



diritto & religioni

Semestrale
Anno XIV - n. 1-2019
gennaio-giugno

ISSN 1970-5301

27



**LUIGI
PELLEGRINI
EDITORE**

Diritto e Religioni
Semestrale
Anno XIV – n. 1-2019
Gruppo Periodici Pellegrini

Direttore responsabile
Walter Pellegrini

Direttori
Mario Tedeschi – Maria d'Arienzo

Comitato scientifico

F. Aznar Gil, A. Albisetti, A. Autiero, R. Balbi, G. Barberini, A. Bettetini, F. Bolognini, P. Colella, O. Condorelli, P. Consorti, R. Coppola, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, A. Fuccillo, M. Jasonni, G. Leziroli, S. Lariccia, G. Lo Castro, M. F. Maternini, C. Mirabelli, M. Minicuci, R. Navarro Valls, P. Pellegrino, F. Petroncelli Hübler, S. Prisco, A. M. Punzi Nicolò, M. Ricca, A. Talamanca, P. Valdrini, G.B. Varnier, M. Ventura, A. Zanotti, F. Zanchini di Castiglionchio

Struttura della rivista:

Parte I

SEZIONI

Antropologia culturale

Diritto canonico

Diritti confessionali

Diritto ecclesiastico

Sociologia delle religioni e teologia

Storia delle istituzioni religiose

DIRETTORI SCIENTIFICI

M. Minicuci

A. Bettetini, G. Lo Castro

M. d'Arienzo, V. Fronzoni,

A. Vincenzo

G.B. Varnier

M. Jasonni, G.B. Varnier

M. Pascali

R. Balbi, O. Condorelli

Parte II

SETTORI

Giurisprudenza e legislazione amministrativa

Giurisprudenza e legislazione canonica

Giurisprudenza e legislazione civile

*Giurisprudenza e legislazione costituzionale
e comunitaria*

Giurisprudenza e legislazione internazionale

Giurisprudenza e legislazione penale

Giurisprudenza e legislazione tributaria

RESPONSABILI

G. Bianco, R. Rolli

M. Ferrante, P. Stefanì

L. Barbieri, Raffaele Santoro,

Roberta Santoro

G. Chiara, R. Pascali, C.M. Pettinato

S. Testa Bappenheim

V. Maiello

A. Guarino, F. Vecchi

Parte III

SETTORI

*Lecture, recensioni, schede,
segnalazioni bibliografiche*

RESPONSABILI

M. Tedeschi

AREA DIGITALE

Fabio Balsamo, Caterina Gagliardi

Direzione:

Cosenza 87100 – Luigi Pellegrini Editore
Via Camposano, 41 (ex via De Rada)
Tel. 0984 795065 – Fax 0984 792672
E-mail: info@pellegrinieditore.it

Napoli 80133- Piazza Municipio, 4
Tel. 081 5510187 – 80133 Napoli
E-mail: dirittoereligioni@libero.it

Redazione:

Cosenza 87100 – Via Camposano, 41
Tel. 0984 795065 – Fax 0984 792672
E-mail: info@pellegrinieditore.it

Napoli 80134 – Dipartimento di Giurisprudenza Università degli studi di Napoli Federico II
I Cattedra di diritto ecclesiastico
Via Porta di Massa, 32
Tel. 081 2534216/18

Abbonamento annuo 2 numeri:

per l'Italia, € 75,00

per l'estero, € 120,00

un fascicolo costa € 40,00

i fascicoli delle annate arretrate costano € 50,00

È possibile acquistare singoli articoli in formato pdf al costo di € 8,00 al seguente link: www.pellegrinieditore.com/node/360

Per abbonarsi o per acquistare fascicoli arretrati rivolgersi a:

Luigi Pellegrini Editore

Via De Rada, 67/c – 87100 Cosenza

Tel. 0984 795065 – Fax 0984 792672

E-mail: info@pellegrinieditore.it

Gli abbonamenti possono essere sottoscritti tramite:

– versamento su conto corrente postale n. 11747870

– bonifico bancario Iban IT 88R010308880000000381403 Monte dei Paschi di Siena

– assegno bancario non trasferibile intestato a Luigi Pellegrini Editore.

– carta di credito sul sito www.pellegrinieditore.com/node/361

Gli abbonamenti decorrono dal gennaio di ciascun anno. Chi si abbona durante l'anno riceve i numeri arretrati. Gli abbonamenti non disdetti entro il 31 dicembre si intendono rinnovati per l'anno successivo. Decorso tale termine, si spediscono solo contro rimessa dell'importo.

Per cambio di indirizzo allegare alla comunicazione la targhetta-indirizzo dell'ultimo numero ricevuto.

Tutti i diritti di riproduzione e traduzione sono riservati.

La collaborazione è aperta a tutti gli studiosi, ma la Direzione si riserva a suo insindacabile giudizio la pubblicazione degli articoli inviati.

Gli autori degli articoli ammessi alla pubblicazione, non avranno diritto a compenso per la collaborazione. Possono ordinare estratti a pagamento.

Manoscritti e fotografie, anche se non pubblicati, non saranno restituiti.

Autorizzazione presso il Tribunale di Cosenza.

Iscrizione R.O.C. N. 316 del 29/08/01

ISSN 1970-5301

Residenze vescovili nei monasteri: una lunga storia nell'ortodossia romana

IOAN COZMA, MARIA CHIARA GIORDA

SOMMARIO: 1. Introduzione – 2. Il monaco-vescovo: la protostoria di una prassi diventata norma – 3. Residenza vescovile presso i monasteri nella tradizione ortodossa romana – 4. La Diocesi ortodossa romana d'Italia tra tradizione, continuità e proibizioni: un caso contemporaneo di residenza vescovile e monastero – 5. Conclusioni.

1. Introduzione

Lo stato monastico del vescovo ortodosso bizantino è una tradizione che risale al quarto secolo, quando la preferenza accordata a celibi e monaci si impose come una norma e i voti monastici divennero un requisito fondamentale per i candidati all'ordinazione vescovile.

Sin da subito, tuttavia, si pose la questione della partecipazione alla vita monastica da parte di un vescovo impegnato nella vita pastorale. Il rito ortodosso è esplicito riguardo al fatto che la tonsura non può essere imposta, né avere uno scopo estraneo alla vita monastica¹. Le domande riguardanti il desiderio e la sincerità della scelta monastica del candidato, non costretto da necessità o da obbligo esterno², presenti già nelle comunità cenobitiche egi-

¹ La prima descrizione della tonsura monastica si trova nella *Gerarchia ecclesiastica* (II), attribuita a Dionigi (Pseudo)Areopagita: la presentazione davanti all'altare del candidato, la preghiera, l'interrogazione e la promessa pubblica alla vita monastica, la tonsura dei capelli, la vestizione dell'abito, l'abbraccio fraterno. *Dionigi Areopagita: tutte le opere*, a cura di PIERO SCAZZOSO ed ENZO BELLINI, Bompiani, Milano, 2009, pp. 287-289.

² La verifica e la dichiarazione del candidato avevano come scopo di impedire che i monasteri si trasformassero in luoghi di rifugio per le persone perseguite dalle leggi civili (i debitori pubblici, gli schiavi, i criminali). Sotto l'influsso della legislazione civile e canonica, oltre i voti di castità e di rinuncia al mondo, furono aggiunte la promessa di vivere nel monastero fino alla fine della vita e quella di essere obbediente in tutto al superiore. Un contributo importante ebbe in questo senso il canone 4 del concilio di Calcedonia (451): «Quelli che con spirito vero e sincero intraprendono la vita monastica devono essere stimati convenientemente [...]. I monaci, inoltre, di ciascuna città e regione devono essere sottoposti al vescovo, devono aver caro il raccoglimento e attendere solo al digiuno e

ziane del quarto secolo e mantenute nel rito bizantino dei secoli seguenti³, sono palesi anche nel rituale contemporaneo. Interrogato sul perché del suo desiderio verso la vita monastica – «Perché sei venuto, o fratello, prosternandoti al santo altare, e questa santa compagna?» –, il candidato risponde con le seguenti parole: «Perché desidero la vita ascetica, reverendo padre»; e il dialogo continua: (Padre⁴) «Vieni al Signore di tua libera intenzione e di tua libera volontà? (Candidato) Sì, con l'aiuto di Dio, reverendo padre. (P.) Non per qualche bisogno? o forzatura? (C.) No, reverendo padre. (P.) Rinunci al mondo e a ciò che è nel mondo secondo i comandamenti del Signore? (C.) Sì, reverendo padre. (P.) Rimarrai in questo monastero, o in quello che ti sarà ordinato dalla santa obbedienza, e nella vita ascetica, fino al tuo ultimo respiro? (C.) Sì, con l'aiuto di Dio, reverendo padre»⁵.

Ridotto a un semplice requisito all'ordinazione vescovile, lo stato monastico sembra trovarsi in una reale incompatibilità con il rango vescovile, poiché il candidato monaco all'episcopato, una volta ordinato, non è più in grado di continuare a rispettare pienamente le promesse fatte durante la sua tonsura monastica (ad esempio: la vita ascetica, la rinuncia al mondo e la vita nel monastero). Inoltre, del tutto particolare è la situazione del candidato non-monaco (sacerdote, celibe o vedovo) il quale è tenuto formalmente a ricevere i voti monastici prima dell'ordinazione episcopale: in questo caso è palese che egli diventa monaco non per il desiderio o l'intento di vivere una vita ascetica (come ha promesso durante la tonsura), ma semplicemente per poter essere ammesso al vescovato, rovesciando il significato e l'ordine dell'equazione monaco e (poi) vescovo rispetto a quella di vescovo che fortuitamente è diventato anche monaco.

L'apparente incompatibilità tra lo stato monastico e la dignità vescovile fu

alla preghiera, osservando la stabilità nei luoghi dove hanno fatto la loro professione. Non si occupino di affari ecclesiastici o secolari, né si impiccino di ciò, lasciando i propri monasteri, a meno che talvolta non sia loro comandato dal vescovo della città per una necessità [...]». DIMITRIOS SALACHAS, *Il Diritto Canonico delle Chiese orientali nel primo millennio: Confronti con il diritto canonico attuale delle Chiese orientali: CCEO, Dehoniane*, Roma – Bologna, 1997, p. 169.

³ Si veda MIGUEL ARRANZ, *L'Euclologio costantinopolitano agli inizi del secolo XI: Hagiasmatarion & Archieratikon (Rituale & Pontificale) con l'aggiunta del Leiturgikon (Messale)*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1996.

⁴ Nella tradizione ortodossa, il celebrante della tonsura monastica è il vescovo oppure un ieromonaco (monaco ordinato sacerdote). Cfr. NALBRO F. ROBINSON, *Monasticism in the Orthodox Churches*, Cope and Fenwick – Young Churchman Company, London – Milwaukee, 1916, p. 36.

⁵ *Rituale monastico, traduzione italiana dallo slavonico (edizione sinodale del 1906) dell'igumeno Andrea (Wade)*, a cura dell'egumeno Ambrogio, Torino, 2011; il testo integrale è consultabile all'indirizzo <http://www.ortodossiatorino.net/PDF/201306241754150.Tonsure.pdf?id=1344> (ultimo accesso 04/09/2019).

ricongiunta attraverso due modi di attuare e vivere il monachesimo da parte del monaco-vescovo: stabilire la residenza vescovile presso un monastero e seguendo il regime monastico⁶, oppure nell'assunzione da parte della sede diocesana dello stato di luogo monastico, in cui i monaci (e le monache) erano e sono membri attivi della realtà ecclesiastica attorno al vescovo⁷. Il binomio monaco-vescovo (o vescovo-monaco) è così inteso non nel senso della subordinazione dello stato monastico al grado vescovile, ma nel senso di un modo differente di attuare e vivere le promesse del monachesimo fatte durante la tonsura, nelle nuove condizioni richieste dalla dignità vescovile⁸.

Entro questo quadro storico e canonico sarà analizzata la prassi contemporanea dei vescovi ortodossi di essere circondati dai monaci e di avere nella prossimità della sede vescovile un monastero. Nella contemporaneità, tale pratica ha portato anche all'apparizione di una tipologia di convivenza monastica mista (monaci e monache) presso le sedi vescovili, nonostante l'esistenza di una norma canonica che vieta sia i monasteri misti che quelli doppi (canone 18 e canone 20 del settimo concilio ecumenico di Nicea – 787): il vescovo condivide il cortile e lo stesso edificio diocesano con i monaci e le monache che lavorano insieme presso la sede episcopale, usando in comune la stessa chiesa, in certi casi anche la stessa cucina e seguendo la stessa regola. Questo tipo di convivenza oltrepassa *de facto* il concetto di “monastero doppio”, essendo più vicino alla convivenza mista.

Questo articolo ha come obiettivo la ricostruzione della storia della figura del “monaco-vescovo” nella tradizione cristiana ortodossa, della prassi della coabitazione dei vescovi presso i monasteri ortodossi romeni, in patria e nella diaspora, per comprendere come sia vissuta e giustificata la compresenza dei due ruoli – monaco e vescovo – nella stessa persona e, appunto, nello stesso luogo.

Per raggiungere tale obiettivo, la ricerca si basa su una metodologia storico-critica condotta su fonti letterarie, canoniche, archeologiche e documentarie e su un'indagine etnografica per lo studio dei casi contemporanei. Osservatorio privilegiato sarà il caso della sede episcopale della Diocesi ortodossa romena

⁶ CLAUDIA RAPP, *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley, University of California Press, Los Angeles – London, 2005, p. 208.

⁷ Nella tradizione ortodossa, accanto o presso la sede diocesana si trova la cattedrale che, secondo le norme ecclesiastiche ortodosse (ad esempio, Statuto della Chiesa ortodossa romena, art. 73.3), ha il regime canonico di un monastero: essa è la chiesa – il luogo di interazione del vescovo con il suo popolo – e il monastero del vescovo. *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, http://patriarhia.ro/images/documente/statutul_bor.pdf (ultimo accesso 04/09/2019).

⁸ METROPOLITAN OF NAFFAKTOS HIEROTHEOS, *Orthodox Monasticism as a Way of Life of Profets, Apostles and Martyrs*, Birth of Theotokos Monastery, Levadia, 2011, pp. 45-49.

d'Italia, fondata nel 2008 e caratterizzata dalla presenza di un monastero femminile con cui la sede diocesana condivide gli stessi spazi⁹.

