

Considerazioni su alcuni testi di Simeone il Nuovo Teologo: altre successioni apostoliche?

1. Altre forme di successione apostolica?

L'interpretazione di alcuni passi di Simeone il Nuovo Teologo ha riproposto di recente un problema sul quale la riflessione teologica si era soffermata, da un'altra prospettiva, una quarantina di anni fa. Nel 1968 un intero numero della rivista «Concilium»,¹ nella sezione *Ecumenismo*, era stato dedicato alla questione della successione apostolica. In questa sede, alcuni contributi, mossi evidentemente dalla preoccupazione di un riconoscimento di successione nelle varie comunità ecclesiali di diversa tradizione,² prendevano in esame la possibilità di esistenza di altre linee di successione apostolica, oltre a quella dei vescovi³, come pure la possibilità di una successione apostolica «al di fuori della linea dell'imposizione delle mani».⁴

¹ «Concilium» 4, 4, 1968.

² «Tutte le Chiese hanno, sotto qualche forma, dei pastori, dei dottori, dei profeti; ma per la comprensione di questi servizi nel tempo presente si rivela di determinante importanza la concezione della loro successione e del loro rapporto con le origini. [...] Il concetto di successione apostolica metterebbe in rilievo non più ciò che divide, bensì ciò che è comune alle varie Chiese: vale a dire la successione non soltanto degli apostoli, ma anche dei profeti e dei dottori ed infine di tutte le vocazioni carismatiche, come espressione della volontà di tutte le Chiese di restare fedeli all'evangelo e di proclamare in forma quotidianamente nuova il messaggio apostolico» (H. Küng, *Introduzione: la successione apostolica come problema ecumenico*, «Concilium» 4, 4, 1968, pp. 13[607]-14[608]: p. 14 [608]). Una tale riflessione peraltro non risulta ripresa in questi quarant'anni. Anche le interessanti aperture su questo tema, per esempio W. Kasper, *A Vision of Christian Unity for the Next Generation. May They All Be One? But how?*, punto III, «The Tablet», 24.05.2003, in Internet <http://www.thetablet.co.uk/articles/6889/> [11.10.2006], riflettono semmai sulla successione dei vescovi come collegio, piuttosto che sul riconoscimento di diversi tipi di successione apostolica.

³ A. Dulles, *La successione di profeti nella Chiesa*, «Concilium» 4, 4, 1968, pp. 65[659]-75[669]; A. van Ruler, *C'è una "successione" dei dottori?*, «Concilium» 4, 4, 1968, pp. 76[670]-86[680].

⁴ M. Villain, *Vi può essere una successione apostolica al di fuori della linea della imposizione delle mani?*, «Concilium» 4, 4, 1968, pp. 100[694]-117[711].

Ma veniamo a Simeone il Nuovo Teologo. In un recente studio, Antonio Rigo, introducendo la sua edizione dei *Capitoli sulle gerarchie* di Gregorio il Sinaita, analizza i rapporti tra monachesimo e gerarchia ecclesiastica, e scrive:

Se l'autorità spirituale dei monaci derivava dalla santità della loro vita e dai carismi personali, l'autorità della gerarchia ecclesiastica si fondava su principi d'ordine sacramentale. Si può così forse parlare di una duplice forma di successione apostolica, l'una visibile rappresentata dalla gerarchia vescovile, l'altra nascosta, spirituale e carismatica, incarnata dalla serie di padri spirituali monastici. Il problema è pertanto quello dei rapporti tra queste due gerarchie, tra queste due linee di tradizione apostolica. Ci troviamo dinanzi a due poli che si attraggono e si respingono a seconda dei momenti e delle circostanze. Nella quotidianità e nel sentire comune dei fedeli non c'era, almeno in apparenza, tensione tra i due poli. Il tacito riconoscimento dell'autorità sacramentale e dottrinale della gerarchia si accompagnava con la consapevolezza della superiorità spirituale ed esistenziale dei santi monaci. Ma, d'altra parte, all'interno del monachesimo rimase sempre latente la tentazione di affermare il primato dello Spirito sulla gerarchia visibile, di ritenere che la successione e il mandato apostolici erano stati trasferiti dal sacerdozio all'abito monastico. In questo senso, le prese di posizione dei monaci nei momenti critici della storia ecclesiastica, in particolar modo tra XIII e XIV secolo, appaiono particolarmente significative: i ripetuti pronunciamenti individuali o collettivi contro l'unione con Roma promossa da Michele VIII e poi sostenuta dalla gerarchia, i «manifesti» (primo fra tutti il Tomo Aghioritico) che precedono la convocazione del sinodo del 1341 [...].⁵

Qualche anno prima, nel suo interessante volume su *Simeone il nuovo teologo e la tradizione ortodossa*, il vescovo ortodosso russo Hilarion Alfeyev, presentando la *Direzione spirituale nella tradizione studiata*, scriveva:

As Bishop Kallistos Ware points out, within the life of the Church there are two forms of apostolic succession: «First there is the visible succession of the hierarchy, the unbroken series of bishops in different cities [...] Alongside this, largely hidden, existing on a 'charismatic' rather than an official level, there is secondly the apostolic succession of the spiritual fathers and mothers in each generation of the Church».

If these two types of succession usually coexist in peace and in most cases merge together, when the bishops and priests are spiritual directors of people, in the iconoclastic epoch there arose a polarization between them. The

⁵ A. Rigo, *Introduzione*, in *I Capitoli sulle gerarchie di Gregorio il Sinaita*, Firenze 2005, p. LXXIII.

reason was the distinct fall in authority of the 'official' hierarchy in the eyes of the people because of the collaboration of its members with iconoclasts. When such a high number of representatives of the clergy became renegades, people turned to the monks, in whom they saw the defenders of Orthodoxy. Though Studite sources do not speak of the spiritual direction of laymen as a special monastic service and do not appear to have initiated a special post of the 'confessor of people', this service in fact existed since this time and many monks were involved in it.⁶

In entrambi questi studi è chiara⁷ l'affermazione di due forme di successione apostolica, una dei vescovi, e una dei padri spirituali. Entrambi si appoggiano su un contributo del 1990 di Kallistos Ware.⁸ Proprio nella prima pagina di questo articolo, Ware utilizza (sembra per la prima volta) la terminologia di «due forme di successione apostolica», ed è questo il testo utilizzato e citato dai due autori successivi. Lo riporto anch'esso nella sua lunghezza:

There are in a sense two forms of apostolic succession within the life of the Church. First there is the visible succession of the hierarchy, the unbroken series of bishops in different cities, to which Saint Irenaeus appealed at the end of the second century. Alongside this, largely hidden, existing on a 'charismatic' rather than an official level, there is secondly the apostolic succession of the spiritual fathers and mothers in each generation of the Church

⁶ H. Alfeyev, *St. Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition*, New York 2000, p. 17; un ulteriore accenno, che prenderò in esame più avanti, si trova in una citazione di Simeone il Nuovo Teologo riportata a p. 197, nel contesto della presentazione dell'ecclesiologia, e di conseguenza del suo pensiero sulla gerarchia. Lo stesso Alfeyev enuncia ancora una volta l'esistenza di «due forme di successione apostolica», citando lo stesso testo di Ware (vedi *infra*, n. 10), in H. Alfeyev [qui I. Alfeev], *Simeone Studita e Simeone il Nuovo Teologo*, in S. Chialà, L. Cremaschi (edd.), *Simeone il Nuovo Teologo e il monachesimo a Costantinopoli. Atti del X Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa – sezione bizantina*, Bose, 15-17 settembre 2002, Magnano 2003, p. 53.

