto come propri.

Se vogliamo che l'Europa unita comprenda non soltanto quei paesi che si trovavano ad occidente della «cortina di ferro», se anche i popoli dell'Europa orientale e centrale e quelli dei Balcani sono chiamati a trovare il loro posto in questa nuova realtà in via di formazione, allora si deve mutare atteggiamento e dimostrare una maggiore sensibilità verso le particolarità che caratterizzano l'organizzazione della vita nelle diverse nazioni. Allora potranno essere evitate distruttive battaglie tra il liberalismo e il tradizionalismo. Allora si permetterà che si manifesti in tutta la sua integrità, pienezza e bellezza una visione religiosa del mondo in cui la fede è posta al centro non soltanto della vita del singolo indivi-

duo, ma anche della vita sociale, e che è in grado di conquistarsi alleati tanto tra i fedeli di altre religioni tradizionali quanto tra i fautori di tradizioni laiche che affondano le loro radici nel sentimento morale di cui Dio ha voluto fare dono all'uomo.

La chiesa ortodossa serba nella società jugoslava contemporanea. Le «croci» del XX secolo e le difficili prospettive

Amfilohije Risto Radović, metropolita del Montenegro

1. Origini e caratteri culturali della chiesa ortodossa serba

La chiesa ortodossa serba esiste già da quasi ottocento anni (1219-2000), esercitando ininterrottamente la propria missione evangelica in seno al popolo serbo. La sua lunga storia in sostanza coincide con la storia del popolo serbo e con la sua cultura cristiana. Nel primo periodo della sua esistenza (a partire dal XIII, e fino alla metà del XV secolo) la vita della chiesa si è intrecciata con lo sviluppo spirituale e statale del popolo serbo, nonché con la sua tradizione e cultura. È un periodo in cui il popolo serbo diventa un popolo cristiano maturo.

Secondo la tradizione, il fondatore della chiesa locale del popolo serbo ha pronunciato spesso una frase che poi è stata ripetuta tantissime volte: «Noi siamo l'Oriente dell'Occidente, e siamo l'Occidente dell'Oriente». Indubbiamente questa frase per molti versi resta valida sia per il periodo del quale stiamo parlando, sia per i periodi successivi, fino ad oggi.

Lo spazio geografico nel quale si è stabilito il popolo serbo dopo la sua venuta nei Balcani (V secolo), così come il territorio culturale e di civiltà in cui sviluppa la propria storia, rappresenta effettivamente un costante incrociarsi tra l'Oriente e l'Occidente cristiani. Contemporaneamente l'Oriente ortodosso era e rimane la sua eredità spirituale e il suo orientamento vitale, mentre l'Occidente è il suo termine di paragone e la sua sfida e, perché no, il suo stimolo e la sua tentazione.

Quando parliamo dell'orientamento del popolo serbo, basato sui principi dell'Oriente ortodosso, non possiamo prescindere da quello che nella teologia e nella filosofia dei serbi è chiamato «il Testamento del Kosovo». Prima della battaglia fatale contro i turchi in Kosovo nel 1389, un uccello proveniente da Gerusalemme consegna al principe Lazar il libro nel quale si trova il dilemma riguardante il regno cui si voterà: se si votasse al regno della terra vincerebbe la battaglia però perderebbe

il regno dei cieli, mentre se si votasse al regno dei cieli, perderebbe la battaglia. Lo zar Lazar vi rifletterà a lungo e alla fine deciderà per il regno dei cieli perché secondo le sue parole: «Il regno della terra è un piccolo regno mentre il regno dei cieli è sempre e per sempre».

Quest'orientamento per il regno dei cieli rappresenta proprio quello che i serbi chiamano «il Testamento del Kosovo» ovvero l'alleanza con Dio, confermata con il sangue dei martiri, lo zar Lazar e i suoi guerrieri. Il Testamento del Kosovo per i serbi non è nient'altro che l'accettazione del Nuovo Testamento sigillata dal sangue quale principio basilare del pensiero e della vita di un intero popolo. Quest'orientamento escatologico deciso al momento del martirio nella battaglia del Kosovo rappresenta una cristianizzazione ancora più profonda dell'autocoscienza del popolo serbo, il che significa che proprio nel Kosovo i serbi diventano un popolo cristianamente maturo.

La capacità del popolo serbo di resistere al giogo turco perdurato cinque secoli, è proprio spiegata da quest'orientamento escatologico realizzatosi nel Kosovo. «Il Testamento del Kosovo» diventa così la misura e il criterio dell'identità cristiana dei serbi. Essergli fedeli significa essere fedeli al regno dei cieli annunciato nel Nuovo Testamento, in altre parole essere fedeli al Cristo crocifisso e risorto; rinunciarvi significa rinunciare a Gesù per un regno della terra provvisorio.

Tutto il secondo periodo della storia del popolo serbo si trova sotto il segno di quest'orientamento escatologico. Esso perdura fino all'inizio del XIX secolo, cioè fino all'epoca delle guerre di liberazione e della comparsa delle culture europee moderne e dell'Illuminismo diventate un richiamo anche per il popolo serbo così come per tutti i popoli europei sia dell'Occidente sia dell'Oriente. Nel periodo del dominio ottomano in cui si era persa l'indipendenza statale, la chiesa in forza delle condizioni storiche è stata costretta ad essere la depositaria non soltanto della missione evangelica, ma anche dell'autocoscienza nazionale del popolo serbo. Nel XIX e all'inizio del XX secolo, la chiesa non poteva rifiutarsi di impegnarsi nella battaglia per la liberazione del popolo dal giogo turco e nella ricostruzione dello stato sui territori che comprendono l'odierno Montenegro e la Serbia. In questo senso è stato particolarmente importante il ruolo dei metropoliti del Montenegro. Fino al 1850 nel Montenegro, i metropoliti erano, infatti, sovrani sia ecclesiastici sia temporali. Tale posizione e ruolo della chiesa serba negli ultimi secoli ha contribuito ad una specifica coesione tra la chiesa e il popolo, tra la chiesa e lo stato, che si è radicata nella coscienza del popolo. Tale fusione poteva avere una certa giustificazione fino a quando la nazione si sentiva cristiana così come lo stesso stato.

Dall'epoca della rivoluzione francese, com'è noto, la nazione è stata considerata una collettività biologico-sociale anziché un popolo unito dal cristianesimo, mentre lo stato e il suo potere hanno vissuto una crescente secolarizzazione. È comprensibile che tale concetto e tale evoluzione della nazione e dello stato abbiano causato una profonda crisi nel rapporto tra la chiesa e lo stato. La crisi si manifestava e si manifesta tuttora in due modi. In rapporto al primo, visto il legame esistente tra la nazione – ovvero lo stato – e la chiesa verificatosi nel periodo precedente, e visti anche i cambiamenti radicali avvenuti nella nazione e nello stato, la chiesa si è trovata esposta al rischio di diventare un mezzo nelle mani dei politici attraverso il quale realizzare obiettivi e interessi profani. Con questo è direttamente posta in pericolo la missione evangelica e la libertà della chiesa, ed è oscurata la sua natura universale ed escatologica. Questo pericolo è stato avvertito nella chiesa ortodossa già nel secolo scorso. Si deduce chiaramente dalla condanna dell'etnofiletismo, quale «eresia maledetta» avvenuta in occasione del Sinodo dei patriarchi ortodossi orientali che si è tenuto nel 1872 a Costantinopoli. In rapporto al secondo modo, invece, la deificazione della nazione e una sempre crescente secolarizzazione dello stato hanno avuto come risultato la rivoluzione d'ottobre anticristiana in Russia, così come le altre rivoluzioni avvenute in Europa orientale, tra le quali anche la rivoluzione verificatasi in Jugoslavia durante e dopo la seconda guerra mondiale. L'ateismo militante del totalitarismo comunista ha lasciato dietro di sé il segno di una devastazione spirituale morale e profonda in tutti i paesi ex comunisti e anche in Jugoslavia. Bisogna tener presente che i tragici e sanguinosi avvenimenti verificatisi sul territorio dell'ex Jugoslavia negli anni 1990, sono in gran parte una conseguenza di questa devastazione spirituale e morale.

2. La chiesa nel periodo del governo comunista e all'indomani della sua crisi

Per capire la posizione della chiesa ortodossa serba sotto il potere comunista, bisogna soffermarsi sul periodo antecedente. In primo luogo bisogna rilevare l'importanza che per la chiesa ortodossa serba ebbe l'unione, avvenuta nel 1919, di quelle entità ecclesiastiche, precedentemente divise a causa degli avvenimenti storici seguiti alla soppressione del patriarcato ortodosso di Peć ad opera del potere ottomano nel 1776. Dopo la soppressione del patriarcato di Peć fino al 1919, una parte della chiesa ortodossa serba viveva, infatti, la propria vita autonoma.

ma nei territori dell'impero austro-ungarico (Metropolia di Karlovač, Metropolia Bukovino-Dalmata, Metropolia di Sarajevo). La chiesa ortodossa serba ottenne nel 1878 la propria autonomia nel regno di Serbia. La metropolia del Montenegro si considerava la continuatrice permanente autonoma del patriarcato di Peć, e per questo i suoi metropolitani erano chiamati «esarchi dell'antico patriarcato serbo di Peć», compreso l'ultimo metropolita del regno del Montenegro, Mitrofan Ban (+ 1920). Visto che il regno dei serbi, croati e sloveni, fondato dopo la prima guerra mondiale (1918), integrò tutte le regioni in cui operava la chiesa ortodossa serba, anche alla chiesa fu data la libertà di poter rinnovare la propria integrità amministrativa e canonica. Essa riassunse di nuovo il rango di patriarcato e con il *tomos* del patriarcato ortodosso di Costantinopoli (1922) divenne la sesta chiesa per importanza tra le chiese ortodosse locali. Per permetterle la sua missione e sancire la sua funzione amministrativa, fu elaborata la sua nuova costituzione (1931) rimasta più o meno in vigore fino ad oggi con alcuni cambiamenti importanti imposti dal sistema comunista (1947). L'importante rinnovamento della sua attività di missione tra il popolo verificatosi nel periodo tra le due guerre mondiali, fu interrotta dalla tragedia della seconda guerra mondiale.

Durante la seconda guerra mondiale, la chiesa ortodossa serba si è trovata su una triplice croce: l'occupazione, la guerra civile e la rivoluzione. Subito all'inizio della guerra, la chiesa ha vissuto il grande martirio nelle regioni dominate dallo stato fascista degli ustascia, cioè nel cosiddetto stato indipendente della Croazia. Furono assassinati tre vescovi e centinaia di sacerdoti, distrutte centinaia di chiese e centinaia di migliaia di serbi ortodossi furono cacciati dalle proprie case o assassinati nei lager. Jadovno in Lika, Jasenovač in Slavonia, Pribilovci in Erzegovina, sono i peggiori luoghi di massacro della seconda guerra mondiale in Europa. Non solo la violenza esercitata sulla chiesa e sul popolo da parte delle forze d'occupazione, ma anche la guerra fratricida, provocata dalla rivoluzione sotto il pretesto della resistenza contro l'aggressore, furono tragiche. L'occupazione fu sostituita da un nuovo totalitarismo perdurato fino agli anni novanta del XX secolo. La chiesa fu la prima a risentirne. Si citerà soltanto l'esempio della metropolia del Montenegro e del litorale. Dei centoquattordici sacerdoti e seminaristi che costituivano il clero dell'allora metropolita montenegrino Joanikije, centoquattro furono assassinati dai comunisti durante e alla fine della guerra. Le chiese che non furono distrutte dagli ustascia durante la guerra, furono ridotte in macerie dai serbi comunisti dopo la guerra. Nel primo dopoguerra si è verificato un fatto molto caratteristico, cioè

«i funerali di Dio» avvenuti a Vidrovan vicino a Nikšić in Montenegro, così come in un paese vicino a Vršac nel Banat in Serbia. L'assassinio di Dio nei cuori delle persone e con esso la distruzione della chiesa era parte integrante dell'ideologia comunista. Il popolo e intere generazioni di giovani sono rimaste senza un'educazione religiosa. La chiesa ortodossa serba non era riuscita in molte regioni della ex Jugoslavia a rimarginare neanche le ferite della guerra, che già doveva subirne altre ancora più profonde. Era il periodo della lotta per la sopravvivenza della chiesa e delle sue ridotte possibilità per la realizzazione della sua vera missione. Occultando i propri delitti e creando il falso idillio ideologico dell'unità tra i popoli jugoslavi, il comunismo ha nascosto anche le ferite profonde subite durante e dopo la guerra specialmente dal popolo ortodosso serbo nella regione della Croazia e Bosnia-Erzegovina, senza permettere così che si realizzasse una vera riconciliazione così com'è avvenuto tra altri popoli europei nel dopoguerra. Quando negli anni 1990 si è verificata la crisi del totalitarismo autocratico in Jugoslavia, si sono aperte anche queste ferite mai rimarginate. Ecco il perché di una così violenta eruzione d'odio verificatasi in una società che, fino a ieri, era considerata ideale da molti. Essa rimane incomprensibile solo a chi ignorava le radici e le cause sia di questo odio sia del latente contrasto interno a tale società.

La chiesa ortodossa serba si è ritrovata ancora al centro dei nuovi tragici avvenimenti, coinvolta nella tragedia del proprio popolo. In questo periodo relativamente breve, dagli anni 1990 ad oggi, e nello stesso tempo molto rilevante per quanto riguarda le conseguenze, anche la chiesa ha vissuto grandi cambiamenti e turbamenti. Da un lato si sono aperte le possibilità per operare più liberamente; dall'altro lato si è trovata insieme con il popolo che gli è stato affidato dalla provvidenza di Dio, su una nuova croce, affatto più facile di quelle che aveva già vissuto nella storia.

Proprio alla fine degli anni 1990 è avvenuta la libera elezione del nuovo patriarca Pavle nonché di una decina di nuovi metropoliti e vescovi. Il patriarca Pavle, uomo di rara pietà, umiltà e spirito ascetico, lascia senza dubbio un'impronta particolare sulla propria epoca. La chiesa ortodossa serba probabilmente non ha avuto fino ad oggi un patriarca di tale rilevanza dai tempi del santo patriarca Jefrem, eremita di Peć, di origine bulgara, che visse nella seconda metà del Trecento. Anche le vicissitudini del loro servizio apostolico per molti versi sono simili se non identiche. Entrambi si sono scontrati con la realtà crudele della guerra e della devastazione, con il crollo dello stato, con la sofferenza del popolo e della chiesa. In epoche così sconvolgenti, possono resiste-

re solo uomini con una profonda fede e purezza spirituale, che pongono la propria speranza nel Dio vivente e nella sua onnipotenza, e non nella propria astuzia, conoscenza e potenza umana.

Questa è l'epoca di un nuovo interesse e di un ritorno di massa alla chiesa, specialmente tra i giovani. Il risveglio è iniziato già negli anni 1980. Era toccante quanto triste osservare in quegli anni una massa di giovani che si radunava nelle chiese a Natale o a Pasqua senza sapere bene che cosa si dovesse fare e in che modo ci si dovesse comportare. L'unica cosa che sapevano era accendere le candele. Una gran parte di questa gioventù si è indirizzata presto verso i nuovi partiti che si erano formati, o perché la chiesa non era pronta ad accettarli, o perché questo era il modo più facile per ottenere la realizzazione dei propri desideri nella ricerca del nuovo. Molti di loro, subito dopo, sono andati in guerra, alcuni per non tornare più, alcuni tornando con gravi traumi. La precarietà dell'esistenza ha fatto sì che nelle regioni interessate direttamente ai combattimenti, si svegliasse in alcuni giovani una profonda fede; alcuni combattevano e morivano per l'ortodossia, spesso senza sapere che cosa veramente fosse l'ortodossia e quali fossero i suoi principi di comportamento verso gli uomini, compresi i nemici. È in ogni caso certo che tra quelli che combattevano sotto qualsivoglia simbolo, ortodosso, cattolico o musulmano, vi erano anche quelli che credevano che servire Dio significasse incendiare le case e le chiese o assassinare i bambini e le donne dei propri vicini di casa. Non c'è guerra peggiore di quella condotta fino all'ultima tregua tra quelli che fino a ieri studiavano nelle stesse scuole o lavoravano nelle stesse fabbriche, e tra quelli le cui famiglie erano amiche e insieme cantavano gli stessi canti. Il comunismo è riuscito a relativizzare e desacralizzare tutto, anche l'etica del fare la guerra. È per questo che la guerra nei territori della ex Jugoslavia è stata così crudele e amorale.

Dalla tragedia della guerra è emerso qualche lato positivo, particolarmente nella Repubblica Srpska. Questo stato neocostituito, si sta adoperando per restituire alla chiesa il posto che le appartiene. Nelle scuole è stata introdotta di nuovo la religione e si costruiscono molte chiese. Nella città di Srbinje è stata costituita l'Accademia Spirituale e ha continuato la propria attività anche il Seminario ecclesiastico dei Santi Tre Gerarchi costretto a trasferirsi dalla Croazia nel 1995. Nella Serbia e nel Montenegro si è sviluppata un'intensa attività ecclesiale. Nella metropoli del Montenegro è stato riattivato il seminario di Cetinje soppresso nel 1945. A Podgorica è in atto la costruzione della grande-cattedrale della Resurrezione; vengono anche ricostruiti numerosi monasteri e chiese, cresce il numero dei monaci e dei sacerdoti, ed

è stata inaugurata la stazione radio «Svetigora», così come si sta sviluppando un'importante attività editoriale.

Purtroppo in Serbia e nel Montenegro, nonostante tutti gli sforzi della chiesa, non è stato ancora introdotto lo studio della religione nelle scuole, così come non sono state restituite alla chiesa le proprietà nazionalizzate nel passato durante l'epoca comunista.

3. *La tragedia del Kosovo*

Parallelamente a tutti questi cambiamenti, si è riaperta di nuovo la profonda ferita del Kosovo nell'esistenza del popolo serbo ortodosso e della sua chiesa. La guerra civile nel Kosovo e Metohija tra serbi e albanesi e il successivo bombardamento delle forze armate della Nato, ha posto il Kosovo al centro dell'interesse mondiale. Nel Kosovo si è verificata una guerra di indubbia importanza storica, caratterizzata da importanti componenti nazionali, religiose, sociali e politiche.

Bisogna tener presente che nell'autocoscienza religiosa e nazionale serba, a partire dal XIV secolo il Kosovo ha assunto il ruolo di Gerusalemme serba. Quello che viene chiamato «il Testamento del Kosovo», come abbiamo già detto precedentemente, e che alcuni preferiscono chiamare il «mito del Kosovo», per i serbi rappresenta un orientamento vitale fermo, in altre parole qualcosa che riguarda non solo la loro stessa esistenza storica, ma anche l'obiettivo e lo scopo escatologico del popolo serbo.

Al di fuori di ciò, sarebbe difficile capire la resistenza disperata del popolo serbo contro i bombardamenti Nato che si sono verificati nel 1999, così come il loro attaccamento a questi territori. La minaccia che incombe sul Kosovo viene vista come una minaccia alla stessa esistenza del popolo serbo. Non c'è da meravigliarsi, dal momento che in Kosovo si trova l'antico centro del patriarcato ortodosso serbo così come quello dello stato serbo.

Dal giugno del 1999 il Kosovo è passato sotto il controllo delle forze militari della Nato. A partire da quella data dal Kosovo sono stati cacciati via centinaia di migliaia di serbi e altre minoranze etniche, sono state distrutte ottanta chiese e monasteri, di cui alcune del XIII secolo, e tutto questo è avvenuto alla presenza dei rappresentanti della comunità internazionale. È naturale che la chiesa ortodossa serba viva questa tragedia come una sua nuova crocifissione. Il fatto che i sacerdoti e i monaci serbi ortodossi siano rimasti nel Kosovo conferma la fedeltà della chiesa alle reliquie e ai santuari, così come a quelle poche anime

serbe che vi sono rimaste, nella speranza che si possano trovare soluzioni razionali per questo conflitto che non è solo serbo-albanese ma è mondiale.

Infine bisogna sottolineare che quanto è accaduto nel Kosovo impone di riflettere su un tema che supera il contesto locale: in che misura questa distruzione della tradizione cristiano-ortodossa nel Kosovo, verificatasi grazie ad un'interazione tra il fanatismo islamico e il "nuovo ordine" secolarizzato dell'Occidente, mira ad estirpare il cristianesimo stesso dalla faccia della terra?

In ogni caso un dato è certo: nella nostra epoca si sta per verificare un connubio tra il deserto spirituale morale e socio-politico lasciato dal totalitarismo comunista e lo spirito consumistico edonistico della civiltà euroamericana decristianizzata. Il dissidente russo Zinov'ev, che venti anni fa scappò dalla Scilla sovietica, è tornato poco tempo fa in Russia, sconvolto dalla "triplicità" demoniaca della Cariddi occidentale, che si manifesta in forma di violenza, denaro e edonismo, quasi come una nuova religione mondiale. Nel contesto di questa visione profetica, vorrei concludere la mia riflessione con una domanda forse strana, ma per niente irrilevante. E se gli avvenimenti verificatisi negli ultimi dieci anni nei territori dell'ex Jugoslavia, specialmente quelli ancora in atto nel Kosovo e Metohija, rappresentassero proprio i frutti di questa "triplicità", nonché le prime avvisaglie di questo connubio anticristiano alla fine del secondo e all'inizio del terzo millennio del cristianesimo? Se è così, allora questa crocifissione in atto della chiesa ortodossa serba assume un'importanza universale cristiana. In tal caso attraverso il suo corpo eucaristico, che rappresenta il corpo del Cristo crocifisso e risorto, si rispecchia e manifesta uno scontro metafisico tra il Cristo e l'Anticristo, tra Dio e Satana. È la verità che ci conferma che dal risultato di questo scontro dipende il destino non solo dei Balcani e del popolo serbo ortodosso, ma della stessa umanità e del mondo intero.

Glossario

a cura di *Andrea Pacini* [A.P.] e *Massimo Scorsone* [M.S.]