Nel primo paragrafo si spiegherà il consolidarsi della prassi dei monaci-vescovi, con alcuni esempi del quarto secolo dall'Egitto, Siria, Cappadocia, Palestina e Armenia, e la sua normazione nella Chiesa bizantina. Nel secondo paragrafo si mostrerà come la figura dei monaci-vescovi è sopravvissuta nella Chiesa ortodossa romena anche dall'inizio della formazione e consolidazione delle prime strutture di autorità ecclesiastica, e si offriranno esempi di monaci-vescovi che hanno la residenza presso i monasteri. Nel terzo paragrafo si presenterà la sede della diocesi ortodossa romena d'Italia, che è un caso contemporaneo di residenza vescovile in cui il vescovo è circondato da monaci e anche da monache. La novità è data dal fatto che la sede della diocesi è l'unica ad avere all'interno un monastero femminile, aggiungendo l'elemento femminile alla tradizionale convivenza tra il monaco-vescovo e monaci maschi presso le sedi vescovili.

2. Il monaco-vescovo: la protostoria di una prassi diventata norma

Nei primi secoli, l'immagine del vescovo accompagnato da una famiglia sta accanto a quella del vescovo celibe come parte integrante dello stesso panorama ecclesiastico. Le parole dell'apostolo Paolo riguardo ai requisiti al vescovato, secondo le quali «il vescovo sia irreprensibile, marito di una sola moglie» (1 Timoteo 3,2), furono un argomento sufficiente per non impedire al sacerdozio ministeriale gli uomini sposati. Figure celebri di vescovi sposati di questo periodo – tra cui Gregorio, vescovo di Nazianzo e padre di Gregorio il Teologo (conosciuto anche lui come Gregorio di Nazianzo), Gregorio, vescovo di Nyssa (fratello di Basilio di Cesarea), Spiridione, vescovo di Trimitonte, Sinesio, vescovo di Tolemaide (allievo della celebre Ippazia d'Alessandria)¹⁰ – confermano che il principio regnante nella selezione ed elezione dei candidati al vescovato fu quello dell'idoneità e della conformità alla dottrina cristiana, senza considerare che il matrimonio o lo stato familiare del candidato fosse un impedimento all'ordinazione. Tuttavia, diverse furono le

⁹ Come abbiamo già mostrato in recenti pubblicazioni, questo articolo presenta un'analisi critica storico-sociologica in chiave comparata. Si veda IOAN COZMA, MARIA CHIARA GIORDA, *Sede episcopale e monastero: un caso inedito di coabitazione istituzionale e amministrativa nel monachesimo ortodosso contemporaneo*, in *Annali di studi religiosi*, 19, 2018, pp. 115-139.

¹⁰ Cfr. PANAGIOTES I. BOUMES, *Married Bishops (Agreement Between Sacred Scripture and Holy Canons)*, in *The Greek Orthodox Theological Review*, 29, 1984, p. 81, nota 1.

ragioni (pastorali, nonché relative alla trasmissione patrimoniale) che a partire dal IV secolo determinarono la preferenza della scelta dei monaci al vescovato – particolarmente per quelli distinti per la loro condotta di vita –, soprattutto in Egitto, ma anche in Ponto, Palestina e Siria¹¹.

La sovrapposizione del ruolo di monaco e quello di vescovo è stata definita nella figura del “monaco–vescovo”¹², che nell’epoca tardo-antica assunse caratteri originali e si inserì perfettamente all’interno del modello dell’episcopato monarchico che si era radicato da alcuni secoli in territorio copto. In Egitto, l’autorità dei vescovi sopra e accanto ai monaci giocò un ruolo fondamentale con il passare dei secoli e in particolare dopo il concilio di Calcedonia (451), poiché l’accresciuto numero di presbiteri e diaconi tra i monaci rendeva il movimento monastico più indipendente rispetto all’autorità episcopale, a partire dall’amministrazione dei sacramenti; non soltanto i vescovi egiziani attuarono una strategia di controllo sul monachesimo, ai fini di sfruttarne la presa sui fedeli ed il peso nella sfera politica e sociale, ma che anche i monaci compresero l’importanza di un appoggio ufficiale per la sopravvivenza stessa del movimento. Un sodalizio strategico da entrambi i lati. Segnale di una vicinanza tra i monaci e i vescovi è l’adesione dei monaci alle scelte della Chiesa a capo della quale vi era un vescovo, che seguivano con fedeltà anche nelle scelte dottrinali¹³. L’attuazione di una “strategia d’inclusione”¹⁴ riuscì nella gran parte delle scelte messe in atto, nonostante qualche ostacolo. È noto il rapporto privilegiato che si costruì tra Antonio e il vescovo Atanasio di Alessandria¹⁵; e le biografie di Pacomio contengono numerosi riferimenti al ruolo di supervisione da parte dei vescovi e di collaborazione tra i vescovi e i monaci.

Una testimonianza importante dell’uso di ordinare i monaci come vescovi

¹¹ Cfr. LEWIS J. PATSAVOS, *A Noble Task: Entry into the Clergy in the First Five Centuries*, trad. N. Russel, Holy Cross Orthodox Press, Brooklin, 2007, pp. 111, 251-255.

¹² Valgano come rimando bibliografico l’articolo di PHILIP ROUSSEAU, *The Spiritual Authority of the Monk-Bishop: Eastern Elements in Some Western Hagiography of the Fourth and Fifth Centuries*, in *Journal of Theological Studies*, 23, 1971, pp. 380-419, che conia l’espressione *monk-bishop* e gli scritti di ANDREA STERK, *Renouncing the World, Yet Leading the Church. The Monk-Bishop in Late Antiquity*, Harvard University Press, Cambridge, 2004 e CLAUDIA RAPP, *Holy Bishops in Late Antiquity*, cit.

¹³ Cfr. HUGH G. EVELYN WHITE, *The Monasteries of the Wadi ‘n’ Natrun*, I, reprinted by Arno Press, New York, 1973, pp. XXIV-XXIX.

¹⁴ È la tesi fondamentale di DAVID BRAKKE, *Athanasius and the Politics of Ascetism*, Clarendon Press, Oxford, 1995.

¹⁵ Per uno studio sul tema, si vedano i seguenti studi: CHARLES KANNENGIESSER, *Antony, Athanasius and Evagrius: the Egyptian Fate of Origenism*, in *Coptic Church Review*, 16, 1995, pp. 3-8; ID., *Origen’s doctrine transmitted by Antony the Hermit and Athanasius of Alexandria*, in *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition/Origene e la tradizione alessandrina, Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa 27-31 August 2001*, II, a cura di LORENZO PERRONE, PAOLO BERNARDINO E DIEGO MARCHINI, Lueven University Press – Uitgeverij Peeters, Leuven, 2003, pp. 888-899.

si trova nelle fonti attribuite ad Atanasio. Nella *Lettera festale* 40 di Atanasio del 368, vi è un riferimento al costume di ordinare i vescovi provenienti da un ambiente monastico. Sette vescovi su nove sono monaci¹⁶: la lettera segna l'integrazione di una parte del movimento monastico nel quadro ecclesiastico; non figurano monaci pacomiani, forse perché la *koinonia* riuscì a mantenere la sua specificità rispettando l'autorità del vescovo¹⁷.

Il vescovo Atanasio aveva già mostrato questo uso nella lettera indirizzata a Draconzio, che era il capo di un monastero di Nitria¹⁸. Dopo Draconzio, altri due monaci di Nitria vengono ordinati vescovi a Hermopolis Parva, che diventa il seggio episcopale di riferimento per Nitria: Isidoro il Confessore nel 368, come si evince dalla *Lettera festale* 40, e Dioscoro¹⁹. Vi è la testimonianza della successione episcopale nel seggio di Phile, fondato tra il 329 e il 339, che vede Macedonio, Marco e Isaia; gli ultimi due vivono uno stile di vita ascetico, fuori dalla città²⁰.

Anche il monaco Ammonas accettò la consacrazione a vescovo in un seggio del Medio Egitto, Ossirinco o Heracleopolis Magna, nel 368. Ammonas, in una lettera indirizzata ai suoi discepoli (Lettera XII), esprime le sue riflessioni sulla scelta ascetica e sulla scelta della vita in mezzo agli uomini ai fini della predicazione²¹. All'interno del *corpus* degli apoftegmi troviamo esempi di monaci che diventano vescovi, come Mozio che, insieme al suo discepolo

¹⁶ Cfr. ATHANASIUS, *Ep.fest.*, 40, 34, in ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Lettere Festali – Anonimo, Indice delle Lettere Festali*, a cura di ALBERTO CAMPLANI, S. Paolo, Milano, 2003, pp. 524-525. Per la lettera a Draconzio, si veda ATHANASIUS, *Ep.Drac.*, in *PG* 25, coll. 524-533.

¹⁷ Nonostante la sua preferenza per i monaci, Atanasio non dispregiò, né escluse dal vescovato gli uomini sposati. Si veda la Lettera 12 indirizzata a Serapione (cca 340), dove la lista dei vescovi contiene anche vescovi sposati come Sapriion, vescovo di Tentyra, che dopo la morte fu sostituito dal vescovo Andronico, suo figlio. *Historical Tracts of S. Athanasius, Archbishop of Alexandria: Translated with Notes and Indices*, vol. I, Oxford, 1843, p. 101.

¹⁸ *Ep.Amm.*, 32; si veda il commento dell'editore JAMES E. GOEHRING, *Ascetics Society and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism*, Trinity Press International, Harrisburg, Pa., 1999, p. 282, e le note sui capitoli 31 e 32.

¹⁹ Cfr. SOCRATES, *Historia Ecclesiastica*, 6, 7, in *PG* 67, col. 686; PALLADIUS, *Historia ad Lausum*, 10, 1; 13 [12], 1; 117 [46], 2 in *PG* 34, coll. 1030, 1032, 1223. Si veda la traduzione inglese PALLADIUS, *The Lausiaca History*, trad. Robert T. Meyer, (Ancient Christian Writers 34), Paulist Press, New York – Mahwah, 1964, pp. 44, 47, 123.

²⁰ *Storia dei monaci presso Siene*, in *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt*, a cura di ERNEST A. WALLIS BUDGE, British Museum, London, 1915, pp. 432-495, in particolare pp. 466-467; *Vite di monaci copti*, trad. TITO ORLANDI e ANTONELLA CAMPAGNANO, Città Nuova, Roma, 1984, pp. 71-125, qui, in particolare pp. 81-101.

²¹ AMMONAS, MACAIRE, ARSÈNE, SÉRAPION DE THMUIS, *Lettres des pères du desert*, a cura di BERNARD OUTTIER, ANDRÉ LOUF, MICHEL VAN PARYS, CLAIRE-AGNÈS ZIRNHELD, (Spiritualité orientale 42), Bégrolles en Mauges 1, Abbaye de Bellefontaine, 1985, pp. 39-41.

Isacco, diventa vescovo durante l'episcopato di Cirillo di Alessandria²². Altri vescovi sono monaci in monasteri che costituiscono un'importante presenza sul territorio egiziano spaccato tra fazioni pro e contro Calcedonia²³.

Se gli esempi egiziani di monaci-vescovi del quarto secolo sono emblematici per la struttura istituzionale dell'episcopato copto, la preferenza per coloro che erano votati all'ascetismo e alla castità come candidati era presente nella prima metà del quarto secolo anche in Siria. Dal gruppo dei *bnay qyāmā* (*filii pacti*) – gli uomini che al battesimo avevano promesso di essere *ihidaya* (colui che conduce una vita solitaria, tradotto spesso con monaco)²⁴ – furono spesso scelti i vescovi, così come si desume dagli scritti di Efrem il Siro e di Aphrahat, loro stessi parte di questi gruppi ascetici. Vescovi come Abramo di Nisibi, Vologeses, Barses di Haran (Carrhae) e di Edessa, Protogenes di Haran, Vitus di Edessa provenivano dalle comunità ascetiche²⁵. Nel suo pellegrinaggio in Mesopotamia, Egeria descrive i vescovi di Bathnae, Edessa e Haran con le seguenti parole: «veramente un uomo religioso, un monaco e un confessore»²⁶.

Nella seconda metà del quarto secolo, figure importanti di monaci vescovi sono presenti a Costantinopoli, in Palestina, Cappadocia, Armenia e Cipro: Eustazio fu ordinato nel 357 vescovo di Sebaste in Armenia; Basilio diventò nel 370 vescovo di Cesarea in Cappadocia e suo fratello Pietro fu ordinato nel 380 vescovo di Sebaste; Epifanio, fondatore e superiore del monastero di Eleftheropolis in Palestina, fu ordinato nel 376 vescovo di Salamina in Cipro; Porfirio fu ordinato nel 395 vescovo di Gaza in Palestina; Giovanni Crisostomo fu ordinato nel 397 vescovo di Costantinopoli²⁷.

Alla fine del quarto secolo, la preferenza di monaci per l'ordinazione episcopale ricevette anche una veste normativa. Un appoggio rilevante in questo senso ebbero, in prima istanza, gli imperatori romano-bizantini: in una costituzione del 26 luglio 398, Arcadio e Onorio si espressero in favore all'ordina-

²² *Alph.Moth.* 2. Del padre Evagrio è detto che, se fosse rimasto nella sua città d'origine, sarebbe diventato vescovo: *Alph.Evagr.* 7. Cfr. *Apophthegmata Patrum* (Alph.), in *PG* 65, coll. 174-175; 299.

²³ MARIA CHIARA GIORDA, *Bishops-Monks in the Monasteries: Presence and Role*, in *Journal of Juristic Papyrolog*, 39, 2009, pp. 115-149.

²⁴ Si veda PHILIPPE ESCOLAN, *Monachisme et Église. Le monachisme syrien du IV^e au VII^e siècle: une ministère charismatique*, (Théologie Historique 109), Beauchesne, Paris, 1999, pp. 28-44; e GEORGE NEDUNGATT, *Covenant life, law and ministry according to Aphrahat*, (Kanonika 26), Edizioni Orientalia Christiana – Valore Italiano, Roma, 2018, pp. 144-185.

²⁵ Cfr. ANDREA STERK, *Renouncing the World, Yet Leading the Church. The Monk-Bishop in Late Antiquity*, cit., p. 21.

²⁶ EGERIA, *Diary of a Pilgrimage*, a cura di GEORGE E. GINGRAS, (Ancient Christian Writers 38), The Newman Press, New York – Mahwah, 1970, pp. 77, 81.

