

Mario Gallina
***L'ortodossia in armi? Liturgia imperiale e militarizzazione
della società religiosa nell'impero bizantino.***

[A stampa in "Rivista di storia del cristianesimo", 5 (2008), 1, pp. 45-71 © dell'autore –
Distribuito in formato digitale da "Reti medievali"].

Che le religioni in quanto realtà antropologiche, pur tentando di rispondere al problema della violenza, siano state con essa coinvolte ai livelli più profondi, è risaputo; e ben lo insegna l'oscuro e inscindibile legame tra violenza e sacro che trova il suo compendio nel sacrificio rituale¹. Parimenti è riconosciuto come, all'interno dei vari sistemi religiosi, tutti e tre i monoteismi – che il Dio unico vi appaia come il guerriero potente che combatte per il suo popolo, come la vittima che riassume nella sua passione ogni violenza per trasfigurarne il segno, o come il sovrano che nella sua assoluta trascendenza esige che i suoi diritti siano rispettati in terra – hanno intrattenuto legami peculiari con la guerra e con la questione della sua legittimazione teologica. Lungi dall'eludere il problema, essi l'hanno affrontato risolutamente sulla base delle rispettive dottrine, dell'intreccio storicamente determinatosi fra il religioso e il politico, dello zelo dei propri fedeli. Per quanto sia riduttivo credere che motivazioni etiche ed entusiasmo religioso costituiscano l'unica causa della violenza bellica e della sua possessione furiosa, occorre tuttavia essere consapevoli che questi sono stati, e restano, tra le argomentazioni più universalmente usate per legittimarla, perché alla chiamata di Dio l'*Homo Credens* non può sottrarsi, soprattutto quando, secondo uno schema consueto, all'idea di conquista si coniuga la prospettiva della conversione. La guerra diviene allora una forma di teologia politica capace non solo di legittimare, ma, prima ancora, di suscitare e promuovere conflitti su base religiosa costruendo opportuni scenari mitici che giustificano l'agire violento delle forze del Bene contro le forze del Male.

Nel natale del 1914 mentre il Belgio era occupato dall'esercito tedesco, il cardinale Mercier per confortare i suoi fedeli distribuì una lettera pastorale in cui sviluppava alcune idee provocatorie sulla relazione tra patriottismo e religione sino ad affermare: «Chi non pensa che il patriottismo sia "sacro" e che un attacco alla dignità nazionale non sia una forma di profanazione sacrilega?». Dopo aver ricordato che in senso stretto il soldato caduto con le armi in mano non poteva essere equiparato a un martire, aggiungeva: «ma se mi chiedete cosa penso della salvezza eterna di un uomo coraggioso, che decide di sacrificare la sua vita per difendere l'onore del suo paese e per vendicare la giustizia violata, non esito a rispondere che non ho dubbi: Cristo incorona il valore militare e la morte accettata in modo cristiano assicura al soldato la salvezza della sua anima, [...] in un istante un peccatore diventa un santo»². Quasi contemporaneamente il vescovo di Londra esortava i suoi fedeli a «sterminare i tedeschi. [...] E occorrerà uccidere i buoni insieme ai cattivi [...], i giovani insieme ai vecchi [...] coloro che hanno mostrato compassione verso i nostri feriti insieme a quei mostri demoniaci [...] che hanno affondato il *Lusitania*»³. Sul fronte opposto le cose non andavano diversamente, anche lì si è fin da subito invocato il medesimo Dio al fine di sacralizzare la propria nazione e di porre come «eletto» il proprio popolo sino a «stabilire un'analogia tra la morte per la patria e la Passione di Cristo, tant'è che per il popolare poeta Walter Flex la guerra si declina in imitazione del Nazareno divenendo una "Cena" di cui "il vino di Cristo è il sangue tedesco"»⁴. Certo vi erano voci discordi. Il cardinale Billot non esitò a scrivere:

¹ All'interno di una bibliografia assai ampia, mi limito a rinviare a Henri Hubert-Marcel Mauss, *Saggio sul sacrificio*, Morcelliana, Brescia 1981 (ed. or. *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, in «Année sociologique», 2 [1899], pp. 1-130); René Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980 (ed. or. *La violence et le sacré*, B. Grasset, Paris 1972).

² *A Shepherd Among Wolves: War-Time Letters of Cardinal Mercier*, selected by Arthur Boutwood, The Faith Press, London 1919, p. 46.

³ Cit. in Modris Eksteins, *Rites of Spring. The Great War and the Birth of the Modern Age*, Anchor Books, New York 1990, p. 236.

⁴ Stéphane Audoin-Rouzeau-Annette Becker, *La violenza, la crociata, il lutto. La Grande Guerra e la storia del Novecento*, Einaudi, Torino 2002, p. 111 (ed. or. *14-18, retrouver la Guerre*, Gallimard, Paris 2000); cfr. p. 104:

«affermare che il solo fatto di morire consapevolmente per la giusta causa della patria sia sufficiente per assicurarsi la salvezza vuol dire sostituire la patria a Dio, dimenticando cos'è Dio, cos'è il peccato, cos'è il perdono divino»⁵. Per la maggioranza però dei belligeranti non si coglieva alcun contrasto tra Dio e il combattere; per ciascuna delle parti la guerra non appariva soltanto giusta, ma era santificante, visto che Dio avrebbe senz'altro riconosciuto i suoi⁶.

I passi sopra citati hanno per i medievisti un suono familiare sia per i contenuti sia per la forma stessa in cui quei concetti furono espressi. Vero è infatti che le ragioni del dissenso tra il cardinale Mercier e il cardinale Billot hanno una lunga tradizione nel pensiero medievale⁷, ben conosciuta per quanto riguarda la cristianità occidentale, un po' meno nota e studiata quando concerne l'ortodossia orientale che, rispetto alla prima, ha goduto per lungo tempo nella ricerca storiografica di un pregiudizio tutto sommato favorevole⁸, tanto che ancora Alain Ducellier, uno dei migliori conoscitori della mentalità bizantina, non ha esitato ad attribuire ai bizantini l'ideale di un «sogno pacifista», pur nell'ammissione che le «dilacerazioni intime, culturali, sociali» di cui i cristiani d'Oriente erano vittime testimoniano «la ricerca patetica di un equilibrio impossibile»⁹. Certo i bizantini non conobbero una sistematica riflessione dottrinale sull'idea di «guerra giusta» in qualche modo paragonabile a quella compiuta da Agostino¹⁰, la cui legittimazione della violenza bellica, a determinate condizioni e sulla base dei concetti ereditati dall'antichità classica¹¹, informò di sé tutto il medioevo latino¹². E neppure conobbero, malgrado le recenti affermazioni di Athina Kolia Dermitzaki¹³ e di Tia Kolbaba¹⁴, una forma di «guerra santa» assimilabile a quell'idea di

allorché il primo agosto 1914 viene annunciato nell'Alexanderplatz di Berlino che il Reich ha deciso la mobilitazione, «gli astanti intonano spontaneamente un canto. Non il *Deutschland über alles* ma un canto corale luterano, *Gott, tief im Herz*. La teologia di guerra in Germania culminerà nel 1917, in occasione del quattrocentesimo anniversario dell'affissione delle *Novantacinque tesi* di Lutero. Tale *Lutherfeier* iscrive il protestantesimo tedesco in una lunga durata che comprova la fondatezza della causa e in un "destino manifesto" del popolo tedesco».

⁵ Franz Cumont, *Lux perpetua*, Librairie orientaliste P. Geuthner, Paris 1949, p. 445.

⁶ Uno studioso di grande profondità e intelligenza, Alphonse Dupront, *Le mythe de croisade*, 4 voll., Gallimard, Paris 1977, II, *Croisade nom commun*, p. 1195, non aveva al proposito alcun dubbio: «Con ogni evidenza nella Grande Guerra l'Occidente ha ritrovato la sua guerra santa. O perlomeno la guerra di Dio. Entrambe le parti hanno sentito la necessità di mettere le mani su Dio». Non diversamente si esprime Roberto Morozzo della Rocca, *Benedetto XV e la sacralizzazione della prima guerra mondiale*, in Mimmo Franzinelli-Riccardo Bottoni (a cura di), *Chiesa e guerra. Dalla "benedizione delle armi" alla "pacem in terris"*, Il Mulino, Bologna 2005, p. 168: «Da una parte e dall'altra del fronte preti, pastori, intellettuali cristiani imploravano l'aiuto divino per la vittoria dei rispettivi eserciti. La guerra veniva sacralizzata».

⁷ Sui rapporti fra il pensiero del mondo cattolico e protestante e la dottrina medievale circa il concetto di guerra giusta cfr. Paul Ramsey, *War and the Christian Conscience: How Shall Modern War Be Conducted Justly?*, Duke University Press, Durham 1961, pp. XV-XXIV, 15-33; George Weigel, *Tranquillitas Ordinis: The Present Failure and Future Promise of American Catholic Thought on War and Peace*, University Press, Oxford 1987, pp. 25-45.

⁸ Si pensi per es. al saggio di Vitalien Laurent, *L'idée de guerre sainte et la tradition byzantine*, in «Revue historique du Sud-Est européen», 23 (1946), pp. 71-98, dove si poneva con forza l'accento sull'esistenza di un profondo antagonismo tra la tradizione ortodossa e il concetto di guerra.

⁹ Alain Ducellier, *Il dramma di Bisanzio*, Liguori, Napoli 1980, pp. 153-161 (ed. or., *Le drame de Byzance*, Hachette, Paris 1976); cfr. Id., *Cristiani d'Oriente e Islam nel Medioevo. Secoli VII-XV*, Einaudi, Torino 2001, pp. 202-210 (ed. or. *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Âge. VII^e-XV^e siècle*, A. Colin, Paris 1996). Cfr. anche John Haldon, *Warfare, State and Society in the Byzantine World 565-1204*, UCL Press, London 1999, il cui primo cap. significativamente s'intitola *Fighting for peace*.

¹⁰ Sul pensiero di Agostino relativamente alla guerra, oltre al recente saggio di Luciano Cova, *Alle radici della guerra santa. Dal dialogo alla violenza: un itinerario agostiniano*, in Gilda Manganaro Favaretto (a cura di), *La guerra. Una riflessione interdisciplinare*, Edizioni Università di Trieste, Trieste 2003, pp. 135-179, si vedano Peter Brown, *Religion and Society in the Age of St Augustine*, Faber & Faber, London 1972, pp. 9-23 e 25-45, e Robert A. Markus, *Saint Augustine's Views on the "Just War"*, in William J. Sheils (a cura di), *The Church and War*, Blackwell, Cambridge 1983, pp. 1-15.

¹¹ Cfr. Françoise Monfrin, *Guerre et paix de l'antiquité classique à l'Empire chrétien*, in Rosa Maria Dessi (a cura di), *Prêcher la paix et discipliner la société: Italie, France, Angleterre (XIII^e-XV^e siècles)*, Brepols, Turnhout 2005, pp. 17-60.

¹² Cfr. tuttavia le osservazioni di James J. O'Donnell, *Augustine: a new biography*, HarperCollins Publishers, New York 2005, secondo cui la concezione della guerra attribuita ad Agostino dagli autori successivi non ne rispetterebbe appieno il pensiero.

¹³ Athina Kolia Dermitzaki, *O byzantinos hieros polemos*, S. D. Basilopoulos, Athina 1991, su cui cfr. la rec. di Walter E. Kaegi, in «Speculum», 69 (1994), pp. 518-20, assai critico sul fatto che la Dermitzaki nella sua definizione di guerra

crociata in cui, all'interno di una Chiesa trionfante – indagata con chiarezza in uno studio pionieristico da Ernst Kantorowicz¹⁵ –, a lungo si espresse il «bisogno sacrale dell'Occidente cristiano»¹⁶. Nondimeno le affermazioni di Alain Ducellier debbono essere considerevolmente riviste alla luce dei recenti studi di Angeliki Laiou¹⁷, di George T. Dennis¹⁸ o, ancora, di Jean-Claude Cheynet¹⁹ che hanno mostrato come, sebbene in modi differenti rispetto all'Occidente latino, i valori della guerra si siano progressivamente affermati anche all'interno di una società in cui l'ortodossia non aveva in nulla offuscato la tradizionale glorificazione del sovrano militarmente vittorioso²⁰. Tanto più se si considera che, fin dal regno di Costantino, Eusebio vescovo di Cesarea ne aveva senza esitazione esaltato i successi bellici, avvenuti sotto la protezione di un segno palesemente cristiano²¹, fondendo la concezione romana della guerra «pia» e «giusta» con i modelli biblici di quella condotta sotto l'insegna del Dio degli eserciti al tempo del giudaismo del Secondo Tempio²², così da legare strettamente la provvidenzialità dell'impero romano e la pace pubblica all'istituzione e all'espansione della vera fede²³. La lettera inviata da Costantino a Sapore dei Persiani – trascritta o inventata da Eusebio²⁴, poco importa in questa sede – indica con chiarezza come il tradizionale e retorico tema della libertà dalla schiavitù, di cui Roma si era servita per giustificare le sue guerre esterne²⁵, si coniugasse ormai con quello della libertà nel cristianesimo. «Con al mio fianco la potenza di questo Dio – scrive Costantino –, io mossi dai lontani confini dell'Oceano e gradualmente suscitai in tutta l'ecumene la solida e sicura speranza

santa ritenga inessenziali la remissione dei peccati e l'accesso al paradiso dei soldati morti in combattimento; in tal senso cfr. anche le osservazioni di Nicholas Oikonomides, *The Concept of "Holy War" and Two Tenth-century Byzantine Ivories*, in Timothy S. Miller-John Nesbitt (a cura di), *Peace and War in Byzantium. Essays in Honor of George T. Dennis, S.J.*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1995, pp. 68 e 86.

