ΠΟΡΦΥΡΑ

Rivista online a cura dell'Associazione Culturale Bisanzio

ANNO V Supplemento IX Maggio 2009

La chiesa di Siria tra Bisanzio e i Sassanidi

"Saranno come fiori che noi coglieremo nei prati per abbellire l'impero d'uno splendore incomparabile. Come specchio levigato di perfetta limpidezza, prezioso ornamento che noi collocheremo al centro del Palazzo"

Fondata da *Nicola Bergamo*, Coordinata da *Matteo Broggini*

www.porphyra.it

© 2003-2009 - Associazione Culturale Bisanzio
Rivista online con aggiornamenti non rientranti nella categoria dell'informazione periodica stabilita dalla Legge 7 Marzo 2001, n.62.

LA CHIESA DI SIRIA TRA BISANZIO E I SASSANIDI

di Vito Sibilio

"I frammenti staccatisi da una roccia aurifera
sono anch'essi auriferi"
(Pio XI)

La storia dell'evangelizzazione della Siria inizia molti secoli prima dell'era cristiana:

Alla fine dei giorni,
il Monte del Tempio del Signore
sarà eretto sulla cima dei monti
e sarà più alto dei colli;
ad esso affluiranno tutte le genti.

Così scriveva – naturalmente in ebraico – tra il 740 e il 736 a.C. il grande profeta Isaia,[1] preconizzando, già agli esordi del suo ministero, la conversione di tutti i popoli al culto del Dio d'Israele. Il suo messianismo, che assumerà dei contorni sempre più regali e dinastici, mostrava in filigrana la vocazione ecumenica del monoteismo ebraico. Questo vaticinio era destinato a compiersi quando un grande ebreo, Gesù di Nazareth, e i suoi apostoli, ebrei anch'essi, dichiararono terminata l'attesa messianica e avviarono il cristianesimo. Ad esso si convertirono, in tutto o in parte, le grandi nazioni dell'antico Oriente. L'antica Siria, la terra degli Aramei (originariamente estesa anche all'attuale Mesopotamia del Nord, nella regione che fu culla dell'Impero Assiro) si convertì anch'essa. Abramo era un Arameo errante e i suoi lontani connazionali lo seguirono, dopo quasi duemila anni, nella strada del monoteismo. Da questa conversione prese le mosse una delle più antiche Chiese etniche ancora esistenti, quella Siriana appunto, destinata a dividersi in due grandi tendenze, una occidentale – o siriana propriamente detta – e una orientale – detta assira.[2] L'una fiorì nell'ambito della Siria romana e bizantina, l'altra in quello delle antiche province seleucidi passate sotto i Parti e poi sotto i Sassanidi. Entrambe ebbero una ricchissima tradizione religiosa, di spessore

[1] *Isaia*, 2, 2.

[2] La Chiesa siriana è attualmente divisa in tre tronconi: la Chiesa autocefala pre-calcedonese, il cui patriarca, del titolo di Antiochia, siede a Damasco; quella unita a Roma, il cui patriarca, anch'esso antiocheno, vive a Bkerke in Libano; quella maronita, anch'essa cattolica, il cui patriarca, pure della metropoli siriana, risiede anch'esso in Libano. La Chiesa assira, o siriana dell'Est, detta "apostolica d'Oriente", è divisa in una Chiesa assira propriamente detta, autocefala, il cui patriarca vive a Mossul, e in una Chiesa unita, denominata caldea, il cui patriarca, del titolo di Babilonia, risiede a Baghdad. Queste cristianità mesopotamiche corrono un serio rischio di estinzione a causa delle ripetute violenze di cui sono attualmente oggetto nello stato iracheno sorto dalla III Guerra del Golfo, violenze compiute nell'indifferenza quasi totale dell'opinione pubblica occidentale. Cfr. MONTI G., in *Radici Cristiane* IV, 40, dicembre 2008, pp. 7-10. Vanno rimarcati i contatti strutturali tra i malabaresi e la Chiesa siriana. Infatti una delle sei Chiese dei cristiani di S. Tommaso riconosce il primato del patriarca di Antiochia.

notevolissimo, segnata enormemente dalla consapevolezza etnica. Il maggior punto di differenziazione si ebbe con l'abbraccio del nestorianesimo da parte degli Assiri, e del monofisismo da parte dei Siriaci. La divisione, assai sofferta, tra la cristianità aramea dalla grande Chiesa e tra i suoi due ceppi all'interno, si giocò dunque sulla cristologia, e ancora perdura. Papa Giovanni Paolo II (1978-2005), raccogliendo i frutti di una nuova teologia del linguaggio, volta a riunificare i diversi lessici cristologici in un solo significato, poté sottoscrivere (1984) col patriarca di Antiochia di Siria Zakka I Iwas una dichiarazione dottrinale comune sulla cristologia sulla scorta del I concilio di Nicea, e di lì a poco fece lo stesso col patriarca di Seleucia Ctesifonte di Assiria, Mar Dinkha IV (1995). Ma le differenze sono esistite realmente, non sono state il frutto di un equivoco. Quello che segue vuole esporre a volo di uccello proprio lo sviluppo peculiare di queste Chiese, entro o a ridosso dei confini bizantini.

1. Introduzione: gli esordi del cristianesimo in Siria.

Pur non essendo scopo del presente saggio ripercorrere le fasi storiche più arcaiche della cristianizzazione delle aree dell'antico impero seleucide, non possiamo esimerci dall'introdurre il nostro tema descrivendo le tappe significative di questa diffusione della fede.[3]

L'antica Siria fu evangelizzata immediatamente. Gesù Cristo stesso viaggiò dalle parti di Tiro e Sidone, compiendovi uno dei suoi miracoli più famosi, quello per la Cananea, di lingua siro-fenicia.[4] Dopo la sua ascensione, quando i suoi apostoli iniziarono la predicazione nella pentecoste del 33 ca., in Gerusalemme c'erano degli ebrei e dei proseliti siriani, mesopotamici, parti, medi ed elamiti, ossia dei popoli di cui ci occuperemo, e che furono i primi cristiani delle loro terre.[5] Un proselito di Antiochia, Nicola, fu scelto dagli apostoli come uno dei sette diaconi.[6] Era verso Damasco che Saulo di Tarso, intorno al 36, si stava recando, per sradicarvi la giovane e fiorente Chiesa ivi insediata, quando fu folgorato da Cristo stesso diventando l'apostolo Paolo.[7] L'apostolo delle genti passò sempre per la Siria ed Antiochia nei suoi primi tre viaggi missionari.[8] Pietro pure passò per la città e vi soggiornò a lungo prima di trasferirsi definitivamente a Roma, per cui la cattedra patriarcale sortavi in seguito si riallacciò al *munus Petri*. L'antica tradizione

[3] Per questa sommaria carrellata cfr. BAUS K. in *Storia della Chiesa,* JEDIN H. (a cura di), *Le origini*, Milano 1992[2], *ad indicem.*
[4] *Matteo*, 15, 21-28; *Marco*, 7, 24-30.
[5] *Atti*, 2, 1-13.
[6] *Atti*, 6, 5.
[7] *Atti*, 9, 1-25; 22, 6-16; 26, 12-18.
[8] *Atti* 13, 1 sgg.; 15, 36 sgg.

ecclesiastica – a cui in genere andrebbe dato più credito – attribuisce all'apostolo Giuda Taddeo, del clan familiare di Gesù, l'evangelizzazione di Siria e Mesopotamia, e all'apostolo Tommaso, in viaggio verso l'India, quella della Persia, verso gli anni 50 del I secolo. È ad Antiochia che nasce il termine "cristiani", per designare i seguaci del Nazareno, su cui si forgerà la parola "cristianesimo".

Nella generazione successiva a quella apostolica, tra i padri preapologeti spicca S. Ignazio di Antiochia, vescovo e martire ampiamente venerato, ai tempi di Traiano (98-117), e sicuramente era siriaco l'anonimo autore della *Didaché* Specularmente, la vitalità di quella Chiesa si vede anche nei fermenti eterodossi: i giudeo-cristiani dispersi in seguito alla guerra giudaica e alla rivolta di Bar Kokheba interagirono, anche in Celesiria e fino in Mesopotamia, con i loro confratelli rimasti al mosaismo o esponenti dello gnosticismo ebraico: il movimento elchasaita del II secolo ne è un frutto. Di matrice più spiccatamente iranica e babilonese è il gruppo dei Mandei, ancora esistente, tramite il quale molte idee non-cristiane iniziarono la lunga marcia verso le periferie teologiche del cristianesimo, installandovisi abusivamente e contribuendo a forgiare lo gnosticismo, il suo grande rivale dei primi secoli. Proprio in Siria esso fiorì nella sua fase più arcaica, con le enigmatiche figure di Menandro, Saturnilo e Basilide, quest'ultimo tra le maggiori dell'universo esoterico del II secolo, crocevia vivente di eterocliti influssi, rimasti operanti nell'atmosfera intellettuale dei secoli successivi, fino ai nostri giorni, e in un certo qual modo rappresi in molti testi dell'epoca, oggi complessivamente classificati in modo generico come apocrifi.

Le forti reazioni che la Chiesa seppe opporre a queste eresie, che crescevano in lei come parassiti, si ebbero energiche pure in Siria: furono autoctoni gli apologeti Teofilo e Taziano, che, divenuto anch'egli eresiarca fondando gli encratiti, tentò la prima armonizzazione dei quattro vangeli nel suo *Diatessaron*, cercando di risolvere un problema che già da allora assillava il mondo cristiano. Gli apologeti contribuirono non poco a sgominare la gnosi, ma la parte più cospicua e più valida della sua eredità spirituale si mise al sicuro nel manicheismo, il cui fondatore eponimo, Mani appunto, poté, nel III secolo, sincretizzare cristianesimo, ebraismo, mazdeismo e buddhismo, creando un filone religioso dualista alternativo al monoteismo abramitico, con cui è in concorrenza ancora oggi, assumendo nel corso della storia forme cangianti, complesse e contraddittorie.

Nonostante l'abbattersi su di essa delle persecuzioni imperiali la Chiesa siriaca continua a prosperare. Essa subisce l'influsso del genio universale di Origene (185-253), la cui multiforme attività si svolse tra l'Egitto e la Palestina, a ridosso

dell'area in questione. La sua *Hexapla* biblica è alla base della versione siro-esaplare della scrittura, di incalcolabile valore nella storia della filologia sacra. Costante è il rapporto tra la Chiesa siriana e quella romana: S. Aniceto di Emesa (155-166) fu un papa pugnace contro le eresie. Peraltro, subito dopo la fioritura della scuola teologica di Alessandria, alla ribalta della storia si affaccia quella di Antiochia. Preparata dall'ingegno di presbiteri come Malchione – attivo al Sinodo antiochieno del 268 che condannò Paolo di Samosata – e Doroteo, nacque ufficialmente col presbitero Luciano, contemporaneo dello stesso Doroteo, nel III secolo. Questi nacque nella metropoli siriaca e fu ordinato sacerdote intorno al 270, dopo aver forse studiato a Edessa; la sua carriera intellettuale fu dedita essenzialmente alla filologia biblica, realizzando la recensione dei LXX che porta il suo nome. A Luciano va fatto risalire un ceppo cristologico-trinitario rigidamente subordinazionista, con dei connotati che in un modo o nell'altro sopravvissero fino all'età aurea della scuola. Con lui, morto nel 312 martire sotto la persecuzione dioclezianea, la Chiesa antiochiena è già entrata a gamba tesa nel dibattito cristologico. Il summenzionato Paolo era un vescovo antiochieno, adozionista tanto convinto quanto grossolano, la cui sconfitta fu opera soprattutto della sua stessa comunità.