Balsamone, Teodoro: Teodoro Balsamone.

Basilici: denominazione generica indicante un ampio *corpus* legislativo bizantino (allestito originariamente e per la prima volta in greco, a differenza del precedente *Corpus iuris civilis* giustiniano, redatto integralmente in latino) inaugurato in età macedone dall'imperatore Leone VI il Filosofo (866-912). Divisi in 60 libri, i *Basilici* – ovvero τὰ Βασίλικά, *scil.* Βιβλία: «I libri Imperiali» – riassumono e mescolano, secondo la materia trattata sotto ciascun titolo specifico, in base al sistema già adoperato per il codice di Giustiniano, brani tolti da preesistenti compendi in lingua greca delle varie parti della compilazione giustiniana. Nel X secolo, il testo dei *Basilici* fu corredato da commenti (*scolii*) desunti da indici e parafrasi di giuristi bizantini del VI e VII secolo; altre glosse, redatte tra il X e il XII secolo, furono aggiunte più tardi.

Giunto fino a noi attraverso una tradizione manoscritta assai ampia e ben documentata, il testo dei *Basilici* e dei relativi *scolii* (questi ultimi conservatici solo parzialmente) è fonte storica di prima importanza per la cognizione del diritto romano nel suo complesso, in quanto riproduce in massima parte opere d'età giustiniana, o di poco posteriori, spesso fondate su fonti giurisprudenziali anteriori. [M.S.]

Callimaco, Codice (rom. *Codul Calimah*): *corpus* di diritto civile del Principato di Moldavia. Prima compilazione legislativa in terra romena, il *Codice* prende nome dall'ultimo sovrano ereditario al trono moldavo, *Scarlat*, discendente dalla famiglia patrizia dei Callimachi di Moldavia, di pretese origini bizantine, ma in realtà oriunda della Bucovina. Il *Co-*

* [Le voci precedute da asterisco sono illustrate all'interno del Glossario]

dice, esemplato sui principali compendi giuridici bizantini d'epoca anteriore, fu redatto originariamente in greco (1817) e successivamente tradotto in romeno nel 1833. Rimase in vigore fino al 1864. [M.S.]

Canone: nell'accezione specificamente ecclesiastica, il termine (dal greco *κανών*, canna e, per estensione, norma, regola) può indicare una quantità di oggetti giuridici variamente intesi. In particolare, *Canonii dei concili* sono detti i decreti sinodali in materia dogmatica o disciplinare; *Canonii ecclesiastici*, quelli che, promulgati dai concili e dai pontefici, formavano il *Corpus iuris canonici* (e Canonii sono pure le singole norme comprese nel *Codex iuris canonici*, del tutto analoghe agli articoli dei codici laici); *Canonii apostolici* (o semplicemente Canonii) erano le regole dogmatiche e disciplinari per i fedeli delle prime comunità cristiane, attribuite direttamente all'autorità apostolica.

In campo liturgico, è chiamata Canone la parte più importante della Messa officiata secondo la liturgia romana (equivalente all'*Anafora* del rito greco od orientale), che va dal *Sanctus* al *Per ipsum*, e contenente le varie formule consacratorie.

Nell'innografia cristiana di lingua greca, inoltre, il termine indica in particolare un genere di carne liturgico diviso secondo schemi ritmico-melodici complessi e variati in base al tono (*ἦχος*), o modo, prescelto fra gli otto su cui era fondato il sistema musicale antico. Comparso per la prima volta in età iconoclastica (VIII-IX secolo d.C.) e gradualmente diffusosi in epoca posticonoclastica al punto di soppiantare nelle consuetudini religiose il più antico contacio (*κοντάκιον*), derivato da una tradizione innologica di remote origini orientali (siriache), il Canone si manifestò dapprima come sviluppo di melismi intercalati a guisa di strofe sussidiarie a ciascuna delle odi scritturali cantate in immediata successione durante l'ufficio mattutino (*ὄρθρος*) o il notturno (*μεσονυκτικόν*). Dette odi, in numero di otto/nove, fornirono al Canone la sua impostazione: di conseguenza, esso è articolato in otto o nove *ῥοδαί*, o stanze, ciascuna delle quali composta di tre o più strofe (*τροπάρια*) di metro e lunghezza variabili. Di esse, la prima è detta *εἰρμός*, o «chiave» iniziale della stanza, sulla quale si modellano i *τροπάρια* seguenti; l'ultima, funzionale al ricordo del mistero dell'incarnazione ed espressione di pietà mariana, è indicata invece come *θεοτοκίον*. [M.S.]

Concilio ecumenico: i concili ecumenici sono *sinodi generali cui partecipano i vescovi rappresentanti di tutte le chiese locali, indetti per trattare di importanti questioni dogmatiche o pastorali. A differenza dei sinodi locali o dei normali sinodi generali, i concili ecumenici, cui han-

no diritto di partecipare tutti i vescovi, costituiscono la massima istanza di autorità dottrinale e disciplinare nella chiesa. Le decisioni e gli atti dei concili ecumenici hanno dunque valore universale per l'intera chiesa e costituiscono il luogo privilegiato per la formulazione dogmatica della fede cristiana nella storia. Nell'epoca antica i concili ecumenici erano convocati dall'imperatore romano. Dal basso medioevo, dopo lo scisma tra chiesa cattolica e chiesa ortodossa, solo in ambito cattolico si è continuato a convocare concili ecumenici, riconoscendo unicamente all'autorità del papa il diritto e il potere di convocazione. [A.P.]

Cosma Indicopleuste: geografo bizantino di età giustiniana (VI secolo). Il suo appellativo – *Ἰνδικοπλεύστης*, letteralmente «Il navigatore dell'Oceano Indiano» – alluderebbe a conoscenze dirette dei paesi più remoti dell'Asia che egli avrebbe acquisito esercitando per lunghi anni l'attività mercantile in Oriente. L'unica opera superstite della sua produzione (che avrebbe compreso, fra l'altro, una *Descriptio Terrae*, tavole astronomiche e vari scritti di ermeneutica biblica) è la *Topografia cristiana* (*Χριστιανική Τοπογραφία*), composta verosimilmente tra il 535 e il 547 in dodici libri (ma i due ultimi pare siano spuri). L'opera, a carattere enciclopedico, – è anche cospicua fonte di citazioni e notizie concernenti la storia della liturgia, la teologia e l'esegesi –, e parzialmente fondata su probabili fonti orientali (siriache, indiane, persiane), appare profondamente influenzata dalle dottrine scritturali nella concezione di un universo simbolico polemicamente antitolemaico, foggiate in guisa di edificio quadrangolare a tetto convesso, archetipo cosmologico della biblica Arca dell'Alleanza. Di grande rilevanza sono infine i dati che riguardano la diffusione del cristianesimo dalla penisola iberica all'India, le relazioni tra l'impero romano e l'Oriente, le rotte commerciali e le principali vie carovaniere dell'Asia anteriore. [M.S.]

Costantino-Cirillo e *Metodio*, santi: noti come «apostoli degli slavi». Costantino (827-69) e Metodio (815-85), fratelli, originari di Salonico, appartenenti al clero di Costantinopoli, dopo avere svolto intensa attività missionaria nell'area di Baghdad e nella regione del Mar Nero presso i cazari, furono inviati dall'imperatore di Costantinopoli Michele III a evangelizzare la Moravia, dove iniziarono la loro attività nell'863. Per diffondere la fede cristiana tra le popolazioni slave della Moravia, Costantino – che poco prima di morire, a Roma, emise la professione monastica prendendo il nome di Cirillo – inventò, sulla base dell'alfabeto greco, un alfabeto adatto ai fonemi della lingua slava, che prese da lui il nome di alfabeto cirillico. I due fratelli operarono una vera e propria incul-

turazione della fede cristiana tra le popolazioni della Moravia, traducendo nella lingua autoctona la Sacra Scrittura e i libri liturgici, introducendo così la lingua slava nella liturgia in sostituzione del greco. Queste traduzioni facilitarono la diffusione del cristianesimo tra le altre popolazioni slave (serbi, bulgari, russi di Kiev), che tra il IX e il X secolo si cristianizzarono entrando a far parte dell'ambito ecclesiale orientale di Costantinopoli. Costantino-Cirillo e Metodio ebbero buoni rapporti sia con Costantinopoli sia con Roma, testimoni, in un'epoca di tensioni incipienti tra Oriente e Occidente, di un'unità ancora esistente. Sono venerati come santi sia dalla chiesa cattolica sia dalla chiesa ortodossa. [A.P.]

Costantino Armenopulo: giurista bizantino (Costantinopoli, ca. 1320-ca. 1380). Di nobile stirpe (era per parte materna imparentato con l'imperatore Giovanni Cantacuzeno), insegnò diritto nello Studio costantinopolitano, ricoprendo successivamente le cariche di *nomophylax* imperiale e di giudice a Tessalonica. Sotto il suo nome ci è pervenuto un celeberrimo *Promptuarium juris civilis*, – detto più comunemente *Hexabiblos*, perché diviso in 6 libri, suddivisi in 82 titoli –, che rappresenta a ragione il frutto più maturo della tradizione giurisprudenziale bizantina; l'opera fu tradotta più volte (oltre che in slavo, anche in greco demotico moderno). [M.S.]

Critobulo di Imbro (*Κριτόβουλος*): storico e scrittore bizantino dell'età della turcocrazia (fine XV secolo), il suo vero nome era *Μιχαήλ Κριτόπουλος*. Già governatore dell'isola di Imbro, si ritirò nel 1466 a Costantinopoli per ricoprire, come sembra, l'incarico di segretario privato di Maometto II, per il quale compose pure i cinque libri della sua grande opera storica, *Ἱστορίαι*, narranti in uno stile non alieno da compiacimenti retorici gli avvenimenti dal 1451 al 1467. Critobulo è probabilmente da identificarsi con il parafraste demotico dell'*Hexabiblos* di *Costantino Armenopulo e del *Σύνταγμα*, manuale di diritto canonico di *Matteo Blastares. [M.S.]

Demetrio Comatiano (*Δημήτριος Χωματιανός*): giurista e scrittore ecclesiastico bizantino (*floruit* prima metà del XIII secolo). *Χαρτοφύλαξ*, poi arcivescovo di Achrida (*Ōchrida*) in Bulgaria dal 1216 al 1235, il suo nome è particolarmente legato alle vicende che videro la rapida ascesa e il declino del despota d'Epiro, Teodoro Dukas Angelo, pretendente al trono di Costantinopoli (e, di fatto, incoronato extracanonicamente imperatore a Salonicco nel 1223 dallo stesso Demetrio, che tentò di favorirne le ambizioni, pur contro i diritti vantati dall'«imperatore in

esilio» di Nicea, Giovanni III Vatatzes, in vista di una riconquista della capitale allora in mano ai latini). È autore di un ricco epistolario e di una collezione di questioni canoniche, assai importante per la storia del diritto orientale, che documentano fedelmente i problemi relativi all'applicazione dei canoni ecclesiastici nelle province della slavia barbarica, quali la Serbia e soprattutto la Bulgaria, cui Demetrio cercò ripetutamente di assicurare una maggiore autonomia nell'ambito della giurisdizione politica ed ecclesiastica. [M.S.]

Ecloga: raccolta di leggi in lingua greca (lett. *Ἐκλογή*, «scelta») pubblicata dall'imperatore Leone III l'Isaurico a parziale modifica e integrazione della precedente legislazione giustiniana. È divisa in 18 titoli e riguarda tanto le istituzioni di diritto penale quanto il diritto civile, che risulta anzi avere parte preponderante nell'intera collettanea. [M.S.]

Epanagoge: detta anche *Esagoge* (*Εἰσαγωγή*, «introduzione», [scil. «alle leggi»]), l'*Epanagoge* – o, secondo l'intitolazione completa, *Ἐπαναγωγή τοῦ νόμου*, lett. «riassunto della legge» –, dell'imperatore Basilio I (867-86) rappresenta, successivamente al *Prochiron*, voluto dallo stesso sovrano, e a completamento di questo, il più compiuto tentativo di ripristino e riordinamento della materia di diritto civile bizantino secondo il modello giustiniano. È articolata, come il *Prochiron* stesso, in 40 titoli. [M.S.]

Eresia: dal greco *haíresis*, «scelta», «fazione»; nel linguaggio ecclesiastico indica una dottrina non conforme alla retta fede trasmessa dalla Sacra Scrittura e dalla Tradizione. Si oppone in questo senso al termine «ortodossia», che indica invece la professione di una dottrina che formula e esplicita in modo corretto la retta fede cristiana. [A.P.]

Esagoge: → *Epanagoge*.

Esicasmo: il termine, dal greco *hēsychia* (quiete), indica una corrente e una scuola di spiritualità fiorita nel cristianesimo orientale a partire dai secoli medievali, che ha conosciuto una rinnovata importanza e espansione nel XVIII e XIX secolo soprattutto in Russia. La finalità dell'esicasmo è di condurre i fedeli cristiani all'unione mistica con Dio, divenendo partecipi della vita divina e facendone esperienza cosciente fin dalla vita terrena. In questo percorso spirituale, che si sviluppa attraverso la pratica sacramentale e l'ascesi, svolge un ruolo centrale la «preghiera del cuore», in altre parole un metodo di orazione che consi-

ste nel ripetere in modo frequente (e persino ininterrotto) la giaculatoria «Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me». Proprio la preghiera del cuore, ritmata secondo il respiro dell'orante, ha la capacità di condurre l'uomo alla quiete, ricentrandolo in Dio attraverso la mediazione di Cristo, e distogliendolo da ogni altra preoccupazione o distrazione. Fine ultimo dell'esicasmo è l'esperienza contemplativa di Dio-Trinità, attraverso Cristo per la luce dello Spirito Santo. Il culmine di questa esperienza contemplativa è spesso descritto come contemplazione della luce increata (la luce taborica, in altre parole quella luce emanante da Cristo che gli apostoli «videro» al momento della Trasfigurazione sul monte Tabor). [A.P.]

Filagato (o *Giovanni Filagato*): Giovanni XVI, antipapa.

Filioque: formula presente nell'articolo relativo allo Spirito Santo del *Credo* utilizzato dalla chiesa cattolica e dalle comunità protestanti. Il testo originale del *Credo* è il Simbolo di fede approvato dai *Concili ecumenici di Nicea e di Costantinopoli I, da cui gli deriva il nome di Simbolo niceno-costantinopolitano: in quanto promulgato dai concili ecumenici, è il Simbolo di fede fondamentale per tutte le chiese cristiane. L'articolo relativo allo Spirito Santo fu inserito nel Simbolo in occasione del Concilio di Costantinopoli I con questa formulazione: «Credo nello Spirito Santo, che è Signore e dà la vita; che procede dal Padre (*qui ex Patre procedit*)...». Per affermare l'eguale divinità dello Spirito Santo con il Padre e il Figlio, si utilizzò la citazione di *Gv* 14 in cui Gesù dice che lo Spirito procede dal Padre. Nella teologia patristica orientale il verbo *procedere* prese a indicare l'origine e la relazione ineffabile e originalmente unica dello Spirito Santo rispetto al Padre nell'unità del mistero trinitario.

In ambito occidentale, a partire dal V secolo, nelle chiese di Spagna si aggiunse alla formula che professava la processione dello Spirito dal Padre l'aggiunta del *Filioque*, ottenendo così la formulazione *qui ex Patre Filioque procedit*. L'aggiunta era motivata dalla lotta contro l'eresia ariana, ancora serpeggiante in Spagna nel V secolo: affermando che lo Spirito procedeva anche dal Figlio si voleva professare l'eguaglianza divina del Cristo con il Padre, contro gli ariani che la negavano.

L'aggiunta del *Filioque* si diffuse nei secoli medievali in tutto l'Occidente cristiano, grazie anche all'appoggio dei sovrani carolingi, che utilizzarono questa formula per rivendicare la loro piena ortodossia in competizione con l'imperatore romano cristiano di Costantinopoli. A Roma tuttavia l'interpolazione fu accettata con certe resistenze: solo nel

1014 il papa concesse per la prima volta di cantare il *Credo* con il *Filioque*, in occasione dell'incoronazione di Enrico II su esplicita richiesta imperiale.

L'uso di utilizzare la versione del *Credo* con l'interpolazione del *Filioque* dette origine a partire dal IX secolo a un secolare contrasto teologico tra chiesa di Occidente e chiesa di Oriente. In effetti la questione del *Filioque* divenne il detonatore teologico di un contrasto sviluppatosi tra le due parti della cristianità, le cui radici sono da ricercarsi soprattutto in motivi di carattere politico e giurisdizionale, nonché nella reciproca estraniamento culturale.

In ogni caso alla chiesa di Oriente sembrò che l'inserimento del *Filioque* nel *Credo* fosse da condannare, sia perché introduceva una novità in un testo promulgato da un concilio ecumenico senza che un altro concilio l'avesse approvata, sia perché sembrava esprimere una teologia trinitaria non corretta. Dopo la reciproca scomunica tra le chiese di Roma e di Costantinopoli nel 1054, il *Filioque* divenne la bandiera della retta fede cattolica, mentre per gli ortodossi divenne il segno evidente dell'allontanamento dalla fede ortodossa: ad esso opponevano con forza la «processione dello Spirito dal solo Padre», utilizzando la formulazione del patriarca Fozio (IX secolo). La presenza o l'assenza del *Filioque* nel *Credo* segnò l'appartenenza al mondo cattolico o all'ortodossia: la formula divenne il simbolo della divisione creatasi nella cristianità europea. Nella teologia trinitaria sviluppata in ambito sia cattolico sia ortodosso fino al XX secolo prevalse un forte tono mutualmente polemico sulla questione del *Filioque*. Solo nel XX secolo una maggiore sensibilità ecumenica e uno studio rinnovato delle fonti teologiche patristiche e dei concili ha mostrato la complementarità delle formulazioni teologiche antiche occidentali e orientali ponendo le basi sicure per il superamento della controversia teologica, senza per altro che la questione sia stata ancora definita al livello ufficiale dei rapporti tra le chiese. [A.P.]

Filocalia: antologia in lingua greca di testi monastici, patristici e di autori bizantini, di argomento ascetico e mistico – relativi in particolare all'escismo e alla pratica escicasta della «preghiera del cuore» – compilata da Nicodemo l'Aghiorita (1749-1809) e Macario di Corinto (1731-1805) nella seconda metà del XVIII secolo, pubblicata per la prima volta a Venezia nel 1782. Divenne il manuale classico per l'escismo moderno, e dette un notevole impulso al rinnovamento della mistica escicasta e, più in generale, alla vita spirituale ortodossa dalla fine del XVIII secolo a tutto il XIX secolo, fino a influenzarne le espressioni principa-

li nel XX secolo. La *Filocalia* ebbe notevole diffusione nel mondo russo-slavo, grazie alla traduzione attuata dal monaco moldavo Paisij Veličkovskij, grande promotore del rinnovamento esicasta in ambito slavo nella prima metà del XIX secolo. [A.P.]

Generazione: in teologia è termine tradizionale (*generatio*, γέννησις) che indica in modo proprio il rapporto unico e originale del Verbo rispetto al Padre, nell'eterno dispiegarsi della vita intra-trinitaria. Il rapporto di Dio Padre con Dio Verbo nel mistero della Trinità è infatti caratterizzato come «generazione». [A.P.]

Gennadio II, patriarca di Costantinopoli: Giorgio Scolario.

Giorgio Scolario: Giorgio, al secolo Γεώργιος Κουρτέσης (*Gennadio II – Γεννάδιος Β΄* – come patriarca costantinopolitano), fu il primo patriarca ecumenico eletto al soglio metropolitano sotto la turcocrazia (Costantinopoli, ca. 1405-monastero del *Prodromos*, dopo il 1472). Seguì ai Concili unionisti di Ferrara e di Firenze l'imperatore Giovanni VIII Paleologo in qualità di segretario per gli affari ecclesiastici. Tornato in patria, manifestò apertamente la sua ostilità nei confronti dei latini, accostandosi alle posizioni oltranziste del capo della «fazione» anti-latina, il teologo Marco Eugenio. Successivamente, perduto il favore dell'imperatore Costantino XI Paleologo (*Dragazes*), successore del fratello Giovanni, si ritirò in un monastero della Carsianite prendendo il nome di Giorgio Scolario (Γεώργιος Σχολάριος). Dopo la caduta di Costantinopoli, fu trattato con benevolenza da Maometto II, che gli affidò il governo della nazione greca e la sede patriarcale della città, da cui si dimise più volte per poi ritirarsi definitivamente nel monastero del *Prodromos*. Tra i titoli delle sue opere principali si ricordano in particolare i *Tre discorsi ai Greci sulla necessità dell'unione*, il trattato *Intorno alla provvidenza e alla predestinazione* e numerosi altri documenti di una produzione filosofico-teologica e controversistica di ampio respiro, di profondo impegno e complessità (trattati contro i latini, i musulmani, i barlaamiti, ecc.; traduzioni dalla *Summa theologica* di san Tommaso e vari commenti ad Aristotele). [M.S.]

Giovanni XVI, antipapa: monaco greco di Calabria, il suo nome di religione fu *Filagato* (Φιλαγαθός). Già abate benedettino di Nonantola, poi vescovo di Piacenza, fu acclamato papa durante l'insurrezione anti-imperiale dei romani capeggiata da Crescenzo nel 997 e opposto al legittimo pontefice Gregorio V, cugino dell'imperatore Ottone III.

Rientrato Ottone a Roma l'anno dopo, Giovanni fuggì; catturato, fu ricondotto in città dove, nonostante il perdono di Gregorio e dell'imperatore, fu accecato e mutilato del naso e della lingua; scomunicato, fu infine condannato alla reclusione perpetua in un monastero; morì, forse in Germania, a Fulda, ca. il 1013. [M.S.]

