

L'*oikonomía* cristiana*

Laura Mesina**

Abstract: *Oikonomía* is reflected in the collective imaginary of Byzantine medieval society as a project of the imperial power and the ecclesia to distribute and administer symbolic and material goods representing the sacred image. It is at the same time a strategy for managing real historical situations, for easier overcoming social and spiritual crises, as well as ensuring the community's path to Salvation.

The Byzantine imaginary coalesces around the glorified imperial power (a Roman heritage); but, since the emperor is “delegated” by God to rule the community of believers, he also has the duty to control the dissemination of the sacred image within the boundaries of the empire (a Christian addition). The collective imaginary is at the same time a mirror and a means of this divine “ministry”, blending faith and imperial ideology in a single construction to be preserved in the memory of the Christian community.

In order to outline a possible conceptual genealogy of the Byzantine imaginary, I have followed an “archaeological” path of investigation and identification, as well as contextual analysis of certain notions like *oikonomía*, *eikōn*, and *oikonomos*, but also of discursive formations or semantic micro-basins.

Keywords: Christian *oikonomía*, *eikōn*, *oikonomos*, patristic literature, Byzantine imaginary.

Durante le due crisi religiose, ma anche politiche, dell'iconoclastia e dell'esicasmò, si trovarono al centro del dibattito sia il problema dell'immagine naturale sia la gestione del destino dell'immagine “artificiale” e, implicitamente, i concetti di *eikōn* e *oikonomia* con la loro (già sottolineata) rilevanza per l'immaginario medievale di ispirazione bizantina. Qui sono coinvolti almeno tre aspetti: uno filosofico, uno dogmatico e il terzo politico-istituzionale, tutti legati al discorso ufficiale del potere rivolto alla comunità cristiana, quale che sia la sua forma.

* Laura Mesina, *L'oblio di Roma. Studi di archeologia dell'immaginario*, traduzione di Igor Tavilla, Mimesis Edizioni, Milano, 2024, pp. 175-189.

** Dottoranda di ricerca in Filologia, professoressa negli Studi culturali alla Scuola Dottorale “Spazio, Immagine, Testo, Territorio”/ Centro di Eccellenza nello Studio dell'Immagine (CESI), Facoltà di Lettere, Università di Bucarest, via Edgar Quinet, 5-7, CAP 030167, Sector 1, Bucarest, Romania, email: laura.mesina@litere.unibuc.ro, <http://orcid.org/0000-0003-0054-3788>

L'*oikonomía* non costituisce tuttavia solo l'oggetto del discorso cristiano durante la crisi iconoclasta, perché la sua problematica, intellettuale, spirituale, ma anche politica, fin dalla fondazione dell'Impero, è legata all'edificio concettuale del rapporto tra imperatore e sacerdote. Nel corso della storia, l'*oikonomía* teoretica (l'approccio filosofico all'immagine del divino) e quella iconica (la teologia dell'immagine artificiale del divino) furono gli argomenti di discussione preferiti negli scontri per l'egemonia, non solo simbolica, nell'Impero bizantino.

Ancor di più, il termine *oikonomía* si ritrova anche nel vocabolario filosofico del politico in Aristotele e negli autori classici, con il suo significato amministrativo, correlato alle nozioni di "utilità" e di "bene" (pubblico e individuale), ma anche con il significato di "gestione politica".

I santi Padri, a loro volta, si sono ispirati, nel caso di questo concetto, alle analisi della filosofia pratica, che definiscono anche l'*oikonomía* come l'insieme dei mezzi attraverso i quali si può raggiungere l'armonia funzionale e la finalità organica. Solo che, nell'interpretazione cristiana, il termine viene attribuito alla natura provvidenziale e al piano dell'incarnazione, nonché all'adattamento dei mezzi ai fini, sussunti nello stesso dogma cristiano; non però con l'abbandono della giustizia divina, senza la quale l'*oikonomía* (ri)diventerebbe una nozione cinica e relativa.

La polisemia del termine nella letteratura patristica è rispecchiata soprattutto dai processi di "storicizzazione" del divino, attraverso la sua diffusione nell'umanità cristiana, ma anche dal disegno di governo (trasmesso nel mondo pre- e post-bizantino e riflesso nell'immaginario politico della comunità medievale). La temporalità finisce per essere intesa come la manifestazione storica e immanente del modello divino, eterno e trascendentale. L'*oikonomía* ha consentito di formulare insieme l'unità e la pluralità del divino, prima attraverso la dottrina trinitaria e quella cristologica (riprese nella teologia esicasta), poi, su un altro livello, attraverso l'immaginario agiografico ortodosso. La finalità di questa operazione teologica di moltiplicazione della natura divina imponeva anche l'elaborazione di un piano considerato di ispirazione divina, allo scopo di gestire e guidare l'essere adamico, al fine di assicurarne la salvezza. L'*oikonomía* diventa così una nozione solidale con il destino umano, per la cui organizzazione utilizza tutti i mezzi discorsivi (testo, immagine, rituale) e istituzionali, al fine di realizzare la promessa cristiana.