¹⁴ Tia Kolbaba, *Fighting for Christianity: Holy War in the Byzantine Empire*, in «Byzantion», 68 (1998), pp. 194-221.

¹⁵ Ernst Kantorowicz, *Laudes Regiae. Uno studio sulle acclamazioni liturgiche e sul culto del sovrano nel Medioevo*, Medusa, Milano 2006 (ed. or. *Laudes Regiae: A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Worship*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1946).

¹⁶ A. Dupront, *Il sacro. Crociate e pellegrinaggi – Linguaggi e immagini*, Boringhieri, Torino 1993, p. 281 (ed. or., *Du Sacré: Croisade et pèlerinages – Images et languages*, Gallimard, Paris 1978). Sulle origini e sul significato della guerra santa in Occidente utili messe a punto in Thomas Deswarte, *Entre historiographie et histoire: aux origines de la guerre sainte en Occident*, in Daniel Baloup-Philippe Josserand (a cura di), *Regards croisés sur la guerre sainte. Guerre, religion et idéologie dans l'espace méditerranéen latin (XI^e-XIII^e siècle)*, Méridiennes, Toulouse 2006, pp. 67-90; e in Jean Flori, *La formation des concepts de guerre sainte et de croisade aux XI^e et XII^e siècles: prédication papale et motivations chevaleresques*, ibi, pp. 133-157.

¹⁷ Angeliki Laiou, *The Just War of Eastern Christians and the Holy War of the Crusaders*, in Richard Sorabji-David Rodin (a cura di) *The Ethics of War. Shared Problems in Different Traditions*, Ashgate, Aldershot 2006, pp. 30-43; A. Laiou, *On Just War in Byzantium*, in John Langdon et al. (a cura di), *To Ellênikon. Studies in Honor of Speros Vryonis jr.*, 2 voll., A. D. Caratzas, New Rochelle 1993, I, pp. 153-177.

¹⁸ George T. Dennis, *Defenders of the Christian People: Holy War in Byzantium*, in Angeliki Laiou-Roy Parviz Mottahedeh, *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, Dumbarton Oaks, Washington D.C. 2001, pp. 31-39.

¹⁹ Jean-Claude Cheynet, *La guerre sainte à Byzance au Moyen Âge: un malentendu*, in D. Baloup-Ph. Josserand, *op. cit.*, pp. 13-32.

²⁰ Michael McCormick, *Vittoria eterna. Sovranità trionfale nella Tarda Antichità, a Bisanzio e nell'Occidente medievale*, Vita e Pensiero, Milano 1993, in specie c. IV, (ed. or. *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, University Press, Cambridge 1986).

²¹ La croce costantiniana si afferma rapidamente come emblema imperiale di vittoria elaborato in modo da far dimenticare quanto più possibile le sue connotazioni originarie e ogni valenza tragica a queste connessa: Silvana Casartelli Novelli, *Segni e codici della figurazione altomedievale*, CISAM, Spoleto 1996, pp. 43-102.

²² Non è facile pervenire a un'idea precisa circa le «guerre di Yahweh», *milhamôt Yahweh* (I Sam, 18, 17; 25, 28; Nm, 21, 14), al punto che due autori moderni che, a circa cinquant'anni di distanza, si sono occupati del problema sono giunti a conclusioni relativamente divergenti, cfr. Friedrich Schwally, *Semitische Kriegsaltertümer*, I, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, Töpelmann, Leipzig 1901, e Gerhard von Rad, *Der heilige Krieg im alten Israel*, Zwingli-Verlag, Zürich 1951.

²³ Cfr. Massey H. Sheperd, *Liturgical expressions of the Constantine triumph*, in «Dumbarton Oaks Papers», 21(1967), pp. 57-78.

²⁴ Per un sintetico ma puntuale riesame della *querelle* relativa all'autenticità dei documenti inclusi da Eusebio nella *Vita Constantini* cfr. Eusebio di Cesarea, *Sulla vita di Costantino*, a cura di Luigi Tartaglia, D'Auria, Napoli 2001², pp. 17-21.

²⁵ F. Monfrin, *op. cit.*, p. 38.

della salvezza. E tutte le terre che, asservite al potere di crudeli tiranni, s'erano immiserite, vittime di quotidiane disgrazie, dopo che l'autorità dello Stato le ebbe giustamente vendicate, tornarono a rivivere come per effetto di una medicina. Questo è il Dio che io venero: il mio esercito che è a lui consacrato, reca sulle proprie spalle il suo emblema, e si dirige nei luoghi in cui lo chiama la causa della giustizia»²⁶.

Da allora la discussione teologica e giuridica circa la possibilità di conciliare guerra e giustizia, violenza bellica e missione evangelizzatrice, occupò una parte non marginale dell'orizzonte intellettuale, politico e religioso della cristianità, non senza suscitare un approfondirsi e un aggravarsi dei dubbi all'interno degli ambienti cristiani più rigoristi riguardo alla possibilità, da parte del fedele, di portare le armi come comprovato dal canone 12 del concilio di Nicea del 325, da cui risulta con una certa chiarezza che le defezioni dei soldati cristiani dovevano inizialmente essere state numerose, dato che vi si prescrivevano dieci anni di penitenza per tutti coloro che, dopo aver abbandonato i ranghi dell'esercito, vi fossero in seguito tornati²⁷. Ma, mentre in Occidente a dissipare i dubbi residui e a legittimare i credenti nel loro ricorso alle armi giunse la teologia cristiana della guerra d'impronta agostiniana²⁸, nella cristianità orientale non si pervenne, se non raramente, ad affermare con fermezza e chiarezza esplicite che il cristiano poteva in tutta serenità di coscienza prendere parte alle imprese belliche.

La tradizione precostantiniana di una società cristiana improntata, in linea di principio, al rifiuto delle armi in nome dell'obbedienza al Vangelo²⁹ non scomparve del tutto a Bisanzio, ma certo essa dovette rinunciare al progetto, se mai lo ebbe, di contrassegnare pienamente la società ortodossa. Così, a fronte del canone di san Basilio che prescriveva ai soldati che avessero versato sangue in guerra «un'astensione triennale dalla comunione poiché essi non avevano le mani pure»³⁰, si poteva pur sempre invocare l'affermazione di un altro importante padre della Chiesa, sant'Atanasio, che, pur condannando l'assassinio, considerava invece «legale e meritoria» (*ennomon kai epainou axion*), l'uccisione in guerra di un nemico³¹, sicché non vi è ragione di credere che i soldati bizantini si sentissero troppo limitati nell'esercizio della violenza bellica dalle

²⁶ Eusebius, *Werke*, ed. Friedhelm Winkelmann, I.1: *Über das Leben des Kaisers Konstantin*, Akademie Verlag, Berlin 1975, IV, 9, p. 123; trad. it. Eusebio di Cesarea, *Sulla vita di Costantino* cit., p. 171.

²⁷ *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, curantibus Josepho Alberigo-Perikle-P. Joannou-Claudio Leonardi-Paulo Prodi, Herder, Basileae-Friburgi-Romae-Vindobonae 1972, Concilium Eoecumenicum I, can. 12, pp. 10-11.

²⁸ Il contributo di Agostino alla formazione dell'idea di guerra santa con la sua nozione della possibile sacralità di alcune azioni belliche è stato messo di recente in luce da J. Flori, *La guerra santa. La formazione dell'idea di crociata nell'Occidente cristiano, Il Mulino*, Bologna 2003, pp. (ed. or. *Guerre sainte, jihad, croisade. Violence et religion dans le christianisme et l'islam*, Éd. du Seuil, Paris 2002), pp. 42-44, 289-291. Peraltro già Roland H. Bainton, *Congregationalism and the Puritan Revolution from the Just War to the Crusade*, in R. H. Bainton, *Studies on the Reformation*, Beacon Press, Boston 1963, pp. 248-274, aveva evidenziato gli esiti settari della nozione agostiniana di guerra giusta.

²⁹ Cfr. *ex. gr.* Quinti Septimi Florenti Tertulliani *De Corona*, XI, 1-2, cura et studio Aemilii Kroymann, in Q. S. F. Tertulliani *Opera*, 2 voll., Brepols, Turnholti 1954 («Corpus Christianorum, Series latina», I), II, p. 1056 (totale illiceità della guerra); e, più ancora, Hippolyte de Rome, *La Tradition Apostolique d'après les anciennes versions*, ed. Bernard Botte, Éd. du Cerf, Paris 1968 (Sources Chrétiennes, 11 bis), XVI, p. 72 (i soldati devono disobbedire all'ordine di uccidere e qualora abbiano sparso del sangue siano espulsi dalla Chiesa). Al di là delle singole affermazioni, occorre tuttavia riconoscere che la posizione della Chiesa precostantiniana non era così univoca come per es. pensa P. Ramsey, *op. cit.*, p. XV, sia perché il Nuovo Testamento, pur lontano da ogni *ethos* guerriero, offriva letture passibili d'interpretazioni divergenti (cfr. *ex. gr.* Mt, 23,52, versus Lc. 3, 14 e Lc. 7. 9) sia perché di fatto molti erano i cristiani arruolati nell'esercito romano. Cfr. Louis J. Swift, *The early Fathers on war and military service*, M. Glazier, Wilmington 1983, pp. 17-31.

³⁰ Saint Basile, *Lettres*, Texte établi et traduit par Yves Courtonne, 2 voll., Les Belles Lettres, Paris 1961, ep. 188, canone 13, p. 130 = Périclès Pierre Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*, II, *Les canons des Pères grecs*, Pont. Comm. per la redaz. del Cod. di diritto can. orient., Roma 1963, p. 113. Lo stesso principio è enunciato anche in *Les canons d'Hippolyte*, Éd. critique de la version arabe, introd. et trad. franç. par René-Georges Coquin, Firmin-Didot, Paris 1966 (*Patrologia Orientalis*, XXXI/2), canone 14, p. 369: «Qualora [un soldato cristiano] abbia versato sangue, non può prendere parte ai misteri, finché non si sia purificato attraverso il castigo, i gemiti, le lacrime»; cfr. anche *ibi*, canone 13, p. 368.

³¹ Georgios A. Rhalles-Michael Potles, *Syntagma tov theion kai hieron kanonon*, 6 voll., G. Charophylakos, Athena 1852-1859, IV p. 133.

affermazioni basiliane³². Inoltre lo stesso precetto di Basilio, peraltro non presente in tutte le raccolte di canoni bizantini³³, conteneva in sé un qualche elemento di ambiguità laddove si ammetteva che lo spargimento di sangue in battaglia non poteva in alcun modo essere equiparato a un omicidio ordinario per il quale, non a caso, erano previste penitenze ben più severe³⁴. E, più in generale, non era forse ambiguo lo stesso pensiero dei Padri per i quali «pace» era una parola chiave, salvo poi rivolgersi ai propri confratelli affermando con Tertulliano «la vostra pace è la guerra con il diavolo»³⁵, di modo che la contrapposizione tra i due termini sembrava quasi soppressa? E la letteratura coeva non si serviva forse ampiamente di metafore militari al fine di rafforzare l'idea che il fedele apparteneva a una *militia Christi* in perpetua lotta contro il maligno, il mondo e la carne³⁶, avvalorando in tal modo la nozione che l'esperienza religiosa fosse una vera e propria battaglia³⁷ e quasi suggerendo l'idea di una vocazione religiosa che avesse a modello la disciplina militare³⁸? Resta pur sempre vero, però, che il mancato ricupero, sul piano della riflessione teologica, dei valori militari, almeno nelle forme che questo assunse nella Chiesa occidentale³⁹, indusse l'ortodossia bizantina a non abbandonare mai del tutto, neppure durante gli ultimi convulsi secoli dell'impero⁴⁰, i principî da cui era scaturita la condanna morale della guerra, considerata un male sì necessario, ma da scoraggiare per quanto possibile e da cui tenersi prudentemente distanti.

I numerosi trattati di scienza militare, alla cui stesura i sovrani bizantini si dedicarono attivamente a partire, almeno stando all'intitolazione di uno dei più noti manuali di strategia, da Maurizio

³² A. Kolia Dermitzaki, *op. cit.*, pp. 126-141.

³³ Si trattava inoltre del parere di un vescovo piuttosto che di una decisione conciliare: Robert Pouchet, *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance. Une stratégie de communion*, Institutum patristicum Augustinianum, Roma 1992, p. 419.

³⁴ Saint Basile, *op. cit.*, ep. 188, canone 7 (venti anni di scomunica). Cfr. *ibi*, canone 11, ove si prescrive una scomunica di undici anni per chi commetta un omicidio involontario.

³⁵ Q. S. F. Tertulliani *Ad martyras*. Prolegomeni, testo critico, traduzione e commento di Antonio Quacquarelli, Desclée & co., Roma-Paris-Tournai-New York 1963, I, 5, p. 68.

