

## 2.b. *Scenari contemporanei*



# Sede episcopale e monastero: un caso inedito di coabitazione istituzionale e amministrativa nel monachesimo ortodosso contemporaneo

Ioan Cozma e Maria Chiara Giorda

*Abstract* – The need for this article stems from the existing controversy created by repeated affirmations of certain insiders of the monastic orthodox communities regarding the non-existence of the so called «double monasteries», i.e. the monasteries where men and women cohabit, which were prohibited *illo tempore* by the canonical and byzantine legislations. The article assumes to demonstrate that such affirmations are overturned by the fact that in spite of the prohibition lasting over centuries, there are still existing monasteries and places where monks and nuns live together, or in close proximity to one another. The proximity of gender in the monastic topos is found in a variety of cohabitation typologies, which are difficult to define and to label in rigid, technical terms. Our research is focused on the particular case of Romanian Orthodox Monastery, *The Dormition of the Theotokos*, founded and organized in Rome within the headquarters of the Romanian Orthodox Episcopate of Italy. The goal is to reveal the typology of cohabitation that exists among the bishop, the monks, and the nuns who dwell at the episcopate headquarters either in the same building or in segregated spaces, sharing, however, the same ‘topos’. The genesis and the objective of this research demand the use of an experimental methodology designated to analyzing the phenomena from antiquity to present, using the historical-critical method, based on literary, archeological and documentary sources, as well as interviews and ethnographic research.

## Introduzione

Questo lavoro è frutto di un’idea sorta nell’ambito di una ricerca effettuata in alcuni monasteri ortodossi contemporanei<sup>1</sup>. Il progetto nasce

<sup>1</sup> Sebbene frutto di un lavoro comune di ricerca, il saggio è riconducibile alla stesura di Ioan Cozma per le pp. 115-133 e a Maria Chiara Giorda per le pp. 133-139 (dal § 2d). Il lavoro è iniziato nel marzo 2017 con la prima visita alla sede della Diocesi Ortodossa Romena d’Italia e si è concluso nell’aprile 2018. La documentazione è continuata regolarmente con visite al monastero e una serie di 15 interviste fatte ai due vescovi e ai monaci residenti o appartenenti alla diocesi (Iustin). Purtroppo, il tentativo di intervistare le monache è rimasto senza risultato. Altre interviste sono state fatte a 4 sacerdoti della diocesi e a una decina di persone laiche che collaborano con la diocesi essendo coinvolti in diverse attività edilizie, sociali o editoriali. Le interviste, semi-strutturate, sono state discusse nell’ambito del progetto «News2Us» del CSPS di Tor Vergata, in collaborazione con Valeria Fabretti e Piero Vereni.

dalla constatazione di una contraddizione tra le ripetute affermazioni di *insiders* (con o senza ruoli di responsabilità) delle comunità ortodosse circa l'assoluta composizione segregata dei monasteri e l'inesistenza di 'monasteri doppi', vale a dire con una doppia comunità, maschile e femminile (proibiti *illo tempore* dalla legislazione canonica e civile bizantina) e un dato di fatto che la smentisce: l'esistenza di monasteri in cui vivono uomini e donne, facenti parte del variegato mondo monastico ortodosso contemporaneo.

Vi è una complessa storia del processo di formalizzazione *de jure* (sia civile sia ecclesiastica) della categoria 'monasteri doppi/misti/gemelli', del suo rapporto con la varietà che *de facto* caratterizza la convivenza in luoghi monastici di monaci e monache: l'esito è la tenuta di forme diverse di tale convivenza dagli albori del monachesimo<sup>2</sup>. Nonostante il divieto perdurante nei secoli e nonostante una narrazione collettiva coerente con tale norma, esempi di luoghi in cui si trovano monaci e monache hanno continuato a essere una viva realtà nel monachesimo ortodosso dell'età bizantina e in quello di epoche successive, fino ad arrivare alla contemporaneità.

In questo saggio, l'analisi si concentra sul Monastero 'La dormizione della Madre di Dio' della Diocesi Ortodossa Romana di Italia del Patriarcato di Romania. Vista la sua genesi e i suoi obiettivi, il contributo si basa su una metodologia sperimentale sia per l'arco diacronico che ha portato a considerare il fenomeno sul lungo periodo di più di quindici secoli, sia per gli strumenti utilizzati nell'analisi dei casi contemporanei: la lettura storico-critica delle fonti – letterarie, documentarie e archeologiche – e soprattutto le interviste e l'indagine etnografica diretta e indiretta<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Su questo argomento si vedano i seguenti studi: M. Bateson, *Origin and Early History of Double Monasteries*, in «Transactions of the Royal Historical Society, New Series», 13, 1899, pp. 137-198; C. Stoney, *Early Double Monasteries*, Deighton - London, G. Bell & Sons, 1915; S. Hilpisch, *Die Doppelklöster, Entstehung und Organisation*, Münster, Aschendorff, 1928; J. Pargoire, *Les monastères doubles chez les Byzantins*, in «Echos d'Orient», 9/56, 1906, pp. 21-25; E. Kaspar - M. Parisse (edd), *Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religionen im Mittelalter*, Berlin, Duncker & Humblot, 1992; D.F. Stramara, *Double Monasticism in the Greek East, Fourth through Eighth Centuries*, in «Journal of Early Christian Studies», 2, 1998, pp. 269-312; dello stesso autore, *Double Monasticism in the Greek East: Eight through Fifteenth Centuries*, in «The Greek Orthodox Theological Review», 43, 1998, 1-4, pp. 185-202. Su questo tema si vedano anche: I. Cozma - M.C. Giorda, *Uomini e donne nei monasteri: la genesi tardo-antica di un equivoco*, in «Rivista di Storia del Cristianesimo», 2018, pp. 25-56; A. Beach - A. Juganaru, *The Double Monastery as an Historiographical Problem*, in A.I. Beach - I. Cochelin (edd), *Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.

<sup>3</sup> Sull'interdisciplinarietà nello studio del monachesimo rimandiamo a M.C. Giorda - J. González Diéz - Sara Hejazi, *Studying Monasticism in Italy: An Anthropological and Historical Perspective*, in «Annual Review of the Sociology of Religion», 5, 2014, pp. 243-260.

## 1. La convivenza monastica: cenni storici di un equivoco

I rapporti tra generi nell'ambiente monastico sono rintracciabili in una varietà di forme *de facto* di prossimità e convivenza maschi e femmine fin dagli albori di questo movimento. Accanto a una rinuncia ai legami familiari, vi era, in parallelo, un mantenimento di tali relazioni e una riproduzione dei nessi familiari all'interno di quella che è stata definita 'famiglia monastica', rintracciabili sia nel linguaggio monastico (fratello/sorella, padre/madre spirituale)<sup>4</sup>, sia nell'organizzazione amministrativa (la comunione e divisione dei beni, lavori) e architettonica (uomini e donne insieme nella stessa casa; uomini e donne in edifici separati, ma giuridicamente e canonicamente parte della stessa entità; chiesa comune)<sup>5</sup>.

Le fonti monastiche dei primi secoli, in particolare egiziane, mostrano numerosi esempi di mantenimento di legami e di prossimità tra uomini e donne in forme molto differenti tra di loro, dalla condivisione della scelta monastica, alla spartizione e suddivisione dei luoghi monastici, in una varietà sfaccettata di forme di *mixité* diversamente narrata e giustificata.

Una delle vocazioni più famose dell'antichità monastica è quella di Antonio (251-356), scandita da una decisione radicale che lo spinse a vendere le proprie terre (rinuncia ai propri beni) e affidare la sorella a una comunità di vergini (rinuncia ai legami familiari), dedicandosi dapprima all'asceti davanti a casa, poi in prossimità del villaggio e infine ritirandosi nel deserto<sup>6</sup>. Negli *Apophthegmata Patrum*<sup>7</sup> si trovano le tracce di rapporti familiari conservati tra uomini e donne che hanno scelto la vita monastica: storie di monaci provenienti dalla stessa famiglia che abbracciano insieme lo stato monastico, mariti e mogli che vivono scelte simili e prossime anche fisicamente. Nell'*Historia Lausiaca*

<sup>4</sup> Sulla terminologia monastica si veda E. Wipszycka, *Moines et communautés monastiques en Egypte (IVe-VIIIe siècles)*, Varsavia, in «Journal of Juristic Papyrology Supplement», 11, 2009, pp. 292-331.

<sup>5</sup> M.C. Giorda - R. Alciati, *Famiglia cristiana e pratica monastica (IV-VII secolo)*, in «Annali di storia dell'esegesi», 27, 2010, 1, pp. 265-290.

<sup>6</sup> Si veda la *Vita di Antonio*, 2-3, in Atanasio di Alessandria, *Sant'Antonio Abate: la sua vita* (Sources Chrétiennes, Edizione Italiana, 12) Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2013, pp. 153-157. Nelle fonti monastiche la stabilità nel deserto (il *topos* agiografico) per l'asceta è vista come il modo migliore per l'acquisto delle virtù. Cfr. G. Barone Adesi, *Monachesimo ortodosso d'Oriente e diritto romano nel tardo antico*, Milano, Giuffrè Editore, 1989, pp. 77-78.

<sup>7</sup> Per la complessa storia redazionale si veda l'introduzione di Jean-Claude Guy all'edizione critica della collezione sistematica degli *Apophthegmes*, in *Sources Chrétiennes*, nn. 387, 474, 498, Paris, Editions du Cerf, 1993-2005. La collezione alfabetica, ancora priva di edizione critica moderna, si può leggere in *Patrologia Graeca*, 65, coll. 71-440 (d'ora in poi PG). Per l'edizione italiana si veda L. Mortari (ed), *Vita e detti dei padri del deserto*, Roma, Città Nuova, 1990 (d'ora in poi Alph.).

di Palladio si racconta la vicenda di Ammonio, uno dei più noti monaci del deserto egiziano di Nitria, il quale intraprende la vita eremitica insieme a tre fratelli e due sorelle, andando ad abitare in celle separate e sufficientemente distanti, da cui uscivano di tanto in tanto per farsi visita<sup>8</sup>. Un altro caso celebre è quello di Amun che si ritirò nel deserto dopo anni di vita coniugale non consumata<sup>9</sup>. Anche la moglie di Amun scelse di vivere la condizione ascetica del marito, prima in comunione, poi separandosene, restando nella casa di famiglia. Questi esempi sono un indizio del fatto che non necessariamente la vita ascetica e monastica implicano una rottura totale e il conseguente annientamento dei legami preesistenti. Spesso l'abitazione regolare – la propria casa – fu identificata come il luogo comune di asceti, la *domus monastica* per un uomo e una donna.