Nei testi patristici è evidente la differenza tra teologia e *oikonomía*, più precisamente la differenza tra il discorso che parla del divino e il discorso che si situa addirittura nel piano gestionale dell'immagine del divino. La teologia pone l'umano in un rapporto di discontinuità con il sacro, mentre l'*oikonomía* è proprio la traduzione in pratica del rapporto divinità-Cristo-umano (ricordiamo la triade discussa in precedenza a proposito della filosofia di Platone), attraverso una rilettura spirituale della Trinità. L'*oikonomía* è il

concetto stesso di relazione al suo interno, ma anche di gestione divina e provvidenziale del mondo visibile; allo stesso tempo, è anche il saperlo enunciare dottrinalmente. Essa è quindi alla base della composizione del disegno di ispirazione divina, di un'unica volontà, che si manifesta tuttavia in modo plurale, sia attraverso le sue sante ipostasi, sia attraverso il rapporto tra Cristo, autocrate e Chiesa.

Marie-José Mondzain, ricercatrice delle fonti bizantine dell'immaginario cristiano, esemplifica queste osservazioni rifacendosi all'*oikonomía* trinitaria commentata negli scritti di Ippolito, Tertulliano, sant'Agostino e Basilio di Cesarea, proseguendo poi con l'*oikonomía* cristologica, in Cirillo di Alessandria, Ireneo e nella Lettera agli Efesini dell'apostolo Paolo.

Il piano *oikonomico* comprende due aspetti della similitudine, quello naturale e assoluto e quello relativo, della somiglianza formale. In questa linea, per la dottrina cristologica l'*oikonomía* diventa un concetto importante del pensiero della similitudine: fondata sulla teologia dottrinale della Trinità, essa rimane fedele all'idea della distribuzione del divino e della gestione di questo disegno nella storia, per l'intero mondo cristiano. Cristo è l'immagine naturale del divino, è il rapporto stesso, puro, con il principio generatore, è l'unione tra l'eterno e il corpo mortale, che conferisce perciò senso compiuto al progetto cristiano di salvezza¹.

Il risultato di questa visione, ispirata, qui, non direttamente dalla filosofia platonica, ma piuttosto da Aristotele e dalla sua filosofia pratica, è il tentativo di "iconizzare" il divino, l'*oikonómos*, il gestore assoluto della creazione. La *prónoia* (provvidenza), che questo supremo amministratore dirige, deve comunque lasciare alla creatura libera un campo aperto di manifestazione. Questo sarebbe lo spazio della natura e della bellezza, dell'armonia e della glorificazione del divino, che costituisce appunto lo spettacolo complesso e contraddittorio del mondo stesso – come pensa Giovanni Crisostomo. L'intera creazione diventa lo specchio enigmatico di colui che l'ha creata, che nasconde il mistero del processo in sé e della sua sostanza e che non lascia che nient'altro organizzi il visibile, se non uno schermo dottrinale (il risultato del processo di creazione). Tuttavia, il passaggio dal mistero (immagine naturale) all'enigma (immagine iconica) aiuta la teologia a rapportarsi con più coraggio al divino e a ristabilire le basi del dogma, adattate in modo da resistere alle pressioni della storia del mondo cristiano.

L'*oikonomía* si riflette nell'immaginario collettivo della società medievale post-bizantina come disegno di potere, di amministrazione dell'immagine distribuita del divino, ma anche dei beni simbolici e materiali;

¹ Marie-José Mondzain, *Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Éditions du Seuil, Paris, 1996, p. 51.

è allo stesso tempo una strategia per gestire situazioni storiche reali, per superare più facilmente le crisi spirituali collettive e per ottenere soluzioni che assicurino alla comunità il cammino verso la tanto agognata salvezza.

Il fatto che il potere avesse diritti illimitati di rappresentare l'immagine del divino concedeva anche il privilegio di organizzare e controllare assolutamente tutti i segni e le forme visibili del sacro (diritto rivendicato ancora oggi dalla Chiesa). Per questo, le istituzioni costantinopolitane stabilirono dogmaticamente un canone semplice, facile da memorizzare visivamente (solo pochi modelli iconografici) e impersonale (trascendente), che riguardava non solo l'immagine del divino, ma anche l'immagine singolare dell'autocrate accanto a quella del Cristo – inducendo così l'idea della sacralità dell'imperatore. L'impronta bizantina si ritrova in tutto il Medioevo, sia in Oriente che in Occidente: gli imperatori sono raffigurati al cospetto del loro seguito (come Giustiniano I, nella Basilica di San Vitale, Ravenna, VI secolo, **III. 1**), della Vergine, come interceditrice (Leone VI, nella chiesa di Santa Sophia, Istanbul, IX-X secolo, **III. 2**; Costantino I e Giustiniano I, sempre X secolo, **III. 3**) o solo di Gesù (Ruggero II, in Santa Maria dell'Ammiraglio "La Martorana", Palermo, XII secolo, **III. 4**). Queste ipostasi privilegiate ponevano l'imperatore in una posizione inattaccabile, superiore, sia di fronte alla Chiesa ("il corpo materno", rispetto alla sostanza divina dell'autocrazia, maschile), sia di fronte alle potenti aristocrazie locali. La preminenza di sostanza e di grado gli assicurava il diritto di dirigere e stabilire da solo la politica dell'Impero, influenzando così in modo decisivo la storia dello Stato; e, del pari, l'immaginario collettivo cristiano.