³⁶ Sulla coscienza dell'esperienza religiosa come «combattimento spirituale» (*pneumatikos polemos*) fra bene e male e sulla sua influenza sul linguaggio dei Padri, cfr. Pierre Bourguignon-Francis Wenner, «Combat spirituel», in *Dictionnaire de spiritualité*, II/1, Beauchesne, Paris 1953, coll. 1135-1142; Innocenzo Venchi, «Milizia», in *Dizionario degli istituti di perfezione*, V, Ed. Paoline, Roma 1978, coll. 1319-1330; Tomáš Špidlík, *Spirituality of the Christian East*, Cistercian Publication, Kalamazoo (Mich.) 1986, pp. 233-266; Jean Leclercq, «Militare Deo» dans la tradition patristique, in «*Militia Christi*» e crociata nei secoli XI-XII, Atti del Convegno, Mendola 28 agosto-1 settembre 1989, Università cattolica, Milano 1992, pp. 2-20. Il paragone lessicale fra lotta spirituale contro il maligno e guerra contro un avversario fisico è tutt'altro che occasionale e si alimenta ulteriormente del sacrificio dei martiri interpretato come il culmine della battaglia spirituale, prova ne siano per es. le parole del martire cartaginese Cipriano (199-258) – i cui trattati e le cui lettere conobbero uno straordinario successo – : «Armiamoci, fratelli carissimi con tutte le nostre forze e prepariamoci alla battaglia con animo puro, fede integra, coraggio pronto al sacrificio! L'esercito di Dio marci incontro alla battaglia che ci è stata indicata. Si armino gli animi integri: non perda il fedele il merito di aver resistito fino ad allora: si armino anche i caduti perché anche chi è caduto può riconquistare ciò che ha perduto. L'onore spinga alla battaglia gli animi forti e integri, il dolore i caduti»: *Acta Cypriani*, in *Atti e Passioni dei martiri*, a cura di Antonius A. R. Bastiaensen et. al., Mondadori-Fondazione L. Valla, Milano 1987.

³⁷ Valga per tutte la grande metafora paolina dell'«armatura di Dio» nella descrizione del combattimento spirituale in *Ef* 6, 10-20. È evidente che nel discorso paolino si escludeva ogni ricorso alla violenza; in ogni caso questi riferimenti biblici e lo stesso lemma «soldato di Cristo», a seconda del momento storico, avrebbero evocato contesti emotivi assai differenti. Esula davvero dall'ambito di questa ricerca ricordare a tal proposito che lo sviluppo di linguaggi militari nella mobilitazione dei cristiani non fu peculiare del mondo medievale, ma conobbe nel prosieguo del tempo una lunga tradizione culminata nel nostro paese negli anni Venti e Trenta del secolo passato, cfr. Fulvio De Giorgi, *Linguaggi militari e mobilitazione cattolica nell'Italia fascista*, in «Contemporanea», 2 (2002), pp. 253-286.

³⁸ A questo proposito, sebbene risalgano a un secolo fa, rimangono sempre attuali le osservazioni di Adolf von Harnack, *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, J.C.B. Mohr, P. Siebeck, Tübingen 1905, *passim*.

³⁹ Sulla progressiva giustificazione delle virtù belliche sino ad attribuire loro connotati esplicitamente positivi, ivi compresa la glorificazione di uomini di Chiesa in armi, cfr. in generale Friedrich Prinz, *Clero e guerra nell'alto medioevo*, Einaudi, Torino 1994 (ed. or. *Klerus und Krieg im fruheren Mittelalter*, Hiersemann Verlag, München 1971).

⁴⁰ Joseph A. Munitiz, *War and Peace Reflected in Some Byzantine Mirrors of Princes*, in T. S. Miller-J. Nesbitt *op. cit.*, pp. 60-61.

(582-602)⁴¹ sino ancora agli imperatori del secolo X⁴², riflettono compiutamente questa tensione tra pace e guerra. A livello ideologico essi non ebbero dubbi, e lo dichiararono apertamente: la guerra era un male, anzi il peggiore dei mali. Occasione infinita di crudeltà e di prepotenze, d'uccisioni e di saccheggi, essa era un'azione del maligno, da condannare sul piano etico e religioso in modo incondizionato, sebbene da accettare come male minore ogni qual volta fosse in gioco la sopravvivenza dell'impero. L'imperatore Leone VI nel proemio dei *Taktiká* da lui composti all'inizio del secolo X⁴³ è al proposito assai esplicito: «Poiché il maligno, che fin dall'origine è omicida e nemico del genere umano, tramite la potenza del peccato si è ingegnato secondo la propria natura di fare guerra agli uomini, è assolutamente necessario che essi combattano contro le macchinazioni che questi predispone mediante altri uomini e che non si lascino sottomettere facilmente dai popoli che vogliono portare la guerra, ma che grazie all'arte militare si assicurino la salvezza e si difendano dagli assalti dei nemici»⁴⁴.

Walter Kaegi e, più recentemente, Gastone Breccia hanno giustamente mostrato come nei loro scritti gli autori bizantini di strategia si siano di preferenza serviti di un linguaggio difensivo e come la maggior parte delle tattiche militari in essi codificate con estrema accuratezza e con pari tecnicismo prevedesse in primo luogo il ricorso a dissimulazioni, sotterfugi, espedienti, stratagemmi, miranti tutti a prevalere sul nemico mediante le arti dell'ingegno piuttosto che attraverso l'uso della forza, in base all'imperativo morale di spargere il minor sangue possibile⁴⁵, fosse anche il sangue dei nemici⁴⁶. Vero è infatti che in assenza, salvo rare eccezioni, di un qualche sforzo teorico volto a ricondurre la guerra nell'ambito di una norma positiva, i bizantini s'impegnarono a classificare la strategia come un'«arte», non al fine di presentare l'esercizio delle armi quale impresa particolarmente onorevole, ma perché soltanto una *strategiké techné* ben studiata e ben applicata avrebbe assicurato la difesa dell'impero cristiano e, ancor più, avrebbe evitato violenze inutilmente cruento⁴⁷. Di fronte all'ineluttabilità della guerra, solo una strategia elevata a «scienza» avrebbe permesso non di esaltare l'uso della forza ma di «addomesticarla, dominarla con la ragione, esorcizzandone la disumana ferocia»⁴⁸. Non a caso nello *Strategikon* di Maurizio si poteva leggere: «tentare di sconfiggere il nemico esclusivamente in campo aperto, corpo a corpo e a viso aperto, anche se può dare la sensazione di vincere, significa condurre un'impresa rischiosa e dispendiosa. A meno di casi di assoluta necessità, è assurdo tentare di ottenere una vittoria così a caro prezzo e che porta solo inutile gloria»⁴⁹.

Seguendo il filo di un'astratta storia delle idee si potrebbe dunque attribuire ai bizantini un pacifismo di fondo, del tutto opposto all'etica guerriera della forza, del coraggio, del valore che si andava affermando presso i *militēs* occidentali; spesso tuttavia le fonti bizantine, per riprendere, sia pure in un diverso contesto, un'affermazione di Cyril Mango, agiscono come uno «specchio

⁴¹ *Das Strategikon des Maurikios*, Einführung, Edition und Indices von George T. Dennis, Übersetzung von Ernst Gamillscheg, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1981 (CFHB, 17). Sull'identità dell'autore cfr. G. Dennis, *Maurice's Strategikon. Handbook of Byzantine Military Strategy*, Univ. Press, Philadelphia 1984, pp. XVI-XVII.

⁴² Sull'insieme di questa produzione cfr. Herbert Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, 2 voll., C.-H. Beck, München 1978, II, pp. 323-340. Cfr. anche. Alphonse Dain, *Les stratègistes byzantins*, in «Travaux et Mémoires», 2 (1967), pp. 317-391.

⁴³ *Ibi*, p. 355.

⁴⁴ Leonis imperatoris *Tactica*, ed. Rezső Vári, 2 voll., Ex Typis Regiae Universitatis Scientiarum Budapestinensis, Budapestini 1917-1922 (solo i libri I-XIV), I, *Proem.*, p. 4 (= Leonis imperatoris *Tactica sive de re militari liber*, in PG, CVII, col. 673 C).

⁴⁵ W. E. Kaegi, *Some Thoughts on Byzantine Military Strategy*, Hellenic College Press, Brookline, Mass. 1983, pp. 8-65; Gastone Breccia, «Con assennato coraggio...». *L'arte della guerra a Bisanzio tra Oriente e Occidente*, in «Medioevo greco», 1 (2001), pp. 53-78.

⁴⁶ Leonis imperatoris *Tactica* loc. cit. (*supra*. n. 41).

⁴⁷ *Three Byzantine Military Treatises*. I. *Anonymous Byzantine Treatise on Strategy*, Text, translation and notes by G. Dennis, Dumbarton Oaks Center, Washington D.C. 1985 (CFHB, 25), c. 4, p. 20.

⁴⁸ G. Breccia, «Con assennato coraggio...» cit., p. 59.

⁴⁹ *Das Strategikon des Maurikios* ed. cit., p. 231. La traduzione italiana si trova in: Maurizio Imperatore, *Strategikon. Manuale di arte militare dell'Impero Romano d'Oriente*, traduzione, note e illustrazioni a cura di Giuseppe Cascarino, Il Cerchio, Rimini 2006, p. 79.

deformante»⁵⁰. Sicché appare legittimo chiedersi se davvero l'ortodossia orientale abbia sviluppato una concezione, se non proprio così coerentemente antimilitarista, come a prima vista può risultare dai testi succitati – e come afferma un teologo ortodosso contemporaneo⁵¹ –, almeno fortemente improntata a quell'ideale di «vincere senza uccidere» che, secondo Alain Ducellier, pur costituendo senza dubbio un *topos* letterario⁵², nondimeno corrisponderebbe «a una struttura mentale profonda», a «un'aspirazione bizantina alla pace che fu costante fino alla fine, un tema che non mette unicamente in discussione la guerra, la quale non è che uno dei criteri della violenza, poiché per la Chiesa ortodossa è proprio la violenza in sé a essere deprecabile e dunque senza giustificazione, neppure quella delle buone intenzioni»⁵³.

In verità, passando dalla teoria alla pratica, anche in Oriente si assistette a una cristianizzazione della vita militare specie con la messa in atto di rituali liturgici in seno all'esercito prima, durante e dopo la battaglia. Le forme assunte da tale processo furono differenti rispetto a quelle, meglio conosciute, attuate in Occidente dove in seguito all'arrivo dei germani e, ancor più, della progressiva assunzione di compiti politici da parte dell'episcopato latino a causa dello sfaldarsi dell'amministrazione centrale romana si era creata una situazione completamente nuova⁵⁴. In linea di principio i cristiani, secondo gli insegnamenti dei Padri, erano diventati cittadini di una città diversa e assai più importante, ciò che avrebbe dovuto rendere assai di poco conto la morte per una patria terrena che altro non era se non un lungo esilio sulla via del ritorno alla Gerusalemme celeste⁵⁵. Di fatto però l'antica nozione di patria – seppure in un senso altro da quello attribuitole dal mondo classico ed egualmente distante dal significato acquisito con il formarsi dei moderni stati territoriali – continuò a persistere, al punto che Michael McCormick nel suo studio sulle cerimonie e sulla propaganda imperiale nello stato tardoromano e bizantino non ha esitato a dedicare un intero paragrafo al tema «Dio e patria» (*God and country*), in tal modo evidenziando fin dal titolo l'importante funzione sociale svolta dalla liturgia ortodossa nella commemorazione dei successi militari dei sovrani bizantini⁵⁶. È nei testi liturgici che risulta in modo sufficientemente chiaro il nuovo atteggiamento della Chiesa bizantina nei confronti della guerra condotta da imperatori la cui potestà era stata da Eusebio arricchita di accentuazioni decisamente teologiche⁵⁷, di modo che con relativa facilità si arrivò a confondere la *pax Christi* con la *pax constantiniana*⁵⁸.

«Ricorda, o Signore, i nostri piissimi e fedeli imperatori che tu hai reputato degni di regnare sulla terra [2 Cr, 22, 12], proteggi la loro testa nel giorno della battaglia, rafforza il loro braccio [Ez, 30, 25], leva la loro mano destra [Sal, 88,13], conferma il loro impero, sottometti a loro tutti i popoli

⁵⁰ Cyril Mango, *Byzantine Literature as a Distorting Mirror. Inaugural lecture delivered before the University of Oxford on 21 May 1974*, in C. Mango, *Byzantium and its Image*, Variorum Reprints, London 1984, pp. 3-18.

⁵¹ «L'ortodossia si rifiuta di elaborare uno statuto teologico della violenza, si tratti di guerre o di rivoluzioni»: così proclama George Khodr, metropolita del Monte Libano (patriarcato di Antiochia), citato in Paul Evdokimov-Olivier Clément, *Vers le Concile appel à l'Église* in «Contacts», 23 (1971), nn. 73-74, p. 207.

⁵² Cfr. per es. François Heim, *Le thème de la "victoire sans combat" chez Ambroise*, in *Ambroise de Milan. XVI^e centenaire de son élection épiscopale*, a cura di Yves-Marie Duval, Études augustinienes, Paris 1974, pp. 267-281.

⁵³ A. Ducellier, *Cristiani d'Oriente e Islam* cit., pp. 203-204.

⁵⁴ Sulla cristianizzazione della vita militare in Occidente, cfr. F. Prinz, *op. cit.*, cap. II, *Premesse ideali, politiche e sociali per la partecipazione degli ecclesiastici alla guerra*.