²⁷ Per la vita e l'attività di questi vescovi, si veda CLAUDIA RAPP, *Holy Bishops in Late Antiquity*, cit.; e CONSTANTIN VOICU, *Patrologie*, II, Basilica, București, 2009.

zione dei monaci²⁸, mentre Giustiniano esplicitamente dispose per la dignità vescovile l'ordinazione di celibi, vedovi e monaci (Novella 6)²⁹, cioè uomini senza mogli e senza figli, motivando che la sposa del vescovo è ormai la Chiesa per cui fu ordinato e tramite l'ordinazione diventava padre del suo popolo³⁰.

La stessa preferenza per vescovi celibi fu espressa anche dal concilio Trullano (691-692). I padri conciliari constatarono che in alcune parti la disposizione giustiniana non era del tutto rispettata ed esistevano regioni in cui si manteneva ancora la tradizione di vescovi sposati. Nel disciplinare questa situazione, il concilio emanò il canone 12 con cui non impedì direttamente agli sposati di essere promossi alla dignità episcopale, ma vietò ai candidati all'ordinazione vescovile di continuare a vivere con le loro spose dopo l'ordinazione, e il canone 48 che consigliava la ex-moglie del vescovo di entrare in un monastero situato lontano dalla sede episcopale, obbligando il vescovo a provvedere al sostentamento di sua ex-moglie³¹. I commentatori bizantini del XII secolo, Zonaras e Balsamone, sottolineavano l'importanza del consenso

²⁸ *Cod. Theod.* XVI, 2.32: «Si quos forte episcopi deesse sibi clericos arbitrantur, ex monachorum numero rectius ordinabunt, non obnoxios publicis privatisque rationibus cum invidia teneant, sed habeant iam probatos». *Theodosiani Libri XVI cum constitutionibus sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, I, a cura di THEODOR MOMMSEN, PAULUS M. MEYER, Weidmannos, Berlin, 1905, p. 846. Si vedano anche i seguenti scritti: PÉRICLÈS-PIERRE JOANNOU, *La legislation imperiale et la christianisation de l'empire Romain (311-476)*, in *Orientalia Christiana Analecta*, 192, 1972, p. 93; MARIA CHIARA GIORDA, *Monachesimo e istituzioni ecclesiastiche in Egitto. Alcuni casi di interazione e di integrazione*, Edizione Dehoniane, Bologna, 2010, p. 114; PANAGIOTES I. BOUMES, *Married Bishops*, cit., pp. 81-93.

²⁹ *Just. Novella* 6, 1.7: «prius autem aut monachicam vitam professus aut in clero constitutus non minus mensibus sex, uxori tamen non cohaerens, aut filios aut nepotes habens [...] autem nulli permittentes a positione legis uxorem habenti talem imponi ordinationem. Quam legem etiam nunc renovamus, ne forte, si praeter haec aliquid fiat, et ipse cadat sacerdotio et ordinationem similiter excludi procuret». *Corpus Iuris Civilis*, III, a cura di RUDOLFUS SCHOELL, Weidmannos, Berlin, 1895, p. 37.

³⁰ *Cod. Just.* 1, 3.47: «Sancimus, ut nemo episcopus ordinetur, nisi qui et alias idoneus ac bonus sit neque uxori cohabitaret neque liberorum pater sit, sed pro uxore amplectatur sacrosanctum ecclesiam, liberorum autem loco totum Christianum orthodoxumque populum habeat [...]». *Corpus Iuris Civilis*, II, *Codex Iustinianus*, a cura di PAULUS KRUEGER, Weidmannos, Berlin, 1892, p. 34.

³¹ *Trullano*, can. 12: «È venuto a nostra conoscenza che in Africa e in Libia e in altri luoghi, i pastori amati da Dio di quei territori non rinunciano a coabitare con le proprie spose anche dopo che è stata conferita l'ordinazione, suscitando in tal modo presso il popolo danno e scandalo. Avendo, dunque, grande sollecitudine che tutto si faccia per l'edificazione dei popoli che abbiamo da reggere, abbiamo deciso che una cosa simile non si faccia più [...]. Se qualcuno viene preso facendo una cosa simile, sia deposto».

Trullano, can. 48: «La sposa di colui che viene promosso a presiedere ad una sede episcopale, dopo essersi separata di comune accordo (κατὰ κοινὴν συμφωνίαν) da suo marito, entri, dopo l'ordinazione, in un monastero situato lontano dalla residenza episcopale e goda dell'assistenza materiale del vescovo; anzi, se essa si rende degna, sia promossa alla dignità di diaconessa». DIMITRIOS SALACHAS, *La normativa del concilio trullano: commentata dai canonisti bizantini del XII secolo*, Zonaras, Balsamone, Aristenos, (Oriente Cristiano 2-3), Ed. Oriente Cristiano, Palermo, 1991, pp. 43, 86.

della moglie affinché l'eletto all'episcopato possa essere ordinato³². Balsamone affermava che non si trattasse di un divorzio consensuale, poiché la legge civile aveva proibito già i divorzi consensuali (Novella 20 di Leone VI, il Saggio), bensì di un divorzio per una giusta causa, cioè l'ordinazione episcopale; perciò, il matrimonio veniva sciolto soltanto dopo l'ordinazione, quando la giusta causa era evidente. Se la moglie non acconsentiva, l'elezione diventava nulla, ma se lei accettava, non poteva contrarre un nuovo matrimonio dopo il divorzio e doveva andare in un monastero e diventare una donna consacrata. La conclusione di Balsamone era che il consenso doveva essere richiesto alla moglie poiché non era costretta alla vita monastica, la consumazione del divorzio avveniva mediante la professione monastica³³.

Si deve però sottolineare che, oltre alle ragioni pastorali e spirituali, un'altra motivazione dell'orientamento della Chiesa verso le persone senza obblighi famigliari fu quella di carattere patrimoniale e riguardava la successione dei beni del vescovo defunto da parte dei suoi famigliari (moglie, figli, nipoti)³⁴. Il canone 40 degli Apostoli stabiliva che doveva essere fatta una chiara distinzione tra i beni personali del vescovo e i beni della Chiesa, per due motivi: per evitare qualche scandalo tra i successori del vescovo nel caso della sua morte; per non permettere al vescovo di impadronirsi dei beni ecclesiastici con il pretesto che fossero i suoi beni, arrecando in questo modo danni alla Chiesa³⁵. La scelta civile ed ecclesiastica dei celibi e dei monaci era dunque destinata anche a proteggere il patrimonio ecclesiastico della diocesi ed eliminare qualsiasi scandalo riguardo all'eredità del vescovo, nonché eliminare qualsiasi sospetto circa la sua integrità morale³⁶. D'altra parte, lo stato monastico significava rinunciare al mondo, mentre la vita di famiglia presupponeva il fatto di essere "attaccato" al mondo³⁷.

³² DIMITRIOS SALACHAS, *La normativa del concilio trullano*, cit., pp. 87-89.

³³ Cfr. PATRICK D. VISCUSO, *Sexuality, Marriage, and Celibacy in Byzantine Law. Selection from Fourteenth-Century Encyclopedia of Canon Law and Theology: The Alphabetical Collection of Matthew Blastares*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, 2008, p. 24.

³⁴ Cfr. IOAN COZMA, *Il ruolo del vescovo nell'amministrazione dei beni ecclesiastici nei sacri canones*, in *Wer ist die Kirche? Cine este Biserica? Omagiu Monseniorului Dr. Albert Rauch*, a cura di EMIL JURCAN, JAN NICOLAE, Reintregirea, Alba Iulia, 2008, pp. 486-488; ID., *I beni temporali nei rapporti tra ortodossi e greco-cattolici in Romania*, (Kanonika 18), Edizione Orientalia Christiana, Roma, 2012, pp. 98-99.

³⁵ Cfr. PÉRICLÈS-PIERRE JOANNOU, *Fonti. Fascicolo IX. Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*, I.2., *Les canons des Synodes Particuliers*, Tipografia Italo-Orientale «S. Nilo», Grottaferrata (Roma) 1962, pp. 27-28.

³⁶ Cfr. *The Rudder (Pedalion)*, trad. D. Cummings, The Orthodox Christian Educational Society, Chicago, 1957, pp. 303-304, nota 2; pp. 347-349, nota 1.

³⁷ PATRICK D. VISCUSO, *Sexuality, Marriage, and Celibacy in Byzantine Law*, cit., p. 25.

Nonostante il concilio trullano parlasse dell'obbligo verso la vita monastica della ex-moglie del vescovo, non imponeva al nuovo vescovo la professione monastica prima o dopo l'ordinazione. Tuttavia, già dal IV secolo assistiamo alla consolidazione di una prassi che s'imporrà come tradizione sia in Oriente sia in Occidente: la preferenza messa in atto dai vescovi di circondarsi, presso le sedi vescovili, di monaci o chierici celibi, trasformando la loro residenza in un "quasi monastero"³⁸. Inoltre, il sinodo locale di Costantinopoli del 879, nel canone 2, prestava attenzione all'incompatibilità tra la dignità vescovile e il grado monastico chiamato il *grande schema*; perciò, se un vescovo avesse scelto lo *schema* monastico, che esigeva obbedienza assoluta e penitenza continua, doveva ritirarsi e vivere come uno *schemamonaco*, senza mai pretendere di esercitare la sua dignità vescovile³⁹.

Nei secoli successivi, la tradizione di monaci-vescovi diventerà una norma in tutta la Chiesa ortodossa bizantina in tal modo che a partire dal XVII secolo la tonsura monastica sarà inclusa tra i requisiti fondamentali per l'ordinazione vescovile, determinando un reale monopolio dei monaci sulla dignità episcopale⁴⁰.

La conciliazione dei due stati – monastico e vescovile – nella stessa persona troverà espressione nella prassi del monaco-vescovo di vivere presso un monastero, oppure di vivere nella città, in una sede vescovile, accanto alla cattedrale episcopale, trasformando la sua residenza in un ambiente monastico.

Parallelamente a questo percorso di consolidamento giuridico dell'istituzione vescovile, prese forma e si cristallizzò il divieto di coabitazione monastica tra uomini e donne; come abbiamo dimostrato ampiamente in altre sedi⁴¹, la legislazione canonica e civile del V-VI secolo (da Calcedonia a Giustiniano) stabilì che l'organizzazione cenobitica di tipo basiliano dovesse essere la forma maggiormente diffusa nell'impero: i monaci dovevano vivere in monastero e non separati l'uno dall'altro, dovevano mangiare insieme e dormire nella stessa casa in stanze comuni, ognuno nel proprio letto (Novella 5, a. 535)⁴².

³⁸ Si veda CLAUDIA RAPP, *Holy Bishops in Late Antiquity*, cit., pp. 149-152.

³⁹ Cfr. PERICLES-PIERRE JOANNOU, *Fonti. Fascicolo IX. Discipline generale antique (IV^e-IX^e s.)*, I.2., cit., pp. 484-485.

⁴⁰ Cfr. *The Rudder (Pedalion)*, cit., p. 3, nota 2; pp. 91-94, nota 1. Si veda PANTELEIMON RODOPOULOS, *An Overview of Orthodox Canon Law*, Orthodox Research Institute, Rollinsford, 2007, pp. 149-150; e anche IOAN COZMA, *The Holy Sacrament of Ordination: Principles and Elements of Canonical Doctrine*, in *Altarul Reintregirii*, 1, 2017, pp. 31-53.

⁴¹ IOAN COZMA, MARIA CHIARA GIORDA, *Uomini e donne nei monasteri: la genesi tardo-antica di un equivoco*, in *Rivista di Storia del Cristianesimo*, 1, XV, 2018, pp. 25-56.

⁴² *Just. Novella 5*, in *Corpus Iuris Civilis*, III, cit. pp. 28-35. La Novella 5 ci offre un elenco di caratteristiche della vita cenobitica: vivere nello stesso monastero, dormire nella stessa casa, mangiare nello stesso luogo, andare a pregare nella stessa chiesa.

La novità di Giustiniano in questo campo fu evidenziata dalla Novella 123 (1 gennaio 546), dove furono riassunte le varie tipologie di convivenza monastica in un termine tecnico inedito: “monasteri doppi” (*duplicia monasteria / dipla monastéria*), senza però delimitare chiaramente gli elementi peculiari di una tale convivenza. Tale termine e la proibizione connessa furono poi ripresi nel canone 20 del concilio di Nicea del 787 – ancora in vigore nelle Chiese ortodosse bizantine –, impedendo la convivenza (permanente o temporanea) nello stesso monastero di monaci e monache – seppur l’uso metaforico del linguaggio familiare continui a sussistere – e anche la fondazione di nuovi monasteri con doppie comunità oppure – secondo Zonaras⁴³ – molto vicini l’uno all’altro. Inoltre, il canone 18 dello stesso concilio niceno proibì alle donne di dimorare presso le sedi episcopali e nei monasteri maschili⁴⁴.

Nonostante le norme canoniche che vietavano forme di coabitazione mista e doppia, tra uomini e donne, esse sono ancora oggi rintracciabili in casi contemporanei di convivenza monastica, temporanea o permanente, come è il caso delle sedi vescovili, in cui i monaci e le monache compongono la famiglia monastica del monaco-vescovo⁴⁵.

3. Residenza vescovile presso i monasteri nella tradizione ortodossa romena

Parte dell’ortodossia bizantina, il monachesimo ortodosso romeno è connesso alla genesi e alle caratteristiche del cristianesimo romeno⁴⁶, le cui origini sarebbero legate alla missione di evangelizzazione dell’apostolo Andrea, che, secondo la tradizione⁴⁷, avrebbe predicato il vangelo nella Scizia (parte

⁴³ Cfr. GEORGES A. RHALLIS, MICHAEL POTLIS, *Syntagma*, II, G. Chartophilakos, Atene, 1852, pp. 868-869; si veda anche *PG* 137, coll. 993-994.

⁴⁴ *Nicea II (787)*, canone 18: «Siate irreprensibili anche con gli estranei, dice il divino Apostolo (1 Cor. 10, 32; Col. 4, 5; 1 Tes. 4, 11). Ora, che le donne dimorino negli episcopi [casa episcopale] o nei monasteri è causa di scandalo. Se qualcuno è colpevole di avere una donna, serva o libera, per qualsiasi servizio nell’episcopio o nel monastero, questi sia censurato; se persiste, sia deposto. Se poi le donne si trovassero nelle proprietà di campagna dove il vescovo e l’egumeno vogliono recarsi, nessuna di essa presti il suo servizio durante il soggiorno del vescovo o dell’egumeno, ma se ne stiano in luogo appartato fino alla loro partenza, perché non si possano insinuare nulla». *Atti del concilio niceno secondo ecumenico settimo*, t. III, a cura di C. Valenziano, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2004, p. 431.