Al di là degli aspetti teologicamente rilevanti, alla crisi iconoclastica si sovrappose una convulsione istituzionale, che, col tempo, si rivelò essere anche un grave problema di politica religiosa: all'esterno, tra Costantinopoli e Roma; all'interno, tra il potere basileico e quello monastico. Il "prezzo" finale pagato al monaco dal monarca è consistito nella penitenza che dovette rendere pubblicamente dopo l'843; si aggiunse una significativa perdita di prestigio locale, di potere oikonomico rispetto all'impero, ma anche di autorità rispetto al Vaticano. Lo scontro stesso e la preclusione dell'immagine sacra ebbero quindi conseguenze importanti per le comunità cristiane e per il loro immaginario collettivo. Le istituzioni non potevano restare indifferenti alle rischiose conseguenze; gli scritti teologici successivi e tutto lo sforzo di persuasione, il cerimoniale religioso, la sua scenografia, testimoniano nel loro insieme una speciale attenzione volta a restaurare la loro immagine pubblica e il rapporto tra loro, che, pur necessario, continuava, come si sa, ad essere difficile.

L'iconoclastia bizantina e, più tardi, la riforma spirituale esicasta si rivelano dunque guidate nell'approccio all'esegesi biblica e alle fonti evangeliche non solo dallo spirito purista di alcune élite. Nascosti dietro il paravento delle polemiche di ordine dogmatico, si affrontarono sullo sfondo

anche programmi politici, e non a caso, perché entrambi i movimenti teologici furono in realtà provocati dalle istituzioni del potere: nel primo caso, dal tentativo di sostituire il prestigio dell'immagine cristiana col volto dell'imperatore iconoclasta; nel secondo, dalla volontà di unire le chiese cristiane, affinché l'Impero bizantino, minacciato militarmente lungo i confini orientali, venisse salvato dall'Europa occidentale. Il congelamento della trattativa con il papato e la cancellazione del sostegno armato promesso al *basileus* e al patriarca furono infine imposti dal partito anti-unionista, che vinse la causa nel XIV secolo e si affermò definitivamente “glorificando” il suo leader, Gregorio Palamas.

Se, da un lato, la coerenza del partito monastico ortodosso nell'interpretazione della Trinità perfezionava la teologia dell'Europa orientale (in un quadro istituzionale e dottrinale che questa non avrebbe mai più avuto a disposizione dopo il 1453), dall'altro, il cattolicesimo cercava di trarre vantaggio dalla sempre più fragile situazione militare e territoriale di Costantinopoli, a favore delle sue politiche di proselitismo: un altro paradosso storico, dunque, nel rapporto tra le due “Rome”. L'esicismo, pur volendo sostenere e il potere imperiale nella restaurazione dei valori mobilitanti dell'Impero, e la rinascita culturale paleologa, di stampo europeo, approfondì in realtà la faglia dogmatica tra Oriente e Occidente, ma anche il fallimento diplomatico e politico-militare, suggellando involontariamente il disastro del XV secolo. La politica di Costantino I e dei suoi successori, ben intenzionata nei confronti dell'Impero, aveva condotto, un millennio prima, all’“oblio” di Roma. A sua volta, Roma avrebbe “dimenticato” Bisanzio.

La frattura dell'VIII secolo era stata provocata, tuttavia, da alleanze completamente diverse. Poiché al tempo della crisi delle icone il partito monastico aveva come obiettivo principale il mantenimento dell'*oikonomia* dell'immagine cristiana, a scapito dell'iconoclastia imperiale, il Vaticano, suo alleato, cercò di aggiungere alla posta teologica dei concili d'Oriente anche una politica: l'emancipazione dalle istituzioni costantinopolitane. Tuttavia, siccome nella capitale orientale il potere spirituale e temporale erano stabilmente mantenuti in un'unità politica e dottrinale su cui si fondava lo stesso Stato cristiano, alla fine prevalse il partito che sosteneva un piano istituzionale comune, e non la loro dissociazione.

La posta in gioco del confronto non consisteva solo in questi aspetti, ma anche nel rapporto tra il simbolico e il reale, così come tra l'immaginario e il percepibile. I testi iconoduli hanno posto alla base della dimostrazione teologica l'equivalenza del messaggio evangelico e di quello iconico (visibile), indiscutibile nel quadro della fede unificatrice e rispettato da tutte le “parti” in conflitto. Prima del patriarca Niceforo I, tanto polemico nei suoi scritti, l'intuizione del rapporto fondamentale tra l'immagine naturale, il destino dell'immagine artificiale (icona) e la realtà corporea del mondo cristiano si trova nei santi Padri. L'immagine e l'icona erano al centro di ogni

meditazione sull'essere e sull'apparenza, sulla vista e sulla fede, con implicazioni concrete per l'esercizio del potere e del politico nello spazio pubblico. Se Giovanni Damasceno e Teodoro Studita erano più vicini al contenuto dogmatico di questa tradizione, Niceforo perseguiva invece un modo di governare e un pensiero cristiano con finalità pratiche, basato sulla comprensione e l'accettazione della rappresentazione della natura cristica, nonché sul governo in nome di questo accordo. Lo scontro tra il gerarca e l'imperatore non si limitava quindi alla cristologia ortodossa, ma riguardava anche la filosofia del potere in uno Stato cristiano, come anche le politiche da esso attuate.