L'esempio pacomiano è il punto di partenza più concreto nello sviluppo di una tipologia monastica tecnicamente definita con il termine 'cenobitismo' (*koinos bios, to koinobion*)<sup>10</sup>. La figura di Pacomio (287-347) è dirimente nella costruzione di una tipologia monastica basata sulla relazione spirituale maestro-discepoli, assumendo caratteri che perdureranno per lungo tempo<sup>11</sup>. Questa relazione fu determinante nella fondazione della prima *koinonia* pacomiana a Tabennisi, integrando una comunità maschile e una femminile, quest'ultima fondata sulla sponda opposta del fiume Nilo e avente come figura centrale Maria, la sorella di Pacomio<sup>12</sup>.

Nell'evoluzione ed espansione della rete monastica che aveva come riferimento Pacomio furono fondati altri monasteri maschili e femminili, questi ultimi situati nelle vicinanze di quelli maschili, come è il caso del monastero di Tismené presso Panopolis e di quello fondato da Teodoro dopo la morte di Pacomio a Bechné, vicino al monastero maschile di

<sup>8</sup> Palladius, *Historia Lausiaca* 11 (d'ora in poi HL) in Palladio, *La Storia Lausiaca*, testo critico e commento G. J. M. Bartelink, Milano, Fondazione L. Valla, II, 1998.

<sup>9</sup> HL, 8.2.

<sup>10</sup> Cfr. T. Špidlik, *Il monachesimo secondo la tradizione dell'Oriente cristiano*, a cura di M. Tenace - R. Čemus, Roma, Lipa, 2007, p. 259. Fabrizio Vecoli preferisce considerare Pacomio come un promotore del cenobismo anziché come il suo ideatore. Cfr. F. Vecoli, *L'Egitto tra IV e V secolo*, in G. Filoramo (ed), *Monachesimo orientale. Un'introduzione*, Brescia, Morcelliana, 2010, pp. 19-51, qui p. 35.

<sup>11</sup> Cfr. M.C. Giorda, *Monachesimo e istituzioni ecclesiastiche in Egitto; alcuni casi di interazione e di integrazione*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2010, p. 86.

<sup>12</sup> Cfr. *Sancti Pachomii vita bohairice scripta*, a cura di L.-T. Lefort, Louvain, Imprimerie Orientaliste, L. Durbecq, 1952-1953, cap. 27 (d'ora in poi Bo); E. Wipszycka *Moines et communautés monastiques*, pp. 568-569.

Pbau<sup>13</sup>. Le informazioni provenienti dalle biografie pacomiane devono essere messe in relazione con gli spunti che provengono dalle regole: nel *Praeceptum* 143 sono contenute alcune istruzioni per il monastero delle vergini, le cui visite dovevano essere regolamentate in modo severo<sup>14</sup>. Come è facile supporre, a un rigido tentativo di regolamentazione, corrisponde una serie di eccezioni e trasgressioni che dovevano rendere la reale vicinanza di uomini e donne molto più mescolata e ibrida di quanto le fonti sembrerebbero suggerire<sup>15</sup>.

Una figura importante del monachesimo dei primi secoli è senz'altro Basilio di Cesarea (329/30-379), considerato il legislatore del monachesimo cenobitico<sup>16</sup>. Le sue cosiddette *Regole*<sup>17</sup> prospettano la vita monastica cenobitica come se fosse «il quadro normale dello sviluppo della vita spirituale»<sup>18</sup>. Il lessico monastico basiliano è meno tecnico rispetto a quello egiziano: termini come 'monaco', 'monaca', 'monastero' e simili sono totalmente assenti<sup>19</sup>; per descrivere le comunità monastiche ricorre a 'fraternità' spesso al plurale (*adelphotes*)<sup>20</sup>, mentre per monaci e

<sup>13</sup> Cfr. *Sancti Pachomii Vitae Graecae*, a cura di F. Halkin, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1932: G<sup>1</sup> 32, p. 134.

<sup>14</sup> Cfr. *Pachomiana latina. Règle et épîtres de St. Pachôme, épître de St. Théodore et «Liber» de St. Orsiesius. Texte latin de St. Jérôme*, a cura di A. Boon, Louvain, Bureaux de la Revue, 1932, dove si trovano: *Praec. (Praecepta)*; *Praec.Inst. (Praecepta et Instituta)*; *Praec.lud. (Praecepta atque Iudicia)*; *Praec.Leg. (Praecepta ac Leges)*; *Reg.Hor. (Regulae Horsiesii)*; *Reg.Pach. (Regulae Pachonii)*; *Praec. Inst.*, 143.

<sup>15</sup> Cfr. E. Wipszycka, *Moines et communautés monastiques*, pp. 572-573. Si pensi all'episodio noto della novizia di Tismené (che secondo la fonte contava quattrocento sorelle) che incontra un sarto fuori dal monastero, viene calunniata da una sorella e si toglie la vita (*HL*, 33).

<sup>16</sup> Cfr. T. Špidlik, *Il monachesimo secondo la tradizione dell'Oriente cristiano*, pp. 262-263.

<sup>17</sup> Si tratta di una collezione di questioni e risposte raggruppate in due *corpora*: 55 Regole diffuse (*Regulae fusius tractatae*) e 318 Regole brevi (*Regulae brevius tractatae*), le quali costituiscono il *Grande asceticon* di Basilio. Si veda: J. Gribomont, *Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile*, Louvain, Publications Universitaires, 1953; A.M. Silvas, *The Rule of St. Basil in Latin and English: a Revised Critical Edition*, Collegeville, Liturgical Press, 2013. Per il nostro studio abbiamo utilizzato le seguenti traduzioni: Basilio, *Opere ascetiche*, a cura di U. Neri, Torino, UTET, 1980; Basilio di Cesarea, *Regole*, a cura di L. Cremaschi, Biella, Qiqajon, 1993.

<sup>18</sup> D. Salachas, *Il Diritto canonico delle Chiese orientali nel primo millennio*, Roma - Bologna, Edizioni Dehoniane, 1997, p. 164.

<sup>19</sup> Si veda F.-F. Morard, *Monachos, Moine: Histoire du terme grec jusqu'au 4e siècle. Influences bibliques et gnostiques*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 20, 1973, pp. 332-411, qui pp. 401-403.

<sup>20</sup> Sulla statistica dell'uso del termine nelle regole di Basilio (45 volte nelle Regole diffuse e 20 volte nelle Regole brevi) si veda M. Girardi, «Adelphotes» *basiliana e scola benedettina. Due scelte monastiche complementari?*, in «Nicolaus», 9, 1981, pp. 3-56, qui pp. 15-17. Si deve inoltre precisare che il termine «adelphotes» non è il monopolio di Basilio. Nello stesso periodo infatti il termine viene usato con lo stesso significato nella lettera di Atanasio di Alessandria a Orsiesi (il superiore della comunità pacomiana), nelle omelie dello Pseudo-Macario (Macario il Grande) e di

monache Basilio utilizza frequentemente i termini 'fratello' (*adelphós*), 'sorella' (*ádelphe*), 'asceta' (*asketós/é*).

Basilio fondò il suo primo monastero intorno al 358 nella regione di Neocesarea in Ponto, in una zona di montagna circondata su tre lati dal fiume Iris, vicino a quello di Annesi di sua sorella Macrina e suo fratello Pietro<sup>21</sup>. Questi due monasteri separati dalla cresta della montagna, ma adiacenti, formavano un polo monastico e divennero il modello di riferimento per i monasteri regolamentati nei suoi scritti. La mancanza di descrizioni letterarie e di testimonianze archeologiche non ci permette di immaginare quale fosse la forma architettonica dei monasteri basiliani. L'unico punto di riferimento di quell'epoca rimane per analogia il monastero di sua sorella Macrina, descritto sommariamente da Gregorio di Nissa nella *Vita di Macrina* (16,37). Si trattava di una fraternità con due comunità separate in due quartieri: quello delle vergini retto da Macrina e quello degli uomini, retto da Pietro; una chiesa comune per entrambe le comunità<sup>22</sup>. Questa descrizione generica, insieme alle informazioni desunte dalle regole relative alle attività e al rapporto monaci-monache sia all'interno sia all'esterno dei suoi monasteri, restituiscono quello che diventerà il modello di convivenza monastica nell'Oriente bizantino e oltre<sup>23</sup>.

Le regole monastiche basiliane sono marcate da un atteggiamento segregazionista: i rapporti tra fratelli e sorelle sono attentamente controllati, limitando al minimo il contatto tra uomini e donne perfino all'interno della stessa fraternità. Un esempio di questo atteggiamento è la *Regola 33*<sup>24</sup> (*Regole diffuse, d'ora in poi Rd*), che parla degli incontri tra fratelli e sorelle (così come degli incontri dei fratelli e delle sorelle con i laici), stabilendo le seguenti norme: gli incontri erano permessi in luoghi determinati e soltanto se motivati; per eliminare qualsiasi sospetto, coloro che volevano incontrarsi non dovevano essere meno

---

Simeone di Mesopotamia. Cfr. L. Cremaschi, *La vita comune*, in S. Brock et al. (edd), *Basilio tra oriente e occidente*, Biella, Qiqajon, 2001, pp. 93-100, qui p. 100.

<sup>21</sup> La più recente descrizione geografica e localizzazione archeologica è stata fatta nel 2006 da A.M. Silvas e C. Silvas. Si veda A.M. Silvas, *In Quest of Basil's Retreat: An Expedition to Ancient Pontus*, in «Antichthon», 41, 2007, pp. 73-95.

<sup>22</sup> Dalle testimonianze di Gregorio risulta che ogni quartiere era composto di più case. Ad esempio si parla della casa della grande donna Macrina (16), poi della casa vicina alla casa di Macrina (24). Cfr. S. Gregorii Nysseni, *Vita S. Macrinae Virginis*, in *PG* 46, coll. 976, 983, 996.