Gregorio Palamas: è stato il grande teologo dell'epoca tardo-bizantina, sistematizzatore della dottrina dell'esisicismo nell'ambito della teologia greca. Nato nel 1296 a Costantinopoli, allevato alla corte imperiale dove compì gli studi classici, Gregorio Palamas divenne monaco sul Monte Athos trascorrendovi molti anni di vita eremitica, per poi essere eletto arcivescovo di Salonicco nel 1347. L'opera e l'azione teologica di Gregorio Palamas hanno il loro centro nella difesa della possibilità dell'esperienza mistica (cardine dell'esisicismo) da parte dell'uomo, contro le critiche teologiche mosse da Barlaam il Calabro, il quale sulla base di un'impostazione teologica razionalista, negava la possibilità da parte della natura umana di avere esperienza cosciente della vita divina, in quanto necessariamente limitata all'ambito esperienziale empirico. L'opera di Barlaam dette origine a un acceso dibattito che coinvolse ampi strati della società del tempo, inclusa la corte imperiale, e che trovò in prima linea come avversari i monaci bizantini. Questi ultimi trovavano infatti per la prima volta nella persona e nell'opera di Barlaam, un avversario il quale opponeva loro un sistema dottrinale che metteva in questione i fondamenti stessi della mistica esicasta. La difesa di quest'ultima fu attuata appunto da Gregorio Palamas, che ne evidenzia il valore teologico comprovato direttamente sulle testimonianze della letteratura biblica e patristica, integrandola in una sistematizzazione teologica completa. Morì a Tessalonica nel 1359, e fu canonizzato nel 1368 dal patriarca ecumenico Filoteo. [A.P.]

Liutprando di Cremona: storico e scrittore mediolatino (Pavia ca. 920 – Costantinopoli? ca. 970). Di nobile famiglia d'origine longobarda, già diacono della chiesa pavese, entrò successivamente alla corte del re Ugo di Provenza restandovi anche sotto il successore Berengario II, che lo inviò come ambasciatore a Costantinopoli nel 949. Guastatosi con il re, dovette rifugiarsi presso Ottone I di Sassonia, allora re di Germania, ottenendone in cambio l'episcopato di Cremona. Ebbe una parte importantissima nella politica di Ottone I verso l'Italia e il papato: nel 963 fu in Roma per la deposizione del papa Giovanni XIII, e nel 968 fu nuovamente inviato a Costantinopoli dall'imperatore sassone per preparare il matrimonio tra Teofano, figlia dell'imperatore bizanti-

no Romano II, e il principe Ottone II. Scrisse una storia d'Europa dall'888 al 962, *Liber regum atque principum partis Europae*, in 6 libri, più nota sotto il titolo di *Antapodosis* (in greco, «retribuzione»), documento di fondamentale importanza per la storia dell'Italia e del papato in quel travagliato periodo. Il carattere di memorie personali è ancora più evidente nell'altra sua celeberrima opera, la *Relatio de legatione Constantinopolitana*, che narra le vicende dell'ambascieria del 968, con osservazioni sovente acute, ma più spesso piene di odio verso l'imperatore bizantino Niceforo II Focas e la sua corte. [M.S.]

Lukaris, Cirillo (Κύριλλος Λουκάρης): ecclesiastico ed erudito greco; patriarca costantinopolitano (Creta 1572 - Costantinopoli 1638). Studiò lettere e teologia a Venezia e a Padova. Ordinato sacerdote a Istanbul, fu successivamente in Lituania e in Polonia; venne eletto al soglio patriarcale di Alessandria d'Egitto (1602), quindi di Costantinopoli (1620). Assai vicino alle esigenze di rinnovamento della lingua e della cultura greca dell'epoca, assunse atteggiamenti spiccatamente progressisti, anche avversando le posizioni retrive di tanta parte dell'intellettualità fanariota, fautrice della lingua artificiosamente arcaizzante (la *καθαρεύουσα*) contro la ricca e vitale parlata del popolo (la *δημοτική*). Curatore di una parafrasi del Vangelo nel demotico contemporaneo, fu in seguito accusato di eresia per avere pubblicato una *Ἐξομολογία πίστεως*, ossia una «confessione di fede», vicina alle dottrine calviniste, e fu deposto e ucciso per ordine del sultano. [M.S.]

Massimo il Greco (Maksim Grek'): ecclesiastico ed erudito greco, al secolo *Michail Trivolis* (Arta, Epiro, ca. 1475-monastero della Trinità di S. Sergio, Mosca, 1556). Studiò in Italia, a Venezia, Padova, Ferrara e Firenze, ove ebbe modo di conoscere le personalità più rilevanti della cultura filologico-letteraria dell'epoca, dai Lascaris ad Aldo Manuzio. Entrato in religione divenendo monaco, si ritirò sul Monte Athos, dove una missione inviata dal granduca moscovita Vasilij III, nel 1518, indusse la sua comunità monastica ad inviarlo in Russia, per correggere sulla base degli originali greci le traduzioni slave di testi liturgici. Propugnatore nella nuova patria russa degli ideali di povertà evangelica già professati e praticati dai cosiddetti «monaci dell'Oltrevolga», Massimo fu accusato dal clero più conservatore e dalla stessa autorità secolare di deviazione dalla fede, e a seguito di ciò condannato e imprigionato in un monastero, dove trascorse il resto dei suoi giorni.

A Massimo si attribuiscono ca. 150 opere, tutte in lingua russa e stilisticamente assai sostenute, di vario argomento e intonazione (omelie,

trattati teologici, commenti filosofici e politici). Tra i titoli più noti ricorderemo in particolare la *Ispovedanie very* (Professione della fede) e lo *Slovo prostrann izlagajušče s žalostiju, nestroenija i bezčiniya carej i vlastej poslednego žitija* (Omelia che con rammarico espone i disordini e le mancanze dei sovrani e dei governi degli ultimi tempi). [M.S.]

Matteo Blastares (o *Vlastaris*; Ματθαῖος Βλαστάρης): giurisperito e canonista bizantino (XIV secolo). Ieromonaco a Salonicco, è autore di una collettanea di diritto ecclesiastico e civile ordinata alfabeticamente, il *Σύνταγμα κατὰ στοιχεῖον* – o, più comunemente, *Syntagma* – che fino al XVIII secolo rimase in auge come il manuale legislativo referenziale per tutta l'ecumene greco-slava. [M.S.]

Michele Cerulario: ecclesiastico bizantino (XI secolo), patriarca di Costantinopoli dal 1043 al 1058. Di famiglia aristocratica, abbracciò lo stato monastico dopo il fallimento della congiura contro l'imperatore Michele IV Paflagone, alla quale pare avesse preso parte assieme al fratello. Rientrato a corte dopo la morte di Michele V Calafato, divenne il più ascoltato dei consiglieri di Costantino IX Monomaco, che gli assicurò una rapida e brillante carriera ecclesiastica, facendolo nominare dapprima sincello del patriarca Alessio, quindi patriarca egli stesso (25-III-1043). Prestigioso esponente del rafforzamento politico della gerarchia ecclesiastica bizantina nei confronti del sovrano nel corso del secolo XI, il Cerulario condivise con i rappresentanti di tendenze analoghe in seno alla chiesa romana la responsabilità del cosiddetto *Scisma d'Oriente: un tentativo di riallacciare le relazioni tra le due sedi – interrotte dal 1014, allorché Roma adottò ufficialmente l'interpolazione del **Filioque* nella formula del Credo – portò ad una frattura ancora più grave (al centro della disputa fu posta dai bizantini eminentemente la questione della consacrazione eucaristica *in azymis*, mentre furono i latini a riprendere quella del *Filioque*), culminata nella scomunica di cui fu latore il cardinale *Umberto di Silva Candida contro il patriarca (16-VII-1054) e nell'analogo gesto compiuto per ritorsione dal Cerulario e dal sinodo permanente nei confronti dei legati papali. [M.S.]

Movilă, Petru Simeonovič (o *Mogila* [*Moghila, Mobila*], *Pētr*). Metropolita ortodosso di Kiev (in Moldavia 1596 - Kiev 1647). Discendente da nobile famiglia moldava, entrò nel 1627 nel cenobio delle Grotte a Kiev, divenendone l'archimandrita e fondandovi nel 1631 una scuola, la futura Accademia ecclesiastica di Kiev. Eletto nel 1633 metropolita di Kiev, allora sotto la corona del re di Polonia Ladislao IV, il Movilă si

trovò a capo della chiesa ortodossa polacca, alla quale ottenne i privilegi riservati prima agli uniati.

Esperto delle dottrine teologiche occidentali, scrisse una *Confessio fidei orthodoxae*, contrapposta alla *Confessione* criptocalvinista vergata dal patriarca di Costantinopoli Cirillo *Lukaris per le sue analogie con l'indirizzo tomistico e le indubbe affinità con il cattolicesimo romano, ferme restando le divergenze in materia ecclesiologica (negazione del primato papale) e di teologia trinitaria (negazione del **Filioque*). [M.S.]

Nomocanone: termine (*νομοκανών*) designante nel mondo bizantino specifiche raccolte o armonie giuridiche fra le leggi imperiali – o *νόμοι* – interessanti la materia ecclesiastica e le corrispondenti normative del diritto ecclesiastico puro, i *κανόνες*. La più antica silloge del genere, ascritta erroneamente a Giovanni Scolastico, risale al VI-VII secolo; più o meno coevo dovette essere il nomocanone costituito nella prima parte da una *Συναγωγή τῶν κανόνων* comprendente le norme emanate nel corso del *Concilio ecumenico Quinisesto (o *Trullano*) e nella seconda da un *Σύνταγμα* consistente in una raccolta di leggi civili ed ecclesiastiche incrementata all'epoca dell'imperatore Eraclio (VII secolo).

Organati in maniera diversa in base all'ordinamento interno e alla ripartizione in più titoli della materia giuridica collazionata, i nomocanoni sono strutturati secondo 4 tipologie fisse; le più notevoli sono le raccolte nomocanoniche in 50 e in 14 titoli. Diffusi nel mondo slavo ortodosso, dove furono pure indicati con il nome di *krmčija* (ossia «libri dei *krmčiji*» o archimandriti), i nomocanoni assunsero spesso proprio ad opera di canonisti operanti nelle province ecclesiastiche più remote dalla metropoli bizantina la loro forma definitiva: è il caso tanto delle sillogi in 50 capitoli, il cui *corpus clausum* pare fosse costituito da san Metodio, quanto delle più brevi raccolte in 14 sezioni, compilate per la prima volta in Bulgaria al tempo dello zar Simeone I (inizi del X secolo) e successivamente da san Saba in Serbia (ca. 1219). [M.S.]

Novelle (*Novellae*, *Νοβέλλαι*): compilazioni di costituzioni giuridiche d'età romana tardoimperiale e bizantina. La denominazione comune sotto la quale sono conosciute si riferisce essenzialmente alla «novità» che tali raccolte rappresenterebbero – in termini di aggiunta, integrazione o interpolazione – rispetto a codici precedentemente emanati. Tra le molte collezioni note, se ne ricordano due in particolare: le *Novelle post-teodosiane*, emanate tra il 438 al 468 successivamente dagli imperatori Teodosio II, Valentiniano III, Maggioriano, Marciano, Libio Severo e Procopio Antemio, a complemento del *Codex Theodosia-*

nus, e le *Novelle giustiniane*, emanate dal 529 in poi dallo stesso Giustiniano dopo la pubblicazione del *Codex* omonimo. A queste ultime (di numero variabile: 124 secondo la ripartizione adoperata nella cosiddetta *Epitome Iuliani*; 134 nell'*Authenticum*; 168 nella silloge compilata durante l'età di Tiberio II Costantino) si suole attribuire per antonomasia la denominazione semi-ufficiale di *Novelle*, in quanto parte integrante del *Corpus juris civilis*. [M.S.]

Persona/ipostasi: per esprimere il mistero trinitario cristiano, per cui Dio è uno e trino, la teologia cristiana elaborata in epoca patristica e formulata ufficialmente dai primi concili ecumenici, ha utilizzato il termine «persona», per indicare l'identità sussistente del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, ciascuno dei quali «ipostatizza», in altre parole realizza, in modo proprio la comune natura divina, sempre in relazione dinamica con le altre due ipostasi. Ogni persona/ipostasi è dunque Dio, ma sempre in relazione inseparabile alle altre due, e insieme sono l'unico Dio Trinità. La teologia ha inteso così esprimere il mistero più intimo della natura e dell'identità divina, che è assolutamente e ineffabilmente «comunione»: le tre divine persone/ipostasi, nella loro mutua in-esistenza (pericorese), hanno un'unica natura, un'unica volontà, un'unica coscienza.

In cristologia il termine persona/ipostasi indica il soggetto sussistente del Cristo, che è unico, ma cui afferiscono due nature: la divina e l'umana. Il Concilio di Calcedonia ha formulato il dogma cristologico fondamentale, affermando che in Cristo vi è un'unica persona divina (unico è il soggetto sussistente) e due nature integre (la divina e l'umana), in cui agisce la stessa persona divina. [A.P.]

Processione/ekporeusis: nella teologia orientale è termine tradizionale che indica in modo proprio il rapporto unico e originale dello Spirito Santo rispetto al Padre, nell'eterno dispiegarsi della vita intra-trinitaria. Il rapporto di Dio Padre con Dio Spirito Santo nel mistero della Trinità è infatti caratterizzato come «processione» (*ἐκπόρευσις*). In questo senso, nella teologia orientale non si può parlare di processione/*ekporeusis* dello Spirito dal Figlio, perché l'*ekporeusis* indica il rapporto unico nella sua ineffabile originalità dello Spirito con il Padre, parallelamente alla generazione che indica il rapporto unico del Verbo con lo stesso Padre. Per indicare il rapporto del Figlio con lo Spirito nell'autocomunicazione sostanziale dell'unità della vita trinitaria, la teologia patristica greca usa il verbo con senso più generico di *proienai* (procedere).

Nella teologia latina i due termini greci *ἐκπόρευσις* e *τὸ προϊέναι* fu-

rono tradotti con lo stesso termine latino *procedere*, semanticamente generico, che non esprimeva la specificità teologica di *ekporeusis*. Il termine «processione» nella teologia latina indica quindi non solo il rapporto originale dello Spirito Santo rispetto al Padre, ma anche il rapporto rispetto al Figlio, nella vita intra-trinitaria.

Il contrasto teologico sulla questione del *Filioque*, che verte sul modo con cui esplicitare teologicamente le relazioni intra-trinitarie in relazione al rapporto dello Spirito Santo con il Padre e il Figlio, trova una delle sue ragioni proprio in questa traduzione non corretta dei termini greci originari e in una non pienamente consapevole acquisizione del significato più generico del termine latino rispetto all'*ekporeusis* greca. [A.P.]

Scisma: è così denominata in ambito cristiano la lacerazione (*σχίσμα*) della comunione ecclesiale attuata mediante la separazione di una parte di fedeli o di intere chiese locali. Nella storia del cristianesimo le dinamiche di separazione scismatica hanno portato alla formazione di quattro diverse confessioni cristiane, costituite da chiese o comunità ecclesiali che non si riconoscono in piena comunione reciproca: sono la confessione orientale ortodossa pre-calcedonese, la confessione cattolica, la confessione ortodossa di tradizione bizantina, la confessione protestante.

Storicamente gli scismi sono stati l'esito di percorsi complessi di carattere culturale, teologico, giurisdizionale, attraverso i quali le diverse confessioni si sono progressivamente definite in modo autonomo, ciascuna rivendicando in modo esclusivo a se stessa la fedeltà integrale alla fede cristiana originaria.

Nel V secolo gli scismi sviluppatasi nella regione mediorientale in occasione dei Concili ecumenici di Efeso (431) e di Calcedonia (451), portarono alla costituzione autonoma di quattro chiese, che non si riconoscono più in comunione con la «Grande chiesa» dell'impero romano: si tratta della chiesa assira di Oriente nell'area mesopotomica (odierni Iraq, Siria e Iran), della chiesa copta in Egitto, della chiesa siro-ortodossa nell'area siro-libanese e nel sud-est dell'attuale Turchia, della chiesa armena in Armenia.

Nel 1054 la reciproca scomunica tra il papa di Roma e il patriarca di Costantinopoli siglò la separazione tra la chiesa cattolica latina e la chiesa greca ortodossa orientale. L'evento fu denominato Scisma di Oriente in ambito occidentale.

Infine nel XVI secolo si consumò lo Scisma di Occidente, con la nascita del protestantesimo e delle comunità cristiane riformate soprattutto in Europa settentrionale. [A.P.]

Scomunica: atto giuridico canonico con cui l'autorità ecclesiastica legittima esclude un membro della chiesa dalla piena comunione ecclesiale. Lo scomunicato non può accedere ai sacramenti, né esercitare responsabilità di governo o di ministero pastorale nella chiesa. La scomunica è comminata come pena per mancanze molto gravi. Può essere revocata dall'autorità ecclesiastica competente qualora non sussistano più le ragioni di mantenere in vigore la pena. [A.P.]

Sinodo: dal greco *σύνδος*, letteralmente «congresso», «raduno»: in termini generali è un'assemblea ecclesiale, in cui si discutono problemi riguardanti la chiesa, si prendono decisioni, si emanano disposizioni. I sinodi possono essere locali (riguardanti solo una diocesi o una provincia ecclesiastica), o generali (riguardanti una singola chiesa autonoma) e sono convocati saltuariamente, quando se ne presenta la necessità.

Nelle chiese ortodosse è inoltre usato il termine «Santo Sinodo» per indicare il consiglio o l'assemblea permanente dei vescovi che costituisce il supremo organo legislativo o di governo della chiesa autocefala o autonoma. Presieduto dal patriarca o dall'arcivescovo maggiore, il Santo Sinodo in alcune chiese ortodosse è composto da tutti i vescovi della chiesa in questione, in altre da un numero ristretto di vescovi, alcuni dei quali sono membri di diritto, altri sono eletti. In questo secondo caso, il Santo Sinodo si occupa del governo corrente della chiesa, mentre una o due volte all'anno è convocata l'assemblea plenaria dei vescovi per discutere e prendere provvedimenti di carattere generale. Normalmente spetta al Santo Sinodo la nomina dei vescovi, sebbene alcune chiese prevedano anche la partecipazione di altri organi rappresentativi di base (rappresentanti del clero e dei laici della diocesi di cui si nomina il nuovo vescovo). [A.P.]

Stefano Dušan, re di Serbia: re (poi imperatore) di Serbia (1308-55). Discendente di Stefano Nemanja, visse fra il 1314 e il 1320 in esilio a Costantinopoli assieme al padre Stefano (*Uroš*) di Dečani. Al ritorno in Serbia, il padre fu incoronato re e il figlio riconosciuto come coreggente accanto al padre (1322). Trionfatore di bosniaci e bulgari (1329-30), Stefano si ribellò al padre, facendolo infine imprigionare e, prendendo a sua volta il potere, fu incoronato unico re dei serbi. In seguito, voltosi alla conquista della Macedonia, della Tessaglia, dell'Albania e dell'Epiro, s'ingerì nelle questioni di successione al trono d'Oriente, vagheggiando perfino l'idea di sostituire una propria dinastia a quella dei Paleologi di Costantinopoli. Incoronato nel 1346 dai patriarchi di Bulgaria e di Serbia, assunse il titolo di *Car* (imperatore) *dei serbi e dei greci*.

Fondatore dell'indipendenza serba dal patriarcato di Costantinopoli, negli anni 1349 e 1354 promulgò il cosiddetto *Codice dell'imperatore Dušan*, primo *corpus* di diritto civile in lingua serba (*Dušanov Zakonik* o *Zakonik Cara Dušana*), esemplato su modelli bizantini (in particolare sui *Basilici* di Leone VI). [M.S.]

Teodoro Balsamone (Θεόδωρος ὁ Βαλσαμών): canonista ed ecclesiastico bizantino (Costantinopoli, metà del XII secolo e successivi, dopo il 1195). Patriarca di Antiochia, compilò su incarico dell'imperatore Manuele Comneno un copioso e documentato Commentario al Nomocone dei 14 capitoli, nel quale si sforza di armonizzare con le disposizioni del diritto civile le prescrizioni dei canoni ecclesiastici. [M.S.]

Teofane il Recluso (*Feofan*): teologo russo-ortodosso; al secolo *Georgij Vasil'evič Govorov* (governatorato di Orël 1815 - Vyšinskaja Pustyn' 1894). Docente di filosofia morale a Olonec, in seguito rettore dell'Accademia ecclesiastica di San Pietroburgo. Recatosi nei Balcani, vi rimase sette anni, studiando la lingua greca e le istituzioni monastiche locali; al suo ritorno in patria fu consacrato vescovo di Tambov (1859) donde passò successivamente al soglio episcopale di Vladimir. Ritiratosi a vita monastica nel 1866, visse dal 1872 alla morte come recluso nella propria cella nel cenobio di Vyšinskaja Pustyn'. Oltre ad essere autore di numerose opere a carattere storico, omiletico, esegetico, ascetico e mistico, Teofane è anche il parafraste in lingua russa della **Filocalia* di S. Nicodemo Aghiorita, che egli si studia di arricchire con gran copia di esempi e di moralità attinti ad altri famosi testi agiografici. [M.S.]

Umberto di Silva Candida: ecclesiastico e diplomatico borgognone del secolo XI. Già monaco nel cenobio di Moyennmoutier presso Toul, seguì a Roma il suo vescovo, Brunone di Toul, eletto al sommo pontificato con il nome di Leone IX (1048), che lo consacrò arcivescovo di tutta la Sicilia (dove peraltro non poté mai recarsi per l'opposizione dei normanni). Creato cardinale con il titolo *de Silva Candida* nel 1051, divenne il consigliere prezioso e l'ispiratore della politica pontificia anche sotto i successori di Leone IX. Ebbe inoltre una parte importante nelle vicende che portarono al cosiddetto *Grande *Scisma* fra la chiesa greca e quella latina: buon conoscitore della lingua greca, tradusse in latino (1053) alcuni libelli polemici scritti dal metropolita Leone di Acrida contro gli occidentali, in seguito impugnandoli e redigendo a loro confutazione una risposta, controfirmata da Leone IX. Nel 1054 fu a capo della legazione pontificia inviata a Costantinopoli presso l'imperatore e

il patriarca Michele Cerulario, anima dello Scisma d'Oriente. Nella capitale bizantina scrisse ancora il dialogo *Adversus Graecorum calumnias* e fu protagonista di pubbliche dispute con i capi della parte avversaria, senza tuttavia riuscire a conseguire alcun risultato positivo. Fallito lo scopo della missione, alla *scomunica del patriarca costantinopolitano e dei suoi seguaci corrisposero i solenni anatematismi pronunziati dal clero patriarcale contro i latini. [M.S.]