La crisi iconoclasta era connessa anche al fondamento simbolico e pratico dell'autorità. È vero che la polemica tra iconoclasti e iconodoli si svolse intorno ad alcune nozioni fondamentali per la tradizione ortodossa, poi trasferite nel mondo post-bizantino, ma alcune di esse ebbero anche una grandissima rilevanza politica e pragmatica. Entrambi i dibattiti riguardavano, sul versante teologico, il rapporto divino-icona, la somiglianza, i lineamenti del volto e della voce divini, la trasfigurazione della forma; su quello politico, la pedagogia, la strategia di appropriazione e la gestione di un territorio abitato da cristiani rispettosi dell'icona del divino. Questi aspetti costituiscono nel loro insieme il campo operativo del concetto di *oikonomia*, vale a dire il controllo da parte dell'organismo ecclesiale del fenomeno dell'immagine religiosa e della fede ortodossa, talvolta, però, con benefici anche per l'autorità laica.

Lo studio storico delle circostanze economiche, sociali e militari ha spesso portato i commentatori a ipotizzare che la controversia sull'icona fosse solo un pretesto e che la realtà fosse completamente diversa – sia che si riferisse alle politiche istituzionali (la lotta dei poteri centrali contro il partito monastico), o alle politiche statali di rafforzamento dell'Impero ai confini, il riassetto finanziario, la militarizzazione e il riaccentramento del potere, o persino all'influenza delle province orientali e delle culture aniconiche sulla casa imperiale. Un approccio opposto è quello che riconosce in luogo di una crisi politica una crisi strettamente filosofica, legata all'iconicità dell'immagine. La teoria è altrettanto interessante per la presente ricerca, a condizione che tale iconicità sia colta nei termini del suo rapporto col processo di simbolizzazione e, implicitamente, con gli effetti che ha creato per la manifestazione e per la riflessione nell'immaginario collettivo del politico cristiano (un insieme di valori e scopi comuni, fondamentali per l'organizzazione dell'impero).

Durante l'iconoclastia, la teologia dell'icona (in altre parole: la filosofia cristiana dell'immagine) si spinge, per la prima volta nel pensiero monoteistico, alla radice veterotestamentaria dei divieti dogmatici; ciò avviene dopo che il giudeo-cristianesimo supera alcune difficoltà ereditate dal pensiero greco e dalle speculazioni ontologiche sull'opinione (*dóxa*),

sulla *mimēsis* e sul fenomeno (*phainòmenon*). Dal momento che questa filosofia prende le mosse dall'antica Grecia e dalla meditazione "ellenica" sull'essere e sul linguaggio, il cristianesimo bizantino, che li elaborò per primo, è stato contrassegnato come "orientale" (ortodosso), tralasciando che anche l'Occidente si rifaceva alla teologia dei Padri della Chiesa, essendosi affermata come una lunga riflessione sull'integrazione delle tradizioni di pensiero precristiano nel dogma della nuova fede.

Alla filosofia antica è stata sempre riconosciuta la sua autonomia rispetto alla religione antica. Tuttavia, nella visione del patriarca Niceforo I, la causa stessa del pensiero era sacra e anche l'icona lo era, appunto perché fondava la possibilità stessa di pensare. Per lui il problema designato dall'*oikonomia* era inseparabile da quello dell'immagine e della sua gestione. Il *leitmotiv* dei suoi testi in cui difende la legittimità iconica è: "Chi rifiuta l'icona, rifiuta la totalità dell'*oikonomia*". Il termine *oikonomia* non rappresenta l'oggetto di un discorso nuovo e specifico della crisi iconoclasta, ma sostiene la totalità dell'edificio di cui l'icona rappresenta l'impegno finale, sul piano spirituale, intellettuale e politico. Pertanto, in occasione della crisi, questo termine ha acquisito nell'uso solo un carattere più sistematico, non una nuova semantica. Venne introdotto nei dibattiti teorici legati al diritto di egemonia simbolica, nell'architettura concettuale della nozione di immagine e in quella che sarebbe diventata una nuova visione del simbolo cristiano.