<sup>23</sup> Per quanto riguarda l'influenza di Basilio sull'organizzazione del monachesimo occidentale, si veda A. de Voüe, *L'influenza di Basilio sul monachesimo occidentale*, in S. Brock et al. (edd), *Basilio tra oriente e occidente*, pp. 209-224.

<sup>24</sup> *PG* 31, coll. 997-1000.



di due, né più di tre da ogni parte; se si trattava di questioni personali, la cosa veniva risolta non direttamente, ma tramite gli intermediari (anziani/*presbíteroi* della comunità maschile e le anziane/*presbíterai* della comunità femminile) appositamente scelti a tale scopo. Lo stesso atteggiamento si trova anche nella *Regola* 108 (*Regole brevi, d'ora in poi Rb*), dove il superiore della comunità maschile non aveva il diritto di incontrare e parlare liberamente con una sorella della comunità femminile in assenza della superiora; mentre nella *Rb* 109 sono limitati persino gli incontri tra il superiore della comunità maschile e la superiora della comunità femminile<sup>25</sup>. Secondo la *Rb* 111<sup>26</sup>, il rapporto tra la superiora e il superiore non era di subordinazione, ma di armoniosa cooperazione, essendo entrambi assistiti e controllati dal consiglio degli anziani. Le sorelle dovevano prestare obbedienza alla loro superiora, e non erano tenute a obbedire al superiore della comunità maschile, a meno che tale non fosse il volere della propria superiora. Le proibizioni non erano destinate a isolare i monaci dalle monache, anzi le necessità spirituali (l'eucaristia e la confessione) ed economiche (diversi lavori) imponevano come obbligatoria la loro presenza presso le comunità femminili (*Rb* 110<sup>27</sup> e *Rb* 154)<sup>28</sup>.

Dalle regole di Basilio si desume che all'interno delle fraternità vivevano monaci (fratelli) e monache (sorelle) subordinati alla stessa regola, sia dal punto di vista spirituale, sia da quello economico-amministrativo; tuttavia non risulta come fosse organizzata – spazialmente – la separazione, né di quale forma di convivenza si trattasse esattamente.

Un momento importante per la vita monastica è rappresentato dal Concilio ecumenico di Calcedonia del 451<sup>29</sup>. Il canone 4 di questo con-

<sup>25</sup> *PG* 31, col. 1156.

<sup>26</sup> *PG* 31, col. 1157.

<sup>27</sup> Uno spirito di prudenza si richiedeva anche in queste situazioni; nella *Rb* 110 alla domanda se sia ancora necessaria la presenza della presbitera (l'anziana) quando la confessione di una sorella viene fatta da un anziano, la risposta è positivamente motivata: «È più decoroso e prudente che la confessione si faccia alla presenza dell'anziana, perché l'anziano può suggerire sapientemente il modo della penitenza e della correzione». *PG* 31, col. 1157.

<sup>28</sup> *PG* 31, col. 1184.

<sup>29</sup> Il controllo della vita ascetica fu tra le preoccupazioni della Chiesa fin dall'inizio della sua attività sinodale. Ai divieti sulla coabitazione mista dei consacrati (vergini - uomini; chierici - vergini/vedove), regolamentati dai sinodi di Ancira (can. 19) e Nicea I (can. 3) vengono aggiunte le norme del sinodo locale di Gangra del 340 (cann. 1, 9, 14, 16, 21) circa le virtù che devono accompagnare coloro che praticavano l'ascetismo, cioè l'umiltà, la pietà, la modestia, in contrapposizione alla superbia, la falsa pietà e, soprattutto, contro le tendenze ascetiche estremiste del IV secolo di coloro che disprezzavano la famiglia e il matrimonio considerandoli come se fossero un ostacolo sulla via verso la perfezione, come gli eustaziani. Si veda S. Elm, *Virgins of God: The Making of*

cilio tenta di mettere fine alla prassi dei monaci erranti e assoggetta i monasteri all'autorità del vescovo locale, impedendo la fondazione di nuovi monasteri, il trasferimento dei monaci da un monastero all'altro, l'accettazione nel monastero di certe persone e il coinvolgimento dei monaci negli affari ecclesiastici e secolari senza l'approvazione del vescovo locale<sup>30</sup>. Il carattere disciplinare della norma è evidente: essa era destinata a mettere fine anche a una tumultuosa storia di conflitti e disaccordi tra monaci e autorità ecclesiastiche<sup>31</sup>. Con il concilio di Calcedonia, l'ideale monastico basiliano assunse una forma istituzionale<sup>32</sup>: da quel momento in poi il monachesimo non è più un movimento spirituale indipendente, ma è consacrato come se fosse una parte costitutiva della Chiesa su cui l'autorità ecclesiastica e politica hanno il dovere e il potere di intervenire per sottoporlo a precisi vincoli di legittimità (*surveiller et punir*)<sup>33</sup>. La vita del monaco è una vita di sottomissione e obbedienza all'autorità ecclesiastica (si vedano anche i canoni 8, 23 e 24 dello stesso concilio). Il monaco non la può realizzare dovunque, ma soltanto in un monastero, considerato come il «luogo stabile della sua penitenza»<sup>34</sup>.

*Ascetism in Late Antiquity*, New York, Oxford University Press, 1994, pp. 106-111; e anche F. Fatti, *Monachesimo anatolico. Eustazio di Sebastia e Basilio di Cesarea*, in G. Filoramo (ed), *Monachesimo orientale. Un'introduzione*, Brescia, Morcelliana, 2010, pp. 53-91.

<sup>30</sup> Calcedonia (451), can. 4: «Quelli che con spirito vero e sincero intraprendono la vita monastica devono essere stimati convenientemente. Ma poiché alcuni, con il pretesto dello stato monastico, sconvolgono le chiese e i pubblici affari, andando di città in città senza alcun discernimento e pretendendo addirittura di costruirsi dei monasteri, il Concilio ha deciso che nessuno, in qualsiasi luogo, possa costruire e fondare un monastero o un oratorio contro il volere del vescovo della città. I monaci, inoltre, di ciascuna città e regione devono essere sottoposti al vescovo, devono aver caro il raccoglimento e attendere solo al digiuno e 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. Nessuno può accogliere nei monasteri uno schiavo, perché si faccia monaco, contro la volontà del suo padrone. Abbiamo stabilito che chiunque trasgredisce questa nostra disposizione sia scomunicato, perché non si dia occasione di bestemmiare il nome del Signore (Rm. 2, 24; I Tim. 6, 1). Bisogna infine che il vescovo della città eserciti la necessaria sorveglianza sui monasteri». P.-P. Joannou (ed), *Fonti, Fascicolo IX, Discipline générale antique (IVe-IXe s.)*, 1/1: *Les canons des conciles oecuméniques (IIe-IXe)*, Grottaferrata - Roma, Tipografia Italo-Orientale «S. Nilo», 1962, pp. 72-74. D. Salachas, *Il Diritto canonico delle Chiese orientali*, p. 169. Si veda anche M.C. Giorda, *Il Regno di Dio in terra*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011.

<sup>31</sup> G. Dagron, *Les moines et la ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcedoine (451)*, in «Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation byzantines», 4, 1970, pp. 229-276, qui pp. 268-270. E. Wipszycka, *The Canons of the Council of Chalcedon Concerning Monks*, in «Augustinianum», 58, 2018, pp. 155-180.

<sup>32</sup> Cfr. P. Hatlie, *The Monks and Monasteries of Constantinople ca. 350-850*, Cambridge, University Press, 2007, pp. 39-41; G. Dagron, *Les moines et la ville*, p. 276.

<sup>33</sup> G. Barone Adesi, *Monachesimo ortodosso*, p. 72.

<sup>34</sup> D. Salachas, *Il Diritto canonico delle Chiese orientali*, p. 169.

Una successiva tappa importante è la legislazione attribuita all'imperatore bizantino Giustiniano I (527-565). L'imperatore riprese le norme del Concilio di Calcedonia e 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)<sup>35</sup>.

Nei rapporti tra monaci e monache, la disciplina monastica giustiniana è palesemente marcata dallo spirito basiliano. Con una legge del 529 (18 gennaio) qualsiasi tentativo di coabitazione è prevenuto: le conversazioni e gli incontri tra le monache e gli uomini erano vietati; i monaci e le monache erano obbligati a vivere in monasteri separati; i beni mobili e immobili comuni dovevano essere divisi; il presbitero e il diacono incaricati dal vescovo delle celebrazioni liturgiche nei monasteri femminili non potevano abitare nel monastero delle monache<sup>36</sup>. Queste disposizioni furono rinforzate e completate dalla Novella 133 (a. 539), con cui era impedito l'ingresso nei monasteri alle persone di altro sesso, anche se temporaneo o di breve durata come nel caso in cui si intendeva di recare omaggio a un defunto sepolto dentro il monastero<sup>37</sup>.

La novità di Giustiniano in questo campo è evidenziata dalla Novella 123 (1° gennaio 546), dove l'imperatore riepiloga le norme precedentemente emanate sulla vita monastica cenobitica, estendendole anche ai monasteri femminili e inoltre riassume 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 (la proibizione aveva di mira la convivenza mista o la coabitazione segregata?)<sup>38</sup>. La nozione giuridica

<sup>35</sup> *Just. Novella 5*, in *Corpus Iuris Civilis*, III, a cura di R. Schoell, Berlin, Weidmann Verlag, 1895, pp. 28-35 (d'ora in poi *CIC*). 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.

<sup>36</sup> *Cod. Just.* I.3.43, *CIC*, II, pp. 29-30.

<sup>37</sup> La proibizione è assoluta: «nessuna donna entrerà in un monastero di uomini o un uomo in monastero di donne» (c. 3). Nei monasteri femminili era autorizzata la presenza di 2-3 uomini anziani, preferibilmente eunuchi, responsabili con l'amministrazione della comunione e delle cose amministrative (c. 5). Inoltre, la novella offre anche dettagli preziosi sulla struttura architettonica di un monastero: un monastero deve avere un solo ingresso, oppure al massimo due ingressi, e deve essere circondato da un muro (c. 1). La norma aveva un carattere imperativo, la sua emanazione era motivata all'inizio del capitolo 1 nel modo seguente: «Siccome ci sono state rapportate alcune cose che richiedono una legge più completa e più solida, siamo giustamente determinati a fare questa legge per perfezionare e integrare quella precedente». *Just. Novella 133*, *CIC*, III, pp. 666-671.