⁴⁵ Si veda MARIA CHIARA GIORDA, *Monaci e monache presso le sedi vescovili. Alcuni casi di convivenza nel monachesimo ortodosso romeno*, in *Studi e materiali per la Storia delle Religioni*, 85, 1, 2019, pp. 244-269.

⁴⁶ In tal senso, si veda SERAPHIM JOANTĂ, *Romania: Its Hesychast Tradition and Culture*, St. Xenia Skete, Wildwood, CA, 1992.

⁴⁷ Cfr. IPPOLITO, *De Duodecim Apostolis*, in *PG* 10, coll. 951-952; e EUSEBIO DI CESAREA, *Hist.*

della provincia romana Moesia Inferiore, dal 297 chiamata Scizia Minore), sul territorio dell'attuale provincia romana Dobruġia⁴⁸.

Un reale apporto nella diffusione del cristianesimo nel periodo post-apostolico lo diedero i contatti commerciali tra il sud e il nord del Danubio, la conquista e l'occupazione romana della provincia Dacia (106-274), tramite i soldati romani e i colonizzatori spostati dalle province romane d'Oriente⁴⁹, dove il cristianesimo aveva già conosciuto un processo di espansione e consolidamento continuo (Gallia, Siria, Egitto, Tracia, Macedonia, Moesia, Dalmazia) e con maggiore intensità dopo il ritiro di Aureliano del 274, quando qualsiasi restrizione religiosa fu abolita⁵⁰.

Fonti archeologiche (resti antichi di oggetti e edifici) e letterarie (iscrizioni, opere patristiche e storiche) testimoniano la presenza – sin dal III secolo – di un cristianesimo costellato dalla presenza di martiri e santi⁵¹. In questa tradizione di continuità apostolica e missione cristiana s'iscrivono anche alcune figure importantissime per la vita ecclesiastica e il monachesimo, sia orientale sia occidentale, provenienti dalla Scizia Minore, tra cui, ad esempio, vi erano i monaci Giovanni Cassiano, Germano e Dionigi Esiguo⁵². Provenienti dalla

Eccl. (3.1), in *PG* 12, coll. 91-92.

⁴⁸ Secondo un *Sinassario goto* del IV secolo e i martirologi occidentali di Andon e Usuard del IX secolo, sembra che anche l'apostolo Filippo avrebbe predicato nel territorio danubiano-pontico. Sull'apostolato di Andrea, si vedano i seguenti scritti: FRANCIS DVORNIK, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of Apostle Andrew*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1958; PETER M. PETERSON, *Andrew, Brother of Simon Peter: His History and His Legend*, (Novum Testamentum, Supplements 1), Brill, Leiden, 1958.

⁴⁹ Nella provincia Dacia Romana furono spostate diverse legioni dalle province orientali: la *Legio V Macedonica* fu spostata alla fine del I secolo da Palestina a Troesmis (oggi Turcoia, contea di Tulcea in Dobrogea), e poi nel 167 fu spostata a Potaissa (oggi Turda, contea di Cluj in Transilvania); *L'ala I Numeri Illyricorum* fu spostata dall'Illyrico in un castrò costruito sul fiume Maris in Transilvania (oggi Brâncovenesti, contea di Mureș in Transilvania). Cfr. MIRCEA PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Basilica, București, 2013³, p. 29; FLORIAN MATEI-POPESCU, *Trupele auxiliare pe limesul estic al Daciei. Stadiul problemei*, in *Angvstia*, 17-18, 2014, p. 207.

⁵⁰ Cfr. IOAN-AUREL POP, *Il Cristianesimo presso i Romeni – tra Occidente e Oriente*, in *I romeni e la Santa Sede. Miscellanea di studi di storia ecclesiastica*, a cura di IOAN CĂRJĂ, Scriptorium, Bucarest – Roma, 2004, p. 14. Si veda anche GHEORGHE I. BRĂTIANU, *Origines et formation de l'unité roumaine*, Institute d'histoire universelle «N. Iorga», Bucarest, 1943, pp. 50-85.

⁵¹ Cfr. NICOLAE IORGA, *Histoire des Roumains et de leur civilisation*, Henry Paulin, Paris, 1920, pp. 36-39; EPIFANIE NOROCEL, *Pagini din istoria veche a creștinismului la români*, Editura Episcopiei Buzăului, Buzău, 1986, pp. 29-46.

⁵² Per la vita di questi tre santi comuni della Chiesa del primo millennio, rimandiamo ai seguenti scritti: GARCIA M. COLOMBAS, *Il monachesimo delle origini*, III, Jaca Book, Milano, 1984, pp. 260-262; PETRU I. DAVID, *Cuviosul Gherman din Dobrogea*, in *Caută și vei afla. Sinaxar dobrogean*, Editura Arhiepiscopia Tomisului, Constanța, 1997, p. 632; FLORIAN DUTA, *Des precisions sur la biographie de Denys le Petit*, in *Revue de droit canonique*, 49, 1999, pp. 279-296; SUOR MARIE-ANCILLA, *San Giovanni Cassiano – La sua dottrina*, La Thune, 2002; MIRCEA IELCIU, *Teologi din Scythia Minor. Personalități teologice reprezentative din secolele IV-VI*, in *Monahismul Ortodox Românesc. Istorie, contribuții și*

stessa Scizia furono anche i cosiddetti “monaci sciti”, tra cui ricordiamo: Leonzio, Achille, Maurizio e Giovanni Massenzio, gli autori all’inizio del VI secolo della formula teopaschita «*unus de Trinitate passus est, unus de Trinitate crucifixus, unus de Trinitate passus est carne pro nobis*», introdotta nel dogma cristiano dal quinto concilio ecumenico di Costantinopoli del 553⁵³.

Le vicissitudini storiche delle terre romene, abbandonate dai romani tra il 271 e il 274 (il ritiro ufficiale dell’esercito e dell’amministrazione) e sistematicamente sottoposte alle invasioni di popoli migratori pagani (Goti, Unni, Avari, Gepidi, Slavi, Bulgari, Ungari, Cumani), non impedirono nei secoli seguenti (tra il VIII e il IX secolo) il processo di formazione di un popolo romano e la consolidazione di una organizzazione ecclesiastica locale autonoma ereditaria della fede e della romanità orientale⁵⁴. Nel 1359 fu fondata la Metropolia di Ungrovlacchia (Valacchia) e nel 1386 la Metropolia di Moldavia, quest’ultima riconosciuta dal Patriarca ecumenico appena nel 1401. Nel IX secolo, con la creazione dei primi principati autonomi (chiamati *cnezate* oppure *voievodate*) nella Transilvania, s’ipotizza anche l’esistenza di vescovi ortodossi presso le città di residenza dei capi (chiamati *voivozi* oppure *cnezi*) di queste prime formazioni politiche: Dăbâca – vicino a Cluj-Napoca, la capitale del voievoda Gelu; Biharea – vicino a Oradea, la capitale del voievoda Menumurut; Morisena – vicino a Timișoara, la capitale del voievoda Glad; ed infine a Bălgrad – Alba Iulia, la capitale del voievoda Iula (o Gyula). Tutte queste formazioni politiche entrarono sotto la dominazione dei re cattolici ungheresi. Nei secoli XIV-XVI, il territorio della Transilvania, a causa della dominazione cattolica, fu alternativamente sotto la cura spirituale e canonica delle due metropoli romene – Moldavia e Ungrovlacchia⁵⁵.

Fin dai secoli IX-XIV, la vita monastica conobbe uno sviluppo graduale in

reperitorizare, I, a cura di MIRCEA PACURĂRIU, NICOLAE ENDROIU, Basilica, București, 2014, pp. 309-345; DAMIAN PĂTRAȘCU, *La dottrina monastica di Giovanni Cassiano*, in *Transilvania*, 11 (2015), pp. 13-17.

⁵³ Cfr. NELU ZUGRAVU, *Itineraria ecclesiastica nella Scythia Minor*, in *Classica et Christiana*, 5, 1, 2010, pp. 227, 235-236.

⁵⁴ Cfr. IOAN-AUREL POP, *Il Cristianesimo presso i Romeni – tra Occidente e Oriente*, cit., p. 13.

⁵⁵ Si deve sottolineare il fatto che la prima diocesi sul territorio daco-romano fu quella di Tomis (oggi Constanța, in Dobrugia), risalente al 369, seguita poi da più altre diocesi fondate all’inizio del VI secolo nella stessa Dobrugia: Axiopolis (Hinog-Cernavoda), Capidava (tra Axiopolis e Troesimis), Carsium (Hârșova), Callatis (Mangalia), Constantiniana (Dolojman), Histria (Istria), Tropaeum Traiani (Adamclisi), Troesmis (Iglița-Turcoaia), Noviodunum (Isaccea), Aegysuss (Tulcea), Salsovia (Mahmudia), Halmyris (Murighiol). L’invasione degli avari e degli slavi alla fine del VI secolo in questi territori metterà fine all’attività di tutte queste diocesi. La vita ecclesiastica ha continuato però su questi territori, come anche nei territori del nord del Danubio. Tra il VII e il IX secolo la dipendenza ecclesiastica ha alternato tra Costantinopoli e quella dei vescovi slavo-bulgari del sud Danubio. Cfr. MIRCEA PACURĂRIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, cit., pp. 57-61; 105-107; 119-136.

tutte le provincie romene grazie ai monaci autoctoni e ai monaci greci, serbi, bulgari e russi che avevano trovato nei giovani principati romeni un sostegno e un riparo di fronte all'Islam, alle invasioni tatariche e, dopo lo scisma del XI secolo tra Oriente e Occidente, anche al proselitismo cattolico.

Le prime informazioni sulla vita monastica si possono desumere dalla *Vita Sancti Gerhardi*, dove è menzionato il monastero maschile di "S. Giovanni Battista", fondato nel 1002 dal voivoda locale Ahtum (Optum) in Morisena (oggi Cenad, in contea Timișoara, provincia Banat)⁵⁶. Secondo alcuni storici romeni, il monastero di Morisena fu anche residenza vescovile ortodossa⁵⁷; una deduzione che purtroppo non trova alcun riscontro letterario o archeologico. Secondo altre fonti, il monastero di Morisena era abitato dai monaci bulgari dipendenti dalla diocesi bulgara di Vidin, dove Ahtum ricevette il battesimo⁵⁸. Nel 1028, Ahtum fu sconfitto dal re Stefano I d'Ungheria che lo sostituì con Cianadinus (o Hanadin). Dopo il Grande Scisma del 1054, i monaci ortodossi preferirono rimanere sotto la giurisdizione del patriarcato di Costantinopoli, motivo per cui furono trasferiti al monastero di "S. Giorgio" a Oroszlanos (oggi Arandjelovo, Serbia), fondato da Cianadinus. Il monastero di Morisena fu assegnato ai monaci benedettini e con l'ordinazione vescovile del monaco veneziano Gerardo diventò sede della prima diocesi latina di Banat⁵⁹.

Altri monasteri ortodossi menzionati dalle fonti letterarie in questo periodo sono i seguenti: il monastero di Sâniob (contea di Bihor), datato il 1088; il monastero di Moigrad (Meseșeni – l'antica città romana Prolisum, contea di Sălaj), fondato dal *cnez* locale Almus nel 1165; il monastero di Kenez, menzionato nel 1192, fondato probabilmente da un *cnez* locale – questi monasteri sono menzionati nel 1204 nella lettera del re ungherese Emerico al papa Innocenzo III accanto ad altri monasteri di quella zona abitati dai cosiddetti «monaci greci»

⁵⁶ Cfr. GHEORGHE COTOȘMAN, *Din trecutul Banatului: comuna și bisericile din Giridava - Morisena – Cenad (Monografie istorică)*, 2^{ed.}, Marineasa, Timișoara, 2009, p. 39; IOAN-AUREL POP, *Viața bisericească și monahismul de rit bizantin per teritoriul României până la 1300*, in *Monahismul Ortodox Românesc. Istorie, contribuții și repertoriare*, I, cit., pp. 356-357. Su questo tema, si veda anche MIHAI ȘESAN, *Mănăstirea Mureșanei*, in *Mitropolia Banatului*, 7-9, 1958, pp. 231-242, e IEROM. MARCU (MARIAN) PETRU, *Atlasul istoric al mănăstirilor și schiturilor ortodoxe din România*, sec. XXI, Biblioteca Națională a României, București, 2010, pp. 8-9.

⁵⁷ Cfr. IOAN LUPAȘ, *Vechimea organizației Bisericii ortodoxe în Transilvania*, in «Universul», 21 luglio 1934, pp. 1-2.

⁵⁸ Cfr. AUGUSTIN BUNEA, *Ierarchia românilor din Ardeal și Ungaria*, Tipografia Seminarului Arhiepiscopale, Blaj, 1904, p. 196. Circa la giurisdizione ecclesiastica della diocesi di Vidin al nord di Danubio, nei territori romeni, si veda anche NICOLAE V. DURĂ, *Relațiile canonice ale Bisericii românești nord-dunărene cu sacunele episcopale din sudul Dunării*, in *Mitropolia Banatului*, 36, 2, 1986, pp. 39-48.

⁵⁹ Cfr. IOAN-AUREL POP, *Viața bisericească și monahismul de rit bizantin per teritoriul României până la 1300*, cit. p. 357.

(si trattava di monaci ortodossi) –; il monastero di Hodust (oggi Hodoș, Arad), menzionato in una lettera del 1177 del re ungherese Béla III; il monastero di Igrîș (Timiș), menzionato nel 1179. Lo stesso Innocenzo III, in una lettera del 3 maggio 1205, informava l'arcivescovo di Caloccea (oggi Kalocsa, Ungheria) del fatto che aveva ricevuto dal vescovo latino di Oradea l'informazione sull'esistenza nei suoi territori di una diocesi ortodossa («*quod quidam episcopatus in terra filiorum Beleknesse consistit*») che non era parte d'alcuna giurisdizione metropolitana ortodossa, ordinando che questa fosse sottomessa alla Sede apostolica come parte dell'arcivescovato latino di Caloccea⁶⁰.

La politica religiosa dei re ungheresi, sostenuti dai pontefici romani, non fu favorevole all'ortodossia nei territori di Transilvania e via via tutti questi monasteri sparirono dal paesaggio confessionale, già dominato dall'XI secolo dalla Chiesa d'Occidente. Nonostante le proibizioni e i tentativi di denazionalizzare⁶¹ e cattolicizzare lo spazio romeno, assieme a quelli messi in atto dal XVI secolo ai fini di protestantizzarlo⁶², l'ortodossia non sparì completamente e neanche la vita monastica ortodossa, che continuò su queste terre soprattutto nella sua forma tradizionale eremitica⁶³, vista come un modo di sopravvivenza del monachesimo e dell'ortodossia, che a quell'epoca aveva lo *status* di religione tollerata⁶⁴.