⁷ Quantunque nel testo di A. Rigo sia espressa inizialmente in forma dubitativa.

⁸ Lo stesso testo è uscito contemporaneamente in due forme: Kallistos [Ware] di Diokleia, *The Spiritual Father in Saint John Climacus and Saint Symeon the New Theologian*, «Studia Patristica» 18, 2, 1989, pp. 299-316. Questa è la versione citata da H. Alfeyev. Il testo è uguale in Kallistos [Ware] di Diokleia, *Foreword. The Spiritual Father in Saint John Climacus and Saint Symeon the New Theologian*, in I. Hausherr, *Spiritual Direction in the Early Christian East*, Kalamazoo 1990, pp. VII-XXXIII. Si tratta del *Foreward* all'edizione inglese del libro di Hausherr. E questo è il testo citato da Rigo, anche se, evidentemente per un errore materiale, nella bibliografia il testo è presentato come prefazione a un altro libro di Hausherr.

– the succession of the saints, stretching from the apostolic age to our own day, which Saint Symeon the New Theologian termed the ‘golden chain’. The two types of succession overlap, for a bishop may also be a spiritual father and a saint. The first type has as its chief centres the great primatial and metropolitan sees such as Rome, Constantinople, Alexandria, Moscow, or Canterbury. The chief centres of the second vary from one generation to another, and are usually certain remote hermitages in the desert or the forest: Nitria and Scetis in the late fourth century, Gaza in the early sixth, Sarov, Optino and Spruce Island, Alaska, in the nineteenth. Both types of succession are essential for the true functioning of the Body of Christ, and it is through their interaction that the life of the Church on earth is accomplished.⁹

Per quanto concerne questo concetto di duplice successione apostolica, i due autori più recenti sono debitori di K. Ware, quantunque ne arricchiscano la comprensione.

Mentre è chiaro il contesto di opposizione monachesimo-gerarchia nel quale questo concetto troverebbe terreno fertile, bisogna dire che non è per nulla chiaro in cosa consista questa seconda forma di “successione apostolica”. E cioè: in che senso sarebbe “apostolica”? In che senso sarebbe “successione”? Perché il ministero della direzione spirituale avrebbe bisogno di un tale fondamento? Cose che risultano invece abbastanza chiare per la successione dei vescovi.

Per cercare di dare qualche risposta a queste domande, mi rivolgerò dapprima ai testi di Simeone il Nuovo Teologo a cui si fa riferimento, li collocherò nello sfondo storico e ne studierò attentamente la terminologia usata. Tutto ciò ci condurrà a trarre delle conclusioni.

L’analisi, pur dovendo tener presente molti elementi riguardanti monachesimo e gerarchia, verterà tuttavia specificamente proprio sul tema della eventuale “successione apostolica” dei padri spirituali, o più in generale del mondo monastico. La questione si pone proprio per il significato in qualche modo tecnico assunto da questa espressione.¹⁰

⁹ Kallistos [Ware], *The Spiritual Father*, cit., p. 299 = *Foreword*, pp. VII-VIII.

¹⁰ Per la Chiesa cattolica l’espressione «episcopi, qui in apostolorum locum successerunt» compare per la prima volta in un testo conciliare nel Concilio di Trento, *Verba et catholica doctrina de sacramento ordinis ad condemnandos errores nostri temporis* (1563), cap. IV; dei vescovi si dice che sono «positi a Spiritu sancto in apostolorum locum successerunt» nel Concilio Vaticano I, *Constitutio dogmatica prima de ecclesia Christi* (1870), cap. III, dopo che aveva detto «ipsum pontificem Romanum successorem esse beati Petri principis apostolorum» (*ibid.*). Il Concilio Vaticano II presenta la dottrina sulla successione apostolica un po’ più ampiamente in *Lumen Gentium* (1964) 20 e *Dei Verbum* (1965) 7.

2. I testi di Simeone il Nuovo Teologo

I due studi di A. Rigo e H. Alfeyev da cui siamo partiti non argomentano l'uso di questa espressione con riferimenti a testi specifici. La loro fonte diretta è il contributo di K. Ware. Quest'ultimo enuncia queste «due forme di successione apostolica», e mentre per la prima forma, quella episcopale, il riferimento, peraltro non precisato, è quello tradizionale ad Ireneo di Lione,¹¹ per la seconda dice che «San Simeone il Nuovo Teologo la chiamò “catena d'oro”»,¹² facendo così riferimento a un testo preciso di Simeone, e solo a quello.

Si tratta del quarto capitolo della III centuria dei *Capitoli teologici, gnostici e pratici* di Simeone:

Gli ordini intellettuali delle potenze celesti sono illuminati da Dio secondo il proprio ordine, dal primo ordine al secondo, da questo a un altro, e così uno dopo l'altro, in modo che lo splendore divino attraversi tutti; così anche i santi, illuminati dagli angeli di Dio, strettamente uniti con il vincolo dello Spirito, diventano eguali e paragonabili ad essi. Infatti dai santi venuti prima sono illuminati come loro, congiunti ad essi, i santi che vengono poi, di generazione in generazione, col mettere in pratica i comandamenti di Dio, e ricevono la grazia di Dio per partecipazione, e diventano una specie di catena d'oro [χρυσὴ ἄλυσις] in cui ciascuno di essi è una giuntura, ciascuno legato al precedente con la fede e le opere e la carità, per essere tutti nell'unico Dio una sola catena [σείρα] che non si può rompere facilmente.¹³

Bisogna dire che il testo citato non sembra particolarmente esplicito o illuminante. Qui Simeone non parla della gerarchia ecclesiastica e della sua successione apostolica, e neppure con chiarezza di una “successione” dell'ordine monastico. Vi è, come evidenziato da Ware, il tema della “catena d'oro”. Bisognerà allora dedicarsi a comprendere meglio la terminologia usata e in special modo questa espressione.

È fin d'ora evidente che se avessimo a che fare soltanto con questo testo, anche dimostrando che qui velatamente si accenna a una duplice forma di successione apostolica, la sua portata sarebbe molto relativa. Occorre verificare se in altri passi della sua opera Simeone il Nuovo Teologo riprenda il tema della successione in termini simili.

H. Alfeyev, nella sezione del suo studio che riguarda l'ecclesiologia di Simeone, e in particolare la gerarchia, fa riferimento a un estratto dalla III

¹¹ Probabilmente si tratta di *Adv. haer.* III 3, 1-2, pp. 30-33 Rousseau-Doutreleau.

¹² Kallistos [Ware], *The Spiritual Father*, cit., p. 299 = *Foreword*, p. VII.