<sup>38</sup> *Just. Novella 123.36*, *CIC*, III, p. 619: «... Non permettiamo ai monaci e alle monache di vivere insieme nello stesso monastero in nessuna parte del nostro impero, e non permettiamo l'esistenza

consacrata dall'imperatore bizantino sembra essere estranea (in termini di contenuto) alla vita dei monasteri; in pratica, vi erano varie tipologie di vita monastica comunitaria (non uniforme): dalla forma mista alla forma segregata (pacomiana e basiliana). Come dimostrano anche le leggi anteriori (Novella 5 e Novella 133), l'intento dell'imperatore non fu quello di proibire il modello basiliano, cui egli rimanda frequentemente, ma quello di prevenire il comportamento irregolare dei monaci e delle monache, come anche quello dei laici in relazione alla loro presenza e convivenza nei monasteri maschili o femminili.

L'intervento diretto della Chiesa sull'argomento della convivenza monastica e dei rapporti uomini e donne nei monasteri fu esplicitamente manifestato al Concilio ecumenico di Trullano del 692. Il canone 47 riprese i principi consacrati dalla Novella 133 di Giustiniano (le donne non dovevano entrare nel monastero maschile e viceversa), proibendo alle donne di dormire nei monasteri maschili e agli uomini di dormire nei monasteri femminili<sup>39</sup>. La norma trullana fu ripresa poi in parte nel canone 18 del settimo Concilio ecumenico di Nicea del 787, che proibiva alle donne di dimorare presso le sedi episcopali e nei monasteri maschili<sup>40</sup>.

L'importanza del Concilio di Nicea è conferita soprattutto dall'emanazione del canone 20 nel quale fu per la prima volta adoperato il termine giustiniano 'monasteri doppi'<sup>41</sup>. Questa norma – ancora in vigore nelle

---

dei cosiddetti monasteri doppi. Se esistesse un tale monastero, gli uomini siano separati dalle donne; le donne rimangano nel monastero dove sono e gli uomini fondino un altro monastero per loro. Se esistono molti monasteri di questo genere, così che non sia necessario di costruirne un altro, il vescovo del luogo abbia cura di separarli e di mettere i monaci con i monaci e le donne con le donne, alcuni un monastero, gli altri in un altro, e la proprietà comune che loro hanno sia distribuita tra di loro secondo i diritti che hanno ...».

<sup>39</sup> Cfr. P.-P. Joannou (ed), *Fonti*, I/1, pp. 185-186; D. Salachas, *La normativa del concilio trullano: commentata dai canonisti bizantini del XII secolo*, Zonaras, Balsamone, Aristenos (Oriente Cristiano 2-3), Palermo, Associazione cattolica italiana per l'Oriente Cristiano, 1991, p. 87.

<sup>40</sup> 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 episcopî [case episcopali] o nei monasteri è causa di scandalo». P.-P. Joannou, *Fonti*, I/1, pp. 276-277; C. Valenziano (ed), *Atti del concilio niceno secondo ecumenico settimo*, III, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2004, p. 431.

<sup>41</sup> Nicea II, can. 20: «Stabiliamo che d'ora in poi non possono più fondarsi monasteri doppi (*diployn monastérion*); ciò infatti si risolve per molti in scandalo e disorientamento. Se vi sono dei coniugi che intendono rinunciare insieme al mondo per la vita monastica, gli uomini devono andare in un monastero maschile, le donne in uno femminile, perché così piace a Dio. I monasteri doppi già esistenti si attengano fedelmente alla regola del nostro santo padre Basilio, e si conformino alle sue disposizioni. Non vivano in uno stesso monastero monaci e monache, perché l'adulterio suole accompagnare la coabitazione. Il monaco e la monaca non abbiano possibilità di parlare a tu per tu. Un monaco non dorma presso il monastero delle monache, e non si trattenga a mangiare da solo con una monaca. E quando le provviste necessarie sono trasportate dal monastero maschile a quello femminile, queste siano prese in consegna dalla badessa fuori della porta, alla presenza

Chiese ortodosse bizantine – impedisce la convivenza (permanente o temporanea) nello stesso monastero di monaci e monache e anche la fondazione di nuovi monasteri con doppie comunità oppure – secondo Zonaras (XII secolo)<sup>42</sup> – molto vicini l’uno all’altro. Dunque, la norma sembra riferirsi non tanto a un’unica forma di convivenza, ma a svariate tipologie di convivenza ascetica, da cui – secondo Balsamone (XII secolo)<sup>43</sup> – non era esclusa quella mista. Il canone mantiene la stessa confusione terminologica e concettuale della Novella 123 di Giustiniano: da una parte parla di monasteri doppi, ma d’altra parte suggella la proibizione di una prassi antica di convivenza mista, cioè marito e moglie dedicati insieme all’ascetismo. Tuttavia, rispetto alla norma giustiniana, la norma canonica nicena è più moderata, nel senso che non sopprime i monasteri doppi già esistenti, bensì ricorda che tali devono seguire attentamente le regole di Basilio, che pur non definendo esplicitamente tale convivenza, ne aveva permesso e sostenuto e regolato l’esistenza.

Il tipo di convivenza doppia continuò nello spazio monastico bizantino nei secoli successivi, nonostante la norma nicena e gli ulteriori divieti dei patriarchi di Costantinopoli Niceforo I (806-815)<sup>44</sup> e Alessio Studita (1025-1043)<sup>45</sup>. Nel 1307, Irene Eulogia Choumnaina fondò a Costantinopoli il monastero di *Christos Philantrophos Soter*<sup>46</sup>: un’entità legale con due comunità (maschile e femminile) segregate all’interno, sotto un’unica

---

di una monaca anziana. Anche nel caso in cui un monaco volesse vedere una monaca sua parente, parli con lei brevemente alla presenza della badessa e subito si ritiri». P.-P. Joannou, *Fonti*, I/1, p. 280; *Atti del concilio niceno*, pp. 432-432

<sup>42</sup> *Syntagmakon Theion kai Hieron Kanonon*, II, a cura di G. A. Rhallis - M. Potlis, 6 voll., Athenai, Charkophylax, 1852-1859, II 1852, pp. 868-869; si veda anche PG 137, coll. 993-994.

<sup>43</sup> *Syntagma*, II, pp. 639-640; PG 137, coll. 991-993.

<sup>44</sup> Cfr. *Nicephori Archiepiscopi Constantinopolitani Opuscula Historica*, a cura di Carolus de Boor, Lipsiae, 1880, pp. 159-160; *S. Nicephori Archiepiscopi Constantinopolitani Vita scripta ab Igantio diacono*, in PG 100, coll. 69-72; C.J. Héféfé, *Histoire des Concilies d’après les Documents Originaux*, III/2, Paris, Letouzey et Ané, 1910, p. 791, nota 1; J. Pargoire, *Les monastères doubles*, p. 24; R. Janin, *Le monachisme byzantin au moyen âge. Commende et typica (Xe-XIVe siècle)*, in «Revue des études byzantines», 22, 1964, pp. 5-44, qui p. 8. Le collezioni canoniche bizantine includono una serie di 49 canoni attribuiti al patriarca Niceforo, di cui 20 canoni riguardano la vita monastica, ma non fanno alcuna menzione del decreto circa la soppressione dei monasteri doppi. Si veda I. Cozma, *Canoanele întregitoare ale patriarhilor de Constantinopol Ioan Ajunatorul, Nichifor Marturisitorul si Nicolae Gramaticul*, Alba Iulia, Reintregirea, 2010, pp. 130-186.

<sup>45</sup> Cfr. R.M. Parrinello, *Il monachesimo bizantino*, Roma, Carocci, 2012, p. 144; L. Garland, ‘Till Death do us Part?’ *Family Life in Byzantine Monasteries*, in B. Neil - L. Garland (edd), *Questions of Gender in Byzantine Society*, London, Ashgate, 2013, pp. 29-56, qui pp. 31-32.

<sup>46</sup> Questo monastero si trovava nella parte est della città; da non confondersi con il monastero con lo stesso nome fondato dall’imperatore Alessio I Commeno (vedi nota precedente), collocato nella parte nord-ovest della città. Si veda N. Melvani, *The Duplication of the Double Monastery of Christ Philantropos in Constantinople*, in «Revue des Études Byzantines», 74, 2016, pp. 361-384.

amministrazione che condividevano alcune attività<sup>47</sup>. Il patriarca Atanasio I di Costantinopoli (1289-1293/1304-1310) condannò all'inizio questo tipo di monasteri, ma poi finì per diventare lui stesso fondatore di due monasteri di questo tipo: il *Nea Mone* sul Monte Ganos in Tracia (a ovest del Mare di Marmara) e il monastero di *Xerolophos* in Costantinopoli<sup>48</sup>.

La prima descrizione di un monastero doppio si trova in un *sigillion* del 1383 del patriarca Nilo I di Costantinopoli (1379-1388), con il quale egli interviene per disciplinare i monaci e le monache del monastero di Atanasio. In questa occasione il patriarca ricorda le peculiarità del monastero: una casa per i 'perfetti', in cui gli uomini e le donne sono uniti e, allo stesso tempo, separati, avendo ciascuno il proprio spazio; gli uomini e le donne separati gli uni dalle altre; le donne sono dipendenti dai monaci; la dieta e il modo di vivere sono uguali per entrambe le comunità; le due comunità devono prestare obbedienza a un unico superiore e le loro proprietà sono in comune; gli uomini sono incaricati della provvisione del cibo anche per le monache<sup>49</sup>.

Successivamente, la loro presenza diviene più rarefatta sia a causa della nuova presenza della religione musulmana, sia per via dei problemi ecclesiastici interni, in cui un ruolo importante ebbero la caduta di Costantinopoli e l'apparizione di nuove Chiese ortodosse locali e nazionali.