Vecchi credenti (*Starovercy*, *Raskol'niki*): chiesa ortodossa scismatica, formatasi nell'ambito dell'ortodossia russa nel XVII secolo, come reazione alle riforme liturgiche promosse dal patriarca Nichon (1605-81), che intendevano adeguare gli usi liturgici e rituali della chiesa russa con quelli del patriarcato di Costantinopoli. La riforma includeva la soppressione o la variazione di tutta una serie di forme rituali che si erano sviluppate in Russia in modo autoctono e che non sembravano rispecchiare fedelmente le antiche tradizioni ortodosse della chiesa orientale. La riforma incontrò tuttavia l'opposizione di molti gruppi di ortodossi russi, i quali rivendicavano la legittimità di mantenere usanze proprie, enfatizzando il carattere e la missione specifica del cristianesimo russo, con un discorso carico di coloriture escatologiche e apocalittiche. Questi gruppi consolidarono la propria dissidenza rispetto alla chiesa ortodossa russa ufficiale e si denominarono Vecchi credenti. Perseguitati dal potere imperiale, i Vecchi credenti si rifugiarono in aree marginali dell'impero russo e in Romania, dove hanno organizzato le loro comunità. Hanno ottenuto il riconoscimento ufficiale dallo stato russo solo nel 1905. Attualmente i Vecchi credenti sono divisi in dodici gruppi principali, appartenenti a loro volta a due categorie: i Vecchi credenti *bezpopovcy* (senza clero) e i Vecchi credenti *popovcy* (con clero, o presbiteriani). Al momento dello *scisma (*raskol*) nel XVII secolo, nessun vescovo si era unito ai Vecchi credenti, per cui essi rimasero senza sacerdoti e senza celebrazione dei sacramenti. I gruppi appartenenti alla seconda categoria, pur rigettando la chiesa ufficiale, continuarono però a ricorrere ai suoi preti per celebrazioni sacramentali occasionali. I gruppi della prima categoria si organizzarono invece senza clero seguendo una visione teologica massimalista: ritennero infatti che con le riforme del patriarca Nichon la grazia fosse scomparsa dalla terra, per cui diveniva impossibile sia avere ordinazioni sacerdotali valide sia la celebrazione dei sacramenti. La linea discriminante tra le due categorie si è consolidata nel XIX secolo, quando nel 1847 il vescovo ortodosso Ambrogio di Sarajevo si unì ai Vecchi credenti *popovcy* procedendo a nuove ordinazioni sacerdotali ed episcopali, con il risultato di

istituire una gerarchia propria permanente in grado di celebrare validamente i sacramenti e la liturgia.

Attualmente i gruppi principali di Vecchi credenti *popovcy* sono due: la Concordia di Belaja Krynycia, con sede metropolitana a Mosca, i cui membri sono diffusi in Russia e in Ucraina; i Vecchi credenti di Romania – di origine russa, qui rifugiatisi per sfuggire alle persecuzioni zariste – con sede metropolitana a Brăila. [A.P.]

Veterocalendarista, chiesa: dopo la riforma del calendario ad opera di Gregorio XIII alla fine del XVI secolo, il nuovo calendario, detto «gregoriano», è stato adottato in tutto il mondo occidentale, cattolico e protestante. Gli stati, le popolazioni e le chiese ortodosse hanno invece continuato ad utilizzare il calendario giuliano, fino a che, nel XIX e XX secolo, il calendario gregoriano è stato adottato sul piano civile anche dai paesi dell'Europa orientale e dalla Russia. Benché generalmente le chiese ortodosse siano rimaste fedeli al calendario giuliano per regolare il ciclo dell'anno liturgico, le chiese ortodosse di Grecia, di Bulgaria e di Romania hanno scelto invece nel XX secolo il calendario gregoriano, allineandosi con il calendario in uso nella società civile. La scelta è stata contestata da frange interne a queste tre chiese, che vi hanno scorto un allontanamento dalla tradizione ortodossa, caricando il calendario di una rilevanza teologica per lo meno discutibile. La contestazione ha dato origine a diversi scismi interni e alla formazione di chiese dette «veterocalendariste», che si ritengono le uniche chiese veramente ortodosse ancora esistenti e contestano la legittimità delle chiese canoniche. Lungi dal costituire un gruppo omogeneo, i vecchi calendaristi sono divisi in varie branche che fanno capo a diversi vescovi in perenne competizione reciproca. I vecchi calendaristi sono caratterizzati da una forte opposizione all'ecumenismo, considerato la "paneresia" del XX secolo. [A.P.]

Bibliografia generale

- Aa. Vv., *Polnoe sobranie russkich letopisej* [Raccolta completa delle antiche cronache russe], Moskva, 1910.
- Aa. Vv., *Slavjanovedenie v dorevoljucionnoj Rossii. Biobibliografičeskij slovar'* [La slavistica nella Russia prerivoluzionaria. Dizionario biobibliografico], Moskva, 1979.
- Aa. Vv., «Istorija russkoj literatury v četyrech tomach, I: Drevnerusskaja literatura» [Storia della letteratura russa in quattro volumi. I: Letteratura russa antica] in *Literatura XVIII veka* [Letteratura del XVIII secolo], Leningrad, 1980.
- Aa. Vv., «Relations gréco-russes pendant la domination turque et la guerre d'indépendance grecque» in *Premier colloque organisé à Thessalonique (23-25 septembre 1981) par l'Institut d'études balkaniques de Thessalonique et l'Institut d'études slaves et balkaniques de l'Académie des Sciences de l'Urss*, Saloniki, 1983.
- Aa. Vv., *The Kiev Mohyla Academy. Commemorating the 350th Anniversary of its Foundation (1632)*, Cambridge (Mass.), 1984.
- Aa. Vv., *Πρακτικά Ζ' Πανελληνίου Θεολογικού Συνεδρίου. Η Ορθοδοξία στην ενωμένη Ευρώπη (7-9 Σεπτεμβρίου 1990)* [Atti della VIIª Conferenza teologica panellenica. L'ortodossia nell'Europa unita], Athina, 1991.
- Aa. Vv., *Η Ουνία. Χθες και σήμερα* [L'Uniatismo. Ieri e oggi], Athina, 1992.
- Aa. Vv., *Βαλκάνια και Ορθοδοξία* [I Balcani e l'ortodossia], Athina, 1993.
- Aa. Vv., *L'idea di Roma a Mosca, secoli XV-XVI. Fonti per la storia del pensiero sociale russo*, Roma, 1993.
- Aa. Vv., *Otečestvennaja istorija. Istorija Rossii s drevnejšich vremen do 1917 goda. Enciklopedija I* [Storia patria. Storia della Russia dall'antichità al 1917. Enciclopedia I], Moskva, 1994.
- Aa. Vv., *Κρατική εξουσία και Ορθόδοξη Εκκλησία. Προβλήματα σχέσεων Εκκλησίας και Πολιτείας* [Autorità di governo e chiesa ortodossa. Problemi di rapporti tra chiesa e stato], Athina, 1995.
- Aa. Vv., *Paisij, lo starec* (Atti del III Convegno ecumenico internazionale di

- spiritualità russa «Paisij Veličkovskij e il suo movimento spirituale», Bose, 20-23 settembre 1995), a cura di A. Mainardi, Magnano, 1997.
- Aa. Vv., *L'autunno della Santa Russia* (Atti del VI Convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa «L'autunno della Santa Russia. Santità e spiritualità in Russia in un tempo di crisi e di persecuzione (1917-45)», Bose, 16-19 settembre 1998), a cura di A. Mainardi, Magnano, 1999.
- Aa. Vv., *Materialy meždunarodnoj bogoslovskoj konferencii «Živoje predanie». Moskva, oktjabr' 1997g.* [Atti della conferenza teologica internazionale «La tradizione viva», Moskva, ottobre 1997], Moskva, 1999.
- Afanassieff, N., *L'Eglise du Saint-Esprit*, Paris, 1995.
- Agathangelos, metropolita di Nuova Smirne, «Ορθοδοξία: η μόνη οδός που οδηγεί στην έξοδο από το αδιέξοδο του συγχρόνου κόσμου» [Ortodossia: l'unica strada in grado di condurre fuori dal vicolo cieco del mondo contemporaneo] in *Εκκλησιαστική Αλήθεια*, 360, 20 marzo 1993.
- Alekseev, A. A., «Istorija slova "graždanin" v XVIII v.» [Storia della parola «cittadino» nel XVIII secolo] in *Izvestija Akademii nauk SSSR, Serija literatury i jazyka*, 31, fasc. 1, 1972.
- Aleksij II, patriarca di Mosca e di tutte le Russie, «Trudnyj put' dramatičeskogo veka. Vosem' desjat let nazad v Russkoj pravoslavnoj cerkvi bylo vosstanovleno patriaršestvo» [Il difficile cammino di un secolo drammatico. Ottanta anni fa nella chiesa russa ortodossa fu ricostituito il patriarcato] in *NG-Religii*, 11 novembre 1997.
- «Mír na pereput'e. Global'nye obščestvennye processy pered licom novych npravstvennych vyzovov» [Il mondo a un bivio. I processi sociali globali di fronte alle nuove sfide etiche] in *NG-Religii*, 11 giugno 1999.
 - «Uspechi i trudnosti cerkovnogo vozroždenija» [I successi e le difficoltà della rinascita ecclesiale] in *NG-Religii*, 9 agosto 2000.
- Alevizopoulos, A., *Εγχειρίδιο αιρέσεων και παραχριστιανικών ομάδων* [Guida alle eresie e ai gruppi religiosi paracristiani], Preveza, 1991.
- *Ντοκουμέντα για τις αιρέσεις και την παραθρησκεία* [Documenti sulle eresie e sulle sette religiose], Athina, 1992.
- Alexandris, A., «Το Οικουμενικό Φανάρι: η υπερεθνική αποστολή του Πατριρχείου και η ελληνορθόδοξη διασπορά» [Il Fanar ecumenico: la missione sovranazionale del patriarcato e la diaspora greco-ortodossa] in J. M. Fossey (a cura di), *Proceedings of the International Congress on the Hellenic Diaspora from Antiquity to Modern Times*, vol. II, Amsterdam, 1991.
- Alexiou, T., *Ναζισμός και παραθρησκεία στα πρόθυρα του 21ου αιώνα* [Nazismo e sette religiose alle porte del XXI secolo], Athina, 1995.
- Alivizatos, H., *Η οίκονομία κατὰ τὸ κανονικὸν δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας* [La *oikonomia* nel diritto canonico della chiesa ortodossa], Athina, 1949.

- Alivizatos, N. C., «A New Role for the Greek Church?» in *Journal of Modern Greek Studies*, 17, 1999.
- Alpatov, A. M., *Russkaja istoričeskaja mysl' i Zapadnaja Evropa. XVII – pervaja četvert' XVIII veka* [Il pensiero storico russo e l'Europa occidentale. XVII secolo – primo quarto del XVIII secolo], Moskva, 1976.
- Alzati, C., *Terra romena tra Oriente e Occidente. Chiese ed etnie nel tardo '500*, Milano, 1982.
- «“Reforma” și reforma catolică față în față cu Ortodoxia pe pământul românesc în a doua jumătate a secolului al XVI-lea» in *În inima Europei. Studii de istorie religioasă a spațiului românesc*, Cluj-Napoca, 1998.
- «Influssi candiotto-veneti nella vita religiosa delle terre romene in età post-tridentina» in *Italia e Romania: due popoli e due storie a confronto* (Atti del Convegno di studi, Fondazione Cini, Venezia, 6-10 marzo 1995), Firenze, 1998.
- Andreescu, C. I., «Despre o naționalitate ortodoxă» in *Biserica Ortodoxă Română*, 52, 1934.
- Andrei, R., «Mănăstirea Kremikovski ctitorie a lui Radu cel Mare» in *Buletinul Institutului Român din Sofia*, I, 1942.
- Angold, M., *A Byzantine Government in Exile*, Oxford, 1975.
- Antes, P., «Die Weltreligionen und der moderne Staat» in *Europa-Archiv*, 47, 1992.
- Antonakes, M., «Christ, Kazantzakis, and Controversy in Greece» in *Modern Greek Studies Yearbook*, 6, 1990.
- Argenti, C., «Nations, Eglise et laïcité» in *Colloque sur les nations dans l'Eglise*, Paris, 1989.
- Argyriou, A., *Les exégèses grecques de l'Apocalypse à l'époque turque*, Saloniki, 1982.
- Arš, G. L. e Pjatigorskij, G. M., «Nekotorye voprosy istorii Filiki Eterii v svete novych dannych sovetskich archivov» [Alcuni problemi storici della *Philike Hetaireia* (Società degli Amici) alla luce dei nuovi dati degli archivi sovietici] in *Političeskie obščestvennye i kul'turnye svjazi narodov SSSR i Grecii (XIX-XX vv.)* [Rapporti politici, sociali e culturali tra i popoli dell'URSS e la Grecia (sec. XIX-XX)], Moskva, 1989.
- Averincev, S., «Noi e la gerarchia, ieri e oggi» in *La Nuova Europa*, 1, 1993.
- *Atene e Gerusalemme. Contrapposizione e incontro di due principi creativi*, Roma, 1994.
- Baker, D. (a cura di), *The Orthodox Churches and the West*, Oxford, 1976.
- Balašov, N., «La teologia ortodossa alle soglie del terzo millennio» in *La nuova Europa*, 3, 2000.
- Barišić, F., «O izmirenju srpske i vizantijske crkve 1375» in *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta*, 21, 1982.

- Bârlea, O., *De Confessione Orthodoxa Petri Mohila*, Frankfurt am Main, 1948.
- Baubérot, J. (a cura di), *Religions et Laïcité dans l'Europe des Douze*, Paris, 1994.
- Beck, H. G., *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959 e 1977².
- *Nomos, Kanon und Staatsraison in Byzanz*, Wien, 1981.
- Beis, K. E. (a cura di), *Η θρησκευτική ελευθερία. Θεωρία και πράξη στην ελληνική κοινωνία και έννομη τάξη* [La libertà religiosa. Teoria e pratica nella società greca e nell'ordinamento legale], Athina, 1997.
- Benešević, V. N., *Drevneslavjanskaja Kormčaja XIV titulov bez tolkovonij* [Raccolta di norme giuridiche degli antichi slavi], SPB, 1906.
- «Zakonodatel'stvo perioda obrazovanija i ukreplenija Russkogo centralizovannogo gosudarstva» [La legislazione del periodo di formazione e rafforzamento dello stato centralizzato russo] in *Rossijskoe zakonodatel'stvo XX vekov* [La legislazione russa dal X al XX secolo], vol. II, Moskva, 1985.
- Benz, E., *Wittenberg und Byzanz*, Marburg, 1949 e München, 1971².
- *Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart*, München, 1952.
- Berger, P. L., «Ein Marktmodell zur Analyse ökumenischer Prozesse» in *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, 1, 1965.
- Bertrand, M., «Avant-propos» in *Connaissance des Religions*, numero straordinario, dicembre 1999.
- Beza, M., *Urme românești în răsăritul ortodox*, București, 1935.
- Bianu, I. e Hodoș, N., *Bibliografia Românească Veche*, București, 1903.
- Bien, P., «Kazantzakis' Religious Vision» in *Byzantine and Modern Greek Studies*, 20, 1996.
- Biliarsky, I., *Hiérarchia: l'ordre sacré. Etude de l'esprit romain*, Fribourg, 1997.
- Bilokin, S., «The Kiev Patriarchate and the State» in M. Bourdeaux (a cura di), *The politics of religion in Russia and the New States of Eurasia*, New York, 1995.
- Bloch, M., *Les rois thaumaturges: étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*, Strasbourg, 1924 e Paris, 1983², trad. it. *I re taumaturghi: studi sul carattere sovranaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra*, Torino, 1989.
- Blum, A., «Oublier l'état pour comprendre la Russie? (XIX^e-XX^e siècles)» in *Revue des Etudes Slaves*, 66, 1994.
- Bobrinskoy, B., «Les nationalismes et le devenir de l'Orthodoxie en Occident» in *Colloque sur les nations dans l'Eglise*, Paris, 1989.
- Bociurkiw, B., «Politics and Religion in Ukraine. The Orthodox and the

- Greek Catholics» in M. Bourdeaux (a cura di), *The politics of religion in Russia and the New States of Eurasia*, New York, 1995.
- Bocșan, N., *Contribuții la istoria iluminismului românesc*, Timișoara, 1986.
- Bodogae, T., *Ajutoarele românești pentru mănăstirile din Muntele Athos*, Sibiu, 1940.
- *Din istoria Bisericii Ortodoxe de acum 300 de ani. Sinodul de la Iași*, Sibiu, 1943.
- Bolenko, K. G., «Russkie pisateli 1800-1917» [Scrittori russi 1800-1917] in *Biografičeskij slovar' IV* [Dizionario biografico IV], Moskva, 1999.
- Böss, O., *Die Lehre der Eurasier. Ein Beitrag zur russischen Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*, Wiesbaden, 1961.
- Boumis, P. I., *Οι επεμβάσεις της Πολιτείας στην Εκκλησία και ιδιαίτερα στο θέμα της εκλογής μητροπολιτών* [Le interferenze dello stato nella chiesa, con particolare riguardo all'intervento del primo nelle nomine dei metropolitani], Athina, 1995.
- Braude, B., «Foundation Myth of the Millet System» in B. Braude e B. Lewis (a cura di), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, vol. I, New York-London, 1982.
- Bréhier, L., «*Hiereus kai basileus*», *Mémorial Louis Petit: Mélanges d'histoire et d'archéologie byzantines*, București, 1948
- *Le monde byzantin. 3. Les institutions de l'Empire byzantin*, Paris, 1949 e 1970², trad. it. *Bisanzio. Vita e morte di un impero*, Genova, 1995.
- Breuillard, J., «L'occupation russe en France, 1816-1818» in *Le 14 décembre 1825. Origine et héritage du mouvement des décembristes*, Paris, 1980.
- Bria, I., «300 de ani de la apariția Mărturisirii lui Dositei patriarhul Ierusalimului» in *Ortodoxia*, XXIV, 1972.
- Bubnov, N. J., *Sočinenija pisatelej-starobrjadcev XVII veka* [Le opere degli scrittori Vecchi credenti del XVII secolo], Leningrad, 1984.
- Bulgakov, S., *Pravoslavie. Očerki učenija pravoslavnoj cerkvi* [L'ortodossia. Saggi di dottrina della chiesa ortodossa], Moskva, 1991.
- «L'ancien et le nouveau» in *Le Messager Orthodoxe*, 124, 1994.
- «Agonia» in *La nuova Europa*, 5, 1997.
- B'lgarska akademia na naukite, «P' rva b'lgarska d' ržava» [Il primo stato bulgaro] in *Istoria na B'lgaria* [Storia della Bulgaria], vol. II, Sofia, 1981.
- Burgmann, L., «Die Novellen der Kaiserin Eirene» in *Fontes Minores*, vol. IV, Frankfurt am Main, 1981.
- (a cura di), *Ecloga: Das Gesetzbuch Leons III und Konstantinos V*, Frankfurt am Main, 1983.
- Čaadaev, P., *Stat'i i pis'ma (Iz literaturnogo nasledija)* [Articoli e lettere (Dall'eredità letteraria)], Moskva, 1987.

- Cadot, M., «Čaadaev en France: quelques remarques préliminaires» in *Revue des Etudes Slaves*, 55, 1983.
- Camariano-Cioran, A., «Spiritul filosofic și revoluționar francez combătut de Patriarhia Ecumenică și Sublima Poartă» in *Cercetări Literare*, 4, 1941.
- *Spiritul revoluționar francez și Voltaire în limba greacă și română*, București, 1946.
- *Les Académies princières de Bucaresti et de Jassy et leurs professeurs*, Saloniki, 1974.
- «Aides pécuniaires fournies par les Pays roumains aux écoles grecques» in *Revue des Etudes sud-est européennes*, 17, 1979, e 18, 1980.
- Canard, M., «La guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien» in *Revue Africaine*, Alger, 1936.
- *Byzance et les musulmans du Proche-Orient*, London, 1973.
- Caracciolo, L. e Korinman, M., «Sangue e terra» in *Limes*, 4, 1998.
- Cartoian, N., *Istoria Literaturii Române Vechi (1940-1945)*, a cura di. D. Simonescu e D. Zamfirescu, București, 1980.
- Catalano, P. e Siniscalco, P. (a cura di), *Idea giuridica e politica di Roma e personalità storiche*, (Rendiconti del X seminario «Da Roma alla Terza Roma», Campidoglio, 21 aprile 1990), Roma, 1993.
- Cavaion, D., *Letteratura e acculturazione in Russia. Un protagonista: P. Čaadaev*, Firenze, 1971.
- Cazacu, M., «L'Eglise orthodoxe entre le renouveau et la tradition: Phanariotes et Anti-Phanariotes» in C. Hannick (a cura di), *Sprachen und Nationen im Balkanraum - Die historischen Bedingungen der Entstehung der heutigen Nationalsprachen*, Köln-Wien, 1987.
- Čerepnin, L. V., *Zemskie sobory Russkogo gosudarstva v XVI-XVII vv.* [I concili panrusi degli zemstvo dello stato russo nel XVI-XVII secolo], Moskva, 1978.
- Chabot, J. B. (a cura di), *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche*, Paris, 1905.
- Charanis, P., «Coronation and its Constitutional Significance in the Later Roman Empire» in *Byzantion*, 15, 1940.
- Chassiotis, G., *L'instruction publique chez les Grecs, depuis la prise de Constantinople par les Turcs jusqu'à nos jours*, Paris, 1881.
- Christ, W. e Paranikas, M., *Anthologia Graeca carminum Christianorum*, Leipzig, 1871, trad. it. *Poeti bizantini*, Milano, 1992².
- Christodoulos, metropolita di Dimitrias, «Οι χαμένες ευκαιρίες για έναν "ορθόδοξο άξονα" στα Βαλκάνια» [Le occasioni perdute per la realizzazione di un «asse ortodosso» nei Balcani] in *To Βήμα της Κυριακής*, 2 maggio 1993.