⁵⁵ È un tema questo che, sviluppato da Agostino in specie nel libro V della sua *Civitas Dei*, godette, come noto, di una lunga fortuna tanto da essere ripreso ancora da Abelardo, in un inno liturgico da lui composto – «Nostrum est interim/ mentem erigere/Et totis patriam/votis appetere/ Et ad Jerusalem/ a Babylonia/ Post longa regredi/ tandem exilia» –, edito in *Analecta Hymnica Medii Aevi*, T. 48, *Hymnographi latini* ed. Guido Maria Dreves, O. R. Reiland, Leipzig 1905, Inno 29, *Sabbato ad Vesperas*, p. 163.

⁵⁶ M. McCormick, *op. cit.*, p. 296.

⁵⁷ G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le «césaropapisme» byzantin*, Gallimard, Paris 1996, pp. 141-159. Una raccolta pressoché completa dei passi eusebiani relativi alla definizione del potere imperiale si trova in Jean-Marie Sansterre, *Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie «césaropapiste»*, in «Byzantion», 42 (1927), pp. 131-195, 532-593, studio eccellente malgrado il suo titolo infelice.

⁵⁸ Adalbert G. Hamman, «Pace», in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, II, Marietti Casale Monferrato 1984, coll. 2557-2560; Raffaele Farina, *La concezione della pace nel IV secolo. Costantino il Grande ed Eusebio di Cesarea*, in Enrico dal Covolo-Renato Uglione (a cura di), *Chiesa e Impero. Da Augusto a Giustiniano*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2001, pp. 185-195.

barbarici che vogliono la guerra [Sal, 67, 31], concedi loro una pace piena e duratura, ispira nei loro cuori [Is, 40, 2] buoni pensieri per la tua Chiesa e per il tuo popolo, perché possiamo trascorrere una vita calma e tranquilla con tutta pietà e dignità [I Tm, 2, 2]»⁵⁹: queste preghiere della messa per la vittoria imperiale si ritrovano già nella liturgia di san Basilio e, in forme non molto dissimili, in quelle di Giovanni Crisostomo⁶⁰ e di san Giacomo⁶¹. Sebbene la storia di questi testi sia tuttora abbastanza incerta⁶², risulta evidente come fin dagli inizi dell'impero cristiano si incominciò a pregare perché il sovrano risultasse vincitore affinché la Chiesa godesse della pace. Una pace sì intesa in termini convenzionali quale assenza di guerra, ma più ancora pensata e vissuta come condizione preliminare per permettere ai fedeli di servire Dio in tranquillità e libertà, ciò che avrebbe loro concesso di pervenire alla pace con Dio, ben più autentica e salvifica⁶³. Questo è il nucleo concettuale che, seppur attraverso varie rielaborazioni, dominò la «liturgia della guerra» nei tempi a venire, in specie quando tra la fine del secolo VI e l'inizio del VII l'impero bizantino, impegnato a fronteggiare l'invasione delle popolazioni slavo-bulgare in territorio balcanico e l'espansione islamica sul fronte orientale, conobbe una radicale militarizzazione delle proprie strutture istituzionali⁶⁴ le cui ripercussioni sul piano sociale diedero infine luogo, nel corso dei secoli X e XI, alla definizione del valore militare quale elemento rilevante per la glorificazione dell'aristocrazia⁶⁵, specie se originaria della parte orientale dell'impero⁶⁶. Ciò non comportò tuttavia una piena adesione a un *ethos* di tipo militare o cavalleresco paragonabile a quello affermatosi in Occidente al tempo delle crociate sia per la persistenza a Bisanzio di una «cultura di corte», di cui l'aristocrazia fu il tramite anche verso la periferia⁶⁷, sia per la lunga durata di un apparato amministrativo civile grazie al quale era egualmente possibile raggiungere ricchezza, potere e un'elevata posizione sociale⁶⁸.

La prima metà del secolo VII segna per molti versi un momento significativo nell'evolversi del rapporto tra ortodossia e violenza bellica, o forse, sarebbe meglio dire, nei tentativi periodicamente compiuti dal potere autocratico per inserire la guerra nell'etica della Chiesa. Warren Treadgold ha di recente mostrato come le campagne militari condotte da Eraclio contro i persiani, malgrado il carattere aggressivo loro attribuito da gran parte della moderna storiografia⁶⁹, siano state in realtà

⁵⁹ Frank E. Brightman, *Liturgies, Eastern and Western being the texts, original or translated, of the principal liturgies of the church*, I, *Eastern liturgies*, Clarendon Press, Oxford 1896, p. 333.

⁶⁰ *Ibi*, pp. 332-333.

⁶¹ *Ibi*, pp. 128. Anche la monastica liturgia delle ore contemplava preghiere quotidiane per la vittoria imperiale sui barbari: M. McCormick, *op. cit.*, p. 300, n. 40.

⁶² Robert F. Taft, *War and Peace in the Divine Liturgy*, in T. S. Miller-J. Nesbitt (a cura di), *op. cit.*, pp. 28-31.

⁶³ Cfr. *ex gr.*, 1 Ts, 5, 23: «Il Dio della pace vi santifichi fino alla perfezione, e tutto quello che è vostro, spirito, anima e corpo, si conservi irreprensibilmente per la venuta del Signore nostro Gesù Cristo». Sul fatto che il termine pace nelle antiche liturgie indichi in primo luogo la comunione dell'animo individuale con Dio e l'unità tra i membri della Chiesa cfr. R. F. Taft, *op. cit.*, pp. 19-22. D'altra parte proprio San Basilio, *Homilia in psalmum*, 33, 10, in PG, XXIX, col. 376, aveva ribadito l'importanza primaria della pace interiore, affermando: «chi cerca la pace, cerca Cristo, perché egli è la pace».

⁶⁴ Eccellente messa a punto in J. Haldon, *Military Service, Military Land, and the Status of Soldiers: Current Problems and Interpretations*, in «Dumbarton Oaks Papers», 47 (1993), pp. 1-67 (rist. in J. Haldon. *State, Army and Society in Byzantium: Approaches to Military, Social and Administrative History, 6th-12th centuries*, Ashgate, Aldershot 1995, VII).

⁶⁵ Cfr. Alexander Kazhdan-Anne Wharton Epstein, *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Univ. of California Press, Berkeley 1985, pp. 104-110, secondo cui tale processo non sarebbe anteriore al secolo XI, ma che molti elementi inducono ad anticipare alla fine del secolo IX allorché prese forma l'epopea degli *akriti*, gli eroici «soldati della frontiera», menzionati in uno scolio di Areta di Cesarea (cfr. Corinne Jouanno, *Digénis Akritas, le héros des frontières. Une épopée byzantine*, Brepols, Turnhout 1998, pp. 103-104) e celebrati in canti popolari, almeno parzialmente confluiti in seguito, secondo un processo tutt'altro che chiarito, nell'anonimo poema bizantino noto come *Digenis Akritas*, cfr. *L' Akrite. L'épopée byzantine de Digenis Akritas. Versions grecque et slave, suivies du Chant d'Amorion*, sous la direction de Paolo Odorico, Anacharsis, Toulouse 2002, *Introduction*, pp. 29-37.

⁶⁶ J.-C. Cheynet, *La guerre sainte à Byzance* cit., p. 25.

⁶⁷ Paul Magdalino, *In Search of the Byzantine Courtier: Leo Choiosphakes and Constantine Manasses*, in Henry Maguire, *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, Dumbarton Oaks, Washington D.C. 1997, pp. 141-165.

⁶⁸ J.-C. Cheynet, *L'aristocratie byzantine (VIII^e-XIII^e s.)*, in «Journal des Savants», juillet-décembre 2000, pp. 281-322 (rist. in J.-C. Cheynet, *The Byzantine Aristocracy and Its Military Function*, Ashgate, Aldershot 2006, I).

⁶⁹ Vd. per es. A. Kolia Dermitzaki, *op. cit.*, pp. 169-183 che attribuisce alla spedizione contro i persiani i connotati di una vera guerra santa, troppo enfatizzando sia il ruolo simbolico svolto dalla Croce quale strumento di vittoria sia la

guerre dai forti connotati difensivi, decise al fine di salvare l'impero da un nemico che si era già impadronito della Siria e della Palestina, ivi inclusa Gerusalemme⁷⁰. È vero tuttavia che la propaganda di corte rivestì quella spedizione di valori più ampi e più consoni al tentativo eracliano di presentare la dignità imperiale come una sorta di unzione simbolica volta a ricollegare il sovrano e la sua famiglia al lignaggio dei re davidici⁷¹. Così, a fronte del sovrano persiano «nemico» e «dispregiatore di Dio» (*theomachos, theomisetos*), si staglia potente l'esercito bizantino a cui Dio garantisce la sicurezza del comando e la pietà della vittoria: «contro nemici adoratori delle creature, che le sacre mense macchiarono col sangue di sacrifici cruenti; che le chiese non tocche dalle umane passioni profanano con i più violenti piaceri della carne; che la vigna piantata dal Verbo di Dio con la barbarica spada vogliono sradicare; per loro David, divinamente ispirato, cantò “Beato colui che i figli della Persia urtò contro le pietre e stese al suolo” [Sal 136, 9]»⁷². La spedizione di Eraclio appare dunque legittima e necessaria per la difesa dell'impero romano e al contempo della Chiesa, ma la contrapposizione tra la salda legge dell'amore degli uomini che sostiene l'imperatore bizantino⁷³ e la violenza, empia e profanatrice, del tiranno barbaro accentua il carattere religioso di una guerra la cui giustificazione, peraltro, è ancora una volta ricondotta al consueto schema concettuale dell'etica cristiana della pietà assai più che a quello, talora supposto, della guerra santa: « Tu [o imperatore] come ape hai il pungiglione – le leggi – , ma non uccidi né colpisci in profondità. Ché se mai trovi un membro degno di essere colpito, le leggi, come pungiglione, tu dispieghi a impaurire, ma perdoni sempre: e il pungiglione spesso innanzi balza a colpire e di nuovo si contrae, e l'energia vinta dalla compassione rimane inerte, ché se pure abbia tendenza a colpire rapidamente e acutamente, tu con la pietà lo ottundi, e, insomma, il pungiglione miele distilla, non amarezza, come sospinto da un sentimento filantropico»⁷⁴.

Al di là di ogni altra considerazione, resta il fatto che sotto la duplice minaccia ávaro-slava e persiana l'atteggiamento diffidente assunto dalla Chiesa a proposito della guerra appare in gran parte superato, se non sul profilo teologico o dottrinale, dove sulla base neotestamentaria si rifiutava pur sempre qualsiasi indulgenza per le violenze perpetrate nel corso delle campagne militari⁷⁵, almeno nelle concrete pratiche quotidiane, al punto che il 15 maggio 628 il bollettino della vittoria riportata da Eraclio sui persiani fu pubblicamente letto dall'ambone di Santa Sofia⁷⁶. È difficile dire se tale procedimento «si conformasse alle consuetudini contemporanee» come suggerisce Michael McCormik⁷⁷ o se fosse da riconnettere al peculiare carattere attribuito alla spedizione eracliana: esemplare guerra di riappropriazione di un territorio in nome dell'identità religiosa degli antichi occupanti⁷⁸. In ogni caso la Chiesa ortodossa non si limitava ormai ad

testimonianza di Guglielmo di Tiro il quale considerava l'imperatore bizantino un precursore dei crociati dato che aveva riportato a Gerusalemme il legno della Vera Croce dopo averlo recuperato nel corso della campagna contro la Persia: Guillaume de Tyr, *Chronique*, ed. Robert B.C. Huygens, 2 voll., Brepols, Turnhout 1986 (*Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*) I, pp. 105-107.

⁷⁰ Warren Treadgold, *Byzantium, the Reluctant Warrior*, in Niall Christie-Maya Yazigi (a cura di), *Noble Ideals and Bloody Realities. Warfare in the Middle Ages*, Brill, Leiden 2006, pp. 217-218.

⁷¹ G. Dagron, *Empereur et prêtre* cit., pp. 48-50, 95-96.

⁷² Giorgio di Pisidia, *Poemi*, I, *Panegirici Epici*, ed. Agostino Pertusi, Buch-Kunstverlag, Ettal 1959, *Expeditio Persica*, II, vv. 88-98.

⁷³ «Noi proclamiamo che il potere non tanto nella paura risplende quanto nel desiderio d'amore», *ibidem*.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ Nicolas van der Wal-Jan H. A. Lokin, *Historiae juris graeco-romani delineatio. Les sources du droit byzantin du 300 à 1453*, Egbert Forsten, Groningen 1985, p. 61, hanno mostrato come nel *Syntagma canonum* risalente al 580 fosse incorporato il canone 13 di Basilio; tuttavia Béatrice Caseau-J.-C. Cheynet, *La communion du soldat et les rites religieux sur le champ de bataille*, in B. Caseau, J.-C. Cheynet, Vincent Deroche, *Pèlerinages et lieux saints dans l'antiquité et le moyen âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval*, Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, Paris 2006, p. 107, ritengono che la prescrizione basiliana circa la scomunica dei soldati fosse priva di un reale peso normativo.

⁷⁶ *Chronicon paschale*, rec. Ludwig Dindorf, 2 voll., Weber, Bonnae 1832 (*CSHB*), II, p. 727.

⁷⁷ M. McCormick, *op. cit.*, p. 243.