Il periodo post-bizantino e quello moderno, almeno secondo il piano del prescritto fornito dal diritto, sembrano essere caratterizzati da un'unica tipologia monastica in cui è forte l'osservanza attenta della normativa canonica antica e della tradizione della Chiesa<sup>50</sup>. Tuttavia, forme di convi-

<sup>47</sup> A.-M.M. Talbot, *A Comparison of the Monastic Experience*, in «The Greek Orthodox Theological Review», 30, 1, 1985, pp. 1-20, qui p. 6; dello stesso autore, *Philanthropos: Typikon of Irene Choumnaina Palaiologina for the Convent of Christ Philanthropos in Constantinople*, in J.P. Thomas - A. Constantinides (edd), *Byzantine Monastic Foundation Documents: a Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, I, (Dumbarton Oaks Studies 35), Washington DC, Harvard University Press, pp. 1383-1388. Secondo Trone, le due comunità si univano al pasto, avevano la stessa dieta e svolgevano qualche lavoro comune, ma non usavano la stessa chiesa. Cfr. R.H. Trone, *A Constantinopolitan Double Monastery of the Fourteenth Century: the Philanthropic Savior*, in «Byzantine Studies», 10, 1983, pp. 81-87.

<sup>48</sup> Cfr. A.-M. Talbot, *A Comparison of the Monastic Experience*, p. 6. Per quanto riguarda il monastero di Ganos, il biografo di Atanasio afferma che costui accettò le donne che erano venute da lui per mascolinizzarsi («pour se viriliser»). Cfr. H. Delehay, *La vie d'Athanasie, patriarche de Constantinople (1289-1293; 1304-1310)*, n. 13, et 18, in «Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'Ecole française de Rome», 17, 1897, pp. 57-62, citato da J. Pargorire, *Les monastères doubles*, p. 25.

<sup>49</sup> Cfr. *Acta et diplomata graeca medii aevi*, 2, a cura di F. Miklosich - J. Müller, Wien, C. Gerold, 1887, pp. 80-81, citato da A.-M. Talbot, *A Comparison of the Monastic Experience*, p. 6.

<sup>50</sup> Per quanto riguarda il valore e l'attualità dei canoni antichi nella vita della Chiesa ortodossa oggi, rimandiamo ai seguenti scritti: N. Afanasiev, *The Canons of the Church: Changeable or Unchangeable*, in «St. Vladimir's Theological Quarterly», 11, 1967, pp. 54-68; L.J. Patsavos, *Spiritual*

venza uomini/monaci e donne/monache sono ancora oggi rintracciabili in casi contemporanei di convivenza monastica, temporanea o permanente.

## 2. Un monastero femminile presso la sede episcopale della Diocesi Ortodossa Romena d'Italia

### a. *La Chiesa ortodossa romena in Italia: brevi appunti*

La struttura dell'Ortodossia in Italia è articolata e complessa e riunisce un insieme eterogeneo di realtà. Da un punto di vista numerico<sup>51</sup>, la presenza più consistente in Italia è quella del Patriarcato di Romania che nel 2011 ha visto riconosciuta dallo Stato italiano la personalità giuridica con l'inserimento nei cosiddetti «culti ammessi» con decreto del Presidente della Repubblica emesso il 12 settembre 2011 (D.P.R. 17 ottobre 2011, n. 242). Un'evidenza dell'importanza di questa realtà è data dalla proliferazione di numerosi luoghi di culto nel paese che si è verificata dalla seconda metà del Novecento ad oggi: da una prima chiesa voluta in teoria, ma mai realizzata negli anni Quaranta<sup>52</sup>, oggi si annoverano 262 parrocchie (263 preti e 15 diaconi), 131 missioni (dipendenti dalle parrocchie madri), 4 monasteri, 2 eremi e 2 centri pastorali organizzati in 20 decanati<sup>53</sup>, tutti afferenti alla Diocesi Ortodossa Romena d'Italia, con sede a Roma in Via Ardeatina 1741; essa è retta dal Vescovo Siluan Șpan, un esempio contemporaneo di vescovo-monaco<sup>54</sup>.

---

*dimensions of the Holy Canons*, Brookline, Holy Cross Orthodox Press, 2003; I. Žužek, *Sacralità e dimensione umana dei 'canones'*, in *Ius Ecclesiarum vehiculum caritatis. Atti del simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, a cura di S. Agrestini - D.C. Morolli, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2004, pp. 53-116.

<sup>51</sup> Si veda G. Giordan - M. Guglielmi, *Be Fruitful and Multiply ... Fast! The Spread of Orthodox Churches in Italy*, in J. Stolz - C. Monnot (edd), *Congregations in Europe*, New York, Springer, pp. 53-69. G. Giordan, *La costellazione delle chiese ortodosse*, in E. Pace (ed), *Le religioni nell'Italia che cambia*, Roma, Carocci, 2013, pp. 13-30.

<sup>52</sup> Si veda I. Cozma, *Le provincie ecclesiastiche tra tradizione e necessità pastorali odierne: argumentatio in iure ed in facto, con speciale riferimento alla Chiesa Ortodossa Romena*, in «Studi Ecumenici», 30, 2012, 1, pp. 23-42.

<sup>53</sup> Cfr. A. de Bogdania, *10 ani de la întronizarea primului episcop ortodox român în Italia*. Il testo integrale è consultabile all'indirizzo <http://episcopia-italiei.it/index.php/ro/comunicate/7602-10-ani-de-la-intronizarea-primului-episcop-ortodox-roman-in-italia> (ultimo accesso 9 maggio 2018). Questa cifra era valida l'8 maggio 2018, però potrebbe non corrispondere al momento della pubblicazione dell'articolo: ogni anno la diocesi aumenta la sua composizione con nuove parrocchie. Inoltre, si deve precisare che sotto la giurisdizione della diocesi entrano anche le parrocchie della Repubblica di San Marino e della Repubblica di Malta.

<sup>54</sup> L'attuale vescovo Siluan era il vicario della Metropolia Ortodossa Romena per l'Europa Occidentale e Meridionale che ha sede a Parigi. Il 5 maggio 2008 il Santo Sinodo della Chiesa Ortodossa Romena, su proposta del sinodo della Metropolia per l'Europa Occidentale e Meridionale, fondò

La diffusione delle parrocchie ortodosse romene in Italia è un processo recente, intensificatosi dopo gli anni Novanta con una copertura diffusa su tutto il territorio italiano e un fenomeno di concentrazione in alcune zone, come quello romano, dove la comunità ortodossa romana conta 12 luoghi di culto e 14 parrocchie, la maggior parte delle quali ospitate presso le chiese parrocchiali cattoliche, alla quale si aggiungono una rettoria e una cappella<sup>55</sup>.

b. *Un solo monastero e due comunità: il monastero femminile 'La dormizione della Madre di Dio'*

Legato alla diffusione parrocchiale e clericale è il fenomeno monastico che ha accompagnato e sostenuto la diaspora romana, soprattutto a Roma dove nel 1994 fu incaricato dell'organizzazione della prima parrocchia (Parrocchia di S. Giovanni Cassiano) lo ieromonaco Juvenalie (Ion Ionașcu) dal monastero maschile di Curtea de Arges in Romania<sup>56</sup>. È in questo contesto che si inserisce la storia della sede episcopale romana (*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 Cinquanta, acquistata nel 2008 dalla Diocesi Ortodossa Romana d'Italia con l'aiuto finanziario del Governo Romano e il sostegno del Patriarcato Romano. La presenza di monaci e monache presso le sedi vescovili ortodosse è una tradizione che deve essere collegata allo statuto monastico dei vescovi ortodossi bizantini<sup>57</sup>. All'interno di questa tradizione di autorità e rapporti tra vescovo e il mondo monastico, la

---

la Diocesi di Italia ed elesse Siluan come vescovo titolare della nuova diocesi. Episcopia Ortodoxă Română Italiei, *Almanah Bisericesc*, Roma, 2016, p. 7; e anche intervista al Segretario diocesano dell'ufficio del vescovo Padre Răzvan Săvescu, 26 settembre 2012.

<sup>55</sup> L'elenco di tutte le parrocchie è consultabile all'indirizzo <http://episcopia-italiei.it/index.php/ro/parohii-filii-si-paraclise> (ultimo accesso 23 settembre 2018).

<sup>56</sup> Cfr. *Atto di costituzione della Comunità Ortodossa Rumena San Giovanni Cassiano*, Roma, 18 dicembre 1994. Mitropolitul Serafim Joanta, *Decizia nr. 71/1995*, Regensburg, Regensburg, Rumänisch Orthodoxe Metropolie für Deutschland und Zentraleuropa, 27 iunie 1995. Cfr. anche intervista a Ion Ionașcu (ex parroco decano di Roma dal 1994 al 2005), 18 aprile 2018.

<sup>57</sup> Nei primi sette secoli, la Chiesa orientale ammetteva al vescovato anche coloro che erano sposati, senza che questo fosse un impedimento all'ordinazione. La situazione inizia a cambiare alla fine del IV secolo, quando cominciano a essere preferiti per ordinazione vescovile i monaci, soprattutto in Egitto. Nella Costituzione del 398 degli imperatori Arcadio e Onorio (26 luglio) troviamo informazioni circa la preferenza accordata ai monaci per il vescovato. Con Giustiniano per la dignità episcopale vengono esplicitamente preferiti i celibi, i vedovi e i monaci (Novella 6). La preferenza per vescovi celibi viene espressa anche dal Concilio Trullano nei suoi canoni 12 e 48. Si vedano i seguenti: M.C. Giorda, *Monachesimo e istituzioni ecclesiastiche in Egitto*, pp. 112-114; P.I. Boumes, *Married Bishops (Agreement Between Sacred Scripture and Holy Canons)*, in «The Greek Orthodox Theological Review», 29, 1984, pp. 81-93.



sede episcopale è anche sede del monastero femminile 'La dormizione della Madre di Dio' (*Mănăstirea Adormirea Maicii Domnului*), fondato il 26 settembre 2008 con la benedizione del vescovo Siluan (Decisione n. 522/2008) e l'approvazione del Sinodo Metropolitano della Metropolia Ortodossa Romana dell'Europa Occidentale e Meridionale<sup>58</sup>.

Dalla sua fondazione e fino ad oggi la superiora (*staretza*) 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 Nicoleta.

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, da cui si produce una piccola quantità di olio, e una casetta usata per i ritiri spirituali del vescovo e delle monache, situata presso le montagne<sup>59</sup>. Vivono in questo luogo anche il vescovo Siluan, il vescovo vicario Atanasie, lo ierodiacono Efrem (segretario personale del vescovo) e il prete Răzvan Savescu (in stato di noviziato per voti monastici): una coabitazione di fatto, negli stessi ambienti<sup>60</sup>.