Al termine dell'età pre-costantiniana, la Chiesa siriaca appare profondamente radicata: Damasco, Cesarea di Filippo, Tiro, Sidone, Berito, Tripoli e Biblo – le cui sedi diocesane sono attestate dal III secolo ma che di certo sono molto precedenti – furono i pilastri della gerarchia ecclesiastica, con comunità all'inizio ellenofone, ma poi anche siro-fenicie, capaci di contrapporsi al culto solare di Palmira, Eliopoli e Emesa e di sgominarlo, in una intensa battaglia missionaria. Nella Celesiria, il primato di Antiochia non fu la causa di un accentramento ipertrofico: a Nicea, nel 321, furono ventidue i vescovi siriani. Densa fu la diffusione religiosa nelle campagne, documentata dalla metà del III sec. L'influsso della metropoli seleucide si estese sulle Chiese dell'Asia Minore, dell'Armenia e della Mesopotamia. Edessa già dal III secolo fu la seconda sede per importanza, città cristiana dal IV secolo, adornata da una scuola teologica almeno coeva a quella antiochiena e dotata di una medesima forza d'irradiazione nelle città e nelle campagne (testimoniata già dal 260) fino all'Eufrate e a Dura Europos, Nisibi, Seleucia-Ctesifonte, nel cuore dell'impero dei Sassanidi (III secolo).

Le fonti non coprono il lasso di tempo intercorrente tra la missione di Giuda Taddeo e Tommaso in Persia-Mesopotamia, ma non è il caso di dubitare della discontinuità dell'evangelizzazione locale, spintasi sino all'Adiabene, almeno a partire dall'epoca di cui parliamo. La storia missionaria dei Parti si può ricostruire appunto dal III secolo; protagonisti ne

sono i cristiani deportati dalla Siria nel corso delle guerre romano-partiche nel III secolo, rinforzati da nuclei greci e poi da proseliti autoctoni, acquartieratisi fino a Raw Ardashir, futura sede degli arcivescovi persiani. Sapore I (241-272) protesse i cristiani, ispirandosi alla tolleranza mazdea, ma quando Roma abbracciò il cattolicesimo, Sapore II (309-379) iniziò a perseguitarlo, considerandolo alla stregua di una copertura per conniventi col nemico. Ma ciò non bastò a sradicare il vangelo dall'impero sassanide, destinato a ben altra sorte.

2. Il segno di contraddizione: la scuola di Antiochia.

Nello sviluppo e nella definizione dell'identità del cristianesimo siriaco, la pietra di scandalo è la cosiddetta scuola teologica di Antiochia, nei confronti della quale la Chiesa locale prese due differenti posizioni, che la spezzarono in due tronconi: quella Orientale la accettò, quella Occidentale la respinse e, dopo Efeso (431), ne rigettò la dottrina.

In senso stretto, non si può dire che gli autori antiochieni, tutti scrittori di lingua greca, costituiscano una scuola unitaria. Tutti sono accomunati dal bisogno di trovare argomentazioni contro l'apollinarismo, ossia contro la cristologia eterodossa di Apollinare di Laodicea (†385), siriano anch'egli, formatosi ad Antiochia e assertore di un singolare connubio tra *logos* e *sarx* nel Cristo (il primo avrebbe svolto la funzione di anima razionale nel secondo). Tale dottrina, contenente un nucleo monofisitico e avente un'ascendenza ariana – perché anticipata da quegli eretici, sebbene Apollinare fosse un niceno convinto – era stata combattuta e condannata da un *parterre* d'eccezione di scrittori ecclesiastici (i santi Paolino di Antiochia, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa, Epifanio di Salamina), le cui eccezioni contro di essa furono raccolte e sanzionate dai concili di Alessandria (362) e di Antiochia (379), nonché da papa S. Damaso I (366-384) nel 375. La cristologia del *logos-sarx* trovò in Diodoro di Tarso († prima del 394) un competitore energico, che però in seguito S. Cirillo di Alessandria (†444) considerò pericolosamente contiguo a Nestorio, e che fu il primo rappresentante della scuola nel periodo di cui parliamo.

Il dottore della Cilicia, per salvaguardare la divinità di Cristo da ogni commistione con la sua umanità, avendo ancora la mente attenta al pericolo della sua svalutazione scaturito dall'arianesimo, sostenne con espressioni accentuatamente dualistiche la separazione delle due nature,[9] tralasciando il tema dell'anima umana del redentore. Diodoro, coraggioso confessore

[9] DIODORO, *Contra Synousiastas*, riportato da RICHARD M., *Les traités de Cyrille d'Alexandrie contre Diodore et Theodore*, in *Mélanges dédiés à la memoire de Félix Grat*, Parigi 1946, pp. 99-116. L'opera è lacunosa, forse inquinata dalla polemica cirilliana, di certo danneggiata per il sospetto nestorianesimo *ante litteram*.

della fede davanti all'imperatore Giuliano, ebbe due grandi discepoli: S. Giovanni Crisostomo (†427) e Teodoro di Mopsuestia (350-428).

Il primo non fa trattazioni sistematiche cristologiche; per lui Gesù è il verbo fatto carne, nel senso semitico di uomo, per cui il suo magistero, occasionale perché legato alla sua attività di omileta, rappresenta una sorta di via di mezzo tra l'insegnamento del maestro e quello, prossimo venturo, di Cirillo. Assertore dell'unità delle nature, ma non della loro commistione, nel Cristo, Giovanni nega tuttavia che alla Vergine Maria si possa attribuire legittimamente il titolo di madre di Dio. Sopravvissuto alle vessazioni dell'imperatore Arcadio (395-408), avrebbe forse incontrato difficoltà col concilio di Efeso. La sua morte, oltre a spianare la strada del soglio bizantino a Nestorio, gli aprì le porte del cielo senza il sospetto, infamante e intollerante, di eresia.

Il secondo, Teodoro di Mopsuestia, la bestia nera dei monofisiti, la vera testa pensante della scuola antiochiena, il punto di riferimento della cristologia mesopotamico-persiana, fu condannato come nestoriano *ante litteram* dal II Costantinopolitano nel 553. Eppure nessuno più di lui, secondo la critica moderna,[10] ha contribuito allo sviluppo del dogma cristologico. Sicuramente è il più grande ingegno della Chiesa siriaca. Partendo dalla cherigmatica e dall'omiletica, Teodoro vuole mostrare, contro apollinaristi e ariani, la perfetta umanità del Cristo, la sua piena forza operativa, così da sviluppare una soteriologia completa, che sbocca nella sacramentaria e nell'escatologia. La salvaguardia dell'umanità di Gesù è il presupposto della veridicità storica del suo sacrificio espiativo, del suo valore, del suo perpetuarsi nell'eucarestia e del suo comunicarsi ai fedeli tramite quest'ultima e il battesimo, per cui coloro che li ricevono sono già partecipi dei beni celesti. Teodoro distingue due nature perfette nel redentore: quella di *colui che assume* e quella di *colui che è assunto*. La terminologia dà, *a posteriori*, a questa sofisticata cristologia, il colore dell'adozionismo. Tanto è marcata la compiutezza delle due nature, che esse sembrano realmente separate; Teodoro tuttavia (che qui è veramente carente) insiste sull'inabitazione del verbo divino nella sua umanità; tale inabitazione presuppone l'ingresso, nel mistero della persona del verbo, della sua umanità stessa, in un vincolo non accidentale e insolubile, chiamato *prosopon*.

In Teodoro *physis* e *hypostasis* sono ancora sinonimi, o almeno significano concetti inscindibili logicamente. Infatti ogni natura o sostanza si identifica con la propria sussistenza. L'una e l'altra possono essere espresse dalle medesime parole. In ragione di ciò, l'unica ipostasi del Cristo può essere solo la sua stessa natura divina, in quanto solo essa sussiste di suo. Il *prosopon* è

[10] A partire da ABRAMOWSKI L., *Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesinischen Konzilien*, in "Zeitschrift für Kirchengeschischte" 67 (1955-56), pp. 252-287.

l'ultimo risultato dinamico del mistero dell'incarnazione, il modo in cui esso si mostra alle altre persone della SS. Trinità e all'universo creato. L'unione che esso garantisce alle nature sussistenti del verbo è estrinseca e il *prosopon* non è assolutamente una persona. Questa cristologia, a differenza di quella di Nestorio, permette tuttavia ancora al suo autore di confessare che la Vergine è realmente la madre di Dio.[11]

Fu solo sotto Nestorio († dopo il 451), presule bizantino ma monaco antiochieno, che le dottrine antiochiene scivolarono fuori dal dogma della grande Chiesa. Questi predicò che nel redentore c'erano due «*nature distinte, inconfuse, a sé stanti, convergenti nell'unico Cristo, non mediante una unione personale del verbo con la natura umana, sì che la proprietà di ambedue le nature, pur essendo distinte, appartengano in proprio all'unico soggetto, al verbo che si incarna, nasce, muore e risorge; ma mediante una congiunzione misteriosa nel Cristo storico, nel quale il verbo e l'uomo Gesù rimangono uniti e distinti, come unite e a sé stanti rimangono le proprietà delle due nature, la divina e l'umana*» (E. Toniolo). Nestorio parla di benevola assunzione, da parte del verbo, della natura umana sussistente. In buona sostanza, parla di due sussistenze unite e che quindi, teoricamente, possono essere concepite separatamente. Qui ancor più che in Teodoro, l'unità del Cristo è la risultanza della convergenza di due elementi sostanzialmente estrinseci l'uno all'altro. Di una comunicazione degli idiomi, ancora presente nel *prosopon* teodoriano, non è nemmeno il caso di parlare. Con Nestorio il razionalismo filosofico greco si prende la sua rivincita sul dogma, dopo lo smacco subito nel I Niceno, e struttura ontologicamente il Cristo secondo uno schema che non sacrifichi niente delle nozioni umane di sostanza e sussistenza, e dei loro nessi logici. Il mistero è ridotto ai minimi termini. Maria stessa non è più, in senso proprio, madre di Dio.

Non è questa la sede in cui ritracciare la storia della fiera opposizione di S. Cirillo a Nestorio e del concilio di Efeso (431), in cui il patriarca di Costantinopoli fu condannato. Va rilevato tuttavia che durante il concilio non si tentò nessun chiarimento terminologico, che sarebbe stato assai utile non solo per i nestoriani, ma anche per i cirilliani, visti gli sviluppi postumi della dottrina del Padre di Alessandria. Il *punctum dolens* è il concetto di ipostasi: completamente assimilato da Nestorio a quello di natura, usato da Cirillo per spiegare l'unione sussistente

[11] Editori: DEVREESSE R., *Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes 1-80*, Studi e Testi 93, Città del Vaticano 1939; IDEM, *Essai sur Théodore de* Mopsueste, Studi e Testi 141, Città del Vaticano 1948; VOSTE' J.M., *Theodori Mopsuesteni Commentarius in Evangelium Joannis Apostoli*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 115-116, Lovanio 1940; TONNEAU R., *Les Homélies cathéchétiques de Théodore de Mopsueste*, Studi e Testi 145, Città del Vaticano 1948.

delle nature stesse senza però distinguerlo da esse in modo sufficientemente chiaro per tutti.[12]

I nodi erano quattro, nel linguaggio ortodosso di Cirillo: l'uso di *physis* e *hypostasis* spesso in modo interscambiabile, pur avendo Cirillo compreso che nel Cristo le due sostanze non hanno ciascuna la propria sussistenza, ma che essa è unica per entrambe; l'uso di *physis* nel senso di persona e sussistenza, piuttosto che di natura, nella celebre espressione «*mia physis tou Logou sesarkomenou*»; l'uso di *énosis kath'hypostasin* e *katà physin*, come espressioni sinonimiche, nel senso esclusivo di unione di sussistenza. A Cirillo, che aveva alle spalle la terminologia di Atanasio (per cui l'unione di sussistenza era esclusivamente *kata physin,* e quella *kath' hypostasin* era eretica perché significava "secondo natura") e che quindi la riproponeva almeno in parte, faceva difetto il lessico per esprimere una unità cristica intrinseca, mistica, in cui la persona del verbo portava dentro di sé l'umanità sin dal primo istante del concepimento, facendone una parte della sua stessa realtà, ormai concettualmente indivisibile dalla divinità.