⁷⁸ Giorgio di Pisidia così descrive il ritorno della Croce a Gerusalemme: «La Croce non voleva dimorare tra i barbari, anche se in passato, per punire i peccatori, ciò era accaduto: era come uno straniero in terra straniera. Ma ora è tornata e richiama i suoi figli dalle loro dimore di ombra e falsità, e poiché ha garantito il perdono, ancora una volta

ammettere che la guerra, sebbene mai meritoria in quanto implicava l'omicidio – «atto di per sé abominevole»⁷⁹ e in ogni caso passibile di una dimensione penitenziale – era tuttavia un mezzo inevitabile per difendere la cristianità dai suoi aggressori, ma s'impegnava direttamente per una sempre più decisa cristianizzazione della vita militare, e non soltanto integrando nelle proprie funzioni domenicali le implorazioni per conciliarsi quell'aiuto divino che un trattato militare del secolo X⁸⁰ non esitava a reputare il fattore determinante nel «decidere le sorti della battaglia»⁸¹. Così fin dallo *Strategikon* di Maurizio si prescrive che prima dello scontro aperto «tutti, con la guida dei sacerdoti, del generale e degli altri comandanti, devono recitare il *Kyrie eleison* per qualche tempo all'unisono. Quindi, come atto di fede nella vittoria, ogni unità griderà anche *Nobiscum Deus*, Dio è con noi, per tre volte al momento di uscire dal campo»⁸². È indiscutibile che veglie di preghiera, devozioni condivise e cerimonie liturgiche meticolosamente organizzate si siano moltiplicate nel corso del tempo sino a divenire un elemento essenziale della vita militare, al punto che i *Praecepta militaria* risalenti a Niceforo Focas e composti intorno al 965 prevedono la degradazione per chi non partecipi alle funzioni serali⁸³, prescrivono prima dello scontro un digiuno di tre giorni, decretano che, una volta compiuta la liturgia eucaristica, «l'intero esercito prenda parte alla comunione dei santi e puri misteri»⁸⁴. D'altra parte, poco più di un secolo prima, già Leone III aveva sottolineato l'importanza per i soldati di pentirsi delle proprie colpe davanti a Dio, nella convinzione, derivata dall'Antico Testamento⁸⁵, che la purezza fosse essenziale per conseguire il successo: «Coloro che vanno in battaglia – si legge nell'Ecloga – devono rifuggire da ogni parola e azione malvagie e volgere la mente soltanto a Dio [...] poiché non è dalla dimensione dell'esercito che dipende la vittoria in guerra, ma è da Dio che viene la forza (*ek theou e ischys*)»⁸⁶. Non è un paradosso affermare che la guerra ha suscitato nei bizantini due diversi sentimenti religiosi: per un verso essa è sentita come opera del maligno, come castigo per i peccati commessi dal popolo cristiano⁸⁷; per l'altro ingenera un intenso bisogno di protezione e di consolazione per tanto sconforto, donde la crescente devozione per le immagini sacre cui affidare la difesa di città e

redime, è glorificata e adorata a maggior ragione»: Giorgio di Pisidia, *op. cit.*, *In restitutionem S. Crucis*, III, 27-38. Sulla cronologia del ritorno della Vera Croce e di quello di Eraclio a Costantinopoli cfr. Anatole Frolow, *La Vraie Croix et les expéditions d'Héraclius en Perse*, in «Revue des études byzantines», 11 (1953), pp. 88-105.

⁷⁹ Nicetae Byzantini philosophi *Confutatio falsi libri quem scripsit Mohamedes Arabs (Refutatio Mohamedis)*, in PG, CV, col. 744. Cfr. *ibi*, coll. 837-840.

⁸⁰ *Le traité sur la guérilla de l'empereur Nicéphore Phocas*, Texte établi par G. Dagron et Haralambie Mihaescu, Éd. du CNRS, Paris 1986, che G. Dagron tende ad attribuire a Niceforo Focas (pp. 161-171), mentre G. Dennis, *Three Byzantine Military Treatises* cit. – dove il testo in questione è edito sotto il titolo di *Skirmishing* – propende per un'attribuzione a Leone Focas, parente e collaboratore dell'imperatore (p. 140).

⁸¹ *Le traité sur la guérilla* ed. cit. XVI, 63; cfr. *ibi* XVII, 13, p. 97.

⁸² *Das Strategikon des Maurikios* ed. cit., pp. 138-140; trad. it. cit., p. 51.

⁸³ Secondo la testimonianza di Leone VI, il clero al seguito dell'esercito doveva preoccuparsi che i soldati pregassero due volte al giorno, recitando il *trisagion* e i salmi consueti all'alba, prima di intraprendere una qualsivoglia esercitazione, e a sera dopo aver consumato il pasto: Leonis imperatoris *Tactica*, ed. cit., XII, 115, vol. II, pp. 94-95 (= Leonis imperatoris *Tactica*, in PG, CVII, col. 838 D). Sopravvalutando il senso di questa e di consimili testimonianze Taxiarchis G. Kolias, *The Taktika of Leo VI the Wise and the Arabs*, in «Graeco-Arabica», 3 (1984), p. 131, e Georges Michaelides-Nouaros, Nouaros, *Ho dikaios polemos kata ta Taktika Leontos tou Sophou*, in *Symmeikta Sepheriadou*, A. Klissiounis, Athenai 1961, pp. 411-431, hanno creduto di poter ravvisare nei *Taktika* di Leone una teorizzazione della «guerra santa». Tuttavia, a ben vedere, mancano gli elementi necessari per qualificare come «santa» una spedizione bellica, vale a dire la chiamata alle armi da parte di Dio e un'autorità religiosa che garantisca la remissione dei peccati dichiarando martiri i soldati caduti in combattimento: cfr. A. Laiou, *On just war in Byzantium*, in John S. Langdon et al. (a cura di), *TO ELLENIKON: Studies in Honor of Speros Vryonis Jr.*, A. D. Caratzas, New York 1993, p. 153; ma cfr. J.-C. Cheynet, *La guerre sainte à Byzance* cit., p. 24.

⁸⁴ *Praecepta militaria*, editi in Eric McGeer, *Sowing the Dragon's Teeth. Byzantine Warfare in the Tenth Century*, Dumbarton Oaks, Washington D.C. 1994, p. 58. Su tutto ciò cfr. B. Caseau-J.C. Cheynet, *La communion du soldat* cit., pp. 113-116.

⁸⁵ Vd. *ex. gr.* 2 Cor, 14.

⁸⁶ *Ecloga. Das Gesetzbuch Leons III. und Konstantinos V.*, a cura di Ludwig Burgmann, Löwenklau Gesellschaft, Frankfurt am Main 1983 (Forschungen zur Byzantinischen Rechtsgeschichte, Band 10), 18, 1, p. 244.

⁸⁷ Oltre alle fonti citate in precedenza, vd. anche *Anonymous Byzantine Treatise on Strategy* ed. cit., 4, p. 20: «un grande male è la guerra».

milizie⁸⁸ e il ricorso fiducioso da parte degli ufficiali dell'esercito alla protezione di santi locali, diversi a seconda della regione in cui essi si trovano⁸⁹. Donde inoltre la recita regolare di preghiere, ordinata dalle autorità alle comunità monastiche dell'impero quale assicurazione spirituale contro la sconfitta⁹⁰, e la consacrazione dei soldati alla Vergine, supplice madre di pietà, piangente di fronte alle sofferenze umane secondo l'*Apocalisse della santa Madre di Dio*⁹¹, ma anche «invincibile stratega» come declamava l'inno *Akátistos*⁹², il cui uso liturgico è legato dalla tradizione bizantina all'estate del 626⁹³ quando Costantinopoli venne salvata a stento dalle orde di ávari, slavi e persiani che la assediavano⁹⁴. È assai probabile, come sostiene Alain Ducellier, che la violenza bellica non sia stata percepita dalla mentalità bizantina come un valore in sé⁹⁵ al punto che perfino un imperatore soldato quale Giovanni Zimisce avrebbe affermato di apprezzare «assai più la pace che il combattimento, perché sapeva che, se la prima arrecava la salvezza ai popoli, il secondo causava invece la loro distruzione»⁹⁶. Tuttavia non si può negare che, in coincidenza con la crisi politico militare del secolo VII, il processo attraverso il quale l'ortodossia aveva messo le proprie risorse spirituali, la propria *militia caelestis* al servizio di una milizia in uniforme, pronta a combattere per la difesa dell'impero, poteva dirsi pienamente concluso. Non si trattava più, come ai tempi di Tertulliano, di verificare «se i cristiani» potessero «davvero diventare soldati»⁹⁷, ma di chiedersi come conciliarsi Dio e come sollecitarne l'aiuto per salvare l'impero dalle minacce esterne. Certo, come proclamavano le Scritture, non si poteva servire Dio e al contempo Satana, ma ciò non escludeva – e anzi appariva ormai auspicabile – che si servisse Dio e l'imperatore, tanto più che questi, in quanto «nuovo David» e «nuovo Salomone»⁹⁸, aveva ricevuto dal Signore il potere per vendicare il male e difendere il nuovo popolo eletto⁹⁹.

L'originaria prudenza della Chiesa circa la violenza bellica appariva dunque del tutto superata al punto che nel cristianizzato esercito bizantino, a partire dal secolo VII, furono metaforicamente arruolati anche alcuni «santi guerrieri», venerati quali protettori delle milizie imperiali e raffigurati sui loro vessilli con valore apotropaico¹⁰⁰: in primo luogo Demetrio, Teodoro di Tiro,

⁸⁸ Ernst Kitzinger, *Il culto delle immagini*, La Nuova Italia, Firenze 1992, pp. 42-43 (ed. or., *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, c. VI del vol. *The Art of Byzantium and the Medieval West: Selected Studies*, Indiana Univ. Press, Bloomington & London 1976).

⁸⁹ J.-C. Cheynet, *Le culte de saint Théodore chez les officiers de l'armée d'Orient*, in Anna Avramea, A. Laiou, Evangelos Chrysos (a cura di), *Byzantium, State and Society. In Memory of Nikos Oikonomides*, Hellenic National Research Foundation, Athens 2003, pp. 137-153.

⁹⁰ *Vitae duae antiquae sancti Athanasii Athonitae*, ed. Jacques Noret, Brepols, Turnhout & Leuven 1982 («Corpus Christianorum, Serie Graeca», 9), pp. 30-32.

⁹¹ *Apocalisse della santa Madre di Dio*, in Montague Rhodes James, *Contributions to biblical and patristic literature*, Univ. Press, Cambridge 1893, pp. 109 ss.

⁹² *Inno Acatisto in onore della Madre di Dio*, a cura di Maria Donadeo, Marietti, Genova 1991, p. 61.

⁹³ Secondo l'antica notizia del Sinassario, l'*Acatisto* venne ascoltato in piedi il 7 agosto del 626, dopo di che esso ricevette il suo nome; è probabile, però, che a tale periodo risalga soltanto il canto di «vittoria» e di «riconoscenza» rivolto alla Vergine dalla città liberata da «terribili sciagure», mentre le altre parti dell'inno devono ritenersi composte in precedenza, cfr. Constantine A. Trypanis, *Fourteen Early Byzantine Cantica*, Böhlau, Wien 1968, pp. 17-26.

⁹⁴ Sullo svolgersi dei fatti vd. J. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century. The Transformation of a Culture*, Univ. Press, Cambridge 1990, pp. 45-46.

⁹⁵ A. Ducellier, *Il dramma di Bisanzio* cit., p. 158: «Certo, [a Bisanzio] ci si rassegna a combattere, quando è necessario, ma si fa la pace appena possibile». Anche G. T. Dennis, *Death in Byzantium*, in «Dumbarton Oaks Papers», 55 (2001), pp. 4-7, insiste sul fatto che i bizantini erano in genere, e non solo in guerra, refrattari all'uso della violenza.

⁹⁶ Leonis diaconi Caloënsis *Historiae libri decem*, rec. Carolus B. Hase, Weber, Bonnae 1828 (*CSHB*), IX, 11, p. 156.

⁹⁷ Q. S. F. Tertulliani *De Corona* ed. cit., XI, 2, p. 1056.

⁹⁸ G. Dagron, *Empereur et prêtre* cit., p. 69-72, 205-208 e *passim*.

⁹⁹ Sul processo di identificazione di Costantinopoli quale Nuova Gerusalemme cfr. Évelyne Patlagean, *La double Terre Sainte de Byzance. Autour du XII^e siècle*, in «Annales HSS», 49 (1994), pp. 459-461 (rist. in É. Patlagean, *Figures du pouvoir à Byzance (IX^e-XII^e siècle)*, CISAM, Spoleto 2001, pp. 209-210).

¹⁰⁰ Christopher Walter, *Les sources littéraires des Saints Guerriers byzantins*, in *XX^e Congrès international des études byzantines. Collège de France-Sorbonne, 19-25 Août 2001. Pré-actes. III. Communications libres*, Comité d'organisation du XX^e Congrès international des études byzantines, Paris 2001, p. 113. Sull'iconografia dei «santi militari» vd. anche Piotr Grotowski, *Militare attire of warrior saints – between iconography and written sources*, in *21st International Congress of Byzantine Studies London 21-26 August 2006, Communications*, testo per ora disponibile *on-line* al sito «www.byzantinecongress.org.uk/commslist.html».