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)<sup>61</sup>. Dunque, per quanto riguarda la sede diocesana di Roma, non si tratta *de jure* di un monastero di uomini e donne, però, *de facto*, la convivenza di monaci e monache appartenenti a due comunità monastiche differenti presenta gli elementi di una tipologia contemporanea di convivenza monastica di tipo doppio<sup>62</sup>. La giustificazione teologica e

<sup>58</sup> *Almanah Bisericesc*, pp. 552-554.

<sup>59</sup> Intervista ad Atanasie Rusnac, archimandrita e vicario di Siluan, 13 marzo 2018. Il 1° maggio 2018 è stato ordinato vescovo con la titolatura Atanasie di Bogdania. I dettagli sulla sua elezione e ordinazione si trovano all'indirizzo <http://episcopia-italiei.it/index.php/ro/comunicate/7596-služba-hirotoniei-intr-arhiereu-a-preacuviosului-parinte-arhimandrit-atanasie-1-mai-2018-roma> (ultimo accesso 2 maggio 2018).

<sup>60</sup> Ion Ionascu sostiene che tale coabitazione sia divenuta normale in Occidente dove, «per mancanza di spazi, 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 di sorelle di vescovi che svolgono le mansioni di cura dell'ambiente domestico. Per Ion si tratta di un «monastero femminile dove vivono due monaci con funzioni amministrative». Intervista a Ion Ionascu, 18 aprile 2018.

<sup>61</sup> Fino al momento dell'ordinazione vescovile, il vescovo Atanasie apparteneva canonicamente al monastero maschile «S. Giovanni Theristis» di Bivongi.

<sup>62</sup> Una testimonianza raccolta esprime così tale convivenza: «Nella tradizione ortodossa il vescovo è scelto tra i monaci, per tale ragione il vescovo ha al suo seguito una comunità di monaci che

canonica di questa tipologia 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); 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 (can. 3 Nicea I), sia la convivenza dei monaci e delle monache nello stesso spazio (cann. 18 e 20 Nicea)<sup>63</sup>.

### c. *Il monastero maschile 'S. Giovanni Theristis' di Bivongi*

L'appartenenza canonica dei monaci addetti alla diocesi al monastero maschile di 'San Giovanni Theristis' di Bivongi impone una breve presentazione di questo monastero. Il monastero si trova nelle campagne del Comune di Bivongi, tra i fiumi Stilaro e Assisi, di fronte alle ripide pareti del monte Consolino, in una zona denominata anche Vallata Bizantina dello Stilaro, destinata a ricordare gli insediamenti ascetici bizantini dei monaci greco-ortodossi costretti a rifugiarsi lì in seguito all'espansione islamica e alla crisi iconoclasta<sup>64</sup>. Questa zona, che fino alla metà dell'XI secolo fu sottoposta alla giurisdizione del Patriarcato di Costantinopoli, conobbe una moltitudine di istituzioni monastiche ispirate al monachesimo basiliano<sup>65</sup>.

Non sappiamo con esattezza la data della fondazione del monastero, ma dalla vita di San Giovanni Therestis risulta che alle origini del monastero vi era un piccolo cenobio bizantino dove vissero due asceti basiliani: Nicola (d. 960) ed Ambrogio (d. 1050)<sup>66</sup>. Alla metà del XI secolo, con l'arrivo di Giovanni Therestis in questa zona, il monastero divenne un centro di forte spiritualità monastica<sup>67</sup>.

costituiscono con lui una piccola comunità monastica. È possibile che accanto 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».

<sup>63</sup> Si veda I. Cozma - M.C. Giorda, *Uomini e donne*, pp. 41-50.

<sup>64</sup> Il monte Consolino assume fin dal periodo classico, il ruolo di «Montagna Sacra», oppure *l'Haghion Oros* della vallata dello Stilaro. F. Calabrese - G. Metastasio - D. Franco, *I Bizantini e la vallata dello Stilaro: istituzioni ecclesiastiche e insediamenti monastici* (Annali di Studi Religiosi, 7), Bologna, Edizioni Dehoniane, 2006, pp. 250-253; 268-269.

<sup>65</sup> Secondo Gregorio Penco, nella Calabria esistevano oltre 300 monasteri bizantini. Cfr. G. Penco, *Storia del monachesimo in Italia: dalle origini alla fine del Medioevo*, Milano, Jaca Book, 1995<sup>3</sup>, p. 208. Si veda anche P. Orsi, *Le Chiese basiliane della Calabria* (Meridiana Libri), Roma, Donzelli, 1997, pp. XIX-233.

<sup>66</sup> S. Borsari, *Vita di San Giovanni Terista: testi greci inediti*, in «Archivio storico per la Calabria e la Lucania», 22, 1953, pp. 136-151, qui pp. 142-143.

<sup>67</sup> La rifondazione del monastero spesso è attribuita a Gerasimos Atoulinos e datata alla seconda metà del XII secolo. Nella chiesa del monastero si possono ancora oggi vedere le tombe dei

La più antica attestazione del monastero si trova in un diploma di concessione del 1101, con il quale il conte Ruggero I di Sicilia, concede «al tempio del padre nostro Giovanni»<sup>68</sup> alcuni beni, aumentati nei periodi successivi da altre donazioni in beni e diritti. Una menzione importante del monastero è quella in riferimento alla consacrazione della nuova chiesa ad opera di papa Calisto II, avvenuta il 24 giugno 1122, in seguito alla nuova edificazione di Ruggero II<sup>69</sup>. La chiesa del monastero (*Katholikon*), che rivendica i propri inizi sui resti di una più antica e modesta struttura di età bizantina della metà del X secolo (dedicata alla Madre di Dio)<sup>70</sup> ha forma di croce latina e denota varie fasi costruttive e molteplici influssi architettonici che variano da quelli bizantini (triplice divisione del presbiterio, policromia del tessuto murario esterno) a quelli normanni (il piano basilicale, il verticalismo delle strutture) e infine alle ascendenze arabe (archi intrecciati in mattoni, motivi esterni dell'abside, motivi a dente di sega, arco trionfale ogivale)<sup>71</sup>. La chiesa fu dedicata alla festa della nascita di San Giovanni Battista, mentre oggi è dedicata al santo protettore del monastero: San Giovanni Theristis. Nel Medioevo, la reputazione del monastero era già ben conosciuta, essendo quotato come uno dei più importanti cenobi basiliani in Calabria<sup>72</sup>.

Nel 1662, a causa dell'insicurezza dei luoghi – in seguito a devastazioni e furti da parte dei briganti – i monaci abbandonarono il monastero trasferendosi a Stilo, nel nuovo monastero dedicato allo stesso San Giovanni Theristis, e portarono con loro dalla tomba del monastero anche le reliquie dei tre santi: Giovanni Theristis, Nicola e Ambrogio<sup>73</sup>. Il monastero rimase disabitato e in rovina fino all'inizio del XIX secolo, quando fu assegnato al Comune di Bivongi in seguito alle leggi napoleoniche

---

benefattori e sostenitori della famiglia Atoulinos: Gerasimos, Bartolomeo (figlio) e Pangratius. Si veda S.G. Mercati - A. Guillou - C. Giannelli, *Saint Jean Théristsès, 1054-1264* (Corpus des actes grecs d'Italie du Sud et de Sicile. Recherches d'histoire et de géographie, 5), Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1980, pp. 64-68.

<sup>68</sup> *Ibidem*, pp. 59-61, 72-73; S. Nipoti, *Schede 2004-2005 (RC, Bivongi, Monastero di S. Giovanni Theristis, 2002)*, in «Archeologia Medievale», 33, 2006, p. 448.

<sup>69</sup> F. Calabrese - G. Metastasio - D. Franco, *I Bizantini e la vallata dello Stilaro*, p. 267.

<sup>70</sup> L. Riccardi, *Art and Architecture for Byzantine Monks in Calabria: Sources, Monuments, Paintings and Objects (Ninth to Thirteenth centuries)*, in B. Crostini - I.A. Murzaku (edd), *Greek Monasticism in Southern Italy: The Life of Neilos in Context*, London - New York, Routledge, 2018, p. 111; si veda anche S. Nipoti, *Schede 2004-2005*, pp. 448-449.

<sup>71</sup> F. Calabrese - G. Metastasio - D. Franco, *I Bizantini e la vallata dello Stilaro*, p. 268.

<sup>72</sup> Il 1° novembre 1579, il monastero di 'S. Giovanni Therestis' e a tutti gli altri monasteri bizantini d'Italia e di Spagna vennero riuniti nell'Ordine Basiliano (*Ordo Sancti Basilii Magni*) con la bolla *Benedictus Dominus* di papa Gregorio XIII; cfr. G. Pelliccia - G. Rocca (edd), *Dizionario degli istituti di perfezione*, Milano, Edizioni Paoline, I, 1974, p. 1081.

<sup>73</sup> F. Calabrese - G. Metastasio - D. Franco, *I Bizantini e la vallata dello Stilaro*, p. 270.

(1802-1815) che disponevano la soppressione generalizzata degli enti ecclesiastici<sup>74</sup>. Per oltre 150 anni il monastero fu anche nella proprietà privata di diverse persone che lo adattarono ad uso agricolo, ritornando alla fine negli anni Ottanta di nuovo nella proprietà del Comune di Bivongi, grazie alla donazione degli eredi dell'ultimo proprietario. Nel 1990 il Comune di Bivongi insieme al Sovrintendenza Archeologica di Calabria iniziò ampi lavori di restauro che inclusero anche la costruzione di una nuova struttura e le celle dei monaci<sup>75</sup>.