Il soggetto Cristo ha in sé la comunicazione degli idiomi, e sua madre è perciò realmente madre di Dio. Ma Cirillo, che aveva inteso bene il problema, ruotante attorno alla necessità di invertire i significati e i significanti di Atanasio, nonché quello di separare logicamente la duplice sostanzialità del Cristo dalla sua unica sussistenza, faticava ad esprimere in modo reciso la sovrabbondanza del suo mistico sentire.

In ogni caso, lo scisma tra antiochieni e alessandrini data dal concilio efesino, anche se esso non generò per il momento alcuna Chiesa autocefala. Il pomo della discordia erano i famosi XII anatematismi cirilliani, l'epitome della dottrina del padre alessandrino che avevano scandalizzato Nestorio, contenuti in appendice alla III lettera. Gli antiochieni non volevano accettarli, neanche dopo che il patriarca siriano Giovanni accettò i deliberati efesini (433). Cirillo volle venirgli incontro, tralasciando la reiterazione degli anatematismi nella sua corrispondenza con la metropoli sull'Oronte, ma i suoi seguaci più estremisti insistettero sull'importanza della formula della *mia physis* del verbo incarnato (intesa appunto come una sussistenza), brandendola contro dei rivali che la intendevano anche come sostanza; in conseguenza di ciò anche gli oltranzisti siriaci esigettero il ritiro formale delle XII proposizioni, perorandone addirittura l'anatema presso il papa san Sisto III (432-440), perché implicavano che Cristo avesse una sola essenza sostanziale.

Fu ancora un teologo antiochieno, Teodoreto di Ciro († 466 ca.), a togliere la situazione dall'*empasse* in cui si trovava.[13] Egli

[12] Tutti i documenti in SCWARTZ E. (ed.), *Acta Conciliorum Oecomenicorum*, 1, 1-2, Strasburgo 1914.

all'inizio ravvisò negli anatematismi una traccia forte di apollinarismo, perché usavano il termine *krasis* per indicare l'unione delle nature nel Cristo. Il termine, indicante commistione, fusione, crasi appunto, era uno dei punti deboli del lessico cirilliano, sinonimo fraintendibile delle *enoseis kath'hypostasin kai physin*, in bocca ai suoi epigoni scivolò nel vocabolario monofisita. Per Teodoreto la distinzione tra *physis* e *hypostasis* non era espressa in modo abbastanza chiaro dal patriarca di Alessandria: non si capiva se sostanza e sussistenza fossero separate o meno, e se sì, quale parola indicasse l'una e l'altra in modo esclusivo. Quando Cirillo fece tuttavia prevalere il suo *sensus ecclesiae* e smise di insistere sugli anatematismi, permise ai suoi rivali, Teodoreto compreso, di riflettervi sopra con più serenità. Capì che *physis* e *hypostasis* non erano la stessa cosa per Cirillo come invece lo erano per Teodoro di Mopsuestia e per Nestorio, per cui la crasi delle nature non implicava la loro riduzione ad una sola, ed ebbe l'onestà di riconoscerlo, sottoscrivendo la formula di unione. Lo determinarono a questo passo illustri prelati come il patriarca Giovanni e il vescovo di Berea Acacio, e il grande santo Simeone Stilita (di cui riparleremo). Anche Andrea di Samosata, fino a quel momento rigido anticirilliano, si convinse della bontà delle formule dell'Alessandrino sull'unione sussistente di due sostanza, seguendo un proprio percorso teologico; ragion per cui la scuola antiochiena e la sua fazione ecclesiastica – tranne Alessandro di Ierapoli – si riconciliò con la Grande Chiesa. Insensibilmente, la teologia alessandrina cominciò a penetrare nella rocca antiochiena.

La svolta definitiva si ebbe con la controversia su Teodoro di Mopsuestia e sulla sua ortodossia. A metterla in dubbio furono Acacio di Melitene e Rabbula di Edessa (come diremo più innanzi). Proclo di Costantinopoli lo condannò esplicitamente, ma una figura su cui ci soffermeremo più innanzi, Iba di Edessa, si levò a difenderne la memoria, nella lettera celeberrima al vescovo persiano Maris. Giovanni di Antiochia colse la palla al balzo e rifiutò la censura postuma di Teodoro; in cambio, professò l'esistenza nel verbo fatto carne di una sola ipostasi. La parola controversa, *physis*, usata da Cirillo, era avviata alla rottamazione teologica. E il padre alessandrino non sollevò obiezioni. Il lessico antiocheno, teologicamente più preciso, veniva usato secondo la dogmatica di Efeso, con un connubio fecondo. Lasciamo ai moderni filosofi del linguaggio il compito di valutare l'importanza della terminologia – e quindi della scuola apparentemente sconfitta – nella definizione del dogma. L'unico nodo da sciogliere era quello della persona: quale

[13] Opere in *Patrologia Graeca*, 75-76; 88. Su di lui cfr. RICHARD M., *L'activité littéraire de Thédoret avant le concil d'Ephèse*, in "Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques" 25 (1936), pp. 459-481.

termine usare e quale nesso creare tra esso e quello di sussistenza.

Ciò accadde durante la tempesta del Ladrocinio di Efeso (449), che tentò d'imporre all'ortodossia il monofisismo di Dioscoro, patriarca alessandrino alla morte di Cirillo, accusando di nestorianesimo tutti coloro che non erano d'accordo. Dioscoro modificava tuttavia l'impianto di Cirillo, affermando che, se prima – in senso ovviamente logico – dell'unione ipostatica nel verbo c'erano due nature, dopo ne rimaneva solo una. Teodoreto di Ciro fu condannato nel conciliabolo assieme a Iba di Edessa. Teodoreto aveva la colpa di aver confutato la cristologia di Dioscoro nel *Mendicante*. Iba, di aver contestato l'interpretazione ortodossa degli anatematismi. Naturalmente il conciliabolo si reggeva sulla riprovazione di Teodoro di Mopsuestia. Giunta la Chiesa al concilio di Calcedonia (451), la ferita fu rimarginata, i due antiochieni riabilitati e Dioscoro deposto. L'ultimo connubio tra Antiochia e Alessandria si consumò qui: il *prosopon* di Teodoro assunse il significato tecnico di persona, la cui proprietà è proprio la sussistenza. La sintesi veniva da lontano, da Roma, attraverso il *Tomo a Flaviano*.

3. La nascita della Chiesa siro-giacobita.

Nonostante le condanne, il monofisismo non cessò di diffondersi non solo in Egitto, ma anche nella stessa Siria. Contrariamente a quanto si potrebbe credere, il popolo fedele prendeva parte attiva alle dispute e prendeva posizione. La conoscenza della Bibbia e dei padri, la predicazione dei vescovi, del clero e dei monaci, l'arte sacra, la devozione con le sue pratiche facevano sì che i fedeli avessero opinioni abbastanza precise sulle controversie, per cui il monofisismo, il diofisismo, il calcedonismo e il nestorianesimo furono movimenti di popolo, e non solo rarefatte dispute tra dotti e lotte di potere politico-ecclesiastiche. Ma queste ultime svolsero naturalmente un ruolo importante nello svolgimento degli eventi. Le alterne vicende della politica imperiale ed ecclesiastica, segnate dallo scisma acaciano, favorirono l'ascesa al trono patriarcale di Antiochia di prelati ora diofisiti, ora filo-monofisiti, come Pietro Gnafeo (474-476; 484) e Severo (465-538, patriarca dal 512). Questi con i suoi scritti, e col famoso Trisagio teopaschita, interpretato in senso monofisitizzante, fu un gran campione del pre-calcedonismo. L'antica formula «*Santo Dio, Santo Forte, Santo Immortale, abbi pietà di noi e del mondo intero"* fu integrata da lui con una quarta invocazione: "*Santo Crocifisso per noi*». Ciò

avvenne in occasione di una serie di terremoti che scossero la Siria del Nord. I monofisiti infatti, contrariamente a quanto si potrebbe credere, avevano un senso molto vivo della partecipazione del Cristo alle sofferenze umane, completamente inglobate nella sua natura divina. La forte partecipazione emotiva dei fedeli monofisiti alla loro fede, favorì l'opera di Severo. Con lui il monofisismo si diffuse ampiamente in Siria. Ma ancora non si rompevano i legami con la cultura greca e con la Chiesa diofisita di Efeso e Calcedonia. Questo accadde in tempi diversi e luoghi differenti per l'Oriente e l'Occidente siro.

In un certo senso, il fondatore della Chiesa autocefala siriana[14] fu l'uomo che fece di tutto per riassorbirla nell'unità ortodossa della Grande Chiesa: Giustiniano I (527-565). Lo fece involontariamente, cercando ora con la violenza ora con la tolleranza di portare i monofisiti antiochieni al Calcedonese, opportunamente integrato dal teopaschitismo e dal II Costantinopolitano.[15] Dopo questo sinodo, l'imperatore portò a Costantinopoli il patriarca di Alessandria d'Egitto, Teodosio, per indurlo alla sottomissione. Il fiero prelato monofisita non cedette alle sirene della condanna dei Tre Capitoli e preferì l'esilio, tanto più che esso non era lontano e periglioso, ma accogliente e a poca distanza dalla corte del suo nemico, in un rifugio approntato da una protettrice senza rivali, perché capace di arrivare sino alla cappella e al letto del sovrano: sua moglie Teodora. Da questo rifugio Teodosio resse la Chiesa copta, praticamente indisturbato. Nel 542, in seguito alla richiesta di bar Harit bar Ghabala, re degli Arabi Ghassanidi, monofisiti sotto la sovranità bizantina, che risiedevano nel deserto siriano, Teodora chiese a Teodosio di consacrare due vescovi per quel popolo. Furono scelti due chierici d'indomita fede monofisita, fino ad allora residenti a Bisanzio: Teodoro e Giacomo Baradai (†578).[16]

Di essi però solo il primo fu assegnato ai Ghassanidi, per cui fu detto "d'Arabia"; il secondo invece fu investito di tutto l'Oriente, dall'Egeo in poi, con sede ad Edessa. Fu quest'ultimo, girando indefessamente per tutta la sua immensa circoscrizione, a diffondere il monofisismo tra i fedeli e gli infedeli, svincolando i suoi seguaci dalle contese col clero melchita col creare una gerarchia parallela, incentrata sulle campagne e sui monasteri, e

---

[14] Sulla Chiesa giacobita e su quanto diremo su di essa cfr. FREND W.H.C., *The Rise of the Monophysite Church,* Cambridge 1972; HIRSCHFELD Y., *The Judean Desert Monasteries in the Bizantine Period*, New Haven 1992; PALMER A., *Monk and Mason on the Tigris Frontier*, Cambridge 1990; TATE G., *Les campagnes de la Syrie du Nord du IIe au VIIe siècle,* Parigi 1992; BECK H.G., in JEDIN H. (a cura di), *Storia della Chiesa*, 3, *La Chiesa protobizantina*, Milano 1992, pp. 64-69; DALMAS I.H., *Chiese Cristiane Orientali*, in POUPARD P. (a cura di), *Grande Dizionario delle Religioni*, 1, Milano 2007, pp. 380-392.