Teodoro Stratelate, Giorgio, oltre al «comandante in capo» (*archistrategos*) delle schiere celesti san Michele Arcangelo¹⁰¹ la cui figura alata permetteva di sostituire alle ali della Vittoria pagana quelle di «un emblema *in toto* cristiano»¹⁰². Beninteso, occorre evitare a questo proposito conclusioni troppo affrettate. Si trattava infatti di santi che erano divenuti tali non per aver combattuto ma, al contrario, per essersi rifiutati di farlo, affrontando la spada senza difendersi¹⁰³ e il cui merito in quanto patroni degli eserciti bizantini non consisteva in imprese cavalleresche con spargimento di sangue – ciò che, almeno in Oriente, risulta incompatibile con la santità – ma nel servizio reso proteggendo fedeli e soldati cristiani con miracoli che potremmo definire «di difesa»¹⁰⁴, più conformi all'aureola del martirio da cui erano circondati. Il fatto che si combattesse sotto le insegne dei santi e con l'ausilio delle potenze celesti mostra con chiarezza l'evoluzione avvenuta nella mentalità religiosa nell'Oriente cristiano dove tuttavia, a differenza dell'Occidente, la progressiva sacralizzazione della guerra non fu mai tale da indurre l'ortodossia a passare dai «santi guerrieri» ai «guerrieri santificati»¹⁰⁵ di origine laica che a partire dal secolo X parteciparono del più generale rinnovamento dell'idea del martirio per opera degli ambienti cluniacensi e riformatori¹⁰⁶, né tanto meno si accompagnò a un'autorizzazione ai chierici a partecipare alle operazioni belliche¹⁰⁷. Due fonti fra loro non troppo distanti cronologicamente, l'una occidentale l'altra orientale, permettono di valutare la differenza che separa le due cristianità. Abbone nel corso della descrizione dell'assedio normanno di Parigi nell'886 esalta l'azione del vescovo Gozolino che, dopo aver invocata la Vergine, abbatte con un colpo di lancia un normanno ritenendosi degno di assistere alla santa messa solo dopo la sconfitta e l'uccisione dell'avversario¹⁰⁸. Nella *Synopsis historion* di Giovanni Scilitze, per contro, leggiamo di un prete di campagna che, informato mentre celebrava la sacra liturgia di un attacco arabo, «interuppe il sacrificio e uscì vestito come si trovava, tenendo in mano la *simandra*, deciso a impedire l'entrata nella chiesa ai nemici che sopraggiungevano, ferendone un gran numero, uccidendone persino alcuni e mettendo in fuga gli altri»¹⁰⁹. Diversamente però dal vescovo parigino, il cui zelo militare è ampiamente elogiato, non essendo percepito come contrario al suo ruolo di «presul Domini et dulcissimus heros»¹¹⁰, l'altrettanto pugnace confratello greco è considerato sacrilego dal cronista e viene sospeso dal suo superiore che gli nega il perdono. Un rifiuto che trova le sue ragioni d'essere sia nel concetto di purezza liturgica, che mai venne meno nella tradizione orientale, sia nella realtà

¹⁰¹ Vincitore del drago, vale a dire di Satana, secondo l'immagine propositane in *Ap.* 13, 7.

¹⁰² Enrico V. Maltese, *Dimensioni bizantine. Donne, angeli e demoni nel Medioevo greco*, Scriptorium, Torino 1995, pp. 77-78.

¹⁰³ Cfr. Hippolyte Delehay, *La légende grecque des saints militaires*, A. Picard, Paris 1909.

¹⁰⁴ Così, per es., san Demetrio previene un attacco notturno contro Tessalonica suscitando miracolosamente un incendio che sveglia i difensori della città: Paul Lemerle, *Les plus anciens recueils des miracles de saint Démétrius*, 2 voll., Éditions du CNRS, Paris 1979, I, pp. 120-129. A sua volta san Teodoro Stratelate difende la cittadina di Eucaita sino a che, a seguito di un accordo, si ottiene che gli abitanti possano rifugiarsi in una fortezza vicina e che il suo santuario sia risparmiato: Constantine Zuckerman, *The Reign of Constantine V in the Miracles of St. Theodore the Recruit (BGH 1764)*, in "Revue des études byzantines", 46 (1988), pp. 191-210. Per altri consimili miracoli vd. J.-C. Cheynet, *La guerre sainte à Byzance* cit., pp. 18-20.

¹⁰⁵ Su tale nuovo modello agiografico, che denotava sia una progressiva sacralizzazione della guerra contro i musulmani sia una valorizzazione della santità laica, vd. J. Flori, *La guerra santa* cit., c. IV.

¹⁰⁶ James A. Brundage, *Holy War and the Medieval Lawyers*, in Thomas P. Murphy (a cura di) *The Holy War*, Ohio State University Press, Columbus 1976, pp. 104-105; Herbert E. J. Cowdrey, *Pope Gregory and Martyrdom*, in Michel Balard, Benjamin Z. Kedar, John Riley-Smith (a cura di), *Dei gesta per Francos. Études sur les croisades dédiées à Jean Richard*, Ashgate, Aldershot 2001, pp. 3-11.

¹⁰⁷ Sul servizio militare prestato in Occidente dagli ecclesiastici, soprattutto a partire da Carlo Magno, cfr. F. Prinz, *op. cit.*, cap. III.

¹⁰⁸ Abbonis *Bella Parisiaca urbis libri III*, ed. Paul von Winterfeld, Hiersemann Verlag, Berlin 1899, (*MGH, Poetae Latini Aevi Carolini*, IV, 1), I, vv. 312-323, p. 89. Sul contesto dell'episodio vd. F. Prinz, *op. cit.*, pp. 156-161. È utile osservare che formule simili si ritrovano nel contesto, certo radicalmente diverso, della Grande Guerra, dove in taluni intellettuali la mistica del sacrificio personale si nutriva della scuola doloristica del cattolicesimo e dell'idea dell'*Imitatio Christi*; così per esempio di Ernest Psichari, ufficiale di artiglieria convertitosi al cattolicesimo nel 1913, si diceva che partecipava alla guerra «come a una crociata» e che si preparava «a comunicare o a morire»: Amélie Marie Goichon, *Ernest Psichari d'après des documents inédits*, L. Conard, Paris 1925, p. 343.

¹⁰⁹ Joannis Scylitzae *Synopsis historiarum*, rec. Ioannes Thurn, Berolini et Novi Eboraci 1973 (*CFHB*, 5) p. 240.

¹¹⁰ Abbonis *Bella Parisiaca* ed. cit., I, v. 21, p. 80.,

politica bizantina dove continuava pur sempre a permanere un potere autocratico in grado di condurre le guerre e investito della missione sacra di difendere la Chiesa. Sicché ai ministri di Dio non si chiedeva di andare in guerra, ma di collaborare con l'esercito dell'imperatore in modo più efficace, benedicendo gli standardi¹¹¹ e recitando litanie nella liturgia divina affinché Dio concedesse la vittoria¹¹², o ammettendo la presenza di icone¹¹³ e di reliquie sul campo di battaglia¹¹⁴.

L'ambivalenza della posizione ortodossa sulla guerra si accrebbe in seguito al confronto con il mondo islamico. Lungi dal risolversi soltanto con la violenza delle armi, tale confronto, superato il trauma iniziale dei grandi attacchi arabi dei secoli VII e VIII¹¹⁵, spesso trovò anche la via del dialogo o, per meglio dire, della disputa dialettica e teologica tra «fratelli nemici» da cui sortì la convinzione che esistevano un dominio degli ortodossi e uno dei musulmani¹¹⁶, entrambi connotati da frontiere sufficientemente definite e passibili solo di modeste modifiche, dovute alle razzie degli uni e alle risposte degli altri ma lontane da ogni trionfalismo e volontà di annientare il rivale vicino¹¹⁷. Come scrive nel secolo X il patriarca Nicola il Mistico: «Dal momento che vi sono due sovranità (*kyriotetes*), quella dei saraceni e quella dei romani, che dominano e, simili a due grandi astri del firmamento, inondano con la loro luce l'insieme della sovranità terrestre, bisogna per questa sola ragione vivere in comunione fraterna (*koinonikos kai adelphikos*), e se essi sono separati da modi di vita, costumi e religione non per questo debbono essere assolutamente ostili l'uno all'altro»¹¹⁸.

Sul tema della violenza bellica lo scontro con i musulmani ingenerava così due reazioni contrastanti. Per un verso, in un mondo in cui il soccorso divino era considerato indispensabile per conseguire il successo – come già un tempo con i pagani così ora con i musulmani – occorreva dimostrare che il Dio cristiano era Dio di guerra e di vittoria, Dio che «dava forza e confortava nella lotta»¹¹⁹. Ragion per cui Costantino VII Porfirogenito, rivolgendosi all'armata d'Oriente per congratularsi della vittoria riportata su un potente e forte avversario, ricordava che costui era privo

¹¹¹ Cfr. per es. *Naumachica* [di Leone VI] partim adhuc inedita in unum nunc primum congegessit et indice auxit Alphonsus Dain, *Les Belles Lettres*, Paris 1943, § 24, p. 23, ripreso integralmente nei *Naumachica* di Niceforo Ouranos, un alto funzionario che ricoprì incarichi sia civili sia militari sotto Basilio II, cfr. E. McGeer, *op. cit.*, p. 80. Alcuni standardi erano sormontati da croci d'oro o d'argento: G. Dennis, *Byzantine Battle Flags*, in «Byzantinische Forschungen», 8 (1982), p. 57.

¹¹² Risale al sec. X uno dei rari testi pervenutici circa una funzione liturgica in battaglia: Agostino Pertusi, *Una 'acolouthia' militare inedita del X secolo*, in «Aevum», 22 (1948), pp. 145-168.

¹¹³ Sulla presenza, nel secolo X, di un'icona della Vergine sul campo di battaglia vd. W. E. Kaegi, *The Byzantine armies and iconoclasm*, in «Byzantinoslavica», 27 (1966), pp. 48-70; Christine Angelidi-Titos Papamastorakis, *Picturing the spiritual protector: from Blachernitissa to Hodegetria*, in Maria Vassilaki (a cura di), *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Ashgate, Aldershot 2002, pp. 209-233.

¹¹⁴ Constantine Porphyrogenitus, *Three Treatises on Imperial Military Expeditions*, Intr., ed., transl. and com. J. Haldon, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1990 (*CFHB*, 28), p. 124.

¹¹⁵ Su cui cfr. W. E. Kaegi, *Byzantium and the early islamic conquest*, Cambridge 1992.

¹¹⁶ Su tutto ciò rimane esemplare A. Ducellier, *Cristiani d'Oriente e Islam* cit., in specie il cap. VI intitolato appunto «I fratelli nemici».

¹¹⁷ A. Ducellier, *Byzance face au monde musulman à l'époque des conversions slaves: l'exemple du khalifat fatimide*, in «Harvard Ukrainian Studies», XII/XIII (1988-1989), pp. 373-386.

¹¹⁸ Nicholas I Patriarch of Constantinople, *Letters*, Greek text and english translation by Romilly J. H. Jenkins-Leendert G. Westerink, Dumbarton Oaks, Washington D.C. 1973 (*CFHB*, 4), *Ep.* I, p. 3. Sui dettagli delle relazioni islamico-bizantine non sempre conformi al pacifismo ufficiale, cfr. A. Ducellier, *L'intolérance des pacifiques*, in Robert Sauzet (a cura di) *Les frontières religieuses en Europe du XV^e au XVII^e siècle*, J. Vrin, Paris 1992, pp. 315-332. Si tratta di un'affermazione non isolata, se è vero che in quei medesimi anni l'imperatore Costantino VII Porfirogenito ribadivasi che il territorio romano-bizantino doveva coincidere nella sua interezza con l'ecumene cristiana, ma al contempo riconosceva il diritto di ogni popolo ad avere leggi e costumi propri. «Ogni nazione – egli scrive – ha costumi differenti e divergenti leggi e istituzioni, e il voler consolidare tali cose è loro connaturato, così come il voler sviluppare dalla medesima nazione le associazioni necessarie per la comunanza della vita. Come infatti ciascun animale vive con la propria specie, così è giusto che ogni nazione si sposi e coabiti non con membri di altre razze e linguaggi ma con coloro che sono della medesima nazione e lingua»: Constantine Porphyrogenitus, *De administrando imperio*, Greek text edited by Gyula Moravcsik, english translation by R. J. H. Jenkins, Dumbarton Oaks, Washington D.C. 1967 (*CFHB*, 1), c. 13, p. 74.

¹¹⁹ Teodosio Grammatico in Spiridion Lampros, *Historika meletemata*, Palamidis, Athenai 1884, p. 132, in riferimento all'assedio arabo subito da Costantinopoli nel 717, cfr. A. Ducellier, *Cristiani d'Oriente e Islam* cit., p. 131.

dell'arma più importante, e cioè della «fede in Cristo», sicché era stato dimostrato «a chi attendeva il soccorso di Beliar, vale a dire di Maometto», di cosa sono capaci coloro che hanno fiducia nel Signore, Lui che è il solo e vero «aiuto in battaglia»¹²⁰. D'altro canto però, nella misura in cui i polemisti bizantini, pur senza comprenderne appieno il significato, condannavano il *jihad*¹²¹ come l'elemento più riprovevole della dottrina islamica in quanto proclamavano ripugnante trarre beneficio spirituale dallo spargimento di sangue¹²², risultava chiaro che essi non potevano poi teorizzare una guerra voluta da Dio, poiché ciò avrebbe tolto valore all'argomentare degli apologeti cristiani impegnati a dimostrare la superiorità di una fede che, come affermava Niceta di Bisanzio, si sforzava «di sopprimere l'omicidio»¹²³.