Il s'agit pour eux de défendre le dogme de l'incarnation et l'unité de l'Église. La défense de la production iconique reste une obligation spirituelle dans la droite ligne de la pensée des évangélistes et des Pères. Chez Nicéphore la méditation est d'une tout autre envergure: elle concerne la nature de toute image et l'impossibilité de penser et de gouverner sans elle. C'est pourquoi le portrait qu'il dresse de son impérial adversaire est, *a contrario*, tellement significatif, puisqu'il a pour but de priver l'empereur iconoclaste de toute aptitude à la pensée et au gouvernement. L'enjeu de l'image n'est donc pas le seul respect de l'orthodoxie christologique, mais un enjeu philosophique et politique de première grandeur. Qui sera le maître des images? Celui qui sera spirituellement fidèle à l'image naturelle, celui qui respectera l'image naturelle dans l'image artificielle, ou enfin celui qui rusera sans interruption entre la fidélité et l'infidélité, pour tirer de l'artifice tous les bénéfices possibles? En toute chose c'est Dieu qui donne l'exemple, c'est lui qu'on imite.²

² "Si tratta per loro di difendere il dogma dell'incarnazione e l'unità della Chiesa. La difesa della produzione iconica resta un obbligo spirituale in linea con il pensiero degli evangelisti e dei Padri. In Niceforo la meditazione ha una dimensione completamente diversa: essa riguarda la natura di tutte le immagini e l'impossibilità di pensare e governare senza di loro. Ecco perché il ritratto che fa del suo avversario imperiale è, *a contrario*, così significativo, poiché ha per scopo di privare l'imperatore iconoclasta di ogni attitudine al pensiero e al governo. La questione dell'immagine non è quindi solo il rispetto dell'ortodossia cristologica, ma una

Le testimonianze, per altro esigue, del pensiero iconoclasta sono le tesi del Concilio del 754, citate dagli atti del secondo Concilio di Nicea, e da esso respinte, nonché i frammenti, anch'essi iconoclasti, trasmessi dal patriarca Niceforo I – per la stessa pedante preoccupazione di non omettere, ma neanche di ammettere nessun altro punto di vista. Questi frammenti o le *Domande* (*Peuseis*, registrate negli *Antirretici* di Ostrogorskij) sono opera dell'imperatore Costantino V, senza dubbio un autentico teorico dell'iconoclastia, circondato da teologi molto competenti. Questo pensiero iconoclasta può essere definito a sua volta come una concezione non-oikonomica dell'immagine naturale, il che può averne in gran parte causato il fallimento.

Lo scontro è avvenuto anche sullo sfondo di una crisi di ordine dogmatico, consumata non solo attorno al concetto di immagine (*eikôn*) – in relazione alla (im)possibilità di rappresentare la natura divina – bensì, implicitamente, anche attorno a quello di *oikonomía*, nel senso di progetto politico-religioso di gestione dei beni terreni da parte dell'istituzione imperiale e della Chiesa, compreso il destino dell'immagine artificiale (della figura sacra). Quest'ultimo concetto è ampiamente trattato da Marie-José Mondzain in relazione ai testi degli iconoduli del periodo della crisi delle icone, per i quali esso costituì un vero e proprio punto di riferimento nella trattazione dei problemi legati alla *mímēsis*, alla *paidéia*, nonché alle strategie politiche di governo del territorio – determinate da un'impalcatura di natura sacra: l'immagine cristiana naturale ispirava l'immagine artificiale, che, a sua volta, fondava il potere temporale³.

Nell'incontro tra l'immagine della divinità invisibile e la sua icona visibile, l'*oikonomía* diventa il fondamento della loro articolazione “viva”, ma anche della trasfigurazione nella storia della similitudine eterna (la consustanzialità divina), attraverso il fenomeno della somiglianza temporale (l'Incarnazione).

Lo schermo dottrinale della crisi iconoclasta non poteva nascondere tuttavia un duplice problema: da un lato, il rapporto tra l'icona e l'immagine divina, il concetto stesso di *mímēsis* e la trasfigurazione della forma sacra; dall'altro, il problema politico della pedagogia della “religione” civile, della strategia di mantenimento del potere sacro basileico (a scapito del “regno terrestre” attraverso l'immagine di Gesù) e dell'appropriazione del territorio della fede da parte sua. La controversia sull'immagine artificiale mascherava il problema della fede nell'immagine naturale, entrambe comunque scomode

questione filosofica e politica di prima grandezza. Chi sarà il padrone delle immagini? Colui che sarà spiritualmente fedele all'immagine naturale, colui che rispetterà l'immagine naturale nell'immagine artificiale, o infine colui che giocherà senza interruzione tra fedeltà e infedeltà, per trarre dall'artificio tutti i benefici possibili? In tutte le cose è Dio che dà l'esempio, è lui che noi imitiamo” (*N.d.T.*), ivi, pp. 20-21.

³ Ivi, p. 14.

per l'istituzione basilicale e per il proprio culto, a causa della loro diffusione grazie alla persuasiva ed efficace teologia monastica.

Mantenendo una distanza critica dalle opinioni di alcuni specialisti dei fatti, come Hélène Ahrweiler (che analizza il periodo iconoclasta nei termini di un convulso confronto politico-sociale e istituzionale)⁴, Marie-José Mondzain (e ancor più Giorgio Agamben, in *Il Regno e la Gloria*, sebbene in polemica con Mondzain⁵) propone invece un altro orizzonte interpretativo, facendo appello agli scritti del patriarca Niceforo I di Costantinopoli (758-829). Il concetto di *οικονομία*, arricchito semanticamente e infine chiarito in occasione della crisi iconoclasta, viene a significare e a riferirsi – al di là del suo contenuto dottrinale stabilito dall'apostolo Paolo – alla distribuzione dell'immagine della divinità nelle sue manifestazioni storiche (il corpo di Gesù), in un organismo la cui visibilità lo rende accessibile all'uomo, al discorso evangelico e all'icona⁶.