A partire dal XIII secolo, il modello cenobitico atonita cominciò ad essere quello preferito e maggiormente diffuso nei territori romeni. In Valac-

⁶⁰ Secondo Păcurariu, si trattava dei figli del cneaz romeno Bâlea e la diocesi era localizzata sugli attuali territori delle contee Hunedoara e Bihor. Bunea invece considera che sia il nome che la locazione di questa diocesi ortodossa sono sbagliati. Secondo lui, Béla era il figlio del *jupan* serbo Uroș e fratello di Elena, moglie del re ungherese Béla II il Cieco (1131-1141) e la diocesi era situata nella zona dell'antica città Sirmium, tra i fiumi Sava e Danubio (oggi Serbia), ma in nessun caso in Romania. Cfr. MIRCEA PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, cit. pp. 109-110; A. BUNEA, *Ierarhia românilor din Ardeal și Ungaria*, cit. pp. 192-194.

⁶¹ Nel 16 settembre 1437, a Căpâlna, i nobili ungheresi, siculi (*secui*) e sasi (sassoni) di Transilvania firmarono l'atto chiamato «*Unio Trium Nationum*» che escludeva i romeni dalla vita politica del principato transilvano. Con questo documento, i romeni, nonostante fossero la popolazione maggioritaria nella Transilvania, avevano lo stato di nazione tollerata. In tal senso, si veda FLORIN CONSTANTINIU, *Storia della Romania*, trad. FULVIO DEL FABRO, FLORAE MARIA POP, Rubbettino Editore, Cosenza, 2015.

⁶² Si veda ANA DUMITRAN, *Religie ortodoxă – religie reformată. Ipostaze ale identității confessionale a românilor din Transilvania în secolele XVI-XVII*, Editura Nereamia Napocae, Cluj-Napoca, 2004.

⁶³ MIRCEA PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, cit., p. 142.

⁶⁴ Nel XVI secolo, soltanto il cattolicesimo e il luteranismo, il calvinismo e l'unitarianismo avevano lo *status* di *religio recepta*. Nel 1781, l'imperatore asburgico Giuseppe II emanò un editto di tolleranza che vietava le persecuzioni religiose: se una confessione aveva 10 famiglie, questa aveva il diritto di costruirsi una chiesa e una scuola. Cfr. ISTVAN KEUL, *Early Modern Religion Communities in East-Central Europe: Ethnic Diversity, denominational plurality, and corporative politics in the principality of Transilvania, 1526-1691*, (Studies in Medieval and Reformation Traditions 143), Brill, Leiden-Boston, 2009, pp. 239-270.

chia, Moldavia e Transilvania vennero fondati i primi monasteri cenobitici di questo tipo: Râmets 1214, Cotmeana 1292, Negru Vodă 1315, Boureni 1352, Vodița 1369, Tismania 1377, Cozia 1388, Bârsana 1390, Peri 1391, Prislop 1400, Bistrița Neamț 1406, Lupșa 1429, Putna 1466, Feleac 1488, Vad 1489, Voroneț 1488, Neamț 1497; tutti questi monasteri erano maschili, mentre il primo monastero femminile fu fondato appena nel 1521 dal principe Neagoe Basarab di Valacchia su una piccola isola chiamata Ostrov, sul fiume Olt⁶⁵.

Il continuo sostegno materiale da parte dei principi (i *voivoda*) o dei boiari romeni in Moldova e Valacchia aveva favorito nei secoli seguenti lo sviluppo della vita monastica e la fondazione di nuovi monasteri non soltanto maschili, ma anche femminili; quest'ultimi, in certi casi, essendo fondati con il contributo oppure sull'iniziativa anche di madri, mogli o figlie dei principi romeni (chiamate in romeno *domnițe*) oppure di donne nobili per servire loro come luogo d'inumazione oppure di ritiro e vita monastica⁶⁶. I principi moldavi e valacchi contribuirono all'edificazione di chiese e al rinnovamento monastico anche in Transilvania⁶⁷.

In questo panorama conflittuale e frastagliato, la tradizione di monaci-vescovi è presente sin dall'inizio della consolidazione delle strutture di autorità ecclesiastica autonome e cioè dal XIV secolo. Tutti i vescovi di questo periodo avevano la residenza vescovile presso i monasteri, sia che si trattasse di monasteri dove prima vivevano come monaci, sia di monasteri adoperati per accogliere anche la sede vescovile, temporaneamente oppure permanente. Casi di questo genere furono i seguenti: il monastero maschile di Râmets (dal latino "*heremus*", gr. ἐρημίτης) in Transilvania dove nel 1376 aveva la residenza il vescovo Gelasio, considerato dagli storici ortodossi come il continuatore dei

⁶⁵ Si vedano i seguenti studi: MIRCEA PĂCURARIU, *Mănăstirile ortodoxe în secolele XIV-XVIII și rolul lor în apărarea Ortodoxiei: Țara Românească și Moldova*, in *Monahismul Ortodox Românesc. Istorie, contribuții și repertoriare*, I, cit. pp. 383-479; ALEXANDRU MORARU, *Mănăstirile ortodoxe din Transilvania în secolele XIV-XVIII și rolul lor în apărarea Ortodoxiei: Transilvania*, in *Ibid.*, pp. 481-513; *Ghidul mănăstirilor din România*, a cura di GHEORGHITA CIOCOI, SERBAN TICA, AMALIA DRAGNE, Sophia, București, 2011.

⁶⁶ Si veda GHEORGHE DRĂGULIN, *Doamne și domnițe de neam românesc care au îmbrățișat haina monahală*, in *Ziarul Lumina*, 7 august 2009; l'articolo si può consultare all'indirizzo <http://ziarul-lumina.ro/doamne-si-domnite-de-neam-romanesc-care-au-imbratisat-haina-monahala-41092.html> (ultimo accesso 04/07/2019).

⁶⁷ Stefan il Grande (Ștefan cel Mare), voivoda di Moldavia, edificò le chiese monasteriali di Feleac e Vad (sec. XV); Radu V, voivoda di Valacchia, fondò il monastero di Geogagiul de Sus (sec. XVI); Michele il Bravo (Mihai Viteazul), voivoda di Valacchia, edificò la chiesa monasteriale di Alba Iulia e le chiese di Făgăraș e Lujderiu (sec. XVI); Matteo Basarab (Matei Basarab), voivoda di Valacchia, edifica la chiesa di Turnu Roșu (sec. XVII); il voivoda martire Costantino Brâncoveanu di Valacchia fondò il monastero di Sâmbăta de Sus ed edificò le chiese di Ocna Sibiului e Făgăraș (sec. XVIII). Si veda M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*. cit.

vescovi ortodossi di Alba Iulia⁶⁸; il monastero maschile di Curtea de Argeș in Valacchia (Muntenia)⁶⁹, costruito dal principe Basarab V Neagoe tra il 1512 e il 1517 al posto della vecchia chiesa metropolitana risalente al 1359 e che tra il 1739 e 1748 servì anche come sede per la metropoli della Valacchia; il monastero maschile di Feleac in Transilvania fondato alla fine del XIV secolo, appare alla fine del XV secolo come residenza degli arcivescovi di Feleac, nell'anno 1488 è menzionato come arcivescovo Daniil di Feleac⁷⁰; il monastero maschile di Vad in Transilvania fu la residenza dei vescovi della diocesi fondata nel 1489 dal voivoda Ștefan il Grande di Moldavia⁷¹; il monastero maschile di Strehaia in Valacchia, fondato all'inizio del XVII secolo, fu tra il 1673 e il 1676 residenza vescovile per il vescovo Daniil di Strehaia⁷²; il monastero di Geoagiul de Sus in Transilvania, fondato dal voivoda Radu V di Valacchia all'inizio del XVI secolo su un dominio ricevuto dal voivoda di Transilvania, fu residenza vescovile fino nel 1560, l'ultimo vescovo, Christofor, fu nominato il 16 aprile 1557; il monastero maschile di Prislop in Transilvania, che fino nel 1599, l'anno della fondazione della metropoli ortodossa di Bălgrad (il nome slavo della città di Alba Iulia), fu anche seggio per i vescovi di Silvaș (Silvașul de Sus, nella regione di Hunedoara, Țara Hațegului)⁷³.

La sede della metropoli di Bălgrad fu stabilita fuori le mura della città, dove il principe Michele il Bravo (Mihai Viteazul) della Valacchia edificò nel

⁶⁸ Cfr. SEBASTIAN D. CÂRSTEA, *Monahismul ardelean în trecut și astăzi*, Andreiana, Sibiu, 2008, pp. 384-392.

⁶⁹ La costruzione di questo monastero è collegata a alla leggenda del costruttore della chiesa del monastero, il mastro Manole. La leggenda è una storia tragica che rappresenta uno dei miti fondamentali della cultura romena: il mito estetico della creazione. Si tratta di un sacrificio umano, il più doloroso che si possa immaginare, ma necessario per sconfiggere la maledizione e portare al termine i lavori della costruzione del monastero: Manole sacrifica la sua sposa Ana (e il bimbo che questa portava nel suo grembo), facendola murare da viva nelle fondamenta. Su questo argomento, rimandiamo ai seguenti scritti: EDVIGE ROSSI, *Interpretazioni moderne della leggenda di Mastro Manole*, Università degli Studi di Roma, Roma, 1975; MIRCEA ELIADE, *I riti del costruire. Commenti alla leggenda di Mastro Manole, la Mandragola e i miti della «Nascita miracolosa»*, Le erbe sotto la croce, Jaca Book, Milano, 2017; MIRELA BACIU, *La ballata di mastro Manole, un cuore in uno scrigno e altre storie...*, pubblicato il 21 luglio 2018, sul sito <http://www.blog2fete.com/la-ballata-di-mastro-manole-un-cuore-in-uno-scrigno-e-altre-storie/> (ultimo accesso 21/08/2019).

⁷⁰ Cfr. DĂNUȚ-LIVIU HOGNOGI, *Lăcașuri monahale ortodoxe din Transilvania până la începutul secolului al XIX-lea (zona sud-someșană)*, Karuna, Bistrița, 2009, pp. 137-138.

⁷¹ Cfr. SEBASTIAN D. CÂRSTEA, *Monahismul ardelean în trecut și astăzi*, cit., p. 597.

⁷² In tal senso, si veda NICULAIE I. SERBĂNESCU, *Biserica Ortodoxă Română de la primele întocmire creștine pe pământ românesc, la Patriarhat*, 1, Basilica, București, 2015, pp. 611-672.

⁷³ Cfr. AUGUSTIN BUNEA, *Vechile episcopii românești a Vadului, Geoagiului, Șilvașului și Bălgradului, Tipografia Seminarului Diocesan, Blaj*, 1902, pp. 45-61; ID., *Mitropolitul Sava Brancovici, Tipografia Seminarului Arhiepiscopiei, Blaj*, 1906, p. 9; FLORIN DOBREI, *Structuri administrative-canonice în spațiul hunedoarean în secolele II-XVI*, in *Revista Teologica*, 1, 2009, pp. 49-63.

1597 una nuova chiesa dedicata alla “Santa Trinità”. La chiesa fu costruita all’interno di un monastero già esistente, risalente alla metà del XVI secolo⁷⁴. Secondo le testimonianze del vescovo romano-cattolico Demeter Naprágyi, che visse ad Alba Iulia nei tempi dei principi Sigismund Báthory e Michele (lettera del 1602 all’imperatore Rodolfo II d’Asburgo), con l’edificazione della chiesa, il monastero diventò anche sede dei metropoliti di Bălgrad⁷⁵. Il primo metropolita che ebbe la sede presso il monastero di Alba Iulia fu il vescovo Ioan di Prislop (dal monastero maschile di Prislop), il quale, secondo lo storico Nicolae Iorga, da vescovo suburbano diventò, per la volontà del principe, «vlădică (vescovo) di tutto l’Ardeal»⁷⁶. Pertanto la chiesa è conosciuta nella storiografia anche come la cattedrale metropolitana di Michele il Bravo⁷⁷. In questo complesso monastero sede vescovile ebbero la residenza tutti i metropoliti ortodossi di Transilvania fino alla cessazione della metropolia nel 1700, quando il metropolita romeno Atanasie Anghel firmò l’unione con Roma, e anche dopo questa data continuò ad essere sede per i metropoliti romeni greco-cattolici (Chiesa Romana Unita con Roma) fino nel 1714, quando tutto il complesso fu demolito a causa dei lavori di rimodellamento della città.

Il monastero “S. Michele Arcangelo” di Peri Maramureș (oggi in Ucraina) è un’altra testimonianza di monastero-residenza vescovile nel periodo medievale. Il monastero fu fondato nel XIII secolo e rimodellato alla fine del XIV secolo da due nobili locali, i fratelli Balița (Balc) e Drag, nella zona chiamata “țara Teresului”⁷⁸. Nel 1391, sulla richiesta dei suoi fondatori, il patriarca Antonio IV di Costantinopoli dichiarò il monastero *stauropugia*⁷⁹ patriarcale e nominò il monaco Pacomio

⁷⁴ Cfr. DĂNUȚ-LIVIU HOGNOGI, *Lăcașuri monahale ortodoxe din Transilvania*, cit. p. 121.

⁷⁵ EUDOXIU HURMUZAKI, *Documente*, IV, p. 287, citato da AUGUSTIN BUNEA, *Ierarchia românilor din Ardeal și Ungaria*, cit., p. 8.

⁷⁶ NICOLAE IORGA, *Istoria lui Mihai Viteazul*, Editura Militară, București, 1968, p. 292. Il romeno *Ardeal* viene dall’ungherese *Erdély*: il corrispondente del latino Transilvania. Cfr. GIUSEPPE MOTTA, *Ardeal: le origini della Transilvania romana*, Nuova Cultura, Roma, 2011, p. 3.

⁷⁷ Si veda IOAN LUPAȘ, *Istoria bisericească a românilor ardeleni*, Dacia XXI, Cluj-Napoca, 2011³.

⁷⁸ Informazioni sulla fondazione del monastero si trovano in un documento datato il 1 maggio 404, scritto in slavo medio-serbo e firmato da Radu – viceconte di Maramureș (Archivi Nazionali Ungheresi di Budapest: MOL, DL 42811). Il documento è stato pubblicato da TEOFIL IVANCIUC, *Acte medievale romanesti emise la Sighet*, in *Revista Arhivei Maramuresului*, 7, 2014, p. 21.