¹³ Sym. Theol. *Capit. theol.* III, 4, p. 122, 5-19 Darrouzès.

lettera,¹⁴ «which is devoted to the theme of the apostolic succession in the Church».¹⁵ Di questo testo Alfeyev sottolinea «the idea that monks were “added” by the grace of the Holy Spirit to the Church’s hierarchy».¹⁶ Tuttavia l’autore contemporaneo non parla più qui di diverse forme di successione apostolica. Occorrerà approfondire anche questo testo:

Gli apostoli dunque, usciti (nel mondo), insegnavano predicando la parola di Dio. Grandi moltitudini credettero a Cristo e furono fondate chiese nelle città e nelle campagne. Quando poi ciascuno degli Apostoli era in procinto di abbandonarle e partire per un altro luogo, paese o città, ordinarono [ἐχειποτόνουν] al proprio posto vescovi e preti, e lasciarono loro maestri, padri spirituali e igumeni. E costoro, terminando a propria volta la loro via, lasciarono il loro posto ad altri, scegliendo persone degne di un tale servizio che avrebbero ordinato. E così, nella successione [διαδοχή], un tale ordine e una tale legislazione sono state preservate fino a noi per mezzo dell’azione dello Spirito Santo. Così le tradizioni degli apostoli e i loro insegnamenti, come li hanno ricevuti dal nostro Maestro e Dio dell’universo, ci furono trasmessi attraverso di loro. E poiché i greggi di Cristo aumentavano e il suo popolo divenne innumerevole, la grazia dello Spirito Santo ha aggiunto ai vescovi e ai preti dei monaci che attraverso le opere hanno mostrato una fede sicura in Cristo, nostro vero Dio, e che possedevano in loro la grazia dello Spirito Santo, perché soffrissero insieme e lavorassero insieme con (i vescovi) per la salvezza di coloro che dovevano essere salvati.¹⁷

Nel suo commento, B. Krivochéine afferma: «Ces dons du Saint-Esprit et ces pouvoirs que les apôtres ont reçus du Christ Lui-même, ont été transmis par la voie d’une *succession apostolique ininterrompue à la hiérarchie ecclésiastique, évêques, prêtres et moines inclus*».¹⁸ E ancora: «Syméon ne fait pas de distinctions très nettes quant à la succession apostolique entre les différents ordres de la *hiérarchie, dans laquelle il inclut*, avec une certaine insistance, *les moines* possédant la grâce de l’Esprit Saint,

¹⁴ Purtroppo non esiste nessuna edizione di questa lettera, come delle altre, ad eccezione della prima. Occorre perciò riferirsi direttamente al testo conservato nei manoscritti. Alcune citazioni, tradotte in francese o in inglese, sono presentate da B. Krivochéine, *Dans la lumière du Christ. Saint Syméon le Nouveau Théologien*. 949-1022. *Vie – spiritualité – doctrine*, Chevetogne 1980, pp. 353-358 e in Alfeyev, *St. Symeon*, cit., p. 197. Sulle lettere di Simeone vedi recentemente H. J. M. Turner, *The Epistles of Symeon the New Theologian*, in *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies, London 21-26 August 2006*, III, *Abstracts of Communications*, Ashgate 2006, pp. 153-154.

¹⁵ Alfeyev, *St. Symeon*, cit., p. 197.

¹⁶ Alfeyev, *ibid.*, p. 198.

¹⁷ Sym. Theol. Ep. III, 125-127 (Vatic. gr. 1782, f. 210^{rv}).

¹⁸ Krivochéine, *Dans la lumière*, p. 354 (corsivo mio).

sans mentionner s'il s'agit de personnes ordonnées». ¹⁹ La posizione interpretativa di Krivochéine si pone così in modo diverso da quella di Kalistos Ware: egli non intravede due forme di successione, ma l'inserzione dei monaci nella successione apostolica dei vescovi, presupponendo così un ingresso in questa successione che non dipende dall'imposizione delle mani. Anche questa affermazione, tuttavia, non risulta così evidente. Occorrerà studiare meglio questo testo, particolarmente nel contesto della controversia tra monaci e gerarchia che ebbe luogo nel periodo iconoclasta e post-iconoclasta. ²⁰

Bisogna tuttavia leggere un altro testo di Simeone, riguardante la questione. Nella sua prima lettera egli affronta problemi connessi con la confessione dei peccati. Nel paragrafo 11 afferma:

Che sia lecito che noi ci confessiamo a un monaco che non è ancora ordinato presbitero [ιερωσύνην μὴ ἔχοντα], questo è stato donato da Dio alla sua eredità; puoi constatarlo da quando esistono le vesti, l'abito della penitenza e i monaci sono stati chiamati così, com'è ricordato negli scritti dei padri ispirati da Dio. Se li studi, troverai che quello che dico è vero. Prima di questi, soltanto i vescovi avevano, come divini apostoli, il *potere di legare e di sciogliere* secondo l'ordine della successione [διαδοχή]. Ma con il corso del tempo i vescovi si corruperro e questa temibile funzione passò ai presbiteri che conducevano una vita irreprensibile ed erano degni della grazia di Dio; poi quando anch'essi, i preti e i vescovi, si confusero e divennero uguali al popolo e molti di essi caddero sotto gli spiriti dell'errore e in parole vuote a loro rovina, il potere fu trasmesso [μετήχθη], come è stato detto, al popolo eletto di Dio, voglio dire i monaci. Non che fosse tolto ai preti e ai vescovi, ma costoro se lo sono alienato da se stessi. Ogni sacerdote, infatti, è costituito mediatore tra Dio e gli uomini, come dice Paolo, e deve offrire sacrifici per il popolo come per se stesso. ²¹

E ancora è opportuno citare un lungo passaggio che fornisce ulteriori argomenti:

Come è stato detto, i santi apostoli trasmettevano questo potere per successione [κατὰ διαδοχήν] a quelli che avrebbero occupato i loro troni, perché

¹⁹ Krivochéine, *Dans la lumière*, p. 355. Corsivo mio. E ancora poche pagine dopo: «Il inclut avec une certaine insistance les moines dans la succession apostolique, sans préciser s'il s'agit des personnes ayant reçu l'ordination» (p. 358).

²⁰ Cfr. Alfeyev, *St. Symeon*, cit., p. 198.

²¹ Sym. Theol. Λόγος περὶ ἐξομολογήσεως 11: K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen*, Leipzig 1898, pp. 119-120; trad. it.: L. Cremaschi (ed.), *Simeone il Nuovo Teologo, Sulla confessione dei peccati. Lettera 1*, Magnano 2002, p. 20.