- «Ανάρμοστος» προσηλυτισμός και θρησκευτική ελευθερία κατά την νομολογία του Ευρωπαϊκού Δικαστηρίου Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων [Proselitismo «improprio» e libertà religiosa secondo la giurisprudenza del tribunale europeo per i diritti dell'uomo], Athina, 1994.
- Christophilopoulou, C., 'Εκλογή, ἀναγόρευσις καὶ στέψις τοῦ βυζαντινοῦ αὐτοκράτορος [Elezione, proclamazione e incoronazione imperiale a Bisanzio], Athina, 1956.
- Čibirjaev, S. A., *Velikij russkij reformator. Žizn', dejatel'nost', političeskie vzgljady M. M. Speranskogo* [Un grande riformatore russo. La vita, l'opera e la visione politica di M. M. Speranskij], Moskva, 1993.
- Cipriani, R., *La religione diffusa. Teoria e prassi*, Roma, 1988.
- Clément, O., «L'ecclésiologie orthodoxe comme ecclésiologie de communion» in *Contacts*, 20, 1968.
- *L'Eglise orthodoxe*, Paris, 1985³, trad. it. *La Chiesa ortodossa*, a cura di S. Manna, Brescia, 1989.
- «Religion orthodoxe: le renouveau?» in *Cahiers d'Europe*, 1, 1996.
- «Petite introduction à la connaissance de l'Eglise orthodoxe» in *Contacts*, 188.
- Clogg, R., «The “Didaskalia Patriki” (1798): An Orthodox Reaction to French Revolutionary Propaganda» in *Middle East Studies*, 5, 1969.
- *Byzantium and its Image: History and Culture of the Byzantine Empire and its Heritage*, London, 1984.
- Codevilla, G., *Stato e Chiesa nella Federazione Russa. La nuova normativa nella Russia postcomunista*, Milano, 1998.
- Colin, M., *Peut-on parler d'une idéologie nobiliaire en Russie?*, Bruxelles, 1984.
- «Comment l'opinion russe a-t-elle pu percevoir et ressentir les idées révolutionnaires françaises (1798-1818)» in *Revue des Etudes Slaves*, 61, 1989.
- Colucci, M. e Picchio, R. (a cura di), *Storia della civiltà letteraria russa*, Torino, 1997.
- Constantiniu, F. e Papacostea, S., «Les réformes des premiers Phanariotes en Moldavie et en Valachie: essai d'interprétation» in *Balkan Studies*, XIII, 1, 1972.
- Corfus, I., «Odoarele Movileștilor rămase în Polonia. Contribuții la istoria artei și a prețurilor» in *Studii*, XXV, 1, 1972.
- Critobulo di Imbro, *Critobuli Imbriotae Historiae*, a cura di D. R. Reinsch, Berlin-New York, 1983.
- Cronț, G., «Exabiblu lui Armenopol» [L'Hexabiblos di Armenopulo] in *Studii Revista de Istorie*, 16, 1963.
- Cypin, V., *Istoriya Russkoj Cerkvi 1917-1997* [Storia della chiesa russa 1917-1997], Moskva, 1997.

- Dagron, G., «Représentations de l’Ancienne et de la Nouvelle Rome dans les sources byzantines» in *Roma - Costantinopoli - Mosca* (Atti del I seminario internazionale di studi storici «Da Roma alla Terza Roma», 21-23 aprile 1981), Roma-Napoli, 1983.
- «Le caractère sacerdotal de la royauté d’après les commentaires canoniques du XII^e siècle» in N. Oikonomides (a cura di), *Byzantium in the 12th Century: Canon Law, State and Society*, Athina, 1991.
 - *Empereur et prêtre: étude sur le «césaropapisme» byzantin*, Paris, 1996.
- Dalmis, I. e Dalmis, H., *Les Liturgies d’Orient*, Paris, 1980, trad. it. *Le liturgie orientali*, Roma, 1982.
- Damjanov, I., «Proekty za s’zdvane na nezavisima b’lgarska država prez 1828-1829 g.» [Progetti per l’edificazione di uno stato indipendente bulgaro negli anni 1828-1829] in *Odrinskijat mir ot 1829 g. i balkanskite narodi* [La pace di Adrianopoli del 1829 e i popoli balcanici], Sofia, 1981.
- Danova, N., «Razriv’t mezdy gr’ckite v’zroždenci i carigradzkata patriaršija» [Il contrasto tra la rinascita greca e il patriarcato di Costantinopoli] in *Izvestija na B’lgarskoto istoričesko dryžestvo*, 27, 1970.
- Darrouzès, J., «Ekthésis Néa: manuel des *pittakia* du XIV^e siècle» in *Revue des Etudes Byzantines*, 27, 1969.
- *Recherches sur les ὀφθίκια de l’Eglise byzantine*, Paris, 1970.
 - «Questions de droit matrimonial» in *Revue des Etudes Byzantines*, 35, 1977.
- Dawkins, R., «The Crypto-Christians of Turkey» in *Byzantion*, 8, 1933.
- De Hurmuzaki, E., *Documente privitoare la istoria românilor*, București, 1894.
- Delikanis, C., *Πατριαρχικά Ἐγγράφα* [Documenti patriarcali], Istanbul, 1905.
- De Rocca, F., *Les assemblées politiques dans la Russie ancienne. Les Zemskié sobors. Etude historique*, Paris, 1899.
- Désert, M. e Paillard, P., «Les Eurasiens revisités» in *Revue des Etudes Slaves*, 66, 1994.
- Dimakopoulou, C. G., «Νεώτερα περὶ τῆς ἀνακηρύξεως τῆς Ἑλληνικῆς Ἐκκλησίας ὡς αὐτοκεφάλου κατὰ τὸ 1833» [Notizie relative alla proclamazione dell’autocefalia della chiesa greca] in *Mnemosyne*, 12, 1991-93.
- Dimaras, C. T., *La Grèce au temps des Lumières*, Genève, 1969.
- Dimčeva, R., *Iz istorijata na prosveščenieto v B’lgarija i G’rcija prez XVIII i XIX vek* [Storia dell’Illuminismo in Bulgaria e Grecia nel XVIII e XIX secolo], Sofia, 1985.
- Dimitrakopoulos, P., *Ἀρσένιος Ἐλασσόνος* [Arsenius Ellassònos], Athina, 1984.
- Dimitrieva, K., «Les conversions au catholicisme en Russie au XIX^e siècle - Ruptures historiques et culturelles» in *Revue des Etudes Slaves*, 67, 1995.

- Dimitrieva, R. P., *Skazanie o knjaz'jach vladimirskich* [Racconto dei principi di Vladimir], Moskva-Leningrad, 1995.
- Dimitrov, I., «Christian Mission Today in a Socialist Country of Yesterday. Impressions from Bulgaria» in *International Review of Mission*, LXXX, luglio-ottobre 1991.
- Dinkov, K., *Istoria na b'lgarskata cyrkva* [Storia della chiesa bulgara], Sofia, 1954.
- Dölger, F., *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453*, München e Berlin, 1924-77.
- Donnert, E., *Neue Wege im russischen Geschichtsdenken des 18. Jahrhunderts*, Berlin, 1985.
- Doroteo (ps.-), «Cronaca detta dello pseudo-Doroteo», Venezia, 1818 in C. Sathas, *Βιογραφικὸν σχεδιάσμα περὶ τοῦ πατριάρχου Ἰερεμίου Β* [Il patriarca Geremia II – Cenni biografici], Athina, 1870.
- Dostjan, I. S., *Russkaja obščestvennaja mysl' i balkanskije narody. Ot Radiščeva do dekabristov* [Il pensiero sociale russo e le popolazioni balcaniche. Da Radiščev ai decabristi], Moskva, 1908.
- *Slavjanskije soedinitel'nye sojuzy* [Le associazioni panslaviste], Moskva, 1997.
- Drosos, N., «Το θρήσκευμα στις ταυτότητες» [La religione nelle carte di identità] in *Η Καθημερινή*, 7 aprile 1993.
- Du Fresne, C., sieur Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis*, Lugduni, 1688.
- Dunlop, J. B., «The Russian Orthodox Church as an “Empire Saving” Institution» in M. Bourdeaux (a cura di), *The politics of religion in Russia and in the New States of Eurasia*, New York, 1995.
- Duroselle, J. B., *Storia dell'Europa. Popoli e paesi*, Milano, 1990.
- Dvornik, F., *Byzantine Missions among the Slavs. SS. Constantine-Cyril and Methodius*, Branswick - New York, 1970.
- Džanšiev, G., *Epocha Velikich Reform* [L'epoca delle grandi riforme], Sankt Peterburg, 1907.
- Eleftheriadis, N. P., *Ἀνατολικά μελέται. Τὰ προνόμια τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριarchείου* [Studi orientali. I privilegi del patriarcato ecumenico], Izmir (Smirne), 1909.
- Elenskij, V., «Ukraina: Cerkov' i politika v posttotalitarnom sociume» [Ucraina: chiesa e politica nella società post-totalitaria] in *Logos*, 50, 1995.
- Elissagaray, M., *La légende des Rois Mages*, Paris, 1965.
- Ellis, J., *The Russian Orthodox Church*, London, 1986, trad. it. *La Chiesa ortodossa russa. Una storia contemporanea*, Bologna, 1989.
- Emanuele II Paleologo, *Dialoge mit einem “Perser”*, a cura di E. Trapp, Wien, 1966.

- Emel'janov, N. E., «Ocenka statistiki gononij na russkuju pravoslavnuju cerkov' v XX veke» [Una valutazione della statistica delle persecuzioni contro la chiesa ortodossa russa nel XX secolo] in *Ežegodnaja Bogoslovskaja Konferencija Pravoslavnogo Svjato-Tichonovskogo Bogoslovskogo Instituta. Materialy 1997 g.* [Conferenza teologica annuale dell'Istituto teologico ortodosso San Tichon. Materiali del 1997], Moskva, 1997.
- «Una storia dei martiri scritta a computer» in *La nuova Europa*, 3, 1998.
- Englezakis, B., «St. Neophytos the Recluse and the Beginnings of Frankish Rule in Cyprus» in B. Englezakis e S. e M. Ioannou (a cura di), *Studies on the History of the Church of Cyprus*, Aldershot, 1995.
- Evdokimov, P. e Clément, O., «Vers le Concile: appel à l'Eglise» in *Contacts*, 23, 1971.
- Fargues, P., «I cristiani arabi dell'Oriente: una prospettiva demografica» in A. Pacini (a cura di), *Comunità cristiane nell'islam arabo. La sfida del futuro*, Torino, 1996.
- Fattal, A., *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beirut, 1958.
- Fedotov, G. P., *Stichi duchovnye (Russkaja narodnaja vera po duchovnym sticham)* [Versi dello spirito (La fede popolare russa nei versi spirituali)], Moskva, 1991.
- Felmy, K. C., *Predigt im orthodoxen Russland. Untersuchungen zu Inhalt und Eigenart der russischen Predigt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Göttingen, 1972.
- Filaret, metropolita di Minsk, «La vocazione del pensiero cristiano» in *La nuova Europa*, 3, 2000.
- Firpo, L. (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, Torino, 1975.
- Florovskij, G., *Puti russkago bogoslovija*, Paris, 1937, trad. it. *Vie della teologia russa*, Genova, 1987.
- Fögen, M. T., «Rebellion und Exkommunikation in Byzanz» in M. T. Fögen (a cura di), *Ordnung und Aufruhr im Mittelalter: Historische und juristische Studien zur Rebellion*, Frankfurt am Main, 1995.
- Frazer, C. A., *The Orthodox Church and Independent Greece*, Cambridge, 1969.
- Gabardinas, G., «*Ἡ πενθέκτη Οἰκουμενικὴ Σύνοδος καὶ τὸ νομοθετικὸ τῆς ἔργο* [Il Concilio ecumenico Quinisesto e il suo portato legislativo]», Katerini, 1998.
- Gallagher, C., «Gratian and Theodore Balsamon: Two Twelfth-Century Canonistic Methods Compared» in N. Oikonomides (a cura di), *Byzantium in the 12th Century: Canon Law, State and Society*, Athina, 1991.
- Gaudemet, J., *Les sources du droit de l'Eglise en Occident du II^e au VII^e siècle*, Paris, 1985.

- Geanakoplos, D. J., *Greek Scholars in Venice*, Cambridge (Mass.), 1962.
- Gedeon, M. I., *Πατριαρχικοί πίνακες* [Liste dei patriarchi], Costantinopoli, 1890.
- «Κοσμικοί τίτλοι καὶ τιμαὶ τοῦ πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως» [Titoli secolari e onorificenze del patriarca di Costantinopoli] in *Εκκλησιαστική Αλήθεια*, 20, 1900.
- Georgescu, V., *Political Ideas and the Enlightenment in the Romanian Principalities 1750-1831*, New York, 1971.
- «L'idée impériale byzantine et les réactions des réalités roumaines (XIV^e-XVIII^e siècles): idéologie politique, structuration de l'État et du droit» in *Byzantina*, 3, 1971.
- Georgescu, V. e Strihan, P., *Judecata domnească în Țara Românească și Moldova (1611-1831)* [Giurisdizione sovrana nella Țara Românească e in Moldavia (1611-1831)], București, 1979.
- Georgiadou, V., «Greek Orthodoxy and the Politics of Nationalism» in *International Journal of Politics, Culture and Society*, 9, 1995.
- «Θρησκεία και εθνικισμός. Θεωρητικά προλεγόμενα για τη σχέση θρησκείας και πολιτικής» [Religione e nazionalismo. Premessa teorica al rapporto fra religione e politica] in *Τιμή Γεωργίου Κ. Βλάχου*, Athina, 1995.
 - «Κοσμικό κράτος και Ορθόδοξη Εκκλησία: σχέσεις θρησκείας, κοινωνίας και πολιτικής στη μεταπολίτευση» [Stato secolare e chiesa ortodossa. Rapporti fra religione, società e politica dopo il 1974] in C. Lyrantzis, I. Nikolakopoulos e D. Sotiropoulos (a cura di), *Κοινωνία και πολιτική. Όψεις της Γ' Ελληνικής Δημοκρατίας 1974-1994* [Società e politica. Volti della 3^a democrazia greca 1974-1994], Athina, 1996.
- Gerbod, P., «D'une révolution à l'autre: les Français en Russie de 1789 à 1917» in *Revue des Etudes Slaves*, 57, 1985.
- Gerlach, S., *Tagebuch*, Frankfurt am Main, 1674.
- Germanos, metropolita di Thyateira, *Kyrillos Loukaris*, London, 1951.
- Gillet, O., *Religion et nationalisme. L'idéologie de l'Eglise orthodoxe Roumaine sous le régime communiste*, Bruxelles, 1997.
- Gjuzelev, V., *The Adoption of Christianity in Bulgaria*, Sofia, 1976.
- Glyptis, N., «The Persecution of God in the West» in *Θεός και Θρησκεία* [Dio e Religione], 6, 1999.
- Goar, J., *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Venezia, 1730².
- Gol'dberg, A. L., «Istorija Rossii v krugu "lokal'nych civilizacij" (konceptija russkoj istorii v trudach A. Tojnbi)» [La storia della Russia nell'ambito delle «civiltà locali» (la concezione della storia russa nelle opere di A. I. Toynbee)] in *Kritika novejšej buržuaznoj istoriografii* [Critica della moderna storiografia borghese], Leningrad, 1967.

- Goldblatt, H. e Picchio, R., «Towards a New Edition of the “Igor Tale”» in *Russica Romana*, 2, 1995.
- Gounarides, P., *Τὸ κίνημα τῶν Ἀρσενιατῶν: ιδεολογικὲς διαμάχες στὴν ἐποχὴ τῶν πρώτων Παλαιολόγων* [Il movimento arsenita: conflitti ideologici nell'età dei primi Paleologi], Athina, 1999.
- Gousseff, C., «Le schisme rénovauter: un mouvement pro-communiste dans l'Église orthodoxe russe» in *Revue d'Etudes comparatives Est-Ouest*, 3-4, 1993.
- «Il patriarca Tichon tra rinnovamento della Chiesa e scisma dei “Rinnovatori”» in Aa. Vv., *L'autunno della Santa Russia* (Atti del VI Convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa «L'autunno della Santa Russia. Santità e spiritualità in Russia in un tempo di crisi e di persecuzione (1917-45)», Bose, 16-19 settembre 1998), a cura di A. Mainardi, Magnano, 1999.
- Green, J., *Ce qu'il faut d'amour à l'homme*, Evreux, 1978, trad. it. *L'amore di cui l'uomo ha bisogno*, Roma, 1980.
- Grek, M., *Sočinenija* [Opere], Kazan', 1860.
- Grelot, G. J., *Relation nouvelle d'un voyage à Constantinople*, Paris, 1680.
- Gritsopoulos, T. A., *Πατριαρχική Μεγάλη τοῦ Γένους Σχολή* [La Scuola patriarcale, grande scuola della nazione], Athina, 1969 e 1971².
- Grumel, V., *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, vol. I *Les actes des patriarches: fasc. II-III Les Regestes de 715 à 1206*, Paris, 1989².
- Gudzik, K., «Cerkovnaja diplomatija» [Diplomazia ecclesiastica] in *Den'*, Kiev, 11 febbraio 2000.
- «Umer ukraïnskij patriarch Dimitrij» [È morto il patriarca ucraino Dimitrij] in *Den'*, Kiev, 26 febbraio 2000.
 - «Moskva pytaetsja postavit' krest na edinstve ukraïnskogo pravoslavija» [Mosca tenta di mettere una croce sull'unità dell'ortodossia ucraina] in *Den'*, Kiev, 1° giugno 2000.
 - «Edinstvo pravoslavija – simvol konsolidacii obščestva» [L'unità dell'ortodossia è il simbolo del consolidamento della società] in *Den'*, Kiev, 5 luglio 2000.
- Gumilevskij, F., *Obzor russkoj duchovnoj literatury* [Storia della letteratura spirituale], Sankt Peterburg, 1884 (ristampato con un'introduzione di F. Thomson, Oxford, 1984).
- Gundjaev, V. Kirill, «Vozroždenie Pravoslavija i obnovlenie Rossii» [La rinascita dell'ortodossia e il rinnovamento della Russia] in *Žurnal Moskovskoj Patriarchii*, 9, 1993.
- «Obstojatel'stva novogo vremeni. Liberalizm, tradicionalizm i moral'nye cennosti obedinjajuščesja Evropy» [Le circostanze di un nuovo tempo. Liberalismo, tradizionalismo e valori morali dell'Europa che si unisce] in *NG-Religii*, 26 maggio 1999.

- Haardt, T., *Die Lage der bulgarischen Kirche im Osmanischen Reich bis zur Zeit der Tanzimat*, tesi di laurea, Wien, 1949.
- Hadjiantoniou, G. A., *Protestant Patriarch*, Richmond, 1961.
- Hadrovics, L., «L'Eglise serbe sous la domination turque» in *Bibliothèque de la Revue d'histoire comparée*, 6, Budapest, 1947.
- Hannick, C., «Die Entstehung der neu-bulgarischen Schriftsprache als Ausdruck des nationalen Befreiungskampfes: Hellenismus und slavische Tradition in Bulgarien» in C. Hannick (a cura di), *Sprachen und Nationen im Balkanraum. Die historischen Bedingungen der Entstehung der heutigen Nationalsprachen*, Köln -Wien 1987.
- Hasdeu, B. P., «Documente inedite din Biblioteca Doria-Pamfiliană din Roma relative la istoria Catolicismului în România. 1601-1606» in *Columna lui Traian*, vol. VII, 1876.
- Heimbach, C. W. E., «Griechisch-römisches Recht im Mittelalter und in der Neuzeit» in J. S. Ersch e J. G. Gruber (a cura di), *Allgemeine Enzyklopädie der Wissenschaften und Künste*, Leipzig, 1868-69.
- Heimbach, G. E., *Authenticum: novellarum Constitutionum Iustiniani versio vulgata*, Leipzig, 1846
- *Constantinou Harmenopuli, Manuale legum, sive Hexabiblos*, Leipzig, 1851
- Hering, G., «Das Islamische Recht und die Investitur des Gennadios Scholarios (1454)» in *Balkan Studies*, 2, 1961.
- *Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik, 1620-1638*, Wiesbaden, 1968.
 - «Die Bulgaren in den Schriften griechischer Intellektueller in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts» in *Münchener Zeitschrift für Balkankunde*, 3, 1980.
- Heyer, F., *Die Orientalische Frage im kirchlichen Lebenskreis. Das Einwirken der Kirchen des Auslandes auf die Emanzipation der orthodoxen Nationen Südosteuropas 1804-1912*, Wiesbaden, 1991.
- Hieronimos, metropolita di Tebe e Lebadia, «Εωσφορική αλλοίωση του μηνύματος της Εκκλησίας» [L'alterazione luciferina del messaggio della chiesa] in *Η Καθημερινή*, 1° agosto 1999.
- Hofmann, G., «Il beato Bellarmino e gli Orientali» in *O.C.*, VII, 6, 1927.
- «Griechische Patriarchen und römische Päpste. Patriarch Jeremias II» in *O.C.*, 25, 1932.
 - *Il vicariato apostolico di Costantinopoli, 1453-1830*, Roma, 1935.
 - «Patriarch Kyrillos Lukaris, Einfluss abendländischer Schriften auf seine Predigten» in *O.C.P.*, 7, 1941.
 - «Papst Kallixt III und die Frage der Kircheneinheit im Osten» in *Miscellanea Giovanni Mercati*, 3, 1946.