La rilevanza del termine è significativa, sia per comprendere il periodo in cui si sono ridefiniti la teoria cristiana dell'immagine, i rapporti di potere, il diritto di gestire le rappresentazioni cristiane, di rappresentare in diversi spazi (la chiesa, il palazzo), contesti (cerimonie) e su vari supporti (icone, affreschi, mosaici). La complessità semantica ne assicura lo statuto di concetto-tutelare nell'esercizio carattere spirituale, simbolico e materiale. Esso può essere inteso, in continuità con la visione apostolica e patristica, come: 1. la piena manifestazione nella storia dello spirito della divinità, attraverso le sue trasfigurazioni; 2. la disseminazione della parola sacra tra gli uomini, salvati dal sacrificio cristico; 3. la disposizione spaziale, tassonomica, dell'esemplarità cristiana; 4. l'amministrazione dei beni materiali e simbolici appartenenti alla Chiesa e all'istituzione ecclesiastica nel suo insieme (in linea con l'eredità aristotelica, in vista di un utile e un bene supremo, che assicuri la coesione e l'efficienza nella storia della comunità). Interviene ora, diversamente dalla visione antica, ma anche in modo decisivo, la dimensione cristiana del piano di origine divina, di gestione del *lógos* sotto tutte le forme che, nella visione teologica, questo poteva assumere, ma anche delle sue manifestazioni e rappresentazioni; da qui l'appello costante a una volontà e a una protezione sovrumana, sia per l'atto di costruzione sia per l'esercizio del potere ecclesiastico o per politiche di proselitismo.

Un altro mutamento fondamentale nel periodo iconoclasta, per il destino dell'immagine, ma anche dell'*οικονομία* (in tutta la sua pluralità semantica), è intervenuto nel rapporto tra il credente e l'oggetto della sua idolatria, ora sostituito dal discorso sull'immagine e l'icona. In questo senso,

⁴ Hélène Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'Empire byzantin*, Presses univ. de France, Paris 1975.

⁵ Giorgio Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer*, II, 2, Neri Pozza Editore, Vicenza, 2007, p. 14.

⁶ Marie-José Mondzain, *ivi*, p. 30.

la virulenza e il pragmatismo dei testi del patriarca Niceforo I corrispondevano alla visione cristologica e dottrinale dei teologi Giovanni Damasceno e Teodoro Studita, i quali sostenevano che il pensiero (solo in parte “conoscenza”, nell’antica accezione pagana) e l’esercizio del potere (cristiano) fossero impossibili senza l’immagine; soprattutto senza l’icona del volto divino e dei suoi testimoni più prossimi.

Assimilata a un dispositivo immaginale e iconico, l’*oikonomia* non resta un concetto vuoto o negativo, come lo considera Gilbert Dagron⁷ – le cui interpretazioni si concentrano sul simbolismo istituzionale e rituale, rimanendo lontane dal contenuto spirituale della pratica del potere. Non si può più parlare qui di un’abile retorica, di tipo sofisticato, né di una disgiunzione definitiva tra norme ideali e spazio sociale, ma, al contrario, di un modello di mediazione, inseparabile dal cammino della parola divina nel compimento storico della Parusia⁸, una soluzione, nel dibattito dottrinale dell’iconoclastia, per conciliare il potere spirituale con quello temporale. Data la politica iconoclasta degli imperatori militari (o imperatori-generalis, che provenivano dai confini orientali, più esposti all’influenza delle culture aniconiche), l’istituzione del potere condusse, a vantaggio della propria immagine e del proprio piano di amministrazione del mondo cristiano, una politica di repressione delle immagini di Gesù e di quelle mariane. I teologi iconofili, invece, ricorsero nei loro discorsi anti-basileici ai mezzi di una retorica sofisticata, situata alla confluenza tra il genere deliberativo e quello giuridico, dal momento che era necessario condannare il pensiero iconoclasta nello spazio pubblico e, allo stesso tempo, assolvere l’iconofilo dall’accusa di idolatria.

La vocazione oikonomica del cristianesimo si spiega anche attraverso un dispositivo ternario: il sacro, la natura e la ragione, simile a quello della tradizione platonica: il bene, l’ente e il pensiero. In questo caso, la retorica sarebbe, come sottolinea a più riprese Mondzain, la scienza con cui si ottengono gli effetti desiderati, nel senso più pratico del termine: la dimostrazione mediante il *lógos* (razionale) di origine divina, come manifestazione della pura verità nella vita, sotto la forma del piano oikonomico, dell’incarnazione del divino attraverso la parola sacra e l’icona. Il paradosso di questa crisi dogmatica e istituzionale e il suo spettacolare aspetto teorico emergono dal fatto che i testi degli iconofili coniugano, per la definizione del significato di *oikonomia*, il neoplatonismo dei santi Padri con il pensiero aristotelico, aperto alla possibilità di rappresentare il divino a fini paidetici. Il pensiero patristico, riprendendo completamente il piano della

⁷ Cfr. G. Dagron, *La règle et l’exception*, in D. Simon (hrsg.), *Religiöse Devianz, Untersuchungen zur sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*, Klostermann, Frankfurt-zur-Main 1990, pp. 4-14, cit. in Marie-José Mondzain, *ivi*, p. 25 (nota n. 1).