Peraltro nel secolo X non tutto il mondo ortodosso è alieno dall'idea che una guerra possa essere santificata. Specialmente ai vertici dell'aristocrazia combattente, sotto l'effetto esaltante dell'impegno bellico profuso per riconquistare territori un tempo appartenuti a Bisanzio e poi passati sotto il dominio arabo, acquista rilevanza l'idea che combattere i figli di Ismaele non sia solo lecito, ma anche meritorio e degno della ricompensa celeste, al punto che un ufficio funebre risalente alla fine del secolo IX o all'inizio del X celebra, non senza qualche ambiguità, il ritorno nel «seno d'Abramo» dei caduti sul campo di battaglia per Cristo e «per la patria»¹²⁴. Ancora una volta, tuttavia, il tabù relativo allo spargimento del sangue non sembra del tutto superato dato che il redattore allude sì al sangue dei soldati defunti, ma sorvola su quello che essi hanno versato durante il combattimento¹²⁵. Nondimeno, con l'imperatore Niceforo Foca – *pallida Saracenorum mors*, per riprendere l'appellativo attribuitogli da Liutprando¹²⁶ – l'idea del martirio in guerra sembra affermarsi nella cristianità orientale, e in anticipo rispetto al mondo latino¹²⁷. Avendo direttamente sperimentato nel corso delle sue campagne contro il califfato quanto il fervore

¹²⁰ Hélène Ahrweiler, *Un discours inédit de Constantin VII Porphyrogénète (Édition et commentaire)*, in «Travaux et Mémoires», II (1967), p. 398, ll. 1, 30-31, 35 (rist. in H. Ahrweiler, *Études sur les structures administratives et sociales de Byzance*, Variorum Reprints, London 1971, XII).

¹²¹ Su cui cfr. Christophe Picard, *Regards croisés sur l'élaboration du jihad entre Occident et Orient musulman (VIII^e-XII^e siècle): perspectives et réflexions sur une origine commune*, in D. Baloup-Ph. Jossierand (a cura di), *Regard croisés sur la guerre sainte* cit., pp. 33-66. Eccellente messa a punto anche in Maria Grazia Turri, "Jihad": tra immanenza e trascendenza, in «Quaderni medievali», 59 (2005), pp. 92-116.

¹²² A. Ducellier, *Cristiani d'Oriente e Islam* cit., pp. 133-134, con riferimento soprattutto ai testi di Niceta di Bisanzio, e *passim*.

¹²³ Niketas von Byzanz, *Schriften zum Islam*, Griechisch-deutsche Textausgabe von Karl Förstel, Echter Verlag-Oros Verlag, Würzburg-Altenberge 2000, p. 192. Un'interessante, e trascurata, eco di queste polemiche si trova nella *Vita paleoslava* di Cirillo laddove, nel corso di una disputa teologica, l'interlocutore arabo così si rivolge al santo: «Se dunque Cristo è il vostro Dio, perché non fate ciò che vi comanda? È scritto infatti nei libri dei Vangeli: "Pregate per i nemici. Fate del bene a chi vi odia e a chi vi perseguita e offrite la guancia a chi vi colpisce" [Lc, 6, 27; Mt., 5, 44]. Voi non vi comportate così, ma affilate armi ostili contro quanti compiono tali azioni nei vostri confronti». Al che Cirillo dapprima ribatte: «Se vi sono due comandamenti nella legge, chi mostra di compiere la legge, colui che ne osserva uno o colui che osserva entrambi?»; quindi, alla risposta: «Chi li osserva entrambi», egli conclude: «Dio ha detto: "Pregate per coloro che vi offendono" [Lc, 6, 28], ma ha anche detto: "Nessuno può manifestare in questa vita un amore più grande di colui che pone la sua anima per gli amici" [Gv, 15, 13]. Noi facciamo questo per gli amici perché, fatti prigionieri nel corpo, non finisca in prigione la loro anima»: *Vita di Costantino-Cirillo*, VI, 33-39, in Antony-Emil N. Tachiaos, *Cirillo e Metodio. Le radici cristiane della cultura slava*, Jacaa Book, Milano 2005, p. 180 (ed. or. *Cyril and Methodius of Thessalonica. The Acculturation of the Slavs*, St. Vladimir's Seminary Press, New York 2001). Sul contesto storico in cui la disputa sarebbe avvenuta vd. FR. DVORNIK, *Les légendes de Constantine et de Méthode vues par Byzance*, Imprimerie de l'État, Praha 1933, pp. 100-111.

¹²⁴ Theocharis Détorakis-Justin Mossay, *Un office byzantin inédit pour ceux qui sont morts à la guerre, dans le cod. Sin. gr. 734-735*, in «Le Muséon», 101 (1988), pp. 183-211. La medesima ambiguità si rileva nella commemorazione liturgica dei caduti sul fronte bulgaro nell'811 ricordati soprattutto in quanto, prima di morire, essi rifiutarono di abiurare il cristianesimo: *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. H. Delehaye, Société des Bollandistes, Brussels 1902, 26 luglio, n. 10, pp. 846-848. Cfr. Elena Velkovska, *Funeral Rites according to the Byzantine Liturgical Sources*, in «Dumbarton Oaks Papers», 55 (2001), p. 42.

¹²⁵ B. Caseau-J.C. Cheynet, *La communion du soldat* cit., p. 118.

¹²⁶ *Relatio de legatione constantinopolitana*, in Liudprandi Episcopi Cremonensis *Opera*, ed. Joseph Becker, Hahnsche Buchhandlung, Hannover-Leipzig 1915 (*MGH, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*), X, p. 181, 15-16.

¹²⁷ È «durante l'ultimo terzo del secolo XI» che assistiamo nel mondo latino all'affermazione «sempre più netta di un'ideologia guerriera, quella della guerra santa rivolta contro i musulmani»: J. Flori, *La guerra santa* cit., p. 301.

religioso connesso al *jihad* accrescesse l'impeto degli arabi in battaglia¹²⁸, egli riteneva infatti che combattere contro i musulmani infedeli non meritasse soltanto l'incoraggiamento della Chiesa, ma che dovesse anche procurare la palma del martirio a chi fosse caduto sul campo di battaglia. «Per tale motivo – a detta di Giovanni Zonara – l'imperatore, che privilegiava sommamente gli interessi militari, impiegò ogni suo sforzo per istituire la regola che i soldati uccisi in guerra fossero onorati alla stregua dei martiri, celebrati con i medesimi inni, in breve, che fossero glorificati quasi nello stesso modo. Sicché, se il patriarca Polieucto, alcuni arcivescovi e persino qualche dignitario del senato, non si fossero opposti vigorosamente dicendo: "Come potremmo considerare coloro che hanno ucciso o sono morti in guerra come martiri o come uguali ai martiri, quando i sacri canoni li sottomettono a penitenza escludendoli per tre anni dalla santa e venerabile comunione?", quella bizzarra decisione avrebbe senza dubbio avuto validità di legge»¹²⁹.

A quest'epoca la società ortodossa appare dunque divisa tra una corrente rigorista – che, richiamandosi ancora una volta ai canoni di Basilio, escludeva ogni possibilità di onorare come santi chi, almeno in linea di principio, era passibile di sanzioni ecclesiastiche per aver versato il sangue di altri uomini – e quanti, in concomitanza con i successi ottenuti, si proponevano di conferire alla guerra il carattere di una missione sacra, destinata a «vendicare l'insulto recato a Dio»¹³⁰ dai musulmani, non esitando a coniugare i tradizionali temi della retorica militare¹³¹ con l'affermazione che fatiche e pericoli non sarebbero stati «senza ricompensa» spirituale¹³². D'altronde già nel *De Caerimoniis* di Costantino VII Porfirogenito la liturgia imperiale della vittoria appariva sempre più inscindibilmente legata alla gloria della fede cristiana trionfante. Per celebrare i successi riportati sui musulmani era infatti consuetudine che i cori intonassero: «Gloria a Dio che ha recato rovina alle città degli arabi. Gloria a Dio che ha abbattuto i negatori della Trinità. Gloria a Dio che ha fatto perire i negatori della Madre di Dio»¹³³.

Senza dubbio a Bisanzio la formalizzazione di una cerimonia indicava il crearsi di una mentalità e persino di una dottrina¹³⁴, tuttavia la contrapposizione tra il patriarca Polieucto e Niceforo Foca non rifletteva soltanto due diversi sistemi di idee, essa rispecchiava anche la frattura creatasi nella società bizantina tra l'alto clero, prevalentemente reclutato nei ranghi dell'aristocrazia civile della capitale, e i grandi lignaggi di origine anatolica, usciti rafforzati sul piano militare e politico dai plurisecolari scontri con il califfato islamico e accusati di voler militarizzare l'impero¹³⁵. Che il tentativo perseguito da Niceforo Foca, e parzialmente anche dal suo successore Giovanni Zimisce¹³⁶, di conferire alle proprie imprese militari i connotati di una guerra santa sia stato in seguito abbandonato trova probabilmente la sua spiegazione, prima ancora che nella fedeltà del patriarcato ortodosso alle proprie tradizioni canoniche, in istanze di carattere politico. L'ascesa al trono di Basilio II, invano contrastata dai Foca e dai loro alleati¹³⁷, coincise infatti con

¹²⁸ Un'osservazione, questa, che si trova già in Leone VI, vd. G. Dagron, *Byzance et le modèle islamique au X^e siècle à propos des Constitutions Tactiques de l'empereur Léon VI*, in «Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», avril-juin 1983, p. 219.

¹²⁹ Ioannis Zonarae *Epitome historiarum*, rec. Theodor Büttner-Wobst, 3 voll., Weber, Bonn 1841-97 (CSHB), III, p. 506. Cfr. Venance Grumel, *Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople, I, Les actes des patriarches*, fasc. II-III, *Les registes de 715 à 1206*, Institut français d'études byzantines, Paris 1989², p. 302, n. 790.

¹³⁰ *Theophanes Continuatus*, rec. Immanuel Bekker, Weber, Bonn 1838 (CSHB), p. 478.

¹³¹ *Ibidem*: «Vendichiamo gli stupri delle fanciulle; vedendo le sante reliquie profanate affliggiamoci nei nostri cuori».

¹³² *Ibidem*.

¹³³ Constantini Porphyrogénète, *Le livre des cérémonies*, texte établi et traduit par Albert Vogt, 2 voll., Les Belles Lettres, Paris 1967, II, p.136.

¹³⁴ Sabine G. MacCormack, *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Einaudi, Torino 1995 (ed. or. *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Univ. of California Press, Berkeley-Los Angeles 1981).

¹³⁵ J.-C. Cheynet, *La guerre sainte à Byzance* cit., pp. 23-26. Sul significato dell'ascesa dei Foca e dei lignaggi a loro collegati cfr. É. Patlagean, *Un Moyen Âge grec. Byzance IX^e-XV^e siècle*, A. Michel, Paris 2007, pp. 116-125.

¹³⁶ Questi, in una lettera inviata al re d'Armenia a proposito di una sua campagna militare del 974, afferma: «Era nostro desiderio liberare il Santo Sepolcro dalle offese dei musulmani», soggiungendo di aver risparmiato dal saccheggio le città della Galilea a causa della loro importanza per la storia dei cristiani e ricordando come solo lo scacco subito a Tripoli gli avesse impedito di raggiungere Gerusalemme e di pregare nei Luoghi Santi: Matthieu d'Edesse, *Chronique*, trad. franç. par Edouard Dulaurier, A. Durand, Paris 1858, pp. 13-20.

¹³⁷ J.-C. Cheynet, *Pouvoir et contestations à Byzance (963-1210)*, Publications de la Sorbonne, Paris 1990, pp. 329-336; É. Patlagean, *Un Moyen Âge* cit., pp. 120-125.

l'emarginazione di quei lignaggi microasiatici che, in quanto direttamente impegnati nella difesa dei confini, più di altri si mostravano inclini ad ammantare la propria attività bellica di valori eminentemente religiosi¹³⁸.

Seppure in modo ambivalente, attrazione e repulsione per l'idea di un sempre più stretto coinvolgimento di Dio nelle azioni belliche continuarono a coesistere nel pensiero ortodosso. Nondimeno occorre riconoscere che la tensione soteriologica ed escatologica propria della guerra combattuta per la gloria di Dio¹³⁹, la sua terribile coerenza per cui in un universo bipartito fra Dio e Satana la lotta non può essere che di sterminio totale¹⁴⁰, la sua vocazione totalizzante che induce tutti a combattere senza distinzione tra chierici e laici¹⁴¹, in breve lo psichismo della guerra santa, trovarono a Bisanzio un limite insuperabile nel divieto assoluto per il clero di esercitare qualsiasi forma di violenza e nella rinuncia a un'ideologica demonizzazione dell'avversario quale premessa per la sacralizzazione delle imprese militari¹⁴². E invero Alain Ducellier ha mostrato con straordinaria chiarezza come i rapporti tra comunità cristiane d'Oriente e potere islamico siano stati contraddistinti, anziché da uno scontro fra civiltà tra loro irriducibili, da una positiva «commistione di complicità e di rifiuto» che «potrebbe senza dubbio essere una chiave per decifrare la situazione odierna, dalla Palestina alla Bosnia e al Kosovo»¹⁴³. Tale dialettica permette di spiegare perché a Bisanzio non si arrivi a teorizzare, come asserisce Bernardo di Chiaravalle, che l'uccisione in guerra di un infedele non è un omicidio ma un «malicidio», ovvero un'estirpazione del male, che lungi dal comportare «peccato alcuno merita anzi grande gloria», e perché neppure si possa proporre il combattimento cruento quale via mistico-ascetica alla santità¹⁴⁴. È pur vero

¹³⁸ J.-C. Cheynet, *La guerre sainte à Byzance* cit., p. 26.