[15] Sulla politica filo-monofisita di Giustiniano I cfr. SIBILIO V., *Giustiniano e i papi del suo tempo,* in "Porphyra" 4 (2004), pp. 6-27, www.porphyra.it/Porphyra3.pdf e "Teresianum" 16/2 (2005), pp. 469-497.

[16] Cfr. su di lui la trattazione in BROWN P., *The Rise of Western Christendom*, London 1990 (ed. it. *La nascita dell'Europa Cristiana,* Milano 1995); HAMMERSCHIMDT E., *Jakobos Baradai*, in KASPER W. (a cura di), *Lexicon für Theologie und Kirche*, Freiburg im Breisgrau 1993-2001, v. 836.

ordinando forse centomila chierici, anche se non sempre secondo rigorosi criteri di scelta. Lo stile di vita di Giacomo, missionario mendicante nella genuina tradizione dei grandi asceti siriani, guadagnò grandi consensi alla sua opera, e la sua *peregrinatio pro Christo* rimane una delle più notevoli esperienze missionarie di tutti i tempi, che anticipò di molto i viaggi degli Scoti nell'Occidente barbarico. Il passaggio dalla gerarchia formalmente calcedonese a quella ufficialmente monofisita non fu repentino, perché già dalla prima metà del secolo i presuli della *Syria Prima*, dell'Osroene, dell'Eufratesia e della Mesopotamia erano in larga parte seguaci di Severo di Antiochia. Giacomo Baradai immise nelle loro fila una trentina di nuovi vescovi, destinati a fare concorrenza ai loro omologhi diofisiti in altrettante città. Completò la sua costruzione gerarchica ordinando, tra il 557 e il 558, il primo patriarca monofisita di Antiochia dopo Severo, Sergio di Tella, a partire dal quale la serie dei primati siriaci pre-calcedonesi è ininterrotta – fatte salve le discordie interne alla loro Chiesa. La maggior parte dei nuovi vescovi risedette indisturbata in monasteri fedeli. La Chiesa di Giacomo fu in genere pensata a maglie larghe, in cui ogni quadrato univa città e campagna senza distinzione gerarchica, e senza limiti di confine. Si è giustamente detto – e di recente ripetuto – che i missionari monofisiti, progenie spirituale di Baradai, crearono il *commonwealth* dei regni cristiani pre-calcedonesi oltre i confini della diofisita Bisanzio (P. Brown).

Constatata l'inanità degli sforzi di Giustiniano, il successore Giustino II (565-578) amnistiò i prelati monofisiti, si mobilitò per sanare i contrasti interni tra i monofisiti stessi e, alla fine, convocò a Costantinopoli Giacomo Baradai. Questi, con il suo nutrito e qualificato seguito, fu per mesi impegnato in colloqui unionistici, che però non approdarono a nulla. Giustino II pubblicò allora un suo *Enotikon*,[17] in cui sospendeva i canoni di Calcedonia vietando ulteriori discussioni cristologiche, ricondannava i Tre Capitoli e raccomandava l'assoluzione di Severo di Antiochia.

Tale editto fu perfettamente inutile, in quanto ai monofisiti non serviva affatto trovare nuovi seguaci sul soglio imperiale, ma piuttosto abolire la cristologia calcedonese. Perciò una conferenza a Callinico sull'Eufrate, convocata per ottenere la firma dell'editto imperiale da parte di prelati e dignitari giacobiti, si concluse in un nulla di fatto, a dispetto della buona volontà dello stesso Giacomo Baradai, pronto a firmare *sub conditione*, per la fanatica opposizione dei monaci monofisiti. Si aprì quindi una nuova crisi, a cui Giustino II credette di poter dare autocratica soluzione con un nuovo editto[18], in cui decretava che nel verbo divino fattosi carne vi era una sola natura, per poi

[17] EVAGRIO, *Storia ecclesiastica*, 5, 4.
[18] *Ibidem*.

capziosamente e contraddittoriamente ammettere una distinzione solo logica tra le due nature del Figlio; la ciliegina sulla torta era data dalla mancata menzione della riabilitazione di Severo, a cui faceva da *pendant* il perdurante silenzio sul concilio di Calcedonia. Così Giustino II aveva certo lasciato intatte le divisioni teologiche, per creare in compenso un fronte unico, di monofisiti e diofisiti, contro la maldestra intromissione della corona nella controversia dogmatica. Tale decreto poteva essere solo ritirato o imposto: Giustino persistette nella sua pseudo-teologia e lo impose con la forza. La persecuzione fu sospesa solo da Tiberio I Costantino (578-582), e i monofisiti stettero tranquilli pure sotto Maurizio (582-602).

La violenza riprese sotto Foca (602-610), ma invano. Toccò ad Eraclio 610-641) cercare una nuova strada per recuperare i monofisiti, attraverso il monoergetismo e il monoteletismo. Lo fece dopo aver recuperato il Medio Oriente, caduto temporaneamente nelle mani di Cosroe II (591-628). I monofisiti, compresi quelli siriani, si erano mostrati ben disposti verso i nuovi padroni, da cui speravano maggiore libertà religiosa. Di fatto, Cosroe II sostituì i presuli melchiti per ragioni politiche, ma con vescovi suoi sudditi, quindi probabilmente nestoriani. Quando le sacre legioni riconquistarono Antiochia, i Siriani accettarono di fingere di esultare: Eraclio capì allora che bisognava rinsaldare i legami tra l'impero e i monofisiti. Sulla vicenda cristologica ai tempi di Eraclio non mi dilungo in questa sede.[19] In ogni caso, a far invecchiare precocemente la polemica teologica e a radicare la divisione ecclesiastica pensarono gli Arabi del califfo 'Omar (634-644), che invasero la Siria, dove Antiochia si arrese senza combattere. La terra di origine del nestorianesimo e roccaforte del monofisismo cadeva nelle mani della *Umma*.

Questa invasione fu causa di un grande esodo. Molti Siriani, diofisiti e monofisiti – e anche un buon numero di nestoriani – vissero la loro diaspora in tutto il bacino del Mediterraneo, mettendo la loro tradizione ecclesiastica in circolo nelle arterie della Grande Chiesa, di cui erano ancora parte. Colonie sire significative si formarono in Sicilia e in Roma, che vide salire sul sacro soglio diversi e qualificati chierici aramei, con una frequenza assai elevata: Giovanni V (684-685), S. Sergio I (686-701), Sisinnio (707-708), Costantino (708-715), S. Gregorio III (731-741). Singolarmente, dalle colonie siriane italiche vennero fuori molti esperti della questione cristologica, specie in relazione al monoteletismo, che essi contribuirono a far risolvere in modo ortodosso. L'anima diofisita del cristianesimo siriano

[19] Sulla politica di Giustino II e degli imperatori fino al termine della controversia monotelita cfr. SIBILIO V., *La disputa cristologica ai tempi della casa di Eraclio e altre controversie teologiche del periodo*, in "Porphyra" 12 (2008), pp. 36-73, www.porphyra.it/Porphyra12.pdf.

era dunque ancora vitale. Naturalmente però il grosso dei fedeli siriaci rimase in patria, e rimase pre-calcedonese in gran parte.

Cominciò per essi l'epoca del diritto islamico, in cui essi furono trattati come una minoranza tollerata, anche se spesso perseguitata; la loro condizione fu ulteriormente definita da trattati integrativi stipulati generalmente dai vescovi al momento della conquista islamica. Il capo della Chiesa siriana pre-calcedonese rimase il patriarca di Antiochia, che però risedette nella città solo dal 720, e per poco. Egli continuò a vivere in vari monasteri – ad Aleppo, Edessa, Amida, Harran ecc. – come del resto molti altri suoi vescovi: la maggior parte di loro proveniva proprio dalle fila dei monaci. I Siriani conservarono liturgia e diritto bizantini, per cui la differenziazione rimase giocata sul rifiuto della terminologia di Calcedonia, più ancora che del diofisismo. Fu così che lo slittamento dalla coscienza romano-orientale a quella propriamente aramaica si compì in modo irreversibile, e i seguaci di Severo, che scrisse sempre in greco, si diedero all'uso sistematico del siriano, al quale diedero una nuova stagione letteraria, cristiana, patristica e medievale, poco nota, ma di grande bellezza e spessore.[20]

Il cristianesimo siriano alimentò il talento scrittorio di Xenaia di Mabbug († ca. 523), fiorito prima ancora della controversia tricapitolina, vero e proprio classico della sua letteratura, teologo, polemista, omileta ed esegeta, nemico giurato del Calcedonese e della Scuola Antiochiena classica, ordinato vescovo da Pietro Gnafeo, spina nel fianco del patriarca Flaviano, calcedonese, che per colpa sua perse la sede. Il cristianesimo diede inoltre linfa all'ispirazione di Giacomo di Sarug († 521), suo contemporaneo, padre dell'omiletica metrica, che influenzò pure la letteratura mediogreca – a scorno di chi crede che le Chiese orientali siano state delle enclavi isolate dal resto della cristianità – ispirò la scrittura di Giovanni di Edessa († ca. 586), storico della Chiesa siriana e dei santi d'Oriente, la cui silloge agiografica è in un certo qual modo una cartina di tornasole per l'autocomprensione della comunità monofisita.[21] Altri nomi importanti furono il continuatore della storia ecclesiastica di Giovanni, Ciro di Batna; nel VII secolo Paolo di Tella, collaboratore dell'*Exapla* siriana del Vecchio Testamento, e Tommaso di Harqel, che lavorò sul Nuovo Testamento. Giacomo di Edessa († 708), vescovo della città, frequentatore dei circoli culturali di Alessandria, esule dalla sua sede e poi

[20] DE ORTIZ URBINA I., *Patrologia syriaca*, Roma 1958.

[21] Sul contributo di Xenaia e Giacomo alla dogmatica, in particolare mariologica, e in generale sulla pietà popolare e sul culto mariani della Siria cfr. SIBILIO V., *Su alcuni aspetti della mariologia medievale*, in "Marianum" 66 (2004), pp. 623-658, dove l'interazione tra le varie componenti della vita religiosa delle Chiese orientali è illustrata nei particolari. L'importanza storica della ricostruzione della psicologia collettiva religiosa è stata da me studiata, attraverso l'esame dei cicli agiografici, in SIBILIO V., *Su alcuni aspetti dell'evangelizzazione dell'Italia*, in "Sacra Doctrina" 52 (2006), pp. 7-45. In esso, pur soffermandomi sull'agiografia italica, ho espresso le ragioni della mia personale convinzione dell'utilità storica di tale esame.

monaco, fu il più grande genio della sua Chiesa nel suo periodo, e mostra ai posteri come essa continuasse a vivere della linfa della Grande Chiesa anche nei primi secoli del dominio islamico.

Conoscitore della letteratura e della lingua greche, ma anche dell'ebraico, tradusse moltissimo della patristica bizantina in lingua siriana, della quale realizzò la prima grammatica; cercò la conciliazione del sapere religioso e profano con un *Hexameron* purtroppo incompiuto e lasciò un modello di erudizione che continuò a vivere nelle sillogi di allocuzioni spirituali, nelle catene dogmatiche, nella poesia religiosa che prelusero alla nascita di una letteratura liturgica tipicamente siriana, che va affiancata alle altre liturgie cristiane nel venerando *corpus* della tradizione. La Siria cristiana, sotto il dominio islamico, svolse una funzione di mediazione, consegnando all'Islam la cultura classica che gli permise di elaborare la propria erudizione filosofica.