nessun altro aveva l'audacia di pensare a una cosa simile. Così i discepoli del Signore conservavano scrupolosamente il diritto del loro potere. Ma come abbiamo detto, con il passare del tempo, poiché i degni si trovarono confusi e mescolati agli indegni e furono nascosti in mezzo alla folla, l'uno gareggiava nel superare l'altro e anteponeva la cattedra alla virtù. Dopo che quelli che avevano ricevuto i troni degli apostoli, si rivelarono carnali, amanti dei piaceri e della gloria e deviarono nell'eresia, la grazia di Dio li abbandonò e questo potere fu tolto a tali persone. Perciò, avendo perso anche tutti gli altri requisiti che i celebranti devono possedere, la sola cosa che viene loro richiesta è di avere l'ortodossia. Ma io non sono di questo parere, perché non è colui che non introduce nuovi dogmi nella Chiesa di Dio a essere ortodosso, ma colui che possiede una vita conforme alla parola retta. Nei diversi tempi, patriarchi e metropoliti, cercarono un uomo simile e non lo trovarono, oppure, trovatolo, preferirono a lui l'indegno, limitandosi a esigere da lui che sapesse mettere per iscritto il simbolo di fede e accontentandosi di questo solo, non che fosse zelante nel bene o combatesse qualcuno perché malvagio; erano convinti di riuscire con questi mezzi a pacificare la Chiesa, cosa che è peggiore di ogni inimicizia e di una grande confusione. In conseguenza di ciò, dunque, i presbiteri persero il loro valore e divennero come il popolo. E siccome alcuni di loro non erano sale, come ha detto il Signore, sale che servisse a frenare e a correggere con castighi la vita dissoluta, ma piuttosto perdonavano e coprivano gli uni le passioni degli altri, divennero peggiori del popolo, e il popolo peggiore di loro. Alcuni fra il popolo risultarono anche migliori dei presbiteri, e in questa oscura tenebra brillarono come carboni. Se quelli, secondo la parola del Signore, avessero brillato nella loro vita come sole, non sarebbero apparsi brillanti i carboni, che sarebbero invece apparsi più neri per effetto della luce più forte. Ma del sacerdozio, tra gli uomini sono rimasti soltanto il mantello e il vestito, mentre il dono dello Spirito era passato [δωρεᾶς μεταβάσης] ai monaci, e si riconosceva dai segni che, con le loro azioni, essi seguivano le orme degli apostoli; ma anche là il diavolo compì la propria opera. Avendo visto dunque che quelli erano apparsi come nuovi discepoli di Cristo nel mondo e che risplendevano per la vita e i prodigi, il diavolo introdusse falsi fratelli e i propri strumenti, e si confuse con essi. Costoro, moltiplicandosi a poco a poco, come tu vedi, sono diventati inservibili, monaci che non hanno più nulla di monastico. Né dunque a quelli che sono monaci per l'abito, né a quelli che sono, ordinati [κεχειροτονημένοι] e contati nel grado del sacerdozio, né a quelli che sono onorati per la dignità dell'episcopato, patriarchi, dico, metropoliti e vescovi, così semplicemente e a causa della sola ordinazione [χειροτονίας] e della relativa dignità è stato dato da Dio [il potere] di rimettere i peccati; lungi da questo, perché è soltanto la celebrazione dell'eucaristia che è stata loro permessa. E questo, penso, neppure a tutti loro – perché essendo fieno, non siano bruciati da una tale azione –, ma soltanto a quelli che, tra i presbiteri, i vescovi e i monaci, a causa della loro purezza, possono essere annoverati nei ranghi dei discepoli di Cristo.²²

²² Sym. Theol., *ibid.*, 13-14, pp. 122-124 Holl; trad. it.: Cremaschi, *ibid.*, pp. 22-23.

Un'attenta analisi del linguaggio usato in questo testo e dell'argomentazione, permetterà di trarre alcune conclusioni circa il tema della successione, che peraltro si rivela in questi testi piuttosto periferico. Non ci riguarda direttamente la questione centrale, ovvero il passaggio del potere di rimettere i peccati ai monaci, ma solo se questo passaggio di potere, così com'è presentato da Simeone, abbia a che fare con la successione apostolica.

3. La polemica tra monaci e gerarchia

I testi di Simeone il Nuovo Teologo trovano il loro contesto «in the post-iconoclastic epoch, when the status of monks in Byzantine society was very high and their rôle in the life of the Church was sometimes even more important than the rôle of the hierarchy».²³ E proprio a proposito del nostro tema, «mentre questi due tipi di successione di solito coesistono in armonia e nella maggior parte dei casi si manifestano insieme quando i vescovi e i presbiteri svolgono il ministero di padri spirituali nei confronti del popolo, nell'epoca iconoclasta se ne registra una polarizzazione. Il motivo fu la marcata perdita di autorità da parte della gerarchia "ufficiale" agli occhi del popolo, e ciò a causa della collaborazione di alcuni dei suoi membri con gli iconoclasti. Di fronte alla defezione di un numero piuttosto elevato di rappresentanti del clero, il popolo si rivolse ai monaci nei quali vedeva i difensori dell'ortodossia».²⁴

La controversia iconoclasta fu realmente drammatica per la Chiesa, e specialmente a Costantinopoli si evidenziarono profonde spaccature, che attraversavano tutte le categorie di fedeli, il corpo episcopale e il mondo monastico *in primis*. Tuttavia la rappresentazione che ne viene fatta, già in epoca contemporanea ai fatti, tende a mostrare i monaci come campioni dell'ortodossia, in contrasto con vescovi troppo dipendenti dal potere civile, e perciò inclini all'iconoclasmo.

Particolarmente significativa risulta la posizione dei monaci del monastero di Studios.²⁵ È da questo ambiente che emergerà anche, un secolo dopo Teodoro, Simeone il Nuovo Teologo.²⁶ «Il monastero [di Studios]

²³ Alfeyev, *St. Symeon*, cit., p. 198. Rigo, *I Capitoli sulle gerarchie*, cit., pp. LXI-LXXVI, cui farò ampio riferimento, analizza accuratamente i testi significativi di questo periodo.

²⁴ Alfeyev, *Simeone Studita*, cit., p. 53.

²⁵ Sulla riforma studita cfr. G. Dagron, *Economia e società cristiane (secoli VIII-X)*, in G. Dagron, P. Riché, A. Vauchez, *Vescovi, monaci e imperatori (610-1054)*, Roma 1999, pp. 282-288.

²⁶ «Il monastero di Studios ha svolto un ruolo decisivo nella vita di Simeone il Nuo-

era stato fondato verso la metà del V secolo, ma soltanto durante l'epoca iconoclasta esso divenne uno dei centri più importanti del monachesimo bizantino. Il monastero e il suo igumeno Teodoro (799-826) ricoprirono un ruolo decisivo nella lotta iconoclasta, e, dopo la vittoria finale sull'iconoclasmo nell'843, la sua autorità fu straordinariamente importante». ²⁷ Proprio in questo periodo, il monastero di Studios vive una profonda contrapposizione con la gerarchia della Chiesa. I motivi sono in parte teologici, ma principalmente legati alla politica ecclesiastica. ²⁸ Ed è probabilmente proprio intorno al monastero di Studios che si afferma, a partire dall'epoca iconoclasta, ²⁹ il fenomeno della direzione spirituale dei laici da parte dei monaci anche non ordinati, che comprende anche l'assoluzione dei peccati. ³⁰

La questione della confessione dei peccati chiama in causa e si connette perciò con il più ampio orizzonte del rapporto tra gerarchia e monachesimo. Su questo rapporto sono particolarmente importanti alcuni testi che precedono quelli di Simeone il Nuovo Teologo.