- Homsy, B., *Les capitulations et la protection des chrétiens au Proche Orient aux XVII^e et XVIII^e siècle*, Harissa, 1956.
- Hösch, E., «Das sogenannte “griechische Projekt” Katharinas II» in *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 12, 1964.
- Hugo, V., *Notre-Dame de Paris*, Torino, 1972.
- Hunger, H., «Kanonistenrhetorik im Bereich des Patriarchats am Beispiel des Theodoros Balsamon» in N. Oikonomides (a cura di), *Byzantium in the 12th Century: Canon Law, State and Society*, Athina, 1991.
- (a cura di), *Das Byzantinische Herrscherbild*, Darmstadt, 1975.
- Huntington, S., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, 1996, trad. it. *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano, 1997.
- Huttmann, A. e Binder, P., «Atelierul tipografic al ieromonahului Lavrentie» in *Studia Bibliologica*, III, 2, București, 1969.
- Inerpost (Istituto di Ricerca e Strategia Politica), *Πολιτιστική ταυτότητα και στρατηγική του Ελληνισμού* [Identità politica e strategia dell'ellenismo], Athina, 1995.
- *Βαλκάνια και Ελλάδα. Προτάσεις για μια εθνική στρατηγική* [Balcani e Grecia. Proposte per una strategia nazionale], Athina, 1995.
- *Ο ρόλος της Ορθοδοξίας στη νέα διεθνή πραγματικότητα* [Il ruolo dell'ortodossia nella nuova realtà internazionale], Athina, 1996.
- Ingerflom, C. S., «Oublier l'état pour comprendre la Russie? (XVI^e-XIX^e siècles): excursion historiographique» in *Revue des Etudes Slaves*, 66, 1994.
- Inglot, M., *La compagnia di Gesù nell'impero russo (1772-1820) e la sua parte nella restaurazione generale della compagnia*, Roma, 1997.
- Innokentij, vescovo di Čita e di Zabajkal'sk, «Preemstvo s istoričeskoj Rossiej – duchovno-nravstvennaja zadača našego vremeni» [La continuità con la Russia storica – Il compito etico-spirituale del nostro tempo] in *Kontinent*, 2, 1999.
- Ioannis, metropolita di Pergamos, «The Ecumenical Patriarchate and its Relations with the other Orthodox Churches» in P. Kitromilides e T. Veremis (a cura di), *The Orthodox Church in a Changing World*, Athina, 1998.
- Iorga, N., «Nichifor Dascălul exarh patriarhal și legăturile lui cu Țările noastre (1580-1599)» in *Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istorice*, s. II, XXVII, 1904-5.
- «Ștefan cel Mare, Mihai Viteazul și Mitropolia Ardealului» in *Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istorice*, s. II, XXVII, 1904-05, docc. XI, XIV, XV.
- «Fundațiunile Domnilor români în Epir» in *Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istorice*, s. II, XXXVI, 1913-4.

- «Muntele Athos în legătură cu Țările noastre» in *Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istorice*, s. II, XXXVI, 1913-14.
- *Byzance après Byzance*, București, 1935, 1971².
- Jelavich, C. e Jelavich, B. (a cura di), *The Balkans in Transition. Essays on the Development of Balkan Life and Politics since the Eighteenth Century*, Berkeley/Los Angeles, 1963.
- Joubert, A., *De Luther à Mohila. La Pologne dans la crise de la chrétienté 1517-1648*, Paris, 1974.
- Jugie, M., *Joseph de Maistre et l'Eglise gréco-russe*, Paris, 1922.
- *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 1941.
- Kabrda, J., *Le système fiscal de l'Eglise Orthodoxe dans l'Empire ottoman d'après les documents turcs*, Brno, 1969.
- Kalitsounakis, I. E., «Ματθαῖος Δεβερῆς καὶ τὸ ἐν Ῥώμῃ Ἑλληνικὸν Γυμνάσιον» [Matteo Devaris e il Collegio greco di Roma] in *Athenes*, 26, 1914.
- Kallis, A., «Panorthodoxe Konferenzen» in *Theologische Realenzyklopädie*, 25, 1995.
- Kantorowicz, E. H., *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, 1957, trad. it. *I due corpi del re: l'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino, 1989.
- Kapterov, N. F., «Car' i cerkovnye moskovskie Sobory XVI i XVII stoletij» [Lo zar e i concili ecclesiastici del XVI e XVII secolo] in *Bogoslovskij vestnik*, 10 e 12, 1906.
- *Charakter otnošenij Rossii k pravoslavnomu Vostoku* [Carattere dei rapporti della Russia con l'Oriente ortodosso], Sergiev Posad, 1914.
- Karalevskij, C., [/Korolevskij = J.-F. Charon], «Relațiunile dintre Domnii români și Sfântul Scaun în a doua jumătate a veacului al XVI-lea» in *Revista Catolică*, II, 1913.
- «Bernardino Quirini episcop de Argeș» in *Revista Catolică*, IV, 1915.
- Karathanassis, A. E., *Ἡ Φλαγγίνειος Σχολή* [La scuola Flanginiana], Saloniki, 1975 e 1987².
- Karayannis, Y., *Εκκλησία και κράτος 1833-1997. Ιστορική επισκόπηση των σχέσεών τους* [Chiesa e stato 1833-1997. Sintesi storica dei loro rapporti], Athina, 1997.
- Karayannopoulos, J., *Ἡ πολιτική θεωρία τῶν Βυζαντινῶν* [La teoria politica a Bisanzio], Saloniki, 1988.
- *Τὸ Βυζαντινὸ κράτος* [Il potere bizantino], Saloniki, 1996⁴.
- Kardaras, C. D., *Το Οικουμενικὸ Πατριαρχεῖο και ο αλύτρωτος Ἑλληνισμὸς μετὰ το Συνέδριο του Βερολίνου (1878)* [Il patriarcato ecumenico e l'ellenismo irredento dopo il Congresso di Berlino (1878)], Athina, 1996.
- *Ἰωακείμ Γ' - Χαρ. Τρικούπης. Ἡ αντιπαραθέση. Από την ανέκδοτη αλληλογραφία του Οικουμενικὸ Πατριάρχου (1878-1884)* [Ioakim III – Ch.

- Trikoupis. Il confronto. Dalla corrispondenza inedita del patriarca ecumenico (1878-1884)], Athina, 1998.
- Karmiris, I. N., *Ὁρθοδοξία καὶ Προτεσταντισμός* [Ortodossia e protestantesimo], Athina, 1937.
- Karpozilos, A., *The Ecclesiastical Controversy between the Kingdom of Nicaea and the Principality of Epiros (1217-1233)*, Saloniki, 1973.
- Kartašev A., «Sud'by "Svjatoj Rusi"» [L'avvenire della «Santa Rus'»] in *Trudy Pravoslavnogo Bogoslovskogo Instituta v Pariže*, 1, 1928; ora in A. Kartašev, *Cerkov', Istorija, Rossija* [Chiesa, Storia, Russia], Moskva, 1996.
- Katerelos, C., *Ἡ κανονικὴ δικαιοδοσία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου ἐπὶ τῶν ἐπαρχιῶν τοῦ δεσποτάτου τῆς Ἠπείρου κατὰ τὴν περίοδο 1204-1235* [La giurisdizione canonica del patriarcato ecumenico nelle eparchie del Despotato d'Epiro nel periodo 1204-1235], Saloniki, 1995.
- Katsaros, B., *Ἰωάννης Κασταμονίτης: Συμβολὴ στὴ μελέτῃ τοῦ βίου, τοῦ ἔργου καὶ τῆς ἐποχῆς του* [Giovanni Castamonita: contributo allo studio della sua vita, della sua opera e del suo tempo], Saloniki, 1988.
- Kavafis, C., *Poesie*, a cura di F. M. Pontani, Milano, 1996.
- Keidan, V., «La Chiesa ortodossa russa nell'epoca delle modernizzazioni» in R. Bettini (a cura di), *Istituzioni e società in Russia tra mutamento e conservazione*, Milano, 1996.
- Kepel, G., *La revanche de Dieu. Chrétiens, Juifs et Musulmans à la reconquête du monde*, Paris, 1991.
- Khoury, M. (a cura di), *Entretien avec un musulman*, Paris, 1966.
- Kitromilides, P. M. e Veremis, T. (a cura di), *The Orthodox Church in a Changing World*, Athina, 1998.
- Kitromilides, P. M., «"Imagined Communities" and the Origins of the National Question in the Balkans» in M. Blinkhorn e T. Veremis (a cura di), *Modern Greece: Nationalism and Nationality*, Athina, 1990.
- Klarkson, J. D., «Toynbee on Slavic and Russian History» in *The Russian Review*, XV, 3, 1956.
- Kloss, B. M., «Žitie Sergija Radonežskogo» [Vita di Sergio Radonežskij] in *Izbrannye trudy* [Opere scelte], vol. I, Moskva, 1998.
- Knös, B., «Les oracles de Léon le Sage» in *Ἀφιέρωμα στὴ μνήμη τοῦ Μανόλη Τριανταφυλλίδη* [Scritti in memoria di Manolis Triantafyllidis], Saloniki, 1960.
- Köhler-Baur, M., *Die Geistlichen Akademien in Russland im 19. Jahrhundert*, Wiesbaden, 1997.
- Koinousis, Y., *Ἡ ζωὴ μου πρῶ... καὶ μετὰ Χριστόν* [La mia vita prima...e dopo Cristo], Athina, 1994⁷.
- Kokosalakis, N., «Church and State in the Orthodox Context with Special

- Reference to Greece» in P. Antes, P. De Marco e A. Nesti (a cura di), *Identità europea e diversità religiosa nel mutamento contemporaneo*, Firenze, 1995.
- «Orthodoxie grecque, modernité et politique» in G. Davie e D. Hervieu-Léger (a cura di), *Identités religieuses en Europe*, Paris, 1996.
 - «Aspetti culturali del cristianesimo orientale ortodosso» in *Religioni e Società*, 25, 1996.
- Kolia-Dermitzaki, A., «Ἡ ἰδέα τοῦ ἱεροῦ πολέμου στὸ Βυζάντιο κατὰ τὸν 10^ο αἰῶνα» [L'idea di guerra santa a Bisanzio nel secolo X] in *Κωνσταντῖνος Ζ' ὁ Πορφυρογέννητος καὶ ἡ ἐποχὴ του* [Costantino VII Porfirogenito e il suo tempo], Athina, 1989.
- *The Byzantine «Holy War»: The Idea and Propagation of Religious War in Byzantium*, Athina, 1991.
- Kologrivov, I., *Očerki po istorii russkoj svjatosti* [Saggi di storia della santità russa], Bruxelles, 1961.
- Konidaris, G., *Ἡ Ἑλληνικὴ Ἐκκλησία ὡς πολιτιστικὴ δύναμις ἐν τῇ ἱστορίᾳ τῆς χερσονήσου τοῦ Αἴμου* [La chiesa greca come forza civilizzatrice nella storia della penisola balcanica], Athina, 1948.
- Konidaris, I. M., «Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat im heutigen Griechenland» in *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht*, 40, 1991.
- *Νομικὴ θεωρία καὶ πράξις γιὰ τοὺς «Μάρτυρες τοῦ Ιεχωβά»* [I «Testimoni di Geova». Teoria e prassi legale], Athina, 1991.
 - *Ἡ διάπαλη νομιμότητος καὶ κανονικότητος καὶ ἡ θεμελίωσις τῆς ἐναρμονισεῶς τοὺς* [Il conflitto fra legalità e canonicità e il fondamento della loro conciliazione], Athina-Komotini, 1994.
- Konstantinidis, E. I., *Ἡ ἀνακήρυξις τοῦ αυτοκεφάλου τῆς ἐν Ἑλλάδι Ἐκκλησίας (1850) καὶ ἡ θέσις τῶν Μητροπόλεων τῶν «Νέων Χωρῶν» (1928)* [La proclamazione di autocefalia della chiesa di Grecia (1850) e la posizione delle metropoli dei “Nuovi Territori” (1928)], Athina, 1974.
- Kotsonis, J., *Προβλήματα τῆς ἐκκλησιαστικῆς οἰκονομίας* [Problemi della *oikonomia ecclesiastica*], Athina, 1957.
- Koyré, A., *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIX^e siècle*, Paris, 1929.
- Kozlov, V. P., «N. M. Karamzin o Borise Godunove» [N. M. Karamzin su Boris Godunov] in *Obščestvennaja mysl' v Rossii XIX v.* [Il pensiero sociale nella Russia del XIX secolo], Leningrad, 1986.
- Kraft, E., *Moskaus Griechisches Jahrhundert*, Stuttgart, 1995.
- Krindač, A., «La Russia nella sua dimensione religiosa» in V. A. Kolosov (a cura di), *La collocazione geopolitica della Russia. Rappresentazioni e realtà*, Torino, 2001.
- Kyriakou, K., *Οἱ ἱστορημένοι χρησμοὶ Λέοντος ζ' τοῦ Σόφου* [I cosiddetti oracoli di Leone VI il Filosofo], Athina, 1995.

- Laiou, A. E., *Mariage, amour et parenté à Byzance aux XI^e et XIII^e siècles*, Paris, 1992.
- Laurent, V., «Réponses canoniques inédites du patriarcat byzantin» in *Echos d'Orient*, 33, 1934.
- «L'idée de guerre sainte et la tradition byzantine» in *Revue Historique du Sud-Est Européen*, 23, 1946.
 - «L'œuvre canonique du concile in Trullo, source primaire du droit de l'Église orientale» in *Revue des Etudes byzantines*, 23, 1965.
 - *Les registes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, vol. I: *Les actes des patriarches*, fasc. IV: *Les Registres de 1208 à 1309*, Paris, 1971.
 - «Le trisépiscopat du patriarche Matthieu I^{er}» in *Revue des Etudes Byzantines*, 30, 1972.
- Lavrov, P. A., «Balkanskij sojuz i Serbija» [L'Unione balcanica e la Serbia] in *Slavjanskij vopros v ego sovremennom značenii* [Il problema slavo nel suo significato attuale], 1913.
- Leder, S., *Die arabische Ecloga: Das vierte Buch der Kanones der Könige aus der Sammlung des Makarios*, Frankfurt am Main, 1985.
- Legrand, H., «Il rapporto divergente dei cattolici e degli ortodossi con la loro storia comune. Riflessioni nel presente per il futuro» in *Religioni e Società*, 26, 1996.
- Lemerle, P., *Actes de Kutlumus*, Paris, 1988².
- Leo, Metropolitan of Synada, *The Correspondence of Leo Metropolitan of Synada and Syncellus*, a cura di M. P. Vinson, Washington D.C., 1985.
- Liberzon, I. Z., *150-letie Peterburgskoj Archeografičeskoj komissii. Archeografičeskij ežegodnik za 1985 god.* [150° anniversario della Commissione archeografica di Pietroburgo. Annuario di archeografia del 1985], Moskva, 1986.
- Lichnickij, I. M., «Forma učastija Osvjaščennogo Sobora v zasedanijach Zemskogo sobora Moskovskogo gosudarstva» [Forme di partecipazione del Concilio ecclesiastico alle sedute del Concilio degli *zemstvo* dello stato della Moscovia] in *Christianskoe čtenie*, 2 e 4, 1902.
- Loenertz, R., «Les établissements dominicains de Péra-Constantinople» in *EO*, 34, 1935.
- Lotman, J. M., «L'età del sentimentalismo» in A. Colucci e R. Picchio (a cura di), *Storia della civiltà letteraria russa*, Torino, 1997.
- Madariaga, I., de, *La Russie au temps de la Grande Catherine*, Paris, 1987.
- Magni, C., *Quanto di più curioso e vago ha potuto raccorre Cornelio Magni nel primo biennio da esso consumato in viaggi e dimore per la Turchia*, Parma, 1688.
- Makrides, V. N., «Neoorthodoxie – eine religiöse Intellektuellenströmung im heutigen Griechenland» in P. Antes e D. Pahnke (a cura di), *Die Reli-*

- gion von Oberschichten: Religion, Profession – Intellektualismus*, Marburg, 1989.
- «Orthodoxy as a *conditio sine qua non*: Religion and State/Politics in Modern Greece from a Socio-Historical Perspective» in *Ostkirchliche Studien*, 40, 1991.
 - «Aspects of Greek Orthodox Fundamentalism» in *Orthodoxes Forum*, 5, 1991.
 - «Le rôle de l'Orthodoxie dans la formation de l'antieuropéanisme et l'antioccidentalisme grecs» in G. Vincent e J.-P. Willaime (a cura di), *Religions et transformations de l'Europe*, Strasbourg, 1993.
 - «Christian Orthodoxy versus Religion: Negative Critiques of Religion in Contemporary Greece» in U. Bianchi (a cura di), *Selected Proceedings of the XVI Congress of the I. A. H. R. (Roma, 3-8 September 1990): The Notion of «Religion» in Comparative Research*, Roma, 1994.
 - «La tension entre tradition et modernité en Grèce» in J. Baubérot (a cura di), *Religions et Laïcité dans l'Europe des Douze*, Paris, 1994.
 - «The Orthodox Church and the Post-War Religious Situation in Greece» in W. C. Roof, J. W. Carroll e D. A. Roozen (a cura di), *The Post-War Generation and Establishment Religion: Cross-Cultural Perspectives*, Boulder, 1995.
 - *Die religiöse Kritik am kopernikanischen Weltbild in Griechenland zwischen 1794 und 1821. Aspekte griechisch-orthodoxer Apologetik angesichts naturwissenschaftlicher Fortschritte*, Frankfurt am Main, 1995.
 - «Ortodossia e nazionalismo nella Grecia moderna: aspetti di una correlazione» in *Religioni e Società*, 25, 1996.
 - «Byzantium in Contemporary Greece: the Neo-Orthodox Current of Ideas» in P. Magdalino e D. Ricks (a cura di), *Byzantium and the Modern Greek Identity*, Aldershot/Brookfield, 1998.
 - «The Neo-orthodox Current: the Main Thinkers, their Views, and their Evaluations of Byzantium» in *Kassandra. Zweisprachige Zeitschrift für Politik und Kultur*, 15, 1998.
 - «Ambiguous Reception and Troublesome Relationship: The Sociology of Religion in Eastern Orthodox Europe» in L. Voyé e J. Billiet (a cura di), *Sociology and Religions. An Ambiguous Relationship*, Leuven, 1999.
- Makris, D., «Τα «αγκάθια» στις σχέσεις Φαναρίου – Αθηνών» [Le «spine» nei rapporti fra il Fanar e Atene] in *Η Ορθοδοξία στην Ελλάδα και τον κόσμο*, 45, maggio 1999.
- Malvy, A. e Viller, M., *La confession orthodoxe de Pierre Moghila, Métropolitte de Kiev (1633-1649) approuvée par les Patriarches grecs du XVIIe siècle. Texte latin*, Roma-Paris, 1927.
- Mango, C., «The Legend of Leo the Wise» in *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta*, 6, 1960.

- «The Phanariots and the Byzantine Tradition» in R. Clogg (a cura di), *The Struggle for Greek Independence*, London, 1973.
- *Byzantium and its Image: History and Culture of the Byzantine Empire and its Heritage*, London, 1984.
- Mappa, S., *Ορθοδοξία και εξουσία στην ελληνική κοινωνία* [Ortodossia e potere nella società greca], Athina, 1997.
- Mareș, A., «Un capitol din istoria tiparului românesc din sec. al XVI-lea. Tipăriturile ieromonahului Lavrentie» in *Studii și cercetări de lingvistică*, vol. VIII, București, 1970.
- Markus, V., «Politics and Religion in Ukraine. In search of a New Pluralistic Dimension» in M. Bourdeaux (a cura di), *The politics of religion in Russia and the New States of Eurasia*, New York, 1995.
- Mârza, E., *Din istoria tiparului românesc. Tipografia de la Alba Iulia. 1577-1702*, Sibiu, 1998.
- Matsoukas, N., *Η ελληνική παράδοση στο Νίκο Καζαντζάκη* [La tradizione greca in Nikos Kazantzakis], Saloniki, 1989².
- Maxim, M., «L'autonomie de la Moldavie et de la Valachie dans les actes officiels de la Porte, au cours de la seconde moitié du XVIe siècle» in *Revue des Etudes Sud-Est Européennes*, XV, 1977.
- *Țările Române și Înalta Poartă*, București, 1994.
- Medvedev, I., «Η συνοδική απόφαση της 24 Μαρτίου 1171 ως νόμος για τη διαδοχή στο θρόνο του Βυζαντίου» [Il valore normativo della dichiarazione conciliare del 24 marzo 1171 per la successione al trono di Bisanzio] in N. Oikonomides (a cura di), *Byzantium in the 12th Century: Canon Law, State and Society*, Athina, 1991.
- «Μετέφρασε ὁ Πούσκιν τὴν Ἑξάβιβλον τοῦ Ἀρμενοπούλου;» [Puškin tradusse l'*Hexabiblos* di Armenopulo?] in *Ἐταιρεία Μακεδονικῶν Σπουδῶν. Ἑορταστικός Τόμος: 50 χρόνια* [Volume Anniversario per i cinquant'anni della Società di Studi Macedoni], Saloniki, 1992.
- «“Russkij Armenopol” i ego kritika v zapiske bessarabskogo jurista Ivana Tanskogo» [L'«Armenopulo russo» e la sua critica nel commento del giurista della Bessarabia Ivan Tanskij] in *Vizantijskij Vremennik*, 56, (81), 1995.
- «Le pouvoir, la loi et le *ius resistendi* à Byzance. Quelques considérations» in *Byzantinoslavica*, 56, 1995.
- Menevissoglou, P., *Τὸ Ἅγιον Μύρον* [Il Sacro Crisma], Saloniki, 1972.
- *Ἱστορική Εἰσαγωγή εἰς τοὺς κανόνας τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας* [Introduzione alla storia dei canoni nella chiesa ortodossa], Stockolm, 1990.
- Mesoloras, I. E., *Συμβολικὴ τῆς Ὁρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας* [I simboli della chiesa ortodossa d'Oriente], Athina, 1883.