Tale funzione si svolse, come in tante altre Chiese, al chiuso dei monasteri. Il monachesimo siriano ebbe svariate forme eremitiche e cenobitiche. Queste ultime erano particolarmente frequentate, con un livello ascetico spesso notevole ed originale, e legate ad attività economiche articolate. La vita di questi monasteri fu spesso simile a quella dei beduini e anticipò certa ascetica islamica. Essi erano teoricamente soggetti ai vescovi, ma diversi fattori fecero sì che essi esercitassero più influenza su di loro di quanto ne subissero: il fatto che non esisteva fondazione canonica per i cenobi, né consacrazione degli abati; l'autarchia liturgica e pastorale dei cenobi stessi e (soprattutto) il fatto che moltissimi presuli vennero dalle fila dei monaci e vissero spesso tra loro, come ho detto. Questo legame tra episcopato e monachesimo non scaturì solo da una necessità di difendersi dai melchiti, ma da qualcosa di più profondo: il fatto che il cuore del cristianesimo siriano – come di quello copto – non si trovava nelle città – come in quello latino e greco – ma nelle campagne, dove appunto sorgevano i monasteri molto spesso. Fu questo che legò i fedeli all'episcopato monofisita, mentre quello melchita, risiedendo nelle città – avvertite come corrotte – e svolgendo anche funzioni amministrative, divenne sempre più estraneo al suo gregge. E così nei numerosi villaggi che la prospera e numerosa popolazione siriana abitava nel VI secolo sorsero molte belle chiese, arricchite da generosi lasciti dei magnati. I fedeli spesso si recavano processionalmente ai monasteri e agli eremi, per venerarvi i più santi monaci, vivi o defunti. Assai frequentato era il santuario di S. Simeone Stilita (†459), il primo eremita che era rimasto, per trent'anni, in cima ad una colonna in preghiera, presso il Jebel Sem'an (intitolato proprio a lui), lungo la strada tra Antiochia e l'Eufrate. Accanto a lui, la devozione popolare poneva S. Simeone il Giovane (521-592), stilita anche lui, addirittura da sette anni, presso le

montagne di Antiochia. Di lui si tramanda la dimestichezza coi leoni, miracolosamente addomesticati dalla sua virtù. A questi santi eremiti, da vivi e da morti, i fedeli, laici ed ecclesiastici, si rivolgevano per preghiere, consigli, conforto. Essi erano, nella religiosità aramea, il vero *trait d'union* tra cielo e terra. Quando, raramente, comparivano in città, coperti di stracci – gli abiti di Baradai – suscitavano una grande impressione. Quando costoro passarono in massa al monofisismo, l'ascendente dei presuli melchiti, insediati spesso con la corruzione, divenne pari a zero. In genere, l'eremitismo sorse ai margini dell'ecumene e del cosmo umano, nei deserti, che nell'orografia siriana spesso lambiscono città e campagne, e dove i padri del monachesimo locale sentivano più facilmente soffiare lo spirito santo, facendo rifiorire la vita dell'Eden in quelle lande desolate. Alla spiritualità urbana di Agostino, Girolamo e dei Cappadoci, i Siriani contrapponevano quella del deserto, che si prese una rivincita, conquistando l'Occidente nell'Alto Medioevo con gli eremiti delle foreste.

Coerentemente con la teologia di Giovanni di Efeso (507-588), ardente monofisita, i monaci e i santi siriani in genere si dedicarono con amore alla cura dei poveri, la cui umanità, consustanziale a quella del Cristo, era in un certo qual modo divinizzata anch'essa nella crasi delle nature del Verbo, e quindi ancor più urgentemente degna di soccorso e amore, sacra quasi come l'eucarestia. Una Chiesa così vivace non dissipò l'eredità missionaria di Giacomo Baradai. Durante il breve dominio sassanide, i pre-calcedonesi fecero proseliti anche a Seleucia, nella cittadella dei Nestoriani. In genere, essi evangelizzarono, seguendo le vie carovaniere, l'Arabia settentrionale e centrale, protetti dai principi Ghassanidi, creando una struttura ecclesiastica leggera, poco legata alla Chiesa madre, i cui maggiori centri furono la cattedrale di Bosra e il santuario di S. Sergio a Rusafa, la capitale ghassanide, meglio nota come Sergiopoli. Nonostante la diffidenza bizantina per questi Arabi loro vassalli, sospettati d'intelligenza col nemico sassanide e spesso pressati perché abbracciassero il diofisismo, essi rimasero dei buoni cristiani, fino a quando l'attacco islamico, per ovvie ragioni, li fece convertire alla religione dei loro connazionali.

L'influsso siriano arrivò probabilmente anche nell'Arabia meridionale, dove il cristianesimo è attestato dalla fine del VI secolo, specie nel Nedjran, la cui classe dirigente – formata da proseliti giudei – iniziò subito una persecuzione, la cui vittima più illustre fu S. Areta, ricordato nei martirologi aramei monofisiti. Bisanzio spinse allora il Regno di Axum, monofisita anch'esso, a liberare i suoi correligionari, e gli Etiopi estesero il loro dominio nella zona corrispondente all'attuale Yemen; la cristianità locale passò poi sotto il giogo sassanide e infine sotto quello maomettano. Se non fosse nato l'Islam, di certo l'Arabia e

i figli di Ismaele sarebbero stati cristianizzati dai monofisiti. In ogni caso, elementi della loro teologia – e di quella nestoriana – sono trapassati nel Corano stesso. In un certo senso, Maometto formulò un giudizio definitivo sulla contesa che aveva lacerato la giovane cristianità araba, in merito alle nature del Cristo, facendone un profeta che aveva preluso al suo mandato, il solo definitivo, e separandole da quelle di Dio, nel quale, peraltro, riunì in una sola tutte e tre le ipostasi cristiane.

4. Oltre l'Eufrate: la Chiesa nestoriana in Persia.

Per nascere, la Chiesa siriana autocefala dell'Est, l'assira o nestoriana,[22] non si accontentò dell'anatema del suo maestro eponimo per sganciarsi dalla Grande Chiesa, ma si ostinò a rimanere in comunione con essa fino a quando non fu estromessa da Giustiniano I nel II Costantinopolitano, con la condanna dei Tre Capitoli, e in particolare di Teodoro di Mopsuestia, l'esegeta universale, al cui magistero i Siriani non avevano intenzione di rinunciare, tantomeno per far piacere ai monofisiti (553). Vale la pena di ricordare che, all'altro capo dell'ecumene, le Chiese romano-barbariche, quella africana e quelle dell'Italia del Nord si staccarono anch'esse da Roma, ripudiando l'anatema sinodale. Ma naturalmente il dissenso che si produsse tra i nestoriani fu più profondamente dogmatico.

Il processo di distacco, come dicevo, cominciò a delinearsi dai tempi del concilio di Efeso. Infatti, se le dottrine teodoriane erano ormai esuli da Antiochia, avevano trovato un buon asilo nella scuola di Edessa, una delle accademie più avanzate del mondo cristiano di allora, la cui sede era un avamposto dell'impero romano. Nonostante Rabbula, vescovo edessano – e anch'egli annoverato tra i padri della Chiesa – fosse leale al concilio ecumenico e tentasse d'imporre l'unione del 433, lo scolarca Iba (appunto un altro dei *Tria Kephalaia*) ricusò energicamente, facendo le pulci alla terminologia cristologica di Cirillo di Alessandria, per cui Rabbula alla fine lo depose. Chiamare Iba nestoriano è certo improprio: lo è alla luce di un calcedonismo estremo. Non fu peraltro l'unico ad opporsi, in quanto molti vescovi siriani si rifiutarono di aderire ad Efeso e addirittura si annessero alla Persia. Iba invece non arrivò a tanto. Quanto egli fosse ancora dentro la comunione ecclesiastica si vide dai suoi rapporti con gli altri teologi coinvolti nella disputa cristologica. Alla morte di Rabbula (435) fu eletto egli stesso

[22] Su di essa e su quanto diremo cfr. YARSHATER E., *Christianity*, in IDEM (ed.), *Encyclopaedia iranica*, 5, Costa Mesa 1991; IDEM, *The Cambridge History of Iran*, 3, Cambridge 1993; GARSOIAN N.G., *The Epic Histories attribuited to P'awstos Buzand*, Cambridge (Mass.) 1989; IDEM (a cura di), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period,* Washington 1982; ITZUTSU T., *God and Man in the Coran*, Tokyo 1964; GHIRSHMAN R., *La civiltà persiana antica*, Torino 1978; BROWN P., *The Rise*…, cit.; BECK, *La Chiesa protobizantina*, cit., pp. 52-58; DALMAS, *Chiese Cristiane Orientali*, cit., pp. 380-392.

vescovo di Edessa. La carica gli fu sottratta dal conciliabolo del Ladrocinio, ma il sinodo calcedonese lo reintegrò, in una delle sue sedute finali, in assenza dei legati papali – cosa a cui si appellò Gregorio Magno per giustificare l'adesione di papa Vigilio al II Costantinopolitano. Morto Iba nel 457, il suo successore tentò di liquidare l'eredità antiochiena pre-efesina imponendo senza mezzi termini il dogma di Calcedonia, ma invano: la scuola rimase legata al suo *depositum* e si oppose talmente al nuovo presule che questi depose lo scolara Narses, insediato da Iba.

Il ribelle trovò scampo a Nisibi, nell'impero sassanide, presso il vescovo Bar Sauma (470-496), anatematizzato dal sinodo del Ladrocinio, e i due fondarono nella città una nuova scuola, completamente fedele alla dottrina di Nestorio (471).[23] Essa fu detta ovviamente "di Nisibi", ma anche, antonomasticamente e significativamente, "dei Persiani". Sul trono persiano sedeva Peroz (459-484). La scelta di Narses era obbligata: da decenni ad Edessa studiavano chierici persiani, e soprattutto tra essi poteva trovare l'ultimo scampo l'ormai anatematizzata teologia antiochiena. Del resto, nella *Gestalt* degli intellettuali dell'epoca, specie dell'Asia Minore, Roma e la Persia, con i rispettivi Imperi, erano le "due spalle del mondo": scacciato dai Romani, Narses poteva legittimamente guardare ai Sassanidi. Fu l'*egira* di Narses a fondare il nestorianesimo come confessione cristiana autonoma dalla cattolica-ortodossa e dal monofisismo, mettendo le basi della Chiesa apostolica d'Oriente così com'è ancor oggi. Nacque così la Chiesa nazionale persiana, indipendente teologicamente da quella dei "Romani". Del resto, i cristiani dell'impero sassanide non erano più soltanto i discendenti dei Siriani deportati da Sapore I negli anni sessanta del III secolo, durante le guerre con Valeriano (253-260). Erano anche Persiani, peraltro spesso di ceto elevato (come molti imprenditori ittici del golfo persico, monopolizzatori della pesca e del commercio delle perle) che accanto al siriano cominciavano ad usare il pahlavico e che miravano ad "inculturare" – come diremmo oggi – la loro fede nel proprio ambiente, rispondendo ad esigenze specifiche.[24] L'accademia di Narses e Bar Sauma segnò una tappa fondamentale in questo processo.

La scuola di Nisibi, con i suoi ricchi mezzi e le sue poderose strutture, fu la vera continuatrice di quella edessana, la cui linfa, confluita nell'alveo calcedonese, si era inaridita. Il suo prestigio fu universale: Cassiodoro modellò il programma del suo *Vivarium* sulla base di quello che aveva sentito dire di Nisibi. Solo a Nisibi si continuò ad argomentare basandosi

[23] VÖÖBUS A., *Un vestige d'une lettre de Narsai et son importance historique* in "Orient Syrien" 9 (1964), pp. 515-524.
[24] Gli stessi imprenditori e pescatori cristiani praticavano processioni e recitavano preghiere lungo le spiagge per liberare il golfo persico dagli squali.

esclusivamente sulla Bibbia, senza impantanarsi nell'uso della prova patristica, e questo suscitò grande impressione nel mondo.