Il punto di partenza è l'opera dello pseudo-Dionigi. ³¹ In essa la distinzione fondamentale è tra iniziatori e iniziati: iniziatori sono, in ordine crescente, vescovi, presbiteri e ministri, iniziati invece sono monaci, popolo santo e ordini purificati. In questo senso c'è una distinzione sostanziale tra i monaci e la gerarchia, quantunque «i monaci soli [...] devono

vo Teologo» (Alfeyev, *Simeone Studita*, cit., p. 47). Una presentazione della vita a Studios e del rapporto che Simeone ha con essa anche in M.-H. Congourdeau, *Il monachesimo a Costantinopoli al tempo di Simeone il Nuovo Teologo*, in Chialà, Cremaschi (edd.), *Simeone il Nuovo Teologo*, cit., pp. 34-43; cfr. pure J. Leroy, O. Delouis, *Quelques inédits attribués à Antoine III Stoudite*, «Revue des Études Byzantines» 62, 2004, pp. 29-30.

²⁷ Alfeyev, *Simeone Studita*, cit., p. 47.

²⁸ Cfr. Dagron, *Economia e società cristiane*, cit., pp. 172-178.

²⁹ «Se la confessione quotidiana dei monaci era praticata sia nel monachesimo antico sia in quello più tardo, la prassi della paternità monastica a beneficio dei laici è caratteristica in particolare dell'epoca iconoclasta, quanto meno su larga scala» (Alfeyev, *Simeone Studita*, cit., p. 52).

³⁰ Cfr. Alfeyev, *Simeone Studita*, cit., pp. 53-55. Una presentazione della paternità spirituale in Simeone il Nuovo Teologo, con un accenno alla questione della confessione dei peccati, in H. J. M. Turner, *La paternità spirituale in Simeone il Nuovo Teologo*, in Chialà, Cremaschi (edd.), *Simeone il Nuovo Teologo*, cit., pp. 199-223. In particolare Turner attribuisce la dottrina di Simeone il Nuovo Teologo riguardante la confessione dei peccati al padre spirituale, quantunque non ordinato, alla sua «esperienza personale con Simeone lo Studita, un monaco non ordinato» (p. 214).

³¹ Il tema viene affrontato in *De coel. hier.* 6, pp. 115-120 Heil-Ritter, e in *Ep.* 8 [*Ad Demophilum*], pp. 171-192 H.-R.

unirsi a ciò che è unico e raccogliersi nella santa Unità, conformarsi, per quanto è possibile, alla vita sacerdotale, con la quale possiedono una affinità in molte cose e alla quale si avvicinano più che ai rimanenti ordini degli altri iniziati». ³² Ma è chiaro per lo pseudo-Dionigi che «l'ordine dei monaci non ha l'incarico di dirigere gli altri, ma dimora per proprio conto in uno stato unificato e santo, segue gli ordini sacerdotali e si lascia docilmente condurre da loro, come un discepolo, alla scienza divina delle realtà sacre che gli sono concesse», ³³ e perciò, come scrive al monaco Demofilo, «un sacerdote non può essere corretto né dai ministri superiori a te, né dai monaci del tuo stesso rango, sia che sembri comportarsi in modo empio nei confronti delle cose divine, sia che risulti aver commesso qualche altra azione proibita». ³⁴

In sintesi, per lo pseudo-Dionigi «lo stato monastico è una condizione speciale per le caratteristiche proprie della vita di chi lo abbraccia, ma non occupa nell'universo delle gerarchie una posizione privilegiata, poiché è inferiore sia ai sacerdoti che ai ministri». ³⁵

È proprio a questi testi dello pseudo-Dionigi che fa riferimento, subito dopo la fine dell'iconoclasmo, il patriarca Metodio I, che «dinanzi al radicalismo e all'insubordinazione dei monaci studiti, scriveva loro una lettera (845/6) nella quale ribadiva che non devono giudicare i sacerdoti, ma essere a loro sottomessi». ³⁶

È a questo proposito che egli afferma: «Le parole del santo Dionigi e il tenore dei canoni mostrano molto chiaramente che per i sacerdoti sono i vescovi, cioè i gerarchi, a delimitare la loro dignità e per i gerarchi sono gli Apostoli e i *successori degli Apostoli, cioè i patriarchi*. Per i ranghi inferiori infatti la dignità è determinata dai superiori fino agli Apostoli. *Sono Apostoli anche i loro successori, cioè i patriarchi*». ³⁷

«La lettura dell'*Epistola a Demofilo* riproposta da Metodio I riafferma l'ordine dionisiano e, nello specifico, ingiunge ai monaci di restare nel proprio rango e proibisce loro di arrogarsi qualsiasi diritto di critica o di censura nei confronti dei sacerdoti e dei vescovi, gerarchicamente supe-

³² 6, *Theoria*, 2, p. 118 H.-R.; la traduzione italiana di questo e dei testi seguenti è quella proposta da Rigo, *I Capitoli sulle gerarchie*, cit., pp. LXI-LXXVI.

³³ 6, *Theoria*, 1, p. 117 H.-R.

³⁴ *Ep.* 8, 1, pp. 175-176 H.-R. In tutta la lettera peraltro si approfondisce questo fatto.

³⁵ Rigo, *I Capitoli sulle gerarchie*, cit., p. LXIV.

³⁶ *Ibid.*, p. LXVI.

³⁷ J. Darrouzès, *Le patriarche Méthode contre les Iconoclastes et les Studites*, «Revue des Études Byzantines» 45, 1987, p. 43 (corsivi miei).

riori»³⁸, e in ordine a questo, proprio in contrapposizione ai monaci, si richiama alla successione apostolica, peraltro qui riferita soltanto ai patriarchi, da cui, proprio in ragione di questa successione, dipendono gerarchicamente vescovi e sacerdoti. Perciò Metodio si richiama alla successione apostolica proprio per qualificare la gerarchia ordinata di fronte ai monaci, che evidentemente non possono far riferimento a tale successione.

Di fatto però proprio in questo periodo avviene un “trasferimento” di competenze, come ci viene testimoniato anche da una memoria (1085-1092 ca.) del patriarca di Antiochia Giovanni Oxeites, nella quale, dopo aver parlato dell'iconoclasmo e di Costantino V Copronimo, aggiungeva: «Egli e la sua stregoneria iconomaca furono abbattuti infatti da questi stessi monaci che perseguitava, grazie alla potenza invincibile di Cristo, e la sua caduta fu straordinaria [Gb 18, 12]. Da allora e sino a oggi (sono trascorsi già quattrocento anni) l'ordine dei monaci è stato così venerato e onorato da tutti i fedeli che la manifestazione e la confessione dei peccati, l'imposizione delle pene e l'assoluzione liberatrici sono state trasferite ai monaci. Come si vede questo accade ancora oggi».³⁹

In particolare questo avvenne in ambiente studita, di cui è testimone, un secolo dopo la conclusione dell'iconoclasmo, il nostro Simeone il Nuovo Teologo.⁴⁰ I testi che egli scrive intendono render conto di una problematica concreta vissuta ancora al suo tempo. Sono cioè testi interni a una controversia, originati, come ho cercato di delineare, da una situazione storica ben precisa.