- Meyendorff, J., *Byzantine Theology*, New York, 1974, trad. it. *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Casale Monferrato, 1984.
- *L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui*, Paris, 1960 e 1995², trad. it. *La chiesa ortodossa ieri e oggi*, Brescia, 1962.
- Michaélides-Nouaros, G., «Quelques remarques sur le pluralisme juridique à Byzance» in *Byzantina*, 9, 1977.
- Mickiewicz, A., *Pan Tadeusz. Czyli ostatni zajazd na Litwie*, trad. it. *Pan Tadeusz*, a cura di C. Agosti Garosci, Torino, 1955.
- *Les Slaves. Cours professés au Collège de France (1842-1844)*, Paris, 1914, trad. it. *Scritti politici*, Torino, 1965.
- Middleton, D. J. N. e Bien, P. (a cura di), *God's Struggler: Religion in the Writings of Nikos Kazantzakis*, Macon (Georgia), 1996.
- Miklosich, F. e Müller, J., *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana*, Wien, 1862.
- Mitrokhin, N., «Nekotorie aspekty religioznoj situacii na Ukraine» [Alcuni aspetti della situazione religiosa in Ucraina] in *Russkaja Mysl'*, 1-7 luglio 1999 e 8-14 luglio 1999.
- Monnier, A., «La naissance d'une idéologie nationaliste en Russie au siècle des Lumières» in *Revue des Etudes Slaves*, 52, 1979.
- Montesquieu, C. de Secondat, barone di, *De l'esprit des lois*, a cura di R. Dearthé, Paris, 1973, trad. it. *Lo spirito delle leggi*, Torino, 1952.
- Moritsch, A. (a cura di), *Der Austroslavismus. Ein verfrühtes Konzept zur politischen Neugestaltung Mitteleuropas*, Wien-Köln-Weimar, 1996.
- Morozzo della Rocca, R., *Le chiese ortodosse*, Roma, 1997.
- Mortreuil, J. A. B., *Histoire du droit byzantin*, voll. I-III, Paris, 1843-46.
- Müller, L., *Die Kritik des Protestantismus in der russischen Theologie vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, Wiesbaden, 1951.
- Müller, P., *Das Jesuitenbild des russischen Slavophilen Ju. F. Samarin (1819-76)*, Frankfurt am Main, 1996.
- Nakos, G., «Προβλήματα βυζαντινοῦ κληρονομικοῦ δικαίου ἐπὶ Παλαιολόγων: ἡ λειτουργικὴ ἰσχὺς τῆς νεαρᾶς 26 Ἀνδρονίκου Β' Παλαιολόγου» [Problemi del diritto ecclesiastico bizantino di età paleologa: il senso liturgico della *novella* 26 di Andronico II Paleologo] in *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα δικηγορικοῦ Συλλόγου Θεσσαλονίκης* [Rivista di Scienze Giuridiche dell'ordine degli avvocati di Salonicco], 8, 1987.
- Nasonov, A. N., «*Russkaja zemlja*» i obrazovanie territorii drevnerusskogo gosudarstva [La «*Russkaja zemlja*» e la nascita del territorio dello stato antico-russo], Moskva, 1951.
- Nastase, D., «L'idée impériale dans les Pays Roumains et "le crypto-Empire chrétien" sous la domination ottomane» in *Σύμμεικτα*, IV, 1981.

- Năsturel, P., «Considérations sur l'idée impériale chez les Roumains» in *Byzantina*, V, 1973.
- *Le Mont Athos et les Roumains. Recherches sur leurs relations du milieu du XIV^e siècle à 1654*, Roma, 1986.
- Nedungatt, G. e Featherstone, M. (a cura di), *The Council in Trullo Revisited*, Roma, 1995.
- Néroulos, J. R., *Histoire moderne de la Grèce*, Genève, 1828.
- Nicol, D. M., «Kaiserabung: The Unction of Emperors in Late Byzantine Coronation Ritual» in *Byzantine and Modern Greek Studies*, 2, 1976.
- *Studies in Late Byzantine History and Prosopography*, London, 1986.
- Nicolescu, C., «Le couronnement – “Încoronăția”. Contribution à l'histoire du cérémonial roumain» in *Revue des Etudes Sud-Est Européennes*, XIV, 1976.
- Nivière, A. (a cura di), *Gli ortodossi russi*, Schio - Città del Vaticano, 1996.
- Noiret, H., *Lettres inédites de Michel Apostolis*, Paris, 1889.
- Obolensky, D., «Russia's Byzantine Heritage» in *Oxford Slavonic Papers*, I, 1950.
- *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500-1453*, London, 1974², trad. it. *Il Commonwealth bizantino: l'Europa orientale dal 500 al 1453*, Roma-Bari, 1974.
- «L'émigration russe en France» in *Hommes et Migrations*, n. 1124, Paris, settembre 1989.
- Ohme, H., *Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste. Studien zum Konstantinopler Konzil von 692*, Berlin - New York, 1990.
- Oikonomides, N., «Cinq actes inédits du patriarche Michel Autôreianos» in *Revue des Etudes Byzantines*, 25, 1967.
- *Documents et études sur les institutions de Byzance*, London, 1976.
- «Emperor of the Romans – Emperor of the Romania» in *Byzantium and Serbia in the 14th Century*, Athina, 1996.
- Okenfuss, M. J., «The Jesuit Origins of Petrine Education» in J. G. Garrard (a cura di), *The Eighteenth Century in Russia*, Oxford, 1973.
- Orlik, O. V., *Dekabristy i vnešnjaja politika Rossii* [I decabristi e la politica estera della Russia], Moskva, 1984.
- Orlova, P. A. (a cura di), *Poety-Radiščevcy* [I poeti radiščevcy], Biblioteka poeta, Bol'shaja serija, Leningrad, 1979.
- Orton, L. D., *The Prague Slave Congress of 1848*, New York, 1978.
- Ostrogorskij, G., «Zur Kaisersabung und Schilderhebung im spätbyzantinischen Krönungzeremoniell» in *Historia*, 4.
- *Zur byzantinischen Geschichte: Ausgewählte kleine Schriften*, Darmstadt, 1973.

- Pacini, A. (a cura di), *Comunità cristiane nell'islam arabo. La sfida del futuro*, Torino, 1996.
- *Le chiese ortodosse*, Torino, 2000.
- Paizi-Apostolopoulou, Machi, *L'institution de l'Exarchie Patriarcale*, Athina, 1995.
- Panagopoulos, T. J., «Die Religionsfreiheit in Griechenland» in *Orthodoxes Forum*, 5, 1991.
- Papachryssanthou, D., *Actes du Prôtaton*, Paris, 1975.
- Papadopoulos, C. G., *Πρώται σχέσεις ὀρθοδόξων πρὸς τοὺς διαμαρτυρομένους κατὰ τὸν 16^{ον} αἰ.* [Le prime relazioni tra ortodossi e protestanti durante il XVI secolo], Athina, 1924.
- *Les privilèges du Patriarcat Œcuménique (Communauté Grecque Orthodoxe) dans l'Empire Ottoman*, Paris, 1924.
- Papadopoulos, K. A., *Κύριλλος Λούκαρις* [Cirillo Lukaris], Athina, 1949².
- Papadopoulos, T. H., «Nouvelle Rome: Aspects de l'œcuménisme orthodoxe post-byzantin» in *Atti del I Seminario internazionale di studi storici «Da Roma alla terza Roma»*, Roma, 1981.
- Paparizos, A., «Du caractère religieux de l'état grec moderne» in *Revista de Ciencias de las Religiones*, 3, 1998.
- Papastathis, C. K., «Ἡ διάδοσις τῆς Ἑξαβίβλου τοῦ Ἀρμενοπούλου εἰς τὸν σλαβικὸν κόσμον» [La diffusione dell'*Hexabiblos* di Armenopulo nel mondo slavo] in *Makedonika*, 15, 1975.
- «Zur Verbreitung der Hexabiblos des Harmenopoulos im slawischen Raum» in *Balkan Studies*, 17, 1976.
- *Τὸ νομοθετικὸν ἔργον τῆς κυριλλομεθοδιανῆς ἱεραποστολῆς ἐν Μεγάλῃ Μοραβίᾳ* [L'opera legislatrice dell'apostolato cirillo-metodiano nella Grande Moravia], Saloniki, 1978.
- «Church and State in Greece 1993» in *European Journal for Church and State Research*, 1, 1994.
- *Θεσσαλονίκη καὶ Μακεδονικὰ Ἀνάλεκτα* [Miscellanea Tessalonicense e Macedone], Saloniki, 1999.
- Papatheodorou, P. T., *Ὁ Γρηγόριος Ε' καὶ ἡ ἐπανάστασις τοῦ '21* [Gregorio V e l'insurrezione del '21], Athina, 1986.
- Papayannidis, A. D., «Ο Πολίτης Χριστόδουλος λαμβάνει το λόγο» [Il Cittadino Christodoulos prende la parola] in *Κοινωνία Πολιτῶν*, 1, 1998.
- Papoulides, K., *Ο ελληνικὸς κόσμος του Αντωνίνου Καρυστίν (1817-1894). Συμβολὴ στὴν πολιτικὴ τῆς Ρωσίας στὴ χριστιανικὴ ανατολή του 19^{ου} αἰῶνα* [Il mondo greco di Antonin Kapustin (1817-1894). Contributo alla politica russa nell'Oriente cristiano del secolo XIX], Saloniki, 1993.
- Parsons, T., «Religion in a Modern Pluralistic Society» in *Harlan Paul Douglass Lectures*, 1965, ora in *Review of Religious Research*, 7, 1966.

- Patriarcato di Mosca, *Dejanija Svjaščennogo Sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi 1917-1918 gg.* [Atti del santissimo Concilio della chiesa ortodossa russa: 1917-1918], Moskva, 1994.
- *Archierejskij sobor Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi. 29 nojabrja – 2 dekabrja 1994 goda*, Moskva. Dokumenty. Doklady [II Concilio dei vescovi della chiesa ortodossa russa. 29 novembre - 2 dicembre 1994, Mosca. Documenti. Relazioni], Moskva, 1995.
- Păun, R. G., «Încoronarea în Țara Românească și Moldova în secolul al XVIII-lea» in *Revista Istorică*, V, 1994.
- Pavlov, I., «Lo stato attuale e le prospettive della Chiesa ortodossa in Russia» in I. Levin *et al.* (a cura di), *La nuova Russia. Dibattito culturale e modello di società in costruzione*, Torino, 1999
- Peri, V., *Due date un'unica Pasqua*, Milano, 1967.
- *Chiesa Romana e «Rito» Greco*, Brescia, 1975.
 - «L'unione della chiesa orientale con Roma. Il moderno regime canonico occidentale nel suo sviluppo storico» in *Aevum*, LVIII, 1984.
- Pernot, H., *Études de Littérature grecque moderne*, Paris, 1916.
- Peyfuss, M. D., «Balkanorthodoxe Kaufleute in Wien. Soziale und nationale Differenzierungen im Spiegel der Privilegien für die griechisch-orthodoxe Kirche zur heiligen Dreifaltigkeit» in *Österreichische Osthefte*, 17, 1975.
- Pieler, P. E., «Byzantinische Rechtsliteratur» in H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, vol. II, München, 1978.
- Piltz, E., *Kamelaukion et mitra: insignes byzantins impériaux et ecclésiastiques*, Stockholm, 1977.
- Pitsakis, C. G., «A propos des actes du patriarcat de Constantinople concernant la proclamation de l'empire en Russie: survivances et souvenirs de la terminologie et de l'idéologie impériale constantinopolitaines» in Aa.Vv., *L'idea di Roma a Mosca, secoli XV-XVI: Fonti per la storia del pensiero sociale russo*, Roma, 1993.
- «La *συναλληλία*: principe fondamental des rapports entre l'Eglise et l'Etat. Idéologie et pratique byzantine et transformations contemporaines» in *Kanon*, 10, 1991.
 - «Conceptions et éloges de la romanité dans l'empire romain d'Orient: deux thèmes "byzantins" d'idéologie politique avec référence particulière à Cosmas Indicopleustês, Cassia, Théodore Balsamon et les patriarches Michel IV Autoreianos et Antoine IV» in P. Catalano e P. Siniscalco (a cura di), *Idea giuridica e politica di Roma e personalità storiche* (Rendiconti del X Seminario «Da Roma alla Terza Roma», Campidoglio, 21 aprile 1990), vol. I, Roma, 1991-92.
 - «Ius Graecoromanum et normes canoniques dans les Eglises de tradition orthodoxe» in R. Coppola (a cura di), *Incontro fra canonici d'Oriente e d'Occidente*, Bari, 1994.

- «Empire et Eglise: le modèle de la Nouvelle Rome. La question des ordres juridiques» in *Diritto e religione. Da Roma a Costantinopoli a Mosca* («Da Roma alla Terza Roma», XI Seminario, Campidoglio-Roma, 21 aprile 1992), Roma, 1995.
 - «Clergé marié et célibat dans la législation du concile in Trullo: le point de vue oriental» in G. Nedungatt e M. Featherstone (a cura di), *The Council in Trullo Revisited*, Roma, 1995.
 - «La révolution dans le droit de l'Eglise d'Orient. Doctrine et pratique canoniques de la Nouvelle Rome: une brèche dans le concept de symphonie?» in *Antichità e rivoluzioni da Roma a Costantinopoli a Mosca* (Rendiconti del XIII Seminario Internazionale di Studi Storici «Da Roma alla Terza Roma», Roma, 1993), Roma, 1998.
 - «L'empereur romain d'Orient: un laïc» in *Kanon*, 15, 1999.
- Podskalsky, G., *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatrischen Konfessionen des Westens*, München, 1988.
- Pollis, A., «The State, the Law, and Human Rights in Modern Greece» in *Human Rights Quarterly*, 9, 1987.
- *Κράτος, δίκαιο και ανθρώπινα δικαιώματα στην Ελλάδα* [Governo, giustizia e diritti umani in Grecia], Athina, 1988.
 - «Greek National Identity: Religious Minorities, Rights and European Norms» in *Journal of Modern Greek Studies*, 10, 1992.
 - «Eastern Orthodoxy and Human Rights» in *Human Rights Quarterly*, 15, 1993.
 - «Ελλάδα: ένα προβληματικό κοσμικό κράτος» [Grecia: uno stato secolare problematico] in D. Christopoulos (a cura di), *Νομικά ζητήματα θρησκευτικής ετερότητας στην Ελλάδα* [Questioni giuridiche sulla diversità religiosa in Grecia], Athina, 1999.
- Polosin, V., «Nacional-patrioty i Russkaja pravoslavnaja cerkov': vsemirnyj russkij narodnyj sobor» [I nazional-patrioti e la chiesa ortodossa russa: il Concilio mondiale popolare russo] in *Dia-Logos. Religija i obščestvo* [Dia-Logos: religione e società], Moskva, 1997.
- Popescu, M., *Patriarhii Țarigradului în Țările Române în veacul XVI*, București, 1914.
- Popescu, N. M. e Moiescu, G. I., *Ὁρθόδοξος Ὁμολογία. Mărturisirea Ortodoxă. Text grec inedit ms. Parisinus 1265. Text român ed. Buzău 1691*, București, 1942-44.
- Pospelovskij, D. V., *Russkaja pravoslavnaja cerkov' v XX veke* [La chiesa ortodossa russa nel XX secolo], Moskva, 1995.
- «The Renovationist Movement in the Orthodox Church in the Light of Archival Documents» in *Journal of Church and State*, 39, 1997.

- «Il patriarca Tichon tra rinnovamento della chiesa e scisma dei “Rinnovatori”» in Aa. Vv., *L'autunno della Santa Russia* (Atti del VI Convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa «L'autunno della Santa Russia. Santità e spiritualità in Russia in un tempo di crisi e di persecuzione (1917-45)», Bose, 16-19 settembre 1998), a cura di A. Mainardi, Magnano, 1999.
- Possevino, A., *Istoričeskie sočinenija o Rossii XVI v.* [Opera sulla storia della Russia del XVI secolo], Moskva, 1983.
- Poulis, G., *Ἡ ἀσκηση βίας στὴν ἀμυνα καὶ στὸν πόλεμο κατὰ τὸ ἐκκλησιαστικὸ δίκαιο* [L'esercizio della violenza per legittima difesa e in guerra secondo il diritto ecclesiastico], Saloniki, 1988 e 1990².
- *Ὁ ἀκούσιος φόνος κατὰ τὸ ἐκκλησιαστικὸ δίκαιο* [L'omicidio involontario nel diritto ecclesiastico], Saloniki, 1993.
- Prodromou, E., «Democratization and Religious Transformation in Greece: an Underappreciated Theoretical and Empirical Primer» in P. Kitromilides e T. Veremis (a cura di), *The Orthodox Church in a Changing World*, Athina, 1998.
- Psachos, C. A., «Ὁι φαναριῶται ἡγεμόνες τῆς Μολδοβλαχίας προχειριζόμενοι ὑπὸ τοῦ οἰκουμεικοῦ πατριάρχου» [I sovrani fanarioti di Moldovalachia designati dal patriarca ecumenico] in *Xenophanes*, 7, 1910.
- Quenet, C., *Tchaadaev et les lettres philosophiques. Contribution à l'étude du mouvement des idées en Russie*, Paris, 1931.
- Raëff, M., *Comprendre l'Ancien Régime russe. Etat et société en Russie impériale: essai d'interprétation*, Paris, 1982.
- Rafailidis, V., *20 κείμενα για 127 αιρέσεις* [20 testimonianze per 127 eresie], Athina, 1995.
- Ratzinger, J. e Papandreou, D., *L'héritage chrétien de l'Europe*, Katerini, 1989.
- Regel, W. (a cura di), *Analecta Byzantino-russica*, Sankt Peterburg, 1891.
- Riccardi, A., *Il secolo del martirio*, Milano, 2000.
- Ricuperati, G., «Il pensiero politico degli illuministi» in L. Firpo (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, Torino, 1975.
- Rižskij, M. I., *Istorija perevodov Biblii v Rossii* [Storia delle traduzioni della Bibbia in Russia], Novosibirsk, 1978.
- Roberson, R. G., *The Eastern Christian Churches. A brief survey*, Roma, 1999⁶.
- Rodopoulos, P., «Introduction to the topics of the 5th International Congress of the Society for the Law of the Oriental Churches, I. Oikonomia» in *Kanon*, 6, 1983.
- Rogel, C., «The Wandering Monk and the Balkan National Awakening» in *Etudes balkaniques*, 12/1, 1976.
- Rothe, H., *Religion und Kultur in den Regionen des russischen Reiches im 18. Jahrhundert - Erster Versuch einer Grundlegung*, Opladen, 1984.

- Rouët de Journal, M. J., *Une Russe catholique: Mme Swetchine*, Paris, 1930.
- Rousselet, K., «Le mouvement des fraternités orthodoxes en Russie» in *Revue d'Etudes Comparatives Est-Ouest*, 3-4, 1993.
- Rouvillois, F., *L'invention du progrès. Aux origines de la pensée totalitaire (1680-1730)*, Paris, 1996.
- Ruffini, M., «Il metropolita Valacco Antim Ivireanul» in *Oikoumenikon*, III, 1966.
- «Un grande teologo ortodosso della prima metà del secolo XVII, Melizio Syrigos» in *Oikoumenikon*, XII, 1972.
- Runciman, S., *The Great Church in Captivity. A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Great War of Independence*, Cambridge, 1968.
- Russo, D., *Studii istorice greco-române*, București, 1939.
- Sabev, T., *Samostojna narodnostna cyrkva v srednovekovna B'lgaria* [La chiesa popolare indipendente nella Bulgaria medievale], Sofia, 1987.
- *The Orthodox Churches in the WCC: Towards the Future*, Genève, 1996.
- Šachovskoj, D., «Čadaev et la Troisième section» in *Revue des Etudes Slaves*, 55, 1983.
- Salachas, D., *Ἡ νομικὴ θέσις τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ Ἑλληνικῇ ἐπικρατείᾳ* [Lo status giuridico della chiesa cattolica in Grecia], Athina, 1978.
- Salmina, R. P. (a cura di), *Povesti o načale Moskvy* [Narrazioni sulla nascita di Mosca], Moskva-Leningrad, 1964.
- Salmine, A., «L'Église orthodoxe russe et les institutions politiques soviétiques» in *Hérodote*, 56, 1990.
- Šarkić, S., «L'idée de Rome dans la pensée et l'action du tsar Dušan» in P. Catalano e P. Siniscalco (a cura di), *Idea giuridica e politica di Roma e personalità storiche* (Rendiconti del X seminario «Da Roma alla Terza Roma», Campidoglio, 21 aprile 1990), Roma, 1993.
- Ščapov, J. N., *Vizantijskoe i južnoslavjanskoe pravovoe nasledie na Rusi v XI-XIII vv.* [L'eredità giuridica bizantina e slavo-meridionale nella Rus' dell'XI-XIII secolo], Moskva, 1978.
- Schelstrate, E., «Acta Orientalis ecclesiae contra Lutheri haeresim» in *Biserica Ortodoxă Română*, Roma, 1739.
- Schlumberger, G., *Un empereur byzantin au dixième siècle: Nicéphore Phocas*, Paris, 1890.
- Schminck, A., «Kritik am Tomos des Sisinnios» in *Fontes Minores*, vol. II, Frankfurt am Main, 1977.
- «“Rota tu volubilis” - Kaisermacht und Patriarchenmacht in Mosaiken» in L. Burgmann, M. T. Fögen e A. Schminck (a cura di), *Cupido legum*, Frankfurt am Main, 1985.