⁷⁹ Il termine «monastero stauropogico» si riferisce al monastero che è direttamente dipendente dal primate o dal sinodo di una Chiesa autocefala, essendo esentato dalla giurisdizione ordinaria del vescovo del luogo. Le origini di questa istituzione sono nella Chiesa di Costantinopoli del periodo bizantino. Tale istituzione era caratterizzata dal diritto e dal privilegio del patriarca ecumenico di inviare una croce che fosse conficcata (dal greco *stauropéghion*, la fissazione, il conficcamento della croce) nel luogo dove sorgeva un monastero. Ulteriormente si è generalizzato in tutte le Chiese ortodosse e non è condizionato dalla fondazione *ab inizio* di un monastero o di una chiesa: infatti, con l’approvazione del vescovo del luogo, qualsiasi monastero o chiesa potrebbe diventare stauropogico. Nell’ortodossia

come esarca patriarcale, assoggettandogli anche i presbiteri e i fedeli romeni ortodossi dalle zone nordiche della Transilvania (oggi le contee di Maramureș, Bihor, Sălaj, Ciceu in Romania; e Bereg, Ung, Arva e Ugocea in Ungheria). Secondo il documento patriarcale, l'esarca di Peri aveva diritti quasi-vescovili, tranne le ordinazioni presbiterali assegnate ai vescovi locali⁸⁰. La maggior parte degli storici romeni convergono nell'affermare che, nonostante l'assenza di una organizzazione diocesana locale, il monastero fu per quasi tre secoli anche residenza di alcuni vescovi locali di Maramureș. Tali affermazioni sono giustificate anche dal ruolo culturale e religioso eccezionale che il monastero assunse durante i suoi tre secoli di attività⁸¹. Il rimando ai vescovi locali, menzionati nelle lettere dei patriarchi di Costantinopoli, sembra piuttosto riferirsi ai cosiddetti "corepiscopi" (vescovi rurali o vescovi di campagna)⁸², dipendenti in quel periodo più che probabilmente dalla diocesi ortodossa rutena di Munkacs. Tra il XV e il XVII secolo, su questi territori, hanno esercitato la giurisdizione i vescovi di Vad e Feleac (giurisdizione del metropolita di Moldavia) ed i metropoliti di Alba Iulia (Bălgrad)⁸³. Sebbene presupposta nel periodo medievale, l'esistenza di un vescovo presso il monastero di Peri sembra verificarsi soltanto all'inizio del XVII secolo con la presenza in queste zone di alcuni vescovi locali, di cui ricordiamo: Serghie, l'ex-egumeno del monastero di Tismana in Ungrovalacchia, nel 1600 diventò vescovo sulla raccomandazione del principe valacco Michele il Bravo; Siluan nel 1608 fu ordinato vescovo per Maramureș sulla raccomandazione del voivoda Constantin Movila di Moldavia; Dosoftei (1634-1639); e Silvestru (1645-1646)⁸⁴.

oggi vi sono due tipi di monasteri stauropegici: patriarcali e sinodali. Cfr. JOHN PHILIP THOMAS, *Private Religious Foundations in the Byzantine Empire*, (Dumbarton Oaks XXIV), Washington D.C., 1987, pp. 139, 238-243; ROSEMARY MORRIS, *Monks and Laymen in Byzantium, 843-1118*, University Press, Cambridge, 1995, p. 153; IRIMIE MARGA, *Stavropighie*, in *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, a cura di Șt. Buchiu e I. Tulcan, Basilica, București, 2019, p. 888.

⁸⁰ MIRCEA PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, cit., pp. 142-143.

⁸¹ Nel XVI secolo qui furono tradotti i primi libri in lingua romena (con alfabeto cirillico): Salterio, Vangelo, Codice di Voroneț e Atti degli Apostoli. Si veda DAMASCHIN CORAVU, *Mănăstirea din Peri și importanța sa istorică*, in *Mitropolia Olteniei*, 34, 7-9, 1982, pp. 496-514.

⁸² Per quanto riguarda il termine «corepiscopo», rimandiamo ai seguenti studi: H. GRISAR, *I vescovi di campagna nell'antichità cristiana*, in *La Civiltà Cattolica*, 55, 3, 1904, pp. 203-216; ID., *Vescovi di campagna e corepiscopi*, in *La Civiltà Cattolica*, 56, 1, 1905, pp. 209-224; HENRY LECLERQ, «*Chorévêque*», in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 3.1, a cura di F. Cabrol e H. Leclerq, Letouzey, Paris, 1914, coll. 1423-1453; DAMIANO SPĂTARU, *Sacerdoti e diaconesse: la gerarchia ecclesiastica secondo i padri cappadoci*, Studio Domenicano, Bologna, 2007, pp. 246-275.

⁸³ Secondo Păcurariu, la regione di Maramureș fu nella seconda metà del XV secolo sotto la giurisdizione del vescovo Ioanichie Nandoralbensis, che aveva la residenza in un piccolo paesino di nome Nandru, vicino a Hunedoara. Cfr. MIRCEA PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, cit., p. 143.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 257; si veda anche MARIAN N. TOMI, *Maramureșul istoric în date*, Grinta, Cluj-Napoca, 2005.

Nel 1690, il clero ortodosso romeno di Maramureș elesse il sacerdote vedovo Iosif Stoica da Criciova come loro vescovo. Non abbiamo alcuna testimonianza su dove prese i voti monastici prima dell'ordinazione vescovile, ma è noto che fu ordinato dall'ex-metropolita di Moldavia Dosoftei che a quell'epoca si trovava in esilio a Jolkiew in Polonia. Tuttavia, nel 1692 il vescovo Iosif firmava su un *antimension*⁸⁵ con le seguenti parole (testo slavone): «per la grazia di Dio, Vescovo ortodosso di Maramureș, esarca della Stauropegia Patriarcale Costantinopolitana, *locum tenens* della Metropolia di Bălgrad dell'Ardeal»⁸⁶. Dunque, la funzione di esarca del monastero patriarcale – così come risulta dall'*antimension* – permette di dedurre che il vescovo Iosif aveva la sua residenza presso quel monastero⁸⁷.

Altri due monasteri che furono residenza episcopale per i vescovi di Maramureș sono: il monastero di Uglea (oggi in Ucraina), fondato nella seconda metà del XV secolo, fu la residenza del vescovo Dosoftei Teodorovici, assassinato nel 1735; il monastero di Bârsana (oggi, contea di Maramureș), fondato nel 1390, la residenza di Gavriil Ștefanca (1735-1740), l'ultimo vescovo ortodosso di Maramureș, conosciuto nella storiografia anche come “Gavriil de Bârsana”⁸⁸.

Un altro caso è il monastero maschile dei “Santi Apostoli Pietro e Paolo” di Huși nella provincia di Moldavia, a costruito dal voivoda Ștefan il Grande nel 1495. Nel 1598, con la fondazione della Diocesi di Huși (appartenente alla Metropolia di Moldavia) dal voivoda Ieremia Movilă di Moldavia, la chiesa monasteriale diventò chiesa cattedrale e tutto il complesso monastico fu subordinato alla sede vescovile⁸⁹. Questo caso di combinazione sede vescovile–

⁸⁵ L'*antimension* (ἀντιμίσθιον) è un rettangolo di stoffa su cui è dipinta la deposizione di Cristo nel sepolcro e a cui angoli sono cucite reliquie. È consacrato dal vescovo che ne firma la dichiarazione scritta sullo stesso, e assegnato a una chiesa o un sacerdote. È conservato ripiegato sull'altare al di sotto del Vangelo. Viene spiegato durante il canto dell'inno cherubico e su di esso vengono posti i doni nella parte centrale della liturgia; è ripiegato dopo la distribuzione dell'eucarestia. Attualmente è considerato corrispondente alla pietra sacra dell'altare latino. La firma del vescovo consacrante è garanzia di comunione nella vera fede e ricorda la giurisdizione episcopale. http://www.liturgiabizantina.it/glossario/glossario_a.htm (ultimo accesso 04/09/2019).

⁸⁶ MIRCEA PĂCURARIU, *Sfinți daco-romani și români*, Trinitas, Iași, 1994, p. 66.

⁸⁷ Păcurariu sostiene che non esistono informazioni certe sul luogo della residenza vescovile di Iosif. Secondo lui, potrebbe trattarsi di uno dei monasteri di Maramureș, Hust oppure Uglea (oggi Ucraina), ma non è escluso che la residenza fosse stata in altri luoghi. Cfr. MIRCEA PĂCURARIU, *Sfinți daco-romani și români*, cit., p. 66.

⁸⁸ Cfr. MACARIE MOTOGNA, *Monahismul ortodox din Maramureș și Transilvania Septentrională până la începutul secolului al XIX*, Mănăstirea Rohia, Rohia, 2009, pp. 187-190.

⁸⁹ Si veda ALINA-MIHAELA PRICOP, *Contribuții la istoricul Episcopiei Hușilor*, Sfera, Bârlad, 2007; ȘTEFAN PLUGARU, TEODOR CANDU, *Episcopia Hușilor și Basarabia (1598-1949) (Istoric și documente)*, PIM, Iași, 2009.

monastero è particolarmente importante perché, tranne che per una pausa di 47 anni (1949-1996), si è mantenuto ininterrottamente fino a oggi. Attualmente, nel palazzo episcopale (ricostruito nel 1849 sulle fondamenta del vecchio palazzo) si trovano gli uffici diocesani e l'appartamento del vescovo Ignatie Trif, mentre i monaci hanno le celle in due edifici a una certa distanza dal palazzo vescovile (cca 150 m). Le loro responsabilità riguardano le celebrazioni liturgiche giornaliere della cattedrale e le attività amministrative del monastero e della diocesi⁹⁰.

Sono da menzionare anche i casi dei vescovi ortodossi rifugiati in Valacchia a causa dei turchi nei secoli XVII-XVIII, i quali adempirono la funzione di egumeno (*staretz*⁹¹) presso i monasteri di rifugio: il vescovo Matteo di Mira – nel monastero di Dealu; il vescovo Partenie di Prespon – nel monastero di Snagov; il vescovo Serghie di Muncaci – nel monastero di Tismana; il vescovo Antonie – nel monastero di Argeș; il vescovo Dionisie – nel monastero di Câmpulung; il vescovo Daniil – nel monastero di Cotroceni⁹².

La prassi dei monaci-vescovi presso i monasteri conoscerà dopo il XV secolo un passaggio graduale dal modello monastero-residenza vescovile alla residenza-palazzo vescovile (oppure dal vescovo presso i monasteri al vescovo presso il palazzo vescovile) ossia alla residenza del monaco-vescovo presso la cattedrale episcopale (metropolitana oppure diocesana), determinato soprattutto dalla stabilità (organizzativa e funzionale) che l'ortodossia conobbe in queste zone, soprattutto nelle province romene di Valacchia e Moldavia. Il modello principale di questo cambiamento fu senz'altro quello bizantino in cui la già celebre e consacrata sinfonia di Chiesa e Stato (*sacerdotium et imperium*) giocò un ruolo fondamentale: i principi contribuirono alla fondazione e consolidazione delle strutture amministrative di autorità ecclesiastica (metropoli e diocesi), spostando la residenza dei vescovi nella capitale ed edificando cattedrali e palazzi vescovili accanto o nella prossimità del palazzo del principe, mentre i vescovi garantivano e sorvegliavano la legittimità

⁹⁰ Cfr. EPISCOPIA HUSILOR - SECRETARIAT, «Re: *Questionar*», messaggio a Maria Chiara Giorda, 23 dicembre 2017, E-mail.

⁹¹ Nelle Chiese ortodosse slave e nella Chiesa ortodossa romena, la parola *staretz* (f. *staretza*) è usata per designare il superiore di un monastero, ma anche spesso per i monaci anziani (ordinati o semplici monaci), distinti per la loro vita. Con questo ultimo senso, nella sua semantica, il termine è sinonimo all'aramaico *avva/abba*, al copto *h'illo* e al greco *ghéron/ghéronta* (anziano). Cfr. *A Coptic Dictionary*, a cura di WALTER EWING CRUM, Oxford University Press, Oxford – New York, 1939, p. 669b; TIMOTHY WARE, *The Orthodox Church*, Penguin Books, London, 1997², p. 39; EWA WIPSZYCKA, *Moines et communautés monastiques en Egypte (IVe-VIIIe siècles)*, Journal of Juristic Papyrology Supplement 11, Varsavie, 2009, p. 327.

⁹² Cfr. NICULAE I. SERBĂNESCU, *Biserica Ortodoxă Română de la primele întocmiri creștine pe pământ românesc, la Patriarhat*, cit., p. 615, nota 21.

del potere civile, essendo anche coinvolti nelle decisioni politiche e amministrative del principato. In Transilvania invece, il passaggio verso il palazzo vescovile avvenne verso la metà del XIX secolo, con lo spostamento della sede vescovile della diocesi ortodossa di Transilvania (l'unica diocesi dopo l'unione dei romeni con la Chiesa cattolica nel 1700) a Sibiu, nei tempi del metropolita Andrei Șaguna (metropolita di Transilvania tra il 1847 e il 1873).

In questi rapporti di autorità ecclesiastica e civile, la figura del monaco-vescovo non era più quella di un semplice pastore spirituale, ma di un vero dignitario di stato: il suo posto era nella città presso la cattedrale episcopale, sua chiesa e la chiesa del principe. Questa tradizione si è conservata fino ad oggi, nonostante i cambiamenti sociali e politici: la residenza dei vescovi è nei palazzi vescovili, che di solito si trovano nelle vicinanze o accanto alle cattedrali. Tuttavia, lo *status* di monaco del vescovo ha determinato fin da subito l'equiparazione della cattedrale a un monastero e la trasformazione delle sedi vescovili in luoghi di interazione tra il mondo monastico e quello laicale diocesano.

Il fatto che il territorio romeno fosse costellato da decine di monasteri sedi episcopali mostra come, anche in una situazione di incontri e scontri tra pratiche cristiane differenti, la prassi normata della residenza dei vescovi nei monasteri è rintracciabile sul lungo periodo.