Nell'intento di restaurare la tradizione monastica bizantina nel monastero, il Comune di Bivongi concesse il monastero alla Sacra Arcidiocesi Ortodossa d'Italia e di Malta del Patriarcato Ecumenico. Nel 1994 l'arcivescovo greco di Venezia Gennadios Zérvos affidò al monaco Kosmas del Monte Athos il compito di organizzare la vita monastica con alcuni monaci athoniti<sup>76</sup>. Alcuni conflitti interni determinarono che i monaci lasciassero il monastero, così che nel maggio 2007 le chiavi sono ritornate all'Amministrazione Comunale di Bivongi, che nel 2008 (Delibera 18/2008) dispose la revoca unilaterale della concessione a causa della mancata custodia del bene<sup>77</sup>. Il 5 luglio 2008 (Delibera 19/2008), il Consiglio comunale di Bivongi concluse una nuova convenzione con la Diocesi Ortodossa Romana d'Italia del Patriarcato Romano, rappresentata dal suo vescovo Siluan, concedendo il monastero alla diocesi romana per un periodo di novant'anni<sup>78</sup>. Alcune divergenze generate dalla perdita della custodia del monastero da parte dei greci trattennero la diocesi romana dall'inviare subito dei monaci per riprendere la vita monastica presso il monastero di Bivongi. All'inizio del 2009, il giovane ieromnaco Iustin Mihet da Alba Iulia (Romania) fu mandato a Bivongi con il compito di riorganizzare il monastero. Il 1° settembre 2010, dopo la celebrazione della liturgia nella chiesa del monastero, alla presenza di un gran numero di sacerdoti e anche delle autorità civili e ecclesiastiche cattoliche, il vescovo Siluan ha insediato Iustin come primo superiore (*staretz*) ortodosso del monastero dopo cinquecento anni di assenza<sup>79</sup>.

<sup>74</sup> F. Mineccia, *Patrimonio ecclesiastico e mercato della terra in Italia (secoli XVIII-XIX)*, in G. Poli (ed), *Le inchieste europee sui beni ecclesiastici (confronti regionali secoli XVI-XIX)*, Bari, Cacucci, 2005, pp. 137-173, qui pp. 148-149.

<sup>75</sup> Cfr. *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 10 marzo 2018).

<sup>76</sup> A. Mainardi, *Soli ma insieme*. Il testo integrale è consultabile all'indirizzo <https://www.orientecristiano.it/all-news/oriente-cristiano/10645-soli-ma-insieme.html> (ultimo accesso 16 marzo 2018).

<sup>77</sup> *Storia del Monastero di San Giovanni Theristis*.

<sup>78</sup> *Almanah Bisericesc*, p. 556.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

Attualmente, la comunità del monastero annovera nella sua composizione tre monaci residenti nel monastero – lo ieromonaco Iustin, il rasoforo<sup>80</sup> Ioan e il rasoforo Ignatie – ai quali si aggiungono anche i monaci residenti presso la sede vescovile di Roma. Secondo le dichiarazioni del superiore Iustin, i monaci addetti alla diocesi mantengono costantemente il contatto con il monastero e ogni anno vi discendono per trascorrere qualche giorno di ritiro spirituale<sup>81</sup>.

La presenza permanente dei monaci e le celebrazioni giornaliere e festive svolte secondo il *tipikon* monastico hanno già trasformato il monastero ortodosso romeno di ‘San Giovanni Theristis’ in un importante punto di attrazione turistica sulla mappa dei luoghi religiosi del Sud Calabria. Il monastero è meta di visite individuali o guidate da parte di pellegrini ortodossi o di semplici turisti – uomini e donne – che ogni anno sono più numerosi e diversificati (ortodossi e cattolici: italiani, rumeni, greci, russi). Per coloro che desiderano fermarsi per alcuni giorni, il monastero dispone di due corpi di celle, uno per uomini e uno per donne, situate nella parte sud-ovest, in prossimità della chiesa. Oltre la chiesa del monastero, la cucina e la mensa del monastero, situata nelle vicinanze della chiesa e delle celle dei monaci, sono uno spazio comune di incontro e interrelazioni tra i monaci e i peregrini che vi fanno visita.

I principali proventi sono costituiti dalle donazioni e dalle offerte dei fedeli che visitano il monastero oppure partecipano alle celebrazioni liturgiche, ma anche ricavati dalla produzione di incenso e dalla confezione di diversi oggetti religiosi che sono venduti nella chiesa: corde di preghiera (rosari realizzati con nodi di lana) e piccoli crocifissi in legno. Presso il monastero è attiva una fabbrica di candele di cera destinata ad approvvigionare tutte le parrocchie della diocesi con le candele necessarie per le celebrazioni liturgiche<sup>82</sup>.

#### d. Sede episcopale e monastero: uomini e donne insieme

Dal punto di vista architettonico, la sede della Diocesi Ortodossa Romena d’Italia presenta quattro aree ricavate da un vecchio casale di campagna,

<sup>80</sup> Il rasoforo, cioè il portatore del raso monastico, è il primo grado del monachesimo bizantino, prima dei voti solenni. Si veda Hierotheos, *Orthodox Monasticism as the Way of Life of Prophets, Apostles and Martyrs*, trad., Levadia, Birth of Theotokos Monastery, 2011, p. 115.

<sup>81</sup> Intervista al monaco Iustin Mihet, il superiore del monastero, 17 marzo 2018.

<sup>82</sup> *Ibidem*. Si deve sottolineare che, nella Chiesa ortodossa romena, le diocesi hanno il monopolio sulla produzione e sulla distribuzione delle candele nella loro giurisdizione; alle parrocchie e ai monasteri è vietato acquistare candele e oggetti religiosi provenienti fuori della diocesi.

che è parte di un grande podere. La prima area è costituita dall'unità immobiliare principale, una casa grande a due piani con mansarda, composta da: un salone che ospita riunioni ecclesiastiche e diplomatiche, la cucina e la mensa, collocate a pianoterra; l'appartamento del vescovo Siluan, ubicato al primo piano; le stanze delle monache situate al secondo piano; e infine le stanze di Atanasie, Efrem e del prete Răzvan Săvescu, collocate in 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 – denominata italië Paraclis con una superficie di 98 metri quadri e una capienza massima di cento persone, alla quale si aggiunge una veranda coperta dove i fedeli possono assistere alle celebrazioni liturgiche quando la chiesetta è piena di gente. La terza e ultima area, adiacente alla cappella, è riservata agli uffici amministrativi della diocesi. In quest'area, suddivisa in tre stanze, lavorano il vescovo Siluan e i suoi collaboratori, un arciprete e due segretari amministrativi laici; dall'altra parte dell'edificio, a piano terra si trovano invece la libreria e il deposito di oggetti e materiali ecclesiastici, come anche l'ufficio economico (la contabilità), dove lavorano due laiche: Irina Popa (moglie di un sacerdote della diocesi) e Simioana Dalban (laica, celibe), che aiuta – sporadicamente – anche 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 ogni tanto per trascorrere qualche giorno presso la sede vescovile. Un grande cortile con alberi, due giardini e tre orti curati dalle donne completano il paesaggio architettonico della proprietà della sede diocesana.

Nella gestione del monastero, la piccola chiesa – dedicata alla festa della Dormizione della Madre di Dio (15 agosto) – costituisce la fonte principale di reddito: la parte più cospicua di esso sono i proventi che derivano dalla vendita delle candele, degli oggetti sacri e dalle offerte delle persone che la frequentano. Le entrate sono utilizzate per la manutenzione della chiesa, per attività caritative, per spese personali e viaggi, mentre la diocesi è incaricata del pagamento delle bollette (luce, gas, telefono e utenze) e della fornitura degli alimenti per la cucina e di altri costi relativi al mantenimento dell'abitazione.

Il progetto di una chiesa 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 nello spazio adiacente all'edificio degli uffici, su 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 quadri. Andrea Cavaliere racconta che nel 2013 trascorse una settimana in Transilvania, nella zona di Maramureş per poter studiare lo stile tradizionale delle chiese in legno ortodosse, il significato del luogo sacro per i fedeli che lo frequentano, le fattezze estetiche, architettoniche e religiose di tali chiese. In particolare, esplorare i riti di preparazione e costruzione degli edifici considerati sacri è fondamentale per comprendere il processo di costruzione del sacro in cui hanno parte i sacerdoti che sono incaricati delle benedizioni, ma anche i lavoratori e futuri frequentatori che partecipano in condizioni di purezza, contribuendo con offerte in denaro o in manodopera. Tutte le informazioni raccolte e le pratiche osservate sono state elaborate e adattate (in termini giuridici e di sicurezza) agli standard italiani: per la prima volta infatti è accaduto di dover adattare le leggi di culto, fondate sulla tradizione cattolica e sugli standard di sicurezza in vigore, a una parrocchia di culto ortodosso<sup>83</sup>. Ignazio Blasi, parroco di una chiesa italo-romena a Pomezia e coordinatore nella diocesi del Settore Patrimonio ed Edifici Ecclesiastici, sottolinea anche le difficoltà incontrate: ostacoli burocratici e attese tra uffici tecnici e amministrativi stanno bloccando i lavori, nonostante lo spiccato interesse pubblico che un luogo di culto così capiente e a norma avrebbe per la città. Secondo le sue dichiarazioni

«dopo vari approcci, vale a dire una prima richiesta di ampliamento della sede vescovile ed appunto la chiesa cattedrale e gli uffici curiali, abbiamo scoperto che la proprietà è sottoposta a vincolo paesaggistico, in base alla legge Bondi del 2010. Ci siamo adoperati per cercare una soluzione al problema che speriamo di individuare. Contatti con le istituzioni ci hanno permesso di comprendere che la questione va risolta a diversi livelli: Regione, Municipio e Governo (beni culturali e paesaggistici)»<sup>84</sup>.

Nonostante ciò, il progetto diocesano, secondo Cavaliere, sta vivendo una fase di grande apertura e quindi si sta preparando la documentazione per poter arrivare all'espressione politica dell'interesse sul progetto e poter così avviare l'iter definitivo di approvazione<sup>85</sup>.

<sup>83</sup> Andrea Cavaliere ha progettato e seguito i lavori della Chiesa dei Santissimi 40 Martiri di Sebastiano di Moncalieri in Torino, consacrata dal vescovo Siluan il 22 novembre 2014. Egli ha seguito il processo dal 2013, quando gli fu dato l'incarico da padre Marius Floricu, attuale parroco della Chiesa (la prima pietra fu posata il 22 febbraio 2014 e l'inaugurazione avvenne il 22 novembre del 2014). Fu in quell'occasione che il vescovo Siluan, colpito dalla chiesa in legno, mostrò la volontà di averne una simile anche nella sede episcopale di Roma. Si veda in proposito l'intervista ad Andrea Cavaliere, rilasciata il 23 marzo 2018 a Torino.