⁸ Marie-José Mondzain, *ivi*, p. 26.

(trans)figurazione divina dall'apostolo Paolo (1Cor. 1, 7; 2Cor. 4, 4; Col. 1, 15), ha gettato le basi di una filosofia cristiana dalla vocazione dottrinale, stante l'esigenza di mettere in relazione l'immagine naturale col progetto ecclesiastico di trasporla in icona. Una conseguenza importante è stata la reinterpretazione di questa prolifica nozione, *oikonomia*, così necessaria nelle argomentazioni degli iconofili riguardo al rapporto tra invisibile e visibile, sacro e materiale, legge divina e canone ecclesiale o codici laici.

Dal momento che la dimostrazione porta al fatto che il piano dell'Incarnazione e il piano della diffusione del cristianesimo sono indissolubilmente legati all'immagine del divino, nel discorso iconodulo la legittimità degli imperatori iconoclasti e la loro politica anti-*oikonomia* divina viene attaccata e demolita. In una comunità cristiana il potere non poteva essere riconosciuto senza una dottrina attraverso la quale si potesse ottenere l'adesione della comunità al suo assetto istituzionale. Credere e obbedire, i precetti del potere cristiano derivati dalla teoria di Eusebio di Cesarea e costitutivi di una coppia simbolica e spirituale, sono stati rimpiazzati dalla rispettiva coppia praticata dalle istituzioni, di credere e governare.

Il fondamento di questa nuova visione del potere viene attaccato con veemenza nei testi iconofili, che contestano non il diritto del credente a rifiutare la rappresentazione del sacro, ma il diritto di governare uno Stato cristiano in assenza dell'immagine filiale. Si tratta piuttosto di un attacco alla nuova teocrazia, per una piena restaurazione teologica ed ecclesiastica; ma anche di un approccio volto a contestare, con gli argomenti della cristologia, il culto dell'immagine imperiale, che veniva instaurandosi a livello dell'intero Stato a scapito dell'immagine sacra e che, in questo modo, negava il significato dell'*oikonomia* cristiana e, implicitamente, la dottrina della figuralità naturale e iconica. Più in generale, il pericolo maggiore agli occhi del partito iconofilo era la messa in discussione e il respingimento della fede cristiana stessa. Per questa ragione, la nozione di *oikonomia* viene utilizzata in modo plurisemantico e multi-contestuale, come base indiscutibile per le argomentazioni iconodule; essa poteva riferirsi sia a beni materiali che simbolici, nonché al servizio della fede e della legge attraverso una applicazione e adattamento sapienti nella gestione di tutte le manifestazioni visive del sacro.

Ho seguito qui⁹ un percorso "archeologico" di indagine e identificazione, ma anche di analisi contestuale di alcune nozioni, formazioni discorsive o micro-bacini semantici, al fine di delineare una possibile genealogia concettuale dell'immaginario. Ecco perché ho rintracciato l'innesto dall'antico immaginario filosofico del politico nelle successive forme cristiane, da esso ispirate, le quali hanno sostenuto il potere istituzionale nell'amministrazione del proprio territorio, sia dell'Impero

⁹ Laura Mesina, *ivi*, pp. 151-200.

romano pagano, sia di quello “costantinopolitano”. Il progetto ideativo cristiano, configurato sulla base della tradizione neoplatonica, è stato ripreso dall’antichità: la teoria del divino, le funzioni dell’immaginazione, la triade bene-ente-pensiero, nonché la nozione di giustizia in nome del bene e della verità assoluta (intesa come principio divino). La loro coniugazione, attraverso la filosofia giudaico-cristiana e attraverso le Lettere dell’apostolo Paolo, con il concetto (piuttosto aristotelico) di *oikonomia* ha determinato il rapporto in definitiva politico tra l’istituzione basileica, la Chiesa e il progetto di diffusione dell’immagine cristica nel mondo cristiano.

Come il re-filosofo o il sovrano sapiente immaginati da Platone e Aristotele, l’imperatore del mondo bizantino avrebbe avuto il compito, nella discendenza di una tradizione mista – veterotestamentaria, ma anche romana (storica) –, di assumersi allo stesso tempo anche la cura del sacerdozio, per gestire non solo il mondo cristiano, ma anche il piano spirituale dell’Incarnazione. Questo duplice ruolo richiedeva che l’argomentazione politica integrasse appieno il dogma cristiano, il che ha portato, a partire da Eusebio di Cesarea, all’elaborazione della teoria della doppia natura del *basileus*, collocato nella discendenza dell’imperatore e del giudice celeste. L’*oikonomia* (come umanità cristiana) diventava così un’eredità speciale, un compito “delegato”, che solo l’autocrate aveva per di più il diritto di continuare a governare. Il cerchio si chiude così in modo spettacolare: il re-filosofo di Platone, simile al giovane Cristo successivo, e in virtù di alcuni tratti ripresi dalle credenze pagane (il re-sole), non può che essere il *basileus*; egli ha una conoscenza speciale della natura di Cristo, essendo un “inviato”, “vicario” o “unto dalla divinità”. Questo concetto politico dell’imperatore-sacerdote, reinterpretato nello spirito del cristianesimo, è stato durante il periodo dell’iconoclastia una delle cause del conflitto politico-religioso tra Costantinopoli e il papato e perfino, come dicevo prima, all’interno dell’Impero romano d’Oriente, dello scontro senza precedenti tra l’istituzione basileica e l’istituzione monastica iconodula.