4. La Diocesi ortodossa romena d'Italia tra tradizione, continuità e proibizioni: un caso contemporaneo di residenza vescovile e monastero

Come abbiamo visto, la tradizione dei monaci-vescovi è presente in Romania sin dall'inizio della formazione e consolidazione delle prime diocesi. Nell'ambito della storia del monachesimo romeno, la residenza dei vescovi presso i monasteri oppure dei monaci presso le sedi vescovili s'inserisce nella continuità di una tradizione antica destinata a ricordare lo stato monastico del vescovo e l'importanza del monachesimo nella vita della Chiesa ortodossa romena. La rilevanza di una tale prassi nella contemporaneità si riflette anche nel modo di organizzazione delle residenze vescovili nella diaspora ortodossa romena. Un caso eloquente è quello relativo alla Diocesi ortodossa romena d'Italia del Patriarcato di Romania, con sede a Roma in Via Ardeatina 1741 e che è retta dal vescovo Siluan Șpan, un esempio contemporaneo di vescovo-monaco⁹³.

⁹³ L'attuale vescovo Siluan era il vicario della Metropolia Ortodossa Rumena per l'Europa Occidentale e Meridionale che ha sede a Parigi. Nel 5 maggio 2008, il Santo Sinodo della Chiesa Ortodossa Romena, sulla proposta del sinodo della Metropolia per l'Europa Occidentale e Meridionale, fondò la Diocesi di Italia e elesse Siluan come vescovo titolare della nuova diocesi. Cfr. *Almanah Biseri-*

Legato alla diffusione parrocchiale e clericale è il fenomeno monastico che ha accompagnato e sostenuto la diaspora ortodossa romena in Italia, soprattutto a Roma dove nel 1994 lo ieromonaco Juvenalie (Ion Ionașcu) dal monastero maschile di Curtea de Argeș in Romania fu incaricato dell'organizzazione della prima parrocchia (Parrocchia di "S. Giovanni Cassiano")⁹⁴. È in questo contesto che si inserisce la storia della sede episcopale romena (*Centrul Eparhial*), fondata nel 2008 in un luogo non ex cattolico, non edificato *ex novo*, ma secolare: una villa di una famiglia di architetti romani costruita negli anni '50, acquistata nel 2008 dalla Diocesi Ortodossa Romena d'Italia con l'aiuto finanziario del Governo Romeno e il sostegno del Patriarcato Romeno⁹⁵.

All'interno della tradizione di autorità e rapporti tra vescovo e il mondo monastico, la sede episcopale è il luogo di residenza, oltre che del vescovo Siluan, anche del vescovo ausiliare Atanasie (un altro esempio di monaco-vescovo), del monaco Efrem (segretario personale del vescovo Siluan) e del padre Răzvan (prete divorziato, in stato di noviziato per voti monastici). Presso la sede funziona anche il monastero femminile "La dormizione della Madre di Dio" (*Mănăstirea Adormirea Maicii Domnului*), fondato il 26 settembre 2008 con la benedizione del vescovo Siluan e l'approvazione del Sinodo Metropolitano della Metropolia Ortodossa Romena dell'Europa Occidentale e Meridionale⁹⁶. Secondo l'articolo 58 (3) dello Statuto della Diocesi, «il monastero dipende direttamente dal vescovo della Diocesi, che è anche il suo dirigente canonico»⁹⁷. Dalla sua fondazione e fino a oggi la superiora (*staretza*) incaricata dal vescovo dell'amministrazione del monastero è la monaca Maria Popa. La composizione del monastero è variata nel corso del tempo: oggi vi risiedono la superiora Maria, la monaca Anastasia e la novizia Nicoleta⁹⁸.

cesc, a cura di ARHIM ATANASIE, Episcopia Ortodoxă Română a Italiei, Roma, 2016, p. 7; FRANCESCO TAMBURRINO, *L'ortodossia a Roma. Tra spazi urbani e spazio pubblico*, in *Roma città plurale*, a cura di C. Russo e A. Saggiore, Bulzoni Editore, Roma 2018, 255.

⁹⁴ *Atto di costituzione della Comunità Ortodossa Rumena San Giovanni Cassiano*, Roma, 18 dicembre 1994. Mitropolitul Serafim Joanta, *Decizia nr. 71/1995*, Regensburg, Rumänisch Orthodoxe Metropolie für Deutschland und Zentraleuropa, 27 iunie 1995. Cfr. IOAN COZMA, MARIA CHIARA GIORDA, *La preistoria: la prima parrocchia ortodossa romena in Roma*, in *Ortodossi romeni d'Italia*, (Quaderni di Benvenuti in Italia 13), a cura di IOAN COZMA, MARIA CHIARA GIORDA, Torino, 2018, pp. 65-66; e anche Intervista a Ion Ionașcu (ex parroco e decano di Roma tra il 1994 e il 2005), 18.04.2018.

⁹⁵ Intervista a Ignazio Blasi, 14.05.2018; Intervista ad Andrea Cavalieri, 23.05.2018.

⁹⁶ *Almanah Bisericesc*, cit. pp. 552-554.

⁹⁷ *Statuto d'organizzazione e di funzionamento della Diocesi Ortodossa d'Italia*, <http://episcopia-italiei.it/index.php/rol/statute-si-legi/289-statutul-pentru-organizarea-i-funcionarea-episcopiei-ortodoxe-romane-a-italiei> (ultimo accesso 04/09/2019).

⁹⁸ Nonostante ripetuti tentativi di intervistarle e incontrare, fino ad agosto 2019 non è stato possibile nessun contatto.

Dal punto di vista legale, il monastero ha personalità giuridica con codice fiscale e conto corrente, ma non è proprietario di alcun edificio presso la sede vescovile, avendo lì soltanto il diritto di usufrutto. Gli unici beni immobili del monastero sono un terreno con ulivi e una casa usata per i riti spirituali del vescovo e delle monache, situata a Tufo, presso le montagne, nella Provincia di Avellino⁹⁹.

Dal punto di vista architettonico, la sede della diocesi è organizzata in quattro aree. La prima area è costituita dall'unità immobiliare principale, un edificio a due piani e una mansarda, composta da un salone che ospita le riunioni ecclesiastiche e diplomatiche, la cucina e la mensa, collocate a pianoterra; l'appartamento del vescovo Siluan, localizzato al primo piano; le stanze delle monache situate al secondo piano; e infine le stanze di Atanasie, Efrem e Răzvan, collocate nella mansarda. Una piccola struttura annessa è riservata ai servizi igienici, staccati dalla casa grande. La seconda area, ricavata da un magazzino dismesso, è la piccola chiesa di circa 100 mq, alla quale si aggiunge una veranda coperta dove i fedeli possono assistere alle celebrazioni liturgiche quando la chiesetta è piena. La terza e ultima area è adiacente alla cappella ed è riservata agli uffici amministrativi della diocesi dove lavorano il vescovo Siluan, il vescovo vicario Atanasie e i suoi collaboratori, un arciprete e due segretari amministrativi laici; mentre, dall'altra parte dell'edificio, a piano terra si trovano la libreria e il deposito di oggetti e materiali ecclesiastici, come anche l'ufficio economico (la contabilità), dove lavorano due laiche: Irina e Simioana, aiutate – sporadicamente – anche da alcuni volontari. La quarta area è formata da una casa per gli ospiti, collocata davanti alla casa grande e vicino alla chiesa. A tutti questi edifici si aggiunge una piccola casetta di legno per i ragazzi che vengono ospitati presso la sede vescovile. Un grande cortile con alberi, due giardini e tre orti curati dalle donne fanno parte del podere della sede diocesana.

Pur seguendo la stessa regola e condividendo la stessa quotidianità, da un punto di vista canonico, le monache e i monaci sono affiliati a due monasteri differenti poiché gli uomini, tranne i due vescovi, appartengono al monastero maschile di “San Giovanni Theristis” in Bivongi (Calabria)¹⁰⁰. Se *de jure* non si tratta di un monastero misto di uomini e donne, tuttavia, *de facto*, la convi-

⁹⁹ Intervista ad Atanasie Rusnac, 13.03.2018. Il 1° maggio 2018, Atanasie è stato ordinato vescovo con la titolatura Atanasie di Bogdania. I dettagli sulla sua elezione ed ordinazione si trovano all'indirizzo <http://episcopio-italiei.it/index.php/rol/comunicate/7596-služba-hirotoniei-intru-arhiereu-a-preacuviosului-parinte-arhimandrit-atanasie-1-mai-2018-roma> (ultimo accesso 04/09/2019).

¹⁰⁰ Fino al tempo dell'ordinazione vescovile, anche il vescovo Atanasie apparteneva canonicamente al monastero maschile «S. Giovanni Theristis» di Bivongi. *Storia del Monastero di San Giovanni Theristis*, all'indirizzo <http://bivongitheristis.altervista.org/it/vie-della-fede-e-del-ferro/le-vie-della-fede/monastero-di-san-giovanni-theristis-la-storia/> (ultimo accesso 04/09/2019).

venza di monaci e monache (seppur appartenenti a due comunità monastiche differenti) testimonia l'esistenza di una famiglia mista del monaco-vescovo¹⁰¹.

La giustificazione teologica e canonica di questa tipologia di convivenza risiede nel fatto che la vita del monaco è una vita di obbedienza assoluta e continua al superiore, in questo caso, il vescovo (canone 4 di Calcedonia); dunque, le necessità pastorali e missionarie sono spesso usate per esonerare il vescovo dall'osservanza delle norme che proibiscono sia la presenza delle donne nel palazzo vescovile – a norma del can. 3 del primo concilio ecumenico di Nicea e del can. 18 del settimo concilio ecumenico di Nicea –, sia la convivenza dei monaci e delle monache nello stesso spazio, cioè la convivenza mista e doppia, entrambe condannate dal canone 20 del settimo concilio ecumenico di Nicea¹⁰².

Le opinioni favorevoli e contrarie circa la presenza di un monastero femminile presso la sede diocesana sono state espresse sia dai laici sia da alcuni sacerdoti (*insiders* e *outsiders* della sede vescovile). L'ex-monaco Ion Ionașcu sostiene che la convivenza di uomini e donne presso le sedi vescovili sia divenuta normale in Occidente, nella diaspora ortodossa, dove, «per mancanza di spazi e per motivi pratici», uomini e donne vivono condividendo gli spazi; egli aggiunge che accade spesso che alcune donne vivano presso le sedi episcopali: è il caso spesso di sorelle di vescovi che svolgono le mansioni di cura dell'ambiente domestico. Interrogato sul carattere doppio del monastero, Ionașcu ha riaffermato la sua posizione più esplicitamente, dicendo: «non penso si possa chiamare monastero doppio, lì coesistono più realtà: la sede vescovile che comporta la presenza del vescovo, del suo vicario, del segretario e del diacono; il monastero femminile abitato dalle suore. Credo sia questa la realtà di quel posto. La presenza di monaci e sacerdoti e laici è solo accidentale»¹⁰³.

Ignazio Blasi, parroco della parrocchia ortodossa romena “S. Sebastiano, martire” di Pomezia, aveva motivato nella sua intervista la presenza di monaci e monache presso la sede in questo modo: «Nella tradizione ortodossa, il vescovo è scelto tra i monaci, per tale ragione il vescovo ha al suo seguito una comunità di monaci che costituiscono con lui una piccola comunità monastica. È possibile che a questa comunità di monaci ci sia anche una comunità di monache che garantiscono al vescovo, alla sua missione pastorale, un sostegno logistico oltre che spirituale»¹⁰⁴.

Un'opinione simile è riportata da una signora laica che ha lavorato come

¹⁰¹ Cfr. MARIA CHIARA GIORDA, *Monaci e monache presso le sedi vescovili*, cit., p. 262.

¹⁰² Si veda IOAN COZMA, MARIA CHIARA GIORDA, *Uomini e donne: la genesi tardo antica di un equivoco*, cit., pp. 41-50.

¹⁰³ Intervista a Ion Ionașcu, 08.05.2018.

¹⁰⁴ Intervista a Ignazio Blasi, 14.05.2018.

volontaria per molti anni presso la sede e il monastero, aiutando le monache sia nella cucina sia nell'amministrazione e gestione degli spazi. Ella sottolinea: «a me come donna non sposata che andavo soltanto per aiutarle, mi chiamavano suor E. Mi sentivo come se fossi parte dalla loro famiglia monastica. Infatti, mi trattavano così! Le povere monache! Lavoravano ogni giorno per mantenere tutto quel grande edificio pulito, preparavano il cibo per il vescovo e per monaci, e svolgevano in più anche attività amministrativi presso la diocesi: ad esempio, suor Anastasia che una volta era anche consigliere giuridico e canonico della diocesi»¹⁰⁵.

Un'opinione diversa hanno invece alcuni parroci romeni della diocesi, i quali considerano inadeguata la presenza di un monastero femminile all'interno dello spazio amministrativo della diocesi, e nondimeno la coabitazione di monaci e monache nello stesso edificio. Interrogato sul tema in questione, padre F. ha risposto subito: «è uno scandalo! una cosa non canonica!»¹⁰⁶; mentre padre S. ha sottolineato: «secondo me, abbiamo a che fare con una convivenza mista, stranamente autorizzata dal vescovo Siluan; purtroppo, anche se si tratta di una pratica non canonica, nessun chierico o laico dalla diocesi può dire qualcosa diverso o contro ciò che il vescovo fa di buono o di male nella diocesi»¹⁰⁷.

Come abbiamo già messo in luce altrove, la confusione terminologica amplifica quella interpretativa e sottolinea lo iato tra il prescritto (cioè, il divieto), il *de facto* e la narrazione. Sebbene sia proibita la promiscuità di genere, esistono dei luoghi monastici in cui vivono donne e uomini, con regole di gestione e divisione fisica e spirituale. Le argomentazioni e le giustificazioni teologiche e canoniche a riguardo non paiono sufficienti e fanno propendere per una sorta di *camouflage* di queste situazioni.

Nella gestione del monastero, la piccola chiesa (chiamata *Paraclis*) – situata all'interno della sede e dedicata alla festa della Dormizione della Madre di Dio (15 agosto) – costituisce la fonte principale del reddito del monastero: la parte più cospicua sono i proventi che arrivano dalla vendita delle candele, degli oggetti sacri e dalle offerte delle persone che la frequentano. Le entrate sono usate per la manutenzione della chiesa, attività filantropiche, per le spese personali ed i viaggi, mentre la diocesi è incaricata del pagamento delle bollette (luce, gas, telefono e utenze) e della fornitura degli alimenti per la cucina.

¹⁰⁵ Nell'intervista telefonica, rilasciata il 15 marzo 2018, la signora ha espresso il suo desiderio di non essere ricordata con il nome reale. Lo stesso desiderio hanno espresso anche altre persone intervistate, perciò saranno ricordate soltanto con le iniziali.

¹⁰⁶ Intervista a F., 26.11. 2017.