- *Studien zu mittelbyzantinischen Rechtsbüchern*, Frankfurt am Main, 1986.
- «Zur Entwicklung des Eherechts in der Komnenenepoche» in N. Oikonomides (a cura di), *Byzantium in the 12th Century: Canon Law, State and Society*, Athina, 1991.
- Schöll, R. e Kroll, G. (a cura di), «Novellae» in *Corpus iuris civilis*, vol. III, Berlin, 1908-1912.
- Ščipkov, A., *Vo čto verit Rossija* [In che cosa crede la Russia], Sankt Peterburg, 1998.
- Scrima, A., «Les Roumains et le Mont Athos» in *Le Millénaire du Mont Athos: 963-1963. Actes du «Congresso Internazionale di Studi» à la «Fondazione Giorgio Cini»*, Venise, 3-6 settembre 1963, vol. II, Chevetogne, 1964.
- Ševčenko, I., «The Many Worlds of Peter Mohyla» in *Harvard Ukrainian Studies*, VIII, 1984.
- Ševčenko, M., «Per gli ortodossi la chiesa romana resta un nemico» in *Limes*, 1, 2000.
- Simiyatos, P. e Henry, G., «Implantation et vie des communautés grecques orthodoxes en France» in *Colloque sur l'Orthodoxie en France*, Paris, 1983.
- Simon, D., *Rechtsfindung am byzantinischen Reichsgericht*, Frankfurt am Main, 1973.
- «*Princeps legibus solutus*: Die Stellung des byzantinischen Kaisers zum Gesetz» in D. Nörr e D. Simon (a cura di), *Gedächtnisschrift W. Kunkel*, Frankfurt am Main, 1984.
- Sinicyna, N. V., *Tretij Rim. Istoki i evoljucija russkoj srednevekovoj koncepcii XV-XVI vv.* [La Terza Roma. Origini ed evoluzione della concezione medievale russa nel XV-XVI secolo], Moskva, 1998.
- Siruni, H. D., «Hasmelü. Pe marginea titlaturii domnilor români în cancelaria otomană» in *Hrisovul*, II, 1942.
- Škarovskij, M. V., *Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' pri Staline i Chruščev* [La chiesa ortodossa russa sotto Stalin e Chruščev], Moskva, 1999.
- Sliejepcević, D., *Istorija srpske pravoslavne crkve* [Storia della chiesa ortodossa serba], München, 1962.
- Smirnov, L., «O jazykovom aspekte formirovanija nacij» [L'aspetto linguistico nel processo di formazione nazionale] in *Formirovanie nacij v central'noj i jugo-vostočnoj Evrope* [La nascita delle entità nazionali nell'Europa centrale e sud-orientale], Moskva, 1981.
- Smirnov, N. A., «Zapadnoe vlijanie na russkij jazyk v Petrovskoj epoche» [L'influenza dell'Occidente sulla lingua russa in epoca petrina] in *Sbornik Otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti*, 88/2, 1910.
- Smith, R. E. F., «Russian History and Soviet Union» in *Comparative Studies in Society and History*, IV, 3, 1962.

- Smith, T., *Collectanea de Cyrillo Lucario*, London, 1707.
- Smolitsch, I., *Geschichte der russischen Kirche 1700-1917*, Leiden, 1964.
- Solov'ev, A., «L'œuvre juridique de Mathieu Blastarès» in *Studi bizantini e neoellenici*, 5, 1939.
- Solov'ev, S. M., *Istorija Rossii s drevnejšich vremen* [Storia della Russia dai tempi più antichi], Moskva, 1960.
- Sotirelis, Y. C., *Θρησκεία και εκπαίδευση κατά το Σύνταγμα και την Ευρωπαϊκή Σύμβαση. Από τον κατηχητισμό στην πολυφωνία* [Religione ed educazione secondo la Costituzione e l'Accordo Europeo. Dal catechismo alla «polifonia»], Athina-Komotini, 1993.
- «Ο χωρισμός Κράτους – Εκκλησίας: η αναθεώρηση που δεν έγινε...» [La separazione stato – chiesa: la revisione che non si fece] in D. Christopoulos (a cura di), *Νομικά ζητήματα θρησκευτικής ετερότητας στην Ελλάδα* [Questioni giuridiche sulla diversità religiosa in Grecia], Athina, 1999.
- Soulis, G. C., *The Serbs and Byzantium during the Reign of Tsar Stephen Dušan and his Successors*, Washington D.C., 1984.
- Stassinopoulou, M. A. (a cura di), *Nostos. Gesammelte Schriften zur südost-europäischen Geschichte*, Frankfurt am Main, 1995.
- Stavridis, V., *Ὁ Συνοδικὸς Θεσμὸς εἰς τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον* [L'istituzione sinodale nel patriarcato ecumenico], Saloniki, 1986.
- *Ἱστορία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, 1453 - σήμερα* [Storia del patriarcato ecumenico dal 1453 ai giorni nostri], Saloniki, 1989.
- Stavridou-Zaphraka, A., *Νίκαια καὶ Ἡπειρος τὸν 13^ο αἰώνα: ἰδεολογικὴ ἀντιπαράθεση στὴν προσπάθειά τους νὰ ἀνακτήσουν τὴν αὐτοκρατορία* [Nicaea ed Epiro nel XIII secolo: l'antagonismo ideologico e il tentativo di restaurazione dell'impero], Saloniki, 1990.
- Stavros, S., «The Legal Status of Minorities in Greece Today: The Adequacy of Their Protection in the Light of Current Human Rights Perceptions» in *Journal of Modern Greek Studies*, 13, 1995.
- «Human Rights in Greece: Twelve Years of Supervision from Strasbourg» in *Journal of Modern Greek Studies*, 17, 1999.
- Stavrou, M., «Dossier Orthodoxie, des faits et des chiffres» in *Géopolitique*, 47, 1994.
- Stavrou, T. G., «The Orthodox Church and Political Culture in Modern Greece» in D. Constat e T. G. Stavrou (a cura di), *Greece Prepares for the Twenty-first Century*, Washington D. C., 1995.
- Stepanov, M., «Žosef de Mestr v Rossii» [Joseph de Maistre in Russia] in *Lite-raturnoe nasledstvo*, 29-30, Moskva, 1937.
- Stephanitzis, P. D., *Συλλογὴ διαφόρων προρρήσεων* [Collettanea di predizioni], Athina, 1838.

- Stethatos, N., *Opuscules et lettres*, a cura di J. Darrouzès, Paris, 1961.
- Stevens, G. P., *De Theodoro Balsamone: analysis operum ac mentis iuridicae*, Roma, 1969.
- Stewart, C., «Who owns the Rotonda? Church vs. State in Greece» in *Anthropology Today*, XIV, 5, 1998.
- Strada, V., *La questione russa. Identità e destino*, Venezia, 1991.
- Struve, N., *Les Chrétiens en U.R.S.S.*, Paris, 1963.
- Stupperich, R., *Staatsgedanke und Religionspolitik Peters des Grossen*, Königsberg-Berlin, 1936.
- Suchanek, L., «Les Catholiques russes et les Pro catholiques en Russie dans la première moitié du XIX^e siècle» in *Cahiers du monde russe et soviétique*, 29, 1988.
- Suttner, E. C., «Der Anteil der Griechen und der Ruthenen an der Synode von Iași» in *Kirche im Osten*, XVIII, 1975.
- Sykoutris, J., «Περὶ τὸ σχίσμα τῶν Ἀρσενιατῶν» [Sullo scisma degli arseniti] in *Ἑλληνικά*, 2, 1929; 3, 1930.
- Tachiaos, A. E. N., *Πηγές Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας τῶν Ὀρθόδοξων Σλάβων* [Fonti di storia ecclesiastica degli slavi ortodossi], Saloniki, 1984.
- *The Revival of Byzantine Mysticism among Slavs and Romanians in the XVIIIth century. Texts relating to the Life and Activity of Paisy Velichkovsky (1722-1794)*, Saloniki, 1986.
- (a cura di), *Mount Athos and the European Community*, Saloniki, 1993.
- Taft, R. F., *The Great Entrance*, Roma, 1978.
- Tamborra, A., «Cattolicesimo e ortodossia russa nel secolo XIX» in S. Graziotti (a cura di), *Il battesimo delle terre russe. Bilancio di un millennio*, Firenze, 1991.
- Tarasov, N., «Introduzione e commento» in P. Čadaev, *Stat' i i pis'ma (Iz literaturnogo nasledija)* [Articoli e lettere (Dall'eredità letteraria)], Moskva, 1987.
- Theiner, A., *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum illustrantia*, Roma, 1963.
- Thual, F., *Geopolitica dell'ortodossia* [trad. it. Milano, 1995].
- Tiftixoglou, V., «Zur Genese der Kommentare des Theodoros Balsamon», in N. Oikonomides (a cura di), *Byzantium in the 12th Century: Canon Law, State and Society*, Athina, 1991.
- Tjutčev, F. I., *Lirika* [Poesie], Moskva, 1965.
- Todorov, N., *Filiki Eterija i B'lgarite* [La società degli amici e i Bulgari], Sofia, 1965.
- Tomescu, M., «Cartea românească în perioada coresiană» in *Studia Bibliologica*, III, 1, București, 1969.

- Torke, H. J., «Russland» in H. J. Torke (a cura di), *Lexikon der Geschichte Russlands. Von den Anfängen bis zur Oktober-Revolution*, München, 1985.
- Tourtoglou, M., «Παρατηρήσεις ἐπὶ τῆς φερομένης ὡς νεαρᾶς 26 Ἀνδρονίκου Β΄ Παλαιολόγου» [Osservazioni sulla cosiddetta *novella* 26 di Andronico II Paleologo] in *Πρακτικά Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν*, 70, 1995.
- Toynbee, A. J., *Civilization on Trial*, New York, 1948.
- *A Study of History*, New York, 1954.
 - *The Greeks and Their Heritages*, Oxford, 1981.
- Triomphe, R., *Joseph de Maistre. Etude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique*, Genève, 1968.
- Troianos, S., *Τὸ ἐκκλησιαστικὸ δίκαιο τοῦ γάμου* [Il diritto ecclesiastico in materia matrimoniale], Athina, 1982.
- *Παραδόσεις ἐκκλησιαστικῶν δικαίων* [Tradizioni di diritto ecclesiastico], Athina-Komotini, 1984².
 - «Kirche und Staat. Die Berührungspunkte der beiden Rechtsordnungen in Byzanz» in *Ostkirchliche Studien*, 37, 1988.
 - «Nomos und Kanon in Byzanz» in *Kanon*, 10, 1991.
 - «Le droit ecclésiastique du mariage en Grèce» in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 75, 1991.
 - «Rome et Constantinople dans les commentaires des canonistes orientaux du XII^e siècle» in *Diritto e religione da Roma a Costantinopoli a Mosca* («Da Roma alla Terza Roma», XI Seminario, 1991), Roma, 1994.
 - «Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Griechenland» in *Orthodoxes Forum*, 6, 1992.
 - *Ἡ πενθέκτη Οἰκουμενικὴ Σύνοδος καὶ τὸ νομοθετικὸ τῆς ἔργο* [Il Concilio ecumenico Quinisesto e il suo portato legislativo], Athina, 1992.
- Troianos, S. e Dimakopoulou, C. G., *Ἐκκλησία καὶ Πολιτεία: οἱ σχέσεις τους κατὰ τὸν 19^ο αἰῶνα (1833-52)* [I rapporti tra chiesa e stato nel secolo XIX (1833-52)], Athina-Komotini, 1999.
- Tsetsis, G. T., *Ευρωπαϊκὴ ἐνότητα καὶ Ἐκκλησία* [Unità europea e chiesa], Katerini, 1990.
- Tsirpanlis, Z. N., *Τὸ κληροδότημα τοῦ καρδινάλιου Βησσαρίωνος γιὰ τοὺς φιλοενωτικὸς τῆς βενετοκρατουμένης Κρήτης* [I legati del Cardinale Bessarione concernenti gli unionisti di Creta durante l'occupazione veneziana (1439-XVII secolo)], Saloniki, 1967.
- *Ἡ Ῥόδος καὶ οἱ Ν. Σποράδες στὰ χρόνια τῶν Ἰωαννίτων Ἱπποτῶν* [Rodi e le Sporadi meridionali sotto l'occupazione dei Cavalieri Ospitalieri, secoli XIV-XVI], Rodos, 1991.
 - *Ἀνέκδοτα ἔγγραφα γιὰ τὴ Ῥόδο καὶ τοὺς Ν. Σπόραδας ἀπὸ τὸ ἀρχεῖο τῶν*

- Ἰωαννίτων Ἱπποτῶν* [Documenti inediti su Rodi e le Sporadi meridionali tratti dagli archivi dei Cavalieri di Rodi], Rodos, 1995.
- Turczynski, E., «The National Movement in the Greek Orthodox Church in the Habsburg Monarchy» in *Austrian History Yearbook*, 3/3, 1967.
- «Nationalism and Religion in Eastern Europe» in *East European Quarterly*, 5, 1972.
 - «The Role of the Orthodox Church in adapting and transforming the Western Enlightenment in Southeastern Europe» in *East European Quarterly*, 9, 1975.
 - «Konfession und Nation. Zur Frühgeschichte der serbischen und rumänischen Nationsbildung» in *Geschichte und Gesellschaft. Bochumer Historische Studien*, 11, 1976.
- Tvorogov, O. V., «Opisanie chronik, chronografov i chronografičeskich kompiljacij» [Cronache, cronografi e compilazioni cronografiche] in *Metodičeskoe posobie po opisaniju slavjano-russkich rukopisej dlja Svodnogo kataloga rukopisej, chranjaščichsja v SSSR* [Prontuario di metodologia descrittiva dei manoscritti slavo-russi per il Catalogo generale dei manoscritti conservati in Unione sovietica], Moskva, 1973.
- *Drevnerusskie chronografy* [I cronografi antico-russi], Leningrad, 1975.
- Tzitzikostas, G., «Ελλάδα και Βαλκάνια» [Grecia e Balcani] in *Η Καθημερινή*, 8 settembre 1991.
- Uspenskij, B. A., *Car' i patriarch: Charizma vlasti v Rossii. Vizantijskaja model' i ee russkoe pereosmyslenie* [Lo zar e il patriarca: il carisma del potere in Russia. Il modello bizantino e la sua nuova interpretazione russa], Moskva, 1998.
- Uspenskij, F. I., *Kak voznik i razvivalsja v Rossii vostočnyj vopros* [Come nacque e si sviluppò in Russia la questione orientale], SPB, 1887.
- *Istorija Vizantijskoj imperii XI-XV vv. Vostočnyj vopros* [Storia dell'impero bizantino nei secoli XI-XV. La questione orientale], Moskva, 1997.
- Uspenskij, P., *Istorija Afona* [Storia di Afon], III (2), Sankt Peterburg, 1892.
- Vakalopoulos, A. E., *Ἱστορία τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ* [Storia della nazione neoellenica], Saloniki, 1980-86.
- van der Wal, N. e Lokin, J. H. A., *Historiae iuris graeco-romani delineatio: Les sources du droit byzantin de 300 à 1453*, Groningue, 1985.
- Vasil'eva, O., *Russia martire. La Chiesa ortodossa dal 1917 al 1941*, Milano, 1999.
- Vasmer, M., *Russisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1955.
- Veglérís, P., «Quelques aspects de la liberté de religion en Grèce» in *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, 24, 1995.
- Venturi, F., *La rivolta greca del 1770 e il patriottismo dell'età dei Lumi*, Roma, 1986.

- Vitale, A., «Terra e impero. L'Ortodossia tra particolarismo e universalismo nell'esperienza politica mondiale del Secondo millennio» in F. Thual, *Geopolitica dell'Ortodossia*, Milano, 1995.
- Vjazemskij, P. A., *Stichotvorenija* [Versi], Biblioteka poeta, Bol'shaja serija, Leningrad, 1958.
- Vryonis, S., *Ἡ παρακμὴ τοῦ Μεσαιωνικοῦ Ἑλληνισμοῦ στὴ Μικρὰ Ἀσία καὶ ἡ διαδικασία ἐξισλαμισμοῦ 11^{ος} - 15^{ος} αἰ.* [La decadenza dell'ellenismo medievale in Asia Minore e il processo di islamizzazione (secoli XI-XV)], Athina, 1996.
- Walickij, A., «Slavofilismo e occidentalismo» in M. Colucci e R. Picchio (a cura di), *Storia della civiltà letteraria russa*, Torino, 1997.
- Walter, C., «The Significance of Unction in Byzantine Iconography» in D. M. Nicol, *Studies in Late Byzantine History and Prosopography*, London, 1986.
- Ware, Kallistos, «The Spirituality of the Philokalia» in *Sobornost*, 13, 1991.
- Weidlé, V., *La Russie absente et présente*, Paris, 1949.
- Wilson, N. G., *An Anthology of Byzantine Prose*, Berlin-New York, 1971.
- Wittig, A. M., *Die orthodoxe Kirche in Griechenland: Ihre Beziehung zum Staat gemäss der Theorie und der Entwicklung von 1821-1977*, Würzburg, 1987.
- Wolska-Conus, W., *La Topographie Chrétienne de Cosmas Indicopleustès: Théologie et science au VI^e siècle*, Paris, 1962.
- (a cura di), *Cosmas Indicopleustès: Topographie Chrétienne*, Paris, 1968.
- Wytrzens, G., *Pjotr Andreevič Vjazemskij, Studie zur russischen Literatur - und Kulturgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts*, Wien, 1961.
- «Russische Autoren in Wien» in G. Marinelli-König e N. Pavlova, *Wien als Magnet? Schriftsteller aus Ost- Ostmittel- und Südosteuropa über die Stadt*, Wien, 1996.
- Xydias, V., *Η Βαλκανική Κοινοπολιτεία* [Il *Commonwealth* balcanico], Athina, 1994.
- Zabunov, I. D., *Bolgary juga Rossii i nacional'noe bolgarskoe vozroždenie v 50-70 gg. XIX v.* [I bulgari della Russia meridionale e la rinascita nazionale bulgara tra il 1850 e il 1870], Kišinev, 1981.
- Zachariades, E., *Tübingen und Konstantinopel, Martin Crusius und seine Verhandlungen mit der griechisch-orthodoxen Kirche*, Göttingen, 1941.
- Zachariä von Lingenthal, K. E., *Historiae iuris graeco-romani delineatio*, Heidelberg, 1839.
- *Geschichte des griechisch-römischen Rechts*, Berlin, 1892³.
- Zahirsky, V., «Are the Orthodox that far Apart?» in *The Ecumenical Review*, 43, 1991.
- Zallony, M. P., *Traité sur les princes de la Valachie et de la Moldavie, sortis de Constantinople, connus sous le nom: Fanariotes*, Paris, 1830.

- Zimin, A. A., «Zaroždenie Zemskich soborov» [La nascita dei concili panrussi degli *zemstvo*] in *Učenyje zapiski Kazanskogo gosudarstvennogo pedagogičeskogo instituta*, 71, Kazan', 1969.
- Zissis, T. N., *Γεννάδιος Β' Σχολάριος. Βίος, Ἔργα, Διδασκαλία* [Gennadios II Scholarios: Vita, Opere, Insegnamenti], Saloniki, 1980.
- Zizioulas, J., *L'Eucharistie, l'Evêque et l'Eglise durant les trois premiers siècles*, Paris, 1994.
- Zlatarskij, V., *Istoria na b'lgarskata država prez srednite vekove, T. I – Pърvo b'lgarsko carstvo* [Storia dello stato bulgaro – Il primo regno bulgaro], Sofia, 1971.
- Zonara, Giovanni, *Epitome Historiarum*, Lipsia, 1868-75.
- Zubov, A. B., «La nuova influenza dei valori religiosi sull'*intelligenza* russa (tendenze attuali)» in I. Levin *et al.* (a cura di), *La nuova Russia. Dibattito culturale e modello di società in costruzione*, Torino, 1999.
- Žuravskij, A. V., «Prichod v russkoj pravoslavnoj cerkvi. XXv.» [La parrocchia nella chiesa ortodossa russa. Il XX secolo] in Aleksij II, patriarca di Mosca e di tutte le Russie (a cura di), *Pravoslavnaja Enciklopedija* [Enciclopedia ortodossa]: *Russkaja pravoslavnaja cerkov'* [La chiesa ortodossa russa], Moskva, 2000.

Nota sugli autori

Cesare Alzati è docente di Storia della Chiesa presso il Dipartimento di Medievistica della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Pisa.

Boris Bobrinsky è preside dell'Institut de Théologie Orthodoxe Saint Serge di Parigi.

Matei Cazacu è ricercatore di Storia dell'Europa balcanica presso il CNRS di Parigi.

Daniel Ciobotea è il metropolita di Moldavia e Bucovina, patriarcato ortodosso di Romania.

Ivan Dimitrov è preside della Facoltà di Teologia dell'Università "St. Kliment Ohridski" di Sofia.

Kirill Vladimir Gundjaev è il metropolita di Smolensk e Kaliningrad, e presidente del Dipartimento per le Relazioni Esterne del patriarcato di Mosca della chiesa ortodossa russa.

Christian Hannick è direttore del Dipartimento di Slavistica dell'Università di Würzburg.

Athanassis E. Karathanassis è docente di Storia della Chiesa presso l'Università di Salonicco.

Vasilios N. Makrides è docente di Sociologia e di Storia culturale dell'ortodossia presso l'Università di Erfurt.

Andrea Pacini è direttore del Centro di Studi Religiosi Comparati Edoardo Agnelli di Torino, e docente di Teologia delle Chiese orientali presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale – Sezione di Torino.

Constantinos G. Pitsakis è docente di Storia del diritto e delle istituzioni giuridiche presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università "Democritus" della Tracia.

Amfilohije Risto Radović è il metropolita del Montenegro, patriarcato ortodosso di Serbia.

Adriano Roccucci è docente di Storia contemporanea presso l'Università degli Studi Roma Tre.

Nina V. Sinicyna è direttrice di ricerca presso l'Istituto di Storia russa dell'Accademia Russa delle Scienze di Mosca.

Collana del Centro di Studi Religiosi Comparati
Edoardo Agnelli

Roberto Mancini, Francesco Compagnoni, Romeo Astorri et al., *La libertà religiosa tra tradizione e moderni diritti dell'uomo. Le prospettive delle grandi religioni.*

Finito di stampare nel mese di aprile 2003
dalla Tipolito Subalpina s.r.l. in Torino

Grafica copertina di Gloriano Bosio