Come si è visto più sopra, egli parla esplicitamente di una trasmissione del «potere di legare e di sciogliere», cioè di rimettere i peccati, dai vescovi e dai sacerdoti ai monaci, e ancor più dice che «il dono dello Spirito era passato [μεταβάσῃς] ai monaci, e si riconosceva dai segni che, *con le loro azioni, essi seguivano le orme degli apostoli* [τὸν βίον τῶν ἀποστόλων διὰ τῶν πράξεων μετερχομένου]».⁴¹ Qui Simeone sembra quasi

³⁸ Rigo, *I Capitoli sulle gerarchie*, cit., p. LXVII.

³⁹ P. Gautier, *Réquisitoire du patriarche Jean d'Antioche contre le charisticariat*, «Revue des Études Byzantines» 33, 1975, p. 105.

⁴⁰ A. Golitzin non affronta questa problematica nei suoi studi: *Hierarchy versus Anarchy? Dionysius Areopagita, Symeon the New Theologian, Niceta Stethatos and their common Roots in Ascetical Tradition*, «St. Vladimir's Theological Quarterly» 38, 1994, pp. 131-179; *Il corpo di Cristo: Simeone il Nuovo Teologo sulla vita spirituale e la Chiesa gerarchica* (in Chialà, Cremaschi, edd., *Simeone il Nuovo Teologo*, cit., pp. 255-288).

⁴¹ Sym. Theol. Λόγος περὶ ἐξομολογήσεως 14, p. 124 H.; trad. it.: Cremaschi (ed.), *Simeone il Nuovo Teologo*, cit., p. 23 (corsivo mio).

implicitamente rispondere all'argomentazione di Metodio: se egli aveva detto che la gerarchia ordinata fa riferimento alla successione apostolica, Simeone afferma che il mondo monastico invece vive la vita stessa degli apostoli. Ora il richiamo alla vita apostolica è da sempre caratteristica del monachesimo, fin da Antonio il Grande, che «lascia tutto a imitazione degli apostoli».⁴²

Si presenta così in Simeone una opposizione tra vescovi e sacerdoti da una parte e monaci dall'altra; in entrambi i casi c'è un riferimento agli apostoli, ma mentre per i primi si tratta della successione apostolica, trasmessa per mezzo dell'imposizione delle mani, per i secondi si tratta del fatto che essi vivono la vita degli apostoli. Ciò che Simeone mette in discussione non è la successione apostolica dei vescovi, ma la qualità della loro vita, che progressivamente si è corrotta. Evidentemente qui ci si ricollega alla contestazione fatta dai monaci studiti nei confronti di vescovi e preti che avevano ceduto all'iconoclasmo, cui si è fatto riferimento più sopra, anche se in Simeone sembra che tale contestazione sia ormai generalizzata. È a causa di questa non conformità della vita alla parola che, secondo Simeone, «il potere [di legare e sciogliere] fu trasmesso [...] ai monaci».⁴³ Si tratta del «potere di legare e sciogliere», cioè di rimettere i peccati, strettamente connesso nella pratica monastica, che come si è visto era passata anche ai laici, alla guida spirituale. La logica sottostante è evidentemente che una persona che non vive in conformità alla Parola non può guidare gli altri ad essa. La vita santa è invece il segno del dono dello Spirito, per mezzo del quale si conducono anche gli altri e per mezzo del quale si perdonano i peccati.

Il pensiero di Simeone risulta chiaro. Con la sola precisazione che mentre nella I lettera sembra parlare di una sostituzione dei vescovi e dei presbiteri da parte dei monaci, nella III lettera invece chiarisce che si tratta piuttosto di una «aggiunta», perché i monaci potessero «soffrire insieme e lavorare insieme» con i vescovi. In realtà il problema non è l'alternativa tra vescovi e preti da una parte e monaci dall'altra, ma tra vescovi, preti e monaci che «a causa della loro purezza, possono essere annoverati nei

⁴² N. Devilliers, *Antonio e la lotta spirituale*, introd., trad. e note a c. di L. Crema-schi, monaca di Bose, Magnano 1998, p. 25; cfr. Athan. *Vita Ant.* 2, pp. 8-11 : (Atanasio di Alessandria), *Vita di Antonio*, [Roma/Milano], Fondazione Lorenzo Val-la/A.Mondadori, 1974, pp. 8-11. Cfr. anche P. Miquel, *Signification et motivations du monachisme*, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. X, Paris 1981, coll. 1551-1552.

⁴³ Sym. Theol. *Λόγος περὶ ἐξομολογήσεως* 11, p. 120 H.; trad. it.: Cremaschi (ed.), *Simeone il Nuovo Teologo*, cit., p. 20.

ranghi dei discepoli di Cristo» e quelli invece che si mostrano «carnali, amanti dei piaceri e della gloria», che sono devianti «nell'eresia»,⁴⁴ e che perciò sono abbandonati dalla grazia di Cristo.

Tuttavia occorre notare che in questi testi si parla di trasmissione del potere, perfino di passaggio del dono dello Spirito, ma, mentre si afferma esplicitamente la successione apostolica per i vescovi, mai si parla esplicitamente di una successione apostolica dei monaci o di una loro partecipazione a quella dei vescovi. Mi sembra che la trasmissione del potere e il passaggio dello Spirito non implicino automaticamente un inserimento nella successione. E in particolare nella sua III lettera sembra esplicitata una articolazione in due passaggi: gli apostoli (1) «ordinarono al proprio posto vescovi e preti»; (2) «lasciarono loro maestri, padri spirituali e igumeni».

E così poi «poichè le greggi di Cristo aumentavano e il suo popolo divenne innumerevole, la grazia dello Spirito Santo» (1) «ai vescovi e ai preti» (2) «ha aggiunto dei monaci».

Potrebbe allora proprio a questo punto entrare in gioco il quarto capitolo della III centuria dei *Capitoli teologici, gnostici e pratici* di Simeone, citato da Kallistos Ware e da cui siamo partiti. Nel capitolo sembra di capire che Ware legge l'immagine della «catena d'oro» come un riferimento a una forma di successione che starebbe a fondamento del potere dato ai monaci (quantunque in questo testo non si parli di questo potere).

L'ipotesi, che si presenta senz'altro suggestiva, richiede però una verifica. Mi sembra cioè necessario un esame dei termini utilizzati, per poter precisare con chiarezza il loro significato nei vari testi di Simeone.

4. Un'analisi dei termini

L'esame dei termini utilizzati procederà per tre passi: in primo luogo verificherò il linguaggio usato da Simeone per parlare della successione apostolica e la sua applicazione. In secondo luogo analizzerò con quali termini parla del trasferimento dei poteri, confrontandoli con i termini usati per la successione apostolica. In terzo luogo studierò i vocaboli utilizzati nel testo dei *Capitoli teologici, gnostici e pratici*.

La parola usata per la successione apostolica è in tutti i casi διαδοχή.⁴⁵

⁴⁴ Sym. Theol. Λόγος περὶ ἐξομολογήσεως 13-14, pp. 122-124 H.; trad. it.: Cremaschi (ed.), *ibid.*, pp. 22-23.

⁴⁵ Sym. Theol. Λόγος περὶ ἐξομολογήσεως 11; 13, pp. 120, 3; 122, 9 H.; Ep. 3, 126 (Vatic. gr. 1782, f. 210^{rv}).