Fu grazie alla Scuola che il clero persiano ebbe un suo centro di gravità, che le impedì di sfuggire all'orbita del sistema stellare cristiano, nonostante ne fosse l'ultima propaggine verso l'Asia pagana. Dal 489 infatti ai Persiani fu preclusa la frequentazione ai corsi teologici di Edessa. In conseguenza di ciò, le traduzioni dal greco al siriano, specie di Aristotele e Galeno, oltre che di tutto il corpus di Teodoro di Mopsuestia, crebbero enormemente. Contemporaneamente alle grandi accademie ebraiche, che in quei decenni produssero il Talmud babilonese benevolmente protetti dai Sassanidi, la scuola di Nisibi, con un metodo mnemonico simile, tramandava Antico e Nuovo Testamento ai suoi discepoli, giovani celibi, con abiti quasi monastici, alloggiati in celle ricavate in un ex-caravanserraglio. Alimentandosi della *geryana*, la lettura delle Scritture – fondamentale nella religiosità semitica, e quindi non solo in quella aramea, ma anche in quella ebraica e, di lì a poco, in quella islamica – della loro esegesi di tipo *midrashico*, accompagnata da una sapiente gestualità, la Chiesa assira, proprio in Nisibi e cominciando con Narses, autore di più di trecento odi, creò una innografia liturgica di rara bellezza, melodiosa nei suoni, tipica espressione delle liturgie antiochiene. Essa si irradiò ovunque arrivò la Chiesa apostolica d'Oriente.

L'alto protettore della scuola, Bar Sauma, fu un vescovo assai intraprendente, e corroborò il suo zelo intellettuale con un'intensa azione missionaria e con energiche misure per ostacolare la diffusione del messalianesimo e del monofisismo; cercò inoltre la collaborazione col re dei re e adoperò ogni mezzo utile alla sua causa. La teologia di Nisibi, che fu un ampliamento e un completamento di Nestorio, diede alla Chiesa persiana il propellente per decollare. Essa era retta, almeno dall'inizio del V secolo, da un grande metropolita, detto anche vescovo universale – ossia *katholikòs* – che risiedeva a Seleucia-Ctesifonte, la capitale gemina dell'impero, sorta lungo il Tigri.[25] Era stato il re dei re Yezdgerd I (†421), detto il "re cristiano" per la sua benevolenza con la fede, a convocare il concilio che insediò il primate e che istituì cinque metropoliti.[26] Col beneplacito di Bahram V (421-438), felice di sganciare i suoi sudditi dalla

[25] Sullo statuto del cattolicato e poi del patriarcato di Seleucia Ctesifonte cfr. DE VRIES W., *Antiochen und Seleucia-Ctesiphon, Patriarch und Katholicos?,* in *Mèlanges Eugène Tisserant*, 3, Città del Vaticano 1964, pp. 429-450; MACOMBER W.M., *The Autority of the Catholicos Patriarch of Seleucia Ctesiphon*, in AA.VV., *I patriarchi orientali nel primo millennio,* Roma 1968, pp. 179-200.

[26] La politica benevola di questo re, che concesse anche libertà di movimento al clero cristiano, fu poi frenata dall'aggressività che i cristiani stessi mostrarono contro i mazdei, che spinsero il sovrano ad essere più rigido. La diffusione del cristianesimo in Persia coincise, agli inizi del V secolo, con la crisi della religione di Zoroastro causata dal movimento mazdakista. Cfr. GHIRSHMAN, *La civiltà*…, cit., pp. 252-254. In quanto al rapporto con il manicheismo, non è di influenza diretta, e non può essere oggetto di un riferimento in una trattazione d'insieme come questa.

giurisdizione dei Patriarchi antiochieni, sudditi di Bisanzio, dal 424 il concilio locale persiano proclamò l'autocefalia, acclamando "nostro Pietro" il Metropolita. Fissando le date delle feste liturgiche, convocando i sinodi e riunendo l'episcopato attorno a sé ogni due anni, il Metropolita si comportava di fatto da patriarca; le sue competenze crebbero progressivamente, col determinare i confini delle diocesi e coll'eleggere i vescovi stessi. Si diede una sorta di sinodo permanente che lo aiutasse e ne limitasse i poteri, ma la sua posizione ne uscì rafforzata. Neanche la deportazione dei Siriani monofisiti in Mesopotamia, voluta da Cosroe I (530-579) nel 540, che portò alla nascita di Nuova Antiochia, città monofisita, poté scalfire l'autocefalia di Seleucia, il cui fondamento va rintracciato nelle origini apostoliche della Chiesa assira. Ciò aiutò a tamponare l'influsso della propaganda antinestoriana che si irradiava in Persia ormai dall'interno. Solo tra X e XI secolo i patriarchi di Antiochia dei Siriani riuscirono ad influenzare più significativamente la Chiesa assira. In quanto ai monofisiti, ad un certo punto riuscirono a fondare una diocesi a Tagrit, che fu il loro avamposto in mezzo ai seguaci di Nestorio, tra i quali giunsero a controllare anche dei monasteri. I patriarchi di Seleucia furono ovviamente riconosciuti come capi della Chiesa dell'impero dai Sassanidi. Essi spesso si intromisero nella loro elezione e pretesero persino di confermarla e di insediare il designato; in cambio accolsero il patriarca a corte, gli conferirono un alto lignaggio, lo aiutarono nella repressione dell'eresia e nell'esecuzione dei suoi deliberati, e lo utilizzarono come legato, preferenzialmente a Bisanzio. La corte sassanide fu spesso il luogo in cui furono pronunziati arbitrati tra nestoriani e monofisiti, perché essa non rinunciò ad approfittare delle spaccature tra cristiani per esercitare un'influenza *in interna corporis* della Chiesa.

I maggiori patriarchi dell'epoca furono Babai II (†502) e Aba Mar I (†552). Babai II dovette fronteggiare una nuova insidiosa offensiva monofisita, la cui penetrazione fu favorita dalla pace tra Persiani e Romani, per cui l'imperatore Anastasio, seguace dello scisma acaciano, persuase il re dei re Khavad (488-531) a non infierire contro i suoi correligionari. La Chiesa persiana era tuttavia talmente fiorente, che poteva vantare colonie anche nel cuore dell'ortodossia, e fu un papa di origine persiana, S. Ormisda (514-523), a riassorbire lo scisma di Acacio e a restaurare a Bisanzio il calcedonese. Almeno nella diaspora, non mancavano Persiani diofisiti. E anche in patria si formò un partito filo-calcedonese, volto a cercare l'accordo con i Bizantini ortodossi in chiave antimonofisita, essendo la cristologia diofisita più vicina a quella nestoriana. Ciò accadde in concomitanza della restaurazione ortodossa di Giustino I e Giustiniano.

In quanto ad Aba Mar, era un convertito dallo zoroastrismo, e quindi era sospetto agli occhi del re dei re, perché aveva

abbandonato il *Beh Den*, la vera fede.[27] Dovette subire perciò delle persecuzioni. Egli viaggiò nell'impero romano, conoscendo il diritto canonico della Grande Chiesa, e lo importò nella sua quando fu eletto patriarca, non esitando ad attingere anche dai canoni di Calcedonia. Conosceva il greco, che imparò ad Edessa, e il siriano, che studiò in Mesopotamia. Apprese dal vivo i fondamenti della liturgia a Bisanzio, assistendo alle suggestive cerimonie patriarcali nella Hagia Sophia. Queste sue peregrinazioni, nel corso della quali conobbe anche il geografo Cosma Indicopleuste, lo fecero soprannominare "nuovo Abramo". Aba fu sicuramente il maggior esponente di quel movimento volto a codificare il diritto canonico assiro-persiano, e che si manifestò in svariati Sinodi, la cui legislazione sopravvisse per secoli. Una delle sue peculiarità fu l'abolizione del celibato del clero, per battere in breccia quello mazdeo, ostile alla castità perpetua. Aba Mar fondò nuove diocesi e una scuola teologica a Seleucia, che poté all'occorrenza anche influenzare l'elezione del patriarca. Aba Mar fu però deposto, scampando a stento alla morte, da Cosroe I, che lo sospettava di essere filo-bizantino, e governò la Chiesa dall'esilio. Fece in tempo a tornare nella sua sede, per poi morirvi nel 552. Ebbe a successore il medico cristiano di Cosroe, che fu dunque una sorta di cappellano di corte, a cui toccò un potere più forte e più sicuro sulla Chiesa. In questo periodo la condanna dei Tre Capitoli, fulminata dal II Costantinopolitano, distrusse la possibilità di un accordo tra nestoriani e diofisiti.

In conseguenza di ciò, Cosroe II (591-628) fu più benevolo verso i cristiani: la sua corte adottò di fatto un sincretismo religioso che ricorda quello dei Severi nella Roma del III sec. La moglie del re dei re, Shirin, era cristiana, e lui stesso doveva il trono all'imperatore Maurizio. Il suo ministro delle Finanze, Yadzin di Kerkuk, era cristiano, e dal suo posto esercitava un forte patronato sulla Chiesa assira, tanto da essere chiamato "Costantino" e "Teodosio". Egli favorì l'ascesa di molti burocrati cristiani, e i fedeli furono nell'impero mazdeo quello che i Giudei furono in quello romano-germanico medievale. Ma quando scoppiò la guerra con Foca, paradossalmente i cristiani, sebbene nestoriani, furono sospettati d'intelligenza col nemico (esattamente come i monofisiti dai Bizantini), nonostante essi fossero ben lieti di saccheggiare le chiese monofisite e calcedonesi, compresa quella del S. Sepolcro, dalla quale la vera croce fu trasportata, per volere del re dei re, nella cattedrale di Kirkuk. Cosroe II vietò l'elezione di un patriarca tra il 608 e il 628, e in questo interregno il potere fu esercitato di fatto da Babai il Grande, teologo assai fine, che era una sorta di *etcheghè*

[27] Non era facile lasciare il mazdeismo per un'altra fede. Un aristocratico sarebbe stato ucciso, e in modo molto crudele. Aba tuttavia non apparteneva a quel ceto.

dei monasteri persiani settentrionali.[28] Come *locum tenens*, Babai fronteggiò bene l'offensiva missionaria monofisita, scatenatasi in seguito all'effimera incorporazione nell'impero persiano dell'Egitto e della Siria, e riuscì a salvaguardare la sua Chiesa dalla minaccia più grande, l'occupazione della cattedra del patriarca da parte di un monofisita. Nonostante si fosse costituita una comunità monofisita persino in Seleucia, i vescovi persiani, su sua indicazione, rinunciando ad eleggere il nuovo capo della Chiesa, evitarono il peggio. Proprio per sigillare la sua identità, il sinodo del 612 formulò la cristologia ufficiale della Chiesa assira, sulla base di una definizione dello stesso Babai. Egli, portando a compimento lo sviluppo della teologia di Teodoro di Mopsuestia, così com'era stata integrata da Nestorio, affermò che Gesù Cristo ha due *fyseis* e *hypostaseis*, in un solo *prosopon*. Ovviamente i termini greci sono la traduzione di quelli siriani e pahlavici corrispondenti. Solo da questa data si può affermare che la Chiesa assira abbia rigettato la cristologia della Grande Chiesa.