¹³⁹ A. Dupront, *Il sacro. Crociate e pellegrinaggi* cit., pp. 301-324.

¹⁴⁰ Prova ne sia, per esempio, l'esultanza con cui i *Gesta Francorum* celebrano il massacro di un gran numero di «nemici di Dio» che, sorpresi durante l'attraversamento di un ponte troppo angusto, ricevono «una morte eterna insieme a Satana e ai suoi angeli (sempiternum interitum cum diabolo et angelis suis)»: *Le gesta dei Franchi e degli altri pellegrini gerosolimitani*, testo latino e trad. it. a cura di Luigi Russo, Ed. dell'Orso, Alessandria 2003, VII, 18, p. 82 (testo), 83 (trad.); o, ancora, la disumanità religiosa del racconto relativo all'entrata dei crociati in Gerusalemme: «Una volta entrati in città, i nostri pellegrini inseguirono e uccisero i Saraceni fino al tempio di Salomone.[...] Una volta sconfitti i pagani, i nostri catturarono nel tempio maschi e femmine, massacrandoli o risparmiandogli la vita a loro piacimento. [...] Poi tutti quanti, esultanti e in lacrime per la grande gioia, andarono ad adorare il Sepolcro di Gesù Salvatore, per adempiere al voto fatto. La mattina seguente i nostri salirono sul tetto del tempio e assalirono i Saraceni, uomini e donne, e li decapitarono con le spade sguainate», *ibi*, X, 38, pp. 147-149.

¹⁴¹ Cfr. Annae Comnenae *Alexias*, rec. Diether. R. Reinsch-Athanasios Kambylis-Foteini Kolovou, De Gruyter, Berolini et Novi Eboraci 2001 (*CFHB*, 40), X, VIII, 8, p. 307: «La concezione dei preti non è la medesima presso i latini e presso di noi; per quanto ci riguarda noi traiamo dai canoni, dalle leggi e dai precetti evangelici il seguente comandamento: "Non toccare, non gridare, non attaccare perché tu sei consacrato" [*Col*, II, 21]. Il barbaro latino partecipa ai divini misteri e al medesimo tempo imbraccia lo scudo sulla sinistra e con la destra tiene una lancia; nel medesimo tempo in cui comunica col corpo e col sangue di Dio, egli è spettatore della carneficina e diventa un uomo di sangue, come è detto nel salmo di Davide [*Sal*, XXV, 9]. Siffatta è quella specie barbara di preti che sono al contempo anche guerrieri».

¹⁴² «L'idea di guerra santa è il risultato di due forme di sacralizzazione. Una, che si potrebbe chiamare "positiva" deriva dall'esaltazione e dalla glorificazione della causa, giudicata sacra, che si difende; l'altra che si potrebbe chiamare "negativa", deriva dalla demonizzazione del campo nemico all'interno di una mentalità religiosa a forte tendenza dualista. La guerra contro i pagani [e contro gli infedeli] si prestava particolarmente bene allo sviluppo di entrambe le dimensioni»: J. Flori, *La guerra santa* cit., p. 248. Cfr. anche Franco Cardini, *Crociata, Islam e invenzione del nemico*, in Enrico Menestò (a cura di), *Le radici medievali della civiltà europea* (Atti del Convegno di studio svoltosi in occasione della quattordicesima edizione del «Premio internazionale Ascoli Piceno», Ascoli Piceno, 6-7 dicembre 2000), CISAM, Spoleto 2002, pp. 31-136.

¹⁴³ A. Ducellier, *Cristiani d'Oriente e Islam* cit., p. XIV.

¹⁴⁴ «At vero Christi milites securi proeliantur proelia Domini sui, nequaquam metuentes aut de hostium caede peccatorum, aut de sua nece periculum, quandoquidem mors pro Christo vel ferenda, vel inferenda, et nihil habet criminis, et plurimum gloriae mereatur. Hinc quippe Christo, unde Christo acquiritur, qui nimirum et libenter praebet seipsum militem pro consolatione. [...] Sane cum occidit malefactorem, non homicida, sed ut ita dixerim, malicida, et plane Christi vindex in his qui male agunt, et defensor christianorum reputatur»: Bernard de Clairvaux, *Éloge de la nouvelle chevalerie*, Introduction, trad. et notes par Pierre-Yves Emery, Éd. du Cerf, Paris 1990 (*Sources Chrétiennes*), III, 4, pp. 58-60. Ancora una volta sia consentito oltrepassare i limiti cronologici della ricerca per sottolineare la lunga durata, anche nelle forme retoriche, di questi temi: «La guerra, quando è giusta, è tanto poco una colpa da essere un dovere. Tremendo dovere, e fonte e foce di dolore. Dobbiamo pregare Dio, che la tenga lontana, ma non storcere il muso lacrimoso quando, senza nostra colpa ma per nostra pena, si avvicina. I pacifisti veri sono coloro che per aver

che il canone basiliano che privava della comunione chi avesse versato sangue in guerra, pur senza essere mai abrogato, appariva ai commentatori del secolo XII obsoleto e di difficile applicazione¹⁴⁵, tuttavia la violenza in sé continuava a essere reputata riprovevole, sicché a un ufficiale che insisteva per giustiziare dei prigionieri di guerra, Alessio Comneno rispose: «Per quanto essi siano sciti, rimangono pur sempre degli esseri umani e, sebbene nostri nemici, sono degni di compassione»¹⁴⁶. Benché un tale elogio della mitezza non debba essere sopravvalutato, dal momento che la pietà rientrava tra le qualità tradizionalmente attribuite ai sovrani, rimane il fatto che tanta insistenza sulla delittuosità dell'omicidio non può essere ridotta a un semplice *cliché* letterario e che, in ogni caso, agì come antidoto a una compiuta santificazione dello scontro armato. Parimenti l'ammissione che era possibile un'intesa, se non una convivenza, con l'Oriente islamico impedì che la guerra apparisse alla società bizantina quale strumento totalizzante di cristianizzazione del mondo. In Occidente, per contro, «era come se l'altro, infedele o pagano che fosse, esistesse solo per far percepire alla cristianità la propria vitalità espansiva e per costringerla a spingersi ai confini del mondo»¹⁴⁷.

In un'unica occasione la Chiesa bizantina pensò di legittimare ufficialmente la guerra santa ma, ironia della storia, fu per servirsene non contro i musulmani bensì contro i latini. Non dal califfato, infatti, ma dall'Occidente cristiano era stata inferta una ferita indelebile all'ortodossia. Nel 1204 la presa di Costantinopoli da parte dei crociati, con la violenta devastazione culturale e religiosa che ne conseguì¹⁴⁸, aveva sanzionato – per riprendere le parole di Niceta Coniata – «un abisso» d'incomprensione tra le due cristianità¹⁴⁹. Fu allora che dal suo esilio a Nicea il patriarca Michele Autoreiano, influenzato dalle idee dei latini sulla guerra santa e quasi che il loro stesso trionfo ne comprovasse l'efficacia, reputò che il solo mezzo per contrastare l'aggressione occidentale consistesse nell'accordare ai soldati bizantini i medesimi vantaggi spirituali di cui godevano i latini grazie alle indulgenze pontificie¹⁵⁰. Tuttavia la decisione di Michele era contraria alle tradizioni ortodosse, e rimane dubbio che essa sia stata riconosciuta dal sinodo. In ogni caso restò limitata all'obiettivo del momento, anche perché la riconquista di Costantinopoli per opera di Michele VIII nel 1261 ripristinava quella legittima autorità imperiale a cui da sempre spettava la difesa della Chiesa e dei sudditi sicché la guerra, seppure ormai compiutamente cristianizzata ma non per questo santificata, veniva però ricondotta nell'ambito delle funzioni e dei diritti statali.

respinto il domma del peccato originale e della vita futura, credono di poter svellere il male da questo mondo a furia di progresso, e di poter progredire, progredire sino a tal punto da essere alla fine nella pace ma già quaggiù nella terra. Il pacifico ama la pace ma, se necessario, fa la guerra»: Don Petronio [pseudonimo di don Giuseppe de Luca], *Umori del tempo. Amici della pace e «pacifisti»*, in «L'Avvenire», 24 aprile 1938.

¹⁴⁵ Patrick Viscuso, *Christian Participation in Warfare: A Byzantine View* in T. S. Miller-J. Nesbitt (a cura di), *Peace and War in Byzantium* cit., pp. 33-40.

¹⁴⁶ Annae Comnenae *Alexias* ed. cit., VIII, 6, 1, p. 250.

¹⁴⁷ A. Dupront, *Il sacro. Crociate e pellegrinaggi* cit., p. 295.

¹⁴⁸ Mario Gallina, *La reazione antiromana nell'epistolario di Michele Coniata metropolita d'Atene*, in Gherardo Ortalli-Giorgio Ravagnani-Peter Schreiner (a cura di), *Quarta crociata. Venezia-Bisanzio-Impero latino* (Relazioni delle giornate di studio per l'ottavo centenario della Quarta crociata, Venezia, 4-8 maggio 2004), Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti, Venezia 2006, pp. 423-446.

¹⁴⁹ Nicetae Choniatae *Historia*, rec. Jan-Louis van Dieten, De Gruyter, Berolini et Novi Eboraci 1975 (*CFHB*, 11), p. 301: «Tra noi e loro si è stabilito un grande abisso [*Lc* 16, 26] di divergenza, e se anche abbiamo qualche contatto fisico o ci troviamo a risiedere sotto lo stesso tetto, i nostri modi di pensare non hanno nessun punto in comune e siamo su posizioni lontane». Ciò doveva apparire tanto più vero a chi, al pari di Niceta nella *Panoplia dogmatica*, reputava che le trame latine non soltanto costituivano «l'obbrobrio e l'ignominia dei cristiani», ma che coinvolgevano anche «popoli stranieri» con cui i bizantini intrattenevano «rapporti di pace». Era, questo, «un riferimento al mondo islamico che costituisce [...] l'espressione più chiara della riluttanza dei bizantini ad accettare i presupposti e le conseguenze» dell'idea di crociata: Luciano Bossina, *L'eresia dopo la crociata. Niceta Coniata, i latini e gli azimi (Panoplia dogmatica, XXII)*, in Mariarosa Cortesi (a cura di), *Padri greci e latini a confronto. Secoli XIII-XV* (Atti del Convegno di studi della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino, Certosa del Galluzzo-Firenze, 19-20 ottobre 2001), SISMELE-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2004, p. 179. Edizione del testo del *Tomo XXII* della *Panoplia* e trad. *ibi*, pp. 184-189.

¹⁵⁰ N. Oikonomides, *Cinq actes inédits du patriarche Michel Autôreianos*, in «Revue des études byzantines», 25 (1967), pp. 115-119 (rist. in N. Oikonomides *Documents et études sur les institutions de Byzance: VII^e-XV^e siècle*, Variorum Reprints, London 1976, XV).

Nondimeno merita osservare come la maggior parte delle ragioni di natura religiosa alla base dello scisma tra le due cristianità fossero costituite da lunghi elenchi di deviazioni perlopiù liturgiche e rituali¹⁵¹ che, se appaiono di assai debole entità a un osservatore esterno, erano in realtà percepite dalle due parti come fondamentali e suscettibili di accrescersi e di culminare in aggressione. In altri termini, esse erano tali da dare vita a ciò che Sigmund Freud, in numerosi saggi contemporanei alla Grande Guerra, definì «il narcisismo delle piccole differenze»; un concetto che egli applicò dapprima ai singoli individui, quindi a gruppi sociali più ampi e infine a popoli e nazioni, per concludere «che sono proprio le piccole differenze nella somiglianza abituale a provocare i sentimenti di estraneità e di ostilità fra individui», e che «sarebbe allettante dar seguito a questa idea e far risalire a questo “narcisismo delle piccole differenze” l’ostilità che, in ogni relazione umana, vediamo combattere con successo contro il senso di solidarietà e sopraffare il comandamento dell’amore universale»¹⁵². Che queste considerazioni siano ancora attuali è un doloroso e tragico segno dei tempi.

¹⁵¹ Jean Darrouzès, *Le Mémoire de Constantin Stilbès contre les Latins*, in «Revue des études byzantines», 21 (1963), pp. 50-100, autentico florilegio degli errori commessi dai latini, futile nei presupposti ma drammatico negli esiti.

¹⁵² Sigmund Freud, *Il tabù della verginità*, in *Opere di Sigmund Freud*, vol. VI, Boringhieri, Torino 1974, p. 439 (ed. or. *Das Tabu der Virginität* [1917], in *Gesammelte Werke*, vol. XIII, Fischer Verlag, Frankfurt 1940).