I due grandi conflitti istituzionali, l’uno approdato, in Occidente, alla cosiddetta (oggi) teoria del cesaropapismo (da qui la soluzione scismatica e la pretesa preminenza del Vaticano sul patriarca di Costantinopoli), l’altro alla teoria politico-religiosa dell’*oikonomia* cristiana (base per conservare intatto il canone ortodosso), sono a fondamento della separazione definitiva dell’Occidente dall’Oriente cristiano; allo stesso tempo, essi portarono alla formulazione di due tipi di teorie politico-cristiane del potere, ciascuno con un immaginario a sé stante, sempre più diversi tra loro a partire dall’XI secolo.

La crisi dell’iconoclastia lasciò, tuttavia, tracce profonde anche nella teocrazia bizantina: la regalità sacerdotale, dal momento che costituiva la grande leva politica degli iconoduli bizantini (il partito monastico rimase attento al patriarca, ma anche al papato suo alleato, opponendosi al

sacerdozio regale), ha finito per rappresentare l'essenza assoluta del potere. Il rito dell'unzione dell'imperatore da parte del patriarca, così come il rapporto istituzionale tra i due, diventano questioni di ordine formale, puramente spettacolare, per necessità piuttosto di glorificazione dell'autocrazia in linea cristica. La *basilèia* costantinopolitana viene ridefinita come una potenza bicefala (laica e religiosa), essendo la garante assoluta, sia dell'economia del mondo terrestre, sia dell'*oikonomía* dell'Incarnazione.

In linea di discendenza con questa teoria del potere e dell'immaginario del mondo ortodosso, nel corso di cinque secoli si configura, con numerose distanze, mutamenti di grado e di sostanza, ma con una visione comune circa la necessità di una gestione autocratica dei cristiani, anche la *despotèia* dei romeni.



III. 1: Giustiniano I (527-565), in compagnia dell'arcivescovo Massimiliano, del generale Belisario e seguito. Mosaico, VI sec. Basilica di San Vitale, Ravenna.



III. 2. Leone VI (886-912), prosternato di fronte al Pantocratore. Mosaico, 920 ca. Nartece. Santa Sophia, Istanbul. Nel medaglione, la Vergine Maria e l'Arcangelo Michele.



III. 3: Giustiniano I (a sinistra) e Costantino I (a destra), che si inchinano alla Vergine con il bambino, il primo, con Santa Sophia, e il secondo, con la città di Costantinopoli. Mosaico, 990. Galleria del Sud. Santa Sophia, Istanbul.



III. 4: Incoronazione di Ruggero II (1130-1154) da parte di Gesù. Mosaico, XII sec. Basilica di Santa Maria dell’Ammiraglio (San Nicolò dei Greci) “La Martorana”, Palermo

Elenco delle illustrazioni:

III. 1: Giustiniano I (527-565), in compagnia dell'arcivescovo Massimiliano, del generale Belisario e seguito. Mosaico, VI sec. Basilica di San Vitale, Ravenna.

III. 2: Leone VI (886-912), prosternato di fronte al Pantocratore. Mosaico, 920 ca. Narcece. Santa Sophia, Istanbul. Nel medaglione, la Vergine Maria e l'Arcangelo Michele.

III. 3: Giustiniano I (a sinistra) e Costantino I (a destra), che si inchinano alla Vergine con il bambino, il primo, con Santa Sophia, e il secondo, con la città di Costantinopoli. Mosaico, 990. Galleria del Sud. Santa Sophia, Istanbul.

III. 4: Incoronazione di Ruggero II (1130-1154) da parte di Gesù. Mosaico, XII sec. Basilica di Santa Maria dell'Ammiraglio (San Nicolò dei Greci) "La Martorana", Palermo.

Bibliografia:

Ahrweiler, Hélène, *L'idéologie politique de l'Empire byzantin*, Presses univ. de France, Paris, 1975.

Agamben, Giorgio, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer*, II, 2, Neri Pozza Editore, Vicenza, 2007.

Dagron, Gilbert, *La règle et l'exception*, in D. Simon (hrsg.), *Religieuse Devianz, Untersuchungen zur sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*, Klostermann, Frankfurt-zur-Main 1990.

Mesina, Laura, *L'oblio di Roma. Studi di archeologia dell'immaginario*, traduzione di Igor Tavilla, Mimesis Edizioni, Milano, 2024.

Mondzain, Marie-José, *Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Éditions du Seuil, Paris, 1996.