La formula di Babai può essere tuttavia intesa in più modi. Il senso nestoriano stretto implica due nature con due persone o sussistenze correlate, unite da un nesso piuttosto eslege e leggero, la concreta modalità storica con cui la persona divina assume e conserva l'umana. Così s'intende il *prosopon* etimologicamente, come "ciò che si mostra alla visione", una sorta di fenomeno complessivo cristologico. In tale prospettiva, il dogma assiro è radicalmente diverso da quello calcedonese. Ma se intendiamo i termini natura e sussistenza come sinonimi, o almeno come la medesima sostanza considerata in senso ora potenziale – l'*id quod est* – ora attuale – l'*id quo est* – allora la differenza si attutisce e il *prosopon* si avvicina molto persino alla Persona unica del Calcedonese. Su questo distinguo si giocò il futuro della conservazione nella Grande Chiesa del patriarcato di Seleucia. Questo si vide subito dopo.

Nel 628, caduto Cosroe e sgretolatesi le sue conquiste, il concilio locale elesse il patriarca, nella persona di Ishar Yahb (628-644/646), dopo il rifiuto di Babai il Grande. A margine dei colloqui di pace bizantino-persiani, ci furono anche colloqui teologici. Eraclio mirava alla riunificazione ecclesiastica, anche per consolidare la sua egemonia sull'impero iranico. Ishar propose l'interpretazione filo-calcedonese della formula di Babai, e l'episcopato bizantino lo accettò. In quegli anni, Eraclio cercava con fervore una formula che unisse anche i monofisiti alla Chiesa ortodossa, e papa Onorio I (625-638) mirava a un lessico che fosse gradito alla fazione latina favorevole ai Tre Capitoli. Ai due capi opposti dell'ecumene diofisita, le due autorità universali si affannavano a cercare una formula che

[28] Cfr. la classica trattazione di GRUMEL V., *Un théologien nestorien, Babai le Grand*, in "Echos d'Orient" 22 (1923), pp. 153-181; 257-280.

recuperasse la tradizione ortodossa della scuola antiochiena. E ad entrambi toccò il fallimento. Se il monoteletismo fu sgradito ai filo-tricapitolini e ai monofisiti, il filo-calcedonismo fu rigettato dai presuli assiri, che non vollero in alcun modo aderire alla condanna di Teodoro di Mopsuestia, difesa dall'imperatore e dal papato, e accettare il titolo di *Theotokos* per la Beata Vergine Maria. Solo nel XX secolo, come dicevo, Giovanni Paolo II e Mar Dinkha IV ripercorsero con più successo la strada della ridefinizione dei significati dei lessici cristologici. La condanna di Teodoro, pur essendo indiscutibilmente una tappa significativa della formazione del dogma cristologico diofisita, fu di fatto la maggiore causa di divisione ecclesiastica tra i secoli VI-VII. Se fosse stata evitata, oltre allo scisma tricapitolino in Occidente, si sarebbe evitato quello con la Chiesa assira. Questa invece, respinta ai margini della Grande Chiesa, cinta dal cordone sanitario delle Chiese pre-calcedonesi, visse uno sviluppo tutto suo. Per dirla ancora col grande papa polacco, forse Dio ha permesso la divisione delle Chiese anche per mostrare la ricchezza multiforme della verità.[29]

La dominazione araba non invertì tale tendenza: i nestoriani non erano mai stati sudditi di uno stato cristiano, e per loro il passaggio dal governo mazdeo a quello islamico non fu realmente significativo, almeno nella media durata. In cambio, esso pose fine ad ogni possibilità dei monofisiti e dei calcedonesi di perseguitarli con l'ausilio dello stato bizantino. Tuttavia l'Islam mirava a diffondersi tra tutti i popoli soggetti, non era una religione elitaria come quella mazdea, e alla lunga ridusse drasticamente gli spazi vitali del cristianesimo assiro.

Prima che questo accadesse, tuttavia, la Chiesa assira cercò ad Oriente la compensazione della chiusura ad ogni sua influenza dei territori ad ovest dell'Eufrate. L'espansionismo sassanide verso l'India e il Turkestan la favorì, come anche la tolleranza dell'impero, restio ad imporre il mazdeismo ai popoli non iranici. La *Drang nach Osten* missionaria dei nestoriani, che già agli esordi del VI secolo era arrivata nel Malabar,[30] diffondendo tra i cristiani di S. Tommaso la cristologia antiochiena, ai tempi di Cosma Indicopleuste e della sua *Topografia cristiana* (scritta intorno al 540) era giunta nell'Arabia meridionale costiera, sul litorale africano, a Ceylon, a Socotra. Nella metà del VII secolo i missionari nestoriani erano in Tibet e loro seguaci vivevano in Cina, novecento anni prima di S. Francesco Saverio. Se una Chiesa divisa, com'è quella cristiana del VII secolo, poté arrivare a compiere imprese così spettacolari, grazie a quella che era la sua più piccola frangia, cosa sarebbe accaduto se essa fosse stata unita? Probabilmente neanche l'Islam sarebbe nato, perché la

[29] GIOVANNI PAOLO II, *Varcare la soglia della speranza*, Milano 1994, pp. 149 sgg.
[30] A Travancore è stata rinvenuta una croce nestoriana, mezza croce e mezza albero della vita.

missione siriana avrebbe evangelizzato l'Arabia[31] e il mazdeismo sarebbe stato battuto in breccia dall'espansione assira. In conseguenza anche la diffusione nelle Indie sarebbe stata maggiore. In ogni caso, il nestorianesimo fece la sua lunga marcia, e i suoi protagonisti furono ancora una volta i monaci: il monachesimo assiro, il cui epicentro fu a Nisibi e che ebbe in Abramo di Kashkar (†586) il suo archimandrita, realizzò questa grande impresa.

I frutti raccolti furono copiosi: già nel 591 giunsero a Costantinopoli Turchi orientali – di quello che oggi è il Turkestan cinese – la cui fronte era ornata di croci, tracciate dalle madri per scongiurare il contagio della peste ai loro bambini. Erano i convertiti delle missioni assire in quelle lande. Esse andarono a rafforzare le uniche comunità preesistenti, quelle delle diocesi di Merv e Samarcanda, poste lungo le linee carovaniere. Le città commerciali della zona furono evangelizzate solo dagli Assiri, e persino i Siriani monofisiti glielo ascrissero come merito, considerando il nestorianesimo come una forma di cristianesimo adatta ad un popolo barbaro come i Turchi, che non osarono mai tradurre nel loro idioma i nomi di Gesù e di Maria. Il cimitero di Semirechye, in Kazakhistan occidentale, attesta, con le sue caratteristiche nestoriane, la sopravvivenza delle comunità assire fino al tempo dei Mongoli, nel XIV secolo, con epigrafi dell'anno 1627 dalla fondazione di Antiochia, ossia nel 1316. Spingendosi ancora oltre, gli Assiri arrivarono ai piedi dell'Hindu Kush e del Tien Shan, fino alla Sogdiana. La conversione dei suoi mercanti aprì nuove strade all'evangelizzazione assira. Una croce nestoriana con iscrizione in sogdiano fu rinvenuta a Ladakh, verso il Tibet. Il regno degli Uiguri, nella Mongolia meridionale, ricevette il cristianesimo e la scrittura siriaca. Nel Sinkiang meridionale, nel villaggio di Bulayiq, c'erano una chiesa e una biblioteca assire, presso cui è stata ritrovata una traduzione sogdiana dell'*Antirrheticus* di Evagrio Pontico (346-399). Tramite esso, l'ascesi cristiana faceva concorrenza a quella buddista della *Sutra delle cause e degli effetti delle azioni,* mentre addirittura il mongolo si contaminava col greco tramite il siriaco, trasformando la parola *nomos* in *nom*, ma mantenendo, anche nel vocabolario buddhista, il significato di "legge religiosa".[32] Nel 635, infine, una *Difesa del monoteismo* venne sottoposta dagli Assiri all'imperatore cinese, a Hsian-fu, la sua capitale. Egli non si convertì, ma nel 638, quando Gerusalemme cadeva nelle mani degli Arabi, la biblioteca imperiale cinese si arricchì di molte

[31] In queste plaghe gli Assiri dovettero accontentarsi del proselitismo tra i Lakhmidi, Arabi sotto la sovranità sassanide, opposti ai Ghassanidi, sotto la signoria bizantina e monofisiti. Il dibattito cristologico influenzò, come dicevo, la preistoria dell'islam e le posizioni coraniche su Gesù Cristo.

[32] Col cristianesimo persiano arrivò pure il manicheismo, attestato dalla Biblioteca di Turfan nel Sinkiang, e sopravvissuto fino al XIV secolo nell'impero cinese.

opere teologiche cristiane siriache. Il mandato apostolico di Giuda Taddeo e di Tommaso aveva raggiunto, come quello di Pietro e Paolo, i confini della Terra, ma dall'altro capo del globo.

5. Conclusione: in un nuovo mondo, senza rimpianti.

Quando l'islam si slanciò alla conquista della Mezzaluna fertile e dell'Egitto, lo fece convinto di rivendicare il possesso dell'eredità di Abramo. A lui, capostipite degli Arabi tramite suo figlio Ismaele, Dio aveva dato quelle lande, nelle quali si era svolta la storia del patriarca.[33] Ora i suoi discendenti di sangue, espulsi gli Ebrei dalla Terra Santa, miravano ad impossessarsi di tutta l'area per realizzare la promessa divina, non tenendo conto dei diritti accampati dai cristiani – figli di Abramo in senso spirituale, perché Nuovo Israele – e tantomeno dai Parti; essi dichiarando esplicitamente all'imperatore Eraclio che i Romani vi erano stati troppo a lungo.

Il grande sovrano, fissando il suo penetrante sguardo nel profondo orizzonte del futuro, ebbe la chiara percezione che stava per iniziare una nuova era, segnata in modo inquietante da quella che lui definì una religione crepuscolare, perché né immersa nelle tenebre del paganesimo né rischiarata dalla luce della rivelazione. Quando la sera islamica calò sul mondo orientale, iniziò ciò che un altro sguardo acuto, quello di Maometto, aveva scrutato in anticipo: una lotta che ancora dura tra i *Muslim* e i *Rum,* e che secondo il profeta durerà fino alla fine del tempo.