¹⁰⁷ Intervista a S., 22.11. 2017.

Il progetto di una chiesa cattedrale in legno che dovrebbe accogliere in modo più confortevole i fedeli durante le celebrazioni è in fase di approvazione. Andrea Cavaliere, architetto di Torino, segue il progetto romano dal 2014: la chiesa dovrebbe sorgere sul terreno adiacente all'edificio degli uffici, in un terreno in pendenza che è sfruttabile a pieno per ospitare un edificio di culto (il materiale è già stato acquistato dal vescovo Siluan) di 300 metri quadrati. Oltre alla chiesa, nel progetto di costruzione è previsto anche l'ampliamento della sede vescovile con nuovi edifici per gli uffici diocesani¹⁰⁸.

La combinazione di una sede vescovile e del monastero nello stesso spazio costituisce un motivo di attrazione per i fedeli ortodossi romeni, molto devoti e obbedienti alle strutture di autorità ecclesiastica e alla vita monastica. In questa struttura, la chiesa è il principale punto d'interferenza tra la vita pastorale dei fedeli e la vita monastica. Le celebrazioni, svolte dai monaci, avvengono ogni giorno al mattino (liturgia) e alla sera (vespri)¹⁰⁹ – seguendo i ritmi liturgici di qualsiasi monastero ortodosso – e ad esse partecipano poche persone laiche oltre che monaci; la domenica e durante le festività si riempie di persone – la maggior parte romeni, ma anche italiani – che arrivano dai paesi circostanti e dalla città: i fedeli arrivano ad essere più di un centinaio¹¹⁰. Secondo la dichiarazione del vescovo ausiliare Atanasie: «La liturgia della domenica è frequentata d'estate da 150 persone, gli altri mesi 200, 300, durante la quaresima e natale circa 400, mentre a Pasqua circa 3000, infatti montiamo un palco all'aperto. Dare dei numeri è difficile anche perché la liturgia è molto lunga, quindi qualcuno va via prima o qualcuno arriva un po' dopo»¹¹¹.

All'interno della chiesa, uomini e donne, monaci e monache partecipano insieme alle celebrazioni senza alcuna separazione di genere o delimitazione strutturale¹¹². Il vescovo Atanasie, responsabile delle attività liturgiche nella

¹⁰⁸ Intervista ad Andrea Cavaliere, 23.05.2018.

¹⁰⁹ Intervista ad Atanasie, 13.03.2018.

¹¹⁰ Non essendo una chiesa parrocchiale, la frequenza è variabile, soprattutto durante il periodo feriale di estate quando il numero di quelli che attendono per la celebrazione domenicale non oltrepassa una sessantina di persone. Intervista a Ion Ionașcu, 18.04.2018; Intervista a Cristian Liahu, parroco della comunità ortodossa romena di Civita Castellana, 29.04.2018; Intervista a Ignazio Blasi, 14.05.2018. Secondo Gabriele Rizza, che ha partecipato e contribuito alla ricerca sul campo, i fedeli erano circa 100 durante una liturgia estiva del 29 luglio 2018: «La comunità è estremamente giovane, c'erano tanti bambini e tante giovani coppie, non mancavano gli anziani, ma principalmente i presenti erano donne di tutte le età».

¹¹¹ Intervista ad Atanasie, 29.07.2018

¹¹² Il fascino è aumentato anche dalla presenza delle reliquie appartenenti a diversi santi esposte per adorazione aperta (Efreim Nuovo, Nettario di Egina, Arsenio di Cappadocia, Callinico di Cernica, Ecaterina; Nicola di Bari, Lucia di Siracusa, Irodion di Lainici); tali reliquie rendono la chiesa del monastero un luogo di pellegrinaggio. Il monastero è visitato periodicamente da gruppi di pellegrini provenienti da tutta l'Italia e dal 2013 è stato incluso nel circuito del Centro di pellegrinaggi del

chiesa, sottolinea che la segregazione tra uomini e donne, frequente in alcune zone dalla Romania e dalla Moldavia, nonostante la motivazione teologica che rimanda all'osservanza della disposizione sull'iconostasi dell'icona di Gesù Cristo a destra e della Madre di Dio a sinistra, è difficile da applicare in Occidente e tanto meno nella chiesa del monastero, visitata da gente proveniente da zone geografiche con tradizioni locali diverse¹¹³.

Collegate alle attività liturgiche, presso il monastero si svolgono anche attività catechetico-formative (un'ora settimanale di religione ortodossa) ed educazionali (lingua, storia e cultura romena) destinate ai bambini e ai giovani che la domenica frequentano insieme ai genitori la chiesa del monastero. Per due anni, 2011 e 2012, il monastero ha organizzato anche corsi settimanali di formazione continua per il clero minore e laici.

Per quanto concerne l'attività editoriale: dal 2008, ogni anno, il monastero ha pubblicato un volume intitolato *Il Calendario di Tutti i Santi e dei luoghi d'Italia dove possono essere venerate le loro reliquie* (Calendarul tuturor sfinților de peste an și locurile din Italia unde pot fi cinstite moaștele lor), poi diversi libretti di contenuto catechetico (Merinde pentru suflet) e libri di carattere spirituale (Psalmi aleși, Prohodul Maicii Domnului). I progetti editoriali ancora in corso sono: *Una guida ortodossa di Roma* (Ghid ortodox al Romei) e *Le vite dei santi italo-greci del sud Italia* (Viețile sfinților Italo-Greci din sudul Italiei).

Tra le occupazioni del monastero, vi è anche la partecipazione ai progetti sociali e filantropici, di cui il più importante è quello destinato ad aiutare i bambini dalle famiglie dalla Romania e dalla Moldavia, chiamato *Le braccia dei genitori* (Brațele părințești). Ogni anno, nel periodo di quaresima precedente al Natale, si organizza una colletta destinata ad aiutare le persone povere romene e italiane. Devono essere menzionate qui anche le diaconie sociali fondate nel 2011: l'Associazione S. Lorenzo dei Romeni che ha 11 filiali sul territorio italiano; il Centro sociale di Roma; le case sociali di Torino, Venezia, Carrara, Cuneo; il centro medico di Verona; il centro di aiuto per la vita di Torino; la collaborazione della diocesi con l'Associazione Banco Alimentare di Roma e l'associazione Caritas di Ostia nel distribuire degli alimenti, vestiti

Patriarcato Romano. Cfr. *Almanah bisericesc*, cit., p. 554.

¹¹³ Atanasie nota: «La ragione è molto semplice: è una tradizione antica che gli uomini stiano davanti all'icona di Gesù Cristo (a destra sulla iconostasi), perché il Signore Gesù è il modello della santità per gli uomini. Le donne stanno a sinistra per avere sempre davanti l'icona della Madre di Dio (la Deipara, Theothokos), che sta sempre a sinistra. La Deipara è il modello di santità per le donne. Su ogni iconostasi ortodosso, vi è sempre a destra l'icona del Signore Gesù e a sinistra l'icona della Madre di Dio. Questo però non ha qui una ricaduta pratica nella disposizione maschile e femminile». Intervista ad Atanasie, 13.03.2018.

e beni a coloro che si trovano in gravi difficoltà, e in cui sono coinvolte 40 parrocchie¹¹⁴.

La struttura architettonica, le interviste e le attività del monastero e della sede diocesana indicano una prossimità dei vescovi e delle monaci/monache definita dai seguenti elementi: la convivenza dei due vescovi e monaci/monache nello stesso edificio diocesano; l'uso comune della stessa cucina e mensa; l'uso comune degli stessi spazi (cortile, giardini ed edifici); la partecipazione comune alle celebrazioni nella stessa chiesa, imposta dalle necessità spirituali e liturgiche; la partecipazione alla vita quotidiana del monastero e della sede diocesana senza segregazioni di genere. La stessa prossimità si trova tra vescovo e le monache e le donne laiche, ma anche tra monaci e le donne che lavorano durante il giorno presso la sede vescovile. L'unico elemento di separazione tra uomini e donne è la collocazione separata (al secondo piano) delle monache e la proibizione a entrare nelle stanze delle monache; anche la collocazione delle stanze dei monaci nella mansarda e la proibizione per le donne di entrare dalla loro parte contribuisce alla separazione fisica.

Nella sua intervista, il vescovo Atanasie ha ammesso che non esiste una segregazione tra i monaci e le monache per quanto riguarda l'uso della cucina e la divisione di alcuni lavori, ma ha sottolineato il fatto che si rispetta accuratamente la separazione di genere. Atanasie spiega:

«abbiamo due spazi diversi con due entrate diverse, camere e bagni diversi, ogni realtà monastica ha la sua biblioteca. Altri spazi sono comuni, infatti ci incontriamo per pranzo, per cena e i servizi liturgici non sono separati. Inoltre, abbiamo dei turni per cucinare, lavare; anche io cucino spesso. Certo, le monache fanno più le cose da donne, i monaci più da uomini. Questo è un luogo di convivenza, è come una famiglia, ma monastica, è come in una normale famiglia: a volte cucina la mamma, altre volte il papà, oppure il figlio. Qui dentro è forte il senso di fraternità, non siamo sposati, questa è la nostra famiglia. Ad esempio, ho finito i miei doveri liturgici e ora iniziano i doveri della famiglia monastica. Leggiamo insieme, commentiamo libri, leggiamo la Filocalia. Ci prendiamo cura dei terreni, delle galline, delle api, lavoriamo sui libri perché abbiamo una casa editrice e ce ne occupiamo insieme, donne e uomini. Mettiamo insieme punti di vista maschile e femminile»¹¹⁵.

Ogni giorno, una dozzina di persone – uomini e donne – lavorano presso la sede episcopale, la maggior parte di loro come volontari, prestando differenti servizi, dalla cucina, alle pulizie, all'amministrazione, alla contabilità, nonché

¹¹⁴ *Almanah bisericesc*, cit., p. 553.

¹¹⁵ Intervista ad Atanasie, 29.07.2018.

contribuendo al buon svolgimento dei servizi liturgici: le donne e gli uomini cantano insieme alle monache e ai monaci, e gli uomini sono anche responsabili con la sicurezza e l'ordine durante le celebrazioni.

5. Conclusioni

La presenza di monaci e monache attorno al vescovo presso le sedi vescovili ortodosse rivela la continuità di una tradizione consolidata nel passato con la preferenza per il vescovato dei monaci. Iniziata nel quarto secolo come una soluzione piuttosto pastorale (furono scelti soprattutto i monaci distinti per la loro vita), la prassi del monaco-vescovo finì per diventare l'unica alternativa nell'ortodossia, rendendo del tutto impensabile oggi l'immagine del vescovo sposato e con famiglia. Al contempo, si è consolidata la figura del monaco-vescovo circondato dalla sua "famiglia" monastica, come è il caso delle sedi vescovili, in cui i monaci, ma anche le monache, compongono la famiglia monastica del vescovo.

Il caso presentato in questa sede è utile a confermare la continuità della prassi antica della convivenza tra il monaco-vescovo e i monaci presso le sedi vescovili, con la particolarità della presenza di un monastero femminile che lo contraddistingue dalle altre sedi vescovili ortodosse.

Le argomentazioni teologiche e canoniche, nonché le narrazioni collettive di questa tipologia di convivenza dei monaci e delle monache presso le sedi vescovili, nonostante il divieto canonico, potrebbero contribuire alle eventuali trasformazioni della visione e della pratica monastica ortodossa riferita al genere femminile.

Riassunto

Secondo la tradizione ortodossa, i vescovi sono anche monaci: fin dal V secolo, in molti casi, i monasteri furono anche luoghi di residenza vescovile e contribuirono alla formazione e al consolidamento delle Chiese locali e al processo di trasmissione e di difesa della fede ortodossa. Questo accadde anche nel monachesimo ortodosso romeno che è intimamente connesso alla genesi e alle caratteristiche del cristianesimo romeno, assumendo un ruolo rilevante nelle dispute dottrinali del V e il VI secolo attraverso alcune figure importanti, tra cui Giovanni Cassiano, Germano e Dionisio Esiguo e i noti "monaci sciti". La sopravvivenza di tale prassi nella contemporaneità consiste nell'assunzione da parte

della sede diocesana dello statuto di luogo monastico, in cui i monaci e le monache sono membri attivi della realtà ecclesiastica che circonda il vescovo.

Questo articolo ha come obiettivo la ricostruzione della storia della figura del vescovo-monaco nella tradizione cristiana orientale e la prassi della coabitazione dei vescovi presso i monasteri nel monachesimo ortodosso romeno, in patria e nella diaspora, al fine di comprendere come oggi sia vissuta la compresenza dei due ruoli – monaco e vescovo – nella stessa persona e nello stesso luogo, tra diritto e realtà di fatto. Osservatorio privilegiato sarà il caso della sede episcopale della Diocesi ortodossa romena d'Italia.

La ricerca richiede l'uso di una metodologia storico-critica basata su fonti giuridiche, letterarie, archeologiche e documentarie e su un'indagine etnografica per lo studio dei casi contemporanei.

PAROLE CHIAVE

Genere e religioni; istituzioni ecclesiastiche; Chiesa ortodossa romena, monachesimo ortodosso

ABSTRACT

According to Orthodox tradition, bishops are also monks and, dating back to the fifth century, certain monasteries have also been a place of episcopal residence. Monasteries have contributed to the formation and consolidation of the local Churches as well as to the process of transmission and defense of the Orthodox faith. The same is true of Romanian Orthodox monasticism which is intimately connected to the genesis and characteristics of Romanian Christianity, taking on an important role in the doctrinal disputes of the fifth and sixth centuries through notable monastic figures such as John Cassian, Ghermanus, and Dionysius Exiguus and the well-known “Scythian monks.”

The survival of this practice in the contemporary world consists in the assumption by the diocesan headquarters of the status of a monastic place, where monks and nuns are active members of the bishop's entourage.

This article aims to historically reconstruct the figure of bishop-monk in the Eastern Christian tradition as well as the practice of bishop cohabitation in monasteries in the Romanian Orthodox monasticism. Whether at home or in the Romanian diaspora, this is done in order to understand how coexistence of the two roles – monk and bishop – within the same person and place is experienced today, between law and factual reality. A privileged observatory will be the case of the episcopal headquarters of the Romanian Orthodox Diocese of Italy.

The research requires the use of a historical-critical methodology based on juridical, literary, archaeological and documentary sources as well as on an ethnographic investigation in order to analyze the contemporary cases.

KEY WORDS

Gender and Religions; Ecclesiastical Institutions; Romanian Orthodox Church; Orthodox Monasticism