Si tratta del termine che è ormai considerato tecnico.⁴⁶ Lo si ritrova già in Ireneo di Lione, quantunque al plurale.⁴⁷ Sembra che qui il termine abbia il significato concreto di lista dei vescovi che si sono succeduti l'uno all'altro; per Ireneo comunque essa è l'indice di una fedeltà all'insegnamento degli apostoli. Nella Lettera ai Corinzi di Clemente romano, l'altro testo patristico antico su cui si fonda la dottrina della successione apostolica, non c'è il sostantivo, ma il verbo διαδέχομαι.⁴⁸ Simeone perciò utilizza il termine tradizionale per la successione apostolica. La modalità con cui una persona viene assunta nella successione è per Simeone l'ordinazione.⁴⁹ Questi due termini nei testi di Simeone sono applicati solamente ai vescovi, eventualmente ai preti, ma mai ai monaci.

Nella prima lettera si dice invece che il «potere di legare e di sciogliere» è trasmesso ai monaci. Si usa il verbo μετάγω,⁵⁰ che in realtà significa «trasferire», «stornare». Si dice poi che «il dono dello Spirito era passato ai monaci», con il verbo μεταβαίνω.

Come si vede, questi due verbi non hanno direttamente a che fare con i verbi usati per la successione apostolica. E nemmeno vengono usati nei testi precedenti in relazione alla successione apostolica. Non si può perciò dire a partire da questi testi che i monaci, per mezzo di questa partecipazione al potere, siano pure inseriti nella successione.

Restano da studiare i termini impiegati nel passo dei *Capitoli*. Qui non ricorre nessuno dei termini che abbiamo segnalato e neppure si parla esplicitamente di apostoli, di vescovi e preti o di monaci. L'attenzione di K. Ware, che ha segnalato questo testo, è stata attirata dall'espressione χρυσῇ ἄλυσις,⁵¹ richiamata qualche riga dopo dalla parola σείρω. Bisogna dire che queste espressioni e questa immagine non compaiono mai

⁴⁶ Cfr. Lampe, *s.v.*

⁴⁷ Iren. Lugd. *Adv. haer.* III 3, 2, pp. 32-33, 17; 22 R.-D. Si tratta dell'ipotesi di retroversione; il testo della versione latina ha «successio». In *Adv. haer.* III 3, 1, pp. 30-31, 5; 11 R.-D. si trova «successores» / διάδοχοι. Non interessa in questa sede la questione della sede romana richiamata dal testo.

⁴⁸ Clem. Rom. *Ad Corinth.* 44, 2, pp. 172-173, 10 Jaubert.

⁴⁹ Espressa con la parola χειροτονία e i suoi derivati, cfr. Sym. Theol. *Λόγος περὶ ἐξομολογήσεως* 14, p. 124, 12-13; 15-16 H.; *Ep.* 3, 126 (Vatic. gr. 1782, f. 210^{rv}).

⁵⁰ Sym. Theol. *Λόγος περὶ ἐξομολογήσεως* 11, p. 120, 9 H.

⁵¹ Cfr. anche J. A. McGuckin, *St Symeon the New Theologian* (969-1022): *Byzantine Spiritual Renewal in Search of a Precedent*, in R. N. Swanson (ed.), *The Church Retrospective. Papers read at the 1995 Summer Meeting and the 1996 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, London 1997, pp. 88-90. McGuckin interpreta l'immagine di «catena d'oro» senza alcun riferimento alla successione apostolica, ma in connessione con la continuità storica della vita ecclesiale: «the image of the

nei testi della tradizione che riguardano la successione apostolica. Ci sono una ventina di ricorrenze nei testi patristici.⁵²

Basilio di Seleucia dice che la parola di ciascuno degli apostoli è congiunta a quella degli altri, come gli anelli di una catena d'oro, che se sono congiunti, si muovono assieme.⁵³ Gregorio Nazianzeno utilizza l'espressione tre volte, ma in ogni caso per sottolineare la congiunzione, l'intreccio mirabile tra due o più elementi.⁵⁴ L'autore che più utilizza l'espressione è Giovanni Crisostomo. Nei suoi testi si tratta generalmente di una catena che congiunge terra e cielo. L'immagine si riferisce di volta in volta a cose diverse, di solito plurali e concatenate tra loro (i comandamenti,⁵⁵ le buone azioni,⁵⁶ ma anche la speranza,⁵⁷ o la narrazione delle Scritture...⁵⁸). Troviamo l'espressione anche nella lettera che il Concilio di Calcedonia (451) indirizza in risposta al papa di Roma Leone Magno.⁵⁹ In questo caso l'immagine intende esprimere i contenuti dell'annuncio cristiano perché legati tra loro.

Fin qui la tradizione cristiana, che come si vede non usa questa locuzione con un significato tecnico, qualunque sia. In nessun caso il riferimento è alla successione apostolica. Neppure, in un senso più ampio, si trova un'applicazione dell'immagine allo svolgersi della storia, quasi a volerne sottolineare in qualche modo la continuità. Niente di tutto ciò. Ma l'immagine che stiamo studiando ha, in verità, radici più lontane. A parte al-

Church as a 'Golden Chain': the number of living saints in each generation that connected the present reality of Church to its past» (p. 88).

⁵² La ricerca è stata compiuta utilizzando il TLG on line, consultato il 21.12.2007.

⁵³ [Bas. Sel.] *Homilia in sanctum Andream* 1; PG XXVIII, col. 1101 (in PG il testo è presentato tra gli *spuria* di Atanasio).

⁵⁴ Tra la venerazione e la divinità dello Spirito Santo: Greg. Naz. *Or.* 31, 28; tra la vita contemplativa e la vita pratica in Atanasio: Greg. Naz. *Or.* 21, 6; tra i vari elementi della vita di fede: Greg. Naz. *Carm. de se ipso* 118, PG XXXVII, col. 979, 2.

⁵⁵ Cfr. Ioh. Chrys. *In Matth.* XV, PG LVII, col. 230, 56.

⁵⁶ Cfr. Ioh. Chrys. *De mut. nom.*, PG LI, col. 149, 56.

⁵⁷ Cfr. Ioh. Chrys. *Ad Theod. laps.* 2, 7, p. 86 Dumortier.

⁵⁸ Cfr. Ioh. Chrys. *In Genesim* XXXIV, PG LIII, col. 332, 58. Gli altri testi in cui Giovanni Crisostomo usa queste locuzioni sono: *In ep. I ad Cor.* VII, PG LXI, col. 66, 41-42; col. 281, 6; *In ep. II ad Cor.* II, PG LXI, col. 401, 49-50; *In ep. ad Eph.* VIII, PG LXII, col. 66, 11; 14; *In ep. ad Hebr.* IX, PG LXIII, col. 80, 62; *Hom. dicta postquam rel. mart.*, PG LXIII, col. 470, 45-46; *De inan. glor. et de educ. liber.* 88, p. 194, 1053 Malingrey.