Se per i cristiani della Grande Chiesa l'avvento del *regnum Sarracenorum* era l'ultima manifestazione della potenza demoniaca prima del ritorno di Cristo, conato dell'Anticristo, e se per essi non vi era traccia alcuna di legittimità di sovranità in questo nuovo impero, perché il numero dei Quattro Domini universali, conosciuto in visione dal profeta Daniele, si era già chiuso con quello romano, e se per essi gli Arabi erano solo l'ultima etnia barbara abbattutasi, come un castigo divino, sull'ecumene battezzato, diversa fu la valutazione che ne diedero quei dissidenti – monofisiti e nestoriani – che avevano rigettato la fede efesino-calcedonese - la "grande prevaricazione" come dicevano i primi – e che nella dominazione della *Umma* trovarono un'inaspettata liberazione. I nuovi padroni non cambiarono il diritto amministrativo romano e partico, lasciandolo in vigore nelle rispettive aree di influenza, e solo dal 699 l'arabo divenne la lingua ufficiale esclusiva dell'impero dei Califfi; la nuova monetazione portava tuttavia un eloquente

[33] Per questa sommaria carrellata sulla storia delle Chiese siriache fino alla fine del Medioevo, con cui chiudo questo contributo, cfr. BROWN, *The Rise*…, cit., pp. 223-239, con bibliografia in appendice; DALMAS, *Chiese Cristiane Orientali*, cit., pp. 380-392.

argumentum in absentia del nuovo primato religioso: da essa scomparvero tutte le figure umane, per cedere il posto a iscrizioni coraniche in compatta scrittura araba. L'orologio della storia del monoteismo tornò indietro, e dall'epoca cristiana della visione di Dio si tornò a quella mosaica dell'ascolto della sua parola. La *jizya* regolava la condizione dei cristiani e degli ebrei sotto il dominio maomettano: il pagamento del tributo garantiva la sopravvivenza dei popoli del Libro, che potevano mantenere la propria fede, ma non più propagarla. Il loro stato di enclave mutò lentamente in ghetto, per arrivare, ai giorni nostri, in moltissime zone, addirittura alla persecuzione, ma nell'epoca di cui ci occupiamo i monofisiti egiziani e siriaci, come i nestoriani mesopotamici, mantennero le proprie posizioni di potere, continuando a riscuotere le imposte, a finanziare chiese e monasteri, a godere di prestigio spirituale – specie per il fiorente monachesimo. Nella Siria, divenuta il centro del califfato con l'insediamento della capitale a Damasco, le chiese spuntavano ancora come funghi nell'anno dell'invasione musulmana, e c'erano ancora città, come Jerash, rinomata per la costruzione di lampade, in cui per quindici luoghi di culto cristiani c'era una sola piccola moschea. Naturalmente non poteva durare, e i previdenti artigiani cominciarono a iscrivere sulle lampade, ad un tempo in greco e arabo, simultaneamente frasi come «*La luce dei Cristiani è la resurrezione*» e «*Nel nome di Allah, il misericordioso, il compassionevole*». Ma per allora ancora funzionari cristiani pullulavano nell'*establishment* del califfo, e proprio da una famiglia ismaelita e cristiana ortodossa, impiegata da generazioni nel servizio del sovrano, venne Giovanni Damasceno, il campione della lotta iconodula. Questo, tra le altre cose, mostra che anche i malvisti calcedonesi, spregiativamente chiamati melchiti, ossia seguaci dell'imperatore romano, potevano conservare un ruolo di rilievo. Essi peraltro si rifecero dallo *shock* della fine della bizantinocrazia e si appoggiarono alla loro erudizione teologica nelle dispute contro i monofisiti, non più perseguitati dal potere romano. Nacque una ricca teologia controversista, il cui genere principe furono le "questioni e risposte", con cui l'ortodossia, di fronte alla neutralità del potere islamico, combatté energicamente i pre-calcedonesi e i giudei. Le grandi dispute rifiorirono, e non si può dire che il dibattito teologico ne fosse danneggiato, anche se la posizione del cristianesimo e la causa dell'unità non ne furono rafforzate. Personalità illustri come Anastasio il Sinaita, teologo pienamente inserito nella cultura bizantina sebbene suddito arabo, incarnarono questo paradigma operativo, e non esitarono a paragonare i musulmani ai demoni per impedire ai cristiani più insicuri di abbracciarne la fede, assai più semplice e meno controversa dal punto di vista dogmatico. Per Anastasio la Cupola della Roccia e la stessa Kaaba erano infestati dai demoni.

I monofisiti furono invece più soddisfatti della dominazione islamica, che aveva umiliato l'eretica Bisanzio e li aveva liberati dal dispotismo dogmatico degli imperatori. Sebbene Copti e Siriaci disprezzassero la cultura nomadica araba, valutarono positivamente il ruolo storico svolto dall'Impero islamico e furono ricambiati dal califfato in questa "corrispondenza di amorosi sensi". I musulmani apprezzarono la cultura siriaca, e la lingua in cui essa si esprimeva rimase franca e importante in tutti i loro domini e oltre, fino alla Cina, per tutto il Medioevo. I Siriaci monofisiti persero ogni motivo di rimpiangere culturalmente Bisanzio, perché ormai più che autarchici intellettualmente: erano l'ombelico di un impero intellettuale cristiano alternativo a quello calcedonese. Esso, non introducendo nuove forme scrittorie – come invece accadde nelle culture greco-latine con la minuscola – non persero la possibilità di fruire direttamente dei classici più remoti, e per essi l'epoca patristica non si chiuse mai. Il confine tra la Siria araba e l'impero romano era anche lo spartiacque di due epoche, dal IX secolo in avanti: tra i monofisiti, nessuno avrebbe più potuto facilmente intendere i codici minuscoli greci e latini; tra i calcedonesi, nessuno avrebbe più potuto leggere speditamente il corsivo dei libri siriaci ma – e qui sta una grande differenza – nemmeno quello dei propri testi più antichi. Autori siriaci della storia della propria Chiesa, come il patriarca Michele, detto appunto il Siro (1166-1199), o Gregorio Abu Al-Farai il Barebreo (†1286), rappresentati il culmine della storiografia ecclesiastica, non vedevano soluzione di continuità nel loro passato e tantomeno nel presente.

Ancor più soddisfatti dell'islamocrazia furono i nestoriani, che consideravano la religione di Maometto migliore di quella mazdea, e che trovarono negli Arabi una tutela più stabile di quella fornita loro dai Sassanidi. Grazie all'ampiezza dei domini musulmani, la missione nestoriana fiorì ulteriormente, slanciandosi agevolmente oltre i confini della Mezzaluna. Nel 780 salì sul trono di Giuda Taddeo Timoteo I, che avrebbe pontificato sino all'823.[34] Sotto di lui, mentre Carlo Magno convertiva i Sassoni e Bisanzio gli Slavi, i vescovi nestoriani raggiunsero lande senza ebrei, le rive del Caspio, abbattendo molti alberi sacri e impiantando il cristianesimo. Altri missionari tornarono nello Hsian-Fu. Nel frattempo il patriarca metteva le basi di una diocesi in Tibet.

Tutti questi battezzati condivisero, come i cristiani nell'impero romano ancora pagano, l'entusiasmo per la lingua dei dominatori non convertiti: se l'arabo è divenuto uno degli idiomi del cristianesimo – e lo è tuttora, a dispetto di quanto si creda – lo si deve all'entusiasmo dei calcedonesi, dei monofisiti e dei nestoriani per la sua chiarezza e precisione. Ciò avvenne

[34] Cfr. su di lui PUTMAN H., *L'Eglise et l'Islam sous Timothée I (780-823)*, Beirut 1975.

soprattutto in Siria, perché il siriaco è una lingua semitica anch'essa. Ciò inserì il cristianesimo dell'impero arabo nel dibattito culturale proprio dell'area islamica. Un autore calcedonese, come Teodoro Abu Qurra (ca.740-ca.825), poté comporre tutte le sue opere in arabo e argomentare sull'iconodulia a partire dal Corano e dai detti di Maometto. Questa arabizzazione delle Chiese cristiane culminò col trasferimento della capitale dell'impero a Baghdad, nel 762. Alla corte di Harun El Rashid (788-809) e dei suoi successori i nestoriani esercitavano una tecnocrazia in un certo qual senso laica, e i loro servigi li esentavano dai molti vincoli che la legge coranica imponeva ai popoli del Libro. Grazie a loro, spesso in grado di leggere ancora il greco, formati nel culto della tradizione erudita di Nisibi, l'erudizione filosofica, scientifica e letteraria dell'antichità classica passò nella cultura araba, preparandone il Rinascimento. Questi dotti, quando non poterono attingere direttamente al greco, lessero e tradussero dal siriaco. Uno dei massimi traduttori fu un medico nestoriano, Hunayn ibn Ishaq (†873).

Accanto alla fioritura della cultura islamica, non va tralasciata la citazione di quella della cultura ecclesiastica. Oltre ai nomi che abbiamo già fatto, vanno menzionati il teologo e canonista Dionigi Bar Salibi (†1171) tra i monofisiti siriaci, Teodoro Bar Koni (fine VIII sec.) con il biblista Isho'dad di Merv (IX sec.) e Ebedjesu (†1318) tra i nestoriani. Quest'ultimo sistemò la tradizione teologica e canonica ormai plurisecolare della sua Chiesa, come il Barebreo aveva fatto, secoli prima, per quella siriaca. L'ultima fiammata di fulgore per questa cristianità divisa, immemore ormai dell'unità con l'ortodossia romano-bizantina, si ebbe al crepuscolo dell'impero arabo. Se i Giacobiti entrarono in forzato contatto con i Latini in seguito alle crociate, la cui irradiazione portò sotto il dominio occidentale Antiochia e Edessa, senza un particolare sollievo per loro, i nestoriani ne furono immuni. I primi subirono un'erosione progressiva ad opera dei Turchi, dapprima Selgiukidi e poi Ottomani; una loro frangia stabilizzò l'unione con Roma nella Chiesa maronita (1215), senza averla mai formalmente disdetta, umiliando la propria devozione ai piedi del grande Innocenzo III. La parte autocefala mise a Damasco la sede del proprio patriarca dal XIII secolo, dove è tutt'ora. In quanto ai nestoriani, caduta Baghdad nel 1258 in mano ai Tartari, conobbero un'ultima espansione missionaria sotto il dominio mongolo, che fu per loro l'ultima occasione di conquistare a Cristo l'Asia, grazie alla tolleranza della dinastia di Gengis Khan, alcuni dei cui discendenti si battezzarono. I patriarchi di Seleucia intrattennero relazione con la Chiesa occidentale tramite Bar Sauma e la sua missione del 1285-1288, estesero le propaggini della loro giurisdizione ancora una volta verso India e Cina, ma dovettero cedere dinanzi al

dominio di Tamerlano, tartaro di fede musulmana. La morte di questi nel 1404 non segnò la fine delle persecuzioni e dello sterminio: la ferocia mongola, fanatizzata dalla conversione all'islam, sradicò questa antica e fiorente Chiesa, le cui vestigia si raccolsero nel solo Curdistan. A svellere dalle fondamenta il prestigio del patriarcato contribuì la prassi, invalsa dal XIV secolo, di tramandare la carica da zio a nipote. Una fugace unione fu raggiunta tra nestoriani e giacobiti – di Cipro – da un lato e la Chiesa cattolica dall'altra nel 1444-45 ai tempi del concilio fiorentino, ai margini della riunificazione greco-latina. Ma essa non impedì il crollo di Bisanzio, e tantomeno favorì la *reductio ad unum* delle Chiese mediorientali. Solo dalla metà del XVII secolo si formò una Chiesa ex-nestoriana in comunione con Roma, abbastanza numerosa da avere un patriarca, del titolo dei Caldei. Un secolo dopo (1667) fu restaurato il Patriarcato siriano antiochieno di fede cattolica. In quanto alla successione dei patriarchi greci ad Antiochia, essa rimane ininterrotta fino ai giorni nostri. La diaspora dei cristiani dura tutt'ora, e anzi è diventata più dolorosa.

Il crepuscolo di queste cristianità, dalle radici senz'altro tardo-romane, illumina della sua seducente luce lunghi secoli, e mostra la vitalità delle multiformi teologie del V secolo. Incapaci di accordarsi in una sola visione cristologica, poterono tuttavia irraggiarsi in tutto il mondo conosciuto, attestando la forza della loro linfa spirituale, le cui radici cristiane affondano in modo sicuro nell'antico *humus* della gloriosa civiltà bizantina.

Direttore: Matteo Broggini – Redazione: Nicoletta Lepri, Andrea Nocera, Eugenia Toni – Webmaster: Nicola Bergamo

Tutto il contenuto di questi articoli è coperto da copyright © chiunque utilizzi questo materiale senza il consenso dell'autore o del webmaster del sito, violerà il diritto e sarà perseguibile a norma di legge.

Non sono permessi copiature e neppure accorgimenti mediatici (es. link esterni che puntano questo sito) pena la violazione del diritto internazionale d'autore con conseguente reato annesso.

Prima frase sotto il titolo proviene da : PANASCIA M. (a cura di), *Il libro delle Cerimonie di Costantino Porfirogenito*, Sellerio Editore Palermo.