<sup>84</sup> Ignazio Blasio, mail a M. C. Giorda, 14 maggio 2018.

<sup>85</sup> Intervista ad Andrea Cavaliere, 23 marzo 2018.

La combinazione di sede vescovile e monastero nello stesso spazio costituisce un motivo di attrazione per i fedeli ortodossi romeni, molto devoti e obbedienti alle strutture dell'autorità ecclesiastica, nonché profondamente rispettosi della vita monastica. In questa struttura, la chiesa è il principale punto d'interazione 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)<sup>86</sup> – seguendo i ritmi liturgici di qualsiasi monastero ortodosso – e sono partecipate da poche persone laiche oltre che dai monaci; la domenica e durante le festività, la chiesa si riempie di persone che arrivano dai paesi circostanti e dalla città: i fedeli giungono ad essere più di un centinaio<sup>87</sup>. Il fascino dell'edificio è accresciuto anche dalla presenza delle reliquie appartenenti a diversi santi esposte all'adorazione aperta (Efrem Nuovo, Nettario di Egina, Arsenio di Cappadocia, Callinico di Cernica); tali reliquie rendono la chiesa del monastero un luogo di pellegrinaggio<sup>88</sup>.

All'interno della chiesa, uomini e donne, monaci e monache partecipano insieme alle celebrazioni senza alcuna separazione di genere o delimitazione strutturale. Il nuovo vescovo vicario Atanasie, responsabile delle attività liturgiche nella chiesa, sottolinea che la segregazione tra uomini e donne, molto frequente in alcune zone dalla Romania e dalla Moldavia, nonostante la motivazione teologica che rimanda all'osservanza della disposizione sull'iconostasi dell'immagine di Gesù Cristo – a destra – e della Madre di Dio – a sinistra, che difficilmente può essere applicata in Occidente e tanto meno nella chiesa del monastero, visitata da persone provenienti da zone geografiche con tradizioni locali diverse<sup>89</sup>.

Collegate alle attività liturgiche, presso il monastero si svolgono anche attività catechetico–formative (un'ora settimanale di religione ortodossa)

<sup>86</sup> Intervista ad Atanasie, 13 marzo 2018.

<sup>87</sup> Non essendo una chiesa parrocchiale, la frequenza è variabile, soprattutto durante il periodo feriale estivo, quando il numero di coloro che attendono per la celebrazione domenicale non supera una sessantina di persone. Intervista ad Ion Ionascu, 18 aprile 2018; intervista a Cristian Liahu, parroco della comunità ortodossa romena di Civita Castellana, 29 aprile 2018.

<sup>88</sup> 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 Patriarcato Romano. Cfr. *Almanah bisericesc*, p. 554.

<sup>89</sup> «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 i 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 ortodossa, 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 marzo 2018.



ed educative (lingua, storia e cultura romena) destinate ai bambini e ai giovani che la domenica frequentano insieme ai genitori la chiesa del monastero. I bambini e i giovani della scuola domenicale sono coinvolti in certi eventi religiosi (Natale, Pasqua, Dormizione della Madre di Dio) e culturali (Il Festival della gioia/*Festivalul bucuriei*; il Festival dell'abito popolare/*Festivalul portului popular*), organizzando spettacoli di poesia, musica e teatro religioso. Inoltre, per gli adulti, ogni venerdì sera nella chiesa, dopo vesperi, sono organizzate ore di catechesi, dialoghi spirituali e letture bibliche. Per due anni (2011 e 2012) il monastero ha organizzato anche corsi settimanali di formazione continua per il clero minore e per i laici della diocesi.

Fra le attività del monastero vi è anche quella 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 se pot cinsti moaștele lor)*, nonché diversi libretti di contenuto catechetico (*Nutrimento per l'anima / Merinde pentru suflet*) e libri di carattere spirituale (*Psalmi alesii, 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 (Vietile sfinților italo-greci din sudul Italiei)*<sup>90</sup>.

Tra le attività che stanno a cuore al monastero vi è la partecipazione ai progetti sociali e filantropici della diocesi, tra i quali il più importante è quello destinato ad aiutare i bambini delle famiglie della Romania e della Moldavia, denominato *Le braccia dei genitori (Brațele părintești)*. Ogni anno, nel periodo di quaresima precedente al Natale, il monastero organizza anche una colletta destinata ad aiutare le persone povere romene. A tutti questi progetti social-filantropici si aggiunge anche la collaborazione con l'Associazione Banco Alimentare di Roma e l'Associazione Caritas di Ostia nel distribuire degli alimenti, vestiti e beni a coloro che si trovano in gravi difficoltà<sup>91</sup>.

La struttura architettonica, le interviste e le attività del monastero e della sede diocesana prospettano una prossimità tra monaci e monache definita dai seguenti elementi: la coabitazione delle monache e dei monaci nello stesso edificio diocesano; l'uso comune della stessa cucina e della stessa mensa; l'uso comune degli stessi spazi (cortile, giardini ed edifici); la partecipazione comune alle celebrazioni nella stessa chiesa

<sup>90</sup> Intervista a Ion Ionascu (curatore dei volumi), 18 aprile 2018.

<sup>91</sup> Cfr. *Almanah Bisericesc*, p. 553.

imposta dalle necessità spirituali e liturgiche; la partecipazione alla vita quotidiana del monastero e della sede diocesana senza segregazioni di genere. La stessa prossimità viene manifestata nei rapporti del vescovo con le monache e le donne laiche, ma anche in quelli dei monaci con le donne che lavorano durante il giorno presso la sede vescovile. L'unico elemento di separazione tra monaci e monache è costituito dalla collocazione separata, al secondo piano, delle monache e dalla proibizione agli uomini di entrare nelle stanze delle monache; come anche dalla collocazione delle stanze dei monaci nella mansarda e dalla correlativa proibizione alle donne di entrare nella loro parte.

Ogni giorno una dozzina di persone – uomini e donne – lavorano presso la sede episcopale, prestando differenti servizi, dalla cucina, alle pulizie, all'amministrazione, alla contabilità. È comune, nelle sedi episcopali, ma anche nelle parrocchie ortodosse, trovare una comunità, un gruppo di donne dedite alla cura del luogo.

## Conclusioni

La prossimità di genere nell'ambito monastico è rintracciabile in una varietà di forme di convivenza di cui difficilmente possono essere elaborate definizioni e propositi rigidi incasellamenti. Nonostante le difficoltà di definire le forme, il linguaggio monastico sin dall'inizio ha canonizzato termini e concetti destinati ad agevolare una migliore comprensione della nuova vita di coloro che, abbandonando il mondo, la famiglia e i nessi familiari, si trovavano di fronte a una nuova quotidianità, passando da una famiglia carnale (socio-istituzionale) a una spirituale. Questa prospettiva è centrale per comprendere le modalità di giustificazione della convivenza nel monachesimo antico e in quello odierno, dove la pari dignità di entrambi i sessi non è stata mai vista nel prisma di una (moderna) uguaglianza di genere in termini di equiparazione della donna all'uomo, ma interpretata come se si trattasse di un cammino congiunto verso il recupero dell'originale stato presessuale antecedente alla caduta di Adamo<sup>92</sup>.

Le norme civili bizantine (le norme giustiniane) e quelle ecclesiastiche (canoni dei concili, regole monastiche) non esclusero l'aspetto spirituale, anzi, le proibizioni che riguardavano la forma esteriore della convivenza (fosse essa mista o doppia) erano destinate a salvaguardare soprattutto il suo contenuto spirituale. In questo tentativo giuridico e canonico, la

<sup>92</sup> Cfr. G. Barone Adesi, *Monachesimo ortodosso*, p. 272.

segregazione assoluta fu stabilita come regola e gradualmente i monasteri con due comunità all'interno cominciarono a rarefarsi fino ad arrivare, poco prima della caduta di Costantinopoli, alla loro completa sparizione.

Il periodo post-bizantino è caratterizzato da una forte osservanza della normativa canonica, tradotta in termini di 'Tradizione della Chiesa ortodossa', e divenne inconcepibile che questa fosse trascurata, modificata o reinterpretata. Il periodo contemporaneo invece, animato dal desiderio di rivalutare il *modus vivendi* dei Padri, conosce in parte un ritorno allo spirito della normativa e della prassi della Chiesa antica. In questo contesto, (ri)appaiono comunità monastiche femminili e maschili appartenenti allo stesso monastero, oppure che vivono molto vicine l'una all'altra, situazioni di monaci e monache residenti presso le sedi vescovili che coabitano e condividono gli spazi liturgici e architettonici in una forma *de facto*.

L'esempio di Roma mostra concretamente l'esistenza di comunità monastiche attive e centrali nella vita dei fedeli, a livello sia locale, sia nazionale e transnazionale<sup>93</sup> in cui risiedono e convivono monaci e monache e abitano – temporaneamente – uomini e donne che visitano e frequentano quei monasteri.

Nonostante un divieto canonico e giuridico tuttora attivo, nonostante gli *escamotages* formali e nonostante coloro che fanno parte di tali tradizioni affermino l'inesistenza oggi di monasteri doppi o caratterizzati da una forma di *mixité*<sup>94</sup>, la realtà *de facto* dimostra la presenza di forme di convivenza, teologicamente e canonicamente giustificate in termini spirituali di obbedienza, umiltà e lotta contro le passioni, nonché di utilità e di reciproca interdipendenza spirituale e materiale: per tale ragione, ci pare di poter ricondurre questo caso alla variegata promiscuità sessuale del monachesimo delle origini, come le fonti dimostrano ampiamente.

<sup>93</sup> Ci riferiamo qui al movimento spirituale chiamato *Noul Ierusalim* (Nuova Gerusalemme), in Romania, dove uomini e donne che si definiscono ortodossi, votati all'ascetismo, vivono e lavorano insieme nello stesso spazio. Diversi articoli su questo monastero si possono consultare all'indirizzo [http://noul-ierusalim.ro/holy\\_city.html](http://noul-ierusalim.ro/holy_city.html) (ultimo accesso 23 settembre 2018).

<sup>94</sup> Soltanto in rari casi gli intervistati hanno usato la formula 'monastero misto'; nel caso di Roma le testimonianze raccolte parlano di un monastero femminile presso una sede episcopale, con una precisazione, da parte di alcuni: «e la presenza incidentale di alcuni monaci».