⁵⁹ ACO, II, 1, 3, p. 116 Schwartz. Per completezza ricordiamo anche le occorrenze in Athan. Mon. *Vita s. Athan.* Athon. 149, p. 101 Noret, come pure in Eus. Caes. *De laud. Const.* 6, 4, p. 000 Heikel.

cune ricorrenze in cui il significato è quello letterale,⁶⁰ l'espressione si trova nel *Teeteto* di Platone:

E oltre ciò devo aggiungere come termine la *catena d'oro* che niente altro è se non il sole come dice Omero, e rende chiaro che, finché esiste l'orbita dell'universo che si muove e anche il sole, tutte le cose esistono e si mantengono tra gli dèi e gli uomini, ma se tutto questo si arresta, come avvinto nei ceppi, ogni cosa andrebbe in rovina e tutto, come si suol dire, finirebbe sottosopra?⁶¹

In questo testo l'immagine della catena d'oro sottolinea evidentemente il movimento che l'intero universo compie, mantenendosi «tra gli dèi e gli uomini», in un certo senso perciò la sua condizione di esistenza. Il riferimento di Platone a Omero⁶² ci riconduce alla prima occorrenza dell'espressione «catena d'oro». Per comprendere il testo, occorre leggere l'intero passaggio.

L'Aurora peplo di croco si stese su tutta la terra,
e Zeus folgoratore raccolse il concilio dei numi
sopra la vetta più alta d'Olimpo, il ricco di cime.
Egli parlava e tutti gli dèi l'ascoltavano:
«Sentite me, voi tutti, dèi, e voi, o dee, tutte,
ch'io dica quello che il cuore mi comanda nel petto;
ora nessuna dea, or dio nessuno cerchi
di render vano l'ordine mio, ma tutti insieme obbedite,
ch'io possa al più presto por fine a queste cose.
Perciò, colui ch'io veda allontanarsi dai numi
e voler aiutare o i Troiani o i Danai,
fulminato, malconcio tornerà sull'Olimpo,
se pure io non lo afferri, nel Tartaro fosco lo getti,
lontano, dove il baratro dotto la terra è più fondo,
dove le porte d'acciaio, dov'è la soglia di bronzo,
tanto al disotto dell'Ade, quanto la terra dista dal cielo;
allora saprete quanto sono più forte di tutti gli dèi.
Ma su, provate, o numi, e così tutti vedrete:
una catena d'oro facendo pendere giù dal cielo,

⁶⁰ Ad esempio cfr. Diod. Sic. XVII 41, 8; 46, 6; Ios. Flav. *Ant. Iud.* III 170. In Cirillo di Alessandria il riferimento è alle catene del pettorale del Sommo sacerdote: *Commentarius in XII prophetas minores*, p. 88 Pusey.

⁶¹ Plat. *Theat.* 153c9 (corsivo mio). Naturalmente ritroviamo l'immagine nei vari commenti al testo di Platone.

⁶² In riferimento ad Omero l'immagine si trova anche in ps.-Iustin. *Cohort. ad graec.*, p. 22 Otto.

attaccatevi tutti, o dèi, e voi, o dee, tutte:
 non potrete tirare dal cielo sulla terra
 Zeus signore supremo, neppure molto sudando;
 mentre appena ch'io voglia veramente tirare,
 vi tirerei su, con la terra e col mare,
 e intorno a un picco d'Olimpo la catena legherei,
 rimarrebbe tutto sospeso nel vento:
 tanto al disopra dei numi, al disopra degli uomini io sono». ⁶³

Qui la «catena d'oro» è una catena di dèi che è sospesa al cielo, e che tuttavia non ha nessun potere, se non quello di Giove, che solo può tirarla con risultato. È certamente questo testo che il Crisostomo ha in mente quando usa la locuzione, anche se il riferimento non è mai diretto. Anzi, si può dire che questo testo sta alla base di tutte le menzioni dell'immagine nel mondo greco. Sono probabilmente questi due ultimi testi di Platone e di Omero che offrono il corretto contesto di interpretazione anche per il testo di Simeone il Nuovo Teologo.

Nel testo cristiano la catena d'oro è sospesa a Dio, non più a Giove, ed è composta non più dagli dei e dalle dee, ma dagli angeli, progressivamente secondo i vari ordini, e poi dai santi, secondo la loro successione temporale. Nel testo di Simeone la catena assume così anche una dimensione storica, «di generazione in generazione», cosicché ogni santo diventa un anello della catena, legato al precedente (nell'ordine cronologico). Il legame che unisce è «il vincolo dello Spirito Santo». Attraverso questa catena si trasmette lo splendore di Dio, «con la fede e le opere e la carità», cosicché «per partecipazione» gli anelli seguenti «ricevono la grazia di Dio» dai precedenti.

Così compreso, questo testo indubbiamente esprime con l'immagine della catena, l'idea di tradizione: le successive generazioni nella storia possono avere accesso allo splendore di Dio tramite le precedenti generazioni di santi, alle quali sono unite nello Spirito Santo e dalle quali ricevono la testimonianza della fede nelle opere e nella carità. Tuttavia questo concetto di tradizione non è la stessa cosa di quello di successione apostolica, che segna invece un legame con gli apostoli e una continuità con la loro missione.

Si può concludere che nel capitolo 4 della III centuria dei *Capitoli teologici, gnostici e pratici* di Simeone né il linguaggio usato, né il concetto espresso siano riconducibili al concetto di successione apostolica.

⁶³ Hom. *Il. VIII* 1-27, trad. di R. Calzecchi Onesti. Anche in questo caso, naturalmente, troviamo l'immagine ripresa nei vari commenti antichi.

L'analisi condotta consente evidentemente di trarre alcune conclusioni, in merito alle domande che erano state poste all'inizio di questo studio. I testi di Simeone il Nuovo Teologo rispondono a un orizzonte piuttosto pratico e pastorale: essi sono in genere originati da situazioni contingenti e non intendono stabilire una dottrina ma piuttosto giustificare e fondare una prassi. In mancanza di uno studio sulla storia della dottrina della successione apostolica, mi sembra di poter affermare che ai tempi di Simeone la dottrina della successione apostolica dei vescovi era universalmente creduta e non era messa in discussione. Può essere semplicemente richiamata o evocata senza bisogno di particolari spiegazioni, perché possiede già una terminologia specifica.

Tale dottrina, che in tempi relativamente prossimi avrebbe trovato un'espressione più precisa nella canonistica sia in Oriente che in Occidente, al tempo di Simeone non era ancora chiaramente definita, come si può vedere dalle oscillazioni che si riscontrano nella precisazione di chi sia soggetto della successione apostolica, se i patriarchi, o i vescovi, o anche i sacerdoti. Simeone fa riferimento alla successione apostolica dei vescovi in alcuni testi, senza mai contestarla, ma anzi affermandola anche a fronte dell'indegnità di vita dei ministri. Di contro, egli non usa mai la terminologia della successione apostolica per parlare dei monaci, quantunque affermi un passaggio del «potere di legare e di sciogliere», cioè di perdonare i peccati. Anzi, più propriamente, egli parla di una associazione dei monaci ai vescovi e ai preti in questa opera. Per quanto riguarda la successione apostolica, perciò, mi sembra di poter affermare che nei testi di Simeone il Nuovo Teologo essa sia presente soltanto nella sua forma gerarchica, riferita cioè ai vescovi e ai sacerdoti, e non in un'ipotetica seconda forma, propria dei monaci e in particolare dei padri spirituali.

Marco Scarpa

